ASEF BAYAT

İslâm'ı Demokratikleştirmek

Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş

ÇEVİREN
ÖZGÜR GÖKMEN

ASEF BAYAT İslâm'ı Demokratikleştirmek

iletişim

ASEF BAYAT

İslâm'ı Demokratikleştirmek

Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn
© 2007 Board of the Trustees of the Leland Stanford Jr. University
Bu kitabın yayın hakları Stanford University Press'ten alınmıştır.

İletişim Yayınları 2252 • Politika Dizisi 137
ISBN-13: 978-975-05-1871-3
© 2015 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2015, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Ümran Küçükislamoğlu
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 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

İslâm'ı Demokratik-leştirmek

Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş

Making Islam Democratic
Social Movements and the Post-Islamist Turn

ÇEVİREN *Özgür Gökmen*

iletişim

ASEF BAYAT 1954'te Tahran'da doğdu. 1977'de Tahran Üniversitesi'nden mezun oldu. Doktora derecesini 1984'te Kent Üniversitesi'nden aldı. Urbana-Champaign Illinois Üniversitesi'nde, Catherine ve Bruce Bastian Küresel ve Ulusaşırı Çalışmalar Profesörü. Sosyoloji ve Ortadoğu dersleri veriyor. Illinois Üniversitesi'nden önce uzun yıllar Kahire Amerikan Üniversitesi'nde çalıştı ve Leiden Üniversitesi'nde Modern Ortadoğu Toplumu ve Kültürü kürsüsünün başkanı olarak Modern Dünyada İslâm Çalışmaları Uluslararası Enstitüsü'nde direktörlük yaptı. Araştırma alanları, toplumsal hareketler ve toplumsal değişimden, din ve siyaset, İslâm ve modern dünya, kentsel mekân ve siyasete uzanır. Yakın zamanlı kitapları: *Siyaset Olarak Hayat: Sıradan İnsanlar Ortadoğu'yu Nasıl Değiştiriyorlar?* (çev. Özgür Gökmen, Metis Yayınları, 2015); *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* [Post-İslâmcılık: Siyasal İslâm'ın Değişen Yüzleri] (haz., Oxford University Press, 2013); *Being Young and Muslim: Cultural Politics in the Global South and North* [Genç ve Müslüman Olmak: Küresel Güney ve Kuzeyde Kültürel Siyaset] (Linda Herrera ile birlikte haz., Oxford University Press, 2010); *Sokak Siyaseti: İran'da Yoksul Halk Hareketleri* (çev. Soner Torlak, Phoenix Yayınları, 2008) ve *Ortadoğu'da Maduniyet: Toplumsal Hareketler ve Siyaset* (der. ve çev. Özgür Gökmen, Seçil Deren, İletişim Yayınları, 2006).

Farsça ve Arapça yazımlardaki yardımları için İlker Evrim Binbaş'a teşekkür ederiz.

Deruni neşe kaynaklarım Linda, Shiva ve Tara'ya

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 11

ZAMANDİZİN 13

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ 21

Önsöz 23

1. **İslâm ve Demokrasi**

Yersiz Bir Sorunun Ahlâksız Cazibesi 29
İSLÂM, DEMOKRASİ VE TOPLUMSAL HAREKETLER 32
İSLÂMCILIK: HAREKET VE DÜNYA GÖRÜŞÜ 37
POST-İSLÂMCILIK NEDİR? 42

2. **Hareketsiz Devrim, Devrimsiz Hareket**

İran ve Mısır'da İslâmcı Aktivizm, 1960'lar-1980'ler 51
İSLÂMİ DEVRİMİ AÇIKLAMAK 51
TOPLUMSAL HAREKETLER VE DEVRİMLER 54
İRAN'DA İSLÂMİ DEVRİM 59
SOSYOEKONOMİK DEĞİŞİM VE İSLÂM'IN GERİLEMESİ 62
DARBE SONRASI DÖNEM: DEĞİŞİMİN HIZLANMASI 66
MISIR İSLÂMCI HAREKETİ 75
TOPLUMSAL İSLÂM'A KARŞI SİYASAL İSLÂM 81
REFORMCU NETİCE 90

3. Post-İslâmcı Bir Hareketin Oluşumu

İran'da Toplumsal Hareketler ve Sosyo-politik Değişim, 1979-1997 ... 99
DEVLETİ, MEKÂNI VE TOPLUMU İSLÂMLAŞTIRMAK ... 100
KENTSEL KAMUSAL ALANI DÖNÜŞTÜRMEK ... 107
POST-İSLÂMCI GENÇLER ... 112
ÖĞRENCİ HAREKETİ ... 123
POST-İSLÂMCI KADIN HAREKETİ ... 130
Post-İslâmcı Feminizm? ... 138
Gayri-hareket? ... 145
"DİNÎ ENTELEKTÜELLER"İN HAREKETİ ... 151
Cumhuriyetçi Teoloji ... 158
Toplumsal Bir Güç Olarak Fikirler ... 163
POST-İSLÂMCI POLİTİKA: "DİNÎ DEMOKRASİ"DEN DEMOKRASİYE ... 166
DEĞİŞİMİ AÇIKLAMAK ... 172

4. Post-İslâmcılık İktidarda

Reform Projesinin İkilemleri, 1997-2004 ... 185
YENİ FIRSAT, YENİ UMUT ... 186
REFORMCU SİYASAL GÜÇLER ... 193
KARŞIREFORM ... 195
Söylemsel Kampanya: İslâmlarını Kurtarmak ... 195
Şiddet ve Krizler Silsilesi ... 199
Sivil Toplumla Kanunen Mücadele Etmek ... 204
DİRENİŞİN İKİLEMLERİ ... 210
Karşıreform Muhafazakârları ... 212
İKİZ YASA TASARISI VE REFORM PROJESİNİN KADERİ ... 217
RESTORASYON? ... 222

5. Mısır'ın "Pasif Devrimi"

Devlet ve İslâmcılığın Parçalanması, 1992-2005 ... 229
MERKEZİN ZAYIFLAMASI ... 232
ASKIDA KALAN MÜSLÜMAN KARDEŞLER ... 239
İSLÂM DEVLETİ OLMADAN İSLÂMLAŞMA ... 246
DİNDARLIK VE AYRICALIK: "AMR HALİD FENOMENİ" ... 253
"ŞEYHALAR" VE ETKİN DİNDARLIK ... 258
GENÇLER VE DİNSELLİK ... 267

İSLÂM'I VE ULUSU PAYLAŞMAK 272
SEKÜLER DEVLETİN DİNSELLİĞİ 275
SOSYO-DİNSEL DÜŞÜNCEDE DURGUNLUK 288
"PASİF DEVRİM"DEN YENİ BİR ŞAFAĞA DOĞRU MU? 299

6. Var Olma Siyaseti
Post-İslâmcı Bir Demokrasiyi Hayal Etmek 307
ÇELİŞEN YÖRÜNGELER 310
TOPLUMSAL HAREKETLER VE SİYASAL DEĞİŞİM 316
ORTADOĞU EFSANESİ 320
VAR OLMA SİYASETİ 325

Türkçe Basıma Zeyil
"Devrimimiz Medenidir" 333

Kaynakça 343
Dizin 363

KISALTMALAR

DTV	Defter-i Tahkim-i Vahdet (Birliği Güçlendirme Bürosu, İran öğrenci hareketinin örgütü)
FİDMHK	Filistin İntifadası ile Dayanışma İçin Mısır Halk Komitesi
İİDMÖ	İran İslâm Devrimi Mücahitleri Örgütü
MDAB	Militan Din Adamları Birliği (ılımlı, İran)
MDAT	Militan Din Adamları Topluluğu (muhafazakâr, İran)
MDP	Milli Demokratik Parti (Mısır)
MKÇM	Milli Kamuoyu Çalışmaları Merkezi (İran)
SÇM	Stratejik Çalışmalar Merkezi (Cumhurbaşkanlığına bağlı düşünce kuruluşu, İran)

ZAMANDİZİN

1796-1925: İran despotik Kaçar Hanedanı tarafından yönetilir.

1798-1801: Fransa Mısır'ı işgal eder.

1805-1952: Mısır, Osmanlı Ordusu'nun bir kumandanı olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın kurduğu bir hanedan tarafından yönetilir; eğitim, sanayi, ordu ve devlet kurumlarında bir modernleşme süreci başlar.

1869: Süveyş Kanalı trafiğe açılır.

1905-07: İran'ın Meşruti Devrimi hukuk düzenini getirir, ilk Meclis açılır.

Aralık 1914: Britanya Mısır üzerinde resmi vesayet ilan eder. Bağımsızlığa yönelik milli bir hareket gelişir.

1922: Mısır üzerindeki vesayet ilga edilir, sıkıyönetim kaldırılır ve bağımsızlık ilan edilir. Fakat Britanya tesiri devam eder.

1923-52: Mısır "liberal bir dönem" yaşar.

1925: Muhammed Rıza Şah'ın babası Rıza Şah, Kaçar Hanedanı'na son vererek Pehlevi Hanedanı'nı kurar. Rıza Şah, seküler otokratik bir devlet aracılığıyla tutkulu bir ekonomik, toplumsal, eğitimsel modernleşme programı başlatır. Politikaların bir kısmı, başta Ayetullah Humeyni olmak üzere, Şii din adamlarını kızdırır.

1928: Müslüman Kardeşler (İhvanü'l-Müslimin), toplumu İslâmlaştırma, yabancı tesiriyle mücadele etme ve nihayet İslâmi bir devlet inşa etme planıyla kurulur.

1946: Müttefik kuvvetler Rıza Şah'ı oğlu Muhammed Rıza lehine taht-tan çekilmek zorunda bırakır.

1946-53: Demokratik deneyim dönemi. İran'da milliyetçi ve komünist hareketler gelişir.

23 Temmuz 1952: Cemal Abdül Nasır ve bir grup genç subay Mısır monarşisini yıkar ve bağımsız seküler bir devlet kurar.

Mart 1951: Milliyetçi lider Muhammed Musaddık'ın kampanyaları petrol sanayinin millileştirilmesine yol açar; Britanya İran'ı işgal tehdidinde bulunur.

Temmuz 1956: Nasır Süveyş Kanalı'nı millileştirir; bu Mısır'a karşı üçlü (Britanya, Fransa ve İsrail) bir saldırıya yol açar.

1952-70: Nasır rejimi Mısır'a yeni bir "sosyalist" yön verir; bunu büyük sanayi ve bankaların millileştirilmesi, toprak reformu, eğitim ağının yaygınlaşması ve İsrail'e karşı ve Doğu Bloğu'yla daha yakın ilişkiler içinde bir dış politikaya yol açan büyük toplumsal programlar ve bir refah devleti takip eder. Toplumsal değişim modern orta sınıfların büyümesine yol açar.

Haziran 1953: CIA tarafından planlanıp düzenlenen ve Britanya tarafından desteklenen bir darbe, İran'da seküler milliyetçi Musaddık'ın demokratik hükümetini düşürür. Ülkeyi terk etmiş olan Şah demokratik deneyime son vererek geri döner. İran, bölgede Batı'nın, özellikle de Amerika Birleşik Devletleri'nin en önemli müttefiki olur. Bunu, siyasal partilerin, derneklerin ve toplumsal hareketlerin aynı on yıl boyunca sistematik olarak baskı altına alınması takip eder. Aynı zamanda, modernleşme, sanayileşme ve Batılılaşma programları yeni bir ivme kazanır.

1961: Mısır Cumhurbaşkanı Nasır şerî mahkemeleri lağveder, tüm vakıfları devlet denetimi altına alır ve (devlet tarafından kabul edilen dinî kurum) el-Ezher'in devlet aygıtıyla bütünleşmesini pekiştirir.

Ocak 1963: İran Şahı toprak reformu, kadınlara oy hakkı tanınması, okuryazarlık seferberliği ve kâr paylaşım planı gibi önemli girişimler içeren Beyaz Devrim'i başlatır.

Haziran 1963: Tahran ve başka şehirlerde bir dizi büyük çaplı ayaklanma çıkar. Ayetullah Humeyni dinî muhalefet lideri olarak ortaya çıkar ve Irak'a sürgüne gönderilir.

1967: İsrail Altı Gün Savaşı'nda Mısır'ı mağlup eder; Nasır istifa etmeyi teklif eder fakat halkın görevde kalmasına yönelik talebini dinler ve 1970'te ölene dek işbaşında kalır.

1970: Nasır'ın ölümünden sonra Cumhurbaşkanı Enver Sedat görevi devralır. Hükümet iktisadi ve siyasal alanda yeni bir *infitah* (açılma), "açık kapı politikası", üstlenir.

1960'lar, 1970'ler: İran'da petrol gelirlerindeki artış, iktisadi gelişme ve toplumsal değişimi destekler. Yeni orta sınıf ve sınai işçi sınıfı büyür; gençler daha modern ve kadınlar kamusal alanda daha görünür ve etkin hale gelir. Eski sınıflar –feodal, geleneksel küçük burjuvazi ve din adamları– küçülür ya da kendilerini tehdit altında hisseder. Şah'ın rejimi güçlü kalmaya ve otokratik olmaya devam eder.

1970'ler: Mısır'ın İslâmi militan grupları Nasırcılar ve komünistlerin kuyusunu kazmak isteyen Cumhurbaşkanı Sedat'ın yönetimi altında mantar gibi çoğalır. Bu gruplar arasından Cemaatü'l-İslâmiyye eylemci bir öğrenci grubundan 1980'ler boyunca İslâmcı bir siyasal örgüte evrilir.

1978: İran'da siyasal reform mitingleri tedricen büyük sokak gösterilerine, sınai grevlere ve sokak çatışmalarına dönüşecek biçimde tırmanır ve Şah'ı tahttan indirecek Ayetullah Humeyni tarafından yönetilen devrimci bir harekete yol açar.

1979: Sedat, İsrail'le, Arap dünyasında olduğu kadar İranlı devrimciler arasında da gazap yaratan Camp David Sözleşmesi'ni imzalar.

16 Ocak 1979: Şah İran'ı terk etmeye zorlanır ve bir ay sonra Humeyni Fransa'daki sürgünden döner.

11 Şubat 1979: Şah'ın rejimi yıkılır, zafer sarhoşu gençler sokakların denetimini ele geçirir.

Şubat-Mart 1979: İran'daki milletler özerklik talep eder; kadınlar demokratik hakları için gösteriler yaparlar. İşsizler seferber olur. Evler, oteller ve kentsel mekânlar işgalciler tarafından zapt edilir.

4 Kasım 1979: Tahran'daki ABD Büyükelçiliği işgal edilir ve rehine alınır; rehine krizi Başbakan Mehdi Bazergan Hükümeti'ni yıkar.

23 Aralık 1979: Bir referandum sonrasında İran'ın İslâmi Anayasası onanır.

25 Ocak 1980: Ebu'l-Hasan Beni Sadr, İran'ın ilk cumhurbaşkanı seçilir. Eğitimi, kültürel kurumları ve sınai işyerlerini İslâmlaştırmak için bir "kültürel devrim" başlar.

22 Eylül 1980: Irak güçleri İran'ı işgal eder. Sekiz yıl savaşı başlar.

Haziran 1981: Beni Sadr tırmanan bir hizip mücadelesinin ardından hem başkomutanlıktan, hem cumhurbaşkanlığından azledilir. Halkın Mücahitleri İslâmi rejime karşı silahlı mücadele ilan eder. Gerilla savaşı başlar.

Eylül 1981: Cumhurbaşkanı Enver Sedat İslâmi Cihat örgütü tarafından düzenlenen bir suikast ile öldürülür. Çok sayıda İslâmcı militan gözaltına alınır; bunlar arasında 1984'te salındıktan sonra Afganistan'a gidecek olan Eymen el-Zevahiri de vardır.

13 Ekim 1981: Cumhurbaşkanı Muhammed Ali Recai, başbakan ve bazı diğer liderlere Halkın Mücahitleri tarafından düzenlenen bombalı suikastın ardından Ali Hamaney yeni cumhurbaşkanı, Hüseyin Musavi de başbakan olarak atanır. İran'da gelecek yıllarda neredeyse tüm seküler muhalif grupların bastırılacağı bir baskı devri başlar.

Ekim 1986: Amerika Birleşik Devletleri'nde "Irangate" siyasal skandalı su yüzüne çıkmaya başlar.

Haziran 1987: Halkın Mücahitleri Irak'ta, İslâm Cumhuriyeti'ne karşı savaşmak üzere Milli Kurtuluş Ordusu'nun kurulduğunu ilan eder.

Temmuz 1988: İran savaşı sonlandırmayı kabul eder.

4 Haziran 1989: Ayetullah Humeyni ölür; yeni Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani yönetimi altında bir "savaş sonrası yeniden yapılanma" dönemi başlar.

1990'lar: Savaş sonrası yeniden yapılanma, iktisadi alanda ilerleme ve uluslararası ilişkilerde kısmi açıklık içerir. Eğitim, kadın hareketi, gençlik eylemliliği, entelektüel etkinlikler, yayıncılık, kültür, kentsel gelişme ve kırsal bölgelerin modernizasyonunda önemli toplumsal değişimler yaşanır.

1992: Rafsancani'nin "kültürel açıklık" ve iktisadi liberalizmine karşı koymak için Ensâr-ı Hizbullah kurulur.

Kasım 1992: Kahire'nin göbeğinde "İslâmi bir cumhuriyet" kurmuş Cemaat militanlarını "temizlemek" üzere on dört bin güvenlik kuvveti, Kahire'nin İmbaba gecekondu mahallesine girer.

1990'ların başı: Mısır'ın İslâmcılığı doruk noktasına erişir. Bu durum Müslüman Kardeşler ve Cemaatü'l-İslâmiyye'nin büyümesinde; *ehli* (özel) camilerin, İslâmi STÖ'lerin, sendikaların, ürünlerin ve yayınların sayısının artışında olduğu gibi İslâmi moda ve dilde de kendini gösterir.

1993: Militan İslâmcılar ve Mısır hükümeti arasındaki çarpışmalar binden fazla kişinin ölümüne, binlerce kişinin yaralanmasına yol açar.

1995: Mısır hükümeti, militan İslâmcıları yok etme kararlılığını pekiştirirken Müslüman Kardeşler'e (MK) yönelik ağır bir baskı uygular. MK eylemcileri tutuklanır. Hükümet Mısır'da "İslâmcı sektör"ü denetim altına almaya kararlıdır.

18 Kasım 1997: Mısır, Luksor'daki Hatşepsut Tapınağı'nda Cemaat isyancıları 58 Batılı turist ve dört Mısırlıyı vahşice öldürür ve başlarını keser.

Mart 1999: Cemaat militanları silahlı mücadeleyi tek taraflı terk ettiklerini ilan eder. Şiddeti terk ederek, Mısır'ın yasal çerçevesi içinde siyasal partiler kurmayı seçerler.

1990'ların sonu: Mısır'daki örgütlü İslâmcılıkta yaşanan genel düşüş, nüfusun farklı katmanları arasında etkin bireysel dindarlıkta yaşanan artışla aynı zamana denk gelir. Aynı zamanda toplumsal ve sınıfsal ayrımlar büyür. Mısır devleti daha dinî hale gelir. Dinî düşünce ve entelektüel üretimdeki durgunluk, dönemin temel niteliği olur.

23 Mayıs 1997: Hatemi bütüncül bir siyasal reform sözüyle İran'da cumhurbaşkanı seçilir. Yeni bir iyimserlik ve siyasal iklim hüküm sürmeye başlar.

1997-2001: İran'da, gençlik, kadınlar ve entelektüeller arasında, hem şehirlerde, hem de taşrada yaygın bir toplumsal seferberlik dönemi kök salar. Arap dünyası ve Avrupa ile diplomatik ilişkiler kayda değer ölçüde düzelir. Aynı zamanda, "reformcular" ile "muha-

fazakârlar" arasındaki yoğun hizip mücadeleleri İran'daki iç siyasetin niteliğini belirler.

Temmuz 1999: Paramiliter yasadışı kanun infazcıları Tahran Üniversitesi yurdunu basar, şiddete ve yıkıma yol açar. Bunu üç günlük milli bir öğrenci ayaklanması takip eder.

Ocak 2000: Oyların büyük çoğunluğunu kazandıkları bir seçim zaferinin ardından reformcular meclisin denetimini ele geçirir.

2000'lerin başı: Mısırlı televizyon vaizi Amr Halid, derslerine sayısız hali vakti yerinde kadını ve genç insanı çekerek Mısır ve ötesinde yıldız mertebesine ulaşır; kadınların haftalık toplantıları (*halakât*, halkalar) yaygınlaşır.

Nisan 2000: Bazı İranlı reformcuların Berlin'de bir konferansa katılımı, bir baskı dalgasına ve reformcu yayınların muhafazakâr yargı tarafından kapatılmasına yol açar.

2001: Amerika Birleşik Devletleri 11 Eylül terörist saldırılarının ardından Afganistan'ı işgal eder.

8 Haziran 2001: Hatemi ikinci kez İran Cumhurbaşkanı seçilir.

2002: Bir anket İranlıların yüzde 74'ünün Amerika Birleşik Devletleri'yle husumetin sonlandırılmasına taraf olduğunu gösterir. Anketçiler tutuklanır.

Ekim 2002: Cumhurbaşkanı Hatemi, cumhurbaşkanının yetkilerini artırmaya ve Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin gücünü sınırlamaya teşebbüs ederek "ikiz yasa tasarısı"nı meclise sunar.

Mart 2003: Britanya ve Amerikan kuvvetleri Irak'ı işgal eder. İran'da reformcular belediye meclisi seçimlerini kaybeder.

2002-2004: İsrail'in Filistin topraklarına tecavüzünün ve Irak'ın Britanya ve Amerikalılar tarafından işgalinin ardından Mısır'da yeni bir "sokak siyaseti" dalgası gelişir.

Haziran 2003: Anayasayı Koruyucular Konseyi Hatemi'nin "ikiz yasa tasarısı"nı reddeder.

Ocak 2004: Anayasayı Koruyucular Konseyi meclis seçimlerinde adayların yarısını (çoğu reformist) diskalifiye eder. Ülkede büyük bir siyasal kavga başlar.

1 Şubat 2004: İran'da, çoğunlukla reformist meclis üyeleri topluca istifa eder. Meclis muhafazakârlara kalır.

2004: Mısır gelişmeye başlayan bir demokrasi hareketinin ardından "yeni bir şafak" yaşamaya başlar. Yeni bir anayasal değişiklik, çok adaylı cumhurbaşkanlığı seçimlerini mümkün kılar. Demokratik reform için hamleler devam eder.

Haziran 2005: İran'da reformcular cumhurbaşkanlığı seçimini kaybeder; ödünsüz bir muhafazakâr olan Mahmud Ahmedinejad, İslâm Cumhuriyeti'ndeki toplumsal ve siyasal değişim dalgasını tersine çevirme umuduyla iktidara gelir.

Eylül 2005: Hüsnü Mübarek üst üste beşinci kez Mısır cumhurbaşkanı seçilir. Siyasal reform durgunlaşır.

Türkçe Basıma Önsöz

İslâm'ı Demokratikleştirmek'in İngilizce basımı çıkalı yedi yıl oldu. O zamandan bu yana bu kitabın ele aldığı temel meseleyle doğrudan ilgisi bulunan pek çok olay cereyan etti. İran'da 2009 tarihli Yeşil Hareket İran İslâm Cumhuriyeti'nin meşruiyetine yönelik en zorlu meydan okumaya döndü. 2011'den sonraki Arap ayaklanmaları bölgenin yurtiçi ve uluslararası siyasetini yakın tarihte hiç görülmemiş bir biçimde değiştirdi. Ve Türkiye'de siyasal alan biz kabaran bir otoriter yönetim biçimi, yerlici ideoloji ve bölgesel askeri müdahaleye tanık olurken hem yurtiçinde hem de bölgede çarpıcı bir değişim yaşadı.

Aslında bu gelişmeler elinizdeki kitabı yeni ayaklanmaların tarihi sahnesini anlamak için daha öncesine göre amacına çok daha uygun bir kaynak haline getirdi çünkü bu kitap son dönemi etkileyegelen iktisadi ve toplumsal-siyasal dönüşümü ayrıntılarıyla ele alıyor. İran'daki Yeşil Hareket 1990'ların başında etkisini göstermeye başlamış olan toplumsal-dinî dönüşümlerin deneyimlerinden yararlanan, post-İslâmcı doğaya sahip sivil bir hareketi temsil ediyordu. Aynı zamanda Mısır'daki devrimin ve devrim sonrasının sancılı süreci, *İslâm'ı Demokratikleştirmek*'te tartışılan bir konu olan 1980'lerde ve 1990'larda meşruiyet için yarışan toplumsal ve siyasal güçleri kavramadan anlaşılamaz.

Fakat bu kitabın ana teması olan İslâm ve demokrasi Türkiye'de İran ve Mısır'dan bile daha çok yankı yarattı. "Post-İslâmcılık" fikri Türkiye'de herhangi başka bir ülkede olduğundan daha çok tartı-

şıldı çünkü Türkiye'de siyasal İslâm'daki değişim ve AKP'nin yükselişi post-İslâmcı siyasetin mantığı ve usulleri için bir örnek oluşturuyordu. Gelgelelim son birkaç yıldır Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın sergilediği, otoriter bir kişiliğin rahatsızlık veren işaretlerini görüyoruz. Gazetecileri kısıtladı, kadın düşmanı beyanlarda bulundu ve kendisini eleştirenlere ve siyasal muhaliflerine karşı ciddi bir hoşgörüsüzlük sergiledi. Şimdi iktidarını sürdürmek için Türkiye'yi (belki Putin tarzı) bir başkanlık sistemine çevirmek istiyor.

Bazıları bu talihsiz eğilimi post-İslâmcılığın tehlikelerinin bir emaresi olarak gördü. Ne var ki bu tür iddialar mesnetsizdir. Erdoğan'ın otoriterliğinin "post-İslâmcı" yönetim biçimi fikriyle pek bir ilgisi yok; bu durum daha ziyade şu basit gerçekle ilişkili: İster "İslâmi", ister seküler, ister Budist bir yönetimde olsun denetimsiz iktidar yozlaştırır. AKP önderliği içinde tedricen otoriter bir eğilimin ortaya çıkması 2001'den sonraki seçim zaferlerinin tekelinden, yüksek ekonomik büyümeden ve Arap ayaklanmalarından önce "Türk modeli"nin keyfini sürdüğü emsalsiz ideolojik hegemonyadan kaynaklandı. "Post-İslâmcı" yönetim biçimi elbette sihirli bir çözüm değildir fakat bağlı olma sözünü verdiği seçim demokrasisi, liberal olmasa dahi, çok önemlidir. Nitekim AKP'nin ve özellikle Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın 7 Haziran 2015 seçimlerinde Halkların Demokratik Partisi gibi bir partinin gerçek bir meydan okumasıyla karşılaşması bu seçim demokrasisi bağlamı içinde gerçekleşti. Sürdürülebilir olduğunda seçim demokrasisi kişisel özgürlüklerin sınırlarının ya da liderlerin otoriterliklerinin tartışılabildiği ve hatta buna karşı konabildiği bir alan yaratabilir.

Bu kitabın Türkçeye kazandırılmasına önayak olduğu ve çeviriyi üstlendiği için Özgür Gökmen'e bir kez daha gerçekten minnettarım; Türkiyeli okura sundukları için de İletişim Yayınları'na teşekkür ederim. Umarım bu kitap Türkiye toplumunda din ve siyaset hakkındaki tartışmaya mütevazı da olsa bir katkı sunabilir.

ASEF BAYAT
Champaign, Illinois
7 Ekim 2015

Önsöz

Bu kitap çağımızın büyük bir endişesine, "Müslüman öfke"nin küresel yürüyüşüne, mütevazı bir cevap. Din ve toplumun yapısı, örgütlenmesi ve işlemesiyle ilgili yönelim ve hareketler arasındaki ilişkiyi araştırarak İslâm içinde ve İslâm adına yapılan çağdaş mücadeleleri inceliyor. Hareket noktası olarak Müslüman toplumlarda demokratik ülkülerin gerçekleştirilmesinin, Müslümanların siyasal yetenekleri ve entelektüel inançlarına kıyasla, İslâm'ın "özü"yle daha az ilgili olduğunu göstererek, "İslâm'ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığına" dair kötü şöhretli soruyu sorguluyorum. Zira "kutsal" emirlere anlam veren bireyler, gruplar ve hareketlerdir; hoşgörülü ya da baskıcı, demokratik ya da otoriter, bir inancın tabiatı esasen inananların nitelikleriyle belirlenir. Demokratik yönetim biçimi sorunu, o yüzden, din sıkça siyasal egemenliği meşrulaştırmak ya da ona direnmek için kullanılsa da, dinî kutsal kitaplardan ziyade siyasal mücadele sorunudur.

Bu kitap, Müslüman Ortadoğu'ya odaklanarak, farklı hareketlerin, toplumsal ve siyasal değişim yaratabilmek, otoriter bir iktidarı meşrulaştırmak ya da tam tersine demokratik bir yönetim biçimini kucaklayan kapsayıcı bir inanç inşa etmek üzere dine anlam yükleyen hareketlerin mücadelelerini inceliyor.

Son otuz yılda İran ve Mısır'daki dinî siyasetin tarihlerini karşılaştırarak hedefim belirli toplumsal hareketlerin nasıl ve hangi koşullar altında İslâm'ın demokratik bir değer ve inanç sistemini, dünya görüşünü kucaklamasını sağlamayı becerdiğini ya da bunda başarısız olduğunu ayrıntılı bir biçimde göstermek.

1979'da İran, bugün "İslâm çağı" olarak adlandırılan küresel bir harekete öncülük ederek, asri zamanların ilk "İslâm devrimi"ni tecrübe etti. Gene de İran aynı zamanda derin bir kimlik bunalımıyla başı dertte bir İslâmi cumhuriyet ve mirasını "post-İslâmcı" bir düzene dönüştürmek üzere mücadele ediyor. Öte yandan Mısır, İslâmi bir devrime değil, Müslüman dünyadaki en eski İslâmi toplumsal harekete, 1980'lerden bu yana toplumda, yönetim biçiminde, kültürde ve uluslararası ilişkilerde kalıcı bir etki bırakmış bir harekete ev sahipliği yaptı. Bu süreçleri, İslâmcı hareketlerin hızla geliştiği 1970'lerin sonu ile İran'ın reformistlerinin meclisi ve cumhurbaşkanlığını muhafazakâr İslâmcılara kaybettiği ve yeni oluşan bir demokrasi hareketi Mısır'ın siyasal ve dinî manzarasında yeni bir dönüşüme öncülük ederken, Mısır'ın yukarıdan "reform girişimi"nin durgunlaşır göründüğü 2005 arasındaki tarihsel dönemde inceliyorum.

Bu kitabı büyüdüğüm, yaşadığım ve çalıştığım ve kültürleriyle halklarını derin bir biçimde içselleştirdiğim iki ülkenin hikâyesini anlatmaya yönelik tuhaf bir sorumluluk hissiyle yazdım. İran'da doğdum ve 1970'lerin sonundaki erken erişkinlik dönemimde orada okudum. Devrim başladığında birçokları gibi ben de yürekten bunun içinde yer aldım; bir gözlemci olarak değil, esasen bir katılımcı olarak. Devrim her şeyi kuşatan bir saplantı, sonu gelmez tartışma, argüman ve ıstırapların öznesi; yoğun bir mutluluk ve sürekli bir umutsuzluk kaynağı olmuştu. 1980'lerin başındaki çalkantılı yıllarda neredeyse herkes katılımcı olmuştu, ya taraftar, ya aleyhtar ya da arada bir yerde. Çok azı düşünmek, hadiseleri bilimsel bir bakış açısına yerleştirmek için vakit harcadı. Bu yüzden, çok yakın zamanda Batı'da yayımlananlar haricinde, erken devrimci yıllara ait var olan anı, günlük, hatta samimi an, olay ve ruh

durumlarının basit tariflerinin bu kadar az olması çok şaşırtıcı değildir. Sanki herkes olan biteni yorumlamaya çok az vakitleri varmışçasına bir şeyleri değiştirmek üzere oradaymış gibiydi. Sadece gözlemlemeye, katılmaktan ziyade kaydetmeye, anlatmaya ve çözümlemeye, bilinçli bir biçimde ancak 1990'larda karar verdim. Bu nedenle, İran'ın savaş sonrası yıllarının çarpıcı toplumsal ve söylemsel değişimi 1997 reform hükümetiyle sonuçlandığında, bu kitabı yazmak istediğimi biliyordum.

İran'ın devrim sonrası gelişmelerini büyük bir tutkuyla izlerken, 1980'lerin sonunda taşındığım, kayda değer bir halk, kültür ve tarih ülkesi Mısır'da bulunuyordum. Başlangıçta iki yıllık olan Kahire Amerikan Üniversitesi'ndeki sözleşmem, ben Kahire ve Tahran arasında gidip gelirken, çağdaş Mısır'da uzun süreli ve çok zengin bir yaşama, çalışma ve araştırma tecrübesini beraberinde getirdi. Mısır, devasa yoksulluk ve kirlilik sorunları bir yana, beni büyüledi. İran gibi, entelektüel ve siyasal bilincimin bir parçası oldu. Başarılarından ötürü sevinip talihsizliklerine üzülerek hakkında kaygılanmaktan kendimi alıkoyamıyordum. Bu yüzden okuyacaklarınız, mülayim bir bilimsel çalışmadan daha fazlası. Bu ülkeler ve halklarıyla derin bir özdeşliği yansıtıyor. Bu kitabı yazarken, bilimsel sesimi terk etmedim fakat duygusallık –hiddet olduğu kadar beğeni– izleri kaçınılmazdı.

Bir sosyal bilimci olarak, sadece araştırmalarımızın coğrafi bölgeleri hakkında ince ayrıntı kadar samimi ve ampirik bilgi üreten bilimi değil, aynı zamanda mesleğimizin temel alanına, toplumsal kurama katkıda bulunan bilimi ayrıcalıklı görüyorum. Aynı zamanda, meslektaşlarımın, birçok bilim insanının genel kamuoyundan ziyade "birbirimize yazmaya alışık olduğumuza" dair gözlemlerini ciddiye aldım. Bu yüzden, "çağımızın büyük endişesi"ne karşılık verirken, eğitimli sıradan okuyucuların ve genel olarak kamuoyunun erişebileceği terimlerle ve tarzda yazmaya çalıştım. Bununla beraber, bu kitabın, aynı zamanda profesyonel meslektaşlara, bilim camiasının üyelerine ve politika oluşturuculara da zahmete değer bir şeyler söyleyeceğini umut ediyorum.

Bu kitap, *genel* bir karşılaştırmalı bakışa dayalı tarihsel sosyolojik bir metindir. Karşılaştırmayı sadece kendisi için değil, belirgin analitik sorulara hitap etmek üzere yöntembilimsel bir girişim olarak kullanıyorum. Karşılaştırmanın mantığı, karşılığında karşılaştırılabilir vakaların hangi yönlerinin ele alınması ya da alınmaması gerektiğini belirleyen merkezi araştırma sorumuza mukabele etme şartını izler. Dar, ayrıntılı ve bütünleşik bir karşılaştırma, tarihsel anlatıların bütünlüğünü ve akışını bozacağı ve okuru her ülkenin tarihsel akışından mahrum kılacağı için, incelenen ülkelerin her yönünü ayrıntılı bir tarzda eşleştirmekten kaçındım. İkinci Bölüm için daha bütünleşik bir karşılaştırma mümkündü, fakat tarihleri çok daha fazla ayrıntıyla kaleme alınmış müteakip üç bölüm için bu mümkün değildi. Kısaca, hedefim, bu kitabın temel sorularına hitap etmek için, bir yandan da her bir deneyime has emsalsiz tarihsel muhasebenin bütünlüğünü ve akışını temin ederek, İran ve Mısır'daki İslâmcılığı ve post-İslâmcılığı geniş bir karşılaştırmalı çerçevede incelemekti. İslâm ve demokrasi arasındaki ilişkiyi ele almak, hem son otuz yıl boyunca İran ve Mısır'daki toplumsal hareketler ve İslâm'ın tarihini aktarmayı gerektirir, hem de bunun imkânını sunar.

* * *

Bu kitap üzerine çalışmakla harcanmış birçok yıl boyunca, bu sayfaların sınırları içinde maalesef tümünü anamayacağım birçok arkadaşın, meslektaşın, öğrencinin ve kurumun entelektüel yardımından ve pratik rehberliğinden önemli ölçüde kazanç sağladım. Gene de bir kısmını anmalıyım. Mısır, İran ve komşu ülkelerdeki araştırmalarımı yürütmek üzere uygun bir çalışma ortamı sağladığı için Kahire Amerikan Üniversitesi (KAÜ) Sosyoloji ve Antropoloji Bölümü'ndeki meslektaşlarıma ve çalışanlara minnettarım. Mesleki hayatımda büyüyüp olgunlaştığım on altı yıl boyunca KAÜ'deydim. Ben de bu kuruma ve genel olarak Mısır'a bir katkı yapmış olduğumu umuyorum. Sayısız öğrenci ve araştırma görevlisi ilham ve bilgi kaynağıydı. Tek tek isimlerini anamayacak denli çoklar fakat arkadaşlıklarını ve nezaketlerini takdir ettiğimi kayıt altına almak isterim.

İlham sadece akademinin içinden değil, fakat özellikle dışarıdan, karmaşık ve renkli Mısır toplumundan geldi. Sayısız Mısırlı STÖ, İslâmcı, kadın grupları, gençlik merkezleri ve yoksul mahallelerdeki sıradan insanların itimat ve entelektüel mukabelesi olmadan, bu kitap şu anki halini alamazdı. Bu teşekkürü, eşit ölçüde İran'daki benzer kurum ve kişilere de borçluyum. Üniversitelere, mahallelere, kütüphanelere, sivil toplum kurumlarına, araştırmacılara, gençlere ve özellikle sıradan İranlılara. Hepsine müteşekkirim.

Taslağın büyük bir kısmını, Oxford Üniversitesi'nin St. Anthony's Koleji'ndeki Ortadoğu Merkezi'nde geçirdiğim yıl içinde yazdım. Ek olarak, Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi, cömertçe, yaz dönemleri boyunca çalışma alanı sağladı. Arkadaş ve meslektaş profesörler Sami Zubaida, Khaled Fahmi, Shahnaz Rouse ve Richard Bulliet, yanı sıra Stanford Üniversitesi Yayınları'nın taslağı okuyan ve çok yapıcı yorumlarda bulunan anonim hakemlerine şükranlarımı sunmak isterim. Çağdaş İran'ın dirayetli gözlemcisi Kaveh Ehsani'ye eleştirel okuması ve bilgili yorumları için çok şey borçluyum. Mohamed Waked, Annelies Moors, Kamran Ali, Shahrzad Mojab, Eric Dennis ve Lee Gillette, okuyarak, ödünç vererek ve editörlük ederek farklı biçimlerde yardımcı oldular. Hepsine teşekkür ederim. Yeni vazifem beni Hollanda'ya, Modern Dünyada İslâm Çalışmaları Uluslararası Enstitüsü (ISIM) ve Leiden Üniversitesi'ne getirdi. Kitap nihayet Leiden'da tamamlandı, tüm ISIM çalışanlarına ve meslektaşlarıma şevk ve destekleri için teşekkür ederim. *Comparative Studies in Society and History* dergisine, bu kitapta "Hareketsiz Devrim, Devrimsiz Hareket" makalesini yeniden yayımlamama izin verdikleri için minnettarım. Bu makale, aynı başlıkla bu dergide yayımlanmıştı [Cilt 40, Sayı 1 (1998): 136-69]. Ek olarak, Üçüncü Bölüm'deki "Post-İslâmcı Kadın Hareketi" kısmı, büyük ölçüde, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* dergisinde, Cilt 27, Sayı 1 (2007), yayımlanan "A Women's Non-Movement: What It Means to Be a Woman Activist in an Islamic State" (Bir Kadın Gayri-hareketi: İslâmi Bir Devlette Kadın Aktivist Olmak Ne Demek?) makaleme dayanıyor.

Editörüm Kate Wahl ve Stanford Üniversitesi Yayınları'nın yayın editörü Judith Hibbard, bu kitabın yayımlanması için alışılmadık bir verimlilik ve profesyonellik sergilediler; seri editörleri Joel Beinin ve Juan Cole had safhada yardımcı ve şevkliydiler. Arapça ve Farsçadan yapılan tüm çeviriler benim. Son olarak, en çok, hayat boyu süren şefkat, sabır ve yoldaşlıkları için Linda, Shiva ve Tara'ya borçluyum. Umarım gerçekten minnettar olduğumu biliyorlardır.

1

İslâm ve Demokrasi

Yersiz Bir Sorunun Ahlâksız Cazibesi

19. yüzyıl toplumsal kuramcılarının temel meşguliyetlerinden birisi, dinî ile *la*dinî arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktı. Şimdi, bir yüzyıllık modernleşmenin ardından, dinî ile *daha* dinî olanı birbirinden ayırmaya mecbur kalıyoruz. Köktencilik, dinî uyanış, muhafazakârlık, fanatiklik ya da aşırıcılık gibi farklı terimlerle ifade edilen bu "aşırı dinsellik", dünyanın tüm temel dinlerini içeren küresel bir eğilimi temsil eder gibi görünüyor. Gene de bu durum özellikle Müslüman toplumlar hakkında belirgin bir olumsuz düşünce şekillendirdi.

Kuşkusuz 11 Eylül 2001'de Amerika Birleşik Devletleri'ndeki terörist saldırılar ve müteakip gelişmeler, "İslâmi köktencilik" "tedhidi"ne dair Batılı endişeleri büyük ölçüde yoğunlaştırdı ve "Müslümanların kendilerine özgülüğü" fikrini her zaman olduğundan daha fazla güçlendirdi. Elbette, "emsalsiz" Müslümanlar fikri yeni değildir; Edward Said ve diğerlerinin çok kayda değer ve eleştirel bir biçimde ele aldıkları "Oryantalist" bakışın ayırıcı özelliklerinden biri olagelmiştir.[1] Said ve diğer eleştirmenler için, Oryantalizm, iktidarın bir aracı olarak bilgi üreten söylemsel bir aygıtı, bir tahakküm kurma aracını temsil ediyordu. Oryantalizm, bir dizi gezgin, romancı, sanat-

1 Said, *Orientalism*; Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*.

çı, diplomat, bilim insanı ve şimdi de medyanın Müslüman Ortadoğu'yu yekpare, aslen statik ve dolayısıyla "kendine özgü" bir varlık olarak nasıl tarif ettiklerinin hikâyesidir. Genel olarak Müslüman toplumların istisnailiğini vurgulayarak, tarihsel sürekliliğin bağlamı olarak sığ bir durağan kültür ve din fikrine ve değişimin kaynakları olarak bireysel seçkinlere ya da dış güçlere odaklanırlar. Bunun bir sonucu olarak, değişimin içsel kaynakları olarak grup çıkarları, toplumsal hareketler ve siyasal iktisatlar büyük ölçüde görmezden gelinir.

Fakat Müslüman toplumlar ne denli "kendilerine özgüdürler", eğer biraz dahi öyle iseler? Farklı analitik araçlar gerektirecek kadar farklı mıdırlar? Herhangi bir surette "Müslüman toplumlar" diye bir şeyden bahsedebilir miyiz? Böylesi geniş bir kategori kullanarak, bulunmadıkları yerlerde türdeş varlıklar inşa ederek, Müslüman toplum ve kültürleri bir anlamda "yeniden Oryantalize" etmiyor muyuz? "Müslüman toplumlar" kategorisi dini bu kültürlerin tanımlayıcı niteliği olarak vurgulamıyor mu? Bu kategori Müslüman çoğunluğun bulunduğu ülkelerde yurttaşlıktan ladinîleri ve Müslüman olmayanları dışlamayacak ve "ötekileştirmeyecek" mi? Bu tür sorular meşru kaygılara hitap ederken gene de "Müslüman toplumlar"ın yararlı bir analitik kategori olduğuna inanıyorum.

Başka bir yerde, *tekil soyut* biçimlerde kullanılan "İslâmi dünya" ve "İslâmi toplum" terimlerinin İslâm'ın gerçekten de bu toplumların dinamiklerine şekil veren merkezi unsur olduğunu ima edebileceğini iddia ettim.[2] "İslâmi toplum", ötekiler tarafından Müslümanları ve kültürlerini tarif etmek için inşa edilmiş bir genelleme haline gelir. Müslümanların ne oldukları, hatta ne olmaları gerektiğini diğerlerinin nasıl hayal ettiğini anlatır. Bu dünya görüşü, kısmen kendileri bölünmez bir İslâmi manzara çizen (aslen İslâmcı) bazı Müslüman gruplarca ebedileştirilmiştir. Tersine, *çoğul* ve *somut* varlıklar olarak anlaşılan "Müslüman toplumlar" sıfatı, ne yaptığını bilen Müslüman bir çoğunluğa kendi gerçekliliğini kaçınılmaz olarak tartışmaya açık, farklılaşmış ve dinamik bir biçimde tanımlama

2 Bkz. Bayat, "The Use and Abuse of 'Muslim Societies'", s. 5.

imkânı verir. Burada vurgu İslâm üzerine değil, bunlar kendi yapıları olmasa da kendi toplumlarının ve kültürlerinin failleri olarak Müslümanlar üzerinedir. Ve "kültür" durağan kural ve davranışlar olarak değil, esnek, her daim değişen ve tartışmaya açık süreçler olarak algılanır. Bunlar, İslâm'ın farklı biçimlerde yorumlanan ve benimsenen veçhelerinin, ahlâk, aile ilişkileri, toplumsal cinsiyet dinamikleri, hukuk ve ara sıra (her zaman değil) siyaset ve devlet dahil olmak üzere özel ve kamusal hayatın bazı alanlarını etkilemiş olduğu toplumlardır. Bu farklılaşmış bütünün ortak noktası, (liberal ya da muhafazakâr, aktivist ya da sıradan) bütün Müslümanların "hakiki" İslâm'a, kutsal metinlere hak talep etmesidir.

Gene de "Müslüman toplumlar" gerçekte asla yekpare ve hiçbir surette tanım bakımından dindar değildir; ne de kültürleri sadece dinle sınırlıdır. Doğrusu istenirse, milli kültürler, tarihsel deneyimler, siyasal izlekler ve sınıf unsuru sıklıkla farklı algılar ve pratikler kadar birbirinden farklı kültürler ve İslâmi altkültürler yaratmıştır. Bu anlamda, her Müslüman (çoğunluk) ülkesi farklılaşan ölçülerde dinsel bağlılığı olan bir halklar topluluğu içerir: Siyasal İslâmcılar, etkin dindarlar, sıradan dindarlar ve seküler ya da gayrimüslim azınlıklar. Hatta bu gruplar arasında dinsel bağlılık düzeyleri farklı tarihsel anlarda değişebilir. Bu anlamda Müslüman toplumlar gelişmekte olan dünyadaki emsallerine benzer. Benzerlikler, özellikle, sadece farklılaşma değil, dünyanın milletleri arasında dinden bağımsız olarak paralel yapılar ve süreçler yaratmaya meyleden küreselleşmenin durmak bilmeyen süreci tarafından terkip edilir.

Yapısal benzerliklere rağmen Müslüman Ortadoğu (ve bunun uzantısı olarak Müslüman dünya) hâlâ özü din-merkezcilik olan "özgücü" miyarla ölçülür. Bu yüzden, bölgenin otoriter rejimleri, "güçsüz sivil toplumları" ya da siyasal kültürleri, sıklıkla bölgenin temel dinine, İslâm'a atfedilir. "Özgücülük" Müslüman Ortadoğu'yla sınırlı olmasa da –aynı zamanda "Amerikan özgücülüğü", "Avrupa özgücülüğü" ve E. P. Thompson'ın adlandırdığı biçimiyle "İngilizlerin kendilerine

özgülüğü" vardır– sıklıkla bu bölgenin ana akım bilimsel bakış açılarından ötekileşmesine yol açtı.

Müslüman Ortadoğu algısında "özgücü" çizgiye en az üç etken katkıda bulunmuştur. İlki Batı'da, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde, Oryantalist düşüncenin Ortadoğu'daki müdahaleci dış politika hedefleriyle iyi uyum sağlar görünen süregiden hâkimiyetidir. İkincisi yerel rejimlerin (örneğin Şah'ın İran'ının, Saddam'ın Irak'ının, Suudi Arabistan'ın, Ürdün'ün ve Mısır'ın) Batılı devletlerce, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nce sıklıkla desteklenen otoriter iktidarlarının sürekliliğidir. Üçüncü etken, toplumsal olarak muhafazakâr ve demokratik olmayan İslâmcı hareketlerin bölgesel olarak ortaya çıkması ve yayılmasıyla ilgilidir. Bu durumlar ve süreçler, İslâm'ın demokrasiyle uyumlu olup olmadığına dair adı kötüye çıkmış, bu kitabın kendini adadığı soru etrafında dönen sayısız iddia ve karşı iddiaya yol açmıştır.

İSLÂM, DEMOKRASİ VE TOPLUMSAL HAREKETLER

Batı'daki hâkim medya ve entelektüel çevreler İslâm'ı Ortadoğu'daki otoriter yönetim biçiminin kökeninde görürler. Onlar için İslâm ataerkildir ve Allah'ın egemenliğine inancı halk iktidarını ortadan kaldırdığı için yurttaşlık ve özgürlük kavramından yoksundur.[3] Muhammed'in dini özel bir mesele olmaktan ziyade siyasaldır. Çoğu kez, İslâm'ın, "insan hayatının Batı'da sahip olduğu değerlere sahip olmayan, özgürlüğün, demokrasinin, açıklığın ve yaratıcılığın yabancı olduğu bir dünya" içerdiği iddia edilir.[4] Bu türden görüşler, din adına demokrasiden

3 Lewis, "The Roots of Muslim Rage".

4 Bunlar İsrail'in önde gelen "revizyonist tarihçisi" Benny Morris'in sözleri, aktaran Beinin, "No More Tears", s. 40. Amerika Birleşik Devletleri'nde Johns Hopkins Üniversitesi'nden Eliot Cohen ve Savunma Bakanlığı'nın Savunma Politikası Kurulu'ndan Kenneth Adelman gibi birtakım etkili akademisyenler, İslâm'ın esasen hoşgörüsüz, yayılmacı ve şiddetli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bazı evanjelik Protestanlar İslâm'ın "habis" bir din olduğunu ilan etmişlerdir (aktaran William Pfaff, *Herald Tribune*, 5 Aralık 2002). Bir bakıma böylesi kestirimler kendi kendini mağlup eden bir erekselcilik olabilir çünkü eğer İslâm esasen demokratik ülkülere yabancıysa o halde ne yapılabilir? (Hü-

"yabancı inşası" olarak şüphe duyan ve Allah'ın egemenliği lehine halk iktidarını askıya alan birçok yerel İslâmcı tarafından güçlendirilir (4. ve 5. bölümlere bkz.). "Uyumsuzluk tezi"nin savunucularının tersine diğerleri İslâm'ın *bünyesi gereği* demokratik olan ruhunu sergileme eğilimindedir ve onun bir çoğulculuk, hoşgörü, adalet ve insan hakları dini olduğunu iddia ederler.[5] Raşid el-Gannuşi'ye göre "İslâmi yönetim tabiatı itibariyle demokratiktir".[6] Bu bakış açısında, Kur'an'ın *şura* (istişare) fikri İslâmi doktrinin demokrasiyle uyumunu sağlar ve insanları dindarlıklarıyla değerlendirmesi ırk ve toplumsal cinsiyet ve özgür iradede eşitliği ima eder. *Ümmet*in Allah tarafından bağışlanmış egemenliği çoğulculuğa, farka ve insan haklarına dayanan demokratik yönetimi vurgular.[7]

Yöntembilimsel yaklaşımlarında hem "kuşkucular" hem de "müdafiler", iddialarını kutsal metinlerin (Kur'an ve hadislerin) harfi harfine okumalarına dayandırarak ve bu metinlerin parçalara ayrılmış Müslüman yurttaşlar için gündelik hayatlarında ne anlam ifade ettiğine şaşılacak derecede az kulak vererek, metinlerle ayrıcalıklı bir bağlılığı paylaşıyorlar. Bunun da ötesinde, bu anlamların zaman içinde nasıl değiştiğine dair nadiren bir tartışma oluyor.

Bu kitabın temel iddialarından biri kutsal hükümlerin mücadele ve birbiriyle yarışan yorumlar meselesi olduğudur. Başka bir deyişle, tarihin meselesidir; insanlar bunların doğruluklarını kendileri tanımlarlar. Ellerinde toplumsal güç bulunduran bireyler ve gruplar kendi hakikatlerini ileri sürüp bunları egemen hale getirebilirler. Bu kitaptaki tarihsel anlatılar, toplum-

---

kümetin serbest seçimlerle değişmesi, bağımsız yargı, ifade özgürlüğü, hukukun üstünlüğü ve azınlık hakları anlamında) demokratikleşme için çözüm ya Müslümanları sekülerleştirmek ya da onları farklı "demokratik" bir dine döndürmek gibi görünüyor. Bu görev, arzu edilir olduğunu varsayarsak, mantığa göre "ılımlı İslâm"ı teşvik etmekten çok daha zorlu olacaktır.

5 Bu grup diğerlerinin yanı sıra John Voll, John Esposito ve Khaled Abou El Fadl gibi yazarlar kadar İslâm ve Demokrasi Çalışmaları Merkezi (Amerika Birleşik Devletleri), Müslüman Demokratlar Konseyi (Fransa) gibi kurumları ve birçok websitesini kapsıyor. 6. Bölüm'ün 4. dipnotuna bkz.

6 Raşid el-Gannuşi ile söyleşi, *Haftalık el-Ehrâm*, 24-30 Aralık 1998, s. 9.

7 Örneğin bkz. Bahrul Uloom, "Islam, Democracy, and the Future of Iraq".

sal güçlerin, özellikle toplumsal hareketlerin kutsal metinlerin "hakikatini" değiştirme ve biçimlendirmede nasıl belirleyici bir rol üstlendiğini gösteriyor. Farklı teolojik üslupların çoğulluğu –kurtuluş teolojisi, feminist teoloji, "*queer* teolojisi" ve bunlara "cumhuriyetçi teoloji"yi de eklemek isterim– farklı toplumsal grupların (yoksulların, kadınların, eşcinsellerin, dinsel olarak baskı altındakilerin) dinî anlamlarını genellikle kendi toplumsal varoluşlarına göre nasıl tanımladıklarını açığa vurur.

İslâm, öyleyse, ("demokrasi"nin belirsizlikten azade olduğunu varsayarak, ki değildir) demokrasiyle uyumlu mudur?[8] Benim savım daha en başta bunun ortaya atılacak yanlış soru olduğudur. Mesele İslâm'ın demokrasiyle ya da bundan dolayı moderniteyle uyumlu olup olmadığı değil, daha ziyade hangi koşullar altında Müslümanların bunları uyumlu hale *getirebilecekleridir*. İslâm'da –hatta başka herhangi bir dinde– içsel olan hiçbir şey onu *bünyesi gereği* demokratik ya da gayri-demokratik kılmaz. *Bizler*, toplumsal failler, dinlerin kapsayıcı ya da otoriter itkilerini belirleriz çünkü bu bakış açısından din, her durumda otantik anlam ve "daha yüksek bir hakikat" iddiasında bulunan bir inançlar ve fikirler bütününden daha fazlası değildir. Dinî inanç ve tecrübelerin olağanüstü bir gerçeklikle ilgisi olup olmadığından bağımsız olarak, James Beckford'a göre,

---

8 Gerçekten de demokrasi kavramının etrafını birçok soru kuşatır. Demokrasi Robert Dahl'ın "poliarşi"sine –çoğulcu bir çerçevede farklı toplumsal çıkarları temsil eden, birbiriyle yarış halinde seçkinlerce karşılıklı anlaşmaya dayalı bir hükümete– mi denktir? (Dahl, *Democracy and Its Critics*). Eğer öyleyse, kamusal hayatın, iktisadın, toplumun ve kültürün diğer alanları nerede durur? Bireyciliği nasıl açıklarız? Demokrasinin önkoşulu mudur yoksa antitezi mi? Kapitalizm kurumsal gücü ve kudretli rıza üretimiyle gayri-demokratik değil midir? Bu sorular demokrasinin kendisi kadar eskidir. "Demokrasi"yi demokratik kılmak isteyen bir dizi hareket ve eleştirmen tarafından dile getirilmiştir. Marksizm ekonomik liberalizm ve demokratik ülküler arasındaki çatışmanın altını çizmiştir; sosyal demokrasi ve birleştirici demokrasi yurttaşlığı ve eşitliği vurgulamıştır (mükemmel bir tartışma için bkz. Held, *Models of Democracy*). Ve feministler uzun süredir yapısal eşitsizliği, ataerkini ve (herkesin eşit olacağı hükümetin) kamusal alanı ile (sömürücü olan, aile ve kişiler arası ilişkilerin alanı olan) özel alan ayrımını kapı dışarı ettiği için demokratik kurama itiraz etmektedir (bkz. Pateman, *The Sexual Contract*). Ekonomik özgürlüğün medeni ve siyasal özgürlüklerin altını nasıl oyabileceğine dair çok yararlı bir tartışma için bkz. Chan, *Liberalism, Democracy and Development*.

sonunda "din insan düşünceleri, simgeleri, hisleri, pratikleri ve örgütleri aracılığıyla ifade edilir".[9] Bir anlamda dinî hükümler onları kavrayışımızdan başka bir şey değildir, onları ne hale getiriyorsak ondan ibarettir.[10]

Elli yıl kadar önce birçok sosyal bilimci Hıristiyanlık ile demokrasinin birbiriyle uyumlu olmadığına inanıyordu.[11] Fakat bugün en kökleşmiş demokrasiler, faşizm de Hıristiyanlığın kalbinde ortaya çıkıp kilise ile ilişkilendirilmiş olsa da, Hıristiyanlığın kalbinin attığı yerdedir. Gerçekten de Hıristiyanlıkla ilişkili otoriter ve dışlayıcı ideolojiler alışılmadık olmamıştır. Erken dönem Hıristiyan tarikatları tanrıtanımaz olmadıkları ve inananlara zarar vermedikleri sürece otoriter yöneticilere sadakati teşvik ettiler. İtaat, üstün güçlerin Tanrı tarafından takdir edildiği inancına dayanan Hıristiyan siyasal düşüncesinin özündeydi. Martin Luther, "Hâkim makamında oturanlar Tanrı mevkiinde otururlar ve onların yargısı Tanrı cennetten buyurmuş gibidir," demişti. "Eğer imparator beni çağırırsa, Tanrı beni çağırıyor."[12] Gerçekten de erken Hıristiyanların otoriter iktidara uyumu, Romalıların değil Yahudilerin sorumlu olduğu iddia edilen İsa'nın çarmıha gerilmesinin İncil'le ilgili yorumuyla yüceltilen trajik bir anti-Semitizme yol açtı.[13] Bugün bile bazı sadık Hıristiyanlar demokrasinin "bütün dünya sorunlarının nedeni" olduğunu beyan eder çünkü demokrasi Şeytan icadı olarak Tanrı'nın iradesiyle değil, "kürtaj yasaları, idam karşıtı ceza yasaları, gey hakları" ve benzerlerini talep

---

9 Beckford, *Social Theory and Religion*, s. 2.

10 Hıristiyan yorumların ve uygulamaların çoğulluğu için bkz. Peterson, Vasquez ve Williams, *Christianity, Social Change, and Globalization.*

11 Birinci ve İkinci Dünya savaşlarını hatırlayan etkili düşünürler bir süre Katoliklik ve demokrasinin uyumlu olmadığı sonucuna vardılar; bkz. S. Lipset, K. Seong ve J. C. Torres, "Social Requisites of Democracy", *International Social Science Journal*, c. 13, no. 6 (Mayıs 1993): 29.

12 Aktaran Bainton, *Here I Stand*, s. 184-85.

13 Martin Luther'in *Yahudiler ve Yalanları Üzerine* (*Von den Juden und ihren Lügen*, 1543) risalesinin Hitler'in *Kavgam*'ının temel ilhamlarından biri olduğu söylenir. Bazıları için Avrupa faşizmi Hıristiyan kültürünün bir meyvesiydi; bkz. Paul, "The Great Scandal". Benzer görüşler için ayrıca bkz. Scholder, *The Churches and the Third Reich* ve Griech-Polelle, *Bishop von Galen.*

eden "günahkâr insanlar"ın iradesiyle hükmeder.[14] Bu, Hıristiyan aşırıcıların ya da "suçlular"ın sesini temsil edebilirdi fakat Eylül 2000'de Vatikan'ın bizzat kendisi Hıristiyan olmayan itikatların kusurlu ve "sakat" ve onlara inananların "ciddi biçimde kifayetsiz bir durumda" olduğunu ileri sürerek, "dinî çoğulculuk" fikrine sert ve ani bir biçimde saldırdı.[15]

Bu tarihe rağmen bugün çok az sayıda sıradan Hıristiyan İncil'i muhtemelen Luther'in ve "Hıristiyan suçlular"ın otoriter diliyle okuyacak ve itikatlarına Vatikan kadar dışlayıcı yaklaşacaktır. Diğer bir deyişle toplumsal güçler olarak *bizler* bir dini kapsayıcı ya da dışlayıcı, teksesli ya da çoğulcu ve demokratik ya da otoriter kılarız.[16] Bir dinin demokratik itkisine karar vermek için metinlerin sadece harfi harfine okumalarına başvurmak bizi çok ileri götürmez; sadece (Nasr Ebu Zeyd ve Halid Mesud'un Kur'an ve hadislerde gösterdiği üzere) belirsizlik, birden çok anlam ve anlaşmazlık birçok dinî metne gömülü olduğu için değil, farklı çıkarlara ve yönelimlere sahip bireyler ve gruplar aynı metinlerde kendilerine ait, çoğu kez birbiriyle çatışan hakikatler bulabilecekleri için de.[17] Usame bin Ladin'i ya da genel olarak İslâmcı radikalizmi anlamlandırmak için Kur'an ve şeriata başvurmak yerine, toplumsal güçlerin kutsal metinlerin bir yorumunu hegemonik kılmalarına el veren koşulları in-

---

14 Bkz. www.hom.net/angels/democracy.html.

15 *International Herald Tribune*, 7 Eylül 2000, s. 6.

16 Michael Löwy'nin "Tanrıların savaşı" olarak adlandırdığı şeyin 1970'lerdeki en bariz tezahürü Hıristiyanların demokrasiye destekleri (ya da muhalefetleri) üzerinde derinden ayrıldıkları Latin Amerika Katolisizmiydi. Bkz. Löwy, *The War of Gods*.

17 Nasr Ebu Zeyd, Müslümanların kutsal metinleri uyuşmazlığa düşmelerinin kesin olduğu yorumsamacı biçimde değerlendirmenin ötesine geçmeleri gerektiğini savunmuştur. Uyuşmazlık, katmerli anlamlar ve belirsizliğin Kur'an'ın kendinde bulunduğunu iddia eder. Benzer biçimde, bir fıkıh alimi olan Halid Mesud, hadislerin içindeki ve birbiriyle çelişen hadislerdeki belirsizliğin peygamberin zamanında birçok dinî meseledeki görüşlerin çoğulluğunu gösterdiğini öne sürer; bkz. Abu Zayd, *Rethinking the Quran*. Profesör Halid Mesud'un açıklaması kendisiyle kişisel yazışmama dayanıyor. Benim savım, iddialarının doğruluğundan bağımsız olarak, Ebu Zeyd ve Mesud'un bilimsel müdahalelerinin, İslâmi metinleri farklı açılardan görme mücadelesinin bir veçhesini açıkladığı yönündedir.

celemeliyiz. Ve bu durum grupların kendi "hakikatleri" etrafında mutabakat seferber edebilme kabiliyetine yakından bağlıdır. Yalnızca metinlere başvurmak yararlı bir çözümleme aracı işlevi görmeyebilir fakat söylemleri egemen kılmaya yönelik siyasal kavganın özündedir. "İslâmi iktidar tabiatı itibariyle demokratiktir" demek analitik olarak naif olabilir fakat İslâmi iktidarı demokratik *kılma* mücadelesinin bir ifadesidir. Ne olursa olsun, bir dini demokratik kılma çabaları kuşkusuz entelektüel düzeyde başlar. Zorlu iş demokratik yorumlara maddi güç kazandırmak, bunları popüler bilinç ile bir araya getirmektir.

Foucault'nun sözlerin gücüne, söylemin gücüne yaptığı vurgu gayet iyi bilinir ve öğreticidir. Gene de gücün basitçe kelimelerde ya da kelimelerce ifade edilen "içsel hakikat"te değil fakat esasen bunları telaffuz eden, bunlara doğruluk ve dolayısıyla güç verenlerde olduğunu öne sürerek Foucault'nun ehliyetsiz iddialarına itiraz edebiliriz. Diğer bir deyişle söylem kendisine maddi nüfuz sağlanmadıkça güç *değildir*. Belki de sadece söylemin ne olduğuna değil fakat daha belirli bir biçimde gücün nerede olduğuna bakmalıyız. Örneğin "İslâm'ın demokrasiyle uyumlu olması" fikri, bunu kimin ifade ettiğine bağlı olarak farklı ağırlık taşır. "Doğru" fikirleri dile getirmek yeterli değildir, bu fikirlere bunlar etrafında bir mutabakat seferber ederek maddi nüfuz sağlanmalıdır. Bu bizi kaçınılmaz olarak, söylem ile güç, kelime ile dünya arasında aracılık ettiğini varsaydığım toplumsal hareket kuramı ve pratiği alanına götürür. İslâm ile demokrasinin uyumu ya da uyumsuzluğu felsefi spekülasyon değil, siyasal bir mücadele meselesidir. Bir metinler meselesi olmaktan ziyade demokratik bir din isteyenlerle bunun otoriter bir biçimi peşinde koşanlar arasındaki güç dengesidir. *İslâmcılık* ve *post-İslâmcılık* bu iki toplumsal gücün hikâyesini anlatır.

İSLÂMCILIK: HAREKET VE DÜNYA GÖRÜŞÜ

En üst genelleme düzeyinde İslâmcılık, toplumlarındaki hâkim iktisadi, siyasal ya da kültürel süreçlerce ötekileştirilmiş hissedenleri (genellikle beklentilerden daha yüksek oranda başarılı

olan orta sınıf kimseleri), hem kapitalist modernitenin hem sosyalist ütopyanın hissedilen başarısızlığının ahlâk dilini din aracılığıyla kendileri için siyasetin ikamesi haline getirdiği kimseleri seferber etmek üzere bir benlik davası dili olarak ortaya çıktı. Bir anlamda Müslüman orta sınıfın kendilerini dışlayanlar olarak gördüklerine –milli seçkinlerine, seküler hükümetlere ve bu hükümetlerin Batılı müttefiklerine– hayır deme yoluydu. Birçok veçhesini –kravatı, gıdayı, eğitimi ve teknolojiyi– paylaşmalarına rağmen "Batılı kültürel tahakküm"ü, bunun siyasal aklını, ahlâkî duyarlıklarını ve normatif simgelerini reddettiler. Tersine, küreselleşmenin modern sosyoekonomik ve kültürel koşulları altında memnun olan ve zenginleşenler, eğer seküler değillerse, daha farklı bir İslâm'a, sözüm ona ılımlı İslâm'a ya da daha belirgin olarak "edilgen dindarlık"a bağlandılar.

"Otantik" yerlici bir ideoloji içinde iş görme arayışıyla İslâmcılar kendi siyasal, iktisadi ve kültürel açıklarına cevap verebilecek bir İslâm yorumu eklemlemeye çalıştılar. Böylece İslâmcılık İslâm'ı üstün bir siyasal model, kültürel kural, yasal yapı ve iktisadi düzenleme ile eksiksiz bir ilahi sistem –kısaca bütün insanlık sorunlarına cevap veren bir sistem– olarak hayal etti. Daha önemlisi bu İslâm Müslümanlara kendine saygı, özgüven ve geniş çaplı bir özerklik hissi sundu. Güçlü popülist bir dilin ve sert bir toplumsal denetimin eşlik ettiği bu İslâm yorumu sınırlamalarının dışında kalanları kaçınılmaz olarak ötekileştirecek ve hatta kriminalize edecekti: Ayak uydurmayanları, sekülerleri, İslâmcı olmayan Müslümanları, dinsel azınlıkları ve birçok kadını. İslâmcı paradigmanın özünde öyleyse dindarlık ve yükümlülüğün, sadakat ve görevin bir harmanı yatar.

Bir hareket ve söylem olarak çağdaş İslâmcılık 1970'lerden beri Soğuk Savaş siyaseti zemininde büyümüştür ve açık olarak tarihsel bir fenomendir. İki eş zamanlı fakat birbiriyle çelişen süreç İslâmcılığı hegemonik pozisyonuna itmiştir: Fırsat ve baskı. Kitlesel eğitimsel yayılma, iktisadi kalkınma, bir servet bolluğu (petrol parası) ve toplumsal hareketlilik, sürekli siyasal baskı, marjinalleştirme, bir aşağılama hissi ve büyüyen eşitsizlikle el ele gitmiştir (bkz. 2. Bölüm). 1950'lerde bütün Arap

dünyasında on üniversite vardı, 2003'te bu rakam 200'e çıkmıştır.[18] Can alıcı husus, artık büyük ölçüde eğitimli fakat hâlâ marjinalleştirilmiş orta sınıfın, Batılı güçlerle, özellikle de ironik bir biçimde hem komünizm hem seküler milliyetçiliğe karşı bir tedbir olarak İslâmi muhalefeti kayıran Amerika Birleşik Devletleri'yle ittifak kurmuş kendi seçkinlerine ve hükümetlerine yönelttikleri güçlü bir "ahlâkî öfke" yaşayarak, şiddetli bir biçimde marjinalleştirildiğinin farkına varmasıydı. Arap dünyasında siyasal sınıflar Filistin topraklarının İsrail tarafından uzun süren ABD destekli işgalini küresel düzeyde boyun eğmelerinin kanıtı olarak değerlendirdiler. Uzlaşmaz İsrail işgali (özellikle sağcı Likud hükümetleri altında) Arap/Müslüman duyarlığında öyle merkezi bir yer işgal etti ki halkın Arap topraklarını özgürleştirerek "haysiyet"ini yeniden kazanma mücadelesi genellikle demokrasi arayışlarını gölgede bıraktı. Diğer bir deyişle yabancı tahakkümünden kurtuluş yurtta özgür oluşun önüne geçti.[19]

İslâmcı popülist dille ikna edilen bazı gözlemciler Ortadoğu İslâmcı hareketlerini Latin Amerika kurtuluş teolojisiyle ilişkilendirme eğilimindedir. Her iki hareketin çerçevesini din belirlese de bunun dışında ortak çok az yönleri vardır. Kurtuluş teolojisi kiliseyi içeriden iyileştirme çabası olarak başladı ve mülksüzlerin kaygılarının merkezi bir yer üstlendiği bir toplumsal harekete evrildi. Kurtuluş teolojisi, sosyalist hareketlerin (özellikle Küba Devrimi'nin) toplumsal adalet bayrağını yükselterek kiliseyi toplumsal önemsizliğin eşiğine itmiş olduğu koşullarda Katolik kilisesinin oligarşik yapısını ve yoksulları ihmal etmesini dönüştürmeyi amaçladı. Toplumsal olarak bilinçli ilahiyatçıların önderlik ettiği kurtuluş teolojisinin stratejik hedefi "yoksulların kurtuluşu"ydu, İncil'i yorumlaması bu stratejik tutkuyu izledi.[20]

---

18 UNESCO, *Statistical Yearbook*, 2003.

19 Beş Arap ülkesinde (Cezayir, Fas, Filistin, Lübnan ve Ürdün) bir siyasal görüşler araştırması, "işgalden kurtuluş"a serbest seçimler, şeffaflık, özgür medya, sendikalar ya da hesap sorulabilir hükümetlerden daha yüksek bir puan veriyor. Bkz. *Arab Human Development Report*, 2004.

20 Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisi hakkındaki önceki tartışma ve sonuçlar şunlara dayanıyor: Smith, *The Emergence of Liberation Theology*; Gutierrez, *A*

Tersine, İslâmcılık, çeşitliliğine rağmen, daha geniş toplumsal ve siyasal hedeflere sahip olmuştur. Temel kaygısı toplumsal kalkınma ya da yoksulların kötü durumu değil, daha ziyade –İslâmi bir devlet kurarak ya da İslâmi yasalar ve ahlâk kuralları uygulayarak–"ideolojik bir cemaat" inşa etmek olmuştur. Yoksullar ancak ondan sonra İslâmi ahlâkın damlama etkisinden yararlanmayı umabilirlerdi. Kısaca, Ortadoğulu İslâmi hareketler ve Latin Amerika kurtuluş teolojisi birbirinden epey farklı iki ayrı siyasal ve toplumsal izleği temsil ediyor. Hatta İslâmcı hareketler, özellikle radikal İslâmcılık, 1960 ve 1970'lerin Latin Amerika gerilla hareketlerine benzer; elbette ideolojileri bakımından değil, bağlılarının toplumsal profilleri ve ortaya çıktığı koşullar bakımından. Her iki hareketin yükseliş izleri, eş zamanlı toplumsal dönüşüme (hızlı kentleşme, kitlesel eğitim, yükseköğrenim ve hareket kabiliyeti umudu) ve iktisadi hareketlilik rüyaları adaletsiz toplumsal ve siyasal yapılarca alt üst edilmişlerin toplumsal dışlanmalarına dek sürülebilir. Tabii ki farklı küresel ve bölgesel bağlamlar her harekete kendi ideolojik çerçevesini verdi: Latin Amerika gerilla hareketleri vakasında seküler solculuk ve Ortadoğu İslâmcı hareketleri arasında radikal dincilik.

Müslüman Ortadoğu'da başlıca siyasal sınıf eğitimli orta tabakalardır: Memurlar, öğrenciler, meslek sahipleri ve 1950'ler ve 1960'larda kapsayıcı milliyetçilik, Baasçılık, sosyalizm ve toplumsal adalet ideolojileriyle "sokak"ı seferber eden entelijansiya. İslâmcılık bu büyük dünya görüşlerinin sonuncusudur. Daha yoksul orta tabakalardan gelen ana destekle İslâmcı hareketler otuz yıl boyunca inancını yitirmiş nüfus içinde büyük sayıda bir kitleyi *bayağı İslâmcılık*la harekete geçirmekte başarılı oldu: Ahlâkî ve kültürel saflık dilinden yararlanarak (örneğin, alkolün ve "gayriahlâkî" edebiyatın yasaklanması çağrısında bulunarak ya da kadınların kamusal görünüşü meselesini canlandırarak), kimlik siyasetine başvurarak ve düşük

Theology of Liberation; Boff ve Boff, *Salvation and Liberation*; Löwy, *The War of Gods*; Kovel, "The Vatican Strikes Back"; Bonine, "The Sociohistorical Meaning of Liberation Theology" ve Nepstad, "Popular Religion, Protest, and Revolt".

maliyetli hayır işleriyle. Gelgelelim 1990'ların ortasından başlayarak sıra daha maliyetli İslâmileşmeye, İslâmi bir yönetim biçimi ve ekonomi inşa etme ve modern ulusal ve küresel yurttaşlıkla uyumlu uluslararası ilişkiler kurmaya geldiğinde İslâmcıların çok başarılı olamayacağı belli oldu. Dolayısıyla İslâmcı yönetim uygulamada olduğu her yerde (İran, Sudan ve Pakistan'da olduğu gibi) çok derin bir krizle karşılaştı. Aynı zamanda (örneğin Mısır ve Cezayir'de) radikal İslâmcılarca benimsenen şiddet stratejileri ve silahlı mücadeleler fazla bir şey elde edemediler. İslâmcı hareketler ya otoriter devletlerce bastırıldı ya da daha önceki bakışlarını gözden geçirmeye zorlandılar. Çoğu toptancı söylemlerden ve şiddet yöntemlerinden uzaklaştı ve İslâmi projeleri için daha demokratik bir tasavvur geliştirmeye başladı.

Bu değişimler İslâm'ın siyasal rolüne son vermedi. Küresel ve yerel toplumsal ve siyasal koşullar dinî ve ahlâkî siyaset için, özellikle İslâmcılığı tecrübe etmemiş olan uluslarda cazibe yaratmaya devam etti. 11 Eylül terörist saldırılarından sonra Batı'daki İslâm karşıtı duyarlık ve müteakip "teröre karşı savaş", İslâm'ın ve Müslümanların yoğun bir saldırı altında olduğunu hisseden Müslümanlar arasında çok derin bir güvensizlik ve öfke hissini güçlendirdi. Bu dindarlık ve yerliliğin cazibesini artırdı ve Afganistan'daki ABD politikasına yönelik muhalefet dile getiren İslâmcı partiler 2002'deki muhtelif ulusal seçimlerde kayda değer başarı elde ettiler. Fas'taki Adalet ve Kalkınma Partisi Eylül 2002 seçimlerinde sandalye sayısını ikiye katlayarak kırk ikiye çıkardı. Ekim 2002'de Cezayir yerel seçimlerinde İslâmcı hareket üçüncü oldu ve Pakistan'da dinî partiler ittifakı meclisteki 150 sandalyeden elli üçünü kazandı. Kasım'da İslâmcılar Bahreyn'de meclisteki kırk sandalyeden on dokuzunu kazandılar ve Türkiye'de Adalet ve Kalkınma Partisi meclisin yüzde 66'sını elde etti.[21] Gelgegelim bu seçim başarıları (ulusal kaygılara sahip siyasal bir proje olarak anlaşılan) İslâmcılığın yeniden canlanmasından ziyade, siyasal İslâm'dan kişisel dindarlık ve küresel İslâm karşıtı tehditle ilgilenen parçalı dillere

21 Bkz. Bayat, "The 'Street' and the Politics of Dissent".

kayışı işaret etti. Gerçekten de pek çok Müslüman toplum *post*-İslâmcı bir dönüşün eşiğindeydi.

POST-İSLÂMCILIK NEDİR?

Post-İslâmcılık terimi nispeten kısa bir tarihe sahiptir. 1996'da, Humeyni sonrası İran'ın gözlemlemeye başlamış olduğu kayda değer toplumsal eğilimlerin, siyasal bakış açılarının ve dinî düşüncenin –en sonunda 1990 sonlarının "reform hareketi"nde yekvücut olan eğilimlerin– eklemlenmesini nitelediğim kısa bir makalede "*post-İslâmcı* bir toplumun gelişi"ni öngördüm.[22] Deneme niteliğindeki makalem sadece toplumsal eğilimleri ele almıştı çünkü hükümet düzeyinde post-İslâmcı olarak kabul edebileceğim çok az şey vardı. Gerçekten de ilk kullanıldığı biçimiyle post-İslâmcılık sadece İran İslâm Cumhuriyeti'nin gerçekleriyle ilgiliydi, diğer düzen ve toplumlarla değil. Gene de terimin özü (fikirlerde, yaklaşımlarda ve uygulamada) İslâmcılığın içeriden ve dışarıdan dönüşümüne atıfta bulunuyordu.

O zamandan beri Avrupa'daki birtakım gözlemciler terimi temel olarak, genellikle betimleyici bir biçimde, Müslüman dünyada İslâmcı militanların tavır ve stratejilerinde göze çarpan bir değişim olarak algıladıkları şeylere atıfta bulunmak için kullandılar.[23] Değişik yazarlarca farklı biçimlerde kullanıldığı göz önünde bulundurulursa, terim [meselenin] daha iyi anlaşılmasını sağlamaktan ziyade kafa karıştırmış görünüyor. Gilles Kepel gibi bazıları için "post-İslâmcılık" İslâmcıların cihatçı

22 Bkz. Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society".

23 Roy'un "Le Post-Islamisme" makalesi, Roy'un post-İslâmcı bir eğilimden söz ettiğini düşündüğü bir dizi makaleye giriş niteliğindedir. Reinhard Schulze, "post-İslâmcılık"ı, İslâmcılığın artan yeniden yorumlamalar ve yerelleşmeye bağlı olarak giderek daha çok parçalanan ve "etnik hale gelen" bir dünya görüşünü, "post-modern bir İslâmcılık"ı tanımlamak için kullanıyor; bkz. Schulze, "The Ethnization of Islamic Cultures". Gilles Kepel için *Jihad*'da (sayı 368), bu terim, demokrasi ve insan hakları adına radikal, *cihatçı* ve *selefi* doktrinlerden uzaklaşmış bazı İslâmcıların yeni yönelimini tarif eder. Diğerleri terimi kavramsallaştırmakta büsbütün yetersiz kalırlar. Bir istisna, Farhad Khosrokhavar'ın, Abdülkerim Suruş gibi "İran'daki" bazı "post-İslâmcı entelektüeller"in görüşlerini değerlendirirken terimi ele alış biçimidir; bkz. Khosrokhavar, "The Islamic Revolution in Iran".

ve selefi (muhafazakâr ve metne dayalı) doktrinlerden uzaklaşmasını tarif eder; Olivier Roy gibi diğerleri onu, vurgunun İslâmlaşmanın içeriğinden ziyade nasıl ve nerede yaşandığına yapıldığı bir biçimde (devletin İslâmlaşmasına karşıt olarak) İslâmlaşmanın "özelleştirilmesi" olarak algılarlar. Diğerleri terimi tarif etmeden kullanma eğilimindedir. Gene de esasen belirli bir dönemi ya da tarihsel bir sonu temsil ederek, analitik değil ampirik bir kategori olarak kullanılmıştır.

Terimin yetersiz kavramsallaştırılması ve yanlış anlaşılması beklenmedik tepkilere yol açmıştır. Eleştirmenler, bazı militan İslâmcı grupların strateji ve bakışlarında önemli bir değişim olduğunu kabul etmekle birlikte, (temel olarak İslâmi bir devletin kurulması üzerinden anlaşılan) İslâmcılığın sonunun geldiğine dair genellemelere, bunlar vakitsiz olduğundan gerektiği gibi karşı çıkmışlardır.[24] Eleştirmenler, değişiyor gibi görünenin siyasal İslâm (İslâmi bir çerçevede siyaset yapma) değil, bunun sadece belirli bir devrimci yorumu olduğunu iddia eder.[25] Diğerleri, "post-İslâmcılık"ın farklı bir gerçekliği değil, ancak İslâmcı siyasetin bir başka türlüsünü işaret ettiğini söyler.[26]

Benim formülasyonumda post-İslâmcılık hem bir *durum*u hem de temel (ya da çok boyutlu) bir harekette vücut bulabilecek bir *proje*yi temsil eder. Daha en başta, bir deneme safhasının ardından İslâmcılığın cazibe, enerji ve meşruiyet kaynaklarının bir zamanlar ateşli taraftarları arasında dahi yorgun düştüğü siyasal ve toplumsal koşullara atıfta bulunur. İslâmcılar iktidarlarını normalleştirmeye ve kurumsallaştırmaya teşebbüs ettiklerinde sistemlerinin kuraldışılık ve yetersizliklerinin farkına vardılar. Sürekli deneme ve yanılma sistemi sorulara ve eleştirilere açık kılar. Er ya da geç sistemin devamlılığını sağlamaya yönelik pragmatik çabalar sistemin temelinde yatan ilke-

24 Örneğin bkz. Rashwan, "Wishful Thinking".

25 Bkz. Roussillon, "Decline of Islamism?".

26 Örneğin bkz. Ismail, "The Paradox of Islamist Politics". Ayrıca bkz. Burgat, *Face to Face with Political Islam*, s. 180-81. Olivier Roy post-İslâmcılığı "yeniden-İslâmlaşmanın özelleştirilmesi" olarak tanımlamıştır. Bireyselleşmiş "neo-köktencilik"i ifade eder. Bkz. Roy, *Globalised Islam*, s. 97. Ben bu terimi temelden farklı bir biçimde kullanıyorum.

lerin terk edilmesini teşvik eder. İslâmcılık, hem kendi iç çelişkileri hem de toplumsal baskıyla kendini yeniden icat etmeye zorlanır fakat bunu niteliksel bir değişim pahasına gerçekleştirir. 1990'lar boyunca İran'da dinî ve siyasal söylemdeki muazzam dönüşüm bu eğilime örnek teşkil eder.

Post-İslâmcılık sadece bir durum değil, aynı zamanda bir proje, İslâmcılığı toplumsal, siyasal ve entelektüel alanlarda üstün kılmanın mantık ve tarzını kavramsallaştırmaya ve bunun stratejisini oluşturmaya yönelik bilinçli bir teşebbüstür. Gene de post-İslâmcılık ne İslâm karşıtı ne gayri-İslâmi ne de seküler dir. Daha ziyade dinselliği ve hakları, inancı ve özgürlüğü, İslâm'ı ve özürlüğü (*dindârî* ve *âzâdî*) birleştirme çabasını temsil eder. Ödevler yerine hakları, tekil otoriter ses yerine çoğulculuğu, sabit metinden ziyade tarihselciliği ve geçmişten ziyade geleceği vurgulayarak İslâmcılığın temelinde yatan ilkeleri tersine çevirme girişimidir. İslâm'ı, bazılarının "alternatif modernlik" olarak adlandırdığı şeyi başarmak üzere, bireysel tercih ve özgürlükle, demokrasi ve (post-İslâmcıların vurguladığı bir husus olan) moderniteyle birleştirmeye çalışır. Post-İslâmcılık, seküler gereklilikleri tanıma, sertlikten bağımsızlık, dinî hakikatin tekelini kırma ile ifade edilir. Kısaca, İslâmcılık din ve sorumluluğun birliği olarak tanımlanırken, post-İslâmcılık dinselliği ve hakları vurgular.

İslâm'ın demokratik ülkülere karşılık gelip gelmediği öncelikli olarak yukarıdaki bakış açılarının taraftarlarının toplumda ve devlette siyasal hegemonyalarını kurup kuramayacaklarına dayanır. 1970'lerden bu yana İran ve Mısır'da toplumsal-dinî hareketlerin tarihi, İslâm'ı demokratik ya da gayri-demokratik kılma siyasetinin ardındaki mantık, koşul ve güçleri incelemek için uygun bir zemin sunar. İran'da 1979 devrimi ve İslâmi bir devletin kurulması, toplumda ve yönetimde İslâmcılığı aşmayı hedefleyen muhalefet hareketlerinin yükselişi için koşulları oluşturdu. Irak'la savaşın sonu (1988), Ayetullah Humeyni'nin ölümü (1989) ve Cumhurbaşkanı Rafsancani döneminde savaş sonrası yeniden yapılanma programı, post-İslâmcılığa yönelik dönüm noktasını belirledi. Kendisini kentsel yönetim,

feminist uygulamalar, teolojik bakış açısı ve toplumsal ve entelektüel eğilim ve hareketler dahil muhtelif toplumsal uygulamalar ve fikirlerle ifade etti. Diğerlerinin yanı sıra gençler, öğrenciler, kadınlar ve dinî entelektüeller gibi devlet memurları demokrasi, bireysel haklar, hoşgörü ve toplumsal cinsiyet eşitliği çağrısında bulundular fakat dinî duyarlıklarını büsbütün atmayı da reddettiler. Böylece sıradan insanların gündelik direnişi ve mücadelesi, dinî düşünürleri, ruhani seçkinleri ve siyasal aktörleri can alıcı paradigmatik bir değişimi üstlenmek zorunda bıraktı. Onlarca eski İslâmcı eski devrimci fikirlerini bıraktı ve dinî bir devletin hem dine hem de devlete yönelik tehditleri hususunda ikazda bulundu. İslâm devletinin hem dışından hem de içinden muhalifler İslâm devletinin sekülerleştirilmesi çağrısında bulundular fakat toplumda dinî etiğin sürdürülmesini vurguladılar.

Ancak Mısır farklı bir güzergâh izledi. Orada İslâmi bir devrim yerine muhafazakâr bir ahlâkî tasavvur, popülist bir dil, ataerkil bir seciye ve metne bağlılık içeren yaygın bir toplumsal hareket gelişti. 1990'ların başında hareket, *davet** ve örgütleyici faaliyet aracılığıyla devlet kurumlarında yer talep etmek üzere hamle ederek sivil toplumun geniş bir kısmını ele geçirmişti. Hareket Mısır'ın seküler rejimini yerinden oynatmayı başaramasa da hem toplumda hem devlette kalıcı bir iz bıraktı. Mısır toplumunda yaygın "İslâmi tarz" ile kuşatılan, entelektüelleri, yeni zenginleri, (yerleşik İslâm kurumu) el-Ezher'i ve yönetici seçkinleri içeren asli aktörler, böylece eleştirel sesleri, yenilikçi dinî düşünceyi ve demokratik reform talebini marjinalleştiren bir yerlicilik ve muhafazakâr ahlâkî değerler sistemi dili etrafında birleştiler. Sonunda, genişleyen İslâmcılık tarafından tehdit edilen otoriter devlet, Mısır'ın "pasif devrimi"ni yapılandırmak üzere muhafazakâr dinselliğin ve (süregiden Arap-İsrail çatışmasının yarattığı) milliyetçi duyarlığın veçhelerini kendine mal etti. İslâmi pasif devrim, değişimin fiili hedefi olan devletin tamamen iş başında kalmayı başardığı, gözetimli bir İslâ-

(*) İslâm'ı yayma ve Müslümanları dinî görevlerini yerine getirmeye çağırma – ç.n.

mi restorasyonu temsil etti. 2005'te yeni doğmuş bir demokrasi hareketi (*Kefaya*, Yeter) siyasal iklimde bir değişime işaret etse de siyasal yapı otoriter, dinî düşünce durgun ve dışlayıcı ve siyasal sınıf yerlici kaldı. Mısır'da çok az şey İran'ın post-İslâmcı yörüngesini andırıyordu.

Post-İslâmcılık münhasıran bir İran fenomeni midir? İslâmi devrim 1980'lerde diğer Müslüman ülkelerde benzer hareketleri cesaretlendirirken, İran'ın post-İslâmcı deneyimi de benzer bir biçimde (Tunus'un Raşid el-Gannuşi tarafından önderlik edilen İslâmi Davet Partisi'nde olduğu gibi) bazı İslâmcı hareketler arasında ideolojik bir değişime katkıda bulundu.[27] Ne var ki 1990'ların başından beri Müslüman dünyadaki farklı hareketler arasında iç dinamikler ve küresel güçler post-İslâmcılığı harekete geçirmede daha büyük bir rol üstlenmişlerdir. Lübnan Hizbullah'ının 1990'ların başında harekette bir ayrılığa yol açacak çoğulcu stratejisi, 1990'ların ortasında Mısır'da Vasat Partisi'nin hem militan İslâmcılara hem de Müslüman Kardeşler'e bir alternatif olarak ortaya çıkışı, Türkiye'de dinî partilerin (Refah, Fazilet, Adalet ve Kalkınma) kapsayıcı siyaset ve uygulamaları, Hindistan'ın Cemaat-i İslâmî'sinde daha kapsayıcı, çoğulcu ve muğlak ideolojik eğilimlere doğru söylemsel değişim,[28] Suudi Arabistan'da 1990'ların sonunda İslâm ve demokrasi arasında bir uzlaşı arayan "İslâmo-liberal" bir eğilimin ortaya çıkması;[29] bunların hepsi bugün Müslüman toplumlardaki post-İslâmcı eğilimlerin işaretleridir. Fethullah Gülen ve taraftarlarının bir yandan dinî öğretileri el üstünde tutarken modernizm, milliyetçilik, hoşgörü ve demokrasiyi destekleyen bir siyasal hareket yaratmaya çalıştıkları Türk İslâm hareketi tipik bir örnektir.[30] Bu vakaların her birinde post-İslâmcılık farklı

27 Raşid el-Gannuşi ile söyleşilere bkz. *Haftalık el-Ehrâm*, 1-9 Ekim 1998 ve *Haftalık el-Ehrâm*, 24-30 Aralık 1998, s. 9.

28 Bkz. Ahmad, "From Islamism to Post-Islamism".

29 Suudi Arabistan'ın "İslâmi-liberal" eğiliminin ya da reform hareketinin bir çözümlemesi için bkz. Lacroix, "A New Element in the Saudi Political-Intellectual Field".

30 Bkz. Aras ve Çaha, "Fethullah Gülen"; ayrıca bkz. Dağı, "Rethinking Human Rights".

düzeylerde de olsa kendisini hareketin ilke ve uygulamalarında muğlaklık, çeşitlilik, kapsayıcılık ve uzlaşıyı benimseme adına, İslâmcı evrensellik, dinî hakikat tekeli, dışlayıcılık ve yükümlülükler ideolojik bohçasından feragat olarak ifade eder. "İslâmcılık" ve "post-İslâmcılık"ın esasen değişim, fark ve değişimin kökenini işaret eden kavramsal kategoriler olarak iş gördüğünü vurgulamalıyım. Bununla birlikte gerçek dünyada birçok Müslüman her iki söylemin veçhelerine eklektik ve eş zamanlı bir biçimde bağlı olabilir. Fakat bir akım olarak post-İslâmcılığın ilerlemesi mutlaka İslâmcılığın tarihsel sonu olarak görülmemelidir. Daha ziyade İslâmcı deneyimden niteliksel olarak farklı bir söylem ve siyasetin doğuşu olarak algılanmalıdır. Aslında eş zamanlı İslâmcılaşma ve post-İslâmcılaşma süreçlerine tanık olabiliriz.

Post-İslâmcı hareketler, dinî ve siyasal söylemi farklı derecelerde değiştirmekte başarılı olmuş olsalar da daha Müslüman toplumlarda otoriter siyasal düzenlemeleri dönüştürmeleri gerekiyor. İran'ın post-İslâmcılığı, 2000'lerin başında kat ettiği yola rağmen, İslâmi Cumhuriyeti tamamen demokratikleştirmeyi başaramadı. Müslüman Ortadoğu'da yerli bir demokratik dönüşüm modeli olmaya hazır olan "siyasal reform" projesi, reformcuların kendi hataları ve iktidardaki din adamlarının reform hareketini sakatlamaya yönelik cebri güçleri tarafından kösteklendi. Diğer bir deyişle, Müslüman toplumlarda demokratik yönetime yönelik engellerin aslında dinle ilgisi çok azdır; bunlar iktidarı elinde tutanların maddi ve gayrimaddi çıkarlarına daha sıkıca bağlıdır. Öyleyse, Müslüman çoğunluğun otoriter hükümetler, İslâmcı muhalefet ve yabancı tahakkümü arasında sıkıştığı Ortadoğu'da toplumsal hareketler ne düzeyde siyasal değişim yaratmaya muktedirdirler?

Tek başına söylemsel değişim açıkça gerçek bir kurumsal dönüşüm yaratmak için yeterli değildir. Hareketlerin siyasal iktidarı kazanması gerekir. Fakat şiddete başvurmayan stratejilere bağlı toplumsal hareketler devletlerin zorlayıcı gücüne nasıl üstünlük sağlayabilir? Son bölümde tartıştığım üzere, yaygın toplumsal hareketler bir baskı eylemi karşısında eriyip gi-

den tek seferlik dışavurumlar değildir. Daha ziyade, dayanıklı "ileri bağlantılar"ı fırsat doğduğunda popüler seferberliği canlandırabilecek, sürekli, çok yönlü, gelgitli faillik ve değişim süreçleridir. Toplumsal hareketler kültürel üretimleri aracılığıyla –yeni hayat tarzları ve düşünme, var olma ve eyleme biçimleri kurarak– devletleri ve siyasal seçkinleri toplumun duyarlıklarına, ülkülerine ve beklentilerine göre yenilemeye ve *toplumsallaştırma*ya muktedir olabilirler. *Devletlerin toplumsallaşması*, toplumsal hareketlerin ve "etkin bir yurttaşlık"ın Müslüman toplumlarda demokratik dönüşü destekleme etkisini anlamak için bir ipucu sunabilir.

* * *

Bu önermelerin ayrıntılarına girmek üzere sonraki bölümde İran ve Mısır'daki iki farklı siyasal izleğe tarihsel bir arka plan sunarak başlıyorum. Karşılaştırmalı çözümleme temel bir soruyla başlıyor: 1970'lerin sonunda İran neden bir İslâmi *devrim* yaşarken, 1980'lerin başında Mısır az çok benzer bir toplumsal-dinî çerçeveye sahipken yalnızca bir İslâmi *hareket* tecrübe etti? Sonraki üç bölüm İslâm ve demokrasi arasındaki ilişki açısından bu farklı izleklerin yansımalarını inceliyor. 3. Bölüm daha kapsayıcı bir İslâm anlayışını şiddetle talep eden genç kuşakların, öğrencilerin, Müslüman kadınların ve dinî entelektüellerin ortak aktivizmlerinde vücut bulan İran'ın 1990'lardaki post-İslâmcı hareketlerinin oluşumunu kaydediyor. Post-İslâmcılığın yükselişini İslâmi devletin çelişkilerine ve İslâmi devletin bütünleştirmeye muktedir olamadığı yeni kentsel bireyler ve ortak failler üreten derin toplumsal değişimlere (kitlesel okuryazarlık, yayılan kentleşme, ulusaşırı akımlar ve bireyselleşmeye) bağlıyorum. 4. Bölüm, reform hareketi siyasal otoriteye ortak olmak üzere hamle ettiğinde post-İslâmcılığın devlet düzeyinde işleyişini ele alıyor; bir ayağı devlet erkinde olan bir toplumsal hareketin şiddetli ıstırabını ve kuraldışılıklarını inceliyor.

İran'ın birikerek çoğalan post-İslâmcı reform stratejisi ana akım Mısır İslâmcılığının 1980'ler boyunca üstlendiklerini yan-

sıtıyordu. Mısır'da İslâmi reform toplumsal düzeyde devletin kapısına dayanacak denli kayda değer sonuçlar elde etti. Hükümet bir baskı ve benimseme harmanıyla karşılık verdiğinde Mısır (5. Bölüm'de tartışılan) İslâmcılığın parçalanması, siyasal kapanma ve dinî ve entelektüel düşüncede durgunlukta vücut bulan Gramscici "pasif devrim"in göze çarpan bir örneğini tecrübe etti. Böylece Mısır'da İslâm ile demokrasi arasındaki ilişkinin dinamikleri, İslâm Cumhuriyeti'ndeki dinamiklerden radikal bir biçimde farklılaştı. Mısır toplumun adamakıllı İslâmlaşmasına maruz kalırken, İran post-İslâmcı bir dönüş tecrübe etti. Gene de her iki ülkede de toplumsal hareketler siyasal rejimleri radikal bir biçimde dönüştürmekte başarılı olmadı.

Toplumsal hareketler devletleri ve siyasal seçkinleri toplumların duyarlıklarına uyumlu biçimde nasıl değiştirebilirler? Müslüman yurttaşların "var olma sanatı"nda ustalık kazanırlarsa kapsayıcı bir siyasal ve manevi düzen talep eden sürdürülebilir bir harekete biçim verebileceklerini ileri sürerek son veriyorum.

2

Hareketsiz Devrim, Devrimsiz Hareket

İran ve Mısır'da İslâmcı Aktivizm, 1960'lar-1980'ler

Büyüyen ekonomisi, müreffeh orta sınıfı, baskıcı siyasal sistemi, muazzam askeri gücü ve güçlü uluslararası müttefikleriyle 1970'lerin sonundaki İran neden İslâmi bir devrim yaşadı da, benzer uluslararası ittifaklar fakat daha zayıf bir ekonomi, geniş yoksullaşmış orta sınıflar ve daha liberal bir siyasal sistemle 1980'lerin başındaki Mısır devrim için yetersiz kaldı ve sadece bir İslâmi hareket yaşadı?[1] Bu ülkelerin deneyimleri bize genel olarak siyasal değişim yörüngeleri, özel olarak İslâmcılık hakkında ne söylüyor?

İSLÂMİ DEVRİMİ AÇIKLAMAK

Ana akım bilimler İran devrimini ideolojik bir sürecin, 1960'ların sonundan beri yavaş yavaş gelişmiş olan bir İslâmi hareketin toplamı olarak görür. Hamid Dabashi'nin etkileyici çalışması İslâmcıların bu "son derece dindar toplum"da uzun süreden beri yönetimi ele geçirmek için hazırlandıklarını ima eder gö-

1 1978'de İran'da kişi başına düşen milli gelir 2.400 dolarken Mısır'da 1988'de hâlâ ancak 660 dolardı. 1970'lerde Tahran nüfusunun yüzde 15'i işgal edilmiş bölgelerde (ve yaklaşık yüzde 15'i gecekondularda) yaşıyordu; Kahire için bu rakam 1990'ların başında yüzde 50'ydi.

rünmektedir. Cami, *hovze** (Şii İslâm'da dinî medreseler), vaaz ve yayınlar aracılığıyla fırsat doğduğunda harekete geçmeye muktedir olabilecekleri kaynakları devşirmekle, örgütlemekle, eğitmekle ve seferber etmekle meşguldüler.[2] Benzer biçimde, Mansoor Moaddel'e göre, "İslâmi söylem"in 1953'ten 1977'ye dek süren "dönem" boyunca ortaya çıkışı İslâmi devrimle sonuçlanmıştır.[3]

Moaddel ve Dabashi iç etkenlere odaklanırken, Anthony Parsons ve Nikki Keddie İslâmi uyanışı "Müslüman kimlik"in Batılı siyasal ve kültürel etkiye karşı popüler davası olarak görürler.[4] Parsons'a göre İran devrimi, "İran'ın Şii nüfusunun çoğunluğunun ne istemediğini (Pehlevi iktidarının devamı) ve ne istediğini (dinî önderlerce, İslâmi İran geleneğinin tarihsel koruyucularınca denetlenen bir hükümet) bilmesiyle" emsalsizdi.[5] Keddie'ye göre hükümetin Batılı güçlerle bağları tarafından sergilenen sekülarizm ve Batı denetimi arasındaki artan bir ortaklık da rol oynamıştır.[6]

Diğerleri devrimi "toplumsal alt üst oluş ve normatif huzursuzluk"un neden olduğu geleneksel toplumsal düzenin çökmesiyle açıklamıştır. Sa'id Amir Arjomand bunu devlet tarafından başlatılan sosyoekonomik değişikliklerin bir sonucu olarak görür. Alt üst olmuş ve yolunu kaybetmiş grupları kendi yapısıy-

---

(*) Türkçede de kullanılan coğrafî terim olarak havza. Medreseler topluluğu. Bir şehirde, Kum'da, Necef'de, Basra'da, Meşhed'de birkaç medreseden oluşan kampüs. Ancak son zamanlarda İran'da Humeyniciler, özellikle muhafazakârlar tarafından bilinçli olarak hovze denildiğinde Kum'daki medrese topluluğu ifade edilmektedir – ç.n.

2 Hamid Dabashi, *Theology of Discontent*, s. 110. Örneğin, Said A. Arjomand şunu söyler: "1961-78 arasında ... dinî kurumlar Pehlevi devletinde durmak bilmeyen saldırılara maruz kaldılar ve kitleleri kendi savunmalarına yönelik olarak seferber edebilmek üzere daha gayretli bir biçimde davet etmek zorunda kaldılar"; bkz. Arjomand, "Shi'ite Islam and the Revolution in Iran", s. 302.

3 Moaddel, *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution* ve Moaddel, "The Significance of Discourse in the Iranian Revolution." Ayrıca, Moaddel'in ilginç bir eleştirisi için, bkz. John Foran, "The Iranian Revolution and the Study of Discourses".

4 Keddie, *Roots of Revolution*; Keddie, "Islamic Revival in the Middle East".

5 Parsons, "The Iranian Revolution", s. 3.

6 Keddie, *Roots of Revolution*, s. 72.

la bütünleştirmeyi başaramayan devlet onları 1960'lardan beri bunları seferber etmeye hazır Şii din adamlarının kollarına itti. İslâmi hareket, manevi ve ruhani bir cemaat sunan "rakip bütünleştirici hareket" olarak iş gördü.[7] Arjomand'a göre 1979'da gerçekleşen şeyin "teokrasi kurma hedefine sahip İslâmi bir devrim olması mukadderdi".[8]

Yapısal etkenler ve sınıf çıkarları bir başka grup bilim insanınca da vurgulanır. Ervand Abrahamian, Fred Halliday, Mohsen Milani, ve (sonraki dönem yazılarında) Nikki Keddie, sosyoekonomik gelişme ile siyasal mutlakıyet arasındaki çelişkiyi çatışmanın temel kaynağı ve toplumsal sınıfları devrimde temel aktörler olarak görürler.[9] Misagh Parsa ise devletin rolüne özel vurgu yapar – sermaye birikiminde üst düzey devlet müdahalesi, devleti tüm çatışma ve muhalefetin hedefi haline getirerek pazarın aracı rolünü aşındırmıştır.[10]

Tüm bu açıklamaların ayrıntılı bir değerlendirmesini sunma niyetinde değilim. Kuşkusuz tüm bu yazarlar toplamda İran devriminin karmaşıklığını açığa kavuşturmakta değerli katkılar sunmuşlardır. Fakat iki sorun var. İlki, farklarına rağmen, bu yazarların devrimi nihai olarak zafere taşımada 1960'lardan ya da daha evvelinden beri gelişmekte olduğu söylenen sözüm ona güçlü İslâmi hareketin rolüne olduğundan fazla değer biçiyor olması. Bu, bu bölümde sorguladığım bir varsayım. İkincisi, önerilen modeller kendi başına devrimi değil, daha ziyade popüler kızgınlık ve seferberliğin temel nedenlerini açıklıyor zira popüler kızgınlık ve kitlesel seferberliğin bir devrime tam olarak nasıl dönüştüğü hâlâ açıklanmayı bekliyor. Gerçekten de, Henry Munson'un iddia ettiği üzere, yukarıda anılan yazarlarca gösterilen çoğu etken –yabancı tahakkümüne duyulan kızgınlık, otoriter iktidar, geleneksel değerlerin ihlal edilmesi, toplumsal alt üst oluş, ekonomik sıkıntılı dönem, eşitsizlik, dev-

---

7 Arjomand, *The Turban for the Crown*, s. 106, 197-200.

8 *A.g.y.*, s. 6.

9 Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*; Halliday, *Iran*; Milani, *The Making of the Islamic Revolution in Iran*; Keddie, *Iran and the Muslim World*.

10 Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution*.

let müdahalesi– başka bazı Ortadoğu ülkelerinde de mevcuttu fakat bir devrime dönüşmedi.[11] David Snow ve Susan Marshall, Mısır için, kültürel emperyalizm ve küreselleşmenin İslâmcı hareketlerin belli başlı nedenleri olduğunu söyler.[12] Bezer bir biçimde, François Burgat ve William Dowell, Mısır ve Kuzey Afrika'da İslâmcılığı, siyasal ve ekonomik bağımsızlığın ardından sömürgelerin bağımsızlığa kavuşmasının üçüncü safhası –kültürel ve söylemsel bağımsızlık– olarak görür.[13] Diğerlerinin yanı sıra Sadeddin İbrahim (ve bir ölçüde Gilles Kepel) ise 1970'lerden beri İslâmcı hareketin yükselişine katkıda bulunan temel unsurlar olarak dış etkinin (özellikle İsrail'le 1967 savaşının yenilgisinin) neden olduğu ulusal krize, sınıf farklılığına ve eğitimli kırsal göçmenler arasında yabancılaşmaya odaklanır.[14] İran'da olduğu gibi Mısır'da da hem iç (sosyoekonomik ve siyasal) hem de dış (Batı tahakkümüne ve İsrail'e duyulan kızgınlık) etkenler İslâmcı eylemciliğin doğmasına katkıda bulundu. Öyleyse İran ve Mısır neden iki farklı yörünge takip etti? Neden İran'da devrim oldu da Mısır'da olmadı? Yalnızca yapısal nedensel çözümleme bu soruların cevabını veremez fakat popüler seferberlik ile devrimler arasındaki bağı açıklamak verebilir.

TOPLUMSAL HAREKETLER VE DEVRİMLER

Ortak eylemin temel modellerinden hiçbiri ortak eylemden devrime dönüşümün dinamiklerini kuramsallaştırmamıştır. Esasen toplumsal hoşnutsuzluğun ve devrimci krizin nedenlerini açıklamakla ilgilenmiştir.[15] James Davies'e göre, "Devrimler büyük bir olasılıkla uzun sürmüş nesnel bir ekonomik ve toplumsal gelişme dönemi kısa, keskin bir tersine dönüş dönemi tarafından takip edildiğinde gerçekleşir."[16] Ted Gurr'un

11 Munson, *Islam and Revolution in the Middle East.*

12 Snow ve Marshall, "Cultural Imperialism, Social Movements".

13 Burgat ve Dowell, *The Islamic Movement in North Africa.*

14 Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups"; Kepel, *Muslim Extremism in Egypt.*

15 Örneğin bkz. Skocpol, *States and Social Revolutions.*

16 Davies, "Toward a Theory of Revolution", s. 6.

"göreli yoksunluk" tezine göre, bu nesnel süreçler ve devrimin vuku bulması arasında aracılık eder görünen şey halkın psikolojik ruh hali, beklentileri ve hayal kırıklıklarıdır.[17] Fakat "kaynak seferberliği" kuramcılarının göstermiş olduğu üzere, halkın ruh hali, uygun imkânları yaratarak gerekli kaynakları seferber etmeye muktedir değillerse eyleme yol açmayabilir. Bu bağlamda Charles Tilly'nin "fırsat" (ortak eylemi harekete geçiren etkenler) ve "bastırma" (bunu kısıtlayan etkenler) kavramları özellikle yararlıdır.[18] Quee-Young Kim tarafından tartışıldığı üzere, yaptırım gücüne sahip mercilerin meşruiyet düzeyi, şiddet kullanımının dinamikleri ve seçkinler arasındaki ayrımın toplamı da öyle.[19] Gene de bunlar devrimci süreç boyunca mücadele edenler ile devlet arasındaki karşılıklı ilişkinin karmaşık dinamiklerini yakalamayı beceremezler.

Popüler hoşnutsuzluklar, nedenleri ne olursa olsun, iki tür seferberliğe yol açabilir. İran'da 1978'de ortaya çıkan gibi bir türü, protesto hareketleri ya da isyancı hareketler, sadece mevcut düzeni etkisiz duruma getirmeyi hedeflerler; bunlar alternatif bir yapı inşa etmeyi başarabilir ya da başaramaz. İkinci bir tür, toplumsal hareketlerdir. Hâkim düzeni değiştirmeyi hedefleseler de, aynı zamanda topyekûn değişimden önce alternatif kurumlar ve değer sistemleri inşa etmeye teşebbüs ederler. Avrupa sosyalist hareketleri, Polonya'nın Dayanışma'sı ve bazı İslâmcı hareketler buna örnek teşkil eder. Genel olarak, toplumsal hareketler toplumsal değişim yaratmak üzere nispeten büyük sayıda insanca yürütülen epey yapılandırılmış ve dayanıklı girişimlerdir. Sivil toplumda yaygın kurumsal kollarıyla farklı etkinliklerden oluşabilirler. Alternatif kurum ve kültürel düzenleme bileşenlerini temsil ettikleri için ayaklanmalar ve sokak gösterileri gibi serbest biçimli ortak eylemlerden ve sadece kendi üyelerini ilgilendiren sıkı sıkıya yapılandırılmış çıkar gruplarının etkinliklerinden ayrılırlar. Toplumsal hareketler, bu gruplara bağlı olabilirlerse de, bazı veçhelerini paylaş-

17 Gurr, *Why Men Rebel*.

18 Tilly, *From Mobilization to Revolution*.

19 Kim, "Disjunctive Justice".

salar ya da hatta (örneğin, Türkiye'deki Refah Partisi gibi) birine dönüşseler dahi iktidar peşindeki siyasal partilerden, küçük klik benzeri gizli tartışma gruplarından ve kitlesel desteği olmayan yeraltı gerilla örgütlerinden de ayrılırlar. Fakat siyasal otoritenin çöktüğü ve mücadele edenlerce devralındığı, genellikle şiddetli ve ani yaygın değişim süreçleri içeren devrimlerden farklıdırlar.[20]

Tersine, isyanlara dönüşebilecek protesto hareketleri genellikle geçicidir ve uzun sürmez. Ya hedeflerine ulaşır ya da bastırılır. Doğrudan siyasal otoriteye meydan okuduklarından bir protesto hareketinin en hayati unsuru sürdürülebilirliktir. Bununla birlikte, birtakım nadir vakalarda, bir protesto hareketi daha yapılandırılmış ve kurumsallaşmış toplumsal bir harekete, hatta bir çıkar grubuna dönüşebilir. Jadwiga Staniszkis, Dayanışma'nın Eylül 1980 ile Mart 1981 arasında ulusal bir hareketten bir sendikaya dönüşümüne "Polonya'nın kendini kısıtlayan devrimi" olarak atıfta bulunuyordu.[21] Askeri rejimin 1981'de yıkılmasının ardından Dayanışma ilk statüsünü yeniden kazandı ve 1980'lerin sonunda "Gorbaçov devrimi"ni müteakip yeniden ortaya çıktı.[22]

Toplumsal hareketler, sivil toplumda kurumsallaştıkları için devletle karşı karşıya geldiklerinde protesto eylemlerinden ya da isyanlardan daha uzun sürebilir. Gelgelelim tam da sivil kurumsallaşmalarından ötürü toplumsal hareketlerin devrimci ya da isyankâr etkinlikten kaçınmaları ve bunun yerine mevcut düzen içinde mücadele etmeleri olasıdır. Buna birçok etken katkıda bulunur. İlki zamansal unsurla ilişkilidir. Kısa bir ömrü olan (çünkü ya ezer ya ezilir) isyankâr hareketten farklı olarak toplumsal hareketler insanların soru sorabildikleri, temel meseleleri tartışabildikleri ve hareketin hedeflerini aydınlığa kavuşturabildikleri daha uzun bir zaman diliminde faali-

20 Daha eksiksiz biçimde, Huntington'ın sözleriyle devrim "toplumun baskın değer ve mitlerinde, siyasal kurumlarında, toplumsal yapısında, liderliğinde ve hükümet etkinliği ve siyasette ani, temel ve şiddetli yerli değişim"dir; bkz. Huntington, "Modernization and Revolution", s. 22.

21 Staniszkis, *Poland's Self-Limiting Revolution*, s. 17.

22 Kuczynski ve Nowak, "The Solidarity Movement".

yet gösterir. Açıklık ve farklılık toplumsal bir hareketin göze çarpan veçhelerindenken, muğlaklık ve birlik isyanların ayırıcı özelliğidir. İkinci olarak, yaratabileceği olumlu değişimden ötürü toplumsal hareketler kendi varoluş koşullarını da dönüştürebilir. Örneğin, İran'da 1979'daki "işsizler hareketi" bazı hedeflerini elde ederek kısmen kendi varlığının altını oydu.[23]

Sadece hâkim düzeni reddeden protesto hareketleri ya da isyanlardan farklı olarak toplumsal hareketler ayrıca alternatif kurumlar ve değer sistemleri inşa etmeye meyleder. Bu süreçte tümü taraftarlarının birtakım ihtiyaçlarını karşılayan yoksullar için alternatif kredi sistemleri, klinikler, fabrikalar, karşılıklı yardım, barınma ve toplumsal yardım sistemleri kurabilirler. Aynı zamanda, daima çekişen bir biçimde de olsa genellikle hâkim düzenle bir arada var olan toplumsal ve kültürel alt sistemler yaratırlar. Özerk birliklerde, sendikalarda, mahallelerde alternatif seçim sistemleri ve dışlanmış gruplar için dernekler kurumsal tezahürlerinden birkaçıdır. Son olarak, dışlanmış insanların kendilerini rahat hissedecekleri manevi bir cemaat inşa edilerek alternatif dinî ve kültürel örgütler, okullar, tatiller, yardımlar, sosyal toplantılar, müzik, sanat ve hatta yasalar hazırlanır. 1920'deki Avusturya sosyalist hareketi ve Mısır İslâmcı aktivizmi bunun iki örneğidir.

Arjomand benzeri bazı neo-Durkheimcı toplumsal kuramcılar bu kurumları, (İran'da olduğu gibi) hâkim kurumlara ve değer sistemlerine muhalefet üreten "bütünleştirici cemaat"in ifadesi olarak görür. Ne var ki bütünleştirici cemaatlerin siyasal muhalefet yerine, Guenther Roth'un (Emperyal Almanya'da Sosyal Demokrasi'nin bir çözümlemesinde) "negatif bütünleşme" –alternatif kültürel ve toplumsal varoluş ile birleşmiş kısmi ekonomik ve siyasal kapsama– olarak adlandırdığı şeye yol açması olasıdır.[24] Öte yandan bütünleşme kuramcıları Reinhard Bendix ve Seymour Martin Lipset (Batı Avrupa sendika hareketine atıfla) bu nitelikteki kurumsallaşmanın mücade-

23 Bkz. Bayat, "Workless Revolutionaries: The Movement of the Unemployed in Iran, 1979".

24 Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany*, s. 170.

le edenlerin hâkim sistem içinde çıkarlar geliştirmesine ve çalışmasına yardımcı olduğunu iddia etmişlerdir.[25] Bununla birlikte, toplumsal hareketlerin mücadele edenleri sadece hâkim sistemle bütünleştirmediğini, aynı zamanda gerçek değişim ve faillerinin içinde hareket ettiği ve kendilerini yeniden ürettiği alt sistemler yarattığını vurgulamak isterim. Ani devrimci dönüşüme yol açmak yerine toplumsal hareketler genellikle hâkim toplumsal düzenle bir arada var olurlar ve onunla mücadele ederler. İsyanlardan farklı olarak siyasal otoriteyi çözmezler ve çözemezler fakat bu toplumsal hareketlerin illa ki ideolojik ve siyasal kooptasyon anlamında "bütünleşme"ye mahkûm oldukları anlamına gelmez çünkü hareketin işleyişi bile üyeleri için kayda değer değişim ifade eder.

Bu durum, sadece (isyancıların "cephe taarruzu"nda yaptıkları gibi) devlet iktidarını ele geçirmeyi hedeflemeyen fakat sivil kurumlar ve süreçler üzerinde tedricen manevi ve entelektüel önderlik uygulayarak toplumun ele geçirilmesine ve tasarrufuna odaklanan Gramscici "mevzi savaşı" stratejisini akla getirir.[26] Gramsci için hakiki bir devrim sadece devleti ele geçirmek değil, kurumsal, entelektüel ve manevi bir hegemonya inşa ederek toplumun kazanılmasıdır: "Toplumsal bir grup hükümet gücünü kazanmadan önce 'önderlik' edebiliyor ve gerçekten de halihazırda ediyor olmalıdır (bu gerçekten de böylesi bir gücün kazanılmasının temel koşullarından birisidir)."[27] Mevzi savaşı bilinçli bir stratejiyi temsil ediyor olsa da sonuçları toplumsal hareketlerinkine benzer. Cephe taarruzu ya da isyanın, hükümet ve halk arasında aracılık edecek yeterli sivil kurumlardan yoksun bir toplumda ortaya çıkması olasıyken, mevzi savaşı güçlü bir sivil toplumun hüküm sürdüğü yerlerde gerçekleşir. Fakat mevzi savaşı, bu "ruh devrimi" sürdürülmelidir, "karmaşık"tır ve "zordur" ve "olağanüstü sabır ve yaratıcı bir ruh" gerektirir.[28]

---

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

26 Gramsci, *Prison Notebooks*, s. 106-14; 206-8.

27 *A.g.y.*, s. 207.

28 Femia, *Gramsci's Political Thought*, s. 192.

Toplumsal hareketler ve "mevzi savaşı"nın reformcu özü, hem "bütünleştirici" etkilerinden hem de hükümet gücünü ele geçirmektense toplumu değiştirmeye öncelik veren hareketlerin bilinçli stratejilerinden anlaşılıyor olmalı. Bu, amacı hükümete karşı cephe taarruzu (manevra savaşı) olan ve farklı bir sonuç yaratan isyancı hareketlerden radikal biçimde farklıdır. İran devlet iktidarını ele geçirmeyi hedefleyen isyancı bir hareket yaşadı; fakat Mısır, göreli siyasal açıklık içinde, sivil toplumda önemli değişiklikler yaratan ama siyasal yapıyı değiştirmeyi başaramayan yaygın bir İslâmi toplumsal hareket geliştirdi. Diğer bir deyişle, İran güçlü bir İslâmcı hareket olmadan İslâmcı bir devrim ve Mısır devrim olmadan bir toplumsal hareket tecrübe etti. İki ülke arasındaki üç temel fark bu deneyim tezadına katkıda bulundu: Din adamlarının siyasal ve toplumsal statüsü, İslâm'ın eklemlenme ve uygulanma biçimi ve yurttaşlar üzerindeki siyasal denetimin düzeyi.

İRAN'DA İSLÂMİ DEVRİM

11 Şubat 1979'da Tahran Radyosu hararetli bir coşkuyla İran devriminin zaferini ve 2.500 yıllık monarşinin sonunu ilan etti. Kendinden geçmiş bir insan topluluğu kitlesel olarak sokakları doldurdu. Kadınlar kalabalıklar arasında şekerleme ve şerbet dağıtarak dolanıp durdular. Araçlar sadece birkaç gün önce protestocular ve ordu arasında kanlı çarpışmalara sahne olan ana caddelerde hep birlikte farlarını yakıp söndürerek kornalarını çaldılar. Şimdi aynı caddelerde devrimci milisler, *Pasdar*lar,* devriye geziyordu. Orada olanlar için emsalsiz bir zafer günüydü.

Zafer günü on sekiz aydan uzun sürmüş kitle gösterilerinin, kanlı çarpışmaların, kitlesel sınai eylemlerin, genel bir

(*) Sepah-ı Pasdaran-ı İngilab-ı İslâmi (İslam Devrimi Muhafızları Ordusu). Kısaca *Pasdar*lar ya da Devrim Muhafızları olarak bilinen, devrim sırasında klasik ordu dışında kurulan devrim birliklerinin, daha sonra kendi kara, deniz, hava kuvvetleri ve kendi genelkurmayı olan, profesyonel devrimci orduya dönüşmüş hali. Bkz. Sami Oğuz - Ruşen Çakır, *Hatemi'nin İran'ı* (Istanbul: İletişim Yayınları, 2000), s. 33 – ç.n.

grevin ve siyaseten tehlikeyi göze almanın doruğuydu. Gene de devrimin kökeni ülkenin bir modernleşme sürecine girdiği 1930'lardan beri süren yapısal değişimlerde aranabilir. Bu süreç, 1953'te CIA'in ateşlediği milliyetçi başbakan Muhammed Musaddık'ı devirip Şah'ı yeniden iktidara taşıyan darbeden sonra hızlandı. Bu yapısal değişimler birçok çatışmayla sonuçlandı, bunlar arasında temel olan sosyoekonomik değişim ile siyasal az gelişmişlik arasındaki çelişkiydi.[29] Buna ek olarak belirli hızlandırıcı etkenler de işin içine girdi: Devletin yetersizliği, yolsuzluk ve İran toplumundaki birçok kesimde mevcut bir adaletsizlik hissi.

Modernleşme politikası Rıza Şah döneminde (1925-41) başladı ve oğlu Şah Muhammed Rıza Pehlevi tarafından sürdürüldü; geleneksel toplumsal grupları dehşete düşürürken yeni toplumsal güçlerin büyümesine yol açtı. 1970'lerin sonunda toplumsal manzaraya hali vakti yerinde büyük bir orta sınıf, modern bir gençlik ve kamusal olarak etkin bir kadın kuşağı, sınai bir işçi sınıfı ve yeni bir yoksullaşmış kenar mahalle ve gecekondu sakini sınıf hâkim oldu. Yoksullar haricinde çoğu grup ekonomik gelişmeden yararlandı ve daha yüksek bir toplumsal statü ve daha üstün nitelikli bir hayat kalitesine sahip oldu. Ne var ki Şah'ın mutlakıyeti bu büyüyen toplumsal tabakaları siyasal sürece katılmaktan alıkoydu. Bunların kızgınlığı artarken, kendi ekonomik çıkarları ve toplumsal statülerinin altını oyan modernleşme stratejisinin hüsrana uğrattığı eski geleneksel toplumsal gruplarınki –tüccarlar, eski kentli orta sınıf, din adamları ve İslâmi kurumlara bağlı olanlarınki– de arttı.

Herhangi bir hoşnutsuzluk ifadesini bastıran, yolsuzluk ve yetersizliğe batmış devlet insanlara yavaş yavaş ortak bir adaletsizlik ve manevi öfke hissi aşılayarak onları gittikçe yabancılaştırdı. Şah'ın otoriter iktidarının zirvesi ve aynı zamanda kayda değer bir ekonomik büyüme dönemi olan, gergin geçen 1970'ler boyunca (belki üst sınıflar ve topraklı köylüler hariç) birçokları hoşnutsuz oldu ve hoşnutsuzluklarının suçunu

29 Bkz. Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*; Keddie, *Roots of Revolution*; Milani, *The Making of the Islamic Revolution in Iran*; Halliday, *Iran*.

Şah'ta ve onun Batılı müttefiklerinde bulmak hususunda birleştiler. O yüzden sonunda dinî bir söyleme dönüşen muhalefet ve protesto dilinin büyük ölçüde monarşi karşıtı, anti-emperyalist, Üçüncü Dünyacı ve hatta milliyetçi olması şaşırtıcı değildir.

Popüler seferberlik fırsatı "Carter imbatı" (*Nesim-i Karteri*) ile ortaya çıktı. Başkan Carter'ın 1970'lerin sonundaki insan hakları politikası Şah'ı, çığ gibi büyüyen ve iki yıldan az bir süre içinde monarşiyi silip süpüren sınırlı bir ifade özgürlüğü tanımaya zorladı. Her şey sansürün (Goethe Enstitüsü ve Tahran üniversitelerinde) birtakım edebi ve entelektüel etkinlikleri ve Kuba Camii'nde siyasal İslâmcıların kamusal toplantılarını mümkün kılan sınırlı yumuşamasıyla başladı. Entelektüeller ve liberal siyasetçiler bu soluklanmayı yüksek memurları eleştiren açık mektuplar yayımlamak için kullanırlarken devlet destekli bir günlük gazete olan *İttilâât* Ayetullah Humeyni'ye hakaret eden bir makale yayımladı. Bu durum kutsal Kum şehrinde ardında birkaç ölü bırakan şiddetli bir gösteriyi tetikledi. Kuzeydeki Azeri şehri Tebriz'de bu ölümleri anmak için düzenlenen kitlesel gösteri çığ gibi büyüyerek nüfusun –modern ve geleneksel, dinî ve seküler, erkek ve kadın– farklı kesimlerinin kitlesel olarak katıldığı ve ulemanın ya da din adamları sınıfının önderliğini ortaya koyduğu ülke çapında bir harekete dönüşerek daha başka gösterilere ilham verdi. Din adamları nasıl oldu da bu devrime önderlik eder hale geldiler?

Yirmi beş yıldan fazla süre mutlakıyet yönetiminin ardından tüm etkili seküler siyasal partiler ve sivil toplum örgütleri (STÖ) etkisiz hale getirilmişti. ABD destekli 1953 darbesi hem milliyetçi hem de komünist hareketleri ezdi; sendikalara gizli polis, SAVAK, sızdı; yayınlar sert bir biçimde sansürlendi ve çok az sayıda etkili STÖ kaldı.[30] Çoğu siyasal muhalefeti yeraltı gerilla örgütleri, Marksist Fedailer ve radikal İslâmcı Mücahitler örgütledi fakat bunların etkinlikleri yalıtılmış silahlı ey-

30 Şah rejiminin anti-demokratik doğası ve bunun siyasal yansımaları için bkz. Halliday, *Iran* (SAVAK faaliyetleri hakkında); Lajevardi, *Labor Unions*; Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran*.

lemlerle sınırlıydı.[31] Öğrenci aktivizmi kampüs siyasetiyle ya da yurtdışındaki üniversitelerle sınırlı kaldı. Kısaca, seküler siyaset kurumlarının örgütsel olarak başı vurulmuştu.

Gelgelelim, seküler güçlerden farklı olarak, din adamları devrimciler arasında yaşamsal iletişim araçları olarak iş gören, kendi hiyerarşisi bulunan 10.000 cami, *hüseyniye*ler (özel bir amaca matuf dinî kurumlar), *hovze*ler ve dernekleri içeren paha biçilmez bir kurumsal yeteneğe sahipti. Din adamlarının hiyerarşik düzeni birleşik karar alma ve emirler ve iletişimin sistematik akışını sağlar, üst düzey kararlar hem eylemcilere hem de genel kamuoyuna camilerden yayılırken genç İslâmcılar, kızlar ve oğlanlar ve genç din adamları, ulema ve halk arasında bir bağ kurdular. Kısaca, güvenilir bir alternatifin bulunmadığı göz önünde tutulursa din adamlarının kurumsal yeteneği ve genel mesajının kayda değer *muğlaklığı* ulemayı diğer tüm mücadele edenlerin üstüne çıkardı. Bu önderlik devrimci vakaların göreli ani sonuçlanmasına bağlı olarak sağlandı; tartışma ya da muhalefet doğması ya da başka toplumsal hareketler ve alternatif önderlerin ortaya çıkması için çok az vakit vardı. Böylece 1970'lerin yeni doğmuş İslâmcı hareketi hızla devlet biçimine dönüştü. "İslâmlaşma" büyük ölçüde İslâm devriminin zaferinden sonra ortaya çıktı ve büyük ölçüde İslâm devleti tarafından yukarıdan dayatıldı. *Velayet-i fakih*, yani din adamlarının iktidarı, İslâmi yasal sistem, kadınlara yönelik kısıtlayıcı politikalar ve "İslâmi" kültürel uygulama ve kurumların inşa edilmesi ile ortaya kondu.

SOSYOEKONOMİK DEĞİŞİM VE İSLÂM'IN GERİLEMESİ

Bu durum, siyasal İslâm'ın İslâm devriminden önceki önemini hafife almak anlamına gelmez. Gerçekten de Mısır'da olduğu gibi siyasal İslâm'ın tarihi en azından 19. yüzyılın sonuna uzanır. İran uleması 1905-1906 Anayasa Devrimi'nde –yabancı etkisine karşı ilk milliyetçi-dinî hareket olan– tütün hareketin-

31 İran'daki gerilla faaliyetleri hakkında bkz. Halliday, *Iran*; Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*.

de ve 1920'lerin ortasında gerçekleşen Cengelî Hareketi'nde bir rol üstlendi.[32] Gene de bunların meşruiyetleri (büyük ölçüde toplumsal farklılıklarına bağlı olan) siyasal yönelimleri ve bu yüzden siyasal etkileri farklı dönemlerde dikkat çekici biçimde değişiklik gösterdi. Bir statü grubu olarak özel çıkarlarını, hukuki ayrıcalıklarını ve ekonomik çıkarlarını korumak üzere din adamlarından Şeyh Fadlullah Nuri gibi şahsiyetler, "anayasalcı ulemanın ezici çoğunluğu"nu[33] *meşruta*ya yani İslâmi bir anayasaya sevk ederek 1906 Anayasası'nın sebatkâr muhalifleri oldular. *Meşruta* siyaseti başarısız oldu fakat Birinci Dünya Savaşı esnasında Rus ve Britanya işgali milliyetçi ve hükümet karşıtı duyarlılığı birleştirerek İslâmi önderleri ayaklanma ve hareketleri teşvik etmeye sevk etti. Ülkede birçok yerel ayaklanma ve hareket ortaya çıktı. 1917'den sonra Reşt'ten dinamik bir İslâmi vaiz olan Mirza Küçük Han, Halu Kurban ve İhsanullah Han gibi seküler devrimcilerle birlikte Hazar Denizi eyaleti olan Gilan'ın büyük kısmını denetim altına alan olağanüstü bir harekete (Cengelî) önderlik etti.[34]

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından büyük din adamı Ayetullah Kaşani ve Fedâiyân-ı İslâm, Muhammed Musaddık tarafından önderlik edilen milliyetçi hareketteki siyasal ilişkilerini yoğunlaştırdılar. Ayetullah Humeyni –İslâmcılar ile devlet arasında 1979'a kadar son güç gösterisi olan– 1963'ün şehir isyanlarından kararlı bir siyasal-dinî şahsiyet olarak çıktı.[35] Şah isyanları müteakip Humeyni'yi Türkiye'de sürgüne zorladı. Oradan Irak'a ve ardından İran'da olaylar patlak verdiğinde devrimin sürgündeki lideri haline geldiği Paris'e gitti. Bu dönemler boyunca İslâm, (1941'den sonra) Rıza Şah'ın iktidarıyla birlik-

---

32 Keddie, *Religion and Rebellion in Iran*; Alghar, *Religion and State in Iran*; Arjomand, "The Ulama's Traditionalist Opposition".

33 Bkz. Arjomand, "The Ulama's Traditionalist Opposition", s. 186. Arjomand'dan farklı olarak bir İran tarihçisi olan Ervand Abrahamian din adamlarının çoğunun anayasalcılığı desteklemeyi sürdürdüğüne inanıyor (kişisel yazışma).

34 Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, s. 111-12.

35 Daha fazla ayrıntı için bkz. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, s. 99-105.

te rolü azalmaya başlasa da, böylesine etkili bir seferber edici siyasal rol oynadı çünkü hem (bir inanç, kimlik ve söylem olarak) İslâm hem de İslâmi önderler, taraftarları arasında büyük ölçüde bir meşruiyete sahip oldular.

Muhammed Rıza Pehlevi'nin babası Rıza Şah, tümü bir "güçlü önderler" arzusu besleyen yıllar sürmüş ayaklanmalar, iç savaş, yabancı işgali ve kabile ayaklanmaları tarafından yaratılan kayda değer bir siyasal istikrarsızlık ve toplumsal güvensizlik koşullarında ortaya çıktı. Britanya'nın ayarladığı bir darbe ile iktidara taşınan Şah, Batı'nın ve onun Üçüncü Dünya varyantı Mustafa Kemal Atatürk'ün Türkiye Cumhuriyeti imgesinde güçlü bir devlet inşa etmeye koyuldu ve seküler milliyetçilik, eğitimsel gelişme ve devlet kapitalizmine dayandı.[36] Bu önlemlerin birçoğu İslâm ve ulema kurumlarının altını ciddi bir biçimde oydu.

Önce, o vakte dek din adamlarının etkisi altında bulunan yargı tamamen yeniden yapılandırıldı; modern eğitimli yargıçlar geleneksel yargıçların yerine geçti; birçok İslâmi yasanın yerini Fransız medeni hukuku aldı ve davaların seküler mahkemelerde mi, dinî mahkemelerde mi görüleceğine seküler yargıçlar karar verdi. Rıza Şah dinî festivalleri, anma törenlerini, taziyeleri ve kamusal hayatı etkileyen diğer uygulamaları sınırlandırdı. Modern vergi sisteminin ve Evkaf Bakanlığı'nın kurulması din adamlarını dinî vergi gelirinin büyükçe bir kısmından mahrum etti ve onların geçmiş iki yüz yıl boyunca keyfini sürmüş oldukları ekonomik bağımsızlığı tehdit etti. Fakat Rıza Şah'ın tüm seküler hayalleri içinde hiçbirisi eğitim reformundan daha kalıcı bir etkiye sahip olmadı. Devlet tarafından idare edilen birleştirilmiş bir okul sisteminin kurulması, din adamları tarafından denetlenen ve *mektep* ve *medrese*lerde Kur'an, gramer, retorik ve mantık eğitiminin yön verdiği geleneksel eğitim kurumlarının temelini sarstı. Modern ilköğretim okulları ve kolejlerdeki öğrenci sayısı 1925 ile 1941 arasında beş kattan çok artarken,[37] *medrese*lerdeki *talebe*lerin sayısı 1929'da

36 Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, s. 140.

37 Abrahamian tarafından, *Iran between Two Revolutions*, s. 144-45, sağlanan verilerden hesaplanmıştır.

5.500'den 1937'de 1.340'a düştü. Önde gelen ulemanın çocukları dahi modern yönetimdeki işleri tercih ettiler ve bu işlere kaydılar.[38]

Modern eğitimin toplumsal ve entelektüel etkisi geniş kapsamlıydı. Farklı konuları, bilimsel akılcılığı ve seküler uygulamaları vurgulayarak dinî paradigmalara alternatifler sundu. Dahası, modern okullar ve parklar, sinemalar, kafeler, fabrikalar, ofisler gibi diğer umuma açık yerler kentli kadınları ev içine kapanmışlıklarından çekip çıkardı ve erkeklerin dünyasına soktu.[39] Rıza Şah, ataerkilliğine görünüşte tezat teşkil edecek biçimde *çador*u (kara çarşafı) yasadışı ilan etti ve üst düzey devlet memurlarının kamusal etkinliklere eşlerini de getirmelerini emretti.

Zorlayıcı ve genellikle sert olsa da bu önlemler din adamlarını derinden sarstı fakat etkilerini yok etmedi. Ne de halk arasındaki dinî duyarlığı öldürdü. Gelgelelim, yaşam sürmenin, düşünmenin, akıl yürütmenin alternatif, seküler yollarını erişilebilir kıldı ve farklı rol modelleri ve meşruiyet kaynakları sundu. Müttefikler Rıza Şah'ı indirdikten sonra 1941 ile 1953 arasındaki benzeri görülmemiş demokratik dönemde seküler milliyetçi, radikal ve Marksist ideolojilerin gelişmesi belki de şaşırtıcı değildir. Bir inanç, söylem ve seferber edici güç olarak İslâm zayıflamaya devam etti. Rıza Şah döneminde örtüsünü açmak zorunda bırakılmış az sayıda kadın yeniden *çador*unu giymeye başladı; çoğu, genç kuşaklar da dahil olmak üzere yeni kimliklerini korudu.[40] *Talebe*lerin sayısı artsa da,[41] siyasal İslâm çarpıcı biçimde geriledi. Ayetullah Borucerdi döneminde *merce-i taklid* (öykünme kaynağı) ve *hovze* apolitik olarak kaldı. Ulemanın bir kısmı *bâzârî*lerle (İran'da geleneksel çarşıların

38 Bkz. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, s. 316.

39 İlginç bir biçimde, İslâm Devrimi'nden sonra haftalık muhafazakâr "öğrenci" dergisi *Peyâm-ı Dânişcû* Tahran Belediye Başkanı Karbaşi'ye saldırmıştı zira şehirde erkek ve kadınların alenen birbirine karışabileceği yüzlerce park ve bahçe inşa etmişti.

40 Bkz. Mu'meni, "Islam-i Mowjud", s. 74. Ayrıca bkz. Behnam, "Zan, Khanivadih va Tajaddud", s. 234.

41 Bkz. Akhavi, *Religion and Politics*, Ekler.

tüccarlarıyla) birlikte petrolün millileştirilmesini desteklediyse de Ayetullah tarafsız kalmayı seçti. Sonunda, seküler Başbakan Musaddık yönetimi altında Tüde Komünist Partisi'nin büyümesinden korkan din adamları milliyetçi lideri deviren 1953 darbesi ile ittifak kurdu.[42] Önde gelen Ayetullahlardan birinin ifadesiyle, "din adamları sınıfı Anayasal Devrim'in ardından İmam Humeyni'nin ortaya çıkışına dek bir yalıtılmışlık ve moral çöküntüsü döneminden geçti".[43]

Popüler dinî duyarlıklar muhtemelen sürdüyse de siyasal partiler, sanat çevreleri, dernekler ve sendikalar biçiminde yeni siyasal dışavurum mahalleri sürgün verdi. Artık milyonlarca sıradan erkek ve kadın seküler, radikal ve Marksist olduklarını bilinen hareketlere katılıyor ya da sempati duyuyordu. Musaddık 1950'lerin başında İran petrol endüstrisini millileştirme mücadelesini yürüttü ve milli kahraman oldu. Seküler milliyetçi partilerin bir ittifakı olan Milli Cephesi'ne sadece daha birleşmiş Tüde Komünist Partisi rakipti. 25.000'den fazla üyesi ve 300.000 civarında sempatizanı ile Tüde işçiler, kadınlar, entelektüeller, sanatçılar, subaylar, öğrenciler, öğretmenler, meslek sahipleri, şehirli alt sınıflar ve hatta bazı köylüler arasında desteğe sahipti. Polis sınırlamalarına rağmen Ortadoğu'daki en güçlü komünist harekete öncülük ederek[44] ülkedeki en etkili örgüt haline geldi.[45]

DARBE SONRASI DÖNEM: DEĞİŞİMİN HIZLANMASI

CIA tarafından planlanan 1953 darbesi Muhammed Musaddık'ın başbakanlığına son verdi ve Şah'ın hâkimiyetini yeniden kurdu. Demokratik deneyime son verdi, hem seküler milliyetçi hem komünist hareketleri ezdi, siyasal İslâm'ı saha dışına itti ve gelişen dünya için modernleşme modeli olacak bir rejimi güç-

42 Ashraf, "Zaminih-i Ijtima'i-yi Sunnatgari va Tajaddudkhahi", s. 177.

43 Devrim öncesi İran'da önde gelen muhafazakâr bir din adamı olan Ayetullah Muhammed Taki Misbah Yezdi'ye göre; nakleden İslâm Cumhuriyeti Haber Ajansı, 26 Hordâd 1376/1997, aktaran *İran-ı İmrûz* websitesi.

44 Halliday, *Iran*.

45 Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, s. 321.

lendirdi. Darbe sonrası dönem, özellikle 1960'lar ve 1970'ler, tümü esasen kendisi mahut gizli polis SAVAK tarafından korunan Şah'ın otoriter devleti tarafından başlatılan dikkate değer bir ekonomik gelişme, dünya pazarıyla bütünleşme, kentleşme ve toplumsal değişime tanıklık etti. Bu yeni modernleşme evresi Rıza Şah'ın başlatmış olduğu birçok programı güçlendirdi. Geleneksel toplumsal yapı ve otorite (feodal sınıf, çarşı tüccarları, ulema ve genel olarak İslâmi kurumların) zararına modern sınıfların –profesyonel, bürokratik ve teknolojik aydınlar, sınai işçi sınıfı, kamusal olarak faal kadınlar ve modern gençliğin– yükselişini teşvik etti.

Şah Amerika'nın bölgedeki en yakın müttefiki oldu ve Batılı askeri, siyasal ve ekonomik antlaşmalara katıldı. 1963'te modernleşmeyi hızlandırmak için Şah toprak reformu, kadınlara oy hakkı tanınması ve Okuryazarlık Neferleri'nin en önemli unsurları olduğu "Beyaz Devrim"i başlattı. Bunların geniş kapsamlı sonuçları oldu. Özellikle toprak reformu feodal beylerin gücünü azalttı, köylülüğü ya küçük toprak sahiplerine ya da (daha sonra şehirlere göç eden) kırsal proletaryaya dönüştürdü, kırda kapitalist ilişkileri geliştirdi ve köyler ile şehirler arasında ve kırda iletişimin yayılmasını sağladı.

Bu esnada, yükselen petrol fiyatları 1963-72 arası dönem boyunca, 1974 ve 1975'te afallatıcı bir biçimde yüzde 30'a sıçrayan, yıllık dikkate değer yüzde 11'lik bir büyüme hızına katkıda bulundu. Petrol geliri etkileyici endüstrileşme ve milli eğitim programlarını finanse etmeye yetiyordu. 1963 ile 1978 arasında, endüstriyel üretim, yıllık yüzde 72'lik büyüme ortalamasıyla neredeyse on iki kat arttı.[46] 1977'ye gelindiğinde sınai işçi sınıfı tüm iş gücünün üçte birini oluşturuyordu.[47] Modernleşme stratejisi yaygınlaşmış modern eğitim vasıtasıyla büyük ve epey zengin bir orta sınıfı kuvvetlendirdi. Kentli okuryazarlık oranları 1956'da yüzde 33'ten 1976'da yüzde 65'e çıktı; ülke kadınlarının yarısı okuyabiliyordu. 1978'de –üçte biri kadın– 175.000 öğrenci 236 yükseköğrenim kurumuna kayıt yaptır-

46 Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran*, s. 276.

47 Bayat, *Workers and Revolution in Iran*, s. 25.

dı, buna ek olarak 80.000 öğrenci de yurtdışında vardı.[48] Eğitim toplumsal hareketlilik sağladı ve modern orta sınıfın büyümesine katkıda bulundu: Öğrencilerin, profesörlerin, öğretmenlerin, yazarların, doktorların, avukatların, teknokratların ve bürokratların sayısı 1966'da kentsel emek gücünün yüzde 16,5'inden 1976'da yüzde 33'üne ya da 1,9 milyondan fazla kişiye çıktı; bunun 300.000'i kadındı. Güçlü bir modern orta sınıf yaratılmıştı.[49]

Bu esnada geleneksel toplumsal sınıflar güç kaybediyordu. Birçok büyük din adamını da içeren feodal sınıf, mensupları tedricen ticaret, para piyasası ve endüstriye kayarken neredeyse ortadan kaybolmuştu. Çarşının büyük bir kesimi, 500.000'den fazla perakende ve toptancı, modern finansal kurumların, ticaret şirketlerinin, alışveriş merkezlerinin, büyük fabrikaların ve yeni beğenilerin etkisini hissetti.[50] Bazıları yeninin bu işgaline direndi, diğerleri çarpıştı ve kaybetti ve birçok başkası yabancı mallar satarak ve modern ticaret ilişkileri ve dili kullanarak modernleşmenin gerçekliğine uyum sağladı.[51] Devrim arifesinde çarşı sosyolojik olarak bölünmüştü.[52] Siyasal ayrım devrimden sonra geldi: Din adamları geleneksel küçük çaplı tüccarlara arka çıkarken, modernist ve hali vakti yerinde *bâzârî*ler Cumhurbaşkanı Beni Sadr'ı destekledi.

Din adamları sınıfı, ekonomik, siyasal ve toplumsal cephelerde herkesten daha fazla savunmaya geçti. Ekonomik olarak, toprak reformu ve Evkaf'ın kurulması din adamlarının vakıflardan gelen temel gelir kaynağını kesmişti. Daha önce Rıza Şah'ın idari reformu ulemanın yasal ve dinî görevlerini ifa

48 Arman, "Naqsh-i Javanan dar Inqilab", s. 95.

49 Bunlar hakkında bkz. Milani, *The Making of the Iranian Islamic Revolution*, s. 115-19.

50 *A.g.y.*, s. 116.

51 Tahran çarşısındaki ticari malların genel olarak modern ya da yabancı doğası Kahire ya da İstanbul çarşılarındakilerle karşılaştırıldıklarında aşikârdır.

52 1970'lerde İran'daki çarşılar hakkındaki 1985 tarihli doktora tezi Kent Üniversitesi'nde, Canterbury, İngiltere, bulunan Tahire Kâdirî ile kişisel yazışma. Bu ayrımın siyasal yansıması, devrimden sadece bir yıl sonra çarşının farklı kesimleri farklı siyasal liderleri desteklediğinde ortaya çıktı. Özellikle Cumhurbaşkanı Beni Sadr ve Ayetullah Beheşti taraftarları arasında bölünmüşlerdi.

etme karşılığı alma hakkına sahip olduğu ücretleri halihazırda azaltmıştı.[53] Geriye inananların bağışı olan *hakk-ı imam* ve *hums** kalmıştı. Siyasal olarak, din adamlarının tarihsel müttefikleri, hem geleneksel *bâzârî*ler hem de feodal sınıf ciddi biçimde güçten düşmüştü. Aynı zamanda yeni orta sınıfın çoğu, kamusal alanda kadınlar ve gençler, dinî kurumların toplumsal meşruiyetinin altını oyarak İslâm kurumlarına çok az ilgi gösteriyordu. 1960'larda, mollalar artık vaazlarını dinlemediklerini hissettikleri gençlerden umutsuzluklarını dile getirirlerken, köydeki sınıf arkadaşlarımın köy mollalarının modern bilgiden yoksunluğunu sorguladığını hatırlayabiliyorum. 1968'e gelindiğinde çoğu ancak bir avuç öğrenciye sahip *medrese*lerin sayısı 138'e dek düşmüştü. "Bir kısmı eğitsel kurumdan çok anıt ya da simge olarak var olmaya devam etti."[54] Ayetullah Mutahhari'nin "materyalist felsefenin İran gençliği arasında cazibesi"[55] bulunduğuna dair üzücü hakikati daha 1963'te kabul etmesi bu yüzdendir. Bunun suçunu ulemada ve eskimiş uygulamalarında buldu.[56]

Gerçekten de seküler ideolojilerin bu saldırısı bazı Müslüman önderlerin uygulamalarını gözden geçirmelerini ve stratejilerini modernleştirmelerini sağladı. Elverişli zaman 1961'de *merce-i taklid* Ayetullah Borucerdi'nin ölümünün ardından bir boşluk doğduğunda geldi. Aynı kafadaki bir grup ulema ve İslâmcı entelektüel, İslâmi söylemi rasyonel bilimsel kavramlarla birleştirerek ve gündelik hayatın sorunlarına özel önem gös-

53 Akhavi, *Religion and Politics*, s. 134-35.

(*) Beşte bir. Herhangi bir şekilde elde edilmiş malın hayra harcanmak üzere ayrılmış beşte birlik kısmı. Bkz. Enfâl, 8: 41 – ç.n.

54 *A.g.y.*, s. 129.

55 Bu kaygı devrim arifesine dek bile sürmüş görünüyor. 1997 güzünde Kuba Camii'nde modernist din adamları tarafından düzenlenen ünlü konferanslar esnasında vaazların çoğunun, özellikle de Ayetullah Mutahhari ve Mehdi Bazergan tarafından verilenlerin karşıt seküler, materyalist ve Marksist fikirlere saldırıya odaklandığını gözledim. Katılımcıların soru ve yorumlarına ayrılan en son gece, Bazergan'ın konferasının eleştirel bir değerlendirmesini sundum. Ayetullah Mutahhari'nin yorumlarıma öfkeli cevabı, o dönemki İslâmcılar arasında bir güvensizlik duygusunu işaret eder.

56 Mutahhari, "Rahbar-i Nasl-i Javan".

tererek İslâm'ı çekici modern bir dille sunmaya başladı.[57] Fıkıh ya da dinî ritüeller yerine Darwin'in evrim kuramını, Sartre'nin varoluşçuluğunu ve Marx'ın materyalizmini tartıştılar. Mehdi Bazergan bir mühendis olarak dinî sonuçlara varmak için somut bilimsel kanıtların kullanılması gerektiğinde ısrar etti. Aynı fikirdeki din adamları onu taklit ettiler. Musaddık'ın Milli Cephesi'nin bakiyesi olan Özgürlük Hareketi'nin (çoğu İslâm Devrimi'nin önderi olacak Mehdi Bazergan, Murtaza Mutahhari, Muhammed Beheşti, Allame Tabatabaii ve Mahmud Talegani dahil) önderleri, *merceiyyet ve velayet der İslâm* (öykünme ve önderlik kaynağı) teması etrafında aylık seminerler düzenledi. Bu seminerler, *Mekteb-i Taşayyu'* adındaki bir grup yönergesinde devam etti fakat gene de katı bir biçimde Kur'an öğretilerine ya da geleneksel Şii metinlerine çok az aldırış etti; bunun yerine vurgu modern bilimsel dile yapıldı. Grup "yeni kuşağa önderlik etmek", "din ve insan bilimlerinde nedensellik yasası" ve "İslâm ve insan hakları beyannamesi" gibi konularda makaleler yayımlayan *Mekteb-i Taşayyu'* adlı bir dergi yayımladı. Benzer bir yayın, *Guftâr-i Mâh* da benzer katkılar sundu.

Bu reformist Müslüman önderler gençlerin İslâm hakkında ne düşündüğünü öğrenmek için sosyolojik anketlere bile başvurdular. Bu Müslüman entelektüel Ali Şeriati tarafından gölgede bırakılana dek siyasal İslâm'a 1960'lar ve 1970'ler boyunca niteliğini veren, İslâmi düşüncenin ihya edilmesi (*ihyâ-yı fikr-i İslâmî*) olarak bilinegelen sürecin başlangıcıydı. İslâmi uyanış ifadesini İslâmi yayınlarda, İslâmi çalışma gruplarında ve düzenli müfredatı tefsir ve Kur'an okuma toplantıları, İslâmi eğlence, günlük toplu dualar ve alternatif boş zaman faaliyetlerini içeren müfredat dışı dinî etkinliklerle birleştirmesiyle *medrese*lerden farklılaşmış İslâmi okullarda buldu. Hedefleri "hakiki" Müslüman bireyler yaratmaktı.

Bu yönelim İslâm'ın toplumsallaşma ve siyasallaşmasında önemli bir değişimi temsil etti fakat 1980'lerin ve 1990'ların başının Mısır ya da Cezayir yorumlarına çok az benzerlik göste-

57 Aştiyânî, "Ihya'-yi Fikr-i Dini va Sarkardigi-yi Islam-i Siyasi dar Inqilab-i Iran"; ayrıca bkz. Mirsepassi-Ashtiani, "The Crisis of Secularism".

rerek kitlesel bir toplumsal hareket olmayı başaramadı. İran'da *Mekteb-i Taşayyu'* ve benzer gruplar zayıf, yalıtılmış ve seçkinci kaldılar. Dergisinin ancak üç sayısı yayımlandı. Tarihçi Rıza Afşari'nin işaret ettiği üzere, Ayetullah Humeyni'nin İslâm ideolojisine en önemli katkısı, *velayet-i fakih* (din hukukçularının velayeti), en ateşli taraftarlarının bazılarınca bilinmiyordu.[58] Hâkim varsayımın aksine ulemanın kitlelerin ilgisini çekmeye çalıştığını gösteren yeterli kanıt yoktur.[59] Gerçekten de, asli önderlerden hiçbirisi özel bir sınıf olarak ezilenlere (mustazaflar), yoksullara özel ilgi göstermemiştir. Ayetullah Humeyni'nin seksen sekiz vaaz, mesaj ve mektubunun bir değerlendirmesi, devrimden önceki on beş yılda eğitimli gençlik, öğrenciler ve üniversitelere elli kez atıfta bulunmasına kıyasla halkın alt sınıflarına sadece sekiz kez geçerken değindiğini doğruluyor.[60] Ayetul-

58 Bkz. Afshari, "A Critique of Dabashi's Reconstruction of Islamic Ideology". Bu sav devrimden önce "*velayet-i fakih* hakkında çok az tartışma olduğunu" ileri süren din adamı Abdullah Nuri tarafından teyit edilir. Bkz. Nuri, *Shukaran-i Islah*, s. 51.

59 Bu varsayım Akhavi tarafından yapılmıştır, *Religion and Politics*, s. 101; Arjomand, *The Turban for the Crown*; Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet* ve Kazemi, *Poverty and Revolution*.

60 Bkz. Humeyni, *Sahifih-yi Nur*. İlginç bir biçimde, ezilenler (mustazaflar) terimi lügatçesinde sadece devrimin doruğunda (Âbân, 1357), bunu sadece yoksullar için alternatif bir kavramsallaştırma önermeye yeltenerek solcuları reddetmek için kullandığında yer aldı. Daha ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Bayat, *Street Politics*. [*Mustaż'afin* tabiri Nisa, 4: 75'te geçer. Diyanet İşleri Başkanlığı mealine göre karşılığı "zayıf ve zavallı"; muhtelif Elmalılı Hamdi Yazır meallerine göre "zebun edilmiş; ezilmiş; zayıf ve zavallı"; Abdülbaki Gölpınarlı mealine göre "zayıf ve aciz"; Yaşar Nuri Öztürk mealine göre, "mazlum ve çaresiz"; R. İhsan Eliaçık mealine göre "ezilen"dir: "Hem size ne oluyor ki, Allah yolunda: 'Ey Rabbimiz! bizleri bu halkı zâlim olan memleketten çıkar, tarafından bizi iyi idare edecek bir sahip ve bize katından bir kurtarıcı gönder' diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların kurtarılması uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz?" Osmanlı Türkçesinde mustaz'af zayıf kalmış; zayıf bırakılmış; elinden tüm bireysel ve toplumsal hakları alınmış; ezilmiş, ezik; müstekbir kendini büyük gören; büyüklenen, kibirli anlamlarını taşır. Ayetullah Humeyni, Nahl suresinin 22 ve 23. ayetlerinde geçen ve "mağrur ve güçlü" anlamına gelen "*mustekbirûn/mustekbirîn*" (Müstekbirler. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır meallerine göre, "büyüklük taslayan, böbürlenen, kendini büyük görüp hakkı kabul etmeyen"; R. İhsan Eliaçık mealine göre "kibirli, büyüklük taslayan") ve "*mustazafin*" terimlerini, Marksist terminolojideki ezen-ezilen ayrımına karşı gelecek biçimde kullanmıştır – ç.n.]

lah Mutaharri'nin seçkinci yaklaşımı *avamzedegî*ye* karşı ikazlarından aşikârdır;[61] Ali Şeriati için halk kitleleri değil entelektüeller devrimci gücü oluşturur.[62] Bu Müslüman önderler için öyleyse, eşik kitlesi kitleler değil, eğitimli sınıflardır.

Gerçekten de bazı kanıtlar 1960'ların sonu ve 1970'ler boyunca İslâmi kitap, kaset ve derneklerin çoğaldığına işaret eder görünmektedir. Örneğin 1976'daki bazı raporlar Tahran'da 1.800'ü resmi bir ada sahip 12.300 "dinî dernek", kırk sekiz dinî kitap yayıncısı ve 490.000 nüsha satmış *Mefâtihu'l-Jinân* (cennetin anahtarı), on üç kaset kayıt ve dağıtım merkezi olduğunu öne sürüyor.[63] Bu rakamlar hakkındaki ciddi kuşkulara rağmen,[64] birçok bilim insanı bunu 1960'lar ve 1970'lerdeki, büyük olasılıkla İslâm Devrimi'nin alameti olan, "dinî bir hareket"in "güçlü bir kanıt"ı olarak görüyor.[65]

Öncelikle, 1966'dan sonraki sansür politikaları dinî olmayan konularda yayımlanmış eserlerde genel bir düşüşe neden oldu ve dinî kitapların oranını göreli olarak artırdı.[66] Devrimden sonra, sansür kaldırılınca, kitaplar, broşürler ve kasetler derhal çoğaldı. İran Yayın Derneği'ne göre 1979'un ilk altı ayı içinde 2 milyondan fazla kitap basıldı.[67] 1978'de Tahran'daki en büyük günlük gazetenin (*Keyhân*) en yüksek tirajı 300.000'ken, devrimin ilk aylarında solcu sabah gazetesi *Âyendegân* 400.000 civarında satarken, Tahran'ın iki büyük akşam gazetesinin (*Keyhân*

(*) *Avam* ve vurmak, çarpmak anlamına gelen *zeden* kelimesinden türetilmiş vurulmuşluk, çarpılmışlık anlamındaki *zedegî* kelimesinden. Halk tarafından çarpılmış; popülizm – ç.n.

61 Bkz. Anonim, *Bahthi dar Bâreyi Marja'iyyat va Ruhaniyyat.*

62 Şeriati, *Jahatgiri-i Tabaqati-yi Islam.*

63 Arjomand, "Shi'it Islam and the Revolution in Iran", s. 311-13.

64 Kitapların sayısı UNESCO istatistiki kaynaklarından doğrulanabilir. Gelgelelim İslâmi derneklerin sayısı hakkında sadece 1.800'ü bulan resmi isimler güvenilirdir. Diğer kategorileri doğrulamak imkânsız.

65 Ayrıca bkz. Mirsepassi-Ashtiani, "The Crisis of Secularism", s. 77; Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*; Dabashi, *Theology of Discontent.*

66 Akhavi, *Religion and Politics*, s. 160. O zamanlar İran'ın dünyada en sıkı sansür politikalarından birine sahip olduğunu kaydetmek önemlidir. Popüler basında sansür için ayrıca bkz. Millard, "Popular Press in Iran".

67 Bkz. Tehranian, *Socio-Economic and Communication Indicators*, s. 63.

ve *İttilâât*) tirajı 1,5 milyonu geçti. Sadece Tahran'da 100'den fazla gazete ve dergi devrim sonrası aylarda yayın hayatına girdi ya da yeniden yayımlanmaya başladı.[68]

Dahası, devrimden önce dağıtılan dinî yayınların çoğu *siyasal* İslâm'ı neredeyse hiç temsil etmiyordu; daha ziyade dinî ritüeller hususunda "pratik rehberler" ya da ahlâk üzerine vaazlar ya da gizemcilik ya da teosofi hakkında ilmi araştırmalardı.[69] Kum'daki *hovze*nin dergisi *Mekteb-i İslâm* söylendiğine göre 1960'ların sonunda büyük bir tiraja sahip olsa da reformist ya da siyasal metinler yayımlamayı hep reddetti.[70] Ve *Mefâtihu'l-Jinân*, Ali Şeriati'ye göre, "fosilleşmiş geleneksel Şiiliğin en uhrevi veçhesi"ni temsil etmenin ötesine geçmedi.[71]

Ayrıca İslâmi okulların dinî mesajları ya da hatta siyasal İslâm'ı yaymadaki başarısını değerlendirirken de dikkatli olunmalı. 1960'larda benim İslâmi bir okuldaki üç yıllık deneyimim boyunca, çoğu öğrenci için İslâmi programlar en az ilgi çekenlerdi[72] ve kurumsal telkinle baskı altında hisseden ve bunun bir sonucu olarak seküler bir muadiline devam etmek için okulu bırakan birçoğumuz için dinî eğitmenler en az popüler olanlardı. Öte yandan *mustazaflar*ın mollaları tanıdığı ve devrime *heyet*ler, etnik temelli ve özel amaçlı dinî kuruluşlar, gibi İslâmi kurumlar aracılığıyla katıldığı yaygın bir varsayımdır. Bazılarının iddia ettiğinin aksine,[73] *heyet*ler birçok Şii yoksulu bir araya getiriyordu ancak bunlar nadiren siyasal seferberlik yerleriydi. Kendi gözlemlerim, gecekonducu bir gencin *heyet*lerin işlevlerinin "toplumsallaşma", "İmam Hüseyin'e fedakârlıkta bulunma ve [ölü

68 Bu rakamlar hakkında bkz. *a.g.y.*, s. 56-57. Tescilli dergilerin sayısı 1975'te 104'ten devrimden bir yıl sonra 1980'de 227'ye çıktı. Ne var ki muhalif yayın ve örgütlere uygulanan baskı bu sayıyı 66'ya indirdi. Diğer bir deyişle, neredeyse tümü seküler 161 süreli yayın yayımlanmaktan alıkondu. Rakamlar için bkz. Markaz-i Amar-i Iran, *Iran dar A'inih-i Amar*.

69 Bkz. Akhavi, *Religion and Politics*, s. 161-62.

70 *A.g.y.*, s. 138.

71 Tabir Arjomand'a ait; bkz. "Shi'ite Islam and the Revolution in Iran", s. 312.

72 Benim hem ilk hem de orta sınıfları olan kendi okulum Tahiri-yi İslâmî, İslâmi holding *Cemiyet-i Talimat-ı İslâmî*'nin bir parçasıydı.

73 Örneğin bkz. Kazemi, *Poverty and Revolution*; Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*.

bedeni için] ağlama" ile sınırlı kaldığına dair görüşünü teyit ediyor.[74] Kent yoksulları ulemanın siyasal sancağı altında ancak Şubat 1979 isyanından hemen önce toplandı. Kısaca, dinî yayınların ve kurumların siyasal İslâm için önemi bunların 1960'lar ve 1970'ler dönemindeki ideolojik etkisinde değil, devrimin arifesinde iletişim ağı kabiliyetinde ve seferber edici gücünde yatar.

Daha önemlisi bunları, özellikle geriye dönük olarak, İslâmi uyanış belirtisi olarak ele almak, devrim sonrası bilimsel araştırmaların gözden kaçırmış olduğu bir konu olan önemli koşut bir fenomeni –yani aynı esnada gelişen güçlü *seküler bir eğilimi*– önemsiz gibi gösterir. Yukarıda, İran'da seküler davranışın tarihsel kökenini belirttim – yaygın modern eğitim, iletişimin yayılması ve ekonomik ve toplumsal konumu sarsılmış olan din adamları.

Seküler eğilim doruğa İslâm devrimiyle aynı on yıl içinde erişti. Komünist, milliyetçi ve entelektüel hareketlerin ifadesini temel seküler kurumlarda bulduğu 1940'lardan farklı olarak Şah'ın 1970'lerdeki diktatörlüğü toplumu büyük ölçüde benzer kuruluşlardan mahrum bıraktı. Bunun yerine, seküler dergilerin üretiminde ve tüketiminde ve Batı sinemasının, popüler müziğin, gençlik merkezlerinin (*hâne-yi cevânân*), alkol satan barların, Hazar Denizi kıyısında tatillerin ve Batılı televizyon programlarının popülerliğinde çok büyük bir artış vardı.[75] Sinema izleyicilerinin sayısı, 1969 ile 1975 arasında aynı dönemde kentsel nüfus artış oranının neredeyse iki katı kadar, yüzde 50'nin üzerinde arttı. 1970'ler boyunca her yıl İran sinemaları dörtte biri Amerikan olan 500'den fazla yabancı film gösterdi. 1960'taki yüzde 4'ten aza kıyasla 1975'te kentli ailelerin yarısının televizyonu ve yüzde 65'inin radyosu vardı.[76] 1970'lerin sonuna gelindiğinde medya, Guguş, Ferdin, Agasi ve Suzan gi-

74 Söyleşi, Banuazizi, "Alounaknishinan-e Khiaban-e Professor Brown", s. 59.

75 Camilere, türbelere ya da *heyete* devam etmekten farklı olarak bunların sıradan ve orta gelir düzeyindeki insanların ücretini ödemek zorunda olduğu emtialar olduğunu kaydetmek önemlidir. Kabarelere devam etmek ve (hacca gitmenin aksine) Avrupa'da tatil yapmak gibi ancak zenginlerin tüketmeye gücünün yeteceği dinlence unsur ve etkinliklerini hariç tutuyorum.

76 Bu rakamlar için bkz. UNESCO, *Statistical Yearbook*, muhtelif yıllar.

bi onlarca popüler şarkıcı ve oyuncunun şarkı ve performanslarında vücut bulmuş yüksek düzeyde seküler bir popüler kültür biçimlendirmişti. Bu durum sinema, radyo ve televizyonun, Ayetullah Humeyni'nin görüşlerine göre bunlar "gençliği bozmak için" kullanıldıklarından dinî fikirli insanlarca kınandığı bir dönemde gerçekleşti.[77]

İslâmi önderleri siyasal değişimin uygulanabilirliğine dair kuşkucu kılan böylesi bir zemindi. Devrimden sonra yazan birçok bilim insanı "İslâmi hareket"in 1960'ların sonu, 1970'lerin başındaki çapını büyütse de, Ali Şeriati'nin (1960'ların sonunda) oğluna yazdığı bir mektup, onun ülküsüne kayıtsız kalmış insanlara karşı ne denli kızgın, karamsar ve gücenmiş olduğunu gösterir.[78] Ayetullah Humeyni bile, 1970'te, İran monarşisini yıkmanın iki yüzyıl alabileceğini düşünmüştür.[79]

Gerçekten de İslâmi bir hareketin 1970'lerin ortasında başlamış görünmesi, modernist bir İslâmi entelektüel olan Ali Şeriati'nin popülerliği aracılığıyladır. İslâmi hareket Müslüman entelijansiya arasında siyasal bir söylemle sınırlı kaldı ve sivil toplum –dernekler, STÖ'ler, sendikalar, okullar, mahalleler, işyerleri ve medya– içinde nadiren 1990'ların başında Mısır'daki hareketlerin alacağı türden bir kurumsal biçim aldı. Halkın Mücahitleri örgütü Şeriati'nin düşüncelerinden etkilenmişti fakat devrim sonrasına kadar bir kitle desteği kazanmadı.[80] Kısaca, devrim öncesi İran'da İslâmcı hareketin geç serpildiği ortaya çıktı. Siyasal İslâm için kitlesel bir toplumsal harekete dönüşmeye zaman kalmadı. İran'da İslâmi hareket İslâm devrimi tarafından sekteye uğratıldığında oluşum halindeydi.

MISIR İSLÂMCI HAREKETİ

Bununla birlikte, İran'dan farklı olarak, 1990'ların başında Mısır güçlü ve her tarafa yayılan bir İslâmcı hareket geliştirmiş-

77 Aktaran Nafici, "Iranian Cinema", s. 548.

78 Afshari, "A Critique", s. 80.

79 Humeyni, *Hukumat-i Islami*, s. 160.

80 Mücahitler hakkında bkz. Abrahamian, *Radical Islam*.

ti. Mısır'da İslâmcı hareketin popüler imgesi, militan İslâmcılar, özellikle Mısır İslâmi Cihadı ve Cemaatü'l-İslâmiyye üyeleri ile devlet arasında, Cumhurbaşkanı Sedat'ın Eylül 1981'de öldürülmesiyle başlayan uzatmalı aşındırma savaşı tarafından temsil edildi. Ayrıca Hıristiyan Kıptilere, Batılı turistlere, seküler Müslüman düşünürlere saldırılar ve ABD'de Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanmasında dahli olduğu iddiasıyla tutuklanan Cemaatü'l-İslâmiyye'nin ruhani önderi Şeyh Ömer Abdurrahman'ın suretinde dışa vuruldu. Gerçekten de yalnızca 1993'te İslâmcılar ile hükümet güçleri arasındaki çatışmalar ardında 1.106 ölü ve yaralı bıraktı ve 17.191 tutuklanma ile sonuçlandı.[81] Siyasetçiler, güvenlik şefleri ve kamusal şahsiyetlerin birkaç kez hayatına kastedildi. Sinemalar, kafeler, video dükkânları, Nil'deki gezi gemileri ve bankalar bombalı saldırıların hedefi haline geldi. Şiddetinin çektiği ilgiye rağmen militan eğilim, siyasal İslâm'ın sivil kurumlara yayılmasından sorumlu olan tedrici, şiddet yanlısı olmayan eğilimden çok daha az etkili ve çok daha az yaygındı.

1920'lerde aşağıdan yukarı bir toplumsal hareketten doğan Mısır'daki İslâmi uyanış 1970'lerde hızla yayıldı ve doruk noktasına 1990'ların başında erişti. Geniş tayfı militan grupları, (*El-İhvân* ve *Hizbu'l-Emel*'in [Emek Partisi'nin]) şiddet yanlısı olmayan, değişimi yavaş yavaş gerçekleştirme yanlısı İslâmi koalisyonunu, bireyci Sufi tarikatları, el-Ezher'i ve Evkaf Bakanlığı ve İslâmi İşler Yüksek Şurası gibi seküler devlet kurumlarını içeriyordu.

1990'ların başında *ehli*, ya da özel camilerin sayısı, 1970'lerin ortasından beri yüzde 100'den fazla bir artış kaydedip 40.000 civarına gelmişti; tersine hükümetin denetimindeki camilerin sayısı yalnızca yüzde 40 artmıştı. 1975 ile 1980'lerin sonu arasında İslâmi derneklerin sayısı da yüzde 100'den fazla artarak 4.000'in üstüne çıktı. İslâmi kitap, broşür ve dinî kasetlerin üretim ve satışı arttı. 1994'te basılan tüm kitapların dörtte birinden fazlası, 1985'ten beri yüzde 25'lik bir artışla,[82] dinîydi

81 S. E. Ibrahim, "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism", s. 7.

82 Veriler Mısır Kültür Bakanlığı'ndan elde edilmiştir, Kasım 1995.

ve İslâmi kitaplar 1995 Kahire Kitap Fuarı'nda satılan kitapların yüzde 85'ini teşkil ediyordu.[83] Şeyh Kişk gibi İslâmi şahsiyetlerin sayısı bini aşkın ses kaydı milyonlarca sattı. Onlarca İslâmi gazete, haftalık ve aylık derginin tirajı çok yüksekti.[84] Tamamen dinî meselelere adanmış Radyo Kur'an en yüksek reytingi bu dönemde kaydetti.

Tersine, sinemaya gidenlerin ve yerli filmlerin sayısı yavaş yavaş azaldı.[85] Devlete yönelik popüler baskıya karşılık olarak televizyon programlarının üretiminde oto-sansür ortaya çıktı ve 1975 ile 1990 arasında dinî programlar yüzde 50 arttı.[86] İslâmi duyarlık özellikle alkol tüketiminin göze çarpan düşüşünde ve bar, tekel bayii ve Mısırlılar için gece kulüplerinin patronajında belirgindi. Mübarek hükümeti bile "İslâmi çözüm" fikrinin tahakkümünü kabul etmekten kaçamadı. Tüm yasaların şeriata dayandığını iddia eden İçişleri Bakanı, Mısır'ın seküler bir devlet olduğu fikrinin geçersizliğini ilan ediyordu.[87]

Aynı zamanda, 1970'lerden sonra İslâmi aktivizm farklı sivil kurumlara, kitle iletişim aracına, örgün eğitime ve toplumsal

---

83 Kahire Üniversitesi'nden Profesör Mustafa el-Sayyed ile kişisel yazışma, 1996.

84 Gazeteler, İslâmi Emek Partisi'nin *eş-Şa'b*'ı ile Liberal Parti/Müslüman Kardeşler'in *en-Nûr*'unu içerir. *El-Müslimûn* ve *el-Müslimü'l-Mu'âsır* uluslararası gündelik gazetelerdir. Bunlara ek olarak, Milli Demokratik Parti'nin *el-Liva'ü'l-İslâmî*'si; el-Ezher'in tasdik ettiği bir dergi olan *Akidetî* ve *Liva'ü'l-İslâm* haftalık olarak yayınlanır. Dergiler: *El-Muhtârü'l-İslâmî* (MK), *Minberü'ş-Şark* (Emek Partisi), *el-Tasavvufu'l-İslâmî* (Sufi Konseyi), *Minberü'l-İslâm* ve *el-Ezher* (El-Ezher Enstitüsü), *el-Müslimü'l-Sagîr* (İslâmi çocuklar). Ek olarak, önde gelen İslâmi siyasal örgütler ve partiler tarafından bir dizi günlük ve haftalık yayınlanır. Bunlar: *el-Ahrâr* (günlük), *el-Ahrâr* (haftalık), *el-Hakikat* (haftalık), *en-Nûr* (haftalık), *el-Usratu'l-'Arabî* (haftalık), yanı sıra *el-Urûba*, *Şabâb el-Ahrâr*, *el-Ahrâru's-Sa'îd* ve *el-Ahrârü'l-Hilvân* gibi otuzun üstünde uzmanlaşmış ve bölgesel yayın. Buna rağmen bazı İslâmcılar çağdaş Mısır'daki dinî yayınların "krizi"ni yererler. Örneğin *el-Liva'ü'l-İslâmî*'deki c. 50, no. 2 (Ekim 1995): 11-15 makalelere bkz.; *el-Vasat*, no. 195, 10 Ekim 1995, s. 32-34.

85 Bkz. UNESCO yayınları; ayrıca Brindle'ın yerli filmlerin üretiminde düzenli bir azalmayı tarif eden "Egypt's Film Industry" makalesine bkz.

86 Bkz. al-Fawal, *al-Barnamaj al-Diniyya fi al-Teliviziyun al-Misri*. 1990'da televizyondaki dinî programların verisi yukarıdaki kaynaktan alınmıştır; 1975 için veriler *el-Ehrâm* gazetesinde yayımlanan günlük televizyon programlarının bir örnekleminden elde edilmiştir.

87 *El-Ehrâm*, 17 Aralık 1988.

hizmetlere nüfuz etti. 1980'lerin sonunda, Müslüman Kardeşler Mısır'ın temel meslek birlikleri, doktorlar, mühendisler, eczacılar, avukatlar, dişçiler, ticaret ve öğrenciler gibi üniversite profesörleri üzerinde denetime sahipti. Genel olarak 4.000 İslâmi STÖ, 9.000 seküler STÖ'den daha etkindi zira daha iyi finanse ediliyor, yönetiliyor ve çalışıyordu.[88] 1980'lerin başı boyunca, hükümet yasaklayana dek, Müslüman Kardeşler aynı zamanda yüzde 20'ye varan kârlarıyla alt gelir gruplarını desteklemeye muktedir İslâmi yatırım şirketleri kurdular. Sivil aktivizme ek olarak, Müslüman Kardeşler ve Emek Partisi'nin İslâmi koalisyonu yerel ve ulusal seçimlerde kayda değer bir ilerleme kaydetti. Birlikte Meclis'teki sandalye sayıları 1984'te on iki iken 1987'de otuz sekize çıktı.[89]

Müslüman Kardeşler'e destek farklı gruplardan geldi: İş çevrelerinden, alt sınıflardan, genç ve yaşlılardan, erkek ve kadınlardan. Fakat bel kemiği modern orta sınıftı. Militan gruplar, tersine, büyük ölçüde profesyonel olarak istihdam edilmiş ve Kahire'nin alt sınıf mahallelerinde ya da Orta Mısır'ın büyük köylerinde oturan, üniversite eğitimli, kırsal ya da taşra kökenli, 20 ila 30 yaş arası genç erkeklere bel bağladı. Bu 1990'ların başında daha genç, daha az eğitimli üyeler saflarına katıldığında değişti: Yaş ortalamaları 21'di ve 1970'lerdeki yüzde 64'lük orana nazaran sadece yüzde 30'unun üniversite eğitimi vardı.[90] Alt orta sınıf gençlik radikal İslâmcılığın yeni oyuncuları oldu.

Örgütlü emek büyük ölçüde İslâmcıların ulaşamayacağı bir yerde kalsa da, İslâmcıların kent yoksullarıyla ilişkisi daha karmaşıktı. Yaygın algının aksine, İslâmi toplumsal refah örgütleri İslâmi siyasal eylemciliğin kalesi değildi. Örneğin Büyük Kahire bölgesinde birçok radikal eylemcinin gecekondu ve kenar mahallelerden geldikleri ya da buralarda oturdukları doğruysa da bu kendi içinde yoksulları seferber etmekte ısrar ettikleri anlamına gelmez. Yüksek kiralar ve dikkat çekmeme gerek-

88 S. E. Ibrahim, "The Changing Face", s. 4.

89 *A.g.y.*, s. 4.

90 Bkz. Guenena, "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism", s. 7-8.

sinimi militanların toplumun kenarında yaşaması için yeter sebeplerdi.[91] Gerçekten yaygın bir barınma krizi mekânsal olarak "ötekileşmiş" bir orta sınıfı kendine özgü bir Mısır kent fenomeni haline getirmişti; bu bölgedeki diğer ülkelerde şu an artan bir eğilimdir.

1992 Kahire depremleri ve 1994 Kuzey Mısır selleri İslâmcılara yoksullar arasında bir toplumsal vakıf kurma ilhamını verdiyse de girişimleri düzensizdi. Eğitimli sınıflar İslâmcı siyasetin merkezi odağı olarak kaldılar. Aynı zamanda, geleneksel olarak Mısır'ın en liberal ve seküler derneği olan avukatlar sendikasının düşüp Müslüman Kardeşler'e geçmesi, modern meslek sahiplerinin İslâm'ı ne ölçüde kucakladığını gösterdi. Fakat bu boşlukta cereyan etmedi. Cumhurbaşkanı Sedat'ın 1970'lerde başlayan *infitah*ı, ekonomik açıklığı, toplumsal bilimler ve hukuk aleyhine, ticaret, mühendislik ve inşaata olan ilgiyi canlandırdı. Bir zamanlar eski liberal seçkinlerin parlak çocuklarının tercihi olan hukuk fakülteleri alt sınıf ailelerin vasat ve genellikle muhafazakâr çocuklarıyla doldu. Daha iyi maaş peşindeki birçok hukuk profesörü kolej müfredatını daha az bilgili vekillerine bırakarak zengin Körfez ülkelerine akın etti. Onlar da dolayısıyla fıkhı (İslâmi içtihadı) temel otorite kabul eden muhafazakâr bir hukukçu kuşağı yetiştirdi.[92] Mezuniyetlerinin ardından bu genç hukukçuların çoğu yarar sağlamaktan ziyade iç çatışmalara ya da yolsuzluğa yenik düşen baroya kaydolarak ya işsizlik ya da düşük ücretli işlerle karşı karşıya kaldılar. Bu ağır yoksunluğa eğilmek üzere barodaki İslâmi eğilimli hukukçular mesleki ve siyasal faaliyet alanları olarak Şeriat Komiteleri kurdular ve böylece birçoklarını davalarına çektiler. 1992'de (Hasan el-Benna'nın oğlu) Ahmed Seyif el-İslâm Hasan el-Benna'nın önderlik ettiği Müslüman Kardeşler'i destekleyen hukukçular, birliğin denetimini ele geçirmiş ve onu "üyeleri faa-

91 Gerçekten de bazı bulgular Kahire gecekondu mahallelerinde militanların yayılmasının 1970'lerde, Yukarı Mısır'dan kaçak militanlar, el-Tekfîr ve el-Hicret'in parçalanmasını müteakip aşırı kalabalık ve "görünmez" enformel yerleşimlere, *aşvaiyyete*, sığındığında başladığını ortaya koyar. Bkz. Issawi, *al-Ashwa'iyyat wa Tagarub al-Tanmiyyah*.

92 Bkz. Abdul-Fattah, "The Story of the Decade", s. 7.

liyetlerinde Şeriat'a ve Allah korkusuna bağlı İslâmi bir derneğe" çevirmişlerdi.[93]

Böylece bu dönem boyunca Mısır'da siyasal İslâm yoksullaşmış ve manevi açıdan öfkeli orta sınıfın isyanını yansıttı.[94] Yükseköğrenimleri ekonomik başarı açısından çok az olanak sunan iş pazarında yüksek beklentileri kamçıladı. Nasır'ın refah devleti hamlesinin ürünleri olarak, Sedat'ın ülkeyi Batılı ekonomik, siyasal ve kültürel etkiye açan ve İsrail ile uzlaşma arayan *infitah* politikasının kaybedenleriydi. Onlar için İslâmcılık, böylesi bir devlet mahrumiyetinin algılanan tüm nedenlerine, ekonomik bağımlılığa, ruhunu kültürel olarak satmaya ve (1967'de İsraillilere mağlubiyet ve Camp David Sözleşmesi'nde vücut bulan) milli aşağılamaya karşı koyan ideolojik bir paketi temsil ediyordu. Başarısız olmuş tüm ideolojileri, aslen Nasırcı sosyalizmi ve Sedat'ın kapitalizmini ve Batılı kültürel, siyasal ve ekonomik saldırıyı göz önünde bulundurunca, İslâm'ı hakiki bir değişim getirebilecek tek yerli doktrin olarak gördüler.

Siyasal İslâm'da böylesi eklemlenmiş bir ideoloji açıkça çekirdeğe, önde gelenlere ve aktivistlere aitti. Onların ötesinde, hareketin harici eşmerkezli çevrelerinde İslâm'a ideolojisi yüzünden değil, statükoya uygulanabilir tek alternatif olduğu için bağlanan alt sınıflar gibi birçokları vardı. Bu "asalaklar" ya da kenardaki gruplar genellikle kendilerine ait tutarlı bir ideoloji eklemlemedi ve hatta önderliğin ideolojisini bile tekrar etmedi. Yüzlerini kendilerine onurlu bir gelecek umudu sunduğunu hissettikleri neredeyse herhangi bir toplumsal güce dönebilirlerdi. Benzer tabakalar 1920'ler ve 1930'larda Veft'i ve ardından 1950'ler ve 1960'larda Nasır'ı takip etmişti; her iki-

93 Aktaran Saad, "Islamists Take Control of Liberal Syndicate", s. 2.

94 Militan İslâmcıların toplumsal profili şu çalışmalarda tartışılır: S. E. Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups"; Kepel, *Muslim Extremism*, s. 210-18 ve Guenena, "The Jihad". İhvan farklı toplumsal tabakalardan destek aldıysa da (eğitimli, profesyonel ve *muvazıfîn*) yeni orta sınıf asli oyuncudur. İhvan'ın toplumsal profilinin ayrıntılı bir incelemesi yayımlanmamıştır. Bununla birlikte profesyonel derneklerdeki aşikâr etkileri onların büyük ölçüde kentli-orta sınıf üye tabanına işaret eder.

si de iliklerine kadar sekülerdi fakat güvenilir alternatifler sunuyorlardı.[95]

TOPLUMSAL İSLÂM'A KARŞI SİYASAL İSLÂM

İslâmi aktivizm İran'da zar zor siyasallaşırken neden Mısır'da bir toplumsal hareket niteliği aldı? Genellikle Şiiliğin, Sünni emsalinden farklı olarak, din ve siyaseti karıştıran bir gelenek olduğu ve ezilen bir hizip olarak tabiatı gereği devrimci bir gelenek oluşturduğu söylenir. Özenli bir çözümleme böylesi bir iddiayı desteklemez fakat Şii din adamlarının önderlik ettiği İran devrimi, reform hareketi İran'da mesafe alınca ve 11 Eylül terörist saldırılarının el Kaideli faillerinin tümünün Sünni Arap olduğunun ortaya çıkmasının ardından, 1990'ların sonları ile 2000'lerin başlarındaki Sünni radikalizmin göz kamaştıran parıltısında soluklaşan bu popüler imgeyi yarattı. Sünni ve Şii kollar yönetim, ya da hâkimiyet, konusunda farklı bir tavır sergiler fakat her ikisi de siyasetle İslâm'ı bir görür ve Şii doktrinin tabiatı gereği devrimci bir tarafı yoktur.

Sünni İslâm'da siyasal otoriteye cemaat karar verir. Ne var ki Şiilikte *ümmeti* sadece imamlar yönetebilir. Tarihsel olarak bu tür yönetim Şii imamların döneminde oluştu. On İkinci İmam'ın gayba karışmasından sonra mesele Şii alimlerin *ahbârî* ve *usûlî* olarak iki okula bölündükleri İran'daki Kaçar dönemine dek yüz yılı aşkın bir süre itilaflı kaldı. İkinci okul, ulemaya peygamberin sünnetini yorumlama ve gerekli olduğunda yeni kanunlar koyma yetkisini tanıyan içtihat kavramını kabul ederken, ilki peygamberin geleneklerinin birebir takip edilmesi gerektiğini vurguluyordu. Din adamları önceden görülmemiş önem kazandıysa da henüz imamlar adına tam yetki kullanma yetkisine sahip değillerdi. Bu itibarla, Humeyni'nin 1971'de kaleme aldığı İslâmi hükümet (*hükümet-i İslâmi*) kavramı, Şii gelenekte adeta yeni bir buluşu temsil eder,[96] ve devrim sonrası

95 Bu tarihsel gerçekleri dikkatime sunduğu için Profesör Sadeddin İbrahim'e minnettarım.

96 Bu mesele hakkında iyi bir tartışma için bkz. Hamid Enayat, "İmam Humey-

buna münacat büyük ölçüde dönemin din adamlarının önderliğini sağlayan siyasal koşullarının sonucudur.[97] Gene de Şii İslâm'ın belirli tarihsel ve kurumsal veçheleri İran'da İslâmcı eylemciliğin toplumsaldan ziyade siyasal niteliğine katkıda bulundu.

Hem İran hem de Mısır'da (kıdem ve ekonomik statü uyarınca) içsel farklılaşmaya rağmen gelir güvencesi ve toplumsal ve ruhani meşrutiyette ortak çıkarları paylaşan din adamları ayrı bir statü grubu oluşturdular. Fakat iki ülkedeki siyasal ve toplumsal pozisyonları değişiklik gösterdi. (Daha sonra muhalefet lideri olan) geleneksel Şii din adamlarının yalnızca dinsel işlerden sorumlu olduğu İran'dan farklı olarak Mısır'da sıradan aktivistler din adamlarının gayretlerini, onların mesajlarını sivil toplumdaki örgütleyici faaliyetleri aracılığıyla yayarak çoğalttılar. 18. yüzyılda Mısır uleması yönetici seçkinlerin bir parçasıydı ve onlar ile halk arasında aracı olarak vazife gördü. Mehmet Ali iktidarını pekiştirdiğinde ulema Mısır liderinin görmezden gelemeyeceği zorlu bir otorite haline gelmişti. Önce onlara çiftlik vergilerinden ve bağışlardan bir gelir ve siyasal konularda danışma ayrıcalığı teklif ederek desteklerini kazandı; daha sonra bu tür ayrıcalıklıkları yok sayarak ve onları devletin ücretli memurları yaparak emir altına aldı. Ne var ki ulema sömürge karşıtı hareketin önemli güçlerinden biri olarak kaldı.[98] El Afgani ve Muhammed Abdu ve daha sonraları Raşid Reda, Britanya yönetimine karşı ulemanın muhalefetini sürdürdü. İslâmi reformcular olarak sadece yabancı tahakkümüne karşı de-

---

ni'de Velayet-i Fakih Nazariyesi", *Keyân*, c. 6, no. 34 (Ocak-Şubat 1997) (Farsça). İngilizce olarak Piscatori, *Islam in the Political Process* içinde yayımlandı.

97 İslâm Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı ve Paris'te Ayetullah Humeyni'nin en yakın yardımcılarından biri olan Beni Sadr hatıralarında şunları söyler: "Paris'te, Humeyni Şah'ın devrileceğine inanmadı. Haftada iki üç kez kendisine Şah'ın iktidardan feragat edeceğine dair güvence verirdim. ... Muhabirler ona sorarlardı: 'Referans çerçeveniz, modeliniz nedir? İslâmi bir devlet nasıl olur?' Cevaplarımızı dikkatle tartardık. Hangi tarihi döneme atıfta bulunabilirdik? Abbasi hanedanına? Emevilere? Yoksa ilk halifeler dönemine? *Devrime yaraşır bir ideoloji formüle etmek zorundaydık*". Aktaran *Haftalık el-Ehrâm*, 26 Ekim 1995, s. 5 (vurgu bana ait).

98 Bkz. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, s. 617-20.

gil fakat aynı zamanda Batı ilerlemesine meydan okumak üzere İslâm'ı yeniden biçimlendirmek için mücadele ettiler – bu İran'da birtakım modernist ulemanın ancak 1960'larda almaya başlayacağı bir tedbirdi.

Gelgelelim, devletin bir bileşeni olarak, ulemanın siyasal rolü milliyetçi tavırla sınırlı kaldı. Bazı bireysel din adamları haricinde, ulema genel olarak iç meseleler hakkında halinden memnun kaldı. Ulemanın devlete bağımlılığı 1955'te dinî mahkemeleri kaldıran, vakıfları devlet denetimi altına sokan ve 1961'de el-Ezher'i ve İslâmi eğitimi ele geçiren Nasır döneminde yoğunlaştı. İran'da 1960'larda benzeri faaliyetler din adamlarının mabet ve *mevkûfât* (vakıflar) üzerindeki denetimini ciddi bir biçimde kısıtladı fakat öncekiler kendi güçlerine (birçoğu toprak sahibiydi) ve yakın bağlara sahip oldukları çarşılara ve küçük çaplı dinî bağışlara dayanarak bir ölçüde özerklik sağladılar.[99]

Böylelikle Mısır'da muhalefet siyasetinin bayrağını ulema değil sıradan İslâmi aktivistler yükselttiler. Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin 1928'de, Mısır'ın liberal döneminde (1919-1952), ülkeyi seküler-milliyetçi Veft Partisi ve kraliyet ailesi yönetirken ortaya çıkması bunun sonucudur. Müslüman Kardeşler ülkesinin emperyalist iktisadi tahakkümünden, yolsuzluktan, kralların zevalinden ve Müslümanların, özellikle de genç kuşakların bozulmasından yeise kapılmış İsmailiye'den bir okul öğretmeni olan Hasan el-Benna tarafından kuruldu. Mesajları kendi toplumlarının, kulun kula tapması ve bir kulun diğerleri üzerinde egemen olması ile tanımlanan bir *cahiliye* toplumu olduğuna inanmış geniş bir dizi Mısırlı yurttaş arasında yankı buldu. Kardeşlik, 1929'da sadece dört şubeden 1949'da 2.000 şubeye ve zirvedeyken 1 milyon üye ve sempatizana erişerek hızla büyüdü. Farklı kesimlere mensuptular fakat çoğu "yeni burjuvazinin beklentilerini kısıtlayan yabancı iktisadi denetim"in baskısını hisseden yükselen kentsel orta sınıflardandı.[100] Hasan el-Benna 1949'da polis tarafından öldürüldü ve ruhani rehber olarak yerine Hasan el-Hudeybi geçti.

---

99 Din adamı-çarşı ilişkileri hakkında, bkz. Ashraf, "Bazaar-Mosque Alliance".

100 Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, s. 328-30.

Hür Subaylar'la (Nasır'la birlikte monarşiyi deviren askerlerle) sahip oldukları yakın bağlara rağmen Müslüman Kardeşler modernleşme, sekülarizm, milliyetçilik ve daha sonra sosyalist fikirlere bağlı milliyetçi bir lider olan Nasır'ın 1952'deki Devriminden sonra baskıya maruz kaldı.[101] Önde gelen bir ideolog olan Seyyid Kutub gibi Müslüman Kardeşler şahsiyetleri idam edildi ve örgüt yasaklandı. Hareket hayatta kaldı fakat Seyyid Kutub'un görüşlerini benimseyen "devrimci" kanat ile Hasan el-Hudeybi'nin kademeci kanadı arasında bölündü. Her iki taraf da Mısır toplum ve siyasetinin *cahili* olduğunda anlaşıyordu. Her ikisi de alternatif bir İslâmi devlet ve toplum için mücadele ederken, bunu sağlamanın yolları üzerinde aynı fikirde değildi. Seyyid Kutub, siyasal eylem ve hareketi savunuyor, edilgen ve kayıtsız olanları gayrimüslimlikle itham ediyordu. Bununla birlikte, Hudeybi, *davete*, söylem ve vaaza davet ediyordu. İki kanat da haçlılardan sakınıyor, anti-Siyonizm, anti-komünizm, anti-sekülarizm ve Nasır karşıtlığı görüşlerini paylaşıyordu. Bu ikilik (Müslüman Kardeşler'le) daha sonraki devrimci ve reformcu İslâmi koalisyon arasındaki bölünmenin kökenini belirleyecekti. Devrimci yönelimden el-Tekfîr ve el-Hicret ve Cemaiyyü'l-İslâmiyye (her ikisi de Sedat yönetimi altında çökertildi), el-Cihad ve Cemaatü'l-İslâmiyye; reformcu çizgiden Müslüman Kardeşler'i içeren İslâmi koalisyon ortaya çıktı.[102]

1960'larda, aralarında Eymen el-Zevahiri'nin de bulunduğu küçük genç aktivist grupları, "kâfir yöneticiler"e karşı "cihad"ı onaylayan 14. yüzyıl hukuk bilgini İbn Teymiye'nin fikirlerine rücu ettiler. Müslüman Kardeşler'in barışçı politikalarına bir alternatif olarak cihatçı gruplar özellikle 1970'lerde İsrail'in Araplar üzerindeki zaferinden sonra mantar gibi çoğaldı. Bunlar Şükrü Mustafa'nın püriten el-Tekfîr ve el-Hicret'ini, Şevki

101 Mûteakip birkaç paragraf büyük ölçüde şu kaynaklara dayanıyor: Kepel, *Muslim Extremism*; Guenena, *Jihad* ve Naquib, "The Political Ideology of the Jihad Movement".

102 Radikal İslâmi gruplar hakkında bkz. Kepel, *Muslim Extremism*; S. E. Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups"; Ansari, "Islamic Militants"; Kupferschmidt, "Reformist and Militant Islam". Ayrıca bkz. *Civil Society*'nin muhtelif sayıları, Ibn Khaldun Center for Developmental Studies, Kahire.

eş-Şeyh'in Şevkiyyun'unu, Eymen el-Zevahiri'nin el-Cihad ve Tâli'atu'l-Fetih'ini (fethin öncüleri) ve Siyonist düşmanın mağlubiyetinin Mısır'da İslâmi bir devletin kurulmasına bağlı olacağını savunan Filistinli siyasal göçmen Salih Saraya tarafından yönetilen Askeri Akademi grubunu içeriyordu. Bu grupların birçoğu ortadan kaybolduysa da kısaca Cemaat olarak bilinen Cemaatü'l-İslâmiyye 1990'ların sonuna kadar varlığını sürdürdü ve en güçlü militan grup oldu.[103]

Cemaat Başkan Sedat'ın komünistler ve Nasırcıların altını oyma politikasının bir parçası olarak güçlenmelerini teşvik ettiği İslâmi Öğrenci Dernekleri "dinsel ailesi"nden neşet etmişti. Mısır üniversitelerine egemen olan bu dernekler, manevi disiplini destekleyerek ve müziğe, tiyatroya gitmeye, dans etmeye ve kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkilere karşı çıkarak öğrenciler arası toplumsal yardımlaşma etkinliklerinin ötesine geçtiler. 1979'da İran devrimi ve Camp David Sözleşmesi'yle birlikte bu derneklerde iki eğilim ortaya çıktı. Büyük ölçüde Kahire ve Delta üniversitelerinde konuşlanan ılımlılar, Müslüman Kardeşler'le aynı hizaya geldiler. Ve Yukarı Mısır'da hâkim olan radikal eğilim Abdusselam Ferec, Abbûdu'l-Zumur ve Kerem Zühdi tarafından yönetilen İslâmcı Cemaatü'l-İslâmiyye'ye evrildi.[104] Grup 1981'de Başkan Sedat'a suikast düzenleyerek İran'ın imgesinde İslâmi bir devrim başlatmayı umdu.[105] Fakat bu toy girişim bunun yerine 1.200 (Cemaat'e göre 5.000) sanığın tutuklanması ve liderlerinin idam edilmesiyle sonuçlandı.[106] Bu gaf, hapishane hücrelerinde, liderliğin doğası, açık etkinlik-

103 Bu bölüm büyük ölçüde şu kaynağa dayanıyor: Mubarak, *al-Irhabiyun Qadimun*. Ayrıca Suhag Emiri Hamdi Abdurrahman ile yapılan söyleşiden yararlandım: *El-Musavver*, no. 4041, 22 Mart 2002, s. 26-29.

104 Radikal eğilim *Cemaatü'l-İslâmiyye* adını taşıyan zorlu bir siyasal örgüte dönüşene dek her iki eğilim de bir süre karmaşaya yol açacak biçimde orijinal adı, *İslâmi Cemaat*'i kullanmaya devam etti.

105 Cemaat'in Sedat'ı öldürmek üzere devrimci bir ele geçirme, Kahire TV istasyonunun kontrolünü ele alma ve polis karakollarına saldırma planı bilindiği için Fuad Ajami'nin Sedat'ı öldüren militanların hiçbir fikri ve ele geçirme planı olmadığını neye istinaden öne sürdüğü açık değildir; bkz. Ajami, *The Dream Palace of the Arabs*.

106 Mubarak, *Al-Irhabiyoun Qadimoun*, s. 170.

ler karşısında yeraltı faaliyetleri, İslâmi devrimi başlatmak için gerekli koşullar ve *daveti* ayaklanmadan önce mi sonra mı yürütmek gerektiğine dair ateşli bir tartışma başlattı. Açık *daveti* ayaklanma için seferberliğe tercih edenler, kör bir selefi şeyhi olan Ömer Abdurrahman'ın ruhani liderliğini takip ettiler ve Cemaat altında birleştiler. Gizli ve askeri aktivizm taraftarları, Eymen el-Zevahiri ve Abbûdu'l-Zumur tarafından yönetilen el-Cihad'dan yana oldular. Cihad militanları, 1984'te hapisten salındıktan sonra, operasyonlarını Mücahitler ve Usame bin Ladin ile birlikte Sovyetler Birliği'ne karşı savaşmak üzere Afganistan'a kaydırdılar, bir yandan da Mısır'da askeri operasyonlar yürütmek için yeni adam yetiştirdiler.

Fakat Cemaat Mısır'da kaldı. Çoğunlukla hapiste eğitilen yeni liderler ve kadrolar, yeniden örgütlenmeye, seferber olmaya ve tedricen Güney Mısır'da desteklerini artırmaya başladıkları, aileleriyle, komşularıyla, köyleriyle ve okullarıyla yeniden buluşacakları kendi topraklarına döndüler. Cemaat militanları, polis kendilerini seyreder ve istihbarat toplarken, kampüslerde ve kasabalarda manevi disiplin vaaz ederek devlete karşı açık ajitasyon yaptılar ve toplumsal yardımlaşma hizmetleri, okuma yazma dersleri, ulaştırma ve iş kooperatifleri örgütlediler ve yerel anlaşmazlıklara hakemlik ettiler. Güvenlik arayışı içindeki Cemaat, liderleri Âlâ Muhiddin, Saffet Abdülgani ve Talat Yasin Humam'ı, daha az görünür bir biçimde yaşamak üzere adlarının gizli kalacağı Kahire'ye gönderdi. Operasyonları bütünleşmiş eski ve yeni Kahire'de hayatta kalmayı başaramayınca, militanlar haritaya dökülmemiş ve sokak adı, ev numarası, polis ya da devlet varlığının bulunmadığı kesif mekânlar labirentinde kalabalığa karışabilecekleri Ayn eş-Şems ve İmbaba'nın kalabalık gecekondu mahallelerine sızdılar. Cemaat, ironik bir biçimde, 1990'ların başında uluslararası manşetlere İmbaba'dan çıktı.

Cemaat İmbaba'da kökleri Sa'id'de (Yukarı Mısır'da) bulunan yeni gençler devşirmekle başladı; toplantılar düzenledi; "tüzüğünü" tartıştı ve tedricen cami ve zaviyelerin denetimini ele geçirdi. Militanlar bölgeyi her biri yeni kadrolar yetiştiren

ve siyasi dersler veren bir Cemaat lideri tarafından yönetilen on alt bölgeye ayırdı. Haber bültenleri (*Kelimât Hak* ve *el-Cemaatü'l-İslâmiyye*), dinî eğitim ve devrimci müzikler içeren kasetler ve (örneğin Başkan Sedat'ı nasıl öldürdüklerini gösteren) videolar dağıtmak üzere kapı kapı dolaştılar. Camilerde ve sokak köşelerinde yapılan haftalık toplantılar duayla başlıyordu, büyük Cemaat bayrakları önünde duran konuşmacılarca yapılan günün hadiselerinin tartışılmasıyla devam ediyordu. Uyum göstermeyenler Cemaat'in manevi gazabından muaf kalmadı. Şeyh Cebr'in yönettiği yasadışı kanun infazcısı gruplar video dükkânlarını ateşe verdi, örtünmeyen kadınları kezzapla tehdit etti, güzellik dükkânlarını kapattı, düğünlerde müziği menetti ve kadın ve erkeklerin toplumsal olarak bir arada bulunmasını yasakladı.[107] Bu şekilde, Cemaat Dayrut gibi kasabaları on yıldan fazla yönetti ve 1990'ların başına gelindiğinde Kahire'nin kalbinde "İmbaba İslâmi Cumhuriyeti"ni kurmuştu.[108] 14.000 asker bölgeyi üç hafta boyunca ele geçirip 600 civarında zanlıyı tutukladığında, Ordu müdahalesi Kasım 1992'de "cumhuriyet"e beklenmedik bir biçimde son verdi.

Siyasal dramına ve devrimci duruşuna rağmen militan İslâmcılık önemsiz ve parçalıydı ve gerilemeye başladı. Bazıları şiddeti terk etti ve barışçı yöntemlerle çalıştı, diğerleri Afganistan'ın Taliban'ına ve Usame bin Ladin'e meyletti (5. Bölüm'e bkz). Daha önemlisi, yasal bir kılıf arayışında Nasır altında eziyet gördükten sonra Sedat döneminde yeniden ortaya çıkan ve 1978'de Sosyalist Emek Partisi'ni kuran İbrahim Şükrü tarafından yönetilen İslâmi Emek Partisi ile bir araya gelmiş yasadışı Müslüman Kardeşler tarafından temsil edilen kademeci eğilimdi.[109] "İslâmi çözüm"ün 1980'ler boyunca muazzam cazibesine karşılık veren parti tedricen İslâmcı ideolojiyi benimsedi. İslâmcı olmuş eski Marksist Adil Hüseyin, partiyi "Çözüm İslâm'da" sloganıyla Müslüman Kardeşler ile ittifak yapmaya it-

107 *A.g.y.*, s. 264-65.

108 Bkz. Reuters haber ajansının Kahire raporu.

109 Rif'at Sid-Ahmad bu koalisyonu "Savaşçı İslâm" olarak adlandırıyor; bkz. "Ightilalal-Sadat", *el-Hayat*, 12 Aralık 1997, s. 18.

ti.[110] İttifak 1987 yılında yetmiş sekiz sandalye kazanarak İslâmcıları Parlamento'da en büyük muhalefet grubu yaptı. Fakat parti 2000 yılında, seküler değerlere ve hükümet yolsuzluğuna karşı yürüttüğü şiddetli kampanyadan ötürü devlet tarafından yasadışı ilan edildikten sonra ivme kaybetti.

Mısır İslâmcılığının göreli avantajı, esasen örgütleyici ve toplumsal hareket niteliğine bağlıydı. Başarısının esası, Müslüman Kardeşler'in hücre, alternatif cami, okul, gençlik derneği, atletizm, kadın örgütleri, klinikler, iş kooperatifleri ve paramiliter gruplar örgütlemesi aracılığıyla sivil toplumda toplumsal seferberliğe bağlılığıydı. Bu faaliyetler tabanı takviye etti ve Müslüman Kardeşler'i gündelik hayatı İslâmi hassasiyetlerle masseden kitlesel bir toplumsal harekete dönüştürdü. Buna karşılık (hem liberal deneyin başarısızlığı hem de 1940'larda sömürgecilikle bağdaştırılan seküler liberalizme duyulan güvensizlik tarafından güçlendirilen) İslâmi duyarlılıkların yayılması Mısırlı sekülerleri İslâm'a boyun eğmeye itti.[111] Ira Lapidus'un kaydettiği üzere, bu dönemde, seküler enteli jansiya "İslâmi bir çerçeveyi kabul etti ve İslâm ile modernite arasında bir uzlaşma sağlamaya kalkıştı. Bunun net etkisi sekülarizmi kurtarmaktan ziyade Müslüman uyanışını meşrulaştırmak oldu."[112] Gene de özgün bir tür uyanıştı çünkü İslâmi simgelerin gündelik hayata katılması kısmen "sekülerleşmiş" dinin ortaya çıkmasına yardımcı oldu.

Mısır'da dinî simgelerin "sekülerleşmesi" İslâm'ın bir veçhesi olmuşken, İran'da din ve simgeleri İslâm'ın kutsal ve ezoterik doğasını vurgulayan yüksek bir konuma sahiptir. Örneğin, bir İranlı Kur'an'a büyük hürmet gösterir ve özel durumlarda çıkarılıp okunacağı vakte dek onu yüksek bir yerde muhafaza eder. Buna rağmen Mısır'da bir taksi şoförünün Mısır pop müziği çalmayı bırakıp Kur'an okumaya başlamasına denk gelmek sıradışı değildir. Dinî vakaların genellikle popüler bayramlar olduğu Mısır'ın aksine, İranlı bir Müslüman için bunlar sık-

110 Emek Partisi ve gelişimi için şu kaynaktan yararlandım: Singer, "The Socialist Labor Party".

111 Marsot, *Egypt's Liberal Experiment*; Lapidus, *A History of Islamic Societies*.

112 Bkz. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, s. 627.

lıkla ölüm ve matemle ilişkili, ağır başlı, kasvetli ve ciddi olaylardır. Mısır Ramazan'ının şen ve yüksek düzeyde şölensel ruh hali İran'da ancak yeni yıl (*nevruz*) şenlikleriyle karşılaştırılabilir. Sintisayzır ve elektrogitar çalan bantların eşlik ettiği popüler şarkıcıların Muhammed peygamber hakkında şarkılar söylediği İslâmi pop müzik Mısır'ın kültürel peyzajının müşterek bir özelliğidir. İranlı bir Müslüman için pop şarkıcısı Guguş'un İmam Hüseyin hakkında şarkı söylediğini hayal etmek imkânsızdır. Kısaca, modernite ve din ile dünyevi ve kutsal olanın karşılıklı olarak birbirini dışladığı İran'ın aksine Mısır dinin genel olarak hâkim olduğu bir tür kültürel melezlik tecrübe etti.[113] Bunun bir sonucu olarak, "seküler/modern"e karşı "dinî/geleneksel" kimlikler 1970'lerin İran'ında 1980'lerin ve 1990'ların Mısır'ına göre çok daha fazla vurgulandı. 1990'ların Türkiye'sinde olduğu gibi ve Mısır'dan farklı olarak, İran toplumu derin bir biçimde seküler ve dinî hatlar üzerinde ayrılmıştı. Bu farklı dinî pratiklerin iki ülkede din adamlarının toplumsal ve siyasal statüleri açısından etkileri son derece önemli oldu.

1950'ler ve 1960'lar boyunca, İran uleması etraflı kültürel değişim, hızlı Batılılaşma ve kendi toplumsal ve kültürel meşruiyetlerini tehdit eden seküler davranıştan ötürü hüsrana uğradı. Özellikle modern eğitimli gençlik din adamları ve genel olarak din kurumuyla ilişkilerini kesmeye başladı. Ulema yolsuz rejim ve Batılı müttefikleri bu "şer"rin kaynağı olarak algılandı. Bu koşullar böylece ulemayı devleti hedef alan muhalefet siyasetine sevk etti. Bununla birlikte Mısır'daki din adamlarının tecrübesi farklıydı. Modern fikir ve (orta sınıflar, eğitimli gençlik ve kamusal roller üstlenen kadınlar gibi) toplumsal grupların yükselişine rağmen el-Ezher (ve kurumsal olmayan İslâm) hâlâ Mısırlı Müslümanlar arasında büyük bir saygınlık

113 Bu durum Mısır'da üst ve üst orta sınıf ailelerin gündelik davranışlarında görülebilir. Gençler Marriott ya da Hilton gibi lüks otellerde evlenirken, böylesi mahallerde alkol servis edildiğini gözlemedim. "Batılılaşmış" sınıflardan genç kız ve erkekler çoklukla Ramazan'da oruç tutar; çoğu düzenli olarak ibadet ve İslâm ve din adamlarına saygılarını ifade eder. Aksine İran'da, 1960'ların sonunda ve 1970'lerde modern sınıflar genel olarak dinî kuralları yerine getirmede büyük bir umursamazlık sergiliyordu.

ve meşruiyete sahipti ve siyasal İslâm'ın dalgalanmasına rağmen el-Ezher ülkede dinî ortodoksiyi temsil etmeyi sürdürdü. 1980'ler ve 1990'lar boyunca modern gençlik geleneksel İslâm'ı kucaklamaktan geri durmadı. 1970'lerin başında İranlı gençlerin dini umursamazlığını gözlemlemiş birisi olarak İslâmi ilkelere ve din adamlarının otoritesine saygı göstererek konuşan Batılılaşmış orta ve üst sınıf Mısırlı gençler arasında dinselliğin ulaştığı seviye beni afallattı. Sonuç olarak, hem Mısır toplumunun farklı kesimleri –gençlik, gelenekselciler, ulema ve devlet– İslâm'larını bağırlarına basmak üzere bir şey buldular hem de din adamları İranlı emsalleri gibi hüsran, kırgınlık ve siyasal muhalefet tecrübe etmedi.[114] Siyasal İslâmcılara benzer biçimde ulema kendisini toplumu İslâmlaştırmaya adadı; siyasal iktidarı ele geçirerek değil, *davet* aracılığıyla.

REFORMCU NETİCE

Stratejik olarak İran ve Mısır İslâmi değişimde iki farklı yaklaşımı temsil ediyordu. Mısırlı İslâmcılar "reformcu" sonuçlarla "mevzi savaşı" sürdürürken, İran tecrübesi Gramsci'nin "cephe taarruzu"nu ya da isyancı yaklaşımını sergiledi. Gramsci'yi hemen hemen hiç bilmeyen Hasan el-Benna bu stratejiyi çok uzun yıllar önce yansıtıyordu:

> Müslüman Kardeşler olarak görevimiz nefsimizi, kalbimizi ve ruhumuzu yüce Allah'la birleştirerek ıslah etmek için çalışmak; ardından toplumumuzu hayrı emreden ve şerri yasaklayan değiştirilmiş cemaatle uygun hale getirmek üzere örgütlemektir. İyi devlet bu cemaatten doğacak.[115]

İhvan'ın (2002'de ölen) önderi Mustafa Meşhur aynı yaklaşıma atıfta bulundu: "Tüm istediğimiz şeriata dayalı İslâmi

114 Ancak daha çok kısa bir süre önce, Ocak 1997'de bir grup din adamı, resmi el-Ezher'den ayrı olarak Ulema Cephesi'ni kurduğunda, hükümet imtiyazlarına zarar vermeye başladı. Bunun içinde onları camilerde vaaz vermek için izin almaya mecbur etmek ve özel camileri Evkaf Bakanlığı'nın denetimi altına sokmak da vardır. Bkz. *el-Hayat*, 25 Ocak 1997, s. 7.

115 Aktaran Zubaida, *Islam, the People, and the State*, s. 48.

bir devlet. ... İslâmi bir devlet kurmak bir asrımızı alabilir. İlkelerimiz gelecek nesillere miras kalmalıdır ve bu ilkelerden sapılmamalıdır."[116] Kahire'deki bir camide karşılaştığım militan bir gencin şeyhi siyasi yardakçılıkla suçladığına tanık oldum. Takım elbiseli ve kravatlı genç bir adam olan şeyh, vazifenin hükümet karşıtı siyasal ajitasyon değil, "ideolojik bir altyapı inşa etmek" ve bunun temelinde hakiki bir Müslüman toplum yaratmak olduğunu söyledi.[117] Müslüman Kardeşler "mevzi savaşları"na yıllar önce yaygın ağlar ve taban faaliyetleri aracılığıyla ideolojik bir altyapı kurarak başlamışlardı. Bu ağlar hem İslâmi duyarlılığı yaydılar hem de sıradan Mısırlıların temel maddi ve ruhani ihtiyaçlarını karşılamaya hizmet ettiler. Bunu yaparken, hareket bilmeden çevresinin "negatif bütünleşme"si için gerekli koşulları da sağladı çünkü bu ağlar ve faaliyetler başa çıkma mekanizmaları ve mücadele eden birçok kişinin kendisini evinde hissettiği manevi bir cemaate sahipti. Guilain Denoeux'nun reformcu neticelerin ancak bu kurumların önderliklerinin uzlaşmacı bir strateji benimsemeleri durumunda gerçekleştiği iddiası kısmen doğrudur fakat bu ağların çevrelerinin algılarında ve hareketin dinamiğinde sıklıkla sahip olduğu nesnel (reformcu) etkiyi gözden kaçırır.[118] Mısır'da, örneğin, İslâmi dernekler sadece bu bütünleşme sürecinde değil fakat etraflı bir değişimde hayati bir rol üstlendiler.

Mısır'da 1980'ler ve 1990'ların başı boyunca, geleneksel yukarıdan aşağı planlamanın ve kalkınma hedeflerini uygulamanın eksiklikleri, özellikle STÖ'ler tarafından yürütülen yerel ve küçük ölçekli kalkınma projelerinde bir patlamaya yol açtı. İslâmi dernekler geniş ölçüde büyüme fırsatının üstüne atladılar; 1980'lerin sonunda ülkedeki 12.832 STÖ'nün üçte birinin üstünde bir sayıya sahiptiler.[119] Ve 1990'ların başında tüm toplumsal yardımlaşma derneklerinin yarısını ya da 5.000 civarın-

116 Şöyleşi, *Haftalık el-Ehrâm*, 16-22 Kasım 1995, s. 2.

117 Bu karşılıklı etkileşimi Kahire'de Ekim 1996'da bir camide gözledim.

118 Bkz. Denoeux, *Urban Unrest in the Middle East*.

119 Al-Ahram Strategic Studies Center, *Taqrir Halat al-Diniyya fi Misr*, s. 236-37.

da özel gönüllü örgütünü oluşturuyorlardı.[120] 1990'ların başında (çoğu muhtemelen İslâmi olan) 5.600 özel gönüllü örgüt 5 milyondan fazla Mısırlı yoksula yardım ve sağlık hizmeti sunuyordu.[121] Gerçekten de camilerin neo-liberal iktisat politikalarının uygulanmaya başlamasının ardından toplumsal yardım temininden çekilen hükümetin yerini doldurmak için düşük gelirlilere alternatif destek hizmetleri sunmaya başladığı ortaya çıktı. Tipik bir dernek, Kahire Ezbet Zeyn'deki İslâmi Toplumsal Kalkınma Derneği, çocuk bakımı, sağlık yardımı, sağaltıcı eğitim, bir yemek kooperatifi ve foseptik temizliğinin yanı sıra Kur'an ve dikiş dersleri veriyordu.[122] Diğerleri video kulüpleri, bilgisayar eğitim merkezleri kurdu ve radikal siyasal İslâmcıların potansiyel üyeleri olan ortaokul mezunlarına yemek sağlayan hizmetler verdi. Hem (zekât ya da Basra Körfezi'ndeki işletmeler ve göçmen işçilerin Müslüman hayırseverliği biçiminde) finansman hem de (bugünün Mısır'ında az bulunur) gönüllü mevcudiyeti bu dernekleri göreli olarak başarılı kıldı. Hükümet bu taban faaliyetlerini ancak toplumsal hizmet sağlama yükünü omuzladıkları ölçüde destekledi.[123]

Bu pratikleri "İslâmi" yapan neydi? Muhtelif şeylerin birleşimi: Zekât finansmanı, din adına tenzilatlı hizmet bedelleri ve birtakım eylemcilerin sıkı dinî kanaatlere sahip olması. Fakat birçokları için İslâmi STÖ'ler basitçe bir iş ya da iş yapmak için başka bir yol sağladı. Halihazırda belirtildiği üzere İslâmi toplumsal yardım örgütleri İslâmi siyasal seferberlik yerleri değildi; basitçe hizmet örgütü olarak iş gördüler. Bu STÖ'lerin çok büyük çoğunluğunun siyasal İslâm'la bağı yoktu. Ancak az sayıda STÖ Müslüman Kardeşler'le ve bir avuç kadarı radikal İslâmcılarla bağlantılıydı.[124]

Bununla birlikte, İslâmi derneklerden farklı olarak İslâm'ın hâkim olduğu mesleki sendikalar Müslüman Kardeşler'e sıkı-

120 Bkz. S. E. Ibrahim, "Egyptian Law 32", s. 38.

121 *A.g.y.*, s. 34-35.

122 Bkz. Sullivan, *Private Voluntary Organizations in Egypt*, s. 65-68.

123 Qandil ve Ben-Nafisah, *al-Jama'iyyat al-Ahliyya fi Misr*, s. 282-83.

124 *A.g.y.*, s. 282.

ca bağlıydı. 1990'ların başında İhvan temel mesleki sendikaları denetliyor ve geri kalanında da zorlu bir muhalefet teşkil ediyordu. İslâmcı tesir altında sendika üyeliği aniden arttı; örneğin Öğretmenler Sendikası 1985'te 250.000 kişiden 1992'de 750.000 kişiye çıktı.[125] Sendika liderleri yolsuzlukla mücadele ettiler, üyelerinin gelirlerini artırdılar ya da onlara iş buldular, toplumsal yardım sistemleri yarattılar, tüketici kooperatifleri, alt sendikalar ve sosyal kulüpler kurdular ve siyaseten son derece faaldiler.[126] 1992'deki Kahire depremleri ve 1994'te Yukarı Mısır'daki sel baskını esnasındaki hızla seferber olmaları etkililiklerini gösterdi. Gerçekten, sendikalar öyle güçlü hale geldiler ki hükümet yasal yollarla ve önde gelen üyelerini tutuklayarak faaliyetlerini kısıtladı.[127]

Müslüman Kardeşler toplumsal hizmetler tedarik etmekte yalnız değildi. Gerçekten, taban faaliyetleri el-Ezher gibi diğer grupları meşruiyet sağlamak ve siyaseten kazanmak umuduyla benzeri hizmetler sunmaya mecbur etti.[128] Ek olarak, 1990'ların başında hükümetin kenar mahalle ve gecekonduları iyileştirme önlemleri açıkça militanların Kahire'deki İmbaba gecekondu mahallesinde İslâmcı bir güvenli bölge yaratmalarına verilmiş bir cevaptı. Benzeri bir biçimde, seküler gruplar, özellikle STÖ'ler, kendi bölük pörçük alternatiflerini sunmak için canla başla çalıştılar. Bu yoğun mücadelenin net sonucu, eşik kitlenin seferberliği ve siyasal, iktisadi ve ruhani nitelikli başa çıkma mekanizmalarının yaratılması oldu.

Maddi koşulların iyileştirilmesinin ötesinde, İslâmi hareket yabancılaşmış çevrelere, içindeyken rakip seküler Batılı kültürün daha az tehditkâr göründüğü alternatif bir toplumsal, kültürel ve ahlâkî cemaat sundu. Hızlı küreselleşme ve Batılı kültürel nüfuzla karşı karşıya kalan bu cemaatler gelenek-

125 Bkz. Qandil, "Taqdim Ada' al-Islamiyin fi Niqabat al-Mahniyya".

126 *A.g.y.* Ayrıca benim bir Doktorlar Sendikası üyesi ile yaptığım söyleşiye dayanıyor, Kahire, 1990.

127 100/1993 no.lu yasa, bir sendika seçiminin meşru olabilmesi için toplam üyelerin en az yüzde 50'sinin oy kullanması gerektiğini söyler. On yedi sendika hükümetle büyük çatışmalara yol açan bir biçimde bu yasayı reddetmiştir.

128 Bkz. *el-Liwâ'ü'l-Islâmî*, 28 Eylül 1995, s. 15.

selcilere hem hoşnutsuzluklarını ifade etmek için bir yol hem de manevi bir güvenlik ağı sundu. Her boydan şehirde törenselleşmiş haftalık toplantılar (*halakât*, halkalar) sadece kültürel bir protesto değil, aynı zamanda Durkheimcı bir toplumsal dayanışma, güvenlik ve manevi bütünleşmeyi yansıttı – bunlar Arlene MacLeod'un Kahireli kadınlar arasında yeni örtünmüşlere atıfla "uyumlu protesto" olarak adlandırdığı paradoksal koşullardır.[129] Sadece Tanta'da 2.000 üyesi bulunan Müslüman Genç Erkekler Derneği, örneğin, gençlere yönelik kütüphaneler, spor tesisleri, dil ve bilgisayar sınıfları, video ve televizyon erişimi, dersler, turlar ve tatiller sağladı.[130] Farklı sosyoekonomik geçmişlere sahip kadınlar sadece İslâmi ilkeleri öğrenmek için değil, bir cemaat hissini yaşamak için bir araya geldiler.

İslâm'ın hâkim olduğu sendikalar aynı zamanda maddi olanın ötesinde destek sağladı. Ulusal siyasal süreçlerden dışlanmışların karar alma süreçlerine katılabilecekleri ve oylarının sayıldığından emin olabilecekleri örgütler olarak bilinegeldiler. İnsan hakları, siyasal mahkûmlar ve Filistin davasının savunuculuğunu yaptılar. Aktivistler, Bosna, Irak ve Çeçenistan'daki savaş kurbanları için bağış topladılar[131] ve Mekke'ye hac ziyaretleri düzenledi. Hatta genç erişkinler "İslâmi nikâhlar" yaparak gösterişli Mısır otel düğünlerinden sakınabiliyorlardı.

Mısır İslâmi özel okulları bir diğer muhalefet ve bütünleşme kurumu haline geldi. Zayıf ve "ahlâken yanlış yola sapmış" milli eğitim sisteminden edinilemeyeceğine inanılan nezih bir eğitim (*talîm*) sunmanın yanı sıra özel okullar öğrencileri İslâm maneviyat ve erdemlerine (*terbiye*) alıştırdı. Ezheri kurumlarından farklı olarak Tahran'da 1960'ların sonunda benim gittiğim, günlük ortak edilen dualaların, din derslerinin, kampların ve alternatif eğlence etkinliklerinin İslâmi kimliğini belirlediği İslâmi okula benziyorlardı. Fakat bunların Mısır'daki ölçeği

129 MacLeod, *Accommodating Protest*.

130 Bkz. Sullivan, *Private Voluntary Associations*, s. 73.

131 Qandil, "Taqdim Ada' al-Islamiyin".

İran'dakinden çok büyüktü.[132] İslâmcılık milli eğitim sistemine nüfuz etmeyi de başardı. Özellikle güneyde birçok üniversiteye İslâmcı öğrenci ve öğretmenler hâkim oldu. Fakat İslâmcıların en büyük başarısı, sınıflarında İslâmcılığın bayrağını dalgalandıracak gelecek nesil okul öğretmenlerini yetiştiren Darü'l-Ulum'a, Eğitim Fakültelerine, sızmaları oldu.

Böylece 1990'ların başında kültür ve manevi erdemler üzerindeki mücadele (belki de daha az masraflı olduğu için) maddi refahı geliştirme yarışından çok daha şiddetli bir hale geldi. Mısır'da hem fikir hem faaliyet boyutunda "hakiki İslâm", sekülerleri de içeren farklı rakipler arasında, sekülerlerin daha fazla taviz vermesi ve İslâmi söylemin yayılmasıyla sonuçlanan yoğun bir mücadelenin öznesi oldu. Bu sadece siyasal İslâm'ın değişik biçimlerini değil, İslâmi uyanışa halihazırda önemli tavizler vermiş bulunan seküler devlet gibi "modernistleri" de (örneğin, Mustafa Mahmud'u) içerdi. 1980'lerde başlamak üzere devlet "gayriahlâkî" televizyon programlarını kesti ve İslâmi yayınların sayısını artırdı; birçok camiyi "millileştirdi" ve Ramazan'da vaaz vermesi için binlerce şeyh istihdam etti. Evkaf Bakanlığı için çalışan imamların sayısı 1982'de 6.000'den 1996'da 22.000'e çıktı. Aynı dönemde, Kur'an çalışma gruplarının sayısı 900'den 1.200'e sıçradı.[133] El-Ezher taban faaliyetlerini muazzam bir şekilde artırdı; 1995'te 10.000'den fazla cami ile ilkokul ve Kur'an kurslarından üniversite şubelerine uzanan 6.000 eğitim kurumunu denetliyordu ve çeyrek milyona yakın insana ders veriyordu.[134] Her yıl binlerce el-Ezher ve yerel geleneksel dinî okul (*küttâb*) mezunu ulema saflarına katıldı.[135] Bu arada iktidardaki Milli Demokratik Parti (MDP) ve seküler seçkin şahsiyetler kendi siyasal gündemlerine İslâm'ı dahil etmeye başladı: MDP İslâmi *el-Livâ'ü'l-İslâmî*'yi yayımlamaya başladı ve Batılılaşmış bir yayıncı, Sami Receb, "Mısırlı gençler

132 Mısır'daki İslâmi okullar konusunda Linda Herrera'nın araştırmalarına, 1995-96, dayandım.

133 *El-Livâ'ü'l-İslâmî*, 5 Aralık 1996, s. 14.

134 *A.g.y.*

135 Bkz. *el-Livâ'ü'l-İslâmî*, 28 Eylül 1995, s. 15.

arasında doğru İslâmi düşünce ve kültürü yaymak" üzere *Akidetî*'yi kurdu.[136] İronik bir biçimde, her iki yayın da gelenekselci ve zaman zaman dikkat çekecek derecede İslâm'ın "köktenci" yorumlarına yer verdi.[137] Milli ordu da yarışa 1989'da İslâmi aylık dergi *el-Mücâhid*'i basarak katıldı. Böylesi bir mücadele, İran'ın yeni doğan Şeriati türü İslâmi uyanışından farklı olarak, modernistlerin içinde epey yalıtıldığı geleneksel türden bir popüler dinselliği körükledi (5. Bölüm'e bkz.).

İslâm ilhamlı cemaatlerin, davranışın ve duyarlılığın hâkimiyeti, 1990'ların başının Mısır'ına kısmen İslâmi bir toplum görüntüsü verdi. "İslâmi altyapı" inşa etmeye yönelik uzun soluklu adımların yanı sıra bu önlemlerin bütünleşmeci ve hatta uysal sonuçları daha da belirgin hale geldi. Bu durum bazı devrimcileri kızdırdı hatta morallerini bozdu. "Uzlaştırıcı" ulema ve onların "apolitik" vaazları hakkında kaygılarını dile getirdiler. Bunda suç kısmen polis gözetiminde olsa da, Mısır'ın İslâmcı hareketinin reformcu sonuçları hayati bir rol oynadı.[138] Devletin artan muhafazakâr dinselliği İslâmcı değişimin hatlarını daha da karmaşık hale getirdi.

Bu kaygılar Mısır toplumunda sadece yaygın bir tartışmaya değil, aynı zamanda İslâmi hareketinde kayda değer bir farklılık ve ayrışmaya delalet etti: Farklı militan gruplar, reformcu Müslüman Kardeşler ve hizipleri, el-Ezher ve dahili hoşnutsuzlukları, mahkemeler gibi belirli devlet kurumları ve muhtelif sufi tarikatları. "Hakiki İslâm" ve değişim için "doğru strateji" adına sürdürülen bu yoğun mücadele, hararetli bir tartışmayı beraberinde getirdi; insanlara zor soruları sadece siyasetçilere değil İslâmi muhalefete yöneltme fırsatı sundu. Bu İslâm Devrimi'nden önce İran siyasal sahnesinde külliyen namevcut bir fenomendi. Bu tartışmalar Mısır toplumunun göreli siyasal

136 El-Ezher Üniversitesi başkanı Ahmed Ömer Haşim tarafından verilen beyanat, *Akidetî*, 7 Kasım 1995, s. 3.

137 Kayda değer bir tirajı olan *el-Liva'ü'l-İslâmî*, Profesör Ebu Zeyd'in köktenci eleştirilerini destekledi ve Pekin Kadın Konferansı'nda muhafazakâr görüşlere taraftar oldu.

138 Bkz. Heba Rauf, *eş-Şa'b*, 3 Ocak 1997, s. 9. Ayrıca yazarla Mart 1997'de yapılan söyleşiye bkz.

açıklığına bağlıydı; ne denli kısıtlı olursa olsun, siyasal partiler, basın ve STÖ'ler için 1980'ler boyunca var olan alan, 1970'ler boyunca Şah altında mevcut olandan katbekat genişti.

Fakat İslâmcı hareket içindeki mücadele ve tartışma başka bir açıdan da önemliydi: Siyasal görüşler, tavır farklılıkları, iç muhalefet ve bu yüzden bölünmüşlük hususunda göreli bir berraklığa delalet ettiler. Tümü, toplumsal hareketin nitelikleridir ve devrimci bir senaryo için alışılmışın dışındadır. Devrimler, toplumsal hareketlerden farklı olarak, yüksek düzeyde bir birliğe, ekseriyete ve belirsizliğe dayanır. Mısır'dan farklı olarak bunlar İran'da güçlü bir biçimde mevcuttu. Şahın otokrasisi, din adamlarının Şii din adamları hiyerarşik yapısından kaynaklanan tek liderliği, olayların tartışma ya da muhalefete zaman bırakmayan hızlı gelişimi ve böylece devrimin dilinde kayda değer bir genelleme ve belirsizlik bu hayret verici birliği sağladı.[139]

Bu sırada Mısır'da hem İslâmcıların hem de devletin sebatı, devletin ülkede artan dindarlık ve dinselliği kendi avantajına kullanmayı başardığı bir siyasal denge durumu yarattı. İran'daki İslâmi devrim, Rusya'daki sosyalist devrim gibi, kesinlikle dünyanın başka yerlerinde benzeri hareketleri cesaretlendirse de İran'daki zaferi, temelde muvazzaf devletleri birtakım reformları yaparken daha uyanık kıldığı için, diğer ülkelerde benzeri senaryoları engellemiş olabilir. Bu yüzden Mısır si-

139 Elbette birlik siyasal koalisyonlarla sağlanabilir fakat bu hegemonik bir unsurun farklı düşünen diğer tarafları mutabakata zorlamasını gerektirir. Mısır'da bu noksandı. Öfkeli ve iyi örgütlenmiş bir din adamları grubu İran'da olduğu gibi bu rolü üstlenmiş olabilirdi; fakat Mısır'da ulema siyasal muhalefette değildi. Gene de durum değişirse el-Ezher ve ulemasının sürüye katılması, hatta "İslâmi düzen"de temel aktör olması muhtemeldir. Gerçekten de, bugün bile bu devlet kurumunun Mısırlı olduğu kadar yabancı militan genç Müslümanlarca, bir yandan el-Ezher'in uzlaştırıcı politikasına karşı eleştirel bir tutum alırken, öte yandan İslâmi bilgi elde etmek üzere kullanılabileceğini gösteren işaretler vardır. Ekim 1995'te birçok öğrenci hükümetin Müslüman Kardeşler'i tutuklamasını ve askeri mahkemede yargılanmasını protesto ettiğinde el-Ezher Üniversitesi'nde doğan huzursuzluk, bu kurumun siyasal potansiyeline işaret eder. Ayrıntılar için Ekim'in son iki haftası ve Kasım'ın ilk haftası (1995) boyunca bkz. *Haftalık el-Ehrâm* ve *Akidetî*. Bu tartışma için ayrıca Princeton Üniversitesi'nde bir doktora öğrencisi olan Malika Zighal ile bahar 1994'teki kişisel yazışmalarımdan yararlandım.

yasal rejimi sadece ayakta kalmadı, kendisini dindar bir devlet olarak takdim ederken aynı zamanda 1990'ların ortasında ılımlı İslâmcılar üzerinde bile baskıyı yoğunlaştırdı. Devlet baskısı İslâmcı hareket içinde halihazırda mevcut tartışmaları ve ayrılıkları kızıştırdı. İhvan içindeki iç bölünme 1996'da Vasat Partisi'ni doğuran kopmaya yol açtı. Gene de İslâmi manevi reform ve tabandan dinsellik görülmemiş biçimde sürdü. 1990'ların başında Mısır, Şah altında İranlı din adamları için düşünülemeyecek düzeyde bir İslâmi toplumsal değişimden geçiyordu. Böylece Mısır İslâmi bir devrim olmadan İslâmi bir hareketin devamlılığını tecrübe etti. İran ise güçlü bir İslâmcı hareket olmadan bir devrim yaşadı.

1990'ların sonuna gelindiğinde İran "post-İslâmcı" bir dönüş yaşarken, Mısır İslâmcılığı artan bir parçalanma, hızlanmış bir iktisadi ve kültürel küreselleşme ve "pasif bir devrim" için can atan "seküler-dinî" bir devletle karşı karşıyaydı. Bu farklılık gösteren yörüngeler, İslâm'ın demokratik ülküleri ve kapsayıcı bir toplumsal düzeni kucaklayacak hale getirilebileceği koşullar açısından can alıcı sonuçlara sahipti.

Bu bölüm daha önce aşağıda belirtilen kaynakta yayımlanmış ve Cambridge University Press'in izniyle bu kitapta yer almıştır:

Asef Bayat, "Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt", *Comparative Studies in Society and History*, 40: 1 (1998): 136-169. © Society for the Comparative Study of Society and History, Cambridge University Press.

3

Post-İslâmcı Bir Hareketin Oluşumu

İran'da Toplumsal Hareketler ve Sosyo-politik Değişim, 1979-1997

İran'ın ironisi İslâm devrimin güçlü bir İslâmcı hareketten değil bunun yokluğundan kaynaklanması ve 1990'ların ortasına gelindiğinde yukarıdan İslâmlaşma sürecini böylesine yoğunlaştırmış olan devrimin Müslüman dünyada en dikkate değer reform hareketlerinden (*cümbüş-ü ıslahat*) birine yol açmış olmasıydı. Bu bölüm *post-İslâmcılığın* bu değişimin hem motoru hem de bizzat kendisi olarak ortaya çıkışını vurgulayarak devrimden bu yana İran'daki sosyo-politik değişimin hatlarını aydınlatıyor.

Aşağıdaki anlatılarda sadece fikirlere odaklanmak yerine fikirlerin uygulamalarla, hareketlerle ve yapılarla bağlantısını kurmaya teşebbüs ediyorum. Ağırlıklı olarak öğrenciler, kadınlar, gençler ve dinî entelektüeller, yanı sıra devlet memurları ve meslek sahibi sınıf tarafından yönlendirilen post-İslâmcılık, ifadesini kamusal alana, gençlik kültürüne, öğrenci siyasetine, toplumsal cinsiyet ilişkilerine, devlete ve her şeyden önce dinî düşünceye yeni bir bakışta bulan yeni bir toplum ve yönetim tasavvurunun müjdecisi oldu. Post-İslâmcı projenin temelinde siyasal hedefi "dinî demokrasi" olan cumhuriyetçi ülkülerle dinî etiğin bir harmanı yatar. Bu mercekten bakıldığında İslâm ve demokrasinin birleşmesi sadece mümkün değil, şart-

tı. Post-İslâmcı cumhuriyetçilik kendi açıklarını ve çelişkilerini fark etmiş olan bir devrimin yarattığı yaygın düş kırıklığına bir cevaptı. Bireysel hürriyetlerin çoğunu, toplumsal cinsiyet eşitliğini ve kamusal hayata anlamlı katılımı reddetmiş olan dinî yönetime karşı geniş çaplı muhalefete vücut verdi. Din işlerini devletten ayırarak yönetimi ve dinî düşünceyi demokratikleştirmeye yönelik post-İslâmcı hedefleri gerçekleştirmek için yeni doğan halk güçleri ve toplumsal hareketlerin aradığı strateji ya da yöntem reform (*ıslahat*) oldu. Toplumda açığa çıkmakta olan toplumsal hareketler arasındaki İslâm'ı demokratik ve kapsayıcı bir toplumsal düzenle uyumlu hale getirmek için yürütülen mücadeleleri dışa vurdu.

DEVLETİ, MEKÂNI VE TOPLUMU İSLÂMLAŞTIRMAK

Mısır'da İslâmlaşma aşağıdan yukarı bir İslâmi hareket sayesinde yayılırken, İran'da büyük ölçüde devletin yönettiği yukarıdan aşağı bir süreçti. Modern çağlarda devrimden sonra ilk İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması, kararlaştırılmış bir ulusu, devlet aygıtını, kamusal alanı ve bireysel davranışları "İslâmlaştırma" stratejisine zemin hazırladı. Bu doğrultuda milli simgeler, bayrak ve milli marş hep İslâmi ruha uyacak biçimde değiştirildi ve İslâmi düzenin uluslararasılaştırılması, yani Pan-İslâmcılık özel bir önem kazandı. İslâmcı düzen en görünür biçimde ve doğrudan doğruya kentsel kamusal alanda dışa vuruldu. 1980'lerin başında rejim ulusun eğitim sistemini değiştirmek için bir "kültür devrimi" başlattı. O güne dek Amerikan tarzı programlar sunan üniversiteleri "dinî" bir müfredat ve müfredat dışı etkinlikler çevresinde yeniden örgütlemek ve İslâmi olmayan öğretim üyelerini ihraç edip bağlı personeli işe almak üzere üç yıllığına kapattı. Devrim öncesi gençlik merkezlerini "İslâmi bir insan" yaratmak amacıyla Devrim Muhafızları'na ya da polise devrederek kapattı. İş yerleri, fabrikalar, bürolar, bankalar ve hastaneler manevi buyruk alanları haline geldi: Cinsiyet ayrımı ve günlük toplu dualar yasa ile dayatıldı ve çoğu kamu kurumunda kurulmuş olan sertlik yan-

lısı İslâmi dernekler tarafından uygulandı. Tüm kamusal alanları devrimci posterler ve sloganlar süslüyordu ve hoparlörlerden yükselen daimi dinî kıraat yurttaşlara yeni toplumsal düzeni hatırlatıyordu.

Kentsel toplumsal dekor ve sokak kültürü çarpıcı bir dönüşüme uğradı. Devrimci gayretkeşler, radikal din adamları ve solcular daha önce yabancıların ve zengin İranlıların devam ettikleri lüks otelleri devraldılar ve bunları evsizlere verdiler ya da büro haline getirdiler. Batılı adlar, logolar ve simgeler çarpıcı bir biçimde kayboldu ve sinemalar ile tiyatroların çektikleri seyirci sayısı azaldı. Barlar, kabareler ve gece kulüpleri devrimci kargaşa esnasında zaten kapatılmıştı, harabeye dönmüş ön cepheleri eski enerji ve görkemlerinden arda kalan tek şeydi. Güney Tahran'daki genelev mahallesi kasten ateşe verildi, seks işçileri artık kelimenin tam anlamıyla gizli olarak sokaklarda çalışmaya zorlandılar. Devrimin görsel mirası –siyasal grafitiler, devasa duvar resimleri, posterler ve pankartlar– şehrin her caddesini ve arka sokağını kapladı. Devrimciler tarafından gösteriş ve aylaklık olarak şeytanileştirilen genç erkeklerin toplandıkları, sosyalleştikleri, çeteler kurdukları ve kadınları kestikleri eski köşe başı (*ser-i kuçe*) kültürü hızla ortadan kayboldu. Onların yerine *pasdar*lar (Devrim Muhafızları) ve onlarca yasa dışı kanun infazcısı erkek grubu, *hizbullahcı*lar* sopalar ve silahlarla kuşandı ve yeni manevi düzeni zorla kabul ettirmek üzere sokakları arşınladı.

Irak'la savaşın kızışması kamusal alandaki havayı daha da militerleştirdi. Savaşın vahşeti neredeyse şehrin her sokağında bir kahraman ve şehit yaratmıştı. Şehitle başlayan sokak adlarındaki çarpıcı artış bu yeni şiddet coğrafyasının ispatı oldu. Köşe başlarında düşenlere matemli övgüler sunmak için hoparlörlerden yüksek sesle Kur'an ayetlerinin yayınlandığı geçici fakat özenle hazırlanmış mihraplar mantar gibi bitti. Fakat yeni kamusal alanda hiçbir görüntü parlak renklerin aniden kaybı kadar sarsıcı değildi. En görülmeye değer biçimde kadınların

(*) Devrimden sonra kurulan hükümet yanlısı enformel grupların mensubu – ç.n.

peçelerinden ve erkeklerin sakallarından yansıyan siyah ve gri, İslâmcıların beden, renk ve beğeniler üzerindeki haşin denetiminin bir veçhesini yansıtarak kentsel görsel dekora hâkim oldu. Muhtemelen Foucault bile "çağımızın ilk postmodern devrimi" olarak değer vermiş olduğu şeyin sonrasında kendi iktidar ve disiplin kavramlarının göreceği bu sıradışı güveni hayal edemezdi.[1]

1980'lerin kamusal alanının yeniden bölüşüm, (sınıf anlamında) eşitlikçi bir değerler sistemi ve savaş ile kentsel göçün neden olduğu yeni mekânsal dayanışmalar tarafından belirlendiğini kabul edelim. Bütün bunlara rağmen güdümlü, erkeksi ve dışlayıcı bir mekânı temsil ediyordu. Sert, mahzun ve ayıktı; çok az renk, tutku ve eğlence vardı. Koyu kamusal atmosfer ölümü ve cesareti kutsuyordu, erkekliğe ve maneviliğe değer veriyordu ve şüpheyi besliyordu.

Bu "erdem cumhuriyeti"nin kamusal havası sadece devrim öncesi kültürle değil, aynı zamanda 1980'lerde İslâmcılık en yüksek noktasındayken bile Mısır sokak hayatıyla tam bir karşıtlık içindeydi. Bu paradoksal mekânsal düzende büyük şehir merkezleri ve meydanları, uyum göstermeyen insanları, tarzları ve davranışları dışlayan, "ideolojik benliğin" hayli denetimli, kapalı ya da "iç" mekânları haline geldi.[2] Sınıf ve ayrıcalığa dayalı mekânsal ayrımlar azalsa da toplumsal cinsiyete dayalı mekânsal ayrım arttı. Yöneticiler ve işçiler ya da profesörler ve öğrenciler daha eşitlikçi ortak alanlarda bir araya gelebiliyorlardı; gelgelelim toplumsal cinsiyet hattı üzerinden cebren ayrılıyorlardı. Nitekim *besic*ler* ve üst düzey yöneticiler kadınları "uygunsuz" kılık ve davranışlarından ötürü sistematik olarak aşağıladıkça erkekler ile kadınların kütüphaneler-

---

1 Foucault ve İran devrimini ele alan ilginç bir çalışma için bkz. Afary ve Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*.

2 Devrim sonrası kentsel alanın iyi bir mekânsal çözümlemesi için bkz. Amir İbrahimi, "Public and Private".

(*) Gönüllü. Devrim sırasında oluşan yerel komitelerden evrilerek gelişen ve daha sonra Devrim Muhafızları bünyesinde bir komutanlık altında toplanan, toplumun hemen her biriminde örgütlenen, mahallelerde asıl üssü camiler olan milis gücü. Bkz. Oğuz - Çakır, *Hatemi'nin İran'ı*, s. 32-33 – ç.n.

de, yemekhanelerde ve spor merkezlerinde bir araya gelmeleri kısıtlandı.

Kamusal alanın ahlâkî yönden değerlendirilmesi ya dinlencenin (zenginlerin hususi villalarında) evcilleştirilmesine ya da boş zaman faaliyetlerinin kurumsallaştırılmasına ve tasnif edilmesine yol açarak Hazar Denizi çevresindeki hareketli tatil yerlerini adeta yok etti. Devlet memurlarına tahsis edilen devletin işlettiği tatil yerlerinde şehitlerin büyük duvar resimleri, sloganlar ve hoparlörler tatil yapanları daimi bir biçimde manevi kabahatlerinin sonuçları hakkında uyarıyordu. Böylesi kurumsallaşmış boş zaman faaliyetleri, kendisi de bizzat dönüştürülmüş evcil mekândan uzaklaşmak isteyen birçok orta sınıf şehirli, özellikle kadınlar için pek rahatlama ve eğlence sunmadı. Mahremiyet ve komşularla sosyalleşme alanları sağlamış olan avluları, terasları ve çatı katları (*eyvân*, *zîrzemîn* ve *serdâb*) bulunan eski meskûn mimari yerini kutu gibi apartmanlara bıraktı. Bu mimari, yeni rejimin mahalleleri sömürgeleştirmesiyle içeri hapsedilen ve kocalarının, babalarının ve erkek kardeşlerinin baskısıyla ezilen kadınların tecridine ve gözetimine elverişliydi.[3] Bu yeni mekânsal düzenlemeler, siyasal yansımaları on yıl sonra dışa vurulan yeni kimlik tipleri yarattı.

Zorunlu örtünme devrim sonrası İranlı kadına dinî bir kimlik vermek için tasarlanmış en sert önlemdi. Gerçekten de Şah döneminde kadınları gözeten Aile Koruma Kanunu gibi birçok liberal kanun feshedildi. Yasal evlilik yaşı düşürüldü (kızlar için 9, oğlanlar için 14). Kreşlerin ve aile planlama programlarının değeri düştü, çokeşlilik ve geçici evlilik yenilenmiş bir meşruiyet kazandı ve erkekler yasal olarak çocuklarının velayetini ve otomatik olarak boşanma hakkını elde ettiler. Bir kota sisteminin dayatılması etkin bir biçimde birçok kadının (diğer şeylerin yanı sıra) bazı fakültelere devam etmesini kısıtladı ve bazı fakültelere kayıt yaptırmalarını sınırladı.

---

3 Bkz. Ehsani, "Municipal Matters"; ayrıca bu mekânsal değişimlerin aynı zamanda küçük taşra kasabalarında gerçekleştiğini gösteren "The Nation and Its Periphery" makalesine bkz. Bu meseleleri benimle tartıştığı için kendisine müteşekkirim.

Devrimin ilk günleri –ne kapitalist ne sosyalist olan, "İslâmi adalete" (*kıst-ı İslâmî*) dayalı– "İslâmi bir ekonomi" için bir arayış başlattı. Temeli, hem mülkiyet haklarını hem de ezilenlerin (*mustazaf*lar)* çıkarlarını korumak için mülkiyet haklarının tanımlanmamış bir *meşru* sermaye birikimi fikriyle uyumlu olarak yeniden tanımlanmasıydı. "İslâmi iktisadı" tartışmak, *meşru* sermayenin sınırlarını belirlemek için onlarca seminer düzenlendi fakat ancak en az ihtilaflı olan politikalar uygulandı. Banka faizleri (teoride) kaldırıldı, iş kanunları değiştirildi, işyerlerinde İslâmi dualar dayatıldı, "İslâmi olmayan" işadamları hapse atıldı ya da sermayelerine el konuldu ve yabancı yatırımın önü kesildi.

Böyle önlemler ticari güvensizliğe neden oldu, yatırım ve üretimde ciddi bir düşüşe yol açtı ve "uzmanlar" (*tahassushâhân*) ile *mektepliler* (*mektebî*) olarak bilinen popülist İslâmcılar arasında toplumsal bir tartışma başlattı. Cumhurbaşkanı Ebu'l Hasan Beni Sadr'ı temsil eden uzmanlar ekonomik ve teknik meseleleri ele alırken uzman bilgisinin altını çizerlerken, *mektepliler* İslâmi ideolojik bağlılığın önemini vurguladılar. Popülist görüş ekonomik vizyonları ironik biçimde Milton Friedman'ın pervasız bırakınız yapsınlar ideolojisine rahmet okutan (Kum Medresesi'nin desteğine sahip çarşı tüccarlarına yakın) serbest pazar İslâmcılarını yeise uğratarak 1980'ler boyunca hâkim kaldı.[4] 1990'ların başına gelindiğinde Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin teknokrat hükümeti *mektepliliğin* hegemonyasını ciddi biçimde baltalamıştı. Her ne kadar ülkenin kanunu şeriata dayansa da, devrim öncesi yasal düzenlemelerin çoğu olduğu gibi devam etti ve medeni kanunun sadece on sekiz maddesi değiştirildi; iş kanunu kayda değer bir değişikliğe uğradı fakat bu muhakkak "İslâmi" bir yönde olmadı ve ticaret kanunu neredeyse dokunulmadan kaldı. En çarpıcı değişiklikler ceza kanununda yapıldı.

İran İslâmcılığının merkezinde *velayet-i fakih*e (fakihlerin

(*) 2. Bölüm'ün 60. dipnotuna bkz.– ç.n.

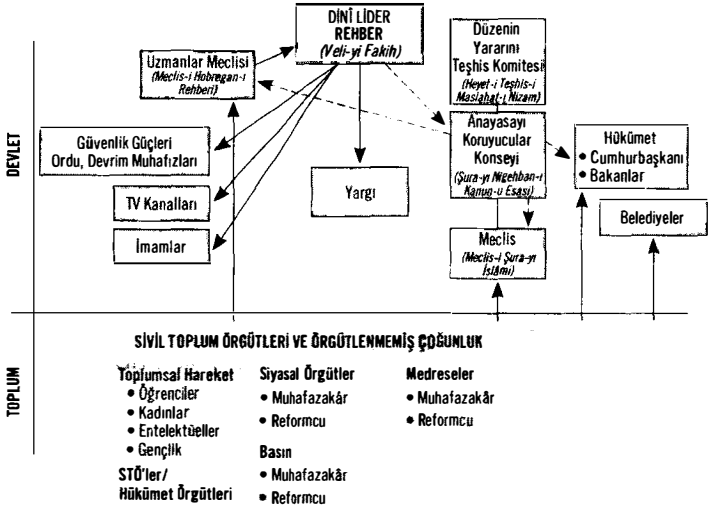
4 İran İslâmcılarının iktisadiyatının iyi bir çözümlemesi için bkz. Behdad, "A Disputed Utopia".

yüce iktidarına) dayalı İslâmi bir devletin kurulması yatıyordu. Büyük ölçüde ulema, yani din adamları tarafından yazılan Anayasa, *fakih*e, yani Dinî Lider'e, Şii geleneğinde gayba karışmış olduğuna inanılan On İkinci İmam'ın yokluğunda *ümmeti* yönetme yetkisi veriyordu. Ülkenin bütün kanunlarının İslâmi ilkelerle uyum içinde olması gerektiğini şarta bağlamıştı. Her ne kadar Allah'ın kendilerine bahşettiği "halkın egemenliği" Batı tarzı bir Meclis'te kurumsallaştırılmışsa da, Meclis kararları *fakih* tarafından atanan on iki üyeli bir heyet olan Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin ve yargının başının onayına tabiydi (bkz. Şekil 1).

Fakat en güçlü siyasal ve dinî şahsiyet olan *fakih* –yargının başını o atıyordu, güvenlik güçlerine komuta ediyordu, devlet radyo ve televizyonunun başındakileri denetliyordu ve cumhuriyetin cumhurbaşkanını azledebilirdi– doğrudan halkoyuyla seçilmiyordu. Aslına bakılırsa *fakih*i seçmenin sistematik bir yöntemi yoktu; dinî akranlarınca mutat olarak tanındığı halde en üst düzeydeki *merce-i taklid* (öykünme kaynağı) olmalıydı. Humeyni'nin dinî liderliği (*merceiyyet*) hem dinî hem de siyasal karizması ile belirlenmişti. Gelgelelim Humeyni'nin yerini alacak "uygun" bir *merce*nin (Dinî Lider'in) yokluğuna bağlı olarak anayasa 1989'da Uzmanlar Meclisi'ne sınırsız bir süre için *veli-yi fakih*i ille de Büyük Ayetullahlar arasından olmamak üzere seçecek yetki vermek üzere değiştirildi. Uzmanlar Meclisi *fakih*i denetler ve gerekli görürse görevden uzaklaştırır. Fakat buna mukabil bu meclisin üyeleri, üyeleri bizzat *fakih* tarafından atanan Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından taranır ve etkin biçimde tasdik edilir. Bu yüzden aslına bakılırsa *fakih*i seçen ve onu denetleyeceği ve gerekirse işten alacağı varsayılan Uzmanlar Meclisi'nin kendisi etkin bir biçimde onun tarafından tasdik edilir. Bu döngüsel destek ve sadakat alışverişinin kurulması, *fakih*in nispetsiz gücüyle birlikte yarı patrimonyal bir İslâmi devlete yol açmıştır.[5]

5 Bkz. Schirazi, *The Constitution of Iran*.

ŞEKİL 1
Reform Hükümeti Altında İktidarın Dağılımı (1997-2004)



Kısaca, İslâmcılık genel olarak İslâm'ı tüm insani sorunlara bir cevabı olan eksiksiz bir toplumsal, siyasal, iktisadi ve manevi sistem olarak yorumlayan bir okumaya dayanıyordu. Dayanıklılık ve sadakatle bunları keşfetmek "hakiki" Müslümanların işiydi. İslâmcıların hakikati tekellerine almaları rakip dünya görüşleri için çok az yer olduğu anlamına geliyordu. İslâmcılık dışlayıcı, tek sesli ve çoğulculuğa hoşgörüsüz, mutlakiyetçi ve totaliter bir ideoloji olarak göründü. İslâmcı devlet içindeki kavgalar böylesi bir İslâm tasavvuru hakkındaki anlaşmazlığı ele veriyordu. Gene de kutupluluk, karşıtlık ve ikili muhalefet, kent yoksulları, geleneksel küçük burjuvazi, kırsal gençlik ve orta sınıf kesimleri arasında destek sağlayan bir rejim tarafından benimsenen bu siyasal söylemin göze çarpan özelliklerini belirledi.

Devrimler genellikle dayanışma, sadakat ve cömertlik ile ifade edilen kısa vadeli bir değerler sistemi yaratır. Bazıları hâkim sistemde kazanılmış haklar görürken, diğer İranlılar İslâm-

cı politikaları devrime sadakatten ötürü tasdik ederler. Kentli gençlik kesimleri İslâmi sisteme savaş çabası ve *pasdar*lar, *besic* ve Onarım Cihadı (*Cihad-ı Sâzendegî*) gibi devrimci kurumlar (*nehâdhâ-yi inkılâbî*) aracılığıyla dahil edildiler. Devlet okulların İslâmlaşmasının bu destekçilerin eşik kitlesini genişleteceğini umdu ve gerçekten de İslâmcı söylem ve destek üssü, her ne kadar önemli ölçüde Ayetullah Humeyni'nin karizmasından ilham alsa da, 1980'ler boyunca hüküm sürdü.

Bununla birlikte, İslâmcılığın nüfusun tümü, hatta "hakiki" Müslümanlar tarafından tamamen içselleştirildiğini varsaymak bir hata olacaktır. Onlarca sıradan insan ve hatta bazı Büyük Ayetullahlar totaliter İslâmcılığa, özellikle Humeyni'nin *velayet-i fakih* kavramına direndi. Seküler-solcu ve liberal-dindar muhalefet dinî iktidarla kıyasıya savaşırken birçok Müslüman kadın mecburi kapanmaya karşı koydu. Gelgelelim bu erken muhalefet kısa bir süre sonra bastırıldı. İslâmi simgelerin (batıla karşı hakkın, inançsızlığa karşı İslâm'ın savaşı) bütün yanlarıyla kullanıldığı Irak'la savaş İslâmi tasavvura destek verdi.

Ne var ki savaşın sonu (1988) ve Humeyni'nin ölümü (1989) ile birlikte yeni bir safha başladı. Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin yönetimi altındaki savaş sonrası yeniden yapılanma programı, benim "post-İslâmcılık" olarak adlandırdığım şeyin başlangıcını belirledi. Hem bir durum hem de bir proje olarak post-İslâmcılık, genç kuşaklar, öğrenciler, kadınlar ve dinî entelektüeller tarafından yönlendirilen bir dizi kayda değer toplumsal ve entelektüel hareketi ve gelecek yıllarda İran'ın siyasal ve toplumsal güzergâhını şekillendirecek yeni bir kentsel mekân algısını nitelendirdi. Post-İslâmcılık bir inanç ve özgürlük, din ve haklar kaynaşmasını kucaklayarak İslâmcı politikayı aştı. Bireysel seçim, çoğulculuk ve demokrasi gibi dinî etik çağrısında bulundu.

KENTSEL KAMUSAL ALANI DÖNÜŞTÜRMEK

Post-İslâmcı eğilimin erken ve görünür bir işareti 1992'de önce Tahran'da başlayıp diğer şehirlere yayılarak kentsel kamu-

sal alanda ortaya çıktı. 1980'lerin sonuna gelindiğinde Tahran bir bütün olarak tüm ülkenin başına bela olan bir yönetimsellik krizi gösteriyordu. Şehir çok büyümüştü, aşırı kalabalıktı, düzensizdi, kötü yönetiliyordu ve savaş yorgunuydu. İslâmcı (dışlayıcı, erkeksi, sert, ayrımcı ve hayli güdümlü) mekânsallığı gençlerin, kadınların ve modern orta sınıfların çoğunu yabancılaştırmıştı. 1989'da pragmatik Cumhurbaşkanı Rafsancani başkenti düzeltmesi için şehir plancısı olmuş eski bir ilahiyat öğrencisi olan Gulam Hüseyin Karbaşi'yi atadı. Sekiz yıl (1990-98) içinde Tahran "İslâmi şehir" imgesiyle pek ilgisi bulunmayan yeni bir kimlik kazandı. Yeni estetik, mekânsal düzenlemesi, simgeselliği, otoyolları, büyük ticari reklam panoları ve alışveriş merkezleri Kerbela ya da Kum'dan ziyade Madrid, hatta Los Angeles'a özeniyordu. Apar topar yazılmış devrimci sloganların ve neredeyse her boş duvarı kaplamış olan dayatmacı posterlerin tümü yerlerini ticari reklamlara ve etkileyici biçimde renkli tasarımlar ve portrelerle süslenmiş bir avuç resmi olarak saptanmış slogana bıraktı.

Behman Kültürel Kompleksi ile başlamak üzere, büyük ölçüde yoksul Güney Tahran'da sanata, müziğe ve modern teknolojiye ev sahipliği yapan azametli kültürel merkezler kuruldu. Dört yıl içinde belediye 138 kültür kompleksi ve 27 spor merkezi inşa etti ve 13.000 boş arsayı dinlence alanına çevirdi. Ayrıca 600 yeni şehir parkı kurdu –bu öncekine göre üç buçuk kat artış demekti– ve şehrin periferisindeki binlerce dönüm çorak araziyi orman plantasyonlarına çevirdi.[6]

Yüksek tavanları, geniş koridorları ve otoparklarıyla onlarca alışveriş merkezi ve *şehrvend* (yurttaş) bonmarşesi İran kent tarihinde türlerinin ilk örnekleriydi. Bunlar karaborsanın altını oyarak sadece daha modern ve etkili bir dağıtım sistemi sunmadılar, aynı zamanda muhafazakâr din adamlarının temel destek üssü olan geleneksel çarşının etkisini kırmayı da amaçladılar. Belediye başkanı İran'daki en popüler kamusal şahsiyetlerden birisi haline geldi ve belediyenin renkli olarak yeniden tasarlanan günlük gazetesi *Hemşehri* iki yıl içinde ya-

6 Bkz. Ehsani, "Municipal Matters".

rım milyon tiraja ulaşarak tüm diğer günlük gazetelerin satışını geçti. Bu değişimlerin toplumsal, simgesel ve siyasal imalarına gerçek değerlerini biçmek neredeyse mümkün değildir. En gözle görünür biçimde parlak renklerin belirtileri şehir peyzajına geri döndü. Yeşil parklar, ağaçlar, çiçeklerle bezenmiş bulvarlar ve boyanmış dükkânlar ve bürolar, şehrin kasvetli ve sıkıcı havasını canlandırdı.

Şehir her zaman dahili "öteki"ye ev sahipliği yapmıştı: Şah'ın iktidarı döneminde bu "geleneksel" ve yoksul güneyken, İslâmcı rejim altında zengin (*tâğûtî*) ve Batılılaşmış kuzey oldu. Gerçekten de bu "dahili öteki" imgesi İslâmcıların suç ve karşıtlık, ayrım ve husumet söylemine iyi oturuyordu. Gelgelelim, yeni belediye başkenti tüm çıplaklığıyla belirleyen kuzey ile güney arasındaki bu (iktisadi olmasa da) sosyo-kültürel ayrımı ortadan kaldırmaya kararlıydı. Sanki Karbaşi, Olmstedci* bir "merkez parkı" görüşüne, toplumsal sınıfları ve farklı etnisiteleri ortak, manevi olarak güvenli dinlence alanlarında bir araya getiren toplumsal emniyet valfı olarak bir kamusal peyzajlar ve parklar vizyonuna başvurmuş gibiydi. Karbaşi bunu kentsel yenilenmeye girişerek, çok sayıda şehir parkı yaratarak, güneyde kültürel kompleksler kurarak ve kuzey ile güneyi birbirine bağlayan otoyollar inşa ederek başardı. İlk defa kuzeyde yaşayan üst sınıf mensupları, şöhretler ve yabancı rical güneyde konserlere ve kültürel etkinliklere katılacaklardı.

Yeni kültürel kompleksler gençler arasında Batı ve İran klasik müziğinin muazzam popülerliğine destek verdi. Konsere gidenlerin yüzde 75'ten çoğu genç oğlan ve kızlardı ve kültürel merkezlerin ziyaretçilerinin yüzde 65'i kadınlardı. Manevi olarak güvenli algılanan kültürel merkezler aksi takdirde evde tecrit olacak ya da dinî alanlarda denetlenecek geleneksel ailelerden genç kadınları seküler etkinliklere ve sanatsal eğlenceye katılmak üzere kendine çekti.[7] Bu karışık toplumsal alanlar

(*) Frederick Law Olmsted (1822-1903), ABD'nin ilk peyzaj mimarı. Central Park onun eseridir – ç.n.

7 Bu kültürel merkezler ve toplumsal yansımaları hakkında ilginç bir rapor için bkz. Amir İbrahimi, "The Impact of the Bahman Cultural Complex"; ayrıca aynı yazarın "Integration of South Tehran" makalesine bkz.

göreli özgürlük sığınakları haline geldi ve yeni toplumsal aktörlerin ortaya çıkışını hızlandırdı. Başörtüsü kullanımı ve toplumsal cinsiyet ayrımı devlet tarafından hâlâ uygulansa da belediyenin yeni inşa edilmiş 600 şehir parkı erkekleri, kadınları, oğlanları ve kızları kamusal alanlarda bir araya getirdi. Kuzey Tahran'da dağ tırmanışı, kayak ve şehrin çeperlerindeki orman plantasyonlarında bisiklete binmeyi içeren dinlence etkinlikleri kadınların ve erkeklerin bir arada bulunmalarının daha az kısıtlanmasını sağladı. Daha önce boş vakitlerini evlerinin ya da akrabalarının ya da arkadaşlarının evlerinin halvetinde geçiren ya da dinî toplantılara katılan şehir sakinleri artık şehir parklarına hücum ediyorlardı. Beden ve renk, mekân ve hareketlilik üzerindeki İslâmcı denetim kendi paradoksunu ortaya çıkardı – büyük ölçüde dayatılan siyah *hicap*, kadınların erkeksi kamusal alanda hareketlilik ve varlık göstermek için kullandıkları bir türdeşlik, anonimlik ve "görünmezlik" yarattı.

1980'lerin kentsel mekânı evcilliği, akrabalığı ve tapınmayı güçlendirirken, yeni mekânsal mantık sivilliği, yurttaşlığı ve seküler arayışları kucakladı. Bu nispi bir dahil olma, diyalog ve kavgacı etkileşim mekânıydı. Şehir parklarının etrafındaki çitleri kaldırma politikası, farklı dünyalar arasındaki sınırları yıktı; caddelerden doğrudan yeşilliğe, pınarlara ve çiçeklere doğru engelsiz bir mekân akışını kolaylaştırdı ve İslâmcılığın sert ve güdümlü coğrafyasıyla tam bir zıtlık içinde olan bir açıklık ve özgürlük hissini davet etti. Belediye başkanlığı gençleri "Batılılaştırmak" istemiyor, etkili fakat belirli etik duyarlılıklara hassas alternatif, melez bir moderniteyi hedefleyerek onları düzensiz ve yozlaştırıcı davranışlardan korumak istiyordu. Bunun sonucu birçok İslâmcıyı kızdıran şehirli bireyin yaratımı oldu.

Meclis başkanı Ali Ekber Natık Nuri otoyol ve üstgeçitler inşa etmenin İslâmi kentsel değerlere aykırı olduğunu ilan etti. Devrim Muhafızları'nın eski komutanı Muhsin Rezai savaştan sonra ülke çapında (İslâmcı ideolojik anlamında) bir kültürel hareket yerine otoyol ve fabrika inşaatlarına harcanan enerjiye yeriniyordu.[8] Ve Dinî Lider Ali Hamaney beledi-

8 *Ittılâât*, 31 Ordibeheşt 1377 (1999).

yeyi şehrin "İslâmi kimliği"nin aşınması hususunda ikaz etti. O yüzden otoriteler 1995'te şehre "İslâmi bir kimlik" kazandırmak için Tahran'ın merkezinde dünyanın en büyük camiini yapmak için devasa bir projeyi onayladılar. Bir milyon ibadet eden kişi için 6.000 tuvaletli 100 milyon dolarlık muazzam yapı Mekke ve Medine'deki kutsal alanlardan daha büyüktür.[9] Gösterişli Stalinist mimarinin yadigârı olan bina bu post-İslâmcı dönemde İslâm devriminin imgesini hatırlatıyordu. Bu arada popülist haftalık gazete *Peyâm-ı Dânişcû* ve Hizbullah'ın yasadışı kanun infazcıları belediye başkanına ve belediyeye sadece artan ticari tutum, gösterişçi tüketim ve gerçekten 1990'larda şehir hayatına damgasını vuran spekülasyondan ötürü değil, aynı zamanda yayılan müzik, şehir parklarında manevi esneklik ve "Batı tarzı kentleşme" nedeniyle saldırdılar. Benzeri biçimde renkli kadın giysileri, bisiklete binme, kayak, kadın atletler ve kadınların sadece kamudaki varlıkları sertlik yanlısı yayınların, *Hafta-name-yi Sobh*, *Cumhûrî-yi İslâmî*,[10] ve *Ferheng-i Âfarîneş*'in feryat etmesine yol açtı. Sonuncusu yeni düşüncenin yol açmış olduğunu iddia ettiği "sorunlar"ı şöyle özetliyordu:

> Kamusal alanlarda kadınların artan varlığı, moda ve renkli giysiler giyme özgürlüğü, erkekler ve kadınlar arasında etkileşimin meşrulaştırılması, [kadınların] kamuda girişkenliği, [kadınların] evde bağımsız fikirlerini ifade etmeleri, erkeklerin sahasındaki etkinlikleri, [kadınların] ailenin ya da kocanın muhalefetine rağmen iş sahibi olma hakkı ve eğitimin her koşul altında ilk öncelik haline gelmesi – topluma yutturulan fikirlerden bazıları bunlardır.[11]

Muhafazakâr İslâmcılar her ne kadar 1998'de popüler belediye başkanını yolsuzluk iddialarıyla parmaklıklar ardına tıkarak

---

9 Bu rakamlar projenin mühendislerinden biri tarafından sağlandı. Rapor için bkz. McAllister, "Tehran's Grand Mosque".

10 Örneğin bkz. *Hafta-name-yi Sobh*, 12 Daî 1374 (1995); *Cumhûrî-yi İslâmî*, 10 Behman 1374 (1995).

11 *Ferheng-i Âfarîneş*, 26 Daî 1374 (1995).

intikamlarını aldılarsa da diğer şehirlerin Tahran'ın öncülüğünü izlemesiyle post-İslâmcı mekânsallık dürtüsü sürdü. Müslüman kadınlar ve gençler aşikâr bir biçimde bu yeni kentliliğin bütüncül unsurlarıydılar. Gerçekten de post-İslâmcı kentsel mekân post-İslâmcı gençlerin hem yaratımı hem de yaratanıydı. Bir hareket ve kültürel siyasetin failleri olarak gençler diğer herhangi bir toplumsal kategoriden daha çok kentsel kamusal mekânlarda şekillendiler ve kendilerini ifade ettiler.

POST-İSLÂMCI GENÇLER

Yeni kentsel mekânsallığa ruh veren post-İslâmcı gençler idealizm, bireysellik ve kendiliğindenlikle ilişkili bir hal olan "gençliği" boğan İslâmcılıktan ayrılmışlardı. İnanca, özgürlüğe ve eğlenceye eş zamanlı bağlılıklarıyla İranlı gençler Müslüman dünyanın en dikkate değer gençlik hareketlerinden birini yarattılar. Gençliği talep etmeye yönelik itki kapsayıcı bir din ve demokratik ülküler mücadelesi ile karıştı.[12]

Gençlerin devrimdeki,[13] savaştaki ve yeni devrimci kurumlardaki görülmeye değer aktivizmi, kamusal imajlarını "sorun olarak gençlik"ten "kahramanlar ve şehitler"e çevirdi. Bununla birlikte gençler yozlaştırıcı fikirlere ve iğvaya karşı "korunmasız", bu yüzden korumaya, gözetime ve yeniden eğitime muhtaç bir halde kaldılar. İslâmi rejim medya, okullar ve üniversitelerde çok kapsamlı bir kurumsal mühendislik ve bir "kültür devrimi" aracılığıyla ideal "Müslüman insan"ı yaratmaya yeltendi: Ağırbaşlı, denetimli, diğerkâm; hafiflik, bireysellik ve özgürlüğe düşkünlük dışavurumlarını olumsuzlayan sıradışı bir kişilik. Gençler kamusal alanlarda merhametsiz bir toplumsal denetime maruz bırakıldılar.

---

12 Gençlerin davranışlarının ve düşüncelerinin bu çözümlemesi, kişisel gözlemlerime ve 1979'dan 1981'e ve 1995'ten 2002'ye farklı zamanlarda Kuzey ve Güney Tahran'da ve Şehriyar'ın kırsal bölgelerinde bir gençlik tayfıyla yaptığım söyleşilere dayanıyor.

13 Devrim sırasında (23 Ağustos 1977'den 19 Şubat 1978'e kadar) Tahran'daki sokak çatışmalarında öldürülen 646 kişi içinde zanaatkâr ve esnaflardan (189) sonra en büyük grup öğrencilerdi (149). Bkz. Bayat, *Street Politics*, s. 39.

Gözetim rejimin on yıl kadar devamını sağlayan devrimci coşkunluk, savaşla meşguliyet ve muhalefetin bastırılması oldu. Genç erkekler ya yıkıcı sonuçlarının pençesine yakalanmış biçimde savaş cephesindeydiler ya da sürgün bozumunu "anlamsız" bir savaşta "hamasi şehitliğe" tercih ederek ülkeden kaçıyorlardı. İran'da kalanların çoğunu endişe, kasvet ve depresyon ele geçirdi: Her üç ortaokul öğrencisinden birisi bir tür davranış bozukluğundan mustaripti. Özellikle kızlar strese, korkuya ve depresyona daha yatkındılar.[14]

Gençlerin içindeki bu ümitsizliğin farkına çok az yetkili vardı. Savaş sonrası "yozlaşmış davranışlar"a dair medya hikâyeleri kamuoyunu sarstı: Kadın kılığındaki oğlanlar sokaklarda dolaşıyorlardı; kızlar ahlâk polisinin tacizinden kurtulmak için erkek kıyafetleri giyiyorlardı; üniversite öğrencileri ilahiyat derslerini almayı reddediyorlardı;[15] diğerleri arabalarındaki teyplerde yüksek sesli müzik çaldıkları ya da yeraltı popüler müzik grupları kurdukları için tutuklanıyorlardı.[16] Oğlanlar eğlence için arabalarını çarptılar, direksiyona kelepçeli halde arabalarını uçurum kenarlarına doğru kısa mesafede yarıştırıyorlardı ya da dinî matem günü "Aşure"de kendini cezalandırma merasimlerinin yanı başında dans ediyorlardı.[17] Okul çağındaki çocuklar arasında uyuşturucu bağımlılığı çoğaldı ve 1998 ile 1999 arasında fahişelerin sayısı birdenbire yüzde 635 arttı.[18]

Bireysel kaçış ve isyanın ötesinde gençler çoğu kez manevi ve siyasal otoriteye karşı koyan açık ve gizli altkültürler oluşturarak gençlik eğilimlerini ileri sürmek için her fırsatı kullandılar. Gözetim onları klasik Batı müziği arayışlarından ya da sürgünde-

14 Bu, *Âftâb*, 30 Temmuz 2001, s. 9'da aktarılan milli bir araştırmaya göredir.

15 Zehra Rahneverd, *Bahar*, 29 Hordâd 1379, s. 2. Gençliğin din derslerine neden böylesi bir ilgisizlik gösterdiğini tartışmak için bir günlük bir sempozyum düzenlendi.

16 Aktaran dailynews.yahoo.com (25 Temmuz 2000).

17 Bkz. Qutbi, "Causeless Rebellion".

18 Tahran Kültürel ve Sanatsal İşler Başkanı Muhammed Ali Zem'in Temmuz 2000 tarihli bir raporuna göre fahişelerin ortalama yaşı 27'den 20'ye düşmüştü. Bkz. Muhammed Ali Zem, *Bahar*, 15 Tir 1379 (2000), s. 13. Bu belge muhafazakârlar özgünlüğünü ve kendi imajları üzerindeki ters etkisini sorguladıkları için hayli tartışmalı bir hale geldi.

ki İranlı şarkıcıların kasetlerini ve müzik videolarını gizlice kaçırmaktan alıkoymadı. Hızla giden arabalardan yükselen müzik İslâmcıları korkuttu. Tahran'da gizli kapaklı gece yarısı partilerinde çalan yeraltı pop, rock, rap ve heavy metal grupları serpildi. Müzikle birlikte moda ve küreselleşmiş bir gençlik altkültürü –dar ya da bol pantolonlar, kaba İngiliz argosu, dövmeler– ve genel bir grup aidiyeti algısı ortaya çıktı.[19] Bazıları böyle gençlik gruplarına dahil olmak için evden kaçtı ve çoğunun yolu hapiste son buldu. Gerçekten de 1990'ların sonu itibariyle Tahran "sık sık fuhuş çetelerinin ve insan kaçakçılığının kurbanlarına dönüşen artan bir evden kaçan kızlar krizi" ile karşı karşıya kaldı. 2002'de resmi makamlar 4.000'i bulunmuş ya da tutuklanmış 60.000 kaçak kız olduğunu bildirdiler.[20] Çoğu evi aile gözetiminden kaçmak ya da erkek arkadaş aramak için terk etmişti.[21]

Açık olarak flört etme özgürlüğü İran'ın erdem cumhuriyetinin zayiatlarından biri haline gelmiş olsa da gençler gözetimin çevresinden dolanmanın yollarını buldular. Hali vakti yerinde olanların çocukları özel partilerde, yeraltı akran gruplarında ve hatta çoğu kez cep telefonuyla haberleşerek şehir parklarında, alışveriş merkezlerinde ve restoranlarda buluştular. Bu mesafeli buluşmalarda, Müslüman kızlar ve oğlanlar uzaktan birbirlerine baktılar, flört ettiler, lafladılar ya da elektronik dalgalar aracılığıyla birbirlerine aşklarını ilan ettiler. Genç çiftler umuma mahsus meşru alanlarda mahremiyet ararlarken taksi tuttular ve şehrin anonimliğinde saatlerce gezdiler; el ele tutuştular, romantizm yaşadılar ve birbirlerinin varlığının hazzına vardılar.[22] Sevgililer Günü'nün popülerliği, göründüğü kadarıyla seksin dışlanmadığı "yasak aşk" ve ilişkilerin yaygın pratiğine

19 Yaghmaiyan, *Social Change in Iran*, s. 65-71'de aktarılan gençlerle resmi söyleşiler. Aslına bakılırsa İranlı gençler bir dilbilimcinin bir gençlik argosu ve gizli dili sözlüğünde derlediği bir argo varlığı yaratmışlardı; bkz. Sama'i, *Farhang-i Lughat-i Zaban-i Makhfi* (Gizli dil sözlüğü).

20 Nakleden Sina Haber Ajansı, 17 Haziran 2004, aktaran *Iran-ı Imrûz* websitesi ve *Âftâb*, 16 Ocak 2003, s. 9; bkz. IRNA raporu, 5 Ağustos 2001.

21 Tahran'da evden kaçan 120 kızla psikolog Davud Ceşhan tarafından yürütülen araştırma, nakleden Sina Haber Ajansı, aktaran *Iran-ı Imrûz* websitesi (17 Haziran 2004).

22 Tahran'daki saha çalışmalarım, 1995 ve 1998.

kanıt sundu. Bir akademisyen evlenmemiş her üç kadından birisinin ve Kuzey Tahran'daki yüzde 60'lık bir örneklemin cinsel ilişki yaşamış olduğunu ileri sürdü. İhbar edilen 130 AIDS vakasından doksanı evlenmemiş kadınlardı.[23] Tahran Belediyesi'nin bir yetkilisi "her ay çöpte en az on ila on iki düşük bulunduğunu" bildirdi.[24]

Açık bir biçimde cinsellik İslâmi devletin gençleri ve onların alt üst edici duyarlılıklarını dahil etme kapasitesine meydan okumuştu. Bu sorunu ele almak için 1990'ların başında Cumhurbaşkanı Rafsancani *mutay*ı, geçici "haz evliliği"ni savundu. Ayetullah Haeri Şirazi (seks olmadan) "meşru flört", ebeveynlerin ya da akrabaların onayladığı tanınmış açık bir ilişki önerdi.[25] Diğerleri böylesi ilişkilerin meşruiyetini (*helâliyet*) teyit eden bir tür resmi belge istedi.[26] Ve 2000'de muhafazakâr İslâmcılar erkeklerin ilişkilerini "meşrulaştırmak" için fahişelerle "geçici olarak evlenecekleri" bir "iffet evleri" fikrini ileri sürdüler. Bu umutsuz önlemlerin hiçbiri uygun bir çözüm sunmadı. Bilakis artan bir manevi paniği ifade etti.

Okul ve üniversite öğrencileri arasında artan *bed hicabi** (ba-

23 Aktaran Profesör Mahmud Golzari, "Young Girls and the Challenges of Life" atölye çalışmasına sunulan bildiri, Mayıs 2004, aktaran ISNA, 22 Ordibeheşt 1383 (2004), womeniniran.com.

24 *Siyaset-i Rûz* ile bir söyleşide, aktaran Ferahi, "You Cannot Resolve Sexual Misconduct by Exhortation". Kamu bilgilendirmesi bulunmamasına rağmen araştırmacılar ve tıp uzmanları istenmeyen gebeliklerin boyutu yüzünden telaşa düşmüşlerdi. Doktorlar gayriresmî olarak iki ya da üç genç kızın kürtaj için gelmediği hafta olmadığını söylüyorlardı. Dediklerine göre kürtaj isteyenlerin yüzde 60'ı evlenmemiş genç kızlardı. Tahran'daki Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu yetkilileri genç insanlar arasında bir "erdem" (cinsellik anlamında) araştırmasına atıfta bulundular fakat sonuçlar öyle "dehşet verici"ydi ki imha edilmek zorunda kaldı. Fiziksel görünüme, kılık kıyafete, modaya özen ve bunun yanında estetik burun ameliyatları genç kadınlar arasında yaygın eğilimler haline geldi; konu hakkında çalışan bir tıp antropoloğu ile söyleşi, Bahar 2001.

25 Bkz. *Selâm*, 27 Şehrivar 1375 (1996).

26 Bkz. Jalil Irfan-Manash, *Iran*, 19 Âbân 1375 (1996).

(*) Kötü hicaplı; kötü, yetersiz örtünme; örtünme kurallarına uymama. Kadınların devlet ve polis tarafından belirlenen örtünme kurallarına harfiyen uymadığı her durum bu tanıma girer. Geniş anlamda, sadece başörtüsünün saçı-başı yeterince örtmemesi değil, makyaj, dar kesimli pantolon ve pardösü, çorapsız sandalet giyme, kısacası kadın(sı)lığı belli eden her türlü giyim kuşam tarzı buna girer ve cezalandırılır – ç.n.

şörtüsü kullanımında esneklik) sıklığına dair kaygı yetkilileri telaşa düşürdü. "Ciddi bir kültürel saldırıyla karşı karşıyayız. Ne yapmalı?" diye yakındılar.[27] 1995'te genç insanların yüzde 85'ten fazlası boş zamanlarını televizyon seyrederek geçiriyordu fakat ancak yüzde 6 dinî programlar izliyordu; kitap okuyan yüzde 58 içinde yüzde 8'den azı dinî literatürle ilgileniyordu.[28] Ülke gençliğinin yüzde 80'lik şaşırtıcı bir kesimi din adamlarına, dinî yükümlülüklere ve dinî önderliğe kayıtsız ya da karşıydı[29] ve öğrencilerin yüzde 86'sı günlük ibadetlerini yapmaktan geri duruyordu.[30]

Resmi paniğe rağmen gençler İslâm'ı topyekûn terk etmediler. Çoğu dinî pratikleri ihmal etse de güçlü "dinî inanç" ve "dinî duygular" gösterdi.[31] İslâmlarının gündelik hayatları üzerindeki etkisi az görünüyordu; Tanrı vardı fakat onları içki içmekten ya da flört etmekten alıkoymuyordu. Çok azı camilere devam ediyordu fakat çoğu daha kapsayıcı bir İslâm'ı kutsayan "dinî entelektüeller"in konferans verdiği salonları dolduruyordu. Gençler kutsal ile seküler, inanç ile eğlence, ilahi ile dikkati başka yöne çeken şeyleri kucaklayan yeni dinî altkültürler yaratıyorlardı. Sert toplumsal denetimler düşünüldüğünde, gençlik taleplerini ileri sürmek için meşru kural ve kurumlara başvurdular ve bunu yaparak yaratıcı bir biçimde bu kuralların ve

27 İkinci Uluslararası Başörtüsü Semineri'nde İslâmi Kültür ve İletişim Örgütü'nden Muhammed Hadi Teşkiri, 28 Âbân 1376, aktaran *Zenân*, no. 26, Mehr-Âbân 1376, s. 8-9.

28 Gençlik Yüksek Konseyi'nin bir araştırması, İkinci Uluslararası Başörtüsü Semineri'nde nakleden Golzari, *a.g.y.* içinde, s. 9.

29 Bu bulgu Milli Radyo ve TV, İslâmi Propaganda Örgütü ve Cuma Namazları Merkezi (Setad-ı Namaz) tarafından nakledildi, aktaran İmadeddin Bâkî, *Peyâm-ı İmrûz*, no. 39, Ordibeheşt 1379, s. 14.

30 Tahran Kültürel ve Sanatsal İşler Başkanı'nın raporu, www.nandotimes.com (5 Temmuz 2000).

31 Bkz. Serajzadeh, "Non-attending Believers" ve Milli Gençlik Örgütü tarafından yapılan bir araştırma, aktaran *Âftâb*, 8 Ordibeheşt 1380 (2001). Aslında, genel beklentilerin aksine İran'da teokrasi dinselliğin aşınmasına yol açmamıştır. Ülke çapında kapsamlı bir araştırma 1975 ile 2001 arasında insanların dinî inançlarının değişmeden kaldığını gösterdi. Gelgelelim teokrasi dinselliklerinin çehresini pratikten çok inanca, kurumsallaşmış inançtan çok bireyselleşmiş olana ve toptan bağlılıktan çok seçici olana çevirdi. Bkz. Kazemipur ve Rezaei, "Religious Life under Theocracy".

kurumların anlamını alt üst ettiler ve yeniden tanımladılar. Bu *alt üst edici uyum*, örneğin, gençlerin hayli hararetli Muharrem ritüellerini cazibe, eğlence ve sosyallik akşamlarına çevirmelerinde kendisini gösterdi. "Hüseyin partileri" olarak adlandırılan bu partilerde, oğlanlar ve kızlar güzel giyiniyorlar, söyleşerek, flört ederek, telefon numaralarını alıp vererek, izin verilen şeyleri sonuna dek kullanarak şafak sökene dek sokaklarda dolanıyorlardı. Benzer biçimde İslâmi İran'da Şii ritüellerinin en gamlısı olan "Şâm-ı Garîbân" (Muharrem ayının on birinci gecesi) şafak sökene kadar şehir meydanlarında toplanan Kuzey Tahranlı gençler için keyifli bir sosyalleşme gecesi haline geldi.[32] *Novhe*, İmam Hüseyin'in ölümünün yasını tutan gamlı ezber parçaları bile pop müzik yönelimi kazandı.

Gençlik kültürü üzerindeki mücadele zaman zaman sokaklara taştı ve görülmeye değer kamusal protestolara dönüştü. Futbol maçları çoğu kez hem toplu eğlence hem de öfke ile ifade edilen siyasal karşı koyma vakaları haline geldi. Örneğin 1998'de İran milli takımı Paris'te ABD'yi yendiğinde gençler tüm büyük İran şehirlerinde beş saatliğine sokakları ele geçirip tezahürat yaptılar, dans ettiler ve korna çaldılar. Aynı takım 2001'de Bahreyn'e yenilince yüzbinler gene sokaklara döküldü, fakat bu sefer İslâmcı otoritelere yönelik derin kızgınlıklarını ifade etmek için. Tahran'da ve taşradaki Kereç, Kum, Şiraz ve Kaşan şehirlerinde ve İsfahan'da yürüdüler, siyasi sloganlar attılar, polise taş ve el yapımı patlayıcılar fırlattılar, polis araçlarını tahrip ettiler, trafik lambalarını kırdılar ve matem için mum yaktılar. Protestocular evlerine dönünceye kadar 800'ü tutuklanmıştı.[33] Daha önce Tebriz şehrinde binlerce genç seyirci *besic* çetelerine bunların kalabalıktaki birkaç kişinin "uygunsuz davranış"ına itiraz etmesi yüzünden öfkelenmişti.

Otoriteler böyle alt üst edici davranışlar konusunda ne yapmak gerektiğine dair derin bir ayrılık yaşadılar. Sertlik yanlıları yasadışı kanun infazcılarını "kültürel istila"ya, "holiganizm"e ve "İslâm karşıtı duyarlılıklar"a karşı savaşmak üzere defalar-

32 Anonim katılımcı Azam'la söyleşi, Haziran 2002.

33 Bkz. *Nevrûz*, 1 Âbân 1380, s. 3.

ca sokağa davet ettiler.[34] Butikleri, kafeleri ve restoranları kapatarak ahlâksızlığı, "fesadı" ve "uygunsuzluğu" teşvik ettiklerini düşündükleri insanları cezalandırdılar.[35] Temmuz 2002'de yeşil üniformalı, makineli tüfekler ve el bombaları taşıyan yüzlerce erkekten oluşan altmış kadar "özel tim", yüksek sesle müzik dinleyen genç sürücüleri, makyajlı ya da gevşek başörtülü kadınları, partilere gidenleri ve içki içenleri kovalayarak Tahran sokaklarında tur attı.[36] Gene de baskı davranışı değiştirmeye yaramadı. Bunun yerine çok sayıda reform yanlısı din adamının bu modern çağda bu baskının uygulanmasını sorgulamasıyla İslâmi ceza hukukunun temellerinin saldırıya uğradığı kamusal bir kargaşaya yol açtı.[37] Reformcular gençlik isyanının nedenini rejimin "neşeyi bastırması"nda gördüler.

1990'ların sonunda emsalsiz bir kamusal tartışmada insanların mahrum edilmiş ve bu yüzden kurallarından habersiz oldukları bir şenlik kültürü geliştirmek için neşenin bir "tanımı" ve hatta "yönetimi" çağrısında bulundular.[38] Seminerler ve makaleler "dinlence"nin anlamını ve depresyondan herhangi bir diğer gruptan daha fazla mustarip olan "kadınlar arasında eğlence"nin tarzlarını tartıştı.[39] Reformcular bir "yaşam sevgisi" ve "mutluluk hakkı" çağrısı yaptılar çünkü "bunalımlı ve katı bir toplum sağlam bir medeniyete sahip olamazdı."[40] Reformcular, "kahkahanın sapkınlık olmadığı"nı ilan ederek toplumu dinçleştiren insani deneyimler olan eğlenceden ve kahkahadan kaçınan İslâmcılara sert tepki gösterdiler.[41] Reformcular böyle yaparak, kasıt olmadan İran'ın gençlik hareketinin kıvıl-

34 Bkz. Murtaza Nabavi, *Risalêt*, 27 Ekim 2001, s. 2.

35 Bkz. Jean-Michel Cadiot, AP Report, IranMania.com (20 Ağustos 2001).

36 Charles Recknaged ve Azam Gorgin, "Iran: New Morality Police", Radio Free Europe websitesi, 26 Temmuz 2000.

37 Bkz. *Nevrûz*, 20 ve 21 Mordâd 1380 (2001).

38 *Nevrûz*, 29 Mehr 1380 (2001).

39 Bkz. "Leisure Time and Amusement", *Âftâb-i Yezd*, 3 Nisan 2001, s. 9; "Shad Zistan-e Zanan", *Devran-i İmrûz*, 20 Behman 1379 (1990), s. 2.

40 "Approaches to the Concept of Living", aktaran *Âftâb-i Yezd*, 9 Ocak 2001, s. 7 ve 11 Ocak 2001, s. 7.

41 Bkz. "Khandidan Aslan Zisht Nist", *Iran*, 18 Mart 2001, s. 4.

cımını yakarak gençlere siyasal bir platform, destek ve manevi cesaret sağladılar.

Hareket manevi ve siyasal otoriteye meydan okudu ve sertlik yanlısı *besic*lere, *pasdar*lara ve *Ensâr-ı Hizbullah*'a katılmış olan alt sınıf gençlerin taklit ettiği İslâmcı bir "hakiki Müslüman gençlik" yaratma rüyasını alt üst etti. Gelgelelim genç kuşak savaş sonrasının çocuklarıydı ve devrimin coşkunluğunu neredeyse hiç hatırlamıyordu. Toplumsal adalet, kültürel özgünlük ve anti-emperyalizm kaygısı taşımış ebeveynlerinden farklı olarak, gençler geleneksel hiyerarşileri reddettiler ve özerklik ile bireysel özgürlük için yanıp tutuştular. Gençler gençlik habitus'larına* uygun yaratıcı İslâm yorumlarıyla dinî algıları ve pratikleri çoğullaştırdılar ve daha kapsayıcı ve hoşgörülü bir İslâm tasarladılar. Neşeyi, eğlenceyi ve bireyselliği yeniden talep etmek için günlük mücadeleleri aracılığıyla "hayat dini" olarak bilinegelen bir İslâm yorumunu dayattılar. İnancın ve eğlencenin birleşmesine yönelik post-İslâmcı çağrı, mantığını sadece esaslı bir dogmatik hakikate değil, aynı zamanda genç Müslümanların direnişine borçluydu.[42]

Bu İran gençlerinin topluca demokratik değişimin failleri olduğu anlamına mı gelir? Ancak gençlik talepleri siyasal-manevi otorite ile çatıştığı ölçüde. Aksi takdirde kendilerine has tavırlarının çoğunun dünyanın başka yerlerindeki gençlerinkinden farkı neredeyse yoktur. İran gençlerinin meydan okuyan davranışı Birinci Dünya Savaşı sonrasında Amerika ve Avrupa'daki ya da Franco sonrasında İspanya'daki gençlerinkine benziyordu. İsyankâr, kavgacı, inadına ahlâk karşıtı ve hazcı bir ters tepki çoğu kriz sonrası toplumun ortak özellikleri olarak görünür.[43] Kendini ifade etme arayışı, bir karşıkültür ve küresel kültürel ürünler de İran gençliğine özgü değildir. Doreen Massey'in belirttiği gibi "Dünyada en yoksul gençler bile uluslararası bir kültürel referans sistemine rağbet etmeye çaba gösteri-

---

(*) Alışkanlıklar sistemi, yerleşmiş yaşam örüntüleri – ç.n.

42 Eğlence, İslâm ve siyaset üzerine bir tartışma için, bkz. Bayat, "Islamism and the Politics of Fun".

43 Örneğin bkz. Fitzgerald, *The Great Gatsby*.

yor: Doğru spor ayakkabıları, Batılı bir logo taşıyan bir tişört, doğru sloganı barındıran bir beyzbol şapkası."[44]

Gençlik aktivizmi gençler siyasal bir hareketin parçası haline gelmezlerse otoriter devletler için ancak cüzi bir tehdit oluşturabilir. Zira bir gençlik hareketi esasen *gençliği talep etmek* ile ilgilidir; asıl hedefi gençlik habitus'unu, gençlerin bireysellikleri ve yaratıcılıklarını ileri sürmelerini sağlayan ve dışlanmalarını, kaygılarını ve güvensizliklerini azaltan koşulları savunmak ve genişletmek olan toplu bir meydan okumaya vücut verir. İran'da, Suudi Arabistan'da ya da daha az ölçüde Mısır'da olduğu gibi bu eğilimleri gemlemek ya da perdelemek toplu isyana neden olabilir. Gene de Mısır ya da Suudi Arabistan'dan farklı olarak sadece İran'da her tarafa yayılan bir gençlik hareketi gelişti. Neden?

Eş zamanlı olarak değerli hale gelmeleri ve şiddetli toplumsal denetim yeni post-İslâmcı koşullarda ifade özgürlüğü fırsatıyla birleşince, bu durum İran gençliğine güçlü bir benlik hissi ve topluca hareket etmek için bir serbestlik sundu. Gene de (bir yaş kategorisi olarak) *genç insanlar* önce toplumsal failler olarak *gençlik* haline gelmeden toplu bir meydan okuma geliştiremeyebilirler.

1960'larda İran'ın ortasında küçük bir köyde büyürken elbette konuştuğum, oynadığım, anlaştığım ve kavga ettiğim arkadaşlarım ve akranlarım vardı. Gelgelelim, o zamanlar "gençlik" değildik; doğrusunu söylemek gerekirse sadece genç insanlardık. Köyde çoğu genç insanın "gençliği"ni yaşamak için pek fırsatı yoktu. Çocukluğun kırılganlık ve bağımlılığından hızla yetişkinliğin iş, ebeveynlik ve sorumluluk dünyasına geçtiler. Çoğu hiç okula gitmedi. (Genç olmanın sosyolojik unsuru olan) "göreli özerklik" çok azdı, özellikle de hızla babalarının ya da erkek kardeşlerinin otoritesinden kocalarının otoritesine geçen birçok genç kadın için. Toplumsal bir kategori olarak "gençlik" esasen modern, gerçekten kentsel bir fenomendir. "Genç insanlar" "gençliğe" genç olmakla ilgili belirli bir bilinç geliştirerek şehirlerde dönüşürler. Okula gitmek gençlik

44 Massey, "The Spatial Construction of Youth Cultures", s. 122.

dönemini uzatır ve statü, beklenti ve eleştirel bir farkındalık yaratır. Farklılık, yaratıcılık ve anonimlik mahalli olan şehirler genç insanlar için alternatif rol modelleri ve tercihleri keşfetmek üzere fırsatlar yaratır ve bireyselliklerini ifade edebilecekleri alanlar sunar. Bu koşullar İran'da mevcuttu.

1996'ya gelindiğinde genç insanların sayısı çarpıcı biçimde artmıştı. Nüfusun üçte ikisi 30 yaşın altındaydı ve şaşırtıcı biçimde 20 milyon kişi, yani nüfusun üçte biri öğrenciydi. Çoğu farklı yaşam tarzlarının ve göreli özerklik, akrabalık dışı kimlikler ve geniş ölçekte toplumsal etkileşime olanak sağlayan kamusal alanların etkisine açık bir biçimde şehirlerde yaşıyordu. Bu arada kentleşme kıra yayıldıkça "kentlileşen" bir kırsal gençlik oluşuyordu. Açık Üniversite şubelerinin ülke çapında yayılması, örneğin, ortalama olarak her köyün, 1970'lerde çok nadir bir fenomen olan, iki üniversite mezununa sahip olması anlamına geliyordu. Liyakate dayanan yönetim biçimi yaş ayrımcılığının altını oydukça gençler karar alma mevkilerine geldiler. Kapsamlı kırsal toplumsal değişimler ve artan iletişim genç insanların, fikirlerin ve yaşam tarzlarının akışını kolaylaştırdı ve kırsal ile kentsel gençliği birbirinden ayıran sınırlar ülkenin gençliğine daha geniş, milli bir taban sağlayarak çatırdamaya başladı. Bu arada (devletin gençleri değerli görmesinden kaynaklanan bir biçimde) ebeveyn otoritesinin zayıflaması ve (kadınlar ve anneler arasında artan okuryazarlığın sonucu olarak) ailede "çocuk merkezliliğin" güçlenmesi gençliğin bireyleşmesine ve militanlıklarına katkıda bulundu.[45]

1990'ların ortası itibariyle İran'ın devrim sonrası gençleri "gençliğe", kolektif bir toplumsal faile dönmüştü. Hareketleri tutarlı bir örgüt, ideoloji ve (öğrenci hareketinden farklı olarak) önderlik içermiyor, daha ziyade her ne kadar parçalanmış da olsa gençlik kimliklerini ileri sürmek için "ortak duyarlılıklar"ı somutlaştırıyordu. Onlarınki temel dışavurumu gündelik toplu var olmaya, kültürel mücadeleye ve normatif alt üst ediciliğe yakından bağlı olan var olma siyasetinde yatan bir ha-

45 Bu değişimler büyük çaplı bir araştırma ile teyit edilmiş görünüyor; bkz. Kian-Thiebaut, "Political Impacts".

reketti. Bu parçalı bireyler ve alt gruplar kitlesi ortak özellikler paylaştılar ve bireysel özgürlüklerini talep etmekte ve ortak kimliklerini ileri sürmekte ortak kaygılarını ifade ettiler. Gelgelelim kimlik inşa etmek için daha yaygın olan alanlar "edilgen ağlar"dı. Bireyler birbirlerine gençlik dergileri, akran grupları, köşe başı birliktelikleri ve STÖ'ler (2001'de 400, 2003'te 1.100 gençlik STÖ'sü,[46] ayrıca ülke çapında binlerce enformel grup vardı) gibi dağınık alt gruplar ile ve kültürel, sanatsal, yardıma ve kalkınmaya yönelik ve entelektüel etkinlikler, konferanslar, konserler ve yardım amacıyla düzenlenen kermesler aracılığıyla bağlandılar. Edilgen ağlar atomize bireyler arasındaki, kamusal alanda üstü kapalı olarak ortak özelliklerini tanıyarak bakışla kurulan anlık ve tasarlanmamış iletişime işaret eder. Gençler müşterek simgeleri, tarzları (tişörtler, blucinler, saç), etkinlikleri (konserlere gitmek, müzik dükkânlarından alışveriş etmek) ve yerleri (stadyumlar, alışveriş merkezleri, yürüyüş yolları) tanıyarak kendiliğinden ortak kimlikler inşa ettiler.

Kademeli taleplerde bulunarak değişim yaratan İran'ın Müslüman kadınlarından farklı olarak gençlik bunu bizzat ortak varlıklarıyla başardı. Kültürel üretim ya da yaşam tarzıyla asli uğraşları aracılığıyla, gençler yapılandırılmış bir örgüte, önderliğe ya da telaffuz edilmiş bir ideolojiye ihtiyaç duymaksızın yeni toplumsal kurallar, dinî pratikler, kültürel kodlar ve değerler yarattılar. Bu böyle oldu çünkü şunu ileri süreceğim: Gençlik hareketleri *gençlerin ne yaptıklarından* (ağ kurmak, örgütlenmek, kaynakları kullanmak, seferber olmak) ziyade *nasıl oldukları* (davranış, giyim, argo ve kişiye has tavırlar) tarafından belirlenir. Gençlik hareketinin kimliği ortak *faaliyetten* çok ortak *var olma*ya dayanır ve taleplerini ortak protestodan ziyade *ortak var olma*ları ile öne sürerler. Müslüman gençlik hareketlerinin gücü görünürde dağınık faillerinin siyasal ve manevi otoritelere salt alternatif fakat ısrarlı *var olma*ları ile meydan okuma yeteneğinde yatar. Emsalsiz eş zamanlı baskı ve fırsat koşul-

46 İran'daki STÖ'lerin sayısı hakkında bkz. *Hayat-i Nev*, 10 Ordibeheşt 1380 (2001), s. 11; *Nevrûz*, 15 Mordâd 1380 (2001), s. 8 ve *İran-i İmrûz*, 11 Ağustos 2003.

larında iş gören milli bir toplumsal kategori olarak İran gençliği gençliklerini devletin hedef haline geldiği bir savaşta yeniden talep ettiler.

ÖĞRENCİ HAREKETİ

Post-İslâmcı gençliğin merkezinde okula giden 1 milyon öğrenciyi içeren İran'ın öğrenci nüfusu vardı. Genç, öğrenci ve gittikçe artan bir biçimde kadın olmaya dayanan üçlü kimliklerini yansıtan 1990 sonlarının öğrenci aktivizmi, post-İslâmcı reform hareketinin bel kemiği olabilmek için çok yol kat etmişti. Eskiden işler farklıydı. 1970'lerin sonunda benim üniversite yıllarımda öğrenci siyasetine Marksist ve İslâmcı devrimci söylem hâkimdi. Öğrenim koşulları, harçlar, yurtlar ve kültür kulüpleri hakkında dile getirilen şikâyetler çoğu kez siyasal seferberliğe yol açıyordu. Birçok aktivistin solcu, İslâmcı ve liberal Milli Cephe'nin yeraltı örgütleriyle bağı vardı. O zamanlar İran'ın öğrenci hareketi birçok açıdan başta Latin Amerika olmak üzere sömürge sonrası toplumlardaki siyasal radikalizmin, devrimci bir stratejinin, milliyetçiliğin, Üçüncü Dünyacılığın ve anti-emperyalist bir yönelimin belirlediği hareketlere benziyordu. İslâm Devrimi öğrencileri Şah rejiminin son haftalarında hızla çoğalmış olan onlarca solcu ve İslâmcı siyasal grupla aynı eksende hizalanan kümelere ayırarak daha da siyasallaştırdı.

Devrimden hemen sonraki dönemde öğrenci hareketi ideolojik niteliğini çokça korudu fakat ezici bir ağırlıkla İslâmcı ve erkek hale geldi. Üniversite kampüsleri radikalizmleri çoğu kez akademik hayatı sekteye uğratan radikal İslâmcı ve solcu grupların adeta karargâhlarına döndü. Abbas Abdi, Muhsin Mirdamadi, İbrahim Asgarzâde ve Habibullah Bitaraf gibi İslâmcılarca önderlik edilen İmam Hattının Müslüman Öğrenci Takipçileri'nin Tahran'daki ABD Büyükelçiliği'ni ele geçirip Amerikalı diplomatları 444 gün boyunca rehin almaları o zamana, Kasım 1979'a denk düşer. 1980'lerde bu yeni kaotik düzenin ortasında İslâmcı otoriteler, yasadışı kanun infazcısı Hizbullahçı grup-

ların yardımıyla kampüsleri siyasal hiziplerden ve uyum göstermeyen öğretim üyeleri ve öğrencilerden "temizleyen" İslâmi öğrenci derneklerinin kurulmasını desteklediler. İslâmcı öğrenciler birtakım üniversiteleri işgal ettiler ve kapattılar ve nihayet tüm yükseköğrenim Devrim Konseyi'nin emriyle üç yıllığına askıya alındı. Bu durum, üniversiteleri temizlemeyi ve İslâmlaştırmayı amaçlayan İran'ın Kültürel Devrim'i olarak bilinegelen şeyin yolunu döşedi.

Öğrenci hareketi, *Defter-i Tahkim-i Vahdet* (DTV, İslâmi Derneklerin Birliği ve Güçlendirme Bürosu) etrafında toplanmış rejim yanlısı İslâmcı öğrenciler ile sekülerler, milliyetçiler, solcular ve rejim muhalifleri –kısaca uyum göstermeyenler– arasında derin bir biçimde bölünmüştü. 1983'te yeniden açıldıklarında üniversiteler *pasdarlar* ve *besicler*in yanı sıra kampüslerde rejimin görevlileri olarak faaliyet gösteren, savaş çabası ya da (kırsal kalkınma kurumları olan) Onarım Cihadı için seferberlik düzenleyen, gözetim sağlayarak uyum göstermeyenleri saklanmaya ya da hapse yahut duyarsızlığa ve umutsuzluğa iten DTV'nin hâkimiyetine girmişti.[47] DTV hükümeti yansıtarak kullanılacak iktisadi strateji hususunda bölünmüştü. Çoğunluk, İmam Hattı, Kerrubi ve Hatemi gibi ekonomiye devlet müdahalesini savunan ve 1988'de Tahran'da Militan Din Adamları Topluluğu'nu (MDAT) kuran "solcu" din adamlarından yanaydı. Haşmetullah Teberzâde'nin önderlik ettiği azınlık, başta Militan Din Adamları Birliği'ni (MDAB) örgütleyen Haşimi Rafsancani ve Ali Hamaney olmak üzere pazar yanlısı ve toplumsal olarak muhafazakâr din adamlarıyla saf tuttu. Kısa bir süre sonra DTV'den ayrılan Teberzâde'nin grubu mezunlar, işçiler ve devlet memurları arasından üye kazansa ve kendi gazetesini yayımlasa da önemsiz kaldı. Rejim 1980'lerin ortalarında kendini pekiştirince öğrenci seferberliğine ihtiyacı azaldı, böylece daha önceki İslâmcı öğrenci gruplarının etkisi ciddi olarak hafifledi. Pragmatik Haşimi Rafsancani'nin Ayetullah Humeyni'nin ölümünü izleyen cumhurbaşkanlığı (1989-96) İslâmcı öğrencileri hükümetin serbest pazar politikalarına karşı popülist muhalefete itti.

47 Mahdi, "The Student Movement", s. 10.

İslâmcı "sol" ile "sağ" arasında rekabet arttıkça sağcılar ile müttefikleri solcu DTV'yi baltalamak için partizan İslâmi Öğrenciler Derneği'ni kurdular fakat bu girişim bir sonuç vermedi. İslâmcı-solcu DTV Rafsancani'nin yoksullara zarar vermiş, ülkeyi yabancı sermayeye açmış ve ahlâkî olmayan uygulamalara neden olmuş olduğunu düşündüğü ekonomik liberalleşme politikasına saldırdı. Bir dönem müttefik olan Teberzâde'nin grubu bile hükümetin "kültürel hoşgörü"süne sert tepki gösterdi. 1996'da Teberzâde hem Cumhurbaşkanı'nın hem de Dinî Lider'in gözünden düşmüştü. İlk kez öğrenci önderleri demokrasiden bahsetmeye başladılar; fakat bu gerçek ideolojik bir değişim olmaktan ziyade Rafsancani'nin yönetimi altında azalan etkilerinden kaynaklanan önemsiz bir duruştu.

Beklenen bir şekilde bu gelişmeler böyle siyasal çekişmelerden uzak durmuş olan öğrenci çoğunluğunun ilgisini çekecek pek bir sonuca yol açmadı. 1980'lerin başı ile 1990'ların ortası arasında İslâmi-sol hiziplerle müttefik, öğrenci önderlerinin devlet memuru gibi faaliyet gösterdiği resmi öğrenci örgütü DTV hâlâ devletin bir uzantısıydı.[48] (Şerif Üniversitesi'nin Defter-i Mütâliât-ı Ferhengî ve Cami'a-yı Müstakîl-i Danişcûyî gibi) bir avuç bağımsız öğrenci grubu, okuma grupları ve açık konferanslar gibi kültürel faaliyetler yürüttü fakat bunların ölçeği sınırlı kaldı. Kültürel Devrim öğrenci derneklerine sadece *velayet-i fakih*e ideolojik bağlılık gösteren öğrencilerin üye olabileceklerini ya da bunları kurabileceklerini şart koşmuştu. Dinî Lider'in temsilcilerinin ve *besic*lerin bu derneklere katılımı ideolojik uyumluluğu sağladı.[49]

İslâmcılar için öğrenci aktivizmi bir hak değil yükümlülüktü ve İslâm devletinin meşruiyetini pekiştirmek içindi.[50] Nitekim DTV'nin dışlayıcı ideolojik yaklaşımı, İslâmcı retoriği, popülist doğası ve ataerkil eğilimi sadece (1980'ler boyunca yıllık yüzde 13'lük bir oranla) sayısal olarak artmakla kalmayan, aynı

48 Bkz. öğrenci lideri Haşmetullah Teberzâde ile söyleşi, *Iran-ı Ferdâ*, no. 38, s. 17. Ayrıca aynı sayıda Mecid Tulayi ve Murad Sağafi ile söyleşilere bkz.

49 Muhammedi, *Darâmadi bar Raftar-Shināsi*, s. 93-95.

50 Muhammed Cevad Laricani'nin beyanatı, *Risalêt*, 9.10.1373 (1994).

zamanda derin bir dönüşümden geçen öğrencilerin büyük çoğunluğunu derinden yabancılaştırmıştı. Her şeyden önce gittikçe artan sayıda öğrenci kadındı ve kır ya da taşra kökenliydi.[51] Ve kaygısız ve eğlenceli kampüs hayatına değer verdikleri için okullarını uzatmış olan 1970'lerin öğrencilerinden farklı olarak 1990 kuşağı üniversiteyle sadece sunduğu diplomalar yüzünden ilgiliydi. 1970'lerin sonundaki öğrenci tecrübemle ya da Kahire'deki üniversite ortamıyla kıyaslandığında 1990'ların ortasında İran üniversitelerindeki ziyadesiyle baskıcı his sarsıcıydı.

Özellikle ülke çapında bölümleri bulunan, ayrıcalıklı ve siyasal bir öğrenci topluluğu olan özel Azad Üniversitesi, İslâmcı serbest pazarcı Cemiyet-i Mu'talife-yi İslâmî'nin yönetimi altında fevkalade mağdur oldu.[52] Her şeyden önce, üniversite öğrenimi, kitlesel olarak genişlemesine ve binlerce rejim taraftarı savaş gazisinin, *besic*in ve *pasdar*ın rekabetçi olmayan bir biçimde ya da kotayla üniversiteye girmesine bağlı olarak ayrıcalıklı olma ve saygınlık niteliğini yitirdi. Kampüsün öğrenci hayatındaki daha önceki merkeziliği, canlılığı ve coşkusu solmuştu – artık bir sosyalleşme, eğlence ve özgürlük ya da kültürel, atletik ve siyasal hayat alanı değildi. Onun yerine merhametsiz toplumsal denetim öğrencileri zamanlarının çoğunu kampüs dışında geçirmeye itti. Ayrıca çalışmaları gerekiyordu. Ekonomik gerileme dönemi ve yüksek eğitim masrafları okumayı karşılamak için para kazanmak gerektiği anlamına geliyordu; özellikle de özel Azad Üniversitesi'ne devam eden öğrenci nüfusunun yarısı için. Bu öğrenciler benim kuşağımın kaygısız ruhundan yoksundular ve mümkün olduğunca çabuk mezun olup ayrılmak istiyorlardı.[53] Böylece 1990'lardaki öğrenci aktivizmi 1970'lerde ya da devrimden sonra olduğu gibi geleneksel siyasetle ve ideolojik çekişmelerle değil, doğrudan öğrencilerin

51 Tâhiripur ve Anjam-Shu'a, "Gustarish-i Amuzish-i Ali va Taws'ih Jami'at-i Danishjuyi".

52 *Darâmadi bar Raftar-Shinâsi*, s. 86.

53 Üniversite hayatı üzerine aktarılan bilginin çoğu benim kişisel gözlemlerime ve Tahran Üniversitesi ile Azad Üniversitesi'nin Tahran, Kazvin ve Gerınsar'daki bölümlerinde anonim öğrencilerle yaptığım söyleşilere dayanıyor, Yaz 2002.

kendilerini etkileyen ekonomik ve toplumsal meselelerle ilgiliydi. Yemeklerin niteliği ya da öğretim üyesi, laboratuvar ve sınıf eksikliği hakkındaki şikâyetler 50 ya da 500 öğrencinin katıldığı düzensiz protestoları tetikleyebiliyordu.[54]

Öğrenci topluluğu potansiyel bir toplumsal güçtü fakat daha iyi bir maddi hayat ve siyasal katılım arzusu durgun ekonomi ve din adamlarının siyasal kurumlar ve gündelik hayat üzerindeki sıkı denetimi tarafından kırılmıştı. Manevi gözetim ve siyasal baskı gençlik eğilimlerinin dışavurumunu boğar ve onları daha çok hüsrana uğratırken, zayıf ekonomi beklentilerini öfkeye çevirdi. Gerçekten de bu durum başka geçerli alternatiflerin bulunmadığı koşullarda manevi olarak öfkeli gençlerin İslâmi siyasete yöneldiği bazı Müslüman ülkelerindeki benzer senaryoydu. Peki bu İranlı gençler halihazırda İslâmcılığı tecrübe ederlerken hangi ideolojik yönelimleri izleyeceklerdi?

Bu yeni öğrenci kuşağı, radikal, Üçüncü Dünyacı, Batı karşıtı, ütopyacı, ideolojik hatta İslâmcı olmaktan çok ötede, şiddetten açıkça nefret eden, yetkililere güvenmeyen ve Batı'da yaşama hayaline sahip biçimde pragmatik ve gayri-ideolojik oldular. Batı'ya açıklığı, gelişmişliği ve rahatlıkları yüzünden hayran oldular, karşılanabilir ithal kültürel ürünlerini (moda, müzik, sinema, flört oyunları) içselleştirdiler ve milyonlarca memleketlileri gibi onun bir parçası olmak istediler. Kısaca, 1990'ların öğrencileri, Marksist ve benzeri biçimde İslâmcı radikalizm ve ideolojik yönelimlerden uzaklaşmışlardı. Sıradan hale geldiler – hayatlarını sürdüler, okudular, çalıştılar ve gelecekleri hakkında kaygı duydular. Eski kuşak toplumsal adalet talep etmişti; genç kuşak bireysel özgürlüğün hasretini çekti.[55]

Resmi öğrenci önderliği olan DTV'yi bakışını tedricen gözden geçirme çağrısı yapmaya mecbur eden bu yeni sıradan insanlar, onların siyasetten uzak durmaları ve uyumsuzlukları oldu. Karizmatik Humeyni'yi (yasanın üstünde duran) yüce bir *fakih* olarak kabul etmiş İslâmcı öğrenciler artık bu Humey-

54 Bkz. Mahdi, "The Student Movement", s. 16.

55 Kavrayışlı bir çözümleme için bkz. Muhammedi, *Darāmadi bar Raftar-Shināsi*.

ni sonrası dönemde yasayı *fakih*in üstünde görmeye başladılar ve daha açık ve demokratik bir yönetim taraftarı oldular.[56] Bazıları iktidarın sınırlandırılması, daha fazla hesap sorulabilirlik ve Dinî Lider'in doğrudan seçimi çağrısında bulunmaya başladı. DTV'nin ideolojik kırılmasını destekleyen, medyada –örneğin post-İslâmcı aylık *Keyân*'da– devrimci ve İslâmcı politikaların gittikçe artan entelektüel eleştirileriydi (1995'te *Keyân*'ın üç okurundan birisi üniversite öğrencisiydi).[57] Buna ek olarak savaş ve onun erken dönem ütopyacı ("bir dünya İslâm hükümeti kurma")[58] hedefinin "yenilgisi", birçok adanmış İslâmcıyı pragmatizme ve siyasal rasyonalizme sevk etmişti. Bazıları siyaseti tamamen bıraktı ve basitçe kendi hayatlarını sürdü fakat çoğu başta İran İslâm Devrimi Mücahitleri Örgütü (İİDMÖ) olmak üzere İslâmcı sola katıldı. Solcu İslâmcı haftalık *Asr-ı Mâ* ve MDAT'nin günlük gazetesi *Selâm* ile birlikte çalıştılar ve sonradan "dinî entelektüeller" olarak bilinegelecekler arasındaydılar. Sağcı günlük gazete *Keyhân* için çalışmış olan eski öğrenci lideri İbrahim Asgarzâde İslâmi solun meclis üyesi oldu (1988-92). 1992'de Tahran Üniversitesi'nde siyaset bilimi okumak için mühendisliği bıraktı ve daha fazla siyasal ve iktisadi açıklık çağrısı yapmaya başladı.[59] Haşim Ağaçeri, eski faaliyetlerinin milli siyasete vermiş olduğu zararı kabul ettikten sonra benzer bir akademik kariyer izledi. Abbas Abdi MDAT'nin günlük *Selâm* gazetesini yönetti ve daha sonra 1995'te *Bahar* adında post-İslâmcı bir dergi çıkardı. Ve Haşmetullah Teberzâde çarpıcı bir ideolojik dönüşüm geçirdi; yeni haftalık gazetesi *Hüvviyyet-i Hîş*'te dini güç elde etmek için kullanan muhafazakâr din adamlarının "siyasal despotizm"ine saldırdı. Teberzâde Dinî Lider'in doğrudan halkoyuyla ve geçici bir süre için seçilmesi çağrısında bulunuyordu. Haziran 1999'da sadece üç sayı yayımladıktan sonra haftalık gazetesi kapatıldı ve kendisi hapse atıldı.

56 Bkz. Rahimpur, "Madhiyât-i Junbish-i Danishjuyih".

57 Bu sayı *Keyân*'ın kendi okuyucuları hakkında yaptığı bir araştırmaya dayanıyor; bkz. *Keyân*, c. 5, no. 26, Ağustos-Eylül 1995.

58 Öğrenci lideri Haşmetullah Teberzâde ile *Hüvviyyet-i Hîş*'teki söyleşi, 1 Mayıs 1999, s. 8.

59 Asgarzâde'nin söyleşisi, *New York Times*, 5 Kasım 2002.

1997'ye gelindiğinde DTV üyelerini İslâmlaşma, anti-emperyalizm ya da sınıf farklılıkları adına değil, özgürlüğün, demokratik katılımın ve öğrenci ile öğretmenin içsel haysiyetinin merkeziliği adına seferber etmişti.[60] Hem öğrenciler hem de DTV önderleri arasında yeni bir öznellik ortaya çıkmış olsa da öğrenci hareketliliği, 1997 cumhurbaşkanlığı seçimi öğrenci nüfusunu milli politikaya görülmeye değer bir geri dönüşe itene dek düzensiz, yerelleşmiş ve küçük çaplı kaldı. Yenilenmiş katılımları örgütlü bir siyasal hedef arayışından ziyade aniden uzun süren bir baskıdan kurtulmalarıyla ilgiliydi. Gelgelelim Hatemi'nin zaferi ve reform hükümeti, içinde neredeyse bir gecede post-İslâmcı bir kimlik, reformcu bir görüş ve çoğulcu bir yönelimle yeni bir öğrenci hareketinin doğduğu yeni bir yapı sağladı. "Demokrasi" odağıyla hareket tasarlanmış bir örgüt ve ağ yapısı geliştirdi. Mayıs 2000'de ilk ulusal öğrenci gazetesi, *Azar*, yayımlandı ve 2001 yazında üniversite öğrenci gazetelerinin sayısı 700'e erişti. Aynı yıl üniversitelerde 1.437 bilimsel, kültürel, sanatsal ve mesleki örgüt kurulmuştu. Bunlar hareketin tabanıydı.[61]

Kadın öğrencilerin hareketteki varlığı bu "demokratik" yönelime katkıda bulundu. Toplam öğrenci nüfusunun yarısını oluşturan kadınlar, öğrencilikle ilgili kaygıları üzerlerinde daha merhametsiz bir toplumsal denetime ve manevi dayatmaya yol açan toplumsal cinsiyet eşitsizliğine bağlı olarak erkek akranlarından daha fazla mağdur olan genç kadınların kaygılarıyla birleştirdiler. Gene de öğrenci hareketi, eğilimi ve politikasında kadınların toplumsal statüsünü teyit eder bir biçimde ezici bir üstünlükle erkek olarak kaldı. Çok az kadın önderlik kadrosunda yer aldı ve bunlar da "ayrım" ya da "anlamsız karmaşa" yaratma korkusuyla "kadın meseleleri"ni gündeme getirmekten imtina ettiler.[62] Hatemi'nin döneminde bile, öğren-

60 Bkz. *The Manifesto of the DTV*, 16 Âzar 1376 (1997).

61 Bilim, Araştırma ve Teknoloji Bakanı Mustafa Muin ile yapılan bir söyleşide naklediliyor, *Nevrûz*, 11 Tir 1380 (2001), s. 10.

62 Bkz. Ardalan, "Zanan az Sazmanha-yi Siyasi-yi Danishjuyi Gurizanand, Chira?".

ci hareketi "sivil toplum" ve demokrasi fikirleriyle meşgulken toplumsal cinsiyet sorunlarına ancak sahte bir bağlılık gösterdi. Kadınlar kendi taleplerini ve kaygılarını kendi feminist çevrelerinde dile getirmek zorundaydılar. "Post-İslâmcı bir feminizm" İran'ın 1990'lardaki kadın hareketi tarafından dile getirildi.

POST-İSLÂMCI KADIN HAREKETİ

Öğrenci aktivizmi gibi 1990'ların İran kadın hareketi söylemde ve stratejide erken devrim yıllarından radikal bir biçimde ayrıldı. Kadınların eş zamanlı seferberlikleri ve İslâm Cumhuriyeti altında maruz kaldıkları baskı onları manevi olarak öfkeli ve dikkat çekecek derecede etkin kıldı. Belki de hiçbir toplumsal grup İslâm devriminin darbesini orta sınıf kadınlardan daha dolaysız ve yaygın biçimde hissetmedi. İslâmi rejim kurulduktan sadece aylar sonra yeni kadın düşmanı politikalar daha kısa bir süre önce Şah'a karşı yürümüş olan kadınları hiddetlendirdi. Yeni rejim erkeklerden yana daha az tarafgir olan 1967 tarihli Aile Koruma Kanunlarını tersine çevirdi ve kadınlar hâkim olma, boşanma davası açma, çocuğunun velayetini alma ve erkek vasinin izni olmadan yabancı ülkeye seyahat etme haklarını bir gecede kaybettiler. Çok eşlilik yeniden uygulamaya kondu ve inançlarından bağımsız olarak tüm kadınlar kamusal alanlarda *hicap* kullanmaya zorlandılar.[63] İlk yıllarda toplumsal denetim ve eğitim ile istihdamda kadınlara yönelik ayrımcı kotalar birçok kadını evde kalmaya, erken emeklilik istemeye ya da enformelleşmeye ve aile işlerine yönelmeye mecbur bıraktı.[64] Birçoğu hayatını sürgünde aradı.

Bu şiddetli politikalara ilk tepki seküler kadınlardan geldi. Binlerce kadın 8 Mart 1979'da Ayetullah Humeyni'nin örtünme dayatmasını yererek Tahran'da gösteri yaptı. Humeyni geçici olarak geri çekildiyse de kararname kademeli olarak uygulandı. Sınırlı temel haklarına yönelik bu saldırıyla sarsılan seküler kadınlar umutsuzca çoğu toplumsal cinsiyet sorununun "sınıf öz-

63 Bkz. Paydar, *Women and Political Process*.

64 Bkz. Karimi, "Sahm-i Zanan dar Bazar-i Kar-i Iran".

gürleşmesi" projesine tabi olduğu sekter solcu eğilimlerle bağlantılı onlarca örgüt kurdular.[65] Tüm bu gruplar 1980'de Irak'la savaş başladığında İslâmi rejimce denetim altına alındı. Bunu on yıllık baskı, moral çöküntüsü ve geri çekilme izledi. Sürgündeki seküler kadınlar feminist eğitim ve aktivizme devam ederlerken, İran'dakiler ıstıraplı boşlukta kalma durumundan yavaşça ancak savaşın sonunda çıkıp sanat, edebiyat, gazetecilik ve bilim dünyasına girmeye başladılar.

Her ne kadar gelenekselci din adamları kadınların, "manevi tehlikeler"den uzakta, evde kalmalarını tercih etseler de, diğerleri, kadınların devrimdeki kayda değer varlıklarının zorlamasıyla, Müslüman kadınları hem ailenin muhafızı hem de etkin kamusal failler olarak yücelten bir söylem benimsediler. Bu geniş söylemsel çerçeve bir "Müslüman kadın aktivistler" tayfına kılavuzluk etti. Ali Şeriati ve Murtaza Mutahhari'nin yazdıklarından ilham alarak aynı anda hem "hakiki" ev kadınları hem de kamusal şahsiyetler olan peygamberin kızı Fatıma'nın ve torunu Zeyneb'in imgelerinde, soyut da olsa iç kaynaklı bir "Müslüman kadın modeli" (*ülkü-yi zen-i Müselmân*)[66] teklif etmeye koyuldular.[67]

Onlarca İslâmi grup ve örgüt arasından İslâm Devrimi Kadın Birliği (İDKB), Azam Talegani, Fereşte Haşimi, Şahin Tabatabaii, Zehra Rahneverd ve Gevher Destgeyb dahil olmak üzere önde gelen İslâmcı kadınları topladı. Çoğu önde gelen din adamlarının ailelerinin mensuplarıydı ve sadece İslâm kadınları "hakiki insanlar" olarak görürken, Doğu'nun kadına basitçe bir "iş makinesi" ve Batı'nın bir "seks nesnesi" olarak muamele ettiğini düşünüyordu.[68] Bu aktivistler eşitlik yerine erkek ve kadının birbirlerini tamamlayıcı doğasını savundular. Bazıları

---

65 Solcu grupların kadın meseleleri üzerindeki tutumu için bkz. Shahidian, "The Iranian Left". Ayrıca bkz. Tohidi, "Mas'alih Zanan va Rawshanfikran Tay-yi Tahavvulat-i Dahi-yi Akhir".

66 Örneğin İslâmcı kadın parlamenter Gülnar Destgeyb'in Havana'daki Parlamentolar Arası Birlik'teki konuşmasına bkz., aktaran Tabari ve Yeganeh, *Under the Shadow of Islam*. Ayrıca bkz. Tabari, "Islam and the Struggle", s. 17.

67 Bkz. *Peyâm-ı Hacer*, no. 1, 19 Şehrivar 1359 (1980), s. 2.

68 İran Kadın Delegasyonu'nun BM Kadın On Yılı Konferansı'na bildirisi, Temmuz 1980.

çok eşliliği dulları ve yetimleri koruduğunu öne sürerek meşrulaştırdı. Her ne kadar bazıları zorunlu *hicaba* ve Aile Kanunu'nun feshine itiraz etse de, işi somut herhangi bir protestoya vardırmadılar ve örtünmenin baskı ile değil eğitim ile zorlanması gerektiğini iddia ettiler. Çoğu, "kadınları erkeklere karşı kışkırttıklarını" ve dinî ilkeler ile şeriatın kutsallığını sorguladıklarını düşündükleri seküler Batılı feministlerle bırakın iletişim kurmayı, onların varlıklarını tanımayı dahi reddetti.[69]

Gerçekten de toplumsal cinsiyet tartışmaları tehlikesinden telaşa kapılan (Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin kadın meselelerindeki danışmanı) Şehla Habibi kendisinin "kadınlara yönelik baskının abartılmasına" ve kimlik siyasetine karşı olduğunu ilan etti. Bunun yerine "toplumun özü [olarak] aileye ve ailenin özü olarak kadın"a vurgu yaptı.[70] Nitekim kapatılmaları birçok kadını işlerinden edecek olsa da çocuk bakım merkezlerinin "çocuklar için zararlı"[71] olduğu söylendi. Müslüman kadın aktivistler, kadınların haysiyetini ve refahını sağlayacak uygun bir kılavuz olarak "geleneği" (Kur'an, hadisler, şeriat ve içtihadı) kabul ettiler.[72] Parlamento üyesi bir kadın olan Meryem Behruzi, "*velayet-i fakih* ile yönetilen İslâmi bir devlette kadın haklarını savunmak için özel örgütlere ihtiyaç olmayacağını" savundu.[73] Ilımlılar "kadınların öğrenim görme, uygun meslekleri seçme ve farklı toplumsal ve idari alanlara erişim özgürlüğü"nü kabul ederlerken,[74] (Parlamento üyeleri Merziye Debbağ, Recai, Destgeyb ve Meryem Behruzi) gibi daha muhafazakâr İslâmcılar mesleklerde, vazifelerde ve etkinliklerde toplumsal cinsiyet ayrımını kutsal bir emir olarak gördüler.[75] On-

69 Örneğin Beşinci Meclis'in iki muhafazakâr İslâmcı kadın üyesi Münire Nubaht ve Merziye Vahid Destcerdi'nin beyanatlarına bkz., aktaran *Zenân*, no. 42, Ferverdin-Ordibeheşt 1377 (1998), s. 3.

70 Aktaran *Zenân*, no. 26, s. 3.

71 Meryem Behruzi, aktaran *Ittılâât*, 3 İsfand 1361 (1982), s. 6.

72 Tabatabaii, "Understanding Islam in Its Totality", s. 174.

73 Aktaran *Risalêt*, 26 Ferverdin 1375.

74 Cumhurbaşkanı Rafsancani, aktaran *Zenân*, no. 26, s. 5.

75 Dördüncü Meclis üyesi Meryem Behruzi, aktaran Kian-Thiebaut, "Women and Politics", s. 44.

ların paradigmasında kadınlar, Müslümanlar olarak, haklardan çok yükümlülüklere sahiptiler.

Irak'la savaşın (1980-88) başlamasıyla kadınların statüsüne dair tartışma bastırıldı. Otoriteler kadınları, İslâm'ın ve ulusun şanı için savaşa insan gücü üretecek anneler ve eşler olarak sunmaya devam ettiler. Fakat 1980'lerin sonlarında kadınların "söylenip durma siyaseti"nde muhalefet kaynamaya başladı. Kadınlar herkesin önünde, taksilerde, otobüslerde, fırın kuyruklarında, manavlarda ve devlet dairelerinde her gün baskıdan, savaş ekonomisinden, savaşın bizzat kendisinden yakındılar. Böyle yaparak görmezden gelinemeyecek, bastırılamaz bir kamuoyu mahkemesi oluşturdular. Ulusal radyoda genç bir kadının peygamberin kızı Fatıma'dansa bir Japon televizyon dizisi karakteri olan Oşin'i tercih ettiğini ifade ettiği mutlak ikonik an, "örnek Müslüman kadın" yanılsamasını tuzla buz etti. Otoriteler İran toplumunda kadınların hayatı hakkındaki gelişmelerden ne kadar habersiz kalmış olduklarını ancak o zaman fark ettiler. İslâm Cumhuriyeti'nin onuncu yılında Azam Talegani acı acı "yoksulluk ve çokeşliliğin yoksul kadınların devrimden kazandıkları tek şey" olduğunu kabul etti.[76]

Savaş ve baskı kadınların sesini muhakkak kısmıştı fakat zoraki İslâmlaşmaya direnerek, eğitimlerini sürdürerek, iş arayarak, sanat ve müzik için can atarak, spor yaparak ve çocuklarını bu arayışlar doğrultusunda toplumsallaştırarak, gündelik hayatın pratikleri aracılığıyla kendilerini ileri sürme kararlılıklarını değiştirmemişti. Savaş çabası için seferberlik kendi güçlerinin bilincine varmalarını sağlayarak halihazırda kadınları kamusal alana "örnek Müslüman kadın" olarak çıkarmıştı. Yalnızca yirmi yılda kadınların eğitime yönelik eşi benzeri görülmemiş ilgisi okuryazarlık oranlarını iki kattan fazla artırmıştı: 1997'de yüzde 74'tü.[77] 1998'e gelindiğinde üniversitelere oğlanlardan çok kızlar giriyorlardı; bu eğitimli kadınların evlenmek için yüksek ya da denk statüde erkek bulamayabileceğinden korkan

76 Aktaran Kian-Thiebaut, "Women and Politics", s. 39.

77 Bkz. *Iran-ı Ferdâ*, no. 36, Şehrivar 1376 (1997), s. 12; *Zenân*, no. 27, Âzar-Daî 1374 (1995), s. 6.

bazı yetkilileri endişelendiren bir durumdu. Fakat genç kadınlar için üniversite sadece eğitim değil aynı zamanda toplumsallaşmak için bir mekân, statü kazanmak ve bir kariyer edinmek ve daha cazip bir eş bulmak için daha iyi bir şans sundu.

Bazıları için bütünüyle mali bir gereklilik nakit ekonomisinde iş aramak dışında yol bırakmazken,[78] çoğu orta sınıf ve hali vakti yerinde kadın kamusal alanda olmak için evlerinin dışında çalışmayı tercih etti. 1976 ile 1986 arasında kadın istihdamında, büyük ölçüde sanayide, toplam yüzde 40'lık bir azalmanın ardından, şehirlerde iş başındaki kadınların payı 1976'da yüzde 8,8'den 1996'da yüzde 11,3'e yükseldi. Bu enformel işlerde, aile şirketlerinde ya da yarı zamanlı işlerde çalışan kadınları kapsamıyordu.[79] 1990'ların ortasına gelindiğinde kamu sektöründeki pozisyonların yarısı ve eğitimdekilerin yüzde 40'tan fazlası kadınların elindeydi. Başta yazarlar ve sanatçılar olmak üzere meslek sahibi kadınlar iç sürgünden geri döndüler; 1997'de Tahran'daki ilk Kadın Yayıncılar Kitap Fuarı'nda kırk altı yayıncı, kadın yazarlar tarafından kaleme alınmış 700 kitap sergiledi. Onun üzerinde kadın film yapımcısı rekabetin çok olduğu alanlarında düzenli olarak faaldi ve 1995 İran Film Festivali'nde kadınlar erkeklerden daha çok ödül kazandılar.[80] Fakat uluslararası takdir gören yapımlarının çok azı İranlı Müslüman kadınların dünyadaki mazlum imgesini düzeltti.

Ailelerin iktisadi koşulları ev kadınlarını öncesinden daha fazla alenen görünür kıldı. 1980'lerin sonundan beri artan ekonomik zorluklar orta sınıf erkekleri birden çok iş bulmaya ve daha uzun saatler boyunca çalışmaya zorladı. Dolayısıyla, daha önce kocayla karı arasında paylaşılmış olan tüm hane içi ve dışındaki gündelik işler (çocukları okula götürmek, kamu hizmetleriyle uğraşmak, bankaya, çarşıya gidip gelmek ve arabayı tamir etmek) kadınlara kaydı.[81] Bir araştırma başta ev kadın-

78 Moghadam, "Women's Employment Issues".

79 Khatam, "Sakhtar-i Ishtighal-i Zanan-i Shahri"; Karimi, "Sahm-e Zanan dar bazaar-e Kar-e Iran".

80 *Zenân*, no. 27, s. 42.

81 Masarat Amir İbrahimi'nin gözlemi, *Bedcins*'teki söyleşi, 6. baskı, Aralık 2002, çevrimiçi.

ları olmak üzere Tahran'daki kadınların bazen gece ona kadar günde ortalama iki saatlerini taksi, otobüs ve metroyla yolculuk ederek kamusal alanlarda geçirdiklerini teyit etti.[82] Bu kamusal var oluş kadınlara özgüven, yeni toplumsal beceriler ve şehir bilgisi sağladı ve birçoğunu okula dönmek ya da STÖ'ler ya da yardım kuruluşları için gönüllü olmak için cesaretlendirdi. Gönüllülüğün çarpıcı bir örneği, Sağlık Bakanlığı'nın Tahran'da 1990'ların başında kentli alt sınıf aileleri sağlık bilgisi ve doğum kontrolü hakkında eğitmek üzere 25.000 kadını seferber etmesiydi. Yükselen nüfus artışı (1980 ile 1985 arasında yüzde 3,9 ve 1985 ile 1990 arasında yüzde 3,4) rejimin büyük bir siyasal endişe duymasına yol açmıştı,[83] ve bu kadınlar 1990 ile 1995 arasında oranın yüzde 1,7'ye düşürülmesine katkıda bulundular.[84]

Kadınların bedeni (ve bunun bir sonucu olarak spor) rejimin manevi seferberliğinin merkezinde olmuş olsa da kadınlar spordan vazgeçmediler. Uzun bir elbise ve başörtüsü içinde terliyor olmanın zorluğu birçok kadını koşmaktan, bisiklete binmekten, atıcılık yapmaktan ya da tenis, basketbol oynamaktan, Everest Dağı'na tırmanmaktan alıkoymadı. Kadınlar –sadece kadınlar ya da Müslümanlar için olsa da– ulusal ve uluslararası turnuvalara katılmaktan da geri durmadılar.[85] Ayrıca kadınların erkeklerin katıldığı yarışmalara katılmasını yasaklayan devlet politikasına da karşı geldiler; bazıları kendilerini erkek kıyafeti ile gizlerken,[86] kendilerinden daha emin olanlar oldukları gibi katıldılar. 1998'de yüzlerce kadın ulusal futbol takımının başarısını kutlayan zafer sarhoşu genç erkeklerle dolu devasa bir stadyuma akın etti. O vakitten sonra kadınlara stad-

82 Mina, "Women's Mobility in Tehran".

83 Mükemmel bir rapor için bkz. Hoodfar, *Volunteer Health Workers in Iran*.

84 1990 ile 1995 arasında nüfus artış oranı yıllık ortalama yüzde 2'ye düşmüştür. Tüm artış oranı rakamları için bkz. *Yearbook of the United Nations* (New York: United Nations, muhtelif yıllar).

85 Iranlı kadınlar spor alanında Pakistan, Suriye, Libya ve Kamerunlu kadınlarla yarıştılar. Kadın sporu hakkında *Zenân*'ın özel sayısına, no. 30 bkz.; ayrıca bkz. *Zenân*, no. 9, Behman 1371 (1992).

86 womeniniran.com (6 Haziran 2003).

yumda özel yerler ayrıldı. Aleni olarak futbol oynama talepleri 2000'de ilk kadın futbol takımı resmi olarak tanındığında meyvesini verdi.[87] Cumhurbaşkanı'nın kızı Feyza Rafsancani, kadın sporlarının desteklenmesinde ve kurumsallaşmasında can alıcı bir rol oynadı. Okullara beden eğitimi öğretmeni yetiştirmek için İlk Kadın Beden Eğitimi Akademisi 1994'te kuruldu.

Yeni manevi düzen ve *hicap* dayatması seküler ve gayrimüslim kadınlar üzerinde baskıcı bir etki yaratmışken, toplumsal olarak muhafazakâr akranlarına bir ölçüde hareketlilik kazandırdı. Geleneksel erkekler kızlarına ve karılarına okula devam etme ya da kamuya açık etkinliklere katılma izni verirken kendilerini rahat hissettiler.[88] Dahası savaş çabası, sokak gösterileri ve Cuma namazı vaazları için rejimin alt sınıfları seferber etmesi, aksi takdirde hanelerinin yol vermez hudutları içinde kalacak kadınların kamuya açık alanlardaki varlığını çarpıcı biçimde artırdı.

Bütün bunlar yaşanırken, hükümetin zorlayıcı ahlâk düzeltiminden boğulduklarını hisseden kadınlar sabırla ve şiddetle direndiler. Yetkililer sürekli olarak *bed hicabi*den, yani genç kadınların muntazam biçimde başörtüsü kullanmayı ihmal etmesinden şikâyet ettiler. Uygunsuz başörtüsü kullanımı için (10 gün ile iki ay arasında) hapis cezasıyla, birazcık saç göstermek, muhalif kadınlarla Sarallah, Emr be Maruf* ve İda-

87 Bkz. *Zenân*, no. 42, Ordibeheşt 1998, s. 61; ayrıca kadın futbol takımlarının haberleri için bkz. womeniniran.com (Haziran 2003).

88 Güney Tahran'daki yeni kültürel merkezlerin alt sınıf kadınların Güney Tahran'da kamusal alanda etkin olmaları için nasıl "güvenli" alanlar haline geldiğine dair mükemmel bir tartışma için bkz. Amir İbrahimi, "Ta'sir Farhangsara-yi Bahman bar Zandigi-yi Ijtima'i va Farhangi-yi Zanan va Javanan-i Tahran".

(*) İyiliği emretme. Bütünü "emr be maruf ve nehy ez münker" (iyiliği emredip kötülükten men etme) şeklindedir Burada bunu kendine görev bilen yarı resmi *besi*clerin devriyeleri kastediliyor. İslâmcılar bunu yapmayı Müslüman olmanın temel gerek ve şartlarından biri olarak kabul ederek özel hayata müdahalenin temel gerekçesi olarak kullanırlar. İran'da ve Suudi Arabistan'da din polisi, bu temelde hareket eden özel polis gücüdür. Ancak bunun için polis olmaya gerek yoktur. İslâmcı ideolojiye göre her Müslüman birey olarak tek tek, sadece Müslümanlara değil, diğer tüm insanlara karşı bunu yapmakla yükümlüdür. Tebliğ ve *davet* de bu temelde yapılır – ç.n.

re-yi Amaken* gibi ahlâk dayatan çeşitli resmi ve yarı resmi örgüt arasında günlük sokak çatışmalarının kıvılcımını yaktı. 1990'da Tahran'da dört aylık bir dönem boyunca 607 kadın tutuklandı, 6.589 kadın yeminli ifade vermeye zorlandı ve 46.000 kadın ikaz aldı.[89] Bununla birlikte 1990'ların sonuna gelindiğinde *bed hicabi* yerleşik bir uygulama haline gelmişti.

Kadınların gündelik rutinleri ve İslâmi hükümete karşı direnişleri onların dinsellikten uzaklaştıkları anlamına gelmez. Gerçekten de pek çoğu dinî bağlılıklarını sergiledi ve çoğu zorlama olmadığında dahi hafif başörtüleri kullanmak istiyordu.[90] Gene de bireysel tercih kullanmak ve salahiyete sahip olmak için ısrar ettiler; bu hem İslâmi devletin eşitlikçi iddialarına hem de ortodoks İslâm'ın önermelerine meydan okudu. Kadınlar spor yapmak, cazip işlerde çalışmak, eğitim görmek, müzik dinlemek ya da yapmak, istedikleriyle evlenmek ve şiddetli toplumsal cinsiyet eşitsizliğini reddetmek istediler. Bir kadın dergisi soruyordu: "Neden sadece erkeklere bakarak kabul göreceğiz? Neden erkeklerin böyle bir izin alması gerekmiyorken bizim otelde oda tutmak için ahlâk polisinden (İdare-yi Amaken) izin almamız gerekiyor?"[91] Bu görünürde sıradan arzular ve talepler, gelgelelim, İslâm Cumhuriyeti'nde kadınların statüsünü yeniden tanımlar göründü zira ileri doğru atılmış her adım daha çok kısıtlamayı kaldırma talebine cesaret verecekti. Etkisi çığ gibi çoğalabilirdi. Bu açmaz nasıl çözülebilirdi?

Kadın dergileri *Zen-i Rûz*, *Peyâm-ı Hacer* ve *Peyâm-ı Zen* bu tür ikilemler üzerine ilk görüş bildirenlerdi. Devlet düzeyinde, bu meselelerle ilgilenmek ve somut politikalar üretmek üzere

---

(*) Amaken Farsçada mekânlar anlamında. Polisin bir bölümü. Ticari ve kamusal mekânlarda, mağaza, AVM, restoran, okul binaları gibi kamuya açık mekânların içinde ahlâk kurallarına uyulmasını denetlemekle yetkili. Kapatma yetkisi de vardır. Sokakta polisin başka bir bölümü yetkilidir – ç.n.

89 *Ittılâât*, 15 Âbân 1369 (6 Kasım 1990).

90 1994 tarihli bir araştırmada Iranlı kadınlara mecbur olmamaları halinde örtünüp örtünmeyecekleri, örtüneceklerse ne tür bir örtü kullanacakları soruldu. Yaklaşık yüzde 20 örtünmemeyi, yüzde 10 hafif bir başörtüsü, yüzde 40 bir başörtüsü ve manto ya da şal ve yüzde 25 kara çarşaf kullanmayı tercih etti; bkz. Abdi ve Gudarzi, *Tahavvulat-i Farhangiyyih dar Iran*, s. 148.

91 Bir kadının *Zenân*'a mektubu, no. 35, Tir 1376, s. 26.

sırasıyla 1988 ve 1992'de Toplumsal ve Kültürel Kadın Konseyi ve Kadın İşleri Bürosu kuruldu. Eski başbakanın eşi Bayan Recai gibi İslâmcılar bile, "dar görüşlü" kadın karşıtı fikirler ve *hicap*la ilgili takıntıya saldırarak, "örnek Müslüman kadın" hakkında çekinceler dile getirdiler.[92] İlginç bir biçimde bu kadınların çoğu parlamento dahil kamu dairelerinde çalışıyordu ve gelenekselci erkek meslektaşlarınca ayrımcılığa maruz bırakılmışlardı. İDKB, İslâm Devrimi Kadın Birliği kapatıldı ve görüşlerine saldırıldı; İslâmi Cumhuriyet Partisi *Zen-i Rûz* ve *Râh-ı Zeyneb* dergilerini kendi bünyesine aldı ve önde gelen kadın İslâmcı Azam Talegani parlamentodaki dönemi dolar dolmaz hükümetin gözünden düştü. Sonunda İslâmcı kadınların epey soyut olan yaklaşımının İslâmcı bir çerçevede kadınların bireysel seçim arzusuna uyum sağlamak için yetersiz kaldığı ortaya çıktı. Gelgelelim, bu zorluğa meydan okumak için post-İslâmcı feministler ortaya çıktılar.

Post-İslâmcı Feminizm?

İslâmcı kadın aktivistlerden uzaklaşan post-İslâmcı feminizm bir dindarlık ve seçim, dinsellik ve haklar harmanı dile getirdi. Tartışma, eğitim ve seferberlik aracılığıyla, dinî ve seküler deyimleri birleştiren söylemsel bir çerçevede bir değişim stratejisi ortaya koydu. Post-İslâmcı strateji, açık feminist bir gündemle, soyut bir modelden değil, kadınların gündelik hayatlarının gerçekliğinden türetildi.

Aktivistler İslâm'ı bütünlüğü içinde, kadın haklarını ancak feminist bir bakış açısından görüldüğünde barındırabilecek bir sistem olarak ele aldılar. Bu feministler, her alanda toplumsal cinsiyet eşitliğini vurgulayarak kadınların özerkliğine ve seçimlerine değer verdiler. Onlar için feminizm (seküler, dinî ya da Batılı) kökeninden bağımsız bir biçimde kadınların ikincil konuma itilmeleriyle ilgiliydi. Batı artık ahlâksızlık ve zevalle dolu yekpare bir varlık değildi (seküler devrimci ve İslâmcı kadınlar tarafından sahip olunan bir görüş); aynı zamanda, de-

92 Meclis üyesi Recai'den aktaran *Ittılâât*, 15 Behman 1367 (1988).

mokrasi ve bilimin, feministlerin ve diyalog kurmak istedikleri sürgündeki İranlı kadınların yuvasıydı. Bu tutum "İslâmi"ye karşı "seküler" kadınlar ikiliğine üstün geldi. Post-İslâmcı feministler Mısırlı Heba Rauf gibi, esasen İslâmcı olup kadın oldukları için kadın meselelerini gündeme getiren İslâmcı kadın aktivistlerden farklıydılar. Post-İslâmcı feministler her şeyden önce, İslâm Cumhuriyeti'nin kısıtları içinde toplumsal cinsiyet eşitliği için bastırmak üzere İslâmi söylemi kullanan feministlerdi. Entelektüel kaynaklarını İslâm'la sınırlamadılar, aynı zamanda seküler feminizmden de beslendiler.[93] Kadın dergileri *Ferzâne*, *Zen* ve *Zenân*, örneğin, Virginia Woolf, Charlotte Perkins Gilman, Simone de Beauvoir ve Susan Faludi dahil Müslüman, seküler, İranlı ve Batılı yazarlar tarafından kaleme alınmış, kişinin seks hayatını nasıl iyileştireceği, yemek yapma, feminist eleştirel söylemde kadın sanatları, ataerkil Fars sanatının yapısökümü ve yasal dinsel tartışmalar üzerine makaleler yayımlayarak bu eğilimin öncülüğünü yaptılar.[94] *Zenân* özellikle eğitimli genç kentli kadınlara hitap etti.[95]

Post-İslâmcı feministler için temel zorluk kadın haklarına yönelik taleplerin İran kültürüne ya da İslâm'a muhakkak aykırı olmadığını göstermekti. Fakat seküler feministlerin merak ettiği gibi, İslâmi söylem içinde iş görmek, "en ortodoksundan en radikal reformcusuna kadar tüm Müslümanlar Kur'an'ın Allah'ın değişmez ve değiştirilemez sözü olduğunu kabul ederlerken",[96] toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik çabaları kısıtlamayacak mıydı? Post-İslâmcı feministler, birkaç isim saymak gerekirse, Bingenli Azize Hildegard (1098-1179), Christine de Pisan (1365-1430), Isotta Nogarola (1418-66) ve An-

93 Post-İslâmcı kadın aktivistler özellikle bazı seküler feministlerin işbirliğine yatkın yaklaşımlarından cesaret buldular. Post-İslâmcı ve seküler feministlerin tartışması ve bir ittifak kurma çabaları için bkz. Tohidi, *Feminism*. Ayrıca aynı yazarın "Islamic Feminism" makalesine bkz.

94 *Zenân*'ın görüşleri ve vizyonu hakkında iyi bir sunuş için bkz. Necmabadi, "Feminism in an Islamic Republic".

95 Bkz. *Zenân*'ın okurları hakkında kendi soruşturması, *Zenân*, no. 52, Mordâd-Şehrivar 1374 (1995), s. 54-58.

96 Tabari, "Islam and the Struggle", s. 17.

na Maria von Schurman (1607-78) gibi, Havva'nın/kadının İncil kaynaklı "günahkâr" ve "aşağı" doğasının yapısını söken erken dönem Avrupalı feministlere benzer bir tarzda kutsal metinlerin kadın merkezli yorumlarına girişerek cevap verdiler.[97]

Zenân, kadınların erkeklerle eşit olmalarına, hâkim, cumhurbaşkanı, *merce* ya da *fakih* olarak toplumsal ve siyasal konumlar üstlenebilmelerine el veren toplumsal cinsiyete duyarlı algılar sunarak, kutsal metinlerin "ataerkil yorumları"nın yapılarını sökmeye koyuldu. Şunu ileri sürdüler: "İslâm'da [kadınlara dair] hiçbir eksik yoktur. Sorunlar siyasal ve ataerkil algılarda yatıyor."[98] Ortaya çıkan bu "feminist teoloji"de yorumcular kadın düşmanı yasamayı ve Kur'an ayetlerinin harfi harfine okunmasını sorguladılar; bunun yerine İslâm'ın eşitliğin lehine olduğunu iddia ettikleri "genel ruhu"nu vurguladılar. Eğer İslâm peygamberi kendi yirmi üç yıllık mücadelesinde kadın karşıtı birçok uygulamayı değiştirdiyse, post-İslâmcı feministler bu özgürleşme geleneğini modern zamanlara yayacaklardı. Yöntembilimsel olarak yorumbilime, dilbilime ve tarihselciliğe dayanan kadın yorumcular harfi harfine anlamları, teğet tümdengelimler lehine aştılar. Ortodoks okumaların (erkeklerin kadınlara tercih edildiği Nisa, 4: 34 gibi) Kur'an ayetlerinden çıkarsadığı "erkeklerin doğuştan gelen üstünlükleri"nin tersini kanıtlamak için *Zenân* yazarları toplumsal cinsiyetten bağımsız bir ayete başvurarak hiyerarşinin temelini cinsiyetten dindarlığa kaydırdılar: "Allah katında en değerli olanınız ona karşı gelmekten en çok sakınanınızdır" (Hucurât, 49: 13).

Bu yüzden çocuk velayeti (şeriatın yetki verdiği gibi) kendiliğinden erkeklerin hakkı olmamalıydı ve buna İslâm'ın ziyadesiyle vurguladığı çocukların refahına bakarak karar verilmeliy-

97 Feministlere göre, eğer Havva "daha zayıf" idiyse, cennetten kovulmaya sebep olmakta Âdem'den daha az suçluydu. Kadının (Havva) erkekten (Âdem) daha soylu olduğunu iddia edecek denli ileri gittiler çünkü erkek topraktan yaratılmışken kadın erkekten yaratılmıştı. Gerçekten, kadın daha üstün kabul edilir zira erkek değil sadece kadın diğer insanları doğurur ya da "dünyayı çoğaltır". Bkz. Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness*, s. 138-66. Hıristiyanlık ve Musevilik'teki bazı feminist teoloji örnekleri için bkz. Bayes ve Tohidi, *Globalization, Gender and Religion*, 2. Bölüm.

98 *Zenân*, no. 9, s. 34.

di.[99] Tıbbi tedavide kadınların ve erkeklerin ayrılmasını öngören 1998 tarihli bir yasa tasarısına karşı *Zenân* sadece Kur'an'ın genel olarak zoraki rehberliğe karşı çıktığını değil (zira insanlar iyi ya da kötü kendi seçimlerinden sorumludurlar), aynı zamanda İslâmi teolojide insanın dine değil, dinin insanlara hizmet etmek için var olduğunu öne sürdü. Şu sonuca vardı: Zorunluluk yerine, tasarı hastanın tıbbi tedavisi hakkındaki seçimini tanımalıydı.[100]

Post-İslâmcı feministler dilsel çözümlemelere dayanarak birçok kadın düşmanı çıkarımın dayandığı "*Er ricâlu kavvâmûne 'alâ annisâ*" ayetini (erkekler kadınların koruyucusu ve ihtiyaçlarını karşılayandır) (Nisa, 4: 34) yapısöküme tabi tuttular.[101] Feminist ilahiyatçılar *kavvam* kelimesini, "diğerleri üzerinde vesayet" anlamına gelen Arapça *kym* [mastarı, kayyım: vasi, veli – ç.n.] köküne değil, "ayağa kalkma", "ihtiyaçları karşılama" ya da "koruma" anlamına gelen *kwm* [mastarı, kavvam: ayağa kalkan – ç.n.] köküne dayandırdılar.[102] Benzer bir tarzda, Kur'an'daki darb fiilinin sadece "vurmak" olarak değil, aynı zamanda "son vermek" ya da "kabul etmek/aynı görüşte olmak" olarak anlaşılması gerektiğini belirttiler.[103] Dolayısıyla, Kur'an sadece erkeklere boşama hakkı vermiyor ya da kadınlardan bu hakkı esirgemiyordu.[104] Gerçekten de, Fars dilinin İslâm Cumhuriyeti Anayasası'nda yansıtıldığı gibi cinsiyet ayrımı gözetmemesi, kadınlara eşit haklar için kampanya yürütmek üzere birçok söylemsel fırsat sundu.[105] Örneğin, *rical-i mezhebi* (dini şahsiyetler, önde ge-

---

99 Çocuklara özen, Kehf, 18: 46 gibi ayetlerde, "*el mâlu vel benûne*" (zenginlik ve çocuklar) [Diyanet İşleri Başkanlığı mealine göre: "Mallar ve evlatlar"; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır mealine göre: "Mal ve oğullar"; R. İhsan Eliaçık mealine göre: "Mal, mülk ve oğullar" – ç.n.] ve hadislerde vurgulanmıştır: "Çocuklar cennetin kelebekleridir" ya da "hiçbir günah çocukları ihmal etmekten büyük değildir" hadisleri çocuklara özen göstermenin merkeziliğine örnek oluşturur. Bkz. *Zenân*, no. 38, Âbân 1376, s. 2-5.

100 Bkz. Sa'idzadih, "Kalbud shikafi-yi Tarh-i Intiqal-i Umur-i Idari", s. 15.

101 *The Quran*'a göre, çev. Abdullah Yusuf Ali (Beyrut: Dar al-Arabia, tarihsiz).

102 Bkz. Mustafa Melikiyân ile söyleşi, *Zenân*, no. 64, s. 32-35.

103 Shukri ve Labriz, "Mard: Shrik ya Ra'is?", *Zenân*, no. 2, Mart 1992, s. 26-32.

104 *Zenân*, no. 23, Ferverdin-Ordibeheşt 1374 (1995), s. 46-57.

105 Örneğin bkz. Kar, "Musharikat-i Siyasi-yi *Zanan*".

len din büyükleri) ya da "*fakih-i adil*"* (adil din hukukçusu) gibi ülkenin cumhurbaşkanlığına seçilebilmek için yeterlilik koşulları hem erkekler hem kadınlar için geçerli olabilirdi. Arapçada *rical* kelimesinin genelde "adam" anlamına geldiği kabul edilirken, Farsçada genel olarak (siyasal) "erkâna/şahsiyetlere" atıfta bulunduğunu ileri sürdüler, dolayısıyla kadınların da cumhurbaşkanlığına adaylıklarını koymak için uygun şartlara sahip olduğunu iddia ettiler.[106] Bu cinsiyete duyarlı teolojik tartışmaların asli özgünlüğü şuydu: Birkaç aydınlanmış din adamı haricinde,[107] bu tartışmaları kadınların bizzat kendileri yürütüyordu ve bunu günlük basın sayfalarında yapıyorlardı.

Yeni kadın aktivizmi egemen din adamı çevrelerini, sıradan erkekleri ve muhafazakâr kadınları telaşa düşürdü. Bir erkek patolog korkuyla "İran'da kadınların özgürlüğünün [nasıl] yanlış anlaşıldığını" aktarıyordu: "Son birkaç yılda anlaşıldığı kadarıyla eşit haklar mücadelesinde elebaşı olan bazı kadınlar yoldan çıktılar. Erkeklerin tahakkümü hakkında o kadar çok konuştular ki insanlar düşman oldular ve bu toplumumuza indirilmiş bir darbeydi."[108] Kum Medresesi'nden Ayetullah Fazıl Lenkerani aktivistleri "İslâm'ın ilkelerini münevverlikleriyle sorgulamamaları" hususunda uyardı ve meydan okudu: "Erkeklerle kadınlar arasında bir fark olmadığını kim söylüyor? Siz kimsiniz ki ... Allah'ın ve peygamberinin huzurunda fikirlerinizi beyan ediyorsunuz?"[109] Reşt imamı "*hicap* ve şeriat hususunda dinî otoriteleri sorgulayan" kadınları, "kırmızı çizgiyi geçmemeleri, Kur'an ve İslâm'ı reddetmemeleri" için ikaz ederek alenen suçladı.[110] Ayetullah Mezahiri gibi di-

(*) Humeynici ideolojinin temel devlet kuramı olan velayet-i fakihe göre devleti yönetecek olan rehberin, Dinî Önder'in, taşıması gereken temel özellik. Adil bir din adamı-kral – ç.n.

106 *Zenân*, no. 35, Tir 1376, s. 6.

107 Kum Medresesi'nden din adamı Ayetullah Bojnordi şunu beyan etti: "[Bazı ayrımcı hükümler içeren] *fıkıh*, İslâm hukukçularının belirli algılarından başka bir şey değildir ve değiştirilebilir." Bkz. *Ferzâne*, no. 8.

108 Aktaran *Mâhnâme-yi Guzariş*, no. 148, Tir 1382.

109 *Cumhûrî-yi İslâmî*, 12 Mehr 1376 (1997).

110 *Zenân*, no. 43, Hordâd 1377 (1998).

ğerleri, aktivistlerin İran hükümetinin BM Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Şartı'nı uygulaması talebi karşısında çok öfkelendiler zira bu ülke üzerinde Batı tahakkümüne neden olacaktı.[111] Parlamentodaki İslâmcı kadınlar, Münire Nubaht ve Merziye Vahid Destcerdi, basında ve kamuda feminist tartışmaların engellenmesini önerdiler çünkü bu tartışmalar "kadınlar ve erkekler arasında çatışma yaratıyor"du ve şeriatın ve dinin temellerinin altını oyuyordu.[112] Bu saldırılar sertlik yanlısı ayak takımı ve medya için sokaklarda *bed hicabi* (uygunsuz biçimde giyinmiş) kadınları taciz etmek, kadın sporlarını ve dinlencesini kınamak ve "zevalin, modanın ve bireysel beğeninin" geri dönüşüne karşı savaşmak için entelektüel mazeretler haline geldi.[113] *Zenân* kadınları erkeklere karşı kışkırtma ve "eşcinselliği yayma" suçlamalarıyla 1998'de mahkemeye verildi.[114] Teoloji ve İslâmi hukuk üzerine kadın merkezli makaleleri muhafazakâr din adamlarını korkutan din adamı Muhsin Saidzade Haziran 1998'de hapse atıldı.[115]

Tüm bu baskılara rağmen, hareket kadınları eğitim, istihdam, aile hukuku ve kendine saygının artması aracılığıyla güçlendirerek kayda değer gedikler açtı. Erkeklerle eşit eğitim fırsatı, erkekleri kayıran resmi kısıtlayıcı kotaların ortadan kaldırılmasının ardından geri döndü. Çokeşlilik ciddi ölçüde engellendi, erkeklerin boşama hakkı kısıtlandı ve dinî olarak onaylanan *muta* (geçici evlilik) şeytanileştirildi. 2002'de (1381), en yüksek mertebesinde, 1.000 evlilikten sadece 271'i *muta* yani "geçici"ydi.[116] Boşanma sürecini kocaların başlattığı davalarda, bu kararları uygulamanın zor olduğu ortaya çıksa da, kadınlar *ücrâtu'l-misl*, yani evlilik boyunca gönülsüz ev işlerine bedel

111 *Zenân*, no. 38, Âbân 1379 (2000), s. 59.

112 Aktaran *Zenân*, no. 42, Ferverdin-Ordibeheşt 1377 (1998), s. 3.

113 *Hafta-name-yi Sobh*, no. 32, Âbân 1375 (1996) ve 28 Ferverdin 1375 (1996).

114 Bkz. derginin yargılanma haberi, *Zenân*, no. 43, Hordâd 1377 (1998), s. 4.

115 İranlı Şii din adamları arasında toplumsal cinsiyet tartışmalarının iyi bir çözümlemesi için bkz. Mir-Hosseini, *Islam and Gender*.

116 Bu aynı dönemde 283.253 kalıcı ya da normal evlilikle kıyasladır. Bkz. *Hayat-ı Nev*, 11 Âbân 1381 (2002), s. 11. *Muta* nikâhının her zaman kayıt altına alınmadığını belirtmek gerek. O yüzden gerçek sıklığı daha yüksek olabilir.

olan mali bir karşılık elde ettiler. Yeni yasalar çalışan dul kadınlara mali mükâfatları onayladı, doğum iznini dört aya çıkardı, çalışan kadınlar için çocuk yuvalarını yeniden açtı ve kadınların çalışma saatlerini erkeklerden beklenenin yüzde 75'ine indirdi. Yeni yasama aynı zamanda *mehr*i, yani başlık parasını cari değerinde ödenebilir kıldı, yirmi yıl çalışmanın ardından erken emekliliğe izin verdi, erkek desteğinden yoksun kadınlara ve çocuklara mali koruma sundu, hükümeti kadınlar için spor tesisleri sağlamaya mecbur etti ve 28 yaş üstünde bekâr kadınların erkek bir vasi olmadan yurtdışında eğitim görmelerini onayladı.[117] 1998'de kadın eşlerin istismarını engelleyecek pilot bir proje başlatıldı.[118] Çocuk velayeti yoğun olarak tartışıldı ve kadınların hâkim olma mücadelesi kadınların alt mahkemelere hukuki danışman ve üst mahkemelere yardımcı hâkim olarak atanmalarına yol açtı. 1997'de Parlamento'nun Kadın İşleri Komisyonu'nda on beş kadın vekil bulunuyordu.[119]

Bu mücadeleler aynı zamanda aile içerisinde ve toplumda kadınlar ile erkekler arasındaki iktidar ilişkilerinde değişime yol açtı. Kadın intiharları ve artan boşanma oranı (2002'de yüzde 27; yüzde 80'inde boşanma davasını kadınlar açmıştır) bir İranlı sosyoloğun tarif ettiği üzere "toplumun sancılı modernleşmesi"[120] olarak görüldü. Bütün bunlar olup biterken, kadınların kamusal rolü üzerine yapılan kamuoyu yoklamaları, katılımcıların yüzde 80'inin (erkek ve kadın) kadın bakanlardan yana olduğunu, yüzde 62'sinin kadın cumhurbaşkanına karşı çıkmadığını gösterdi.[121] İranlı kadınların ev hayatı

117 Tam liste için bkz. *Zenân*, no. 28, Ferverdin 1375 (1996), s. 3.

118 *Zenân*, no. 38, Âbân 1376 (1997), s. 38.

119 Fakat kadınların meclisteki yüzde 6'lık oranı yüzde 11,6'lık dünya oranının gene de çok altındaydı; Arap ülkelerinin ortalaması yüzde 4,3'tü; bkz. *Zenân*, no. 33, s. 76.

120 Aktaran Mostaghimi, "Rights-Iran". 2000'deki boşanmaların yüzde 80'inden fazlasının davası kadınlar tarafından açılmıştı. Rapor için bkz. Shadi Sadr, *Yâs-ı Nev* içinde, aktaran *Zenân-ı Irân* websitesi (4 Mayıs 2003).

121 *Zenân*, no. 34, Ordibeheşt 1376 (1997), s. 4 ve no. 37, Şehrivar-Mehr 1376 (1997), s. 8. Uzra Şelbaf'ın bir çalışması yükseköğrenimli kadınların (eşlerin), ev içi sorumlulukları mütevazı bir biçimde değişse de, aile içinde daha kapsamlı bir karar alma gücüne sahip olduklarını teyit etti. Yüksek Lisans tezi,

yalnızlığının kapanına kısılmış ve uzun kara *çador*un (çarşafın) içine gizlenmiş aciz özneler olduğuna dair Batılı algının aşırı basitleştirme olduğu ortaya çıktı.

Gayri-hareket?

Bu İranlı kadınların İslâm Cumhuriyeti'ndeki statülerini abartmak anlamına gelmez. Doğrusunu söylemek gerekirse, feminist avukat Mehrengiz Kar'ın kadınların başarmış olduklarına çok fazla anlam yüklenmemesi için uyarıda bulunması 1998'i bulmuştur. İran hukukunda göze batan toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin, ataerkil ilişkilerle dolu çoğu siyasal, yasal ve ailevi kurumda olduğu gibi, hüküm sürdüğü on kadar alanı sıraladı.[122] Erkekler hâlâ boşanma ve çocuk velayetinde daha çok hakka sahiplerdi; çok eşliliklerine izin veriliyordu ve karılarından cinsel taleplerde bulunabiliyorlardı. Buna ek olarak erkeğin kan bedeli hâlâ kadınınkinin iki katıydı.

Gene de kadınların kamusal alandaki gündelik mücadelelerinin sadece hayatlarının muhtelif yönlerini değiştirdiği değil, İslâm'ın daha demokratik bir yorumuna yol açtığı da doğrudur. Kadınların en önemli başarısı geleneksel "kamusal erkek", "evcil kadın" toplumsal cinsiyet ayrımını alt üst etmekti. Onca dirence rağmen İranlı kadınlar kendilerini kamusal aktörler olarak dayattılar. İslâm Cumhuriyeti altındaki kadınların paradoksal statüsü, kadın aktivizminin doğasını kavramaya çalışan birçok gözlemcinin yanı sıra aktivistlerin bizzat kendilerini de şaşırttı. Aktivistler tartışmasız bir biçimde bunu toplumsal bir hareket olarak nitelediler,[123] fakat bazıları onu "sessiz bir hareket"[124] olarak adlandırırken, diğerleri kadınların düzensiz ak-

---

Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji, Tahran Üniversitesi, 2001, womeniniran.com (21 Mayıs 2003).

122 Bkz. *Zenân*, no. 41.

123 Bkz. Azadih, "Junbish-i Ijtima'i-yi Zananih", *Zenân-ı İran* websitesi (11 Kasım 2003).

124 Mahdi, *Iran-ı İmrûz* websitesi (Temmuz 2002); Moghadam, "Feminism in Iran and Algeria"; Hoodfar, "The Women's Movement in Iran"; Azadeh, "Jonbesh-e Ejtemai-ye 'Zananeh'", www.womeniniran.com.

tivizmlerinin "toplumsal bir sorun" olmanın ötesine geçmediğini ileri sürdü.[125]

İran kadınlarının aktivizmini nasıl niteleriz? "Kadın hareketi" diye bir şey var mıydı? Yok idiyse parçalı olmasına rağmen ortak ve tasarlanmış olmayan etkinlikler nasıl maddi sonuçlar doğurdu? Kadınların 1990'ların sonunda yüzlerce kadın STÖ'süne, dayanışma ağlarına katılımı ve söylemlere dahli, bir düzeyde örgütlü aktivizme işaret ediyordu. Kadın grupları mitingler düzenlediler, uluslararası kadın toplantılarına katıldılar, politikacılarla ve dinî liderlerle lobi yaptılar ve Meclis'te kampanya yürüttüler. Kadın haftaları, kitap fuarları, film festivalleri ve spor müsabakaları seferberlik sahalarıydı. 1995'te bağımsız aktivistler, (Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin kadın meselelerindeki danışmanı) Şehla Habibi gibi ılımlı yetkililerle 62 seminer, 3.000 kutlama, 230 sergi ve 161 yarışma düzenledikleri bir Kadınlar Haftası Festivali için işbirliği yaptılar.[126] (*Zenân*, *Ferzâne*, *Hukuk-u Zen*, *Zen-i Rûz*, *Nidâ*, *Reyhâne*, *Peyâm-ı Hacer*, *Mehtab*, *Kitab-ı Zen* ve *Cins-i Duvvum* gibi)[127] iki düzineden fazla kadın dergisi ve (*Bedcins* ve *Zenân-ı İran* gibi) artan sayıda websitesi fikirleri yaydı, etkinlikleri ilan etti ve dayanışma ağları kurdu. 1990 ile 2002 arasında otuz altı yeni kadın dergisi yayımlandı. Kadın öğrenci gruplarının toplumsal cinsiyet meselelerinde bültenler çıkarmalarıyla feminist fikirler üniversitelere nüfuz etti ve 1990'ların sonu itibariyle dört İran üniversitesi, işleyişleri çok yetersiz de olsa, Kadın Çalışmaları programları kurmuştu.[128]

125 Celayipur, "Mas'alih-i Ijtima'i, Na Junbish-i Ijtima'i"; ayrıca bkz. aynı yazarın "Tahlil-i az Puyish-i Zanan-i Iran".

126 Aktaran *Zenân*, no. 26, s. 5.

127 1990 ile 1997 arasında on üç civarında kadın dergisi yayımlandı: *Nidâ*, *Râhrevân-i Sümeyye*, *Boreş*, *Peygâh*, *Mirac*, *Cilve*, *Peyâm-ı Zen*, *Zenân*, *Tekâpü*, *Ferzâne*, *Reyhâne*, *Tûbâ* ve *Banu*. Hatemi'nin seçilmesi ile 2002 arasında yirmi üç yeni kadın yayını çıktı: *Zen ve Pejüheş*, *Zen* (gazete), *İrşâd-ı Nisvân*, *Hemser*, *Mehtab*, *Kitab-ı Zenân*, *Püşiş*, *Karn-i 21*, *Zenân-ı Cenûb*, *Zen-i İmrüz*, *El-Zehra*, *Banu*, *Nur-i Bârân*, *Şemîm-i Nercis*, *Surüş-Bânüvân*, *Tarh ve Moda*, *Yâs*, *İran dûht*, *Mutaliât-ı Zen*, *Melina*, *Arus*, *Zenân-ı Ferdâ*, *Zen-i Şarkî*, *Kevkeb*. 2000 itibariyle bu dergilerden beşi yetkililer tarafından kapatılmıştı. Bkz. *Yâs-ı Nev*, 23 Mayıs 1382 (2003).

128 Kadın Çalışmaları programlarının eleştirel bir incelemesi için bkz. Jalali-Na'ini, "Ta'sîs-i Rishtih-i Mutal'ât-i Zanân dar Irân".

Tüm bu etkinlikler ve ağlar, gelgelelim, büyük ölçekli, örgütlenmiş bir protestoya muktedir yapılandırılmış bir hareket yaratmakta yetersiz kaldı. İran kadınlarının aktivizmi, başta kadınların bireyselliklerinin ileri sürülmesi olmak üzere, çeşitli toplumsal cinsiyet meseleleriyle ilgili bir dağınık ortak duyarlılıklar, hak talebi ve gündelik pratikler toplamını somut hale getirdi. Ortak kimlikler kadınların bağımsız kurumlarından çok (denetimli de olsa) kamusal alanlarda oluşturuldu: İşyerlerinde, üniversitelerde, tayın kuyruklarında, alışveriş merkezlerinde, mahallelerde, enformel toplantılarda ve camilerde. Bazı tasarlanmış ağ inşaları var idiyse dahi, ortak kimliğin oluşturulmasında "edilgen ağlar" asli araç olarak iş gördü.[129] Öğrenciler arasında olduğu gibi edilgen ağlar, anlık ve konuşulmamış iletişimin, örtülü bir biçimde tarzlarında, davranışlarında ve kaygılarında ortaklıklarını tanıyan kadın bireyler arasında aktarılmasını mümkün kıldı. Sokaklarda benzeri "uygunsuz" giysiler giyen uyum göstermeyen kadınlar, örneğin, ortak bir ahlâk polisi tehdidi ve birbirleriyle dayanışma hissedeceklerdi.

Yoğun siyasal gerilim, tehdit ya da fırsat vesileleri çoğu kez kadınların edilgen ağlarını etkin iletişimsel gruplara çevirecekti. Nitekim ev kadınları ya da savaş kurbanlarının anneleri, hoşnutsuzluklarını dışa vuracak kurumsal yapılardan yoksun oldukları için, şikâyetlerini çoğu kez, bastırılamaz "aleni söylenip durma" pratiğini mükemmelleştirdikleri fırınların ya da kasapların önündeki uzun tayın kuyruklarında, ya da otobüs duraklarında beklerken sokağa taşıyacaklardır. Protesto etmek ve gene de tepkiden muaf kalmak için başarılı bir biçimde cinsiyete dayalı tek karşılaştırmalı avantajlarını, anaların dokunulmazlığını, yani anne ve ev kadını olarak sahip oldukları gücü kullandılar. Erkeklerin ve gençlerin protestoları çoğu kez bastırılırken, kadınların annelik statüleri onlara bir koruma sağladı. Savaş kurbanlarının eşleri *anaların dokunulmazlığını*, artık babası olmayan çocuklarının velayetini büyükbabalanna veren şeriatın ataerkil yorumlarına karşı başarılı bir kampanya yürütmek için şehitlerin ailesi olarak sahip oldukları siyasal sermayeyle birleştirdiler.

129 "Edilgen ağ" kavramının ayrıntıları için bkz. Bayat, *Street Politics*, 1. Bölüm.

Gene de bu türden bir aleni protesto kadınların mücadelelerinin sadece küçük bir yönünü oluşturdu. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği hakkındaki müşterek taleplerini nadiren dile getirdiler; bunun yerine bu hakları talep edebilecekleri yerlerde, eğitim kurumlarında, işyerlerinde, spor merkezlerinde ya da mahkemelerde, kendi başlarına doğrudan talep etme yoluna gittiler. Onlarınki, bu yüzden, çok sıkça sağlam bir örgütlenme, bilinen bir önderlik, pankartlar ve yürüyüşler imgesiyle birleştirilen geleneksel bir toplumsal hareket değildi.

İran kadınlarının aktivizmi, *netice itibariyle hareketi* –bir tür yapısal tecavüzü, kaynağı *var olma güçleri*nde olan ve gündelik hayatın pratiklerine sıkı sıkıya bağlı, kademeli ve mecburi bir hak talep etme sürecini– temsil etti. İslâmcı toplumsal cinsiyet önyargısına karşı, kadınların salt kamusal varlıkları bir başarıydı fakat aynı zamanda kadınların ataerkil siyasete tecavüz etmek ya da onunla pazarlık etmek için kullanabilecekleri bir atlama tahtasıydı. Kadınlar savaş çabasına ve gönüllü işlere katıldılar ve ücretli işler aradılar; eğitim ve spor yaptılar, koştular ve bisiklete bindiler ve uluslararası atletizm yarışmalarına katıldılar; meslek sahipleri, romancılar, film yapımcıları ve otobüs ve taksi şoförleri olarak çalıştılar ve yüksek devlet görevleri için aday oldular.

Ve tam da bu kamusal roller ele alınması gereken toplumsal ve yasal zorunlulukları kuşattı: Kısıtlayıcı kanunlar ve görenekler hâkim ataerkil sistem içinde "kamusal" kadınların ihtiyaçlarını karşılamak için değiştirilmek zorundaydı. Üniversite eğitimi, örneğin, çoğu kez genç kadınların ailelerinden bağımsız yaşamalarını gerektirdi; bu aksi takdirde uygunsuz kabul edilecekti. Kadınların kamusal etkinliği *hicap* (başörtüsünün kadınların işinin doğasıyla uyumluluğu) meselesini, erkeklerle işbirliğini, cinsel gerilimleri[130] ve toplumda erkeklerle eşitliği gündeme getirdi. Üniversitelere erkeklerden çok kadınlar girip mezun oldukça (muhakkak şart olmasa da) kadınlar,

130 Cinsel gerilim Ayetullah Cevadi Amuli'nin kadınların *kadı* ve *fakih* olarak görev yapabileceklerine karşı çıkan savının merkezindeydi, bkz. *Zenân*, no. 9, s. 30.

onların otoritesini içselleştirmeseler dahi kabul etmeleri gerekecek erkekleri yöneten konumlar işgal edebilirlerdi. Erkeklerle benzer kamusal rolleri üstlenmek kadınlara kişiler hukukunda, boşanma, miras, kan bedeli ve çocuk velayetinde eşit haklar talep etmenin yolunu açacaktı. Cumhurbaşkanı Hatemi'nin kadın meselelerindeki danışmanı Zehra Şucai'nin öne sürdüğü gibi "Artık kadınlar evin geçimini sağlayan kimseler oldukları-na göre 'Er ricâlu kavvâmûne 'alâ annisâ'yı yeni bir gözle okumak zamanı değil mi"ydi?[131] Neden kadınlar cumhurbaşkanı ya da Dinî Lider seçilemeyeceklerdi? Eğer kadınlar kamuda ya da iş hayatında yüksek mevkilerde çalışabiliyorlarsa, yabancı bir konferansa katılabilmek için hâlâ kocalarının iznini almaları gerekecek miydi?

Bu yapısal ilerlemede kadınlar benzer olağan etkinliklerde bulundular (kamusal alanda çalışmak, spor yapmak, okumak ya da gündelik işleri görmek); fakat bu sıradan işler otoriteleri kadınların toplumdaki rolünü, dolayısıyla haklarını kabul etmeye zorladı. Kadınların taleplerini, salahiyetlerini ve tercihlerini daha ileri götürecek olan anlamlı ve ısrarlı bir kamusal *varoluş* zorunluluğuydu zira bu derece derece daha çok ataerkil kısıtlamanın kırılmasını gerektirecekti. İleri doğru atılmış her adım, daha fazla talep için bir döngü yaratarak ve nihayetinde daha çok toplumsal cinsiyet eşitliğine ve bireysel haklara yol açarak bir sonraki adımı meşrulaştıracaktı. Bu "gayri-hareket" gücünü aktivistlerin karışıklığa itme belirsizlik tehdidinden değil, onların *var olma gücü*nden, bütün engellere rağmen kı-

131 Aktaran *Zenân*, no. 37, Şehrivar-Mehr 1376 (1998), s. 56. Bir anlamda bu süreç, başka bir yerde gelişmekte olan ülkelerde sıradan insanların, kent marjinallerinin siyasetini kavramsallaştırmak için üzerinde durduğum "sessiz tecavüz" stratejisine benzer. Sessiz tecavüz kamusal malların, kamusal alanın, toprağın, ortak tüketimin ve iş fırsatlarının uzatmalı, sessiz ve münferit eylemler aracılığıyla yeniden bölüşümünün cepheleşmeye doğru sürüklemeyen siyasetini tanımlar. Kent yoksullarının hareketi gibi İran'daki kadın hareketi de münferit, uzun süreli ve kademeli bir kazanım elde etme süreci, gündelik hayatın pratiklerine yakından bağlı bir süreçti. Gelgelelim, kent marjinalleri hem normatif hem de (modern) yasal yapıların çeperinde iş gördükleri ve bu yüzden bunların çevresinden dolanabilecekleri halde kadın failler bunların merkezinde faaliyette bulunmak ve bu yüzden bu yapıların kısıtlayıcı kurallarına meydan okumak zorunda kaldılar.

sıtların üstesinden gelerek, mümkün olanı kullanarak ve içinde kendilerini işitilir, görünür ve hissedilir kılacakları yeni alanlar keşfederek ortak idarelerini ileri sürme kabiliyetinden aldı. Gene de ilerleme sadece gündelik pratiklerden daha fazlasına dayandı; ek olarak feminist aktivistler kadınların kamusal varoluşlarının kendilerine sunmuş olduğu fırsatı değerlendirmek için gelişmiş yasal, teolojik ve kuramsal araçlar kullandılar.

Otuz beş yıl önce Şah'ın yerel seçimlerde kadınlara oy kullanma hakkını tanımasına karşı çıkmış olan muhafazakâr din adamlarını telaşa düşüren böyle bir "kademeli tecavüz" "tehlikesi" oldu. "Kadınların oy hakkı, kendi içinde taşıdığı sorunların yanında, kadınların parlamento seçimlerine katılmalarına yol açacaktır; daha sonra bu erkek ve kadının boşanmada, hâkimlik yapmada ve benzerlerinde eşit olmasına yol açacaktır. ... Şüphesiz bu uygulamalar bizim dinî ilkelerimize karşı bir duruş sergileyecektir."[132]

Kadınların kamusal bir varoluş dürtüsü devrim öncesi statülerinin hatırası, ekonomik gereklilik ve kadın mücadelelerinin küreselleşmesi tarafından ateşlendi. Fakat daha dolaysız unsur kadınların kendi mücadelelerinin halihazırda yaratmış olduğu *söylemsel fırsattı*. 1979 devrimine kitlesel katılımları, başta Ayetullah Humeyni olmak üzere birçok dinî önderi kadınların toplumsal ve siyasal failliklerini aleni olarak tanımaya mecbur bırakmıştı. Humeyni'nin İslâm Cumhuriyeti'nin ilk halkoylamasında kadınlara yönelmesi onların kamusal gücünü inşa etti. Humeyni şunu kabul etmişti: "Kadınlar [devrimci] hareket için erkeklerden daha çok şey yaparlar; katılımları erkeklerinkinin iki katıdır."[133] Ve eklemişti: "Müslüman kadınların evlerine hapsedileceği bazılarının İslâm'a atfettiği tümüyle yanlış bir fikirdir. İlk dönem İslâm vaktinde bile kadınlar ordularda ve savaş cephelerinde etkindiler."[134] Daha sonra Müslüman feministler, kadınları kendi özel alanlarına geri sürmeyi iste-

132 Dawani, *Nahzāt-i Ruhāniyān-i Irān*, s. 67.

133 *Guzidihhayyih az Maqalat-i Payam-i Hajar*, no. 1, Tahran: Women's Association of the Islamic Revolution, 12 Temmuz 1980.

134 Aktaran *Zenân*, no. 9, s. 30.

yen din adamlarına karşı koymak için Humeyni'nin beyanatlarına başvuracaklardır. Aynı zamanda kadınların her tarafa yayılan kamusallıklarının, kendilerine yeni bir özerk kimlik kazandırarak, İslâmi devlet ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin birçok ataerkil yapısına meydan okuması kaçınılmazdı. Bu dolayısıyla kadınların toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerinin ve birçok "geleneksel" rolün reddinin çerçevesini belirledi.[135] Kadınların gündelik direnişi ve varlığı dinî söylem içindeki çekişmeyi derinleştirdi ve kutsal metinlerin farklı, post-İslâmcı ve kadın merkezli bir yorumunu güçlendirdi. Ve bunda kadınlar ortaya çıkan bir başka hareketten, "dinî entelektüeller"in hareketinden can alıcı içgörüler edindiler.

"DİNÎ ENTELEKTÜELLER"İN HAREKETİ

Yukarıda tartışılan post-İslâmcı pratiklerin (yeni kentsel mekân kavramı, öğrenci ve gençlik hareketleri ve post-İslâmcı feminizm) temel entelektüel kaynağı bir grup "dinî entelektüel", *rûşenfikrân-ı dînî*, tarafından eklemlenen esaslı bir söylemsel değişiklikte yatıyordu. Müslüman dünyada dinî düşünce ve demokratik pratik için geniş kapsamlı sonuçları olan en kayda değer entelektüel hareketlerden birini yarattılar. Post-İslâmcı "dinî entelektüeller", parçalı hareketlerdeki dağınık aktivistler tarafından dile getirilen kaygıların zorlamasıyla, bütün yanlarıyla yeni bir söylem yaratarak İran'ın toplumsal hareketlerine tutarlı bir ses kazandırdılar. "Alternatif düşünürler", "*dîgerendîşân*", olarak adlandırılan bu kesim post-İslâmcı bir hareket için ideolojik bir temel sundu.

Devletin ve toplumun dinî denetiminin zirvesinde bir grup entelektüel kutsal metinlerin önemli bir biçimde yeniden düşünülmesinin yolunu açarak ortodoks yorumlara karşı söylemsel

135 Kültür Bakanlığı'nca desteklenen cinsellik ve toplumsal görüş ("*Cinsiyat ve Nigarîş-i İçtimâî*") üzerine bir araştırma, kadınların erkeklere göre çok daha fazla beklentisi olması yüzünden "hayatta memnun olmak" üzerine erkeklerin ve kadınların görüşleri arasında büyük bir uyuşmazlık olduğunu ortaya çıkardı. Nakleden IRNA Haber Ajansı, 11 Hordâd 1383 (2004), aktaran *İran-ı İmrûz* websitesi.

bir kampanya başlattı. Bu dalalet ya da teokrasiye karşı seküler bir kampanya değil, bir dizi din adamı ve dinî fikirli entelektüelin asli dini siyasal tahakküm aracı olarak kullanılmış olan bir toplumda dinin kutsallığını ve devletin rasyonelliğini sağlamak üzere bir girişimiydi. Az çok Katolik Kilisesi'ne karşı Avrupa Reformu'nu andıran biçimde post-İslâmcıların fikirleri teoloji, içtihat bilimi, dinî kurumlar ve din ile devletin birleşmesi arasında dolaştı. Reform'da olduğu gibi muhalefet hem içeriden ve daha da önemlisi egemen dinî çevrelerin dışından kaynaklandı.[136]

Rûşenfikrân-ı dînî terimi ilk kez cumhurbaşkanı olmasından çok önce 1993'te Muhammed Hatemi'nin İslâm'ın ve Müslüman devrimcilerin bir "[toplumsal] kuram boşluğu"ndan mustarip olmalarından şikâyet ettiği bir konuşmasında geçti.[137] Hem "Tanrı'yla meşgul olup insanları ihmal eden dinî fanatikler"in hem de insana odaklanıp Tanrı'yı göz ardı eden "seküler entelektüeller"in yerini alacak yeni bir tür entelektüele ihtiyaç olduğunu düşünüyordu. Dinî entelektüel "akla saygı duyar ve özgürlüğü takdir eder" fakat bedeni salt maddeden ve insanı salt tabiattan daha fazla bir şey olarak algılar.[138] Ne ilahi olanı ne de insanı görmezden gelir fakat hareket noktası olarak "ilahi insan"ı (*insan-ı hüdâ'î*), hakları olan insanları alır.[139] Akıl, haklar ve din bu düşünürlerin söyleminde temel unsurlar haline geldi.[140]

"Dinî entelektüeller" hakkında onlarca seminer ve makale bu grubu hem sekülerlerden hem de kendi İslâmcı geçmişlerin-

136 Reform üzerine iyi bir çalışma için bkz. Cameron, *The European Reformation*.

137 Hatemi, *Bim-i Mawj*, s. 139.

138 *A.g.y.*, s. 198-205.

139 *A.g.y.*; ayrıca bkz. Suruş, İmperial College, Londra'da konuşma, 1996, aktaran *Keyân*, c. 6, no. 30, Haziran 1996, s. 43.

140 Önde gelen bir dinî felsefeci olan Mustafa Melikiyân "dinî entelektüel" teriminin isabetini tartıştı zira Avrupa geleneğinde "entelektüel" teriminin akıl ve rasyonalizm ile "din"in ise irrasyonellik ve batıl inanç ile ilişkilendirilmiş olduğunu ileri sürüyordu. Fakat İranlı entelektüeller her ne kadar "İslâm 2"den (kanunlar ve yorumlar) ya da "İslâm 3"ten (halk İslâm'ı) ziyade "İslâm 1"e (Kur'an ve sünnet) inansalar da dinî insanlardı. Melikiyân bunun yerine "yeni dinî düşünürler" (*nev-endîş-i dînî*) terimini önerdi. Ekber Genci ile söyleşisine bkz. *Râh-ı Nev*, no. 13, Tir 1377 (1998), s. 21-22.

den ayıran tasarlanmış bir kimlik inşası girişimini yansıtıyordu.[141] Bu kimlik aynı zamanda Batı'nın meydan okumasına ve benliğin zayıflığına karşı koymak için entelektüel bir özgüven yaratmak için de araçsaldı.[142] Grubun çekirdeği orta sınıf, devrimci, Üçüncü Dünyacı ve her şeyden önce İslâmcı bir geçmişe sahipti. Müslüman modernist Ali Şeriati, Murtaza Mutaharri ve Ayetullah Humeyni'nin düşüncelerinden aynı şekilde etkilenmişlerdi. 1980'ler boyunca çoğu İslâm devletinin memuruydu; hassas görevlere atanmış ya da Devrim Muhafızları gibi devrimci kurumlarda ya da medreselerde çalışmıştı.

Reform hükümetinin Cumhurbaşkanı olan Muhammed Hatemi, Parlamento üyesi (1980-82), devlet tarafından yayınlanan günlük *Keyhân*'ın yöneticisi ve daha sonra Kültür Bakanı'ydı (1982-92). Önde gelen post-İslâmcı şahsiyet Abdülkerim Suruş, İslâm devletinin ilk ideologlarından biri ve (1980'lerin başında üniversiteleri ve eğitim sistemini İslâmlaştırmayı planlayan) Kültürel Devrim Konseyi'nin üyesi olmuştu. Reformist *Hordâd* gazetesinin editörü ve daha sonra Cumhurbaşkanı Hatemi'nin danışmanı Said Haccariyan devrimden önce Şeriati yanlısı genç bir aktivistti. Devrimden sonra 1984'e dek başbakanın altında İstihbarat Bürosu'nda çalıştı, 1989'a kadar bir makama sahip olduğu İstihbarat Bakanlığı'nın kuruluşuna yardımcı oldu.[143] Yasaklanmış üç reformcu gazetenin editörü olan Hamid Rıza Celayipur 22 yaşında Kürdistan şehirleri Nekede ve Mahabad'a vali atandığında İslâmcı bir devrimciydi; savaştan sonra Dışişleri Bakanlığı'nda çalıştı.[144] Biri Halkın Mücahitleri tarafından öldürülen iki kardeşini savaşta kaybetti. Haftalık *Râh-ı Nev* gazetesinin editörü Ekber Genci, savaşa katılmak için gönüllü olana dek *pasdar* olarak çalışarak Devrim Muha-

141 Bkz. örneğin, Celayipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad* derlemesindeki birtakım makaleler, özellikle s. 24-25, 286-90; Genci, *Talaqqi-yi Fashishti az Din va Hukumat*; Haccariyan, *Az Shahid-i Qudsi ta Shahid-i Bazari* ve Ashkivary, *Naw Girâ'-i Dîni*.

142 Hatemi ilk yıllarda kendine güven inşa etmek hususunda ısrarlıydı. Gençliğe söylevine bkz. Mas'ud La'li, *Khatami az Chih Miguyad* içinde.

143 Haccariyan ile söyleşi, Baqi, *Barayi-i Tarikh* içinde.

144 Bkz. Celayipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad*.

fızları'na katılmıştı; savaştan döndükten sonra politik-ideolojik dersler eğitmeni olarak yeniden *pasdarlara* katıldı. *Câmi'iyye* ve *Tavus* gazetelerinin yayıncısı Muhsin Sazegara Paris'te Humeyni'nin refakatçisiydi; İran'a döndükten sonra *pasdarlar*ın tüzük taslağını yazdı, İran Radyosu'nun başına geçti ve sonra 28 yaşında Sanayi Bakan Yardımcısı oldu. Devrimden sonra din adamı Muhsin Kediver elektronik mühendisliği okumayı bıraktı, Ayetullah Muntazari'nin öğrencisi olarak Kum Medresesi'ne katıldı ve aynı zamanda Kum Üniversitesi'nde ilahiyat doktora programına başladı. Post-İslâmcı bir akademisyen olan Haşim Ağaçeri savaşta bir bacağını kaybetmiş, Mücahidin İnkılâb-ı İslâmi'nin önderlerinden birisiydi.

Ve 1980'de ABD Büyükelçiliği'ni işgal etmiş ve Amerikalıları rehin almış öğrenci önderleri vardı: *Nevrûz*'un editörü Muhsin Mirdamadi; Tahran Kent Konseyi'nin reformcu bir üyesi olan İbrahim Asgarzâde; reformcu *Bahar* ve *Selâm*'ın editörü Abbas Abdi ve önde gelen "İslâmcı feminist" ve bir çevre örgütünün başkanı olan Masume İbtikâr.

On yıldan uzun bir süre boyunca bu bireyler kendilerini kendi geçmişlerinden ve başta Mehdi Bazergan, Yadullah Sahabi ve Ali Şeriati[145] ile ilişkili olanlar olmak üzere öncüllerinden radikal bir biçimde ayıracak fikirler dile getirerek entelektüel olarak "olgunlaştılar".[146]

İlk olarak bu dinî entelektüeller ne yaptıklarını bilen bir şekilde, "modern hayatın özü olarak eleştirel aklı (*aklâniyyet-i intikâdî*)", rasyonelliği, insan haklarını, özgürlüğü, çoğulculuğu, bilimi ve serbest pazar ekonomisini vurgulayarak moderniteyi kucakladılar. Fakat aynı zamanda inancın, ruhaniliğin ve dinî etiğin taraftarı oldular. Elbette, başta el Afgani, Abdurrahman el-Kevâkibî, Muhammed Abdu, Murtaza Mutaharri olmak üze-

145 Maşallah Şemsülvaizin 1990'lara bir "revizyon" (*bâznegârî*) dönemi olarak bakarak bugünkü "dinî entelektüeller" ile devrim öncesindekiler arasında bir süreklilik görür (bkz. başyazı, "Religious Intellectuals and the Third Republic", *Keyân*, no. 37, c. 7, Haziran 1997). Fakat bu kitapta ben belirgin bir kopuş olduğunu öne sürüyorum.

146 Celayipur bunu David Hirst'e bu şekilde ifade eder; bkz. *Guardian Weekly* (4 Aralık 1998).

re önceki dönem "Müslüman reformcular" ve hatta bunların muhafazakâr muhalifleri bile bilimin ve aklın İslâm'la uyumlu olduğunu düşünüyorlardı. Gelgelelim, post-İslâmcılar için modernite sadece bilimi ve teknolojiyi (altyapıyı) değil, aynı zamanda İran post-İslâmcılarının kılavuzu Suruş'un ileri sürdüğü gibi yeni bir düşünce yapısını, yani davranışları ve kavramları (üstyapıyı) kucaklamayı gerektiriyordu.[147] Buna ek olarak eski kuşak Müslüman reformcular sömürge karşıtı ve Üçüncü Dünyacı kanaatlere sahiptiler. Celal Âl-i Ahmed'in topluma mal olmuş "Batı Zehirlenmesi" ("*Westoxication*")* risalesi birçok devrim öncesi İslâmcının ve Marksistin bağlandığı Üçüncü Dünyacılığı mükemmelen temsil ediyordu.

Tersine, ki bu ikinci hususdur, dinî entelektüeller genel olarak "milliyetçilik sonrası" yönelimleri benimsediler. Ulusun var olan sorunları için artık münhasıran yabancı güçleri ve Batı emperyalizmini suçlamıyorlardı. İran'ın azgelişmişliğinin kendi tarihsel despotizminden kaynaklandığına inandılar.[148] Bu yüzden birtakım soyut Batı komplolarına değil toplumda özgürlük ve demokrasi ülkülerinin kurumsallaştırılmasına odaklanılmalıydı. Devrimci entelektüeller, İslâmcılar ve benzeri biçimde seküler Marksistler nadiren özgürlük ülküsünü kutsamışlardı. Onlar için "özgürlük" çoğu kez yabancı tahakkümünden bağımsız olmak anlamı taşıyordu.

Üçüncü olarak dinî entelektüeller devrim sonrası fikrine sahip olmak anlamında "devrimden sonracı"ydılar. Muhafazakâr İslâmcıların sahiplenmeye devam ettikleri türden deyimler olan

147 Suruş, "Religion and the Contemporary World", Los Angeles'ta verilen konferans, 1997, aktaran *Keyân*, no. 36, Nisan-Mayıs 1997, s. 56.

(*) Ahmed'in 1962'de yayımlanan kitabına adını veren kavramın aslı Batı tarafından vurulmuş, Batı'nın sillesini yemiş, garpzedelik anlamına gelen "*Garbzedegi*"dir. İngilizceye *Occidentosis*, *Weststruckness*, *Westernstruck*, *Westoxification* olarak çevrilmiş. Bkz. Jalal Al-e Ahmad, *Gharbzedegi [Weststruckness]*, çev. John Green ve Ahmad Alizadeh (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1983); *Occidentosis: A Plague from the West*, çev. R. Campbell (Berkeley, CA: Mizan Press, 1984); Celal Al-i Ahmed, *Batılılaşma Hastalığı: Batı'dan Gelen Veba*, çev. Fatmanur Altun (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000); *Garpzedeler: Batı'dan Gelen Veba*, çev. B. Tuna (Istanbul: Nehir Yayınları, 1988) – ç.n.

148 Despotik geçmişi belirgin bir şekilde Sadık Zîbâkelâm, *Ma Chira Chinin Shudim?* içinde vurgulanmıştır.

şehitlik, cesaret, disiplin, militanlık, savaş ve özellikle şiddet[149] içeren devrimci söylemi tecrübe etmiş ve bunun ötesine geçmişlerdi. Popülist dilin yokluğu dinî entelektüelleri İslâmcılardan önemli ölçüde ayırt etti. Bunun yerine reform, hoşgörü, farklılıkların kabulü ve barış içinde bir arada yaşamayı vurguladılar. Son olarak, dinî entelektüeller "ideoloji sonrası"ydılar. Marxçı "ters yüz edilmiş hakikat" anlamında ideoloji, sabit, özgür eleştirel düşüncenin antitezi ve "düşmanlar" yaratmaya muhtaç olarak görüldü. Ali Şeriati, Murtaza Mutaharri ve Mehdi Bazergan tarafından yaygın biçimde uygulanan "dinin ideolojileştirilmesi" post-İslâmcı düşünürler tarafından şiddetle eleştirildi.[150] Suruş gibi Ekber Genci de aynı ikazda bulunuyordu: "Dinin ideolojileştirilmesi totaliter bir sistemin yolunu açar ve şiddete yönelik eğilimi, savaş çığırtkanlığı ve özgürlükleri kısıtlamasıyla kaçınılmaz olarak sekülarizmi ve din inkârını [*ilhadı*]* teşvik eder."[151] Nitekim Marx, Popper, Lakatos, Thomas Kuhn, Habermas ve Rawls'un yanı sıra David Held, Homa Katouzian ve Hüseyin Beşiriye okudular ve onlardan ilham aldılar. Gelgelelim siyaset, kültür ve toplum hakkındaki fikirleri *Gerdûn*, *Âdine*, *Revnak*, *İttılâât-ı Siyasi-İktisadi* ve *Goftegû* gibi yayınlarla tedavüle giren ve bu entelektüel değişime büyük ölçüde katkıda bulunan marjinalleşmiş İranlı seküler entelektüellerle diyalog kurmak için pek çaba sarf etmediler.[152]

Dinî entelektüeller belki de Müslüman dünyada ilk önemli sömürge sonrası entelektüelleri temsil ettiler.[153] Sömürge son-

149 Bkz. Celayipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad*, s. 76-78.

150 Bkz. Genci, *Tarik-khanih-i Ashbāh*, s. 106-7; ayrıca Suruş, "Idioluji va Din-i Dunyayi", *Keyân*, no. 31, Tir-Mordâd 1375 (1996), s. 2-11.

(*) Gerçek inançtan, dinden dönme; Kur'an'ın koyduğu kuralları tanımama; doğru yoldan ayrılma – ç.n.

151 Genci, *Tarik-khanih-i Ashbāh*, s. 11.

152 Seküler entelektüeller, ilk andaki bazı tereddütlere rağmen, "dinî entelektüel" diye bir şahsiyet ve bunların "söyleyecekleri bazı ciddi şeyler" olduğunu kabul ettiler; bkz. Daryuş Aşuri, söyleşi, *Ferheng-i Tevsi*, no. 31, aktaran *Iran-ı Ferdâ*, no. 41, Ferverdin 1377 (1998), s. 37.

153 "Sömürge sonrası entelektüeller" belagatli olmuşlar ve Edward Said, Homi Bhabha gibi yazarlar ve Hindistan'da Maduniyet Çalışmaları Grubu'na üye diğerlerince temsil edilmişlerdir.

rası düşünce hem (çoğu Arap milliyetçisine benzer biçimde) İslâmcıların hem de Oryantalistlerin "benliğe" ve "öteki"ne yönelik takındıkları özselleştirici tavrı, birbirlerini yeniden üretmekle sonuçlanan tutumları reddeder. Sömürge sonrası entelektüeller Müslüman dünyayı da Batı'yı da farklılaşmamış, üniter ve değişmez bir varlık ya da ikili karşıtlık içinde görmeyi reddederek "tersinden oryantalizm"i terk etmişlerdir. Daha ziyade bu dünyalar içindeki farklılaşımın, değişimin ve melezliğin ve ikisi arasındaki diyalog akışının farkına vardılar. *Keyân*'a göre "Batı sadece bir 'gece hayatı'nın mekânı değil, aynı zamanda entelektüel, teknik hassasiyetin mahallidir. Temel insani sorunlar burada ortaya çıkar ve burada ele alınır. Felsefelerin ve düşünce okullarının tomurcuklanması bu fenomenin tanığıdır."[154] Celayipur'un görüşüne göre, ülkeler arasındaki sınırların kırıldığı; dünyanın merkezsizleştiği, ülkelerin karşılıklı olarak bağımlı hale geldiği ve klasik Üçüncü Dünya'ya karşı emperyalizm ikiliğinin artık geçerli olmadığı küresel bir dünyada yaşıyoruz.[155] "Yabancı korkumuz"dan güvenle sıyrılmalı ve bu küresel sistem içindeki yerimizi keşfetmeliyiz.[156]

Hatemi Batı'nın sadece hâkim bir güç olmadığını ileri sürüyordu. Aynı zamanda modernitenin, özgürlüğün ve demokrasinin, Marx'ın Goethe'nin ve Hegel'in mahalliydi.[157] Doğu-Batı ilişkileri hem Goethe'nin hem de Muhammed İkbal'in onları gördüğü biçimde "kutsal kaynaklı" olarak görülmeliydi. Fakat diyalog aynılık iddiasında bulunmak demek değildi; daha ziyade ortak özellikler gibi farklılıklar da kabul edilmeliydi.[158] Müslümanlar Batılı özgürlük ve insaniyet görüşlerine şiddet, infial ve kibirle değil mantık dili ve hakkaniyet aracılığıyla meydan okumalıydı.[159] Kediver'in görüşüne gö-

154 *Keyân*, no. 26, s. 9.

155 Celayipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad*, s. 194, 200.

156 *A.g.y.*, s. 194.

157 Muhammed Hatemi'nin Alman entelektüellerine söylevi, aktaran IRNA, 22 Tir 1379 (2000).

158 *A.g.y.*

159 Hatemi, *Bim-i Mawj*, s. 193. Benzer biçimde din adamı Muhammed Mücteheid Şebusterî de İslâmcı düşünce önderlerinin savunmaya geçmek yerine, mo-

re "medeniyet diyaloğu" sadece İslâmi dünya ile Batı arasında bir değişim anlamına geliyordu. "Bir şey veririz ve başka bir şey alırız."[160] Sanayi, modernleşme, felsefi ve toplum bilim kategorileri alırız ve etik ile tasavvuf kavramları sunarız. Suruş Müslüman entelektüellerin Batı'dan ille de onun kölesi olmadan öğrenmeleri gerektiği hususunda ısrarcı oldu. Dinî entelektüeller, toplumsal bilimlerde özerklikte ve karşılıklı etkileşimde ısrar ederek, bazı Müslüman ülkelerde hâkim olan "bilginin İslâmlaşması"yla birlikte anılan düşünürlerden açık bir şekilde uzaklaştılar.[161]

Cumhuriyetçi Teoloji

1990'lardaki toplumsal ve siyasal koşullardan derinden etkilenen post-İslâmcı entelektüeller karmaşık insani ihtiyaçlara cevap vermek için modern çağda dinin yeteneklerini yeniden tanımlamak istediler. Bu yüzden entelektüel çabaları modernite, demokrasi ve dindarlık ülkülerini harmanlayarak *cumhuriyetçi bir teoloji* inşa etmek üzerinde odaklandı. Din hakkındaki düşüncelerinin temelinde aklın ve rasyonelliğin (*aklâniyyet-i dînî*) rolü vardı. Din adamı Abdullah Nuri'ye göre Kur'an insanları taklit etmektense çoğunlukla düşünmeye, akla ve keşfetmeye davet ediyordu.[162] Bu yüzden dinî metinler akıl yürütme ve düşünüp taşınma ile anlaşılabilirdi. Gerçekten inanç ve özgürlük bir madalyonun iki yüzüdür: "İn-

---

dern Batılı düşünürlerle bir diyalog kurmaları gerektiğini söyler. Bkz. *Keyân*, no. 32, Eylül-Ekim 1996, s. 59, Berlin'de verdiği konferans üzerine bir haber için, 7 Eylül 1996.

160 Bkz. Kediver, *Baha-yi Azadi*, s. 153-54.

161 Siyaset Bilimi profesörü ve 1980'lerin başında Kültürel Devrim Yüksek Şurası'nda çalışmış bir post-İslâmcı olan Sadık Zîbâkelâm şunları söylemiştir: "O günlerde iki tür sosyal ve beşeri bilim olduğunu düşünürdüm, İslâmi ve İslâmi olmayan. Şimdi bilimsel alanda bu görüşten daha saçma bir şey olmadığını fark ediyorum", aktaran *İran-ı Ferdâ*, no. 49, Âbân-Âzar 1377 (1998). Benzer biçimde Ekber Genci "dinî toplumsal bilim diye bir şeyin var olmasının zemini yoktur," demiştir; bkz. Genci, *Talaqqi-yi Fashishti*, s. 94. Suruş'un tutumu için "Social Science in the University System", s. 195-200'e bkz.

162 Nuri, *Şükrân-ı Islah*, s. 256.

sanlar bir dini seçmekte ve terk etmekte özgürdür."[163] Dinî inanç insanlara dayatılamaz, zorlama yalnızca riyakârlar yaratır. Kasten düşmanlık güden mürtedler Tanrı'ya öbür dünyada cevap vermelidirler; bunun dışında "din inkârının bu dünyada bir cezası yoktur."[164] İnsanlar kendi din yorumlarına göre inanırlar.

Epistemolojik olarak "dinî entelektüeller" tek bir "hakiki yorumu" ya da ulemanın dışlayıcı "uzman yorumu"nu reddederek Kur'an dahil dinî metinlerin yorumsamacı bir okuması için çağrıda bulundular.[165] Aslına bakılırsa, birçoğu mali olarak dine dayanarak geçinen ve dinî bilgiyi ve manevi serveti tekelinde tutan din adamlarının dinî yorumunun meslek haline gelmesine bir son vermek istiyordu.[166] Doğrusu kutsal metinlerin tekil bir "resmi yorum"u serbest yoruma ve algıya zararlı görülüyordu ve bu yüzden reddediliyordu.[167] Bu epistemoloji daha sonra muazzam bir "İslâmi Protestanlık" projesi çağrısına esin verdi. "Egemen din adamları çevresi"nin etkileyici bir eleştirisini yapan muharip gazi Haşim Ağaçeri ulemanın sadece siyasetteki değil, dindeki rolünü de reddetti. Lutherci bir ruhla Müslüman bireyin kendi dinî hakikatlerini din adamlarının aracılığı olmadan araması çağrısında bulundu. Fakat Luthercilerin ya da Vehhabilerin kutsal metinlere yönelik saplantısından farklı olarak dinî entelektüeller yorumu, aklı ve yeniliği desteklediler. Bu Protestanlığın merkezinde "rasyonelliğin, bilimin ve insan haysiyetine saygı"nın aydınlattığı "İslâmi hümanizm" vardı. Kur'an insan haysiyetini (*keramet*) tanıdığı için insanlar tanrının dünyadaki vekiliydi. Dinî entelektüeller dinî memur sını-

163 BBC World Service'in İslâm ve Demokrasi üzerine bir programında Suruş-Roger Hardi söyleşisi.

164 Bkz. din adamı Muhsin Kediver'in Uluslararası İnsan Hakları ve Medeniyetler Diyaloğu Kongresi'nde sunulan "Freedom of Thought and Religion in Islam" başlıklı araştırma makalesi, Tahran, Mayıs 2001. Ayrıca beyanatına bkz. *Hembestegî*, 4 Ocak 2001, s. 3.

165 Suruş, *Teori-i ghabz va bast Shariat*'te ve "Hurriyat va Rawhaniyat" makalesinde bunun üzerinde durur.

166 Örneğin bkz. Suruş, "Hurriyat va Rawhaniyat"; Ağaçeri, "Islamic Protestantism" ve Ağaçeri, *Hukumat-i Dini va Hukumat-i Dimukratik*.

167 Kediver, *Iran-ı İmrûz* websitesi (5 Eylül 2001).

fının gözden düşürmüş olduğu hümanist İslâm'ın canlanmasını teşvik ettiler.[168]

Dinî ya da ilahi hakikat sorunu din felsefesinde temel bir meseledir. Belirli bir dinin bireysel inananları olarak hakikatlerimiz birbirinden farklı olabilir. Bu birden çok ilahi hakikat olduğu anlamına mı gelir? Bu soru bir inanç içinde de inançlar arasında da geçerlilik taşır. Kişi farklı dinlerin farklı hakikatlerini nasıl meşru kılar? Bu dinî hakikatin göreli olduğu anlamına mı gelir?

Din adamı Abdullah Nuri 1999'daki dinî bir mahkemedeki kovuşturmasında tam da böylesi sorularla karşılaştı. "Hakikatin göreliliği bir şeydir, epistemolojik hata başka bir şeydir," diye cevap verdi. "Basitçe, hakikat aşikâr değildir." İnananların tüm hakikati bilemeyebileceklerini ve karşıtlarının hakikatin en azından bir kısmına sahip olduklarını kabul etmelerinin şart olduğunu ileri sürdü: "Hakikat mutlak dahi olsa, bu onun belirli bir grubun elinde olduğu anlamına gelmez."[169] Ve İslâm'a gelince "Allah haricinde mutlak olan hiçbir şey yoktur."[170] Özet olarak "din fikri eksiksiz, hakiki ve kutsaldır fakat bizim algımız değildir. Din fikri değişime tabi değildir fakat bizim onu algılayışımız öyledir."[171]

Post-İslâmcıların görüşüne göre başta İslâm olmak üzere dinin önemi *fıkıh*ta ya da (topyekûn yararsız olmasalar da) ritüellerde değil, kendi etiğinde ve ahlâk ilkelerinde yatıyordu. Genel olarak İslâmcı gruplar arasında böylesine önem taşıyan *fıkıh*, dinî içtihat bilimi, dinin özü olmaktan çok uzaktı. Onlara göre *fıkha* dayalı talimatlar yasa haline gelmedikleri sürece zorunlu kurallar olmamalıydı. Ve yasalar şeriatla çatışabilecek toplumsal gereklilikleri yansıtmalıydı. Dolayısıyla, İran İslâm devletinin dogmatik temeli olan *velayet-i fakih* Şii siya-

168 Ağaçeri, "Islamic Protestantism".

169 Nuri, *Şükrân-ı Islah*, s. 238. Bu fikir *Hordâd* gazetesinde "Bütün hakikati bilmediğimize inanalım... Ancak o zaman özgürlüğü Allah vergisi olarak düşünebiliriz," diye yazmış olan Kum Medresesi'nden Muhammed Cevad Ekberyan'ın da dahil olduğu birçok din adamı tarafından paylaşılır.

170 *A.g.y.*, s. 242.

171 *A.g.y.*, s. 243.

sal düşünürleri arasında bir fikirden daha fazla bir şey değildir ve azınlıkta kalan bir fikirdir;[172] tartışmaya, incelemeye ve değişime tabidir. Hâkimiyet Allah'ın olsa da bunu insanları kendi toplumlarını yönetmek için yasalar çıkarmak üzere insanlara vasiyet etmiştir. Dinî entelektüellerin görüşüne göre, manevi bir önder olarak *veli-yi fakih*, eğer rolü zerre kadar gerekliyse, halk tarafından seçilmeliydi ve ona hesap vermede sorumlu olmalıydı. İktidarı yasa ile sınırlanmalıydı.

Gerçekten de fikirleri evrildikçe birçok post-İslâmcı entelektüel daha sonra *velayet-i fakih* fikrini, "istenmeyen" ve "demokratik olmayan" ve bu yüzden kabul edilemez bir hükümet modeli olduğu için terk etti. Suruş açık bir şekilde modern toplumların idaresinin din aracılığıyla değil, demokratik bir yapıda bilimsel rasyonellik aracılığıyla hem mümkün hem de arzu edilir olduğunu ileri sürdü.[173] İslâm ve demokrasi sadece uyumlu değildi; birliktelikleri kaçınılmazdı. Aslında, dinî entelektüeller "dinî toplum"la[174] uyumlu seküler demokratik bir toplumun kurulması çağrısında bulundular; bu daha sonra "dinî demokrasi" (*mardom-sâlârî-yi dînî*) olarak bilenegelecek bir fikirdi. Bu, en genel anlamda, "dinî bir toplumdan doğan ve halkın çıkarlarına hizmet eden" bir hükümet olarak tanımlandı.[175]

Toplumsal cinsiyet ilişkileri bu yeni dinî düşüncenin dikkatinden kaçmadı. Doğrudan toplumsal cinsiyet eşitliğini savunmanın ötesinde "dinî entelektüeller" post-İslâmcı feministlere mücadelelerini sürdürmeleri için kavramsal kaynaklar sağladılar. Din adamı Seyyid Muhsin Saidzade İslâmi kutsal metinlerin kapsamlı bir "kadın merkezli" yorumunu sundu. Muhsin Kediver ve Alirıza Aleviteber şeriatın kadınlara karşı ayrımcılı-

172 Örneğin bkz. Kediver, *Nazarihha-yi dawlat dar fiqh-i Shi'i*.

173 Suruş, "Hasanat va Khadamat-i Din" ve Suruş, "Tahlil-i Mafhum-i Hukumat-i Dini".

174 Suruş BBC'den Roger Hardi ile söyleşide; Celayipur *Guardian Weekly*'den David Hirst ile. Kediver MESA Annual Meeting'de verdiği bir konferansta benzer görüşler ifade etti, 25 Kasım 2002, Washington, D.C.

175 Suruş, "Concepts of the Religious State", konuşma, Quebec Üniversitesi, Montreal, 17 Temmuz 1996.

ğını eleştirdiler ve kadınların haklarını destekleyecek biçimde yorumlanabileceğini ileri sürdüler. Kadınlar ve erkekler biyolojik yaradılışlarında farklı olsalar da toplumsal rollerinde eşit olmalıdırlar.[176] Feminist aylık dergi *Zenân* esasında dinî entelektüellerin dergisi *Keyân*'ın kardeş yayınıydı.

Bu düşünürler, özet olarak, açık bir biçimde Arap dünyasındaki çağdaş İslâmcı hareketler arasında popüler bir slogan olan "*İslâm hüve'l-hall*" (Çözüm İslâm'da) sloganını reddettiler. İran'ın dinî entelektüelleri için İslâm'ın insanlığın tüm sorunlarına çözüm olarak sınırları vardı. Aslında din dünyevi kaygıların değil, gizemin, tereddüdün, aşkın ve sadakatin alanı olarak görüldü. Bununla birlikte, sadece insanları hayatın acımasız gerçeklikleriyle başa çıkmak için muktedir kılarak hayatı daha dayanılabilir kıldığı için değil, aynı zamanda demokrasinin harici denetim sağlaması gibi, dinî inanç da bireyin diğerlerini istismar etmesine karşı dahili denetim mekanizmaları sağlayabileceği için dinî inancın teşvik edilmesi gerektiğine inandılar.[177] Suruş haklar vurgusu ile demokrasinin yükümlülük tarafından belirlenen dermansız Kur'ani *şura* (istişare) ya da *biat* (tabi'iyet) kavramlarından özünde farklı olduğunu açıkça belirtti. "Demokrasi" din adamı Kediver'e göre "bugünün dünyası için en iyi sistem"dir.[178]

Yeni dinî düşünce sadece aydınlar arasında değil, aynı zamanda medreselerde, *hovze*lerde de yaygınlık kazandı ve yerleşik ulema arasında değil, ağırlıklı olmak üzere genç din adamları arasında. Aylık *Keyân* İslâmi medreseler şehri Kum'da azımsanamayacak bir takipçi kazandı.[179] Genç din adamları *hovze*lerinin kültürel ve epistemolojik mirasını eleştirmeye başladılar.[180] Dinî bilginin sadece geleneksel metinlere dayandırılması son buldu ve gittikçe artan biçimde Batılı felsefecilerinki dahil medrese dışı literatürden yararlanılmaya başlandı.

176 Muhsin Kediver ile söyleşi, *Zenân*, no. 87, s. 34-37.

177 Suruş, "Hasanat va Khadamat-i Din".

178 Kediver, MESA Yıllık Toplantısı, 2002'de yapılan konuşma.

179 Müctehid Şebusterî ile söyleşim, Berlin, 7 Ekim 2003.

180 Kum Medresesi'nde öğretmen olan Mustafa Melikiyân ile söyleşi, *Râh-ı Nev*, no. 13, Tir 1377 (1998).

Fıkıh otoritesini teoloji ve felsefe lehine kaybetti, kutsal metinlere dayanan yöntem yerini aklın ve yorumsamanın merkeziliğine bıraktı. Yeni eleştirel düşünceler hepsi Kum'da yayımlanan *Nakd ve Nazar*, *Marifet* ve *Hovze ve Dânişgâh* gibi yeniliklere açık dergilerde tartışıldı. Gulam Rıza Avânî, Mustafa Melikiyân, Muhammed Müctehid Şebusterî ve diğerleri, dinî önderlerin halihazırda önayak oldukları şeye –demokratik ülküleri, dinî çoğulculuğu, eleştirel aklı ve hakları benimseyen bir teolojiye, yani cumhuriyetçi bir teolojiye– katkıda bulunarak tartışmaya öncülük ettiler.

Toplumsal Bir Güç Olarak Fikirler

Dinî entelektüeller tarafından dile getirilen fikirler ne kusursuz ne de tümüyle orijinaldi. Ayrıca iktisatla ilgileri de pek yoktu. Gerçekten *Keyân*'da açığa vurulan süregiden tartışmalar ve grup içindeki farklılıklar grubun entelektüel evriminin tarihini yazıyordu. Örneğin, "dinî bir toplum" fikri muğlak kaldı zira akla hemen dünyadaki en dinî toplumlardan biri olan Amerika Birleşik Devletleri'ni getiriyordu. Öyleyse ABD yönetimi "dinî bir hükümet" miydi? Suruş ve Nuri'nin bazı temel felsefi görüşleri aynı anda hem mantığa hem de inanca dayanıyordu. Eğer ileri sürdükleri gibi din fikri hakikate uygun fakat bizim onu algılamamız değil idiyse, öyleyse daha en başta hakikate uygunluğunu nasıl bilebiliriz? Dinin hakikate uygunluğunun mantıksal bir çıkarım olmaktan ziyade basitçe bir inanç beyanı olduğu anlaşılıyor. Nuri'nin mantıksal bir iddia öne sürerken Tanrı'yı göreceliğin dışında tutması ("İslâm'da Allah haricinde hiçbir şey mutlak değildir") aynı anlayışın ürünüdür. Öte yandan, dinî entelektüeller tarafından benimsenen epistemoloji, dinî çoğulculuk üzerine zengin araştırmalar şöyle dursun, Cezayirli Muhammed Arkun, Mısırlı Hasan Hanefi, Suriyeli Şahrur ve Mısırlı seküler Nasr Ebu Zeyd gibi Müslüman dünyada diğer İslâmi modernistler arasında da bulunabilirdi.[181]

181 Örneğin bkz. Plantinga, *Christianity and Plurality*; Wentz, *The Culture of Religious Pluralism*.

Gene de bu fikirlerin İran bağlamındaki önemi orijinalliklerinde değil, ne yaptığını bilen bir İslâm devletinin yönetimi altında sahip oldukları popüler cazibede yatar. Bu görüşler sadece onları bakış açılarını gözden geçirmeye zorlayarak geleneksel din adamlarının ve teolojik medreselerin kavramsal temelini sarsmadı; insanların siyasal şikâyetleriyle çakışması bu görüşleri toplumsal bir güç haline getirdi. Sanki genç kuşağın dile getirmeyi arzu ettiği şeyler ifadelerini entelektüellerin zarif dilinde bulmuş gibiydi. Bu fikirler öncelikle gençler, eğitimliler ve büyük ölçüde dinî fikirli bireylerin yanı sıra aynı zamanda özellikle çoğu siyaseten marjinalleştirilmiş olan modern orta sınıflar olmak üzere seküler İranlılar arasında da destek topladı.[182] Yeni dinî düşüncenin öncü yayını *Keyân*'ın, örneğin, 1995'te 100.000 okuyucusu vardı. Fakat bu fikirler konferans salonları, camiler ve günlük basın aracılığıyla daha geniş bir dolaşıma sahipti. Belki daha da dikkat çekici olan teoloji öğrencileri arasında önemli bir takipçi kitlesi kazanmış olmasıydı. Din adamı Muhammed Müctehid Şebusterî ulemanın genç kuşağının dinî dünya görüşlerinde "dinî çoğulculuğa" yönelik ilgilerinin yansıttığı önemli bir değişim olduğunu kaydetti.[183] *Keyân*'da başlayan tartışmalar Kum Medresesi'ne nüfuz etmeyi başarmıştı, böylece Ayetullah Misbah Yezdi'nin öğrencileri bile dergiye katkıda bulundular.[184]

Bir hareketin çekirdeği olarak grubun oluşumu Kültür Bakanlığı'ndan henüz ayrılmış Muhammed Hatemi'nin "dinî entelektüeller"e olan ihtiyacı dile getirmiş olduğu 1993'e dayanır. Daha önceleri bu düşünürlerin bir kısmı "dinî çalışmaları rasyonelleştirmek, kamuya açık tartışmalar haline getirmek" amacıyla *Keyhân-ı Ferhângî*'de makaleler yayımlamaya başla-

182 Bu fikirlerin ilk hedef kitlesi dinî entelektüellerin temel yayın organı aylık *Keyân*'ın yürüttüğü bir araştırmaya göre ezici bir üstünlükle erkek ve kabaca 30 yaşındaydı. Yaklaşık yarısı evliydi, üçte bir kadarı öğrenciydi ve gerisi devlet memuruydu. Yaklaşık yüzde 80'i ibadet eden Müslüman, yüzde 20'si sekülerdi. Bkz. *Keyân*, c. 5, no. 26, Ağustos-Eylül 1995, s. 46-49.

183 Müctehid Şebusterî, Berlin'de konuşma, 1997; ayrıca Şebusterî ile söyleşim, Berlin, Kasım 2003.

184 *Keyân* editörü Maşallah Şemsülvaizin ile söyleşiye göre, Tahran, 4 Ocak 2004.

mışlardı. Hatemi'nin Kültür Bakanlığı entelektüel yayınları teşvik etmiş olsa da bunların faaliyet alanları hâlâ sınırlıydı.[185] *Keyhân-ı Ferhângî* 1990'da Dinî Lider Hamaney tarafından kapatıldıktan sonraki yıl grup (Rıza Tahrânî ve Maşallah Şemsülvaizin'in yönetimi altında) aylık *Keyân*'ı ve kardeş dergisi feminist *Zenân*'ı kurdu. Ardından Kum Medresesi'nde, *Nakd ve Nazar*, *Marifet*, *Hovze ve Dânişgâh*, *Ferâre* gibi yeni epistemoloji ve dinî düşünce üzerine yayımlanan başka akademik çalışmalar entelektüel çevrelere ulaştı. Fakat post-İslâmcı düşüncenin entelektüel misafir odası *Keyân*'ın Tahran'daki bürosu oldu: Üniversite öğrencileri ve sıradan düşünürler, Suruş ve kırk civarında Müslüman yazarın katkıda bulundukları haftalık konferanslara, seminerlere ve tartışmalara akın ettiler.[186] Hatemi'nin faal bir katılımcısı olduğu okuma grupları Machiavelli, Dante Alighieri ve Galileo'nun bilimin ecesi olarak din makalesini ("Letter to Grand Duchess Christina")* okudular. Diğerleri Christopher Hill'in *God and the English Revolution* (*Tanrı ve İngiliz Devrimi*) kitabını tartıştılar. Camilerde, *hüseyniye*lerde ve evlerde birbirine koşut toplantılar düzenlendi. Suruş'un üniversitelerde konferans vermesi yasaklanınca, *Hüseyniye-yi Şüheda*'da ve özel toplantılarda dersler düzenledi.[187] Suruş grubun entelektüel kılavuzu olarak kalsa da yeni oluşan hareketi taşımak üzere daha sonra (Aleviteber, Burkânî, Muhacirânî, Kediver, Nuri ve Müctehid Şebusterî gibi) diğerleri de ona katıldılar. Bu süre içerisinde liberal-dinî aktivistler (*milli mezhebi*, milli-dinî güçler) aylık *İran-ı Ferdâ* etrafında toplandılar; Kum Medresesi'nde Mustafa Melikiyân ve Ayetullah Muntazari'nin öğrencileri gibi katılımcıları olan yeni çevreler *Nakd ve Nazar*'da çalış-

185 1989 ve 1990'da, doksan bir ve 1993 itibariyle yetmiş sekiz yeni yayın ortaya çıktı. Bkz. Farhang, "Karnamih-i Panjsalih-i Gushayish-i Tazih-i Matbu'ati".

186 Müctehid Şebusterî, Alirıza Aleviteber, Muhsin Kediver ve Said Haccariyan bunlar arasındaydı. Şemsülvaizin ile söyleşi, 2004.

(*) Galileo Galilei'nin. Kopernikçi günmerkezlilik ile Katolik Kilisesi'nin dogmalarını bağdaştırma niyeti taşıyan 1615 tarihli *Büyük Düşes Christina'ya Mektup*'u – ç.n.

187 Celayipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad*, s. 44-45. Ayrıca bu gruplara katılanlarla söyleşi, Ağustos 2006.

tılar ve seküler entelektüeller *Goftegû* ve bir dizi edebi toplumsal yayınlar çıkardılar.[188]

Dinî entelektüeller kısa bir süre sonra stratejik bir soruyla karşılaşacaklardı: Bundan sonra ne yapacağız? Şemsülvaizin ve Celayipur gibi bazıları günlük gazeteler ve siyasal bir parti kurarak fikirlerini insanlara ulaştırmaları gerektiğini düşünüyordu. Bu amaca yönelik olarak bir "Dinî Entelektüeller Koalisyonu" kurmak için resmi başvuruda bulundular. Resmi izin verilmediyse de basın cephesinde ilerleme sağlandı. Atâullâh Muhacirânî 1995'te haftalık *Behmân*'ı kurdu, Abbas Abdi birkaç ay sonra *Bahar*'ı yayınlamaya başladı ve sekülarizm ve dinî çoğulculuk konularını işleyen üç aylık *Kitab-ı Nakd* 1996 kışında kitapçılara ulaştı. Gene de muhafazakâr yargı tarafından kapanmaya zorlanmadan *Behmân* sadece on yedi, *Bahar* ise ancak üç sayı çıkabildi. Bunun sonucunda, muhafazakâr İslâmcıların bu erken baskısı gruptaki diğerlerinin böyle radikal önlemler almanın zamansız olduğuna çünkü bunların ters tepkiye yol açacağına dair kaygılarını teyit etti. Grup söylemsel projelerini kitlesel ölçekte yaymak için daha açık bir siyasal iklimi beklemeye ihtiyacı olduğunu hissetti. Fakat böyle bir fırsat yaratmak için siyasal iktidar sorunu ele alınmalıydı.

POST-İSLÂMCI POLİTİKA: "DİNÎ DEMOKRASİ"DEN DEMOKRASİYE

Müslüman kadınlar, öğrenci aktivistler, entelektüeller ve devlet memurları toplumsal ve düşünsel değişim için kendi tabanlarını seferber ederlerken, "dinî düşünürler" böyle sivil toplum hareketlerinin nasıl sürdürülebileceğini ve yurttaşların mahşeri

188 1994'te toplumda gelişen bir tartışma Uzmanlar Meclisi'nin (*Meclis-i Hibrigân*) Kum Bürosu'nu kendi araştırma ve tartışma gruplarını kurmaya mecbur etti. "Merceiyyet ve Rehberlik" ve "Seçme mi Atama mı" (*İntihâb yâ İntisâb*) gibi bir dizi proje *velayet-i fakih* fikrini günışığına çıkardı. Burada post-İslâmcı Muhsin Kediver İslâm'da hükümetin halkı temsil etmesi mi (*vekil*) yoksa yönetmesi mi (*veli*) gerektiği konusunda Ayetullah Meşkini, Misbah Yezdi ve Muhsin Harazi gibi muhafazakâr din adamlarıyla yüzleşti. Bazı tartışmalar sekiz saate kadar uzadı; Muhsin Kediver ile söyleşi, Amman, 6 Mart 2004.

enerjilerinin devlet düzeyinde siyasal değişime nasıl tahvil edilebileceğini düşünmeye başladılar. Nitekim "siyasal gelişme" grubun uğraşı haline geldi ve nihai hedefleri patrimonyal İslâm devletini demokratikleştirmek oldu. Sistemin "İslâmi" atılımını sürdürmeyi arzu ederlerken daha sonra yeni bir "dinî demokrasi" modeli olarak bilinegelecek olan şeyi gerçekleştirmek üzere "cumhuriyetçi" boyutunu güçlendirmeyi vurguladılar.

"Siyasal gelişme" (*tevsi-yi siyasî*) fikri 1990'ların başında dinî entelektüellerin İran'ın kapalı siyasal yapısını yeniden gözden geçirmelerinden kaynaklandı. Siyasal gelişme, dinî demokratik solun belki de en yenilikçi stratejisti olan Said Haccariyan'ın başkanlık ettiği bir araştırma ekibi tarafından sistematik olarak açık ve kesin bir biçimde ifade edildi. Şeriati'nin görüşlerinin takipçisi olan Haccariyan 1970'lerde Güney Tahran'daki kendi yerel camiinde etkin olmuştu. Devrimden sonra İstihbarat Bakanlığı'nı kurduğu, bakan yardımcısı olarak görev aldığı 1984'e dek karşı istihbarat biriminde çalıştı. Savaştan sonra 1989'da Cumhurbaşkanı'na bağlı Stratejik Çalışmalar Merkezi Siyasi Bürosu'nu (SÇM) kurdu. Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin yönetimi altında açılan SÇM siyasal reformcuların örgütsel ve entelektüel merkezi haline geldi. Haccariyan en yetenekli post-İslâmcı siyasal stratejistleri, her birisini ayrı bir projeye atayarak bir araya getirdi. (ABD Büyükelçiliği'ni ele geçiren öğrencileri yöneten bir din adamı olan) Musavi Hoyînîhâ merkezin genel direktörü oldu; Behzad Nebevî rehberlik eden stratejist; Abbas Abdi, Muhammed Rıza Tacik ve Hüsrev Tahrânî "kültürel çalışmalar"dan sorumluydu ve Muhsin Kediver yetmiş projeyi içeren "İslâmi siyasal düşünce" programını yönetiyordu.[189] Bu arada diğerlerinin yanı sıra (İran İslâm Devrimi Mücahitleri Örgütü, İİDMÖ ile bağlantılı) Mustafa Tâczâde, Muhsin Aramin, Alirıza Aleviteber, Mecid Muhammedî ve Haşim Ağaçeri İran'ın siyasal kültürü, devletin doğası, modernleşme, siyasal ve stratejik kuram ve

189 Muhsin Kediver'in buradaki entelektüel faaliyetleri, *velayet-i fakih* fikrinin kökeninin izini sürdüğü ve yakın dönemli (19. yüzyıl sonu) bir yenilik (bid'at) olduğu sonucuna vardığı, Şii siyasal düşüncesi üzerine üç ciltlik önemli bir kitaba (*Nazarîhâ-yı Devlet*) yol açtı. Muhsin Kediver ile söyleşi, 2004.

devrim kuramları gibi konularda projeler geliştirdiler.[190] SÇM içinde Haccariyan Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin "iktisadi kalkınma" yani yapısal uyum programını başlatmış olduğu dönemde bir "siyasal gelişme" projesi başlattı.[191] Ekip kökleri ironik bir biçimde Kuzey Amerikan modernleşme kuramında olan siyasal kuramlar ile başlayarak siyasal reformun muhtelif yönleri üzerinde birlikte çalıştı. Haccariyan siyasal gelişmenin can alıcı önemde olduğu sonucuna vardı çünkü ilk olarak (demokrasinin iktisadi büyüme için iyi olduğu görüşüne benzer biçimde) iktisadi kalkınmanın önkoşuluydu[192] ve ikinci olarak, iktisadi kalkınmanın sonuçlarını –eşitsizliği ve toplumsal huzursuzluğu– kontrol altında tutabilirdi.[193] Kavramsal çalışmanın yanı sıra ekip aynı zamanda entelektüel ve kadro yetiştirmek üzere bir üniversite açmak, başta İİDMÖ olmak üzere sivil toplum örgütlerini desteklemek ve günlük *Selâm*'ı çıkarmak gibi pratik meselelerle de ilgiliydi. Araştırma bulguları aylık *Râhburd* ve ardından *Asr-ı Mâ*'da yayımlandı.

Grup, çoğu kez İslâm devletinin dogmatik temeli olan *velayet-i fakih* kavramının geçerliliğini sorgulayarak İran'da dinî devletin doğasına dair eşi benzeri görülmemiş bir tartışma başlattı. Bu yeni yorumda "dinî devlet" meşruiyetini Tanrı'nın yeryüzündeki vekilleri olan insanların iradesinden alır.[194] Ve "insanlar" türdeş bir *ümmet* olarak görülmemelidir. Daha ziyade görüşlerinin, yönelimlerinin ve yaşam tarzlarının çoğulluğu tanınmalıdır.[195]

---

190 Tâczâde ile söyleşi, *Peyâm-ı İmrûz*, no. 41, Mehr 1379 (2000), s. 42-43. Ayrıca bkz. Said Haccariyan ile söyleşi, *Vekayi'-i İttifâkiyye*, 27 Tir 1383 (2004). Birçok eski devrimci savaştan sonra toplumsal ve siyasal bilimler çalışmak üzere üniversiteye döndü ya da yabancı diller öğrendiyse de entelektüel gelişimlerini kısmen Hobbes, Marx, Habermas, Foucault, Martin Luther, Darwin ve Churchill'in eserleri dahil siyaset kuramı incelemeleri çeviren ve yazan üretken bir siyaset bilimi profesörü olan Hüseyin Beşiriye'ye borçluydular.

191 Bu anlatılar için bkz. Baqi'nin Haccariyan ile söyleşisi, Baqi, *Barayi-i Tarikh* içinde.

192 Przeworski tarafından tartışıldığı gibi, "The Role of Theory in Comparative Politics", s. 1049.

193 Haccariyan, Baqi, *Barayi-i Tarikh* içinde, s. 45-46.

194 Nuri, *Shukarān*, s. 262.

195 *A.g.y.*, s. 255.

Hem din hem de devlet ideal biçimlerine ancak kendi özelleşmiş minimalist rollerine büründüklerinde erişirler.[196] Nitekim "din ve devlet kurumlarının ayrılması" ideal bir dinî devletin önkoşulu olarak savunuldu.[197] Grup için *velayet-i fakih* Ayetullah Humeyni'nin yeniliğinden (bid'at) başka bir şey değildi ve bu yüzden eğer halk böyle isterse değiştirilmeye ya da ortadan kaldırılmaya tabiydi.[198] Bir değişiklik süreci başlatmak için Dinî Lider'in (Uzmanlar Meclisi yerine) sınırlı bir süre için doğrudan halkoyuyla seçilmesini desteklediler. Buna ek olarak *fakih* hesap sorulabilir ve iktidarı azaltılmış olmalıydı. Kabaca, Dinî Lider siyasal değil manevi önder olarak hizmet etmeliydi.[199] Bu şekilde İran İslâm Cumhuriyeti, devletin insanlara neye ve nasıl inanmaları, ne ve nasıl giyinmeleri, yemeleri ve özel hayatlarında nasıl hareket etmeleri konusunda söz söyleme hakkı olmayan Britanya monarşik demokrasisi gibi demokratik olabilirdi.[200]

Post-İslâmcı politika dinin toplumdaki önemini azaltmak anlamına gelen "sekülarizm" değil, "sekülerleşme" (din ile devletin kurumsal ayrımı) çağrısında bulundu. Genel olarak öngörülen siyasal düzen "İslâm ile cumhuriyetçiliği, din ile demokrasiyi, Devrim ile reformu, birlik ile farklılığı, katılım ile rekabeti, bağımsızlık ile özgürlüğü, güçlü devlet ile güçlü toplumu, etik ile siyaseti, bu dünya ile ahireti, Tanrı ile insanları" harmanlayacaktı.[201] Bu melez unsurlar Hatemi'nin kültür, iktisat ve uluslararası ilişkiler alanında milli politikalara rehber-

196 Nuri, Suruş, Celayipur ve diğerlerince ifade edilmiştir. Ayrıca bkz. Ashkivary, *Şehrvend*'deki söyleşi, no. 491, 20 Haziran 2000, www.shahrvand.com.

197 Nuri, *Shukarān*, s. 226. Ayrıca bkz. Celayipur, David Hirst ile söyleşi, "Modernists' Take on Iran's Mullas", wolfie.guardian.co.uk (4 Aralık 1998).

198 Genci, *Talaqqi-yi Fashishti*, s. 100. Aslına bakılırsa, *velayet-i fakih* hem Devrim Konseyi hem de Ayetullah Humeyni tarafından onaylanmış olan anayasanın ilk taslağında yoktu. Ancak bazı din adamlarının ısrarıyla sonunda son taslağa sokuldu. (Kendisi de devrim sırasında oluşturulan Devrim Konseyi'nin üyesi olan eski Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani'ye göre.)

199 Bkz. Celayipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad*, s. 191. Genci, *Râh-ı Nev*, no. 20, 14 Şehrivar 1377 (1998). Bu fikirlerin bazıları Haşimi Rafsancani ve özellikle Ayetullah Cevadi Amuli gibi diğer Ayetullahlarca da vurgulandı; bkz. *Majallih-i Hukumat-i Islami*, no. 8, Yaz 1377 (1998), s. 28-29.

200 Genci, *Islahgari-yi Mi'maranih*, s. 54.

201 *Bahar*, 2 Hordâd 1379 (2000), s. 2.

lik edecek "dinî demokrasi" (*mardom-sâlârî-yi dînî*) kavramı ile özetlendi. Amerika Birleşik Devletleri ile ilişkiler, Ortadoğu barış süreci, İsrail ve yabancı yatırım gibi tabu meseleler hakkındaki politikalar sadece halkoyu ile seçilmiş temsilciler tarafından belirlenmiş "milli menfaatler"e göre belirlenecekti.[202] Cumhurbaşkanı Hatemi'nin "medeniyet diyaloğu" ve bunu takip eden Arap, Asya ve Avrupa ülkeleriyle ilişkilerin gelişmesi bu yeni vizyonu temsil etti.

"Dinî demokrasi" hakkında tartışma on yıldan fazla sürmesine rağmen terimin tam anlamı muğlak kaldı.[203] Genel olarak dinî etiği gözden kaybetmeden patrimonyal İslâmi sistemi demokratikleştirme arayışını ifade etti. Zira post-İslâmcılar özünde olan değerlerine ek olarak eğer İran gibi Müslüman toplumlarda modernite ve demokrasi başarılı olacaksa dinî duyarlılıklara saygı gösterilmesi gerektiğini ileri sürdüler.[204] Gene de öngördükleri sistem içerisinde dinin tam yeri tartışmalı kaldı ve değişen siyasal koşullarla birlikte bakış açıları evrilmeye devam ediyordu. Bazıları için ideal demokratik devletin dine düşman olmaması yeterliyken Suruş gibi diğerleri dinî devleti dinî bir nüfusun duyarlılıklarına ve çıkarlarına karşılık veren bir devlet olarak algıladı. Birkaçı devletin İslâmi niteliğinin "etik ve yöneticilerimizin manevi standartları"nı içermesi gerektiğine inanıyordu; aksi takdirde, "[dinî demokrasinin] yüzde 99'u dünyadaki herhangi bir demokratik devlete benzeyecek"ti.[205] Din adamı Müctehid Şebusterî için "dinî kanunlar" bireylerle Tanrı arasındaki ilişkiyi düzenler fakat insan haklarına dayanan demokrasi İslâmi bir toplumda bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemek için yeterli olacaktır. Şebusterî "İslâmi ve

202 Örneğin Abdullah Nuri kendi davasında Humeyni'nin ABD'ye, Ortadoğu barış sürecine ve İsrail'e yaklaşımını tarihsel koşullarda düşünmemiz gerektiğini ileri sürdü. Kısaca, artık devir değişti ve bu meselelere yaklaşımımızı gözden geçirmeliyiz. Bkz. Nuri, *Şükrân-ı Islah*, s. 128, 139, 145, 149.

203 Bu durum, din ile devlet arasındaki ilişki sorununa cevaplar bulmak zorunda olduğumuzu ileri sürmüş olan Yusufi Aşkevari tarafından kabul edilir. *Şehrvend*'deki söyleşisine bkz., no. 491, 20 Haziran 2000.

204 Örneğin bkz. İİDMÖ önderlerinden ve milletvekili Haşim Ağaçeri, *İran*, 5 Ordibeheşt 1379 (2000).

205 Celayipur, David Hirst ile söyleşi, wolfie.guardian.co.uk (4 Aralık 1998).

İslâmi olmayan demokrasiler diye bir şey yoktur. Ya demokrasiler ya da diktatörlükler vardır," sonucuna vardı.[206] En sonunda Ekber Genci'nin topluma mal olmuş *Cumhuriyetçi Manifesto*'sunu izleyerek Celayipur, ardından Aleviteber ve diğerleri, sadece demokrasi dinî bir toplumun arzularını tek başına karşılayacağı için değil, aynı zamanda muhafazakâr İslâmcılar kavramı temellük edip anlamsızlaştırabilecekleri için "dinî demokrasi"den "dinî" kelimesinin çıkarılması çağrısında bulundular.[207]

Fakat bu demokrasi kimi barındıracaktı? Çoğu bireylerin dinlerine, siyasal ya da ideolojik bağlılıklarına bakmaksızın "Tüm İranlılar için İran" vecizesinde özetlendiği gibi kapsayıcı bir politikada karar kıldı. Said Haccariyan "Koşulsuz yurttaş hakları benim Rıza Pehlevi'nin insani ve yurttaşlık hakları hakkında kaygı duymamı gerektirecektir. Fakat aynı zamanda onun ulus kavramına muhalefet etme hakkımı elimde tutacağım," diye yazdı.[208] Muhammed Hatemi sık sık "muhalefet özgürlüğü" ve azınlığın korunması anlamında Rosa Luxemburg'un demokrasi fikrine başvurdu.

Böyle bir yönetimin nasıl gerçekleştirileceği sorusu daha zordu. Şiddete başvurmayan bir strateji aracılığıyla, toplumsal seferberlik ve toplumsal hareket aktivizmi sayesinde –"aşağıdan seferber olarak ve yukarıda pazarlık yaparak"– başarılacaktı. Aşağıdan seferberlik gençlerin, öğrencilerin, kadınların ve orta sınıfların büyüyen aktivizmiyle halihazırda seyir halindeydi. Tepedeki pazarlık devlet iktidarından unsurlar kazanmak zorundaydı. 1997'deki cumhurbaşkanlığı seçimlerine post-İslâmcı bir aday göstermeleri bundan dolayıdır. Said Haccariyan tarafından yönetilen SÇM'deki onca yıllık toplumsal araştırmaya dayanan kampanya stratejisi kesin bir zafer sağladı. Mayıs

206 Müctehid Şebusterî, *Naqdi bar Qira'at-i Rasmi az Din*, s. 144.

207 Bkz. Hamid Rıza Celayipur, *Rûy-dâd* websitesindeki başlıksız yazı, 15 Mehr 1381 (2002). Dinî demokrasi hakkında başka görüşlerin kaynakları için bkz. Müctehid Şebusterî, "Dimukrasi-yi Dini"; Aleviteber, "Questions about Religious Democracy".

208 Haccariyan, yurtdışında yaşayan muhalif sosyolog Roya Monfared'e mektup; *Iran-ı İmrûz* websitesinde yayımlanmıştır, 15 Şehrivar 1380.

1997'de Muhammed Hatemi ezici bir üstünlükle cumhuriyetin cumhurbaşkanı seçildi. Yeni düşüncenin bu zaferi birçok entelektüelini bakan (Nuri, Muhacirânî ve Habibullah Bitaraf), bakan yardımcısı (Tâczâde ve Burkânî), danışman (Haccariyan) olarak yeni hükümete çekti ve onlarcası parlamento üyesi oldu. Diğerleri gazeteciliğe yöneldi ve iki yıl içinde "bölgenin tarihindeki en özgür, en profesyonel ve toplumsal olarak etkili basını"nı yarattılar.[209]

Dinî entelektüeller tarafından geliştirilen ve Cumhurbaşkanı Hatemi'nin seçimi ile kurumsallaştırılan fikirler Reform Hareketi'nin oluşumuna yol açtı. İran'ın tarihinde ilk kez entelektüeller hem tabanla hem de devletle birleşmişlerdi. Israrlı toplumsal hareketlerin omuzlarında siyasal iktidara yükselerek Müslüman bir toplumda yerli bir demokrasi modeli sözünü işlediler.

DEĞİŞİMİ AÇIKLAMAK

Bir durum, proje ve hareket olarak post-İslâmcılık niçin varlık buldu? Genel olarak bu en azından üç unsura bağlıydı: İlk olarak, İslâmcılığı içeriden düşünmeyi gerektiren İslâmcı projenin başarısızlıkları ve çelişkileri; ikinci olarak, birlikte toplumsal ve siyasal bir dönüşümü zorlayan ortak bir kentli bilinç oluşturan failleri (eğitimli orta sınıflar, gençler, artan okuryazar kadınlar) yaratan toplumsal değişiklikler (artan okuryazarlık, kentleşme ve ekonomik değişim) ve üçüncü olarak bu değişimlerin içinde gerçekleştiği küresel bağlam.

İslâm devletinin başlattığı İslâmcı projenin nihayetinde muhalefet yaratması kaçınılmazdı zira aşağıdan, her tarafa yayılan toplumsal hareketler tarafından değil yukarıdan, ateşli tabanın daimi baskısı altında bölünmüş siyasal seçkinler tarafından başlatılmıştı. Sıfırdan yaratılan, deneye, denemeye, yanılmaya dayalı hızlandırılmış bir kurstu. Büyük Şii din adamlarının çoğunluğu başından itibaren *velayet-i fakih* sistemine kar-

209 Bu açıklama kıdemli bir seküler gazeteci olan Mesud Behnud tarafından bir söyleşide yapılmıştır, bkz. *Iran*, 15 Tir 1379 (2000).

şı çıktı[210] ve İslâm devletinin patrimonyal doğası birçok insanı siyasal katılımdan dışladı. Her ne kadar *fakih* seçilmiş bir parlamento ile birlikte yönetse de siyasal parti kurmaktaki kısıtlamalar ve Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin veto yetkisi diğer siyasal eğilimleri marjinalleştirdi. Sistemin en ateşli destekçilerinden bazıları dahi hükümetin aşırı siyasal denetimi ve hizipler arası iç çatışma nedeniyle demoralize oldu. (Ayetullah Kazım Şeriatmedârî, Mehdi Bazergan, Sadık Kutbızade, Ayetullah Hüseyin Ali Muntazari ve Ebu'l-Hasan Beni Sadr gibi) eski müttefikler düşman oldu ve solcu gruplar, etnik siyasal örgütler ve 1980'lerin başında rejime karşı silahlı mücadele yürütmüş olan Halkın Mücahitleri Örgütü şiddetle bastırıldı.[211] Gözetim, hapis ve muhaliflerin yargısız infazı olağan hale geldi.

Aynı zamanda ekonomi de sonuç vermedi. "İslâmi iktisat" "tartışmalı bir ütopya"[212] olarak kaldı ve sonunda çoğu kez bozulan ve biçimsiz kapitalist bir ekonomide karar kıldı. Gelir dağılımı çok az düzeldi: 1977'de nüfusun en tepedeki yüzde 20'si ülke gelirinin yüzde 57,3'ünü kazanırken, en alttaki yüzde 40 yüzde 11,28'ini kazanıyordu; 1991'de en tepedeki yüzde 20 tüm gelirin yarısını kazanırken alttaki yüzde 40 yüzde 14,3'ünü kazanıyordu.[213] Bununla birlikte aynı dönem boyunca kişi başına düşen gelir yarı yarıya azaldı. Ekonomik ablukalar, savaşın yıkıcı maliyeti (90 milyar dolar),[214] ve uluslararası petrol fiyatlarındaki büyük azalma bu düşüşe katkıda bulundu

210 Ayetullah Ebul Kasım Hoi (ö. 1992, Necef), Ayetullah Muhammed Kazım Şeriatmedârî (ö. 1983), Ayetullah Muhammed Rıza Golpaygani, Ayetullah Araki ve (*veli-yi fakih* için sadece denetimsel bir rol biçen) Ayetullah Muntazari bunlar arasındaydı. Ayrıca, Bahreyn Şiilerinin önderi Ayetullah Şirazi ve Şeyh Muhammed Fadlallah (Lübnanlı Şii önderi) Humeyni'nin *velayet-i fakih*ini desteklemediler; benim söyleşim, Aralık 2005, Beyrut.

211 Bkz. Muntazari, *Khatirat-i Ayatullah Husayn Muntazari*, tarihsizdir fakat ABD'de 2001'de çıktı; Bazergan, *Shast Sal Khidmat va Muqawimat*; ayrıca Uluslararası Af Örgütü'nün 1980'leri ele alan raporlarına bkz.

212 İran'da İslâmi iktisadın mükemmel bir değerlendirmesi için bkz. Behdad, "A Disputed Utopia".

213 Bkz. Karbasian, "The Process of Income Distribution in Iran", s. 44. Ayrıca bkz. Behdad, "Winners and Losers".

214 Bu rakam Devrim Muhafızları eski komutanı Muhsin Rezai tarafından verilir, *Iran-ı Ferdâ*, no. 44, Tir 1377 (1998), s. 16.

fakat iktisadi yönetim zafiyeti ve sermaye birikimi için güvence yokluğu da aynı zamanda zayıflatıcı roller üstlendi. Birinci Beş Yıllık Plan'ın (1989-94) korkutucu kalkınma göstergeleri rantiye devletin altın çağının sonunu haber verdi. Bunun ardından İslâm devletinin popülist retoriğinden hayal kırıklığına uğrayan idealist ve hâlâ genç İslâmi muharip gaziler İslâmşehr, Şiraz, Meşhed, Arak ve Hürremabad'da ayaklandılar.[215]

Sanayi işçileri grevlerle satın alma güçlerini korumayı ancak başarırlarken enflasyon ve resesyon –devrim öncesinin ayrıcalıklı grupları olan– meslek sahipleri ile ücretli orta sınıfları harap etti. Şık orta sınıf aileler, Mısırlı akranları gibi, hayat standartlarını korumak için birkaç enformel işte çalışmaya başladılar. Bireysel davranış ve dinlencenin devlet tarafından denetlenmesi ve özellikle kadınların manevi tanzimi orta sınıf kadınları ve kentli gençliği hüsrana uğrattı. Üniversitelerde "Kültürel Devrim" 180.000 öğrenciyi ve her üç öğretim üyesinden ikisini okuldan attı.[216] Ekonomik darlık, siyasal baskı ve burjuva hayat tarzlarının toplumsal denetimi İran'ın modern tarihinin en büyük "beyin göçü"ne neden oldu. Tahminen 3 milyon İranlı ülkeyi terk etti.[217] Zengin ve vasıflılar Batı'ya, işçi sınıfı ise Doğu'ya yöneldi: Japonya'ya, Güneydoğu Asya'ya ve Basra Körfezi ülkelerine.[218] 2000'in başı itibariyle İranlı göçmenler Türkiye ve Arap ülkelerine 50 milyar dolar ve ABD, Avrupa ve Çin'e şaşırtıcı bir biçimde 400 milyar dolar yatırım yapmışlardı.[219]

Devrimci istisnailiğin sonu ve İran-Irak Savaşı'nın ardından normalleşmenin başlamasıyla dünyevi ücretler, gıda, barınma ve bireysel özgürlük gerçeklikleri ideolojiyi ve diğerkâmlığı ke-

---

215 1990'lardaki şehir ayaklanmaları için bkz. Bayat, *Street Politics*, s. 106-08.

216 Aktaran Kültürel Devrim sırasında Tahran Üniversitesi rektörü olan Muhammed Malaki; bkz. Malaki, "The Students and the Cultural Revolution", s. 18.

217 İyi bir tartışma için bkz. Turbat, "Farar-i Maghzha az Iran bih Amraka".

218 Bir yetkiliye göre İran'dan bilimsel yarışmaları kazananların yaklaşık yüzde 80'i Batılı üniversitelere gitti; *Cumhûrî-yi İslâmî*, 15 Şehrivar 1379 (1990). Bilim ve Teknoloji Bakanı'na göre, sadece 2000'de 22.000 önde gelen akademisyen ve sanayici İran'dan ayrıldı; aktaran IRNA, Mayıs 2001.

219 Bkz. Turbat, "Farar-i Maghzha az Iran bih Amraka", s. 78; ayrıca bkz. *Iran*, 19 Şubat 2002, s. 2.

nara itti. Devrimci geçmişini terk eden sertlik yanlısı bir Humeynici "*velayet-i fakih*'in sınırlarını belli ettiğini" kabul ediyordu.[220] "Adalet ve çalışanların, yoksunların korunması gibi ... sloganların çoğuna [rağmen] ... ülkenin ütopyasına [yani, İslâmi dünya sistemine] yaklaşmak yerine, geriye gittiği açık hale geldi."[221] 1990'ların başına gelindiğinde, suç, boşanma, sapkınlık, dışlanma, duyarsızlık, artan bir nüfus ve kadınların ahlâk polisiyle gündelik kavgalarıyla ilişkili toplumsal sorunlar İranlı Müslümanları iç karartıcı bir soruyla karşı karşıya bırakmıştı: "İnşa ettiğimiz İslâmi toplum bu mu?" Mısır'da (İsrail'le) savaş yenilgisi İslâmcılık duyarlılığını güçlendirdiyse, İran'da tam da aynı projeyi birçoklarının gözden geçirmesine neden oldu.

İslâmcı önderler insanların tüm bu toplumsal hastalıkları İslâm'la ilişkilendirebileceğinden ve ondan uzaklaşacağından korktular. Bu manevi panik güçlü nesnel temellere sahipti. Kendi kendini eleştirebilen önderler şunu kabul ettiler: "Sadece dinî zevahirde ilerledik ... özde değil."[222] "Hatalarımızla," diye itiraf ediyordu Ayetullah Musavi Erdebili, "insanların dörtte üçünü yabancılaştırdık. ... Şiddetli, nefret uyandıran, ürkütücü, kalıplaşmış, irrasyonel, bilim karşıtı, etik olmayan ve gayri-insani bir İslâm imgesinden mesulüz."[223]

Tahran Belediyesi tarafından yapılan bir araştırma İslâm devleti altında özel dindarlığın ümitsiz bir resmini ortaya koydu: Tahranlıların yüzde 73'ü günlük ibadetini yerine getirmiyordu ve yüzde 17 bunu ancak ara sıra yapıyordu. Uyuşturucu kullanımı ve boşanma hızla yükseliyordu ve ahlâkî suçlar 1999'da yüzde 635 artmıştı.[224] 2 milyona yakın İranlı söylenenlere göre narkotik bağımlısıydı. 1996'da tüm İran hane halklarının yarı-

---

220 Sertlik yanlısı bir öğrenci lideri olan Teberzâde ile söyleşi, *Hüvviyyet-i Hış*, 1 Mayıs 1999, s. 8. Yaghmaian, "Student Movement", s. 35 içinde çevrilmiş ve alıntılanmıştır.

221 Teberzâde ile söyleşi.

222 Bkz. Kediver, *Baha-yi Azadi*, s. 146.

223 *Ittılâât*, 15 Ferverdin 1377 (1998), aktaran *Iran-ı Ferdâ*, no. 42, Ordibeheşt 1377 (1998), s. 34.

224 Tahran Belediyesi Kültürel ve Sanatsal İşler Başkanı Muhammed Ali Zem'in raporu, aktaran *Bahar*, 15 Tir 1379 (2000), s. 13.

sı toplumsal huzur ve uyum vaat eden bir ulusun mahkemelerinde 3 milyondan fazla ceza davası ve adli dava açmıştı.[225] "İslâmi dayanışma" basitçe bir mitten ibaretti.

En büyük endişeye gençlik, devrimin çocukları neden oldu. 1996 itibariyle İran dünyanın en genç nüfuslarından birine sahipti: Üç kişiden ikisi 30 yaşın altındaydı. Rejimin dinlenceyi denetimi ve gençlik arzularını bastırması onları İslâmi otoritelere yabancılaştırdı. Araştırmalar gençlerin dine, din adamlarına ve dinî devlete karşı artan kayıtsızlığı ve düşmanlığını ortaya koyunca yetkililer korkuya kapıldılar. Devlet gençliği kitlesel olarak uzaklaştıkları dinî siyasetle bütünleştirme zorluğuyla yüz yüze kaldı. Bu yeni post-İslâmcı dönemde ana akım İran gençliğinin ideolojik bir boşluk yaşadığı belli oldu: Birçok ideolojiyi sınamışlardı ve pek bir şey kazanamamışlardı. Ve savaşın dehşetiyle, normalliğin yokluğuyla, daimi denetimle ve aleni olarak aşağılanarak zorlanmış ve çok az mahremiyete sahip küçük, aşırı kalabalık apartman dairelerine sıkışmış bir vaziyette bazıları nihilizme yöneldi ya da depresyona girdi. Sağlık raporları 15 yaş üstündekilerin yüzde 20'sinin ruhsal bozukluktan mustarip olduğunu gösteriyordu.[226] Futbol maçları, birçoğunu kitlesel şiddet ve ayaklanmalar izlediği için zorlu güvenlik sorunları haline geldi; diğer gençler pasif direnişi seçip parçalı altkültürler sergilediler. Daha ihtiraslı olanlar Batı'ya göçmeyi hayal ettiler. İslâmcılıktan uzaklaşan gençlere sunacak başka hangi ideolojik alternatif vardı?

Ardından "kendi kendini incelemenin ilk kıvılcımları ortaya çıktı ve entelektüel tartışmalar toplumda kendilerine bir yer buldu."[227] Post-İslâmcılık, bir çıkış yolu, toplumun böyle ya-

225 Bkz. Nevrûzi, "Nigâhi bi Amâr-i Huqûqi".

226 *Hembestegî*, 30 Âbân 1379 (2000), s. 7.

227 Haşmetullah Teberzâde'nin özdüşünümü, *Hûvviyyet-i Hîş*, 1 Mayıs 1999, s. 8; aktaran Yaghmaian, "Student Movement", s. 35. Teberzâde'nin hatıraları açıklayıcı ve uzun boylu alıntılamaya değer: "Bir ütopyası olan Marksizm gibi [devrimin başında] Müslüman ve devrimci güçlerin kafasında bir ütopya şekillendi. Bizim ütopyamız bir dünya İslâm hükümeti kurmaktı. O dönemki modellerimizde önderin özel ve üstün bir konumu vardı. Karizmatik ve kutsal bir kişi olarak görülür ve propagandası öyle yapılırdı. Devrimci güçler ... Önderin fikirlerine yakınlıkları ölçüsünde değerlendirilirdi. ... Her kişinin ya

bancılaşmış ve marjinalleştirilmiş kesimlerini, özellikle gençleri bütünleştirmek için bir dünya görüşü olarak ortaya çıktı. "Bugün başka herhangi bir zamandan daha fazla," diyordu 1993'te *Keyân*'daki bir başyazı, "İslâm devrimi şu anki kuşağımızı ruhsal bozukluktan, nihilizmden ve yozlaşmadan kurtarmak için yeni bir vizyon inşa etmek zorundadır."[228] Bu paradigma değişikliği sadece kendini entelektüel olarak keşfetmekten değil, aynı zamanda toplumsal baskıdan kaynaklandı. Yeni söylem yükselen toplumsal hareketler tarafından desteklenmemiş olsaydı hâkim hale gelemezdi.

Post-İslâmcı fikirlerin ortaya çıkmasını ve ulema arasında bile geçerlilik kazanmasını kolaylaştıran, İslâm devletinin paradokslarıydı. İlk olarak, tam da devletin İslâmlaşması şeriatın artan biçimde sekülerleşmesine yol açmıştı çünkü ikincisi karmaşık modern hayatın taleplerine cevap vermekte büyük ölçüde başarısız oldu. Kriz 1987'de, yeni iş kanunu ile İslâmi ceza kanunu (*hudud ve ta'zir*) üzerindeki bir tartışma esnasında patlak verdi. Tek tek *kadılar*, hâkimler, aynı suçlar için farklı cezalara hükmedebilirler miydi? Şeriata riayet etmemeye zorlanan Ayetullah Humeyni yasal tek biçimlilikte karar kılmak zorunda kaldı; bu *kadıların* otoritesine açık bir tecavüzdü. Ulema tarafından sorgulandığında karizmatik Humeyni yüce *fakih*in "mutlak" iktidarına (*velayet-i mutlaka-yı fakih*) başvurdu; buna göre yüce *fakih* devletin menfaati uyarınca herhangi bir yasayı, kaideyi ya da dinî emri değiştirme ya da görmezden gelme mutlak gücüne sahipti. Anayasa, dinî yükümlülükler, günlük ibadet ve hacca gitmek dahi bunun dışında değildi. Zira bu görüşe

---

da grubun meşruiyetine öndere ve ilk kişiye itaatinin ve yakınlığının derecesine göre karar verilirdi. ... Şimdi bu, iktidarın insanların oyuna göre dağıtıldığı ... bir sivil topluma karşıtır. İktidar piramidi aşağıdan yukarıya. ... Velayet-i fakih sistemi siyasal, iktisadi ve yönetimsel sistemde kısıtlarını gösterdi, özellikle [İran ile Irak arasındaki savaşı sona erdiren BM] kararını [imzaladıktan] sonra. Adalet ve çok çalışanların ve yoksunların korunması gibi sloganların çoğuna rağmen ... ülkenin daha fazla adalet ve özgürlük ütopyasına yaklaşacağı yerde geriye doğru itildiği açık hale geldi. İlk kendini gözden geçirme kıvılcımları bunlar yüzünden ortaya çıktı ve entelektüel tartışmalar toplumda yerini buldu." Ayrıca bkz. Irani, "Society and the Religious Intellectuals".

228 *Keyân*, başyazı, no. 12, c. 3, Hordâd 1372 (1993).

göre *velayet* ya da devlette vücut bulan yönetimsellik, tüm diğer yükümlülüklerden önce geliyordu.[229] Daha önce Humeyni seküler bir kurum olan Meclis ile Meclise ait İslâm karşıtı gördüğü herhangi bir yasayı veto edebilecek dinî bir organ olan Anayasayı Koruyucular Konseyi arasında arabuluculuk yapması için seküler bir kurum olan Düzenin Yararını Teşhis Komitesi'ne (*Heyet-i Teşhis-i Maslahat-ı Nizam*) onay vermişti. Fakat Humeyni'nin kararı sadece şeriatın yenilmezliğini ihlal etmedi, aynı zamanda *velayet-i fakih*in "monarşi ya da seküler devletler ya da toplumdaki herhangi bir geleneksel mevki gibi"[230] insan yapısı bir gerçeklik olduğunu ve bu yüzden şeriat gibi kendisinin de değişime tabi olduğunu gösterdi.

*Fıkıh*taki bu yenilik ya da daha sonra bilinegeldiği adıyla "dinamik *içtihat*" (ulemanın peygamberin sünnetini yorumlama ve yeni emirler şart koşma gücü), geniş kapsamlı istenmeyen sonuçlara yol açtı. İlk olarak diğerleri, özellikle post-İslâmcılar, için dinî çoğulculuğa dayanan kendi yorumlarını sunmak üzere siyasal ve entelektüel fırsatlar yarattı. Ayetullah Humeyni İslâmi bir kural hakkında kendi bağımsız yorumunu ortaya koyabiliyorsa (ve buna diğer ulema muhalefet edebiliyorsa), diğerleri bunu niçin yapamasındı? Aynı zamanda mutlak *velayet-i fakih* anayasanın cumhuriyetçi ilkeleriyle çelişen[231] ve devleti patrimonyalizme iten bir biçimde *fakih*e neredeyse sınırsız güç tanıyordu. Bu güç 1999 yazında Ayetullah Ali Hamaney'in reformcu parlamentonun özgür basını destekleyen bir kanunu geçirmesini engellemesini mümkün kıldı. Buna ek olarak Humeyni'nin kararı, *merceiyyet*te yeni bir kriz yaratarak devleti daha da sekülerleştirdi.[232] Zira dinî kutsallığı dünyevi kaygılara tabi kıldı ve

229 Humeyni'nin Cumhurbaşkanı Hamaney'e mektubunun asıl ifade tarzı için bkz. Khomeini, *Sahifih-yi Nur*, c. 20, s. 170. Bazıları "*veli-yi fakih*in *tevhit* ilkesini askıya alabileceğini" öne sürerek daha da ileri gitti.

230 Humeyni, *Shu'un va Khiyarat-i Vali-yi Faqih*, s. 57.

231 Bu, İslâm Cumhuriyeti'nde egemenliğin halka ait olduğu, *fakih*in seçildiği ve Uzmanlar Meclisi'ne karşı sorumlu olduğu ve onun tarafından görevden alınabileceği ilkesiyle çelişir. Uzmanlar Meclisi halk tarafından seçilir.

232 İlk başta anayasa *fakih*in Büyük Ayetullahlar, *merce*, arasından doğrudan halk tarafından seçilmesine izin verdi. Ve *merce* geleneksel olarak akranları tarafından kesin bir kurumsal yöntem olmadan uzun bir süreç içinde seçiliyordu

din adamlarının şeriatı özerk olarak yorumlama ayrıcalığına tecavüz etti. Ulemanın kamu işlerine dair fetvaları, yani hükümleri, onları daha da umutsuzluğa sürükleyerek yüce *fakih*in onayına tabi hale geldi ve *hakk-ı imam*, yani inananların bağışları, *fakih*in izni koşuluna bağlandı. *Hums* ve *zekât* (dinî vergiler) harcamak devletin (Uzmanlar Meclisi'nin) idaresine geçtiği için, *müçtehid*ler* öğrenci tabanlarına para dağıtma güçlerini kaybettiler. Bunun da ötesinde (Kediver, Abdullah Nuri, Muhsin Ruhami ve Aşkevari gibi) bir dizi din adamının alışılmışın dışında fikirler ifade ettikleri için kovuşturulduğu Ruhaniyet Özel Mahkemesi din adamlarının entelektüel dokunulmazlığını aşındırdı. Ve tüm bunlar birçok İranlı devletin hataları ile ulemanın hatalarını eşit sayma eğiliminde olduğu için devlet ile dinin birleşmesinin din adamlarının ruhani ve toplumsal meşruiyetini lekelemiş olduğu koşullarda gerçekleşti.[233]

Modern tarihlerinde ilk defa ana akım Şii ulema bağımsızlığını ve geleneksel gücünün çoğunu kaybediyordu ve bu ironik bir biçimde ne yaptığını bilen bir İslâm devleti altında gerçekleşiyordu. Kararı bizzat birkaç güçlü din adamı tarafından verilen ulemanın devlete gittikçe artan bağımlılığı, birçok genç din adamının kendi gelecekleri ve ulema kurumunun geleceği hakkında kaygılanmasına neden oldu. Birçoğu kaygılarını aleni olarak dile getirdi. Birisi "Eğer dini siyasete bağlarsak," diyordu, "tüm dünyevi ve gündelik dertler, dini kutsal ruhaniyet alanından uzaklaştırarak ve onu gündelik siyasal bir oyuna çevirerek din ile özdeşleştirilecek. Din siyasetin başarısız olduğu vakitler için muhafaza edilmeli." O yüzden "hem din hem de

---

(bkz. Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, s. 44). Anayasa Humeyni'nin ölümünün ardından değiştirildi. Artık *fakih*in, Şii topluluğunun dinî liderinin, *merc*eden olması gerekmiyordu. Buna ek olarak doğrudan halk tarafından değil fakat Uzmanlar Meclisi tarafından seçilecekti. Bu bir dizi büyük Ayetullah'ı kızdırdı.

(*) İslâm hukukunda Kur'an ve hadislere, peygamberin davranışlarına göre yorum yapan din bilgini – ç.n.

233 Said Haccariyan ve Ekber Genci gibi birçok post-İslâmcıyı "seküler devletin *velayet-i mutlaka-yı fakih*in amaçlanmamış sonucu olduğu"na ikna eden mantık budur. Genci, *Talaqqi-yi Fashishti*, s. 97; Haccariyan, "The Process of the Secularization".

devlet yararına bu ikisi ayrı tutulmalıydı."[234] Diğerleri ilahiyat öğrencilerinin devlet yönetimine yoğun katılımlarının medresenin akademik boyutuna zarar vermiş olduğunu düşündü[235] ve siyaseti siyasetçilere bırakırlarsa bunun kendileri için daha iyi olabileceğini hissetmeye başladı. Bir anlamda post-İslâmcılık siyaset olarak İslâmcılığı tasfiye ederek bir inanç olarak İslâm'ı kurtarmaya çalıştı.[236]

Post-İslâmcılığın her ne kadar yerli kökleri olsa da belirli bir küresel bağlamda gelişmişti: Sovyetler Birliği ve müttefiklerinin çöküşü ve sivil toplum, çoğulculuk ve insan hakları dillerinin küreselleşmesi bağlamında. Siyasal kapıları kapatmak enformasyon devriminin İslâm Cumhuriyeti'ne sızmasını engelleyemezdi. Medyada çıkan cübbe ve sarık giymiş İranlı mollaların internette gezerken göründüğü fotoğraflar böyle bir bütünleşmeye karşı siyasal bariyerlerin kırılganlığını somutlaştırdı. Post-İslâmcı aktivistler günün birçok popüler deyimini (sivil toplum, hukukun egemenliği, şeffaflık, demokrasi, hesap verebilirlik) benimsediler ve değişim hasreti çeken bir toplum için kendi melez alternatiflerini üretmek üzere bunları dinî etik ile harmanladılar.[237]

Fakat hareketin toplumsal tabanı nasıl inşa edilmişti? 1980'lerden beri çarpıcı toplumsal değişimler toplumsal ve siyasal dönüşüm isteyen başta eğitimli fakat yoksullaşmış orta sınıflar, kentli gençlik ve kadınlar olmak üzere toplumsal failler üretmişti. İlk olarak İran yarı okuryazar bir ülkeden (1976'da yüzde 48) okuryazar bir ülkeye dönmüştü (1996'da nüfusun

234 Kediver, *Baha-yi Azadi*, s. 156.

235 Hüccetül İslâm Muhammed Ali Rahmani, aktaran *Nevrûz*, 7 Mordâd 1380, s. 2.

236 Nitekim "dinî entelektüelin temel görevi dinin istismar edilmesine karşı mücadele etmekti." (Suruş'un Oakland, Californ̈ia'daki The Islamic Center'daki konferansı, 4 Mart 1997). Post-İslâmcılar, hem "asgari devlet" hem de "asgari din" içeren sağlıklı bir formülü savunarak dinin devletten ayrılması için sayısız savlar ileri sürmüşlerdir. Suruş ve Abdullah Nuri, örneğin, aşırılıktan yana olan Katolik Kilisesi'nin sekülarizme yol açtığını ve nihayetinde dinin altını büsbütün oyduğunu ileri sürerler. Bkz. Nuri, *Şükrân-ı Islah*, s. 13; Suruş, "Development and Fundamental Questions", Essex Üniversitesi'nde verilen konferans, Birleşik Krallık, 12 Ekim 1996.

237 Örneğin Abdullah Nuri'nin davası sırasında bu kavramları savunmasına bkz., *Şükrân-ı Islah*, s. 265-68.

6 yaşın üzerindeki yüzde 80'i okuyabiliyordu; şehirlerde bu oran yüzde 86, köylerde yüzde 74'tü). Aynı yirmi yıllık dönemde öğrenci nüfusu yüzde 266 artarak 20 milyona, yani nüfusun üçte birine ulaşmıştı. Ülkenin üniversiteleri 1976'da yirmi altıdan 1994'te seksene yükselmişti. Fakültelerin sayısı sadece iki kat artarken üniversite öğrencilerinin sayısı üç kat arttı; her beş hane halkından biri bir üniversite öğrencisine ya da mezununa sahipti.[238] Eğitimin yayılması neredeyse toplumun tüm sektörlerini etkiledi: Erkek ve kadın, kentli ve kırsal, zengin ve yoksul. Özellikle geleneksel aileler ailedeki kadınların okula gitmelerine izin vermenin manevi olarak güvenli olduğunu hissettiler; bu 1976'da yüzde 36 olan kadın okuryazarlığını 1996'da yüzde 74'e çıkardı. Şehirlerdeki kadınların yüzde 82'si okuryazardı. Okuryazarlık kırsal bölgelerde de (kadınlarda yüzde 60'ın üzerindeki oran dahil yüzde 70) her köyün ortalama iki üniversite mezununa sahip olacağı düzeyde hızla yayıldı. İran kültürünün modern eğitime verdiği önem göz önünde bulundurulduğunda bu kırsal mezunlar toplumsal değişimde can alıcı bir rol oynadılar.

İkinci olarak İran hızla kentsel bir toplum haline geliyordu. Yirmi yıl öncesindeki yüzde 47'ye kıyasla 1996'da halkının yüzde 60'ından fazlası şehirlerde yaşıyordu. Kitlesel kentleşme kentsel bireyselliği, kendini ifade etmeyi ve kentsel yurttaşlık taleplerini doğurdu. Altkültürler için toplumsal bir mekân, medya yansıması, farklı beğeniler ve tarzlar, akrabalık dışı kimlikler ve geniş çaplı toplumsal etkileşimler yarattı. Aynı zamanda kentsellik yeni iletişim araçları, genişleyen elektronik ve basılı medya ve üniversite eğitimi kırsal dünyayı kentsel yörüngeye çekerken, meslek yapılarını, işbölümünü, okuryazarlık oranlarını ve tüketim kalıplarını değiştirerek kırsal bölgelere sızdı. 1996'ya gelindiğinde kırsal nüfusun daha büyük bir kısmı ziraattan daha çok sanayi, inşaat ve hizmet sektöründe (% 51) çalışıyordu; hizmet sektörü 1976'daki yüzde 10'a kıyasla işgücünün yüzde 23'ünü kapsıyordu.[239] Örneğin Şiraz'ın yirmi

238 Aktaran Muhammadi, *Darāmadi bar Raftar-Shināsi*, s. 102, n. 21.

239 Behdad ve Nomani, "Involution and De-involution".

kilometre uzağındaki (1996'da 4.200 sakin olan) Guyom köyünde hane halklarının yüzde 90'ı 1978'de ziraata dayanırken yirmi yıl sonra bu oran yüzde 10'dan daha fazla değildi. Bunun yerine sakinler devlet memuru, esnaf, fabrika işçisi ve kırsal müteşebbis olarak çalışıyorlardı ya da emekliydiler.[240] Elektrik, döşeli yollar, gündüz çocuk yuvaları, iletişim ve ulaşım araçları, gazeteler, farklı meslekler, (bir kısmı uydu antenine sahip) televizyonlar, modern yönetim ve büyük ölçüde gençler tarafından yönetilen ihtiyar meclisleri, bunların tümü kırsal hayatın belirgin özellikleri olmuştu. 1996 nüfus sayımına göre İran'daki 12,2 milyon hane halkından sadece 1 milyonunda televizyon yoktu. 2002 itibariyle kırsal hane halklarının yüzde 99'unda elektrik mevcuttu.[241]

Bu toplumsal değişimin bir temel sonucu geleneksel otorite kaynaklarının gerilemesi ve yenilerinin ortaya çıkması olmuştur. Kırdaki mollalar, yani din adamları artık baskın bir köy karakteri değillerdi. Gerçekten de Tahran'a yakın kendi küçük köyümde geleneksel yaşlılara kıyasla gençlerin artan otoritesini gözlemledim. Yaş ayrımcılığı nihayet yerini yeterliliğin takdir edilmesine bırakıyor görünüyordu. Bir İranlı gözlemciye göre ulusal düzeydeki bu eğilim ebeveynlerin çocuklar, babaların oğullar, öğretmenlerin öğrenciler, dinî uzmanların sıradan insanlar ve kocaların karılar üzerindeki gerileyen otoritelerinde yansıyordu.[242] Diğer bir deyişle, hâkim hiyerarşik ikilikler yeni toplumsal ayrımlara ve çatışmalara yol açarak alt üst edilmişti ve ulusal düzeyde aile yapısı değişmeye başlamıştı. Birbiri ardına yapılan araştırmalar geniş ailelerin çatırdadığını ve çekirdek ailelerin sağlamlaştığını ortaya koyuyordu. Anaerkil ve "çocuk merkezli" bakış açıları babaların geleneksel güçlerine karşı önem kazanıyordu;[243] kadınlar yeni

240 Hooglund, "Change in Rural Patterns".

241 Aktaran *Bâztâb* websitesi (7 Ocak 2003).

242 Rezai, "Nime-yi Pur-i Livan", s. 118.

243 2003 yılında Isfahan şehrine yönelik olarak yapılan bir araştırmada ailelerin yüzde 30'unun "anaerkil" ve bir diğer yüzde 40'ının "çocuk merkezli" olduğu bildirildi; aktaran Adib, "Exiled Opposition and Neo-Liberalism" (Farsça), *Ehbâr-ı Rûz* websitesi (8 Nisan 2004).

bir "özerk kimlik" kazanıyorlardı.[244] Müslüman Ortadoğu'daki gençlikle karşılaştırıldığında İran'ın genç insanları dikkate değer bir bireyselleşme eğilimi benimsiyorlardı.[245] Yeni kentli yaşam tarzlarının ve "apartman hayatı"nın yayılması bu bireyleşme sürecini hem yansıttı hem de yoğunlaştırdı. Bu dikkat çekici toplumsal değişiklikler şehirleşen kırsal bölgeleri ulusal siyasetin yörüngesine çekti.

Nihayet sınıf yapısı, proleter niteliklerinden göreli arındırma, daha büyük bir enformelleşme ve orta sınıf mesleklerin yükselişi ile nitelenen temel bir değişim yaşadı.[246] 1976'dan 1996'ya kadar (10 yaşından büyüklerden oluşan) toplam özel işgücü sadece yüzde 37 artarken, küçük işletme girişimcileri üçe katladı ve kamu sektörü çalışanları şaşırtıcı bir biçimde yüzde 254 arttı. Bu arada özel ücretli emek sahipleri adeta durgun (% 6,5) kalırlarken, enformel sektördeki serbest (bağımsız) meslek sahipleri yüzde 190 arttı. Kadınların işgücündeki payı bir parça azaldı fakat daha fazla kadın daha yüksek ücrete, güce ve itibara sahip mesleklerde çalışıyordu. Genel olarak daha fazla insan, daha geniş bir tüketim tercihi çeşitliliği göstererek daha esnek iş koşulları altında ve orta sınıf mesleklerde istihdam edilmişti. Gene de ekonomik gerileme dönemi ve düşük gelir orta sınıf yaşam tarzlarının gerçekleşmesine ket vurdu.[247]

Nitekim 1990'ların ortası itibariyle devasa büyüklüğü, eğitim sermayesi ve küresel düşleri, buna rağmen ekonomik zorluklar ile nitelenen yeni bir tür orta sınıf oluşuyordu. Büyük beklentileri, beğenileri ve arzuları, bazı tahminlere göre, mevcut ortalama gelir 3.000 doları geçmezken kişi başına 8.000 dolar GSYİH

244 Örneğin İranlı kadınların yeni bir "özerk kimlik" kazanmış oldukları, çekirdek ailenin pekiştiği ve kadınların erkek emsallerine göre hayatlarından daha az memnun oldukları sonuçlarına ulaşan Kültür ve Milli Rehberlik Bakanlığı tarafından desteklenmiş "Cinsiyat ve Nigâriş-i İçtimâî" çalışmasına bkz.; aktaran IRNA, 11 Hordâd 1383 (2004).

245 Mısır'daki gençlerin yüzde 80'ine ve Ürdün'dekilerin yüzde 86'sına kıyasla İran gençlerinin sadece yarısı "ebeveynlerini mutlu etmeyi" temel bir hedef olarak görüyordu. Moaddel, "The Worldviews of Islamic Politics".

246 Bkz. Behdad ve Nomani, "Workers, Peasants, and Peddlers".

247 Reja'i, "Poverty and Political Developments".

gerektiriyordu.[248] Zira İran'ın toplumsal yapısı önemli oranda değişmişken, ekonomik düzenlemeler düşük üretkenlik ve petrol ile ziraata bağımlılıkla "geleneksel" kaldı. Gayet eğitimli fakat ekonomik olarak hali vakti yerinde olmayan orta sınıf kendisini varlıklı devrim öncesi akranlarına göre aşağı hissetti; dikkat çekecek derecede Mısırlı orta tabakalara benzer hale geldiler. Hüsrana uğramış ve manevi olarak öfkeli bu orta sınıf, "reformcu" Muhammed Hatemi'yi cumhurbaşkanlığı koltuğuna iterek post-İslâmcı hareketlerin toplumsal tabanının özünü oluşturdu. Hareket nihayet iktidara gelmişti. Demokratik bir dönüşüme öncülük edebilecek miydi?

248 Bu "eğitimli" orta sınıfın iktisadının bir tartışması için bkz. Azimi, "Chenin Shive-yi Gām Bardashtan beh Souyi Buhran Ast", s. 41.

4

Post-İslâmcılık İktidarda

Reform Projesinin İkilemleri, 1997-2004

İran takvimine göre 2 Hordâd 1376'da, yani 23 Mayıs 1997'de, İran cumhurbaşkanlığı için post-İslâmcı bir aday, Muhammed Hatemi, tüm muhafazakâr yerleşik kurumların, devlet medyasının, askeriyenin, çoğu imamın ve Dinî Lider Ayetullah Ali Hamaney'in desteklediği tanınmış din adamı Ayetullah Natık Nuri'yi mağlup etti.[1] Bu zaferi takip eden coşkunluk, zafer şenliği ve iyimserlik devrim öncesi günlerinin hatırasını canlandırdı. Aslına bakılacak olursa birçokları bu zaferi İran'ın "ikinci devrimi" olarak tanımladı. Sevinçten havalara uçan kalabalıklar sokaklarda dans ettiler ve birbirlerine şeker ikram ettiler ve anneler sürgündeki evlatlarını yurda dönmeye davet ettiler.

2 Hordâd İslâm Cumhuriyeti'nin hayatında yeni bir dönemin başlangıcıydı. Şimdi yürütme organını ele geçirdiğine göre post-İslâmcı hareket İran'ı demokratik bir geleceğe taşımaya hazır mıydı? Bu bölüm bir ayağı devlet iktidarında olan toplumsal bir hareketin ikilemlerini tartışıyor. Bir yandan hareket hedeflerini kurumsallaştırmak ve genişletmek için fırsatlar buldu; öte yandan devletin bu hedeflere engel olan ve nihayetinde destek üssünün kaybına yol açan demokratik olmayan kurumlarının zorunluluklarınca alıkondu. Aynı anda devletin içinde

1 *Peyâm-ı İmrûz*'daki, no. 45, İsfand 1380 (2001), s. 19-23, özel habere bkz.; ayrıca bkz. Piran, "Si Sath-i Tahlili-yi Vaqi'iyih", s. 21.

ve ona karşı iş görmek – bu toplumsal bir hareketin karşılaşabileceği en büyük zorluk olarak görünüyor.

YENİ FIRSAT, YENİ UMUT

Hatemi iktidara siyasal ve kültürel "reform" sözüyle geldi. Bu hukukun egemenliğini, liyakate dayanan bir yönetim biçimini, hoşgörü ve her şeyden önce mevcut anayasa çerçevesinde bir demokrasi tesis etmek anlamına geliyordu. Siyasal reform için temel önkoşul sivil toplumu güçlendirmekti. Hatemi'nin manifestosu post-İslâmcı politikanın, "reform hareketi" (*cümbüş-ü ıslahat*) olarak bilinegelecek hareketin ideolojik temellerini belirleyen temel ilkelerini yansıttı. Post-İslâmcılığın siyasal boyutu olarak reform hareketi hem değişim için ortak arzuyu hem de Hatemi'ye destek veren siyasal ve sivil grupların koalisyonunu temsil etti. Daha sonra "2 Hordâd Cephesi" olarak adlandırılan bu geniş koalisyon siyasal ve kültürel reformu sağlamlaştırmayı ve emniyete almayı hedefledi.

Kısmen iktidara gelen reform hareketi Hatemi ve reformist bakanların iki alan arasındaki bağlantı olarak iş görmesiyle yukarıda kurumsal ve yasal reformu sürdürürken aşağıda sivil toplumu seferber etme stratejisini izlemeye başladı. İçişleri ve İslâmi Rehberlik (Kültür) bakanlıkları siyasal ve kültürel reformların uygulanması için en önemli devlet daireleriydi. Muhafazakâr İslâmcılar hâlâ Meclis'i, yargıyı ve devlet denetimindeki televizyon, güvenlik güçleri, Anayasayı Koruyucular Konseyi, Düzenin Yararını Teşhis Komitesi ve etkili imamlar gibi seçimle gelmeyen fakat güçlü organları ellerinde tutuyorlardı (bkz. Şekil 1, s. 106). Din adamı Abdullah Nuri kamusal alanda halk katılımını sağlamak üzere o vakte dek İslâmcı sağın denetiminde kalmış olan İçişleri Bakanlığı'na getirildi. Bakanlık ayrıca sertlik yanlısı imamların nüfuzlarını yaymış oldukları bölgesel şehirlere reformu taşımak üzere taşra valileri ve belediye başkanları atayacaktı. Kârgozârân Partisi'nden*

(*) Hizbi Kârgozârân-ı Sazendigi-yi Iran (İran Onarımın Uygulayıcıları Partisi) – ç.n.

Atâullâh Muhacirânî sanatı, edebiyatı ve özgür basını teşvik ederek kültürü dönüştürmeyi hedefleyen Kültür Bakanlığı'nı aldı. İslâm devletinin alternatif düşünme, davranma ve var olma tarzları için alanı sınırlamış olduğu düşünüldüğünde kültürel alan fevkalade hassastı.

Hatemi'nin zaferi halihazırda var olan toplumsal güçlerin evrilmesi için bir fırsat sundu. Nitekim yıllar süren dışlanmanın ve Ensâr-ı Hizbullah'ın sindirilmesinin ardından gençler kamusal alanda –sokaklarda, parklarda, kafelerde, alışveriş merkezlerinde, kültürel merkezlerde, konserlerde ve stadyumlarda– varlıklarını yeniden kazandılar. Gerçekten de sertlik yanlılarının süren gözetimi reform hükümetinin sempatisiyle bir arada Müslüman dünyadaki en dikkat çekici gençlik hareketlerinden birini ateşleyerek gençleri daha da siyasallaştırdı. Genç insanların çoğu neredeyse bir gecede yeni bir kimlik ve canlılıkla olağanüstü bir öğrenci hareketi yaratmak üzere gençlik eğilimlerini öğrencilik beklentileriyle harmanlamış öğrencilerdi zira bakış açılarını halihazırda değiştirmişlerdi ve hoşnutsuzluklarını toplu olarak ifade etmek üzere bir fırsat bekliyorlardı. Öğrencilerin müttefiki olarak reform hükümeti bu fırsatı sundu. Öğrenci hareketi, mevcut bir örgütle (İslâmi Öğrenci Birliklerini Güçlendirme Bürosu, DTV) ulusal ağlarını genişleterek, ulusal bir öğrenci gazetesi (*Azar*) ve 700 yerel öğrenci dergisi yayımlayarak ve etkili bir öğrenci haber ajansı (İran Öğrenci Haber Ajansı, ISNA) ile 1.437 kültürel, bilimsel ve toplumsal dernek kurarak hızla büyüdü.[2]

Yeni bir öğrenci kuşağının denetimindeki hareket ütopyacı İslâmcı ve Üçüncü Dünyacı devrimci siyasetten uzaklaşarak demokrasi ve medeni özgürlüklere dayanan pragmatik post-İslâmcı bir paradigmaya doğru ideolojik bir değişim geçirdi. Reform hükümetinin yönetimi altında daha da olgunlaştı; reform hükümetine koşulsuz destek sağlayan ve onunla bütünleşen bir hareketten daha eleştirel ve bağımsız bir güç haline döndü. Amir Kabir Üniversitesi İslâmi Birlik başkanı Rıza Dil-

2 Bilim ve teknoloji bakanı Mustafa Muin'e göre, *Nevrûz*, 11 Tir 1380 (2001), s. 10.

berî "Öğrenci hareketinin temel rolü iktidarı eleştirmektir," diyordu. "Öğrenci hareketi siyasal bir parti, bir kurum ya da siyasal bir fail değildir; aksine böyle güçlerin antitezidir. Hedefi demokrasi ve insan hakları için harekete geçmek ve iktidarı ıslah etmektir." Bu yeni vizyon DTV'nin devlet iktidarıyla bağlantısını kesme –parlamento ve yerel meclis seçimleri için öğrenci adaylar göstermekten vazgeçme– ve bağımsız kalma kararını vurguluyordu.[3]

Bu yoğun bir dirilik ve enerji hissinin toplumun her kesimini ayağa kalkmak ve kendini öne sürmek için canlandırdığı yeniden doğmuş bir toplum için olağanüstü bir zamandı. Bu "toplumsal hareket canlılığı" içinde kadın öğrenciler Müslüman kadınlar arasında halihazırda serpilen aktivizme katkıda bulunarak büyüyen feminist çevrelerle bağ kurdular.[4] Kadınlar halihazırda Hatemi'ye verdikleri kitlesel destek aracılığıyla geniş bir toplumsal varlık inşa etmişlerdi. Artık ağlarını genişlettiyor, yayınlar çıkarıyor ve örgütler kuruyor ve hem feminist hem siyasal beklentilerini dile getiriyorlardı.[5] Sadece kadınlar, gençler ve entelektüeller değil ülkede birçok yerel taban ağı da Hatemi'nin seçim kampanyası (*setâd*) için örgütlenmek üzere ortaya çıkmıştı. Bu aktivistler yeni valilerin, belediye başkanlarının ve yerel yetkililerin gövdesini oluşturdular. Bu arada marjinalleştirilmiş gruplar –Özgürlük Hareketi, seküler aktivistler, Kürtler ve sürgündeki birçok İranlı– siyasal arenaya geri döndü. Humeyni'nin uzaklaştırılmış varisi Ayetullah Montazeri gibileri ev hapsinden çıktılar ve insanları "mollaları görmekten usandırdıkları" için "Dinî Liderliğin baskıcı ve adil olmayan uygulamaları"nı ve Dinî Lider Ali Hamaney'i eleştirdiler.[6]

3 Iranian Students News Agency'nin (ISNA) Amir Kabir Üniversitesi'ndeki İslâmi Birlik'in lideri Rıza Dilberî ile *Iran-ı Imrûz* websitesinde çıkan söyleşisine bkz. (20 Ocak 2003).

4 "Toplumsal hareket canlılığı" hakkında kuramsal bir tartışma için bkz. Bayat, "Islamism and Social Movement Theory".

5 1997 ile 2003 arasında kadın STÖ'lerinin sayısı dört kattan fazla, kadın yayıncılar yüzde 56, kadın yazarlar yüzde 265 ve profesyonel kadın atletler on iki kat arttı. Kadın İşleri başkan yardımcısı Zehra Şucai'nin raporuna bkz., aktaran Muhammad Ali Abtahi'nin websitesi, 24 Isfand 1382 (2003).

6 *Iran BrieŞng*, Aralık 1997, c. 7, no. 4.

385 muhalif din adamı Montazeri'nin serbest bırakılmasını ve derslerinin kaldığı yerden devam etmesini talep etmişti;[7] memleketi olan Necefabad çarşısının tüccarları da bir grevle bu talebe destek verdiler.[8]

Önde gelen reformcular bu muazzam, yönetilmesi zor aktivizmin kurumlarda sağlamlaştırılması gerektiğini biliyorlardı. Hedefleri, hem haklarını hem de sorumluluklarını içselleştirebilecek bir kamuoyu yaratarak şekilsiz bir kitleyi sivil bir topluma çevirmekti. Hatemi'nin danışmanı Said Haccariyan Hatemi'yi siyasal bir parti kurup liderliğini yaparak sadece reform hareketinin simgesi olmanın ötesine geçip hareketin lideri olarak davranmaya sevk etti.[9] Hatemi bu tavsiyeye uymayı başaramadıysa da İçişleri Bakanı muhafazakârlara sadık kalan hasmane güvenlik güçlerinin karşısında mitingleri ve halka açık toplantıları destekleyerek sivil toplum kurumlarını destekledi. Gazeteciler eleştirel medyaya karşı yaygın sağcı düşmanlık ortasında Eylül 1997'de Özgür Basını Savunma Derneği dahil kendi mesleki birliklerini kurarak öncülük ettiler. 2000'in sonuna gelindiğinde doksan beş yeni siyasal parti ve örgüt tescil olmuştu; 1997'de sadece otuz beş tane vardı.[10] Bir yıl sonra 110 işveren loncası ve 120 işçi loncası varken,[11] her üç işçiden biri temel işçi örgütü olan İşçi Evi'ne (*Hâne-yi Kârger*) bağlıydı.[12] STÖ deneyimsizliğine ve uzmanlık yoksunluğuna rağmen genç reformcular modern STÖ'lerin kurulmasını teşvik eden yasamayı kabul ettirdiler ve 2001'de derneklerin sayısını 2.500'e çıkardılar.[13] Çevre STÖ'leri 1994'te beşten 1998'de otuza ve Nisan 2000 itibariyle 200'ün üzerine çıktı. Kadın örgütlerinin sa-

---

7 Aktaran *Keyân*, no. 40, Şubat-Mart 1997.

8 *El-Hayat*, 10 Mart 1998.

9 Said Haccariyan, *Rûy-dâd* websitesinde söyleşi, 10 Âbân 1381 (21 Kasım 2002).

10 Aktaran *Âftâb-i Yezd*, 14 Aralık 2000, s. 5.

11 *Hayat-ı Nev*, 29 Ağustos 2000.

12 İşçi Evi (*Hâne-yi Kârger*) genel sekreteri Alirıza Mahcup ile söyleşi ve Merkezi İslâmi İş Konseyi Başkanı Hasan Sadıki ile söyleşi, aktaran *Hembestegî*, 23 Haziran 2001, s. 5.

13 Aktaran günlük *Nevrûz*, 4 Tir 1380 (2001), s. 9.

yısı 2000'de 230, 2003'te 330'du.[14] Ortadoğu'dan farklı olarak İran'ın STÖ'leri büyük ölçüde savunuculuk, kadın, gençlik, çevre ve meslek birlikleri alanlarında gelişti. STÖ'lere yardım ve kalkınma rollerinden ziyade siyasal ve demokratikleştirici potansiyelleri nedeniyle değer verildi.

En görünür olan şey gazete bayilerinin etrafındaki enerjiydi. Hatemi özgür basının gelişimine öncülük etmesi için genç gazeteci Ahmed Burkânî'yi seçti. Kültür Bakanlığı'ndaki kısa süren görevi esnasında Burkânî yüzlerce basın izni dağıttı. (Hamid Rıza Celayipur ve Maşallah Şemsülvaezin tarafından yönetilen) reformcu günlük gazete *Cami'iyye* ve haftalıklar *Subh-i Hânevadegî* ile (Ekber Genci'nin editörü olduğu) *Râh-ı Nev* daha önceki yüzyıl boyunca eşi benzeri görülmemiş göreli özgür ve bağımsız bir yazılı basın patlamasının kıvılcımını çaktılar. Bir yıl içinde günlük gazetelerin tirajını yıllık yüzde 100 artırarak 3 milyona çıkaran 880 yeni yayın hayata geçti. Nisan 1998 itibariyle yirmi bir büyük günlük gazete dahil bin yayın gazete bayilerini doldurdu[15] ve toplam günlük okur sayısı 12 milyonun üstüne çıktı.[16] Kadınlar ve gençler kendi özel yayınlarını çıkardılar: 1998'deki ilk Öğrenci Yayınları Fuarı'nda altmış üniversiteden öğrenciler 200'den fazla yayın sergilediler[17] ve iki yıl sonra bu sayı 286'ya çıktı; kadın yayınlarının sayısı 2002'de, eski cumhurbaşkanının kızı Feyza Rafsancani'nin yayınladığı, aslen kadın sorunlarına adanmış günlük *Zen* dahil kırka ulaştı.[18] *Cami'iyye*, *Tavus*, *Neşât* ve *Subh-i İmrûz* gibi reformcu gazeteler satış, çap ve nitelik açısından serpilirlerken, önde gelen muhafazakâr basın –*Keyhân*, *Cumhûrî-yi İslâmî*, *Risâlet*– ayakta kalmak için mücadele ediyor ve büyük öl-

14 Aktaran günlük *Iran*, 27 Nisan 2002. Kadın STÖ'leri üzerine bkz. Hamid Rıza Celayipur, *Jami'a Shinasi-i Junbishhâ-yi Ijtima'i*, Tablo 4. Ayrıca bkz. Muhammed Ali Abtahi'nin websitesi, 24 Isfand 1382 (2003).

15 Bkz. *el-Hayat*, 23 Nisan 1998.

16 İran'da her günlük gazetenin ortalama dört kişi tarafından okunduğu tahmin ediliyor. *Âftâb*'ın editörü Isa Seherhîz'e göre, konferans, Amsterdam, 25 Haziran 2004.

17 Aktaran *Keyân*, Kasım-Ocak 1999, s. 57.

18 *Yâs-ı Nev*, "Nashriyat-i Zanan az Ruz-i Sifr ta İmrûz", 23 Dai 1382 (2003), s. 11.

çüde sertlik yanlısı kurumlardan yardım aldıkları için piyasada kalabiliyordu.[19] Reform dönemi 174 günlük gazete dahil 2.228 yeni yayın doğuracaktı.[20] Taşrada serpilen yerel basına ek olarak ulusal gazeteler daha geniş siyasal seferberlik için can alıcı bir araç olarak iş görerek küçük köyler dahil uzak bölgelere ulaştılar.

Yeni basın artık devletin sesi değil, siyaseten marjinalleştirilmişler dahil farklı bakış açılarının korosuydu. Daha önceleri çok hassas olan meseleler –şehir ayaklanmaları, resmi skandallar ve İslâmcıların siyasal cinayetlere dahli– hakkında haber vermekte amansız oldular. *Velayet-i fakih*in meşruiyeti, din ve devletin ayrılması, dinî çoğulculuk ve Amerika Birleşik Devletleri ile ilişkiler gibi tabu konular hakkında tartışmaları tetiklediler. Yeni yazılı basın ifade özgürlüğünü savunmanın ve genişletmenin, kendi egemenliğini güvence altına almanın ve yeni bir okuma kültürü geliştirmenin en etkili aracı oldu. Gelgelelim, ülke siyaseten parçalandıkça, gazeteler genellikle haberle siyasal duruşa sahip çözümlemeyi birbirine karıştırarak siyasal partilerin işlevini üstlendiler.[21] Bununla birlikte yeni basın sadece ortaya çıkan toplumsal mücadelelere vücut veren değil, aynı zamanda insanların devlet içindeki hizip çatışmalarının farkına varmasını sağlayan siyasal bir açıklık politikasına yol açtı. Bu farkındalık, bunun karşılığında, gazete sayfalarından sokaklara yayılan toplumsal mücadeleleri genişletti.

Reform hükümeti toplumsal bir seferberliği ve canlı bir kamusal alanı teşvik ederek devlet düzeyinde kendi konumunu düzeltti. Seferber olan halk reformculara yankılanan seçim başarıları kazandırdı. Şubat 1999'da şehir ve köy meclisleri için ülke çapındaki ilk seçimlerde reformcu adaylar 200.000 koltuğun yüzde 90'ını kazandılar.[22] Birçok şehir konseyi hem reformcular için

19 2000'de ana muhafazakâr gazetelerin tirajları şöyleydi: *Keyhân* 200.000, *Cumhûrî-yi Islâmî* 70.000, *Kuds* 56.000 ve *Risâlet* 36.000; bkz. *Hayat-ı Nev*, 3 Eylül 2000.

20 Isa Seherhîz, Amsterdam'da verilen konferans, 25 Haziran 2004.

21 Bkz. Ali Behrampur, "Qualitative Development of the Press after the Duvvum-i Hordâd", *Âftâb*, no. 10, Âzar 1380 (2001), s. 48-53.

22 Aktaran *el-Hayat*, 19 Şubat ve 2 Mart 1999.

destek üssü hem de toplumsal kalkınma taban kurumları haline geldi.[23] Ocak 2000'de reformcular oyların büyük çoğunluğunu alarak Parlamento'nun denetimi ele geçirdiler. Hatemi'nin yeniden seçildiği ertesi yıla gelindiğinde reform hareketi neredeyse seçimle gelen tüm kurumların denetimini kazanmıştı.

Bu dikkat çekici gelişmeler yurtdışına zinde, entelektüel olarak canlı, toplumsal olarak etkin ve demokratik bir İran imajı olarak yansıdı, böylece reform hükümetinin yumuşama dış politikasını kolaylaştırdı. Hatemi diğer ülkelerle ilişkilerde karşılıklı saygı ve "medeniyetler diyaloğu" temelinde hızlı bir iyileşmeyi seçti. 1999'da İran, 1979 devriminden beri Tahran'da İslâmi liderlerin en büyük toplantısı olan sekizinci İslâm Ülkeleri Konferansı'na ev sahipliği yaptı. Tüm dünyada ABD Başkanı Bill Clinton dahil milyonlarca kişi CNN'de gülümseyen Cumhurbaşkanı Hatemi'yi Amerikan demokrasisini övmek için Alexis de Tocqueville'den alıntı yaparken ve ABD ile diyalog çağrısında bulunurken izledi.

İlişkiler 11 Eylül 2001'den kısa bir süre sonraya dek gelişmeye devam etti; Hatemi'nin ABD'deki terörist saldırıları kınamasına ve Tahran'da kurbanların anısı için tutulan nöbetlere rağmen Başkan George W. Bush İranlıları ülkelerinin "şer ekseni"nin bir parçası olduğunu beyan ederek şoke etti. Avrupa cephesinde, İran'ın Dışişleri Bakanlığı Humeyni'nin Salman Rüşdi'ye karşı meşum fetvası hakkındaki tartışmalara resmi olarak son verdi; bu sertlik yanlısı İslâmcıları kızdırdı (15 Hordâd ve Hizbullah Öğrenci Birliği Rüşdi'nin öldürülmesi için ödül vaat etmeye devam etti). Bununla birlikte Birleşik Krallık'la ve diğer Avrupa ülkeleriyle tam diplomatik ilişkilerin kurulması devam etti.[24] Kültürler diyaloğunu güçlendirmek için yabancı, özellikle Batılı, turizmi teşvik etmek üzere vize kısıtlamaları yumuşatılarak çaba harcandı.[25]

---

23 Bunu Kian Tajbakhsh'ın taşra illeri Bircend ve Senendec'deki şehir konseylerinin çalışmaları üzerine bulgularına dayandırıyorum. Bkz. Tajbakhsh, "Political Decentralization".

24 *El-Hayat*, 26 Eylül 1998.

25 *A.g.y.*

Dört yıldan daha az bir zaman zarfında, her ne kadar reform hareketinin demokratik itkisi otoriter Arap rejimlerinde endişe yaratmış olsa da Batı yanlısı Arap ülkeleriyle ilişkiler gelişti. Arap manşetleri uyarıyordu: "İran demokrasi modeliyle İslâm Devrimi yerine bu sefer serbest seçimleri ihraç ediyor."[26] Batı entelijansıyası için İran artık petrolüyle ya da İran halılarıyla değil, çok alkış alan film üretimi ve yeni "demokrasi vaadi"yle tanımlanıyordu.

REFORMCU SİYASAL GÜÇLER

Reform projesi yarı patrimonyal dinî yönetime son verme hedefini paylaşan farklı bir toplumsal güçler akımı tarafından ileri itilecekti. Reform hareketinin örgütlü güçleri 2 Hordâd Cephesi, başta Özgürlük Hareketi olmak üzere liberal-dinî gruplar (*millî-mezhebî*)* ve seküler demokratlardan oluşuyordu. Hareketin örgütlenmesi toplumsal olarak muhafazakâr din adamlarınınkinden, ılımlıların, liberallerin ve sekülerlerinkine kadar uzanan ideolojik-dinî eğilimlerle meslek birliklerini, öğrenci örgütlerini, kadın aktivistleri ve entelektüelleri içeren on sekiz siyasal grubun geniş bir koalisyonu olan 2 Hordâd Cephesi'ni merkez aldı. Çekirdeğinde cumhurbaşkanının kardeşi Muhammed Rıza Hatemi tarafından yönetilen daha strateji odaklı İslâmi Katılım Cephesi (İKC) ve birçok "dinî entelektüel"in bağlı bulunduğu İran İslâm Devrimi Mücahitleri Örgütü (İİDMÖ) vardı. İKC'de ayrıca üyeleri muhafazakâr Militan Din Adamları Topluluğu'ndan (MDAT) ayrılmış olan Militan Din Adamları Birliği (MDAB), öğrencilerin Birliği Güçlendirme Bürosu

---

26 İran'ın Ortadoğu üzerindeki etkisi hakkında bir tartışma için bkz. Bayat ve Baktiari, "Revolutionary Iran and Egypt".

(*) Niru-yi millî-mezhebî (milli-dinî güçler): İran Özgürlük Hareketi'nden ayrılan, bu örgüte ve Milli Cephe fikirlerine yakın, liberal milliyetçi-İslâmcı yazar ve gazetecilerden oluşan grup. İslâmcı olmakla birlikte rejimin resmi kurumlarından dışlanmış oldukları için milli-dinî aydınlar olarak adlandırılıyorlardı. Halk arasında belli bir destekleri vardı. Bkz. Oğuz - Çakır, *Hatemi'nin İran'ı*, s. 31, 219 – ç.n.

(**) Hizb-i Hembestegî-yi İranı İslâmî (İslami İran Dayanışma Partisi) – ç.n.

(DTV), İslâmi İş Partisi, Hembestegî Partisi** ve (Gulam Hüseyin Karbaşi'nin yönetimindeki) teknokrat Kârgozârân Partisi vardı. İslâmi Katılım Cephesi üç genel eğilimi bir araya getirdi: MDAB gibi "dinî geleneksel sol"; Alirıza Aleviteber gibi entelektüellerce temsil edilen "dinî yeni sol" ve Kârgozârân Partisi gibi "pragmatistler". İKC Müslüman demokratların (Ekber Genci, Said Haccariyan ve Cumhurbaşkanı Hatemi) ötesinde, her ne kadar bu ikinciler kenarda kalsalar da toplumsal muhafazakârları ve eski sertlik yanlılarını da (Yusuf Sâni'î, Hadi Caferi ve eski bir "idam yargıcı" olan Sadık Halhalî) barındırdı.

Reform hareketine genel olarak daha radikal, demokratik fikirli eğilimler hâkim olmuştu. Çoğu post-İslâmcı entelektüel, her ne kadar İİDMÖ ve MDAB içindeki unsurlar korunması ve halk denetimine tabi kılınması gerektiğinde ısrar ettilerse de *velayet-i fakih*i feshetmek istediler.[27] Reform hareketi daha radikal bir hal aldıkça pragmatist Kârgozârân Partisi ortayolcu bir pozisyona kaydı ve 2000 parlamento seçimlerinde Rafsancani'yi desteklemesi kendisiyle, radikalizmi Rafsancani'yi muhafazakâr cepheye iten reformcu koalisyonun solu arasındaki uçurumu büyüttü. Reformcu cephe içinde farklılaşma ve tartışma yoğunlaştıkça birçokları reformcu koalisyonun dağılmasından endişe etmeye başladı. Gene de aynı zamanda farkların özgür ve açık sözlü fikir alışverişinin tabii neticesi olduğuna ve samimi fakat şiddetli alışverişin çok uzun süredir riayetin ve çifte anlamın el üstünde tutulmuş olduğu siyasal bir ortamda yeni bir demokratik diyalog pratiğini temsil ettiğine dair bir his vardı.

Değişim hasreti çeken seferber olmuş bir toplum ve siyasal reforma adanmış reformcu bir Parlamento, yerel meclisler, cumhurbaşkanı ve bakanlar kurulu ile İran Müslüman dünyada bir demokrasi modeli olmaya hazırdı. Fakat yol hiç de düz değildi. Hatemi'nin dönemi sadece aktivizm ve entelektüel üretimde yoğun bir kamusal canlılık dönemi değil, aynı zamanda mahşeri bir istikrarsızlık, kriz ve iktidar savaşı dönemiydi. Reform hükümeti siyasal iktidarda payı olan zorlu fakat parçalanmış, ay-

27 İİDMÖ'nün bildirisine bkz. *Bahar*, 2 Hordâd 1379 (2000), s. 2.

nı zamanda hasmane çıkarlar, kurumlar ve amansız kumpaslar tarafından çevrilmiş bir hareketi cisimleştirdi. Muhafazakâr İslâmcılar kaybettiklerini geri kazanmaya kararlıydılar.

KARŞIREFORM

Ezici bir mağlubiyetle hırpalanmış ve afallamış muhafazakâr İslâmcılar güven kazanmak ve direnmek için her fırsatı kolladılar. İlk fırsat Ayetullah Montazeri Dinî Lideri alenen "diktatörlüğü teşvik etmekle" suçladığında ortaya çıktı. Muhafazakâr günlük gazeteler ve reformcu valilerin yerel iktidarlarını aşındıracağından korkan imamlar Ayetullah'a ve müttefiklerine karşı ülke çapında bir kampanya başlattılar. Muhafazakârlar kendi özgüvenlerini artırmak ve reformcu düşmanlarını tutuklamak üzere destekçilerini sokağa salarak bir Dinî Lider'e milli bağlılık günü çağrısında bulundular. Medrese öğrencileri, *besicler* ve Ensâr-ı Hizbullah grupları sokak yürüyüşleri düzenlediler ve Montazeri'nin evine saldırdılar. Bu örnekte olduğu gibi "sıradan insanlar"ı şiddete sevk etmek Hatemi'nin cumhurbaşkanlığı boyunca muhafazakâr karşıreform stratejisini belirledi. Eğer reform hareketi "aşağıdan seferber olma ve yukarıdan pazarlık etme"ye odaklandıysa, muhafazakâr ters tepki tam aksini yapmayı hedefledi: Toplumdaki reformcu seferberliği güçsüz bırakmak ve yukarıda reform hükümetini felce uğratmak. Bu amaca yönelik olarak sertlik yanlıları muhalefeti bastırmak ve reformcuların denetlediği kurumların kafasını koparmak için kriz çıkararak ve yasal kanalları kullanarak söylemsel bir kampanya ile gündelik şiddeti birleştirdiler.

Söylemsel Kampanya: İslâmlarını Kurtarmak

1996'da Kum Medresesi'nde muhafazakâr din adamlarınca düzenlenen bir konferans "ideolojik kriz"le yüzleşmeye ve post-İslâmcı gözdağını savmaya teşebbüs etmişti. Katılımcılar büyük Ayetullahları ve Dinî Lideri post-İslâmcı teolojik "kusurlar"a (*şubahât*) karşı reddiyeler dile getirmeye ve bunları ders kitap-

ları aracılığıyla yaymaya davet ettiler.[28] Muhalifler post-İslâmcı söylemin İslâmcı paradigmaya zarar veren unsurlarını –dinî çoğulculuğu, sekülerleşmeyi, hoşgörüyü ve her şeyden önce demokrasiyi– hedef aldılar. (Dinî hakikat, şeriat, dinî özgürlük, din adamları ve dinî siyaset dahil olmak üzere) İslâm'ın hem teolojik hem de toplumsal statüsü yoğun sözlü mücadele konuları oldu. Gelgelelim Hatemi'nin seçilmesiyle birlikte tartışma hasmane bir hal aldı. Anayasayı Koruyucular Konseyi'nden Ayetullah Hazali Hatemi'yi bu tür terimleri aleni bir biçimde kullanmaktan sakınması için uyararak "hiçbir şeyin dinin çoğulcu bir yorumu [fikrinden] daha kirli" olmadığını ilan etti.[29] *Pasdarlar*ın başkomutanı Rahim Savâfî'ye göre bu fikirler "Müslümanlar arasında belirsizliğe neden olmak için düşmanlarımız tarafından yaratılıyor"du.[30] MDAT uyarıyordu: "İslâm'ın kutsal ilkelerinin şu ya da bu şahsın farklı yorumlarının konusu haline gelmesine izin vermemeliyiz."[31] Ve Ayetullah Misbah Yezdi ilan ediyordu: "Yeni bir İslâm yorumu çağrısında bulunanların çenelerini kapamalıyız."[32]

Muhafazakârlar "İslâm'ın çoğulcu yorumu"nun egemen din adamı çevreleri için vahim sonuçlarını kavradılar; din adamlarını kaçınılmaz olarak sahip oldukları ruhani mülk tekelinden ve kutsal kitabın "uzman" yorumundan yoksun bırakacaktı. Muhafazakârlar için post-İslâmcılık şüphe götürmez bir şekilde Luther'in savaşımının "korku"sunu çağrıştırıyordu. Ayetullah Hazali "Avrupalılar kandırıldı, biz kanmayacağız," diyordu.[33] Gerçekten de çok daha önceleri, 1995'te, Ensâr-ı Hizbullah post-İslâmcı Abdülkerim Suruş'un konferansını kesmiş ve kendisine "yıkıcı fikirlerinden ötürü Martin Luther ve Cromwell'in ölümcül kaderi"ni hatırlatmıştı.[34] O zaman yargının başında

28 Aktaran *Keyân*, no. 30, Haziran 1996, s. 43.

29 Aktaran *Azâd*, 11 Mehr 1378 (1999).

30 Aktaran *Hayat-ı Nev*, 30 Eylül, 2000, s. 3.

31 Aktaran *Hordâd*, 5 Mehr 1378 (1999).

32 Aktaran *Hordâd*, 27 Şehrivar 1378 (1999).

33 Bkz. *Azâd*, 11 Mehr 1378 (1999).

34 *Selâm*, 4 Âbân 1374 (1995).

olan Ayetullah Misbah Yezdi dogmatik meselelerde görüş ifade ettikleri için ruhani sınıftan olmayan "dinî entelektüeller"i azarladı: "[Suruş'un] Batılı bir bakış açısıyla din hakkında konuşamayacağını söylemek istiyorum. Kur'an Şeriat'ın kaynağıdır. [...] Basitçe bu meseleleri dile getirip gündelik gazetelerde yayımlayamazsınız."[35]

Sertlik yanlısı din adamları bu alanda ruhani sınıftan olmayan düşünürlerin fikirlerini dikkate almayarak *fıkıh* hakkında münhasıran uzman bilgisine sahip olduklarını iddia ettiler ve gene de birçoğu hakkında çok az uzmanlığa sahip oldukları diplomasi, kamu yönetimi ya da ekonomi gibi alanlarda sorumluluk almışlardı. Hasara uğramış pozisyonlarını meşru kılmak için Ayetullah Hazali ve sağcı Cemiyet-i Mu'talife* ulemaya itaat etmenin dinî bir yükümlülük olduğunu iddia ettiler: "Din adamlarına itaatsizlik İmam Ali'ye itaatsizlikle, dolayısıyla Tanrı'ya itaatsizlikle eşdeğerdir."[36] Ayetullah Misbah Yezdi *velayet-i fakih*in "ilahi iktidarın devamı" olduğunu iddia edecek denli ileri gitti: "[*Velayet-i fakihe*] karşı çıkmak kâfirliğe ve İslâm'ın reddine karşılık gelecektir."[37] Ensâr-ı Hizbullah pervasızca ikaz ediyordu: "Farkına varmadan *velayet-i fakihe* karşı yazanların kalemlerini kıracağız ve eğer bunu kasten yapıyorlarsa kanlarını dökeceğiz."[38]

Sertlik yanlısı İslâmcılar için açıktı: "İslâm demokratik hükümeti kabul etmez. [... ve] çoğunluk yönetimini kabul etmez."[39] Dört aylık İslâmcı dergi *Maşrık*'a göre "Demokrasi sermayenin diktatörlüğünden, sömürüden, tüketimcilikten ve bencillikten başka bir şey değil"di: "Demokrasi gericidir; *cahiliye*ye,

---

35 Aktaran *Keyân*, no. 48, Ağustos-Eylül 1999.

(*) İslâmi Dernekler Koalisyonu, MDAT ile çarşının bağını sağlayan teşkilat – ç.n.

36 Aktaran *İran-ı Ferdâ*, no. 36, Şehrivar 1376 (1998), s. 10; *İran-ı Ferdâ*, no, 40, Behman 1376 (1997), s. 27.

37 Ayetullah Misbah Yezdi, aktaran *Hembestegî*, 12 Mart 2001, s. 2.

38 *Lisârât* içinde, aktaran *İran-ı Ferdâ*, no. 41, Ferverdin 1377 (1998), s. 37.

39 Meşhed'deki İmam Rıza Türbesi'nin sorumlusu din adamı Vaiz Tebesî tarafından beyan edilmiştir, bkz. *Kuds*, 17 Âbân 1376 (1997); ayrıca aktaran *İran-ı Ferdâ*, Dai 1376 (1997).

paganizme ve inançsızlığa geri dönüştür. ... Demokrasinin gerçekleşmesi asil insan arzularının, insanın gerçek özgürlüğünün reddedilmesi anlamına gelecektir."[40] Sertlik yanlıları çoğu kez özgürlüğü manevi gevşeklikle eş gördüler[41] ve bu yüzden özgürlüğün sınırlarını ancak Dinî Lider saptayabilirdi.[42] İronik bir biçimde İslâmcılar yıllarca seçimleri ve siyasal katılımı savunduktan sonra, reformculara yenilir yenilmez seçimler ve çoğunluk iktidarı hakkındaki görüşlerini gözden geçirmeye başlıyorlardı. İmam Molla Hasani "İslâm'da seçim yoktur," diyor ve ekliyordu: "Seçim ithal edilmiş bir kategoridir."[43] Bazıları "insanların hadiseler hakkında derin çözümlemeler geliştiremeyeceğini; genel olarak gazeteler ve söylentiler tarafından etkilendiklerini" iddia etti.[44] Diğerleri "niteliğin" (*ihsâniyet*) "çoğunluk"a (*ekseriyet*) üstünlüğünü savundu.[45] Bu mantığa göre bir hükümetin meşruiyeti halk desteğine değil "hâkim değerler"e, yani İslâm'a itaat etmesine dayanıyordu. Din adamı Hazali, "Halk mı? Ne halkı?" diye soruyordu; "insanlar sadece Tanrı'nın buyruklarına itaat etmek için varlar, bu buyruklara müdahale etmek için değil." Çoğu İslâmcı açık bir şekilde "teokrasi"yi (*huda-sâlârî*) "demokrasi"ye (*mardom sâlârî*) tercih etti.[46] İslâm'ı ve Müslümanları esasen demokrasiye hasım gören geleneksel Batılı oryantalizmin dilini konuştuklarının farkında değil görünüyorlardı. Bu durum kuvvetli söylemsel düşmanları için paha biçilmez bir kanıt teşkil etti.

"Reform"un kitlesel cazibesi çoğu muhafazakâr hizbi bu terimi çoğu kez kastedilen itkisini alt üst ederek kendine mal

---

40 *Maşrık*, no. 5, Mordâd 1374 (1995), s. 6.

41 Kirman'da Ordu'nun Siyasi-İdeolojik Bürosu'nun Direktörü olan Hüccetülislâm Sâzgâr, bkz. haftalık *Şelemçe*, no. 33.

42 İslâmcı aylık dergi *Subh*, no. 74.

43 Urmiye'deki (Yüce *Fakih*'in atadığı) imam Molla Hasani tarafından beyan edilmiştir, aktaran *İran-ı Ferdâ*, no. 36, s. 13.

44 İslâmcı entelektüel Dr. Muhammed Mededpur ile söyleşi, *Ebrâr*, 18 Temmuz 2000, s. 6.

45 Britanya televizyon kanalı Channel 4'te İranlı muhafazakâr bir din adamı ile söyleşi, 28 Şubat 2001.

46 Bkz. *Bahar*, 29 Mayıs 2000, s. 2 ve *İran*, 7 Mayıs 2000.

etmeye mecbur bıraktı. Ödünsüz *Keyhân*'a göre "iyi reformcular" "ülkenin iktisadi ve toplumsal sorunlarını ele almayı" amaçlayan "köktenci reformcular"dı. Gelgelelim siyasal değişim talep etmek yabancılar tarafından arzulanan Gorbaçov benzeri "revizyonist" bir proje olarak görülüyordu.[47] Dinî Lider, dinî düşüncede İslâm devriminin "değerleri"yle uyumlu "ilerlemeyi ve yeniliği" teşvik eden "devrimci reformlar" önererek ortayolcu bir pozisyon benimsedi.[48] Değişik iki yönelimi ("reform"u ve "değerler"i) ancak "adil bir *fakih*"in birleştirebileceğini vurguladı.[49] Gramsci'nin "devrimci reform" düşüncesi –ya da Garton-Ash'in reformcuların hegemonyasının siyasal yapının ve iktisadi mantığın değiştirilerek kurulduğu Doğu Avrupa'ya atıfta bulunarak belirttiği gibi "reformsu devrim"–[50] şöyle dursun, Hamaney'in versiyonu her durumda İran'ın "reform hareketi"nin siyasal atılımına muhalifti. Reformu bunun yerine "yoksulluk ve yolsuzluğa karşı" popülist bir kampanya olarak sınırladı.[51] Kısaca Dinî Lider Gramsci'nin "devrimci reform"unun değil, "pasif devrim"inin peşinden koşuyordu. Din adamlarının iktidarını sürdürmek için ödünler vererek reform hareketini bünyesine katmak ve sindirmek istedi.

Şiddet ve Krizler Silsilesi

Birçok muhafazakâr post-İslâmcı reformu Batı'nın İran'ın İslâmi sistemini dağıtmak için son kumpası olarak algıladı. Muhafazakârlar Halkın Mücahitleri'nin başarısızlığının ve Irak işgalinin ardından düşmanların alternatif düşünceyi teşvik etmek

47 Hüseyin Şeriatmedârî'nin konuşması, aktaran *Iran-ı İmrûz* websitesi (13 Temmuz 2000).

48 Ayetullah Ali Hamaney, aktaran *Ham-Mihan*, 24 Ordibeheşt 1379 (2000).

49 Bkz. Ayetullah Ali Hamaney'in konuşması, aktaran *Iran*, 13 Mayıs 2000, s. 4.

50 Bkz. Gramsci, *Prison Notebooks*.

51 Ayetullah Ali Hamaney'in konuşması, aktaran *Iran-ı İmrûz* websitesi, 6 Mordâd 1381 (2002). Ilımlı muhafazakâr günlük gazete *Risâlet*, "yeni dinî düşünce"nin tanınması gerektiğini kabul etmekle birlikte, özünde siyasal sistemi ıslah etmeyi yadsımak anlamına gelen "adalete yönelik reformlar"ı savunarak Dinî Lider'inkine benzer bir tavır izledi; bkz. *Risâlet*, 2 Ocak 2002, s. 3.

ve algıları değiştirmek için sisteme sızmış olduklarını iddia ediyorlardı. Bu "kültürel başkalaşım", onlara göre, İslâm'ın ve kutsal metinlerin altını oymak için ortam hazırladı ve nihai olarak sistemi parçalamayı amaçladı.[52] Eğer İslâmcıların "pasif devrimi" hakiki değişime yönelik post-İslâmcı arayışı ihtiva etmekte başarısız kaldıysa, bunun şiddetle durdurulması gerektiğini savundular. "Eğer durum denetimden çıkarsa" diye uyarıyordu Ensâr-ı Hizbullah, "İran bir başka Türkiye olmayacak, bir başka Lübnan'a dönecek."[53]

Tarih ve gizli çalışan sertlik yanlısı İslâmcıların müteakip faaliyetleri tehdidin ciddiyetini teyit eder. Gerçekten de "İslâm'ı ve devrimi koruma" adına gündelik şiddet kullanımı siyaset yapmanın etkili bir yolu olmuştur. Vekil aracılığıyla baskı sayesinde –"sıradan insanlar" piyon olarak kullanıldı– sertlik yanlıları kamusal alanı yeniden ele geçirmeyi hedeflediler. Ensâr-ı Hizbullah'la bağlantılı yüzlerce yarı gizli "kültürel" grup ve yasadışı kanun infazcısı *besic* reformcular iktidara geldikten sonra faaliyet göstermek için uygun bir zemin buldular. Hizbullah Kültür Cephesi, Şelemçe Kültür Grubu, Şehit Avinî Kültür Grubu ve Mev'üd Kültür Cephesi bunlardan sadece birkaçıydı.[54] Birçoğu, *pasdarlar*la bağlantıları olan aşırılıkçı haftalık gazeteler *Şelemçe* ve *Cebhe*'nin editörü Mesud Dihnemekî tarafından yönetilen İslâmi Direniş Cephesi ile birlikte iş gördü. Siyasal ve ideolojik toplantılar yaptılar, muharebe eğitimi aldılar ve sertlik yanlısı *Keyhân*, *Harîm*, *Pertev*, *Feyziyye* ve *Yâlisârât*'ta risaleler yayımladılar. Gösteriler düzenlediler, dilekçeler yaydılar, kalabalıklara saldırdılar ve muhalefet güçlerinin toplantılarını, konferanslarını ve mitinglerini dağıttılar. Mev'üd grubunun üyesi ve 1999'da Tahran Üniversitesi yurdunun altını üstüne getiren "sivil giyimli" militanların önde gelenlerinden Emir Ferşâd İbrahimi filme alınmış itiraflarında

52 Bkz. aylık *Pertev-i Sohen*, 14 Daî 1379 (2000). Bu yayın açık sözlü muhafazakâr din adamı Ayetullah Misbah Yezdi tarafından yönetiliyordu.

53 *Şelemçe*, aktaran *İran-ı Ferdâ*, no. 45, Mordâd 1377 (1998), s. 24.

54 Böyle bir grubun üyesi olan Emir Ferşâd İbrahimi'nin "itirafları"na dayanıyor, aktaran *Peyâm-ı İmrûz*, no. 40, Tir-Mordâd 1379 (2000), s. 28-29.

sağcı gizli örgütlerin terör yaratmaya, gözdağı vermeye ve suikast düzenlemeye yönelik insanı hayrete düşüren kumpaslarını ifşa etti. İbrahimi Kum Medresesi, Fedâiyân-ı İslâm grubu ve Ayetullah Misbah Yezdi, Mahdavî-yi Kanî ve Anayasayı Koruyucular Konseyi'nden Ayetullah Cenneti gibi önde gelen din adamlarıyla bağlantılarını açığa vurdu.[55] Polis durup seyrederken Ensâr-ı Hizbullah faşist yasadışı kanun infazcılarını hatırlatan bir biçimde büroların altını üstüne getirerek ve insanları döverek onlarca reformcu ve sekülarist mitingi, konferansı ve etkinliği dağıttı. Tutuklananlar yargı tarafından serbest bırakıldılar.[56] 1999'da yasadışı kanun infazcıları bir camiyi bastılar ve din adamlarının iktidarını protesto etmek için 2002'de görevinden istifa eden, İsfahan'dan reform yanlısı saygın Ayetullah Tahiri'ye saldırdılar. Bakanlar Kurulu üyeleri Atâullâh Muhacirânî ve Abdullah Nuri bile şiddetli gazaplarından muaf kalamadı. Yasadışı kanun infazcıları (Hatemi'nin açıklık politikasını alt üst etmek için) yabancı turistleri terörize ettiler[57] ve 1999'da Tahran Üniversitesi yurdunda ve 2000'de Hürremabad'daki öğrenci hareketi ulusal kongresinde şiddeti teşvik ettiler. Ortalama olarak Hatemi'nin ilk cumhurbaşkanlığı döneminde dokuz günde bir küçük ya da büyük çaplı bir olay çıkarıldı.[58] Bunların bir kısmı Hollywood gerilim filmlerini gölgede bırakıyordu.

1997'nin sonlarına doğru Hatemi İstihbarat Bakanlığı'na bir ziyarette bulundu ve istihbarat görevlilerine şunu hatırlattı: "Devletin güvenliği hakkında kaygı duymamız gerek, aynı şe-

---

55 Emir Ferşâd İbrahimi'nin itiraflarının metni için bkz. *Peyâm-ı İmrûz*, no. 40, Tir-Mordâd 1379 (2000), s. 14-34. Dergi bu "itiraflar"ın töhmet altında bıraktığı ve İbrahimi'nin iddialarına itiraz eden birçok kişiyle söyleşiler içeriyor. Şiddet suçlamasıyla tutuklanan (ve derhal serbest bırakılan) yetmiş iki Ensâr-ı Hizbullah üyesinin geçmişleri hakkındaki bir haber toplumsal bileşimleri hakkında bir fikir veriyor: Bu yetmiş iki kişi arasında Kum ve İsfahan'dan elli kadar ilahiyat öğrencisi, dört Devrim Muhafızı, üç savaş kurbanı çocuğu, dört savaş kurbanı kardeşi, on iki *besic* üyesi ve birkaç esnaf vardı; *Lisârât*, aktaran *Iran-ı Ferdâ*, no. 41, Ferverdin 1377 (1998), s. 37.

56 İstihbarat Bakanı Ali Yunasi'ye göre, *Ittılâât*, 6 Şehrivar 1378 (1999).

57 *El-Hayat*, 22 Aralık 1998 ve 25 Ocak 1999.

58 Behzad Nebevi, *Rûy-dâd* websitesindeki açıklama (10 Kasım 2002).

kilde toplumun güvenliğini de korumalıyız."[59] O zamanlar ancak birkaç kişi Hatemi'nin görüştüğü kişiler arasındaki bir mafyanın hükümetini düşürmek için bir komplo kurduğunu biliyordu. 1998 sonbaharında Musaddık yanlısı eski bir bakan olan Daryüş Furühar'ın ve eşinin evlerinde öldürülmeleri ulusu sarstı. Kısa bir süre sonra yazarlar Muhammed Muhtari ve Muhammed Gaffar Püyande ortadan kayboldu ve linç edilmiş bedenleri şehrin eteklerinde ıssız bir mahallede bulundu. Araştırmalar İstihbarat Bakanlığı ajanlarının dahlini ortaya çıkardı. Ürkütücü bir kumpasla aynı mafya İran'ın en tanınmış entelektüelleriyle dolu bir otobüsü bir dağ yamacından aşağı yuvarlamaya teşebbüs etmişti; grup 1996'da kültürel bir etkinliğe katılmak üzere Ermenistan Cumhuriyeti'ne gidiyordu.[60] İranlılar çok geçmeden önceki yıllarda yüzden fazla siyasal ve entelektüel muhalife ülke içinde ve yurtdışında düzenlenmiş suikastların ardında kimin bulunduğunu öğrenmeye başladı.[61]

Halkın bu cinayetlere yönelik öfkesi muhafazakârları savunmaya geçmek zorunda bıraktı. Reformcu basın bu fırsatı şiddetin kötülüğü ve hoşgörünün soyluluğu üzerine görülmeye değer bir tartışma başlatmak için kullanarak inatla meseleyi takip etti. Cinayetler için birkaç kişi tutuklandı fakat daha geniş ağ hakkında pek bir şey açığa çıkarılmadı. Çetenin lideri (Said İslâmi olarak bilinen) Said İmami, kamuoyunda cinayetlerin ardında sertlik yanlılarının olduğu spekülasyonunu körükleyerek hapishanede gizemli koşullar altında ölü bulundu. Nihai failler üst düzey din adamlarından kaynaklanan baskılar yüzünden meçhul kaldı ve kurbanların ailelerinin avukatı Nasır Zerefşân hapse atıldı. Her ne kadar Hatemi yeni bir bakan atayarak ve personeli değiştirerek bakanlığı böyle "kanser tümörleri"nden temizlemeye başladıysa da *pasdarlar* kendi paralel istihbarat servislerini kurdular.

59 Aktaran *Keyân*, Aralık 1997-Ocak 1998.

60 Bu hayret verici hikâyeyi otobüsteki delegasyonda yer alan kıdemli bir gazeteci anlattı.

61 Eski cumhurbaşkanı Beni Sadr tarafından sürgünde yayımlanan *İnkılâb-i İslâmî* böyle unsurlar tarafından öldürülmüş olduğunu iddia ettiği 107 kişinin adlarını yayımladı. Bkz. *İnkılâb-i İslâmî*, no. 477, Aralık 1999.

Kamusal alanı geri alabilmek için sertlik yanlıları reform politikalarının "yıkıcı" sonuçlarını göstermek üzere bir dizi ulusal kriz çıkardı. Bu krizler çoğu kez benzer bir örüntü izledi. Önce "kitleler" adına mitingleri, toplantıları ve büroları basmak ya da şiddeti teşvik etmek için yasadışı kanun infazcıları sevk edildi. Ardından devlet televizyonu, muhafazakâr gazeteler ve çoğu imam bunları duyurdu, sansasyonel hale getirdi ve aynı eylemlerin tekrarını talep etti. Diğer şeylerin yanı sıra, "sivil toplum"un istikrarsızlığa yol açtığından, özgür basının İslâm karşıtı duyarlılıklar yaydığından, İslâmi sistemi sorgulayan entelektüellerin sekülaristlere ve Batılı düşmanlara kapı araladığından yakındılar. Son safhada yargı güvenlik güçlerine belirli etkinlikleri durdurma, gazeteleri yasaklama, büroları kapatma ve aktivistleri hapse atma emri verdi.

Yolsuzlukla suçlanan Tahran'ın popüler Belediye Başkanı Gulam Hüseyin Karbaşi'nin Nisan 1998'deki duruşması, yargılamanın belediye başkanını Hatemi'yi desteklediği için cezalandırmak üzere bir kumpas olduğuna dair genel algıya rağmen, bir krizler zincirinin ilk halkasıydı. Karbaşi'nin kendi savunma avukatı olarak bulunduğu duruşması İran televizyon tarihinde en çok izlenen günlük program oldu. Duruşma esnasında, Karbaşi yanlısı öğrenciler sokaklarda onlarca yaralanma ve gözaltı ile sonuçlanacak bir biçimde *pasdarlar* ve Hizbullahçı yasadışı kanun infazcılarıyla çarpıştılar ve gece çökerken insanlar belediye başkanının dayatmacı bir dinî hâkim tarafından başkanlık edilen görülmeye değer performansını seyretmek üzere evlerine koşturdular. Birçoklarının reform projesine karşı meşum bir komplo olarak gördüğü krizde tüm ulus duygusal yönden müdahil, siyasallaşmış ve kutuplaşmıştı. Bu ulusal krizin daha da kötü bir hal almasını önlemek için belediye başkanı Hamaney'in emriyle salındı. Fakat ciddi ve sistematik çatışmalar sürecekti.

Eylül 1999'da bir üniversite öğrenci dergisi, *Mevc* (*Dalga*), sınavı olduğu için On İkinci İmam'ı gaybdan dönüşünü ertelemeye ikna etmeye çalışan (!) bir öğrencinin hikâyesini anlatan hiciv niteliğinde iki sayfalık bir oyun yayımladı. *Keyhân* gaze-

tesi parlamento seçimlerinin arifesinde ulusal bir kargaşa yaratmak için Şii İslâm'a sözde saygısızlık eden, bu hiç dikkat çekmeyen eseri iktibas etti. Üst düzey din adamları yazarın idamını talep ettiler ve bir *pasdar* komutanı bu emri yerine getireceğini söyledi. İslâmcılar böyle "kutsala hakaret"ler doğurmuş "pervasız bir özgürlüğü" teşvik ettiği için Hatemi'ye saldırdılar. Vaka nihayet Kültür Bakanı Muhacirânî'nin istifasını zorunlu kıldı. Sertlik yanlıları (Berlin'deki bir konferansa katılanları tutuklayarak, Tahran Üniversitesi yurtlarının altını üstüne getirerek ve Hürremabad'daki bir öğrenci konferansını basarak) reform hükümetini böyle daha birçok krize maruz bıraktılar fakat yasal saldırıları daha tahrip ediciydi.

Sivil Toplumla Kanunen Mücadele Etmek

Muhafazakârlar "cumhuriyetçi teoloji" gibi muhalif fikirleri halka mal eden, kamuoyunu harekete geçiren ve bu kamuoyunu reform hareketinin önderliğine bağlayan özgür basının kendileri için "büyük bir tehlike" olduğunu hissettiler. Reformcu basına yönelik ters tepki reform hükümeti kurulduktan sadece birkaç ay sonra başladı. 1998'de sivil toplumun ilk gazetesi *Cami'iyye* (*Toplum*) kapatıldı ve yayıncıları kuruluşundan sadece dört ay sonra hapsedildiler. Gazete mahkemenin birbirini takip eden kapatma kararlarından sonra farklı isimlerle (*Tavus*, *Neşât* ve *Asr-ı Azâdegân*) üç kez daha çıktı. Diğerleri de benzeri bir kaderi paylaştı: Kadın gazetesi *Zen*; gözü pek entelektüel bir dergi olan *Cami'iyye Sâlim*, *Hâne*, *Nevîd İsfahan*, *Tevânâ*, *Ahbâr*, *Âftâbgerdân* – liste böyle sürüp gitti. Çoğu kez suçlamalar yayınları "halkı yanlış yola sevk etmek"le ya da İslâm'a, devrimlere ya da önde gelen şahsiyetlere "hakaret etmek"le itham ederek tümüyle belli belirsiz bir biçimde ifade ediliyordu. Görünüşteki yıpratma harbinde Kültür Bakanlığı neredeyse her gün basın izinleri veriyor, yargı bunları geçersiz kılıyordu. Muhafazakârların denetimindeki Beşinci Meclis son günlerinde, reform yanlısı *Selâm* gazetesinin 1998'deki siyasi cinayetlerin ardındaki istihbarat ajanı Said İmami'nin fikri olduğunu yazdığı,

basın izinlerinin liberal bir biçimde verilmesini kısıtlayan bir yasa çıkardı. *Selâm* hemen yasaklandı. Ve kısa bir süre sonra bunu başka kapatmalar takip etti.

İlk kitlesel kapatma Nisan 2000'de bir dizi seküler ve post-İslâmcı entelektüelin İslâm Cumhuriyeti'ndeki kaçınılmaz değişim hakkında konuşmuş oldukları Berlin'deki bir konferanstan sonra geldi. Muhafazakârlar atıldılar. Dinî Lider bir konuşmasında, diğerlerinin yanı sıra *Bâmdâd*, *Azâd*, *Feth*, *Aryâ*, *Asr-ı Azâdegân*, *Âbân*, *Erzeş*'in de içinde olduğu on dört reformcu gazete ve derginin kapatılması için yargıya yeşil ışık yakarak reform yanlısı gazeteciliğin "hepimiz için büyük bir tehlike" olduğunu ilan etti.[62] İlerleyen günlerde mahkeme cumhurbaşkanının kardeşi Muhammed Rıza Hatemi'nin *Müşârikât*'ını ve sertlik yanlısı bir İslâmcılar grubunun suikast girişimini güç bela atlatmış Said Haccariyan'ın etkili *Subh-i İmrûz*'unu kapattı. 1990'ların başında post-İslâmcı düşünürlerin toplantı odası olan aylık *Keyân* en sonunda bu yasaklama dalgasına kurban gitti.

Bu saldırı reformcuları her ne kadar Anayasayı Koruyucular Konseyi sahtekârlık iddiasıyla hâlâ oyların yeniden sayılmasında ısrar ediyor olsa da ezici bir seçim zaferiyle Parlamento'yu ele geçirmelerinden sadece üç ay sonra felce uğrattı. Bu sinir bozucu günlerde seçim sonuçlarını kabul etmeyi reddeden ve reformcu basını yasaklayan sertlik yanlısı birleşim toplumsal bir patlama görüntüsünü ortaya çıkardı. Parlamento'yu açmaya istekli fakat yenilmiş muhafazakârlara sonuçları hükümsüz kılmak için herhangi bir gerekçe sunmayı arzu etmeyen reform liderleri sükûnet ve kendine hâkim olma çağrısı yaptılar. Yeni Meclis'in açılır açılmaz basın yasasını iyileştireceği ve mağdur edilmiş basının haklarını iade edeceği sözünü verdiler. Sonunda Hamaney seçim sonuçlarını onayladı, kriz yatıştı ve Parlamento çalışmaya başladı. Fakat Parlamento Ağustos 2000'de basın yasasını iyileştirmeye başladığında Dinî Lider sunulan yasa tasarısı üzerindeki tartışmaları ve daha sonra basının hak-

62 *Müşârikât*, 6 Ordibeheşt 1379 (2000), s. 2; ayrıca bkz. Moaveni, "Ballot Blowing in the Wind".

larının iade edilmesi girişimlerini engellemek üzere müdahale etti. Gerçekten yargı saldırısına devam etti. 1997 ile 2000 arasında mahkemeler binlerce gazeteciyi, yayıncıyı, editörü ve yazarı gözaltına alarak ya da işsiz bırakarak 108 büyük gazeteyi ve diğer süreli yayını yasakladı.[63] Kısıtlayıcı basın yasasından daha çok Dinî Lider'in müdahil olması, sadece basın için değil, parlamenter otorite için de yıkıcı bir darbeydi. Kamuoyunun reformcuların zaferinden duydukları neşeyi sistemin cumhuriyetçi atılımına yönelik derin bir sinizme dönüştürdü.

Yazılı basının giderek artan biçimde yasaklanmasıyla aktivistler internete yöneldiler. Üç yıl içinde yüzlerce nitelikli haber ve ağ iletişimi websitesi ve tahminen 100.000 webbloğu peyda oldu. 2003'e gelindiğinde öğrenci örgütleri, kadın grupları, STÖ'ler, siyasal partiler ve özel şahıslar sayısı 3 milyonu aşmış olan yerli bir internet okuyucu kitlesine sansürsüz haber, çözümleme ve düşük nitelikli siyasal hiciv sunuyorlardı. Bilginin bu serbest akışı can havliyle çareyi çoğu kez çok az etki yaratacak biçimde internet kafeleri kapatmakta, websitelerini filtrelemekte ve blog yazarlarını tutuklamakta arayan yargıyı kızdırdı.

Konvansiyonel dünyada çok daha iyi iş görüyordu. 2002 itibariyle hem seküler hem de dinî yönelimli yüzlerce reform yanlısı gazeteci, entelektüel ve aktivist, "din karşıtı" ve "devlet karşıtı" suçlamalarla tutuklanmıştı. Sertlik yanlısı haydutlar post-İslâmcı entelektüellerin kılavuzu olan Abdülkerim Suruş'u akademik görevinden çekilmeye ve halka açık konferanslar vermekten vazgeçmeye zorladılar. 1999'daki reformcu parlamento zaferinden hemen sonra hareketin baş stratejisti Said Haccariyan Devrim Muhafızları üyelerini içeren bir grup İslâmcı suikastçı tarafından vuruldu.[64] Bu komplodan mahkûm edilen kişi ilk başta on beş yıl hapis cezasına çarptırıldı fakat çok daha kısa bir süre sonra sokaklardaydı[65] ve Haziran 2003'te öğ-

63 *Yâs-ı Nev*, 9 Ağustos 2003, *İmrûz* websitesi (10 Ağustos 2003).

64 Bkz. Haccariyan'ın suikastçılarının İstihbarat Bakanlığı tarafından yayımlanan biyografileri, aktaran *İran-ı İmrûz* websitesi (4 Nisan 2000).

65 Aktaran Jim Muir, BBC, 7 Temmuz 2002.

renci gösterilerine karşı Ensâr-ı Hizbullah haydutlarının saldırıları esnasında yeniden tutuklanana dek ortalıktan kayboldu. Gazeteciler İbrahim Nebevi, Şemsülvaezin ve Mesud Behnud, yayıncılar Hamid Rıza Celayipur ve Şehla Lahici, öğrenci lideri Ali Afşari, feminist avukat Mehrengiz Kar, akademisyen Haşim Ağaçeri ve onlarca başkası İslâm devletine karşı propaganda yaymak gibi muğlak ithamlarla demir parmaklıkların ardına kondular. Gazeteciler Ekber Genci ve İmdadeddin Baki politik seri cinayetlere yönelik amansız soruşturmaları nedeniyle tutuklandılar. (İsim vermiyorlardı. Genci defalarca muhafazakâr yerleşik çevrelerdeki "önemli bir aktör"ün [*şah kilit*] cinayetlerin ardında olduğunu söyledi.)[66]

Eski öğrenci liderleri ve toplumsal araştırma merkezlerinin yöneticileri olan Hüseyin Kaziyân, Behruz Girânpâye ve Abbas Abdi, çoğu kez muhafazakâr politikaların meşruiyetini gideren araştırma sonuçları yayınladıkları için tutuklandılar ve örgütleri kapatıldı. Ülke çapındaki araştırmalarından biri 2002'de İranlıların yüzde 74'ünden çoğunun Amerika Birleşik Devletleri'yle düşmanlığa son verilmesini istediğini ortaya koydu. Açık sözlü din adamları Abdullah Nuri (İçişleri Bakanı), (önce idama mahkûm edilen) Hasan Yusufi Aşkevari, Muhsin Kediver, Muhsin Ruhanî, Esadullah Bayat, (Dinî Lideri eleştiren) Ahmed Kabil ve diğerleri Ruhaniyet Özel Mahkemesi'nde yargılandılar.

Böyle jürisiz mahkemelerin atmosferi, tasarımı ve söylemi ile aynı zamanda erdemli ve muharip savcılar olarak davranan dinî "hâkimler"i Ortaçağ Katolik Kilisesi'nin engizisyonunu hatıra getiriyordu. Gerçekten de davalıların birçoğu bu tarihi benzerliğe işaret ettiler. Diğerlerininkinden daha çok Haşim Ağaçeri'nin Kasım 2002'deki davası dinî mahkemelerin dehşetinin anlaşılmasını sağladı. Gelgelelim bu "sabıkalılar" çoğu kez kahraman olarak sudur ettiler. Birçokları için Suruş, Nu-

66 Genci, hapse girmeden önce bir yetkilinin seri cinayetler hakkında konuşmayı kesmesi, "aksi takdirde yedi ila on beş yıl arasında ceza alacağı" konusunda kendisini ikaz etmiş olduğunu kamuoyuna hatırlattı; bkz. *Beyân*, 10 Ordibeheşt 2000. Hapiste başına gelebilecek herhangi bir şeyden (örneğin öldürülmesinden) İslâm Cumhuriyeti'nin sorumlu olacağını ekledi.

ri, Kediver ve özellikle de Ağaçeri Müslüman Galileiler haline geldi. Ekber Genci, Oscar Wilde'ın ahlâk savcılarının iddialarını iğneleyici biçimde çürütmesini hatırlatır şekilde, yargılandığı mahkeme salonunu ve dinî hâkimlerini tepe taklak etti. İbrahim Nebevi hiciv dehasını tüm operasyonu küçük düşürmek için kullandı. Alaycı bir üslupla "Sayın hâkim!" diyordu, "Ben *öyle* suçluyum ve siz *öyle* adilsiniz ki ben kendimi yargılayacak olsam sizin bana vermiş olduğunuz cezadan çok daha ağırını verirdim." İslâm Cumhuriyeti'nde yeni bir tür olan mahkeme tutanakları ülke çapında en çok satan kitaplar haline geldi.[67]

Eğer "dinî entelektüeller" reform hareketinin beyni idiyse, öğrenciler omurgasıydı. Devrim esnasında ve sonrasında öğrencilerin görmeye değer aktivizmleri onlara muhafazakâr İslâmcıların görmezden gelemeyecekleri bir nam kazandırmıştı. Öğrenci muhalefeti zapt edilmeliydi. Öğrenci mitingleri ve gösterileri halihazırda Ensâr-ı Hizbullah'ın ve (muhafazakâr Beşinci Meclis tarafından) kendilerine üniversitelerde manevi ve siyasal gözetim dayatmak için yasal güç tanınmış olan üniversite *besicleri*nin gündelik şiddetine maruz kalmıştı.[68]

Her ne kadar öğrencilerin kampüse kapanmaları onlara korunmak için bir tedbir sağlamış olsa da saldırılardan muaf kalmadılar. En yıkıcı saldırı, 200 öğrencinin, muhafazakârların çoğunlukta olduğu Beşinci Meclis tarafından kısıtlayıcı yeni bir basın yasasının çıkarılmasını takip eden reform yanlısı *Selâm*'ın kapatılmasını protesto ettikleri barışçıl gösteriden sonraki gün, 8 Temmuz 1999'da gerçekleşti. *Selâm*'ın Said İmami'nin yeni basın yasasının geçmesinin ardındaki isim olduğunu haber yapmasından sonraki gün, sivil giyimli 400 yasadışı kanun infazcısı ile sopalar ve zincirler kuşanmış Özel Güvenlik Güçleri öğrenci yurtlarını bastılar, 800 odayı yağmaladılar ve birini öldürerek yüzlerce öğrenciyi dövdüler. Bu

67 Örneğin, Nuri'nin *Shukaran-i Islah*; Baki'nin *Tirajidi-i Dimukrasi dar İran* ve Kediver'in *Baha-yi Azadi*'sine bkz. Muhsin Mirdamadi günlük gazetesi *Nevrûz* yasaklandığında Ocak 2003'te Basın Mahkemesi'ndeki savunmasını üç ciltlik bir kitap olarak yayımladı. Muhacirânî'nin itham edilmesinin hikâyesi yayımlandıktan sonraki yirmi gün içinde altı kez basıldı.

68 *Besic* faaliyetleri için bkz. Darabi, "Tarh-i Basij va Ahdaf-i Ân".

barbarlık devrimden beri en görmeye değer öğrenci protestosuna neden olarak mağdurlar lehine bir halk desteği patlamasına yol açtı. Ülke çapında yüzbinlerce öğrenci demokrasi talep ederek ve adaletsiz iktidarı protesto ederek birbirini izleyen üç gün boyunca şehir sokaklarını ele geçirdi. Dinî Lideri suçladılar ve emniyet müdürünün görevden alınmasını, saldırılar için resmi olarak özür dilenmesini ve saldırganların yargılanmalarını talep ettiler. *The Economist*'in kapağı "İran'ın ikinci Devrimi"ni müjdeliyordu.

Gelgelelim bu dramatik durum muhafazakâr bir ters tepkiyle yatıştı. Dördüncü gün ajan provokatörler ve *besic* militanları kimliklerini gizleyerek (sakallarını kesmiş ve giysilerini değiştirmişlerdi) öğrencilerin saflarına sızdılar ve yağmaya ve devlet dairelerine saldırmaya başladılar. Dalaverenin farkına varan reform yanlısı DTV ve Hatemi gösterilere son verilmesi çağrısında bulundular fakat diğerleri devam etti. Sonunda sokak şiddeti ve kaos savunmadaki muhafazakârları hücum mevziine getirdi. Sertlik yanlıları Dinî Lider'e biat günü tertip etmek için taşradan binlerce insanı bir gece içinde otobüslerle Tahran'a taşıdılar. Ufukta yaklaşan bir baskı rüzgârı göründü;[69] öğrenci liderleri Manüçir Muhammedî, Ekber Muhammedî ve Ali Afşari'nin de içlerinde olduğu 1.500 protestocu hapsedildi. Daha büyük bir ayaklanmadan ürken sertlik yanlıları hareketi gözaltı ve bölme ile zapt etmeye teşebbüs ettiler. DTV'nin 2000'de Hürremabad'daki ulusal kongresinin şiddetle dağıtılması sertlik yanlılarının öğrenci hareketini parçalama kararlılığını gösterirken öğrenci etkinlikleri, toplantıları ve mitingleri yakından takip edildi ve çoğu kez dağıtıldı; yurtlara yapılan saldırı kamuoyunun feryat etmesine ve bazı saldırganların tutuklanmasına yol açtıysa da bunlar daha sonra "delil yetersizliği"nden serbest bırakıldılar. Mağdurların avukatı, reformcu din adamı Muhsin Ruhanî, Emir Ferşâd İbrahimi vakası aracılığıyla sertlik yanlısı din adamlarını karalamak için komplo kurmak suçlamasıyla hapsedildi.

---

69 Bkz. Bayat, "Iran's Brave New World", ayrıca *Middle East International*'da da yayımlandı, Temmuz 1999 (Londra).

Ters tepki halihazırda parçalanmadan, odaksızlıktan ve açık stratejik hedeflerin yokluğundan mustarip olan öğrencilerin moralini bozdu. Kasım 2002'de Haşim Ağaçeri'nin idam cezası daha ihtiyatlı olsa da yeni protestoların kıvılcımını çaktı. Ve yedi ay sonra Haziran 2003'te Irak'ın İngiliz ve Amerikalılar tarafından işgalinin ardından ve nükleer programından vazgeçmesi için İran'a yönelik artan uluslararası baskı altında yükseköğrenimin özelleştirilmesine karşı bir öğrenci protestosu Tahran'da ve diğer büyük şehirlerde dört günlük rejim karşıtı bir kargaşaya dönüştü. Bir kez daha Ensâr-ı Hizbullah ve *pasdar*lar protestoları şiddetle denetim altına aldılar ve öğrenci liderleri de dahil olmak üzere 4.000 öğrenciyi tutukladılar.

DİRENİŞİN İKİLEMLERİ

Eğitimliler ve sıradan insanlar sertlik yanlılarının şiddetine ve yasal provokasyonlara derin bir kızgınlık duygusu ve hüsranla tepki gösterdiler. Toplumsal gruplar, öğrenci örgütleri, üniversite profesörleri, gazeteciler, entelektüeller ve sendikalar kınama bildirileri yayınladılar. İki yıl içinde Meclis'teki özel bir parlamento komisyonunda yargıya karşı 8.000'den fazla hukuk davası açıldı.[70] Şarkıcı Muhammed Rıza Şeceriyân bile muhafazakârların denetimindeki televizyon kanallarında videolarının yayınlanmasına izin vermedi. Dünya genelinde entelektüeller –Ann Mary Schimmel, Muhammed Arkun ve Muhammed Eyyüb'den Abdulaziz Sachedina ve Juergen Habermas'a kadar– İran'da entelektüel özgürlükleri savunmak için bildiriler yayımladılar. Reform hükümetinin popülerliğinin tehdit ettiği sürgündeki Şah yanlıları, aşırı sol ve Halkın Mücahitleri örgütü bir istikrarsızlaştırma kampanyası yürüttüler. Kürdistan Demokrat Partisi, Fedailer'in çoğunluğu ve Sosyalist Parti gibi diğerleri reformculara örtük bir destek verdiler.[71]

70 Aktaran *İmrûz* websitesi (2 Ocak 2002).

71 Sürgündeki birçok grubun temsilcileri "Sivil Toplum, Hukukun Egemenliği ve Bunun İran'daki Halk İktidarıyla İlişkisi" konferansına katıldılar. Kopenhag, Kasım 1998, aktaran Gulf2000 e-posta, 17 Kasım 1998 (www.Gulf2000project.columbia.edu).

Fakat "reform hükümeti" idari ve yasama güçleriyle tabanda reform hareketine yönelik saldırıyı karşılamak için ne yapabilirdi ve ne yaptı? Şaşılacak derecede çok az şey. Reform hükümeti etkin bir biçimde tecavüzcü seçilmemiş organlar, güvenlik aygıtı, ideolojik kurumlar ve yarı yasal kanun infazcıları arasında sıkışıp kalmıştı. Rakip hizip halihazırda hükümetin, nihayetinde gerçek siyasal iktidarın ancak bir kısmına denk düşen, reformcular tarafından denetlenen kısımlarını felce uğratmaya başlamıştı. Stratejik alanlarda paralel kurumlar kurarak reformcu iktidar merkezlerini kargaşaya ittiler. *Pasdar*lar kendi istihbarat servislerini kurdu. Yargı (Amerika Birleşik Devletleri ile görüşme lehinde olan) Dışişleri Bakanlığı'na paralel olarak Hatemi'nin, özellikle de ABD'nin 2001'de Afganistan'ı işgalinden sonra, Amerika Birleşik Devletleri'ne yönelik vizyonuna nezaret eden Lider'in Politikalarının Doğru Uygulanmasını Denetleme Özel Komitesi'ni kurdu. Şehir polisi bile İçişleri Bakanlığı'nın nüfuz dairesinin dışında kaldı. Daha da önemlisi 1999'dan beri mükemmel bir reformcu güç üssü olan Meclis Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin veto yetkisiyle adeta felce uğratıldı. 2000 ile 2003 arasında Anayasayı Koruyucular Konseyi ellinin üzerinde büyük yasa tasarısını veto etti. Parlamento yasama organından, vekillerin sertlik yanlısı karşıreformculara saldırabilecekleri basit bir ifade özgürlüğü forumuna indirgenmişti. Fakat bu ayrıcalık dahi yargı tarafından hoş görülmedi.

Aralık 2001'de milletvekili Hüseyin Lokmâiyan yargıya "ifade özgürlüğünün boynunu vurduğu ve yasa yapıcıları tehdit etmeye ve yıldırmaya teşebbüs ettiği" için saldırdığında "iftira" nedeniyle on ay hapis cezası aldı. Söylenenlere göre mahkemeler benzer ithamlarla altmış civarında reformcu milletvekilini soruşturuyordu.[72] Milletvekilleri ancak aralıksız bir kampanyayla Lokmâiyan'ın serbest bırakılmasını ve meclis dokunulmazlıklarını korumayı başardılar.[73] Fakat 2002 yazında reformcular sertlik yanlılarının Dinî Lider'e cumhurbaşkanını azletme ve Parlamento'yu dağıtma yetkisi verecek planını öğren-

72 *Financial Times*, 26 Aralık 2001.

73 *Nevrûz*, 8 Daî 1380 (2001), s. 11.

diklerinde şoke oldular. Kampanyayı bir imam şu soruyla başlattı: "Eğer lider yargının başını atayabiliyorsa, cumhurbaşkanını neden azledemesin? Neden Parlamento'yu dağıtamasın?" Diğerleri Dinî Lider'e anayasayı değiştirme gücü verilmesi çağrısında bulundular.[74] Ardından daha ciddi bir tehdidin haberleri geldi: Meclis ile Anayasayı Koruyucular Konseyi arasında hakemlik eden Düzenin Yararını Teşhis Komitesi kendisini yasal olarak cumhurbaşkanını azletme ve Parlamento'yu dağıtma yetkisiyle donatacaktı. Bu İslâm devletinin cumhuriyetçi boyutunu uygulamalı olarak bertaraf edecekti. Muhafazakârlar ancak reformcu milletvekilleri kitlesel olarak Parlamento'dan istifa etme tehdidinde bulunduktan sonra geri çekildiler.

Karşıreform Muhafazakârları

Muhafazakârların reforma direnişi zorlu ve öngörülebilirdi. Gerçekten de reform projesinin kazandığı muazzam halk desteği muhafazakârların devletteki ve ekonomideki iktidarlarını gölgede bıraktı. Fakat muhafazakârlar kimlerdi? Bu geniş eğilim çekirdeğinde Militan Din Adamları Topluluğu (MDAT) ve Cemiyet-i Mu'talife-yi İslâmî, İslâmi Mühendisler Birliği, Çarşı Loncaları İslâmi Birliği ve onlarca küçük birlik gibi bağlılarının bulunduğu farklı kümelerden oluşuyordu.[75] Reformcuların denetimindeki Altıncı Meclis'te muhafazakâr hizbi yirmi yedi grup oluşturuyordu.[76]

Muhafazakâr cephe aynı zamanda Ensâr-ı Hizbullah'ın desteğinden yararlanıyordu. 1992'de kurulan Ensâr-ı Hizbullah, ütopyacı duyarlılıkları şehir hayatının görünen zenginliğince kendilerini öfke ve aşırılıkçılığı kucaklamaya yönelterek ihane-

74 Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin bir üyesi tarafından beyan edilmiştir, aktaran *Iran*, 15 Tir 1381 (2002).

75 MDAT ile ilişkili bazı önemli gruplar şunlardı: İslâmi Doktorlar Birliği, İslâmi İşçiler Birliği, İslâmi Üniversite Öğretim Üyeleri Birliği, İslâmi Üniversite Öğrencileri Birliği, İslâmi Öğretmenler Birliği, Tahran Vaizleri Derneği ve İslâmi Hindistan Alt Kıtası Mezunları Merkezi. Bkz. Hüccet Mürtecî, *Jinahayih Siyâsi dar Irân-i Imrûz*, s. 14.

76 *Âftâb-i Yezd*, 3 Ocak 2001, s. 2.

te uğramış, hayal kırıklığı yaşayan genç muharip gazilerden oluşuyordu. Ensâr-ı Hizbullah ekonomik popülizmi ve toplumsal adaleti savunurken, çoğu muhafazakâr serbest pazar ekonomisini takip etti. İslâmcı seçkinlerin merkezi geniş akrabalık, dostluk ve kayırmacılık bağları olan 11.000 ailelik bir ağdan oluşuyordu.[77] Bunlar siyasal erişimden yararlanan ve bunu "ağazadeler"e, yani ayrıcalıklı "ruhani evlatlar"ına miras bırakan bir "rantiye sınıfı" oluşturuyorlardı. Bu, siyasal bağlara gömülü maddi çıkarlara sahip olma hakkını simgeleyen bir fenomendi. Her ne kadar 2002 itibariyle İslâmcıların Çarşı'daki desteklerinin azalıyor olduğu açıksa da itibarlı Tahran Çarşısı'nın bazı üst düzey tüccarlarının birçok muhafazakâr liderle akrabalık ilişkileri vardı.[78]

Muhafazakârlar, 59.000 cami, 6.000 türbe ve 15.000 diğer dinî mekânın yanı sıra –başta Ezilenler Vakfı olmak üzere– vakıflardan gelen şer'i vergi ve bağış gelirlerini denetliyorlardı.[79] Ezilenler Vakfı, bu devasa sınai ve mali holding, İran ekonomisinin büyük bir kesimini denetliyordu fakat sadece Dinî Lider'e karşı sorumluydu. 10 milyar dolarlık yıllık bir bütçeyle 150.000 çalışanı istihdam ediyor ve binlerce sınai, ticari, kültürel kuruluşu ve gayrimenkul birimini yönetiyordu. *Bâzârî* bir aileye mensup ve *Cemiyet-i Mu'talife* üyesi olan Muhsin Refikdost vakfı 1988'den yolsuzluk iddialarının Dinî Lider'i Refikdost'u görevden almaya zorladığı 1998'e kadar neredeyse mutlak bir iktidarla yönetti. Fakat muhafazakârlar vakfı denetlemeyi sürdürdüler ve muazzam mali kaynaklarını kendi siyasal patronajlarını genişletmek için kullandılar.[80]

---

77 İslâm Cumhuriyeti'ni yöneten siyasal ve ekonomik seçkinlerle bir çalışma yürüten Mücteba Sadriyye ile kişisel yazışma, Ocak 2005.

78 Ocak 2003'te muhafazakâr Cemiyet-i Mu'talife'ye bağlı Çarşı Loncaları İslâmi Birliği reformcu günlük gazete *Hayat-ı Nev*'de sözüm ona rencide edici bir karikatürün yayımlanmasını protesto etmek için çarşıda grev çağrısı yaptığında sadece bir avuç *bâzârî* (çarşı tüccarı) icabet etti ve birliğin mitingine en fazla 300 kişi katıldı. Bkz. *Rûy-dâd* websitesi, 13 Ocak 2003. Din adamları sınıfı için çarşının azalan siyasal önemi Keshavarzian'ın, "A Bazaar and Two Regimes" başlıklı ayrıntılı çalışmasında vurgulanmıştır.

79 Aktaran Akhavipur ve Azdanloo, "Economic Basis of Political Factions in Iran".

80 *Oxford Analytica*'da yayımlanan yararlı rapora bkz. *Peyâm-ı İmrûz*'da yeniden basılmıştır, no. 32, Mordâd 1378 (1999), s. 44-45.

Patronaj başka kaynaklardan da geldi. Binlerce enformel kredi birliği (*sandık-ı karzü'l-hasene*), İmdâd İmâm Komitesi, *Bunyâd-ı Cânbâzân** ve yerel camilerdeki etkileri aracılığıyla muhafazakârların halk desteklerinin azaldığı bir dönemde bağlılık yaratmaya ve bunu korumaya güçleri yetiyordu. (Onarım Cihadı ve Devrim Muhafızları gibi) devrimci kurumları ve medreseler dahil olmak üzere onlarca resmi dinî örgütü denetliyor olmaları,[81] yüzbinlerce destekçiye iş ve statü sağlayarak ideolojik sadakati güçlendirdi. Sadece 500.000 üniversite öğrencisine ev sahipliği yapan Azad Üniversitesi'nin yönetimi sertlik yanlısı *Cemiyet-i Mu'talife-yi İslâmî*'ye çokça siyasal, mali ve toplumsal kaldıraç gücü sağladı.[82] "Enformel" kredi birliklerinin yöneticileri Anayasayı Koruyucular Konseyi üzerinde güçlü bir ekonomik blok, siyasal lobi ve destek üssü oluşturdular. Büyük ölçüde yerel camilerde konuşlanmış bu birlikler büyük bankalar gibi iş gördüler ve spekülasyona, para aklamaya ve mali pazarı yönlendirmeye giriştiler ve merkez bankasının denetimine şiddetle direndiler.[83]

Muhafazakâr hizipler farklı ekonomik ve siyasal tavırlara sahip olsalar da reforma muhalefetlerinde ve kapalı bir siyasal sistem ve kültür arzularında oldukça birleşiktiler. Bazıları Dinî Lider aracılığıyla sağlanan doğrudan teokrasiye inanıyordu. İnsan yapısı yasalar ancak Yüce *Fakih*'in ya da onun atadığı kurumların belirlediği ilahi kanunlara uygun olduğu ölçüde meşruydu. Daha da sertlik yanlısı olan muhafazakârlar "dinî demokrasi" dahil herhangi bir tür demokrasi kavramını reddederek sert bir dinî hükümete inanıyorlardı. Demokratları insanları Tanrı'yla eş tutar görüyor ve onların kâfir olduklarını düşünüyorlardı. Nitekim halk iradesi görmezden gelinebileceği gibi

(*) Gaziler Vakfı – ç.n.

81 Bunlar arasında Kum Medresesi, Defter-i Tebligât-ı İslâmî, Şûrâ-yi Hemâhengî-yi Tebligât-ı İslâmî, Mecmâ-i İslâmî-yi Ehl-i Beyt, Sâzmân-ı Tebligât-ı İslâmî, Merkez-i Cihân-ı İslâmî ve başkaları yer alır; bkz. *Âftâb-i Yezd*, 13 Aralık 2000, s. 2.

82 Muhammedi, *Darāmadi bar Raftar-Shināsi*, s. 95-96.

83 Areş Hasan-niyâ'nın ilginç haberine bkz. "Nikukarani kih Nizarat ra Dust Nadarand", *Şark*, 25 Şehrivar 1383/15 Eylül 2004.

aynı zamanda liberal muhaliflere karşı terör ve suikasta başvurmak da meşru kılınabilirdi. Gelgelelim sertlik yanlısı teokratlardan farklı olarak pragmatist teokratlar (Dinî Lider, Uzmanlar Meclisi, *Risâlet* gazetesi) halk desteğinde ısrar ettiler. Gene de insanlar egemen varlıklar olarak değil, esasen İslâm devletinin savunucuları; hak sahibi özneler olarak değil, "katılımcı özneler" olarak önem taşıyorlardı. Özet olarak "dinî demokrasi" halkın dinî devleti desteklemeye "katılım" *yükümlülüğü* anlamını taşıyordu.[84]

Şii din adamlarından sadece bir azınlığın *velayet-i fakih*e dayanan bir İslâm devleti modelini uygun bulduğunu vurgulamak önem taşır. Gerçekten de demokratik düşünce ülkeye yayıldıkça birçok din adamı dinî devletin halk iradesine tabi olması gerektiğini öne sürerek (bu Ayetullah Montazeri'nin fikriydi) tutumlarını gözden geçirdi ve dinin devletteki rolü azaldı.[85] Bu değişimin açık bir belirtisi 2000'de bir "merkez sağ"ın ortaya çıkması oldu. Din adamı Taha Haşimi'nin yönetiminde ve günlük *İntihâb* gazetesi tarafından temsil edilen [bu hareket], İslâmi Alimler Birliği (*Cami'iyye-i İslâmî-i Pejûhesgarân*) ve Kum Medresesi'nin İslâmi Propaganda Bürosu tarafından desteklendi. "Dogmatik kargaşa yaratan" 300 kişilik bir *dîgerendîşân* (alternatif düşünürler) listesi yaymaya yönelik sertlik yanlısı bir kampanyaya rağmen[86] eğilim devam etti. Fakat radikaller muhafazakâr hiziplerin siyasal liderliğine hâkim olmayı sürdürdüler.

Dinî Lider Ayetullah Hamaney'in rolü aşırı derecede önemliydi. Her ne kadar zaman zaman Hatemi'yi destekleyerek ve *ıslah* (reform) dilini kullanarak iki hizip arasında arabuluculuk yapar görünse de, Dinî Lider hâlâ kararlı bir biçimde muhafazakâr İslâmcı ülküleri onaylıyordu. Hamaney aynı anda hem Hatemi'yi destekleyip hem de reformcu aktivistlere saldırarak

84 Örneğin, Yargı'nın başı Ayetullah Şahrudi'nin "dinî demokrasi"nin demokrasi ile nasıl uyuşmazlık içinde olduğuna dair açıklamalarına bkz.; aktaran *İran-ı İmrûz* websitesi (24 Aralık 2002).

85 De Bellaigue'nin "Who Rules Iran?" başlıklı ilginç haberine bkz.; ayrıca bkz. Fathi, "Political Fervor of Iranian Clerics".

86 *Âftâb-i Yezd*, 1 Isfand 1379/19 Şubat 2001, s. 2.

Hatemi'yi daha radikal reformculardan ayırarak yolundan çevirmeye ve cumhurbaşkanına saygı duyan halkın gözünde muteber olmaya teşebbüs etti. Aksi takdirde Hamaney'in reform fikrinin reformcuların fikriyle bir alakası yoktu. Halkın fikirlerine ancak İslâmi ortodoksinin tarafında yer aldıkları müddetçe değer verildi; aksi takdirde halk dinî yöneticilerce idare edilmeliydi. Muhafazakârlar Dinî Lider'in statüsünü reformcuların "hukukun üstünlüğü" ve hesap sorulabilirlik çağrılarına karşı koz olarak kişilik kültünü ve kanun üstü yetkilerini canlandırarak artırmaya çalıştılar.[87] Lideri, böylece onun herhangi bir kamusal soruna müdahale etmesini ya da herhangi bir kararı veto etmesini mümkün kılarak hiç kimseye karşı hesap vermez kılmaya çalıştılar.[88] Hamaney hizip çatışmaları yoğunlaştıkça daha güçlü hale geldi zira rakipler kendi pozisyonları için onun onayını aradılar. Dolayısıyla gücü sadece (post-İslâmcı entelektüellerce tartışmaya açılan) anayasal konumundan değil, aynı zamanda İslâmcılarca yaratılan ve uysal reformcularca yeniden üretilen "olağanüstülüğü"nden kaynaklanıyordu. Bunun sonucunda gücünü azaltmak için ortaya çıkmış hareket kasıtlı olmadan meşruiyetine katkıda bulunan bir konuma itildi.

Muhafazakârlara korkunç bir güç veren sadece mali kaynakları, kayırmacılık ağları ve seçimle iş başına gelmemiş devlet kurumlarının denetimi değildi; bu gücün tamamı hâkimiyetini yeniden üretmek üzere tasarlanmış siyasal bir yapının içinde korunaklı hale getirilmişti. Anayasa Dinî Lider'e Cumhurbaşkanı'na verdiğinden daha fazla güç veriyordu. Dinî Lider Anayasayı Koruyucular Konseyi'ni, yargının başını ve güvenlik güçlerinin komutanlarını atıyordu ve Cumhurbaşkanı'nı azledebilirdi. Gene de halk tarafından seçilmiş değildi, sınırsız bir süre için (aynı zamanda *fakih*i denetleyecek ve gerekli görürse görevden alacak) Uzmanlar Meclisi tarafın-

87 Örneğin bkz. *Cumhûrî-yi İslâmî*, 1 Mayıs 2000.

88 Yargı'nın başı Ayetullah Şahrudi bile Rehber'in sözlerinin özel –yani hukuk tarafından belirtilmeyen– yönetsel bir değeri olduğunu alenen beyan etti (*Iran*, 25 Nisan 2000). Hamaney Parlamento'nun basın kanunu kararını veto edince, Meclis'in reformcu başkanı müdahalesini onun mutlak iktidarına, *velayet-i mutlak-ı fakih*e atıfta bulunarak meşrulaştırdı.

dan seçiliyordu. Bu meclisin üyeleri, kendi üyeleri bizzat *fakih* tarafından atanan Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından seçiliyor ve tasdik ediliyordu. Diğer bir değişle, *fakih*i seçen ve onu denetlemesi ve gerekli gördüğünde uzaklaştırması beklenen Uzmanlar Meclisi etkin bir şekilde onun tarafından tasdik ediliyordu.

Böyle katı bir siyasal yapı halk denetimini, hukukun üstünlüğünü ve demokratik yönetişimi mümkün kılabilecek bir biçimde nasıl ıslah edilebilirdi? Bir anlamda Hatemi'nin hükümeti kendisini çok değer verdiği legalizmin mahkûmu olarak buldu. Makama yükselmesi iktidarda pay sahibi olan toplumsal bir hareketin klasik ikilemini sergiliyordu. Böyle bir toplumsal hareket kendisinin altını oymak için kullanılan kurallara bağlı kalmak zorundayken hem devlet içinde hem de devlete karşı nasıl iş görebilirdi? Haklarını yemeyelim, reformcular mağduru olduklarında dahi "hukukun üstünlüğü"nü talep etmeyi sürdürdüler. Yasalar adil değilse, çözümün onları ihlal etmek değil değiştirmek olduğunu savundular. Gelgelelim sorun yasama organının, Parlamento'nun, Anayasayı Koruma Konseyi'nin veto gücüyle adeta sakatlanmış olmasıydı. Siyasal reformu gerçekleştirebilmek için reform hükümeti kendi kendini sürekli hale getiren bu iktidar döngüsünü kırmalıydı.

İKİZ YASA TASARISI VE REFORM PROJESİNİN KADERİ

Hatemi çabaladı. Ekim 2002'de Parlamento'ya iki önemli yasa tasarısı sundu. Bu tasarıların kaderi İslâm Cumhuriyeti'nde reform projesinin kaderini simgeleyecekti. Tasarılar ilk olarak Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin Meclis, Cumhurbaşkanlığı ve Uzmanlar Meclisi (*Nezaret-i İstisvâbî*) için aday olanları gözden geçirme yetkisini kaldırma izni veriyor; ikinci olarak Cumhurbaşkanı'na anayasal olmayan kararları, özellikle de yargının ve seçimle işbaşına gelmeyen diğer organların kararlarını iptal etme yetkisi veriyordu. Onaylanırsa, "Cumhurbaşkanı hâkimleri görevlerinden alabilecek ve jürisiz ya da kapalı kapılar ardındaki yargılamalar gibi uygulamaları durdurabilecekti."

Bu kolay bir iş değildi. Neredeyse herkes Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin Parlamento tasarıları geçirir geçirmez yasaları veto edeceğini tahmin ediyordu. Birçok reformcu için ikiz yasa tasarısı reform projesinin İslâm Cumhuriyeti'nde başarılı olup olamayacağını belirleyecek bir sınavı temsil ediyordu. Tasarıların reddedilmesi durumunda reformcular ya referanduma başvurmayı ya da sadece kitlesel olarak devlet iktidarından çekilmeyi planladılar. Hatemi'nin muhtemel istifa tehdidi muhafazakâr çevrelerde deprem etkisi yarattı çünkü bu durum Amerika Birleşik Devletleri ve Britanya tarafından önderlik edilen askeri güçlerin komşu Irak'ı işgal etmek üzere hareket etmiş oldukları bir dönemde ülkeyi en şiddetli krizinin eşiğine getirecekti. Tahmin edildiği gibi sertlik yanlıları ikiz yasa tasarısını etkisiz hale getirmek için kitlesel bir kampanya başlattılar. Sağcı çevreler, gazeteler (*Keyhân*, *Risâlet*), imamlar Hatemi'yi bir "diktatörlük" yaratmayı ve "karşıdevrimcilerin ve sekülaristlerin" devlet dairelerinde görev almalarına izin vermeyi istemekle suçladılar. *Keyhân* Hatemi'yi darbe komplosu kurmakla itham ederken, haftalık *Harîm* dolaylı olarak öldürülmesi hususunda ikazda bulundu.[89] Anayasayı Koruyucular Konseyi veto hakkını savunan ve eleştirenleri suçlayan binlerce kitapçık dağıtırken,[90] Dinî Lider açık bir biçimde tasarılara karşı düşüncelerini dile getirdi. Bir kez daha reform önderlerine yönelik yaygın baskı rivayetleri yayıldı. Baskıyı sürdürmek için yargı iki toplumsal araştırma kurumunu kapattı ve yöneticilerini tutukladı: Eski bir öğrenci lideri ve Müşârikât Cephesi'nin* başlıca önderlerinden Abbas Abdi tarafından yönetilen Âyande ile Behruz Girânpâye ve Muhsin Guderzi tarafından yönetilen Milli Kamuoyu Çalışmaları Merkezi (MKÇM). MKÇM kısa bir süre önce İranlıların yüzde 70'ten çoğunun Amerika Birleşik Devletleri ile görüşmeleri desteklediğini gösteren bir anket yayımlamıştı. Yöneticiler ve diğerleri milli güvenliğe karşı hareket etmekle suçlandılar. Sertlik yanlıları Abbas Abdi'yi suçla-

89 *Harîm*, 13 Âbân 1381 (2002).

90 *İran-ı İmrûz* websitesi (7 Kasım 2002).

(*) Cephe-yi Müşârikât-i İranı İslâmî (İslâmi İran Katılım Cephesi) – ç.n.

yarak reform hareketinin çekirdek örgütü olan Müşârikât Cephesi'ni töhmet altında bırakmayı ve sonunda dağıtmayı amaçlıyorlardı.

Daha yıkıcı bir sürpriz yoldaydı. Parlamento'nun 7 Kasım 2002'de ikiz tasarıları geçirdiği günün ertesinde Hamedan'da sertlik yanlısı bir hâkim önde gelen post-İslâmcı bir entelektüel olan Haşim Ağaçeri'yi ölüme mahkûm etti. Suçlamalar şunlardı: Din adamları sınıfının aleyhinde olmak ve Müslümanların Tanrı'yla konuşmak için din adamlarına ihtiyaçları olmadığını söyleyerek "İslâmi bir Protestanlığı" savunmak. Ölüm cezası haberi, dikkatleri tasarılardan Ağaçeri'ye çevirerek dünya çapında bir protestoya yol açtı. Bütün reformcu cephe, Parlamento üyeleri, öğrenciler ve uluslararası insan hakları örgütleri, Meclis Başkanı'nın "mekruh" bir hüküm olarak adlandırdığı kararı tersine çevirmek için bir kampanya başlattı.[91] Öğrenci protestoları, gösteriler, açık forumlar ve imza kampanyaları ivmesi her gün artarak ve Tahran'dan Tebriz, İsfahan, Urumiye, Şiraz, Ahvaz ve Hamedan gibi taşra şehirlerine yayılıp muhafazakâr cephede hiç rastlanmamış bir bölünme yaratarak haftalarca sürdü. Ölüm cezasını sadece Ensâr-ı Hizbullah ve birkaç imam destekledi. Gerçekten de bazı sağcılar Luther'in katillerinin gaddarlığını göz ardı edip Ağaçeri'yi Martin Luther'le bir tutunca akranlarını sinirlendirdiler.[92] *Keyhân* ve devlet televizyonu yöneticisi Laricani bile kararı eleştirdi.[93]

1999'daki yurt saldırısından beri sessiz geçen üç yılın ardından öğrenciler yeniden uyandılar ve protesto güçlerini canlandırdılar. Amir Kabir Üniversitesi'nde protestocular din ile devletin ayrılmasını ve Dinî Lider'in eylemlerinden sorumlu tutulmasını ya da istifa etmesini istediler.[94] DTV genel bir öğrenci ve öğretim üyesi grevi ile bir sokak yürüyüşü çağrısında bulundu. Protestoların odağı Ağaçeri'nin yeniden yargılanmasından salıverilmesine ve nihayet "serbest konuşma özgürlüğü" talebi-

91 Bkz. *Rūy-dâd* websitesi (11 Kasım 2002).

92 Bkz. başyazı, *Ebrâr*, 17 Kasım 2002, s. 1.

93 Bkz. *İmrûz* websitesi (17 Kasım 2002).

94 Newark (N.J.), *Star-Ledger*, 14 Kasım 2002.

ne kaydı. Ülke çapında on gün süren gösteriler Dinî Lideri Ağaçeri'nin "çok özenli" bir biçimde yeniden yargılanması emrini vermeye mecbur etti. Şubat 2003 sonunda temyiz mahkemesi Ağaçeri'nin ölüm cezasını kaldırdı ve yeniden yargılanmasını istedi; Ağaçeri dört yıl ceza aldı.

Bu protesto hareketi için şüphesiz bir zaferdi, bununla birlikte Dinî Lider'in müdahalesi onun varlığını bir kez daha kesin biçimde hukuk dışı bir hakem olarak tespit etti. *Risâlet*'in Ağaçeri'nin Dinî Lider'den merhamet talep etmesi hususundaki ısrarı, onun reform hareketinin tam da aleyhinde mücadele ettiği gerçekten yüce gücü tanımasına yönelik bir çabaydı. Fakat Ağaçeri bunu bazıları aleni olarak ölüm cezasının uygulanmasını isteyen muhafazakârları kızdırarak reddetti.

Yargı 2003 başında üç reformcu gazeteyi (*Hayat-ı Nev*, *Yâs-ı Nev* ve *Nevrûz*) daha kapatır ve daha çok aktivisti hapsederken, reformcular daha yıkıcı bir darbe yediler: Yerel meclis seçimlerini kaybettiler. Halkın artan duyarsızlığının neden olduğu yenilgi reformcuların toplumsal gücünün aşındığını gösterdi ve muhafazakârları reform fikrinin bittiği hususunda cesaretlendirdi. Nitekim aylar süren erteleme ve provokasyonların ardından Anayasayı Koruyucular Konseyi Nisan ve Haziran 2003'te ikiz tasarıları reddetti. 2.500 Tahran Üniversitesi öğrencisinin 10.000 Tahranlıyla birlikte "Diktatörlüğe Ölüm" ve "Hatemi İstifa" diye slogan attığı ulusal öğrenci günü bile kararı tersine çevirmeyi başaramadı. Artık göstericilerin hedefi sadece muhafazakârlar değil, aynı zamanda Hatemi'nin hükümetiydi.[95]

Anglo-Amerikan işgali Irak'ta kök salarken İran'ın reform projesi durma noktasına geldi. Başlangıçtaki "aşağıdan seferber olma ve yukarıdan pazarlık etme" stratejisi başarısız olmuş görünüyordu; reform hareketi daha ziyade yukarıdan saldırının ve aşağıdan halkın düş kırıklığının hedefi olmuştu. "Sokak" son derece moralsiz ve yaklaşan Yedinci Meclis seçimlerine karşı muhafazakârlara Parlamento'yu yeniden ele geçirebilecekleri umudunu vererek tehlikeli bir biçimde kayıtsız kaldı. 2003 sonunda tarihi Bem şehrini harap eden depremler bir

95 *Newsweek* websitesi (7 Aralık 2002).

enerji ve ulusal dayanışma dışavurumunu tetiklediyse de toplumu siyasal duyarsızlık ele geçirdi. Ocak 2004 Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin son darbesini beraberinde getirdi. Darbe olarak adlandırılan bir kararla, parlamento seçimleri için tüm adayların, seksen mevcut milletvekili dahil, çoğu reformcu, yarısını seçim dışı bıraktı. Bu haber reform cephesini mahvetti ve İran'ın "siyasal depremi" olarak bilinegelen vakaya yol açtı. Yüzlerce meclis üyesi üç haftalık bir oturma eylemi ve açlık grevi yaptı. Hatemi onlarca siyasal grup gibi parlamenterlerin yanında yer aldı. Taşra valileri istifa edeceklerini açıkladılar. Dinî Lider dahi seçim dışı bırakma kararının gözden geçirilmesi çağrısında bulundu. Fakat sıradan İranlılar, hatta üniversite öğrencileri reformcu umutları ve kitle desteği beklentilerini paramparça ederek mesafelerini korudular.[96] Aktivistlerin Slobodan Miloseviç'e görevden el çektirmek için Parlamento'yu bastıkları türden Yugoslav tarzı bir toplumsal tepki gerçekleşmeyecekti. Sıradan İranlılar için milletvekillerinin grevi kendilerini ilgilendirmeyen üst düzey bir çekişme gibi görünüyordu. Halk daha radikal önlemler istiyor ya da yalnızca beklemeyi tercih ediyor gibi göründü.[97] Halkın bir yıl önce yerel seçimlerde başlamış olan düş kırıklığı muhafazakârlara darbelerini tamamlama ve reform sürecini bitirme imkânı verdi.[98] Her ne kadar birtakım lobi faaliyetleri sayesinde Anayasayı Koruyucular Konseyi diskalifiye edilen adayların üçte birinin haklarını iade ettiyse de, kızgın milletvekilleri 1 Şubat 2004'te toplu istifalarını sundular. Cumhurbaşkanı Hatemi değilse de başlıca reform partileri seçimleri boykot etti ve Parlamento muhafazakârların eline geçti. Bu Hatemi'nin 13 Nisan 2004'te resmi olarak geri çektiği ikiz tasarılar hakkında herhangi bir anlaşma umudunu toprağa gömdü.

---

96 Oturma eylemlerinin on birinci gününde, milletvekillerinin "siyasal orucu"ndan günler sonra, reformcu günlük gazete *Yâs-ı Nev*'in başyazısı hâlâ kitlelerin, öğrencilerin, öğretmenlerin ve işçilerin nerede olduklarını soruyordu.

97 *Yâs-ı Nev* ve *Şark*'a dayanıyor, 9 Ocak ve 30 Ocak 2004 arası.

98 Kavrayışlı bir çözümleme ŞaghaŞ'de bulunabilir, bkz. "The Reform Nobody Wants Anymore".

122 parlamento üyesinin toplu istifası İran'ın demokrasi mücadelesinde bir dönüm noktası olarak kalacak. Fakat bu reform hareketinin hayatında bir dönemin sonunu belirledi. İlerleyen aylarda kamuoyunu bir çaresizlik hissi sardı. Birçok aktivist misilleme için hazırlık yaptı; birkaçı hapse atıldı, bazıları çaresizce sürgünü kabullendi, diğerleri kendi özel hayatlarında teselli buldu. Esaslı şekilde dönüşmüş olan bir topluma boyun eğdirmeyi hedefleyen reform öncesi gözetim yöntemleri geri döndü.

RESTORASYON?

Demokratik bir yönetim kurma girişimi fiyasko muydu? İran deneyimi İslâm ve demokrasinin uyumsuzluğunu mu kanıtladı? 2002 itibariyle çoğu analist İran'da siyasal reformun öldüğünü ve ABD hükümetinin İslâmcı rejimi yıkma politikası benimsediğini ilan etmişti. Başarısızlığın nedenleri çok çeşitliydi: Hatemi'nin önderliğinin zayıflığı, gerçek siyasal partilerin ve uzun vadeli bir değişim programının yokluğu, anayasal kısıtlamalar, hareketin seçkinciliği, İran'da demokrasinin kurumsal bir gerçeklikten ziyade felsefi bir tartışma olarak kaldığı fikri.

Bu handikaplardan bağımsız olarak, reform hareketi bazı önemli kurumsal ve söylemsel ilerlemeler kaydetti. Reform hükümeti altında bir dizi bakanlık (Dışişleri, İstihbarat, Yükseköğrenim ve Kültür) reform stratejilerini kolaylaştırmak için değişti. Sivil toplum kurumları genişledi ve sokaklardaki ve devlet dairelerindeki karamsar, duygularına gem vuran hava yumuşadı. Daha da önemlisi, iktidardaki post-İslâmcılar reform dilini ve İslâm ile demokratik ülkülerin uyumlu olabileceği fikrini oturtmayı başardılar. Daha önce İran siyasal tarihinde asla demokrasi, çoğulculuk, hesap verebilirlik, hukukun üstünlüğü ve hoşgörü gibi öyle temel kavramlar böyle yaygın olmamıştı ve tüm bunlar kıdemliliği ve patronajı teşvik eden bir kültürde gerçekleşti. Bu dönemde yurttaşların geliştirdiği dikkate değer farkındalık ve beklentiler sadece muhafazakâr yerleşik düzeni değil, aynı zamanda siyasal reformu ilerletmeyi en-

gelleyen yapısal kısıtları halkın umutlarına ihanet eden bir reform hükümetini de tehdit etti.

Nitekim reform süreci geliştikçe hareket farklılaşma belirtileri tecrübe etti. *Velayet-i fakih*e dair daha önceki eleştirel fikirlerin çoğu belirgin hale geldi. Tanınan post-İslâmcılar siyasal alanda daha liberal ve seküler ülkülere doğru kaydılar. Ağustos 2003'te Ayetullah Humeyni'nin torunu Hüseyin Humeyni Irak'ta sürgüne gitti ve İran'da dinî devletten kurtulmak üzere bir kampanya başlattı. Ona göre İran'ın dinî devleti "dünyadaki en kötü diktatörlük"tü. Sekülerleşmeye yönelik hamle seküler cumhuriyetçiler için (sürgündeki ve yurtiçindeki cumhuriyetçileri birbirine bağlayan yeni Cumhuriyetçilik Cephesi gibi) daha geniş bir koalisyonu kolaylaştırdıysa da başta MDAB olmak üzere daha dinî fikirli reformcular mutsuzdu.

Öğrenci hareketi diğer kolektiflerden daha fazla bir değişim geçirdi. En başta Hatemi hükümetinin tutkulu destekçileri olan öğrenciler daha bağımsız, seküler ve eleştirel bir tutum benimsediler. Daha önceleri DTV muhafazakârları etkisizleştirmek için Hatemi'nin "etkin sükûnet" stratejisini izlemişti.[99] Gelgelelim bu tavır DTV içinde başta bir huzursuzluğa ve nihayetinde bir bölünmeye yol açtı. Bir azınlık hükümet yanlısı bir siyasal parti gibi davranmak isterken, çoğunluk öğrenci örgütünün bağımsızlığını ve toplumsal hareket niteliğini korumakta ısrar etti.[100] Alt kademelerin radikal değişim arayışının baskısıyla DTV liderleri Hatemi'nin ikinci döneminde önce reform hükümeti ve Hatemi'nin kendisi de dahil olmak üzere "kapsamlı bir iktidar eleştirisi" başlattılar.[101] Öğrencilerin hü-

99 Reformcu bir entelektüel olan Alirıza Aleviteber öğrenci hareketine "iki adım ileri, bir adım geri" taktiği izlemeleri çağrısında bulundu; bkz. *Subh-i İmrûz*, 15 Âzar 1378 (1999). Ayrıca bkz. *Müşârikât*, 7 Ordibeheşt 1379 (2000). Tahran Üniversitesi Öğrenci Derneği'ne göre "Öğrenci hareketinin mevcut stratejisi reformun uygulanmasına destek olmaktır. ... İnsan haysiyetinin korunması, adalet, despotizmin kazınması, özgürlüğün ve hakların dinsellik ve ruhanilik ışığında kurumsallaştırılması reform hedeflerinin ana konularını teşkil eder." İslâmi Tahran Üniversitesi Öğrencileri Derneği manifestosu, aktaran ISNA (İran Öğrenci Haber Ajansı), 17 Tir 1379 (2000).

100 *Bahar*, 16 Hordâd 1379 (2000), s. 3.

101 *Hayat-ı Nev*, 24 Mordâd 1379 (2000).

kümetin sükûnet çağrısını önemsemedikleri Ağaçeri'nin ölüm cezasının sonrası öğrencilerin kendi aşırı legalizmine saplanmış Hatemi'yle artan görüş ayrılığını ortaya çıkardı. Önde gelen bir reformcu olan Behzad Nebevî kabul ediyordu: "Biz dinî demokrasiden bahsettiğimizde genç insanlar artık bizi ciddiye almıyorlar."[102] Reformcu cephe her ne kadar genel olarak siyasal değişim için barışçıl bir kampanyaya bağlı kalsa da ülkenin yönetimi çok kutuplaşmıştı.

Reformcular ile muhafazakâr rakipleri arasındaki çok büyük siyasal kavgalar göz önüne alınırsa, toplumsal denge nasıl sağlanmıştı? Siyasal bir çöküşün boşa çıkışı, patrimonyal yönetici seçkinler ile seferber olmuş kamusal alan, muhafazakârların uçsuz bucaksız devlet iktidarı fakat sınırlı toplumsal desteği ile reformcuların sınırlı devlet iktidarı fakat muazzam toplumsal desteği arasındaki nazik dengenin ortaya çıkışında yatar. Baskıcı devlet aygıtının muhafazakâr denetiminin karşısında direniş ve seferberlik sanatını az çok yasal biçimde öğrenmiş olan bir toplum vardı. Reformcular, muhafazakâr iktidarın çevresini sarabilecek demokratik bölgeleri genişleterek siyasal değişim yaratabileceklerini umarak, ilkesel olarak hukukun egemenliğine ve barışçıl yöntemlere bağlıydılar. Bunu yasal yollarla –ironik bir biçimde, tam da muhafazakâr yargının aracılığıyla reform projesinin altını oyduğu mecrayla– yapmak istediler. Reformcu "etkin sükûnet" stratejisi muhafazakâr bir baskıyı engellemeyi ve reform projesinin sürmesi için can alıcı olduğu kabul edilen bir koşul olan toplumsal barışı güvence altına almayı hedefliyordu.

Başta Dinî Lider olmak üzere daha pragmatik olan muhafazakârlar reformu "pasif bir devrim"e çevirmek –üst düzeyde bazı demokratik alanların kabul edilmesini içeren değişim girişimini temellük ederek iktidarlarını ve ayrıcalıklarını korumak– istediler. Kısaca, İslâmcıların pasif devrimi kendilerinin hâkim pozisyonu işgal edecekleri ikili bir iktidar fikrine dayanıyordu.[103] Muhafazakârlar halkı İslâmcı sisteme bağlamak

102 Bkz. Behzad Nebevî ile söyleşi, *Şark*, 9 Mayıs 2004.

103 Örneğin bkz. Muhibbiyân, "Towsiyiha-i bih Jibhih-i Musharikat".

için, uzun vadede böylesi eşitsiz bir iktidar paylaşımının nihayet hâkim geleceğini umarak, Hatemi'nin popüler meşruiyetine ihtiyaç duyuyorlardı. Bu eşitsiz ikiliği kabul ederek Humeyni'nin birliğinden (*vahdet-i kelime*) uzaklaştılar fakat çoğulculuğa şiddetle direndiler.

Muhafazakâr İslâmcıların değişime direnme yeteneği kısmen "yerli olanın dayanıklılığı" olarak adlandırılabilecek şeyden kaynaklanıyordu. Bu dış dünyadan göreli özerklikten kaynaklanan ve "yerli" bir deneyimin "emsalsizliği" tarafından üretilen yerel becerilerin ve meşruiyetin kolaylaştırdığı bir yetenekti. Uluslararası toplumla göreli bütünleşmeleri kendilerini dış baskıya karşı korunmasız kılmış olan SSCB, Yunanistan, Güney Kore ya da Filipinler'deki otoriter rejimlerden farklı olarak İran'ın İslâmcıları böylesi tesirlerden göreli olarak muaf kaldılar. İslâmcılar yönetimlerinin orijinalliği ve yerli tabiatında direterek dış dünyanın (Batı'nın) kendileri hakkındaki düşüncelerini reddedebiliyorlardı. Angola ve Mozambik'teki kurtuluş hareketlerinin "Afrika sosyalizmi" bu ülkelerin Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası'na bağımlılığının üstesinden gelemezken, İran'ın petrol gelirleri ve İslâmcıların temel gelir kaynaklarını denetimi onların hasmane Batı'dan siyasal özerkliklerini korudu. Bu yüzden muhafazakârlara içeriden meydan okunmalıydı.

Dinî fakat aynı zamanda demokratik deyimleriyle reform hareketi muhafazakâr İslâmcılara belki de en ciddi meydan okumayı arz etti. Manevi ve siyasal meşruiyetlerini yerle bir etti. Post-İslâmcılığın söylemsel saldırısı öyle yıkıcıydı ki birçok İslâmcının nazarında "[Hatemi'den bu yana] kutsal ilkeleri[nin] göğüs germiş olduğu saldırılar Pehlevilerin döneminden çok daha fazlaydı".[104] Fakat sadece söylemsel zafer siyasal değişim yaratmak için yeterli miydi? "Kelimenin gücü" "siyasal iktidar"ın baskıcı gücüne denk gelebilir miydi? İran tecrübesinde popüler demokratik duyarlılıklar ve reform hareketinin geliştirdiği söylem İslâmcıları siyasal iktidarın dümeninden etmeyi beceremedi. Popüler duyarlılık *pasdarlar*ın, Ensâr-ı Hiz-

104 Aktaran *Hordâd*, 7 Âbân 1378 (1999).

bullah'ın ve mahkemelerin insafsız baskısı tarafından rehin alındı. Bu baskıcı iktidar üsleri etkisiz duruma getirilmeli, kazanılmalı ya da onlara karşı çatışmalıydı ve reformcular bunların herhangi birini yapmaktan şaşırtıcı bir biçimde aciz göründü. İlk olarak, belki aşırı güven yüzünden, muhafazakâr saflardan kesimleri reform ülkülerine çekmeyi ve bunlarla bütünleştirmeyi başaramadılar; örneğin Devrim Muhafızlarının alt ve orta tabaka kesimleri sağcı önderliklerinden yana olmayabilirlerdi. Aksine reformcular, karşıtlarının sert tavırlarına benzer bir biçimde, zaman zaman gereksiz bir şekilde sağcıların kucağına ittikleri eski Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani gibi merkezde yer alan şahsiyetleri aleyhlerine çevirdiler, öte yandan seküler demokratik güçleri sahici ortaklar olarak kucaklamakta gönülsüz kaldılar.

Reform cephesi muhafazakâr ters tepkiyi etkisiz duruma getirmekten aciz idiyse, o halde işçi grevleri, şiddete başvurmayan sivil itaatsizlik ya da barışçıl aksaklıklar yaratarak ona karşı koymalıydı. Zira cebre dayanan otoriter devletlerden farklı olarak bir hareketin gücü toplumsal tabanının gücüne, tabanının ortak kuvvetine dayanır. Eğitim, kurumsallaşma ve seferberlik aracılığıyla inşa edilen ve sürdürülen bu toplumsal güç sadece devlete reform için baskı yapma ve devlet baskısına direnme kudretine sahip değildir; aynı zamanda hareketin sürekliliğini de sağlayabilir.

İran'ın reform hareketi böyle bir toplumsal taban oluşturmayı başaramadı. Bütünüyle "rasyonel diyaloğu", demokratik değerleri, hoşgörüyü ve hukukun üstünlüğünü savunarak büyük oranda kamusal alanın dönüşümüne dayanan modernist bir stratejiye dolanmış orta sınıf bir mevcudiyet olarak kaldı. Bunlar soylu ve elzem hedeflerdi fakat baskıcı gücün üstesinden gelmek için yeterli değillerdi. Kısmen hâkim popülist politikalara bir tepki olarak post-İslâmcılar somut ve ivedi meselelerle ilgilenen halk sınıflarını, özellikle de yoksulları ve emekçi insanları örgütlemek için pek bir şey yapmadılar. Doğrusu iktisadın post-İslâmcı literatürde pek bir önemi yoktu. Her ne kadar yüzde 7'lik büyüme oranı, para istikrarı ve bütçe açığı-

nın az olması dahil makroekonomik göstergeler sonunda bazı iyileşmeler gösterse de ekonominin içler acısı durumu en çok yoksul ve orta sınıfı vuruyordu. Dünya çapındaki post-Marksist ideolojik iklim göz önünde bulundurulduğunda, reformcu düşünürlerin entelektüel yüklüğünde gerçekten çok fazla Habermas ile Foucault ve yetersiz miktarda Marx ile Gramsci bulunuyordu. Müşârikât Partisi oldukça örgütlü bir yapıya sahipken koalisyon ortağı İslâmi İş Partisi tabanda reform gündemi için güçlü bir destek yaratmak için gerekli olduğu üzere işçileri seferber etmeyi başaramadı. Her ne kadar fabrika konseyleri ve diğer emek örgütleri Hatemi'nin yönetimi altında büyüdüyse de ne reformcu Çalışma Bakanlığı ne de İslâmi İş Partisi birliklerin ve işçi sendikalarının örgütlenmesine çok özen gösterdi. Gerçekten de reformun ilk yıllarında sayısı 2.900'e çıkmış İşçi Konseyleri'nin (*Şûrâ-yı Kârgerân*) sayısı 2003'e gelindiğinde 1.300'e düştü.[105]

1980'lerin sonundan beri imalat sektörünün, farklı etkinliklerin devasa enformel sektörü lehine küçülmesiyle birlikte emeğin proleterleşme niteliğini kaybettiği ve parçalandığı doğrudur ve iktisadi taleplerini dile getirmekle birlikte işçi sınıfı büyük ölçüde siyaseten kenarda kaldı. Gelgelelim reformcular devlet memurlarının ya da başta öğretmenler olmak üzere beyaz yakalı işçilerin muazzam topluluklarını seferber etmek üzere pek bir şey yapmadılar. Buna ek olarak, topluluk örgütlenmesi, eğitim ve seferberlik, reformcular yerel meclislerin denetimini ellerine aldıklarında dahi çelimsiz kaldı. Nitekim, çoğu kez olduğu gibi, yoksullar kendi sınırlı "sessiz tecavüz" stratejilerini izlediler ve ulusal siyasal mücadelelere pek aldırış etmediler. Reform projesinde tabanın bulunmamasıyla birlikte şehirli orta sınıfların, öğrencilerin, gençlerin ve kadınların giderek artan kayıtsızlığı reformcuların toplumsal gücünü azalttı ve muhafazakârlara reform projesini bitirme imkânı sundu. Reform cephesinin parçalanması ve ne tür bir İran istedikleri hakkında farklı görüşlere sahip olan ortaklar arasın-

105 Aktaran ISNA ile bir söyleşide İşçi Evi (*Hâne-yi Kârger*) genel sekreteri Alireza Mahcub, 6 Nisan 2004.

daki müşterek bir stratejinin yokluğu bu sürece bir hayli katkıda bulundu.

İslâmcıları işbaşından etmeyi başaramadıysa da post-İslâmcı hareket esas olarak İranlıların çoğunluğuna yirmi yıldan uzun bir süre din adına boyun eğdirmiş olan İslâmcılığın manevi ve siyasal meşruiyetinin altını oymaya muktedir oldu. Demokrasi ve (toplumsal değilse de) siyasal çoğulculuğun ülkülerini İran'da ya da Türkiye bir yana, Müslüman Ortadoğu'da daha önce hiç erişilmemiş düzeyde egemenliği altına aldı. Post-İslâmcılık açıkça bir kimsenin hem Müslüman hem de demokrat olabileceğini ve demokratik ülkülerin Müslüman bir toplumda kök salabileceğini gösterdi. İslâm ve demokrasi arasında özsel bir yakınlık olduğu için değil fakat daha ziyade manevi ve entelektüel önderleri, kapsayıcı bir din ve demokratik bir yönetim geliştirmeye mecbur bırakan sıradan insanların mücadeleleri sayesinde. Otoriter devleti ıslah edecek post-İslâmcı bir zafer Müslüman toplumlarda dinî, toplumsal ve siyasal düşüncede bir rönesansın kıvılcımını yakabilirdi. Bu duruma gelmiş olduğu için, reform hareketi Mısır dahil bölgenin otoriter rejimlerini ve dinî hareketlerini ürküttü ve patrimonyal devleti yerinden oynatmayı başaramadıysa da İran post-İslâmcılığını Mısır İslâmcılığı ile tam olarak aynı noktaya getirdi: Her ikisi de toplumsal güçlerini devlet iktidarına çevirmeye hazırdı. Mısır İslâmcılığı İran'ın post-İslâmcılarının güçten düşmüş olduğu noktada başarılı olabilecek miydi?

5

Mısır'ın "Pasif Devrimi"

Devlet ve İslâmcılığın Parçalanması, 1992-2005

İran'da değişim için devrimci strateji öncelikli olarak siyasal iktidarı hedefledi. Devrimci önderler bunun toplumda –kurumlarında, değerler sisteminde ve bireylerde– bir değişikliğe yol açacağı umuduyla ilk önce siyasal yapıyı değiştirmeyi amaçladılar. Siyasal iktidarı ele geçirdikten sonra İslâmcı projelerini gerçekleştirmek için toplumsal iktidarı elde etmeleri ya da nüfusun rızasını güvence altına almaları gerekiyordu. Fakat toplumsal değişim için halk seferberliği çoğu kez devletlerin değil, tabandan toplumsal hareketlerin işidir. Toplumsal hareketler sadece yukarıdan toplumsal değişimi zorlamak için otoritelere meydan okumazlar; aynı zamanda aşağıda yeni fikirler, kurumlar ve değerler üretir, uygular ve popülerleştirirler. İran'da toplumu "İslâmlaştıracak" güçlü bir hareket var olmadığı için İslâmcı projenin devrimden sonra büyük ölçüde yukarıdan geliştirilmesi gerekti. Siyasal otorite için bunun sonucu büyük oldu. Yukarıdan aşağıya yöntemi, toplumsal çatışma ve ideolojik çekişmeler yaratarak ve nihayetinde birçok İslâmcı önderi bakış açılarını değiştirerek projelerini gözden geçirmeye mecbur kılarak zorlu bir direnişle karşılaştı. Sonuç "reform"un her tarafa yayılan toplumsal hareketlerce ulaşılacak stratejik bir hedef haline geldiği "post-İslâmcı proje" oldu. Toplumsal değişiklik

yaratmak için "cephe taarruzu"nun, yani ayaklanmanın sınırları önderleri uzun vadede yapısal bir dönüşüm ve "dinî demokrasi" yaratmak umuduyla farklı bir strateji, bir "mevzi savaşı", yani kademeli toplumsal ve siyasal değişim için bir kampanya benimsemeye mecbur etti.

Bir "mevzi savaşı", yani birikerek çoğalan reform aslında ana akım Mısır İslâmcılığının 1980'lerde girişti̇ği bir işti ve bazı kayda değer başarılar elde etti. Belki Mısırlıların *davet* ve örgütleyici faaliyet aracılığıyla her tarafa yayılan toplumsal bir hareket inşa ederek sosyo-dinsel değişim için bu çalışma yöntemi İranlı post-İslâmcıların izlemesi gereken yoldu. Fakat bu strateji Mısır'ın toplumsal ve siyasal değişimini nereye götürdü? Ve failine, İslâmcılığa ne oldu?

Mısır İslâmcılığı 1980'lerin sonunda doruğa eriştiğinde toplumu tabanda İslâmlaştırmayı ve nihai olarak İslâmi bir devlet kurmayı amaçlayan reformcu Müslüman Kardeşler'in ve toplumsal ajitasyonu ve silahlı mücadeleyi birleştirmiş devrimci İslâmcıların belirgin merkezinde vücut bulmuş dağınık ve çok unsurlu karmaşık bir örgütler, faaliyetler ve duygudaşlık ağını temsil ediyordu. Bu siyasal İslâmcıların meydan okuduğu (devlet tarafından onaylanmış dinî kurum olan) Ezher, dinselliğin genel olarak yaygınlaşmasına katkıda bulunarak *davet*ini ("hakiki" İslâm'a çağrısını), kurumsal ve toplumsal faaliyetlerini genişletti. Siyasal merkezin yanı sıra geniş dinî yardım ve meslek birlikleriyle büyük bir "sivil İslâm" sektörü, Müslüman gençlik ve kadın grupları ve üniversitelerde, okullarda ve mahallelerde İslâmi aktivizm bulunuyordu. Mustafa Mahmud, Selim el-Ava, Hasan Hanefi ve Muhammed İmare gibi bireysel Müslüman şöhretler ve medya şahsiyetleri kendi *davet*lerini sürdürdüler.

Bu geniş hareket toplumda önemli bir değişikliğe neden oldu ve Mısır rejimi için en ciddi meydan okumayı arz etti. Müslüman Kardeşler'in *davet* ve örgütleyici faaliyet aracılığıyla sosyo-dinsel değişime bağlılığı kent toplumunun çoğunluğunu devlet denetiminden çekip aldı. Bağımsız camiler, okullar, gençlik birlikleri, kadın grupları, klinikler ve yayınlar aracılığıyla sıra-

dan insanlar Müslüman Kardeşler'in parlamento faaliyetlerinin kamu politikasına çevirmeyi hedeflediği, alternatif var olma ve eyleme yolları akdettiler.

Cemaatü'l-İslâmiyye militanlarının meydan okuyuşu daha da çarpıcı göründü. 1980'ler boyunca üniversite kampüslerini denetlemenin yanı sıra Kahire'nin yoksul bölgelerine girdiler ve etkilerini güneydeki şehir ve kasabalara yaydılar. Sokakları ve camileri kışkırttılar, yöresel tartışmaları çözdüler ve sarhoşluk ve kadınlarla erkeklerin bir arada bulunması gibi "ahlâksızlıkları" engelleyerek manevi disiplin (*tağyîrü'l-münkir*) dayattılar. Sa'id'in (Yukarı Mısır'ın) mütevazı toplumsal çevresinin "organik entelektüelleri" olarak militanlar aynı zamanda yardım hizmetleri, okuryazarlık dersleri, klinikler, ulaşım, gelir sağlayıcı projeler ve yoksullara gıda sağladılar.[1] 1990'ların başına gelindiğinde güneydeki şehirleri fiilen yönetiyorlardı ve başkentin göbeğinde "İmbaba İslâm Cumhuriyeti"ni kurmuşlardı. Bu yoğun toplumsal coşku döneminde din ulusun siyasal ve kültürel terimlerine hâkim oldu ve "İslâmi çözüm" emsalsiz bir geçerlik kazandı. İslâmi etik ifadesini dilde, davranışta, fiziksel görünüşte, kıyafet tarzında, camiye devamda, radyo ve televizyon programlarında ve kamusal alanda buldu. İslâmi etik ayrıca sivil topluma, askeriyeye ve bazı devlet kurumlarına nüfuz eden İslâmi emtianın, modanın ve dinlencenin yayılmasında aksetti. 1990'ların başında Mısır "gizlice" bir İslâmi "devrim" yaşar gibi görünüyordu.

Gelgelelim işlerin daha karmaşık olduğu ortaya çıktı. "Mevzi savaşı", yani birikerek çoğalan reform projesi, devletin eşiğinde sınırlarına erişti. İran'ın siyasal reform projesine de musallat olmuş ikilem aşinaydı: Bir reform hareketi, toplumsal ve iktisadi güçlerce tehdit edilen ve sosyo-politik değişime karşı kendi ataerkil tavırlarıyla bağlı "güçsüz" ya da hegemonik olmayan bir devlet altında ileri doğru ne kadar gidebilir? Hareketin Mısır toplumunu değiştirmekteki ve devlete meydan okumaktaki göreli başarısı kısmen kendi gerilemesinin nedeniydi. "Mısır İslâm Cumhuriyeti" ya da hatta bazılarının öngördüğü

1 Mubarak, *al-Irhabiyun Qadimun*.

"yaklaşan kriz" hiçbir zaman gelmedi.[2] Aksine İslâmcı hareket muhafazakâr dinsellik, bireyselleşmiş dindarlık ve "dinî-seküler" devlet birleşirken eş zamanlı bir çöküş ve parçalanma süreci yaşadı. Belirgin sonuç İran'daki gibi yeni bir ideolojik ve doktriner tasavvur değildi. Daha ziyade tartışmalı bir iktisadi liberalleşme, toplumsal değişim ve kültürel küreselleşme arka planında, devlet dinî ve manevi otoriteye el koyarken, muhafazakâr İslâmcılar güçlü yerlici duyarlılıkla birleştiler. Bu bölüm Mısır'ın İslâmi "pasif devrim" sürecini, İslâmcı hareket tarafından aşağıdan başlatılan ve sonradan bu değişimin hedefi, devlet, tarafından temellük edilen ve o andan itibaren devletin yörüngesini zapt etmeye ve denetlemeye çalıştığı sosyo-dinsel değişimi araştırıyor. İran'da gerçekleşenden hayli farklı bir biçimde Mısır'ın "pasif devrimi" İslâm devleti olmayan bir İslâmcılığın ve dinî ve entelektüel düşüncede göze çarpan bir durgunluğun ürünüydü.

MERKEZİN ZAYIFLAMASI

Cemaat militanlarının (diğer siyasal gruplaşmalara göre) karşılaştırmalı avantajı denetledikleri topraklarla samimi bağlantılarından doğdu. Bir anlamda "organik entelektüeller"i, Sa'id'in kuzeye doğru göçün sonucu olarak Kahire'nin Ayn eş-Şems ve İmbaba gibi gecekondu mahallelerine uzanmış durgun kasaba ve köylerinin yoksun fakat eğitimli gençliğini temsil ediyorlardı. Dağların ve çölün, sosyo-ekonomik marjinalleşmenin ve kabile toplumsal örgütlenmesinin kuzeyden yalıttığı Sa'id halihazırda modern Mısır'ın dahili ötekisi haline gelmişti.[3] Merkezi devletin fiili yokluğunda insanların gündelik hayatlarını yöresel kabile ve akraba konfederasyonları yönetiyordu. Nasır'ın toprak reformu programı kademeli olarak bu geleneksel toplumsal yapının altını oydukça boşluğu doldurmak için Cemaat

2 Sivan, "The Islamic Republic of Egypt"; Cassandra, "The Impending Crisis in Egypt".

3 Güney'deki köylerde insanların yüzde 82'sinden çoğu ve Asyut şehrindeki insanların yüzde 74'ü yoksuldu.

devreye girdi.[4] İmbaba ve Ayn eş-Şems gibi Kahire gecekondu bölgelerinde militanlar iş görmeye başladıklarında modern Mısır devletinin çeperinde benzer yerleşimlerle karşılaştılar – bir yabancının sonsuz sokak aralarında ve arka sokaklarda kaybolabileceği, fiili polis gücünün, hane numaralarının ya da mahalle haritalarının bulunmadığı, resmi olarak bir belediyeye bağlı olmayan gecekondu yerleşimleriyle. Militanlar Ayn eş-Şems ve İmbaba'ya nüfuz etmeyi başarsalar da Cemaliye, Bab el-Şarkiye, Seyyide Zeyneb, Dokki, Zamalek ya da Ma'âdî gibi daha bütünleşmiş bölgelere girmeyi beceremediler. Cemaat devletin fiilen bulunmadığı yerlerde iş görmeye muktedir olduğundan hareket toprağa bağlı ya da bölgesel ve dolayısıyla yerel bir nitelik arz etti. Bu anlamda Cemaat erken dönem Sicilya Mafyası'nın, yerel düzeni alternatif davranış kuralları yaratarak denetleyen, modern öncesi yöresel ve toprağa bağlı toplumsal bir hareketin görüntüsünü yansıttı.[5]

Gelgelelim bu bölgecilik bir avantaj olduğu kadar bir kısıtlılıktı da. Devlet bir kez Cemaat'in elindeki bölgeleri ele geçirdiğinde yerlerinden olan militanlar kaçak olmak zorunda kalıyorlardı. Ne devleti mağlup edebiliyor, ne de devlet yapısı içinde çalışabiliyorlardı; ne bir devrime öncülük edebiliyor, ne de kayda değer bir reforma yol açabiliyorlardı. Abbûdu'l-Zumur'un* Cemaat'in İran benzeri bir halk devrimini hedeflediği iddiasına rağmen grubun devrimci değişiklik tasavvuru, halkın bir kez kurulduktan sonra "yeni rejimi desteklemek" dışında neredeyse hiç rolünün olmadığı askeri bir darbenin ötesine geçmedi.[6] Onların bakışına göre halkın pek bir failliği yoktu.

---

4 Aslına bakılırsa, Port Said'de siyaset bilimci olan Mamoun Fandy gibi araştırmacılar Cemaat'i esasen ayrıcalıklı kuzeyle mücadele eden güneyli bir "bölgesel hareket" olarak niteler. Bkz. Fandy, "Egypt's Islamic Group".

5 Bkz. Hobsbawm, *Primitive Rebels*.

(*) Mısır Ordusu'nda istihbarat albayıydı. Köktenci İslâmcı. Mısır İslâmi Cihadı'nın kurucusu ve Eymen el-Zevahiri'den önceki ilk emiri. 1981'de Enver Sedat suikastından sorumlu tutularak ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı. 2011'de salındı – ç.n.

6 Mubarak, *al-Irhabiyun Qadimun*, s. 181-82.

Aynı zamanda militanlar var olan siyasal düzen içinde nasıl iş göreceklerini bilmiyorlardı (çünkü istemiyorlardı). Cemaat'in *davet*i dikkat çekecek derecede dar ve herkesin bildiği üzere erkeklere yönelik kaldı. Öncelikli olarak siyasal ve dinî ajitasyona odaklanan militanlar arkalarında toplumsal değişime neden olacak herhangi yeni bir fikir ve uygulama, herhangi bir kurumsal ya da söylemsel miras bırakmayı başaramadılar. Örneğin serbest seçimler yapmak, yerel yönetim uygulamak, STÖ kurmak ya da kendini geliştirme projeleri yürütmek için pek bir çabaları olmadı. Cemaat'in yardım malzemeleri bazı yoksullara yardımcı oldu fakat bunlar esasen insanları rejimden soğutmak ve Cemaat'in "İslâmi çözüm"üne inandırmak amacını taşıyordu. *Davet* öncelikli olarak insanların haklarına ve kendi kaderlerinin failleri olarak potansiyellerine değil, manevi yükümlülüklerine, "kötülüğü menetme"ye (*nehy 'an el-münker*) odaklandı. Nitekim Kahire, İmbaba'daki Şeyh Cebr ve çetesi gibiler video dükkânlarını ateşe vererek, güzellik salonlarını kapatarak, örtüsüz kadınları kezzap atmakla tehdit ederek, kadınlarla erkeklerin bir arada bulunmalarını engelleyerek ve hatta Mısır'ın şenlik kültürüne tamamen aykırı bir biçimde düğünlerde müziği yasaklayarak[7] mahallelerde kol gezdiler. Ülke çapında militanlar Kıpti kiliselerine, toplantılarına, bireylere ve mülke saldırdılar.[8] Kıptilere yönelik şiddet 1970'lerde elli iki vakadan 1980'lerde ve 1990'ların başında 111 vakaya çıktı; bunlar arasında 1992 ila 1994 arasında işlenen kırk altı cinayet de vardı.[9] İslâmcılara göre Hıristiyan Kilisesi'nin dinini yayma çabası İslâmi bir toplum ve devlet kurulmasına engel oluyordu. Yardım temin etmeleri, anlaşmazlıkları çözmeleri ve yöresel kabadayılara karşı kampanyaları onlara popülerlik kazandırdıysa da sert manevi düzenleri, güçlü aileler de dahil olmak üzere diğerlerini aleyhlerine çevirdi.

7 *A.g.y.*, s. 264-65.

8 Hamdi el-Beşir, "Al-Unf Al-Mahaliyyat" (Yerelde şiddet: [Asyut vilayeti] Dayrut'ta Sanbu köyüne dair bir çalışma (Arapça), "Politics and Localities in Egypt" başlıklı İkinci Yıllık Siyasal Çalışmalar Konferansı'na sunulan bildiri, Kahire Üniversitesi, 3-5 Aralık 1994.

9 Mubarak, *al-Irhabiyun Qadimun*, s. 378.

Cemaat'in nihai olarak ardında bıraktığı ancak daha sonra yerleşik düzen İslâm'ının temellük edeceği muhafazakâr dinsellik ve dindardık oldu. Sonuç olarak Mısır devleti, militanları tutuklamayı ve/ya da siyasal gözetim ile STÖ'lerin ekonomik desteğini içeren ikili bir stratejiyle bu bölgeleri yeniden ele geçirdiğinde, militanlar yeraltı hücrelerinde, şeker kamışı tarlalarında, Avrupa'da ya da Taliban Afganistan'ının güvenli bölgesinde toplumsal olarak lüzumsuz siyasal kaçaklar haline geldiler. Elbette sürgündeki üyeler Danimarka'da *El-Murâbitûn*'u ve Britanya'da *El-İ'tisâm*'ı yayımlayarak yurtdışından ajitasyona devam ettiler; Yaser Sırrı Londra'da İslâm Araştırma Merkezi'ni kurdu. Rıfai Ahmed Taha ve Mustafa Hamza gibiler gerilla eğitimi almak ve daha sonra onları askeri eylemler yürütmeleri için Sudan ve Libya tarikiyle Mısır'a geri göndermeden önce yeni üyelere gerilla eğitimi vermek üzere Afganistan'a kaçtılar. 1990'da Meclis Başkanı'nın öldürülmesi "Afganistan'dan dönenler" tarafından gerçekleştiren ilk eylemdi. Temel "tarihsel önderliği" gözaltında[10] ve diğer liderleri Avrupa'da sürgünde olan Cemaat Mısır toplumunun nabzından daha da uzaklaştı.

Ekim 1990'da militan Âlâ Muhiddin'in öldürülmesi ve ardından Aralık 1992'de İmbaba'nın kuşatılmasıyla *davete* ve eğitime odaklanan hareket fiilen askeri bir gerilla örgütüne dönüştürüldü. Artık askeri önderler fetva yayınlayacak ve bunları *davet* kanadına danışmadan icra edeceklerdi. Asyut'ta askeri önderler 1992'den başlayarak emir oldular ve eğitim politikalarını devraldılar.[11] Şiddetlerinin hem hedefleri hem de ölçekleri sivillere (uyum göstermeyenlere, sekülaristlere ve Kıptilere) yönelik dağınık vakalardan devlete yönelik yaygın askeri saldırılara kaygı. Ufukta yarı bir sivil savaş görünüyordu. İsyancılar trenlere, araçlara, otellere ve bankalara ateş açarak polisleri, üst düzey görevlileri, yabancı turistleri ve Kıptileri hedef aldılar. 1990'dan 1993'e dek geçen dört yıl, 20. yüzyılda Mısır'ın

10 Abbûdu'l-Zumur, Kerem Zühdi, Necih İbrahim, Tarık el-Zumur, Ferid el-Davalibi ve Hamdi Abdurrahman ilk kuşak liderler arasındaki başlıca kişiler arasındaydı.

11 *El-Hayat*, 13 Ocak 1999, s. 8; Asyut'ta belediye meclisi başkanı ve yerel bir lider olan Abdul Hasan Salih ile söyleşi.

en kanlı yılları oldu. Ölenlerin sayısı 1991'de 139'dan, 1993'te 207'ye ve 1994'te 225'e çıktı. 1992 ile 1996 arasında topyekûn 1.200 isyancı, polisi, sivil ve Kıpti hayatını kaybetti.[12]

Militanların saklandıkları yerlere gece baskınları durmaksızın sürerken polis ve asker güneydeki şehirlerin ve köylerin her köşesinde denetim noktaları kurdu. Birçok masum da dahil binlerce insan toplandı; birçoğu işkence gördü ve yargılanmadan gözaltında tutuldu.[13] Duruşmalar yargılananlara hem ıstırap hem de cesaret hissi verdi. Her sabah erken saatlerde köpekler patlayıcılara karşı yerleşkeyi koklarlarken özel harekât güçlerini taşıyan polis kamyonları son hızla mahkemelerin dışına konuşlandırıldı. Davalıların yakınları, siyah giysili peçeli kadınlar ve beyaz *cellabiye*li erkekler gürültülü duruşma salonlarını doldurdular ve endişeli gözlerle demir kafeslerin içinden cüretkâr bir biçimde dinî şiirler okuyan ve hükümet karşıtı sloganlar atan sanıklara baktılar. 1992 ile 2000 arasında güvenlik güçleri ve askeri mahkemeler tarafından 101 ölüm cezası kararı verildi.[14] Cemaat'in avukatı, Cemaat'in eski bir üyesi olan Muntasır el-Zeyyât tarafından yapılan arabuluculuk girişimleri hükümet tarafından geri çevrildi ve İçişleri Bakanı Abdulhalim Musa 1993'te militanlarla müzakere etmeyi düşündüğü için görevden alındı. İsyancılar daha çok avlanır ve çaresiz hale geldikçe şiddet eylemleri arttı. İsyancıların Hatşepsut Tapınağı'nda elli sekiz Batılı turist ve dört Mısırlıyı vahşice öldürüp başlarını kestiği 18 Kasım 1997'deki Luksor katliamıyla doruğa ulaştı.[15] Saldırının katıksız vahşeti Mısır kamuoyunu şoke etti, güvenlik aygıtını afallattı ve ülkenin en önemli döviz gelirini, turizm endüstrisini, üç yıl boyunca felce uğrattı. Saldı-

12 Mısır İnsan Hakları Örgütü, *Yıllık Raporlar*, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, Kahire.

13 Güvenlik güçlerince gerçekleştirilen keyfî tutuklamalar sadece insan hakları örgütleri tarafından değil, Parlamento üyeleri ve muhalif Mısır basını tarafından da protesto edildi. Bkz. Gamal Essam el-Din, "Parliament Scrutinizes Policing Policies", *Haftalık el-Ehrâm*, 11-17 Aralık 1997, s. 2; ayrıca bkz. *el-Veft*, 11 Aralık 1997, s. 3.

14 Khaled Dawoud, "Jama'a Militant Sentenced to Death", *Haftalık el-Ehrâm*, 20-26 Nisan 2000.

15 *Cairo Times*, 27 Aralık 1997, s. 5.

rıdan sonraki saatlerde binlerce yabancı turist arkalarında terk edilmiş lüks oteller, sahipsiz turistik noktalar, milyonlarca lüzumsuz işçi ve isyancıların vahşiliği ile devlet arasında sıkışmış bir ulus bırakarak kitlesel olarak ülkeyi terk etmek için havalimanlarına aktı.[16]

Gelgelim katliam militan İslâmcılığın yaklaşan ölümünü haber veriyordu. Cinayetlerden sonraki iki gün boyunca Cemaat tek bir kelime etmedi. Ardından bir dizi karmaşık ve çelişkili beyan geldi. Avrupa'da sürgündeki "siyasal önderler" esefle karşıladılar, Mısır'da hapisteki "tarihi önderler" eylemi kınadılar ve Afganistan'daki "askeri önderler" sorumluluğu üstlendiler.[17] Cemaatin avukatı Muntasır el-Zeyyât örgütün ve "İslâmi alternatifi"nin derin bir kriz içinde olduğunu fark etti ve önderliğe ortalama Mısırlıyı derinden yabancılaştıran şiddet stratejisinin anlamsızlığını iletti.[18] "Cephe taarruz"unun krizi Cemaat'i stratejisinde kökten bir değişim aramaya itti.

Daha önceki ateşkes girişimleri başarısız olsa da Temmuz 1997 itibariyle hapisteki önderler katliama tek taraflı bir son vermeye ve barışçıl *davete* dönmeye hazırlardı. Gelgelelim şahsen zafer sarhoşu olan İçişleri Bakanı herhangi bir ödün ya da onlarla herhangi bir diyalog imasını reddederek militanlara karşı koydu.[19] Sürgündeki önderliğin ateşkes çağrısına ilk baştaki

---

16 Mısır merkez bankasına göre, 1999-2000 yıllarında dış turizmden elde edilen kazanç 17 milyar Mısır Lirasını (yaklaşık 4 milyar ABD doları) buluyordu. Bu dış kazancın yüzde 25 ila 30'una denk düşer. O dönemlerde 2,3 milyon civarında Mısırlı turizm alanında istihdam ediliyordu. Aktaran al-Sharbini, "Azmat el-Siyaha el-Masriya wa Imkaniyat el-Ta'wid", s. 151.

17 Ayrıntılar için bkz. *Haftalık el-Ehrâm*, 4-10 Aralık 1997, s. 3; *Haftalık el-Ehrâm*, 11-17 Aralık 1997, s. 2; Avrupa'da sürgündeki liderler (Usame Rüşdi ve Yaser Sırrı) olayı esefle karşılarken, Eymen el-Zevahiri'nin Afganistan'daki Cihat grubu katliamı memnuniyetle karşıladı fakat gelecekteki saldırıların Amerikalılar ve İsraillilere yoğunlaşması gerektiğini açıkladı; bkz. *Haftalık el-Ehrâm*, 27 Kasım - 3 Aralık 1997, s. 3. Mısır'daki tutuklu önderler saldırının kendi başlarına hareket eden "genç üyeler"ce gerçekleştirildiğini söylediler. Bkz. *Haftalık el-Ehrâm*, 11-17 Aralık 1997, s. 2.

18 Muntasır el-Zeyyât'ın kısa özgeçmişine bkz., *Cairo Times*, 22 Ocak - 4 Şubat 1998, s. 10.

19 *Haftalık el-Ehrâm*, 28 Ağustos - 3 Eylül, 1997, s. 3; *Haftalık el-Ehrâm*, 11-17 Eylül 1997, s. 2.

karşıtlığı, Cemaat'in ruhani lideri (Dünya Ticaret Merkezi'nin 1993'te bombalanması emrini verdiği için ABD'de hapiste olan) Şeyh Ömer Abdurrahman ateşkesi destekleyince yatıştı.[20] Her ne kadar iç tartışmalar ve ayrılan hücrelerce düzensiz saldırılar devam ettiyse de Cemaat nihayet 25 Mart 1999'da hükümet karşıtı şiddetten kesin olarak vazgeçtiğini tekrar teyit etti. Yeni stratejiden umutsuzluğa düşen, o güne dek Mısır sahnesinde fiilen yer almamış Cihat lideri Eymen el-Zevahiri 1998'de Yahudilere ve Haçlılara Karşı Uluslararası İslâmi Cihad Cephesi'ni kurmak üzere Usame bin Ladin'e katıldı. Buna mukabil el-Zeyyât bir İslâm'ı Barışçıl Amaçlarla Savunma Uluslararası İslâmi Cephesi önerdi ve Ömer Abdurrahman bunu destekledi.[21] Her ne kadar ikincisi sadece bir fikir olarak kaldıysa da bunu şiddete başvurmayan faaliyetler için bir dizi girişim izledi. Eski militanlar mevcut sistem içinde siyasal partiler (Vasat Partisi [Hizb-u'l Vasat], İslâmi Reform Partisi [Hizbü'l-İslâmiyü'l-Islah][22] ve Hizbü'l Şeriya) kurmak üzere resmi izin taleplerinde bulundular. Militanların vardığı sonuç şuydu: "Zaman şiddetin ve silahlı mücadelenin bütün taraflar, ülke ve bizzat İslâm'ın kendisi için zararlı olduğunu göstermiştir."[23] Fakat hükümet "dinî partiler"e izin verilmediği gerekçesine dayanarak tüm başvuruları reddetti.[24] Bu durum Abdurrahman ve barışçıl araçları bırakarak "insanları ordunun, din adamlarının ve üniversite profesörlerinin önderliğinde bir devrim için"[25] seferber etme tehdidinde bulunan Ahmed Taha'yı çileden çıkardı. Gelgelelim yeni siyasal koşullarda yasal aktivizm hapisteki önderler için böyle tehditler tarafından kösteklenmek için çok zorluydu.

20 *El-Hayat*, 31 Ağustos 1997, s. 4.

21 *El-Hayat*, 22 ve 24 Ekim 1998.

22 Önayak olan kimseler arasında (Cemaat'in kurucusu ve "tarihsel önderliğin" üyelerinden biri olan) Salih Haşim, (eski bir El-Tekfir ve el-Hicret üyesi ve aynı zamanda *eş-Şa'b*'a katkıda bulunan, *el-Menârü'l-Cedîd* yazı işleri sorumlusu) Cemal Sultan ve eski bir cihatçı ve *eş-Şa'b* için çalışan bir gazeteci olan Kemal Habib vardı.

23 *Cairo Times*, 21 Ocak - 3 Şubat 1999, s. 5.

24 İçişleri Bakanı el-AlŞ, dinî partilerin "toplumsal istikrarı ve milli birliği tehdit edeceğini" söyledi. *Haftalık el-Ehrâm*, 11-17 Eylül 1997, s. 2.

25 *Haftalık el-Ehrâm*, 22-28 Haziran 2000, s. 4.

Benjamin Netanyahu ve Ariel Şaron yönetimi altındaki saldırgan İsrail politikası, Cezayir İslâmcı deneyiminin krizi, İran İslâmcılığının çarpıcı dönüşümü ve Hatemi yönetiminde (Cemaat lideri Ahmed Taha'nın İran'da ikamet ederken gözlemlediği) post-İslâmcılığın yükselişi, Cemaat'in "tarihsel önderleri"ni şiddete başvurmayan yeni vizyonlarına sadık kalmaya ikna etti. Artık Cemaat'in yeni asli hedefi Mısır "*cahiliye* iktidarı" değil, Mısır'daki tüm grupların ve Müslüman dünyasının karşısında birleşmesi gereken Yahudi devletiydi.[26] Tarihsel önderler sadece Mısır devletini mağlup etmeye muktedir olmadıklarını değil, aynı zamanda şiddet yöntemlerinin "insanları Allah'ın yoluna yöneltme" hedeflerini de alt üst etmiş olduğunu anladılar. Şiddet stratejilerinin aslında "İslâm'ın düşmanları"na yaramış olduğu sonucuna vardılar: İsrail'e, Amerika Birleşik Devletleri'ne, Batı'ya ve sekülaristlere.[27] Bu siyasal gerçeklikler tarihsel önderleri kendi dinî doktrinlerini gözden geçirmeye itti. Yeni siyasal bakış açılarına uygun olmak için İslâmi metinleri yeniden yorumlayarak yeni doktriner argümanlar geliştirmek zorunda kaldılar. Sonunda militan İslâmcılar erdemi Müslüman Kardeşler'in altmış yılı aşkın süredir uyguladıkları şeyde buldular. Ancak Müslüman Kardeşler'in toplumsal dönüşüm stratejileri acaba kısıtlardan azade miydi?

ASKIDA KALAN MÜSLÜMAN KARDEŞLER

1990'ların başında Müslüman Kardeşler (MK), İhvanü'l-Müslimin, gölge kabineymişçesine hareket ediyordu. MK binlerce camiyi denetliyordu, büyük ulusal meslek birliklerine ve kuzeydeki öğrenci birliklerine hâkimdi, muhtelif STÖ'leri yönetiyordu, sayısız okul üzerinde etkisi vardı ve Parlamento'daki en güçlü muhalefeti oluşturuyordu. ABD Büyükelçisinden Yaser

26 *El-Musavver*'in yazı işleri sorumlusunun Cemaat'in tarihsel önderleriyle Tora Hapishanesi'nde yaptığı söyleşilere bkz. *El-Musavver*, no. 4054, 21 Haziran 2002; ayrıca bkz. *el-Hayat*, 11 Ekim 2000.

27 Cemaat stratejik siyasal değişimini, hapiste ve hapisten çıktıktan sonra dışarıda tartışılan ve kaleme alınan çok ciltli bir dizi kitapta açıkladı. En önemli cilt şudur: Hafız ve Mecid Muhammed, *Mubâdirât Vakfi'l-'Ünf*.

Arafat'a kadar yabancı rical MK'nin şehir merkezindeki merkezine ziyaretlerde bulunuyordu. MK, kısaca, sivil toplumda hacimli bir yer elde etmişti ve yargı, üniversiteler ve el-Ezher de dahil olmak üzere devlet kurumlarına nüfuz etmeye başlıyordu. Zirvedeyken hareket içeri dalıvermeye hazır vaziyette devletin arka kapısında belirmiş görünüyordu.

Cemaat'in yasadışı faaliyetlerine karşı operasyon yürüterek kurulmuş, 1995'te Cumhurbaşkanı Mübarek'e Addis Ababa'daki suikast girişimiyle gözü korkmuş –kısaca tehdit altında hisseden– hükümet MK'nin belini bükmeye girişti. Aleni toplantıları engellemek için bir olağanüstü hal kanunu halihazırda yürürlüğe konmuş ve 1992'de geçirilen bir anti-terör yasası tazyik hapsini yasal hale getirmiş ve basını kısıtlamıştı. Muhalefetin protestosuna rağmen hükümet yoluna Müslüman Kardeşler'in üniversitelerdeki nüfuzunu zayıflatarak ve MK'yi dışarıda bırakmak için meslek birlikleri seçim prosedürlerini manipüle ederek devam etti. 1996'dan 2001'e dek avukatlar birliğini kapattı, bu karara karşı onlarca mahkeme hükmünü görmezden geldi ve ardından 1996'da üç yıl için MK'nin hâkim olduğu meslek birliklerine de aynısını yaptı.[28] İktidardaki Milli Demokratik Parti (MDP) neredeyse aynı adı taşıyan haftalık İslâmcı *el-Livâ'ü'l-İslâmî*'sini yayımlamaya devam ederken, MK'nin 1945'ten beri yayımlanan aylık yayını *Livâ'ü'l-İslâm* kapatıldı.

Ardından Haziran 1995 itibariyle hükümet ciddiyetle Müslüman Kardeşler'in pek çok önde gelenini tutuklamaya ve askeri mahkemelerde yargılamaya başladı. Tutuklamalar umumiyetle bunlara katılmalarını önlemek için ulusal seçimlerden önce yapılıyordu.[29] (Doktorlar birliğinden) Essam el-Eryan ve

28 Bkz. *Cairo Times*, 3-9 Şubat 2000, s. 11. Örneğin, 2000 yılındaki parlamento seçiminden sadece haftalar önce hükümet birtakım adaylar da dahil olmak üzere 1.000 civarında MK aktivistini tutukladı.

29 *Cairo Times*, 3-16 Nisan 1997, s. 6; *el-Hayat*, 17 Ekim 1999. MK üyelerini suçlamak için her şeyi göze almış devlet güvenliği zaman zaman kuşkulu delil kullanma yoluna giderek mahkemeleri gülünç duruma düşürdü. Bunlardan birinde savcı MK liderlerinin Kahire'deki bir evde sözde "gizli toplantı"sını gösteren bir videokaseti delil olarak sundu. Ne var ki kaset sadece bir eve giren, Nike logolu tişörtler giymiş bazı insanların sırtlarını gösteriyordu. Giz-

Muhammed Sad, (avukatlar birliğinden) Muhtar Nevh ve Halid Bedevi ve (mühendisler birliğinden) Muhammed Ali Beşir gibi önde gelen İslâmcı birlik liderleri hapse atıldı ve MK'nin Kahire'nin Sukü'l-Tevfikiyye'deki merkezi dahil olmak üzere ülke çapındaki 5.000 bürosu kapatıldı. Devlet 60.000 camiyi devraldı ve İslâmcıları can alıcı bir *davet* aracından yoksun bırakarak vaizlerin Evkaf Bakanlığı'ndan izin almadan vaaz vermelerini yasakladı.[30] Nisan 1997 itibariyle altmış bir önde gelen Müslüman Kardeş üyesi beş yıla kadar ağır hapis cezasına çarptırılmıştı. Son olarak MK müttefiki, İslâmi yönelimli Emek Partisi'nin ve gazetesi *eş-Şa'b*'ın kapatılması Müslüman Kardeşler için bir darbe daha oldu.

Emek Partisi'nin Sudan'ın "İslâmi projesi"ni desteklemesi, hükümet yolsuzluklarına karşı aleni protestoları ve Irak yanlısı kampanyası devlet güvenlik güçlerini halihazırda kızdırmıştı. Bardağı taşıran son damla *eş-Şa'b*'ın "dine küfreden" A *Banquet for the Seaweeds** (*Deniz Yosunlarına Bir Ziyafet*) romanının yeniden basımına izin veren Kültür Bakanı'na yönelik şiddetli saldırısı oldu. *Eş-Şa'b* haftalarca Müslümanları "birleşmeye ve Kültür Bakanlığı'nın Tanrı'ya ve İslâm'a yönelttiği hareketlerin öcünü almaya" sevk etti.[31] El-Ezher öğrencilerinin protesto için sokaklara dökülmesiyle Mısır en derin siyasal krizlerinden

---

li polisin yanlış evi kaydetmiş olduğu anlaşıldı. Bkz. *Cairo Times*, 3-9 Şubat 2000, s. 11.

30 238-1996 numaralı kanuna göre hiçbir vaiz Evkaf Bakanlığı'nın izni olmadan vaaz veremez. Bu, Bakan Mahmud Zakzuk'a göre, niteliksiz ve müfrit vaizlere geçit vermemek içindi. Bununla birlikte 1996 ile 2001 arasında 30.000 civarında izin çıkarıldı; bkz. Zakzuk, "Hawl Shurut Bina' al-Masajid", s. 9.

(*) Suriyeli yazar Haydar Haydar'ın 1983'te Arapça olarak Kıbrıs'ta yayımlanmış en tartışmalı eseri. 1960'larda Komünist Parti'deki faaliyetleri nedeniyle Irak'tan sürülerek Cezayir'e sığınmış iki kahraman ekseninde modern siyasal ve toplumsal değerler, yükselen dinî köktencilik, otoriter rejimler, sömürgeciliğin izleri, güçlü dış etkiler, Arap dünyasında mezhep ve coğrafya farklılıkları ve kadınların kısıtlı rolü gibi konulara eğilir; tartışmalı meselelerin ve tabuların üzerine gider. Romanda yer alan şu cümle *eş-Şa'b*'ın ve Ezher öğrencilerinin 2000'deki hezeyanının gerekçesi hakkında okura bir fikir verecektir: "Nükleer bir çağda, uzay çağında, artan akıl çağında, bizi hâlâ Bedevilerin tanrısının kanunu ve Kur'an'la yönetiyorlar... Çok saçma!" – ç.n.

31 Aktaran Dawoud, "Closing the Circle".

birini yaşadı. Hükümet sonunda Emek Partisi'ni ve *eş-Şa'b*'ı kapatınca Müslüman Kardeşler'in tek iletişim kanalı ve hareket etmek için yasal yolu olarak hâlâ denetiminde oldukları meslek birlikleri kaldı.[32] Yanı sıra Emek Partisi'nin (2001'de ölen) Adil Hüseyin tarafından önderlik edilen İslâmcılar ile parti başkanı İbrahim Şükrü tarafından önderlik edilen milliyetçiler arasındaki iç iktidar mücadelesi İslâmcı hizbin ve müttefiki MK'nin altını oydu. MK'nin gençleri şiddet yanlısı İslâmcı gruplara katılmaktan alıkoyma rolü sanki son bulmuş gibiydi. Devletin artık grubu hoş görmeye ihtiyacı yoktu.

Büroları kapatılan, yayınları lağvedilen, camileri denetlenen, önde gelen aktivistleri tutuklanan ve örgütü gözetim altına alınan MK kenara itildi. Daha Mart 1997'de sözcüleri Mamun el-Hubeydi "Artık hiçbir şey yapmıyoruz," diyordu.[33] Daha sonra sadece MK'nin hâkim olduğu meslek birlikleri, özellikle de doktorlar birliği, Balkanlar ve Çeçenistan'daki Müslümanlara yönelik hunharlık hakkında kamu farkındalığı yaratmak gibi kamusal faaliyetler yürütebildi. Bu dahi cezasız kalmadı. MK buluşmalarını, her ne kadar düzenleyiciler bu etkinlikleri siyasal mitinglere çevirmekten kaçınmadılarsa da Kur'an okuma toplantıları, Ramazan iftarları, cenazeler gibi etkinliklerle sınırlamaya zorlandı.[34] Hareketin yetmişinci yıldönümünün kutlandığı Ocak 1998'deki iftarda 700 konuk, MK aktivistleri ve muhalefet grupları grubun manevi önderi olarak Hamid Ebu Nasr'ın yerini almış olan Mustafa Meşhur'a bağlılıklarını ilan ettiler. Benzeri bir biçimde MK Genel Sekreteri İbrahim Şeref'in 2000'deki cenaze töreni ülke çapından yüzlerce takipçisini bir araya topladı. Aktarılanlara göre Mustafa Meşhur'un

32 Yasal olarak yayımlanan başlıca MK süreli yayını, İslâmi Emek Partisi'nin aylık *Minberü'ş-Şark*'ı gibi genel siyasal, uluslararası ve dinî meselelerle ilgilenen *el-Muhtârü'l-İslâmî* idi. Bununla birlikte 2000'den itibaren *eş-Şa'b*, her ne kadar çok daha sınırlı bir format ve tirajla da olsa, alshaab.com adresinde çevrimiçi olarak yayımlanmaya başladı.

33 Aktaran Negus, "Down but Not Out", s. 7.

34 Bkz. *Taqrir Halat al-Diniyya Ş Misr*, s. 210-11. Daha 1997'de Mustafa Meşhur şunu teslim ediyordu: "Artık Ramazan'ı kutlayamayız. Buluşacaksak, gizlice buluşmalıyız." Bir üye şunu söylüyordu: "Ancak içimizden biri öldüğünde cenazede bir araya geliyoruz." *Cairo Times*, 3-16 Nisan 1997, s. 6.

Kasım 2002'deki cenazesine on binler katıldı. Bu dağınık etkinlikler bir yana, görünürdeki neşe ve Meşhur'un otuz yıl içinde "MK'nin devleti kurulacak" iddiası, grubun derin kriz halini gizleyemiyordu.[35]

Bazı üyeler halihazırda "iktidarı hedeflemediklerini ya da iktidara talip olmadıklarını" ve sadece "Tanrı'ya yönelik *davet*lerini yapmayı sürdürmek" istediklerini kabul etmişlerdi.[36] Daha genç önderler bunu İslâmi devletsiz bir İslâmcılık savlarında yansıttılar. Şubat 2000'de Essam el-Eryan Müslüman Kardeşler'in İslâm cumhuriyeti çağrısının "zamanı geçmiş bir slogan" olduğu sonucuna vardı: "Anayasa halihazırda Mısır'ın bir İslâm devleti olduğunu ve şeriatın yasamanın temeli olduğunu belirtiyor." El-Eryan Kişiler Hukuku'nun şeriatla uyumlu olmasında ısrar etmiş olan Cumhurbaşkanı Mübarek'e atıfta bulunuyordu.[37] Nitekim ajitasyon dili büyük ölçüde devlet iktidarından kamu maneviyatına, erdeme ve uluslararası meselelere kaydı. Grup, "küfür", "İslâm'a hakaret", manevi gevşeklik ya da Filistin, Çeçenistan ya da Balkanlar'da Müslümanlara baskı gibi hassas konularda kamuoyunu ajite etmek için toparlandı. İslâmcılık öncelikle bir siyasal proje olmaktan çıkmış ve sadece "İslâmi bir fenomen", –benim ucuz İslâmlaşma olarak adlandırdığım bir süreç olan– kişisel dindarlığı, maneviyatı, İslâmi kimliği ve değer ve inançlar sistemini yüceltmek için seküler değerlere karşı bir mücadele halini almış görünüyordu.[38]

El-Eryan'ın Mısır'ın halihazırda bir İslâm devleti olduğu savı bir ölçüde doğruydu. Anayasa şeriatı açıkça hukukun te-

35 *Haftalık el-Ehrâm*, 5-11 Ekim 2000. Kriz durumu, 17 Kasım 2001'de, Kahire'de söyleşi yaptığım MK'nin önde gelen lideri ve doktorlar birliğinin genel sekreteri Essam el-Eryan'ın açık sözlü konuşmalarından anlaşılıyordu. Çok iş yapmadıklarını itiraf etti. "Gazete yok, mecmua yok, toplantı yok, hiçbir şey yok!" Bu durumun MK'de ideolojik ve doktriner bir durgunluk yaratmış olduğunu ileri sürdü.

36 *El-Hayat*, 12 Ocak 1998, s. 1.

37 *Cairo Times*, 10-16 Şubat 2000, s. 10. Anayasanın el-Eryan'ın söylediğinin aksine şeriatın Mısır'da hukukun (tek değil) temel kaynağı olduğunu belirttiğini kaydetmek gerek.

38 Dr. Essam el-Eryan ile söyleşi; Kahire, 17 Kasım 2001.

mel kaynağı olarak onaylamıştı,[39] ve hükümet çoğu kez politikalarını dinî terimlerle düzenliyordu.[40] Daha sonra göstereceğim üzere devlet siyasal İslâm'ın çöküşünün ardında bıraktığı dinî alanı seçerek kendisine mal etti. Bu Mısır'da İslâmcılığın karmaşık dinamiğini gösteriyordu. Bir düzeyde, kendi çerçevesinin, dilinin ve kurumlarının veçhelerini devlete dayatmış olan İslâmcılığın hegemonyasını yansıtıyordu. Gelgelelim, aynı zamanda, İslâmcılığın belirli toplumsal ve kültürel kuralları, kurumları ve etik manevi yapıları değiştirme başarısı hareketin merkezini (Cemaat'i ve MK'yi) seferberlik için halk desteğinden yoksun bıraktı. Zira reformlar temel etik ve manevi ihtiyaçlarının bazılarını gidererek tabanın büyük kesimlerini yatıştırmıştı. Bu kesimler mevcut siyasal sistem altında çıkarlarına halihazırda hizmet edildiğini ve devlete, özellikle de baskı riski içerecek durumlarda, karşı çıkma gereği olmadığını hissettiler. Bir anlamda taban çekirdek ideolojik aktivistleri kendi haline terk etti, bu yüzden devlet siyasal İslâmcılara misilleme yaptığında halk direnişi ya da protesto pek olmadı. Nitekim *eş-Şa'b*'dan Megdi Hüseyin ve gazeteciler birliğinin Özgürlük Komitesi 2000'de MK'nin önde gelenlerinin tutuklanmalarını protesto etmek için bir konferans düzenlediklerinde, "boş sandalyeleri doldurmak üzere Emek Partisi'nin gençlik kadroları otobüslerle taşınana" dek konferansa çok az kişi katılmıştı.[41] Fakat birçoklarının Müslüman Kardeşler'in benzer tutuklanmalarını protesto ettiği halkın 1995'teki feryadına benzer bir tepki yoktu. Müslüman Kardeşler'in 2000 parlamento seçimlerinde sürpriz bir şekilde on yedi sandalye kazanmaları bile ille de geri dönüşlerine delalet etmiyordu. MK adayları seçimlere bağım-

---

39 Bu yüzden devlet MK'yi İslâmi hukuku uygulamadığı için değil, "sistemi yıkmak için komplo kurmak"la suçlayabilirdi.

40 Nitekim 1996'da meslek birlikleri seçimlerinden önce Mustafa Meşhur *eş-Şa'b*'da şunları yazdı: "Bu seçimlerde mücadele edeceğiz. Hükümete bu yolla girmeyi hedefliyoruz. Bu platformu şeriatın uygulanması gerekliliği çağrısında bulunmaları için insanları seferber etmek üzere kullanmak istiyoruz. Çünkü bu, insanların mağdur olduğu ekonomik, toplumsal, siyasal, manevi, her türden bütün sorunların çözümüdür." *Eş-Şa'b*, 20 Mayıs 1996.

41 Aktaran *Cairo Times*, 3-9 Şubat 2000, s. 11.

sız olarak katıldılar, hiçbir grubun listesinde yer almıyorlardı, parti platformu ya da programı ve kampanya merkezleri yoktu. Dahası çoğu yerel aktivist olan adaylar, yargının genellikle iktidardaki MDP'nin yararına olan seçim hilelerini engelleyen seçimleri gözetleme kararının yarattığı "cezalandırıcı oylar"ın avantajından yararlandılar.[42]

Müslüman Kardeşler örgütleyici aktivizme, akrabalık bağlarına ve etkin varlık gösterme ile askıda kalma arasında manevra yapmaya bel bağlamaları sayesinde uzun tarihlerinde olduğu gibi siyasal şok dalgasını atlattılar. Gelgelelim, yüzyıl dönümünde 11 Eylül saldırıları gibi çarpıcı dahili ve uluslararası vakaların yanı sıra İslâmcı hareketlerin iç dinamikleri, İslâmcılığın doğasındaki, devlete meydan okuyan siyasal bir projeden kişisel dindarlık, etik kaygılar ve küresel rahatsızlıkla ilgili bir proje olmaya dönük kademeli değişimi sadece güçlendirmişti. Militan İslâmcılık sansasyonel medya ilgisine rağmen derin bir kriz yaşarken Mısır'da siyasal İslâm kenarda kaldı. Hareketin kaderini belki de hiçbir şey bir New Jersey hapishanesinde ömür boyu hapis cezasını çeken Ömer Abdurrahman'ın müteessir halinden daha iyi anlatmıyordu. Yabancı bir hapishanede unutulmuş ve kırılgan, kör ve yalnız, kendi dilini konuşan kimseyle bağlantısı olmayan şeyhin tek yoldaşları birkaç Kur'an kaseti, kıraat ve tefsirdi. Bir hapishane hücresinde kilitli manevi lider neredeyse halkın belleğinden silinip gitmişti. Mısırlılar ancak oğlunun dudaklarından dökülen mırıltılarını duyabiliyorlardı: "Müslümanlar neden beni yüzüstü bıraktılar?"[43]

---

42 Müslüman Kardeşler'in parlamentodaki sandalye sayısı azalmaya başladı. 1984'te MK ve Vefd Partisi koalisyonu çoğu MK'ye giden elli sekiz sandalye kazandı. Sloganları "Çözüm İslâm'da" idi. 1987'de MK, Emek ve Liberal partilerin koalisyonu, otuz altısı MK'ye giden yetmiş sekiz sandalye kazandı. 1995'te Müslüman Kardeşler bağımsız olarak fakat açık MK kimliği ile yarıştı ve sadece tek bir sandalye kazandı.

43 Abdurrahman'ın oğlu ile söyleşi, *Cairo Times*, 2-8 Ağustos 2001.

İslâmcı çekirdeğin zayıflaması dinî sadakatin ve aktivizmin azalması anlamına gelmedi. Tam tersine birçok belirti parçalı da olsa büyüyen bir muhafazakâr dinsellik ve dindarlık akımına işaret ediyordu. Dünya Değerler Araştırması'na dahil altmış beş toplum arasında İranlılar ve Amerikalıların yüzde 82'sine ve en az dindar olan Japonların yüzde 24'üne kıyasla yüzde 98'i dindar olduğunu beyan eden Mısırlıların en sofu toplum olduğu ortaya çıktı.[44] (Mısır'da, Pakistan'da, Endonezya'da, Kazakistan'da, Ürdün'de ve İran'da) karşılaştırmalı dinsellik araştırmaları Mısırlı Müslümanların ibadetle ilgili kurumlara saygı duyduklarını ve ulema ile imamlara entelektüellerden, ordudan, mahkemelerden ve üniversitelerden daha çok güvendiklerini teyit etti.[45] Mısırlı Müslümanlar camilerden sokaklara taşarak Cuma namazlarına akın etmeyi sürdürüyorlardı. Özellikle orta sınıf ve meslek sahipleri Cuma namazına büyük sadakat gösteriyordu.[46]

Kadınlar da örtüye. 2000'in başında örtülü kadınların yüzde 80'in üzerinde bir oranla çoğunluğu teşkil etmesiyle *hicap* kullanan kadınların sayısı yeniden arttı. Kamuda yer alan 466 kadını kapsayan Kahire Kitap Festivali'ndeki araştırmamda yüzde 80 örtülüydü; geriye kalanlar içinde gayrimüslimler de vardı. Örtünen 374 kadından 284'ü *hicap* (başörtüsü), 75'i *himâr* (baş ve göğüs örtüsü) ve 15'i *nikap* (peçe) kullanıyordu. Kahire'nin en "Batılılaşmış" muhiti olan Zamalek'teki bir alışve-

44 Aktaran Moaddel, "Religion, Gender, and Politics", s. 5.

45 Ulema ve cami imamlarından sonra en güvenilir kurumlar entelektüeller, ordu, mahkemeler, üniversiteler ve okullardı. Anketteki diğer kurumlar yaşlılar, televizyon, büyük şirketler, basın, devlet memurları, Parlamento ve son olarak (en az güvenilir olan) siyasal partilerdi. Araştırma Avustralya Flinders Üniversitesi'nden sosyoloji profesörü Riaz Hassan tarafından yürütüldü. 788 kişilik Mısır örneklemi farklı eyaletlerden derlendi. Araştırmanın ilk sonuçları Hassan, "Faithlines"da yayımlandı. Ayrıca bkz. Moaddel, "Religion, Gender, and Politics".

46 Kahire Amerikan Üniversitesi Sosyoloji ve Antropoloji bölümündeki öğrencilerim Caroline Wahba, Christine Emil Wahba, Sherine Greiss ve Dana Sajdi tarafından yürütülen meslek sahibi orta sınıf araştırması, yayımlanmamış makaleler, 1980, 1990.

riş merkezinde yapılan benzer bir araştırma kadınların yüzde 67'den fazlasının örtülü olduğunu ortaya koydu.[47] Bu kesinlikle Janet Abu-Lughod'un "Nadiren bir *cellabiye* görürsünüz. ... Neredeyse hiçbir kadın örtülü değildir," diye gözlemlediği 1969'un Kahire'si değildi.[48]

Mısır'ın en liberal kurumu olan Kahire Amerikan Üniversitesi bile çalışanları ve öğrencileri arasında kamusal dindarlığın yavaş fakat istikrarlı bir artışına tanıklık etti. 1980'lerde başörtüsü kampüste nadirattanken 2000'in başına gelindiğinde *hicap*, üst-sınıf geçmişlerini yansıtan tarzda ve incelikte olsa da öğrenciler ve çalışanlar arasında yaygın hale gelmişti. 2003'te on öğrenci kayda değer yasal ve güvenlikle ilgili pürüze yol açarak yüzleri tamamen örtülü olarak boy gösterdi. Üniversitenin 1980'lerde bulunmayan ibadet yerleri artık dua eden, tartışan ve yeni kimlikler geliştiren dindar öğrencilerle doluydu. Himmet Kulübü'nün öğrenci aktivistleri yeni örtünmüş kadınların, yeniden doğan Müslümanların aralarına katılmalarını kutlamak için törenler düzenliyorlardı. *Hicap* kendine özgü bir ivme kazandı. Daha çok sayıda farklı kadın örtündükçe *hicabı* diğerlerini aynı davranışı tekrar etmeye koşullandıran, hatta onlara bunun için baskı yapan hegemonik kamusal bir simge haline getirdiler. Şık film yıldızları da dahil olmak üzere eğitimli, entelektüel ve zengin sınıflardan gittikçe daha çok kadın *hicap* kullandıkça örtünme bir taassup, geri kalmışlık alameti olmaktan çıktı.

Müslümanlar "daha Müslüman" hale geldikçe Kıptiler de "daha Hıristiyan" oldular. Büyük ölçüde orta sınıf olan Kıptiler, kendisini artan kiliseye devam, Hıristiyan simgelerinin aleni olarak sergilenmesi ve siyasal İslâm'a yönelik endişeyle gösteren yeni bir dinsel farkındalık yarattılar. Mezhep bazlı "refah

47 Kahire Kitap Fuarı araştırması 26 Ocak 2002'de, Kahire'de fuara girmek üzere sıraya girmiş kadınların rastgele örneklemesine dayanıyordu. 157 kadını içeren Zamalek araştırması Temmuz 2003'te bir alışveriş merkezinin girişinde yürütüldü. Toplamda elli sekiz kadın örtüsüzdü. Bundan yaklaşık yüzde 25'i Mısırlı Hıristiyanlar ve yabancılar oldukları varsayımıyla çıkardım. Bu ikinci araştırmayı yürüttüğü için Wesam Younis'a minnettarım.

48 Abu-Lughod, *Cairo*, s. 239.

çoğulculuğu" ya da "STÖ'leşme" cemaat ayrımını derinleştirdi.[49] Kıpti Hıristiyanlar (kutsal metinlere bağlılık, genel ahlâk, cinsel davranış, aile değerleri ve toplumsal cinsiyet politikasında) ancak Müslüman akranlarınınkiyle karşılaştırılabilecek bir dinî muhafazakârlığa yapıştılar. Gerçekten de Müslüman kadınların tevazuuna bakarak değerlendirildiğinde, Kıpti kadınlar arasında örtünmenin bulunmaması çoğu kez muhafazakârlıklarının üzerini örttü.

Muhtemelen hiçbir şey neo-muhafazakâr eğilimi halkın 2000'de Parlamento'ya sunulan Kişiler Hukuku Yasası'na gösterdiği tepki kadar iyi anlatmıyordu. *Örfi* evliliğin (iki şahidin önünde yapılan fakat resmi olarak tescil edilmeyen yazılı bir sözleşme) resmi olarak tanınmasını, kadınların (koşula bağlı) boşanma davası açma ve erkeğin izni olmadan yurtdışına seyahat etme hakkını onaylayan bu eski tasarı, başta erkekler arasında olmak üzere derin bir umumi endişe yarattı. Kahire'deki bir kamuoyu yoklamasında katılımcıların yarısı (hem erkekler hem de kadınlar) kadınların boşanma davası açma hakkına (*hul'*) karşı olduğunu belirtti; yüzde 85 bu hakkın evlilik sözleşmesine (*isma*) dahil edilmesine karşıydı ve şaşırtıcı bir biçimde yüzde 90 kadınların erkeğin izni olmadan yurtdışına seyahat etmesine karşı çıktı.[50] Parlamenterler İslâmi bir dil kullanarak tasarının hatırı sayılır bir revizyonu için baskı yaptılar. *El-Veft* gibi geleneksel olarak liberal olan gazeteler bile yeni yasa hakkında bu yasanın erkekleri tabi kılacağına ve ailenin ahenk ve istikrarını bozacağına dair derin bir endişe ve korku yansıyan yorumlardan ve karikatürlerden kaçınmadılar.[51] Gazete boşanma oranlarındaki artışı, Kur'an'a ve şeriata karşı olduğunu iddia ettiği "yanlış" toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerine bağladı.[52]

Sanat ve müzik sofu ihtirastan muaf kalmadı. Milliyetçilik, dinsellik ve sanat Arapların İsrail'in 2002'de Filistin toprakla-

49 Bkz. Tadros, "NGO-State Relations in Egypt".

50 % 83 *örfi* evliliğe karşıydı. Anket *Haftalık el-Ehrâm* tarafından Şubat 2001'de 1.500 yurttaş ile yürütüldü. Sonuçlar Hassan, "The Meaning of Emancipation" içinde yayımlandı.

51 *El-Veft*, 27, 28, 30 Ocak 2000.

52 *El-Veft*, 13 Mart 2003, s. 14.

rını kuşatmasına karşı hissettikleri derin manevi öfkede birleştiler. Amr Diyab, Muhammed Münir ve Mustafa Kamar'ın da aralarında bulunduğu Mısır'ın önde gelen pop yıldızları çoğu kez hüzünlü dinî kıraat tarzında icra edilen dinsel ve milliyetçi sözleri olan çoksatar albümler yaptılar. Muhammed Münir'in yüksek fiyatlı *el-Ard Vesselam, ya Meded ya Resulullah* CD'si 100.000 sattı. Ali el-Hacer, Muhammed Tarvat ve Hani Şakir'in de aralarında bulunduğu en popüler Mısırlı şarkıcılar dinî-milliyetçi *el-Aksa ya Allah* albümünü hazırlamak için bir araya geldiler. Yeni tür, evliyaları ya da Hazreti Muhammed'i öven iyimser nağmeler olan geleneksel dinî şarkılardan farklı olarak güçlü bir ruhanilik, hüzün ve hatta trajedi yansıtıyordu. Tutkulu ve acıklı sözlerle yaratıcıdan milleti hatalardan ve ıstıraptan korumasını diliyordu.[53]

Bu yeni değer ve inançlar sistemi kurumsal ve söylemsel ifadesini İslâmi medya, yayınlar, eğitim, birlikler, iş, *halakât* (halkalar, dinî toplantılar), sanat, eğlence, beğeniler ve modadan oluşan, parçalı da olsa geniş "İslâmi sektör"de buldu. Ticaret bu büyüyen İslâmi bağlılık ve emtia pazarını hızla kendi menfaatine çevirdi. On dokuz kez evlenmiş mahut bir çokeşli olan Receb el-Sueirki, dinî *el-Tevhid ve en-Nûr* markası altında kendi giyim mağazaları zincirini açtı.[54] Bir eczane sahibine göre "İslâmi isimler bereket getiriyor, insanların güvenini artıyor ve onları ticarete çekiyor"du.[55] Birçok özel okul ve klinik aynı tür İslâmi olmayan kurumlardan çok az farklı olsalar da İslâmi isimler seçtiler.[56]

---

53 En popüler albümler arasında şunlar yer alıyordu: Muhammed Rahim'in, müzik içermeyen şarkılarını içeren *Er-Rahman*'ı; Mustafa Kamar, *el-Kuds*; Amr Diyab, *Ya Resûl Allah ya Muhammad ve ahir kilâm 'andinâ ... el-Hak hak-ı rabbinâ*; Angham'ın bir Körfez devleti şirketiyle yaptığı üç albüm; Samira Said, *Hâlik el-'Azîm ve Allâh Ekber*; Muhammed Fuad'ın *El-Hak*'ının yanı sıra *Cenîn* adındaki milliyetçi albümü; İmânu'l-Bahr Derviş'in on şarkı içeren *'İzn yâ Bilâl*'i ve Muhammed el-Hellov'un dinî ve milliyetçi şarkılar içeren *el-Kuds Tasrah*'ı. Bkz. Fuad, "The Season of Religious Songs", *el-Kahire*, no. 10, 21 Mayıs 2002, s. 11.

54 *Cairo Times*, 30 Ağustos - 5 Eylül 2001, s. 8.

55 Aktaran *Savtü'l-Ezher*, 25 Şubat 2000, s. 2.

56 Bkz. Abir Abdülazim'in haberi, *Savtü'l-Ezher*, 25 Şubat 2000, s. 2.

Bu pratikler dinsellikte yeni bir eğilimi temsil ediyordu. Çok fazla ritüel ve dikkat çekecek derecede az muhalefetle siyasal bir proje olarak İslâmcılıktan, öncelikli olarak kişisel kurtuluş, ahlâkî gelişme ve kendini gerçekleştirmeyle ilgili bir projeye yönelik değişime delalet ediyorlardı. Camiler Cuma namazları ve resmi olmayan vaazlar için insanları çekmeye devam etti fakat muhalif *davet*ten yoksundular. 1996'da altı ay boyunca Kahire'nin, yoksul Bulak Ebul-Âlâ'dan zengin Mühendisler'e, geleneksel olarak militan Kubrü'l-Cemaa ve Amr ibn-As'tan eski Kahire'nin zaviyelerine kadar muhtelif camilerinde katıldığım Cuma vaazları deneyimimde iç politikaya çok az atıfta bulunulduğunu gördüm. Evkaf Bakanlığı tüm camileri denetlediği için sadece Ezher vaizlerinin vaaz verme izni vardı ve büyük bir çoğunlukla geleneksel dinsel değer ve inançlar sistemine ve öğütlere odaklanıyorlardı. 1990'ların sonlarının ve 2000'lerin başlarının yıldız vaizleri artık militan Ömer Abdurrahman ya da Şeyh Kişk, hatta gelenekselci Şeyh Şaravi değildi. Daha ziyade vaazları seçkin ailelerden kalabalık genç ve kadın kitlelerini cezbeden kravatlı ve temiz tıraşlı Ömer Abdulkafi, Halid el-Cindi ve Amr Halid gibilerdi.

Şüphesiz dinî etiğe bağlılık ve ruhanilik arayışı güçlü ve zenginler de dahil olmak üzere Mısırlı Müslümanlar arasında yeni değildi. Mısır toplumunun muhtelif tabakalarıyla, özellikle de seçkinleriyle on altı yıllık etkileşimim sürecinde insanların Kur'an'a, geleneğe ve dinî otoritelere İranlılardan daha derin ve yaygın bir biçimde nasıl saygı gösterdiklerini gözlemledim. Fakat onlarınki edilgen bir dinî bağlılıktı. İnananlar olarak dinî yükümlülüklerini sıradan bir biçimde ve sorgulamaksızın yerine getiriyorlardı. Gelgelelim 1990'ların sonundan itibaren alışılmamış görünen şey birçok sıradan Müslümanın, özellikle de zengin ailelerden gençlerin ve kadınların etkin bir dindarlık sergilemeleriydi: Sadece ibadet etmiyor, aynı zamanda diğerlerinin de kendileri gibi inanmasını ve davranmasını isteyerek dinlerini vazediyorlardı. Bu sıradışı dinî hakikat ve kimlik arayışının ters etkileri çok geçmeden ortaya çıktı. Etkin dindarlar diğer insanların dinselliğine kayıtsız kalan edilgen dindarlar-

dan farklı olarak ötekilerinin neye ve nasıl inandıklarını yargılamaya başladılar. Kendi takva tarzlarını ayrıcalıklı kılarak yeni ayrım ve sınır hatları yarattılar.

Bu tarz dindarlık büyük ölçüde müreffeh ve ayrıcalıklı sınıfların işiydi. Gerçekten de kır ve kent yoksulları arasında dinsel dönüşümün pek emaresi yoktu; belki çoğu Mısır'a sofu küçük burjuvalar olarak dönen Körfez ülkelerine gitmiş göçmen işçiler hariç. Aksi takdirde yoksullar kendi algıları ve toplumsal koşullarına dayanan halk dindarlığını sürdürüyorlardı. Birçoğu (örneğin toplumsal cinsiyet konusunda) genel muhafazakâr toplumsal âdetleri sürdürerek eğitimsiz ve bu yüzden kutsal metinler ve dinî hükümler konusunda "bilgisiz" olmayı sürdürüyordu. İslâmi bir çevrede yaşadıkları için mutlu hissediyor fakat daimi olarak "çevrede sadece birkaç gerçek Müslüman" olduğundan yakınıyorlardı. Sıkıntılı hayatlarının acımasızlığı çoğu kez kendini hırsları ve ihanetleri muhayyel bir manevi cemaati yozlaştırmış Müslüman akranlarına yönelik derin bir sinizmle dışa vuruyordu. Okuryazarlığı bulunmayan bir kol işçisi olan Ramazan Abdulfutuh, "Hepimiz Müslüman olduğumuza göre toplumumuz kesinlikle İslâmi bir toplumdur," diyordu.[57] Birçok yoksul ve kırsal aile, bireysel ruhanilik ve evrensel aşk çevresinde dönen bir inanç hattı olan, ülke çapında yayılmış farklı türden Sufi tarikatlarına bağlı kaldı.[58] Bazıları Şeyh Şaravi'nin[59] ya da Yukarı Mısır'ın köylerinde saygı gösterilen yüzlerce evliyanın suretinde yeni "ermiş"ler yaratmayı sürdürdü. Tanınmış ermişlerin, Seyyid Bedevi'nin, el-Hüseyin'in, Seyyide Zeyneb'in, Ayşe'nin ve Nefise'nin mevlitleri tüm ülkeden kalabalıkları cezbetmeyi sürdürdü. Bazıları, tüm Mısırlıların yarısı kadar çok kişinin mevlitlere katıldığını tahmin

57 Bu gözlemler Kahire Amerikan Üniversitesi öğrencisi Besma el-Dacani tarafından (pik demir dökümhanesinde, araba tamircisinde, küçük bir fabrikada ve su tesisatçısında çalışan) on üç düşük vasıflı işçiyle yapılan geniş kapsamlı gözlemlere dayanıyor, Güz 1990.

58 Mısır'daki Sufi tarikatları hakkında iyi bir tartışma için bkz. Gilsenan, *Saint and Suf*. Mısır'da "halk dini"nin Sufi temeli için bkz. Fahmi, "el-Din eş-Şa'bi Ş Misr".

59 Bkz. Schielke, "Habitus of the Authentic".

ediyordu.[60] Aileleriyle ve yiyeceklerle geliyor ve ermişlerin türbelerinin çevresindeki sokaklarda ve dar yollarda günler geceler geçiriyorlardı. Katılanlar piknik yapmanın dünyevi keyfi ile zikir aracılığıyla toplumsallaşmayı harmanlıyor ve ruhani bir vecd yaşıyorlardı. Akşamları genç yetişkinler görmek ve görülmek için sokaklarda volta atar, inançlarıyla uğraşır ve düşük maliyetli eğlenceden yararlanırken, çocuklar şenlik oyunlarının kulakları sağır eden gürültüsüne bırakılıyordu. Bu kutsal toplanmaların dünyevi ve şenlikli ruh hali orta sınıf İslâmcıların, "dinle alakası olmadığını", "bu insanların sadece eğlenmeye çalıştıklarını" söyledikleri bu etkinliklerden kaçınmalarına yol açıyordu.[61] Daha katı dinî yorumcular onları paganlıkla oynaşmakla itham ediyorlardı.[62]

Orta tabaka ve hali vakti yerinde sınıflar, özellikle de kadınlar, fakat yoksul olanları değil, yeni bir dinî aktivizm tecrübe ediyorlardı. Orta ve alt orta sınıftan başarılı kimseler halihazırda 1980'lerde siyasal İslâm'ı benimsemişlerken (2. Bölüm'e bkz.), seçkinler ve yeni zenginler ayrıcalıklarını ve kudretlerini barındırabilecek bir dindarlığa meylettiler. Körfez ülkelerine giden göçmenler (öğretmenler, doktorlar ve diğer meslek sahipleri) çoğu kez Mısır'a daha sofu olarak döndüler: Erkekler sakal bırakmışken kadınlar artık *hicap* ya da *himâr* kullanıyorlardı; bunlar her iki grubun da "Tanrı'ya yakın" hissetmelerini sağlayan pratiklerdi. Suudi dinî geleneği Müslüman göçmenleri camide vakit namazı kılmak, dinî derslere devam etmek, zorunlu olarak örtünmek ve film seyretmekten kaçınmak gibi yeni dinî tecrübelere alıştırdı. Döndüklerinde birçoğu böyle bir değer ve inançlar sistemini uygulamaya devam etti. Güçlü materyalist değerler ve dışavurumu hizmetçilere, şoförlere ve aşçılara sert muamelede görünen hiyerarşik züppelik bu ritüel dindarlıkla birlikte geldi.[63]

60 Bkz. Diyab, "el-Din eş-Şa'bi".

61 Müslüman Kardeşler'in önde gelen liderlerlerinden Dr. Essam el-Eryan, söyleşi, Kahire, Kasım 2001.

62 Schielke, "Pious Fun at Saints' Festivals", s. 23; ayrıca bkz. Schielke, "Habitus of the Authentic".

63 Minna el-Şeybi tarafından yürütülen, yıllarca Suudi Arabistan'da kaldıktan sonra Mısır'a dönmüş on iki orta sınıf göçmen aileyle yapılan söyleşilere da-

Din adamları sınıfına mensup olmayan yeni tür vaizlerin (şeyh ve şeyhaların) popülerliği, hem bu yeni etkin dinselliği yansıttı hem de bu yeni etkin dinsellik için bir katalizör oldu.

DİNDARLIK VE AYRICALIK: "AMR HALİD FENOMENİ"

1990'ların sonunda muhasebeciyken vaiz olmuş Amr Halid Kahire'de ünü herkesçe bilinen birisi olmuştu. Halid Ömer Abdulkafi ve Halid el-Cindi'nin izinden gitti fakat hali vakti yerinde gençler ve kadınlar arasında onların popülerliğini aştı. Televizyon yoluyla misyonerlik yapanların tarzında yetenekli bir hatip olan Halid özel evlerde ve kulüplerde konuşuyordu fakat kısa bir süre içinde, otoriteler tarafından Kahire'nin eteklerindeki yeni zengin yerleşim yeri olan 6 Ekim Şehri'ne çekilmeye mecbur bırakılmadan önce, şık Mühendisler mahallesindeki el-Hüseri Camii'nin kürsüsünde yıldızlığa yükseldi. Haftalık dersleri onu dinlemek için şehrin zengin bölgelerinden akan binlerce genç insan için ruhani bir gıda oldu. Kalabalık ideal bir yer tutabilmek için saatler önce geliyor, konferans salonunu ve çoğu kez trafik sıkışıklığına neden olarak çevresindeki kaldırımları dolduruyordu. 1999'da Amr Halid toplumun önde gelen hanelerinde haftada yirmi bir ders verecek, bu sayı Ramazan'da haftada doksan dokuza çıkacaktı.[64] Amr Halid'in kaydedilmiş vaazları 2002'de Kahire'nin devasa Kitap Fuarı'nda emsalsiz bir çoksatar haline geldi[65] ve Doğu Kudüs, Beyrut, Şam ve Körfez ülkeleri gibi uzak pazarlara kadar erişti. Krizdeki siyasal İslâm ve Mısır'ın entelektüel ve siyasal manzarasında şiddetli bir durağanlık zemininde gençlik altkültürü, seçkincilik ve yalancı sofu bir İslâm'ın birleşmesi bu *davet* türünü ortaya çıkardı.

Yeni vaizler kasten seçkin sınıfların, "nüfuzlu insanlar"ın gençlerini ve kadınlarını hedef aldılar çünkü Halid el-Cindi'ye

---

yanıyor; "The Social Impact of Labor Migration: A Closer Look at Migration to the Gulf (Saudi Arabia)", Üçüncü Dünya Kalkınması dersi, Kahire Amerikan Üniversitesi, Bahar 2002.

64 Mostafa, "In Layman's Terms".

65 Elbendary, "Books? What Books ...", s. 14.

göre bunların "şeyleri değiştirme gücü" vardı.[66] Seçkin aileler genellikle aşağı sınıf bölgelerdeki geleneksel camilerden uzak durdukları için genç vaizler mesajlarını onların özel evlerinin, kulüplerinin ve zengin mahallelerinin şık camilerine taşıdılar. Daha da önemlisi Amr Halid mesajını yaymak için yüz yüze vaazların yanı sıra –özellikle yukarı orta ve daha zengin sınıflara ulaşan– Dream TV, İkra ve Orbit gibi uydu televizyon kanalları, teknoloji harikası websitesi, ayrıca ses ve video kasetleri dahil her türlü medyayı kullandı.[67] Devlet destekli dergiler *el-Ehrâmü'l-Arabi* ve *el-Ehrâmü'l-Riyadi* bir süre Halid'in kasetlerini okurlarına armağan olarak dağıttı. Halid el-Cindi halkın bir şeyhten tavsiye alabileceği ücretli bir "İslâmi Yardım Hattı" (*hâtifü'l-İslâmî*) kurdu.[68] Bir yıl içinde günlük aramalar 250'den 1.000'e çıktı. Amr Halid'e gelince, mesajını kuzey sahillerindeki şık Acemi ve diğer yukarı orta sınıf tatil yerlerine taşıdı ve ardından ününün halihazırda yayılmış olduğu Arap ülkelerinde konuşma turlarına çıktı. 2000'in başına gelindiğinde Ürdün Kraliçesi Rania gibi ricalin konuşmalarına katıldığı Halid, pop yıldızı muamelesi görüyordu. Ezher'in yalın kürsülerinin aksine konferans salonlarının renkli dekoru ve söyleşi programı benzeri havası temel izleyici kitlesinin, daha önce dinî fikirlere böyle yoğun ve dolaysız biçimde maruz kalmamış 12 ile 35 yaş arası seçkin erkek ve kadınların beğenisini yansıtıyordu.

Halid kitlesine benziyordu. Genç, temiz tıraşlı, çoğu kez blucin ve polo yaka tişört ya da takım elbise ve kravat giyen Amr Halid aynı anda (Mısır'ın en çok saygı duyulan pop yıldızı) Amr Diyab'ın modernliğini, evanjelist Billy Graham'ın ikna gücünü ve Amerikalı söyleşi programcısı Dr. Phil'in ham terapisini bünyesinde barındırıyordu. Gençler için Halid "ruhani ihtiyaçlarını kucaklayan ve ele alan tek vaiz" ve onları "psikolojik

66 Aktaran Mostafa, "In Layman's Terms", s. 83.

67 Bu bilgiyi öğrencim Dalya Ahmed Mustafa'nın dönem ödevine borçluyum, "Modern *Da'wa* and E-Piety: An Investigation of Amr Khalid and His Populist Islamic Micromobilization", Güz 2001.

68 *Hâtifü'l-İslâmî* haftalık *Akidetî*'de tanıtıldı, 5 Mart 2002, s. 5. Arayanlar sorularını kaydedip yirmi dört saat içinde cevap alabileceklerdi. Danışma ücreti dakika başına bir liraydı.

olarak rahatlatan", onlara "çocuk değil, yetişkin muamelesi" yapan birisiydi.[69] Neşesiz ahlâk dersleri ve yalın yöntemleriyle bilinen ortodoks vaizlerden farklı olarak Halid inanç ve eğlenceyi birleştirdi. Sempatik, tutkulu bir tonda ve teklifsiz konuşan Halid ve meslektaşları ilişkilerden görünüşe, zinadan şık restoranlara, içkili araba kullanmaya, *hicab*a ve Marina'da yaz tatilinin günahlarına kadar uzanan meseleleri tartışarak gündelik hayatın erdemleri hakkında basit ahlâkî mesajlar veriyorlardı.[70] Bir anlamda yeni vaizler profesyonel psikoterapiye pek saygı göstermeyen sorunlu bir toplumda "halk terapisti" olarak iş görüyorlardı. Halid'in vaazlarını çoğu kez duygusal yoğunluk, huzur ve gevşeme (ağlama) dolduruyordu. "Derslerime," diyordu Halid "bilginizi artırmak için değil, kalbinize dokunmak için devam edin." Genç insanlar Halid gibilerden dindar olup gene de normal bir hayat sürebilecekleri, çalışabilecekleri, okuyabilecekleri, eğlenebilecekleri ve toplumdaki herhangi biri gibi görünebilecekleri mesajını aldılar. Halid'in sözleri dinleyicilerini iktidar ve prestijlerini korurken dindar olabilecekleri ne ikna etti. Mesajı Mısır'ın yeni zenginlerinin dindarlık ve ayrıcalığın ebedi ortaklar olarak bir arada yaşadığı tüketim kültürü içinde iş gördü. Halid'in üslubu, inanç ve servetin mutlu bir şekilde birleştiği Amerika'nın İncil Kemeri'ndeki hali vakti yerinde olan insanların Methodist Kilisesi'ne benzer bir biçimde zengin Mısırlıların kendilerini iyi hissetmelerini sağladı.

Halid alim ya da Kur'an tefsircisi değildi ve fetvalar vermiyordu. Daha ziyade kendisini tevazu, cömertlik, güven, sadakat ve tövbe gibi değerleri teşvik ederek insanların etik değerlerini ve günlük davranışlarını düzeltmeye adamıştı. Gelgelelim liberal bir Müslüman düşünür de değildi. Fikirlerinden bazıları epey muhafazakâr ve yöntemleri manipülatifti. Örneğin Halid "toplumun namusunu ... kadınların namusuna" ve kadınların namusunu da "*hicab*ına" dayandırıyordu çünkü "bir kadın

69 Bu alıntılar Amr Halid hayranlarıyla yaptığım söyleşilerden, Kahire, Mayıs 2002 ve "Modern *Da'wa* and E-Piety"de sunulan Dalya Mustafa'nın yaptığı söyleşilerden.

70 Marina Akdeniz sahilinde popüler bir üst orta sınıf tatil yeridir.

kolayca yüz erkeğin aklını çelebilir fakat yüz erkek bir kadının aklını çelemez"di. Bu mantığa göre örtüsüz kadınlar günah çığırtkanları oldukları için "tam, baştan aşağı *hicap* İslâm'da bir yükümlülük"tü. Buna ikna olmamış Müslüman kadınların gerçekten Müslüman olmadıklarını iddia ediyordu zira İslâm kelime anlamıyla ancak Tanrı'nın kelamına "teslim olmak" demekti: "Anlamasanız dahi ona itaat etmelisiniz."

Böyle bir mantıkla mücehhez ve muazzam bir güç ve inançla konuşan vaizler inancını değiştirmiş kimseler yaratmaya kararlıydılar. Örneğin, sabırla kadınların nasıl *hicap* kullanmaya başlamaları gerektiği hususunda ayrıntılı ve pratik öneriler sundular. Nitekim çok geçmeden dinleyicilerinin çoğu hayatlarında görünür değişiklikler yapmaya başladı: Örtünmeye, *nikab* giymeye (bu Halid'in ısrarcı olmadığı bir şeydi), düzenli olarak camide namaz kılmaya ve dindar bir kimlik edinmeye.[71] Halid el-Cindi'nin 1999'dan sonraki çabalarının İslâm'ın yayılması için yirmi yıllık tüm kariyerinden daha çok işe yaradığını iddia etmesi belki bir mübalağa değildi.[72] Kadın film yıldızları dahil zengin ve ünlüleri çevirmekte özellikle başarılıydı.

2001'de çevirdikleri arasında iki çocuk annesi, Kahire'de gösterişli bir güvenlikli sitede oturan, sıradan bir devlet memuru olarak zayıf statüsünün ekonomik zarafetine pek uyum göstermediği şık ve zengin bir kadın vardı. Ahlâkî yolculuğu bir arkadaşının kendisini daha önce kablolu televizyondaki bir programda duymuş olduğu el-Cindi'nin verdiği özel bir vaaza katılmaya davet ettiği sıradan bir günde başladı. Bu vaazda el-Cindi güçlü bir biçimde İslâm'da *hicap* kullanmanın tercih değil yükümlülük olduğunu ve kadınların örtünmedikçe Müslüman olmadıklarını iddia etti. Dinleyicilerine "Size bunca servet, zengin kocalar ve şık okullara devam eden sağlıklı çocuklar veren Tanrı'ya karşı bu basit görevinizi yerine getirmeyi nasıl reddedebilirsiniz?" diyerek meydan okudu. Kadınlar el-Cindi'nin karşı konulmaz iddiasıyla ikna olmuş bir biçimde evle-

71 *Nikab*, peçe, kullanmaya karar veren ilk Kahire Amerikan Üniversitesi öğrencisi Amr Halid'in derslerine katılmıştı.

72 Mostafa, "In Layman's Terms", s. 83.

rine döndüler ve hepsi *hicap* kullanmaya başladı. Fakat zengin anne şüphe ve suçluluk arasında kalmıştı. Tanrı'ya örtünmesini istiyorsa ona bir işaret göstermesi için yalvardı. Çok geçmeden işaret rüyasında kendisine göründü. Böylece Mısır'ın kentsel kamusal alanını dönüştürmeye başlamış hali vakti yerinde adanmış kadınlar kalabalığının bir parçası oldu.

Halid tutku, berraklık, uyumluluk ve mizah içeren fakat yenilik, farklılık ve zindelikten yoksun bir dinî söylem geliştirdi. Üslubu hayli yaratıcıyken, teolojisi son derece metne bağlı ve yorumlarına eleştirel aklı dahil etmek için gerekli bakış açısından yoksun kaldı. Bu el-Ezher'de hiç okumamış olduğu için değildi. Aslına bakılacak olursa doktriner görüşleri kendisini buna rağmen, belki de yoğun popülerliğinden dolayı reddeden ortodoks Ezher şeyhlerininkinden çok farklı değildi. Daha ziyade Mısır'da dinî düşüncenin genel olarak çok az yenilik belirtisi gösterdiği o dönemde Halid, sadece üslupta olsa da bir yenilikçi olarak görüldü. Halid gibilerin kitlesel cazibesi Mısır'ın ezbere, bilgiyi bölmeye, basılı sözü kutsamaya ve otoriter bir kılavuz yetiştirmeye değer veren yaygın eğitiminin krizinin bir yan ürünüydü. Tipik Ezher şeyhinin dayatmacı tavrıyla karşılaştırıldığında sıcakkanlı ve şefkatli Halid gerçek bir demokrat gibi göründü. Bilgiye ulaşmak için kestirme yollar aramayı öğrenmiş ve uysal öğrenciler olmak üzere eğitilmiş olanlar için Halid üstün bir bilgelik kaynağı olarak ortaya çıktı. Ve bunda izleyicilerin kendisinden hakiki bilgi edindiklerini düşündükleri Kim Milyoner Olmak İster'in Arap versiyonunun oldukça popüler kurnaz sunucusu George Kurdahi'den çok da farklı değildi. Halid'in her genç hayranının ağzından aynı söz dökülüyordu: "Anlaması çok kolay."

Din adamı sınıfına mensup olmayan vaizler birçok hali vakti yerinde kadına etkin dindarlık yolunda kılavuzluk ettiler. Gelgelelim kadınların dinsellik arayışları Amr Halid gibi katalizörlerin ötesine geçti. *Halakât*, Müslüman kadın aktivistlerce örgütlenen yarı özel kadın grupları ağı, bunda merkezi bir rol üstlendi.

"ŞEYHALAR" VE ETKİN DİNDARLIK

Halakât Mısır'ın dinî peyzajında 1990'ların ortasında bir fenomen haline geldi. On ila altmış kadından oluşan küçük, parçalı gruplar etkin dindarlık yaratmak için geniş kentsel kadın nüfusuyla bağlantı kurdular.[73] Çoğuna yöresel camilerde ya da kulüplerde ve çoğu kez özel evlerde dersler veren kadın vaizler, şeyhalar, başkanlık ediyordu. Eski bir doktor ve el-Hilâl kompleksinde tanınmış, seçkin bir vaiz olan Şirin Fethi varlıklı ailelerden yüzlerce kadını kendine çekti.[74] Hükümet, cumhurbaşkanlığı konutuna yakın Nasr Camii'ndeki derslerini durdurdu çünkü trafik sıkışıklığına ve güvenlik kaygısına yol açıyordu. Daha az bilinen şeyhalar çoğu kez söylemlerini dinleyicilerinin, "ahrette sınırsız alışveriş" dahil, sosyo-ekonomik arzularına göre biçimlendirerek basit *davet* dilini benimsediler.[75]

Kadınların kişisel erdem arayışı onları sadece vaizleri dinlemeye değil aynı zamanda gönüllü toplumsal hizmetler ve hayırseverlik aracılığıyla kutsal işler yapmaya itti. Tutumlu davrandılar ve bağış topladılar, çocuk yuvalarında çalıştılar, yardım kermesleri düzenlediler, mesleki dersler ve okuryazarlık dersleri verdiler ve dulları ziyaret ettiler. Yeniden doğmuş Müslümanların dinî geçişlerini kutlamak için törenler düzenlediler. "Örtünme partileri"nde (*hiflât hicâb*), ironik olarak kendilerine sanki güzellik yarışmasındalarmış gibi davranılan genç ve yaşlıca kadınların *hicap* giyinmelerini kutsadılar. Birçok aktivist, Kahire Amerikan Üniversitesi mezunları dahil orta sınıf ve hali vakti yerinde ailelerden geliyordu. Bazıları ev, hastane,

73 Kadın *halakât*ının, halkalarının, sayısı hakkında kesin bir bilgi yoktur fakat çoğu insanın kendi mahallelerinde böyle grupların olduğunu söylemesine dayanan anekdotsal kanıt çok sayıda olduklarını düşündürüyor.

74 Bkz. Hafez, "Terms of Empowerment".

75 Kahire'de böyle bir vaazda bir şeyha cemaatine ahirette Tanrı'nın dindar kadınları "sınırsız alışveriş"le ödüllendireceğini söyledi. Cemaate "Ne istiyorsanız ve ne kadar çok istiyorsanız satın alabilirsiniz," sözünü verdi. Şeyhanın görüşüne göre dindar erkekler bakire kadınlarla ödüllendirileceklerken, erdemli karıları bu erkeklerin gözde cinsel partnerleri olma avantajına erişeceklerdi. Aktaran Hania Sholkamy, yazarla söyleşi, Kahire, Aralık 2001.

yetimhane ziyaretlerinde özel şoförlerini kullandılar ve dönüp *halakâta* rapor verdiler.

Her ne kadar kadın vaizler tarafından benimsenen etik büyük ölçüde (muhafazakâr ulemanın söyleminde merkezi bir ilke olan) ataerkinin muhafazakâr öğretisiyle birleşse de ulema kadın *davet*ine karşı güçlü bir muhalefet sergiledi. Ulema, kadınları "evlerinde bakıcı olarak davranmaları ve kocalarıyla meşgul olmaları" için teşvik eder ve eğitimli kadınları kadın meselelerinde fikirlerini beyan etmeye iterken, kadın vaizliğini "yozlaşma" olarak gördü.[76] Seküler basın ve devlet medyası da kadın *dâ'iya*'yı (vaizleri) "uygunsuz" ve "zararlı" olarak suçladı.[77] Şeyh Tantavi kadınların fetva verme salahiyetine karşı ikazda bulundu ve Ezher'in din adamları bunu açıkça reddettiler. Ezher, manevi egemen ayrıcalıklar üzerindeki kendi tekelinin altını oyacak ve inananlar arasında kaosa ve karmaşaya yol açabilecek olan dinî otoritenin çoğulluğu hususunda son derece kaygılıydı. Hal böyleyken kadınların dinî otoritesine muhalefetin merkezinde dinî bilginin üretimi, yorumlanması ve dağıtılması üzerindeki erkek hâkimiyeti yatıyordu.

Müslüman kadınların dinî otoriteler olarak katılımının, oldukça paradoksal bir biçimde de olsa, toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden tanımlanmasını ima ettiği görülüyor. Bu katılım kadınları güçlendirdi ama bununla birlikte ataerkil kısıtları yeniden üretti. Böyle etkinlikler sonuç olarak bir tür "İslâmi feminizm" ya da İslâmi bir paradigma içinde ifade edilmiş toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesini temsil ediyor muydu?[78] Mısırlı Müslüman kadınlar bu anlamda İranlı emsalleriyle karşılaştırılabilirler miydi? Tarihsel olarak Ortadoğu'da Ayşe Teymüriye, Zeyneb Fevvez, Nezire Zeyneldin, Melek Nasif ve Kadriye Hüseyin gibi seküler ya da dinî kadın aktivistler, kadınların çıkarlarını savunmak için her zaman İslâmi kaideleri yeniden

76 Hafez, "Terms of Empowerment", s. 85-86.

77 Seküler milliyetçi aylık dergi *Ravzu'l-Yusuf*'un yeni vaizler üzerine özel sayısı, no. 3751, 2000, s. 29.

78 Badran tarafından formüle edildiği biçimiyle bkz. "Islamic Feminism", s. 18. İslâmi feminizmin ayrıntıları için bkz. Cook, *Women Claim Islam*.

yorumlamak zorunda kalmışlardı.[79] Fakat "İslâmi feministler" dinî söylemde Müslüman kadınlar için içsel bir ayrıcalık gördükleri için farklıydılar. Bununla birlikte hepsi kadın haklarını temel hareket noktaları olarak kabul ettiler ve dinî dili ve pratiği bu hakları ilerletmek için kullandılar.

Gelgelelim *halakât*ta etkin olan kadınların farklı kaygıları var gibi görünüyordu. Onlarınki öncelikli olarak öz mükemmeliyetle meşguliyet, Tanrı'ya yaklaşmak ve İslâmi dindarlık ülküleri, disiplin ve kendini geliştirme arayışıydı.[80] Kadınları güçlendirmeye ve diğerlerine hizmet etmeye yönelik dünyevi eylemler sadece kişisel kurtuluşa doğru giden yolda atılan adımlardı. Bu yeniden canlılık kazanma (*ihya*) artık sadece dua ederek ya da oruç tutarak (*ibadet*le) elde edilemezdi; *davet*, diğerlerini de aynı ölçüde dindar kılmak önemliydi. Bu dayanışma yerine rekabet ve farklılaşma doğurarak ayrılığa yol açabilirdi. Aynı dinselliğe sahip olan kadınlar kendi aralarında birleşecek (*sohbet* edecek) ve diğerlerini "az dindar", ladinî ve gayrimüslim olarak dışlayacaklardı. Her ne kadar tek tek kadınlar bu "dine dönüş"le kendi özerkliklerini güçlendirdilerse de ataerkil kısıtları yeniden üreterek aslında kendi ideolojilerini paylaşmayan diğer kadınlar için imkânların önünü kestiler. Aşikâr bir biçimde Mısır'ın Müslüman aktivistleri İranlı akranlarından farklı olarak kadın hakları için siyasal mücadeleye girmemişlerdi; onlar için İslâmi aktivizm "sabır, dindarlık ve disiplin gibi nitelikleri mükemmelleştirme yoluyla uyum ve kendinden memnun olma hali" sağladı.[81] Kendini geliştirme düşünceleri liberal feministlerin özerkliği, özgürlüğü ve eşitliği kucaklamasından farklıydı. Ataerkini hedef almak yerine Batılı feministlerin liberalizm, (aile karşısında) bireysellik ve (örneğin, eşcinselliğe) hoşgörü vurgusuna karşı çıktılar. Gerçekten de "iyi kadın" olmak ve "ev işi yapmak" ibadet ve ikmal eylemleri ola-

79 Tarihsel değerlendirmeler için bkz. Ahmad, *Women and Gender in Islam*; Badran, *Feminism, Islam and Nation*.

80 Hafez, "Terms of Empowerment". Saba Mahmood, *halakât*a (halkalar) dayanarak, liberal feminist kuramın kuramsal olarak gelişmiş bir eleştirisini sunar. Bkz. Mahmood, *Politics of Piety*.

81 Hafez, "Terms of Empowerment", s. 59.

rak görülüyordu. Vaiz Şirin Fethi şunu iddia ediyordu: "Kadının üstlendiği hiçbir yorucu iş, özenle sardığı hiçbir yaprak dolması boşa gitmez çünkü sonunda bu bir ibadet eylemidir."[82] *Nikap* giyen güçlü işkadını Muna ile kocası arasındaki samimi ilişkiyi belirleyen belki de böyle bir ataerkil teolojiydi. Gururla söylüyordu: "İş kocama gelince onu dinin buyurduğu gibi memnun etmeliyim. Ne zaman isterse onunla seks yapmalıyım ve onu asla reddetmemeliyim. Bu aynı dua etmek ve oruç tutmak gibi."[83]

Toplumsal cinsiyet dengesizliği hakkında yüksek sesle konuşan ve bu yüzden bazılarınca "İslâmi feministler" olarak damgalanan Safinaz Kasım ve Hiba Rauf İzzet gibi tanınmış aktivistler bile geniş feminist paradigmayı reddettiler.[84] Onlar öncelikle kadınların kurtuluşunun şeriatın kurulmasına bağlı olduğunu düşünen kadın İslâmcılardı. Safinaz Kasım'a göre "Kadınların şeriata bağlılığı bir kadının erişebileceği en yüksek kurtuluş mertebesidir."[85] Hiba Rauf İzzet "İslâmi feminizm"in geçerliliğini toptan inkâr etti. Ona göre "ataerki", özellikle de "İslâmi ataerki" "bizim toplumlarımızda gereklidir. ... Aileyi muhafaza eder ve kadınları gözetir. ... Yaşlı kadınlar burada saygı görür ve onur kazanır."[86] Son olarak, akademisyen-aktivist Omaima Abu-Bakr gibileri "İslâmi feminist" kavramının Mısır bağlamındaki geçerliliğini sorguladılar. Abu-Bakr inançlı bir Müslüman ile feminist olmak arasında zorunlu bir çelişki görmeyenleri tanımlamak için "Müslüman kadın alimler" tabirini tercih ediyordu. İslâm'ın kapsayıcı eşitlikçi değerlerinin toplumsal cinsiyet eşitliği için bir delil olabileceğini ileri sürdü.[87]

---

82 Vaiz Şirin Fethi, aktaran *a.g.y.*, s. 92.

83 Nuha Ebu-Ghazzia'nın Muna ile yaptığı söyleşi, Kahire, Bahar 2003.

84 Azza Karam bu kadınları "İslâmi feministler"olarak tanımlar; bkz. *Women, Islamists and the State.*

85 Aktaran *a.g.y.*, s. 219. Safinaz Kazem'in kişisel ve siyasal kısa özgeçmişi için, bkz. Howeidy, "Born to Be Wild", s. 19.

86 Aktaran Hafez, "Terms of Empowerment", s. 130.

87 Omaima Abu-Bakr ve Hüda Sedda ile yaptığım söyleşi, Kahire, 7 Ocak 2002. Ayrıca bkz. Abu-Bakr, "Islamic Feminism".

Mısır'ın hali vakti yerinde kadınları arasındaki bu dinî ergi türünü nasıl açıklayabiliriz? Eğer bu akım gerçekten sadece "kendini geliştirme"ye yönelik ahlâkî bir arzudan, iç huzur özleminden ya da cemaat ve dayanışma ihtiyacından kaynaklandıysa,[88] neden daha çok hali vakti yerinde olanlar ve genel olarak kadınlar arasında ve bu belirli *tarihsel an*da yayıldı? Önde gelen Mısırlı bir gözlemci "Mısır nüfusunun üst ... toplumsal tabakasında dinî bağnazlık örnekleri görmenin nadir olmasını çarpıcı" bulur. Bunun böyle olduğunu ileri sürer çünkü "bu tabaka gözü yukarıda alt orta sınıfların yaşadığı aşağılık duygularından muaftır."[89]

Gerçekten de etkin dinselliği alt sınıflarla, güçsüzlerle ve ayak takımıyla ilişkilendirmeye yönelik yinelenen bir eğilim vardır. Marx herkesçe bilinen bir şekilde din siyasetiyle, dinin nasıl ezilenlerin iç çekmesi olarak iş gördüğüyle ilgiliydi. Seçkinler analitik sahnede ancak kitlesel dinselliğin istismarcıları olarak göründüler. Bu bakış açısı ana akım Marksist paradigmayı belirlemeyi sürdürdü. Michael Löwy gibi düşünürler dinî aktivizmin yükselişini gözlemleyerek dinin hem muhafazakâr hem de radikal potansiyellerine isabetle işaret etseler de seçkinlerin dinî bağlığına nadiren eğildiler.[90] Weber de seçkinlerin genel olarak dinden uzak durduklarını kaydetti. Weber ayrıcalıklı olmayan sınıfların dinî yönelimlerini inceleyerek soyluların özel statülerinin, onurlarının günah, selamet ve dinî tevazu gibi kavramlarla uyumlu olmadığını ileri sürdü.[91] Bu inançlar seçkinler tarafından içselleştirilebilmek için çok avamdı. Weber'e göre ayrıcalıklı sınıflar selamet fikrine nadiren yatkındırlar. Daha ziyade "meşruiyetin psikolojik güvencesi" ile ilgilidirler.[92] Bu yorumların çoğunun kökeni, zenginlerin modern ve modernlerin rasyonalist ve dolayısıyla seküler olduğuna dair örtük bir varsayımla erken dönem toplumsal ku-

88 Duval, "New Veils and New Voices".

89 Amin, *Whatever Happened to the Egyptians?*, s. 37-38.

90 Löwy, *War of Gods*.

91 Bkz. Weber, *Sociology of Religion*, s. 85.

92 *A.g.y.*, s. 107.

ramcıların seküler yönelimlerinde yatar.[93] Artık açık ki din aynı zamanda zenginlerin afyonu, (maddi olana karşılık) manevi ve ruhani acizliklerinin etkisini azaltmak için bir sükûnet kaynağı olarak; denetleyemedikleri, diyelim ıstırap ve ölümün gizemleri için seçkinlere bir anlam sunmak üzere de iş görebilir. Hatta toplumun "üst tabaka"sında, özellikle kadınlar arasında, sıkça "dinî bağnazlığa" yol açtığı söylenen bir "aşağılık duygusu" dahi bulunabilir.

Seçkin Müslüman kadınlar genel olarak dindarlığa diğer toplumsal gruplardan daha yatkın olabilirler çünkü onlar için günah alanı diğerlerine göre daha geniştir. Zengin Müslüman kadınlar, erkeklerle, yoksullarla ve gayrimüslimlerle karşılaştırıldıklarında dindarlığa daha büyük bir eğilim gösteriyorlardı çünkü sınıf konumları ve hayat tarzları "günah"la diğer gruplarınkinden daha çok ilişkiliydi ve dolayısıyla suçluluk yaratıyordu. Ayrıcalıklı sınıfın mensupları olarak gece kulüplerine, barlara, içkili partilere, danslara gitmeleri, flört etmeleri ya da plajlarda "yarı çıplak" görünmeleri muhtemeldi. Bu davranışları meşrulaştırmayı ya da Müslümanlıklarıyla uzlaştırmayı beceremezlerse o zaman manevi endişe ve pişmanlık duymaları muhtemeldi. Zengin erkekler de benzeri bir hayat tarzına sahip olsalar da kadınlar gibi aynı günah ve suç standartlarına tabi değildirler. Manevi hükümlerde kadının bedeninin merkeziliği "günahın" toplumsal cinsiyet belirleyenleriyle birlikte kadını potansiyel olarak "günahkâr" eylemlere tabi kılar. Hem Müslüman erkekler hem de kadınlar plajlarda yarı çıplak olarak görülebilecekken sadece kadınların ahlâksız oldukları düşünülecektir. Erkeğin değil sadece kadının örtülü olmayan saçı manevi baskıya yol açar. Etraflı söyleşilerde "yeniden doğmuş" Müslüman kadınlar suçlu hissetmenin şiddetli ıstırabından birbirleriyle aynı şekilde bahsediyorlardı.[94] Yüzünü örten 38 yaşındaki dekoratör Sümeyye 30'lu yaşlarında "gece geç sa-

93 Bkz. Aldridge, *Religion in the Contemporary World*.

94 İlginç bir biçimde, kadınlar *hidayete*, doğru yola, erme anlarının günahlarından arınmak için duş yapmalarıyla başlayacağını ifade ediyorlardı. Bu yeniden doğmuş Hıristiyanların ritüeline çok benzerdir.

atlere kadar dışarıda kaldığını, içtiğini ve dans ettiğini" nakletti: Bu partilerde "bir erkek sizinle birlikte gülebilir, size dokunabilir ve bu eylemlerin herhangi birine engel olamazsınız. Bu ihlaller benim her zaman suçlu hissetmeme yol açtı." 20'lerindeki Hana, kendi ifadesine göre, yıllar süren "solcu entelektüelliğin", dua etmemenin, içmenin, flört etmenin ve şüphe duymanın ardından derin bir "psikolojik istikrarsızlık" yaşadı. Hana Tanrı'dan hiç şüphe etmediyse de dindar yaşlı bir kadının rehberliğine başvurdu. Kadının tavsiyesi şu oldu: "Okuyacak bir şey yok. Sadece Tanrı'ya itaat et, gerisi gelir." "Dinî uyanışımda gerçek dönüm noktası," diyordu Hana, "anneannemin ölümünü izlediğim zamandı." Hana bundan sonra yüksek lisans çalışmalarını terk etti, evlendi ve İslâmi bir ilkokulda öğretmenliğe başladı.[95]

Kadınların etkin dindarlığa dönüşlerinin kıvılcımını yakan şeyin yoğun bir belirsizlik hali olduğu görülüyordu. Bu sınıftan kadınlar belirsizliğe özellikle duyarlı olabilirlerdi çünkü kaldırabileceklerinden daha fazla "hakikat"e maruz kalıyorlardı; maddi güçleri doğruluğuna karar vermeyi beceremedikleri çeşitli, çoğu kez aşırı derecede farklı hayat tarzlarına, fikirlere ve seçeneklere yetebiliyordu. Bazıları için farklı şeyhler tarafından verilmiş fetvaların çoğulluğu bile karmaşa ve kaygı kaynağı haline geldi. Giddens'ın terimleriyle söyleyecek olursak bu tür bir "varoluşsal endişe" halinde dindarlık göstermek için mevcut araçlar –Amr Halid gibi din adamları sınıfına mensup olmayan vaizlerin kasetlerini dinlemek, *halakâta* katılmak, İkra gibi dinî uydu kanallarını seyretmek– bireylerin karmaşasını rahatlığa, endişesini huzura çevirmekte belirleyici bir rol oynadı. Kadınlara çok seçenekli bir dünyada güvenilir bir hayat sundu.[96]

Gene de toplumsal bir etken vardı. Toplumsal cinsiyet önyargısı iyi giyinen, özel kulüplere giden ve Batılı butiklerden alışveriş yapan bir hali vakti yerinde kadınlar sınıfı yaratmıştı

95 Hana ile yaptığım söyleşi, Kahire, Bahar 1995.

96 Her ne kadar çözümlemesinin bağlamı bu kadınlarınkinden farklı olsa da Giddens'ın geç modernitede varoluş endişesi tartışması öğreticidir. Bkz. Giddens, *Modernity and Self-Identity*.

fakat erkek emsallerinden farklı biçimde toplumsal olarak görünmez kaldılar. Diğer bir deyişle, kadınların "simgesel sermayesi" ekonomik durumlarıyla uyumlu değildi ve bu durum toplumsal statü değerine yoğun olarak kafasını takmış bir toplumda yaşanıyordu. Erkek emsalleri kamusal olarak ve başarılı bir şekilde iş hayatı ya da bürokrasiyle meşgulken kadınlar ya gönülsüz olarak düşük statülü "kadın işleri"ni kabul ediyorlardı ya da ev işinin tecridini böyle düşük kamusal konumların küçük düşürücülüğüne tercih ediyorlardı.

Belki Şirin Fethi'nin "ibadet olarak ev işi"ni değerli kılması, her ne kadar çoğu hizmetçileri tarafından görülse de ev işinin monotonluğunda ve yalnızlığında çok az değer ve keyif bulan zengin kadınlara bir anlam ve amaç duygusu sundu. Nitekim toplumsal ergi –kamusal var olma, prestij ve toplumsal kendine güven– fırsatları çok azdı. Kadınların hayatlarındaki bu toplumsal-psikolojik boşluklar tamamlayıcı parçalarıyla birlikte dindarlığın yapısı ile –kimlik, kurumlar, ritüeller– ve daha memnun ve yararlı bir iş yaptıklarından emin olduklarını hissederek dolduruldu.

Fakat bu boşluğu neden başka bir şey değil de dinsellik doldurdu? Kadınların enformel kulüp, özel parti ve dernek ağları alternatif toplumsal roller sağlamayı başaramadı çünkü bunlar halihazırda aracılıklarıyla yeni vaizlerin kadınlar arasında onların etkin dindarlıklarını harekete geçirerek kendi evanjelik mesajlarını yaydıkları bir yapı haline dönüştürülmüşlerdi. Gerçekten de muhafazakâr duyarlılıkların hegemonyası alternatif akıl yürütme biçimlerini çarpıcı biçimde marjinalleştirmiş, hatta bastırmıştı. Camiler ve kulüplerdekilere ek olarak Amr Halid, Halid el-Cindi gibiler ve kadın *dâ'iya* bu enformel toplantılarda dinî vaazlarını verdiler ve kutlamalar yaptılar. Sıradan kadınlar onlara çoğu kez rastlantı sonucu, zaman geçirmek ya da basit meraklarını gidermek için arkadaşlarının peşine takılarak maruz kaldılar. Gelgelelim bir kez gittiklerinde birçoğu görmezden gelmek için ne entelektüel kabiliyete ne de manevi cesarete sahip olduğu güçlü sözlerle ve nüfuz eden savlarla karşılaştı. Sonuç ıstırap verici bir suçluluk duy-

gusu ve "hayâsız" geçmişlerine, saçlarını örtmemelerine, karşı cinsle bir arada bulunmalarına, plajlarda yarı çıplak görünmelerine dair kendi kendini kınamaydı. Sükûnet ve huzura tekrar erişebilmek için çoğu kez bir gruba ya da inanç cemaatine katılarak tövbe etmeleri ve öğütlere riayet etmeleri gerekiyordu. Kendilerini, mensuplarını eski etkinliklerinden ve birliklerinden ayıran, önceden hazırlanmış bir dizi fikre, davranışa ve manevi sebata koşullayan bir dindarlık yapısına sokmaları gerekiyordu. Bu dindarlık yapısı kadınların kişiselliklerini toplu bir biçimde ifade edebilecekleri, değişim özlemlerini ve bireyselliklerini tatmin edebilecekleri ve gene de toplumsal kurallara bağlı kalabilecekleri bir mekanizma sundu. "Cennete gidebilmek için *nikap* giyerek kadınlığımı öldürdüm,"[97] cümlesi, Müslüman kadınların yanına kâr kalan türden bir kendini gerçekleştirmeyi temsil eder; hoşnutsuz kocalarının, babalarının ya da annelerinin bununla ilgili olarak yapabilecekleri bir şey yoktur. Kısıtlar içinde bireyselliğin böyle bir biçimde ileri sürülmesi günün modası, meşru bir toplumsal kural olmuştur. Gerçekten de sofu davranış normal hale geldikçe bu kadınları daha az sofu tutkular içeren bir hayat sürmüş olan annelerinin kuşağından radikal bir biçimde kopardı ve yeni gelenlerin buna katılması kolaylaştı. Diğer bir deyişle kendileri de toplumsal cinsiyet dengesizliğine maruz kalmış "eski zenginler"in kadınları daha farklı bir davranış sergilediler. Mesleki yapının bölünmesi zengin kadınları erkeklerin ellerinde bulunan benzer kamusal konumlardan fiili olarak dışlamıştı. Ne var ki eski seçkin kadınlar evlerinde kalmadılar. Ulusal kalkınmaya katkıda bulunduğunu düşündükleri hayırseverlik dernekleri kurarak ve yöneterek gönüllü sektörde kendilerine ait kamusal konumlar yaratmaya koyuldular. Gönüllülük, erkek iş arkadaşlarınınkilerle eşit yüksek statülü toplumsal roller sağlayarak onları kamusal olarak görünür, anlamlı ve güvenli kıldı.[98]

---

97 Nuha Ebu-Ghazia'nın orta yaşlı seçkin kadınlarla yaptığı söyleşiler, Kahire, Bahar 2003.

98 Böyle kadınların etkinlikleri nispeten iyi belgelenmiştir. Örneğin bkz. Thompson, *Colonial Citizens*.

Bugünün geleneksel STÖ liderlerinin çoğu bu eğitimli hayırsever ve cazibeli kadınlardır.[99]

Gelgelelim 1980'lerin ve 1990'ların Mısırlı yeni zenginleri gönüllü işlere çok az ilgi gösterdiler. Kendi sınıflarının genel etiğiyle doluydular – sermaye biriktirmek, yüksek kültür oyunları oynamak, medeni sorumlulukları hor görmek, eğitime statü sağladığı ölçüde değer vermek ya da Batılı ülkelerin pasaportlarına sahip olmaya çalışmak. Ulusal sadakat ve kalkınmacı ülkülere pek saygı göstermediler. Bu sınıf, "sahiplenici bireyciliğin" serbest pazar etiğinin merkezinde durduğu Mısır'ın *infitah* sonrası zihniyetine vücut verdi.[100] Yeni zenginlerin milliyetçiliği, ironik biçimde mülksüzlerin züppeliği ile kozmopolit bağlantı ve tüketiciliği yan yana koyan bir tür dar görüşlü yerlicilik olan kültürel popülizmle sınırlıydı. Yoksullar uğruna yoksullara yardım etmenin pek bir anlamı yoktu. Gönüllülüğü hor görmeleri sadece toplumsal sorumluluktan kaçmalarından değil, aynı zamanda yoksullarla ilişkilenmekten duydukları aşikâr nefretten kaynaklanıyordu. Ancak bu sınıfın kadınları etkin dindarlığa döndüklerinde hayırseverlik faaliyetlerine ilgi göstermeye, hayırsever bağışlar yapmaya, yetimlere yardım etmeye ve dulları ziyaret etmeye başladılar – ille de içsel kaygılarından ötürü değil, daha ziyade son derece ortodoks olan dinî bir yükümlülük olarak.

GENÇLER VE DİNSELLİK

Peki gençliğin dinselliği hakkında ne söylenebilir? Gençlerin –özellikle de küreselleşmiş kesimlerinin– habitus'u, İranlı gençlerin davranışının orada doktriner meseleleri etkilediği gibi Mısır'da da dinî düşünceyi etkiledi mi? Bu kozmopolit gençler Mısır'da gençlik habitus'larını barındırabilecek esnek bir dindarlık benimsediler ve böylece dinlerini daha da çoğul-

99 Bu gözlem toplumsal kalkınmada uzmanlaşan bir dizi STÖ'de yaptığım araştırmaya dayanıyor. Bkz. Bayat, "Activism and Social Development".

100 *Infitah* sonrası ülküler ve etiğin eleştirel bir çözümlemesi için bkz. Ibrahim, *New Arab Social Order*.

laştırdılar. Gelgelelim siyasal bir etki yaratmayı başaramadıkları için gençler ve onların derlemeci ve kapsayıcı dinsellikleri ortodoksi karşısında marjinal ve savunmacı kaldı. 1980'ler boyunca genç Mısırlılar gerilla savaşı yürüten İslâmcılar, üniversite kampüslerine sızan militanlar ya da genişleyen gecekonduların arka sokaklarındaki zaviyelerde Kur'an ezberleyen sofular olarak görüldüler. Ana akım gençlerin dindar ve İslâmi manevi disipline sıkıca bağlı olmaları bekleniyordu. Gene de gündelik hayatlarında bu inşa edilmiş imaja karşı koydular. Kahire'de yirmi yaşında muhalif bir kadın öğrenci, "Bu ülkenin gençliği eski geleneklere isyan ediyor," diyordu. "Zincirlerimizden kurtuluyoruz; eski kuşakların sürdükleri hayatı yaşamak istemiyoruz. Nargile içen kadınlar süregiden isyanın en az şaşırtıcı olan biçimidir."[101]

Ocak 1997'de patlayan "satanist gençlik" haberleri gençlerin Batı kültürüne karşı savunmasızlığı ve bu gençlerin ortaya çıkmakta olan benlik davası hakkındaki hâkim manevi paniği gösterdi. Her Perşembe gecesi yüzlerce hali vakti yerinde genç sosyalleşmek, eğlenmek ve heavy metal müzikle dans etmek için terk edilmiş büyük bir binada toplanıyordu. Her ne kadar altı haftalık sansasyonel bir medya ilgisi ve (sonradan delil yetersizliği nedeniyle serbest bırakılan) "satanizm"le suçlanan onlarca kişinin tutuklanması bu toplantılara bir son verdiyse de ancak çok az yetişkinin fark etmiş olduğu yeraltı altkültürlerinin varlığını kanıtladı. Gelgelelim müzik altkültürü satanist vakasının ardından kaybolup gitmedi. Daha sonra, 1998'in ardından hızla büyüyen küçük topluluklarla başlayan rave biçiminde yeniden ortaya çıktı. Rave'ler Mısır popu dahil tüm dünyadan müzik türlerini içine aldı ve genç "cazibe, lüks moda ve hayat tarzı" seçkinlerine hizmet etti.[102] Mısır rave'i büyük ölçüde seks barındırmıyordu fakat alkol ve (gayriresmî olarak) uyuşturucu (Ecstasy) vardı. Gerçekten de araştırmalar alkol tüketi-

101 Hüda'nın "Bugün Mısır toplumunda genç olmak ne demek?" soruma verdiği cevap, Kahire, Bahar 2003.

102 Bilet fiyatları 75 ile 150 Mısır Lirası arasında değişiyordu; alkollü içkiler 20, su 10 liraydı. Bkz. Matar, "Glows Ticks and Grooves", s. 16.

minin hali vakti yerinde olanların çocuklarıyla sınırlı olmadığını gösteriyordu; şehirlerde her üç öğrenciden biri (çoğunlukla bira) alkol tüketmişti.[103] Her ne kadar sadece yüzde 5'ten biraz çoğu uyuşturucu (çoğunlukla esrar) denediğini kabul etse de sorun 1990'ların başında daha şiddetli bir hal aldı. Yasa uygulayıcıları özellikle Ecstasy kullanımının yükselişte olduğu konusunda ikazda bulunuyorlardı.[104]

Cinsellik hakkında genel olarak bir "suskunluk kültürü" hâkim idiyse de[105] normatif ve dinî yasaklara rağmen evlilik öncesi seks Müslüman gençler arasında önemli görünüyordu. Kahire'de kadın ortaokul ve üniversite öğrencileriyle yapılan yaklaşık fakat belirleyici bir araştırma yüzde 45'in bir tür cinsel deneyim yaşamış olduğunu gösterdi. Erkek öğrencilerin yüzde 70'inden çoğu evlilik öncesi sekse karşı olmadıklarını fakat partnerleriyle evlenmeyeceklerini söylüyordu.[106] Birçoğu pornografiden yararlanıyor ve dinî ve fiziksel olarak yanlış olduğunu düşünse de düzenli olarak mastürbasyon yapıyordu.[107] Daha kapsamlı bir çalışma "üniversite öğrencileri arasında önemli ölçüde evlilik öncesi seks" yaşandığını gösterdi.[108] Bu fenomen gençlerin belirli cinsel pratikler hakkındaki bilgileri konusunda şaşkınlıklarını saklamayan sıhhiye ve sağlık personeli tarafından teyit edildi.[109]

---

103 1990'da 14.656 erkek ortaokul öğrencisiyle yapılan bir ankete göre ülke için rakamsal veri yüzde 22'ydi; bkz. Soueif ve diğ., "Use of Psychoactive Substances", s. 71-72.

104 Söylendiği kadarıyla polis tarafından ele geçirilen miktar 2000'de 2.276'dan 2001'de 7.008'e çıktı, *Cairo Times*, 14-20 Mart 2002, s. 16.

105 Bkz. Population Council, *Transitions to Adulthood*.

106 Bkz. Khalifa, "The Withering Youth of Egypt".

107 *A.g.y.*, Kahire Amerikan Üniversitesi sosyoloji öğrencisi Rime Naguib'in gençlerle yaptığı söyleşiler bunu teyit eder, Bahar 2002.

108 Bkz. Fatma el-Zenati, "Behavioral Research among Egyptian University Students", aktaran Ibrahim ve Wassef, "Caught between Two Worlds: Youth in the Egyptian Hinterland", s. 163.

109 *Cairo Times*, 15-28 Mayıs 1997, s. 12. Gençler arasında cinsel etkinlik 1990'ların sonunda Kahire'de bir hastanede bir dizi "sapkın" ergenle yaptığı söyleşilerde Mona el-Debbağ tarafından da teyit edildi. Mona el-Debbağ, "Addiction among the Egyptian Upper Class", Yüksek Lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 1996.

Uydu antenlerinin ve yasadışı videokasetlerin etkisi dışında hane halklarının değişen yapısı da bir rol oynamış görünüyordu. Boşanma, terk ve göç her üç aileden birini babasız bırakmıştı. Anneleri dışarı çıktığında çocukların romantizm için bir yeri vardı.[110] Genel olarak seçkin çiftler loş diskolarda ya da tatil yerlerinde romantik karşılaşmalar peşindeyken, alt sınıf gençler Nil boyunca volta atmak ya da paradoksal olarak umumiyetin güvenliği tarafından sağlanan ihtiyatlı bir mahremiyetten yararlanarak göze çarpmayan metro istasyonlarının banklarında buluşmak gibi karşılanabilir eğlencelere başvurdular. Romantik çiftler tren bekler gibi yaparak oturup konuşabiliyorlardı.[111]

Gençliklerini bu şekilde tescil etmeye çalışan bu genç insanlar son derece dindardı. Çoğu kez dua ediyor, oruç tutuyor ve Allah korkusunu ifade ediyorlardı. Söyleşi yaptığım birçok heavy metalci "satanist", dindar Müslümandı fakat aynı zamanda rock müzikten, içki içmekten ve romantizmden hoşlanıyordu. Ana akım gençlik her ne kadar etkinlikleri vicdan azabı ve pişmanlık duymalarına neden olabiliyorsa da dua, parti ve pornografi, inanç ve eğlenceyi birleştirdi. Birçok yabancı kadının ziyaret ettiği turistik bir tatil yeri olan Dahab'da çalışan alt sınıf genç bir erkeğin, dünyevi ve ruhani ihtiyaçları peşinde Tanrı, seks ve iktidarı nasıl harmanladığına dikkat edin: "Dahab'a gelmeden önce dua ederdim. Tanrı'yla ilişkim çok güçlü ve çok ruhaniydi. Şimdi Tanrı'yla ilişkim çok tuhaf. Ondan her zaman bana bir kadın vermesini istiyorum ve bir partnerim olduğunda, ondan beni polisten korumasını talep ediyorum."[112]

Bu bir çelişki gibi gelebilir ama aslında bir teselli ve bir uyum ifade eder. Gençlik dans etmekten, rave'den, yasaya aykırı iliş-

---

110 Şehide el-Bez, aktaran *Cairo Times*, 15-28 Mayıs 1997, s. 12.

111 Ironik bir biçimde, kısmen ayrılmış trenler geleneksel genç kadınları daha seyyar hale getirdi. Ebeveynler kızlarının (taksilerden ve otobüslerden farklı olarak) trene binmesine aldırmıyorlardı zira ayrılmış trenlerin kızlarını erkek tacizinden koruyacağı düşünülüyordu. Nasrawi, "An Ethnography of Kahire's Metro".

112 Aktaran Abdurrahman, "Sex: UrŞ Marriage as Survival Strategy in Dahab", Dönem ödevi, Kahire Amerikan Üniversitesi, Güz 2001, s. 18.

kilere sahip olmaktan ve eğlenceden hoşlanıyor fakat dualarında ve inançta teselli ve huzur buluyordu. Kahire'de bir hukuk öğrencisi "Sadece kötü şeyler değil, hem iyi hem kötü şeyler yapıyorum. İyi şeyler kötü şeyleri siler," diyordu.[113] İçki içen ve "her şeyi denemiş" dindar bir erkek aynı zamanda Tanrı'nın süregiden kabahatlerini affetmesi için düzenli olarak dua ediyordu. Birçok genç kız kendilerini adanmış Müslümanlar olarak görüyor fakat gene de saçlarını açıyor ya da başörtüsünü sadece Ramazan'da ya da ancak oruç saatlerinde takıyordu. Saçını açmaktan hoşlananların çoğu evlendikten sonra, gençlik evreleri bittiğinde saçlarını örtmeye karar vererek teselli buluyordu. Bir öğrenci şunları söylüyordu: "Yeni yetmelikte bütün gençler aynı şeyi yapar; o yaşta helal ya da haram yoktur."[114]

Bu eşiktelik durumunda, böyle yaratıcı iki arada bir derede olma hali aracılığıyla gençler bireyselliğe yönelik gençlik arzularını var olan manevi düzen içinde bağdaştırmak için dinlerini yeniden hayal etmeye teşebbüs ettiler. Seçmeci bireysel tarzları, gençlerin gençlik taleplerini ileri sürmek için hâkim kuralları ve kurumları kullandığı, benim "uyumlu yenilik" olarak adlandırdığım şeye örnek teşkil ediyordu; bu kurallardan ve kurumlardan radikal bir biçimde ayrılmadılar fakat bunları kendi çıkarları için kullandılar. Resmi yetkililerin "ulusal güvenliğe" yönelik bir "tehlike" olarak tanımladığı[115] gençler arasında artan örfi nikâh pratiği (iki şahit gerektiren enformel şifahi bir sözleşme), genç insanların flört üzerindeki manevi kısıtların ve resmi evliliğin ekonomik kısıtlarının üstesinden gelmek için bu geleneksel pratiği kullandığını gösteriyordu.[116] Gene de bu ve benzeri uyumlu yenilikler hâkim manevi düzen ve dinî düşünceye karşı ve onların dışında değil, içinde gerçekleşti. Mısır-

113 Aktaran Rime Naguib, "Egyptian Youth: A Tentative Study", Dönem ödevi, Kahire Amerikan Üniversitesi, Bahar 2002.

114 *A.g.y.*

115 *El-Veft*, 4 Mayıs 2000; *el-Ehrâm*, 6 Mayıs 2000, s. 13.

116 CAPMAS 5 milyondan fazla erkek ve 3,4 milyon genç kadının bu kadar çok evlenmemiş bireyin manevi imaları hakkında bir kargaşa yarattığını kaydetti. Gerçekten erkekler için evlenme yaşı 30-40'a, kadınlar için 20-30'a ulaşmıştı; bkz. *el-Veft*, 1 Ocak 2002, s. 3.

lı gençler yeniliklerini hiçbir zaman meşru alternatif tasavvurlar olarak ifade etmediler; pişman, mahcup ve ortodoksiye itaatkâr kaldılar. İranlı emsallerinden farklı olarak sınırlarını bildikleri sürece istedikleri müzikleri dinleyebiliyor, modayı takip edebiliyor, flört edebiliyor ve karşılanabilir eğlenceden yararlanabiliyorlardı. Bir gençlik hareketi, siyasal bir güç oluşturmayı başaramayan genç Mısırlılar, dinî düşüncede bir atılıma neden olmak için çok az güce sahipti.

Gerçekten Amr Halid'in gençler arasındaki cazibesi, yeniden icat edilmiş fakat muhafazakâr söylemde tahkim edilmiş dinî bir tarz olması bakımından böyle bir "uyumlu yenilik" bağlamında görülebilir. Kozmopolit Mısırlı gençler belirgin biçimde özgün bir tarzla, beğeniyle ve dille ifade edilen yeni bir dinî altkültür yarattılar. Bu küreselleşen gençlik görünürde çelişkili birçok davranış sergiledi: Dindardılar fakat hakkında bir şey biliyorlarsa eğer, siyasal İslâm'a güvenmiyorlardı; Amr Diyab'la Amr Halid, partiler ile dualar arasında gidip geldiler ve bununla birlikte büyüklerinin, öğretmenlerinin ve komşularının güçlü toplumsal denetiminin baskısını hissettiler. Genç Mısırlılar çoğu kez bireyselliği ve özgünlüğü kısıtlayan kültürel koşullarda ve bir eğitim geleneğinde toplumsallaştıkları için bunları "toplumsal bir biçimde", "moda" aracılığıyla öne sürmek zorunda kaldılar. Nitekim "Amr Halid fenomeni" etrafında güçlenen bu dinî altkültür kısmen Simmelci bir anlamda, çelişkili insani eğilimleri barındıran bir çıkış noktası anlamında, bir "moda" ifadesiydi: Değişim ve uyum, fark ve benzerlik, bireysellik ve toplumsal kurallar. Bu türden bir dindarlığa başvurmak seçkin gençlere bireyselliklerini öne sürme, değişimi üstlenme ve bununla birlikte ortak kurallara ve toplumsal eşitlenmeye bağlı kalma imkânı verdi.

İSLÂM'I VE ULUSU PAYLAŞMAK

1990'ların sonunun dinî duyarlılıkları Mısır'ın son yirmi yıldaki sosyo-dinsel değişiminin temel de olsa sadece bir veçhesini temsil etti. Bununla eş zamanlı başka bir dizi toplumsal eğilim

de vardı: Gösterişçi tüketim, havalı alışveriş merkezleri ve güvenlikli siteler, Batı tarzı tatiller, kablo televizyon, 18 yaşından küçük olanların seyretmesi yasak olan filmler ve alternatif hayat tarzları. Alt sınıf gençler arka sokaklardaki kahvehanelerde, mevlit şenliklerinde ya da Şam El Nesim (eski bahar bayramı) gezintilerinde keyif ararken, zenginler standart küresel diskoteklerde, alışveriş merkezlerinde ve Marina ya da el-Guna tatil cennetlerinde sosyalleştiler. Alt sınıf örfi nikâh ve yeraltı kampüs romansına başvururken, zengin gençler bir flört, yasaya aykırı seks, heavy metal müzik ve "satanik" parti altkültürü oluşturdular. Tam bu arada seçkin ebeveynler, küresel kültürel ürünlerden tatmin elde etme arayışı ile savunmasız çocukları üzerinde "ayartıcı" etki yaratmaya dair derin endişeleri arasındaki süregiden gerilimde sıkışıp kaldılar.[117]

Mısır'ın sömürge sonrası tarihinde emsalsiz olan bu toplumsal yarık kendini en parıltılı biçimde mekânsal boyutta gösterdi. Zenginler sadece adları bile –Hayaller Ülkesi, Ütopya, Beverly Hills– yeni bir kültürel anomaliye işaret eden başkentin eteklerindeki gösterişli güvenlikli sitelere tarihi toplu göçlerine başlarlarken, yoksullar ve hayatta kalma mücadelesi veren orta sınıflar şehirlerin büyüyen gecekondu mahallelerine ve *aşvaiyyete*,* aşırı kalabalık enformel yerleşimlere itildiler. Süper zenginler orada, bu "hayaller ülkesi"nde, avam hayatın gündelik ıstırabından –yoksulluktan, hava kirliliğinden, kirlilikten ve "sokak serserileri"nden– uzakta bir fantezi hayatı sürdüler. Sıradan Mısırlılarla çok az ilişkiye müsaade eden kentsel yerleşme bölgelerinde ikamet ettiler, çalıştılar, eğlendiler, okudular ve kulüplere devam ettiler. Yerli hizmetçileri bile Fi-

117 Bu endişenin kamusal dışavurumu medyada ve "küreselleşme çağının etiği" üzerine akademik konferanslarda yayıldı. Mayıs 2002'de Eğitim Çalışmaları Merkezleri tarafından düzenlenen büyük bir ulusal konferans, Mısırlıların bozulan maneviyatını tartıştı. "Manevi gelişme"ye odaklanmış ulusal bir proje önerdi; aktaran *el-Veft*, 23 Mayıs 2002, s. 15.

(*) "Gelişigüzel, rastgele, plansız demeye gelen '*aşvaiyye*'nin çoğulu olan *aşvaiyyet* halkın Mısır'daki Büyük Kahire bölgesinde 2000'in başı itibariyle yüz civarında bulunan enformel yerleşimlere atıfta bulunmak için kullandığı terimdir." Bkz. Asef Bayat, *Siyaset Olarak Hayat*, çev. Özgür Gökmen (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 9. Bölüm – ç.n.

lipinler'den, Tayland'dan ve Bangladeş'den getirilen hizmetçilerle değiştirildi.[118]

1990'ların sonuna gelindiğinde tüketimdeki devasa çelişki, ülkeyi bambaşka kültürel evrenlere bölerek Mısır'ın toplumsal ve kentsel dokusunu parçalamış gibiydi. Gene de farklı Müslüman parçalar –zengin ve yoksul, eski ve yeni, yerli ve kozmopolit– şaşılacak derecede iki can alıcı söylemsel unsuru paylaşıyordu: Din ve yerlicilik. Dinî sadakat milliyetçi duyarlılığın yerini almadı çünkü öncelikli olarak İsrail ve ABD'nin bölgesel hâkimiyeti ateşli bir milli isyana neden olmuştu. Aksine İslâmi duyarlık milliyetçiliğin seküler ifadesini aşındırdı. Kısaca, "İslâmi fenomen" ve yerlici duyarlılık küreselleşmiş üst sınıf dahil bütün İslâm nüfusunu sarmış görünüyordu. Nitekim seçkin ailelerin California tatillerini hac ve umre ile birleştirmeleri ya da lüks ortamlarının güvenliğinde çocuklarını İslâm'ın öğretileri doğrultusunda eğitmeleri için özel şeyhler tutmaları sıradışı bir şey değildi.

Kimileri bunu "melez gerçeklik", "modernite" ile "geleneğin" karışımı olarak adlandırabilir. Gelgelelim böyle bir tanımlamanın pek bir özgünlüğü ya da değeri yoktur. Zira melezlik Mısır'ın yeni seçkinlerinin sosyokültürel pratikleriyle sınırlı değildir. Gerçekten de tüm kültürler az çok "melez"dir. Mısır'da fakirleşen orta sınıflar da bunun dışında kalmaz. İtiyad'ın ailesi belki de tipik bir orta sınıf "melez"i temsil ediyordu. Mart 2000'de ailemle birlikle Kurban Bayramı münasebetiyle geç bir öğle yemeği için İtiyad'ı ziyaret ettim. İtiyad özel İslâmi bir okulda (el-Fetih) düşük gelirli, başı örtülü bir öğretmendi. Kendine güvenen ve iki İslâmi dernekte ve yardım faaliyetlerinde etkin olan İtiyad hitabet yeteneği gelişmiş ve önyargılı bir adamla evliydi. Emekli bir devlet memuru olarak serbest aktörlükle ekstra bir gelir elde ediyordu. Günlük gazeteleri okuyor ve haberleri takip ediyordu. İsrail'e ve Amerika Birleşik Devletleri'ne kafa tutmuş bir lider olarak Nasır'ı övüyor

118 1990'ların sonundaki kendi kişisel gözlemlerime dayanıyor. Tartışmanın çoğu şu çalışmaya dayanıyor: Bayat ve Dennis, "Egypt". Bir siyasal iktisat çözümlemesi için bkz. Mitchell, "Dreamland", *Rule of Experts* içinde.

ve "Amerika Birleşik Devletleri, İran ya da Afganistan gibi yabancı güçlerce desteklenen teröristler" olduklarını düşündüğü radikal İslâmcıları hor görüyordu. Düzgün, temiz görünümlü bir delikanlı olan oğulları bir taşra kasabasında mühendislik okuyordu. Bize, gururla, ailenin bu iletişim çağında önemine değer verdiği yeni bilgisayarını ve internet bağlantısını gösterdi. Tatlı dilli 17 yaşındaki kızları bizi mütevazı bir elbise ve başörtüsü ile karşıladı, gerçi yanımızda rahat hissettikten sonra *hicab*ını çıkardı. İtiyad'ın ailesi Eski Ma'âdî'de yoksul bir mahallede, mobilyayla dolu üç odalı, çok küçük bir mutfağı olan ve duvarları Kur'anî kaligrafiyle süslü minik bir dairede oturuyordu. Evdeki herkes hem dindar hem de milliyetçiydi. Hepsi birden "Amerika'nın ne siyaseti ne de dini olduğu" ve Arapların çok sorunu bulunduğu fakat bunların bölgenin dışında imal edildiği hususlarında hemfikirdi. Vardıkları sonuç şuydu: "Sorunun çözümü Arapların bir araya gelmesi ve İsrail'e karşı savaşmasıdır."[119]

Çoğu Mısırlının önemli bir biçimde paylaştığı dinselliğin ve milliyetçiliğin bu harmanı, tam da Mısır devletinin değer verdiği ve destek olduğu bir şeydi. Bazı açılardan bu toplumsal eğilim seküler devletin "İslâmlaşması"nda yansıdı ve ona katkıda bulundu. İslâmi hareket zirvedeyken sadece sivil toplumun büyük bir kısmını ele geçirmemiş, aynı zamanda devleti dinî söylemi paylaşmaya ve daha fazla temellük etmeye koşullandırarak önemli derecede etkilemişti. İslâmi hareket, *devleti* toplumun hâkim duyarlılıklarıyla *toplumsallaştırdı* ve devlet aygıtına nüfuz ederek bir tür "seküler-dinî" devlet yaratılmasına yardımcı oldu.

SEKÜLER DEVLETİN DİNSELLİĞİ

1992'de İçişleri Bakanı Muhammed Ali Mahcub Mısır'da tüm yasaların İslâmi şeriata dayandığını ve "Mısır hükümetinin seküler bir devletin kurulmasına asla müsaade etmeyeceğini"

119 Kahire'de ev ziyareti, Eski Ma'âdî, 18 Mart 2000.

aleni olarak ilan etti.[120] Benzeri bir biçimde el-Ezher müftüsü Şeyh Tantavi her ne kadar "dinî bir parti ya da siyasal dine sahip olmasak da Mısır'ın İslâmi bir devleti vardır" dedi.[121] Müslüman Kardeşler'den İslâmcı bir muhalefet lideri olan Essam el-Eryan bile 2000'de aleni olarak "Mısır'ın İslâmi bir devlet olduğunu" kabul ediyordu. Bu kayda değer örtüşme devletin ideolojik istikametini belirtiyordu. Anayasa, Enver Sedat'ın cumhurbaşkanlığı döneminden beri halihazırda İslâm'ın devletin dini ve şeriatın yasamanın temel kaynağı olduğunu öngörüyordu. Bu durum, Şeyh Tantavi'ye göre, devletin "din ile siyasetin ayrılmasını kabul etmediği" anlamına geliyordu.[122]

1970'lerin sonundan beri Mısır hükümetleri aynı anda hem siyasal İslâm'a karşı kampanya yürütmüş hem de kendilerini dinî değerlerin ve maneviyatın koruyucusu olarak göstermek için her fırsatı kullanmıştı. Siyasal seçmenlerin İslâm'ı kucaklaması sadece siyasal meşruiyetlerini güvence altına alma hedefi gütmüyordu; aynı zamanda toplumun dinî denetimine yönelik hakiki inançlarını yansıtıyordu. "Şii komplosu", "satanizm", "din karşıtı" edebiyat ve eşcinsellik hususunda son yıllardaki resmi itirazlar sadece manevi çözülmeye dair gerçek bir endişeyi değil, aynı zamanda devleti dinî bir çerçevede sunma çabalarına örnek teşkil etti. Ekim 1996'da iddialara göre vaiz Şeyh Hasan Muhammed Şahata tarafından yönetilen yeraltı bir Şii grubun ortaya çıkarılması "İslâmi ulusumuzu bölen" bir "tehlike" hakkında geniş çaplı bir resmi medya ilgisine yol açtı.[123] Kampanya devletin imajını halkın dinini, Sünni İslâm'ı, yozlaştırıcı yabancı düşünceye karşı bir koruyucu olarak yansıttı.[124] Haftalarca süren umumi yaygara boyunca medya Şiileri "abdestsiz ibadet edenler",[125] "Haricilerden daha beter olan-

120 *El-Ehrâm*, 1 Eylül 1992.

121 Aktaran *Savtü'l-Ezher*, 7 Aralık 2001, s. 4.

122 *A.g.y.*

123 Hükümet açıklaması, aktaran Halawi, "Police Clampdown on Shi'i Grous".

124 Bazı haberler için bkz. *el-Hayat*, 22 Ekim 1996 ve 27 Ekim 1996.

125 El-Ezher Üniversitesi İslâmi çalışmalar profesörü Dr. Züheyr el-Fil'le yapılan bir söyleşiye göre, *el-Livâ'ü'l-İslâmî*, 14 Kasım 1996, s. 14.

lar", "eşcinselliği teşvik eden fanatikler"[126] ve "İslâm karşıtı" davranış sergileyenler[127] olarak yansıttı. Şiilik kamusal yanlış anlamaları güçlendirerek "İslâm'ın AIDS'i"[128] olarak tanımlandı. Parlamento Şii düşünceyle savaşmak için "dinî kafileler" görevlendirilmesi çağrısında bulundu ve el-Ezher Şii literatürüne el konulması emri verdi.[129] Ve hiç kimse aslında Şiiliğin meşru bir İslâm öğretisi olduğunu yadsıyan bu dışavurumları aleni olarak sorgulamadı.

Mayıs 2001'de Queen Boat turist gemisinde oğlancılık yapmakla suçlanan elli iki Mısırlının tutuklanması "dinin hor görülmesi"nin bir devlet güvenliği meselesi olduğunu yeniden tasdik etti.[130] Queen Boat vakasına ayrılan geniş çaplı haberler "satanizm"in gençler arasında nüfuz etmesine dair 1997'deki kuvvetli ulusal tepkiyi hatırlattı. Yüzlerce makale, kitap ve söyleşi aslında heavy metal müzik dinleyen gençlerden ibaret olan o vakaya ağıt yakmıştı. Bu "yabancı fenomen" "dinî değerlerimiz"i tehdit eden pervasız küreselleşmenin bir sonucu olarak görülmüştü. Daha sonra hükümet ahlâkî suçları izlemek için İçişleri Bakanlığı'nda internet suçları birimleri kurdu. Üç ahlâk zabıtası ekibi internet kullanıcılarını yirmi dört saat gözledi; Temmuz 2003 itibariyle 150 tutuklama vakası belgelenmişti.[131] Kurban Bayramı'nı uzatmak ve 2002'de Kahire Metrosu'nda ezan yayını yapmak daha yakın zamanlı devlet destekli dinî dışavurumların bazılarıydı.

Bu İslâmi birleşme hükümeti kaçınılmaz olarak resmi dinî kurumlara, el-Ezher'e, Evkaf Bakanlığı'na ve İslâmi İşler Yüksek Şurası'na, daha yakın hale getirdi. Cumhurbaşkanı Mübarek daha 1981'de, Enver Sedat'ın Cemaat tarafından öldürül-

126 Şeyh Dr. Abdulmünim el-Barri ile yapılan bir söyleşiye göre. *Akidetî*, 5 Kasım 1996, s. 11.

127 *El-Livâ'ü'l-İslâmî*, 31 Ekim 1996, s. 14.

128 Ezher'deki Davet Fakültesi dekanı Dr. Abdulmesih Ced'e göre, *Akidetî*, 29 Ekim 1996, s. 10.

129 Aktaran *Akidetî*, 29 Ekim 1996, s. 1.

130 Bkz. Said, "Homosexuality and Human Rights in Egypt".

131 Aktaran insan hakları savunucusu Hişam Behçet, Kahire Amerikan Üniversitesi'nde konferans, 14 Temmuz 2003.

mesini müteakip Ezher'in temel "misyon"unu tanımıştı: "Mısır'ı aşırı ve farklı düşünen azınlık"tan arındırmak ve "gençliği eğitmek ve onlara doğru dinî terbiye sağlamak."[132] Bu misyon daha sonra, muhalif İslâmcılar siyasal saldırılarını başlattıklarında, önemli olduğunu gösterdi. Dolayısıyla Şeyh Tantavi Mübarek'in, kendisinin ve "yerleşik İslâm"ın başarmasına yardımcı olduğu, yirmi yıllık cumhurbaşkanlığından övgüyle söz etti çünkü cumhurbaşkanı "İslâm'ın emirlerini takip etmişti" ve onun yönetiminde Ezher kurumları 3.000 kişiden 6.000 kişiye çıkmıştı.[133] 1986 ile 1996 arasında (Nasr Ebu Zeyd'i döneklikle itham eden) Abdussabur Şahin Cumhurbaşkanı Mübarek'in İslâm konusundaki başdanışmanı ve MDP'nin Dinî Komitesi'nin başkanıydı.[134] (1999'da yayımlanmaya başlayan) haftalık *Savtü'l-Ezher*, siyasal İslâm'ın zayıflamasının neden olduğu boşluğu doldurarak alternatif bir İslâm tasavvuru sunmakta MDP'nin İslâmi yayını *el-Livâ'ü'l-İslâmî* ve *Akidetî*'ye katıldı. Bu "sadece din değil, aynı zamanda hayat tarzı" olacak bir İslâm olacaktı.[135] Temel resmi dinî kurumların liderleri, şeriata yasanın temel kaynağı olarak bağlılığını teyit etmeyi, dinî eğitimi ve terbiyeyi vurgulamayı, İslâmi medyayı "ahlâksız kültürel ithalat"a karşı savaşmaya davet etmeyi ve gençlerin manevi rehberliğine odaklanmayı sürdüren iktidardaki MDP'nin üyeleriydi.[136]

Hükümetin dinî alanı yeniden talep etme ve manevi otoriteyi paylaşma girişimleri ona bir miktar meşruiyet kazandırdı fakat aynı zamanda devletin dinî otoritelerine İslâmlaştırma projelerini yukarıdan saldırganca sürdürmek için tam yetki de verdi. Ezher hükümete tabi olmak yerine kısmen devlete hizmet etse de çoğu kez rejimin seküler zorunlulukları ve toplumun belir-

132 *El-Ehrâm*, 22 Ekim 1981.

133 Aktaran *Ravzu'l-Yusuf*, 6 Ekim 2001. Ayrıca bkz. *El-Hayat*, 15 Ocak 1999.

134 Bkz. Weaver, "Revolution by Stealth", s. 46.

135 Genel yayın müdürü Cemal Bedevi'ye göre, aktaran *Haftalık el-Ehrâm*, 14-20 Ekim 1999, s. 3. Cemal Bedevi'nin daha önce "seküler" muhalefet gazetesi *el-Veft*'in editörü olması ilginçtir.

136 MDP'nin İslâmi söyleminin bir dokümantasyonu için bkz. Awda, "el-Hizb el-Watani wa Tatwir el-Khitab el-Dini".

li çıkarlarıyla çatışan kendine ait "dinselliği koruma" misyonunu izledi. Her ne kadar medya tarafından geri çekmeye zorlandıysa da Şeyh Tantavi'nin 1999'daki insanların doğrudan yatırım haricindeki amaçlar için (örneğin ev inşa etmek için) borç almalarını yasaklayan fetvası Parlamento'nun ipoteği belirleyen yasalar çıkarma planlarını bozacaktı.[137] İki yıl sonra el-Ezher banka faizlerine tarafların sabit bir faiz oranında anlaşmaları koşuluyla izin vermeyi kabul etti.[138] Şeyh Ced el-Hak el-Ezher'in büyük şeyhiyken söylentilere göre "bağımsız bir tımar, Vatikan benzeri teokratik bir otorite kurmaya çalışacak" denli ileri gitmişti.[139] Bundan başka el-Ezher halkın 2000'de *A Banquet for the Seaweeds* romanının yeniden basılmasını kınamasının yanında yer almakta tereddüt etmedi. El-Ezher Üniversitesi'nin rektörü Kültür Bakanı'na romanı yakması için baskı yaptı.[140] El-Ezher'in İslâmi Araştırma Enstitüsü "İslâm'a zararlı" bulduğu herhangi bir yayını yasaklama imtiyazına sahipti.[141]

Bu fırsatlar resmi yerleşik dinî kurumlara ve buna bağlı olarak muhalif İslâmcılara kültürel siyaseti ve kamu ahlâkını etkilemek üzere önemli bir güç sundu. El-Ezher onlarca kitabı, filmi, oyunu ve insanı tetkik etti.[142] Daha önce entelektüel tartışmaların bir mevzii olarak göreli bir özgürlükten yararlanmış Ka-

---

137 Aktaran Sara El-Khalili, "Now You Say It ...", s. 10.

138 Aktaran *Savtü'l-Ezher*, 6 Aralık 2002, s. 1.

139 Eski hâkim ve seküler İslâmi yazar el-Esmavi'ye göre, aktaran Weaver, "Revolution by Stealth", s. 45.

140 *Haftalık el-Ehrâm*, 8-14 Haziran 2000.

141 Bkz. Napoli, "Egyptian Sleight of Hand".

142 Mısır İnsan Hakları Örgütü tarafından hazırlanan muhtelif raporlara bkz. Örneğin, Hamid Ebu-Ahmed'in Mario Vargas Llosa'nın *Palomino Molero'yu Kim Öldürdü* kitabının çevirisi kamu ahlâkına aykırı bulundu ve Âlâ Hamid 1991'de *Mesâfe Fî 'Akl Recul* (*Erkeğin Aklındaki Mesafe*) romanı İslâm için tahrip edici görüldüğünden sekiz yıl ve para cezasına çarptırıldı. Ezher, Faraj Fuda'nın *Olmak ya da Olmamak*'ını İslâm karşıtı buldu ve Fuda "küfründen" ötürü Cemaatü'l-İslâmiyye tarafından 1992'de öldürüldü; bkz. Napoli, "Egyptian Sleight of Hand". 1997'de Ezher'in İslâmi Araştırma Enstitüsü Seyid el-Kimni'nin *Rabbü'l-zaman* (*Zamanın Tanrısı*) kitabının hem Yusuf ile İncil'i hem de Hazreti Muhammed'in ashabını aşağıladığı kararına vardı. Mahkeme, bununla birlikte, kitaba el koyma kararını kaldırdı; bkz. *Haftalık el-Ehrâm*, 18-24 Eylül 1997, s. 3.

hire Kitap Fuarı devlet güvenliğinin denetimi altına girdi. Devlet ve din üzerine onlarca kitap hakkında tartışılması yasaklandı ya da bu kitaplar toptan kaldırıldı. Maxim Rodinson'un *Muhammed** ve Mohamed Choukri'nin *El-Hubzu'l-Hafî*** kitapları planlı bir İslâmcı kampanyayı müteakip Kahire Amerikan Üniversitesi'nin sınıflarından alınırken, önde gelen seküler hâkim ve İslâm yorumcusu Said el-Aşmavi'nin bizzat kendisi yasaklandı.[143] Sonradan üniversite tarafından kütüphane için ya da öğretim amaçlı ısmarlanan tüm kitaplar resmi bir sansür tarafından onaylanmak zorunda kalacaktı.[144] Aynı yıl Ezher 250 kadar dinî ve edebi eseri sansürledi. Bunlar arasında *A Banquet for the Seaweeds* romanının yayını emsali görülmemiş bir kargaşa yarattı. İslâmi Emek Partisi halkı İslâm'ı kurtarmak üzere birleşmeye kışkırtmak için romandan provokatif alıntılar yayımladı. Hükümetle sokaklarda süren çatışmalar Mısır'ı yoğun bir siyasal krizin eşiğine getirdi. El-Ezher'ce atılan adımlara paralel olarak Evkaf Bakanlığı 1996'da İslâmi *daveti* takip etmek için hükümete ait olan ve olmayan 71.000 caminin ve zaviyenin tümünü denetimi altına almıştı.[145] 2001'in sonunda bakanlık yeni camilerin inşaatını ve vaizlerin seçimini denetlemeye başladı; "istenmeyen" vaizleri eledi, gerçi Vehhabi şeyhler gene de denetim sürecinin etrafından dolanmayı başardılar.[146]

(*) *Muhammed: Yeni Bir Dünyanın ve Peygamberin Doğuşu*, çev. Atilla Tokatlı (Ankara: Doruk Yayınları, 2008) – ç.n.

(**) Faslı yazarın İngilizceye *For Bread Alone* (1973, *Yalnızca Ekmek İçin*) başlığıyla çevrilen otobiyografisi. Cinsel içeriği nedeniyle birçok Arap ülkesinde yasaklanmış, Arapça olarak ancak yazıldıktan 30 yıl sonra 1982'de yayımlanabilmiştir. Birçok dildeki çevirisi Arapça baskısından önce yapıldı. Choukri'nin Türkçeye çevrilen tek eseri vardır: *Genet Tanca'da*, çev. Sergül Oğur (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2006).

143 Aktaran Sarwish, "The Hydra Grows Another Head", s. 27.

144 Aralık 1999'da sansür tarafından incelenen yetmiş yedi kitabın yüzde 40'ından fazlası ya yasaklandı ya da kütüphanede "sınırlı kullanım" ile kısıtlandı.

145 Aktaran *el-Livâ'ü'l-İslâmî*, 10 Ocak 2002, s. 4-5. Elbette camilerin millileştirilmesi Nasır dönemine uzanır. Gerçekten de 1996'daki yeni karardan önce, 157/1960 sayılı kanun ülkedeki tüm camilerin denetimini Evkaf Bakanlığı'na veriyordu. 1996 kararı sadece bu kanunu uygulamaya başladı.

146 Kasım 2001'deki bir bakanlar kurulu kararına göre, yeni camilerin inşası, Selim el-Ava, "Hadyat el-Hukuma Ş Ramadan", s. 9'a göre "İslâm tarihinde ben-

Bu siyasal iklim neredeyse ölmüş el-Ezher Ulema Cephesi'nin için için yanan közünü alevlendirdi ve onu dinî yerleşik kurumlar içinde en lafını sakınmaz muhafazakâr grup olarak diriltti. 1946'da el-Ezher çalışanları tarafından mesleki bir birlik olarak kurulmuş Ulema Cephesi 1990'ların sonunda devlet ve toplumda tüm seküler eğilimleri ortadan kaldırmayı dileyen köktenci ulemanın sözcüsü olmuştu. Yürüttüğü cihadın bir parçası olarak liberal Kültür Bakanı'nı Mısır'ın İslâmi anayasasına karşı bir darbe yapmakla itham etti.[147] Ulema Cephesi'nin lideri Yahya İsmail "tüm İslâm ümmeti"ni önde gelen Müslüman felsefeci Hasan Hanefi'ye karşı ayaklanmaya çağırdı çünkü Hanefi "kutsal olan her şeyi tahrip etmeyi ve tüm ahlâkın temelini çürütmeyi hedefliyor"du.[148] Ulema Cephesi ılımlı Ezher Şeyhi Tantavi'yi bile esirgemedi; öğrencilerin Kur'an'dan daha az ezberlemelerini sağlayacak ve müfredattan hadis derslerini ya da şeriatın cihad, hudud ve cinayet gibi siyaseten yıkıcı unsurlarını çıkaracak okul reformu girişimine saldırdı.[149] Ayrıca Tantavi'nin banka faizinin ve organ naklinin yasallığı hususundaki görüşlerini suçladı ve el-Ezher Camii'nde bir rabbiyi ağırlamasını kınadı. Tahammülsüz Tantavi 1999'da Ulema Cephesi'nin dağıtılmasını ve 2002'de Yahya İsmail'in tutuklanmasını istediyse de,[150] grup yerleşik kurumları kovalamayı sürdürdü.

Ulema Cephesi benim sivil toplum ile devlet arasındaki fay hattına yerleştirdiğim, toplumsal hareketlerin devlet aygıtını etkileyebileceği türden bir kurumu temsil ediyordu. Mısır'da eğitim İslâmcıların ilerleme için fırsatlar yaratarak sessizce devlet alanına tecavüz ettikleri önemli bir araç sağladı. 1980'lerden beri İslâmcı eğitmenler, mühendislik, bilim ve en önemli-

---

zeri görülmemiş" bazı koşullara tabi olacaktı. İzinsiz ya da birbirine 500 metre mesafe içinde cami inşa etmeye izin verilmiyordu. Zaviyelerin, genellikle konut yapılarının giriş katlarına inşa edilen küçük camilerin, inşası tümüyle yasaktı; aktaran *el-Veft*, 23 Kasım 2001.

147 *El-Hayat*, 3 Haziran 2000, s. 5.

148 Aktaran *Cairo Times*, 15-28 Mayıs 1997, s. 6.

149 *El-Hayat*, 3 Aralık 1997, s. 7.

150 *Cairo Times*, 14-27 Mayıs 1998. Ayrıca bkz. Muna el-Nahhas, "Defying el-Azhar", *Haftalık el-Ehrâm*, 29 Kasım - 4 Aralık 2002, s. 2.

si Eğitim Fakültesi (Darü'l-Ulum) dahil olmak üzere çok sayıda yükseköğrenim fakültesine hâkim olmuşlardır. Tüm Arapça dili profesörleri söylentilere göre Müslüman Kardeşler üyesiydi.[151] Daha sonra temel öğretimle İslâmlaşmayı sınıflara taşıyan geleceğin okul öğretmenlerini yetiştirdiler. Bu eğilime kısmen katkıda bulunan, devletin dinî meşruiyetini güçlendirmek için bir yol olarak okullarda daha çok dinselliği teşvik eden Ahmed Fethi Sorur (1987-91) dönemindeki Eğitim Bakanlığı oldu. Daha çok İslâmi içerikli bir müfredatı devreye soktu ve dinî etiğin öğretilmesini istedi.

Nitekim 1990'lar, okulları yeni Eğitim Bakanı Kemal Bahaddin'in endişeyle "terörizm fabrikaları" olarak adlandırdığı yapılara çeviren öğretmenlerin önemli endoktrinasyon vakalarına tanıklık etti.[152] 1993'te Parlamento'ya sunulan bir bakanlık raporu en az doksan okulun ve 300 öğretmenin İslâmcı gruplarla bağlantıları olduğunu ortaya koydu.[153] Bakanlığa göre böyle bir sızma "ulusal güvenliğe tehdit"le eşdeğerdi fakat okullarda dinî kültürün siyasal İslâm'dan bağımsız biçimde genel olarak artışı çok daha önemliydi. 1993 ile 1995 arasında 1.000'den fazla İslâmcı öğretmenin tutuklanmasına rağmen dinî duyarlılıklar ve fikirler okullara hâkim olmayı sürdürdü. 354 "temel eğitim" öğretmenine yönelik 1997 tarihli bir araştırma yüzde 86'sının temel İslâmi hükme bağlı olduklarını gösterdi: "Dinî miras Mısır toplumunun yüz yüze olduğu tüm sorunlara çözüm içerir."[154]

Din ve Arap edebiyatı dersleri çoğu kez dinî ve manevi endoktrinasyon seanslarına dönüyordu. Öğretmenler müfredat dışı etkinlikler yaptılar ve sınıfta, bazen *küfür* ve cehennem hakkında korkunç ayrıntılar içeren dinî vaazlar dinlettiler. Liberal eğitime kendini adamış özel yabancı okullar bile bu etkiden kurtulamadı; benim iki çocuğum da çoğu kez manevi şantajla karışık kaba dinî vaazlara maruz kaldılar. "Siz ya da anneniz *hicap* giymezse, sonunuz cehennem olabilir," deniyor-

151 Aktaran Weaver, "Revolution by Stealth", s. 47.

152 Bkz. Herrera, "The Islamization of Education in Egypt".

153 Aktaran *Ravzu'l-Yusuf*, 10 Mayıs 1993, s. 26-28.

154 Bkz. Nuwir, *el-Mu'alimun wa el-Siyasa Ş Misr*, s. 157-58.

du. 2000'in başında okullarda başörtüsüz birini görmek adeta imkânsızdı, bazıları *nikap* bile giyiyordu. Siyasal otoritelerin gençlere aşılamaya çalıştığı ılımlı İslâmi tevazu sınırlarını aşmıştı. Hükümet *nikab*ı yasaklayıp başörtüsünü velilerin takdirine bırakarak okul üniformalarını düzenlemeye başladı. Gelgelelim birçok öğrenci hükümetin icraatına mahkemelerde başarıyla meydan okudu.

Mahkemelerin sempatisi, hâkimler, avukatlar ve düşünce aracılığıyla yargı üzerindeki gizli fakat sistematik İslâmcı tecavüzün kanıtı oldu. Nasr Ebu Zeyd'e hüküm giydirmiş olan köktenci hâkim Faruk Abdulalim mahkemede hâkim cübbesiyle değil geleneksel *cellabiye*yle arzı endam etti. Mısır hukukunu kendi görüşüne göre şeriatla uyum içinde olmadığı için kötüledi.[155] Böyle hâkimler ve avukatlar konumlarını sadece yargı sistemini değiştirmek için değil, aynı zamanda toplumun geri kalanına ve diğer resmi kurumlara İslâmcılığı yaymak için kullandılar. Seküler düşünceye karşı savaşı meşrulaştırmak için yasal *hisbe* ilkesini hatırlattılar. "İyiliği emretme ve kötülüğü men etme"* İslâmi emrinden kaynaklanan[156] *hisbe* herhangi bir Müslümana İslâm'a zararlı gördüğü herhangi bir şeye ya da kimseye karşı hukuka başvurma yetkisi veriyordu. Ebu Zeyd'in 1995'te hüküm giymesinden beri *hisbe*, zaman zaman örtük devlet desteğiyle, Mısırlı antropolog Reem Saad'ın 1997'de "baskının özelleştirilmesi" olarak adlandırdığı fiile katkıda bulundu. Mahkemelerin fikirleri ve inançları yargılamasına izin verdi. Tekfirci şeyhler olarak bilinen Nebi el-Vahş ve Yusuf el-Bedri gibi köktenci avukatlar entelektüel çevrelerde büyük hasara yol açarak İslâm'a "hakaret ettiklerini" düşün-

155 Weaver, "Revolution by Stealth".

(*) "İçinizde öyle kişiler bulunmalı ki onlar, sizi hayra çağırsın, size iyiliği emretsin, sizi kötülükten vazgeçirmeye çalışsın ve onlardır kurtulanlar, muratlarına erenler." Âli İmrân 3: 104, Abdülbaki Gölpınarlı meali – ç.n.

156 *Hisbe* [hesap verme zorunluluğu; *muhtasibe* yol gösteren kılavuz; İslâm hukukunda devlet muhasebesi; hesap dairesi – ç.n.] aslında *muhtasib*in, pazar denetçilerinin makamının adıydı. Kurum İslâm'a Bizans döneminden geçmiş, Abbasiler zamanında İslâmlaştırılmıştır. Bu kavram üzerine bir tartışma ve Ebu Zeyd vakasının ayrıntıları için bkz. Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals".

dükleri yazarlara, profesörlere, sanatçılara ve gazetecilere karşı dava açtılar. Sadece 1995'te Necib Mahfuz, aktrist Yusra ve şair Hicazi gibi önde gelen kültürel şahsiyetlere karşı elli dört *hisbe* davası açıldı;[157] 1996 ile 1998 arasında 80 dava daha açıldı.[158]

Yusuf Şahin'in beğenilen filmi *el-Muhacir* kitabi peygamberleri resmettiği için yasaklandı. Ve Nisan 2000'de devlet güvenlik savcısı, yazar Selahaddin Muhsin'i kitaplarında ilerlemenin dinden değil bilimden kaynaklanması gerektiğini ileri sürdüğü için suçlu buldu.[159] Feminist Nawal al-Sadawi başörtüsünün "zorunlu olmadığını", haccın "paganlık" olduğunu ve Müslüman alimlerin de "seskle kafayı bozmuş" olduklarını söylediği için yargılandı. Cumhuriyetin ilk müftüsü olan Şeyh Nasr Ferid Vasıl kendisini kâfir olarak tanımladı ve böylece onu "İslâm'dan kovdu".[160] Kaderin ironik bir cilvesiyle, Nasr Ebu Zeyd'i döneklikle suçlamış olan köktenci Abdussabur Şahin, yeni kitabı *Ebi Âdem*'de (*Babam Âdem*) Kur'an'da tarif edilen insanın yaratılışının hikâyesinin bir çözümlemesine yer verdiği için eski meslektaşı Yusuf el-Bedri tarafından aynı suçlamayla karşılaştı. El-Bedri alenen Şahin'in nedamet getirmesini ya da suçlamaya göğüs germesini talep ederek ona kitabı reddetmesi çağrısında bulundu.[161] 1998'de hukuk davalarındaki patlamayı gören hükümet böyle davaları açma hakkını devletle sınırlandırarak *hisbe* yasasında değişikliğe gitti.

Ortodoks dinselliğin yayılmasında medyanın rolü çok önemliydi. Hem ana akım basılı hem de elektronik medya İslâmlaşmadan etkilendi. Çoğunlukla devlet tarafından sahip olunan basın 1950'lerden beri ve Sedat'ın cumhurbaşkanlığından bu yana daha da çok muhafazakâr dinselliğe ve otosansüre kaydı.[162]

---

157 Bkz. Cooperman, "First Bombs, Now Law-Suits", s. 38-40.

158 Aktaran Weaver, "Revolution by Stealth".

159 Aktaran Halawi, "Detained for Deriding Islam".

160 Dawoud, "Off with Her Head", *Haftalık el-Ehrâm*, 12-18 Nisan 2000; ayrıca bkz. *Cairo Times*, 2-8 Ağustos 2001, s. 6.

161 Bkz. *Haftalık el-Ehrâm*, 21-27 Ocak 1999.

162 Bu 1950'ler ile 1990'lar arasında çoğu devletin sahip olduğu medya üzerine bir araştırmaya dayanıyor; bkz. Hartounian, "Impact of the Relation between Government and Religion".

1950'lerin ve 1960'ların seküler liberal içeriği gittikçe muhafazakârlaştı. 1990'lara gelindiğinde medyanın (bu pratiği kınamak için bastıkları durumlar hariç) deniz kıyafeti giyen kadınların fotoğrafını basması, muhafazakâr ahlâkı eleştirmesi ya da "Tanrı'nın şekli nedir, neredедir?" yahut "Savaş haram mıdır, helal midir?" türü sorular sorması nadirattan olmuştu.[163]

El-Liva'ü'l-İslâmî gibi resmi dinî yayınlar ve hükümet yanlısı *Akidetî*'nin ahlâkî tonu ve anti-seküler mesajı, muhalif İslâmcı emsallerinden neredeyse ayırt edilemez olmuştu. 1990'ların ortalarında *El-Liva'ü'l-İslâmî*'de kadınları şeriata uymaya, makyaj yapmaktan kaçınmaya ve seyahat konularında kocalarına itaat etmeye zorlayan[164] ve işçilerin içki içilen ve satılan yerlerde çalışmalarını yasaklayan yazılar çıkıyordu.[165] Gazete *nikab*ı "mükemmellik yolunun taşlarını döşemek isteyen kadınlar için erdem" olarak savunarak *hicab*ı "kadınların kurtuluşuyla eşdeğer" olarak sunmanın ötesine geçti.[166]

Aynı anlayışla *Akidetî* ahlâkî çöküntüleri, "Yahudi zihniyeti"yle ve "Amerikan parası"yla yapılan filmler, "değerlerimizi, kurallarımızı ve geleneklerimizi" tehdit eden sinema yüzünden seküler entelektüellere ve Mısır sinemasına saldırdı.[167] Gençlik Bakanlığı *Akidetî* ile ortak projelerde, el-Ezher vaizlerini gençlere son derece ortodoks bir tarzda ve pek eleştirel müzakere ya da tartışma içermeyen dinî yükümlülüklere ve ritüellere (örneğin örtünmenin kabul edilebilir biçimlerine ve nerede ibadet edilmeyeceğine) odaklanan "doğru İslâm"ı öğretmeleri için taşraya göndererek "dinî kafileler" düzenledi.[168] Böyle devlet destekli haftalık yayınlar çoğu kez Şeyh Nasr Ferid Vasıl, Yusuf el-Kardavi ya da Şeyh Abdussabur Şahin gibi muhafazakâr İslâmcılar için forum işlevi gördüler. Daha da önemlisi radyo ve televizyon Abdussabur Şahin gibi sertlik yanlılarına

163 *A.g.y.*, s. 83.

164 *El-Liva'ü'l-İslâmî*, 7 Ekim 1999.

165 *El-Liva'ü'l-İslâmî*, 28 Ekim 1999.

166 *El-Liva'ü'l-İslâmî*, 10 Ocak 2002, s. 16-17.

167 *Akidetî*, 5 Mart 2002, s. 19.

168 *A.g.y.*, s. 21.

haftalık bir platform sunan İslâmi programların sayısını artırarak dinî duyarlılığı teşvik etti.[169]

Mısır'ın seküler devletinin dinselliği otoritelerinin kasıtlı politikalarından olduğu kadar İslâmcı hareketin *devleti* dinî duyarlılıklarla *toplumsallaştırma*sından da kaynaklandı. Toplumsal hareket aktivizminin "ileriye doğru bağlantı" etkisi, İslâmcı seferberliğin devleti nasıl toplumun dinî tarzını hesaba katmaya koşullandırdığını gösterir. Siyasal seçkinler toplum üzerinde manevi hâkimiyet kazanmak ve siyasal meşruiyeti güvence altına almak için dinî söylemi benimsemeye zorlandılar fakat bu süreçte kendileri de dinî bir biçimde düşünmeye ve hareket etmeye mecbur kaldılar. Dolayısı ile devlet şizofrenik "seküler-dinî" bir eğilim üstlendi: Hem dinî hem seküler değerlerden kaynaklanan yasalar benimsedi, otoritesini her iki söyleme de dayandırdı ve kendisini hem yerel dinî hem de küresel seküler standartlara ve beklentilere adadı. 11 Eylül sonrası küresel iklim bu ikili niteliği yoğunlaştırdı. Hükümetin İslâm'ın yasal ve ahlâkî kurallarına sadakat gösterirken İslâmcı gruplarca belirlenen kurallara itaat etmeyi reddetmesi şaşırtıcı değildi.[170] Mısır devletinin bu ikili niteliği onu küresel seküler standartları ve beklentileri görmezden gelen İran İslâm Cumhuriyeti'nden farklılaştırdı.

"Küreselleşme"nin teknolojik harikaları, pazarlaması ve turizm akışıyla ilerlemesi Mısır devletini büyüledi. Fakat bunun toplumsal bedelleri ve artan sınıf farklılıkları toplumsal huzursuzluğu besledi ve kültürel ithalat yaşlılar arasında paniğe yol açarak çocukların "manevi karakteri"ni tehdit etti. Mısır gazeteleri (2003'te sayısı 1,6 milyon olan) internet sitelerini "manevi değerlerimizi" bozduğu ve gençleri yozlaştırdığı için kınadılar.[171] 1990'ların sonu gençler arasında şiddete başvurmama-

169 Hartounian, "Impact of the Relation between Government and Religion", s. 103-11.

170 11 Eylül'den sonra Mübarek şeriatı demokrasi ve insan haklarının temeli olarak vurgularken, Mübarek hükümeti Ezher'in İslâm'ı aşağıladığı için Ahmed Şihavi'nin kitabını, *El-Vasâyâ fi 'Aşku'l-Nisâ* (*Kadınların Âşkı Üzerine Öneriler*), yasaklayan fetvasını geri çevirecektir; aktaran *Cairo Times*, 13-19 Kasım 2003.

171 2003 başında Kahire'de 20 ila 28 yaşları arasında gençlerin devam ettiği on yedi internet kafe vardı; *el-Veft*, 2 Mart 2003, s. 3.

yı el üstünde tutan bir kültürde şiddetin "ürkütücü" bir biçimde yükselişine tanıklık etti. Çocukluk Çalışmaları Merkezi'nin 2000 tarihli bir raporu okul öğrencileri arasında şiddet vakalarında yüzde 60, ağır suçlarda yüzde 40 ve çeteyle bağlantılı suçlarda yüzde 70 artış olduğunu ortaya koydu. Bu yeni "şiddet kültürü"nde "etrafınızdaki her şey –trafik, video oyunları, bilgisayar oyunları– bunların hepsi genç insanlar arasında şiddeti teşvik ediyordu."[172]

Bu toplumsal çatlaklar, yabancılaşma ve kültürel kuralsızlık nasıl onarılabilirdi? Ne tür bir ideolojik çerçeve kullanılabilirdi? Bazı yetkililerin gençlere sunduklarını iddia ettikleri seküler alternatifler –teknolojik ilerleme, demokrasi ve çoğulculuk– hayata geçmeyi başaramamıştı.[173] Gelir dağılımındaki farklar ve bozulan toplumsal eğitim sistemi teknolojik yeterliğin büyük ölçüde seçkinlerin uzmanlığı olduğu anlamına geliyordu[174] ve çoğulcu tasavvur büyüyen bir "siyaseten liberalleşmeden arınma"ya ve kültürel baskıya kurban gitmişti.[175]

İçeride siyasal karışıklıkla ve dışarıdan manevi-kültürel saldırıyla yüz yüze kalan, maliyetli ekonomik yeniden yapılanmayı sürdürmeye kararlı bir rejim altında devlet, din ve kültürel milliyetçilik birleşimini toplumsal bütünleşmeyi ve ahlâkı güvence altına almak için yegâne fiili çare olarak gördü.[176] Sanki ahlâka pazarı güvence altına almak ve dine iktidarı sağlamak için başvurulmuş gibiydi. Ahlâkı ve pazarı korumak, geleneksek *muhtasib*in işlevine bu gülünç geri dönüş, ironik olabilirdi. Fakat bu durum dinî ve entelektüel düşünce, demokratik pratik ve siyasal değişim için etki alanı geniş sonuçlarıy-

172 Aktaran Shahin, "Dangerous Minds", s. 17.

173 Benim yaptığım söyleşilerde Gençlik Bakanı Alaeddin Hilal Desuki tarafından ifade edilmiştir, Kahire, 3 Kasım 2001.

174 Mısır'da toplumsal politikaların hatları için bkz. Bayat, "The Political Economy of Social Policy in Egypt".

175 İktisadi reform ve siyasal kısıtların iyi bir çözümlemesi için bkz. Kienle, *Grand Delusion*.

176 Milli bütünleşme ve manevi denetimde dinin, özellikle İslâm'ın rolü, Mısır okullarına "din öğretimi"nin sokulmasının ardında yatan mantıkla açık bir biçimde vurgulanmıştır. Bkz. Daba'a, "Ta'lim el-Din el-Islami Ş Misr".

la Mısır'ın, dindarlık ile iktidarın birleşmesi, dinin "devletleşmesi" ve devletin dinselliği tarafından belirlenen, dinî "pasif devrimi"ni yansıtıyordu.

SOSYO-DİNSEL DÜŞÜNCEDE DURGUNLUK

İslâmcılığın evrimi (örgütlü siyasal İslâm'ın zayıflaması, bireysel dindarlığın yükselişi ve devletin dinselliği) dinî düşünce ve entelektüel pratik açısından ne anlam ifade etti? Bu deneyler İslâmi siyaset ya da dinin toplumsal rolü üzerinde herhangi özgün bir bakış açısına yol açtı mı? Siyasal değişim ve demokratik meydan okuma için ne anlam taşıyorlardı?

Mısır'da İslâmcı hareket stratejisini, kuramsal tasavvurunu ve pragmatik boyutlarını yeniden düşünmenin sıkıntısını çekti. Cemaatü'l-İslâmiyye'nin şiddeti reddetme kararı, bunun yerine hedeflerine barışçıl ve yasal siyasal eylemler aracılığıyla ulaşmayı seçmesi, bazılarının tanımladığı gibi, "devasa stratejik bir değişim"di. Cemaat'in hapisteki önderleri projelerinin gözden geçirildiği on iki ciltte (*Silsilet Tashîhu'l-Mefâhim*, 2002) stratejik değişimi dinî doktrine dayandırdılar.[177] Kur'an, sünnet ve şeriata dayanarak barışçıl *davet* mümkünken, hasımlar muhalif tutumlarını değiştirdiklerinde ve uzlaşma ihtimali varken şiddet yöntemine, cihada, izin verilmemesi gerektiğini iddia ettiler.[178] Yanı sıra İslâm'ın "ehl-i kitaba" karşı savaşmayı yasakladığına ve özellikle İslâm'ın ahlâk dışı eylemler olarak gördüğü kadınları, çocukları, yaşlıları ve masumları öldürmeyi yasakladığına karar verdiler. Masum turistlerin öldürülmesini özellikle günah olarak tanımladı zi-

177 Ben konuyu araştırırken ilk dört cilt yayımlanmıştı. *Silsilet Tashîhu'l-Mefâhim* dizi adıyla basılan Cemaat'in hapisteki "tarihi önderleri" tarafından hazırlanan ciltler arasında şunlar vardı: Hafız ve Mecid Muhammed, *Mubâdirât Vakfi'l-'Ünf*; İbrahim ve Şerif, *Hurmatu'l-Guluvv fi el-Dîn ve Tekfîri'l-Müslimîn*; Abdülazim ve İbrahim, *Taslîtu'l-Edvâ' 'alâ mâ Vâki'a fî el-Jihâd min İhtâ'*; Şerif ve Hafız, *El-Nâs ve el-Tabi'în fî Tashîh Mafâhimi'l-Muhtasibîn*. Kitaplar devlet şiddetine atıfta bulunmadığı için Muntasır el-Zeyyât bu kitapların üretiminden "devlet mûdahalesi kokusu" alır. Bkz. el-Zeyyât, "Recognizing the Religious Flow", s. 15. 2006 itibariyle dizinin 16. cildi yayımlanmıştı.

178 Hafız ve Mecid Muhammed, *Mubâdirât Vakfi'l-'Ünf*.

ra *müste'min*ler* olarak güvenlikleri yerli kimselerce güvence altına alınmıştı.[179] Şiddetin ayrıca İslâm'ın imajını lekelediği ve ulusa zarar verdiği sonucuna vardılar. Ancak Cemaat'in gözden geçirilmiş stratejisinin temel nedeni silahlı mücadelenin hedefe ulaşmakta başarısız olmasıydı. Aslında Cemaat kazanamayacağını gördüğünde savaşmayı bırakmalısın sonucuna ulaşmıştı.[180] Her ne kadar Mısır hükümeti (1999'da Hizbu'l Vasat, Hizbü'l-İslâmiyü'l-Islah ve Hizbü'l Şeriya'ya yaptığı gibi) eski militanları siyasal parti kurma hakkından yoksun bırakmayı sürdürse de Cemaat ısrarla üyelerini sadece barışçıl *davet*in ardına düşmeye çağırdı.[181] Grubun değiştirilmiş görüşü onu kendileri de dönüşüm geçiren Müslüman Kardeşler'le yakınlaştırdı.

1997'de Müslüman Kardeşler'in önderi Mustafa Meşhur örgütünün bir Müslüman partisi (*Cemaatü'l-Müslimîn*) değil Müslüman üyeleri olan bir parti (*Cemaat min el-Müslimîn*) olduğunu vurgulayarak ilk kez "çoğulculuk"tan söz etti.[182] Essam el-Eryan gibi daha genç "önderler" demokrasi, sivil toplum, şeffaflık ve hesap verebilirlik gibi küresel kavramları Hasan el-Benna'ya atfedecek denli ileri gittiler.[183] El-Eryan, Muhammed Hatemi'nin "demokrasiyi İslâm'ın ruhuyla, kültürümüzle ve medeniyetimizle harmanlamak" olarak tarif ettiği "İslâmi demokrasi" kavramını onaylar göründü.[184] Bazıları İslâmi bir yönetimle telif edilebileceğini düşündükleri kadın ve azınlık haklarından dahi bahsettiler. Şüphesiz bu modern kavramlar MK'nin (hem maddi hem manevi otoriteyi elinde bulunduran) otoriter fakat adil bir yöneticinin istişare ilkesine tabi olması gerektiğini şart koşan muğlak bir kavram olan "şura"ya daha önceki bağlılığından ileri doğru atılmış bir adımdı.

(*) Canı bağışlanmak koşuluyla teslim olan; sığınan; korunmaya muhtaç – ç.n.

179 Abdülazim ve İbrahim, *Taslîtu'l-Edvâ' 'alâ mâ Vâkı'a fî el-Jihâd min İhtâ'*.

180 Hafız ve Mecid Muhammed, *Mubâdirât Vakfi'l-'Ünf*.

181 Bkz. tutuklu liderlerle yapılmış çok ilginç bir söyleşi, *el-Musavver*, no. 4054, 21 Haziran 2002, s. 4-22.

182 Aktaran Negus, "Down but Not Out", s. 7.

183 Essam el-Eryan ile yaptığım söyleşi, 17 Kasım 2001, Kahire.

184 *A.g.y.*

Yeni Vasat Partisi'ni belirleyen bakış açısı Müslüman Kardeşler'in söyleminin ötesine geçti. Gerçekten de Vasat'ın kuruluşu Mısır İslâmcı siyasetinde "post-İslâmcı" bir politikanın doğuşuna işaret ederek önemli bir değişikliği temsil ediyordu. 1996'da (eski bir mühendislik öğrencisi ve mühendisler birliği lideri olan Ebulâlâ Madi gibi) MK'den ayrılan gençlerce kurulan Vasat MK'nin otoriter eğilimini, yeraltı faaliyetlerini ve genel olarak İslâmcı siyaseti reddetti. Vasat İslâmi "şura"ya karşı modern demokrasiyi ayrıcalıklı görüyor, dinde çoğulculuğu kucaklıyor ve kadınlarla erkeklerin ve ideolojik eğilimlerin bir arada bulunmasını hoş karşılıyordu. Kıptiler sadece partiye kabul edilmediler; grubun temel ideoloğu Refik Habib Hıristiyandı. Vasat'ın görüşüne göre kadınlar orduda görev alarak ve hâkimlik yaparak erkeklere eşit bir rol üstlenmeliydiler.[185] Vasat o yüzden liderine göre "dinî bir parti değil, İslâmi arka planı olarak medeni bir partiydi".[186] Mısır İslâm'ını sadece bir din olarak değil, hem Müslümanları hem de Hıristiyanları kapsayan medeniyet ve Arap kültürel çerçevesi olarak görüyordu.[187] Vasat'ın tasavvuruna göre iktidarın esas kaynağı olarak ümmet, seçkinlerin aracılığıyla yönetimin ve kültürün denetimi ele geçirmiş oldukları devletin yayılmacı rolünü sınırlamak için canlandırılmalıydı.[188] Buna yönelik olarak Refik Habib *ehliyet*in* yerel, resmi ve enformel toplumsal grupları yeni bir ulus inşasının temeli olarak güçlendirmek anlamına gelecek biçimde yeniden yorumlanmasını önerdi; bu aynı zamanda İslâmcılık gibi toplumsal hareketlerin Mısır medeniyetinin mirasını canlandırmak için teşvik edilmesi anlamına geliyordu.[189] Fakat Habib hem Hı-

185 Ebulâlâ Madi ile yaptığım söyleşi, Mart 2001, Kahire. Ayrıca bkz. Vasat Partisi'nin lideri Ebulâlâ Madi ile söyleşi, *Cairo Times*, 2-8 Agustos 2001, s. 19.

186 Vasat lideri Ebulâlâ Madi ile yaptığım söyleşi, Mart 2000, Kahire.

187 Vasat'ın tarihi ve felsefesi Vasat Partisi, *Awraq Hizb al-Wasat* (*Vasat Partisi Vesikaları*) ile belgelenmiştir.

188 Vasat Partisi'nin programı için bkz. Vasat Partisi, *Awraq Hizb al-Wasat al-Misri*.

(*) *Ehliyye*. Bir kişinin dinî ve hukuki haklara sahip olması ve yükümlülüklerini yerine getirebilme yetkisi; dinî-hukuki hükümlere muhatap olmaya elverişlilik – ç.n.

189 Bkz. Habib, *Al-Umma wa al-Dawla*.

ristiyan hem de İslâmi kurumların, başta el-Ezher olmak üzere, devletten bağımsız kalması gerektiğini vurguladı. Anayasanın hukukun kaynağı olarak gördüğü şeriat modern yorumlara, içtihada tabi olmalıydı ve inançlarıyla çatışıyorsa gayrimüslimlere uygulanmamalıydı.[190] Hükümet (Müslüman Kardeşler'i memnun eden bir biçimde) Vasat'ı tanımayı reddettiyse de partinin aktivistleri 2000'de partinin bazı hedeflerini yasal olarak izlemeyi hedefleyen bir STÖ olan Mısır Kültür ve Diyalog Vakfı'nı kurmayı başardılar.[191]

Bu değişimler Mısır'ın İslâmcı siyasetinde kesinlikle bir dönüşü temsil ediyordu. Gelgelelim dinî düşüncede muhafazakâr ortodoksiye göre yalnızca marjinal kaldılar. Siyasal stratejide belirli bir pragmatizm evrildiyse de genel olarak dinî düşünce (ve bu yüzden siyasal tasavvur) çok az yenilik kazandı. Fıkıhta cümud Yusuf el-Kardavi ve Selim el-Ava gibi İslâmi düşünürlerden Essam el-Eryan gibi aktivistlere kadar birçoklarınca teyit ediliyordu.[192] İslâmcıların ifade ettikleri teoloji son derece metne bağlı kaldı; yorumları tarihselleştirmek ya da onlara eleştirel bir akıl kazandırmak için çok sığ idi. Yeniliğe teşebbüs eden Halid Abdulkerim, Said el-Aşmavi ve Nasr Ebu Zeyd gibiler sansürle, tehditlerle ve kâfirlik ithamlarıyla karşılaştılar. Said el-Aşmavi kenara itildi; ("kızıl şeyh" olarak bilinen) Halid Abdulkerim Kur'an'ın mesajının peygamberin dönemindeki toplum bağlamında anlaşılması gerektiğini öne sürdüğü için (hem devlet hem de el-Ezher tarafından) kâfirlikle suçlandı.[193] Ve döneklikle suçlanan Nasr Ebu Zeyd karısını boşamak zorunda kalmak yerine sürgüne gitmeye mecbur kaldı. Üç ciltlik kitabı *Nahv Fıkıh Cedid* ile 20. yüzyıl öncesi hadislerin çoğunu

190 Bkz. Vasat Partisi, *Awraq Hizb al-Wasat al-Misri*, s. 19-20.

191 Bkz. *Haftalık el-Ehrâm*, 20-26 Nisan 2000; *Cairo Times*, 13-19 Nisan 2000.

192 El-Kardavi *fıkıh*ın, diğer şeylerin yanı sıra *cümud*dan [hareketsizlik, donukluk; donma – ç.n.], durağanlıktan, zarar gördüğüne inanıyordu; bkz. *el-Muhtârü'l-İslâmî*, no. 226, Eylül 2001, s. 74. Diğerleri de kendileriyle yaptığım söyleşilerde benzer görüşler ifade etti.

193 Böylece Ezher'in İslâmi Araştırma Enstitüsü'nün tavsiyesiyle devlet güvenliği *The Society of Yathrib* dahil Abdulkerim'in kitaplarına el koydu; aktaran *Cairo Times*, 5-18 Şubat 1998.

kenara atmayı öneren (çünkü imal edilmişlerdi) ve *hicap* kullanmanın dinî bir yükümlülük olmadığını iddia eden (Hasan el-Benna'nın kardeşi) Cemal el-Benna gibi ılımlı Müslüman yazarlara bile hoşgörü gösterilmedi.[194]

Cemaat'in şiddeti terk etmesi stratejik olarak büyük bir adımken siyasetinin doktriner temelini, şeriata sıkı bağlılığı değiştirmedi. "Hapishanedeki önderler" attıkları her yeni adımda ve benimsedikleri her yeni tutumda, sanki kutsal metinlerin sınırları ötesinde siyaset yokmuş gibi, sanki din tüm insanlık sorunlarının çaresiymiş gibi savunmacı bir biçimde sünnet ve şeriata atıfta bulundular.[195] İbn Teymiye'nin "kâfir yöneticiye karşı isyan" fikrinden geri çekilmeleri bu fetvaların özde eleştirileriyle değil, Mısır devletinin artık "kâfir" olmayı bırakmasıyla meşrulaştırılıyordu, çünkü devlet gerçekten de şeriatı kabul etmişti.[196] Aksi takdirde bu Cemaat önderleri için seküler bir devleti yıkmak hâlâ mübahtı. Cemaatin ideologları grubun İslâm'la yönetilen bir devlet talebinden vazgeçmemiş olduğunu açıkça belirttiler. Değiştirmiş oldukları bu hedefe ulaşma yoluydu. İbn Teymiye'nin ruhuna, kutsal metnin üstünlüğüne duyduğu mutlak inanca ve din ile devlet arasındaki çözülmez bağa saygı göstermeyi sürdürdüler; bunlar halihazırda Mısır'da dinî düşünce ve siyasetin kalıcı yaralarını açmış hükümlerdi.[197] "Yeni" Cemaat *hisbe*yi dinin yasal muhafızı olarak savunmaktan vazgeçmedi – hâlâ devlet toplumda dinî yükümlülükleri dayatmayı başaramadığında bunu *hisbe* yasasının yapması gerektiğine inanıyorlardı.[198]

Yeni barışçıl Cemaat gibi Müslüman Kardeşler'in modern siyasal lügati kullanımı da ciddi kısıtlar içeriyordu. Demokrasi "kutsal metinlerle, Kur'an ve sünnetle çelişmediği" sürece ka-

194 Cemal el-Benna profili için bkz. Negus, "Brothers' Brother", *Cairo Times*, 30 Eylül - 13 Ekim 1999, s. 16; ayrıca Cemal el-Benna, *Nahv Fıkıh Cedid*.

195 Örneğin bkz. Cemaat lideri (Suhag emiri) Hamdi Abdurrahman ile söyleşi, *el-Musavver*, no. 4041, 22 Mart 2002, s. 26-29.

196 Tora Hapishanesi'ndeki Cemaat liderleriyle söyleşiler, *el-Musavver*, 21 Haziran 2002, s. 4-22.

197 İbn Teymiye hakkında, bkz. Laoust, "Ibn Taimiyya".

198 Bkz. *el-Musavver*, 21 Haziran 2002, s. 26-29.

bul edilebilirdi.[199] Müslüman Kardeşler'e göre demokratik ilkelerin değeri yordamlarda, öncelikle de kendini yönetmek için halkın iradesini ifade etmesinden ziyade şeriatın uygulanmasına hizmet etmesinde yatıyordu. Essam el-Eryan'a "Ya bir Müslüman toplumun yurttaşları seküler yasaları izlemeye karar verirlerse?" diye sordum. "İyi hakiki Müslümanlar şeriatı görmezden gelemez ve gelmez," diye cevap verme cüretini gösterdi. Müslüman Kardeşler dinî otoritenin toplumu insanların kendi haklarındaki kararlarından koruyacağını farz ediyordu. Aslında Vasat dahil mevcut İslâmi hiziplerden hiçbirinin, cezası ölüm olan, bir Müslümanın dinini terk etmesine tahammülü yoktu. Hepsi "ahlâksız" hayat tarzları ve sanatsal ifadeler olarak tanımladıkları şeyler hususunda devlet baskısını destekliyordu ve ladinî davranışla ilgili olarak tahammülsüzdü.[200]

Tek modernist ses, hepsi doktrinlerine demokrasi, sivil toplum ve insan hakları fikirlerini dahil ederek *tenvir* (aydınlanma) dilini konuşur görünen Muhammed Selim el-Ava, Muhammed İmare, Tarık el-Bişri ve Ahmed Kemal Ebu'l-Mecid gibi bir avuç "İslâmi liberal"den geldi.[201] Her ne kadar bazı eleştirmenler bu entelektüellerin bu modern kavramları sekülaristlere kendi fikirleriyle karşı çıkmak ve "İslâmi cephe için tanınma" sağlamak için kullandıklarını iddia etmiş olsalar da,[202] bu dinî entelektüellerin toplumsal etkisi görmezden gelinebilir kaldı. Dar takipçileri de "modernist" projeleri de toplumda önemli bir gedik açamadı. Dinî bir reform hareketinin entelektüel temeline dönmek bir yana, *tenvir* fikri yerini köktenci-kutsal metinci saldırıya bırakarak tedricen geri çekildi. Hâkim ses, sahabenin İslâm'ını eş zamanlı olarak "din, devlet, dua ve yenilikle (*bid'at*la), tarihselcilikle ve çoğulculukla savaşma kuralı" olarak resmeden Selefilerin, *ehl-i hadis*in, sesi olarak kaldı.

199 Essam el-Eryan'a göre; benim yaptığım söyleşi, Kahire, Ekim 2001.

200 Ebulâlâ Madi'ye göre, benim yaptığım söyleşi.

201 Baker'ın *Islam without Fear* (*Korkusuz İslâm*) kitabı Mısır dinî söylemi üzerinde çok az etkisi olan az sayıda dinî entelektüele odaklanır. Diğer yönleriyle ilginç olan kitap, Mısır entelektüel peyzajında daha çok gelişmiş fakat marjinal bir eğilime olduğundan fazla değer biçiyor.

202 Bkz. Abaza, "Tanwir and Islamization", s. 92.

Asli kurumları, 500 cami ile onlarca okul ve yardım derneğini denetleyen yarı resmi Muhammediyye Sünnetinin Yardımcıları (Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye) Cemiyeti, "tüm zamanlara ve yerlere uygun düşen" püriten bir İslâm'ı muhafaza etmenin bayraktarlığını yaptı.[203]

Dolayısıyla Mısır'ın dinî düşüncesinde İran'ın post-İslâmcılığının eleştirel keskinliğiyle ya da Türk emsalinin yeniliği ve dinçliğiyle aşık atacak pek bir şey yoktu.[204] 1990'ların sonunun Mısır'ında hâkim dinî düşünce fiilen bir yüzyıl öncesine, dinî reformun sancağını taşımış olan modernist önderler Rifa el-Tahtavi, Muhammed Abdu ve Reşid Rıza'nın zamanına gerilemişti. Görünürde 1990'ların en yenilikçi dinî düşünce yayını olan *El-Menârü'l-Cedîd*, kapsam ve bakış açısı olarak[205] öncülü *El-Menâr*'la (1896-1936) ancak boy ölçüşebiliyordu ve tirajı çok daha sınırlıydı.[206] 1930'ların *tenviri*, İbn Teymiye'nin canlanan metinselci dogmasına mağlup olmuştu.[207]

Dinî düşüncedeki yozlaşma Mısır'ın entelektüel hayatındaki ağır durgunlukla yankı yapıyordu. Edward Said, Muhammed Sid Ahmed, Sabri Hafız, Samia Mehrez, Beşir Nafi ve Hazım Saghiya dahil onlarca Arap eleştirmen büyük bir elemle bilim, gazetecilik, sanatsal dışavurum, siyasal yazılar ve toplumsal eleştirideki entelektüel niteliğin yozlaşmasına hayıflandılar. Birisi "Mısır bir zamanlar Arap dünyasında ilerleme ve aydınlanmanın kıblesiydi", "her türden Arap ve Müslüman entelek-

---

203 Mısır'ın dinî düşüncesinde Selefi etkisi için bkz. Awda, "al-Salafiyyun fi Misr". Kıdemli bir Mısırlı entelektüel 1930'larda bir yazarın, "bugün kimsenin cesaret edemeyeceği bir şey olan" "Neden Ateistim?" başlıklı bir makale yayımlayabileceğini ve bir Ezher şeyhinin buna "Neden Müslümanım?" başlıklı bir makaleyle cevap vereceğini hatırlıyor. Bkz. "Kadry Hefny: A Psychology of Hope", *Haftalık el-Ehrâm*, 8-14 Temmuz 2004, s. 27.

204 Türkiye hakkında, bkz. Meeker, "The New Muslim Intellectuals".

205 *El-Menar*'ın yayıncısı Raşid Reda hakkında, bkz. Shahin, *Through Muslim Eyes*.

206 Essam el-Eryan'a göre, söyleşi, Kahire, Ekim 2001.

207 Mayıs-Haziran 2002'de, Abdurrahman el-Kevâkibî'nin hayatını ve eserlerini kutlama vesilesiyle Halep, Suriye'de düzenlenen uluslararası "Müslüman Reformu ve Arap Dünyasında Geleceği" konferansı, tam da Arap dünyasına hâkim olmuş dinî katılık ve dogma akıntısına karşı koyınak için bu İslâmcı reformcuların yüz yıllık düşüncelerini canlandırmayı hedefliyordu.

tüel ve siyasal aktivist için sığınacak bir limandı"[208] diye matem tutuyordu. "Şimdi kültürel çürümesinin nedenlerinden biri haline geldi."[209] 1930'ların kozmopolit cemaatleri ve kültürü ve dört başı mamur entelektüel ve sanatsal hayatı, tüketim kültürüyle birleşmiş dar fikirli bakışlara gerilemişti.[210] 1930'larda Liberal Dönem'in başındaki binlerce kitap ve 200 dergiye kıyasla 1997'de Mısır'da sadece 375 kitap yayımlandı.[211] İronik bir biçimde bu yüksek dindarlık çağında çoksatarlar ezici bir üstünlükle bayağı edebiyat ürünlerinden oluşuyordu.[212] Ortadoğu ülkeleri arasında en eski olan Mısır gazeteciliği *El-Veft*'ten Said Abdulhalik'e göre "mesleği olmayanların mesleği"ne gerilemişti.[213] En eski gazete *el-Ehrâm*'ın durumu o denli kötüleşmişti ki Muhammed Sid Ahmed'e göre entelektüeller onu "ağırlıklı olarak kimin ölmüş olduğunu görmek" için okuyorlardı.[214] Mısır 1930'larda 1990'ların sonundakilerden daha iyi ve özgür bir sinema yaratmıştı.[215] Ülkenin kültürel üretimi küme düşmüş, muazzam popülerliği ve basitliği Şura Meclisi'ni bu "fenomen"i tartışmaya mecbur bırakan zarafetsiz şarkıcı Şaban Abdurrahim'e, "Şabula"ya, kalmıştı.[216] Kıdemli gazeteci Cemal Bedevi'nin "Şabula çağı"nda "Mısır'ın aydınlanmasının ölümü"ne ağıt yakması şaşırtıcı değildi.[217]

---

208 Modern İslâm Tarihi profesörü Beşir Nafi ile söyleşiye göre, *Haftalık el-Ehrâm*, 14-20 Ocak 1999, s. 4. Ayrıca bkz. Edward Said, "Enemies of the State".

209 Saghiya, "Problem of Egypt's Political Culture".

210 Devrim öncesi Mısır'da Kahire ve İskenderiye'nin kozmopolitliği şurada tartışılır: Zubaida, "Cosmopolitanism in the Arab World".

211 Weaver, "Revolution by Stealth", s. 42.

212 1996'nın çok-satarları şunlardır: Muhammad Hasnein Heikal, *Secret Negotiations* (200 bin nüsha); Emad Nassef, *The Age of Fi Abdou* (150 bin); Mustafa Mahmoud, *A Journey to Paradise and Hell* (100 bin); Emad Nassef, *Women from Hell* (100 bin); Emad Nassef, *Girls for Export* (90 bin); Emad Nassef, *The Red File* (70 bin); Emad Nassef, *The War of the Whores* (70 bin); Muhammed el-Ghity, *A Scandal Called Saida Sultana* (60 bin) ve Adel Hamouda, *How Egyptians Joke about Their Leaders* (60 bin); bkz. *Cairo Times*, 17-30 Nisan, s. 18.

213 Aktaran *Haftalık el-Ehrâm*, 6-12 Ocak 2000, s. 3.

214 Aktaran Weaver, "Revolution by Stealth", s. 41.

215 *A.g.y.*, s. 42.

216 *El-Veft*, 31 Aralık 2001.

217 Cemal Bedevi, "The Age of Sha'bula", *el-Veft*, Ekim 2002.

Ortalama Mısırlı entelektüeli, Sabri Hafız'ın "bu kasvetli koşullar"[218] olarak tanımladığı koşullar altında dar görüşlülüğü, tikelci bir zihniyeti ve hoşgörüsüzlüğü teşvik eden bir bakış olan kökleşmiş bir "yerlicilik" ile aşılanmıştı.[219] "Eşya zıddıyla bilinir" (*ta'arrufu'l-eşya bi-ezdâdihâ*) hükmüyle özetlenen epistemolojik bir imayla, "otantik" milli benlik ile yabancı kültürel "Batı" arasındaki ikili bir aykırılık inşa etti. Böylece fikirler ve bireyler kendi değerleriyle değil muhayyel coğrafi kökenleriyle değerlendirildiler. Yerlici entelektüel, "yerli" ve "yabancı" olanın daimi bir etkileşim ve değişim içinde olduğundan ve kendi kültürel özelliklerinin (giyim tarzı, yiyecek, eğlence) "yerlileştirilmeden" önce aslen "yabancı" olduğundan bihaber kaldı.

Muhayyel bir "altın çağ"ın ve "yerli" kültürün eleştirel olmayan biçimde yüceltilmesi çoğu kez yerlici enteli jansiyayı, onları ulusal benliğin dışında meşruluk aramaya iterek yerli başarısızlıklara ve eksikliklere karşı kör bıraktı. Sonuç olarak, eleştirel sorgulamanın tam aksi olan bu komplo kuramı talihsizlikleri açıklamak için adeta bir paradigmaya döndü. Bir Arap sütun yazarı alaycı bir üslupla şunları yazıyordu: "Çoğu Mısırlı entelektüelin, gazetecinin ve siyasetçinin tutumlarını izleyen birisi dünyanın her sabah kalktığını, gözlerini ovuşturduğunu ve çığlık attığını düşünmeye başlayacak: 'Aman Allah, saat yedi olmuş. Geç kaldım, hemen Mısır'a karşı komplo kurmaya başlamam lazım.'"[220] İsrail ve Amerika Birleşik Devletleri'nin baskıcı bölgesel politikaları onları komplocu tasarımların başlıca kaynağı haline getirdi. İsrail işgalinin gaddarlığı sadece Filistin halkını hükmü altına almasında değil, aynı zamanda ana akım Arap entelijansiyasını kaba ve siyah-beyaz bir dünya görüşüne bulaştırmasında görülüyordu. Nitekim yazılı basında ve kamu söyleminde, *el-Ehrâmü'l-Arabi*'ye ve *Ravzu'l-Yusuf*'a göre, örneğin, Luksor katliamının ardında Mossad'ın ve CIA'in bulun-

218 Hafez, "The Novel, Politics and Islam", s. 141.

219 Yerlicilik hakkında ilginç bir tartışma için bkz. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*.

220 Saghiya, "Problems of Egypt's Political Culture". Komplolar ve komplo kuramları hakkında bir tartışma için bkz. Bayat, "Conspiracies and Theories".

duğuna dair bir sürü ayrıntılı hikâye ortaya çıktı.[221] Parlamento'nun İslâmcı bir üyesi, 2002'de Eğitim Bakanlığı'nın okullardaki kızlar için sağladığı kadın petlerinin Yahudilerin sahip olduğu bir ABD şirketi tarafından finanse edildiğini ve Mısırlı kızları kısır yapabileceğini iddia edecek denli ileri gitti.[222] Birçok Mısırlı entelektüel mahkûm edilmiş sosyolog Sadeddin İbrahim'e desteği esirgedi çünkü yurtdışından araştırma fonları almıştı, Batı'da arkadaşları vardı ve İsrail'le normalleşmeyi destekliyordu. Bush yönetimi Ağustos 2002'de Mısır hükümetinin İbrahim'i kovuşturmasını eleştirince, milliyetçi anti-Amerikan protestolar yurtta insan hakları mağdurlarının sesini adeta bastırdı. Mısırlı entelijansiya Ortadoğu'daki ABD dış politikasına karşı koyacak bir tavır geliştirmeyi ve aynı zamanda yurtiçinde insan hakları ve demokratik özgürlükler için bir kampanya yürütmeyi başaramadı. Nitekim İsrail-ABD müttefiklerinin bölgedeki onur kırıcı gözetimi entelektüel Arap kuşaklarını büyük ölçüde otoriter Arap devletlerinin işine yarayan dar fikirli bir yerliciliğe ve kültürel milliyetçiliğe itti. Yurtiçinde demokrasiye yönelik olarak çalışma mücadelesi, yurtdışında haysiyeti yeniden kazanmaya yönelik ateşli arzuya mağlup oldu.[223]

Hâlâ bir güven sorunu vardı. Benliğin eleştirisi özgüven gerektirir. Kişinin aleni olarak "Bilmiyorum," demesi ya da kendi eksikliklerini ve hasmının başarılarını kabul etmesi için entelektüel olarak güvenli olması lazımdır. Bakış açısı yetersizliği ve entelektüel cesaret noksanı yerlici entelijansiyayı daha da içe dönük, savunmacı, demagojik ve çoğu kez meşgul olmak, teati etmek ve fikirlerinde değişiklik yapmak için gönülsüz kılar. Kişi tecrit oldukça "öteki" kültürün karmaşıklığı hakkında daha az şey öğrenir, böylece hayal gücü sorgulamanın ikamesi haline gelir.[224]

---

221 Bkz. *Cairo Times*, 27 Kasım - 10 Aralık 1997, s. 5.

222 Aktaran *Egyptian Mail*, 25 Mayıs 2002, s. 1.

223 Ariel Şaron iktidara gelmeden bir yıl önce Amerikan Zogby Enstitüsü tarafından yapılan bir ankete göre Mısırlıların yüzde 79'u Filistin meselesinin kendileri için kişisel olarak en önemli ve acil siyasal mesele olduğunu söyledi; aktaran *Ravzu'l-Yusuf*, 28 Temmuz 2001.

224 1990'ların başında antropolog Reem Saad'ın "Mısır Tarzı Evlilik" belgeselineşarşı başlıca protesto Mısırlı entelektüellerden geldi. Meseleyi Kültür Bakan-

Yerliciler "öteki"nin "kültür"ünü görmezden geldikleri ya da ona saldırdıkları kadar, "otantik" olduğunu düşündükleri, en önemlisi din olmak üzere her şeyi bağırlarına bastılar. Bir *turâs* (miras) unsuru olarak İslâm Mısır'da kültürel üretim için ciddi yansımalar yaratarak entelektüellerin dünya görüşünün temel bir bileşeni oldu. Yerlici entelektüeller, yerleşik dinî kurumlar ve devlet, dinsellik ve kültürel milliyetçilik dillerini paylaşarak, hakiki *tenvir* ve eleştirel düşünce aleyhine örtülü bir söylemsel blok oluşturdular. Gerçekten de bu müşterek söylemin kurumsal yapısı en azından, hem dinî seçkinleri hem de entelijansiyayı (gazete, dergi editörlerini, yazarları, sanatçıları, kültürel kurumların yöneticilerini) devlet memuru yaparak devlet yapısının içine alan Nasır'ın döneminden bu yana halihazırda inşa edilmişti. Bu gergin birlikte yaşamda "kültürel fail" bir tarafta tehdit edildiğinde diğer taraftan destek toplayarak "dinî" ile "siyasal" arasında manevra yaptı. Nitekim ana akım entelijansiya çoğu kez bağımsızlık yerine koruma aradı; "eleştiriye öncülük etmek yerine rıza gösterdi."[225] Gelinen noktanın nihai zayiatı eleştirel sesler, bağımsız fikirler ve yenilikçi düşünceydi. Otoriter yönetim, dinî ahlâk ve yerlici duyarlılıkların bu uğursuz harmanı tedricen demokratik ülküleri, alternatif düşünceyi ve özeleştiriyi ağırlayacak alanı daraltti. Amr Halid gibiler yıldızlığa ve manevi otoriteliğe, farkında olmadan Mısır'ın İslâmi pasif devrime giden yolunun betonunu dökerek, bu kıymetsiz entelektüel atmosferde yükseldiler.

---

lığı ile tartışmak üzere yapılan bir toplantıda bakanlığın filmi Mısır'da yasaklamasını isteyen Mısırlı entelektüellerdi zira "yurtdışında Mısır'ın imajını lekelemişti". Ve "Burası özgür bir ülke. ... Farklı düşünenler başka filmler yapmalı," diyen bakanlığın liberal çalışanlarından birisi olan Ebu-Şadi oldu. Toplantıya katılan Khaled Fahmi ile kişisel yazışma, Ağustos 2004, Kahire.

225 Bkz. Mehreaz, "Take Them out of the Ball Game". Mısırlı edebiyat eleştirmeni Sabri Hafız şunları yazar: "Dinin ve ahlâkın atanmış muhafızları fikrini yok etmeye çalışmak yerine, herhangi bir köktenci kadar dindar olduklarını göstermeyi ve sicillerini ispat etmek için kendi çalışmalarını bükmeyi amaçlıyorlar"; bkz. Hafez, "The Novel, Politics and Islam", s. 141.

İslâmcılığın Mısır devletini alıp götürmeye hazır görünen dev dalgası fiilen onu zarar görmemiş bir halde bıraktı ve 1990'ların sonu itibariyle durgunlaştı. Aslında devlet maharetle dalgayı aştı, kıyıya sertçe vuran baştaki dalgayı savuşturdu ve bu dalganın yumuşak etkilerini topluma yaydı. Fakat yolda toplumun, devletin ve hareketin hepsi birden önemli bir değişim geçirdi. İslâmcı hareket devleti (devlet İslâmcılıktan manevi otoriteyi çalmaya çalıştıkça) daha dindar, daha milliyetçi ve (devlet kendi kültürel Arap-İslâmcı özgünlüğünü ileri sürmeye çalıştıkça) yerlici ve radikal İslâmcıların tasfiye edilmesi diğer muhalefet türlerini denetleme imkânı sunduğu için daha baskıcı kıldı. "Seküler-dinî" devlet yenilikçi entelektüel ve siyasal girişimlerin yükselişini engelleyerek muhafazakâr toplumsal güçleri hem denetledi hem de onlarla bağlantı kurdu.

Mısır'ın dinî düşüncesi Sünni İslâm özünde yeniliği bastıran bir kısıtlamaya sahip olduğu için durgun kalmadı; ne de olsa Türk post-İslâmcıları da Sünni bir gelenekten geliyordu. Mısır'da dinî düşüncenin katılığı daha ziyade büyük ölçüde dinî otoriteyi ortodoksisini gözden geçirmeye zorlayacak, kutsal metinlere sıkı bağlılığı aşacak ve cumhuriyetçi bir teoloji geliştirecek fiili toplumsal baskının ya da her yere nüfuz eden toplumsal hareketlerin yokluğuna bağlıydı. Entelektüel önderlik dahi büyük ölçüde suç ortağıydı. İslâm'ın hâkim "köktenci" yorumunu ne devlet ne de toplumsal güçler sorguladı. Bunu deneyenler fiili bir toplumsal protesto yardımlarına gelmediği için İslâmcı öfkenin kurbanı oldular.[226]

İslâmcı duyarlılıkların hüküm sürdüğü sivil toplum ülkenin otoriter değer ve inançlar sistemine ve devletin demokratik ol-

226 Nitekim *Savtü'l-Ezher*'in kapağı *hicap* kullanmanın yükümlülükten ziyade tercih olduğunu söylemiş olan Nil Televizyonu sunucusunu Enformasyon Bakanlığı'nı programa son vermeye çağırarak esirgemeyecekti. Bkz. Habib, "el-Qawl el-Tayib", s. 1. Ekim 2002'de farklı bir vakada, kablodaki Dream TV'de mastürbasyon hakkında yapılan bir açıklama, ulusal medyada toplumun "manevi yozlaşması" hakkında bir kargaşa yarattı; dinî liderler intikam alınmasını istediler; *el-Veft*, 26 Ekim 2002.

mayan kimliğine hizmet etti. Yönetici seçkinler din, millet ve baskı arasında manevra yapma kabiliyetleriyle 11 Eylül sonrasının değişken yıllarının ortaya çıkardığı halkın kızgınlığından kurtulmayı başardılar. İsrail'in Filistinlilere karşı şiddeti ve ABD'nin "teröre karşı savaşı" seçkinlerin ustaca harici düşmanlara yönelttiği milliyetçi-dinî duyarlılığı ateşledi. "Eski tarz pan-Arap milliyetçiliği"nde sipere yatmış ve dinsellik ile ahlâk siyaseti tarafından cezbedilmiş siyasal sınıf ülkede otoriter iktidarı düzeltmek için bir hareket inşa etmeyi başaramadı.

1990'lardaki Mısır dinî siyasetinin yörüngesi İran'ınkinden radikal bir biçimde ayrıldı. İran İslâm Cumhuriyeti'nin kuralsızlıklarından (Müslüman kadınlar, gençler, entelijansiya ve diğer taban kümeleri tarafından oluşturulan) demokratik ülküleri ve bireysel özgürlükleri kucaklayabilecek bir İslâm kavrayışını yayarak İslâmcılığı topyekûn tasfiye etmek isteyen toplumsal hareketler doğmuştu. Demokrasi mücadelesi toplum gündeminin en tepesine yerleştirilmişti; gelgelelim zorluk bu talebin devlete nasıl dayatılacağıydı. Benzer demokratik hedeflere sahip toplumsal hareketler Mısır'da yoktu. ABD'nin bölgede "demokrasi çağrısı"nın, ders kitaplarında bazı değişiklikler, resmi dinî söylemde ılımlı bir ton ve MDP'nin yasal muhalefet partileriyle diyalog içinde yaptığı bazı "siyasal reformlar" gibi yukarıdan birkaç politika girişimini halihazırda teşvik etmiş olduğu doğrudur.[227] Gelgelelim, Mısır'ın yurtdışından ve yukarıdan teşvik edilen "reform girişimi" "yalancı bahar"dan başka bir şey olmadığını gösterdi ve gönülsüzlük ve oyalanma arasında batağa girdi.[228] ABD baskısı demokrasiyi geliştirmek bir yana, girişimin meşruiyetini bertaraf etti zira bir "işgal gücü" tarafından önerilmişti.

227 Maddeler arasında ilköğrenim ders kitaplarını "hoşgörü", "barış için eğitim", "aşırılıkçılık" vb. dersleri içerecek biçimde değiştirmek vardı; Ezher vaizlerine daha hoşgörülü bir İslâm mesajı vermeleri çağrısında bulundu. MDP'nin "siyasal reformu" devlet güvenlik mahkemelerini azaltmayı, ağır cezayı kaldırmayı ve insan hakları için milli bir konsey kurmayı içeriyordu. Buna ek olarak daha önce ilk kadın hâkim (Tahani el-Cibali) Anayasa Mahkemesi'ne atandı ve Kıpti Noel'i ulusal tatil ilan edildi. Ayrıntılar için bkz. *Haftalık el-Ehrâm*, 1-7 Mayıs 2003 ve *El-Hayat*, 16 Ocak 2003, s. 17.

228 Bkz. Salama, "'Change' and Real Change".

Mısır'ın hem geleneksel siyasal güçleri (siyasal partileri ve İslâmcı hareketi) hem de rejimi entelektüel bir değişim ve demokratik reform talep etmeye zorlamak için geniş çaplı toplumsal bir baskıya ihtiyacı vardı. İlkel ve parçalı bir hareketin işaretlerinin su yüzüne çıkması 2004'ü bulmuştur. Ülkenin siyasal hayatında "yeni bir şafak" olarak tanımlanan bu hareket muhtelif toplumsal gelişmelerin eş zamanlı gruplaşmasını yansıttı. Bir dizi yeni bağımsız günlük gazete, özellikle *el-Mısr el-Yevm*, *Nahzat Mısr*, *el-Düstûr* ve canlanmış *el-Arabi*, Mısır basınının marazi bedenine yeni bir soluk verdi, böylece hükümet yayınları bile daha eleştirel sesler çıkarmaya başladılar. Yeni kurulan Yarın Partisi (el-Ghad) Mübarek rejimiyle ciddi biçimde mücadele ederken, iktidardaki MDP içinde de partinin demokratikleştirilmesi çağrısında bulunan yeni bir eğilim ortaya çıktı. Daha da önemlisi gündeminin başına demokratik dönüşümü koyan yeni doğmuş Mısır Değişim Hareketi'nin (Kefaya, Yeter) oluşumuydu. Bu hareketin özgünlüğü geleneksel muhalefet partilerinden ziyade "toplumsal güçler"le çalışmayı tercih etmesiydi; kampanyalarını karargâhlarından yaymak yerine sokağa taşıdılar ve milliyetçi taleplerden ziyade öncelikle yerli sorunlara yoğunlaştılar. Kapsamlı bir biçimde entelektüellerin, hak savunucularının, STÖ'lerin, kadın gruplarının, Müslümanlar gibi Kıpti Hıristiyanların kampanyasına dayanan Kefaya, Nasırcılar (özellikle yeni Keramet [Haysiyet] grubu), milliyetçiler, komünistler, liberaller ve İslâmi yönelimliler dahil birden çok ideolojik yönelime sahip aktivistleri kucakladı.

Anlamlı bir biçimde bu gelişmeler Mısır toplumunda yükselen bir protesto ruhu zemininde birleştiler. Yıllar süren siyasal yılgınlık ve korkunun ardından Mısırlılar hoşnutsuzluklarını sokaklarda daha cüretkâr ve sesli biçimde ifade etmeye başladılar. Kefaya ve ardından Müslüman Kardeşler taraftarları sayısız gösteri ve şehir meydanlarında mitingler düzenleyerek yasadışı sokak yürüyüşü tabusunu kırdılar. Protestocular Olağanüstü Hal Yasası'na son verilmesini, siyasal tutsakların salınmasını ve işkencenin bitmesini talep eden siyasal sloganlar attılar ve Cumhurbaşkanı Mübarek'in istifa etmesi için baskı yaptılar. Hâkim-

ler, gazeteciler, öğrenciler, işçiler ve üniversite profesörleri yeni kurumlar kurdular (Değişim İçin Halk Kampanyası, Demokratik Dönüşüm İçin Ulusal Koalisyon, Ulusal Reform ve Değişim Koalisyonu, Değişim İsteyen Gençler, Değişim İsteyen Üniversite Çalışanları, Sokaklar Bizimdir vb.) ve açık bir biçimde siyasal talepler etrafında mitingler düzenlediler. İnsana 1990'lar sonlarının İran'ını hatırlatan, iyimserlik ve umut hissiyle dolu yeni bir siyasal iklim, bir "Kahire baharı" yaratılmıştı.

Yıllar süren durgunluk ve yerlici siyasetin ardından böyle bir hava ve hareket aniden nasıl ve niçin doğdu? Kökü büyük ölçüde Filistin İntifadası ile Dayanışma İçin Mısır Halk Komitesi'ni (FİDMHK) kuşatan duyarlılıklar ve etkinliklerde olan bir öncüsü vardı. 2000'de Filistin topraklarının İsrail tarafından kuşatılmasını, ardından Irak'ın ABD öncülüğünde işgalini protesto etmek için aynı yılın Ekim ayında kurulan FİDMHK, solcular, milliyetçiler, İslâmcılar, kadın aktivistler ve insan hakları grupları dahil Mısır'ın muhtelif siyasal akımlarından temsilcileri bir araya getirdi. Yeni bir iletişim tarzı, örgütsel esneklik ve seferberliğe öncülük etti. Bir websitesi kurdu, bir yazışma listesi oluşturdu, yardım kampanyası başlattı, Amerikan ve İsrail ürünlerine karşı boykotlar düzenledi, sokak eylemlerini canlandırdı ve Kahire'deki İsrail Büyükelçiliği'nin kapatılması için 200.000 imza topladı. Mısır Anti-Küreselleşme Grubu ve Irak'ta Savaşa Karşı Ulusal Kampanya, İşçi Haklarını Savunma Komitesi ve bazı insan hakları STÖ'leri benzer aktivizm tarzları benimsediler.[229] Binlerce genç Mısırlı gönüllü ve yüzlerce şirket ve örgüt Filistinliler için gıda ve ilaç topladı ve Amerikan ve İsrail ürünlerinin boykotu daha fazla insanı saflara çekti. Alternatif haber websiteleri eleştirel ve bilgili tabanları güçlendirdi. Uydu televizyonu yavan yerli haber kanallarının tekelini kırmak için alışılmadık bilgilerin edinilmesine yardımcı olarak hızla Arap dünyasına yayıldı.

Önderleri FİDMHK'de halihazırda etkin olan Kefaya Mısır'ın yeni doğan "demokrasi hareketi"ni ön plana almak için

229 Bu kısım şu makaleye dayanıyor: Bayat, "The 'Street' and the Politics of Dissent".

bu tecrübeyi kullandı; bunu derinlemesine dönüşmüş bir küresel ve ulusal ortamda yaptı. Demokrasi dilinin merkezinde yer aldığı yeni uluslararası koşullardan doğan ve Cumhurbaşkanı Mübarek'in beşinci kez aday olma beklentisinin tetiklediği Kefaya, seçim reformunu kampanyasının merkezine yerleştirdi. Öte yandan göze çok çarpan eşitsizlik ve azalan tüketim gücü alt ve orta sınıf Mısırlıları baskıcı önlemlerini İslâmcı isyancıları aşarak sıradan yurttaşlara yayan rejimden halihazırda bıktırmıştı.[230] Mısırlılar, örneğin, 2005'te Taba'daki terörist bombalama eyleminden sonra güvenlik güçlerinin 2.400 insanı herhangi bir suçlama yöneltmeden nasıl toplayıp alıkoymuş olduğunu biliyordu.[231] Aynı zamanda Cumhurbaşkanı Mübarek çok uzun süredir milliyetçi duyarlılığı ateşlemiş olan İsrail karşıtı retoriğin varlık nedenini kaybetmeye başlamıştı. Yaser Arafat'ın ölümünü müteakip Filistin-İsrail çatışmalarında azalan gerilim beklentisiyle, Mahmud Abbas'ın cumhurbaşkanlığıyla ve İsrail'in Gazze'den çekilme beklentisiyle Mübarek gittikçe Ariel Şaron'a yakınlaştı. Amerika Birleşik Devletleri'yle İsrail'in üçüncü taraf olarak dahlini gerektiren yeni ticaret anlaşması Mısır basınında "ikinci Camp David" olarak patladı. Bunun sonucunda, Mısır'ın üzerindeki uluslararası baskıyla birlikte rejim artan bir biçimde kırılgan ve savunmacı hale geldi ve siyasal aktivistler protesto ve seferberliklerinde alışılmadık biçimde cüretkâr davranmak için bir alan buldular.

Tam bu arada Cemal Mübarek tarafından öncülük edilen yönetici seçkinlerin "modernleştirici" bir hizbi tarafından telaffuz edilen reform dili, aktivistlere sokakta ve yazılı olarak seslerini yükseltmek için siyasal bir fırsat sağladı. Kefaya'nın Mısır siyasal sahnesinde yeni fiili oyuncu olarak görüldüğü bu koşullarda Müslüman Kardeşler bir kez daha bir ürkeklik fakat kararlılık haliyle ortaya çıktılar. MK, Kefaya ile birleşik bir cephede işbirliği ve rejime tek muhalefet olarak hareket etme arasında manevra yaparak ciddi biçimde seferber olmaya başladı – sokaklarda, örgütlerde ve üniversite kampüslerinde. Öğrenci ör-

230 Ghobashi, "Egypt Looks Ahead".

231 Beinin, "Popular Social Movements".

gütleri sosyalist ve Nasırcı öğrenci gruplarıyla bir eylemci üniversite öğrencileri ittifakı kurmaya çalışarak yeraltından çıkarken, MK her zamanki gibi toplanmak için Ramazan iftarlarını ve cenazeleri kullandı.

Uluslararası desteği ateşleyen ve Mısır hükümetini Mayıs 2005'te rekabetçi cumhurbaşkanlığı seçimlerine izin verecek biçimde anayasayı değiştirmeye zorlayan, böylesi olgunlaşmamış bir "demokrasi hareketi" etrafındaki ortak duyarlılıktı. Rejimin davranışını etkilemenin ötesinde ortaya çıkan hareket aynı zamanda dinî-siyasal dilde küçük bir değişikliği zorla kabul ettirdi. Demokratik taleplerin artan popülerliğinin zorladığı, yeni popüler muhalefetin arkasına düşmemeye dikkat eden ve uluslararası demokrasi söylemiyle uyumlu olan Müslüman Kardeşler'in genç önderliği demokratik söylemin bazı veçhelerini kabul etti. MK siyasal bir parti gibi davranarak ve yurttaşlık ve siyasal eşitlik dilini konuşarak Kur'anî şuraya (istişareye) dayanan İslâmi bir halifelik kurma fikrinden uzaklaşır ve Kıpti azınlığın haklarını kabul eder göründü. Her ne kadar bu tür fikirleri benimsemek post-İslâmcı bir dönüş beklentisini karşılamaktan çok uzak olsa da Mısır siyasetinde önemli bir gelişmeydi.

Bu kırılgan hareketin demokratik bir Mısır'ın müjdecisi olduğunu ilan etmek için erken. İktidar dengesi orantısız biçimde yönetici seçkinlerin lehine ve katı siyasal yapı ülkede hüküm sürmeye devam ediyor. Yenilenmiş anayasa bile birçoklarını çok adaylı cumhurbaşkanlığı seçimlerine katılmaktan alıkoymayı sürdürüyor. Muhalefetteki Müslüman Kardeşler 2005'teki seçimlerde rekor kırarak seksen sekiz sandalye kazanmış olsa da Parlamento iktidardaki MDP'nin tam denetiminde kaldı. Üçte iki çoğunluğuyla MDP teorik olarak konumunu sağlamlaştırmak için gerekli gördüğü her yasayı geçirebilir. Fakat MDP'nin parlamento çoğunluğu bariz dalavere, yolsuzluk ve şiddetle sağlandı. Küçük seçim bölgelerindeki seçim yerlerinde polis, MK adaylarının kazanmamasını temin etmek için seçmenleri oy verme yerlerine girmekten fiziksel olarak alıkoyan haydut kılıklı kimseleri ya görmezden geldi ya da

onlarla birlikte hareket etti. Oylarını kullanmak için oy verme merkezlerinin çitlerine tırmanan ya da başka seçim bölgelerinden destekçi taşıyan MDP konvoylarını engellemek için yollara yatan erkek ve kadın görüntüleri gerçekten dikkate değerdi. Gelgelelim Bertolucci'nin *1900*'ündeki İtalyan köylülerinin anti-faşist mücadelelerini hatırlatan bu tür direniş eylemleri iktidar yapısını kırmak için çok dağınıktı. Gerçekten "demokrasi hareketi" sınırlı sayıda aktivistin meşgalesi olarak kaldı. Kefaya'nın referandumu boykot çağrıları esas itibariyle habersiz ve ilgisiz kalan sıradan Mısırlılar arasında yankı yaratmadı.

Öte yandan Müslüman Kardeşler'in yeni demokrasi dili hem deneyimlemeyi hem de hareket içindeki artan kuşak mücadelesini yansıtarak yoğun bir şekilde belirsiz ve değişken kaldı. "Çoğulculuk" ve "halk iradesi" gibi fikirlerin yanı sıra önderlik hâlâ şeriatın üstünlüğünden, asırlık "Çözüm İslâm'da" (*İslâm hüve'l-hall*) hükmünden ve hem din hem devlet olarak İslâm'dan bahsediyordu.[232] Kapsamlı bir iç tartışma ve müzakere yürütmeyen ve kuşak çatlağının girdabına çekilmiş grup, olaylar tarafından sürüklenir gibi görünüyordu. Başta uluslararası ve yurtiçi olaylar tarafından zorlanan önderlik yeni lügatler benimsedi, gelgelelim eski lügatlerden kurtulmadı. MK'nin 2004'teki "reform girişimleri" onları Vasat tarafından ileri sürülen ilkelere "çok yakın" kılmak için de, "post-İslâmcı" bir dönüşü yansıtmak için de çok zayıftı.[233] Müslüman Kardeşler'in parlamento seçimlerinde yükselen talihi onların seferberlik güçleri kadar halkın iktidardaki MDP'nin yolsuzluğuna, haydutluğuna ve şiddetine duyduğu güvensizliğe bağlıydı.[234]

2005'e gelindiğinde Mısır siyaseti yeni bir umut, enerji ve bakış açısının belirlediği yeni bir mecraya girmişti. Gene de an-

---

232 Örneğin *Âfâk-ı Arabiyye* websitesinde yayımlanan (1 Aralık 2005) Mektebü'l-İrşâd üyesi Mahmud Gazlan'ın konuşmasına bkz.

233 Örneğin, Utvik, "Hizb el-Wasat and the Potential for Change", s. 33'te iddia edildiği gibi. MK hakkında bkz. Tamam, *Tahawulat el-Akhwan el-Muslimun*.

234 Bkz. *Haftalık el-Ehrâm*, 24-30 Kasım 2005, muhtelif haberler. Bu haberlerden birinde Müslüman Kardeşler liderlerinden Essam el-Eryan, Müslüman Kardeşler'e verilen oyların yüzde 20'ye varan kısmının iktidardaki MDP'ye karşı protesto oyu olduğunu kabul etti.

lamlı demokratik reform gayreti zorlu yapısal engellerle karşılaştı. Bu toplumsal enerji İran'ın reform hareketi gibi zinde bir demokrasi hareketine dönüşse dahi hâlâ statükoyu korumak için bir kez daha dine, millete ve baskıya başvurabilecek olan iktidardaki erkin meydan okumasının üstesinden gelmesi gerekiyor. Siyasal iktidar sorunu halen çözülmeyi bekliyor.

6

Var Olma Siyaseti

Post-İslâmcı Bir Demokrasiyi Hayal Etmek

Önceki bölümlerden çıkarılabilecek aşikâr bir sonuç varsa o da İslâm'ın farklı inanan kesimleri arasında yoğun bir çatışmanın öznesi olduğudur. Kadınlar, gençler, orta sınıflar, yoksullar ve muktedirler, "modern" ve "geleneksel", din adamları ve din adamları sınıfına mensup olmayanlar, bunların hepsi ya günlük sıradan pratikleri ya da tasarlanmış kampanyalar aracılığıyla kendi inançlarının hakikatini yeniden tanımlama çabası içindedir. Bunu yaparak dini çok anlamlı çoğul bir gerçekliğe çevirirler.

Yukarıda anılan tartışmaların gösterdiği gibi bazı gruplar egemenliğin insanlara değil Tanrı'ya ait olduğu gerekçesiyle demokratik ilkelere hararetli bir şekilde karşı çıktı. Onlara göre demokrasi "sermayenin diktatörlüğü" ve tüketimciliğin egemenliği anlamına geliyordu ve uygulanmasının kendilerini konumlarından ve sahip oldukları iktidardan edeceğinden korktular. Tersine birçok Müslüman demokratik ülküler, yurttaş katılımı, bireysel haklar, çoğulculuk ve hoşgörü için mücadele verdi ve bunu zulüm ve hapis riskini göze alarak yaptı. Çoğuna göre İslâm demokrasiyle sadece uyumlu değildi; bu ikisinin birliği "kaçınılmaz"dı. Ve sonra gündelik geçim meşgaleleri kendilerini bu tür çekişmelerden alıkoyan aşırı yoksullar vardı.

Bu yüzden İslâm ve demokrasi arasındaki uyum, yaygın olarak varsayıldığı üzere sadece felsefi bir mesele değil, siyasal bir meseledir.[1] Bir mücadele konusudur. Yerinde olan soru (en hafifinden hem İslâm'a hem de demokrasiye iliştirilmiş tartışmaya açık anlamlar nedeniyle) İslâm ile demokrasinin uyumlu olup olmadığı değil, daha ziyade Müslümanların dinlerini demokrasinin arzu edilen mefhumlarıyla nasıl ve hangi koşullar altında *uyumlu hale getirebilecekleri*; doktrinlerinin kapsayıcı bir yorumunu, demokratların demokrasinin dar (beyaz, erkek, mülk sahibi ve zar zor liberal) mefhumlarını genişletmeye çalıştıklarıyla aynı şekilde nasıl meşrulaştırabilecekleri ve popüler hale getirebilecekleridir. Bu tasavvuru İran İslâm Cumhuriyeti'nde reformcu İçişleri Bakan Yardımcısı Mustafa Tâczâde'den daha canlı biçimde ifade eden başka bir Müslüman tanımıyorum. İran anayasasının demokrasi ve teokrasi ile ilgili muğlaklığını yorumlarken şunu ileri sürer: "Bir metin despotik bile olsa, milli, bölgesel ve küresel koşullarımız bizi demokratik bir yorum üretmeye davet edecektir; çünkü bağımsızlığımız, toprak bütünlüğümüz, güvenliğimiz ve milli menfaatimiz böyle bir çıkarıma bağlıdır. İngiliz monarşisini demokrasiye çevirebiliyorken ya da demokratik bir Marksizm geliştirebiliyorken, İslâm Cumhuriyeti'ni niçin demokratikleştirmeyelim?"[2] Diğer bir deyişle, kutsal metinlerin hakikatini biz insanlar belirleriz. İran'da demokrasiyi onaylayan din adamı Ahmed Kabil şunu ifade ediyor: "Bizi adalete götürmüyorsa ... her bir dinî hükmü sorgulayabiliriz."[3]

Lakin sadece tek bir kişinin alternatif bir anlayış sunma tutkusu pek bir sonuç vermeyebilir. Nasr Ebu Zeyd'in Kur'an'ı yorumlamaya yönelik ortodoks olmayan bir yaklaşım sunma gi-

---

1 Eleştirel görüşler, örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Hıristiyan sağı yanı sıra ana akım medya ve Daniel Pipes gibi entelektüeller tarafından ifade edilir. Olumlu görüşler için bkz. Esposito, "Islam and Democracy"; Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*.

2 Tâczâde, "Matn ya Vahn?"

3 "Secular Democracy, Religious Democracy" (Seküler demokrasi, dinî demokrasi), Tahran'da bir tartışma, 21 Temmuz 2004, aktaran *İran-ı İmrûz* websitesi (25 Temmuz 2004).

rişimi kendisinin yurdundan ve onun dinî sahnesinden kovulmasına yol açarak Mısır'daki muhafazakâr dinî yerleşik düzenin gazabını üzerine çekti. Toplumsal ve entelektüel seferberlikle meşgul olma, aktivizm ağları inşa etme ve eğitim sağlama kitlesel ölçekte başarılmalıdır. Dinin popüler değer ve inançlar sisteminde temel bir unsur olduğu zamanlarda ve yerlerde dinin özgürleştirici bir yorumu çevresinde uzlaşmayı harekete geçirmekten kaçış yoktur. Gerçekten de Müslüman dünyasında dinî muhafazakârlığın ve 11 Eylül saldırılarından sonra Batı'da İslâm karşıtı duyarlılığın yayılmasıyla birlikte muhtelif ağlar ve örgütler İslâm'ın ilkesel olarak demokratik bir din olduğu ve aksi şekilde düşünenlerin yanıltılmış olduğu mesajını taşımaya başladılar.[4] Bu ağlar ve gruplar büyük ölçüde Batı ülkelerinde, çoğu kez siberâlemde ortaya çıkmışlardır ve esasen –genellikle savunmacı bir tarzda– gayrimüslimleri eğitmeyi hedeflerler. Gelgelelim temel zorluk Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde hem (dinî ya da seküler) otoriter rejimlere hem de "köktenci" muhalefete meydan okumak üzere entelektüel ve toplumsal seferberliğe biçim vermektir. Böyle hareketler kaçınılmaz olarak dinî söylemi ve çoğu kez dinin ortodoks yorumundan çıkar sağlayan otoriter devletleri demokratikleştirecektir.

Gerçekten de bazı umut verici işaretler halihazırda gözlenebilir. 1990'ların sonundan bu yana Müslüman dünyada yoğunlaşan dinî duyarlılık zemininde açığa çıkan post-İslâmcı bir eğilim demokratikleşme, çoğulculuk, kadın hakları, gençliğin kaygıları ve dine bağlı toplumsal gelişme meselelerini bağdaştırmaya başlamıştır. Hizbullah Lübnan'daki çoğulcu siyasal gerçekliğe uyum sağlayarak dışlayıcı İslâmcı düzlemini terk etti. Mısır'da Vasat kendisini hem Cemaat'in şiddet stratejisinden hem de Müslüman Kardeşler öncüllerinin otoriter yönelimlerinden ayırdı. Suudi Arabistan'da bile post-Vehhabi bir eğilim demokrasiyle uzlaşma arayarak "liberal İslâm" mefhumları-

4 Washington, D.C.'deki İslâm ve Demokrasi Çalışmaları Merkezi böylesi örgütlerden biridir; diğerleri, Diyaloglar: İslâm Dünyası-ABD-Batı (New York); Müslüman Demokratlar Konseyi (Fransa) ve Kuzey Amerika İslâm Derneği; ayrıca bkz. www.islamonline.com ve www.muslimwakeus.com websiteleri.

nı bünyesine almaya teşebbüs etti.[5] Tacikistan'da İslâmcı Tahrir Partisi geri adım atmazken İslâmi Rönesans Partisi bu ülkenin seküler siyasal sürecine dahil oldu.[6] Hindistan Cemaat-i İslâmî'si –demokrasiyi reddeden ve diğer inanç hatlarına karşı hoşgörüsüz olan– organik, bütüncül ve dışlayıcı bir İslâm'a dayanan bir hareketten, kurucu nitelikteki düşüncelerinde belirsizliği ve yorumu benimseyen ve ideolojik "ötekiler" ile işbirliği yapan bir harekete doğru niteliksel bir değişim geçirdi.[7] Bugün Fas dinî hareketi Adalet ve İhsan liderleri dışlayıcı bir İslâm anlayışını terk ediyor, yoruma ve tarihselleştirmeye dayanıyor ve esnekliği ve belirsizliği kabul ediyor; şeriat kanunlarını ya da *hicap* kullanımını dayatmayı reddediyor ve insan haklarını, çoğulculuğu, demokrasiyi ve güçler ayrılığını destekliyor.[8] Ve Batı'da artan dinî uyanışın yarattığı baştaki huzursuzluktan bağımsız olarak Türkiye tipik İslâmcı siyaseti hemen hemen hiç tecrübe etmedi; onun yerine ana dinî partileri (Refah, Fazilet ve özellikle Adalet ve Kalkınma partileri) büyük ölçüde seküler demokratik bir devlette dindar bir toplumu savunan post-İslâmcı bir yönelim sergilediler. Gelgelelim halihazırda çok partili bir demokrasiye sahip olan Türkiye haricinde bu hareketlerin hiçbiri nasıl ve ne ölçüde demokratik bir yönetimsellik kurmak isteyeceklerini ya da kurabileceklerini değerlendirmek üzere hükümet iktidarını üstüne almamıştır. Öyleyse post-İslâmcı bir demokrasiyi tasavvur etmemize elveren sosyopolitik ortamı nasıl inceleyebiliriz?

ÇELİŞEN YÖRÜNGELER

Son otuz yılda İran ve Mısır'daki sosyo-dinsel hareketlerin tarihlerini anlatarak, Müslüman toplumsal güçlerin nasıl ve han-

5 Bkz. Lacroix, "Between Islamists and Liberals".

6 Bkz. Olimova, "Social Protests and the Islamic Movement in Central Eurasia" ve Akçalı, "Secularism under Threat".

7 Bkz. Ahmad, "From Islamism to Post-Islamism: The Transformation of the Jama'at-i Islami in North India", Doktora tezi, Amsterdam Üniversitesi, 2005.

8 Hareketin iki genç önderiyle tartışmalara dayanıyor, Rabat, Fas, 30 Ocak 2006.

gi koşullar altında İslâm'ın demokratik bir değer ve inançlar sistemini benimsemesini sağlayabileceğini ya da sağlayamayabileceğini ayrıntılarıyla göstermeye çalıştım. İran İslâm Cumhuriyeti'nin paradoksları seküler demokratik yönetim, toplumsal cinsiyet eşitliği ve kapsayıcı bir dinsellik düşüncelerini benimseyen muhalif, post-İslâmcı hareketler yarattı. Kitlesel olarak katılmış oldukları bir devrimin ardından İranlı kadınlar zorunlu örtünmeyi, toplumsal cinsiyet ayrımını ve yaygın gözetimi dayatan ve kadınların lehindeki devrim öncesi yasaları hükümsüz kılan otoriter bir İslâmcı rejimle yüz yüze kaldılar. Kadınlar kamusal alanda "var olma güçleri"ni kullanarak ve büyük ölçüde dinî terimlerle ifade edilen tasarlanmış kampanyalar aracılığıyla karşılık verdiler. Kadınlar gündelik direnişleri ve mücadeleleriyle, özel hayatlara müdahale eden devletin İslâmlaşmasının kötü yönlerini açığa vurarak, toplumsal cinsiyet eşitliğini ve eşitlikçi bir etiği destekleyen bir İslâm yorumunu taşıdılar. Dindarlık bir yükümlülük değil, bir tercih olmalıydı. Tersine Mısırlı orta sınıf ve hali vakti yerinde kadınlar yaygın örtünmeye, toplumsal cinsiyet hiyerarşisine kayıtsızlığa ve ataerkil ilişkileri güçlendiren değerlere eşlik eden yeni muhafazakâr bir dinselliğin, etkin dinselliğin, peşinden gittiler. Mısır'daki Müslüman kadın aktivistler, feminizmi benimseyen birçok İranlı kadından farklı olarak, toplumsal cinsiyet meselelerine çok az ilgi gösterdiler. Onlarınki dinsel bağlılık ve abartılı dindar davranış aracılığıyla bireysel kendini geliştirme kaygısıydı. Bir anlamda İranlı kadınlar Mısırlı kadınların arzu ettikleri şeyi terk ediyorlardı.

Benzer toplumsal denetimle yüz yüze gelen İran'daki gençler aynı doğrultuda toplumsal ve siyasal amaçlar izlediler. Aslında her iki ülkedeki genç insanlar İslâm'ı gençlik duyarlılıklarına uyan biçimlerde yeniden tasavvur etme eğiliminde oldular; bu kaçınılmaz olarak dinî algıları parçalayan ve dinî otoritenin dar ve dışlayıcı yorumlarına karşı koyan bir pratikti. Fakat manevi ve siyasal otoritenin birleştiği İran'da merhametsiz toplumsal denetim emsalsiz bir gençlik kimliğine ve ortak karşı koymaya yol açtı. Genç insanlar post-İslâmcı reform hareke-

tinin hem merkezinde oldular hem de onun tarafından daha çok seferber edildiler. Manevi ve siyasal otoriteyle çatışmalarının temelinde gençlik özlemlerinin ileri sürülmesi, habitus'larının savunulması yer aldı. Mücadelelerinin hedefine devleti koyan İranlı gençler Müslüman dünyadaki en dikkat çekici gençlik hareketlerinden birini yarattılar. Gençliği yeniden talep etme mücadelesi demokratik ülkülere ulaşma çabasıyla kaynaştı. Tersine "pasif devrim"in kısıtlılıkları altında hareket eden Mısırlı gençlik, gençlik taleplerini var olan siyasal, iktisadi ve manevi koşullar içine yerleştirme girişiminde bulunarak "uyumlu yenilik" stratejisinde karar kıldı. Bu süreçte hâkim kural ve kurumları yeniden tanımladılar, kutsal ile dikkati başka yöne çeken şeyleri harmanladılar ve daha kapsayıcı dinî alışkanlıklar benimsediler. Gene de bu altkültür var olan manevi ve siyasal iktidar rejimine karşı ya da bunun dışında değil içinde şekillendi; Mısır gençliği kendilerine ait bir hareket oluşturmadı ya da siyasal bir nüfuz geliştirmedi. Ortodoks olmayan İslâm pratiklerini hiçbir zaman kendilerine güvenli bir şekilde dile getirmediler, bunun yerine pişmanlık ifade ettiler ve "kabahat" olarak gördükleri davranışları için özür dilediler.

İran'daki post-İslâmcı entelektüeller Müslüman gençliğin ve kadınların gündelik hayatta dile getirdiklerini sistematik olarak telaffuz ederek bunların ötesine geçtiler. Hem dinin kutsallığını hem de devletin rasyonelliğini güvence altına almak için, kutsal metinlerin önemli bir biçimde yeniden düşünülmesinin yolunu açan yorumsamacı ve tarihsel yöntemlerle ortodoks dinî yorumlara meydan okuyarak seküler demokratik bir yönetim istediler. Post-İslâmcı entelektüeller devrimci ve milliyetçi ideolojileri aştılar, bir yandan inancı ve ruhaniliği el üstünde tutarken bilinçli bir şekilde modernliği, çoğulculuğu ve insan haklarını benimsediler. "Batılı" öteki karşısında "ulusal" benlik ikiliğini reddeden "sömürge sonrası" tutumları onları milliyetçilik ve manevi siyasetle dolu olan Mısır'ın entelektüel sınıfından daha da uzaklaştırdı. Her tarafa yayılmış "İslâmi tarz" ile kuşatılmış olan Mısır entelijansiyası, eleştirel sesler, yenilikçi dinî düşünce ve demokratik değişim için fiili çağrılar aleyhi-

ne yerlicilik ve muhafazakâr manevi değer ve inançlar sistemi dilini paylaşmakta yeni zenginler, iktidar seçkinleri ve el-Ezher dahil olmak üzere toplumdaki temel aktörlerle birleşti.

Her iki ülkede sadece kent yoksulları dikkat çekecek derecede benzer bir siyaset sergilediler; halk dinlerine göre ibadet ettiler ve hem İslâmcı hem de post-İslâmcı hareketlerle pragmatik ilişkiler sürdürdüler. İster muhalefete, ister devlete taktik destekleri algıladıkları yakın vadeli kazançlarına dayanıyordu. Bunun dışında yoksullar genellikle gündelik hayatta kalma ve kendilerini geliştirme mücadeleleriyle meşgul kaldılar. Bu yoksulların ideolojik olmaya güçlerinin yetmediği olgusunu teyit ediyordu; belirsiz hayatları onları dolaysız sonuç verecek, anlamlı ve yönetilebilir stratejilere bağlı kalmaya mecbur eder. Böylesi bir pragmatik siyaset, her ne kadar yoksullar demokrasi mücadelesinin öncülüğünü yapmaktansa bu kavgayı siyasal sınıfa, orta tabakalara, entelijansiyaya ve öğrencilere bıraksalar da, kent yoksullarını Müslüman dünyada demokrasi karşıtı popülist duyarlılığın alametleri olarak gören varsayıma meydan okudu.

Fakat neden bu iki Müslüman ulus –biri demokratik siyasete ve seküler devlete, diğeri milliyetçi-dinî dogmaya ve ahlâkçı yönetime yönelik– iki farklı tür sosyo-dinsel hareket tecrübe etti? Açıklamayı Sünni ve Şii öğretilerinin ya da siyasal kültürlerin farklılıklarına indirgemektense, bunun mantığı "devrim" karşısında "toplumsal hareket"in sonuçlarında, İran'ın İslâmi bir hareket olmadan bir İslâm devrimi yaşarken, Mısır'ın devrim olmadan bir İslâmi hareket geliştirmesi olgusunda aranmalıdır.

Devrimler, ütopyacı ülküleri çetin gerçekliklerle kaynaştırmaya yönelik çekişme ve ödün vermenin takip ettiği, bu yüzden hem devrimci safların hem de karşıtlarının muhalefetinin yükselmesine yol açan, mükemmel olağanüstü değişimlere, ütopyacı tasavvurların ve ölçüsüz önlemlerin nadir uğraklarına delalet eder. İslâm devrimi belirli tutarsızlıklar barındırıyordu: Belirgin bir biçimde dinî olan ideolojisi ve maneviyatçı rejimi, paradoksal bir biçimde, modern yurttaşları modern bir devlet aracılığıyla yönetiyordu. İslâm devrimi her ne kadar içe-

ride fikir ayrılığı ve muhalefete yol açsa da Mısır dahil Müslüman dünyasındaki İslâmcı hareketlere ilham verdi. İran devriminin paradoksları ve İslâm devleti yirmi yıl içinde siyasal bir proje olarak İslâmcılığı tasfiye etmeyi amaçlayan geniş kapsamlı post-İslâmcı hareketlere yol açtı. Tersine bir İslâm devriminin vücut bulmayı başaramadığı Mısır'da İslâmcılık toplumda *davet* ve örgütleyici faaliyet aracılığıyla temel değişimlerin kıvılcımını yakan toplumsal bir hareket biçiminde büyüdü. Muhafazakâr manevi bir tasavvur, popülist bir dil, ataerkil bir eğilim ve kutsal metinlere bağlılıkla hareket hem toplumun hem de devletin İslâmlaşması için mücadelesini sürdürdü. Kısaca Mısırlı İslâmcılar İran'ın post-İslâmcılarının terk etmek için mücadele ettiklerini amaç edindiler.

Elbette devletler bu karmaşık süreçlerden ve mücadelelerden uzak durmadılar. İran'daki toplumsal mücadeleler yükselen post-İslâmcılık ile aşınan İslâmcı eğilimler arasındaki bölünmeyi derinleştirirken, Mısır İslâmcılığı, sonunda "seküler-dinî" bir devlette vücut bulmuş melez bir mevcudiyete yol açarak dinî ile seküler duyarlılıklar arasındaki gerilimi artırdı. Aynı zamanda "rejimler" ile "devletler" arasındaki gerilimler de arttı. Rejimler ideolojiyi, yapıyı ve "devletler" –ulusal toplumları örgütleyen, denetleyen ve düzenleyen kurumlar– aracılığıyla hüküm süren siyasal seçkinlerin yönetim tarzını temsil ettiler. Devletleri yöneten mantık ve şartlar rejimlerinkiyle çatışmaya girdi. Gerçekten de, her ne kadar bu ikisi arasındaki uyuşmazlıklar daha sonra ufalanmaya başladıysa da, İran'da İslâmi rejime yönelik dikkate değer muhalefet, memurları kendi seküler, rasyonel ve modernist mantıklarını ileri sürmek isteyen devlet kurumlarından (bürokrasiden, merkez bankasından, planlama aygıtından ve benzerlerinden) kaynaklandı. Mısır devletinin el-Ezher, yargı ve yasama gibi birkaç kurumu, bir nebze benzer şekilde, uluslararası seküler standartlara ve beklentilere bağlı olan Mübarek'in rejimiyle çatıştı.

Bu çatışma ve pazarlıkların sonucu İran ve Mısır'da devletler arasındaki ironik yakınsamaydı. Mısır'ın seküler rejimi İslâmi duyarlılıklara şirin gözükmeye çalışırken, İran'ın İslâm devleti

seküler arayışlara yöneldi. Gene de her ikisi de kapsamlı otoriter siyasal denetimlerini korudular. İran'da muhafazakâr İslâmcılar bölük pörçük ödünler verirken reformcu ilerlemeyi cebren durdurdular. Ve Mısır devleti, muhafazakâr dinselliğin ve milliyetçi duyarlılığın veçhelerini temellük ederek İslâmi bir "pasif devrim"e, aslında değişimin hedefi olan devletin iş başında kalmayı başardığı, bir tür gözetimli dinî restorasyona uğradı. Kırılgan Kefaya (Yeter) hareketi siyasal iklimde ve dinî söylemde birtakım değişikliklere işaret ettiyse de, Mısır'da siyasal yapı otoriter, dinî düşünce büyük ölçüde durağan ve dışlayıcı ve siyasal sınıf yerlici olarak kaldı. Mısır'da İran'ın post-İslâmcı yörüngesine benzer bir şey pek yoktu.

İran'ın öncü post-İslâmcılığı bakış açısı yönünden dikkat çekecek derece nüfuz edici ve sonuç yönünden geniş kapsamlıydı. Modern zamanlarda ilk İslâm devleti tecrübesini yaşamış bir ülkede ortaya çıktı. Hareket çoğulculuk, şiddete başvurmama ve demokratik bir yönetim ülkülerini popüler kılmakta büyük gelişmeler sağladı; dinî düşünceyi dönüştürdü ve yönetim ve yasama organlarını ele geçirerek hükümet iktidarını aldı. Gene de sivil toplumdaki ve devletteki on yıllık varlığına rağmen İran'ın post-İslâmcı hareketi muhafazakâr İslâmcı hizip tarafından geri çekilmeye zorlandı. Reformcuların Parlamentosu güçten düşürüldü, basınları boğuldu, aktivistleri tutuklandı ve cumhurbaşkanları çaresiz bırakıldı. Reform hükümeti, post-İslâmcılar tarafından öngörülen demokratik reformun üç safhasından (yani devletin seçimle iş başına gelmeyen kurumlarını hizaya getirmek, anayasanın demokratik bir yorumunu yapmak ve son olarak dört başı mamur bir demokratik yönetim için anayasayı değiştirmek) ilkinde batağa saplandı.[9] Birçok yerli gözlemci çatışmanın kaynağını, sanki "dinî değerler" adına iktidara tutunmak pek bir rol oynamamış gibi (muhafazakâr İslâmcılar tarafından temsil edilen) "gelenek" ile (post-İslâmcı reformcuların başını çektiği) "modernite" arasındaki mücadelede gördü.

9 İran'da demokrasiye geçişin üç safhası Aleviteber tarafından formüle edildi, bkz. "Guzar bi Mardum-salari dar Seh Gam".

Aynen İran'ın post-İslâmcılarının İslâm devletini demokratikleştirmekte ve tamamen sekülerleştirmekte başarısız olması gibi Mısır'ın İslâmcı hareketi de Mısır devletini tamamıyla "İslâmlaştırmayı" başaramadı. Her iki hareket de güçlü toplumsal tabanlarına rağmen yönetimi dönüştürmekte ciddi engellerle karşılaştı. Mısır'daki rejim, kendisini dinî duyarlılıklara bağlı bir devlet olarak yansıtmaya çalışırken radikal İslâmcıları ezmeyi ve aşamalı değişimlerden yana olan Müslüman Kardeşler'i gemlemeyi başardı. İslâmcı hareket yönetimde değişiklik yapmayı Mısır İslâmcılığının kendisi demokratik olmadığı için değil, ki demokratik değildi, daha ziyade devlet ister demokratik ister anti-demokratik, ister İslâmcı ister seküler olsun zorlu herhangi bir muhalefeti hoş görmediği için başaramadı. Diğer bir deyişle, bu her iki ülkedeki siyasal açmaz dinin bir fonksiyonu olmaktan ziyade yapısal engellerin ve iktidardaki seçkinlerin uzun süreli yerleşmiş çıkarlarının fonksiyonuydu.

TOPLUMSAL HAREKETLER VE SİYASAL DEĞİŞİM

Ortadoğu'da toplumsal hareketler siyasal statükoyu şiddetli devrimlere başvurmadan ne ölçüde değiştirebilirler? Toplumsal hareketler hakkındaki tartışma genel olarak yoğun bir biçimde toplumsal seferberlik tarzları çevresinde, hareketlerin nasıl inşa edildikleri çevresinde döner. Toplumsal hareketler ile sosyo-politik değişim arasındaki ilişkiye dair çok az çözümleme cesaret edip ileri giderek protesto eylemlerinin baskı ya da reform açısından neye yol açabileceğini araştırmaya girişir.[10] Daha da önemlisi, toplumsal hareket aktivizmi ile devlet iktidarı arasındaki karşılıklı etkileşime çok az ilgi gösterilir.[11] Toplumsal hareket kuramının Batılı toplumların demokratik

10 Örneğin bkz. Tarrow, *Power in Movement*. Ayrıca bkz. Giugni, "Was It Worth the Effort?"; Giugni, MacAdam ve Tilly, *From Contention to Democracy*.

11 Daha 2003 yılında konu hakkında kitap ebadında bir değerlendirme çıktı. Bkz. Goldstone, *States, Parties and Social Movements*. Tarrow, *Power in Movements*'da ve Della Porta ve Diani, *Social Movements*'da meseleyi ele alırlar fakat tartışmaları kooptasyon ya da baskı kavramlarına başvurmanın ötesine geçmez.

yapılarından kaynaklanan "Batı merkezli" yönelimi, toplumsal hareketleri yalnızca toplu protestoların, lobiciliğin ve baskının yasal değişim baskısı yapmak için kullanıldığı sivil toplumun bir unsuru olarak ele alır. Çoğunlukla devlet ve zorlayıcı gücü çok önem taşımaz. Bununla birlikte, meziyetlerine rağmen "merkezsizleşmiş" iktidar anlayışı, toplumsal ve siyasal dönüşümün temel vasıtası olarak devlete yönelik ilgimizin altını şiddetle oymuştur. Örneğin, Alberto Melucci ve Manuel Castells gibi düşünürlere göre (feminist ya da çevreci) yeni toplumsal hareketler hâkim iktidara değil, daha ziyade "hâkim kurallar"a karşıdır, çünkü esasen kimse iktidarın nerede olduğunu bilmez ya da iktidar bütünüyle yayılmıştır.[12] Diğerleri içinde Foucault devlet iktidarını değiştirmenin muhakkak aile, işyeri ya da toplumsal cinsiyet ilişkileri gibi toplumsal hayatın diğer alanlarında dönüşüme yol açmayabileceği hususunda ısrar etmekte haklıdır,[13] fakat bu durum devletin bir toplumsal hareketin zamanla gelişmesine karşı zayıflatıcı rolünü önemsiz gibi göstermemelidir. Aynı zamanda, hem liberal hem de (ortodoks) Marxçı bakış açıları çok az yarar sağlar zira devleti ya kamu yararını temsil eden tarafsız ve tutarlı bir kurum (liberal görüş) ya da "yönetici sınıfın" şiddetli bir devrim olmadan ele geçirilemeyecek "idari organı" (ortodoks Marxçı bir görüş) olarak kabul eder. Joel Migdal'ın devletlerin asıl "pratikleri"nin görünüşteki tutarlı ve denetleyici "imaj"larından farklı, esasen çok daha sınırlı olduğunu belirten yol gösterici vurgusu, ne yazık ki bunun yönetimi değiştirmeyi hedefleyen mücadeleler için ne anlama geldiğine dair çok az şey söyler.[14]

Belki Gramsci'nin devleti rıza ve cebrin birliği olarak kavrayışı, sivil toplum ve devlet ayrımını reddi ve "mevzi savaşı" ile "pasif devrim" kavramları bir çıkış yolu gösterebilir. "Mevzi savaşı" madunların toplumsal bir hegemonya kurma stratejisini tanımlar – yani devleti kuşatma amacıyla sivil toplumda siper-

12 Bkz. Melucci, "A Strange Kind of Newness" ve *Challenging Codes*. Ayrıca bkz. Castells, *The Power of Identity*, s. 359-60.

13 Foucault, *Knowledge/Power*, s. 55-62.

14 Migdal, *State in Society*.

ler elde etmek üzere titizlikle çalışarak çoğunluğun desteğini kazanmayı. "Pasif devrim" siyasal seçkinlerin toplumsal hareketleri onların hedeflerini temellük ederek bertaraf etme stratejisidir; böylece değişimin orijinal hedefi olan devlet süreci ele geçirir. Bir derece reforma yol açsa da "pasif devrim" nihayetinde toplumsal aktörleri hareketsiz kılmayı hedefler. Gramsci'nin bakış açısı bize toplumsal süreçlerin, toplumsal hareketlerin, yanı sıra gündelik hayattaki aktivizmin devlet kurumlarının ve kurallarının şeklini değiştirmeye nasıl katkıda bulunabileceklerini incelememiz için yardımcı olabilir.

İran ve Mısır deneyimlerinden yararlanarak İslâmcılık ve post-İslâmcılık gibi çok amaçlı hareketlerin dört alanda değişim yarattığını ileri sürüyorum. Toplumsal hareketlerin en yaygın faaliyeti karşıtlarına ya da otoritelere toplumsal talepleri karşılamaları için baskı yapmaktır.[15] Bu seferberlik, kesintiye uğratma tehdidi ya da belirsizlik yaratmak aracılığıyla yürütülür.[16] Örneğin Mısır'daki İslâmcı kampanya hükümeti birçok liberal yayını kısıtlamaya, yazarlara eziyet etmeye ve filmleri yasaklamaya mecbur etti. İkinci olarak, toplumsal hareketler siyasal bir kampanyaya kalkışmamışlarsa dahi Melucci'nin "kültürel üretim" olarak adlandırdığı faaliyetle meşgul olabilirler.[17] Bir toplumsal hareketin iş görmesinin bizzat kendisi kendi içinde bir değişimdir zira yeni toplumsal oluşumlar, gruplar, ağlar ve ilişkiler yaratmayı içerir. "Harekete geçirici etkileri", böyle alternatif ilişkileri ve kurumları dayatarak ve ortaya çıkararak farklı değer sistemlerinin, kuralların, davranışların, simgelerin ve söylemin kültürel üretimini geliştirir. Bu "hegemonya" inşa etme süreci alternatif var olma ve iş görme yolları üretmekle ifade edilir. İslâmcılık, her ne kadar muhafazakâr bir yönde olsa da, İslâmi iş, eğitim, maneviyat, moda, düğünler, yardım birlikleri ve bir "kalkınma modeli" aracılığıyla si-

15 Polonyalı sosyolog Piotr Sztompka bunu "belirgin değişim" olarak adlandırıyor; bkz. Sztompka, *Sociology of Social Change*, s. 274-96.

16 Tarrow, *Power in Movement*.

17 Melucci, *Nomads of the Present*, s. 60. Melucci'nin "kültürel üretim"i kabaca Sztompka'nın "örtülü değişim" olarak adlandırdığı şeydir; bkz. Sztompka, *Sociology of Social Change*.

vil toplumun böylesine manevi ve entelektüel fethinin en canlı örneğini sunar.

Üçüncüsü, toplumsal hareketler devlet ile sivil toplum arasındaki fay hattında kesintili bir şekilde iş görerek de değişime neden olabilirler. 1990'ların başında Mısırlı İslâmcılar eğitim fakültelerindeki faaliyetleri aracılığıyla karar alıcıları, öğretmenleri ve hepsinden önce bir kuşak öğrenciyi etkileyerek devlet eğitim sistemine nüfuz etmeyi başardılar. Zaman zaman *cellabiye*ler, yani geleneksel kıyafetler içinde arzı endam eden İslâmcı hâkimler İslâmi yönelimli hukuk davalarını desteklerken seküler bireyleri cezalandırarak İslâm hukukunu uyguladılar. Polis ve askeriye bile bu durumdan muaf değildi. Son olarak, toplumsal hareketler, eğer iktidardaki rejimler tarafından hoş görülürlerse, rutin seçimler aracılığıyla hükümet iktidarının bir kısmını ele geçirmeye muktedir olabilirler. Türkiye'nin Refah Partisi ve İran'ın reform hükümeti vakaları yakın zamanlı iki örnektir. Her iki hareket de meşru hükümetler kurmayı başardılar.

Gelgelelim toplumsal hareketlerin siyasal iktidara etkili bir biçimde ortak olma kabiliyetleri halk desteğini sürdürmelerine bağlıdır. Esasen cebri güce dayanan otoriter devletlerden farklı olarak toplumsal hareketler sadece toplumsal tabanlarını seferber etme kapasitelerine dayanırlar; bu olmadan toplumsal hareketler varlıklarını sürdüremez. Bir toplumsal hareketin karşısındaki en büyük zorluk bir yandan hükümet iktidarını kullanırken öte yandan hareket niteliğini nasıl koruyacağıdır. Devlet iktidarını paylaşmak toplumsal hareketlerin bazı fikirlerini kamu politikasına çevirmesini mümkün kılabilecekken, karşıtlarının sabotajı yüzünden dahi olsa bunu başaramamak destek üslerinin altını oyacak ve toplumsal hareketleri güçsüz kılacaktır. Öyle görünüyor ki toplumsal hareketlerin her şeyden önce kurumsal temellerini toplumun dokusuna işlemeleri gerekir – bu İran'da reform hareketinin başaramadığı fakat Mısır'da Müslüman Kardeşler'in becerdiği bir işti. Zira sağlam bir toplumsal taban sadece karşıtlarını ve devletleri siyasal reformlar yapmaya mecbur etmez, aynı zamanda hareketleri baskıdan koruya-

bilir ve bir gerileme döneminin ardından bile hareketlerin yeniden hayat bulmasını ve sürmesini sağlayabilir. Demokrasi hareketleri halk desteğini koruyacaklarsa ekonomik boyuta yakın ilgi göstermelidir. İnsanlar kendilerine hemen refah sunan popülist bir diktatörü demokratik bir gelecek sözüne tercih edebilirler. "Eğer ekonomik çıkar sağlıyorsa çoğunluğun bir diktatörü seçilmiş bir lidere tercih edeceği"ni ortaya çıkaran Latin Amerika üzerine yapılmış bir BM araştırması, "özgürlükten kaçış" olasılığının ne kadar gerçek olduğunu gösterir.[18]

Gene de önemli sorular oldukları gibi duruyor: Toplumsal hareket seferberliği arzulanan siyasal ve yapısal değişimi ne ölçüde dayatabilir? Devletler toplumsal hareket karşıtlarının radikal projelerini nereye kadar telif edebilir? Ve bir hareketin sivil toplumu fethi ve siyasal aygıta nüfuz etmesi nereye kadar sürebilir? Siyaset bilimciler, iktidardaki seçkinlerin bir kesimi ile muhalefetin yeni bir rejimi kurmak üzere anlaşmaya vardıkları bir siyasal antlaşma olasılığından bahsetmişlerdir. Şili'de ve İspanya'da askeri diktatörlüklerden demokrasiye geçiş böylesi bir antlaşma aracılığıyla gerçekleşti. Öte yandan, siyasal reform, halk ve seçkin baskısı (ve muhtemelen uluslararası talepler ya da iktisadi kriz) ile kuşatılmış iktidar gruplarının ödünü tek şansları olarak gördükleri anlarda gerçekleşebilir. Böylesi radikal bir reform, ya da Kis'in belirttiği üzere "reformsu devrim", Polonya ve Macaristan'ın demokrasiye geçişinin simgesi oldu.[19] Meksika'da (öğrencilerden, köylülerden ve işçi örgütlerinden oluşan) demokrasi hareketi 1990'larda devleti demokratik bir geçişe mecbur eden uzun süreli bir kampanya yürütmeyi başardı.[20]

ORTADOĞU EFSANESİ

Ortadoğu deneyimi oldukça farklı olmuştur. Rejimler siyasal değişime karşı çok dirençli olmuş ve demokrasi hareketleri bunu dayatmak için çok güçsüz kalmışlardır. Bu popüler muha-

18 Forero, "Latin America Graft and Poverty".

19 Kis, "Between Reform and Revolution".

20 Cadena-Roa, "State Pacts, Elites".

lefetin olmadığı ya da insanların doğaları gereği demokrasiye karşı kayıtsız kalmış oldukları anlamına gelmez. Yakın tarihe bakınca Nasır Süveyş Kanalı'nı millileştirdikten sonra 1950'lerde Suriye, Irak, Ürdün ve Lübnan'da ortaya çıkan halk hareketlerinin ölçeği çarpıcıdır.[21]

Britanya, Fransa ve İsrail'in kanalın denetimini yeniden ele geçirmek için Ekim 1956'daki başarısız olmuş üç taraflı saldırganlığı Mısır'ı desteklemek için Arap ülkelerinde taşan bir halk protestosuna neden oldu. Her ne kadar 1956 muhtemelen 2002'deki Filistin taraftarı destek dalgasına kadar en son büyük pan-Arap dayanışma hareketi idiyse de işçilerin, zanaatkârların, kadınların ve öğrencilerin yurtiçi toplumsal gelişme, yurttaş hakları ve siyasal katılım için toplumsal protestoları hayli dikkate değer olmuştu. Lübnan, Suriye, Mısır, Yemen ve Fas'ta işçi hareketleri hem ekonomik hem de siyasal meseleler üzerine grevler ve sokak protestoları düzenlemişlerdir. 1980'lerden beri, IMF'nin tavsiye ettiği yapısal uyum programları döneminde, Arap işçi sendikaları tüketici malları sübvansiyonlarının iptal edilmesine, fiyat artışlarına, maaş kesintilerine ve işten çıkarmalara karşı direnmeye çalıştılar. Grevsiz sözleşmelere ve aktivistlerin baskı altına alınmasına rağmen grevlerin neden olduğu iş bırakmalar cereyan etti. Popüler direniş korkusu çoğu kez Mısır, Ürdün ve Fas'ta olduğu gibi hükümetleri yapısal uyum programlarını geciktirmeye ya da belirli toplumsal poliçeleri korumaya zorladı. Sıradan insanlar geleneksel toplumsal sözleşmelerin ihlal edilmesine radikal bir biçimde karşılık vermişlerdir. 1980'lerde Fas, Tunus, Sudan, Lübnan, Cezayir ve Mısır'daki kitlesel protestolar otoriter rejimlere güçlü mesajlar verdi. Her ne kadar 1980'lerden beri köylülüğün vasfını kaybetmesi, enformel sektörün büyümesi, emeğin parçalanması ve STÖ'lerin yaygınlaşması gibi yapısal değişimler sınıf temelli seferberliği büyük ölçüde azaltmış olsa da fırsatlar elverdiğinde sokak protestoları serpilmiştir. Gerçekten de 2000'in başından beri Filistin ve Irak halklarını desteklemek üzere ger-

21 Bu bölümler yoğun olarak şu makaleye dayanıyor: Bayat, "The 'Street' and the Politics of Dissent".

çekleşen halk seferberliği dikkat çekici olmuştur. 2002'de yüzbinlerce protestocu ABD'nin yaklaşan Irak saldırısına karşı Yemen, Irak, Hartum, Rabat, Bahreyn ve Şam'da yürüdü. Kısa bir süre için devletler aleni olarak lafını sakınmaz muhalefet gruplarının çoğaldığı "sokak" üzerindeki sıkı denetimlerini kaybetmiş göründüler.

Gene de göze çarpan bu mücadeleler büyük ölçüde siyasal sınıflar tarafından yürütüldü, cereyan ettikleri yerlerdeki devletlerin örtük ve ihtiyatlı onayıyla bu devletlerin kendi baskıcı iktidarından ziyade öncelikli olarak harici hasımlara (İsrail ve Amerika Birleşik Devletleri'ne) yöneltildi. Tersine, otoriter rejimlere karşı kampanyalar güçlü milliyetçi-yerlici duyarlılık –kendilerini kolayca gizemli demagoglara ya da otoriter popülistlere teslim edebilecek türden kitle siyaseti– tarafından kapsanmıştır.[22] Meziyet şeffaf olmayan kitle siyasetinde değil, sistematik değişimi dayatma potansiyeli olan ve üyeleri duygusal dürtüler ya da ideolojik bağlılıkla değil, ortak çıkarları ve önderlerinin eylemleriyle güdülenen uzun süreli toplumsal hareketlerdedir.

İran ve Mısır'da toplumsal hareketler çoğunluğun desteğini kazanmayı başardılar ve hatta hükümetlerini onları bazı politikaları değiştirmeye zorlayarak tehdit ettiler fakat nihayetinde devletlerini etkili bir biçimde ıslah etmeyi başaramadılar. İran'ın post-İslâmcı reform hükümeti devlete nüfuz etti, ancak İslâmcı karşıtlarının baskıcı kurumlar ve iktisadi ağlar aracılığıyla ilerlemesini durdurmayı başardığı paralel bir iktidar yapısının klasik ikilemiyle yüz yüze geldi. Ve Mısır'daki iktidar seçkinleri İslâmcılığın ilerleyişini baskı, şiddet ve bir "pasif devrim" aracılığıyla etkisiz hale getirmeyi sürdürdü. İzlerini bırakmakla birlikte her iki hareket de geri çekilmeye zorlandılar. Mısır'ın seküler devleti dine doğru eğildi, İran'ın dinî devleti daha seküler hale geldi fakat her iki vakada da otoriter iktidar yapıları değişmeden kaldı. Sanki otoriter "seküler-dinî" devlet

22 Bu "sivil toplum"un Müslüman Ortadoğu'da olmadığı ya da insanların yeni yapısal değişimler ışığında edilgen oldukları anlamına gelmez. A.g.y.'de Arap dünyasındaki alternatif seferberlik tarzını tanımlamıştım.

Ortadoğu'nun Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerinde "pasif devrim"in alında yazılı dışavurumu olmuş gibiydi.

Bazı toplumsal aktörler tam da bu çileden çıkaran açmaz yüzünden kemikleşmiş otokrat rejimlerden kurtulmak ve "demokrasiyi yerleştirmek" için mümkün olan tek yol olarak dışarıdan müdahalede karar kılmışlardır. Afganistan'da Taliban'ın "ortadan kaldırılması" ve Irak'ta Baasçı rejimin Anglo-Amerikanlarca hızla devrilmesi bu çabaların Ortadoğu'da demokratikleşmeyi hızlıca başlatacağını umdu. Çoğu kez, her ne kadar bu ülkelerin toplumsal yapıları, ekonomileri ve savaş deneyimleri Ortadoğu'dakilerden farklı olsa da Almanya ve Japonya'nın İkinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgilerini izleyen demokratikleşme deneyimlerine atıfta bulundular. Filipinler ve Kore gibi daha kıyaslanabilir "dayatılmış demokrasiler" bile 1970'lere gelindiğinde diktatörlüklere saplanıp kalmışlardı. Yurtiçi toplumsal hareketlerinin yurtiçinde üretilen demokratik iktidarlar talep etmeleri için 1980'lere ve 1990'lara kadar beklemeleri gerekecekti.[23]

Tersine Ortadoğu'da dışarıdan müdahale tarihsel olarak demokratik yönetimsellik lehine değil aleyhine sonuçlar doğurmuştur. Ürdün Haşimi Krallığı ve Basra Körfezi'ndekiler gibi çoğu despot krallık, aynı zamanda Libya'da her ikisi de zorbaca bir iktidar kurmayı seçen Albay Kaddafi'yi ve Kral İdris'i de destekleyen Britanya tarafından kuruldu. Amerika Birleşik Devletleri ve Britanya, 1950'lerde Muhammed Musaddık'ın demokratik iktidarının devrilmesine yardımcı olduktan sonra İran'da Şah'ın diktatörlüğüne etkin bir şekilde arka çıktılar. Irak'ın Baasçı rejimi, bölgenin bugünkü otoriter rejimlerinin çoğu gibi –Suudi Arabistan ve petrol şeyhlikleri, Ürdün, Türk generaller, Fas'ın kralı ve Mısır'ın Mübarek'i– ABD ve Britanya desteğinden yararlandı. Taliban bile UNOCAL* Afganistan'a bir gaz boru hattı döşemek isterken ABD desteğine sahipti.

Bu siyasal değişim projesi için muhtemel herhangi bir uluslararası müdahaleyi, dayanışmayı ve (ister devletlerden ister sivil

23 Grugel, *Democratization*, s. 42-43.

(*) Union Oil Company of California. 1890-2005 arasında faaliyet göstermiş bir petrol şirketi. Chevron Corporation tarafından devralındı – ç.n.

toplum örgütlerinden gelsin) desteği önsel olarak reddetmek demek değildir.[24] Mesele daha ziyade dış desteğin nasıl yönetileceğini araştırmaktır. "Fetih aracılığıyla demokrasi" bölgedeki iç kaynaklı demokrasi taraftarı hareketlerle birlikte başlatıldığında ve uluslararası mutabakata dayandığında şüphesiz baskıcı devletlere yönelik çok taraflı uluslararası baskıdan daha farklıdır. Diplomatik ve iktisadi ilişkilerini, örneğin, insan haklarına saygıya dayandıran uluslararası kurumlar ya da yabancı devletler biçimini alabilir. Güney Afrika'daki apartheid vakası aşikâr bir örnektir. Demokratik Avrupa'nın güneyindeki diktatörlüklere (Yunanistan, Portekiz ve İspanya) siyasal ve iktisadi baskısı olumlu bir rol oynadı. Recep Tayyip Erdoğan'ın "İslâmi hükümeti" altında Türkiye bile "Türkiye'yi demokrasiye doğru daha önceki çeyrek yüzyılda olduğundan daha çok çekmiştir."[25] Ölüm cezasını hükümsüz kılan yasalar çıkarmış, ordunun hâkim olduğu güvenlik mahkemelerine son vermiş, ifade özgürlüğü üzerindeki engelleri kaldırmış, askeri bütçeyi sivil denetim altına sokmuş, Kürtçe diliyle yayına onay vermiş ve Türkiye ile Yunanistan arasındaki gerilimi yumuşatmıştır.[26] Bu gelişmeler, en azından kısmen, Avrupa Birliği'nin Türkiye'nin üyeliğini değerlendirmesi karşılığındaki taleplerine verilen cevaplardır.

Tersine, askeri işgal ve savaş, "kurtuluş" adına başlatılsa bile sadece ahlâka aykırı (çünkü tahakküm ön şartına dayanırlar, masum insanları kurban haline getirirler, yıkıma uğratırlar ve uluslararası mutabakatı ihlal ederler) değildir; aynı zamanda başarılı olmaları pek mümkün değildir. "Rejim değişikliği" fikri, en asil değer olarak "demokrasi"yi yerleştirmenin sert sonuçları ve ihlalleri meşru kıldığına dair hatalı varsayıma dayanır. Irak deneyimi bu hususu teyit ediyor. Sadece ilk yıl içinde Anglo-Amerikan işgali söylentilere bakılırsa 100.000 Iraklının canına, muazzam maddi kayba ve altyapının yıkımına mal oldu. Bir-

24 Mahmood Mamdani'nin diğer yanlarıyla iyi olan kitabı *Good Muslims, Bad Muslims*, herhangi bir tür yabancı müdahaleyi reddeder.

25 Kinzer, "Will Turkey Make It?".

26 *A.g.y.*

çok insan "rejim değişikliği"nin bu fikre değip değmediğini sorguluyor. Yanı sıra, en azından Ortadoğu'da, insanlar demokratik yönetim ve katılım arzulasalar da,[27] bu haysiyetleri pahasına gelecek olursa bunu kucaklamaları muhtemel değildir. Amerikan askerlerinin Arap sokaklarında volta atması, "özgürlük" adına dahi olsa, Arap ulusal haysiyetini ihlal eder. İnsanları çoğu kez yerliciliğe sevk eder ya da demokratik ülkülere ve kozmopolit birliğe karşı feryat eden yabancı düşmanı popülistlerin demagojik manipülasyonlarına yatkın kılar. Gerçekten de İsrail'in Filistin topraklarını kesintisiz işgali Arap dünyasında halihazırda yıkıcı, anti-demokratik bir rol oynamıştır. Irak'taki ABD işgalinin bu talihsiz mirası güçlendirmesi muhtemeldir. Mevcut işaretler, aşağıdan ülke çapında demokrasi için bir yurttaş hareketi ortaya çıkmazsa Irak'ın geleceğinin ya mezhep çatışması ya da merkezi otoriter bir devlet tarafından mahvedileceğini gösteriyor. Bağdat'taki işgal otoritesinin kıdemli bir danışmanı dahi koalisyon işgalinin Irak'ta demokrasi için uzun vadeli beklentileri büyük ölçüde kötüleştirdiğini kabul etmiştir.[28]

VAR OLMA SİYASETİ

Bölgenin Müslüman çoğunluğu, öyle görünüyor ki, bir yandan her ikisi de millet ve din adına sıkı toplumsal denetim dayatma eğiliminde olan otoriter rejimler ve İslâmcı muhalefet, öte yandan demokratikleşme adına pervasız dışarıdan müdahale ve işgal arasında sıkışmıştır. Eğer "fetih yoluyla demokrasi" bir seçenek değilse ve otoriter devletler örgütlü hareketlerin demokratik arayışına direniyorsa, sıradan insanlar ne tür bir strateji izleyebilirler? Bunun cevabı, bazılarının ileri sürebileceği gibi, otoriter devletlerden kurtulmak için ani ve şiddetli halk devriminde mi yatıyor?

27 1999 ile 2002 arasında Cezayir, Mısır, Ürdün ve Fas'ta yapılan Dünya Değerler Araştırması (The World Value Survey, WVS) katılımcıların yüzde 90'ından daha fazlasının sorunlarına rağmen demokrasinin hâlâ en iyi hükümet biçimi olduğuna inandığını ortaya çıkardı; aktaran Tessler ve Gao, "Gauging Arab Support for Democracy".

28 Bkz. Diamond, "What Went Wrong in Iraq".

Bu önerme göründüğü kadar basit değildir. İlk olarak, devrimlerin planlanabileceği şüphelidir. Devrimciler komplo kurmak ve hazırlanmakla meşgul olsalar da devrimler muhakkak önceden yapılmış planlardan kaynaklanmazlar. Daha ziyade, yüksek düzeyde karmaşık bir yapısal, uluslararası, rastlantısal ve psikolojik etkenler karışımına tabi kendi gizemli mantıklarını izlerler. Devrimleri çoğu kez geriye dönük olarak inceleriz, nadiren beklenen ya da arzu edilenlerle meşgul oluruz. Zira devrimler asla öngörülebilir değildir. İkincisi, çoğu insan şiddetli devrim stratejilerine dahil olmayı özellikle istemez. Bireyler sonucunu öngöremeyecekleri devrimlere kendilerini kaptırmak hususunda genellikle bir sinizm ifade ederler. Olsa olsa devrimi kendileri adına *diğerleri*nin yürütmesini isteyerek "asalak" olarak kalmayı dilerler. Üçüncüsü, devrimler mutlaka arzu edilir mi? Devrim deneyimi yaşamış olanlar şiddetli devrimleri çoğu kez çok büyük karışıklık, yıkım ve belirsizlik ile niteler. Yanı sıra devrimci değişimi demokratik bir düzenin izleyeceğinin teminatı yoktur. Son olarak, devrimlerin arzu edilir ve *planlanabilir* olduğunu varsayarsak, otoriter iktidarlar altındaki insanlar bu arada ne yapacaklar? Şiddetli stratejilerden kaçınmak istiyorlarsa kendi baskıcı kurumlarıyla ve düzenleriyle mücadele etmek için ne tür seçenekleri vardır?

Bazıları ana akım eğilimlere katılarak suç ortaklığını ya da "sadakat"i seçebilir. Diğerleri, statükoyu onaylamamakla birlikte, bir gün, bir şekilde işlerin değişeceği umuduyla düşüncelerinden vazgeçerek ve siyasal alanı tümüyle terk ederek bağlantılarını kesebilir. Gene başkaları bu durum lafını sakınmaz fakat marjinal ya da daha da kötüsü yersiz biçimde toplumun çeperinde kalmak anlamına gelse de görüşlerini seslice ve açıkça ifade etmeyi tercih edebilir. Gelgelelim hem büyük ölçüde toplumun merkezinde *olmak* hem de aynı zamanda hedeften sapmamak, hem etkili hem de etik olmak had safhada zordur. Daha doğrusu, şu hassas acımasız koşullarda *var olma sanatı*na, terk etmeyi reddeden bireylerin insan hakları, eşitlik ve adalet davasını sürdürebilecekleri ve bunu olumsuz siyasal koşullar altında da yapabilecekleri toplumsal bir alan yaratma yeteneğine atıfta

bulunuyorum. En çok umut vaat eden, keskin bir tasavvur, dürüstlük ve her şeyden önce dayanıklılık gerektiren bu zor stratejidir. Müslüman Ortadoğu'da anlamlı değişim eninde sonunda böyle uzun süreli bir stratejiden fayda sağlayabilir.

Nobel Ödülü kazanmış Şirin Ebadi gibi İranlı Müslüman kadınların kamusal hayatları ve aktivizmleri bu sürekli var olma sanatına örnek olabilir. Ebadi İran'daki ilk kadın hâkim oldu, İslâm'ın kadınların hâkim olmasına izin vermediği gerekçesiyle istifa etmeye zorlandığı İslâm devrimine kadar Tahran şehir mahkemesinin başkanlığını yaptı. Gene de o ve devrimci rejim tarafından görevlerinden alınmış (dindar ve dindar olmayan) bir dizi kadın aktivist sessiz kalmayı reddettiler; adil olmayan kararı tersine çevirmek için kadınlar İslâm Cumhuriyeti'nde yeniden hâkim olarak görev yapmaya muktedir olana dek yazarak, sorgulayarak, İslâmi metinleri yeniden yorumlayarak, kamusal tartışmalara girerek ve lobi faaliyeti yürüterek durmak bilmeyen bir kampanya yürüttüler. Fakat böyle bir mücadele, bu ikili ne suskunluk ne şiddet stratejisi, değişim için geniş toplumsal destek olmadan mesafe kat etmiş olamazdı.

İslâm'da toplumsal cinsiyet eşitliği için sürdürülen mücadelelerden sadece biri olan Müslüman kadınların hâkim olarak görev yapmalarına izin verilmesi gerektiği fikri, hak savunucularının ve sıradan erkeklerle kadınların taban kampanyaları sayesinde halihazırda büyük kamusal meşruiyet kazanmıştı. Çekiciliği İranlı kadınların mücadeleci siyasete girmek gibi ille de sıradışı faaliyetler yürüterek değil, aynı zamanda evin dışında çalışmak, yükseköğrenim almak, spor yapmak, sanat ve müzikle uğraşmak, seyahat etmek ve kocalarının yerine bankacılık işlemlerini görmek gibi gündelik hayat pratikleriyle genel olarak toplumda kamusal varlıklarını öne sürme arzularından kaynaklandı. Ve bu çok sıradan pratikler bir kez genel kamuoyu içinde normalleşince, bir yandan mantıklarını devletin siyasal, yasal ve iktisadi kurumlarına dayatırken toplumdaki toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin altını oymaya muktedir oldular.

Anlaşılır biçimde, otoriter devletlerin reformu, önemlerine ve zorluklarına halihazırda değinmiş olduğum farklı ve çetin

mücadeleler gerektirir. Gelgelelim demokratik toplumsal değişim devletin anlamlı ve sürdürülebilir demokratik reformu için zorunludur. Toplumun duyarlılıklarında değişim geniş kapsamlı demokratik dönüşümün ön koşuludur. Toplumsal değişim kısmen göç, kentleşme, demografik değişimler ya da okuryazarlık düzeyinin artması gibi yapısal süreçlerin kasıtsız sonuçları olarak gerçekleşebilirken, aynı zamanda kısmen de küresel unsurların ve fikir, bilgi ve model alışverişlerinin sonucudur. Fakat demokratik reform için en elzem unsur etkin yurttaşlıktır: Bireylerin, grupların ve hareketlerin ister kurumsal ister enformel, ister toplu ister bireysel olsun haklarını ileri sürdükleri ve sorumluluklarını yerine getirdikleri mümkün olan her toplumsal alanda sürdürülebilir varlığından söz ediyorum. Zira alternatif fikirler, pratikler ve siyasetler tam da böyle alanlarda üretilirler. Var olma sanatı nihai olarak bütün zorluklara, etrafı saran kısıtlara rağmen mümkün olandan yararlanarak ve içinde kişinin kendisini işitilir, görülür ve hissedilir kılacağı yeni alanlar keşfederek ortak iradeyi öne sürmekle ilgilidir. Otoriter rejimler örgütlü hareketleri bastırmaya ya da kolektifleri susturmaya muktedir olabilirler. Fakat iş tüm bir toplumu, gündelik hayatlarındaki sıradan yurttaşlar kitlesini zapt etmeye gelince kısıtlıdırlar.

Her toplumsal grubun yakın çevrelerinde etkin yurttaşlık aracılığıyla toplumda değişim yarattığı bir strateji tasavvur ediyorum: Çocuklar evde ve okulda, öğrenciler üniversitelerde, öğretmenler sınıflarda, işçiler üretim bölümlerinde, atletler stadyumlarda, sanatçılar sanatları aracılığıyla, entelektüeller medya aracılığıyla, kadınlar evde ve kamusal alanda. Sadece taleplerini dile getirmeyecek, kendilerine yönelik ihlalleri seslendirmeyecek ve kendilerini işitilir kılmayacak, aynı zamanda yaptıkları işte mükemmelleşmek için sorumluluk alacaklar. Otoriter bir rejim mükemmel romanlar, göz alıcı el sanatları, matematik şampiyonları, dünya çapında atletler, kendilerini işlerine adamış öğretmenler ya da küresel bir film endüstrisi yaratmamak için gerekçe olmamalı. Mükemmeliyet güçtür; kimliktir. Var olma sanatı ile toplumun gündelik hayat pratikleri

aracılığıyla otoriter şahsiyetin neşesini kaçıran değerleri olumlayarak kendisini yeniden canlandırabileceği, seçkinlerinin önüne geçebileceği ve ortak duyarlılıklarını devlete ve yandaşlarına dayatmaya muktedir olabileceği bir yol hayal ediyorum. Var olma sanatıyla mücehhez yurttaşlar otoriter yönetimi alt üst edecektir zira devlet çoğu kez toplumu bir dışsallık olarak değil, mantığını –kuralların ve kurumların yanı sıra cebir aracılığıyla– toplumun kumaşını örerek yönetir. Bu kurallara, kurumlara ve iktidar mantığına meydan okumak büyük ihtimalle devletin "yönetimselliği"ni, hükmetme kabiliyetini alt üst edecektir. Bu anlamda kadınların gündelik etkileşimlerinde ataerkine direnme mücadelesi, tam da ataerki dinsel otoriter politikanın algı ve pratiğine derinden gömülü olduğu için özellikle kritik hale gelir. Ataerki kadınların kamusal varlığını (örneğin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini kamusal alana getirerek) kendine tabi kılabilse dahi kadınların kamusal rollerinin gittikçe artan eşitlikçi etkisinden kaçamaz. Kızların sayısı üniversitelerde oğlanların sayısını geçtiğinde, kadınlar muhtemelen erkeklerin otoritelerini içselleştirmeyeceklerse dahi kabul etmek zorunda kalacakları meslek sahipleri olacaklar. Bu tek başına toplumun güç dengesinde kayda değer bir değişime işaret edecektir.

Var olma sanatı ya da etkin yurttaşlık ile ille de siyasal dönüşüm için yaygın toplumsal hareketleri ya da toplu seferberliği kastetmiyorum; bireysel etkin yurttaşlığa mücadeleci siyasete göre bir ayrıcalık tanımak niyetim de yok; aslına bakılırsa güdülenmiş bireylerden oluşan bir yurttaşlığın örgütlü toplu eylemi benimsemesi ve kolaylaştırması muhtemeldir. Gene de otoriter iktidarın rutin bir biçimde mücadeleci ortak eylemleri ve örgütlü hareketleri engellediğini ve bir sivil toplumun daimi bir coşku, canlılık ve ortak mücadele halinde kalmasını beklemenin gerçekçi olmadığını biliyorum. Toplum, nihayet, yorulan, morali bozulan ve cesareti kırılan sıradan insanlardan oluşur. Aktivizm, toplumsal değişim yaratmaya yönelik *olağanüstü* pratikler, koşullar elverdiğinde ortak duyarlılıkları harekete geçirebilecek *aktivistler*in işidir. Sadedim siyasal değişime yol açmak için örgütlü mücadeleci hareketlerin önemini pekiştir-

mek ya da devletlerin cebri gücünü kırma gereğini göz ardı etmek değil. Maksadım daha ziyade sıradan yurttaşların, sıradan gündelik hayat pratikleriyle, var olma sanatı aracılığıyla, kendi anlayışlarına göre yerleşik siyasal seçkinleri yenileyebildikleri ve devlet kurumlarının şeklini değiştirebildikleri toplumsal mekânlar keşfetmek ve teşhis etmektir.

Devletin böyle şekil değiştirmesi sadece etkin yurttaşlıktan, bireysel inisiyatiften ve eğitimden değil fakat her tarafa daha fazla yayılan bir biçimde toplumsal hareket aktivizminin uzun vadeli etkisinden kaynaklanabilir. Kültürel üretimleri aracılığıyla –olayın cereyan ettiği yerde yeni toplumsal gerçekler, yeni hayat tarzları, yeni düşünme, davranma, var olma ve eyleme biçimleri yaratarak– toplumsal hareketler devletleri yeni toplumsal eğilimlere alıştırabilirler. Örneğin, meşruiyet kazanmak için Mısır hükümeti, muhafazakâr da olsa, Mısır İslâmcılığının toplumda egemen hale getirdiği birçok kural, davranış ve kuruma katlanmak zorunda kaldı. Farklı bir ortamda, İslâm Cumhuriyeti İran'ın toplumsal hareketlerinin eklemlenmesine yardımcı olduğu, halkın sekülerleşme, demokratik yönetim ve temel haklara yönelik arzusunu tanımaya başladı. Toplumun bu zahmetli devleti etkileme sürecini *devletin toplumsallaşması* olarak adlandırıyorum. Bu, devleti ve yandaşlarını toplumsal duyarlılıklara, ülkülere ve beklentilere koşullandırmak anlamına geliyor. Devletin toplumsallaşması, aslına bakılırsa, tersinden "yönetimsellik"tir.[29]

Devleti şeytanlaştırmak pahasına toplumu romantikleştirmek naiflik olur. Devletler baskıcı olabileceği gibi, toplumlar da bölünmüş, bireyselleşmiş, muhafazakâr ve istismarcı olabilir. Feministler uzun süredir meskenin ve aile hayatının örgütlenmesinde, özel ilişkilerde, bilimde ve teknolojide ve gündelik dilde ataerkil doğası nedeniyle "toplum"a karşı çıkmışlardır. Mısır toplumunun 1990'larda devleti nasıl demokratik değil de muhafazakâr bir yöne ittiğini gördük. Genel olarak etkili

29 Foucault "yönetimselliği" yurttaşların bunlar aracılığıyla kendilerini yönetenlerin çıkarlarıyla uyumlu bir biçimde yönettiği devlet düzenleme mekanizmaları, yöntemleri ve düşünceleri açısından tarif eder. Bkz. Foucault, *Power*.

bir devlet sadece toplumsal suiistimallerin değil,[30] aynı zamanda toplumsal çöküşün ve dağılmanın önlenmesi için de kaçınılmazdır. Kısaca, yönetimi (devleti) demokratik değerlere doğru toplumsallaştırmak toplumu demokratik bir yönde siyasallaştırmadan başarılı olamayabilir. Aksi takdirde, etkin bir yurttaşlık, kendisini ortak duyarlılıktan ve amaçtan yoksun bir yurttaşlığa dönüştürecek kooptasyona, muhafazakârlığa, pazarın cazibesine yönelime, bencil bireyselliğe ya da geleneksel küresel ağlara kolayca rücu edebilir. O yüzden etkin yurttaşlık için, kendi yakın alanı içinde bile, amacı devrim yahut rejim değişikliği olmasa dahi, siyaseten düşünmek ve hareket etmek elzemdir; etkin yurttaşlık dayanışma, toplumsal adalet ve kapsayıcı bir toplumsal düzen ile ilgilenmelidir.[31]

Bu türden etkin bir yurttaşlık dar görüşlü, içe dönük ve yerlici kalamaz; kozmopolit bir insanlığa katılmaya, küresel sivil aktivizmle bağ kurmaya ve dayanışma için çalışmaya mecburdur. Müslüman Ortadoğu'da etkin olarak var olanlar eğer dünyanın diğer köşelerindeki –Chiapas'taki, Darfur'daki ya da Batı'nın iç şehirlerindeki– kendileri gibi insanların halini bilmez ya da buna kayıtsız kalırlarsa küresel bir yoldaşlık bekleyemezler. Ne de Batı'yı artık içsel farklılıklarını ve mücadelelerini tanımadan sanki yekpare bir yapıymışçasına ele almayı göze alabilirler; Batılı hümanistlerin Müslümanların kendi toplumları içindeki mücadelelerine duydukları sempatiyi önemsememeyi göze alamazlar. Dolayısıyla, küresel tanıma ve dayanışma Müslüman dünyada var olma haline katlananları cesaretlendirmek ve canlandırmak için elzemdir. Reddetme, kalıpyargılar ya da tepeden bakma edimleri yerine tanıma ve dayanışmayı vurguluyorum. Fakat bu dünyanın bu bölgesindeki popüler mücadelelerin karmaşık dokusuna, çok katmanlı eğilimlerine ve görünürdeki çelişkili yönlerine karşı derin bir duyarlılık ve anlayış gerektiriyor.

---

30 Bunlar Hobbes'tan Marksistlere kadar uzanır. Bkz. Held, *States and Societies*.

31 Kaveh Ehsani'ye bu önemli hususlara dikkat çektiği için minnettarım. Bir tartışma için bkz. Mamdani, *Citizens and Subjects*.

Türkçe Basıma Zeyil

"Devrimimiz Medenidir"*

• *Mübarek'in düşmesinden birkaç gün önce, Mısır ayaklanmasının, ayaklanmanın son tahlilde İslâmcıların eline geçme istidadı taşıdığını gözeterek yorumlanmasına karşı çıktınız. Böylesi bir değerlendirmenin halk hareketinin esas tabiatını ve Arap dünyasındaki dinî siyasetin değişimini kavramaktan aciz olduğunu söylüyordunuz. Şüpheye yer bırakmamak için bu değerlendirmeyi yapanların kim ve niyetlerinin ne oldukları yla başlayalım mı?*

– Hem gerçeğe aykırı tasvir hem de (masumane) yanlış okuma olduğunu söyleyeyim. Genel olarak bu yorum dört kaynaktan neşet etti. İlki mevcut rejimleri içeriyor. Mübarek, Kaddafi, Ali Salih ve şimdi Beşşar Esad dahil olmak üzere güç durumdaki neredeyse tüm rejimler ayaklanmaların İslâmcılar tarafından körüklendiğini ve bu rejimler yıkılırsa bu ülkelerin Batı için sıkıntı yaratacak biçimde dinî fanatiklerin eline geçeceğini iddia ettiler. Bu, aşikâr bir biçimde, devrimci hareketleri bastırmak üzere Batı'nın ve uluslararası toplumun desteğini almak için mevcut rejimlerin kullandığı müşterek korku taktiği ol-

(*) Asef Bayat'la bu söyleşiyi Haziran 2011'de, elinizdeki kitabın ilk yayın tarihinden dört yıl sonra, Arap dünyasındaki başkaldırıların altıncı ayında yaptık. İlk olarak *Birikim* 268-269 (Ağustos-Eylül 2011): 95-101, ardından gözden geçirilerek *The Hedgehog Review*'da 13: 3 (Güz 2011): 46-54 yayımlandı – Özgür Gökmen.

du. İkinci kaynak, en azından Mısır vakasında, hem ABD'deki Cumhuriyetçi Parti'nin sağcıları hem de komşusunda demokratik bir devrim cereyan ettiğini görmek istemeyen İsrail hükümeti oldu. İsrail'in istediği, devrim sürecinde Mübarek'in başkan yardımcısı olan Ömer Süleyman'ı iş başında tutmaktı. Süleyman ve İsrail hükümeti geçmişte birlikte gayet iyi çalışmıştı. Sonra, bölgede Tahran rejiminin görmeyi arzu ettiğinin aksine bir yörünge izleyen demokratik ayaklanmaların şiddetinden çok korkmuş Tahran'daki İslâmcı rejim (ve Lübnan'daki müttefiki Hizbullah) var. Bu yüzden, Tahran bu ayaklanmaları gerçeğe aykırı bir biçimde kendi terimleriyle, sözüm ona İran'daki 1979 İslâmi devriminden mülhem "İslâmi uyanış" cinsinden sunmaya çalışıyor. Ve son olarak, özellikle Batı'da, Arap dünyasında eli kulağında bekleyen İslâmi bir yönetimi ele geçirme ihtimalinden hakikaten kaygı duyan birçok insan var. Akıllarında devrim sonrası İran'ın yıllar boyunca tecrübe ettiği baskı ve hoşgörüsüzlük imgesi var. Fakat şu anki Arap ayaklanmalarının gerçeği bu kaynakların sunmak istediğinden ya da hayal ettiğinden çok farklı.

• *Peki halk hareketinin asli niteliği ne öyleyse?*

– Başka bir yerde ("The Post-Islamist Revolutions", *Foreign Affairs*, 26 Nisan 2011) vurguladığım üzere, bu ayaklanmalar din tarafından, İslâm tarafından ya da bu ulusları ve devletleri şeriat diktası altına sokmaya çalışan bir dürtü tarafından esinlenmediler. Şu ana kadar bu izlenimi verecek kuvvetli bir kanıt yok. Elbette çok sayıda seküler, liberal ve solcu gibi merbut ve dindar nüfusa ait büyük gruplar da bu ayaklanmalara katılmışlardır. Fakat tüm bu ayaklanmalarda, din dili temelde namevcuttur. Dinî şarkı ve sloganlar çok az işitilmiştir. Tunus'ta, gerçekten (Raşid el Gannuşi'nin liderlik ettiği ve Bin Ali rejimi tarafından yasaklanan) Nahda Partisi'nin sempatizanları vardı fakat devrimcilerin asli talebi demokrasi ve hukukun üstünlüğü olmuştur. Mısırlı protestocular Mübarek rejimini feshetmek, toplumsal adaleti sağlamak ve bireysel haysiyetlerini kazanmakla İslâmi bir yönetim inşa etmekten daha çok ilgiliydi-

ler. Kaddafi'nin iktidarına yönelik devrimci muhalefetin el Kaide'den kaynaklandığı iddiaları gerçeklikle cüzi bir rabıta taşıyor. Suriye devrimi dinî motivasyonlu eylemcilerce değil, büyük ölçüde hep birlikte demokratik bir düzen talep eden (dinî olduğu kadar seküler) sıradan yurttaşlarca yürütülüyor. Aslında Suriye'de başlıca İslâmi grup, Müslüman Kardeşler, Baasçı rejim tarafından çok uzun bir süre önce bastırılmıştı ve Suriye'nin muhafazakâr uleması büyük ölçüde rejim safında yer almıştı. Aynı hikâye az çok Bahreyn ve Yemen için de geçerlidir. El Kaide söylenenlere göre Yemen'de etkin olsa da, Ali Abdullah Salih'in rejimine karşı demokratik harekette herhangi bir asli rol oynuyor görünmüyor.

Bu yüzden, şu an Arap dünyasında gelişenler İslâmi devrimler değil. Daha ziyade post-İslâmcı bir yörünge izliyor görünüyorlar, öyle ki protestocular hesap sorulabilir bir hükümet, serbest seçimler, demokratik özgürlükler ve adil düzeyde bir toplumsal adalet arzu ediyor ama aynı zamanda çoğu böylesi bir yönetim biçimini büyük ölçüde dindar ve ahlâkî bir toplum içinde inşa etmek istiyor. Uzun lafın kısası, bu hareketler büyük ölçüde milliyetçilik sonrası, ideoloji sonrası ve post-İslâmcı.

• *Ortadoğu'daki dinî siyaset, Türkiye ve İran'ı da düşünürsek, son yirmi yılda nasıl dönüştü? Tahrir Meydanı'nın öne çıkan sloganlarından bir tanesi, "Devrimimiz medenidir, ne şiddetli ne dinî!" idi. Bunu post-İslâmcılığın bir tezahürü olarak okuyabilir miyiz?*

– Gerçekten Ortadoğu son yirmi yılda bir hayli değişti. Esasen Milli Görüş hareketi ve ardından Milli Nizam, Milli Selamet, Refah, Fazilet gibi bir dizi siyasal parti tarafından temsil edilen Türkiye'nin İslâmcılığı 1990'ların sonunda AKP'de vücut bulan bir biçimde post-İslâmcı bir yörünge benimsemek üzere dönüştü. Bu yörüngede İslâm, devleti belirli bir dine ayrıcalık tanımayan sivil ve demokratik kurumlara terk edecek fakat toplumsal alanda dindar bir toplum yaratmak üzere bir rol oynayacaktır. Türkiye'de post-İslâmcılığın yükselmesinin ar-

dındaki temel etkenler, Türkiye toplumundaki seküler duyarlılığın direncini, seküler orduya duyulan şiddetli güvensizliği ve AB'ye katılımın gerekliliklerini içerir. Bir bakıma böylesi kritik duyarlılıklar İslâmcıları siyasal iktidara erişebilmek için fikirlerini ve siyasal rotalarını değiştirmeye icbar etmiştir. Gerçekten orduya karşı demokratik ilkeleri savunmak aslen İslâmi yönelimi güçlendirir görünmüştür. İdeolojik dönüşümle birlikte partinin toplumsal tabanı da kaymaya başladı – AKP'nin AB'ye dönük ilgisi ve neo-liberal iktisadi politikalar kaçınılmaz olarak toplumsal desteğinin niteliğini etkiledi. Artık hem geleneksel Anadolulu hem de küresel nitelikteki mülklü sınıflardan destek devşirme eğilimi vardı.

Burada devrim sonrası İran'daki post-İslâmcı yörüngeyle bazı paralellikler var. Önce Reform hareketince, ardından Muhammed Hatemi'nin (1997-2004) Reform hükümetince ve şimdi Yeşil Hareket tarafından temsil edilen İran post-İslâmcılığı da insan haklarını ihlal eden, demokratik, sivil ve bireysel özgürlükleri görmezden gelen otoriter İslâmcı politikalara bir cevap olarak ortaya çıktı. Post-İslâmcılık İslâmi duyarlılıkları demokratik bir siyasa ile uyumlu hale getirmek ve bazı sivil hakların tanınmasını sağlamak için bir çerçeve olarak ortaya çıktı. Bunlar kadınların, öğrencilerin, entelektüel kesimin ve diğerlerinin muhtelif toplumsal hareketleri ve gayri-hareketleri tarafından sıkça dile getirilen kaygılardı.

Mısır tecrübesi daha karmaşıktı. İran'da reform döneminin 2004'teki sonuna dek geçen olayları ve Mısır'da 2004'te "yeni bir şafak" ya da demokrasi hareketinin başlangıcını ele alan elinizdeki kitabımda, Mısır'dakinden ziyade İran'daki demokrasi tecrübesinden daha umutlu olduğumu fark edeceksiniz. Çünkü o vakitler İran, Mısır'dakine göre demokrasi için daha güçlü bir toplumsal harekete sahipti. Fakat Mısır'da işler 2000'lerin ortasındaki Yeter Hareketi'nden bu yana hızla değişmeye başladı. Sekülerleri, liberalleri, insan hakları, emek ve kadın gruplarının yanı sıra Müslüman Kardeşler'in gençlerini içeren muhtelif gruplar, çoğunlukla yeni gelişmeye başlayan toplumsal medya dolayımıyla örgütlenmeye başladılar. Bugüne kadar,

hepsi ideoloji sonrası, milliyetçilik sonrası ve hepsinden önemlisi post-İslâmcı yeni bir siyaset benimsediler. Devrim sürecinde Tahrir'in baş sloganlarından biri olan "Devrimimiz medenidir, ne şiddetli ne dinî!" bir bakıma bu yeni siyaseti yansıtıyor. Evet, bu slogan Mısır'ın post-İslâmcılığını temsil ediyor.

• *İktisadi sömürü de siyasal baskı da yeni değil. Ne Tunus'ta ne de Mısır'da. Ayaklanmaya yol açan durumsallığı nasıl açıklayacağız? Halk hareketleri uzun yıllardır iktidarda bulunan despotları nasıl alaşağı etti? Özellikle her iki ülkede de siyasal sınıflar bu kadar maharetsiz görünürken.*

– Ayaklanmaları makul düzeyde bir güvenle açıklayabilmek için zaman henüz çok erken. Bölgedeki gelişmelere ışık tutacak titiz bir araştırmaya ihtiyacımız var. Asıl olan ilk başta Tunus devrimini açıklamak. Gerisi hakkında yargıda bulunmak muhtemelen Tunus'a göre daha kolay. Şu noktada, tek söyleyebileceğim bu siyasal ayaklanmaların boşlukta cereyan etmediği. Son otuz yılda Ortadoğu'da yeni talepler ve failler yaratmış olan belirli yapısal değişimler cereyan ediyor. Bunların temel olanları, artan kentleşme, demografik değişim (genç nüfusun patlaması) ve yükseköğrenimin eğitimli sınıfların hızlı büyümesine sebep olmuş olan artışıdır. Ve bunlar, bu ülkelerin çoğunda 1990'lardan beri neo-liberal politikaların uygulanması ve küreselleşmenin artan ayak izleriyle aynı zamana denk geldi. Bunun can alıcı bir sonucu, aslen geleneksel Arap milliyetçilerinden ya da İslâmcı siyasal sınıftan farklı yeni siyasal faillerin ortaya çıkması oldu. Yani, eşitliği bozan neo-liberal politikalar altında alt sınıf bir iktisadi hayat tecrübe eden, gittikçe artan eğitimli sınıfların büyümesiyle karşı karşıyayız. Emekçi sınıflar ve devlet memurları gibi birçokları, geleneksel iş güvencesi, uzun vadeli iş sözleşmeleri gibi devletin sunduğu sosyal provizyonlar benzeri prim ve ayrıcalıklarını kaybettiler. Derinden memnuniyetsiz olmaya meyyaller. (Tunus'ta, Béatrice Hibou'ya göre, görünüşte bir iktisadi koruma, içerme, "iktisadi mucize" miti ve yaygın bir yolsuzluk, Bouazizi tarafından kırılana dek bir tür "itaat" yaratmıştı.) Bu memnuniyetsizlik uzun

süredir mevcut olsa da, 1990'larda büyük ölçüde hâkim İslâmcı ve milliyetçi siyasetlerce massedilmişti. Bununla birlikte, İslâmcılığın krizi, Arap milliyetçi siyasetinin etkisizliği ile internet ve toplumsal medya dolayımıyla 2000'lerin ortasından itibaren siyasal seferberlik ve kendini ifade etmenin aniden beliren yeni yollarıyla beraber, insan hakları, demokrasi, haysiyet ve medenilik diliyle yeni bir tür siyaset doğdu. Bu, eskisinden farklı, milliyetçilik sonrası, ideoloji sonrası ve post-İslâmcı yönelimlere sahip yeni bir Arap kamusu yarattı. Hikâyenin geri kalanı, yani Tunus'ta ve ardından diğer ülkelerde olayların nasıl geliştiği, başka bir tür çözümlemeye, devrimin haddizatında büyüleyici dinamiğine aittir: Bir dürtü, kolektif bir öfke, popüler bir cesaret, rejimin şiddetle cevap vermesi, yeniden seferberlik, ulusal düzeyde ve küresel olarak medyada duyguların hızla yayılması, ulus aşırı etkiler, uluslararası baskı, diktatörün boyun eğmesi, ardından görsel örnekleme (yani, "eğer Mısır'da gerçekleştiyse, neden Suriye'de olmasın, ya da Ürdün'de, ya da Yemen'de..." fikri) vs. vs.

• *Tahrir Meydanı'nda* aşvaiyyet*in yokluğunu nasıl açıklayacağız?*

– *Aşvaiyyet*in Tahrir'de namevcut olduğu iddialarının bütünüyle doğru olduğundan emin değilim. Aslında Nisan ayında Kahire'nin merkezinde bir *aşvaiyyet* olan İmbaba gibi mahallelerin derinliklerinde yürürken, binaların duvarlarında duvar resimleri, sloganlar, devrim şehitlerinin görüntüleri gibi sayısız işaretler görebiliyordum. Hakikat, *aşvaiyyet*in ya da Mısır'ın enformel yerleşimlerinin ya da gecekondularının, sadece okuryazarlığı olmayanları, kırsal kökenli ve umutsuz yoksulları değil, aynı zamanda formel konut pazarından konut edinecek gücü olmayan, bu yüzden enformel yerleşimlerde yaşamaya itilen devlet memurlarını, yeni evlenmiş çiftleri, avukatlar ve öğretmenler gibi meslek sahiplerini ve benzeri kentli kesimleri de barındırdığıdır. Bu yüzden, *aşvaiyyet*in en azından genç ve eğitimli mukimlerinden bir kısmı Tahrir'de yer almış görünüyor. Tahran ve benzeri yerlerde olduğu üzere Kahire'de kırsal göç-

menler ve çok yoksul olanlar genellikle bu büyüklük ve tabiattaki halk gösterilerine öncülük etmekte gönülsüzdürler. Çoğu, böylesi siyasal ayaklanmaların dinamikleri, hedefleri ve özellikle sonuçlarından emin değildir. Bu yüzden, sonucun ne olacağını bekleyip görmeyi tercih ederler. Okuryazar olmayan ve çok yoksul olanlar için devrimler, bunları kendi kararsız gündelik hayatlarının bünyesine dahil etmek için çok soyuttur. Kendileri için daha anlamlı ve yönetilebilir olan, daha somut ve yerel mücadelelere dahil olmaya meylederler. Bununla birlikte, devrim sonrası zamanlar bu gönülsüz yoksulların seferber olduğu zamanlardır. Zalimlerin yokluğunda ve yeni özgür alan içinde örgütlenme ve eylemciliğe ilgi gösterirler, özellikle de dolaysız biçimde yaşam alanlarıyla ilgili olanlara. Mısır'da, Mübarek'in gitmesinden kısa bir süre sonra, *aşvaiyyet*ten insanlar cemaat düzeyinde örgütlenmeye ve eski vali ve belediye başkanlarının azlini talep etmeye başladılar.

• *Perry Anderson, gerçek bir devrimden bahsedebilmek için özgürlüğün eşitlik ile birleşmesi gerektiğini hatırlatıyor. Despotlar devrildi ama Arap dünyasında müstakbel bir eşitlik ihtimali bir yana, Mısır'daki siyasal yapı neredeyse olduğu gibi yerinde kalmış görünüyor. Bu çağı kısmi reformlarla sonuçlanmış bir ayaklanmalar çağı olarak mı hatırlayacağız?*

– Bu ayaklanmaların temel odağı temsili ve demokratik yönetişim olsa da, toplumsal adalet ve insanların haysiyetine saygı talebi merkezi bir yerde kaldı. Daha önce değindiğim gibi neo-liberal ekonominin olumsuz etkisi, Arap dünyasındaki mevcut popüler hoşnutsuzluğu büyük ölçüde artırdı. Bu yüzden, eşitlik, bu devrim sonrası koşullardaki insanların birçoğu için muhtemelen temel bir kaygı olacak. Gerçekten de, devrim sonrası devletlerin insanların iktisadi taleplerini karşılamayı beceremememesi, kabaca iktisadi zorluklar, demagojik popülistler ya da "köktenciler"ce demokratik yönetime münacatı etkisiz hale getirmek için istismar edilebileceğinden, bu ülkelerin demokratik gelecekleri açısından gerçek bir tehlike olabilir. Tabir caizse, "ekmek" "özgürlük"ten önemli hale gelebilir. Ay-

nı zamanda, siyasal değişimin iktisadi bölüşümcü değişimden daha hızlı gelişebileceği aşikârdır. Bu yüzden zorlu mesele tam da bu. Yeniden bölüşümcü önlemlerin kendiliğinden meydana çıkmayacağı gerçeği ortada duruyor; büyük ihtimalle toplumdaki madun grupların seferberliği ve örgütlenmesiyle yürütülecekler. Umut, daha özgür siyasal bir alanla birlikte, toplumsal mücadele ve hareketlerin toplumsal adalet talebinde bulunmaları için bir alan açılacağı. Devrim sonrası zamanlar toplumsal mücadelelere son vermez; daha ziyade ölçülü ve yönetilebilir çözümler üzerinde uzlaşılabilecek yeni iddiaların dile getirildiği zamanlardır.

• *Orta sınıf yoksulların, prekaryanın, ya da sizin tabirinizle* "Ortadoğu'nun yeni proletaryası"*nın ayaklanmadaki rolünü düşünürsek, gelecek için ümitvar olabilir miyiz? Mart ortasında Lizbon'da 300.000 kişi, iş imkânlarının yokluğunu protesto etmek için* "Güvencesizlik gelecek değildir" *pankartlarıyla sokaklara döküldü. Bu insanlar kabaran işsizliğin, gençler için güvencesiz çalışma koşullarının ve berbat hale gelen hayat standartlarının tersine çevrilmesi için yeni politikalar talep ediyorlardı. Mayıs'ta bunu Madrid takip etti. Ortadoğu'daki ayaklanmalar daha önce Latin Amerika'nın yaptığı üzere yeni özgürlük hareketlerine ilham olabilirler mi?*

– "Orta sınıf yoksullar" gerçeğinin hem küresel güneyde hem de krizden etkilenmiş (İspanya, Yunanistan, Portekiz vb. ülkelerin dahil olduğu) küresel kuzeyde, yeni siyasal seferberlik biçimlerine öncülük edebileceğini ve bunlara yoğunluk kazandırabileceğini düşünüyorum. Yeni iletişim teknolojilerinin gelişmesinden önce bu failler, muhtemelen üç aşağı beş yukarı bireyselleşmiş hayatta kalma stratejilerine teslim olacaklardı – kendilerini örgütlü sendikalı çalışanlardan ayıran eski "özelleşmiş beyaz yakalı" işçiler imgesinde olduğu gibi. Fakat toplumsal medya ve bloglar gibi yeni teknolojiler, böylesi teknolojileri yakından takip eden bir kuşağa olağanüstü örgütsel imkânlar sundu. Böylece genellikle etkin ulus aşırı bağlardan yararlanabilen, yayınık, merkezsizleşmiş, anlık koordinasyonlar için-

de yer aldılar. Seferberlik ve muhalefet araçları olarak hem kamusal alanda –medyada ve toplumsal medyada– hem de kamusal mekânlarda, özellikle de caddelerde, sanat, imgelem ve müziği kullandılar. İran ve Arap başkaldırıları böylesi siyasal mücadele yollarının kullanılmasında öncülük etti. Dünyanın farklı yerlerinde madun gruplar arasındaki özgürlük hareketlerine halihazırda ilham verdiler – sadece otokratik rejimler altında değil, aynı zamanda Wisconsin, ABD gibi federe devletin sendika ve toplu sözleşmeyi yasakladığı yerlerde de. Gene de daha uzun ömürlü bir ilham, bu toplumsal ayaklanmaların ne denli başarılı olduğuna bağlı olacaktır.

• *Kısaca, post-İslâmcı bir hareketin demokratik bir devlette dindar bir toplum yaratmayı arzularken, bir yandan dini değerli kabul edip öte yandan yurttaş haklarını vurguladığını söylüyorsunuz. İş yurttaş hakları ve demokratik devletin gereklerine geldiğinde, post-İslâmcı örneklerinizden biri olan AKP, bu resme pek uymuyor. Post-İslâmcı bir hükümet, sürdürülebilir yoksulluğu koruyarak, alt sınıfların kahir ekseriyetini mikro düzeyde, örneğin kamu hizmetlerinin özel olarak tedarik edilmesini temin ederek, ya da makro düzeyde asgari bir toplumsal politika uygulayarak teskin ettiği müddetçe demokrasiye gerçekten ihtiyacı var mı?*

– Altını çizmek için, post-İslâmcılığın genellikle eski İslâmcılar arasında (şeriatın temel hukuki kaynağı teşkil ettiği) dinî devlet fikirlerini dönüştürmeye, bunun yerine medeni ve demokratik bir yönetişimi uygun bulmaya yönelik eğilimi ima ettiğini söylemeliyim. Burada dinin bireyler arasında bir değer olarak üzerine titrenir ve kamusal alanda var olması gözetilir. Elbette bu formülasyonda ince nokta, "demokrasi nedir?" sorusu, demokratik pratiklerin boyutu, derinliği ve kapsamıdır. Demokrasi basitçe bir yönetim biçimi, temsili hükümet ve güçler ayrılığı vs. midir; yoksa bir değer, halk iktidarının uygulanması, gerçek ifade özgürlüğü, muhaliflerin korunması ve hatta eşitlik (sadece siyasal alanda değil, aynı zamanda iktisadi, ülkesel ve yerel düzeylerde de demokrasi) olarak mı kabul edilir? Şimdi, post-İslâmcılar vakasında, demokrasi onlar için hâlâ ye-

ni bir tecrübe. Halen çok kısa bir tarihleri var. Hâlâ deneme ve yanılma safhasındalar. Aslında birçok durumda, post-İslâmcılık tahayyül ve hareket düzeyinde kalıyor. Bu hareketlerden sadece Türkiye'deki AKP ve İran'daki Hatemi'nin Reform hükümeti gibi birkaçı hükümet gücünü ele alma şansına sahip oldular. Ne olursa olsun, hükümetteki post-İslâmcılar ile İslâmcıların muhayyile ve pratiği arasında kayda değer bir fark görüyorum. Türkiye'de ya da Endonezya'da, iktidar için siyasal gruplar arasında makul düzeyde bir rekabet mevcut; dinî partiler diğer partilerden ayrıcalıklı değil. Makul düzeyde düzenli ve serbest seçimler yapılıyor. Bir yöntem olarak demokrasi büyük ölçüde kabul edilmiş durumda. Fakat bu post-İslâmcı hükümetler altında, belirli insan haklarının ihlal edilebileceği, ifade özgürlüğüne sınırlar konabileceği yadsınamaz. Mevcut AKP hükümeti altında bir dizi gazetecinin sadece yayımlanmış yazılarından ötürü hapsedildiğini biliyoruz. Yanı sıra, post-İslâmcılar (iktisadi değil, toplumsal) liberalizmle olan, hangi bireysel özgürlüklerin, inanç cemaatleri ve hayat tarzlarının ne ölçüde hoş görüleceğine dair sorunlarını da çözmek zorundalar. Fakat bu kısıtlamaların ve ihlallerin kaçınılmaz olarak post-İslâmcı yönetimlerle sınırlı olmayabileceğini de vurgulamalıyım. Seküler yönetimler de böylesi ihlalleri benimseyebilirler. Çözülmesi gereken sorun, bu tehlikeyi en aza indirecek yasal ve kurumsal mekanizmaları tasarlamaktır. Demokrasi, nihayetinde, tarihsel olarak derinliğini ve yaygınlığını artırmak için yoğun bir mücadele alanı; demokratların daimi olarak demokrasiyi demokratikleştirmeye angaje olduğu bir alan olagelmiştir.

KAYNAKÇA

ATIFTA BULUNULAN FARSÇA VE ARAPÇA SÜRELİ YAYINLAR

1. İran'da Yayımlanan Farsça Süreli Yayınlar

Âftâb-i Yezd reformcu günlük gazete
Bahar reformcu günlük gazete
Bâztâb muhafazakâr websitesi
Devran-i İmrûz reformcu günlük gazete
Ferzâne kadın dergisi
Hafta-name-yi Sobh aşırılıkçı İslâmcı haftalık yayın
Hembestegî reformcu günlük gazete
Harîm aşırılıkçı aylık yayın
Hayat-ı Nev reformcu günlük gazete
Hüviyet-i Hiş haftalık İslâmcı öğrenci dergisi
Iran ılımlı günlük gazete
Iran-ı Ferdâ aylık liberal İslâmi yayın
İran-ı İmrûz uluslararası Farsça websitesi
İttılâât ılımlı günlük gazete
Cumhûrî-yi Islâmî muhafazakâr günlük gazete
Keyhân sertlik yanlısı muhafazakâr günlük gazete
Hordâd reformcu günlük gazete
Keyân post-İslâmcı aylık yayın
Lisârât aşırılıkçı İslâmcı haftalık yayın
Maşrık aşırılıkçı İslâmcı aylık yayın
Müşâriket reformcu günlük gazete

Nevrûz reformcu günlük gazete
Pertev-i Sohen muhafazakâr aylık yayın
Peyâm-ı Dânişcû radikal öğrenci dergisi
Peyâm-ı Hacer İslâmi kadın dergisi
Peyâm-ı İmrûz reform yanlısı aylık haber dergisi
Kuds muhafazakâr günlük gazete
Râh-ı Nev reformcu haftalık yayın
Risâlet muhafazakâr günlük gazete
Rûy-dâd reformcu websitesi
Selâm reformcu günlük gazete
Şelemçe aşırılıkçı İslâmcı haftalık yayın
Şark reformcu günlük gazete
Womeniniran.com, feminist websitesi
Yâs-ı Nev reformcu günlük gazete
Zenân feminist aylık yayın

2. Mısır'da Yayımlanan Arapça Süreli Yayınlar
el-Ehrâm resmi günlük gazete
el-Ahrâr hükümet yanlısı ulusal günlük gazete
el-Ahrârü'l-Hilvân yerel haftalık yayın
Ahrâru's-Sa'îd bölgesel haftalık yayın
el-Ezher el-Ezher Enstitüsü'nün aylık yayın organı
el-Hakikat toplumsal ve siyasal haftalık yayın
el-Hayat uluslararası Arapça günlük gazete
el-Livâ'ü'l-İslâmî resmi İslâmi haftalık yayın
el-Menârü'l-Cedîd analitik İslâmi aylık yayın
el-Muhtârü'l-İslâmî Müslüman Kardeşler'in aylık yayın organı
el-Müslimün uluslararası günlük gazete
el-Müslimü'l-Mu'âsır uluslararası günlük gazete
el-Müslimü's-Sagîr İslâmi çocuk dergisi
en-Nûr Liberal Parti/Müslüman Kardeşler yayını
el-Kâhire edebi ve toplumsal haftalık yayın
eş-Şa'b İslâmi Emek Partisi yayını
el-Tasavvufu'l-İslâmî Sufi Konseyi'nin yayını
el-Usratu'l-'Arabî haftalık aile haberleri yayını
el-Veft liberal milliyetçi günlük gazete
Akidetî hükümet yanlısı İslâmi haftalık yayın
Livâ'ü'l-İslâm Müslüman Kardeşler'in haftalık dergisi
Minberü'l-İslâm el-Ezher'in İslâmi aylık yayını
Minberü'ş-Şark İslâmi Emek Partisi'nin aylık siyasal yayını
Savtü'l-Ezher el-Ezher'in İslâmcı haftalık yayını

KİTAPLAR, MAKALELER VE YAYIMLANMAMIŞ KAYNAKLAR

Abaza, Mona, "Tanwir and Islamization: Rethinking the Struggle over Intellectual Inclusion in Egypt", *Cairo Papers in Social Science*, c. 22, no. 4 (Kış 1999).

Abdi, Abbas ve Muhsin Gudarzi, *Tahavvulat-i Farhangi dar Iran*, Tahran: İntişârât-ı Reviş, 1999.

Abdul-Fattah, Nabil, "The Story of the Decade", *Haftalık el-Ehrâm*, 17-23 Eylül 1992.

Abou El Fadl, Khaled, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.

Abrahamian, Ervand, *Iran between Two Revolutions*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982.

—, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*, Londra: Tauris, 1989.

Abu-Bakr, Omaima, "Islamic Feminism: What's in a Name? Preliminary Reflections", *Middle East Women's Studies*, c. XV, no. 4 (Kış/Bahar 2001): 1-4.

Abu-Lughod, Janet, *Cairo: The City Victorious*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971.

Abu Zayd, Nasr, *Rethinking the Quran: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Utrecht: Humanistics University Press, 2004.

Abdülazim, Hamdi Abdurrahman ve Necih İbrahim, *Taslîtu'l-Edvâ' 'alâ mâ Vâkı'a fî el-Jihâd min Ihtâ'*, Kahire: Mektebetü'l-Turâsu'l-Islâmî, 2002.

Afary, Janet ve Kevin Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Afshari, Reza, "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*, no. 5 (Güz 1994).

Ağaçeri, Haşim, "Islamic Protestantism", Teachers Hall'da verilen konferans, Hamadan, 29 Hordâd 1381 (2002).

—, *Hükümet-i Dînî ve Hükümet-i Demokratik*, Tahran: Müessese-yi Neşr ve Tahkikat-ı Zikr, 2002.

Ahmad, Irfan, "From Islamism to Post-Islamism: The Transformation of the Jama'at-i Islami in North India", Doktora tezi, Amsterdam Üniversitesi, Kasım 2005.

Ahmad, Leila, *Women and Gender in Islam*, Kahire: American University in Cairo Press, 1998.

Ajami, Fuad, *The Dream Palace of the Arabs*, New York: Pantheon, 1998.

Akçalı, Pınar, "Secularism under Threat: Radical Islam in Central Asia", "Towards Social Stability and Democratic Governance in Central Eurasia: Challenges to Regional Security" atölye çalışmasına sunulan bildiri, Leiden, Hollanda, 8-11 Eylül 2004.

Akhavi, Shahroukh, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, Albany, N.Y.: SUNY Press, 1980.

Akhavipur, Hossein ve Heidar Azdanloo, "Economic Basis of Political Factions in Iran", *Critique: Journal for the Critical Studies of the Middle East* (Güz 1998): 76-77.

Al-Ahram Strategic Studies Center, *Taqrir Halat al-Diniyya fi Misr*, Kahire: 1996 ve 1998.

Aleviteber, Alirıza, "Guzar bi Mardum-salari dar Seh Gam", *Âftâb*, no. 19, Mehr 1381 (2002): 4-5.

—, "Questions about Religious Democracy", *Âftâb*, no. 9, Âbân 1380 (2001).

Aldridge, Alan, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, Cambridge, Birleşik Krallık: Polity Press, 2000.

Al-Fawal, Najwa, *Al-Barnamaj al-Diniyya fi al-Televiziyun al-Misri*, Kahire: National Center for Sociological and Criminological Studies, 1994.

Alghar, Hamid, *Religion and State in Iran, 1785-1906*, Berkeley: University of California Press, 1969.

Al-Sharbini, Ahmad, "Azmat al-Siyah al-Misriyya wa Imkaniyyat al-Ta'wid", *Ahvâl Mısriyye*, c. 4, no. 15 (Kış 2002).

Amin, Galal, *Whatever Happened to the Egyptians? Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present*, Kahire: American University in Cairo Press, 2001.

Amir İbrahimi, Masarat, "The Impact of the Bahman Cultural Complex on the Social and Cultural Life of Tahran's Women and Youth", *Goftegû*, no. 9 (Güz 1995).

—, "Public and Private", *Pages* (Rotterdam, Witte de Wit), no. 1 (Şubat 2004).

—, "Integration of South Tehran and the Emergence of a New Urban Citizenship", Yayımlanmamış makale, Tahran, 1999.

—, "Ta'sir Farhangsara-yi Bahman bar Zandigui-yi Ijtima'i va Farhangui-yi Zanan va Javanan-i Tahran", *Goftegû*, no. 9 (Güz 1995): 17-25.

Anonim, haz., *Bahthi dar Bârayi Marj'iyyat va Ruhaniyyat*, Yayın yeri ve yayınevi bilinmiyor, tarihsiz.

Ansari, Hamid, "The Islamic Militants in Egyptian Politics", *International Journal of Middle East Studies*, c. 16, no. 1 (Mart 1984).

Arab Human Development Report, c. 3, New York: United Nations Development Program, 1995.

—, New York: United Nations Development Program, 2004.

Aras, Bülent ve Ömer Çaha, "Fethullah Gülen and His Liberal 'Turkish Islam' Movement", *Middle East Review of International Affairs*, c. 4, no. 4 (Aralık 2000).

Ardalan, Parvin, "Zanan az Sazmanha-yi Siyasi-yi Danishjuy Gurizanand, Chira?", *Zenân*, no. 49, Âzar 1377 (1998).

Arjomand, S. A., "The Ulama's Traditionalist Opposition to Parliamentarism: 1907-1909", *Middle Eastern Studies*, c. 17, no. 2 (1981).

—, "Shi'ite Islam and the Revolution in Iran", *Government and Opposition*, c. 16, no. 3 (1981): 311-13.

—, *The Turban for the Crown*, Oxford, Birleşik Krallık: Oxford University Press, 1988.

Arman, Mahrdad, "Naqsh-i Javanan dar İnqilab", *Kankash: A Persian Journal of History and Politics*, no. 5 (Güz 1988).

Ashkivari, Hasan Yusifi, haz., *Naw Girâ'-i Dîni*, Tahran: Kaside, 1998.

Ashraf, Ahmed, "Zaminih-i Ijtima'i-yi Sunnatgari va Tajaddudkhahi", *Iran-Nâme*, c. 11, no. 2 (Güz 1993).

—, "Bazaar-Mosque Alliance: The Social Roots of Revolts and Revolutions", *Politics, Culture, and Society*, c. 1, no. 4 (Yaz 1988).

Aştiyânî, Ali, "Ihya'-yi Fikr-i Dini va Sarkardigi-yi Islam-i Siyasi dar Inqilab-i Iran", *Kankash: A Persian Journal of History and Politics*, no. 6 (Güz 1989).

Awda, Jihad, "Al-Hizb al-Watani wa Tatwir al-Khitab al-Dini", *El-Dimukratiyya*, no. 9 (Ocak 2003): 9-22.

—, "Al-Salafiyyun fi Misr", *Ahvâl Mısriyye*, no. 23 (Kış 2004): 8-24.

Azade, Nesrin, "Junbish-i Ijtima'i-yi Zananih", *Zenân-ı Iran* websitesi [11 Kasım 2003].

Azimi, Husayn, "Chenin Shive-yi Gam Bardashtan beh Sou-ye Bohran Ast", *Peyâm-ı Imrûz*, no. 42, Daî 1379 (2000).

Badran, Margot, "Islamic Feminism: What's in a Name?", *Haftalık el-Ehrâm*, Ocak 2002.

—, *Feminism, Islam and Nation*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

Behrampur, Ali, "Tahavvulat-i Kayfi-yi Matbu't pas az Duvvum-i Khurdad", *Âftâb*, no. 10, Âzar 1380 (2001): 48-53.

Bahrul Uloom, Syed Mohammad, "Islam, Democracy, and the Future of Iraq", Richard Bulliet, haz., *Under Siege: Islam and Democracy* içinde, Occasional Paper no. 1, Middle East Institute, Columbia Üniversitesi, 1994.

Bainton, Roland, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York: Mentor, 1977.

Baker, Raymond, *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

Banu'azizi, Ali, "Alounaknishinan-i Khiaban-i Professor Brown", *Alifba*, c. 2, no. 3 (Yaz 1983).

Baki, Imdadeddin, *Barayi-i Tarikh*, Tahran: Neşr-i Ney, 2000.

—, *Tirajidi-i Dimukrasi dar Iran*, Tahran: Neşr-i Ney, 2001.

Bayat, Asef, "Activism and Social Development in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies*, c. 34, no. 1 (Şubat 2002): 1-28 ["Ortadoğu'da Aktivizm ve Toplumsal Kalkınma", der. ve çev. Özgür Gökmen ve Seçil Deren, *Ortadoğu'da Maduniyet: Toplumsal Hareketler ve Siyaset* içinde, s. 65-117, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006].

—, "The Coming of a Post-Islamist Society", *Critique: Critical Middle East Studies*, no. 9 (Güz 1996): 43-52.

—, "Conspiracies and Conspiracy Theories", *ISIM Review*, no. 18 (Güz 2006).

—, "Iran's Brave New World", *Haftalık el-Ehrâm*, 22-26 Temmuz 1999.

—, "Islamism and Social Movement Theory", *Third World Quarterly*, c. 26, no. 6 (Temmuz 2005): 891-908.

—, "The Political Economy of Social Policy in Egypt", Masous Karshenas ve Val Moghadam, haz., *Social Policy and Development in the Middle East and North Africa* içinde, Londra: Palgrave, 2006.

—, "The 'Street' and the Politics of Dissent in the Arab World", *Middle East Report*, no. 226 (Mart 2003): 10-17 ["Siyasete ve Muhalefete Dair", der. ve çev. Özgür Gökmen ve Seçil Deren, *Ortadoğu'da Maduniyet: Toplumsal Hareketler ve Siyaset* içinde, s. 205-219, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006].

—, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*, New York: Columbia University Press, 1997 [*Sokak Siyaseti: İran'da Yoksul Halk Hareketleri*, çev. Soner Torlak. Ankara: Phoneix Yayınevi, 2008].

—, "The Use and Abuse of 'Muslim Societies'", *ISIM Newsletter*, no. 13, Aralık 2003.

—, *Workers and Revolution in Iran*, Londra: Zed Books, 1987.

—, "Workless Revolutionaries: The Movement of the Unemployed in Iran, 1979", *International Review of Social History*, c. 42, no. 2 (Yaz 1997).

Bayat, Asef ve Bahman Baktiari, "Revolutionary Iran and Egypt: Exporting Inspirations and Anxieties", Nikki Keddie ve Rudi Matthee, haz., *Iran and the Surrounding World* içinde, s. 305-26. Seattle: University of Washington Press, 2002.

Bayat, Asef ve Eric Dennis, "Egypt: Twenty Years of Urban Transformation", *Urban Change Working Paper*, no. 5, Londra: International Institute of Environment and Development, 2002.

Bayes, Jane H. ve Nayereh Tohidi, haz., *Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, New York: Palgrave, 2001.

Bazergan, Mehdi, *Shast Saal Khedmat va Moghavemat*, Tahran: Rasa Press, tarih yok.

Beckford, James, *Social Theory and Religion*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2003.

Behdad, Sohrab, "A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran", *Comparative Studies in Society and History*, c. 36, no. 4 (Ekim 1994).

—, "Winers and Losers of the Iranian Revolution: A Study in Income Distribution", *International Journal of Middle East Studies*, c. 21 (1989), s. 327-58.

Behdad, Sohrab ve Farhad Nomani, "Involution and Deinvolution: Changes in the Iranian Labor Force, 1976-1996", "20th Century Iran: History from Below" konferansına sunulan bildiri, Amsterdam, 25-27 Mayıs 2001.

—, "Workers, Peasants, and Peddlers: A Study of Labor Stratification in the Post-Revolutionary Iran", *International Journal of Middle East Studies*, c. 34, no. 4 (Kasım 2002).

Behnam, Vida, "Zan, Khanivadih va Tajaddud", *Iran-Nâme*, c. XI, no. 2 (Bahar 1993).

Beinin, Joel, "No More Tears: Benny Morris and the Road from Liberal Zionism", *Middle East Report*, no. 230 (Bahar 2004).

—, "Popular Social Movements and the Future of Egyptian Politics", *Middle East Report Online*, 10 Mart 2005.

Bendix, R. *Nation-Building and Citizenship*, New York: Wiley, 1964.

Boff, L. ve C. Boff, *Salvation and Liberation*, New York: Orbis, 1984.

Bonine, Enrique Dussel, "The Sociohistorical Meaning of Liberation Theology: Reflections about Its Origin and World Context", Dwight Hopkins ve diğ., haz., *Religions/Globalizations* içinde, s. 33-45. Durham, N.C.: Duke University Press, 2001.

Boroujerdi, Mehrzad, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

Brindle, Simon, "Egypt's Film Industry", *Business Monthly: Journal of the American Chamber of Commerce in Egypt*, c. 11, no. 6 (Temmuz 1995).

Burgat, Francois, *Face to Face with Political Islam*, Londra: I. B. Tauris, 2003.

Burgat, Francois ve William Dowell, *The Islamic Movement in North Africa*, Austin: University of Texas Press, 1993.

Cadena-Roa, Jorge, "State Pacts, Elites, and Social Movement in Mexico's Transition to Democracy", Jack Goldstone, haz., *States, Parties, and Social Movements* içinde, s. 107-43. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2003.

Cameron, Euan, *The European Reformation*, Oxford, Birleşik Krallık: Clarendon Press, 1991.

Cassandra, "The Impending Crisis in Egypt", *Middle East Journal*, c. 49, no. 1 (Kış 1995): 9-27.

Castells, Manuel, *The Power of Identity*, Oxford, Birleşik Krallık: Blackwell, 1997.

Celayipur, Hamid Rıza, *Jami'a Shinasi-i Junbashhā-yi Ijtima'a*, Tahran: Tarh-ı Nev, 2003.

—, "Mas'alih-i Ijtima'i, Na Junbish-i Ijtima'i", *Yās-ı Nev*, 10 Âbān (2003).

—, *Pas Az Dovvom-e Khordad*, Tahran: Kavir, 1999.

—, "Tahlil-i az Puyish-i Zanan-i Iran", *Iran-i Imrûz* websitesi, 12 Âbān 1382 (2003).

Chan, Sylvia, *Liberalism, Democracy and Development*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2002.

Cook, Mariam, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, New York: Routledge, 2001.

Cooperman, Alan, "First Bombs, Now Law-Suits", *U.S. News and World Report*, c. 121, no. 25 (1996).

Daba'a, Mahmud, "Ta'lim al-Din al-Islami fi Misr", "Religious Education and Education of Religion in Egypt and Sweden" atölye çalışmasında Mısır okulları için müfredat geliştirilmesi üzerine yapılan uzman sunuşu, İskenderiye, 19-21 Eylül 2002.

Dabashi, Hamid, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press, 1993.

Dağı, İhsan, "Rethinking Human Rights, Democracy and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey", *Critique: Critical Studies of the Middle East*, c. 13, no. 2 (Yaz 2004): 135-52.

Dahl, Robert A., *Democracy and Its Critics*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.

Darabi, Ghulam Husayn, "Tarh-i Basij va Ahdaf-i An", *Iran-ı Ferdâ*, no. 49, Âbān-Âzar 1377 (1998): 113-15.

Davies, James, "Toward a Theory of Revolution", *American Sociological Review*, c. 27, no. 1 (Şubat 1962).

Dawani, Ali, *Nahzāt-i Ruhāniyān-i Irān*, c. 3, Tahran: Imam Reza Cultural Foundation, 1999.

Dawoud, Khaled, "Closing the Circle", *Haftalık el-Ehrâm*, 5-11 Ekim 2000.

—, "Ganıa'a Militant Sentenced to Death", *Haftalık el-Ehrâm*, 20-26 Nisan 2000.

—, "Off with Her Head", *Haftalık el-Ehrâm*, 12-18 Nisan 2000.

de Bellaigue, Christopher, "Who Rules Iran?", *The New York Review of Books*, 27 Haziran 2002.

Della Porta, Donatella ve Mario Diani, *Social Movements: An Introduction*, Oxford, Birleşik Krallık: Blackwell, 1999.

Denoeux, Guilain, *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon*, Albany: State University of New York Press, 1993.

Diyab, Muhammad Hafiz, "Al-Din eş-Şa'bi, al-Zakira wa Mu'sh", *Sutuh*, no. 30, s. 16-18.

Diamond, Larry, "What Went Wrong in Iraq", *Foreign Affairs* (Eylül-Ekim 2004): 34-56.

Duval, S., "New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt", Karin Ask ve Marit Tjornsland, haz., *Women and Islamization* içinde, s. 45-73. Oxford, Birleşik Krallık: Berg, 1998.

Egyptian Organization for Human Rights, *Annual Report*, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, Kahire.

Ehsani, Kaveh, "Municipal Matters: The Urbanization of Consciousness and Political Change in Tahran", *Middle East Report* (Güz 1999): 22-27.

—, "The Nation and Its Periphery", Leiden'da sunulan yayımlanmamış bildiri, Nisan 2005.

Elbendary, Amina, "Books? What Books...", *Haftalık el-Ehrâm*, 31 Ocak - 6 Şubat 2002.

El-Benna, Cemal, *Nahv Fıkıh Cedid*, Kahire: 1995, 1997, 1999.

El-Beşir, Hamdi, "Al-'Unf fi al-Mahaliyyat", "Politics and Localities in Egypt" başlıklı İkinci Yıllık Siyasal Çalışmalar Konferansı'na sunulan bildiri, Kahire Üniversitesi, 3-5 Aralık 1994.

El-Khalili, Sara, "Now You Say It...", *Cairo Times*, 11-24 Kasım 1999.

El-Zeyyât, Muntasır, "Recognizing the Religious Flow Helps Loosen the Political and Public Stress in the Arab World", *El-Hayat*, 13 Mart 2002.

Enayat, Hamid, "Mafhum-i Nazarih-i Vilâyat-i Faqîh: Didgah-i Imam Khomeini", *Keyân*, c. 6, no. 34 (Ocak-Şubat 1997).

Esposito, John, *Islam and Democracy*, Oxford, Birleşik Krallık: Oxford University Press, 1996.

Essam el-Din, Gamal, "Parliament Scrutinizes Policing Policies", *Haftalık el-Ehrâm*, 11-17 Aralık 1997.

Fahmi, Ali, "Al-Din eş-Şa'bi fi Misr", *El-Dimukratiyya*, no. 12 (Ekim 2003): 49-51.

Fandy, Mamoun, "Egypt's Islamic Group: Regional Revenge?", *Middle East Journal*, c. 48, no. 4 (1994): 607-25.

Farahi, Muzhgan, "You Cannot Resolve Sexual Misconduct by Exhortation", *Gozâreş*, no. 148, Tir 1382 (2003).

Farhang, Umid, "Karnamih-i Panjsalih-i Gushayish-i Tazih-i Matbu'ati", *Goftegû*, no. 4 (1994).

Fathi, Nazila, "Political Fervor of Iranian Clerics Begins to Ebb", *New York Times*, 17 Ocak 2003.

Femia, Joseph, *Gramsci's Political Thought*, Oxford, Birleşik Krallık: Clarendon Press, 1981.

Fitzgerald, F. Scott, *The Great Gatsby*, Cambridge: Cambridge University Press [1925].

Foran, John, "The Iranian Revolution and the Study of Discourses: A Comment on Moaddel", *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* (Bahar 1994): 51-63.

Forero, Juan, "Latin America Graft and Poverty Trying Patience with Democracy", *New York Times*, 24 Haziran 2004.

Foucault, M., *Knowledge/Power*, New York: Pantheon Books, 1972.

—, *Power*, New York: New Press, 1994.

Fu'ad, Khalid, "Al-Fasl al-Aghani Diniyya", *El-Kahire*, 21 Mayıs 2002.

Genci, Ekber, *Islahgari-yi Mi'maranih*, Tahran: Tarh-ı Nev, 2000.

—, *Talaqqi-yi fashisti az din va hukumat*, Tahran: Tarh-ı Nev, 1999.

—, *Tarik-khanih-i Ashbah*, Tahran: Tarh-ı Nev, 1999.

Ghobashi, Mona, "Egypt Looks Ahead to Portentous Year", *Middle East Report* Online, 2 Şubat 2005.

Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.

Gilsenan, Michael, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1973.

Giugni, Marco, "Was It Worth the Effort? The Outcome and Consequences of Social Movements", *Annual Review of Sociology*, c. 24 (1998): 341-93.

Giugni, Marco, Doug MacAdam ve Charles Tilly, haz., *From Contention to Democracy*, Lanham, MD.: Rowman and Littlefield, 1998.

Goldstone, Jack, haz., *States, Parties and Social Movements*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2003.

Gramsci, Antonio, *Prison Notebooks*, New York: International Publishers, 1971 [*Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Belge Yayınları, 1975].

Griech-Polelle, Beth, Bishop von Galen, *German Catholicism and National Socialism*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002.

Grugel, Jean, *Democratization: A Critical Introduction*, Londra: Palgrave, 2002.

Guenena, Ni'mat, "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism: 1974-1995", Yayımlanmamış makale, Ibn Khaldun Center for Developmental Studies, Kahire, Eylül 1995.

—, "The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt", *Cairo Papers in Social Science*, c. 9, no. 1 (1986).

Gurr, Ted, *Why Men Rebel*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.

Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, New York: Orbis Books, 1988.

Habib, Muhammad, "Al-Qawl al-Tayib", *Sawt al-Azhar*, 6 Aralık 2002.

Habib, Rafiq, *Al-Umma wa al-Dawla: Bayan Tahrir al-Umma*, Kahire: Dar al-Shuruq, 2001.

Hafez, Sabry, "The Novel, Politics and Islam", *New Left Review*, no. 5 (2. Seri) (Eylül-Ekim 2000): 117-141.

Hafız, Şirine, "The Terms of Empowerment: Islamic Women Activists in Egypt", Yüksek Lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 2001.

Hafız, Usame İbrahim ve Essam Abdül Mecid Muhammed, *Mubâdirât Vakfi'l-'Ünf*. Kahire: Mektebetü'l-Turâsu'l-İslâmî, 2002.

Haccariyan, Said, "The Process of the Secularization of Shi'i Faqh", *Keyân*, c. 5, no. 24 (Nisan-Mayıs 1995).

—, *Az Shahid-i Qudsi ta Shahid-i Bazari*, Tahran: Tarh-ı Nev, 2001.

Halawi, Jailan, "Detained for Deriding Islam", *Haftalık el-Ehrâm*, 13-19 Nisan 2000.

—, "Police Clampdown on Shi'i Group", *Haftalık el-Ehrâm*, 24-30 Ekim 1996.

Halliday, Fred, *Iran: Dictatorship and Development*, Londra: Penguin, 1978.

Hartounian, Mourad Ruben, "Impact of the Relation between Government and Religion on Egyptian Media Content: 1950-1995", Yüksek Lisans tezi, Kitle İletişimi Bölümü, Kahire Amerikan Üniversitesi, 1997.

Hasan-nia, Araş, "Nikukarani kih Nizarat ra Dust Nadarand", *Şark*, 25 Şehrivar 1383/15 Eylül 2004.

Hassan, Feyza, "The Meaning of Emancipation", *Haftalık el-Ehrâm*, 1-7 Mart 2001.

Hassan, Riaz, "Faithlines: Social Structure and Religiosity in Muslim Societies: An Empirical Study", Yayımlanmamış makale, Nisan 1998.

Held, David, *Models of Democracy*, Cambridge, Birleşik Krallık: Polity Press, 1996.

—, *States and Societies*, Oxford, Birleşik Krallık: Martin Robertson, 1983.

Herrera, Linda, "The Islamization of Education in Egypt: Between Politics, Culture, and the Market", John Esposito ve F. Burgat, haz., *Modernizing Islam* içinde, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2002.

Hobsbawm, Eric, *Primitive Rebels*, New York: Norton, 1959 [*İlkel Asiler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012].

Hoodfar, Homa, "Devices and Desires: Population Policy and Gender Roles in the Islamic Republic", *Middle East Report*, c. 24, no. 190 (1994).

—, "The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization", *Women Living under Muslim Law* (Paris), Broşür no. 1, Kış 1999.

—, *Volunteer Health Workers in Iran as Social Activists: Can Governmental NGOs Be Agents of Democratization?*, Women Living under Muslim Law (Paris), Occasional paper no. 10, Aralık 1998.

Hooglund, Eric, "Change in Rural Patterns", "Twentieth Century Iran: History from Below" atölye çalışmasında sunulan bildiri, Amsterdam, 24-26 Mayıs 2001.

Howeidy, Amira, "Born to Be Wild", *Haftalık el-Ehrâm*, 23-29 Aralık 1999.

Huntington, Samuel, "Modernization and Revolution", Claude E. Welch ve M. B. Taintor, haz., *Revolution and Political Change* içinde, North Scituate, Mass.: Duxbury Press, 1972.

İbrahim, Barbara ve Hind Wassef, "Caught between Two Worlds: Youth in the Egyptian Hinterland", Roel Meijer, haz., *Alienation or Integration of Arab Youth* içinde, Londra: Curzon Press, 2000.

İbrahim, Necih ve Ali Muhammed Ali Şerif, *Hurmatu'l-Guluvv fi el-Dîn ve Tekfîri'l-Müslimîn*, Kahire: Mektebetü'l-Turâsu'l-İslâmî, 2002.

İbrahim, Saad Eddin, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", *International Journal of Middle East Studies*, c. 12 (1980): 423-53.

—, "Egyptian Law 32 On Egypt's Private Sector Organizations: A Critical Assessment", Working Paper no. 3. Kahire: Ibn Khaldoun Center for Development Studies, Kasım 1996.

—, "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism: How Much of a Threat?", Working Paper, Kahire: Ibn Khaldoun Center, Mayıs 1995.

—, *The New Arab Social Order*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1985.

Irani, Naser, "Society and the Religious Intellectuals", Alırıza Celayipur, *Pas az Duvvum-i Khurdad*'a Önsöz içinde.

Ismail, Salwa, "The Paradox of Islamist Politics", *Middle East Report*, no. 221 (Kış 2001): 34-39.

Issawi, Ali, *Al-Ashwa'iyyat wa Tagarub al-Tanmiyyah*, Kahire: Kahire Üniversitesi, 1995.

Jalali-Na'ini, Ziba, "Ta'sīs-i Rishtih-i Mutal'āt-i Zanān dar Irān", *Goftegū*, no. 38, Âzār 1382: 7-23.

Kediver, Muhsin, *Baha-yi Azadi*, Tahran: Neşr-i Ney, 1999.

—, "Freedom of Thought and Religion in Islam", The International Congress of Human Rights and the Dialogue of Civilizations'a sunulan bildiri, Tahran, Mayıs 2001.

—, *Nazarihha-yi dawlat dar fiqh-i Shi'i*, Tahran: Neşr-i Ney, 1997.

Kar, Mehrengiz, "Mushārikat-i Siyasi-yi Zanan: Vaqa'iyat va Khiyāl", *Zenân*, no. 47: 12-13.

Karam, Azza, *Women, Islamists and the State*, Londra: Macmillan, 1998.

Karbasian, Ali Akbar, "The Process of Income Distribution in Iran" (Farsça), *Iran-ı Ferdâ*, no. 17, Ordibeheşt 1374 (1995).

Kerimi, Zehra, "Sahm-i Zanan dar Bazar-i Kar-i Iran", *Ittıla'āt-ı Siyasi İktisadi*, no. 179-180, Mordād-Şehrivar 1381 (2002): 208-19.

Katouzian, Homa, *The Political Economy of Modern Iran*, Londra: Macmillan, 1982.

Kazemi, Farhad, *Poverty and Revolution in Iran*, New York: New York University Press, 1981.

Kazemipur, A. ve A. Rezaei, "Religious Life under Theocracy: The Case of Iran", *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 42, no. 3 (Eylûl 2003): 347-61.

Keddie, Nikki, *Iran and the Muslim World*, New York: New York University Press, 1995.

—, "Islamic Revival in the Middle East: A Comparison of Iran and Egypt", Samih Farsoun, haz., *Arab Society: Continuity and Change* içinde, Londra: Croom Helm, 1985.

—, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-92*, Londra: Frank Cass, 1966.

—, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981.

Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1986.

—, *Jihad: The Trial of Political Islam*, Londra: I. B. Tauris, 2002.

Keshavarzian, Arang, A Bazaar and Two Regimes: Governance and Mobilization in Tahran's Marketplace, from 1963 - the Present, Doktora tezi, Princeton University, 2003.

Khalifa, Ayman, "The Withering Youth of Egypt", *Rûyâ*, no. 7 (Bahar 1995): 6-10.

Khatam, A'zam, "Sakhtar-i Ishtighal-i Zanan-i Shahri: Qabl va Ba'd az Inqilab", *Goftegû*, no. 28 (Yaz 2000): 129-39.

Hatemi, Muhammed, *Bim-i Mawj*, Tahran: Sîmâ-yı Civân, 1993.

Khomeini, Ruhollah, *Hukumat-i Islami: Islam Din-i Siyasat Ast*, Yayın yeri ve yayınevi bilinmiyor, 1970 (1392) [*İslâm Fıkhında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979].

—, *Sahifih-yi Nur*, Milli Rehberlik Bakanlığı'nca derlenen tüm eserler, Tahran, 1982.

—, *Shu'un va Khiyarat-i Vali-yi Faqîh*, Tahran: Kültür ve İslâmi Rehberlik Bakanlığı, 1999.

Khosrokhavar, Farhad, "The Islamic Revolution in Iran: Retrospect after a Quarter of a Century", *Thesis Eleven*, c. 76, no. 1 (2004): 70-84.

Kian-Thiebaut, Azadeh, "Political Impacts of Iranian Youth's Individuation: How Family Matters", The Middle East Studies Association'ın yıllık toplantısında sunulan yayımlanmamış bildiri, Washington D. C., 24 Kasım 2002.

—, "Women and Politics in Post-Islamist Iran", *Women Living under Muslim Law* (Paris), Dossier 21 (Eylül 1998): 44.

Kienle, Eberhard, *The Grand Delusion: Democracy and Economic Reform in Egypt*, Londra: I. B. Tauris, 2001.

Kim, Quee-Young, "Disjunctive Justice and Revolutionary Movement: The 4.19 (Sa-il-gu) Upheaval and the Spring of the Syngman Rhee Regime in South Korea", Quee-Young Kim, haz., *Revolutions in the Third World* içinde, s. 56-70, Leiden, Hollanda: E. J. Brill, 1991.

Kinzer, Stephen, "Will Turkey Make It?" *The New York Review of Books*, 15 Temmuz 2004.

Kis, János, "Between Reform and Revolution: Three Hypotheses about the Nature of Regime Change", Béla K. Király ve András Bozóki, haz., *Lawful Revolutions in Hungary 1989-1994* içinde, s. 33-59, Boulder, Colo.: Social Science Monographs, 1995.

Kovel, Joel, "The Vatican Strikes Back", *Monthly Review*, c. 36, no. 1 (Nisan 1985).

Kuczynski, P. ve K. Nowak, "The Solidarity Movement in Relation to Society and the State", L. Kriesberg ve diğ., haz., *Research in Social Movement, Conflicts and Change* içinde, c. 10. Greenwich, Conn.: Jai Press, 1988.

Kupferschmidt, Uri, "Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt", *Middle Eastern Studies*, c. 23 (Ekim 1987): 403-18.

La'li, Mas'ud, haz., *Khatami az Chih Miguyad*, Tahran: Neşr-i İhlas, 1999.

Lacroix, Stéphane, "Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New 'Islamo-Liberal' Reformists", *Middle East Journal*, c. 58, no. 3 (Yaz 2004): 345-65.

—, "A New Element in the Saudi Political-Intellectual Field: The Emergence of an Islamo-Liberal Reformist Trend", "Saudi Futures: Trends and Challenges in the Post-9/11 and Post-Iraq-War World" atölye çalışmasında sunulan bildiri, Leiden, Hollanda, 20-21 Şubat 2004.

Lajevardi, Habib, *Labor Unions and Autocracy in Iran*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1985.

Laoust, H., "Ibn Taimiyya", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, Hollanda: Brill, 1986.

Lapidus, Ira, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1988.

Lerner, Gerda, *The Creation of Feminist Consciousness*, Oxford, Birleşik Krallık: Oxford University Press, 1993.

Lewis, Bernard, "The Roots of Muslim Rage", *Foreign Policy*, c. 17, no. 4 (Yaz 2001/2002).

Lipset, S. M., *Political Man: The Social Bases of Politics*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959.

Löwy, Michael, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, Londra: Verso, 1996.

MacLeod, Arlene, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, New York: Columbia University Press, 1991.

Mahdi, Ali Akbar, "The Student Movement in the Islamic Republic of Iran", *Journal of Iranian Research and Analysis*, c. 15, no. 2 (Kasım 1999).

Mahmood, Saba, *Politics of Piety*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.

Malaki, Muhammed, "The Students and the Cultural Revolution", *Endîşe-i Câmi'a*, 25/26/27, Şehrivar/Mehr/Âbân 1381 (2002).

Melikiyân, Mustafa, "Interview", *Râh-ı Nev*, no. 13, Tir 1377 (1998).

Mallat, Chibli, *The Renewal of Islamic Law*, Londra: Cambridge University Press, 1993.

Mamdani, Mahmood, *Citizens and Subjects*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.

—, *Good Muslims, Bad Muslims*, New York: Pantheon, 2004.

Markaz-i Amar-i Iran, *Iran dar A'inihi Amar*, no. 4, Tahran, 1363.

Marsot, Afaf Lutfi El-Sayyid, *Egypt's Liberal Experiment*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1977.

Massey, Doreen, "The Spatial Construction of Youth Cultures", Tracy Skelton, haz., *Cool Places* içinde, Londra: Routledge, 1998.

Matar, Nadia, "Glows Ticks and Grooves", *Cairo Times*, 14-20 Mart 2002.

McAllister, Matthew, "Tahran's Grand Mosque a Symbol of Prayer, Pride, and Waste", *Newsday*, 25 Nisan 2001.

Meeker, Michael, "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", Richard Tapper, haz., *Islam in Modern Turkey* içinde, Londra: I. B. Tauris, 1991.

Mehreaz, Samia, "Take Them out of the Ball Game: Egypt's Cultural Players in Crisis", *Middle East Report*, no. 219 (Yaz 2001): 10-15.

Melucci, Alberto, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1996.

—, *Nomads of the Present*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1989.

—, "A Strange Kind of Newness: What's New about the 'New' Social Movements", E. Larana ve diğ., haz., *New Social Movements: From Ideology to Identity* içinde, Philadelphia: Temple University Press, 1994.

Migdal, Joel, *State in Society*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2001.

Milani, Mohsen, *The Making of the Islamic Revolution in Iran*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1994.

Millard, William, "Popular Press in Iran", *Goftegū*, no. 4, Tahran, 1994 (Farsça).

Mina, D., "Women's Mobility in Tahran", "Women and the City" seminerinde sunulan bildiri, Tahran, Sosyal Bilimler Koleji, Tahran Üniversitesi, 30 Aralık 2003.

Mir-Hosseini, Ziba, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

Mirsepassi-Ashtiani, Ali, "The Crisis of Secularism and Political Islam in Iran", *Social Text*, c. 12, no. 3 (Bahar 1994): 51-84.

Mitchell, Richard, *The Society of Muslim Brothers*, Oxford, Birleşik Krallık: Oxford University Press, 1969.

Mitchell, Timothy, *Rule of Experts*, Berkeley: University of California Press, 2002.

Moaddel, Mansoor, *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution*, New York: Columbia University Press, 1993.

—, "Religion, Gender, and Politics in Egypt, Jordan and Iran: Findings of Comparative National Surveys", Yayımlanmamış rapor, 2002.

—, "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).

—, "The Worldviews of Islamic Publics: The Cases of Egypt, Iran, and Jordan", *Comparative Sociology*, c. 1, no. 3-4 (2002): 299-319.

Moaveni, Azadeh, "Ballot Blowing in the Wind", *Haftalık el-Ehrâm*, 4 Mayıs 2000.

Moghadam, Val., "Feminism in Iran and Algeria: Two Models of Collective Action for Women's Rights", *Journal of Iranian Research and Analysis*, c. 19, no. 1 (Nisan 2003): 18-31.

—, "Women's Employment Issues in Contemporary Iran: Problems and Prospects in the 1990s", *Iranian Studies*, c. 28 (1995): 175-200.

Mo'meni, Baghir, "Islam-i Mowjud, Islam-i Mow'oud", *Nokta*, c. 1, no. 1 (1995).

Mostafa, Hadia, "In Layman's Terms", *Egypt Today*, c. 21, no. 9 (Eylül 2000): 81-83.

Mostaqimi, Ramin, "Rights-Iran: Women Carve Out Spaces within Islamic Society", *Interpress News Agency*, 25 Haziran 2003.

Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet*, New York: Pantheon, 1985.

Mubarak, Hisham, *Al-Irhabiyun Qadimun*, Kahire: Kitab al-Mahrusa, 1995.

Muhammedi, Mecid, *Darāmadi bar Raftar-Shināsi-yi Siyasi-yi Danishjuyan dar Iran-i Ibruz*, Tahran: İntişarat-ı Kevir, 1998.

Muhibbiyân, Emir, "Towsiyiha-i bih Jibhih-i Mushârikat", *Dariçe* websitesi, www.dariche.org [22 Aralık 2002].

Mūctehid Şebusterî, Muhammed, "Dimukrasi-yi Dini", *Âftâb*, no. 7, Şehrivar 1380 (2001): 4-5.

—, *Naqdi bar Qira'at-i Rasmi az Din*, Tahran: Tarh-ı Nev, 2000.

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

Muntazari, Ayetullah Hüseyin Ali, *Khatirat-i Ayatullah Husayn Muntazari*, Yayın yeri ve yayınevi bilinmiyor, 2001.

Mürtecî, Hüccet, *Jinahayih Siyāsi dar Irān-i Imrūz*, Tahran: Nakş u Nigār, 1998.

Mutahhari, Murtaza, "Rahbar-i Nasl-i Javan", *Güftār-i Māh*, no. 3: 46-48.

Nafîci, Hamid, "Iranian Cinema under the Islamic Republic", *American Anthropologist*, c. 97, no. 3 (Eylül 1995).

Najjar, Fauzi, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu-Zeid", *British Journal of Middle East Studies*, c. 27, no. 2 (Kasım 2000): 177-200.

Najmabadi, Afsaneh, "Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth", Yvonne Haddad ve John Esposito, haz., *Islam, Gender and Social Change* içinde, s. 59-84. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Napoli, James, "Egyptian Sleight of Hand", *Index on Censorship*, c. 21, no. 2 (1992): 23-25.

Naquib, Sameh, "The Political Ideology of the Jihad Movement", Yüksek Lisans tezi, Sosyoloji Bölümü, Kahire Amerikan Üniversitesi, 1993.

Nasrawi, Seif, "An Ethnography of Kahire's Metro", Urban Sociology dersi için dönem ödevi, Güz 2002, Kahire Amerikan Üniversitesi.

Negus, Sana, "Brothers' Brother" (Cemal el-Banna profili üzerine), *Cairo Times*, 30 Eylül - 13 Ekim, 1999.

Negus, Steve, "Down but Not Out", *Cairo Times*, 3-16 Nisan 1997.

Nepstad, Sharon, E., "Popular Religion, Protest, and Revolt: The Emergence of Political Insurgency in the Nicaraguan and Salvadoran Churches of the 1960s-1980s", Christian Smith, haz., *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism* içinde, s. 105-24. Londra: Routledge, 1996.

Nuri, Abdullah, *Şükrân-ı Islah*, Tahran: Tarh-ı Nev, 1999.

Nuruzi, Kambiz, "Nigâhi bi Amâr-i Huqūqi", *Râh-ı Nev*, no. 1, 5 Ordibeheşt 1377.

Nuwir, Abd al-Salam. *Al-Mu'alimun wa al-Siyasa fi Misr*, Kahire, al-Ahram Center for Strategic and Political Studies, 2001.

Olimova, Saodat, "Social Protests and the Islamic Movement in Central Eurasia", "Towards Social Stability and Democratic Governance in Central Eurasia: Challenges to Regional Security" atölye çalışmasına sunulan bildiri, Leiden, Hollanda, 8-11 Eylül 2004.

Parsa, Misagh, *Social Origins of the Iranian Revolution*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1989.

Parsons, Anthony, "The Iranian Revolution", *Middle East Review*, (Bahar 1998).

Pateman, C., *The Sexual Contract*, Cambridge, Birleşik Krallık: Polity Press, 1988.

Paul, Gregory, "The Great Scandal: Christianity's Role in the Rise of the Nazis", *Free Inquiry Magazine*, c. 23, no. 4.

Paydar, Parvin, *Women and Political Process in Iran*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1995.

Peterson, Anna, M. Vasquez ve P. Williams, haz. *Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2001.

Piran, Parviz, "Se Sath-i Tahlili-yi Vaqi'iyih", Ali Riza'i, haz., *Intikhab-i Naw* içinde, Tahran: Tarh-ı Nev, 1998.

Piscatori, James, haz., *Islam in the Political Process*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1983.

Plantinga, Richard, haz., *Christianity and Plurality*, Oxford, Birleşik Krallık: Blackwell, 1999.

Population Council, *Transitions to Adulthood: A National Survey of Egyptian Adolescents*, Kahire: Population Council, Mart 1999.

Przeworski, Adam, "The Role of Theory in Comparative Politics", *World Politics*, c. 48, no. 1 (1996).

Qandil, Amani, "Taqdim Ada' al-Islamiyin fi Niqabat al-Mahniyya", Kahire: CEDEJ/Kahire Üniversitesi, 1993.

Qandil, Amani ve Sarah Ben-Nafisah, *Al-Jama'iyyat al-Ahliyya fi Misr*, Kahire: Al-Ahram Center for Strategic Studies, 1995.

Qutbi, Mansur, "Causeless Rebellion in the Land of Iran", *Iran Civân*, no. 166, Mehr 1379 (2000).

Rahimpur, Jawad, "Madhiyât-i Junbish-i Danishjuyi: Practik va Istratijik", *Iran-ı Ferdâ*, no. 49, Âbân-Âzar 1377 (1998).

Rashwan, Diaa, "Wishful Thinking, Present and Future", *Haftalık el-Ehrâm*, 7-13 Şubat 2002.

Reja'i, Alireza, "Poverty and Political Developments in Iran", F. Raiis-dana, Z. Shadi-talab ve P. Piran, haz., *Poverty in Iran* içinde, Tahran: School of Bahzīsti va Tavānbakhshi, 1379 (2000).

Reza'i, Abdulali, "Nime-yi Pur-i Livan", A. Reza'i ve A. Abdi, haz., *Intikhab-i Naw* içinde, Tahran: Tarh-ı Nev, 1997.

Rodinson, Maxime, *Europe and the Mystique of Islam*, Seattle: University of Washington Press, 1987.

Roth, Guenther, *The Social Democrats in Imperial Germany: A Study of Working Class Isolation and National Integration*, Totowa, N.J.: Bedminster Press, 1963.

Roussillon, Alain, "Decline of Islamism or the Failure of Neo-Orientalism?" (Farsça), *Goftegû*, no. 29 (Güz 2000): 163-85.

Roy, Olivier, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, Londra: Hurst, 2004.

—, "Le Post-Islamisme", *Revue du Monde Musulmans et de la Méditerannée*, no. 85-86 (1999).

Saad, Rania, "Islamists Take Control of Liberal Syndicate", *Haftalık el-Ehrâm*, 17-23 Eylül 1992.

Saghafi, Morad, "The Reform Nobody Wants Anymore", *ISIM Review*, no. 15 (Kış 2005).

Saghiya, Hazem, "Problem of Egypt's Political Culture", *El-Hayat*, 29 Temmuz 2001.

Said, Atef Shahat, "Homosexuality and Human Rights in Egypt", *ISIM Newsletter*, no. 9, Ocak 2002.

Said, Edward, "Enemies of the State", *Haftalık el-Ehrâm*, 21-27 Haziran 2001.

—, *Orientalism*, New York: Vintage, 1979.

Saidzade, Seyyid Muhsin, "Kalbud-shikafi-yi Tarh-i Intiqal-i Umur-i Idari", *Zenân*, no. 43.

Salama, Salama A., "'Change' and Real Change", *Haftalık el-Ehrâm*, 10-16 Haziran 2004.

Selim el-Ava, Muhammed, "Hadyat al-Hukuma fi Ramadan", *El-Veft*, 4 Aralık 2001.

Semai, Mehdi, haz., *Farhang-i Lughat-i Zaban-i Makhfi*, Tahran: Neşr-i Merkez, 2003.

Sarwish, Adel, "The Hydra Grows Another Head: The Fundamentalist Arab Governments in the Gulf Are Buying Out Journalists and Writers in Egypt", *Index on Censorship*, c. 12, no. 6 (Haziran 1992).

Schielke, Samuli, "Habitus of the Authentic, Order of the Rational: Contesting Saints' Festivals in Contemporary Egypt", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, c. 12, no. 2 (Güz 2003): 155-175.

—, "Pious Fun at Saints' Festivals in Modern Egypt", *ISIM Newsletter*, no. 7, 2001.

Schirazi, Asghar, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*. Londra: I. B. Tauris, 1997.

Scholder, Klaus, *The Churches and the Third Reich*, c. 1 ve 2. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

Schultze, Reinhard, "The Ethnization of Islamic Cultures in the Late 20th Century or From Political Islam to Post-Islamism", George Stauth, haz., *Islam: Motor or Challenge of Modernity. Yearbook of the Sociology of Islam*, no. 1 (1998): 187-98.

Serajzadeh, Seyed Hossein, "Non-attending Believers: Religiosity of Iranian Youth and Its Implications for Secularization Theory", The World Congress of Sociology'de sunulan bildiri, Montreal, 1999.

Shahidian, Hamid, "The Iranian Left and the 'Woman Question' in the Revolution of 1978-1979", *International Journal of Middle East Studies*, c. 26 (Mayıs 1994): 223-47.

Shahin, Alaa, "Dangerous Minds", *Haftalık el-Ehrâm*, 13-19 Eylül 2001.

Shahin, Emad Eldin, *Through Muslim Eyes: A. Rashid Reda and the West*, Herndon, VA.: International Institute of Islamic Thought, 1993.

Shukri, Shukufih ve Sahirih Labriz, "Mard: Shrik ya Ra'īs?", *Zenân*, no. 2 (Mart 1992): 26-32.

Sid-Ahmad, Rif'at, "Ightilal al-Sadat", *El-Hayat*, 12 Aralık 1997.

Singer, Hanna F., "The Socialist Labor Party: A Case Study of a Contemporary Egyptian Opposition Party", *Cairo Papers in Social Science* içinde, c. 16, Monograf 1 (Bahar 1993).

Sivan, E., "The Islamic Republic of Egypt", *Orbis*, c. 31, no. 1 (Bahar 1987): 43-54.

Skocpol, Theda, *States and Social Revolutions*. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1979 [*Devletler ve Toplumsal Devrimler*, çev. S. Erdem Türközü, Ankara: İmge Kitabevi, 2004].

Smith, Christian, *The Emergence of Liberation Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Snow, David ve Susan Marshall, "Cultural Imperialism, Social Movements, and the Islamic Revival", *Research in Social Movements, Conflict, and Change*, c. 7 (1984): 131-52.

Soueif, M. I. ve diğ., "Use of Psychoactive Substances among Male Secondary School Pupils in Egypt: A Study of a Nationwide Representative Sample", *Drug and Alcohol Dependence*, c. 26 (1990): 63-79.

Staniszkis, Jadwiga, *Poland's Self-Limiting Revolution*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

Sullivan, Denis, *Private Voluntary Organizations in Egypt*, Miami: University Press of Florida, 1994.

Surush, A., "Concepts of Religious State", Konuşma, Quebec Üniversitesi, Montreal, 17 Temmuz 1996.

—, "Development and Fundamental Questions", Essex Üniversitesi'nde verilen konferans, Birleşik Krallık, 12 Ekim 1996.

—, "Hasanat va Khadamat-i Din", *Keyân*, no. 27, Mehr-Âbân 1374 (1995): 12-13.

—, "Hurriyat va Rawhaniyat", *Keyân*, no. 24, Ferverdin-Ordibeheşt 1374 (1995).

—, "Idioluji va Din-i Dunyayi", *Keyân*, no. 31, Tir-Mordâd 1375 (1996): 2-11.

—, "Tahlil-i Mafhum-i Hukumat-i Dini", *Keyân*, no. 32, Şehrivar-Mehr 1375 (1996).

—, *Teori-i ghabz va bast Shariat*, Tahran: Sirat Cultural Center, 1994.

Sztompka, Piotr, *The Sociology of Social Change*, Oxford, Birleşik Krallık: Blackwells 1999.

Şemsülvaezin, Maşallah, "Rawshanfikran-i Dini va Jumhari-yi Sevvum", *Keyân*, c. 7, no. 37 (Haziran 1997).

Şeriati, Ali, *Jahatgiri-i Tabaqati-yi Islam*, Tahran: Yayınevi bilinmiyor, 1980.

Şerif, Ali Muhammed Ali ve Usame İbrahim Hafız, *El-Nâs ve el-Tabi'în fî Tashîh Mafâhimi'l-Muhtasibîn*, Kahire: Mektebetü'l-Turâsu'l-İslâmî, Ocak 2002.

Tabari, Azar, "Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women", A. Tabari ve N. Yeganeh, haz., *Under the Shadow of Islam* içinde, Londra: Zed Books, 1982.

Tabari, A. ve N. Yeganeh, haz., *Under the Shadow of Islam*, Londra: Zed Books, 1982.

Tabatabaii, Shahin, "Understanding Islam in Its Totality Is the Only Way to Understand Women's Role", A. Tabari ve N. Yeganeh, haz., *Under the Shadow of Islam*, Londra: Zed Books, 1982.

Tadros, Mariz, NGO-State Relations in Egypt: Welfare Assistance in a Poor Urban Community of Kahire, Doktora tezi, Oxford Üniversitesi, Haziran 2004.

Tahiripûr, Ferzad ve Mesud Encam-Şua, "Gustarish-i Amuzish-i 'âli va Taws'ih Jami'at-i Danishjuyi", *Bernâme ve Tevsi'e*, c. 2, no. 5, Bahar 1372 (1993).

Tajbakhsh, Kian, "Political Decentralization and the Creation of Local Government in Iran", *Social Research*, c. 67, no. 2 (Eylûl 2000): 377-404.

Tâczâde, Mustafa, "Matn ya Vahn?", *Imrûz*, 16 Hordâd 1383 (2004).

Tamam, Husam, *Tahawulat al-Akhwan al-Muslimun*, Kahire: Madbuli, 2006.

Tarrow, Sidney, *Power in Movement: Collective Action, Social Movements and Politics*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1994.

Tahranian, Majid, *Socio-Economic and Communication Indicators in Development Planning: A Case Study of Iran*, Paris: UNESCO, 1980.

Tessler, Mark ve Eleanor Gao, "Gauging Arab Support for Democracy", *Journal of Democracy*, c. 16, no. 3 (Temmuz 2005): 86-87.

Thompson, Elizabeth, *Colonial Citizens: Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*, New York: Columbia University Press, 2000.

Tilly, Charles, *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978.

Tohidi, Nayehreh, "Islamic Feminism: Women Negotiating Modernity and Patriarchy in Iran", Ibrahim Abu-Rabi, haz., *Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* içinde, Oxford, Birleşik Krallık: Blackwell, 2006.

—, "Mas'alih Zanan va Rawshanfikran Tay-yi Tahavvulat-i Dahi-yi Akhir", *Nime-yi Dīger*, no. 10, Kış 1368 (1989): 51-95.

—, *Feminism, Islamgaraii va Dimukrasi*, Los Angeles: Kitābsarih, 1996.

Turbat, Akbar, "Farar-i Maghzha az Iran bih Amraka", *Āftāb*, no. 32, Dal/Behman 1382 (2003): 70-79.

UNESCO, *Statistical Yearbook*, Paris, muhtelif yıllar.

Utvik, Bjorn Olav, "Hizb al-Wasat and the Potential for Change in Egyptian Islamism", *Critique: Critical Studies of the Middle East*, c. 14, no. 3 (Güz 2005).

Vasat Partisi, *Awraq Hizb al-Wasat*, Refik Habib'ün Önsözü, Kahire: Hizb al-Wasat, 1996.

—, *Awraq Hizb al-Wasat al-Misri*, Salih Abdülkerim'in Önsözü, Kahire: Hizb al-Wasat, 1998.

Weaver, Mary Anne, "Revolution by Stealth", *The New Yorker*, 8 Haziran 1998.

Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1964.

Wentz, Richard, *The Culture of Religious Pluralism*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1998.

Yaghmaian, Behzad, *Social Change in Iran*, Albany: SUNY Press, 2002.

—, "Student Movements in the Islamic Republic of Iran", *Journal of Iranian Research and Analysis*, c. 15, no. 2 (Kasım 1999).

Zakzuk, Mahmud, "Hawl Shurut Bina' al-Masajid", *El-Veft*, 10 Aralık 2001.

Zubaida, Sami, "Cosmopolitanism in the Arab World", Yayımlanmamış makale, 2004.

—, *Islam, the People, and the State*, Londra: Routledge, 1989.

DİZİN

11 Eylül saldırıları 245, 309
15 Hordâd 192
1953 darbesi 61, 66
1967 Savaşı 54

A Banquet for the Seaweeds 241, 279, 280
Abbas, Mahmud 303
Abdi, Abbas 123, 128, 154, 166, 167, 207, 218
Abdu, Muhammed 82, 154, 294
Abdulfutuh, Ramazan 251
Abdulhalik, Said 295
Abdulkafi, Ömer 250, 253
Abdulkerim, Halid 291
Abdurrahim, Şaban 295
Abdurrahman, Hamdi 85, 235n, 292n
Abdurrahman, Şeyh Ömer 76, 86, 238, 245, 250
Abdülgani, Saffet 86
Abou El Fadl, Khaled 33
Abrahamian, Ervand 63
Abu-Bakr, Omaima 261
Abu-Lughod, Janet 247
Açık Üniversite 121
Adalet ve Kalkınma Partisi 22, 41, 46, 335, 336, 341, 342;
Adelman, Kenneth 32n
Afşari, Ali 207, 209
Afşari, Rıza 71
Agasi 74
Ağaçeri, Haşim 128, 154, 159, 167, 207, 208, 219, 220, 224; yargılanması 207, 210, 219
Ahmed, Celal Âl-i: "*Westoxication*" 155
Ahvaz 219
Aile Koruma Kanunu 103
Ajami, Fuad 85n
Aleviteber, Alirıza 161, 165, 167, 171, 194, 223n, 315
Ali, Muhammed 82
alkol: yasağı 40; kullanımı 74, 77, 89n, 268, 269
Amir Kabir Üniversitesi 187, 188n, 219
Amuli, Ayetullah Cevadi 148n, 169n
Anayasayı Koruyucular Konseyi 18, 105, 106, 173, 178, 186, 196, 201, 205, 211, 212, 214, 216-218, 220, 221,
Angham 249n
Angola 225
anti-Semitizm 35

Arafat, Yaser 239, 303
Arak 174
Araki, Ayetullah 173n
Aramin, Muhsin 167
Arjomand, Sa'id Amir 52, 53, 57
Arkun, Muhammed 163, 210
Asgarzâde, İbrahim 123, 128, 154
Askeri Akademi grubu (Mısır) 85
Aşkevari, Hasan Yusufi 170n, 179, 207
Aşmavi, Said el- 280, 291
Aşuri, Daryuş 156n
Atatürk, Kemal 64
Ava, Muhammed Selim el- 293
Avânî, Gulam Rıza 163
Avrupa Birliği 324
Âyande 218
Azad Üniversitesi 126, 214

Bahaddin, Kemal 282
Bahreyn 41, 117, 173n, 322; Bahreyn'de İslâmcılık 117, 335
Baker, Raymond: *Islam without Fear* (Korkusuz İslâm) 293n
Baki, İmdadeddin 207
Barri, Şeyh Dr. Abdulmünim el- 277
Bayat, Esadullah 207
bâzârî (çarşı tüccarları) 65, 68, 69, 213; ve İran din adamları 62, 89
Bazergan, Mehdi 16, 69n, 70, 154, 156, 173
Beauvoir, Simone de 139
Beckford, James 34
Bedcins 134n, 146
Bedevi, Cemal 278n, 295
Bedevi, Halid 241
Bedri, Yusuf el- 283, 284
Beheşti, Ayetullah Muhammed 68n, 70
Behnud, Mesud 172n, 207
Behruzi, Meryem 132
Bem: Bem'de depremler 220
Bendix, Reinhard 57
Beni Sadr, Ebu'l-Hasan 16, 68, 82n, 104, 173, 202n
Benna, Ahmed Seyif el-İslâm Hasan el- 79
Benna, Cemal el-: *Nahv Fıkıh Cedid*, 292
Benna, Hasan el- 79, 83, 90, 289, 292
besicler 102, 119, 124, 125, 136n, 195, 208
Beşir, Muhammed Ali 241
Beşiriye, Hüseyin 156, 168n
bin Laden, Usame 36, 86, 87, 238
Bingenli Azize Hildegard 139
Bircend 192n
bireysellik 112, 120, 121, 147, 260, 266, 272
Bişri, Tarık el- 293
Bitaraf, Habibullah 123, 172
BM Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Şartı 143
Bojnordi, Ayetullah 142n
Borucerdi, Ayetullah 65, 69
Bunyâd-ı Cânbâzân 214
Burgat, François 54
Burkânî, Ahmed 190
Bush, George W. 192, 297; İran'ın "bir şer ekseni" olması hakkında 192

Caferi, Hadi 194
Cami'a-yı Müstakîl-i Danişcûyî 125
Camp David Sözleşmesi 15, 80, 85
Carter, Jimmy: insan hakları politikası 61
Castells, Manuel 317
Cebr, Şeyh 87, 234
Celayipur, Hamid Rıza 153, 154n, 157, 166, 169n, 171, 190, 207
Cemaat-i İslâmi 46, 310
Cemiyet-i Mu'talife 126, 197, 212-214
Cemiyet-i Talimat-ı İslâmî 73n
Cengelî hareketi 63
Cenneti, Ayetullah Ahmed 201
Chan, Sylvia 34n
Choukri, Mohamed: *El-Hubzu'l-Hafî* 280
Churchill, Winston 168n
Cibali, Tahani el- 300n
Cihad-ı Sâzendegî 107
Cindi, Halid el- 250, 253, 254, 256, 265

Clinton, Bill 192
Cohen, Eliot 32n
cumhuriyetçi teoloji 34, 204
Cumhuriyetçilik Cephesi (İran) 223

Çarşı Loncaları İslâmi Birliği 212, 213n
çoğulculuk; post-İslâmcılıkta çoğulculuk 33, 36, 107, 163, 166, 180, 191, 222, 287, 289, 293, 305, 307, 309, 315
"Çözüm İslâm'da" sloganı 87, 162, 245n, 305

Dabashi, Hamid 51, 52
Dacani, Besma el- 251n
Dahl, Robert 34n
Dante Alighieri 165
Darwin, Charles 70, 168n
Davalibi, Ferid el- 235n
Davies, James 54
Debbağ, Merziye 132
Debbağ, Mona el- 269n
Defter-i Tahkim-i Vahdet (DTV) 11, 124
Değişim İçin Halk Kampanyası (Mısır) 302
Değişim İsteyen Gençler (Mısır) 302
Değişim İsteyen Üniversite Çalışanları (Mısır) 302
Della Porta, Donatella 316n
Delta Üniversitesi 85
demokrasi: ve var olma sanatı 49, 326-330; İranlı entelektüellerin demokrasiye yönelik tutumları 152n; ve yabancı müdahale 324n; Hıristiyanlıkla ilişkisi 35, 36n; İslâm'la ilişkisi 21, 23, 26, 32-34, 37, 46, 48, 49, 99, 161; dinî demokrasi olarak 99, 158, 161, 166, 167, 170, 171; din ve devletin ayrılması 169, 191; ve şiddetli devrim 316, 326
Denoeux, Guilain 91
Destcerdi, Merziye Vahid 132n, 143
Destgeyb, Gevher 131
Destgeyb, Gülnar 131n, 132
Desuki, Alaeddin Hilal 287n
devlet medyası (Mısır'da; İran'da) 185, 259
devlet memurları; İran'da 45, 65, 99, 103, 124, 166, 227, 246n, 337, 338
Devrim Muhafızları (*Pasdar*lar) 59n, 100, 101, 102n, 106, 110, 153, 173n, 206, 214, 226
Diani, Mario 316n
Dihnemekî, Mesud 200
Dilberî, Rıza 188n
Dinî Lider (*Jakih*)105, 106, 125, 128, 146, 149, 165, 169, 179n, 185, 188, 195, 198, 199, 205-207, 209, 211-216, 218-221, 224, 299
Diyab, Amr 249, 254, 272
Dowell, William 54
DTV (*Bkz. Defter-i Tahkim-i Vahdet*) 11, 124, 125, 127-129, 187, 188, 194, 209, 219, 223
Dünya Bankası 225
Dünya Değerler Araştırması (World Value Survey, WVS) 246, 325n
Düzenin Yararını Teşhis Komitesi 106, 178, 186, 212

Ebadi, Şirin 327
Ebu Nasr, Hamid 242
Ebu Zeyd, Nasr, 166; döneklikle itham edilmesi, 278, 281, 282, 294; kutsal kitapların yorumlanması üzerine 36
Ebu-Ahmed, Hamid 279n
Ebu'l-mecid, Ahmed Kemal 293
eğitim: Mısır'da 13, 78, 87, 94, 95, 100; İran'da 13, 64, 65, 83, 130; medreseler 52, 64, 69, 70, 153, 162, 164, 180, 214; üniversiteler 27, 61, 62, 71, 85, 100, 112, 124, 126, 129, 133, 146-148, 153, 165, 174, 181, 208, 230, 240, 246, 328, 329
Ehsani, Kaveh 27, 103n, 331n
Ekberyan, Muhammed Cevad 160n
ekonomik koşullar: Mısır'da 51; İran'da 13, 53; ekonomiye devlet müdahalesi 53, 124, 288n
El Afgani 82, 154
El Kaide 81, 335
el-Cihad 84-86

el-Ezher 14, 45, 76, 77n, 83, 89, 90, 93-96, 97n, 230, 240, 241, 250, 252, 257, 259, 276-281, 285, 291, 294n, 300, 313, 314, 344
El-Ezher Üniversitesi 96n, 97n, 276n, 279
el-Tekfîr ve el-Hicret 79n, 84, 238n
Emek Partisi (Mısır) 76, 77n, 78, 87, 88n, 241, 242, 244, 280
Emr be Maruf 136
Enayat, Hamid 81n
Ensâr-ı Hizbullah 17, 119, 187, 195-197, 200, 201, 207, 208, 210, 212, 213, 219
Erdebili, Ayetullah Musavi 175
Erdoğan, Recep Tayyip 22, 324
Eryan, Essam el- 240, 243, 252n, 276, 289, 291, 293, 305n
Esposito, John 33n
eşcinsellik 276
Eyyûb, Muhammed 210
Ezher Ulema Cephesi el- 281
Ezilenler Vakfı 213

Fadlallah, Şeyh Muhammed 173n
Fahmi, Khaled 27, 298n
Faludi, Susan 139
Fandy, Mamoun 233n
Faşizm 35
Fatıma (Peygamber'in kızı) 131, 133
Fedailer çoğunluk 210
Fedâiyân-ı Islâm 63, 201
feminist teoloji 34, 140
Ferdin 74
Ferec, Abdusselam 85
Fethi, Şirin 258, 261, 265
Fevvez, Zeyneb 259
Fıkıh 36n, 70, 142n, 160, 163, 178, 197, 291
Filipinler 225, 323
Filistin İntifadası ile Dayanışma İçin Mısır Halk Komitesi (FİDMHK) 302
filmler 77, 201, 273, 285, 298n, 318
Foucault, Michel 37, 102, 168n, 227, 317, 330n; yönetimsellik üzerine 330; sözlerin gücü üzerine 37; devlet iktidarı üzerine 317
Friedman, Milton 104
Fuad, Muhammed 249n
Fuda, Faraj: *Olmak ya da Olmamak* 279
fuhuş/fahişelik 114
Furûhar, Daryûş 202

Galileo Galilei; *Büyük Düşes Christina'ya Mektup* 165
Gannuşi, Raşid el- 33, 46, 334
Garton Ash, Timothy 199
Gazlan, Mahmud 305n
Gence, Ekber; *Cumhuriyetçi Manifesto*; yargılanması, 153, 156, 158n, 171, 179n, 190, 194, 207, 208
gençler, İranlı 90, 112, 114n, 127, 267, 312; İranlı gençlerin ortak kimliği 122; İranlı gençler arasında sivil toplum örgütleri (STÖ'ler) 122; İranlı gençler arasında cinsellik 269; İranlı gençler arasında Sevgililer Günü 114; gençlik merkezleri (*hâne-yi cevânân*) 74
gençler, Mısırlı 90, 95, 272, 312; Mısırlı gençler arasında uyumlu yenilik 271, 272, 312
Germsar 126
Ghity, Muhammed el-: *A Scandal Called Saida Sultana* 295n
Giddens, Anthony 264
Gilman, Charlotte Perkins 139
Girânpâye, Behruz 207, 218
Goethe Enstitüsü 61
Goethe, Johann Gottfried von 157
Goldstone, Jack 316n
Golpaygani, Ayetullah Muhammed Rıza 173n
Gramsci, Antonio 49, 90, 227; isyan üzerine 58; pasif devrim üzerine 49, 318; devrimci reform üzerine 199; devlet üzerine 317; hakiki devrim üzerine 58; mevzi savaşı üzerine 58, 317
Greiss, Sherine 246n

Griech-Polelle, Beth 35n
Guderzi, Muhsin 218
Guguş 74, 89
Gurr, Ted 54
Gutierrez, G.A. 39n
Gülen, Fethullah 46

Habermas, Juergen 156, 168n, 210, 227
Habib, Kemal 238n
Habib, Refik 290
Habibi, Şehla 132, 146
Haccariyan, Said; ve Stratejik Çalışmalar Merkezi (SÇM) 153, 165n, 167, 168n, 171, 179n, 189, 194, 205, 206
Hacer, Ali el- 249
hadis 33, 36, 132, 141n, 179n, 281, 291, 293
Hafız, Sabri 294, 296, 298n
Hafız, Usame İbrahim 239n, 288n
Hak, Şeyh Ced el- 279
Halhalî, Sadık 194
Halid, Amr 250, 253-256, 264, 265, 272, 298
halk kitleleri; halk iradesi; *ümmet* 33, 72, 81, 105, 168, 281, 290
Halkın Mücahitleri Örgütü 75, 173, 210
Halliday, Fred 53
Hamaney, Ayetullah Ali 16, 110, 124, 165, 178, 185, 188, 199, 203, 205, 215, 216
Hamedan 219
Hamid, Âlâ: *Mesâfe Fî 'Akl Recul* (Erkeğin Aklındaki Mesafe) 279n
Hamouda, Adel: *How Egyptians Joke about Their Leaders* 295n
Hamza, Mustafa 235
Han, İhsanullah 63
Han, Mirza Küçük 63
Hanefi, Hasan 163, 230, 281
Harazi, Muhsin 166n
Hasani, Molla 198
Hassan, Riaz 246n
Haşim, Ahmed Ömer 96n
Haşim, Salih 238n
Haşimi, Fereşte 131
Haşimi, Taha 215
Hatemi, Muhammed 17, 178, 124, 129, 149, 152, 153, 157, 164, 165, 169, 170-172, 184-190, 192-196, 201-205, 209, 211, 215-218, 220-225, 227, 239, 289, 336, 342
hâtifü'l-İslâmî (İslâmi Yardım Hattı) 254
Hazreti Muhammed; sünnet 249, 279n
Hefny, Kadry 294n
Hegel, G. W. F.157
Heikal, Muhammad Hasnein: *Secret Negotiations* 295n
Held, David 156
Hellov, Muhammed el- 249n
Hembestegî Partisi 194
Herrera, Linda 95n
heyetler 73
Hıristiyanlık: Hıristiyanlık ve anti-Semitizm 35; Katoliklik 35n; Kıptiler 76, 234, 235, 247, 290; evanjelikler 32n, 265; kurtuluş teolojisi 34, 39, 40; Luthercilik 159
Hicazi, Ahmed Abd'ül-Muti 284
Hill, Christopher: *God and the English Revolution* (Tanrı ve İngiliz Devrimi) 165
hisbe 283, 284, 292
Hitler, Adolf: *Kavgam* 35n
Hizbu'l-Emel 76
Hizbullah Kültür Cephesi 200
Hizbullah Öğrenci Birliği 192
Hizbü'l Şeriya 238, 289
Hobbes, Thomas 68n, 331n
Hoi, Ayetullah Ebul Kasım 173n
Homi, Bhabha 156n
Hoşgörü 33, 45, 46, 125, 156, 186, 196, 202, 222, 226, 292, 300n, 307
Hoyînîhâ, Musavi 167
Hudeybi, Hasan el- 83, 84
Hudeybi, Mamun el- 242
hukukun üstünlüğü 33n, 216, 217, 222, 226, 334
Humam, Talat Yasin 86
Humeyni, Ayetullah Ruhullah 13, 15, 16, 42, 44, 52n, 61, 63, 66, 71, 75,

81, 105, 107, 124, 127, 130, 142, 150, 151, 153, 154, 169, 170n, 173, 175, 177-179, 188, 192, 223, 225
Humeyni, Hüseyin 223
Huntington, Samuel 56n
Hürremabad; Hürremabad'da öğrenci hareketi ulusal kongresi 174, 201, 204, 209
Hüseyin, Adil 87
Hüseyin, Kadriye 259
Hüseyin, Megdi 244
Hüseyniye-yi Şüheda 165
Hüseyniyeler 62, 165

Irak'ta Savaşa Karşı Ulusal Kampanya (Mısır) 302

İbn Teymiye 84, 292, 294
İbrahim, Necih 235n
İbrahim, Sadeddin 54, 81n, 297
İbrahimi, Emir Ferşâd 200, 201n, 209
İbrahimi, Masarat Amir 134n
İbtikâr, Masume 154
içtihat 81, 152, 160, 178
İdare-yi Amaken 137
İDKB (*Bkz.* İslâm Devrimi Kadın Birliği) 131, 138
İdris, Kral 323
İhvanü'l-Müslimin (*Bkz.* Müslüman Kardeşler) 14, 239
İkbal, Muhammed 157
ikiz yasa tasarısı 18, 218
İmam Hattının Müslüman Öğrenci Takipçileri 123
İmami, Said 202, 204, 208
İmare, Muhammed 230, 293
İmdâd İmâm Komitesi 214
internet 180, 206, 275, 277, 286, 338
İran İslâm Devrimi Mücahitleri Örgütü (İİDMÖ) 11, 128, 167, 193
İran Kültür Devrimi 100, 112
İran Öğrenci Haber Ajansı (ISNA) 187, 223n
İran'da şiddet: Hürremabad'daki öğrenci konferansının basılması 201, 204, 209; 1999'da Tahran Üniversitesi yurtlarının basılması 204
İsfahan 117, 182n, 201, 219
İslâm Cumhuriyeti Anayasası 141
İslâm Devrimi Kadın Birliği (İDKB) 131, 138
İslâm ve Demokrasi Çalışmaları Merkezi (Amerika Birleşik Devletleri) 33n, 309n
İslâm'ın otoriter rejimlerle ilişkisi 228, 309, 323, 325
İslâmi Alimler Birliği (İran) 215
İslâmi Araştırma Enstitüsü (Mısır) 279, 291n
İslâmi Cemaat 85n
İslâmi Cihad 76, 233n, 238
İslâmi Cumhuriyet Partisi 138
İslâmi Direniş Cephesi (İran) 204
İslâmi Doktorlar Birliği (İran) 212n
İslâmi Hindistan Alt Kıtası Mezunları Merkezi 212n
İslâmi İş Partisi (İran) 194, 227
İslâmi İşçiler Birliği (İran) 212n
İslâmi Katılım Cephesi (IKC) 193, 194
İslâmi Mühendisler Birliği (İran) 212
İslâmi Öğrenciler Derneği (İran) 125
İslâmi Öğretmenler Birliği (İran) 212n
İslâmi Reform Partisi (Hizbü'l-İslâmiyü'l-Islah) 238
İslâmi Üniversite Öğrencileri Birliği (İran) 212n
İslâmi Üniversite Öğretim Üyeleri Birliği (İran) 212n
İslâmşehr 174
İsmail, Yahya 281
İspanya 119, 320, 324, 340
İşçi Evi (*Hâne-yi Kârger*) 189, 227n
İşçi Haklarını Savunma Komitesi (Mısır) 302
İşçi Konseyleri (*Şûrâ-yı Kârgerân*) 227
İzzet, Hiba Rauf 261

Kabil, Ahmed 207, 308
Kaçar dönemi 13, 81
Kaddafi, Muammer 323, 333, 335
Kadın Beden Eğitimi Akademisi (İran) 136

Kadınlar Haftası Festivali 146
kadınlar, Mısırlı 311; Mısırlı kadınlar arasında *halakât* (halkalar) 18, 94, 249, 257-260, 264
Kâdirî, Tahire 68n
Kahire Amerikan Üniversitesi 25, 26, 246n, 247, 251n, 256n, 258, 269n, 280
Kahire: Kahire Amerikan Üniversitesi 25, 26, 246n, 247, 251n, 253n, 256n, 258, 269n, 270n, 271n, 277n, 280; Kitap Fuarı 77, 134, 247n, 253, 280; Kahire Üniversitesi 77n, 234n; 1992 depremleri 93; Kahire'de güvenlikli siteler 256, 273; İmbaba 17, 86, 87, 93, 231-235, 338; Kahire'de İnternet kafeler 286; Kahire'de İslâmi Toplumsal Kalkınma Derneği 92; Kahire'de Cemaatü'l-İslâmiyye 15, 17, 76, 84, 85, 87, 231, 279n, 288; Cemaliye 233; 6 Ekim Şehri 253; Sukü'l-Tevfikiyye 241; Zamalek 233, 246, 247n
Kamar, Mustafa 249
kan bedeli 145, 149
Kanî, Mahdavî-yi Kani 201
kapitalizm (*Ayrıca bkz.* küreselleşme ve Müslüman toplumlar) 31, 34n, 38, 54, 64, 80, 93, 98, 150, 180, 232, 277, 337
Kar, Mehrengiz 145, 207
Karam, Azza 261n
Karbaşi, Gulam Hüseyin 108, 194, 203
Kardavi, Yusuf el- 285, 291
Kârgozârân Partisi 186, 194
Kasım, Safinaz 261
Kaşan 117
Kaşani, Ayetullah 63
Katouzian, Homa 156
Kaziyân, Hüseyin 207
Kazvin 126n
Keddie, Nikki 52, 53
Kediver, Muhsin; demokrasi üzerine; davası 154, 157, 159n, 161, 162, 165, 166n, 167, 179, 207n, 208
Kefaya hareketi 46, 301-303, 305, 315
kentleşme 40, 48, 67, 111, 121, 172, 181, 328, 337
Kepel, Gilles 42, 54
Keramet grubu 301
Kereç 117
Kerrubi, Mehdi 124
Keshavarzian, Arang 213n
Kevâkibî, Abdurrahmah el- 154, 294n
Khosrokhavar, Farhad 42n
Kıptiler 76, 234, 235, 247, 290
Kim, Quee-Young 55
kimlik siyaseti 40, 132
Kimni, Seyid el-: *Rabbü'l-zaman* (Zamanın Tanrısı) 279n
Kis, János 320
Kişiler Hukuku 243, 248
Kişk, Şeyh 77, 250
Kovel, Joel 40n
kredi birlikleri 214
Kuba Camii 61, 69n
Kuhn, Thomas 156
Kum 52n, 61, 73, 104, 108, 117, 142, 154, 162, 201n
Kur'an 33, 36, 64, 70, 77, 88, 92, 95, 101, 132, 139, 140-142, 152, 156n, 158, 159, 162, 179n, 197, 241n, 242, 245, 248, 250, 255, 268, 275, 281, 284, 288, 291, 292, 304, 308
Kurban, Halu 63
Kurdahi, George 257
kurtuluş teolojisi 34, 39, 40
Kutbızade, Sadık 173
Kutub, Seyyid 84
Küba Devrimi 39
küreselleşme ve Müslüman toplumlar 31, 38, 54, 93, 98, 150, 180, 232, 273n, 277, 286, 302, 337
Kürtler; Kürdistan Demokrat Partisi 180, 210

Lahici, Şehla 207
Lakatos, Imre 156
Lapidus, Ira 88
Lenkerani, Ayetullah Fazıl 142
Lipset, Seymour Martin 35n, 57
Lokmâiyan, Hüseyin 211
Löwy, Michael 36n, 262

Luksor katliamı 236, 296
Luther, Martin; *Yahudiler ve Yalanları Üzerine* 35, 36, 168n, 196, 219
Luxemburg, Rosa 171

Machiavelli, Niccolò 165
MacLeod, Arlene 94
Madi, Ebulâlâ 290, 293n
Mahcub, Alirıza 227n
Mahcub, Muhammed Ali 275
Mahfuz, Necib 284
Mahmood, Mustafa: *A Journey to Paradise and Hell* 295n
Mahmood, Saba 260
Mandani, Mahmood: *Good Muslims, Bad Muslims* 324n
Marksist Fedailer 61
Marksizm 34n, 176n, 308
Marshall, Susan 54
Marx, Karl 70, 156, 157, 168n, 227, 262, 317
Massey, Doreen 119
MDAB (*Bkz.* Militan Din Adamları Birliği) 124, 193, 194, 223
MDAT (*Bkz.* Militan Din Adamları Topluluğu) 11, 124, 128, 193, 196, 197, 212
MDP (*Bkz.* Milli Demokratik Parti) 11, 95, 240, 245, 278, 300, 301, 304, 305
Mecid Muhammed, Essam Abdül 167, 239n, 288n, 289n
Mefâtihu'l-Jinân 72, 73
mehr 144
Mehrez, Samia 294
Mekteb-i Taşayyu' 70, 71
mektepliler 104
Melikiyân, Mustafa 152n, 163, 165
Melucci, Alberto; kültürel üretim üzerine 317, 318
meslek sahipleri (Mısır'da, Iran'da) 40, 66, 79, 148, 174, 183, 246, 252, 329, 338
Mesud, Halid 36
Meşhed 52n, 174, 197n
Meşhur, Mustafa 90, 242, 243, 244n, 289
Meşkini, Ayetullah 166n
meşruta 63
Mev'üd Kültür Cephesi 200
mevlit 251, 273
Mezahiri, Ayatullah 142
Mısır anti-Küreselleşme Grubu 302
Mısır İnsan Hakları Örgütü 279n
Mısır İslâmcılığında *davet*in rolü 45, 84, 86, 90, 136n, 230, 234, 235, 237, 241, 243, 250, 253, 258-260, 280, 288, 289, 314
Mısır İslâmi Cihad 73, 233n
Mısır Kültür ve Diyalog Vakfı 291
Mısır'da şiddet: Fuda cinayeti 279n; Sedat suikastı 233; Taba'daki terörist bombalama 303
Mısırlı entelijansiya (*Ayrıca bkz.* İran dinî entelektüelleri) 297
Migdal, Joel 317
Milani, Mohsen 53
Militan Din Adamları Birliği (MDAB) 124, 193
Militan Din Adamları Topluluğu (MDAT) 11, 124, 128, 193, 196, 197n, 212
Milli Cephe (İran) 66, 70, 123, 193n
Milli Demokratik Parti (MDP) (Mısır) 11, 77n, 95, 240, 245, 278, 300, 301, 304, 305
Milli Kamuoyu Çalışmaları Merkezi (MKÇM) (İran) 11, 218
milliyetçilik (Mısır'da, İran'da), 40, 46, 84, 155, 248, 287, 298, 312, 335, 337, 338
Milosovic, Slobodan 221
Mirdamadi, Muhsin 123, 154, 208
MK. (*Bkz.* Müslüman Kardeşler) 17, 77n, 239, 240-244, 245n, 289, 290, 303-305
Moaddel, Mansoor 52, 183n
Morris, Benny 32n
Mottahedeh, Roy 65n, 72n, 73n
Mozambik 225
Muhacirânî, Atâullâh 165, 166, 172, 187, 201, 204, 208n
Muhammed Rıza Şah Pehlevi 60, 64, 171

Muhammedî, Ekber 209
Muhammedî, Manûçir 209
Muhammedî, Mecid 167n, 239n, 288n, 289n
Muhammediyye Sünnetinin Yardımcıları (Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye) Cemiyeti 294
Muhiddin, Âlâ 86, 235
Muhsin, Selahaddin 284
Muhtari, Muhammed 202
muhtasib 283n, 287
Muin, Mustafa 129, 187
Munson, Henry 53
Muntazari, Ayetullah Hüseyin Ali 154, 165, 173
Musa, Abdulhalim Musa 236
Musaddık, Muhammed 60, 63, 66, 70, 202, 323
Mustafa, Şükrü 84
Mutafa, Dalya Ahmed 254n
Mutahhari, Ayetullah Murtaza 69, 70, 131
Mübarek, Cemal 303
Mübarek, Hüsnü 19, 77, 240, 243, 277, 278, 286n, 301, 303, 314, 323, 333, 334, 339
Mücahidin İnkılâb-ı İslâmi 154
Mücahitler (İran) 61, 75, 85, 128, 153, 167, 173, 193, 199, 210
Münir, Muhammed 249
Müslüman Demokratlar Konseyi (Fransa) 39n, 309n
Müşârikât Cephesi 218, 219

Nafi, Beşir 294, 295n
Naguib, Rime 269n
Nasif, Melek 259
Nassef, Emad: *Girls for Export* 295; *The Red File* 295; *The Age of Fifi Abdou* 295; *The War of the Whores* 295; *Women from Hell* 295
Nebevi, Behzad 167, 224
Nebevi, İbrahim 207
negatif bütünleşme 57, 91
Nepstad, Sharon E. 40n
Netanyahu, Benjamin 239
Nevh, Muhtar 241
nevruz 89
Nogarola, Isotta 139
Nubaht, Münire 132n, 143
Nuri, Abdullah 71, 180, 207; akıl ve inanç üzerine 258; dinî hakikat üzerine 160; yargılanması 170, 179, 201
Nuri, Ayetullah Ali Ekber Natık 110, 185
Nuri, Şeyh Fadlullah 63

Okuryazarlık 14, 48, 67, 133, 172, 181, 231, 258, 328
Olmsted, Frederick Law 109
Onarım Cihadı 107, 124, 214

örtünme: Mısırlı kadınlarda 87, 247, 248, 251, 252, 256-258, 285; İranlı kadınlarda 103, 130, 137, 311
özgücülük 29-32
Özgür Basını Savunma Derneği (İran) 189
Özgürlük Hareketi 70, 188, 193

Parsa, Misagh 53
Parsons, Anthony 52
pasif devrim (*Bkz.* Gramsci, Antonio, pasif devrim üzerine) 45, 49, 199, 200, 224, 232, 288, 298, 312, 315, 317, 318, 322, 323
Pateman, C. 34n
Pehlevi hanedanı (*Bkz.* Muhammed Rıza Şah Pehlevi) 13, 52, 60, 64, 171, 225; Rıza Şah 13, 14, 60, 63-65, 67, 68
petrol; fiyatı 15, 38, 66, 67, 173, 184, 193, 225, 323
Peyâm-ı Hacer 137, 146, 344
Peyâm-ı Zen 137, 146n
Pipes, Daniel 308n
Pizan, Christine de 139
Popper, Karl 156
popüler kültür: Mısır'da; İran'da 75
post-İslâmcılık: tanımı 42; post-İslâmcılık karşısında Avrupa Reformu 152; post-İslâmcılık

karşısında İslâmcılık 37, 43, 180, 314; post-İslâmcılıkta çoğulculuk 33, 36, 107, 163, 166, 180, 309
Pûyande, Muhammed Gaffar 202

Queen Boat vakası 277

Rafsancani, Feyza 136, 190
Rafsancani, Haşimi 16, 17, 44, 104, 107, 108, 115, 124, 125, 132, 136, 146, 167, 190, 194, 226
Rahim, Muhammed 249n
Rahneverd, Zehra 113n, 131
Rauf, Heba 139
Rawls, John 156
Receb, Sami 95
Reda, Raşid 82, 294n
Refah Partisi 56, 319, 335; Türkiye'de sekülarizm 64, 89; Fazilet Partisi 46, 310, 335
Refikdost, Muhsin 213
Rezai, Muhsin 110, 173n
Rıza Pehlevi 60, 64, 171
Rıza Şah 13, 14, 60, 63-65, 67, 68
Rodinson, Maxim: *Muhammed* 280
Roth, Guenther 57
Roy, Olivier 43
Ruhami, Muhsin 179
Rusya 97
Rûşdi, Salman 192
Rûşdi, Usame 237n

Saad, Reem; "Mısır Tarzı Evlilik" 283, 297
Sachedina, Abdulaziz 210
Sad, Muhammed 241
Sadawi, Nawal al- 284
Sadiki, Hasan 189n
Sadriyye, Mücteba 213n
Saghiya, Hazım 294n, 296n
Sahabi, Yadullah 154
Said, Edward 29, 156n, 294, 295n
Said, Samira 249n
Saidzade, Seyyid Muhsin 161
Sajdi, Dana 246n
Salih, Abdul Hasan 235n
Sâni'î, Yusuf 194
sansür: Mısır'da 77, 280, 291; İran'da 61, 72
Sarallah 136
Saraya, Salih 85
Sartre, Jean-Paul 70
Savalî, Rahim 196
SAVAK 61, 67
Sazegara, Muhsin 154
Schimmel, Ann Mary 210
Scholder, Klaus 35n
Schulze, Reinhard 42n
Schurman, Anna Maria von 140
Sedat, Enver; Enver Sedat suikastı; iktisat politikası (*infitah*) 15, 16, 233n, 276, 277
Sedda, Hûda 261n
Seherhîz, İsa 190n, 191n
sekülarizm: Mısır'da; İran'da 52, 84, 88, 156, 166, 169, 180n
Selefiler 293
Senendec 192n
Seong, K. 35n
serbest pazar ekonomisi 154, 213
Sholkamy, Hania 258n
sınıf, sosyoekonomik: *bâzârî*ler, 65, 69; feodal sınıf 67-69; üst sınıf 60, 90, 109, 247, 253, 274; işçi sınıfı 15, 60, 67, 174, 227, 337; *Ayrıca bkz.* Mısırlı entelijansiya 312; orta sınıf 14, 15, 38, 39, 51, 60, 67-69, 78-80, 83, 89, 103, 106, 108, 130, 134, 153, 164, 171, 172, 180, 183, 184, 226, 227, 246, 252, 254, 258, 262, 273, 303, 307, 311, 340; yoksullar, alt sınıflar 66, 71, 78-80, 119, 135, 136, 227, 254, 270, 273, 337, 341; meslek sahipleri 99, 174, 246; dinî entelektüeller 61, 66, 68, 72, 197, 247
Sırrı, Yaser 235, 237n
Sid Ahmed, Muhammed 294, 295
Silsilet Tashîhu'l-Mefâhim 288
Simmel, Georg 272
sivil toplum örgütleri (STÖ'ler) (Mısır'da, İran'da) 61, 106, 168
Smith, Christian 39n
Snow, David 54

Sokaklar Bizimdir (Mısır) 302
Sorur, Ahmed Fethi 282
Sosyalist Parti (İran) 210
sosyalizm; Avusturya'da; Mısır'da; Almanya'da 40, 80, 225
Sovyetler Birliği 86, 180
sömürge sonrası 123, 156, 157, 273, 312
Staniszkis, Jadwiga 56
Stratejik Çalışmalar Merkezi (SÇM) 11, 167
Sudan; Darfur; Sudan'da İslâmcılık 41, 235, 241, 321, 331
Sueirki, Receb el- 249
Sufî tarikatları 76, 96, 251
Sultan, Cemal 238n
Suruş, Abdülkerim; demokrasi üzerine; Abdülkerim Suruş'un etkisi; rasyonellik/akıl üzerine; dinî devlet üzerine; Batı üzerine, 42n, 152n, 153, 155, 156, 158, 161-163, 165, 169n, 170, 180n,196, 197, 206, 207
Suudi Arabistan; Suudi Arabistan'da otoriter yönetim; Suudi Arabistan'da post-İslâmcılık; Suudi Arabistan'da gençler 32, 46, 120, 136n, 252n, 309, 323
Suzan 74
Sünni İslâm: Sünni İslâm karşısında Şii İslâm; ve toplumsal değişim (*Ayrıca bkz.* din adamları, Mısırlı) 81, 276, 299
Sztompka, Piotr 318n

Şabula 295
Şahata, Şeyh Hasan Muhammed 276
Şahin, Şeyh Abdussabur; *Ebi Âdem* 278, 284, 285
Şahin, Yusuf: *el-Muhacir* 284
Şahrudi, Ayetullah 215n, 216n
Şahrur, Muhammed 163
Şakir, Hani 249
Şaravi, Şeyh 250, 251
Şaron, Ariel 239, 297n, 303
Şebusterî, Muhammed Müctehid 157n, 162-165, 170, 171
Şeceriyân, Muhammed Rıza 210
Şehit Avinî Kültür Grubu 200
Şelbaf, Uzra 144n
Şelemçe Kültür Grubu 200
Şemsülvaizin, Maşallah 164n, 165, 166
Şeref, İbrahim 242
şeriat 36, 77, 90, 104, 132, 140, 142, 143, 147, 160, 161, 177-179, 196, 243, 244n, 248, 261, 275, 276, 278, 281, 283, 285, 286n, 288, 291-293, 305, 310, 334, 341
Şeriati, Ali 70, 72, 73, 75, 131, 153, 154, 156, 167
Şeriatmedârî, Ayetullah Kazım 173
Şeriatmedârî, Hüseyin 199
Şerif Üniversitesi 125
Şevkiyyun 85
Şeybi, Minna el- 252n
Şihavi, Ahmed: *El-Vasâyâft 'Aşku'l-Nisâ* (Kadınların Âşkı Üzerine Öneriler) 286n
Şii İslâm: *hovzeler*; İmam Hüseyin; Muharrem; Şii İslâm karşısında Sünni İslâm; On İkinci İmam (*Ayrıca bkz.* din adamları, İranlı) 52, 62, 73, 82, 89, 117, 162, 204
Şiraz 117, 174, 181, 219
Şirazi, Ayetullah (Bahreyn) 115, 173
Şirazi, Haeri 115
Şucai, Zehra 149, 188n
Şükrü, İbrahim 87, 242

Tabatabaii, Allame 70
Tabatabaii, Şahin 131
Tacik, Muhammed Rıza 167
Tacikistan: Tahrir Partisi; İslâmi Rönesans Partisi 310
Tâczâde, Mustafa 167, 168n, 172, 308
Taha, Rıfai Ahmed 235
Tahiri, Ayetullah 201
Tahran 13, 16, 25, 51n, 59, 61, 68n, 72, 73, 94, 101, 107, 108, 110-114, 123, 124, 126n, 128, 130, 134, 135, 136n, 137, 154, 159; Behman Kültürel Kompleksi 108; Tahran'da uyuşturucu kullanımı

175; Karbaşi,; Tahran'da fuhuş 114; Tahran'da kamusal mekân 117; Tahran'da üniversiteler 61
Tahran Vaizleri Derneği 212n
Tahrânî, Hüsrev 167
Tahrânî, Rıza 165
Tahtavi, Rifa el- 294
Tajbakhsh, Kian 192n
Talegani, Azam 131, 133, 138
Talegani, Mahmud 70
Tâli'atu'l-Fetih 85
Tantavi, Şeyh Muhammed 259, 276, 278, 279, 281
Tarvat, Muhammed 249
Teberzâde, Haşmetullah 124, 125, 128, 175n, 176n
Tebriz 61, 117, 219
televizyon: Mısır'da; İran'da 18, 74, 75, 77, 94, 95, 105, 116, 133, 182, 186, 198n, 203, 210, 219, 231, 246n, 253, 254, 256, 273, 285, 302
tenvir 293, 294, 298
Teymüriye, Ayşe 259
Thompson, E. P. 31
Tilly, Charles 55
Tocqueville, Alexis de 192
toplumsal adalet 39, 40, 119, 127, 213, 331, 334, 335, 339, 340
toplumsal cinsiyet ilişkileri 31, 99, 151, 161, 317; çocuk velayeti 140, 144, 145, 149; boşanma oranı 144, 248; toplumsal cinsiyet eşitliği 33, 45, 100, 129, 137-139, 145, 148, 149, 151, 161, 248, 259, 261, 311, 327, 329; evlilik öncesi seks 269; ataerkillik 32, 45, 65, 125, 139, 140, 145, 147-149, 151, 231, 259, 260, 261, 311, 314, 330; çok eşlilik 130, 145; boşanma davası açma hakkı 130, 248; cinsiyet ayrımı 100, 110, 132, 141, 145, 311; geçici evlilik (*muta*) 103, 143; erkeğin izni olmadan seyahat 130, 248; *örfî* nikâh 271, 273
Torres, J.C. 35n
Tûde Komünist Partisi 66
Tunus 46, 321, 334, 337, 338; İslâmi Davet Partisi 46
turizm, 192, 236, 237n, 286; Luksor katliamı 236, 296

Ulema Cephesi (*Bkz.* El-Ezher Ulema Cephesi) 90n, 281
Ulusal Reform ve Değişim Koalisyonu (Mısır) 302
Uluslararası Para Fonu (IMF) 225, 321
Urumiye 219
Uyuşturucu 113, 175, 268, 269
Uzmanlar Meclisi 105, 106, 166n, 169, 178n, 179, 215-217

Üçüncü Dünyacılık 61, 64, 123, 127, 153, 155, 157, 187, 253n

Vahş, Nebi el- 283
var olma sanatı 49, 326-330
Vargas Llosa, Mario: *Palomino Molero'yu Kim Öldürdü* 279n
Vasat Partisi 46, 98, 238, 290
Vasıl, Şeyh Nasr Ferid 284, 285
Veft Partisi 83, 245n
velayet-i fakih 62, 71, 82n, 104, 107, 125, 132, 160, 161, 166n, 167n, 169, 172, 173n, 175, 177n, 178, 191, 194, 197, 215, 223
Voll, John 33n

Wahba, Caroline 246n
Wahba, Christine Emil 246n
Weber, Max 262
Websiteleri 206, 302
Wilde, Oscar 208
Woolf, Virginia 139

yabancı tahakkümü; dışarıdan müdahale 39, 47, 53, 82, 155
yabancı yatırım 104, 170
Yahudilere ve Haçlılara Karşı Uluslararası İslâmi Cihad Cephesi 238
Yarın Partisi (el-Ghad) 301
yayınlar, İran; *Âbân* 71n, 115n, 116n,

117n, 137n, 141n, 143n, 144n, 158n, 176n, 189n, 196n, 205; *Âdine* 156; *Âftâb* 113n, 114n, 116n, 118n, 189n, 215n; *Âftâbgerdân* 204; *Ahbâr* 204; *el-Zehra* 146n; *Arus* 146n; *Arya* 205; *Erzeş* 205; *Asr-ı Azâdegân* 204; *Asr-ı Mâ* 128, 168; *Âyendegân* 72; *Azâd* 205; *Azar* 129, 187; *Bahar* 128, 154, 166, 343; *Behmân* 166; *Bâmdâd* 205; *Banu* 146n; *Boreş* 146n; *Ferâre* 165; *Ferheng-i Âfarîneş* 111; *Ferzâne* 139, 146; *Feyziyye* 200; *Gerdûn* 156; *Guftâr-i Mâh* 70; *Goftegû* 156, 166; *Hafta-name-yi Sobh* 111; *Hemser* 146n; *Hemşehri* 108; *Harîm* 200, 218; *Hovze ve Dânişgâh* 163, 165; *Hayat-ı Nev* 213n, 220, 343; *Hukuk-u Zen* 146; *Hûvviyyet-i Hîş* 128; *İnkılâb-i İslâmî* 154; *İntihâb* 166, 215; *Iran dûht* 146n; *İttilâât-ı Siyasi-İktisadi* 156; *Cebhe* 200; *Cilve* 146n; *Cami'iyye* 154, 190, 204, 215; *Cami'iyye Sâlim* 204; *Cins-i Duvvum* 146; *Cumhûrî-yi İslâmî* 111, 190, 343; *Kevkeb* 146n; *Keyhân* 72, 146, 153, 164, 165, 190, 199, 200, 218, 219, 343; *Kitab-ı Nakd* 166; *Kitab-ı Zen* 146; *Kitab-ı Zenân* 146n; *Keyân* 82n, 128, 157, 162-165, 177, 205, 343; *Peyâm-ı Dânişcû* 65n, 111, 344; *Peyâm-ı Hacer* 137, 146, 344; *Peyâm-ı Zen* 137, 146n; *Peygâh* 146n; *Pûşiş* 146n; *Karn-i 21* 146n; *Kuds* 344; *Râhburd* 168; *Râh-ı Nev* 153, 190, 344; *Râh-ı Zeyneb* 138; *Râhrevân-i Sûmeyye* 146n; *Reyhâne* 146; *Revnak* 156; *Risâlet* 190, 215, 218, 220, 344; *Selâm* 128, 154, 168, 204, 205, 208, 335, 344; *Şelemçe* 200, 344; *Şemîm-i Nercis* 146n; *Surûş-Bânûvân* 146n; *Tevânâ* 204; *Tavus* 154, 190, 204; *Tûbâ* 146n; *Yâlisârât* 200; *Yâs-ı Nev* 144n, 221n, 344; *Zenân-ı Ferdâ* 146n; *Zenân-ı Cenûb* 146n; *Zen-i İmrûz* 146n; *Zen-i Rûz* 137, 138, 146; *Zen-i Şarki* 146n; *Zen ve Pejûheş* 146n

yayınlar, Mısır; *el-Ahrârü'l-Hilvân* 77n, 344; *Ahrâru's-Sa'îd* 77n, 344; *el-Ahrâr* (günlük) 77n, 344; *el-Ahrâr* (haftalık) 77n, 344; *el-Ehrâm* 33n, 46n, 77n, 82n, 91n, 97n, 236n, 237n, 238n, 243n, 248n, 254, 271n, 278n, 279n, 281n, 284n, 291n, 294n, 295, 296, 300n, 305n, 344; *el-Ehrâmü'l-Arabi* 254, 296; *el-Ehrâmü'l-Riyadi* 254; *el-Arabi* 301; *el-Ezher* 14, 45, 76, 77n, 83, 89, 90, 93, 95, 96, 97n, 240, 241, 257, 276, 277, 279, 280, 281, 285, 291, 313, 314, 344; *el-Dûstûr* 301; *el-Hakikat* 77n, 344; *el-İ'tisâm* 235; *el-Cemaatü'l-İslâmiyye* 87; *el-Livâ'ü'l-İslâmî* 77n, 93n, 95, 96n, 240, 276n, 277n, 278, 280n, 285, 344; *El-Menâr* 238n, 294, 344; *El-Menârü'l-Cedîd* 238n, 294, 344; *el-Mısr el-Yevm* 301; *el-Mücâhid* 96; *el-Muhtârü'l-İslâmî* 77n, 242n, 291n, 344; *el-Murâbitûn* 235; *el-Musavver* 85n, 239n, 289n, 292n; *el-Müslimü'l-mu'âsır* 77n, 344; *el-Müslimü'l-Sagîr* 77n; *El-Müslimûn* 77n, 305n, 344; *en-Nûr* 77n, 249, 344; *eş-Şa'b* 77n, 96n, 238n, 241, 242, 244n, 251n, 252n, 344; *el-Tasavvufu'l-İslâmî* 77n, 344; *el-Urûba* 77n; *el-Usratu'l-'Arabî* 77n, 344; *el-Veft* 236n, 248, 248n, 271n, 273n, 278n, 281n, 286n, 295, 299n, 344; *el-Vasat* 77n; *Akidetî* 77n, 94, 96n, 97n, 254n, 277n, 278, 285, 344; *Kelimât Hak* 87; *Livâ'ü'l-İslâm* 77n, 95, 96n, 240, 276n, 277n, 278, 285, 344; *Minberü'l-İslâm* 77n, 344; *Minberü'ş-Şark* 242n, 344; *Nahzat Mısr* 301; *Ravzu'l-Yusuf* 259n, 278n, 282n, 296, 297n; *Savtü'l-Ezher* 249n, 276n, 278, 279n, 299, 344; *Şabâbel-Ahrâr* 77

Yezdi, Ayetullah Misbah 66n, 164, 166n, 196, 197, 200n, 201

Younis, Wesam 147n

Yunasi, Ali 201n
Yusra 284

Zakzuk, Mahmud 241n
Zem, Muhammed Ali 113n, 175n
Zenân-ı İran 144n, 149
Zereʃşân, Nasır 202
Zevahiri, Eymen el- 16, 84-86, 233n, 237n, 238
Zeyneb (Peygamber'in torunu) 131
Zeyneldin, Nezire 259
Zeyyât, Muntasır el- 236-238, 288
Zîbâkelâm, Sadık 155n, 158n
Zighal, Malika 97n
Zumur, Abbûdu'l- 85, 86, 233, 235n
Zumur, Tarık el- 235n
Zûhdi, Kerem 85, 235n

Müslüman toplumlarda siyaset nasıl şekilleniyor? Siyasi hareketlerle devrim hareketleri, siyasi partilerle toplumsal hareketler İslâm'ın siyasal alandaki temsilini nasıl sağlıyor? Toplumsal hareketlerin ve siyasal partilerin temsil kabiliyetleri, muhalefetteki talepleri ve iktidardaki icraatları nasıl biçimleniyor? Bu siyasal güçlerin tarihsel, siyasal, toplumsal, sınıfsal ve dinsel kökenleri politik manevralarını nasıl etkiliyor? Asef Bayat, Mısır ve İran'a odaklanarak yukarıdaki soruları tartışmaya açıyor.

İslâm'ı Demokratikleştirmek, "'Müslüman öfke'nin küresel yürüyüşüne, mütevazı bir cevap".

"Bu kitap (...) din ve toplumun yapısı, örgütlenmesi ve işlemesiyle ilgili yönelim ve hareketler arasındaki ilişkiyi araştırarak İslâm içinde ve İslâm adına yapılan çağdaş mücadeleleri inceliyor. Hareket noktası olarak Müslüman toplumlarda demokratik ülkülerin gerçekleştirilmesinin, Müslümanların siyasal yetenekleri ve entelektüel inançlarına kıyasla, İslâm'ın 'özü'yle daha az ilgili olduğunu göstererek, 'İslâm'ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığına' dair kötü şöhretli soruyu sorguluyorum. Zira 'kutsal' emirlere anlam veren bireyler, gruplar ve hareketlerdir; hoşgörülü ya da baskıcı, demokratik ya da otoriter, bir inancın tabiatı esasen inananların nitelikleriyle belirlenir.

İslâm'ı Demokratikleştirmek, *Müslüman Ortadoğu'ya odaklanarak, farklı hareketlerin, toplumsal ve siyasal değişim yaratabilmek, otoriter bir iktidarı meşrulaştırmak ya da tam tersine demokratik bir yönetim biçimini kucaklayan kapsayıcı bir inanç inşa etmek üzere dine anlam yükleyen hareketlerin mücadelelerini inceliyor."*

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-1871-3