Asef Bayat | Siyaset Olarak Hayat



Asef Bayat
Siyaset Olarak Hayat

SIRADAN İNSANLAR ORTADOĞU'YU NASIL DEĞİŞTİRİYOR?

metis

Asef Bayat

Siyaset Olarak Hayat

Sıradan İnsanlar Ortadoğu'yu Nasıl Değiştiriyor?

1954 Tahran doğumlu sosyolog ve akademisyen. 1977'de Tahran Üniversitesi'nin Siyaset ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nden mezun oldu. 1984'te Kent Üniversitesi'nde yine aynı alanda doktorasını tamamladı. 1986'dan başlayarak 17 yıl boyunca Kahire Amerikan Üniversitesi'nde görev yaptı; bu zaman zarfında California, Columbia ve Oxford Üniversitelerinde de çeşitli çalışmalar yürüttü. Leiden Üniversitesi'nin Modern Ortadoğu Toplumu ve Kültürü kürsüsüne getirildi; Modern Dünyada İslam Çalışmaları Uluslararası Enstitüsü'nde (ISIM) yöneticilik yaptı. Illinois Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Küresel ve Ulusaşırı Çalışmalar profesörü. Araştırma alanları siyasal sosyoloji, toplumsal hareketler ve toplumsal değişim; din, toplum ve siyaset; şehir hayatı ve siyaseti; İslam ve modernlik; günümüzde Ortadoğu. *Workers and Revolution in Iran* (1987, İran'da İşçiler ve Devrim), *Work, Politics and Power* (1991, İş, Siyaset ve İktidar) ve *Dönüm Noktasında Kahire* (1998, Arapça) gibi erken dönem çalışmaları ve *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (2013, Post-İslamcılık: Siyasal İslamın Değişen Yüzleri) başlığını taşıyan yakın tarihli bir kitabı var. Türkçeye de çevrilmiş olan başlıca kitapları ise şunlar: *Sokak Siyaseti: İran'da Yoksul Halk Hareketleri* (1997; Phoenix 2008), *Ortadoğu'da Maduniyet: Toplumsal Hareketler ve Siyaset* (İletişim 2006), *Islâm'ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş* (2007; İletişim 2015).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com, www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Siyaset Olarak Hayat
Sıradan İnsanlar Ortadoğu'yu Nasıl Değiştiriyor?
Asef Bayat

İngilizce Basımı:
Life as Politics,
How Ordinary People Change the Middle East
Stanford University Press, 2009
(Kitabın çevirisi 2013 tarihli genişletilmiş
ikinci basımdan yapılmıştır.)

© Board of the Trustees of the Leland
Stanford Junior University, 2010, 2013.
Bütün hakları saklıdır. Stanford University Press
ve Asef Bayat ile yapılan sözleşme temelinde
yayımlanmıştır.

© Metis Yayınları, 2011
Çeviri Eser © Özgür Gökmen, 2015

İlk Basım: Şubat 2016

Yayıma Hazırlayan: Özge Çelik

Kapak Fotoğrafı: Amr Abdallah Dalsh, Kahire 2013.
Mısırlı sokak sanatçısı El Zeft'in çizimi olan
Nefertiti maskesi ile gösteri yapan kadınlar.

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-028-1

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Asef Bayat

Siyaset Olarak Hayat

SIRADAN İNSANLAR ORTADOĞU'YU NASIL DEĞİŞTİRİYOR?

Çeviren:
Özgür Gökmen

metis

Mükemmel tarihçi
Eric Hobsbawm'ın anısına

Farsça ve Arapça yazımlardaki yardımları için
Sami Oğuz'a ve Çağrı Gürbüz'e
teşekkür ederiz.

İÇİNDEKİLER

Türkçe Basıma Önsöz 11
Önsöz 15
Teşekkür 19

1 Var Olma Sanatı 23

BİRİNCİ KISIM
TOPLUMSAL GAYRİ-HAREKETLER

2 Sıradan Olanın Sessiz Tecavüzü 63
3 Yoksullar ve Bitmez Tükenmez Yaşam Fırsatları Arayışı .. 94
4 Gündelik Hayatta Feminizm 137
5 Gençliği Yeniden Talep Etmek 168
6 Eğlence Siyaseti 200

İKİNCİ KISIM
SOKAK SİYASETİ VE SİYASAL SOKAK

7 Muharebe Meydanı Tahran 235
8 Devrim Sokakları 264
9 Radikal İslamın Kentsel Ekolojisi Var mı? 280
10 Gündelik Kozmopolitlik 300
11 "Arap Sokağı" 331

ÜÇÜNCÜ KISIM

DEVRİMLER

12 İslami Devrimlerin Bir Geleceği Var mı? 349
13 Arap Baharı 373
14 Yeşil Ayaklanma 404
15 Post-İslamcı Demokrasinin Gelişi 432

Makale Künyeleri 449
Dizin 451

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ

Siyaset Olarak Hayat alışılmamış bir kitap. Belirli bir zaman aralığında başlayıp bitirdiğim diğer projelerimden farklı bir biçimde *Siyaset Olarak Hayat*, yıllar içinde evrildi ve evrilmeye devam ediyor. Bu itibarla eğlence siyasetinden devrimlere, çağdaş Ortadoğu'da toplumsal ve siyasal hayatın çeşitli veçheleri hakkında on beş yılı aşan bir çalışmanın ve düşünmenin ürünü. Temel kavramlarının tümü –"gayri-hareketler", "var olma sanatı", "siyasal sokak", hatta "post-İslamcılık" bile– ben merkezi bir sorunla uğraşmaya çalışırken adım adım gelişti: Ortadoğu'da madun gruplar (yoksullar, marjinalleştirilmiş kadınlar, gençlik ve diğerleri) zorlu siyasal, iktisadi ve normatif koşullar karşısında yaşam fırsatlarını geliştirmeyi nasıl başarıyorlar; mücadeleleri hangi biçimleri alıyor ve devletle, ekonomiyle ve daha geniş toplumsal hareketlerle nasıl bağlantı kuruyorlar? Buradan hareketle, bu geçmiş yıllarda bölgede ve ötesinde farklı ülkelere seyahat ettikçe, yeni durumlarla yüz yüze geldikçe ve yeni sorularla karşılaştıkça, savlarımı bilemeye ve ifadelerimi ayrıntılandırmaya gayret ettim.

Bu kitap şüphesiz Türkiye'den içgörüler edindi; ve Türkiye'nin bir yandan Ortadoğulu emsalleriyle çok fazla şey paylaşırken, öte yandan başta daha derin seçim demokrasisi deneyimi olmak üzere önemli ölçüde farklılaştığını düşünerek, bu kitaptaki fikirlerin Türkiye toplumu için de bazı geçerlilikler taşıyacağını umarım. "Gayri-hareketler"in, daha önce İran ve devrim öncesi Mısır'a bakarak hükmettiğim gibi, sadece demokratiklikten uzak ortamların ürünü olmadığını –doğrudan gözlemin yanı sıra entelektüel ve aktivist

meslektaşlarla tartışmalar yoluyla– ilk kez Türkiye'de fark ettim. Bu ülkede de bazı benzer süreçler gözleyebiliyordum. Sıradan insanların devletlerin, iktisadi seçkinlerin ya da manevi otoritelerin tepkisiz kaldığını gördüklerinde, talepleri için bastırmak üzere muhakkak açık ve örgütlü toplumsal hareketlere başvurmadıklarını fark ettim. Ayrıca sürdürülebilir hareketler örgütlemek maharet, enerji ve çok fazla kaynak gerektirir; bunlar aktivistleri stratejilerini gözden geçirmeye iten şeylerdir. Fakat seçim demokrasisinin, özellikle neoliberal ekonomilerin pençesindeyse, çoğu kez halkın taleplerini umursamaması ve bunlara ket vurması, dolayısıyla yurttaşları siyasette devlet kurumlarının dışında hak aramaya, yani sokak siyasetine mecbur etmesi de bunun kadar önemlidir. Gayri-hareketler, öyleyse, seçim demokrasilerinde de ortaya çıkabilir.

Aslına bakılırsa AKP hükümetken bile Kemalist seküler kurumlar karşısında muhalefette gibi davranırken, seçmenlerinin çoğu kamusal alanda manevi taleplerini normalleştirmek için "gayri-hareketler"e başvurdu – örneğin sokaklarda, üniversitelerde ya da halk plajlarında başörtülü kadınların görünürlüğünü yaygınlaştırırken. Ve AKP iktidarını sağlamlaştırınca ve rakipsiz önderi gittikçe otoriter tavırlar takınınca, kamusal alanlarda oruç tutmamak ya da içki içmek gibi seküler/liberal davranışları yeniden ortaya koyarak böylesi kültürel kodlara meydan okumaya çalışan seküler-liberal seçmenlerin "gayri-hareketleri" oldu. Gezi vakasının AKP'nin post-İslamcı dindarlığına, milliyetçi yönetimine ve uzlaşmaz neoliberal arayışlarına karşı yıllar içinde gelişmiş olan farklı "gayri-hareketler"in yanı sıra örgütlü grupların doruk noktasını somutlaştırdığı dahi ileri sürülebilir. Gezi dünyanın geri kalan kısmındaki benzer dağarcıklardan ilham alarak çok tabanlı ve mekânsal bir boyuta büründü.

Bu kitabın 8. Bölüm'ünde Ortadoğu'daki mekânsal siyaset üzerine bir tartışmada ve Gezi olaylarından çok önce, Taksim'in neden aynen Tahrir ya da Tahran'daki İnkılâp Meydanı gibi bu türden bir sokak siyasetine yatkın olduğunu araştırmaya çalışmıştım. Fakat herkesin kabul edeceği üzere Gezi vakası çok daha karmaşık ve mekânsal boyutunu fazlasıyla aşıyor. Gezi'nin Arap türü ayaklanmalardan ziyade "İşgal Hareketi"nin duruşunu benimsemiş olması, bi-

zi Türkiye'deki yönetimin doğası ve onun liberal olmayan seçim demokrasisi hakkında ciddiyetle düşünmeye itiyor. Madunların – marjinalleştirilmişlerin, yoksulların, işçi sınıfının, Kürtlerin, birçok mültecinin ve diğerlerinin– mücadelelerinin, böylesi bir politika ve onun neoliberal işbirlikçilerinin yönetimi altında nasıl gelişeceği çok önemli bir sorudur. Fakat bunlar Türkiye'nin kendi ehil bilimin-sanlarına bıraktığım sorular. Ben bu kitabın sadece böylesi önemli sorularla uğraşmak için birtakım mütevazı ipuçları, birkaç analitik araç ve bakış açısı sunmasını umuyorum.

Yıllar boyunca, diğer Ortadoğu ülkelerine kıyasla Türkiye'deki bilimsel uğraşı seviyesine hayran kaldım. Benim gözlemime göre Türkiye'deki kitap çevirisi miktarı bölgenin diğer ülkelerindekini aşıyor. Bu okumaya ve uğraşmaya yönelik kamusal ilgiyle, yayıncıların şevkiyle ve her şeyden önce yabancı dildeki metinleri Türkçede erişilebilir kılacak yetkin çevirmenlerin varlığıyla ilgili olmalı. Bu kitap, metin hakkındaki derin kavrayışı tiziz çeviri yöntemiyle ele ele giden, Türkiye'de tanıdığım en zeki düşünürlerden biri olan Özgür Gökmen tarafından çevrildiği için özellikle şanslıyım. Hem Özgür'e hem de Metis Yayınları'na *Siyaset Olarak Hayat*'ı Türkiyeli okurlara kazandırdıkları için müteşekkirim.

Asef Bayat
Champaign, Illinois
18 Temmuz 2015

ÖNSÖZ

BİR DEVRİMLER TARİHİNİ yeniden anlatırken, 2011'de Ortadoğu'ya yayılan isyanlar dönüm noktası olaylar olarak kalacak. Bu isyanlar uzun süreli diktatörleri devirdi, kemikleşmiş çıkarları altüst etti ve otoriter rejimleri herkesi –karar alıcıları, istihbarat ajanlarını, biliminsanlarını ve hatta taraftarlarını– hayrete düşüren bir ölçüde ve büyüklükte sarstı. Bununla beraber, söz konusu ayaklanmalar dış olay ve etkilerden uzak bir biçimde ortaya çıkmadı. Kentsel büyüme, demografik kaymalar, eşitsizliğin artması olarak yansıyan yapısal değişikliklerde, yeni siyasi aktörlerin oluşumunda ve süregiden gündelik mücadelelerde öncülleri vardı, ve bunların hepsi kaynaşıp böyle devrimci anlar yaratmıştı. Şimdi yeni bir Ortadoğu, sadece seçkinlerin, askerlerin eylemleri ya da yabancı kumpaslarla belirlenmeyen, sıradan insanların da tesir ettiği bir bölge olarak bir Ortadoğu ufukta görünüyor olabilir. Değişim artık hâkim anlatıların inanmamızı istediği gibi bölge için yakalanması zor, "yabancı" bir kavram değil; tiranlıklar yıkılır gider, aslolan insandır. Devrimci an, önceden olduğu gibi siyasal davranışı açıklamak için İslama ve siyasal reformu yorumlamak için seçkin siyasetine aşırı odaklanmanın, bölgenin dinamiklerini anlamakta bizi pek bir yere götürmediğini göstermiştir. Seçkin siyaseti büyük ölçüde madun grupların ortak iradesinin hizmetinde olmuştur. Kuşkusuz, İslam bu toplumların toplumsal dinamiklerinde önemli bir yer teşkil eder fakat arzu edildiği, algılandığı ya da anaakım anlatılarca sunulduğu biçimde değil. Doğrusunu isterseniz, İslam sadece değişimi zorlamak için harekete geçirilen bir seferberlik gücü değil, aynı zamanda toplum ve siya-

sette yerini tanımlamaya çalışan yoğun toplumsal mücadelenin öznesidir.

Elbette, devrim öncesi öncüller hakkında geriye dönük olarak iddialarda bulunmak kolaydır. Tarihi geriye doğru okumak, sonucu sürece yansıtmak ya da devrimi öncül anlatıları neticeye uyacak biçimde örerek açıklamak aslında devrim sonrası araştırmaların yaygın bir pratiğidir. Fakat bu kitabın aynı tuzağa düşmediğine inanıyorum. *Siyaset Olarak Hayat*'ın ilk baskısı 2010'da, ayaklanmalar başlamadan bir yıl önce yayımlandı. O baskının önsözünde kitabın merkezi temasının Müslüman Ortadoğu'da faillik ve değişim olduğunu belirttim. Biraz daha açacak olursam kitap, iç toplumsal güçler, ortaklıklar ile bireyler tarafından ve sıradan insanların –madunların, şehirli mülksüzlerin, Müslüman kadınların, küreselleşen gençliğin ve diğer kentsel tabanın– toplumlarında değişimi etkilemek için gösterdiği gayretin çeşitli şekilleriyle gerçekleşen sosyo-politik dönüşümün biçimlenimine odaklanıyordu. Bu gruplar otoriter devletler, onların manevi otoriteleri ve neoliberal ekonomileri tarafından denetlenen toplumsal ve siyasal sahneyi terk etmeyi reddederek, muhalefetlerini dile getirebilecekleri ve hayatlarını iyileştirme arayışında varlıklarını gösterebilecekleri yeni alanlar keşfeder ve yaratırlar. Çalışmamın gösterdiği üzere, sıradan insanlar toplumlarını kitlesel protestolar ya da devrimler dışındaki fırsatlarla değiştirebilir; daha yaygın olarak "gayri-hareketler"e –milyonlarca ortak olmayan aktörün meydanlarda, arka sokaklarda, mahkemelerde ve topluluklarda icra edilen ortak çabalarına– başvurabilir ve başvururlar.

İlk baskının yarattığı yankılar öfkeli Arap ayaklanmalarıyla aynı döneme denk geldiği için birçok yorumcu kitabı "kehanet gibi", "geleceği gören" ve hatta Arap devrimlerini "önceden haber veren" bir şey olarak tanımladı. Kitapta yansıtılan içgörülerin ve geliştirilen bakış açılarının gerçekten de söylendiği gibi olup olmadığına karar vermek okura kalmış. İtiraf etmeliyim ki bu anıtsal ayaklanmalar gözler önüne serilmeye başladığında, bu kadar hızlı, büyük ve şiddetli olacaklarını hayal bile edemezdim. Kitabın birinci basımında olduğu gibi şimdi bu ikinci basımla da, devrimci olaylara yol açabilen temel toplumsal ve siyasal ortamların bir kısmını incelemeyi umuyorum. Bu kitap, takriben son otuz yılda Ortadoğu toplumları-

nın ekonomik, toplumsal, kültürel ve dinsel alanlarını nasıl değiştirdiğini, bu değişikliklerin derin toplumsal yarık ve çatışmalarla nasıl ilişkili olduğunu ve nasıl bunlarla sonuçlandığını; dikta rejimlerinin baş edemediği talepleri, arzuları ve siyasal öznellikleri olan toplumsal grupları nasıl yarattığını ele alıyor. Belki daha da önemlisi, bu kitap hoşnutsuz madun grupların –yoksullar, gençler, kadınlar ve siyaseten marjinalleştirilmişlerin– ne polis devletlerinin komutlarına boyun eğerek edilgen bir biçimde boş boş oturduklarını ne de talihlerini kaderin yazgısına bıraktıklarını gösteriyor. Bu insanlar her zaman angajeydi aslında, ama gündelik hayatın doğrudan alanlarındaki –mahalleler, işyerleri, sokak köşeleri, mahkemeler, topluluklardaki ve beğeni, kişisel özgürlük ve haysiyeti koruma gibi özel alanlardaki– dağınık ve ayrı ayrı mücadelelerde. Böylesi toplumsal "gayri-hareketler"le uğraşarak, anlardan yararlanıp şanslarını döndürebilirler ve fırsat doğduğunda, çoğu kez sessiz ve bireysel olan mücadelelerini işitilebilir ve ortak bir meydan okumaya çevirebilirler.

Bu ikinci baskı baştan sona gözden geçirildi, güncellendi ve genişletildi. Arap devrimlerini ve İran'ın 2009'daki Yeşil hareketini hesaba katan üç yeni bölüm ("Muharebe Meydanı Tahran", "Yeşil Ayaklanma" ve "Arap Bahan") ekledim, diğerlerini genişlettim, bazılarının başlığını değiştirdim, tümünü güncelledim ve kitabı yeniden düzenledim. Fakat çalışmaların asıl ruhu ve odağı olduğu gibi duruyor. Bu kitap "var olma sanatı" hakkındadır, zor zamanlarda faillığin hikâyesidir. Bu çalışma, Müslüman Ortadoğu'nun tarihsel özgüllüğünün merceğinden görünen toplumsal hareketler, gayri-hareketler ve devrimler hakkındaki takriben son on yıllık düşüncelerimin esasını teşkil ediyor, bununla birlikte hâkim sosyal teoriyi hem eleştirel hem de yapıcı bir biçimde ele almakta ısrar ediyor. Sadece dünyanın bu karmaşık bölgesinde toplumsal ve siyasal değişim hakkında özenle gözleme dayalı bilgi üretmeyi değil, aynı zamanda genel olarak sosyal teoriyi ele almayı ve ona katkıda bulunmayı umuyorum.

Ya Arap Baharı devrimleri? Devrimlerin asla öngörülemeyeceği ya da arzu edilen sonuçları elde etmek üzere kusursuz olarak planlanamayacağı hususunda gayet nettim ve hâlâ da öyleyim. Devrim-

ler basitçe "gerçekleşir". Fakat biz, siyasal aktörler olarak, devrimleri hayal edebiliriz ve sık sık ederiz de – onlar hakkında konuşur, tartışır ve hatta gerçekleşme ya da gerçekleşmeme ihtimallerini ya da hangi biçimi alıp hangisini muhtemelen alamayacaklarını zihnimizde canlandırırız. Bu konuda, 1979 İran deneyiminin pekâlâ zamanımızın ilk ve son İslami Devrimi olarak kalabileceğini ve bölgedeki tarihsel koşulların "post-İslamcı reformsu devrimler" olarak adlandırılabilecek, bir reformcu ve devrimci yörüngeler karmasına olanak sağladığını ileri sürmüştüm. Bugün bölgedeki siyasal çalkantılar, Ortadoğu'da demokrasinin geleceğini sınırlandırabileceği gibi, bunun için yeni fırsatlar da yaratabilecek bir "reformsu devrim" niteliği arz eder gibi görünüyor.

TEŞEKKÜR

ON YIL CİVARINDA araştırma ve düşünme gerektiren bir kitap, ister entelektüel ister pratik olsun, birçok insanın –Ortadoğu'da, ABD'de ve Avrupa'da biliminsanları, öğrenciler ve meslektaşların– yardım ve desteğiyle yazılmış olmalı. Anlaşılır biçimde samimi takdirimi tescil etmek için hepsini tek tek işaret etmem zor. Fakat hepsine en derin şükranlarımı kayıt altına almak isterim. Özellikle bu kitaptaki temel argümanlardan bir kısmıyla eleştirel biçimde meşgul oldukları için Kaveh Ehsani ve Zachary Lockman'a minnettarım. Bu kitaptaki makalelerden pek çoğu, özenli araştırmacılığı ve yapıcı toplumsal yükümlülüğü bir araya getiren emsalsiz bir bilimsel kurum olan Hollanda merkezli Modern Dünyada İslam Çalışmaları Uluslararası Enstitüsü'nün (ISIM) akademik direktörü olarak çalıştığım dönemde üretildi ya da nihai halini aldı. ISIM'deki meslektaşlarıma, özellikle de şevkleri, değerli ve farklı tecrübeleriyle enstitüyü zenginleştiren ISIM çalışanlarına ve farklı uluslardan akademi üyelerine minnettarım. Bu kitaptaki fikirlerin bir kısmı, *ISIM Review*'a yazdığım kısa makalelerde, diğerleri o yıllar boyunca dünyanın farklı yerlerinde sunduğum sayısız konuşma metni hazırlıklarında gelişti. İşbirliğini hoş karşılayan birey ve örgütlere minnettarım. 7. Bölüm, "Muharebe Meydanı Tahran", tam da çok destekleyici bir ortam, nazik ve zeki meslektaşlar ve ilgi çekici lisansüstü öğrencilere sahip olduğum Urbana-Champaign Illinois Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne katıldığımda hazırlandı. 13 ve 14. bölümleri, "Arap Baharı" ve "Yeşil Ayaklanma"yı, 2012 baharında Brown Üniversitesi, Watson Uluslararası Çalışmalar Enstitüsü'nün ilk İslami Beşeri Bilimler Ağa Han Misafir Öğretim Üyesi olarak tamamladım. Bu fırsat, Wat-

son'ın Sosyoloji Bölümü ve dışındaki meslektaşlarımla entelektüel bağlantılar için çok minnettarım. Son olarak, Stanford University Press'teki editörüm Kate Wahl ile birkaç yıldan beri bu kitap dahil birtakım projeler üzerinde çalıştığımı belirtmeliyim. Kate'in profesyonelliğini, kararlılığını ve uygulanabilir projelere dair sıradışı kavrayışını çok takdir ettiğimi belirtmek isterim. Her zaman olduğu gibi en büyük minnettarlığım, sarsılmaz sevgi ve destekleri bu girişimlerin somut hale bürünmesini mümkün kılan ailem, Linda, Shiva ve Tara'ya.

Siyaset Olarak Hayat

1

Var Olma Sanatı

ARAP BAHARI'NA rağmen gerek bölgesel gerek uluslararası tesirli görüşler Ortadoğu'nun düzensizlik batağına saplandığını ileri sürüyor. Muazzam petrol gelirlerine rağmen Arapların kişi başına düşen gelirlerinin nasıl dünyadaki en düşük gelir düzeyleri arasında olduğunu okumayı sürdürüyoruz. Düşen üretkenlik, yetersiz bilimsel araştırma, azalan okula kayıt oranları, yüksek düzeyde okuma yazma bilmezlik ve karşılaştırılabilir ülkelerden geride kalan sağlık koşullarıyla Arap ülkeleri "zengin fakat gelişmemiş" görünüyor.[1] Bölgedeki toplumsal kalkınmanın makus durumu yetersiz siyasal yönetimle birleşiyor. İran, Suriye, Mısır, Ürdün ve Fas'tan, başta (bir biçimde Batı'yla bağları en sıkı olan) Suudi Arabistan olmak üzere Basra Körfezi'nin şeyhliklerine uzanan otoriter rejimler, aynı derecede demokratik olmayan, dışlayıcı ve çoğu kez şiddete dayanan tedbirleri benimseyen (dini) muhalefet hareketlerine yol açarak, demokrasi taleplerine ve hukukun üstünlüğüne ket vurmayı sürdürüyorlar. Böyle koşullar Batı'da zaman zaman bu görünürdeki toplumsal ve siyasal karışıklığın uluslararası istikrar bozucu sonuçları hakkında büyük korkuya neden oluyor.

1. Bkz. United Nations Development Program, *Arab Human Development Report*, c. 1, *Creating Opportunities for Future Generations* (New York: UNDP, 2002). Ayrıca bkz. 2. Bölüm.

Nitekim bölge daha önce hiç 2000'lerin sonundaki gibi bir değişim çığlığına tanık olmamıştır. "Dünya Ortadoğu hariç her yerde değişti" fikri, ortak siyasi görüşler etrafında birleşen yerli ve uluslararası grupların bölgede değişimin nasıl başlatılacağına dair farklı beklentiler ifade etmeleriyle, yenilenmiş bir ağırlık kazandı. Dar (Marksist ve militan İslamcı) çevreler, halkın kudretinin birden artıp adaletsiz iktidar yapılarını yıkmasıyla ve kalkınma ile demokrasinin habercisi olmasıyla devrimci bir dönüşümün gerçekleşmesini umarlar. İran Devrimi çok da uzak olmayan bir geçmişte uzun süredir devam eden monarşiyi iki yıldan kısa süre içinde bir kenara süpürebildiyse, bölgede bugün neden böyle bir hareket yaratılamasın? Bu aslında gerçekleşti. Arap dünyası 2011'de çok önemli bir devrimler dalgasına tanıklık etti. Gene de, her zamanki gibi, devrimler sürpriz oldu. Devrimlerin planlanabileceği şüphelidir.[2] Devrimciler ne kadar plan yapsalar ve hazırlansalar da, devrimler ille de bunların bir sonucu değildir. Daha ziyade yapısal, uluslararası, tesadüfi ve psikolojik unsurların son derece karmaşık karışımına tabi olan kendi büyüleyici mantıklarını izlerler. Çoğu kez devrimleri geçmişe dönük olarak çözümleriz, beklenen veya arzu edilen devrimlere pek angaje olmayız, zira devrimler asla önceden kestirilebilir değildir.[3] Öte yandan birçok insan şiddet içeren devrimci hareketlere özellikle katılmak istemez. İnsanlar çoğu kez sonucunu kestiremedikleri devrime katılmakta kararsızlık gösterir. Çoğu kez hazıra konmayı tercih eder, devrimi onların adına başkalarının gerçekleştirmesini isterler. Üstelik, devrimler mutlaka arzu edilir mi? Devrimi tecrübe edenler şiddetli devrimleri çoğunlukla muazzam bir altüst oluş, yıkım, şiddet ve belirsizlikle özdeşleştirir. Ne de olsa devrimler başlangıçtaki hedefleri elde etmek üzere uzun bir toplumsal mücadele sürecine girmedikleri sürece, devrimci bir değişimden adil bir toplumsal dü-

2. Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007), s. 200-1'den uyarlanmıştır; Türkçesi: *İslâm'ı Demokratikleştirmek, Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş*, çev. Özgür Gökmen, İstanbul: İletişim, 2015, s. 325-27.

3. Devrimleri geçmişe dönük olarak düşünmek yerine "devrimci durumlar"a odaklanmamız gerektiğine dair yararlı bir tartışma için bkz. Rod Aya, "Theories of Revolution Reconsidered: Contrasting Models of Collective Violence", *Theory and Society* 8, no. 1 (Temmuz 1979), s. 39-99.

zen çıkacağını hiçbir şey garanti etmez. Son olarak, devrimlerin arzu edilir ve planlanabilir oldukları kabul edilse dahi, bu süre boyunca otoriter yönetim altındaki insanlar ne yapacaklar?

Devrimlerin bu kısıtlılıklarını ve belirsiz geleceklerini göz önünde bulunduran alternatif bir görüş, değişimin devletlerin uzun vadeli toplumsal ve siyasal reformlara girişmeyi taahhüt etmelerini sağlayarak gerçekleştirilmesi gerektiğini varsayacaktır. Şiddete başvurmayan böyle bir reform stratejisi, siyasal otoritelere meydan okumak ve taleplerini hegemonik hale getirmek için kudretli toplumsal güçlere –toplumsal hareketlere (işçilerin, yoksulların, gençlerin, öğrencilerin ve daha kapsamlı demokrasi hareketlerinin toplumsal hareketleri) ya da hakiki siyasi partilere– ihtiyaç duyar. Ortadoğu'da birçok aktivist ve sivil toplum örgütü (STÖ) mevcut durumu değiştirmek için çoktandır toplumsal hareketler yaratmakla meşguldür. Gelgelelim bu, değişim için gerçekten içten kaynaklanan bir strateji olarak iş görebilse de, etkili hareketlerin büyümek ve işlerlik kazanmak için siyasal fırsatlara ihtiyacı vardır. Mısır, Tunus ya da Yemen' de devrim sonrası devletlerin böyle bir fırsat sunabileceği umuluyor. Ne var ki belirtiler halihazırda, çoğu muhtemelen liberal olmayan bir tür seçim demokrasisi benimseyecek bu yeni rejimlerin kimi hoşgörüsüzlüklerine işaret ediyor. Otoriter yönetim örgütlü aktivizme karşı büyük bir tahammülsüzlük sergilerken, STÖ'lerin bastırılması Ortadoğu devletlerinin alameti farikasıyken, toplumsal ve siyasal hareketler nasıl ayakta kalacak? Ayrıca devletler (Türkiye ya da Endonezya'da olduğu gibi) seçim demokrasisine riayet ediyor olsalar dahi, ekonomik yoksunluğa, toplumsal dışlamaya, toplumsal cinsiyet dengesizliğine ya da bireysel hakların ihlaline cevap verecek etkin bir mekanizma sağlamakta beklentileri karşılamıyorlarsa, madunlar ne yapacaklar?

O yüzden, siyasal açmazın hüsrana uğrattığı büyüyen halk kesimlerinin yakın zamana kadar, Ortadoğu'da çoğu insanın statüko altında eziyet çekse de bastırılmış, parçalanmış ve edilgen kalmasına hayıflanması şaşırtıcı değildir. Halk aktivizmi diye bir şeyin varlığından söz edilebilirse eğer, çoğu İslamcılarca Batı'ya ve İsrail'e, çok azı da demokratik bir düzene bağlı kalmalarını sağlamak için kendi baskıcı devletlerine yöneltilmiş, öfkeli olmasına rağmen rast-

lantısal protestoların pek ötesine geçmiyordu. Kemikleşmiş statükoya karşı ancak zayıf bir faillik varken ya da bu dahi yokken, değişimin iktisadi, siyasal ve hatta askeri baskıyla dışarıdan gelmesi gerektiği savlanıyordu. Arap Ortadoğusu'nda muhtemelen en önemli değişim manifestosu olan *Arap İnsani Gelişme Raporu* dahi "liberalleşmeyi hedefleyen Batı destekli bir kademeli ve ılımlı reform projesi" şeklinde bir "gerçekçi çözüm" arama eğilimindeydi.[4]

Gene de Ortadoğu'nun "değiştirilemez" olmaya devam ettiği algısı bölgenin dışında, özellikle Batı'da ve politika çevrelerinde, anaakım medyada ve birçok düşünce kuruluşunda daha fazla yankı buldu. Gerçekten de değişimi ısrarla dış güçler aracılığıyla başlatmayı isteyen ve güç kullanımını dışlamayan, Batı'daki koca bir "demokrasiyi teşvik endüstrisi"ni güçlü bir "özgücü" bakış belirledi.[5]

Ortadoğu özgücülüğü yeni değildir. Uzun bir süreden beri, Ortadoğu toplumlarında değişime büyük ölçüde tarihi 18. yüzyıla, hatta belki daha evveline uzanan Batılı Oryantalist bir bakışla yaklaşılmaktadır.[6] Anaakım Oryantalizm Müslüman Ortadoğu'yu yekpare, esas olarak durgun ve dolayısıyla "olağandışı" bir varlık olarak tasvir etme eğilimindedir. Ortadoğu toplumları, neredeyse İslam diniyle bir tutulan dar bir (nispeten durgun) kültür kavramına odaklanılarak, değişimden ziyade tarihsel süreklilik yönünden nitelendirilmiştir. Bu bakış açısına göre değişim –genelde pek öyle olmasa da– bilfiil gerçekleşebilir, fakat esasen tek tek seçkinler, askerler ya da savaşlar ve dış güçler aracılığıyla. George W. Bush yönetiminin örneğin Irak'ın işgali ve İran'a savaş açmaya yönelik sürekli eğilimin örneklerini teşkil ettiği "rejim değişikliği" doktrini, böyle bir bakış açısından bölgede değişimin nasıl gerçekleştirileceğini temsil eder. Sonuç olarak, çıkar grupları, toplumsal hareketler ve siyasal iktisa-

4. Bkz. United Nations Development Program, *Arab Human Development Report*, c. 3, *Towards Freedom in the Arab World* (New York: UNDP, 2005), s. 164.

5. İyi bir "Ortadoğu özgücülüğü" ve ABD'nin "terörle mücadele" politikası tartışması için bkz. Mark LeVine, *Why They Don't Hate Us* (Oxford: Oneworld Publications, 2005).

6. Bkz. haz. Alexander L. Macfie, *Orientalism: A Reader* (Kahire: American University in Cairo Press, 2000); Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam* (Londra: I. B. Tauris, 2002).

diyat gibi siyasal dönüşümün dahili güçleri büyük ölçüde görmezden gelinir.

Arap Baharı bu bakış açılarının kökünü kazımadıysa da temellerini sarstı. Bu bakış açıları, bölgedeki devrim sonrası genel seçimlerde dini partilerin yükselişinden aldığı destekle, özellikle anaakım medyada hüküm sürmeye devam ediyor. Fakat tarihsel bir bakış farklı bir resim sunar. Aslına bakılırsa Ortadoğu birçok isyana, ülke çapında devrime, (İslamcılık gibi) toplumsal harekete ve değişim için atılan büyük adımlara ev sahipliği etmiştir. Dahası, bölgede ayrı ve alışılmadık faillik biçimleri ortaya çıkmış, ancak bunlar hâkim kategorilerimize ve kavramsal tahayyüllerimize uymadığı için yeterince ilgi görmemiştir. "Toplumsal gayri-hareketler" olarak adlandırdığım bu biçimler üzerinde durarak, bugün Müslüman Ortadoğu' da faillik ve değişim fikirlerine nasıl bakılabileceğine dair bir dizi kuramsal ve yöntemsel soruyu da ortaya koymak istiyorum. Özgücü bakışın koşulladığı birçok gözlemci Ortadoğu çalışmalarını toplumsal bilimlerin hâkim bakış açılarından dışlama eğilimindedir. Örneğin birçok İslamcılık anlatısı onu basitçe dini uyanış, iptidai bağlılıklar, irrasyonel grup eylemleri yönünden ya da olağandışı ve emsalsiz bir şey, alışılmış toplumsal bilimler kategorileriyle çözümlenemeyecek bir fenomen olarak ele alır. İslamcılık, toplumsal hareketler kuramcılarınca Batı'da geliştirilen araştırma yönteminden büyük ölçüde dışlanmıştır; bununla beraber yakın geçmişte bir avuç biliminsanı İslamcı aktivizmi "toplumsal hareketler kuramı" alanına taşımaya yönelik girişimlerde bulunmaya başlamıştır.[7] Bu elbette hayırlı bir gelişme. Gelgelelim söz konusu biliminsanları toplumsal hareket kuramlarıyla eleştirel ve üretken olarak ilgilenmekten ve dolayısıyla bunlara katkıda bulunmaktan ziyade büyük ölçüde bunlardan "ödünç alma" eğilimindeler. Hâkim toplumsal hareketler kuramının çağdaş Müslüman toplumlardaki toplumsal-dinsel hareketleri meydana getiren karmaşık unsurları ne ölçüde açıklayabileceği

7. Yakın tarihli faydalı bir kaynak için bkz. Quintan Wiktorowicz, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington: Indiana University Press, 2004). Ayrıca bkz. Roel Meijer, "Taking the Islamist Social Movement Seriously: Social Movement Theory and the Islamist Movement", *International Journal of Social History* 50, no. 2 (2005), s. 279-92.

bir soru olarak duruyor; özellikle de bu bakış açıları, toplumsal hareketlerin çoğu kez iyice yapılanmış ve büyük ölçüde türdeş varlıklar haline gelerek geliştiği, yüksek düzeyde farklılaşmış ve siyaseten açık Batılı toplumlarda belirli soykütüklerine sahipken. Bunlar Batılı olmayan dünyada kısıtlı imkânlardır. Charles Tilly haklı olarak, Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da 1750'den sonra ortaya çıkan siyasal icraat olan "toplumsal hareketler"in tarihsel özgüllüğüne dikkat etmemiz konusunda uyarıda bulunuyor. Bu tarihsel deneyimde, "toplumsal hareketler" olarak bilinegelen şey üç unsuru birleştirdi: hedef alınan otoriterlerden örgütlü ve sürdürülebilir bir biçimde hak talebinde bulunma; işbirliklerini, kamusal toplantıları, basın açıklamalarını ve toplu yürüyüşleri içeren bir icraat dağarcığı ve son olarak "davanın değerinin, birliğin, bu yola baş koyanların ve bağlılığın kamusal temsilleri".[8] Ayrı ayrı harekete geçirildiklerinde bu unsurlar "toplumsal hareketler" değil, farklı siyasal eylemler olacaklardır. Hâkim toplumsal hareketler kuramlarının Batılı deneyimlere dayandığını düşünürsek, bunlar bize dayanışma inşa etme sürecini ya da Batılı olmayan, siyaseten kapalı ve teknolojik açıdan sınırlı ortamlarda ortak olmayan faillerin kopuk ama paralel pratiklerinden meydana gelen ortaklıkları anlamamızda ne ölçüde yardımcı olabilir?[9]

"Özgücü" eğilime tezat olarak, kimi "yerli akademisyenler" de Ortadoğu'da alışılmış modelleri ve kavramları kendi toplumlarının toplumsal gerçekliklerine eleştirellikten uzak biçimlerde uygulamaya meyleder; bu modellerin farklı tarihsel soykütüklerine dayandığını, dolayısıyla dünyanın bu kesiminde değişim ve direnişin karmaşık dokusunu ve dinamiklerini açıklamakta pek işe yaramayabileceğini gereğince teslim etmezler. Örneğin "kenar mahalleler" kent sosyolojisinin alışılmış bakış açıları ışığında ele alınarak, Ortadoğu'daki kayıtdışı yerleşimler (yani *aşvaiyyet**) hatalı bir biçimde şid-

* Tanımı için bkz. 9. Bölüm'ün 6. dipnotu. *–ç.n.*

8. Charles Tilly, *Social Movements, 1768-2004* (Boulder, Colo.: Paradigm, 2004), s. 7; Türkçesi: *Toplumsal Hareketler*, çev. Orhan Düz, Erzurum: Babil, 2008.

9. Ayrıntılı bilgi için bkz. Asef Bayat, "Islamism and Social Movement Theory", *Third World Quarterly* 26, no. 6 (Temmuz 2000), s. 891-908.

detin, suçun, kuralsızlığın, aşırılıkçılığın ve sonuç olarak radikal İslamın gelişme alanı olarak görülür. Böylesi anlatılarda bu yerleşimleri (kentsel) yurttaşlık ve kentin biçimleniminin dönüşümü için önemli bir mücadele mahalli olarak gören çok az şey vardır. Kent yoksunlarının, sessiz ve iddiasız gündelik mücadeleleri aracılığıyla, kendileri için yeni bir hayata ve yerleşimlere ve Ortadoğu şehirlerindeki farklı kentsel gerçekliklere nasıl yeniden şekil verdiklerine pek dikkat edilmez. Hâkim bilimsel yaklaşımlar, bu kent madunlarının kentsel yönetimi yeniden tanımladıkları ve kentin kaderini belirlemeye fiilen iştirak ettikleri ve bunu büyük ölçüde dışlandıkları resmi kurumsal kanallarla değil, tam da dışlandıkları alanlarda doğrudan eylemler aracılığıyla yaptıkları gerçeğini gözardı eder. Farklı bir örnek vereyim: 2000'lerin başlarında –esasen ABD'de geliştirilmiş olan– toplumsal hareketler kuramı merceğiyle eleştirel olmayan bir biçimde Müslüman kadınların faaliyetlerine bakan İranlı analistler, İran'da kadın hareketi diye bir şey bulunmadığı, çünkü İranlı kadınların etkinliklerinin belli başlı özelliklerinin asli "model"e uymadığı sonucuna vardılar. Olivier Roy belki tam da bunu göz önünde bulundurarak "karşılaştırma unsurlarından birini norm" olarak alıp "orijinal biçimlenim"i asla sorgulamayan bir karşılaştırmaya karşı bizi ikaz eder.[10] Verimli bir yaklaşım için analitik bir yenilik gerekir – hem Ortadoğu "özgücülüğü"nü hem de alışılmış toplumsal bilimler kavramlarının eleştirel olmayan bir biçimde kullanılmasını reddetmenin yanı sıra düşünen ve gözlem yapmak için yeni bakış açıları, konuşmak için özgün bir sözdağarcığı ve bölgenin özgül gerçekliklerini anlamlandırmak için yeni analitik araçlar sunan bir yenilik. Bu çerçevede, hem mücadeleci siyaseti hem de toplumsal "gayri-hareketleri" Ortadoğu'da anlamlı değişim üretecek temel araçlar olarak inceliyorum.

10. Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), s. 8-9; Türkçesi: *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: Metis, 1995.

MÜCADELECİ SİYASET VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM

Bölgede göze çarpan bir dizi toplumsal ve siyasal dönüşüm, yöresel protesto eylemlerinden uzun süreli toplumsal hareketlere ve büyük devrimci seferberliklere kadar uzanan, farklı biçimlerdeki örgütlü mücadeleci girişimlerden kaynaklanmıştır. 1905-1906 Meşrutiyet Devrimi İran'da Kaçar despotizminin sonunu ve anayasacılık döneminin başlangıcını müjdeledi. Hür Subaylar'ın önderlik ettiği 1952 Mısır Devrimi ve 1958 Irak Devrimi, cumhuriyetçiliği ve sosyalist ekonomileri artırarak uzun süredir devam eden monarşilere ve İngiliz sömürge yönetimine son verdi. Cezayirliler büyük bir toplumsal ve siyasal ayaklanmayla 1962'de Fransız sömürge yönetimini devirdiler ve bir cumhuriyet kurdular.

1979 İslam Devrimi milyonlarca İranlıyı monarşiyi deviren ve sadece İran'da değil, Müslüman dünyadaki birçok ülkede yeni bir devrin habercisi olan bir harekette seferber etti. Yirmi beş yıl kadar önce, 1953'te CIA ve İngiliz istihbarat servisince düzenlenen ve Şah'ın diktatörlüğünü yeniden kuran bir darbeyle ezilmeden önce, Başbakan Muhammed Musaddık'ın önderlik ettiği milliyetçi ve seküler bir demokratik hareket anayasacılığı inşa etmişti. 1985'te Sudan'da öğrenci, işçi ve meslek sendikaları koalisyonunun (Milli Selamet için Milli İttifak'ın) şiddete başvurmayan ayaklanması, Cafer Numeyri'nin (askeri bir darbeyle doğan) otoriter popülist rejimini iktidarı milli geçiş hükümetine terk etmeye mecbur ederek, serbest seçimlere ve demokratik bir yönetime zemin hazırladı. İlk Filistin İntifadası (1987-93) Ortadoğu'da geçen yüzyılın en tabandan seferberliklerinden biriydi. Yıllar süren işgal zemininde, İsrailli bir kamyon şoförünün neden olduğu ölümlü bir kazanın tetiklediği ayaklanma, sivil itaatsizlik, grevler, gösteriler, vergi ödememek ve ürün boykotu gibi işgale karşı şiddet içermeyen direniş yöntemlerine başvuran neredeyse tüm Filistin halkını, özellikle kadınları ve çocukları kapsıyordu. Esasen (sürgündeki değil de) yerli önderlerce idare edilen hareket kendi devamını sağlamak için halk komiteleri (örneğin kadın, gönüllü çalışma ve tıbbi yardım) üzerine bina edilmişti ve müstakbel bağımsız Filistin devletinin kuruluş safhasındaki kurumu

işlevi görüyordu.[11] Daha yakın bir geçmişte, anlamlı bir egemenlik, demokrasi ve yabancı müdahalesine son verilmesini talep eden, her kesimden bir buçuk milyon Lübnanlının taban hareketi olan "Sedir Devrimi" 2005'te Suriye'nin Lübnan'dan çekilmesiyle sonuçlandı. Bu hareket bölgede önemli bir değişim yaratabilecek aşağıdan yukarıya bir barışçıl seferberlik modelinin simgesi oldu. Yine aynı zamanlarda Mısır'da, merkezinde Kefaya (Yeter) hareketinin bulunduğu yeni yeni oluşan bir demokrasi hareketi siyasi tutsakların salınmasını ve olağanüstü hal kanununa, işkenceye ve Hüsnü Mübarek'in cumhurbaşkanlığına son verilmesini isteyen binlerce orta sınıf meslek sahibini, öğrencileri, öğretmenleri, hâkimleri ve gazetecileri seferber etti. Alışılmış olanın aksine bu hareket, kampanyayı bir merkezden yaymak yerine sokaklara taşıyarak, geleneksel muhalefet partilerinden ziyade "halk güçleri"yle birlikte çalışmayı tercih etti, ayrıca uluslararası taleplerden ziyade yerel meselelere odaklandı. Post-nasyonel ve ideoloji sonrası bir hareket olarak Kefaya, farklı ideolojik yönelimlerden ve toplumsal cinsiyetlerden, dinsel ve toplumsal gruplardan aktivistleri kucakladı. Bu özgün seferberlik yıllardır süren İslamcı hegemonya, milliyetçilik ve otoriter iktidarın ardından Mısır'da yasadışı toplu yürüyüş tabusunu kırmayı ve yeni bir post-nasyonel, seküler ve mezhepçi olmayan (demokratik) siyaseti çoğaltmayı başardı. Uluslararası destek gördü ve Mısır hükümetini anayasayı rekabetçi cumhurbaşkanlığı seçimlerine elverecek şekilde değiştirmeye mecbur etti. Dahası, şiddet içermeyen Yeşil dalga milyonlarca İranlıyı (12 Haziran 2009'daki cumhurbaşkanlığı seçiminde hile yapmakla suçlanan) Ahmedinejad'ın sertlik yanlısı hükümetine karşı seferber edip demokratik reformlar için baskı yaptı. Yeşil hareket, Avrupa'nın 1848 ve 1989 devrimci dalgalarını anımsatan görkemli 2011 Arap ayaklanmalarının başlangıcı olacaktı. Tunus, Mısır, Yemen ve Libya'daki muazzam ayaklanmalar eskiden beri süregelen diktatörleri devirdi; Suriye, Bahreyn, Fas, Ürdün ve Cezayir'deki ayaklanmalar da otokratik rejimlerin temelini sarstı ya da

11. Joost Hiltermann, *Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991); haz. Zachary Lockman ve Joel Beinin, *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation* (Londra: South End Press, 1989).

onları siyasal reformlar yapmak zorunda bıraktı (bkz. 13. Bölüm).

Yeşil dalga, Kefaya gibi hareketler ve özellikle Arap devrimleri, Müslüman Ortadoğu'da seküler Arap sosyalizminin enkaza dönmesiyle yükselişe geçen daha dişli İslamcı eğilimler bağlamında ve aslında onlara alternatif olarak ortaya çıktı (pan-Arapçılık ile –Marksist olmayan– sosyalizmin karışımı olan, 1950'ler ve 1960'larda siyasal fikirler ve toplumsal kalkınma alanlarında dikkate değer bir etki yaratan bu Arap sosyalizmi, İsrail ile Altı Gün Savaşı'ndaki yenilgiden sonra düşüşe geçmişti). Bölgede seküler otoriter rejimlere yönelik en ciddi meydan okuma belki de, siyasal düzen vizyonları büyük ölçüde dışlayıcı ve otoriter olmayı sürdürse de, İslamcı hareketlerden geldi. İslamcı hareketler esasen Arap sosyalizmi programlarının ürünleri olan ama 1980'lerde toplumlarındaki hâkim iktisadi ve siyasal süreçlerle marjinalleştirilen, gücünü kaybeden sosyalizm projesinde ve gelişen neoliberal modernitede bir çıkış görmeyen, dolayısıyla adalet ve iktidar düşlerinin taslağını dini siyasete çizen orta sınıf ve başarılı kimselerin sesi oldu. Ortadoğu İslamcılığının etkisi ortaya çıktığı ülkelerin ötesine geçti; ulusaşırı ağlar yaratarak küresel siyaseti daha önce görülmemiş bir biçimde etkiledi. Bununla birlikte İslamcılığın demokratik ve kapsayıcı bir düzene öncülük etmekteki başarısızlığı, eğer başarıya ulaşırlarsa bölgenin siyasal haritasını yeniden şekillendirebilecek olan, benim "post-İslamcılık" diye adlandırdığım yeni oluşmaya başlayan geniş kapsamlı hareketlere yol açtı. Ne İslam karşıtı ne de seküler olan, dindar Müslümanların başını çektiği post-İslamcılık, inanç ile özgürlüğü, seküler demokratik devletle dini toplumu birleştirerek, siyasal bir proje olan İslamcılığı feshetmek ister. İslamı bireysel tercih ve özgürlüklerle, demokrasi ve moderniteyle birleştirerek "alternatif modernlik" denilen şeyi yaratmak ister. İlk olarak 1990'ların sonundaki İslamcı İran'da ortaya çıkan (ve Muhammed Hatemi'nin 1997-2005 arasındaki reform hükümetinde dışa vurulan) post-İslamcılık Müslüman dünyada bir dizi siyasi hareket ve partiyle, sözgelimi Mısır'da Vasat Partisi, Fas'ta ve Türkiye'de Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), Tunus'ta Nahda Hareketi ile ifadesini bulmuştur. Bu eğilim muhtemelen demokratik olmayan İslamcı hareketlere bir alternatif olarak büyümeyi sürdürecektir.[12]

Şu anki post-İslamcı dönüşe paralel biçimde, İslam önemli bir seferber edici ideoloji ve toplumsal hareket çerçevesi olarak iş görmeyi sürdürüyor. Fakat bu kitabın gösterdiği gibi İslam siyasi mücadelenin yalnızca öznesi değil, aynı zamanda da nesnesidir. Diğer bir deyişle, dini militanlar İslamı, dışlayıcı bir manevi ve sosyo-politik düzen talebi için ideolojik bir çerçeve olarak kullanmaya devam ederken, seküler Müslümanlar, insan hakları aktivistleri ve özellikle orta sınıf kadınlar, ataerkilliği sağlama alan ve tabi kılınmalarını meşrulaştıran bir İslam okumasına karşı kampanya yürütüyor. Gerçekten de Ortadoğu'da kadınların mücadelelerinin tarihi, İslamın muhafazakâr okumalarına karşı yürütülen mücadeleyle yakından bağlantılı olmuştur. 20. yüzyıl boyunca, Ortadoğulu kadınların farklı kesimleri evlilikte, ailede ve ekonomide toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda bastırmak ve toplumsal rollerini, kamusal alanda bir aktör olarak hareket etme becerilerini ortaya koymak için muhafazakâr manevi ve siyasal otoritelere karşı seferber oldu.[13] Daha önceki, 19. yüzyılın sonundaki ve 20. yüzyılın başındaki kadın aktivizmi biçimleri esasen hayır işlerine odaklanmıştı; buna karşılık 1940'lar, kadınların bir yandan çokeşliliği protesto ederken ve kadın eğitimini savunurken, bir yandan da ortaklaşa sömürge karşıtı mücadelelere katıldığına tanık oldu. Bu dönemde Mısır, Tunus, Fas, Lübnan, Sudan ve Irak'ta filizlenen kadın mücadeleleri örgütleyici aktivizmle desteklendi.[14] Bunlar olup biterken, milliyetçi ve solcu siyasi partiler ve hareketler kadın haklarını güçlendirmek istedi ama toplumsal cinsiyet eşitliğiyle ilgili meseleler siyasal önceliklerin, özellikle de daha kapsamlı ulusal kurtuluş hedefinin gerisinde kaldı. Kadınların eğitim, kamusal hayat, siyaset ve ekonomideki mevcudiyeti kayda değer ölçüde gelişince, sömürgecilik sonrası dönemde kadın örgütlerinin dikkati öncelikle toplumsal cinsiyet haklarına yo-

12. Bkz. haz. Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Face of Political Islam* (New York: Oxford University Press, 2013).

13. Bkz. Nikki Keddie, *Women in the Middle East: Past and Present* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007), s. 215-16.

14. United Nations Development Program, *Arab Human Development Report*, c. 4, *Toward the Rise of Women in the Arab World* (New York: UNDP, 2006), s. 123-39.

ğunlaştı. Bununla birlikte, muhafazakâr İslamcılık dalgası ve Selefi eğilimler 1980'lerden beri Ortadoğu toplumlarında toplumsal cinsiyetler arasındaki uçurumu kapatma çabalarına yeni bir zorluk teşkil etmektedir.[15] Bugün birçok kadın önceki kuşakların yıllar boyu süren mücadelelerle kazanmış olduklarını koruma savaşı veriyor. Toplumda ve ekonomide etkin bir rol oynama ve bir bireysellik payesini savunma arzusu kadınlar açısından önemli bir talep olmayı sürdürüyor.

Nasıl ki tarihsel olarak kadınlar kamusal rollerini ve diğer toplumsal cinsiyet taleplerini ileri sürmek üzere hayır kuruluşlarını kullandılarsa, son yıllarda meslek sahibi orta sınıflar (öğretmenler, avukatlar, eczacılar, mühendisler ve doktorlar) da hem mesleki taleplerini savunmak hem de siyasal çalışma yürütmek üzere nispeten bağımsız meslek birliklerini harekete geçiriyorlar, zira geleneksel parti siyaseti genel olarak yoz ve etkisiz kalıyor. Nitekim meslek birliklerinin milliyetçi ya da İslamcı siyasete hizmet ettiğini görmek olağandır ama bu durum sendikalar için pek geçerli değildir. Meslek birliklerinden farklı olarak, alışılagelmiş sendikalar aslen iktisadi ve toplumsal meselelerle ilgilenmeyi sürdürdü. Korporatizm ve hükümet baskısına rağmen, Ortadoğu'da sendikalar işçi haklarını ve onların geleneksel toplumsal sözleşmelerini savunmanın öncülüğünü yapmıştır. Ürdün, Lübnan, Fas ve Türkiye iyi kötü çoğulcu ve nispeten bağımsız sendikalara sahip olmuşken, bölgenin Cezayir, Mısır, Irak, Libya, Tunus ve Suriye gibi eski popülist ülkelerinde sendikalar korporatizmin pençesinde kalmıştır. Fakat böyle korporatist sendikalar bile kamu sektörü çalışanlarınca işten çıkarılmalara, fiyat artışlarına ve her zamanki menfaatçiliğe karşı kullanılmıştır. Tunus Genel İşçi Birliği'nin (UGTT) çekirdek kadrosu ve tabanı rejimin saflarından ayrıldı ve devrimde önemli bir rol oynadı. Benzer biçimde, Mısır'da işçilerin devrimi desteklemek için yaptıkları yaygın grevler Mübarek rejiminin toparlanmasını bir hayli zorlaştırdı. Sendikacılığın çalışan insanların sadece kayıtlı sektörde ve kamu sektöründe örgütlü küçük bir kısmını kapsadığı aşikârdır. Sendikaların çalışan yoksulların çoğunun çıkarlarına hizmet etmekte başarısız ol-

15. *A.g.y.*

duğu durumlarda, işçiler çoğu kez yasadışı grevlere ya da kitlesel sokak protestolarına başvurdu.[16] Nitekim Ekonomik Reform ve Yapısal Uyum Programı (ERSAP) 1980'lerden beri bölgedeki birçok şehirde bir dizi hayat pahalılığı protestosuyla çakışmıştır; bunlar dini niteliği çok az ya da hiç olmayan protestolardır. 2006, 2007 ve Mart-Nisan 2008'de Mısır'da kamuda ve özel sektörde gerçekleştirilen, özellikle El Kübra Mahallesi'ndeki tekstil işçilerinin yaptığı, neredeyse hiç İslamcı bir tarafı bulunmayan kitlesel işçi grevleri silsilesi, ülkenin İkinci Dünya Savaşı sonrası tarihindeki en etkili örgütlü aktivizm olarak tanımlanmıştır.[17]

Mücadeleci ortak eylemin Ortadoğu ülkelerinin siyasal yörüngelerinde önemli bir rol oynamış olduğu aşikârdır. Bu ortaklıklar belli bir önderi, (milliyetçi veya sosyalist) ideolojisi ya da söylemi olan, hayli düzenli, ne yaptığını bilen ve nispeten sürdürülebilir seferberlikleri temsil eder. Gelgelelim bu tür örgütlü aktivizm herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda kendiliğinden gelişivermez. Bunun için siyasi bir fırsat, siyasal otoriteler ve denetim mekanizmalarının sözgelimi siyasal ya da iktisadi bir krizle, uluslararası baskıyla ya da yönetici seçkinlerin iç kavgasıyla zayıflaması gerekir. Örneğin Lübnan'daki Sedir Devrimi, Başbakan Hariri'nin öldürülmesinin ve böylece geniş bir Suriye karşıtı hareketin oluşması için siyasal ve psikolojik bir fırsatın doğmasının bir sonucuydu. Alternatif olarak, benzer bir dünya görüşüne sahip bir hükümet ya da hükümet içinde bir hizip (örneğin seçim sonucunda) iktidara gelip baskı riskini azalttığında ve ortak ve örgütlü seferberlik imkânı sağladığında bir fırsat doğabilir; İran'da Cumhurbaşkanı Hatemi'nin reform hükümeti (1997-2005) sırasında böyle olmuştur. Aksi takdir-

16. Ortadoğu'da madunların –geçici işçiler, işsizler, marjinaller vb.– ortak mücadeleleri, keza hayatta kalma ve bireysel direniş stratejilerinin çeşitli şekilleri hakkında birçok yararlı çalışma var artık. Örneğin bkz. haz. Stephanie Cronin, *Subaltern and Social Protest* (Londra: Routledge, 2008); haz. Edmund Burke III ve David Yaghoubian, *Struggle and Survival in the Modern Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1993).

17. Bkz. Joel Beinin ve Hossam el-Hamalawy, "Strikes in Egypt Spread from Center of Gravity", *Middle East Report Online*, 9 Mayıs 2007. Ayrıca bkz. Joel Beinin, "Underbelly of Egypt's Neoliberal Agenda", *Middle East Report Online*, 5 Nisan 2008, www.merip.org/mero/mero040508.html.

de, alışılmış koşullarda, bölgedeki otoriter rejimler sürdürülen ortak muhalefete karşı pek hoşgörülü olmamıştır. Freedom House raporlarına göre, 2003'te Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da sadece beş ülke kısıtlı siyasi haklara ve sivil özgürlüklere izin verirken, geri kalan on iki ülke bunların hiçbirine müsaade etmiyordu.[18] İran'da sadece 2007'de binlerce aktivist –gazeteciler, öğretmenler, öğrenciler, kadınlar, emek ve sivil toplum örgütleri ile kültürel örgütlerin mensupları– tutuklanıp mahkemeye çıkarıldı ya da görevden alındı.[19] Onlarca günlük ve haftalık gazete ve dergiyle yüzlerce STÖ kapatıldı. Uluslararası Af Örgütü'nün Mısır hakkındaki bir raporu, siyasal reform talep eden barışçıl göstericilere polisin şiddet uyguladığını, yüzlerce Müslüman Kardeşler mensubunun gözaltına alındığını ve yasaklanmış İslami grupları desteklediğinden şüphelenilen binlerce insanın yargılanmadan tutuklandığını aktarıyordu. İşkence ve gözaltında kötü muamele sistematik olarak devam etti.[20] Siyasal ifade özgürlüğünün kısıtlanması Suudi Arabistan ve Tunus'ta öbürlerinden kat kat daha kötüydü. Barışçıl bir kampanya başlatan bir grup genç Mısırlı hakkındaki aşağıdaki haber, ortak faillere karşı sert kısıtlamalar hakkında bir fikir veriyor:

> 23 Temmuz 2008. Kavurucu bir güneş altında İskenderiye, Mısır'daki bir plajda otuz-kırk kadar siyasal aktivist fotoğraf çekiyor; konuşmalarında bir gerginlik var. Birçoğu önünde dayanışmayla sıkılmış bir yumruk imgesi ve arkasında "6 Nisan Gençliği" yazılı birörnek beyaz tişörtler giymiş. Bir kısmı bambu çubuklar ve Mısır bayrağı gibi boyanmış plastik bir tabakadan dev bir uçurtma yapmaya başlıyor. Çoğu yirmilerinde, bir kısmı daha genç; bir genç kızın sırtındaki çanta oyuncak ayı şeklinde. Bırakın demokrasi yanlısı bildiriler dağıtmayı, daha uçurtmalarını uçurma fırsatı bile bulamadan, devlet güvenlik güçleri kumsala akın ediyor. Polisler Batılı standartlara göre ufacık gösteriyi dağıtmak için tehditler savuruyorlar. Aktivistler kızgın ve amaçlarına ulaşamamış bir biçimde kumsaldan ayrılıyor; uçurtmalarını

18. Bkz. Freedom House, *Freedom in the Middle East and North Africa* (New York: Rowman & Littlefield, 2005), s. 4.

19. Bkz. İran'da İnsan Haklarının Durumu (The International Campaign for Human Rights in Iran raporları www.iranhumanrights.org).

20. Bkz. Amnesty International, Report 2007: The State of the World's Human Rights, thereport.amnesty.org/eng/Regions/Middle-East-and-North-Africa/Egypt.

uçurmak için bile fırsat bulamadılar. Diğer arkadaşlarıyla buluşup yurtsever şarkılar söyleyerek Loran mahallesine doğru birlikte yürüyorlar. Sonra bir başka caddeye döndüklerinde aniden bir grup güvenlik görevlisi ortaya çıkıyor. Yumrukların havada uçuştuğu, itiş kakışın gırla gittiği bir hengameye dönüşüveren örgütlü bir saldırı. On kadar genç düşer ya da yere yıkılırken bağrış çağrışlar yükseliyor. Geriye kalan otuz civarında genç yüzlerce metre depar atıp dört bir yana dağılıyor, yavaşladıklarında birbirlerine aceleyle mesaj yazıyorlar: "*Nerdesin? N'oldu?*" Kaçmayanlar apar topar bir minibüs ve iki arabaya doldurulmuş. Güvenlik güçleri bağırıyor: "[Önderiniz] Ahmed Mahir nerde!"[21]

Siyasi faaliyet serbest olmayınca, siyasal sınıf ya siyaset sahnesini geçici olarak terk etmeye ya da yeraltına inmeye zorlandı. İster devrim öncesi İran'daki Marksist Halkın Fedaileri, ister Fransız sömürgeciliğine karşı milliyetçi Cezayir direnişi ya da daha yakın tarihten Mısır'ın İslamcı Cemaatü'l-İslamiyye'si ve Cezayir'in İslami Selamet Cephesi (İSC) olsun, bölgedeki tüm gerilla hareketleri büyük ölçüde yıkıcı devrimciliğe yöneldi, zira açık ve yasal siyasal faaliyet sınırlıydı. Acı gerçek şu ki bu türden muhalif hareketlerin demokratik olmayan pratiklere öncülük etmesi muhtemeldir. Gözetim ve gizlilik, hareket içinde serbest iletişimi ve açık tartışmayı akamete uğratarak, ya –uyumsuzluk ve kargaşaya davetiye çıkaran– hedeflerin ve beklentilerin parçalanmasına ya da düpedüz otoriter eğilimlere ve bir önderlik kültüne yol açar. Gene de, sadece bir avuç devrimci aktivist böyle tehlikeli, yıkıcı eylemlere girişirken, diğerleri şikâyetlerini kamusal alanda dile getirerek ve sivil kampanyalarla uğraşarak sokak siyasetine rücu eder ya da aktivizmi gündelik hayat pratiğiyle birleştiren "toplumsal gayri-hareketler"e başvururlar.

SOKAK SİYASETİ VE SİYASAL SOKAK

Buraya kadar taslağını çizdiğim mücadeleci siyaset öncelikli olarak kentsel ortamlarda üretilir ve dışa vurulur. Gerçekten de kentsel kamusal alan, mücadelelerin ana sahnesi olarak iş görmeyi sürdürür. İşleri değiştirecek seçmen gücünden yoksun olduklarında, insanla-

21. David Wolman, "Cairo Activists Use Facebook to Rattle the Regime", *Wired Magazine* 16 (20 Ekim 2008), s. 11; www.wired.com/print/techbiz/startups/magazine/16-11/ff_facebookegypt.

rın değişimi başlatmak için otoriteleri etkilemek üzere (öğrenciler ya da greve giden işçiler gibi) kendi kurumsal güçlerine başvurmaları muhtemeldir. Fakat yapısal olarak işleyişi durduracak kurumsal güçten yoksun (işsizler, ev kadınları ve "kayıtdışı insanlar" gibi) şehirli özneler için "sokak" hoşnutsuzluğu aktarmanın nihai alanı olur. Bu tür *sokak siyaseti*, bir birey ya da ortak topluluk ile otoriteler arasında, arka sokaklardan daha görünür cadde ve meydanlara kadar sokakların fiziksel ve toplumsal alanında şekillenen ve ifade edilen, bir dizi çatışmayı ve bunlara eşlik eden sonuçları tanımlar.[22] Burada *çatışma* kamusal alanın, modern devletlerde bunu sadece –yürüyerek, araba sürerek, etrafı seyrederek– *edilgen olarak* ya da devletlerin öngördüğü diğer biçimlerde kullanmalarına izin verilen özneler*ce etkin olarak kullanılmasından* kaynaklanır. Herhangi bir *etkin* ya da *katılımcı* kullanım, kendilerini kamu düzenini tesis edecek ve denetleyecek yegâne güç olarak gören yetkilileri çileden çıkarır. Nitekim işlerini tedbirli olarak işlek sokaklara yayan sokak satıcılarının; şehir parklarını, arazileri ya da kaldırımları ele geçiren işgalcilerin; sokaklarda köşe başlarını denetleyen gençliğin, sokak toplulukları kuran sokak çocuklarının; gündelik hane içi işlerini sokak aralarına taşıyan yoksul ev kadınlarının ya da sokaklarda yürüyen protestocuların tümü devletin imtiyazlarına meydan okur ve bu yüzden misillemeyle karşılaşabilirler.

Sokak siyaseti, özellikle pazar mantığıyla şekillenmiş neoliberal şehirlerde daha çok geçerlilik kazanır. İşgününün ortasında Kahire, Tahran, Dakar ya da Cakarta sokaklarında dolaşırken sokaklarda iş gören –çalışan, oradan oraya koşturan, duran, oturan, pazarlık eden, araba süren ya da otobüslerdeki ve tramvaylardaki– onca insanın varlığı sizi şaşkınlığa sürükler. Bunlar neoliberal şehrin nispeten yeni madunlarını temsil ederler. Zira neoliberal şehir, muazzam sayıda sakinin yoksulluk ve mülksüzlükle kamusal alanlarda iş görmeye, geçimini sağlamaya, toplumsallaşmaya ve sıradan bir hayat sürmeye mecbur edildiği "tersyüz olmuş şehir"dir. Burada dış mekânlar

22. Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997), s. 15; Türkçesi: *Sokak Siyaseti: İran'da Yoksul Halk Hareketleri*, çev. Soner Torlak, Ankara: Phoneix, 2008.

(arka sokaklar, şehir parkları, meydanlar ve ana caddeler) devasa bir kentsel nüfusun ekonomik geçiminde ve toplumsal/kültürel yeniden üretiminde vazgeçilmez bir servet ve bunun sonucunda sokak siyasetinin dışa vurulması için verimli bir zemin olarak iş görür.[23]

Fakat "sokak siyaseti"nin, otoriteler ile kurumlardan yoksun bırakılmış ya da kayıtdışı gruplar arasında kamusal alan ve düzenin denetimi üzerindeki çatışmanın ötesine geçen başka bir boyutu daha vardır. Akış ve hareket mekânları olarak sokaklar, sadece insanların dertlerini dile getirdikleri yerler değil, aynı zamanda kimliklerini inşa ettikleri, dayanışmalarını büyüttükleri ve protestolarını bilinmeyenleri, yabancıları içerecek biçimde yakın çevrelerinin dışına *yaydıkları* yerlerdir. Burada sokaklar yabancıların ya da gelip geçenlerin karşılıklı çıkarlarını ve ortak duyarlılıklarını fark ederek birbirleriyle örtülü bir iletişim kurmaya kabil oldukları bir araç olarak iş görür. Küçük bir gösteri kitlesel bir dayanışma gösterisine böyle dönüşebilir ve bu yüzden neredeyse her mücadeleci siyaset, büyük devrim ve protesto hareketi şehir sokaklarında ifadesini bulur. Otoritelerin sert gözetimine ve yaygın baskısına neden olan, sokak siyasetinin bu salgın potansiyelidir. Bir devlet üniversiteleri kapatmaya ya da siyasi partileri yasaklamaya muktedirken, gündelik hayatın stratejik bir unsuru olarak şiddeti normalleştirmeye, duvarlar ve kontrol noktaları inşa etmeye başvurmadıkça sokaklardaki hayatın normal akışını kolayca durduramaz.

Nitekim şehir mekânı sadece sosyo-politik mücadelelerin merkez sahnesi olarak iş görmez, aynı zamanda çatışmaların ve çözümlerinin dinamiklerini belirler ve örüntülerine şekil verir. Şehirler toplumsal mücadelelerin ve failliğin doğasında kaçınılmaz olarak kendi mekânsal izlerini bırakır; hem mikro hem de makro mahiyette belirli türlerde siyasete yol açar. Örneğin "isyanlar" açısından devrimler sadece belirli tarihsel yörüngelerden kaynaklanmaz, aynı zamanda belirli coğrafyalar tarafından biçimlendirilirler ve belirli mekânsal etkilerle sağlanırlar. Nitekim verili bir devrimin neden ve ne

23. Asef Bayat, "Politics in the City-Inside-Out", *City & Society* 24, no. 2 (2012), s. 110-28; Türkçesi: "Tersyüz-olmuş-şehirde Siyaset", *Mekân Meselesi* içinde, haz. Önder ve Soner Torlak, İstanbul: Tekin, 2014, s. 29-54.

zaman vuku bulduğunu sormanın ötesinde, zincirlerinden *nerede* kurtulduğunu ve neden orada cereyan ettiğini de sormamız gerekir. Neden Kahire'nin Tahrir Meydanı ya da Tahran'ın İnkılâp Bulvarı yıllarca devrimci mücadele ağları olarak rol oynamıştır? İslam Devrimi'nin başkenti olan Tahran otuz yıldan fazla bir süre "İslamlaşma" baskısına nasıl karşı koymuştur? Bu mekânsallıkta yekpâreleştirici ideolojileri ve otoriter yönetimselliği yıkan nedir? Zenginlik, güç ve ayrıcalığın yoğunlaştığı alanlar olarak şehirler, aynı zamanda işbirliğinin, paylaşmanın ve "gündelik kozmopolitlik" olarak adlandırmak istediğim şeyin –farklı etnik, ırksal ve dinsel gruplaşmaların mensuplarının birbirlerine karıştıkları, iç içe geçtikleri, gündelik karşılaşmaları üstlendikleri ve birbirlerine güven deneyimi kazandıkları yerin– kökeni olarak yaygın çatışmaların, toplumsal mücadelelerin ve kitlesel isyanların da kaynaklarıdır. Şehirlerdeki kozmopolit deneyimler, dolayısıyla, mezhep çatışmasını ve şiddeti engelleyecek ve zapt edecek mekânsal bir katalizör olarak rol oynayabilir. Bu kitapta, örneğin Kahire'de Müslümanların ve Kıpti Hıristiyanların iç içe geçmiş kültürleri, müşterek hayatları ve birbirinden ayrılamaz tarihleri nasıl tecrübe ettiklerini inceliyorum – bu durum, dünyada bugünkü "dinlerarası" ilişkilere hâkim olan çatışma dilini yıkan bir toplumsal ilişkidir. Ancak modern şehirler, farklı etnik ve dini gruplara mensupların birbirlerine karışmaları ve iç içe geçmeleri imkânını sağlamanın yanı sıra –yoğunluğa, gelişmiş medyaya, yüksek okuryazarlığa ve iletişim teknolojilerine bağlı olarak– etnik köken ya da din çerçevesinde her ne kadar "mesafeli" de olsa mezhepçi toplulukların hızlı ve yaygın bir biçimde gelişmesini de kolaylaştırabilirler. Böyle ortak hislerin, sıkıntıların ve aidiyetin kendilerini ifade edeceği en iyi yer şehir sokaklarıdır. Diğer bir deyişle, şehir sokakları sadece çatışmaların şekillendiği ve ifade edildiği, ortaklıkların oluşturulduğu, dayanışmanın genişletildiği ve "sokak siyaseti"nin sergilendiği fiziksel mekânlar olarak iş görmez. Aynı zamanda bir ulusun ya da bir topluluğun ortak duyarlılıklarını iletmek üzere sokakların fizikselliğini aşan can alıcı simgesel bir ifadeyi gösterirler. Bunu, "Arap sokağı" ya da "Müslüman sokağı" gibi tabirlerle örnek olarak gösterilmiş olduğu üzere, *siyasal sokak* olarak adlandırıyorum. *Siyasal sokak*, sıradan insanların genel olarak ka-

musal alanlarda –taksilerde, otobüslerde ve dükkânlarda, kaldırımlarda ya da kitlesel sokak gösterilerinde– dışa vurulan gündelik sözlerindeki ve pratiklerindeki ortak duyarlılıkları, müşterek hisleri ve kamuoyunu ifade ediyor.

Ortadoğu toplumlarını niteleyen mücadele türleri ne bu bölgeye mahsus ne de ortaya çıkışları itibarıyla özgündür. Benzeri süreçler dünyanın diğer yerlerinde de seyir halindedir. Ortadoğu'nun küresel iktisadi sistemle bütünleşmesi bu bölgede küresel Güney'in diğer toplumlarındakilere benzer sosyo-politik yapılar ve süreçler yaratmıştır. Ancak devam eden otoriter yönetim, bölgenin (petrol ve İsrail'le ilişkili) stratejik yeri ve İslamın hâkimiyeti Müslüman Ortadoğu'da muhalif siyasete belirli karakter özellikleri veriyor. "Edilgen ve cansız" ya da "zorba ve tehlikeli" olarak nitelenmesine karşın "Arap sokağı", Ortadoğu rejimlerinin siyasal muhalefet üzerindeki daimi gözetimine rağmen 11 Eylül olaylarının ve Irak'ın işgalinin ardından esaslı bir canlılık, dinçlik sergiledi. Gelgelelim, yurtta demokrasi mücadelesi için kullanabilecek seferberlik enerjisi milliyetçi ve anti-emperyalist kaygılar için harcandı. Arap dünyasında sokak siyaseti strateji, yöntem ve taban olarak birtakım yenilikler üstlense de dinsel-milliyetçi siyaset dalgasında boğuldu. Gene de önsel olarak geleceğin İslamcı siyasete ait olduğu sonucuna varmak naifliktir. Bizatihi İslamcılık temel ülküleri ve stratejileri itibarıyla çarpıcı bir değişimden geçiyor. Nitekim İslam temel bir seferberlik rolü oynamayı sürdürse de, İran türü İslami devrimlerin ortaya çıkma koşulları tükenmiş görünüyor. Evrilen yurtiçi ve küresel koşulların –yani İslamcılığın krizinin, kanunculuğa ve reformcu siyasete yönelik eğilimin, dindarlığın bireyselleşmesinin ve radikal eğilimler arasında ulusaşırılaşmanın (hem hedeflerin hem de faillerin)– İslamcı devrimlerin değil de bir tür "post-İslamcı reformsu devrimler"in, demokratik ülkülerle dini duyarlılıkların harmanı olan bir tür yerli siyasal reformun lehine olma eğilimi taşıdığını ileri sürüyorum. İran'ın Yeşil hareketi ve Arap Baharı böyle bir siyasal projeyi yansıtır. Eğer otoriter iktidarlar örgütlü ve yasal muhalefet hareketlerini engellemeyi sürdürürse, böylesi bir dönüşümü başlatmak için parçalı ve sesi işitilmeyen ortaklıkların toplumsal *gayri-hareketler*i can alıcı bir rol oynayabilir.

TOPLUMSAL GAYRİ-HAREKETLER

Toplumsal gayri-hareketler nedir? Genel olarak *gayri-hareketler* ortak olmayan faillerin ortak eylemlerine atıfta bulunur; parçalı fakat benzer faaliyetleri büyük toplumsal değişimler yaratan çok sayıda sıradan insanın ortak pratiklerini cisimleştirirler, gelgelelim bu pratikler ne belli bir ideoloji tarafından yönlendirilmektedir ne de önderler ve örgütler tarafından. Kavramdaki *hareket* terimi, toplumsal hareketlerin önemli ve belli başlı sonuçlar doğuran unsurlarına sahip olduğunu ima eder; gene de bu ikisi farklı şeylerdir.

Ortadoğu'da gayri-hareketler, başta kent yoksulları, Müslüman kadınlar ve gençlik olmak üzere milyonlarca madunun seferberliğini temsil etmeye başlamıştır. Şehirli mülksüzlerin "sıradan olanın sessiz tecavüzü" diye adlandırdığım gayri-hareketi, yoksulların ihtiyatla ve uzun vadede mülk sahiplerine, muktedirlere ve genel olarak topluma sessizce tecavüz ederek ayakta kalmaya ve hayatlarını iyileştirmeye çalışmasını özetliyor. Çok az merkezi önderlik, ideoloji ya da yapılandırılmış örgütlenme unsuruna sahip, ömür boyu süren ortak bir çabayla hayatlarını iyileştirmeye çalışan milyonlarca birbirinden kopuk ve dağınık bireyin ve ailenin uzatmalı seferberliğini somutlaştırıyor. Daha belirgin bir biçimde, daha iyi bir hayat arayışıyla canını dişine takıp önce kanuna aykırı şekilde arazi ve barınak elde etmeye, ardından da şehrin sağladığı elektrik, şebeke suyu, telefon hattı, döşenmiş yollar vb. kolaylıklara ulaşmaya çalışan, köyden kente göçenlerin kitlesel hareketine atıfta bulunuyorum. Bu göçmenler para kazanmayı garantilemek için, işporta işlerini yaymak üzere kaldırımları ve diğer cazip kamusal alanları işgal eder, yaptıkları ticareti geliştirmek için popüler markaların telif haklarına tecavüz edip tasarımlarını iç ederler. Çok sayıda insan şahsi kazancı için kamuya ait yolları otoparka çevirerek ya da kaldırımları sokak atölyesi olarak ve diğer işler için kullanarak geçimini sağlar. Büyük ölçüde atomize bireylerden oluşan bu kitleler, gündelik tecavüzlerin paralel pratikleriyle, azımsanamayacak bir açık hava ekonomisi, yeni yerleşimler ve kentsel peyzajda kendini geliştirme alanları yaratarak Ortadoğu'daki ve dolayısıyla gelişmekte olan birçok ülkedeki

büyük şehirleri fiilen dönüştürmüşlerdir; "kent haklarını" ileri sürerek etkin varlıklarını kent hayatının biçimlenimine ve yönetimselliğine kazırlar.

Bu türden bir yayılma ve tecavüz bazı açılardan uluslararası yasadışı göçmenlerin gayri-hareketlerini yansıtır. Bugün sıkı bir sınır kontrolü, bariyerler, çitler, duvarlar ve polis devriyesi var. Gene de göçmenler akın akın gelmeyi sürdürüyorlar – havadan, denizden, karadan, kamyon kasalarında, trenlerde saklanarak ya da yürüyerek. Küresel Kuzey'in şehirlerinde yayılıyor, genişliyor ve büyüyorlar; yerleşiyor, iş buluyor, ev sahibi oluyor, aile kuruyor ve yasal güvence elde etmek için mücadele ediyorlar. Topluluklar, kilise ya da cami cemaatleri, kültürel ortaklıklar kuruyor ve görünür bir biçimde kamusal alanlara akın ediyorlar. Güvende hissettiklerinde, ev sahibi ülkelerde kendi fiziksel, toplumsal ve kültürel varlıklarını hissettirirler. Ulusal göçmenlerle uluslararası göçmenlerin seçkinlerde yarattığı kaygı dikkat çekecek derecede benzerdir. Kahire seçkinleri Yukarı Mısır kırsalından gelen "fellahların işgali"nden dert yanar; İstanbul seçkinleri, "bizim modern şehirlerimiz"i elbirliğiyle kırsallaştırdılar, "bizim modern şehirlerimiz"in toplumsal biçimlenimini dönüştürdüler dedikleri Anadolu'dan gelen yoksul kırsal göçmenlerin, "kavruk Türkler"in tecavüzüne karşı uyarır. Çarpıcı şekilde benzer bir üslupla, beyaz Avrupalı seçkinler "yabancıların işgali" hakkında derin bir kaygı dile getirir; bu yabancılar Afrikalılar, Asyalılar ve özellikle de Müslümanlardır – Müslümanların Avrupa'nın toplumsal ortamını boğduklarını, fiziksel varlıkları ve kültürel tarzlarıyla, başörtüleri, camileri ve minareleriyle, Avrupa yaşam tarzını bozduklarını düşünürler. Retorikten bağımsız olarak, tecavüzün gerçek olduğu ve muhtemelen süreceği doğrudur. Ortadoğu'da böylesi göçmen yoksulların ya da uluslararası göçmenlerin mücadeleleri, örgütlü ve ne yaptığını bilen bir toplumsal hareket veya bir başa çıkma mekanizması oluşturmaz, zira insanların ayakta kalmasının bedelini kendileri değil, başka grup veya sınıflar öder. Bu pratikler gündelik direnişin basit edimleri olmanın da ötesine geçerler, zira taleplerini sürdürmek için alttan alta ve giderek daha fazla tecavüzde bulunurlar. Bunlar daha ziyade yoksul halk gayri-hareketinin örnekleridir.

Ortadoğu'da yoksulluğun, kuraldışılığın ve kanunsuzluğun militan İslamcılığın da bir türünü oluşturduğu aşırılıkçılığı ve şiddeti besleyip büyüttüğü, kalabalık kenar mahallelerin kent ekolojisinin kurbanı olan yoksullarının çıkarlarını radikal İslamcılığın dile getirdiği iddia edilir. Fakat bu görüş, kent yoksullarının şu ya da bu siyasal harekete ideolojik destek vermekteki genel gönülsüzlüğüyle sınandığında çok akla yatkın görünmüyor. Somut ve acil kaygıları ele alan pragmatik bir yoksul siyaseti, siyasal İslamın kent yoksunlarının *habitus*'unda küçük bir rol üstlenmesi anlamına gelir. Yoksulların öncelikli siyaseti ifadesini siyasal İslamda değil, yoksul insanların "gayri-hareketi"nde –kent yoksullarının yanı sıra, orta sınıf kadınları da içeren diğer madun gruplarca da benimsenen, akışkan, esnek ve kendi kendini üreten stratejide– bulur.

İster seküler ister dini olsun otoriter ataerkil devletlerde, toplumsal cinsiyet eşitliği için kadın aktivizminin gayri-hareket biçimini alması muhtemeldir. Otoriter rejimler ve muhafazakâr erkekler kadınların –bağımsız örgütler kurarak ve yayınlar çıkararak, lobi yaparak, protestolar düzenleyerek, sıradan kadınları seferber ederek, finansman ve kaynak sağlayarak ya da uluslararası dayanışma gruplarıyla bağlar kurarak– sürdürülebilir bir tarzda toplumsal cinsiyet taleplerinde bulunmalarına ciddi kısıtlamalar getirirler. Örneğin 2007 başında İran'da –kadın düşmanı yasalara karşı ülke çapında sıradan kadınları seferber etmek için– "bir milyon imza kampanyası" başlatan kadın aktivistler, aralıksız bir taciz, baskı ve gözaltıyla karşı karşıya kaldı. Birçok genç aktivist sadece ahlak polisi tarafından değil, bazı durumlarda kendi erkek vasilerince dövüldü. Örgütlü kampanyaların ne gibi kısıtları olduğunu anlayan kadınlar genelde farklı bir strateji, yani gündelik hayatın eğitime devam etmek, spor, sanat, müzik ya da evin dışında çalışmak gibi sıradan pratikleriyle yakından ilgili bir strateji izlemiştir. Bu kadınlar genelde erkek işi sayılan işlere girişmekten, memurluk yapmak, belli bir alanda uzmanlaşmak ve kamusal alanda aktör olmaktan; bankaya gitmek, arabayı tamire götürmek ya da inşaat ustalarıyla pazarlık etmek gibi günlük işleri yürütmekten geri durmadılar. Kıyafet yönetmeliğinin engellemelerine rağmen şehir parklarında koşmaktan, Everest Dağı'na tırmanmaktan ve erkeklerin hâkimiyetinde olan araba yarışla-

rına katılmaktan (ve kazanmaktan) vazgeçmediler. Böylece kadınlar kamusal alan-özel alan şeklindeki geleneksel toplumsal cinsiyet ayrımını yıkarak kendilerini kamusal aktörler olarak inşa etti. Başörtüsü takmak istemeyenler ahlak polisiyle bir "yıpratma savaşı"na girerek kamusal alanlarda örtünme zorunluluğuna yirmi yılı aşkın bir süre boyunca karşı koydular ve nihayetinde otoritelerin *bed hicabi** (saçın başörtüsünün altından kısmen görünmesi) dediği şeyin neredeyse normalleşmesini sağladılar. Yasal mücadelelerinde kadınlar mahkemelere ve hâkimlerin çocuk velayeti, evliliğin son bulması vb. kişiler hukuku kararlarına meydan okudu.

Bu günlük işlerin sıradışı başkaldırılarla muhtemelen çok az benzerliği vardı, daha ziyade gündelik hayatın sıradan pratikleriyle yakından ilişkiliydiler. Gene de önemli toplumsal, ideolojik ve yasal zorunluluklara yol açacakları kesindi. Böyle pratikler kadınların rolleri hakkındaki hâkim varsayımlara meydan okumakla kalmadı, geniş kapsamlı yapısal yasal zorunlulukları da beraberinde getirdi. Her talepleri bir sonraki talebe atlama taşı oldu ve böylece toplumsal cinsiyet haklarını geliştirme talepleri için bir fırsatlar döngüsü yarattılar. Nitekim kadınların okuryazarlık ve üniversite eğitimi arayışları onların vasilerinin denetiminden uzakta, kendi başlarına yaşamalarını mümkün kıldı ya da tek başına seyahat etmeyi, erkekleri denetlemeyi ya da erkek tahakkümüne karşı koymayı gerektirebilecek bir kariyere yol açtı. Bu farklı farklı ama yaygın bireysel pratiklerin tasarlanmış veya tasarlanmamış sonuçları kaçınılmaz biçimde kanunları ve manevi kuralların esaslarını sorgulayarak toplumsal cinsiyetle ilgili taleplerde bulunma imkânı sağladı. Zaman zaman pragmatizme, tavize ve anlaşmazlığa zorlayarak, devlet mekanizmasının ve ideolojisinin etkin yönetimselliğini yıktılar. Kadın aktivistler (keza otoriteler) böyle bir yapısal tecavüzün giderek artan sonuçlarının gayet farkındaydılar ve hem pratik mücadeleler hem de

* 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.*

kavramsal/söylemsel ifadeler için sunduğu imkânların tüm avantajlarını sonuna dek kullanmaya gayret ettiler.

Peki ya gençliğin gayri-hareketi? Müslüman gençlik aktivizmini de benzer süreçler nitelendirir. "Gençlik hareketleri" çok sık hatalı bir biçimde "öğrenci hareketleri" ya da şu veya bu partinin ya da siyasal hareketin "gençlik kolları" ile bir tutulur ve karıştırılır; örneğin Baas Partisi'nin gençlik kolları Saddam Hüseyin'in Irak'ındaki "gençlik hareketi" olarak tarif edilir. Bu kategorilerin kavramsal olarak birbirlerinden ayrı tutulması gerektiğini ileri sürüyorum, zira farklı gerçekliklere işaret ediyorlar. Genel olarak bir gençlik hareketi gençliği yeniden talep etmekle ilgilidir. Esas hedefi gençlik habitus'unu savunmak ve genişletmekten –gençlere kendi bireyselliklerini, yaratıcılıklarını ve neşelerini ortaya koyma fırsatı veren ve onları gelecek kaygısından özgürleştiren koşulların savunulmasından ve genişletilmesinden– ibaret olan ortak bir meydan okumayı somut hale getirir. Gençliği zaptetmek ve denetlemek muhtemelen bir gençlik muhalefetini tetikleyecektir. Fakat gençlik muhalefetini dışa vurma ve talepleri dile getirmenin farklı yolları, gençlerin iyice olgunlaşmış bir gençlik hareketine mi yoksa gayri-harekete mi angaje olacaklarını belirler.

Müslüman Ortadoğu'ya gelişigüzel bir bakış gençlerin hoşnutsuzluğunun temelinde gençlik taleplerinin yattığını gösterecektir. Fakat gençlerin aktivizminin yoğunluğu, ilk olarak manevi ve siyasal otoritelerce dayatılan toplumsal denetimin düzeyine ve ikinci olarak da gençlik arasındaki toplumsal tutunum düzeyine dayanır. Nitekim devrim sonrası İran'da genç insanlar –tam bir yurttaş olarak muamele görmede, ne giyinecekleri, ne dinleyecekleri ve kamusal alanda nasıl görüneceklerinde, genel olarak hayat tarzı seçimlerinde ve gençlik eğlencesi arayışlarında– gençlik habitus'unu yeniden talep etmek için göze çarpan bir gayri-hareket geliştirdiler. Gerçekten de küreselleşen gençlik, gençliğin ifadesinin özü olan eğlence ve neşe etiğini boğma eğilimindeki püriten rejimlerin ve manevi duyarlılıkların başlıca hedefi olmuş ve dolayısıyla bunlara karşı savaşmıştır. Bireyselliğin, kendiliğindenliğin ve neşenin bir mecazı olarak "eğlence", dogmatik rejimler ile Müslüman gençlik arasında uzatmalı bir siyasal mücadelenin alanı ve özellikle İran İslam Cum-

huriyeti'nde gençlik muhalefetinin temel unsuru haline geldi. Bu dikkat çekici muhalefet kısmen gençliğin çelişkili konumsallığından kaynaklanıyordu. Bir yanda gençlere devrimdeki ve (Irak'la) savaştaki rollerinden ötürü büyük değer veriliyordu, öte yanda gençler İslami rejimin güçlü toplumsal denetimi ve manevi disiplini altında kalıyordu. Bu, toplam nüfusun üçte ikisinin otuz beş yaşın altında olduğu, genç insanların büyük bir seçmen gücüne sahip olduğu bir yerde ve zamanda vuku buldu. Fakat söz konusu muhalefet yaygın iletişim ağları, örgütlenme ve ortak protesto eylemleriyle yapılandırılmış bir hareket değildi. Ortadoğu'nun birçok bölgesinde olduğu gibi genç insanlar, örgütlü aktivizmleri bir dizi gençlik STÖ'sü ve yayınla sınırlı bir biçimde, genel olarak dağınık, atomize ve bölünmüş olarak kaldılar. Gençler ortak kimliklerini daha ziyade okullarda, üniversitelerde, kentsel kamusal alanlarda, parklarda, kafelerde ve spor merkezlerinde inşa ettiler ya da farklı medyaların sanal dünyası aracılığıyla birbirleriyle bağlantı kurdular. Nitekim onlarınki buluşmak, etkileşime girmek, kaygılarını dile getirmek ya da ortak muhalefetlerini dışa vurmak için bilinçli olarak tasarladıkları bir dayanışma ağı değildi. Daha ziyade birbirleriyle edilgen ve kendiliğinden bir biçimde –"edilgen ağlar" aracılığıyla– yani saç stilleri, blucinleri, takıldıkları yerler, yiyip içtikleri, modaları ve kamusal eğlence arayışlarındaki benzerliğin farkına varıp ortaklıklarını hissederek bağ kurdular. Sözün kısası, kadınlar ve yoksullarda olduğu gibi, gençlerinki de bir protesto değil pratik siyasetiydi, doğrudan eylem yoluyla telafi etme siyasetiydi.

"Eğlence" konusundaki savaş küreselleşen kent gençliğini köktenci hareket ve rejimlere karşı siyasal mücadelenin merkezine taşırken, –temel meşguliyeti gençlik habitus'unu yeniden talep etmek etrafında dönen– gençlik gayri-hareketleri, çoğu kez umulduğu gibi, demokratik dönüşümün başlı başına öncüsü olarak görülmemelidir. Gençlik ancak siyaseten hareket edip düşündüğünde demokratik değişimin faili olabilir; aksi takdirde, kendi dar gençlik talepleri onları daha geniş toplumsal meselelerle uğraşmaya sevk edemez. Diğer bir deyişle, gençlik gayri-hareketlerinin dönüştürücü, bilhassa da demokratikleştirici etkileri kısmen hasım rejimlerin ya da devletlerin gençlik taleplerine uyum sağlama kapasitesine dayanır. Gençlik

gayri-hareketleri, tıpkı kadınların gayri-hareketleri gibi, esasen dışlayıcı köktenci rejimlerin dar dogmatik temellerine meydan okuduklarında güçlü bir demokratikleştirici etki taşırlar.

GAYRİ-HAREKETLERDE PRATİK MANTIĞI

Gayri-hareketlerdeki pratik mantığını nasıl açıklarız? Toplumsal hareketler, özellikle siyaseten açık ve teknolojik olarak gelişmiş Batı toplumlarındakiler, "var olan otoritelere örgütlü, sürdürülebilir, ne yaptığını bilen meydan okuma" olarak tanımlanır.[24] Toplumsal hareketler çoğu kez belirli örgütlerin içine yerleşip belirli ideolojileri kılavuz beller; belirli çerçeveleri takip eder, belirli önderlerin peşinden gider ve hak talebinde bulunmanın belirli dağarcıklarını ya da yolları ve yöntemlerini benimserler.[25] O halde şu ana dek tartıştığım gayri-hareketleri ayıran nedir? Gayri-hareketlerin genel olarak farklı veçheleri nelerdir?

Birincisi, gayri-hareketler ya da ortak olmayan faillerin ortak eylemleri genelde ideoloji yönelimli değil de eylem temellidir; işitilebilir olmaktan ziyade iyiden iyiye sessizdir, zira talepte bulunanlar birleşmiş gruplardan ziyade bireylerdir. İkinci olarak, toplumsal hareket önderleri genellikle taleplerini karşılamak üzere otoritelere baskı yapmak için tabanlarını seferber ederken, gayri-hareketlerde failler hükümet yaptırımlarına karşın istediklerini doğrudan kendileri uygular. Bu yüzden onlarınki bir protesto siyaseti değil, doğrudan ve benzeşmeyen eylemlerle telafi etmenin pratik siyasetidir. Üçüncüsü, faillerin genellikle gündelik hayatın rutininin dışına çıkan *olağandışı* seferberlik ve protesto edimlerine (örneğin toplantılara katılmak, imza toplamak, lobi faaliyetinde bulunmak, gösteri yapmak vb.) giriştikleri toplumsal hareketlerden farklı olarak, gayri-hareketler gündelik hayatın *olağan* pratiklerinin içine karışmış, aslında bunların ayrılmaz parçası olan pratiklerden meydana gelir.

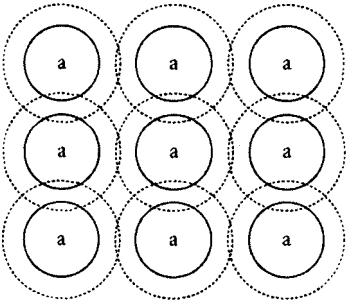
24. Bkz. Charles Tilly, "Social Movements and National Politics", *State-Making and Social Movements: Essays in History and Theory* içinde, haz. C. Bright ve S. Harding (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984), s. 304.

25. Tilly, *Social Movements, 1768-2004*, Londra: Routledge, 2004.

Bu yüzden, ev inşa eden, şebeke suyu ya da telefon hattı çeken ya da mallarını şehrin kaldırımlarına seren yoksul insanlar; yeni bir geçim kaynağı bulmak için sınırları aşan uluslararası göçmenler; üniversiteye gitmek, spor yapmak, kamusal alanda çalışmak, "erkek işi" yapmak ya da eşini kendi seçmek için çabalayan kadınlar; istedikleri gibi görünen, istediklerini dinleyen ve tercih ettikleri yerlerde takılan gençler – bunların hepsi Ortadoğu'da ve dünyanın benzer yerlerinde gayri-hareketlerin temel pratiklerini temsil eder. Önemli ve dördüncü nokta, bu pratiklerin siyasetin kıyılarında hareket eden küçük gruplarca yürütülüyor olmamasıdır; daha ziyade, her ne kadar *parçalanmış* da olsa, *milyonlarca* insan tarafından yürütülen, *gündelik hayatın sıradan* pratikleridirler. Diğer bir deyişle gayri-hareketlerin gücü, faillerin hasımlarına karşı karmaşa, belirsizlik ve baskı tehdidi oluşturmalarını sağlayan birliğinde yatmaz. *Büyük çokluğun gücü*nde yatar, yani birçok insanın aynı anda farklı mücadeleler çerçevesinde olsa da benzer şeyler yapmasının toplumun norm ve kuralları üzerinde belli bir etki yaratarak birtakım sonuçlara yol açmasında yatar.

Gayri-hareketler tam da günlük hayatın ayrılmaz parçası oldukları için geleneksel aktivizmlere göre baskıya karşı daha büyük bir esnekliğe sahiptirler. Gayri-hareketleri bastırmak hayatın belli bir akışını kesmek anlamına gelecektir; bu da kameralarla, kontrol noktalarıyla ve günlük alıkoymalarla olağanüstü bir gözetim gerektirecektir. Öyleyse gayri-hareketler ile hayatın akışı dediğimiz şey, sözgelimi alışveriş etmek ya da günlük işleri görmek arasında kavramsal açıdan nasıl bir fark vardır? Bu fark gayri-hareketlerin esasen mücadeleci ve çoğu kez yasadışı olan, yürürlükteki normlarla kuralları yıkan ve iktidara, mülkiyete ve kamuya tecavüz eden pratikler içermesidir.

Peki "büyük çokluğun" etkisi nedir? İlk olarak, ortaklaşa hareket eden çok sayıda insanın, aksi takdirde gayrimeşru kabul edilen bu edimleri normalleştirme ve meşrulaştırma etkisi vardır. Büyük çokluğun pratiklerinin, içinde madunların kendi karşı-iktidarlarını geliştirebilecekleri, pekiştirebilecekleri ve yeniden üretebilecekleri toplumdaki iktidar mekânlarını ele geçirmesi ve kendine mal etmesi muhtemeldir. Nitekim kamusal alanda varlığını ileri süren kadınla-



Şekil 1.1 Büyük çokluğun gücü: birleşen bireysel edimlerin katlanarak artan etkisi.

rın sayısı ne kadar çoksa, o kadar çok ataerkil kalenin altını oyarlar. Ve kendi kaynaklarıyla inşa ettikleri kent yerleşimlerini geliştiren yoksulların sayısı ne kadar büyükse, kentsel yönetimselliğin seçkin denetimi o denli sınırlı hale gelir. İkincisi, bu özneler bireysel ve birbirlerinden ayrı olarak hareket etseler de, eylemlerinin etkileri ille de gözlerden uzak bir yerde kaybolup gitmez. Birleşip bireysel toplamlarından daha güçlü bir dinamik yaratabilirler. Her bir edim tek bir yağmur damlası gibi tekil olarak sadece *bireysel* bir etki yaratırken, böylesi edimler büyük çoklukta ortaya çıktıklarında daha büyük alternatif pratik ve norm mekânları yaratırlar – tek başınayken ancak ıslatma etkisi yaratan yağmur damlalarının milyarlarcasının birleşip dereler, nehirler, hatta seller ve dalgalar yaratması gibi (Şekil 1.1). Nitekim nihai olarak gayri-hareketlerin gücünü tanımlayan şey, "büyük çokluktaki" öznelerin eşzamanlı olan benzer pratiklerinin (tasarlanmış ve tasarlanmamış) *sonuçları*yla ilgilidir.

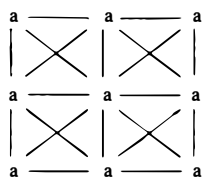
Gayri-hareketleri böyle düşününce, aklınıza hemen Hardt ve Negri'nin "ortaklaşa hareket eden toplumsal öznelerin tekillikleri" diye tanımladıkları *çokluk* kavramı gelmiyor mu? İlk bakışta, *çokluk*la ilişkilendirilen muazzam büyüklüğün yanı sıra toplumsal öznelerin parçalanması, gayri-hareketleri ve "büyük çokluğun gücü" nü hatırlatıyor. Fakat benzerlik buraya kadar. Aynılık ve müşterek kimlikler gibi özellikleri olan *işçi sınıfı, halk* ya da *kitle* kategorile-

a	h	m
o	d	x
n	p	b

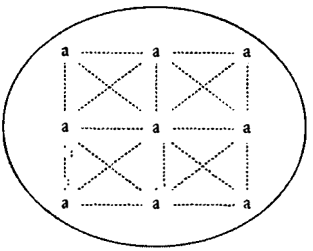
Şekil 1.2 Ağ yok: ortak duruşu olmayan atomize bireyler.[26]

a	a	a
a	a	a
a	a	a

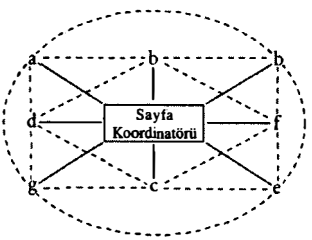
Şekil 1.3 Ağ yok: ortak duruşu olan atomize bireyler.



Şekil 1.4 Etkin ağ: tasarlanmış bir biçimde bir araya gelmiş, benzer duruşlara sahip bireyler – etkin ağı olan birliktelik.



Şekil 1.5 Edilgen ağ: mekân aracılığıyla bir araya gelmiş, benzer duruşlara sahip atomize bireyler.



Şekil 1.6 Edilgen/etkin ağ: sosyal medya aracılığıyla birbirlerine bağlanmış, karma duruşlara sahip dağınık bireyler.

26. Şekil 1.2-1.5 Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*' dan alınmıştır (New York: Columbia University Press, 1997). Yayıncının izniyle yeniden yayımlanmıştır.

rinden farklı olarak *çokluk*, "tekillikler"den veya aynı ya da özdeş olmayan toplumsal öznelerden meydana gelir; ontolojik açıdan farklı olan çeşitli toplumsal grupların, toplumsal cinsiyet kümelerinin veya cinsel yönelimlerin bir karışımından mürekkeptir (Şekil 1.2). Bunların aşikâr benzerliği, Hardt ve Negri'ye göre, "gayri-maddi emek" üretimlerinde ve "imparatorluğa" karşı duruşlarında yatar.[27] Nitekim *çokluğun* tekil ve ontolojik açıdan farklı toplumsal özneleri (erkekler, kadınlar, siyahlar, beyazlar, çeşitli etnisiteleri vb.) bir araya getireceği varsayılırken, gayri-hareketler kendi içinde parça parça da olsa belli grupların (örneğin küreselleşen gençlik, Müslüman kadınlar, yasadışı göçmenler ya da kent yoksulları) çoğu zaman bireysel olarak hareket etmekle beraber müşterek edimlerde bulunan üyelerini seferber eder. Gayri-hareketlerde ortak eylem, özellikle ortak bir tehditle karşılaşıldığında, tek bir grup içindeki ortak çıkar ve kimliklerin bir fonksiyonuyken, bir çoklukta tekil bileşenlerin tam olarak nasıl bir araya gelip eyleyeceği ve bu farklı grupların (örneğin erkek ve kadınlar, yerli işçi sınıfı ve göçmen işçiler ya da hâkim ve bağımlı etnisitelerin), ortak hareket etmek bir yana, kendi aralarında çıkar çatışmasından nasıl kaçınacakları açık değildir.

Çokluktan farklı olarak gayri-hareketlerde faillerin ortaklaşa hareket etmesi için ortak kimlikler elzemse, her şeyden önce bu kimlikler parçalanmış ve atomize özneler arasında nasıl oluşturulur? Ve eğer örgütler ve önderler tarafından tasarlanıp seferber edilmiyorlarsa, neden ortak hareket ederler? Ortak kimlikler açık ve yasal kurumlarda ya da dayanışma ağlarında inşa edilivermezler, gözetim nedeniyle bunlardan yoksundurlar. Dayanışmalar esasen kamusal alanlarda –mahalleler, sokak köşeleri, camiler, işyerleri, otobüs durakları ya da tayın kuyruklarında veya gözaltı merkezleri, göçmen kampları, şehir parkları, üniversiteler ve stadyumlarda– "edilgen ağlar" olarak adlandırdığım şeyler aracılığıyla oluşturulurlar. Edilgen ağlar gayri-hareketlerin oluşumunda kilit bir niteliği temsil eder.

27. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (Londra: Penguin, 2004), s. 223; Türkçesi: *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

28. Bkz. Bayat, *Street Politics*, s. 16.

Kamusal alanlarda doğrudan ya da kitlesel iletişim aracılığıyla dolaylı olarak ortaklıklarının örtük kabulüyle kurulan, atomize bireyler arasındaki anlık iletişimlere işaret ederler.[28] Nitekim yoksul sokak satıcıları, belki tanışmaz veya konuşmazlar ama, her gün köşe başlarında karşılaşa karşılaşa ortak açmazlarını fark edeceklerdir. Kamusal alanlarda kıyafet zorunluluğuna aldırmayan birbirine yabancı kadınlar, sokaklarda ortak kimliklerini basitçe birbirlerini gözlemleyerek içselleştirecektir; mahkemelerde erkeklerle ve hâkimlerle karşı karşıya gelenler, müştereken daha aşağı bir statüye sahip olduklarını hemen ânında hissedeceklerdir. Sokak köşelerinde, alışveriş merkezlerinde ya da üniversitelerde gençler ortak konumlarını benzer tarzlar, saç stilleri ve toplumsal beğenileri kendiliğinden tanıyarak tanımlarlar. Bu gruplar için, mekân açıkça karşılıklı tanıma imkânı sunar (Şekil 1.5) – bu onları aynı işyerleri, gözaltı merkezleri ya da yerleşim yerlerinde bir araya gelmedikçe dayanışma oluşturmayı kolaylaştıracak mekân aracından muhtemelen yoksun kalan yasadışı göçmenler gibi parçalanmış gruplardan ayıran bir etkendir. Bu ikinci gruplar çoğu kez kitle iletişim araçlarına, söylentilere ya da mesafeli ağlara, yani aynı durumda olan birini tanıyan birini tanıyan birini tanımaya, "muhayyel dayanışmalar" inşa etmeye imkân sağlayan bir sürece dayanır (Şekil 1.3).[29]

Yeni iletişim teknolojisi, özellikle de günümüzün Facebook gibi sosyal ağ siteleri fiziksel mekân aracını pas geçip atomize bireyleri web dünyasında birbirine bağlayabilir ve böylece hem edilgen hem de etkin ağların bir karışımını inşa etmek için çok büyük bir fırsat yaratır. Nisan 2008'de tekstil işçilerinin grevlerinin desteklenmesi çağrısında bulunacak ve Gazze'de 2008-2009'da İsrail saldırganlığını protesto edecek olan Mısırlı 6 Nisan Gençlik Hareketi 70 bin civarında insanı birbirine bağlamak için böyle bir araç kullandı.[30] Daha sonra İran'daki Yeşil hareketinin genç aktivistleri ve ardından Arap ayaklanmalarının kahramanları yüz binlerce insanı seferber etmek için bu aracı ciddiyetle kullandı. Facebook gibi araçlar, katı-

29. "Muhayyel dayanışmalar" kavramı için bkz. Bayat, "Islamism and Social Movement Theory".

30. Bkz. Samantha Shapiro, "Revolution, Facebook-Style", *New York Times*, 25 Ocak 2009, New York baskısı, MM34.

lımcıların birbirlerini doğrudan tanımamakla beraber dolaylı olarak, sayfa yöneticisi aracılığıyla temasa geçtiği birleşik bir edilgen/etkin ağ kurmaya imkân sağlar (Şekil 1.6). Bu seferberlik alanı elbette, siyasal çalışmanın (güvenlik, kaynak) maliyetlerini önemli ölçüde azaltırken, çok büyük sayılarda insanı birbirine bağlama avantajına sahiptir. Fakat sosyal medya genişletilmez ve büyük ölçüde gençler, okuryazarlar ve hali vakti yerinde gruplarla sınırlı kalırsa, bu insanların seferberliği amaca özel ve kısa ömürlü müdahalelerden ibaret bir "moda siyaset" derekesine inebilir. Daha da önemlisi, bu kanal çok göz önünde ve kontrol altındadır; dolayısıyla "edilgen ağlar"ın akışkanlığı ve esnekliğiyle karşılaştırıldığında, polis gözetimine karşı savunmasızdır.[31] Gene de devletin engellemesine karşı geleneksel örgütlerden çok daha esnek kalır. Eşit olmayanların savaşında, zayıflar oyunu güçlülerin kurallarına göre oynarsa elbette kaybeder. Eşit olmayan bir savaşı kazanmak için, mazlumun yaratıcı biçimde farklı, daha esnek şekilde oynamaktan ve sürekli oyunu değiştirmekten başka çaresi yoktur.

Ne olursa olsun, edilgen ağlar ile olanaklı ortak eylem arasında aracılık eden ortak tehdittir. Diğer bir deyişle, gayri-hareketlerde kazanım doğrudan pratikler aracılığıyla bireysel olarak elde edilirken, kazanımların savunulması, ortak bir tehdidin öznelerin edilgen ağını etkin iletişime ve örgütlü direnişe çevirmesiyle, çoğu kez ortaklaşa gerçekleşir. Nitekim kıyafet zorunluluğunu hiçe sayarak otoritelere bireysel olarak karşı koyan kadınların sokaklarda ahlak polisleriyle karşılaştıklarında bir araya gelmeleri muhtemeldir. Yasadışı evlerini genellikle sessizce ve bireysel olarak inşa eden kent yoksulları çoğu kez hükümetin yıkım girişimlerine ortaklaşa direnir. 26 Mart 2006'da Los Angeles'ta yasadışı göçmenlerin kendilerini koruyacak bir yasa talebiyle düzenlediği kitlesel sokak gösterisi belki de, aksi takdirde gayri-hareketlerin atomize failleri olarak kalacak insanların daha çarpıcı bir potansiyelini temsil eder. Elbette, öznelerin doğrudan karşısına dikilmek yerine rasyonel bir biçimde

31. Aktivistler için yeni medyanın tehlikeleri hakkında bkz. Evgeny Morozov, *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom* (New York: Public Affairs, 2011); İran örneğinde bkz. Narges Bajoghli, "Iranian Cyber-Struggles", *Middle East Report Online*, 3 Mayıs 2012.

"yıpratma savaşı"na –zor zamanlarda geçici olarak uyup, zamanı gelince tecavüzlere devam etmeye– başvurmayı seçmesi her zaman mümkündür. Kadınlar, gençler ya da yoksullardan farklı olarak yasadışı göçmenler bilinçli olarak örgütlenmeye başlamadığı sürece devlet eylemine direnemez, zira kamusal alanda kendi ortak açmazlarını hemen anında tanıyabilecekleri işaretler sınırlıdır (bkz. Şekil 1.4). Fakat sınırlı görünür işaretleri olan insanlar gene de ortak bir sesle (örneğin Tahran'ın çatılarından yükselen Allahüekber ya da gençlerin gece vakti patlattıkları havai fişeklerin sesleriyle) ve simgelerle (aynı renkler, saç bantları, tişörtler vb.) birbirlerine bağlanabilirler.

Bu dinamikler halihazırda gayri-hareketlerin nasıl ve ne zaman mücadeleci siyasete ve toplumsal hareketlere dönüşebileceği sorularına işaret ediyor. Çok sayıda insanın (sessiz ve bireyselleşmiş de olsa) fiili muhalefeti, kitlesel bir toplumsal seferberliğin yolda olduğuna işaret eder. Bu, örgütlü, sürdürülebilir ve kurumsallaşmış bir aktivizm fırsatı doğduğunda, mücadeleci ortak siyasete dönüşebilir – örneğin iç çatışma, kriz, uluslararası baskı ya da savaşın pençesindeki devletler/rejimler daha zayıf hale geldiğinde ya da daha hoşgörülü ve uyumlu bir hükümet iktidara geldiğinde. Fakat gayri-hareketlerin dönüştürücü etkisi sadece örgütlü toplumsal hareket derecesine yükselmelerine göre değerlendirilmemelidir. Gayri-hareketler, toplumda işlemeye devam ederse, kendi başlarına önemli bir dönüştürücü etkiye sahip olabilirler. Bir devletin yönetimselliğini zayıflatabilirler; zira devletler toplumu dışarıdan, salt gözetim yoluyla yönetmez, daha ziyade mantıklarını toplumun dokusu, normları, kuralları, kurumları ve güç ilişkilerine dokurlar. Gayri-hareketlerin farklı normlar inşa ederek işleyişi bu iktidar mantığına meydan okur. Devletlerin gayri-hareketlerin yıkıcı pratiklerine örneğin onları kendi iktidar mantıklarının içine alarak karşı koymaya kalkışmaları muhtemeldir. Fakat bu o kadar kolay olamayabilir, zira gayri-hareketlerde hak talebinde bulunmanın kademeli doğası devletlerin bunların etkilerini tesirsiz kılma becerilerini muhtemelen zayıflatacaktır. Bir devletin nihayetinde gayri-hareketlerin taleplerine uyum sağlaması aslında devletin kendisinde dikkate değer bir reform olacaktır.[32]

Gayri-hareketlerin bu türden mücadelesi bir yurttaşlık mücadelesi olarak görülebilir. Gayri-hareketler devletin karşı koymasına rağmen kazanım elde ettiğinde *de facto* (fiili) yurttaşlık, kazanımlar devletin kanunlarında resmi olarak tanındığında *de jure* (kanunen) yurttaşlık söz konusudur. Destek grupları, toplumsal hareketler ya da yasal aktivistler üretken bir biçimde bu madunların *de facto* yurttaşlığını *de jure*'e çevirmek için aracılık edebilir.[33] Şimdiye dek, gayri-hareketler kavramının James Scott'ın ufuk açıcı çalışması *Weapons of the Weak*'te (Güçsüzlerin Silahları) tarif ettiği "direnişin gündelik biçimleri"nden ciddi anlamda farklılık gösterdiği anlaşılmış olmalıdır; bu ikisinin temel benzerliği, pratiklerin (ortak olmaktan ziyade) büyük ölçüde bireysel doğasıyla ilgilidir. Fakat şu noktada ayrılırlar: Gayri-hareketler kazanımlar tehdide maruz kaldığında ortak direnişe geçer, hatta uygun siyasal iklimlerde örgütlü toplumsal hareketlere dönüşebilirler veya ortak hareketler örgütlemenin bedeli arttığında ya da hasımları ortak baskılarına tepki vermediğinde daha bireysel tecavüzlere geri dönebilirler. Fakat bu madun gruplar arasındaki bireysel tecavüzler nihayetinde rasyonel seçim ve bireysel çıkar siyasetiyle aynı kapıya çıkmaz mı? Doğrusunu isterseniz gayri-hareketler çoğu kez, her bireyin kazanımının diğer madun bireylere zarar vermek şöyle dursun grubun ortak kazanımlarını pekiştirdiği, hak temelli talepleri benimser. Tek bir kadının mahkemede çocuk velayeti davasını kazanmasındaki kazanımı, kadınların toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesini tehlikeye atmaktan ziyade güçlendirir. Bireysel tecavüzdeki "bireysel", bir değer değil-

32. Ortadoğu'nun "yumuşak" devletlerinin tabiatı –kısıtları ve fırsatları– Batı'daki liberal demokratik kapitalist devletlerin tabiatından farklıdır. Batı'da Slavoj Žižek'e göre, Simon Critchley'nin ortaya koyduğu "sonsuz talep" stratejisi, yani devleti sonsuz bir talep bombardımanına tutmak bir şeyi değiştirmez (çünkü devlet iktidarını ele geçirmekten ziyade onunla "savaşmak" artık mümkün değildir); bu tür reformist talepler mevcut durumu bilfiil meşrulaştırabilir; bkz. Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes* (Londra: Verso, 2008). Gayri-hareketlerde özneler kendilerini sadece talepte bulunmakla sınırlamaz, genellikle eyleme/pratiğe dahildirler.

33. Partha Chatterjee bunun Hindistan'da nasıl gerçekleştiğini gösteriyor; bkz. Chatterjee, *The Politics of the Governed* (New York: Columbia University Press, 2006).

dir; hasmane ve tepkisiz devletin etrafından dolanmak için bir taktiktir. Madunların, kazanımları tehdide maruz kaldığında, ortak direnişe başvurması dayanışmaya verdikleri değeri gösterir.

Gayri-hareketler neden Müslüman Ortadoğu'da olduğu gibi belirli toplumsal ve siyasal ortamların hâkim aktivizm biçimidir? İlk etken, otoriter devletlerin bağımsız ve örgütlü herhangi bir muhalefeti hoş görmemesiyle ilgilidir. Bu yüzden ya madunları, özellikle de siyasal sınıfı, parçalama ya da onları kendi popülist kurumlarına dahil etme eğilimindedirler. Fakat madun sınıfların kendisi de yeni eğilimleri tecrübe ediyor. Emeğin giderek parçalanması, kayıtdışı hale gelmesi, kamu sektörlerinin daralması ve STÖ'leşme –bunların hepsi neoliberal yeniden yapılanmayla ilgilidir– halkın örneğin geleneksel sendika örgütleri biçimindeki örgütlü aktivizm kapasitesine iyice ket vuruyor. Bununla birlikte madunlar, kendilerinin – kentleşmenin hızlanması, eğitimin büyümesi, medyanın genişlemesi ve yurttaşların bilinçlenmesiyle artan– toplumsal ve maddi ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılama kudretinden dikkat çekecek derecede yoksun ya da bunu istemeyen, dolayısıyla yurttaşları kendi göbeğini kesmeye iten devletlerle yüz yüzedir. Devletler yoksullar için uygun konut ya da iş sağlayamadığında (ve bu hedeflere ulaşmak için lobi faaliyeti gibi imkân dahilindeki geleneksel yasal kanallara güvenilmiyorsa ya da bu kanallar devlet bürokrasisi tarafından tıkanıyorsa), yoksullar doğrudan arazi ya da barınakları işgal etme ya da yasal olmayan bir biçimde sokak işlerini yayma yoluna gider. Otoriteler toplumsal cinsiyet hakları ya da gençlik taleplerini tanımadığında, kadınlar ve gençler taleplerini gözetimin en az olduğu alan ya da kurumlarda doğrudan gerçekleştirerek veya resmi yaptırıma sahip olan şeyleri kendilerine mal edip yerinden ederek resmi otoriteye karşı koyabilirler. Bunlar (başta kent yoksullarınınki olmak üzere) gayri-hareketlerin neden sadece otoriter iktidarlar altında değil, aynı zamanda faillerin devlet bürokrasisinin ortak çabalarına engel olduğunu algılayabilecekleri ya da haklarını talep etmek için bireysel tecavüzlerde bulunmanın bedelinin toplumsal bir hareket örgütlemekten daha az olduğunu düşünebilecekleri –Türkiye, Hindistan ya da Brezilya gibi– çokpartili demokrasilerde de işlediğini açıklayabilir.

Ne olursa olsun, böyle tecavüzler mümkün hale gelir –ve bu üçüncü etkendir– çünkü her yerde hazır ve nazır imgelerine rağmen bu rejimler "yumuşak devletleri", tam denetim uygulama yeteneğinden, tutarlılığından ve mekanizmasından –bunları istese bile– yoksun olan devletleri yönetirler. Sonuç olarak, sıradan faillerin doldurabileceği ve kendisine mal edebileceği birçok kaçış, mekân ve denetimsiz delik –göreli özgürlük alanları– mevcuttur. Madun öznelerin dehası –gayri-hareketler– tam da bu kaçışları keşfetmekte ya da yaratmakta yatar. Diğer bir deyişle, farklarına rağmen kısıtları anlayan, gene de fırsatları görüp keşfeden ve kendi yaşam fırsatlarını geliştirmek için erişilebilir olan mekânlardan yararlanan milyonlarca kadın, genç ve mülksüzün failliğinden ve sebatından bahsediyorum. Minyon bir İranlı kadın sürücü vakası –erkeklerin hâkim olduğu araba yarışlarına katılma ve kazanma iradesi– kadınların kendilerini ikinci sınıf yurttaş olarak gören hâkim ideolojiyi kararlılıkla yıkabilecekleri alanlar bulduklarının sadece bir örneğidir. Bu örnek "var olma sanatı" olarak adlandırdığım şeyi açıklıyor – her şeye rağmen ortak irade gösterme, kısıtları aşma, elde olandan yararlanma ve içinde kendini işitilir, görülür, hissedilir ve gerçekleştirilebilir kılacağı yeni alanlar keşfetme cesareti ve yaratıcılığını. Var olma sanatı gayri-hareketlerin hayatında, siyaset olarak hayatta temel uğraktır.

Gayri-hareketlerin hikâyesi kısıtlama zamanlarında failliğin hikâyesidir. Kavram hem betimleyici hem de kural koyucudur. Bir yandan direnişin "etkin"/"edilgen", "bireysel"/"ortak" ya da "sivil"/"siyasal" diye ayrılarak kavramsal ufkumuzu daraltan katı ikiliklerini pas geçip, aslında önemli toplumsal değişimlerin alameti olabilecek fark edilmemiş toplumsal pratikleri incelemek için tamamıyla yeni imkânlar sunar. Çoğunlukla otoriter iktidar koşulları altında, serbestçe bir araya gelme ve etkin iletişim bastırıldığında, dağınık ve uzak ortaklıklar arasındaki pratik mantığını ortaya çıkarmamıza yardımcı olur. Bize (parçalanmış olsa da) yaygın ortak pratikler aracılığıyla insanların tahakkümün üstesinden nasıl geldiklerini, ona nasıl direndiklerini ve onu nasıl yıktıklarını anlatır. Öte yandan kavram, gözetim koşulları altında sahneden çekilmeyi ve eylemsizliği meşrulaştıran fikirlere ve bahanelere meydan okuması

itibarıyla kural koyucudur. İnsanların, bir kurtarıcı beklemek veya şiddete başvurmak yerine, otoriter iktidara rağmen direnmelerinin, failliklerini açığa vurmalarının ve değişimi başlatmalarının çeşitli yolları olduğunu fark etmemize yardım eder, aslında bize bu bakımdan umut verir.

BİRİNCİ KISIM

Toplumsal Gayri-Hareketler

2

Sıradan Olanın Sessiz Tecavüzü

KÜRESELLEŞME tezinin kimi iddiaları (ulus-devletlerin rolünün azalması, sınırların kalkması, hayat tarzları, kültürler ve siyasal sistemlerin homojenleşmesi vb.)[1] biraz abartılsa da, küresel pazar "disiplin"i, esnek birikim ve "finansal derinleşme"den oluşan küreselleşme iktisadiyatının sömürge sonrası toplumlarda derin bir etkisi olduğu konusunda genel bir uzlaşma vardır.[2] Yeni küresel yeniden yapılanmanın gelişmekte olan ülkelerdeki temel sonuçlarından biri, bir yandan bütünleşmeyi, öte yandan toplumsal dışlanma ve enformalizasyonu içeren ikili bir süreç olmuştur.

Periferide, Ekonomik Reform ve Yapısal Uyum Programı dolayımıyla, sosyalist ve popülist rejimlerden liberal iktisat politikalarına doğru yaşanan tarihsel değişim, toplumsal sözleşmenin, ortak sorumluluğun ve refah devleti yapılarının çoğunun erozyonuna sebep olmuştur. Dolayısıyla küresel Güney'de devlet yardımına bel bağlayan milyonlarca insan artık kendi başına hayatta kalmak zorundadır. Barınma, elektrik, su vb. temel ihtiyaçların fiyatları üzerindeki

1. Abartılmış küreselleşme tezinin eleştirileri için bkz. Chris Harman, "Globalisation: A Critique of a New Orthodoxy", *International Socialism*, no. 73 (1997), s. 3-33; *Marxism Today*, özel sayı, Kasım/Aralık 1998; David Gordon, "The Global Economy", *New Left Review*, no. 168 (Mart/Nisan 1988), s. 24-64.

2. Bkz. Ankie Hoogvelt, *Globalization and the Postcolonial World* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), s. 121-31.

devlet denetiminin kalkması, birçok yoksul insanı barınma güvencesinden yoksun, evsiz kalma tehlikesiyle karşı karşıya bırakıyor. Sosyal programlara yönelik harcamalarda yapılan kısıtlama, iyi bir eğitim, sağlık hizmeti, kentsel gelişme ve sosyal konutlara erişimin azalması anlamına gelmektedir. Ekmek, otobüs ücretleri ve yakıt sübvansiyonlarının tedricen kaldırılması, milyonlarca korunmasız grubun hayat standartlarını radikal bir biçimde etkilemiştir. Aynı zamanda, âdeta bir özelleştirme taarruzuyla, kamu sektörleri ya satılmış ya da "reforma" tabi tutulmuştur ki her iki durum da, bırakın belirgin bir iktisadi gelişme sağlama ve sürdürülebilir işler yaratma ihtimalini, kitlesel işten çıkarmalara neden olmuştur. Dünya Bankası'na göre 1990'ların başında, sosyalizm sonrası, uyum sağlayan Latin Amerika ve Ortadoğu ülkelerinde pazar ekonomilerine geçişte, kayıtlı istihdam %5-15 azalmıştır.[3] Afrika'da işsizlik 1980'ler boyunca her sene %10 artmış, kayıtlı ücretli emek sektörüne dahil olan emek azalmaya devam etmiştir.[4] 1990'ların sonuna gelindiğinde, çoğu Güney'den olan, dünya emek gücünün üçte birini temsil eden tam bir milyar işçi ya işsizdir ya da eksik veya yetersiz istihdam edilmektedir.[5] Bir zamanların eğitimli, hali vakti yerinde orta sınıflarının (meslek sahipleri, memurlar ve öğrenciler) ve kamu sektöründe çalışan işçilerin büyük bir kısmı, aynı şekilde köylülerin muhtelif kesimleri, emek ve konut pazarlarında kent yoksulları derekesine indirilmiştir.

Böylece, ziyadesiyle varlıklı grupların gelişmesiyle beraber, bu yeni yapılanma Üçüncü Dünya şehirlerinde marjinalleştirilmiş ve kurumsal bağlarından koparılmış bir maduniyetin büyümesine yol açmıştır. İşsizler, kısmen istihdam edilmiş olanlar, gündelikçiler, geçimini sokaktan sağlayanlar, sokak çocukları ve yeraltı dünyası mensuplarının sayısı giderek artmaktadır artık – "kent marjinalleri", "kent yoksunları" veya "kent yoksulları" denilen gruplar işte bunlardır.

3. World Bank, *World Development Report 1995* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 108.

4. Vandemoortele, "The African Employment Crisis of the 1990s", *The Economic Crisis in Africa* içinde, haz. C. Grey-Johnson (Harare: African Association for Public Administration and Management, 1990), s. 34-36.

5. Bkz. Central Intelligence Agency, *The 1992 CIA World Factbook* (1992).

Böyle toplumsal olarak dışlanmış ve kayıtdışı gruplar kesinlikle yeni bir tarihsel fenomen değildir. Bununla birlikte, yakın tarihli küresel yeniden yapılanma bunların etkinliğini yoğunlaştırmış ve genişletmiş görünmektedir. 1998 finansal krizinde Güney Kore'de en az iki milyon, Tayland'da üç milyon ve Endonezya'da tam 10 milyon insan işsiz kalmıştır.[6] Bu dönemin alışılmadık tarafı, orta sınıfın büyük kesimlerinin marjinalleşmesidir. Gecekondularda yaşamak, geçici işler, el altından ödenen ücret ve sokak satıcılığı artık sadece geleneksel yoksulların niteliği değildir; daha yüksek statü, beklenti ve toplumsal becerilere sahip eğitimli genç insanlar –memurlar, öğretmenler ve meslek sahipleri– arasında da yaygındır. "Orta sınıf yoksullar" olarak adlandırdığım bu epey alışılmışın dışındaki toplumsal oluşumun hem küresel Güney'in hem de küresel Kuzey'in mücadeleci siyasetinde kilit bir rol üstlenmesi muhtemeldir.

Üçüncü Dünya'daki bu büyüyen kentsel taban, hayatlarını etkileyen daha büyük toplumsal ve iktisadi süreçlere tepki verirse veya verince, bu nasıl bir tepki olur? Küreselleşmeyi destekleyenler, nihai bir milli iktisadi büyümenin dolaylı sonuçlarının uzun vadede yoksulların geçiş döneminde bulundukları kaçınılmaz fedakârlıkları telafi edeceğini ileri sürüyor. Bu arada sosyal fonlar, STÖ'ler ve acil durum yardımları iş yaratmaya ve sıkıntıları hafifletip muhtemel toplumsal huzursuzluğu engelleyecek toplumsal programları desteklemeye yönlendiriliyor. 1980'lerden bu yana STÖ'lerin Güney'deki artışı, toplumsal gelişme için örgütlü aktivizmin ve tabandan gelen kurumların bir tezahürü olarak da görülmektedir. Ancak, kalkınma STÖ'lerinin kayda değer biçimde farklılık gösterdiğini göz önünde bulunduracak olursak, bunların yoksullar için bağımsız ve demokratik kalkınma örgütü olma potansiyelinin genelde biraz abartıldığını söyleyebiliriz. Hindistan üzerine yazan Neil Webster'ın kaydettiği üzere, savunucuları kalkınma STÖ'lerinden genelde çok şey bekler,[7] dolayısıyla da bu STÖ'lerin anlamlı bir kalkınma strate-

6. Rakamsal veriler için bkz. International Labour Office, *World Employment Report, 1998-99* (Cenevre: ILO, 1999); David McNally, "Globalization on Trial: Crisis and Class Struggle in East Asia", *Monthly Review* 50, no. 4 (Eylül 1998), s. 7.

jisi için yapısal kısıtlarını (örgüt mantığı, yükümsüzlük ve profesyonel orta sınıf liderlik vb.) hafife alırlar. Ortadoğu kalkınma STÖ'leri üzerine kendi çalışmalarım da bu sonucu destekliyor. STÖ'lerin profesyonelleşmesi genelde taban aktivizminin seferber olma niteliğini azaltırken, yeni bir kayırmacılık biçimi tesis eder (bkz. 3. Bölüm).

Soldan yükselen birçok ses, küreselleşmeye bu olgunun sunduğu teknolojileri kendine mal ederek meydan okuduğunu söyledikleri "tepkisel hareketler"e (kimlik politikaları) işaret ediyor. Alberto Melucci'nin "yeni toplumsal hareketler"i özellikle "son derece farklılaşmış" Batılı toplumlara odaklanırken, Manuel Castells ve Ankie Hoogvelt gibi Güneyli bir bakış açısı benimseyen diğerleri, dinsel, etnik ve feminist hareketler kadar Latin Amerikan kalkınma-sonrası fikirlerin küreselleşme karşıtı eğilimin belkemiği olduğunu söylüyorlar. Kimlik hareketleri sömürge sonrası toplumlarda küreselleşmenin kimi sıkıntılarını ele alıyor. Gelgelelim bunlar sıradan insanların fiili gündelik pratiklerinden ziyade orta sınıf entelektüellerin hissiyatını yansıtıyor. Tabandakiler ne düşünüyor ya da ne yapıyor? Kentli marjinalleştirilmiş grupların benimsediği bir siyaset varsa, bu nasıl bir siyasettir?

Yoksulluk kültürü, hayatta kalma stratejisi, kentsel toplumsal hareketler ve gündelik direnişi içeren hâkim modeller arasında eleştirel biçimde dolanarak, yeni küresel yeniden yapılanmanın, bugünkü kuramsal bakış açılarının tek başlarına muhasebesini yapamayacağı öznellikleri (yoksullaştırılmış orta sınıflar, işsizler, gündelikçiler, geçimini sokaktan sağlayanlar ve sokak çocukları gibi marjinalleştirilmiş ve kurumsal bağlarından koparılmış grupları), toplumsal mekânı ve dolayısıyla siyasal mücadele alanını yeniden ürettiğini ileri süreceğim. Sömürge sonrası toplumların şehirlerindeki marjinalleştirilmiş grupların aktivizminin incelenmesi için daha uygun olabileceğini düşündüğüm alternatif bir bakış açısı teklif ediyorum: "sessiz tecavüz". *Sessiz tecavüz* dağınık bireylerin ve ailelerin, ha-

7. Neil Webster, "The Role of NGDOs in Indian Rural Development: Some Lessons from West Bengal and Karnataka", *European Journal of Development Research* 7, no. 2 (Aralık 1995), s. 407-33.

yatları için temel ihtiyaçları (barınacak yer, kentsel ortak tüketim ya da kent hizmetleri, kayıtdışı işler, iş imkânı ve kamusal alan) sessiz ve açıkça yasadışı bir tarzda elde etmeye yönelik, ortaklaşa olmayan fakat uzun süre devam eden, doğrudan eylemlerine atıfta bulunur. Bu bakış açısı kendine has toplumsal ve siyasal yapılara sahip Müslüman Ortadoğu'daki kentsel süreçlere dair gözlemlerimden doğmuş olsa da, diğer Üçüncü Dünya şehirleri için de geçerlilik taşıyabilir.

HÂKİM BAKIŞ AÇILARI

Kent "marjinalliği"nin sosyolojik olarak incelenmesi 19. yüzyıl Avrupası'na kadar gidiyor. Kentleşmeyle ilişkilendirilen sorunlar (suç, şehir içi koşullar, işsizlik, göç, kültürel ikilik vb.) sosyal bilimler camiasınca bilimsel olarak ele alındı. Georg Simmel'in "yabancı"sı şehre yeni yerleşenlerin sosyo-psikolojik özellikleriyle ilgileniyordu ve Durkheim onların özellikle "anomi"lerine meraklıydı. Bu tür bir kavramsallaştırma 1920 ve 1930'larda ABD'de Chicago Sosyoloji ve Kentsel Çalışmalar Okulu'nun çalışmalarını şekillendirecek, Chicago birçok etnik göçmenin toplumsal davranışını incelemek için laboratuvar işlevi görecekti. Everett Stonequist ve Robert Park için birçok göçmen "marjinal"di – bu onların toplumsal yapılarının yerleşik bir özelliğiydi. Marjinal kişilik kültürel melezliğin, birine tam anlamıyla mensup olmaksızın iki kültürün sınırında yaşamanın bir tezahürüydü.

Gelgelelim, Chicago Okulu işlevselcilerinin aksine, anaakım Marksizm bu meseleyi ciddiye almadı. Toplumsal dönüşümün faili olarak işçi sınıfının merkeziliğine bağlı olarak, Marksist kuram kent yoksullarını ya görmezden geldi ya da onları bizzat Marx'ın kullandığı bir tabirle "lümpen proletarya", "proleter olmayan" kentsel gruplar diye tarif etti. Fakat bu, Hall Draper'in kaydettiği gibi, "sonu gelmeyen yanlış anlamalara ve hatalı çevirilere" yol açtı.[8] Marx için lümpen proletarya bir siyasal iktisat kategorisiydi. Üretmeyen mülk-

8. Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, c. 2 (New York: Monthly Review Press, 1978), s. 453.

süz insanlara atıfta bulunuyordu – "çalışmayan proletarya"ya, genelde yoksul olan ve diğer çalışan insanların emeğinden geçinen dilenciler, hırsızlar, eşkıyalar ve suçlular gibi eski toplumsal unsurlara. İktisadi varoluşları dolayısıyla bir bağlı olmama siyaseti güttükleri ve bunun da nihayetinde üreten sınıfların çıkarlarına aykırı olabileceği söyleniyordu.[9] Hem Marx'ın hem de Engels'in lümpen proletaryayı "toplumun cürufu", "tüm sınıfların süprüntüsü", "tehlikeli sınıflar" olarak görmesine yol açan işte bu belirsiz siyasetti. Her ne kadar Marx daha sonra onları "yedek emek gücü ordusu", dolayısıyla işçi sınıfının bir parçası olarak kuramsallaştırdıysa da, mevcut kapitalist yapılanma söz konusu insanların yeniden istihdam edilmesine pek şans tanımadığı için kavramın bu bağlamdaki geçerliğine dair tartışma devam etti. Kent yoksunlarının, "yedek"te olmak şöyle dursun, kapitalist ilişkilerle bütünleşmiş olduğu iddia edildi.[10] Frantz Fanon'un sömürgelerdeki devrimci güç olarak lümpen proletaryayı tutkulu savunusuyla dahi,[11] kent marjinalleri Üçüncü Dünya'daki komünist partilerin gözünde işçi sınıfıyla bir ittifak potansiyeli taşıyabilecek "çalışan kitleler" olmanın ötesine geçmedi.

Ne var ki bu "kayıtdışılar"ın süregiden önemi (birçok gelişmekte olan ülkede, sayıları sınai işçi sınıfının açıkça üstündeydi) ve gelişmekte olan ülkelerdeki siyasal istikrara arz ettiği farz edilen tehdit, onları tekrar akademik incelemelerin konusu yaptı. Betimsel "kayıtdışılar" ve küçümseyici "lümpen proletarya" terimlerine karşı, T. G. McGee ve Robin Cohen "proto-proletarya" ve Peter Worsley de "kent yoksulları" mefhumlarını tercih ettiler – bunlar söz konusu kesimlere bir derece faillik atfeden kavramlardı.

1960'larda ABD'li sosyal bilimciler arasında Üçüncü Dünya'da kentsel madunların toplumsal koşulları ve siyasetine dair daha ciddi çalışmalar ortaya çıktı. Gelişmekte olan ülkelerde modernleşme ve kente göç, yoksul kent yerleşimlerinin dramatik biçimde yayılmasına yol açmıştı; ayrıca büyüyen "sınıf-altı"nın, Soğuk Savaş'ın orta-

9. *A.g.y.*, 15. Bölüm.

10. Peter Worsley, *The Three Worlds* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1984).

11. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (Londra: Penguin, 1967); Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. R. Şen Süer, İstanbul: Versus, 2007.

sında, ABD'nin ve yerli seçkinlerin siyasal çıkarlarını tehlikeye sokacağı ileri sürülen radikal gerilla hareketlerinin yayılmasına zemin hazırlayacağı düşünülüyordu. Siyasal gözlemciler 1949'daki Çin Devrimi ile 1959'daki Küba Devrimi'ni ve Üçüncü Dünya'nın muhtelif bölgelerindeki büyüyen gerilla hareketlerini ikna edici kanıtlar olarak kabul etti. Bununla birlikte Latin Amerika, kentsel sınıf-altının toplumsal ve siyasal davranışlarına dair çok tartışılan kuramların laboratuvarı oldu. Samuel Huntington, Joan Nelson ve daha niceleri, çalışmalarıyla dönemin kaygılarını yansıtıyordu.[12] Yaygın bilimsel çalışmalar yoksulların mevcut düzene "siyasal tehdidi"ne odaklanıyordu. Çoğu siyaset bilimci olan araştırmacılar, göçmen yoksulların istikrarı bozucu bir güç olup olmadığı sorusuyla meşguldü. Joan Nelson "yeni göçmenlerin radikal ya da şiddete meyilli olduğunu gösterir hiçbir kanıt bulunmadığını" öne sürüyordu.[13] Bu tür meşguliyetler yoksulların gündelik hayatının dinamiklerinin gözden kaçırılmasına yol açtı. Birçokları yoksulların siyasetini devrimci/edilgen ikiliği çerçevesinde ele alıp meseleye bakış açılarını kısıtlamış oldu. İhtilafın iki tarafını da özcülük şekillendiriyordu. Müteakip tartışmalar belli başlı dört bakış açısı etrafında dönüyordu: "edilgen yoksullar", "hayatta kalma stratejisi", "kentsel yerel hareket" ve "gündelik direniş" modelleri.

Edilgen Yoksullar

İşlevselci paradigmayı temel alan birtakım gözlemciler kent yoksullarını hâlâ esasen kargaşaya yol açan nitelikte ve anomi hissiyatıyla dolu kişiler olarak görse de, araştırmacıların çoğu yoksulları sadece ay sonunu getirebilmek için didinen, siyaseten edilgen bir grup olarak değerlendiriyordu. Oscar Lewis'in Puerto Rico ve Meksika'daki kimi kent yoksullarının etnografilerine dayanan "yoksul-

12. Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968); Joan Nelson, "The Urban Poor: Disruption or Political Integration in Third World Cities", *World Politics* 22 (Nisan 1970), s. 393-414; Samuel P. Huntington ve J. Nelson, *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

13. Nelson, "Urban Poor".

luk kültürü" kuramı, bu fikre bilimsel bir meşruiyet kazandırdı.[14] Lewis bir yoksulluk kültürünün bileşenleri olan belirli kültürel/psikolojik esasları –kadercilik, gelenekselcilik, köksüzlük, uyumsuzluk, kriminallik, tutkusuzluk, umutsuzluk vb.– vurgulayarak, farkında olmadan "edilgen yoksul" kavramının kapsamını genişletti. "Marjinal insan"ı bir kültürel tip olarak tanımlamayı vurgulayan "yoksulluk kültürü", uzun yıllar başat bir bakış açısı olarak kaldı; ABD'de yoksulluk-karşıtı söylemle politikaları, keza Üçüncü Dünya seçkinlerinin yoksulları algılayışını şekillendirdi.

Yoksullarla duygudaşlığına rağmen, Lewis'in "yoksulluk kültürü"nün kavramsal zayıflığı çok geçmeden ortaya çıktı. Kabaca, Lewis bunu özselleştirmişti, zira onun "yoksulluk kültürü" başka birçok kültür türünden sadece birisiydi.[15] Lewis'in genellemesi farklı kültürlerde yoksulların yoksullukla baş etmesinin çeşitli biçimleri olduğunu gözardı ediyordu. Worsley gibi eleştirmenler Lewis'i yoksullukları ve edilgenliklerinden ötürü yoksulları suçlayan orta sınıfa mensup bir araştırmacı olmakla itham etti.[16] Lewis'in kavramsallaştırmasının Stonequist ve Robert Park gibi Chicago Okulu kent sosyologlarının ve hatta daha önceki kuşaktan Simmel gibi düşünürlerin kavramsallaştırmalarıyla birçok ortak yanı vardı. Janice Perlman'ın 1976'da "marjinallik miti"ne yönelik güçlü eleştirisi, Manuel Castells'in eleştirel katkılarıyla beraber, bu görüşü resmi çevrelerde olmasa dahi akademide zayıflattı. Marjinallik mitinin yoksulların toplumsal denetiminin bir aracı olduğunu ve marjinalleştirilmiş yoksulların kapitalist toplumsal yapının ürünü olduğunu gösterdiler.[17]

14. Bkz. Oscar Lewis, *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty* (New York: Basic Books, 1959); *The Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican Family* (New York: Random House, 1961); *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty* (New York: Random House, 1966).

15. Worsley, *Three Worlds*, s. 190-94.

16. Bkz. Anthony Leeds, "The Concept of the 'Culture of Poverty': Conceptual, Logical and Empirical Problems with Perspectives from Brazil and Peru", *The Culture of Poverty: A Critique* içinde, haz. E. B. Leacock (New York: Simon and Schuster, 1971); Charles Valentine, *Culture and Poverty: Critique and Counter Proposals* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

Hayatta Kalmaya Çalışan Yoksullar

"Hayatta kalma stratejisi" doğrudan yoksulluk siyasetiyle uğraşmaz; ilintili, üstü kapalı bir kavramsal varsayım bu bakış açısının temelini teşkil eder. Hayatta kalma stratejisi modeli bir adım ileri giderek yoksulların, güçsüz olmalarına rağmen, hayatlarını kaderin belirlemesini beklemediklerini ima eder. Bilakis bekalarını sağlamak için kendi tarzlarında etkindirler. Nitekim işsizlik ya da fiyat artışlarına karşı koymak için çoğu zaman hırsızlık, dilencilik, seks işçiliği yapar ya da tüketim kalıplarını yeniden şekillendirirler; kıtlık ya da savaşa karşılık, yetkili makamlar göç etmekten caydırıcı önlemler alsa dahi, yaşadıkları yerleri terk etmeyi seçerler. Bu düşünceye göre, yoksulların hayatta kaldıkları ve yaşamaya devam ettikleri kabul edilir; ne var ki bunun bedelini bizzat kendileri veya yoldaşları öder.[18] Birçok kültürde gerçek hayatta başa çıkma mekanizmalarına müracaat etmek yoksullar arasında çok yaygın olarak görülse de, hayatta kalma stratejisi dilinin gereğinden fazla vurgulanması –Escobar'ın kaydettiği gibi– yoksulların kendilerine herhangi bir faillik tanınmadan, mağdur olarak tasvir edilmelerini güçlendirmeye katkıda bulunabilir.[19] Halbuki fırsat çıktığında yoksul insanlar da direnebilir ve hayatlarını iyileştirmeye çalışabilir. Dahası dünyanın birçok bölgesindeki deliller, çoğunun hayatını iyileştirmek için fırsatlar yarattığını da gösteriyor – örgütlenir ve mücadeleci siyasete dahil olurlar. John Friedmann'ın "güçlendirme" kavramı yoksulların böylesi fırsat yaratma eğilimlerinin bir göstergesidir. Yoksulların ortaklaşa hayatta kalmak için özörgütlenmesini, rızkın üretilmesi için merkezi unsur olarak hane halkı kurumu, ahlaki iktisat ilkesi (güven, karşılıklılık, iradecilik) ve "toplumsal güçleri"nin (serbest

17. Janice Perlman, *Myth of Marginality* (Berkeley: University of California Press, 1976); Manuel Castells, *The City and Grassroots* (Berkeley: University of California Press, 1983).

18. Hayatta kalma stratejisi kavramına dair anlayışım şu çalışmaya dayanıyor: James Scott, "Everyday Form of Peasant Resistance", *Journal of Peasant Studies* 13, no. 2 (1986).

19. Ernesto Escobar, *Encountering Development* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).

zaman, sosyal beceriler, ağ oluşturma, ilişkiler ve üretim araçları) kullanımı dolayımıyla tarif eder.[20]

Siyasal Yoksullar

"Edilgen yoksullar" ve "yoksulluk kültürü" modellerinin eleştirileri kent madunlarının siyasal aktörler olarak belirdiği bir bakışın, "kentsel yerel hareket" bakış açısının gelişmesinin önünü açtı. Perlman, Castells ve Latin Amerikalı başka araştırmacılar yoksulların marjinal olmadığını, kent toplumuyla bütünleştiğini savundular. Daha ziyade "marjinalleş*tiril*miş" olduklarını, iktisaden sömürülmüş, siyaseten baskı altına alınmış, toplumsal açıdan damgalanmış ve kültürel açıdan kapalı bir toplumsal sistemden dışlanmış olduklarını ileri sürdüler.[21] Yoksullar parti siyaseti, seçimler ve anaakım iktisadi etkinliklere katılmakla kalmayıp, daha önemlisi kendi yerel toplumsal hareketlerini inşa ettiler. Dolayısıyla bazı topluluklar, varoşlar, tüketici örgütleri, aşhaneler, gecekondu destek grupları, kilise etkinlikleri vb. Castells'e göre "toplumsal dönüşüm", Schuurman ve van Naerssen'e göre "özgürleşme" için çabalayan yoksulların örgütlenmiş ve yerellik temelli hareketleri ya da –John Friedmann'ın tabiriyle– modernitenin tiranlığına karşı bir alternatif olarak görüldü.[22] Yoksullar doğrudan gündelik etkinliklerinde kentsel hizmetler ya da "ortak tüketim"den bir pay elde etmek için mücadele eder.

Bu hareketlerin yerel niteliği faillerinin –kent tabanının– var olma tarzlarından kaynaklanır. Çok farklılaşmış olsalar da (gelir, statü, meslek ve üretim ilişkileri bakımından) kent tabanının ortak bir ikamet mekânını, cemaati paylaştığı düşünülür. Öyleyse paylaşılan mekân ve ortak mülkiyetle ilintili ihtiyaçlar bu insanlara bir "me-

20. Bkz. John Friedmann, *Empowerment: The Politics of Alternative Development* (Londra: Blackwell, 1992); John Friedmann, "Rethinking Poverty: Empowerment and Citizen Rights", *International Social Science Journal* 48, no. 2 (Haziran 1996), s. 161-72.

21. Perlman, *Myth of Marginality*; Castells, *City and the Grassroots*.

22. Castells, *City and the Grassroots*; haz. Frans Schuurman ve Ton van Naerssen, *Urban Social Movements in the Third World* (Londra: Croom Helm, 1989); John Friedmann, "The Dialectic of Reason", *International Journal of Urban and Regional Research* 13, no. 2 (1989), s. 217-36.

kânsal dayanışma" imkânı sunar.[23] Kent yoksulları arasında mücadeleci siyaseti ve keza mücadeleci olmayan işbirliğini vurgulamaya yönelik çabalar hem "yoksulluk kültürü"nü hem de "hayatta kalma" argümanlarını iyice zayıflatır, kent madunlarına kayda değer bir faillik bahşeder. Ancak "kentsel hareketler bakış açısı" büyük ölçüde Latin Amerika'nın sosyo-politik koşullarına dayalı bir bölge modeli olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla aslen Latin Amerika'da çalışan araştırmacılarca önerilmiş olması şaşırtıcı değildir.[24] Yerel aşhaneler, mahalle dernekleri, kilise cemaatleri ya da seyyar satıcı sendikaları sözgelimi Ortadoğu, Asya ya da Afrika'da (Hindistan ve Güney Afrika gibi ülkeler hariç) pek de yaygın fenomenler değildir. Örneğin Ortadoğu'da sivil kuruluşlardan sakınan (despotik, popülist ya da diktatör) otoriter devletlerin hüküm sürmesi, ayrıca aile ve akrabalık bağlarının güçlü olması, birincil dayanışmaları ikincil kuruluşlar ya da toplumsal hareketlerden daha geçerli kılar. Hayır kurumları ve cami dernekleri gibi ortak örgütler bulunsa da, bunlar kolay kolay halk sınıflarının siyasal seferberliğiyle sonuçlanmaz. Mahalle ilişkileri, ortak köken ve etnik mensubiyet ya da geleneksel itibar sistemlerine dayanan kuruluşlar epey yaygın da olsa, akrabalık ya da etnisiteyi aşan toplumsal ağlar büyük ölçüde gelişigüzel, yapılanmamış ve vesayetçidir (bkz. 3. Bölüm).

Bazı araştırmacılar bölgedeki İslamcı hareketleri kentsel toplumsal hareketlerin Ortadoğu modeli olarak sunma eğiliminde. Birkaç işlevsel benzerliği saymazsak, İslamcılık kimliğinin özellikle kent yoksullarına yönelik bir ilgiden hâsıl olmadığı gerçeği değişmez. İslamcılığın genel olarak daha kapsamlı amaç ve hedefleri vardır. Katolik Kilisesi, özellikle de kurtuluş teolojisi hareketinden farklı bir biçimde İslamcı hareketler genellikle yoksulları değil, si-

23. Terim, Bernard Hourcade'ye ait: "Conseillisme, classe sociale et space urbain: les squatteurs du sud de Tehran, 1978-1981", *Urban Crises and Social Movements in the Middle East* içinde, haz. Kenneth Brown vd. (Paris: Editions L'Harmattan, 1989).

24. Örneğin bkz. Matthias Stiefel ve Marshall Wolfe, *A Voice for the Excluded: Popular Participation in Development* (Londra: Zed Books, 1994). Birleşmiş Milletler Sosyal Kalkınma Araştırma Enstitüsü tarafından yayımlanan kitap, münhasıran Latin Amerika ülkelerini ele alan, kentsel toplumsal hareketler üzerine bir bölüm içerir.

yasal değişimin asıl failleri olarak gördükleri eğitimli orta sınıfları seferber etmeye meyledeler.[25] Dolayısıyla belli bir düzeyde seferberlik ve mücadeleci siyaset, devrim zamanı İran ya da kriz sırasında Cezayir'de olduğu gibi, esasen istisnai durumlarda (yani kriz ve devrim koşullarında) teşvik edilir. Türkiye'de İslamcı Refah Partisi gecekondu sakinlerini seferber etti; bunun nedeni öncelikle Türkiye'nin serbest seçim sisteminin kent tabanına oy kullanma yetkisi, dolayısıyla meşru bir siyasi parti olarak İslamcıların kullanabileceği bir pazarlık gücü vermiş olmasıydı. Hamas'ın Batı Şeria'da El Fetih ve Filistin Ulusal Yönetimi ile rekabetinde yoksulları seferber etmesinde de oldukça benzer dinamikler iş başındadır.

Bununla birlikte, Latin Amerika'daki kentsel hareketlerin epey çeşitlilik arz ettiğini kaydetmek gerek. Anthony ve Elizabeth Leeds' in göstermiş olduğu gibi, birbiriyle çekişen çıkar gruplarının (hükümet, özel çıkarlar ve diğerleri) çokluğuna bağlı olarak taban Brezilya'dan ziyade Peru'da ortak eylem fırsatı bulmuştur; çünkü Brezilya'da karşılaştıkları kısıtlamaların aşırılığı yoksulları "hayatlarını ancak iltimas ve karşılıklı çıkar sağlamanın vesayetçi, bireyci yollarıyla iyileştirmeye çalışmaya" mecbur bırakmıştır.[26] Şili'de, siyasal açıklık ve radikal gruplaşma dönemlerinde, yoksullar daha yaygın olarak örgütlenmiştir.

Direnen Yoksullar

Geleneksel ortak eylemlerin, özellikle de mücadeleci protestoların gelişmekte olan ülkelerde madun gruplar (yoksullar, köylüler ve kadınlar) arasında pek görülmemesi, keza hâkim sosyalist partilerin

25. Asef Bayat, "Islamism and Empire: The Incongruous Nature of Islamist Anti-Imperialism", *Socialist Register 2008* içinde, haz. Colin Leys ve Leo Panitch (Londra: Merlin Press, 2008); Türkçesi: "İslamcılık ve İmparatorluk: İslamcı Emperyalizm Karşıtlığının Aykırı Doğası", *Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler* içinde, haz. Colin Leys ve Leo Panitch, çev. Tuncel Öncel, İstanbul: Yordam Kitap, 2009, s. 51-66.

26. Anthony Leeds ve Elizabeth Leeds, "Accounting for Behavioral Differences: Three Political Systems and the Responses of Squatters in Brazil, Peru, and Chile", *The City in Comparative Perspective* içinde, haz. J. Walton ve L. Magotti (Londra: John Wiley, 1976), s. 211.

neden olduğu hayal kırıklığı, birçok radikal gözlemciyi –ne kadar küçük çaplı, yerel ya da bireysel olsa da– farklı aktivizm türleri "keşfetmeye" ve bunları ön plana çıkarmaya itti. Bu arayış 1980'lerde mikro-siyaseti ve "gündelik direniş"i popüler bir fikir haline getiren postyapısalcılıkla ilintilendirilen kuramsal bakış açılarının hızla artışına hem katkıda bulundu, hem de bundan yararlandı. 1980'lerde James Scott'ın Asya'da köylülerin davranışlarını incelerken yapısalcı bir pozisyonu terk edip köylülerin bireysel tepkilerine odaklanan daha etnografik bir yönteme başvurması bu paradigma değişimine önemli katkıda bulundu.[27] Bu sırada, Foucault'nun "merkezsizleştirilmiş" iktidar kavramı, yeni Gramscici kültür politikalarının (hegemonya) yeniden canlanmasıyla birlikte, mikro-siyaset ve böylece "direniş" bakış açısına temel bir kuramsal destek sağladı.

"Direniş" kavramı, iktidar ve karşı-iktidarın bir ikili karşıtlık değil, kopuk, karmaşık, muğlak ve sürekli bir "denetim dansı" olduğunun altını çizdi.[28] Foucaultcu "Nerede iktidar varsa, orada direniş vardır" fikrini temel aldı; gerçi bu direniş büyük ölçüde faillerin mevcut siyasi kısıtlar bağlamında ancak dışa vurabildikleri küçük çaplı, gündelik, ufak tefek faaliyetlerden oluşuyordu. Bu direniş kavrayışı sadece köylülerle ilgili araştırmalara değil, emek çalışmaları, etnisite, kadın çalışmaları, eğitim ve kentsel maduniyet çalışmaları gibi farklı alanlara da nüfuz etti. Böylece çeşitli araştırmacılar, mucizelerle ilgili hikâyelerin nasıl "halk direnişi"nin sesi olduğunu;[29] yoksun kadınların halk hikâyeleri anlatarak, şarkılar söyleyerek ya da cin çarpmış veya delirmiş gibi yaparak ataerkilliğe nasıl direndiğini;[30] kentli halk sınıfları arasında geniş ailenin yeniden canlanmasının siyasi katılım bakımından nasıl bir "dönüm noktası" oluştur-

27. James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985).

28. Bkz. Steve Pile, "Opposition, Political Identities and Spaces of Resistance", *Geographies of Resistance* içinde, haz. S. Pile ve M. Keith (Londra: Routledge, 1997), s. 2.

29. Bkz. Reeves, "Power, Resistance and the Cult of Muslim Saints in a Northern Egyptian Town", *American Ethnologist* 22, no. 2 (1995), s. 306-22.

30. Bkz. Lila Abu-Lughod, "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women", *American Ethnologist* 17, no. 1 (Şubat 1990), s. 41-55.

duğunu[31] tartışmaya başladılar. Barlarda çalışan Filipinli genç kızlarla Batılı erkeklerin ilişkisi basitçe topyekûn tahakküm olarak değil, karmaşık ve koşullara bağlı bir tarzda tartışıldı[32] ve çalışan Müslüman kadınların örtünmesi basitçe teslimiyet olarak değil, protesto etme ve kabul görme gibi bambaşka bağlamlarda –"uyumlu protesto"– sunuldu.[33] Çeşitli durumlarda, hem örtünmek hem de örtünmemek aynı anda birer direniş simgesi olarak kabul edildi.

O vakte kadar "edilgen yoksullar", "teslimiyetçi kadınlar", "apolitik köylüler" ve "baskı altına alınmış işçiler" olarak tarif edilen öznelere faillik atfetmeye yönelik bu tür bir çaba şüphesiz olumlu bir gelişmeydi. Direniş paradigması, genel olarak toplumdaki güç ilişkilerinin karmaşıklığını, özel olarak da maduniyet siyasetini gözler önüne sermeyi sağlar. Evrensel bir mücadele tarzı umamayacağımızı; toptancı yaklaşımların genelde insanların değişim anlayışındaki çeşitliliği çarpıttığını; yerelin bir çözümleme birimi olduğu kadar, önemli bir mücadele alanı olarak da tanınması gerektiğini; örgütlü ortak eylemin her yerde mümkün olmayabileceğini, dolayısıyla alternatif mücadele tarzlarının keşfedilmesi ve tanınması gerektiğini; bu bakımdan, baskının hüküm sürdüğü durumlarda örgütlü protestonun illa ki ayrıcalıklı olmadığını söyler. Dolayısıyla daha esnek, küçük çaplı ve bürokratik olmayan bir aktivizmin önemi kabul edilmelidir.[34] "Direniş"in postyapısalcı taraftarlarını eleştirenler böyle meseleleri gözardı etmektedir.[35]

Gelgelelim bu paradigma aynı zamanda bir dizi kavramsal ve siyasal sorunu beraberinde getirir. Karşımıza çıkan ilk sorun, direnişi

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

32. Pile, "Opposition, Political Identities, and Spaces of Resistance".

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

34. Piven ve Cloward'ın Amerikan yoksul halk hareketlerinin sahip olmasını umdukları bir haslet. Bkz. Frances Piven ve Richard Cloward, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail* (New York: Vintage, 1979).

35. Örneğin bkz. Mike Cole ve Dave Hill, "Games of Despair and Rhetorics of Resistance: Postmodernism, Education and Reaction", *British Journal of Sociology of Education* 16, no. 2 (1995), s. 165-82.

ve direnişin iktidar, tahakküm ve teslimiyetle olan ilişkisini nasıl kavramsallaştıracağımızdır. James Scott direnişle ne kastettiği hususunda açık görünüyor:

> Sınıf direnişi, tabi bir sınıfın bir üyesinin veya üyelerinin, ya üst sınıfların (örneğin toprak ağaları, büyük çiftçiler, devlet) bu tabi sınıfa dayattığı talepleri (örneğin kira, vergi, nüfuz) azaltma veya reddetme, ya da üst sınıflar karşısında kendi taleplerini öne sürme (örneğin iş, arazi, yardım, saygı) *amacı* taşıyan *herhangi bir* edimini veya edimlerini içerir.[36] (vurgular benim)

Ne var ki "herhangi bir edim" ifadesi, Scott'ın sıraladığı, niteliksel açıdan birbirinden farklı faaliyetleri açıklamaya engel olur. Büyük çaplı ortak eylem ile bireysel edimler, örneğin vergi kaçakçılığı arasında ayrım yapmayacak mıyız? Yıkıcı da olsa, gözlerden ırakta şiir okumak ile silahlı mücadele eşit değerde midir? Birbirinden böylesine farklı edimlerin etki ve içerimlerinin de farklı olmasını beklememeli miyiz? Scott bunun farkındaydı, dolayısıyla farklı direniş türleri –örneğin devrimci sonuçlar doğuran örgütlü, sistemli, önceden planlanmış ya da diğerkâm pratiklere atıfta bulunan "gerçek direniş" ile, devrimci sonuçlar yaratmayan, güç yapısıyla bağdaştırılan, örgütsüz, gelişigüzel edimlere işaret eden "sahte direniş"– arasında ayrım yapanların fikirlerine katılıyordu.[37] Gene de "sahte direniş"in en az "gerçek direniş" kadar gerçek olduğu hususunda ısrar etti. Bununla beraber, Scott'ın takipçileri ayrımlar yapmaya devam etti. Örneğin Nathan Brown, Mısır'da köylü siyasetini incelerken üç siyaset tipi tespit eder: atomist siyaset (bireylerin ya da küçük grupların anlaşılması güç bir içeriğe sahip siyaseti), müşterek siyaset (üretimi yavaşlatmak vb. yollarla sistemi bozmaya yönelik grup çabası) ve ayaklanma siyaseti (sistemi etkisiz hale getirecek devrimin bir alt aşaması).[38]

Bunun ötesinde, direniş üzerine yazan birçok kişi, zulüm konusundaki bir *farkındalık* ile zulme karşı direniş *edimlerini* birbirine karıştırmaya meyleder. Yoksul kadınların bir araya geldiklerinde

36. Scott, *Weapons of the Weak*, s. 290. 37. *A.g.y.*, s. 292.

38. Nathan Brown, *Peasant Politics in Modern Egypt: The Struggle Against the State* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990).

hallerinin perişanlığını anlatmak veya erkeklerle dalga geçmek için şarkılar söylemeleri, toplumsal cinsiyet dinamiklerini nasıl kavradıklarını gösterir. Ancak ne bu, ne de evliyaların gelip zor kullananları cezalandırdığını hayal eden yoksul kentlilerin mucize hikâyeleri bu kadınların direniş edimlerine katıldığı anlamına gelir. Böyle bir "direniş" kavrayışı çatışma ve rıza gösterme, fikirler ve eylem arasındaki, iktidar sistemleri dahilinde işleyen aşırı karmaşık etkileşimi ıskalar. Bilinç ve eylem arasındaki bağ başlıca sosyolojik açmazlardan biri olarak kalır.[39]

Scott direnişin maksatlı bir edim olduğunu açıkça belirtir. Weberci geleneğe bağlı olarak, eylemin anlamını temel bir unsur olarak ele alır. Bu maksatlılık, başlı başına önemliyken, tasarlanmış veya tasarlanmamış sonuçları birbirine uymayan birçok bireysel ya da ortak pratiği şüphesiz dışarıda bırakır. Örneğin Kahire ve Tahran'da birçok yoksul aile, yaptığının yasadışı olduğunu bile bile, elektrik veya suyu kaçak kullanır. Lakin kentsel hizmetleri yetkililer nezdinde muhalefet ve mukavemetlerini ifade etmek için çalmazlar. Bunu daha ziyade, doğru dürüst bir hayat için bu hizmetlere ihtiyaç duyduklarından, bu hizmetleri başka bir şekilde alamadıkları için yaparlar. Fakat bu çok sıradan edimler sürdürüldüğünde, kentsel yapı, sosyal politikalar ve faillerin kendi hayatlarında önemli değişikliklere yol açar. Bu yüzden, faillerin gündelik etkinliklerinin tasarlanmamış sonuçları önemlidir. Oysa direniş paradigmasıyla ilgilenen birçok yazar niyet ve anlamı düpedüz terk etmiş; bunun yerine, eklektik bir biçimde, "direniş"in tezahürleri olarak hem maksatlı hem de maksatsız pratiklere odaklanmıştır.

Bir soru daha var. Direniş, halihazırda elde edilmiş bir kazanımı *korumak* (Scott'ın tabiriyle, hâkim grupların tabi gruplara yönelik taleplerinin reddedilmesi) anlamına mı gelir, yoksa yeni taleplerde bulunmak ("kendi taleplerini öne sürmek"), benim tabirimle "tecavüz" anlamına mı? Direniş yazınının çoğunda bu ayrım eksiktir. Örtüştükleri anlar tahayyül edilebilirse de, bu iki strateji farklı siyasal sonuçlara yol açar; özellikle de başat gücün stratejileriyle ilişkili

39. Bkz. Anthony Giddens, *Sociology* (Oxford: Polity Press, 2000); Türkçesi: *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel, İstanbul: Kırmızı, 2011.

olarak değerlendirildiklerinde. Bu mesele öyle önemlidir ki Lenin *Ne Yapmalı?* kitabının tamamını –her ne kadar "ekonomizm/sendikacılık"a karşı "sosyal demokratik siyaset/parti siyaseti" gibi farklı meseleler çerçevesinde olsa da– bu iki stratejinin çıkarımlarını tartışmaya ayırmıştır.

Hakkında ne düşünülürse düşünülsün, Leninist/öncü paradigma belirli bir devlet ve iktidar kuramına (işçi sınıfı partisinin önderlik ettiği kitlesel bir hareketin ele geçireceği kapitalist bir devlet) tekabül ediyordu; buna ek olarak, söz konusu stratejinin işçi sınıfını nereye (sosyalist bir devlet kurmaya) götürmek istediği açıktı. Peki şimdi "direniş" paradigmasının devlet kavrayışı nedir? Bu bakış açısında stratejik amaç nedir? Direniş paradigması faillerini/öznelerini, "en kötüsüne mani olma ve daha iyisini taahhüt etme"nin ötesinde, nereye götürmek istiyor?[40]

Direniş yazınının çoğu Foucault'nun ifade ettiği bir iktidar kavramına dayanır: İktidar her yerdedir, "dolaşır" ve asla "belli bir yerde, tek bir kişinin elinde" olmaz.[41] Böyle bir formülasyon, sıradan olanın güçsüzlüğü mitini aşmada ve failliğini kabul etmede elbette yol göstericidir. Ancak birçok postyapısalcı "direniş" yazarınca paylaşılan bu "merkezsizleştirilmiş" iktidar kavramı devletin gücünü, özellikle de bunun sınıf boyutunu hafife alır, zira iktidarın dolaşımının eşit şekilde gerçekleşmediğini göremez – kimi yerlerde çok daha ağır basar, kimi yerlerde daha yoğundur, kimi yerlerdeyse tabiri caizse daha "kalın"dır. Diğer bir deyişle, hoşunuza gitsin gitmesin, devlet önemlidir ve kentsel maduniyet aktivizminin potansiyeli tartışılırken bunu göz önünde bulundurmak gerekir. Her ne kadar Foucault direnişin ancak iktidar sistemlerinin dışında ve onlardan bağımsız meydana geldiğinde gerçek olduğunda ısrar etse de, "direniş" yazınını şekillendiren iktidar kavrayışı devleti bir iktidar sistemi olarak çözümlemeye pek imkân tanımaz. Bu yüzden, "direniş" açıklamalarının neredeyse tümünde bir devlet kuramının ve dolayısıyla kabul görme çözümlemesinin eksik olması rastlantı değildir. Dolayısıyla yürekten benimsenen "direniş" edimleri bilinme-

40. Scott, *Weapons of the Weak*, s. 350.
41. Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York: Pantheon, 1980).

yen, belirsiz ve kararsız bir iktidar ilişkileri evreninde amaçsızca yüzer; bunun nihai sonucu da mevcut iktidar düzenlemesiyle huzursuz, gergin bir bağdaşmadır.

Apaçık bir direniş kavramının olmaması, bu alanda yazanların genellikle faillerin edimlerine gereğinden fazla değer biçmelerine ve çok fazla anlam yüklemelerine sebep olur. Sonuç, öznelerin neredeyse her ediminin potansiyel açıdan bir "direniş" edimi olarak görülmesidir. "Kaçınılmaz" direniş edimleri tespit etmeye kararlı postyapısalcı yazarlar genellikle "öznelerini değiştirmek" zorunda kalır.[42] "Edilgen yoksullar", "teslimiyetçi Müslüman kadınlar" ve "hareketsiz kitleler" türü bakış açılarının özcülüğüne meydan okumaya çalışsalar da, bunların tersi olan başka bir özcülüğün tuzağına düşmekten kurtulamazlar: Sıradan davranışlara çok fazla değer biçer, bunları illa ki bilinçli ya da mücadeleci bir muhalefet edimi olarak yorumlarlar. Bunun nedeni, söz konusu pratiklerin çoklukla hâkim iktidar sistemleri içinde meydana geldiğini gözden kaçırmalarıdır.

Örneğin bazı yazarların "direniş", muhalefetin "teklifsiz siyaset"i ya da "katılım yolları" olarak okuduğu birtakım alt sınıf etkinlikleri esasen devletin istikrar ve meşruiyetine katkıda bulunabilir.[43] İnsanların birbirlerine yardım edebiliyor ve ağlarını genişletebiliyor olmaları şüphesiz gündelik aktivizmlerini ve mücadelelerini gösterir. Ne var ki failler böyle yaparak devletten (ya da sermaye ve ataerkillik gibi diğer iktidar odaklarından) hemen hemen hiçbir kazanım elde edemez – bu ille de tahakküme meydan okudukları anlamına gelmez. Aslında hükümetler, nihayetinde muhalif olup çıkmadıkları müddetçe, insanların birbirine yardım etmesini ve yerel girişimleri çoğu kez teşvik eder. Bunu, sırtlarındaki sosyal yardım sağlama yükünün ve sorumluluklarının birazını tek tek vatandaşlara yüklemek için yaparlar. Küresel Güney'de STÖ'lerin hızla çoğalması bunun güvenilir bir belirtisidir. Kısacası, direniş yazınının çoğu, başa çıkma stratejileri olarak görülebilecek eylemler (faillerin be-

42. Doug McAdam, Sidney Tarrow ve Charles Tilly'nin sözleri; "Towards an Integrated Perspective on Social Movements and Revolution", *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure* içinde, haz. M. I. Lichbach ve A. Zuckerman (Cambridge: Cambridge University Press: 1997), s. 150-51.

kasının bedelini bizzat kendileri ya da yoldaşları öder) ile etkili katılımı ya da tahakkümün yıkılmasını birbirine karıştırmaktadır.

Son bir soru daha var. Yoksullar her zaman farklı yollarla (söylem ya da eylemle, bireysel ya da toplu olarak, örtük ya da açık biçimde) tahakküm sistemlerine direnmeye muktedirse, onlara destek olma ihtiyacı nereden kaynaklanıyor? Yoksullar zaten siyaseten muktedir yurttaşlarsa, neden devletin ya da başka bir failin onları güçlendirmesini bekleyelim ki? Yoksulların davranışlarını hatalı okumak esasen savunmasızlara karşı ahlaki sorumluluğumuzu aksatır. Michael Brown'ın haklı olarak dikkat çektiği üzere, "ahlaki açıdan, çocukluğun ufak tefek mağduriyetlerini gerçekten ezilenlerin gördüğü zulüm düzeyine çıkardığınızda", "adaletsizliğe duyarlığımızı yoğunlaştırmaktan ziyade azaltan zalim bir tesviye" yapmış olursunuz.[44]

SIRADAN OLANIN SESSİZ TECAVÜZÜ

Hâkim bakış açılarının kusurlarını –yani "edilgen yoksullar"ın özcülüğünü, "hayatta kalma stratejisi"nin indirgemeciliğini, "kentsel toplumsal hareket modeli"nin Latin–merkezciliğini ve "direniş yazını"nın kavramsal karışıklığını– göz önünde tutarak, gelişmekte olan dünyada kent marjinalleri siyasetini bir başka açıdan, "sıradan olanın sessiz tecavüzü" bakımından değerlendirmek istiyorum. Bu kavramın söz konusu açıklardan bazılarını kapatabileceğini ve küreselleşme koşullarında kentsel madun siyasetinin önemli boyutla-

43. Bkz. Diane Singerman, *Avenues of Participation* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985); Homa Hoodfar, *From Marriage to the Market* (Berkeley: University of California Press, 1986). Kahire'deki alt sınıf ailelerin siyasal davranışını inceleyen ilginç bir çalışmada Singerman, Mısır'da sıradan insanların siyasal süreçlere ne şekillerde katıldığını ve hatta milli politikaların sonucunu hangi yollardan değiştirdiğini göstermeyi amaçlar. Bu maksatla, Kahireli yoksul ailelerin kendilerine destek sağlayacak topluluk içi evliliklerle aile ilişkilerini genişletmeye çalıştığını gösterir. Karşılıklı yardım ağları ve kredi birlikleri kurar, hükümetin devlet yardımı, emekli aylığı vb. için getirdiği şartların etrafından dolanmak üzere muhtelif stratejiler geliştirirler. Singerman'e göre sonuç edilgenlik ve kadercilik değil. aksine kamusal hayata etkin katılım ve devlete meydan okumadır.

44. Michael Brown, "On Resisting Resistance", *American Anthropologist* 98, no. 4 (1996), s. 730.

rını daha iyi kavrayabileceğini düşünüyorum.[45]

"Sessiz tecavüz" kavramı, sıradan insanların ayakta kalmak ve hayatlarını iyileştirmek için mülk sahiplerine, muktedirlere ya da kamuya doğru sessiz, uzun süreli fakat her tarafa yayılan ilerleyişini tarif eder. Ayırt edici özelliği, aralıklı ortak eylemler ortaya koyan sessiz, büyük ölçüde parçalara bölünmüş ve uzun seferberliktir – belirli bir önderi, ideolojisi ya da yapılandırılmış örgütlenmesi olmayan açık ve geçici mücadelelerdir. Sessiz tecavüz tam anlamıyla bir "toplumsal hareket" olarak değerlendirilemez belki ama çeşitli bakımlardan hayatta kalma stratejilerinden ya da "gündelik direniş" ten de farklıdır; çünkü ilk olarak, faillerin mücadele ve kazanımlarının bedelini (hayatta kalma stratejisinde olduğu gibi) bizzat kendileri ya da yoksul yoldaşları değil, devlet, zenginler ve muktedirler öder. Nitekim kent yoksulları barınaklarını aydınlatmak için elektriği komşularından değil, belediyenin elektrik direklerinden çalar; hayat standartlarını yükseltmek için, çocuklarını okula göndermeyip işe vermek gibi bir yola başvurmazlar, bunun yerine kayıtlı işlerindeki çalışma saatlerinden çalıp kayıtdışı sektörde ikinci bir iş yaparlar.

Ayrıca bu mücadeleler sadece *direniş* sahasında ve ille de savunmaya yönelik değildir, kümülatif olarak mütecavizdir, yani failler kazandıkları yeni pozisyonlara doğru ilerleyerek alanlarını genişletmeye meyleder. Böyle yaparak sahada yeni ilkeler ve uygulamalar inşa ederler. Bu tür sessiz ve tedrici taban aktivizmi, düzenin anlamı, kamusal mekânın, kamu mallarının ve özel malların denetimi ve modernitenin geçerliliği dahil olmak üzere, devlet imtiyazlarının birçok temel veçhesine meydan okuma eğilimindedir.

İnişli çıkışlı toplumsal grupların –iktisadi küreselleşmeyle büyümesi hızlanan göçmenlerin, mültecilerin, işsizlerin, yetersiz istihdam edilenlerin, gecekonducuların, sokak satıcılarının, sokak çocuklarının ve marjinalleştirilen diğer grupların– hayat boyu süren mücadelelerini kastediyorum. Aklımda, milyonlarca erkek ve kadı-

45. Bu bakış açısını başka bir yerde daha ayrıntılı olarak ele aldım. Bkz. Asef Bayat, *Street Politics: Poor Peoples Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997). Burada sadece bazı temel noktaların ana hatlarını kısaca belirtiyorum.

nın uzun göç yolculuklarına çıktıkları, iş, barınak, toprak ve en temel ihtiyaçlar için uzak ve çoğu kez yabancı çevrelere yayıldıkları uzun süreçler var. Mülteciler ve uluslararası göçmenler ev sahibi devletlerle onların yardımlarına, kırsal göçmenler şehirlerle onların ortak tüketimine, gecekonducu ve işgalciler kamusal ve özel arazilere ya da halihazırda inşa edilmiş evlere ve işsizler de geçimini sokaktan sağlayan insanlar olarak kamusal mekânlara ve dükkân esnafı tarafından yaratılan iş olanaklarına el uzatırlar. Böylece milyonlarca kırsal göçmen, kent yoksulu ve maddi olanağı kısıtlı orta sınıf sessizce şehirlerin çeperlerindeki devlet/kamu arazilerine sahip çıkarak ya da mezarlıkları, çatıları ve diğer kentsel mekânları kendilerine mal ederek canlı kendiliğinden yerleşimler ile kayıtdışı bir hayat yaratır. Yerleştikten sonra, tecavüzler çok yönlü olarak sürer. Resmi hüküm ve koşullara aykırı olarak, ikamet ettikleri binaların içine ve üstüne odalar, balkonlar ve ekstra mekânlar ilave ederler. Devlet tarafından inşa edilen toplu konutlarda resmen barınma imkânına sahip olanlar, bu mekânları, kendi ihtiyaçlarına uygun hale getirmek için odaları bölerek veya yeni mekânlar ilave ve icat ederek kanunlara aykırı biçimde yeniden tasarlar ve düzenlerler.[46] Yoksullar ile yetkililer ve seçkinler arasındaki yoğun gündelik mücadele ve müzakereler sonucunda çoğu zaman koca koca yerleşimler ortaya çıkar.[47]

Bu yerleşimlerde, mütecavizler, aksi takdirde kentsel hizmetleri kaçak kullanacakları için, yetkili makamları mahallelerine hizmet getirmeye mecbur bırakır. Ne var ki hizmet gelince de birçoğu bunun bedelini ödemeyi reddeder. Örneğin 1990'ların sonunda, Güney Beyrut'ta kayıtdışı bir yerleşim olan Hayy el-Sellum'un yoksul mukimlerinin %40'ı elektrik faturalarını ödemeyi reddetmiştir. Şili ve Güney Afrika'nın kentsel kesimlerinde de benzer olaylara rastlandığı aktarılmakta; çoğu kez, yoksulların kazanma mücadesi verdiği kamusal hizmetleri elde edince, yetkililerin iradesi hilafına, bu-

46. Bkz. Asef Bayat, "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity", *Middle East Report*, no. 202 (1996), Özel sayı, "Cairo: Power, Poverty and Urban Survival". Dahili tecavüzler için bkz. Farha Ghannam, "Relocation and the Use of Urban Space", *Middle East Report*, no. 202 (Kış 1996), s. 17-20.

47. Özellikle bkz. Petra Kuppinger, "Giza Spaces", *Middle East Report*, no. 202 (Kış 1996), s. 14-16.

nun bedelini ödemeyi dönem dönem reddettiği bilinmektedir. Küresel Güney'in şehirlerindeki milyonlarca sokak satıcısı, belli başlı ticari merkezlerde sokakları işgal ederek dükkân esnafının yarattığı elverişli iş olanaklarına tecavüz etmektedir. Bu şehirlerde yaşayan onlarca insan, denetim altında tuttuğu ve azami park yeri yaratmak üzere dikkatle düzenlediği sokaklarda araba parkından kazandığı bahşişlerle geçimini sağlıyor. Son olarak, Güney Kore'dekiler gibi, birçok Üçüncü Dünya şehrinde sokak satıcılarının markaların telif haklarına tecavüz etmesi her zaman çokuluslu şirketlerin tepkilerine yol açıyor.[48]

Neoliberal politikaların altında ezildikçe, devlet memurları ve meslek sahipleri, yani işgücünün eskiden ayrıcalıklı olan kesimleri de kendi sessiz tecavüz dağarcıklarına başvurur. Yetersiz aylık maaşlarını telafi etmek için, örneğin Mısır'da okul öğretmenleri kendi öğrencilerine özel ders vermeye başlar. Böylece 2000'lerin başında yıllık 12 milyar Mısır lirası (dönemin döviz kuruyla yaklaşık 3 milyar ABD doları) yaratan ve Mısırlı ailelerin yıllık gelirinin en azından %25'ini oluşturan devasa bir kanundışı özel ders sektörü yaratmışlardır.[49] Benzer biçimde "sokak avukatları" ya da "kayıtdışı pratisyenler" hukukçuların haklarına tecavüz edebilir. Bu sokak avukatlarının hukuk diplomaları yoktur, fakat hukuk bürolarında çalışarak birtakım hukuki bilgiler edinmişlerdir. Ve hukuk tecrübelerini (bir hukuk bürosu kuracak kadar parası olmayan) yeni mezunlarla paylaşarak onlara rekabet üstünlüğü sağlayacak tüyolar verirler.[50]

Bu faillerin etkinlikleri önceden düşünülmüş siyasal edimler değildir; daha ziyade zorunluluğun, hayatta kalma ve hayatını iyileştirme zorunluluğunun gücü onları böyle etkinliklerde bulunmaya iter. Zorunluluk kavramı, genelde kanundışı olan edimlerini, insanca bir yaşam sürmenin ahlaki ve hatta "doğal" yolları addedip meşrulaştırır. Gene de, bu çok basit ve görünüşte sıradan pratikler, onları mücadeleci siyaset alanına itme eğilimindedir. Mücadele edenler esasen kazanımlarını tehdit edenlerle karşılaştıklarında eyleme an-

48. Bkz. Bayat, *Street Politics*.

49. Meclis eş-Şa'b'ın (Halk Meclisi) Eğitim Komitesi tarafından rapor edilmiştir; aktaran *El-Veft*, 21 Ocak 2002, s. 6.

50. Bkz. *Egyptian Gazette*'deki rapor, 29 Ocak 2002, s. 7.

gaje olur, eylemlerini ve kendilerini siyasi kabul ederler. Dolayısıyla sessiz tecavüzün başlıca özelliklerinden biri, ilerlemelerin sessizce, bireysel olarak ve tedricen sağlanması, buna karşılık kazanımların her zaman değilse de genellikle ortaklaşa ve yüksek sesle savunulmasıdır.

Zorunluluğun gücünün (ekonomik yeniden yapılanma, tarımın iflası, fiziki güçlükler, savaş ve yerinden yurdundan olmanın etkilerinin) harekete geçirdiği bu failler bireysel olarak girişimlerde bulunur, genelde akrabalık ve arkadaşlık bağları çerçevesinde ve sessiz sedasız örgütlenirler. Hatta ortak çabalardan, büyük çaplı işlerden, karmaşadan ve göz önünde olmaktan kasten kaçınırlar. Sözgelimi gecekonducular zaman zaman belli yerlerde başkalarının da oraya yerleşmesine engel olur; sokak satıcıları meslektaşlarının aynı bölgede iş yapmasının önüne geçer. Çoğu, benzer gruplarla kent hizmeti alma stratejileri hakkındaki bilgilerini paylaşırken dahi tereddüt eder. Ancak ayrı ayrı gibi görünen bu birey ve aileler benzer yolları takip ettikçe, kümülatif sayıları onları nihayetinde bir toplumsal güç haline getirir. Bu da sessiz tecavüzün bir başka niteliğidir.

Fakat neden ortaklaşa taleplerde bulunmak yerine bireysel ve sessiz doğrudan eylem seçilir? Fabrika işçilerinden, öğrencilerden ya da meslek sahiplerinden farklı olarak bu insanlar, sürekli değişen grupları temsil eder ve yapısal açıdan büyük ölçüde, mağduriyetlerini ifade etmelerini ve taleplerini kabul ettirmelerini sağlayabilecek kurumsal mekanizmaların dışında hareket ederler. Örgütlü olmanın getirdiği aksatma gücünden, örneğin grev yapma imkânından yoksundurlar. Halkın hoşnutsuzluğunun genel ifadesinin bir parçası olarak sokak gösterilerine veya isyanlara katılabilirler ama sadece bu yöntemler makul ölçüde geçerli ve meşru olduğu (devrimin hemen sonrasında İran, Mısır, Tunus ve iç savaş dönemi Beyrut ya da 1988'de Suharto düştükten sonra Endonezya) ve dışarıdan önderler tarafından seferber edildiği takdirde. Dolayısıyla kentsel arazi işgalcilerine solcu aktivistler rehberlik edebilir ve işsizler ile sokak satıcıları (devrimlerden sonra İran ve Mısır'da, Lima ya da Hindistan'da olduğu gibi) sendika kurmaya davet edilebilir.

Ne var ki bu olağandışı bir fenomendir çünkü böyle mücadelelerin sık sık meydana geldiği birçok gelişmekte olan ülkede, ortak

talepleri dile getirmeye yönelik seferberlik çoğu zaman siyasi baskıyla engellenir. Bunun sonucunda, böyle gruplar protesto etmek ya da kamuoyu oluşturmak yerine, bireysel ve ihtiyatlı bir biçimde olsa da, ihtiyaçlarını doğrudan kendileri karşılama yoluna giderler. Kısacası, onlarınki protesto siyaseti *değil* telafi siyaseti, bireysel doğrudan eylem yoluyla acil sonuç elde etme mücadelesidir.

Bu insanlar ne amaçlar? İki temel hedef güdüyor gibidirler. İlki, ortak tüketimin (toprak, barınak, su, elektrik, yol), kamusal mekânların (kaldırımlar, kavşaklar, caddelerde park alanları), fırsatların (elverişli iş koşulları, işyerleri, titr, ehliyet) ve hayatta kalmak ve kabul edilebilir hayat standartları için gerekli diğer yaşam fırsatlarının (yasalara aykırı biçimde ve doğrudan) sağlanması gibi *sosyal imkânların yeniden bölüşümüdür*.

Diğer hedef, devletin ve diğer modern kurumların dayattığı kural, kurum ve disiplinden hem kültürel hem siyasal *özerklik elde etmektir*. Kayıtdışı bir hayat arayışındaki marjinaller devletin ve modern bürokratik kurumların sınırları dışında hareket etmeye meyleder, ilişkilerini bireysel çıkar, sabit kural ve sözleşmeler gibi modern kavramlardan ziyade karşılıklılık, güven ve pazarlığa dayandırırlar. Dolayısıyla modern işyerinin disiplini altında değil de serbest çalışmayı, sorunlarını polise gitmektense kayıtdışı bir şekilde çözmeyi, belediye dairesi tarafından evlendirilmek yerine yerel, kayıtdışı prosedürlerle (mesela Ortadoğu'da imam nikâhıyla) evlenmeyi, modern bankalardansa kayıtdışı kredi kuruluşlarından kredi almayı tercih edebilirler. Bunun sebebi esasen söz konusu insanların gayri ya da anti-modern olmaları değil, varoluş koşullarının onları kayıtdışı bir hayat tarzı aramaya zorlamasıdır. Zira modernite pahalı bir varoluştur, herkesin modern olmaya gücü yetmez. Modernite, çoğu korunmasız insanın gerçekten bedelini ödeyemeyeceği davranış biçimlerine ve hayat tarzlarına (zamanın, mekânın, sözleşmelerin vb. disiplinine sıkı bir bağlılık) uyum yeteneğini gerektirir. Yani yoksunlar renkli televizyon seyretmeyi, temiz şebeke suyu içmeyi ve barınma güvencesine sahip olmayı arzu ederken, vergi ve fatura ödemekten ya da belirli zamanlarda çalışma yükümlülüğünü yerine getirmekten helak olurlar (bkz. 9. Bölüm).

Fakat küreselleşme koşullarında, yayılan bütünleşmenin ortasın-

da, kentsel madunlar özerkliğe ne derece sahip olabilir? Gerçek şu ki yoksullar sadece özerklik aramıyor, güvenliğe, yani devlet gözetiminden azade olmaya da ihtiyaçları var, çünkü modernite koşullarında kayıtdışı bir hayat aynı zamanda güvensiz hayattır. Örnek olarak, sokak satıcıları modern iş kurumlarının disiplininden azade hissedebilirler ama çalışma izinleri olmadığı için polis tacizinden muzdariptirler. Yoksulların yerleşimlerini güçlendirme, okul, klinik ve kanalizasyon elde etme mücadeleleri onları uzak durmak istedikleri hâkim iktidar sistemleriyle (yani devlet ve modern bürokratik kurumlarla) kaçınılmaz olarak bütünleştirecektir. Güvenlik arayışlarında, kent yoksulları özerklik ve bütünleşme arasında daimi bir müzakere ve bocalama içindedir. Gene de bütünleşme yapı ve süreçleri içinde mümkün olan her alanda özerklik arayışını sürdürürler.

SİYASALLAŞMAK

Kendine atfedilen çok az bir siyasal anlamla başlıyorsa, yasadışı edimleri çoğu kez ahlaki temelde meşru kılıyorsa, tecavüz nasıl ortak/ siyasal bir mücadeleye dönüşür? Faillller gündelik kazanımlarını, herhangi bir otoriteyle ciddi olarak karşı karşıya gelmeden elde ettikleri sürece, muhtemelen sıradan gündelik pratikler olarak değerlendireceklerdir. Ne var ki kazanımları tehlikeye girdi mi, yaptıklarının aslında ne anlama geldiğini ve kazanımlarının değerini kavrayıp, bunları çoğu kez toplu olarak ve yüksek sesle savunurlar. Bunun örnekleri, Tahran'da 1976'da gecekonducuların, 1980'de sokak satıcılarının seferber olmasında ve 1990'ların başında muhtelif şehirlerde gecekonducuların çıkardığı sokak isyanlarında bulunabilir. Benzer bir biçimde dağınık fakat sesi duyulan protestolar 2000'lerde Kahire'nin Menşiyat Nasır, Ezbet El Haggena kesimlerinde ve diğer yerlerinde cereyan etmiştir. Alternatif biçimde, aktörler kazanımlarını ille de toplu direnişe geçmeden, sessiz itaatsizlikle koruyabilir. Kahire ya da İstanbul'da seyyar satıcılar, zabıta geldiğinde toplu olarak işlerinin başında durmak yerine, arka sokaklara çekilir ve zabıta gider gitmez hızla işlerinin başına dönerler. Öyle ya da böyle, aktörlerin otoritelere karşı mücadelesi bir kazanım elde etmekle *değil*, esasen halihazırda elde edilmiş kazanımları korumak

ve geliştirmekle ilgilidir. Ama bu mücadeleler hemen hemen her zaman devlet iktidarını içerir.

Devletin bu tür aktivizm karşısındaki tavrını etkileyen, ilk olarak gözetim kapasitesinin düzeyi, ikinci olarak sessiz tecavüzün ikili doğasıdır (mülke, iktidara ve ayrıcalığa tecavüz etme ve aynı zamanda kendi kendine yetme etkinliği). Üçüncü Dünya ülkeleri, çok sınırlı olsa da benzer etkinliklerin gerçekleştiği ABD gibi sanayileşmiş ülkelere göre, sessiz tecavüze karşı daha hoşgörülü görünür. Sınai ülkeler, nüfuslarını gözetim altında tutmalarını sağlayan ideolojik, teknolojik ve kurumsal aygıtlar bakımından çok daha donanımlıdır. Diğer bir deyişle, insanlar küresel Güney'in korunmasız ve "yumuşak devletleri"nde, vergi kaçırmanın, özel mülke ve devlet arazisine tecavüzün ciddi suç sayıldığı gelişkin sanayileşmiş ülkelerdekine göre, daha fazla özerklik alanına sahiptir.

Öte yandan sessiz tecavüz, kamuya, mülkiyete ve iktidara yönelik bir ihlal olduğu kadar, yoksulların kendi başlarının çaresine bakmalarını sağlayan bir mekanizma da olduğu için, birçok açıdan Üçüncü Dünya hükümetlerinin işine gelebilir. O yüzden, bu hükümetlerin böyle etkinliklere çoğu kez birbiriyle çelişkili tepkiler göstermesi şaşırtıcı değildir. "Yumuşak" ve korunmasız devletler, özellikle kriz zamanlarında, tecavüz halen sınırlıyken buna izin vermeye meyleder. Mütecavizlere gelince, onlara karşı koymayı iyice zorlaştıracak kadar yayılırken, sürekli kontrol altındalarmış ve gözardı edilebilirlermiş gibi görünmeye çalışırlar. Bunu taktiksel olarak geri çekilerek, görünmez hale gelerek, memurlara rüşvet vererek ya da belirli ya da daha az stratejik mekânlarda yoğunlaşarak (örneğin ücra yerlerde gecekondular kurarak ya da gözden ırakta işportacılık yaparak) becerirler.

Ancak aslında ne kadar yayıldıkları ve etkili oldukları açığa çıktı mı, aktörlerin ve edimlerinin kümülatif büyümesi hoş görülebilir sınırları aştı mı, devletin sıkı önlemleri beklenir hale gelir. Gene de birçok durumda bu sıkı önlemler sonuç doğurmaz, zira genelde iş işten geçtikten sonra, mütecavizler çoktan yayılıp görünür hale geldikten ve geri dönüşü olmayan bir noktaya vardıktan sonra uygulanırlar. Yetkili makamların bu süreci "kanser" olarak tarif etmesi, böylesi gayri-hareketlerin dinamiğini daha iyi anlamamızı sağlar.

Aktörler ve devlet arasındaki çatışmanın kaynaklarını tespit etmek zor değildir. İlk olarak, kamu mal ve hizmetlerinin çoğu kez "kayıtdışı" ve ücretsiz dağıtımı, devlet kontrolündeki kaynaklara ağır bir yük getirir. Ayrıca zenginler de (gayrimenkul sahipleri, tüccarlar ve dükkân sahipleri) mal ve mülk, marka ve iş fırsatları kaybeder. Devlet ile mülkiyet gruplarının ittifakı, çatışmaya sınıfsal bir boyut katar. Öte yandan aktörlerin gündelik hayatlarında özerklik arayışı modern devletin tahakkümünde ciddi bir boşluk yaratır. Özerk hayat modern devletleri, özellikle de popülist olanlarını anlamsız kılar. Dahası özerklik ve kayıtdışılık (faillerin, etkinliklerin ve mekânlarınki), devletleri gözetim için gerekli bilgiden yoksun bırakır. Kaçak işler, kayıtdışı insanlar ve mekânlar, isimsiz ara sokaklar, polissiz mahalleler, bu varlıkların devlet kayıtlarında yer almayıp saklı kaldığı anlamına gelir. Denetleyebilmek için, devletlerin bunları şeffaf hale getirmesi gerekir. Gecekondu ıslah programları aslında, denetim altına alabilmek için, bilinmeyeni gözler önüne serme stratejisinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu mütecavizlerle devlet arasında çatışma olması kaçınılmazdır.

Bu çatışma hiçbir yerde, eşsiz bir kamusal mekân olan "sokaklar"daki kadar aşikâr değildir. Zira "sokaklar" memnuniyetsizliğini ifade edebileceği kurumsal bir çevreden yoksun olanlar, sözgelimi gecekonducular, işsizler, geçimini sokaktan sağlayanlar, sokak çocukları, yeraltı dünyasının mensupları ve ev kadınları için tek –başka mekânlara sahip olan daha nice grup için de önemli bir– ortak ifade mevkii olarak iş görür. Fabrika işçileri ya da öğrenciler örneğin grev veya boykot yaparak gündelik hayatı aksatabilirken, işsizler ve işportacılar şikâyetlerini sadece kamusal mekânlarda, sokaklarda dile getirebilir. Bu yoksunların çoğu açısından sokaklar gerçekten de her gün yaptıkları şeyleri yapabilecekleri; toplanmak, arkadaş edinmek, geçimini kazanmak, boş zamanını geçirmek, hoşnutsuzluklarını dile getirmek için başlıca, hatta belki de tek yerdir. Ayrıca, sokaklar aynı zamanda, polis devriyesi, trafik düzenlemesi ve mekânsal ayrımlar, kısaca kamu düzeni olarak ifade edilen devlet varlığının en aşikâr biçimde görülebileceği kamusal mekânlardır. Mütecavizler ve otoriteler arasındaki iktidar ilişkisinin dinamiklerini "sokak siyaseti" olarak adlandırıyorum. "Sokak siyaseti" der-

ken, ara sokaklardan daha göz önündeki caddelerin kaldırımlarına, herkese açık parklar ve spor tesislerine kadar, "sokak" denen fiziksel ve toplumsal mekânda oluşan ve ara ara ifade edilen, ortak bir nüfus ile otoriteler arasındaki bir dizi çatışmayı ve bunların içerimlerini kastediyorum. Sokak siyaseti, genellikle modern kurumlar dışında hareket eden insanların (işsizler, gündelikçiler ya da ev kadınları) ya da kurumsal ortamlardan yararlanan fakat kurumlarının sınırları dışında destek ve dayanışma arayan, kamuoyu oluşturmaya çalışan grupların (fabrika işçileri veya öğrenciler) hoşnutsuzluğunun ifade edilmesini anlatır.[51]

İki ana unsur sokakları siyaset arenasına çevirir. İlki, kamusal mekânın failler ile otoriteler arasında bir mücadele alanı olarak kullanımıdır. Bu anlamda, sokakları siyasal bir alan kılan, kamusal mekânın (edilgen değil de) etkin ya da katılımcı bir biçimde kullanılmasıdır. Böyle olmasının bir nedeni de söz konusu alanların (kaldırımlar, şehir parkları, kavşaklar vb.) giderek kullanımlarını düzenleyen, onları "düzenli" hale getiren devlet iktidarının sahası haline gelmesidir. Devlet buraların edilgen biçimde kullanılmasını ister. Etkin bir kullanım, devletin ve bu düzenden çıkar sağlayan grupların otoritesine meydan okur.

Sokak siyasetini şekillendiren ikinci unsur, kamusal mekânı kullanan ve burada iş gören insanlar arasındaki "edilgen ağ"ın işleyişidir. "Edilgen ağ"la, ortak kimliklerin zımnen kabulüyle yaratılan, gerçek ve sanal mekânla dolayımlanan, atomize bireyler arasındaki ani iletişimi kastediyorum. Bir kadın erkek davetlilerle dolu bir partiye iştirak ettiğinde, ortamdaki ikinci bir kadını hemen fark eder. Bir sokaktaki işportacılar, daha önce tanışmamış veya konuşmamış olsalar dahi, muhtemelen birbirlerini fark ederler. Partideki kadınlar ya da sokaktaki işportacılar bir tehditle karşılaştıklarında, birbirlerini tanımasalar ya da bunu daha önceden planlamamış olsalar da, büyük ihtimalle bir araya gelirler. Bu kavramın önemi, örgütlerden ya da tasarlanmış ağlardan büyük ölçüde yoksun, sessiz mütecavizler gibi atomize bireylerin seferberliğini hayal etme imkânında ya-

51. "Sokak siyaseti" kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bayat, *Street Politics*, 1. Bölüm.

tar. "Edilgen ağ" bireylerin, etkin ya da tasarlanıp inşa edilmiş ağlar olmaksızın, ortaklaşa hareket etmek üzere seferber edilebileceğini ima eder. Kamusal mekân olarak sokağın bu bünyevi özelliği, insanların edilgen ağlar kurarak seferber olmasını mümkün kılar. Tek tek aktörler, mütecavizler bir tehditle karşı karşıya geldi mi, edilgen ağları muhtemelen etkin bir iletişim ve işbirliğine dönüşür. Bir tahliye tehdidi ya da polis baskını, birbirini daha önceden tanımayan gecekonducuları ya da işportacıları muhtemelen hemen bir araya getirir. Elbette, edilgen ağdan toplu direnişe geçiş asla verili değildir. Aktörler, taktik geri çekilmenin çatışmadan daha iyi sonuç verebileceğini hissedebilirler. Bu, Kahire sokaklarında yaygın bir eğilimdir, fakat yerinde toplu direnişin etkili olduğu devrim dönemi İran'ında olağandışıydı.[52]

Başlarken, yeni küresel yeniden yapılanmanın temel bir sonucunun, bir yanda bütünleşme, öte yanda toplumsal dışlama ve kayıtdışı hale getirme olmak üzere ikili bir süreç olduğunu öne sürdüm. İki süreç de Küresel Güney'deki birçok kentsel taban tarafında büyük bir hoşnutsuzluk yaratıyor. İlk olarak, kentsel tabanda, devlet örgütleri de dahil olmak üzere bürokrasi içinde faaliyet göstermeyi zor bulanlar var. Bu insanlar böyle toplumsal ve ekonomik düzenlemelerden bir çıkış yolu, alternatif ve daha tanıdık ya da kayıtdışı kuruluşlar ve ilişkiler arıyor. İkinci olarak, küreselleşme, yapısal uyum programları dolayımıyla kayıtdışı hale getirme eğilimi de taşıyor; birçok insanı işsiz bırakıyor ya da kayıtdışı üretim, ticaret, barınma ve ulaşıma itiyor. Ulusaşırı işportacılar (örneğin yeni Orta Asya Cumhuriyetleri ve İstanbul ya da Jamaika ve Miami arasında dolaşanlar) bu çağın son ürünü. Kısacası, yeni küresel yeniden yapılanma, gelişmekte olan ülkelerin şehirlerini belirlemeye başlayan öznelliklerin, toplumsal mekânın ve siyasal mücadeleler alanının büyümesini yoğunlaştırmaya meylediyor.

Hâkim bakış açıları (hayatta kalma stratejisi, kentsel toplumsal hareketler ve gündelik direniş), kentsel madunların etkinliklerini değerlendirmek için yararlı bakış açıları sağlamakla beraber, tartıştığım üzere, belli başlı kusurlara sahip. Bununla beraber, "sessiz te-

52. Birçok örnek için bkz. Bayat, *Street Politics*.

cavüz" bakış açısının böyle kavramsal sorunlara bir çözüm olabileceğini iddia ediyorum. Bu açıdan bakınca, yoksullar sadece hayatta kalmak için mücadele etmiyor; kamu mal ve hizmetleriyle seçkin grupların sahip oldukları şeylere yönelik, genelde bireysel ve sessiz tecavüz yoluyla, kendi paylarına düşeni artırmak için ömür boyu didiniyorlar. Bu süreçte taban küreselleşmenin etkisine doğrudan meydan okumuyor. Daha ziyade, güvenlik arayışlarında, etkilenmeden kalmış her alanda özerklik sağlamak ve aramak için, küreselleşmeyle daimi bir müzakereye giriyorlar. Aynı zamanda, bu süreçte, günlük tecavüz ve müzakerelerinin niyet edilmemiş sonuçları, kentsel yapılar ve süreçlerde, demografide ve kamu politikalarında önemli toplumsal değişiklikler doğuruyor. Böyle bir stratejinin kentsel tabanın hayatında ne denli önemli olduğunu daha önce gördük. Ancak sessiz tecavüzün bu aktörleri nereye kadar götürebileceği hâlâ bir soru olarak karşımızda duruyor.

Varoluşsal kısıtları (yetersiz beceriler ve eğitim veya gelir, temas, örgütlenme) düşünülürse, sessiz tecavüz marjinalleştirilmiş grupların hayatta kalmasını ve payına düşeni artırmasını olanaklı kılan geçerli bir strateji işlevi görür. Ancak bu gayri-hareket ne daha kapsamlı bir siyasal dönüşüme yol açmaya muktedirdir, ne de böyle bir amacı vardır. Daha geniş ulusal hareketlerin böyle bir dönüştürme kapasitesi vardır. Ancak küresel/ulusal seferberlikle kıyaslandığında, bu yerel mücadeleler aktörler için hem *anlamlı* hem de *idare edilebilir*dir: Aktörler amacı anlamlandırabildiği ve bu eylemlerin sonuçları hakkında fikir sahibi olduğu için anlamlıdır; uzaktaki milli önderlerden ziyade aktörlerin *kendileri* gündemi belirlediği, hedefleri saptadığı ve sonucu denetlediği için idare edilebilirdir. Bu bakımdan yoksulların gözünde, yerel olan, küresel/milli olandan daha ayrıcalıklıdır.

Yoksunların genelde hayat boyu süren mücadeleler yoluyla yaşam fırsatlarını genişletmekte nispeten başarılı olduğu doğrudur; bununla beraber, çok önemli toplumsal mekânlar onların denetimi dışında kalır. Yoksullar kendilerine barınak inşa etmek için bir araziyi sahiplenebilir, ana caddeden ya da komşularından şebeke suyu ya da elektrik çalabilir, sokak köşelerinde bir şeyler satarak kendilerine bir iş edinebilir ve arada sırada zabıtaya rüşvet verebilir veya

onu atlatabilirler. Belki de bütün bunlar yoksul insanların kent hakkının ve fiili yurttaşlığının çeşitli veçhelerini oluşturmaktadır. Peki ya eğitim, sağlık hizmeti, parklar, yollar ve güvenlik – daha büyük yapılara ve süreçlere, milli devletlere ve küresel ekonomiye bağlı sosyal imkânları nasıl elde ederler? Diğer bir deyişle, yoksunların büyük ölçüde atomize ve yerel stratejileri, avantajlarına rağmen, daha kapsamlı, ulus çapında bir toplumsal adalet arayışına pek hizmet etmez. Kent tabanı ortak bir temelde seferber olmadığı ve mücadeleleri daha geniş toplumsal hareketler ve sivil toplum örgütleriyle bağlantılı hale gelmediği sürece, daha geniş anlamda etkili olma ihtimali yoktur.[53] Gene de bu bağlamda bir noktayı vurgulamakta fayda var: Bu gerçekleşene ve sonuçları sınanana dek, sessiz tecavüz, kent yoksunlarının kendi hayatlarında ve sosyal politikalar, kentsel yönetişim, kamusal mekân ve kamusal düzen sahalarında değişim yaratmak için izleyeceği en geçerli strateji olarak kalacaktır.

53. Peru'da bu türden daha geniş bir ittifak örneği için bkz. Pedro Arévalo, "Huaycan Self-Managing Urban Community: May Hope Be Realized", *Environment and Urbanization* 9, no. 1 (Nisan 1997), s. 59-80.

3

Yoksullar ve Bitmez Tükenmez Yaşam Fırsatları Arayışı

ORTADOĞULU YOKSULLAR şu anki yeni liberal zamanlarda yaşamayı nasıl başarıyor ve yaşam kavgaları bölgedeki kentsel siyaset için ne anlama geliyor? 1980'lerin sonundaki siyasal-iktisadi yeniden yapılanmadan önce, çoğu Ortadoğu ülkesi büyük ölçüde ya milliyetçi-popülist rejimlerin (Mısır, Suriye, Irak, Libya, Sudan, Türkiye vb.) ya da Batı yanlısı rantiye devletlerin (İran, Körfez Arap devletleri) boyunduruğu altındaydı. Petrol gelirleri ya da gurbetteki işçilerin memleketlerine gönderdiği dövizlerle finanse edilen bu ziyadesiyle otoriter devletler, devlet güdümlü kalkınma stratejileri izleyerek kayda değer (yıllık ortalama %21) büyüme oranlarına ulaştı.[1] Petrol gelirleri rantiye devletlere yurttaşlarının çoğuna sosyal hizmetler sağlama imkânı sundu ve ideolojiyle yönlendirilen popülist devletler eğitim, sağlık, istihdam, barınma vb. alanlarda önemli sosyal yardımlar dağıttı.[2] Bu sömürgecilik sonrası rejimlere göre, dev-

1. 1970-79 dönemi boyunca sözü edilen Ortadoğu ülkeleri için ortalama gayrisafi milli büyüme oranları şöyleydi: Mısır %7,6, İran %22,2, Suudi Arabistan %37,2, Türkiye %15,1, Kuveyt %22,6, Suriye %15,4, Irak %28,8, Ürdün %19,6 ("World Tables 1991", *IMF International Financial Statistics Yearbook*, 1994, 1996 [Washington, D.C.: IMF Publications, 1996]).

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

letin hem sömürge güçleriyle hem de içerideki eski yönetici sınıflarla mücadele ettiği bir zamanda köylüler, işçiler arasında ve orta tabakalarda rağbet görmek istiyorlarsa, böyle sosyal yardımlar gerekliydi. Devlet halk adına iktisadi ve toplumsal kalkınmanın itici gücü olarak hareket ediyordu.

Bu devletlerin otoriter tabiatı anlamlı siyasal katılımı ve etkili sivil toplum örgütlerinin gelişimini sınırladı. Rejimlerin devletçi ideolojisi ve patrimonyal eğilimleri, devletleri birçok yurttaşın –sadakatine karşılık olarak– tek değilse bile başlıca geçim kaynağı haline getirdi. Devletçi modellerde, devlet iktisadi, siyasal ve toplumsal alanların önemli kısmını denetler; topluma kendisini geliştirmek ve çıkar gruplarına kendini göstermek, rekabet etmek ve özerk olarak hareket etmek için çok az alan bırakır. Ortadoğu'da böyle bir ideoloji genellikle nüfusun belli kesimlerinin seferberliğinin ortadan kalkmasına –ya da en iyi kontrollü seferberliğine– yol açar; Cemal Abdül Nasır döneminde ve bugünkü Suriye'deki korporatist sendikalar, Şah döneminde İran'da devlet tarafından idare edilen sendikalar, Ayetullah Humeyni dönemindeki İslami kuruluşlar ve Libya'daki Halk Şuraları buna örnektir.[3]

Uluslararası Para Fonu'nun (IMF) sponsorluğundaki Ekonomik Reform ve Yapısal Uyum programları aracılığıyla "liberalleştirme" ve piyasalaştırmanın gelişi, 1990'ların başından itibaren, önemli sosyoekonomik değişimlere yol açtı. Serbest pazar ekonomileri bir taraftan tüketim mallarını çok daha erişilebilir kılıp üst sosyoekonomik katmanları zenginleştirirken, bir taraftan da gelir eşitsizliğini artırıp emek piyasalarında önemli değişikliklere neden oldu. İşsizler, gündelikçiler ve geçimini sokaktan sağlayan emekçiler gibi kayıtdışı ve marjinalleştirilmiş gruplar büyüdü. Çok sayıda kamu sektörü çalışanı ve tarım işçisinin yanı sıra orta sınıfın eğitimli ve bir zamanlar hali vakti yerinde olan mensupları (devlet memurları ve üniversite öğrencileri) emek ve iskân piyasasında kent yoksulları derekesine indirildi.

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

Bütün bunlar olurken, devletler de önceki popülist kalkınmalarının başlıca özelliklerinden biri olan toplumsal sorumlulukları tedricen bırakmıştır. Birçok sosyal yardım geri çekilmiş ve düşük gelirli gruplar hayatta kalma sorununu büyük ölçüde kendi başlarına çözmek zorunda kalmıştır. Örneğin Mısır'da devletin yaptığı pirinç, şeker, yemeklik yağ gibi temel gıda maddeleri yardımı kaldırılmış; yakıt, elektrik ve ulaşım sübvansiyonları ise azaltılmıştır. Kira denetimi yeniden düşünülüyor, yeni çıkarılan bir kanun kiracı çiftçilerin toprak üzerindeki haklarını kaldırıyor, kamu sektörü reformları ve özelleştirme devam ediyor – bütün bunların ciddi toplumsal bedelleri var. Daha 1993'te, ABD Uluslararası Kalkınma Ajansı'nın bir raporu, "Mısır'da kötüye giden toplumsal koşullar" hususunda uyarıda bulunuyordu.[4] Her ne kadar ortalama yaşam süresi ve bebek ölüm oranları gibi birtakım toplumsal göstergeler gelişse de, işsizlik, yoksulluk ve gelir uçurumunun 1990'larda arttığı biliniyor.[5] İkinci Körfez Savaşı gibi krizi derinleştiren bir dizi olayın sonucu olarak Ürdün'de de benzer değişiklikler meydana geldi.[6] İran'da, hükümet 1990'dan bu yana devletçilik ile serbest piyasa politikaları arasında gidip geliyor. Bölgedeki diğer ülkelerle karşılaştırıldığında, iktisadi liberalleşmenin İran'da seyri, kısmen işçi direnişleri kısmen de siyasal hizipler arasındaki mücadele nedeniyle yavaş olmuştur. Her ne kadar Suriye ekonomisi ağırlıklı olarak devlet denetiminde kaldıysa da, özel sektörün, ahbap çavuş kapitalizminin kayda değer biçimde genişlemesine yakın geçmişte izin verilmiştir.[7]

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

5. Bkz. John Westley, "Change in Egyptian Economy, 1977-1997" ve Galal Amin, "Major Determinants of Economic Development in Egypt: 1977-1997", *Cairo Papers in Social Science* 21 (1998), s. 18-49. Ayrıca bkz. Ragui Assaad ve Malak Rouchdy, *Poverty and Poverty Alleviation Strategies in Egypt* (Kahire: Ford Foundation, 1998). Mısır'ın kalkınma sürecinin daha yakın tarihli bir değerlendirmesi için bkz. Richard Adams, "Evaluating the Process of Development in Egypt, 1980-97", *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000), s. 255-75.

6. Bkz. Roula Majdalani, "Bridging the Gap between the Development Agendas and the Needs of the Grassroots: The Experience of Jordanian NGOs", yayımlanmamış metin, Beyrut, 1999.

İktisadi hakları ve yurttaş katılımını siyasal gündeme yerleştiren ve akabinde toplumsal seferberlik için yeni mekânların açılmasına destek olan insan hakları ve siyasal katılım fikirlerinin küreselleşmesi, bu siyasal-ekonomik gelişmelerle aynı zamana denk gelir. Popülist rejimlerin, oluşumuna destek oldukları yeni toplumsal güçleri (örneğin alt-orta ve orta sınıflar) düzenle bütünleştirememesi veya bastıramaması sivil toplum kurumlarının büyümesine yol açmıştır. Devletler bu sınıfların ihtiyaçlarını karşılamakta aciz kalınca, ihtiyaçların karşılanması için sivil kuruluşlara başvurur (ve bunların kurulmasını destekler).[8] Ortadoğu'da sivil toplum hakkındaki araştırmalar, birçok devletin otoriter doğasına rağmen, insan hakları aktivistleri, sanatçılar, yazarlar, dini şahsiyetler ve meslek gruplarının hükümetler üzerinde bir hesap verme ve şeffaflık baskısı yarattığını göstermektedir.[9]

Bütün bu ekonomik ve toplumsal değişiklikler –özellikle de bir yandan yoksulların toplumsal koşullarının kötüleşmesi, öte yandan kamusal alanlar ve sivil kuruluşların genişlemesi– bazı önemli sorular ortaya atar. Ortadoğu'da taban değişen toplumsal ve iktisadi gerçekliklerine nasıl tepki vermektedir? Ve değişen koşullarıyla gerçekten yüzleşiyorlarsa, bölgede taleplerin doğasındaki, protesto mahallerindeki ve mücadele örüntülerindeki değişimin ardında yatan mantık nedir? İnsanların geçim kaynaklarını ve haklarını savunmak için toplumsal gelişmeye olanak sağlayan anlamlı bir politika değişikliği ve kurumsal reform için "aşağıdan baskı" ne ölçüde gereklidir? Bu bölüm böyle sorulara değinerek, kent yoksunlarının geçim kaynaklarını savunmak ve kent hakkını öne sürmek için ne şekiller-

7. Bkz. Raymond Hinnebusch, "Democratization in the Middle East: The Evidence from the Syrian Case", *Political and Economic Liberalization* içinde, haz. Gred Honneman (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1996); yakın tarihli muazzam bir çalışma için bkz. Bassam Haddad, *Business Networks in Syria: The Political Economy of Authoritarian Resilience* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011).

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

9. Bkz. haz. Augustus R. Norton, *Civil Society in the Middle East* (Leiden, N. Y.: E. J. Brill, 1995).

de çabaladığını inceliyor. Geçmişteki kentsel kitle protestoları ve sendikacılık onlarca insanın yaşam koşullarını iyileştirememiş, topluluk aktivizmi cılız kalmıştır ve toplumsal İslam ile STÖ'ler sorunlardan ancak bir kısmına cevap vermektedir. Dolayısıyla Ortadoğu toplumlarında *sessiz tecavüz*, kentsel tabana kendi hayatları üzerinde bir parça söz sahibi ve devlet politikası üzerinde etkili olmalarını sağlayan hâkim bir strateji olarak filizleniyor gibi görünmektedir.

KENTSEL KİTLE PROTESTOLARI

1980'lerin kentsel isyanları, muhtelif devletler mali açıklarını tüketici sübvansiyonlarındaki kesintiler gibi kemer sıkma politikalarıyla kapatmaya çalıştıkça, Ortadoğu'daki neoliberal politikaların bazı veçhelerinden duyulan hoşnutsuzluğun erken bir dışavurumuydu. Bu kesintiler devletler ile kitleler arasındaki toplumsal sözleşmeyi ihlal ediyor, öfke ve hoşnutsuzluğa yol açıyordu. Katılımcıların kesin profilini belirlemek zor olsa da kentli orta ve alt sınıflar başlıca aktörler arasındaydı. Ağustos 1983'te Fas hükümeti tüketici sübvansiyonlarını %20 azalttı. Kamu sektöründe maaşlar aynı oranda yükseltildiyse de Fas'ın kuzeyinde ve diğer bölgelerde isyanlar çıktı. Benzer isyanlar 1984'te Tunus'ta (89 kişi öldürüldü), 1982 ve 1985'te Hartum'da (öldürülenlerin sayısı bilinmiyor) cereyan etti. 1987 yazında, iç savaşa katılan Lübnanlılar, Beyrut'ta Lübnan lirasının değerindeki düşüşü protesto etmek üzere devasa bir gösteri düzenlemek için bir araya geldiler. Cezayir 1988 güzünde hayat pahalılığı isyanlarıyla sarsıldı ve Ürdün 1989'da benzer bir şiddeti tecrübe etti.[10] Ve bireysel özgürlükler, bölgesel özerklik ve mesleki sorunlarla ilgili meseleleri gündeme getiren daha nice siyasal protesto (örneğin 1986'da Mısır Askeri Akademisi'nde, 1999'da önce İran'ın Tebriz ile Gazvin şehirlerinde ve daha sonra öğrenciler arasında) gerçekleştirildi.

Neoliberal politikaların hızlanmasına rağmen, 1990'larda kent-

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

sel kitle protestoları gözle görülür derecede azaldı. Bunda çeşitli unsurların rolü vardı. Önceki çalkantılardan etekleri tutuşmuş olan hükümetler bir taraftan daha sıkı denetimler getirirken, bir taraftan da halkçı olmayan politikaları geciktirir ya da ancak tedricen uygular. Mısır'da ve Ürdün'deki Toplumsal Kalkınma Fonu gibi uluslararası destekli güvenlik ağlarından başka, yardım STÖ'lerinin ve toplumsal İslamın gelişmesiyle de ek çıkış yolları sağlandı.

İslam Devrimi deneyimi ve Irak'la savaş, İran'ı bölgedeki muadillerinden ayırdı. Ortadoğu'daki birçok rejim 1980'ler ve 1990'larda popülizmden sıyrılırken, İran popülizmi ancak devrimden sonra yaşamaya başladı. İslam devriminin "ezilenler" lehine retoriği taban seferberliğine katkıda bulundu. Savaş iç muhalefeti bastırdı; bittiğinde ise kentsel kitle protestoları gibi ortak etkinlikler için yeni bir fırsat doğdu. Nitekim görece sakin 1980'lerden farklı olarak 1990'ların başında Tahran'da ve İran'ın diğer şehirlerinde altı büyük protesto gerçekleşti. Ağustos 1991'de Tahran'da ve 1992'de Şiraz ve Arak'ta, barınaklarının yıkılması ya da zorla tahliye edilmeleri nedeniyle işgalciler ayaklandı. 1992'de Meşhed şehrinde ve 1995'te Tahran'ın İslamşehr yerleşiminde çok daha çarpıcı bir kargaşa gerçekleşti. Meşhed'de protestoları tetikleyen, belediyenin şehirdeki işgalcilerin yerleşimlerinin yasallaştırılması taleplerini reddetmesiydi. Ordunun bastıramadığı bu büyük kargaşa, yüzden fazla bina ve dükkânın tahrip olması, 300 kişinin tutuklanması ve 10'dan fazla insanın ölümüyle sonuçlandı. Nisan 1995'te, Güney Tahran'da büyük bir kayıtdışı yerleşim olan İslamşehr'de üç gün süren isyan, Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani yönetiminin aldığı savaş sonrası ekonomik tedbirler –özellikle de otobüs ücretleri ve akaryakıt fiyatlarındaki artışlar– ile ilgiliydi.

Ortadoğu'da kentsel protestoların karışık sonuçları oldu. Derhal bastırılan birçok vakayı müteakip, hükümetler halkçı olmayan tedbirleri yürürlükten kaldırmak zorunda kaldı (1977'de Mısır'da, 1984'te Tunus ve Fas'ta, 1985'te Sudan'da, 1988'de Cezayir'de, 1989'da Ürdün'de ve birçok kez İran'da olduğu üzere). Zaman zaman ücretleri artırmak gibi taktik ödünler verdiler; gelgelelim bunlar sadece ücretlileri etkiler, serbest çalışan yoksullara ve işsizlere bir hayrı dokunmaz.[11] Protestolar bölgesel ya da küçük ölçekli olduğunda hü-

kümetler genellikle bunları cebren sonlandırmayı başardı. 1980'lerin başında, Mısır'da Kefr El Devvar'daki işçiler taleplerinin ancak bir kısmını elde edebildi. Mısırlı çiftçilerin 1998'de ücra köylerdeki protestoları, kiracıların toprak üzerindeki uzun vadeli haklarını ellerinden alan yeni politikaları değiştiremedi. Gelgelelim toplumsal protestolar farklı meseleleri ve failleri (örneğin iktisadi olduğu kadar siyasal taleplerde de bulunan öğrenciler ve orta sınıflar) kucaklayarak ulus çapında destek kazandıklarında, çoğu kez siyasal reform da dahil (Cezayir, Ürdün, Tunus ve 1980'lerin sonunda Türkiye'de olduğu gibi) önemli değişimlere yol açarlar.

Kentsel kitle protestoları çarpıcılıklarına ve zaman zaman bir hayli etkili olmalarına rağmen, çoğunlukla kendiliğinden, amaca özel ve bunun sonucunda olağandışıdır; çok defa şiddet ve bastırılma riski içerirler. Kentsel ayaklanmalar etkili ve kurumsallaşmış çatışma çözümü mekanizmaları olmayınca ortaya çıkar. Kurumsal bir gündelik hayatı aksatma gücüne sahip olmayan toplumsal grupların (işsiz olduğu için grev yapamayanlar gibi) ve bu güce sahip olmakla beraber bunu yetersiz bulanların (işçilerin, öğrencilerin) kitle protestoları başlatmakta önderleri takip etmeleri muhtemeldir. Bu, bazılarının iddia ettiği üzere, Ortadoğulu kitlelerin esasen "hakikaten ortak bir hayat"a sahip olmadığı, daha ziyade "ayaktakımı eylemi" ne başvurduğu anlamına gelmez.[12] Zira elverişli koşullarda, başta sendikacılık olmak üzere, modern ortak eylem biçimleriyle de uğraşırlar.

SENDİKACILIK

Sendikacılık, çalışan insanların haklarını savunmasına ya da toplumsal değişime yol açmak için iktisadi seçkinler ve hükümetlere baskı yapmasına aracılık eden eski ve sürdürülebilir bir kurumu temsil eder. Sendikalar, hakkaniyetsiz emek pratiklerine, bölüşüm meselelerine ve siyasal konulara hızlı ve sistematik tepki verme potansiyeline sahiptir. Aynı zamanda, nihayetinde sendikalar güçlerini

11. Bkz. Walton ve Seddon, *Free Markets*, s. 205-14.

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

baltalayan yeni emeği disipline etme biçimleri ve işten çıkarmalar dahil, şu anki neoliberal iktisadi politikalardan çok etkilenmiştir.

Ortadoğu'da sendikalar aslen Avrupalı sömürgeci tahakkümü bağlamında ortaya çıktı. Bu yüzden mücadeleleri hem sınıfsal hem de milliyetçi boyutlar içeriyordu – bu çoğunlukla gergin bir stratejik konumdur. Bağımsızlıkla beraber, çoğu sendika örgütü devlet yapısı veya iktidar partileriyle bütünleşince, mecburi sendikaların emek örgütlerinin çoğunluğunu oluşturduğu mevcut durum ortaya çıktı. Çekirdek üyelerini kamu sektörü işçilerinin oluşturduğu bu sendika tipi popülist geçmişe sahip ülkelerin (Cezayir, Mısır, Irak, Libya ve Suriye) yanı sıra Kuveyt ve Yemen'de de iş başındadır. Basra Körfezi'ndeki Arap ülkeleri daha çok yabancı işçi kullanarak sıkı bir disiplin dayatır ve işçi örgütlenmelerine geçit vermemek için, örgütlenmeye karşılık nispeten yüksek bir ücret önerirler. Gelgelelim gözetim, 1980'lerde Suudi petrol sanayisinde Filistinli işçilerin grevi ve Ekim 1999'da ayrımcılığa karşı Kuveyt'teki Mısırlı işçilerin ayaklanmaları gibi, emekçilerin huzursuzluğunun zaman zaman patlak vermesini engelleyememiştir.[13] Sadece Ürdün, Lübnan, Fas ve Türkiye devletten ya da iktidar partilerinden nispeten bağımsız çoğulcu sendikalara sahiptir.

Sendika yapısı işçilerin kazanımlarının devamlılığını sağlama ya da bunları ilerletme kabiliyetlerini etkiler. Korporatist olanlardan çok bağımsız sendikaların işçilerin haklarını koruması muhtemeldir. Ne var ki, bölgenin deneyiminde, İran Devrimi'nden önceki devlet güdümlü işçi sendikaları ve sonraki işçi şuraları ile İşsiz İşçiler Sendikası'nda görüldüğü üzere, işçiler kendi çıkarlarını ilerletmek için var olan korporatist örgütleri kullanmaya meyleder.[14] Bu, işçi sendikalarının nispi bir bağımsızlıktan yararlandığı "Liberal Dönem"in (1923-52) ardından Nasır tarafından Mısır'da kurulan korporatist sendikalar için de geçerlidir.[15]

Bugün, örgütlü kamu sektörü işçileri, iktisadi uyumun doğrudan

13. Bkz. *Al-Ahali*, 3 Kasım 1999, s. 3.

14. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Asef Bayat, *Workers and Revolution in Iran* (Londra: Zed Books, 1987). İran'da işsizler hareketi için bkz. Asef Bayat, "Workless Revolutionaries: The Unemployed Movement in Revolutionary Iran", *International Review of Social History* 42, no. 2 (1997), s. 159-85.

sonuçlarını diğer tüm gruplardan daha fazla hissediyor. Nitekim sendikalar tüketici sübvansiyonlarındaki kesintilerden, fiyat artışlarından, ücret ve harcırahlardaki düşüşten, işten çıkarmalardan ve hükümetlerin sendika işlerine müdahalesinden kaygılıdırlar ve çoğu kez bunlara karşı mücadele ederler. Bir insan hakları örgütü Mısır'da 1998 boyunca büyük şirketlere karşı, çoğuna devlet güvenlik güçlerinin müdahale ettiği yetmiş grev rapor ediyordu. Bu sınai eylemlerin temel nedeni "hükümetin reform politikası"ydı.[16] Mısır basını resmi açıklamalara dayanarak 1999'un başında haftada beşten fazla grev ve oturma eylemi vakası olduğunu bildiriyordu. Bu eylemler büyük ölçüde ücret ve primlerdeki düşüşlerden ve getirilen para cezalarından kaynaklanıyordu.[17] Emekçilerin ayaklanmaları özellikle de 25 Ocak devriminden önceki yıllarda iyice artıp Cumhurbaşkanı Mübarek'in devrilmesine yönelik yaygın bir emekçi desteği haline geldi. İran'da 1990'lar işçi grevlerinin hızlı artışına tanıklık etti. 1991'in ilk yarısında iki bin civarında grev vardı.[18] Bir değerlendirmeye göre, enflasyona yetişmeye çalışan işçiler tarafından yapılan grevler o kadar yaygındı ki yetkililer bunları neredeyse fark etmedi.[19] Neoliberal döneme ve ekonomik gerçeklere uyum sağlamak için tanzim edilen yeni iş yasalarına hararetli itirazlar yöneltildi, çünkü bunlar işçileri başta iş güvenliği olmak üzere birtakım geleneksel haklarından mahrum bırakıyordu. 1994'te Mısır'da işçi sendikaları hükümeti ve iş çevrelerini "işten çıkarma hakkına karşı grev hakkı"nı kabul etmeye zorladı.[20] Sendikalar Mübarek sonrası Mısır'da yeni iş kanunu ve toplumsal sözleşme taleplerini dile getirdi. İran'da iş kanunu iktidardaki din adamları ile işçi yanlısı güçler arasında on yıldan uzun bir süre tartışma konusu olarak kaldı.

Bazı gözlemciler, işçilerin asli silahı grevin yasadışı olması ve

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

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

17. Bkz. *El-Veft*, 5 Şubat 1999, s. 1.

18. Bkz. Walton ve Seddon, *Free Markets*, s. 210.

19. *Middle East Economic Digest*, 21 Şubat 1991, İran özel raporu.

20. Posusney, *Labor and the State*, s. 5.

çoğu kez tutuklanma ve hapis riski taşıması nedeniyle, örgütlü emeğin Ortadoğu'da toplumsal ve siyasal gelişmeleri etkileme kapasitesini küçümseme eğilimindedir. Buna ek olarak, devletlerin genellikle bu büyük ölçüde korporatist sendikaların önderliğini sistemin parçası haline getirdiğini, böylece sendika aktivizmini pratikte etkisiz kıldığını iddia ederler.[21] Grevlerin yasadışı olduğu ve işçi önderlerinin satın alınabileceği, birçoğunun iktidar partisinin ya da devlet bürokrasisinin parçası haline geldiği doğrudur. Gelgelelim, Posusney'in haklı olarak iddia ettiği üzere, "emek korporatist denetimlere rağmen iktisadi taleplerin ardından gidebilmiş ve devletten birtakım haklar koparabilmiştir", ve bunu yapma kabiliyeti "eldeki belirli meseleye ve söz konusu mesele etrafında politikaların nasıl yapıldığına bağlıdır".[22] Gerçek şu ki, korporatist önderlik kadrosu bile alt kademelerinin görüşlerine ve kaygılarına bir biçimde cevap vermek zorundadır. İşçi önderlerinin belirli hükümet politikalarına (örneğin sübvansiyonların kaldırılmasına, özelleştirmeye, iş kanununun bazı yönlerine) itiraz etmesi gibi, alt kademeler de önderliğin inisiyatif almadığı durumlarda gayriresmi sınai eylemlere girişmeye meyleder. Örneğin Mısır'da hem şimdiki hem de bir önceki hükümet döneminde uyum koşullarının uygulanmasındaki ya da IMF ile yeniden görüşülmesindeki gecikmelerin asıl sebebi örgütlü emek muhalefeti olmuştur.[23] Daha etkileyici bir şekilde, Tunus Genel İşçi Sendikası'nın liderler kadrosuyla ipleri koparan alt kademelerinin ön ayak olduğu protestolar nihayetinde 2011'de Tunus'ta devrimin patlak vermesine yol açmıştır.

Örgütlü emek, toplumsal ve siyasal etkisine rağmen, Ortadoğu'da toplam işgücünün sadece küçük bir kısmını ihtiva etmeyi sürdürmüştür. İşgücünün büyük çoğunluğu serbest meslek sahiplerinden, bunların büyük bir kesimi de vesayetçi iş ilişkilerinin hüküm sürdüğü küçük atölyelerde çalışan ücretli işçilerden oluşur. Her ne kadar bu kuruluşlarda patronlarla işçiler arası gerilim olağandışı değilse de, bir işçinin kapı komşusu dükkândaki meslektaşlarıyla itti-

21. Örneğin bkz. Richards ve Waterbury, *Political Economy*, s. 267.
22. Posusney, *Labor and the State*, s. 10.
23. Aktaran Walton ve Seddon, *Free Markets*, s. 185.

fak yapmaktansa patronuna sadık kalması daha muhtemeldir. Her şey hesaba katıldığında, şehirlerdeki işgücünün üçte biri ile yarısı arası (Mısır %43, İran %35, Türkiye %36, Yemen Arap Cumhuriyeti %70) kayıtdışı sektörde faaldir ve bu yüzden örgütsüzdür ve iş kanunu hükümleri dışında kalır.[24] 1980'lerin ekonomik yeniden yapılanması, sendikacılığın ana damarı olan kamu sektörünün kapatmalar, küçülmeye gitmeler ve erken emekliliklerle daralmasıyla, örgütlü emeği daha da baltalamıştır. Sayısız rapor bölgedeki işçi hareketlerinin seferber etme kapasitesindeki düşüşe işaret ediyor. Mısır, Ürdün, Fas, Tunus ve İran'daki örgütlü emek "kopuk kopuk", "savunmacı", "başsız kalmış ve proleterleşmekten çıkmış" olarak betimlenir.[25] Ara ara vuku bulan ayaklanmalara rağmen emek, güvencesi daha az olan veya hiç olmayan, daha kayıtdışı ve parçalı bir şey; türlü türlü faaliyete ve mekâna yayılmış, işsizler, geçici işçiler ve hane içi emekçiler arasında, küçük atölyelere ve sokak köşelerine dağılmış bir şey haline geliyor.[26]

TOPLULUK AKTİVİZMİ

O halde, kentsel topluluk ve yerleşim ya da mahalle, kentsel taban için bir ortak kimlik duygusu ve işyerinin dışında bir ortak eylem zemini sunabilir. Zira mahallelerde insanların çoğu konut güvenliği

24. Daha ayrıntılı rakamsal veriler için bkz. Richards ve Waterbury, *Political Economy*, s. 140.

25. Bunlar için Floransa'da, 22-26 Mart 2000 tarihlerinde düzenlenen Workshop on Changing Labour and Restructuring Unionism, First Mediterranean Social and Political Meeting'inde sunulan tebliğlerden yararlandım. Bkz. Myriam Catusse, "Les métamorphoses de la question syndicale au Maroc"; Dara Kawthar, "Labor Market in Lebanon: Evolution, Constraints, and the Role of Unionism"; Fathi Rekik, "Mobilité sociale et flexibilité de l'emploi [Tunus]" ve Françoise Clement, "Changing Labour and Restructuring in Egypt". Mısır hakkında ayrıca bkz. Fatemah Farag, "Labour on the Fence", *Haftalık el-Ehrâm*, 11-17 Mayıs 2000, s. 7. Deena A. Gamile, "The Working Class of Shubra al-Khaima", yüksek lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 2000.

26. Mısır için bkz. çeşitli raporlar, örneğin Farag, "Labour on the Fence", s. 7. İran'da muhafazakâr meclis 2000'lerin başında verimlilik ve yatırımı artırabilmek için beşten az işçinin çalıştığı işyerlerini iş kanunu hükümlerinin dışında tutan bir kanunu kabul etti.

sağlamada, kira ödemede ve kentsel hizmetlere, okullara, kliniklere, kültür merkezlerine vb. erişimde aynı güçlüklerle karşılaşır. Böylesi bir "ortak tüketim" için kurumsal ortamlar aracılığıyla yürütülen topluluk temelli ortak mücadeleler bir bakıma kentsel toplumsal hareketlerin başlıca özelliklerinden biridir. Çoğu kez mücadeleci olan bu tür topluluk aktivizmi, "topluluk gelişimi" kavramından ayırt edilmelidir. Topluluk gelişimi hem statükoyu korumak hem de toplumsal değişim yaratmak gibi ikili bir etkiye sahiptir. Sözgelimi Batı'da topluluk gelişimi programı ilk başta komünizme karşı kontrgerilla eylemlerine (sömürgelerde), siyah sınıf-altının hoşnutsuzluğunu çevrelemeye (ABD) ve topluluk çözümleri sağlayarak yoksulların idare edilmesine (Birleşik Krallık) yönelikti.[27] Bununla beraber toplum gelişimi aynı zamanda seçkinlere karşı direnişi geliştirmek için bir alan açabilir ve toplumsal değişimi teşvik edebilir. Bu durum çoğu kez taban, gelişimi kendi başına başlattığında ya da yerel önderler, STÖ'ler, dini gruplar ya da siyasetçiler tarafından seferber edildiğinde (Brezilya varoşları ya da Hindistan'da Serbest Meslek Sahibi Kadınlar Derneği) gerçekleşir. Burada seferberlik mutlaka mücadeleci olmak zorunda değildir; kararlar ve sonuçları üzerinde bir ölçüde denetime sahip insanların hayatlarını ve topluluklarını iyileştirmek için birlikte çalışmasına imkân sağlayan, işbirliğine dayalı uğraşları da ifade edebilir. Ortadoğu şehirleri böylesi topluluk aktivizmi açısından ne durumdadır?

Son zamanlarda, Ortadoğu şehirlerinde meydana gelen bir dizi topluluk seferberliği kentsel toplumsal hareketlerle bazı benzerlikler gösteriyor. Örneğin Kahire'de düşük gelirli bir yerleşim olan Ezbet Mikavi halkının, izabe tesislerinin ciddi sağlık ve çevre sorunlarına yol açmış olduğu bölgedeki sınai kirliliğe karşı seferberliğini ele alalım.[28] Topluluk içinde geleneksel iletişim stratejilerini kullanmanın yanı sıra medyayla seslerini duyurmak, siyasi lobi faali-

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

28. Bkz. Inaz Tawfiq, "Community Participation and Environmental Change: Mobilization in a Cairo Neighborhood", yüksek lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 1995.

yetleri yürütmek ve muhalefetlerini kayda geçirmek için mahkemelere başvurmak gibi modern taktiklerden de yararlandılar. Bir başka örnekte, Mısır'da Şubra El Hayma yerleşiminin mensupları, Ağustos 1994'te yöneticilerin bölge halkının kendi paralarıyla on yılda inşa ettiği bir topluluk kompleksinin (cami, klinik ve eczane) ruhsatsız bölümlerini yıkma planına hızla tepki gösterdiler.[29]

Belirli dönemlerde –özellikle devletler daha korumasız kaldığında– çok daha da kalıcı ve geniş ölçekli seferberlikler olur. Lübnan iç savaşında devletin çökmesi, Müslüman güneyde sessiz tecavüze ve topluluk seferberliğine yol açtı (bunların kurumları güneyde hâlâ varlığını sürüdürüyor). Güneyden binlerce insan Beyrut'un güneyindeki banliyölere kaçak yapılar inşa etti – bugün söz konusu yapılar bölgedeki konutların %40'ını oluşturuyor. Ağustos 1990'da Irak'ın Kuveyt'i işgalini müteakip, gönüllü ağları ve birlikler sadece sivil itaatsizliği desteklemekte değil, belediye hizmetlerinin verilmemesinin yarattığı boşluğu doldurmakta da hayati bir rol oynadı.[30] Filistin Halk Örgütleri, hem İntifada boyunca hem de sonrasında, işgal altındaki topraklarda toplumsal gereksinimlerin sağlanmasının ve kalkınmanın başlıca organı olarak rol aldı.[31] 1979 İran Devrimi'nin hemen ardından, pek çok yoksul aile yüzlerce boş evi ve kabası bitmiş binayı sahiplenip kendi malı gibi dayayıp döşedi ve dairelerin ortak yönetimi için apartman konseyleri kurdu. Bu arada arazilerin sahiplenilmesi ve kaçak inşaatlar da arttı. Hem dahili hem harici faktörlerin seferber etmesiyle, işgalciler bir araya gelip elektrik ve şebeke suyu talep etti; reddedildiklerinde ya da gecikmeyle karşılaştıklarında, bunları yasadışı yollarla elde ettiler. Yollar yaptılar, klinikler ve dükkânlar açtılar, camiler ve kütüphaneler inşa ettiler ve çöplerin toplanmasını örgütlediler. Daha da ileri giderek dernekler ve topluluk ağları kurdular ve yerel tüketici kooperatiflerine katıldılar. Yeni ve daha özerk bir yaşam, işleyiş ve topluluk örgütlen-

29. Jailan Halawi, "Mosque Stairs Spark Shubra Riots", *Haftalık el-Ehrâm*, 18-24 Ağustos 1994.

30. Bkz. Shafeeq Ghabra, "Voluntary Associations in Kuwait", *Middle East Journal* 45 (1991), s. 199-215.

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

mesi doğuyordu.

Ne var ki bazı Latin Amerika ülkelerindeki hareketlerle karşılaştırıldığında bu deneyimler, kentsel toplumsal hareket emsalleri olarak ciddi bir şekilde sıradışı kalır. Genelde olağanüstü toplumsal ve siyasal şartlarda –devrimci koşullarda ya da devletin zayıfladığı ya da Filistin'de olduğu gibi tamamen yok olduğu kriz ve savaş zamanlarında– ortaya çıkarlar. Nitekim bu tür faaliyetlerin çok azı normal koşullarda sürdürülebilir toplumsal seferberlik ve kurumsallaşma için bir örüntü haline gelmiştir. İstisnai koşullar sona erdiğinde, bu deneyimler ya yok olmaya ya da bozulmaya başlar. İran'da topluluk aktivizminin kendini pekiştirme şansı olmadı. Deneyim yetersizliği, seferber edici harici faktörlerin ve siyasal grupların rekabeti ve özellikle hükümetin düşmanlığı deneyimi ciddi biçimde baltaladı. Cami dernekleri Irak'la savaş süresince yalnızca gıda gibi temel ihtiyaçların dağıtımında yöredekilere destek sağlamak için kurulmamıştı, aynı zamanda çevredeki siyasal muhalefeti denetlemeye de hizmet ediyordu. Bunlar Mısır çapında iş gören üç bin Toplum Geliştirme Derneğine (TGD) benziyordu.[32] Her ne kadar TGD'ler yoksulların toplumsal refahına katkıda bulunsa da seferber etme etkileri cüzidir. Kahire'nin popüler bir kesiminde çalışan bir alan araştırmacısının beyan ettiği gibi: "Yüksek düzeyde siyasallaşmış Seyyida Zeyneb'de bile bölge sakinlerinin katıldığı örgütlü toplumsal eylem çok az görünüyor. Sakinlerin rolü çoğunlukla hangi hizmetler ... mevcutsa bunlardan yararlanmakla sınırlıdır."[33]

Kentsel topluluklarının toplumsal etkileşimden yoksun koca koca boşluklar olmadığını söylemeye gerek bile yok herhalde. Muhakkak, bireyselliğe, anonimliğe ve rekabete tabi küçük köylerden daha fazlasını ifade ederler. Bununla beraber, çeşit çeşit ağ ve kurum içerirler. Modern bir şehir olan Tahran'da komşuluk ilişkileri hâlâ hüküm sürmektedir; topluluk mensupları birbirlerine yardıma iştirak eder, ziyaretlerde bulunur, danışır ve düğünlere, cenazelere katılır-

32. TGD'ler üzerine iyi bir analiz için bkz. Maha Mahfouz, "Community Development in Egypt: The Case of CDAs", yüksek lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 1992.

33. Samer El-Karanshawy, "Governance, Local Communities and International Development in Urban Egypt", yayımlanmamış rapor, Kahire, 1998.

lar.[34] Mısır şehirlerinde göçmen dernekleri bu işlevlerin bazılarını kurumsallaştırmıştır; cenaze işleri ve insanlara "kendi köyünden" mezar yeri sağlamak bu derneklerin ana etkinlikleridir.[35] Nüfuzlu kişiler devlet denetimindeki mahalle konseylerinden çıkar sağlayabilir. Fakat kayıtdışı kredi sistemleri belki de kentsel merkezlerdeki en önemli topluluk ağı biçimi olarak iş görür. Hısımlık ve etnisitenin ötesine geçen toplumsal ağlar büyük ölçüde gelişigüzel, yapılanmamış ve vesayetçi olmayı sürdürür. Topluluk düzeyinde sivil ya da hısımlık dışı işbirliklerinin zayıflığı ancak insanların yörenin önderlerine (*kibar*, şeyhler, cuma vaizleri), sorun çözücülere ve hatta yörenin kabadayılarına güvendiği geleneksel hiyerarşik ve vesayetçi ilişkileri güçlendirir. Böylesi toplumsal koşullarda siyasi parti örgütleri ya da yerel STÖ'ler gibi modern kurumlar veya polis kayırmacılığa yatkındır. Nitekim Mısır'ın alt sınıfları sözgelimi çevre sorunlarının farkında olmalarına rağmen, ister topluluğun bizzat kendisini iyileştirmek için toplu girişim olsun, ister bunu onların adına görevlilerin yapmasını talep etmek üzere protesto eylemi olsun, ortak eylem adına çok az şey yaparlar.[36]

Ortak tüketim için bir toplumsal eylem olan topluluk aktivizmi Ortadoğu'da neden nispeten sıradışıdır? Neden bu bölge küresel topluluk eylemi haritasında, bazı gözlemcilerin belirttiği gibi, "koca bir boşluk"tur?[37] Nedenlerden biri, birçok Ortadoğu ülkesinde sıradan insanların siyasal davranışını etkilemeyi sürdüren popülizm mirasıyla ilgilidir. Popülist rejimler alt ve orta sınıflar ile devlet arasında bir toplumsal sözleşme yaptı; buna göre devlet, bu sınıfların

34. Bkz. Rahmatollah Sedigh Sarvestani, *Barrasi-ye Jame-shenakhti-ye Ravabet-e Hamsayegui dar Tehran* (Tahran: Tahran Üniversitesi, Toplumsal Çalışmalar ve Araştırma Enstitüsü, 1997).

35. 1990'da buna benzer 823 dernek vardı; %80'i Kahire metropoliten alanında yoğunlaşıyordu. Bkz. Hirofumi Tanada, "Survey of Migrant Associations in Cairo Metropolitan Society (Egypt), 1955-1990: Quantitative and Qualitative Data", *Social Science Review* 42, no. 1 (1996).

36. Bkz. Nicholas Hopkins ve diğ., *Social Response to Environmental Change and Pollution in Egypt* (Kahire: Kahire Amerikan Üniversitesi, Toplumsal Araştırmalar Merkezi, 1998).

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

desteğine, toplumun huzuruna ve dolayısıyla seferber olmamalarına veya sadece kontrollü bir seferberliğe karşılık, temel ihtiyaçları karşılamayı kabul ediyordu. Bu, devlet ile bağımsız sınıflar arasında bir antlaşma değildi. Daha ziyade devlet ile biçimsiz bir kitle, yani bağımsız ortak kimliğin ve eylemin ciddi biçimde baltalandığı bir bireyler ve ticari kuruluşlar yığını arasında bir anlaşmaydı. Bölüşümcü popülizm şu an gittikçe küçülüyor ve piyasa güçleri tırmanıyor olsa da, birçok insan devletleri hâlâ talihsizlik kadar güvencenin de başlıca kaynağı olarak görmektedir. Otoriter popülizmin hâlâ ağır bastığı ülkelerde (1980'lerin İran'ı, Suriye ve devrim öncesi Libya) devlet adamlarının kamusal alan korkusu koca bir nüfusu kimi bakımlardan hapseden rejimleri şekillendirmiştir.

Bu miras birçok sıradan insanın, sorunlarına bireyci çözümler arama eğilimine de katkıda bulunmuştur.[38] Çoğu zaman, farklı toplumsal tabakalardan aileler kaynaklar kıt olduğunda birbirleriyle rekabet etme eğilimindedir. Bu durum, sakinlerinin göreli türdeşliğinin ve ikamet süresinin uzunluğunun mekânsal bir kimlik ürettiği eski mahallelerden çok, yeni ve türdeş olmayan topluluklarda (Kahire'de Darüsselam, Madinat El Nahda ve Kefr El Seyf ile Tahran' da İslamşehr ve Hak-e Sefid) daha sık ortaya çıkar. Bir toplulukta – eskiler ve yeni gelenler, barınma güvencesi olanlar ve olmayanlar, farklı etnik gruplar gibi– tanımlanabilir tabakaların bir arada var olması çoğu kez mevcut rekabeti keskinleştirip çatışmalara yol açar.[39] Bu yüzden, halk arasında somut bir dayanışma olmayınca, amaçlarına ulaşmak için kudretli devlete –ihtiyaçlarını karşılayan ve cezalandıran bu şeye– başvurmak alternatif bir yol haline gelir. Gelgelelim bu insanların çoğu, bürokrasinin kent yoksullarının artan taleplerine resmi olarak cevap veremeyeceğini ya da vermek istemeye-

38. Bu bölüm büyük ölçüde Mısır hakkındaki daha eski bir makaleme dayanıyor: Asef Bayat, "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity", *Middle East Report* 202 (1996), s. 2-6.

39. Kefr El Seyf için bkz. Nadia Abdel Taher, "Social Identity and Class in a Cairo Neighborhood", *Cairo Papers in Social Science* 9 (1986); Hak-e Sefid için bkz. F. Khosrowkhavar, "Nouvelle banlieue et marginalité: La cité Taleghani a Khak-e Sefid", *Téhéran: capitale bicentennaire* içinde, haz. Chahryar Adle ve Bernard Hourcade (Tahran: Institut français de recherche en Iran, 1992).

ceğini bilir ve bağlantı kurmak ya da yetkililere rüşvet vermek için kayıtdışılık, bireycilik ve hatta fırsatçılığa meyleder. Seyyida Zeyneb mahallesinin bir sakini "İşin görülsün istiyorsan, bölgenin büyük bir politikacısının bir asistanına rüşvet vereceksin; o zaman ne istersen yaparlar," diyordu.[40]

Böylesi bir toplumsal karşılığın ortaya çıkmasındaki başlıca etken, seferberlik için fırsat yapısının olmamasıdır. Neoliberal ekonomilerin gelişi, Ortadoğu'da yeterince demokratik yönetimi de beraberinde getirmemiştir.[41] Basitçe söylemek gerekirse, bölgedeki çoğu hükümet siyasal alanı kaybetme korkusu nedeniyle bağımsız ortak seferberlikten hâlâ kaygılıdır ve bu seferberliği kısıtlama eğilimi gösterir. Birçok devlette sokak gösterileri ve toplantılar büyük ölçüde yasadışıdır. Kahire'nin Medinat El Nahda kesimindeki bir sokak satıcısı Mısır'ın olağanüstü hal yasasına atfen şunu söylüyordu: "Gel beraber bir şeyler yapalım diye civardaki seyyar satıcı arkadaşlardan birini çağırsam, sen insanları niye seferber ediyorsun diye beni içeri alırlar."[42] Bir insan hakları örgütünün raporuna göre, yirmi beş köydeki çiftçilerin Mısır'daki yeni toprak yasasına karşı protestolarında, sekiz ayda 15 kişi ölmüş, 218 kişi yaralanmış ve 822 kişi tutuklanmıştır.[43]

Bundan farklı olarak, hükümetler halk girişimine tam da onu kontrol altına almak için izin verebilir. Devletin bunu başardığı durumlarda, halk sınıfları söz konusu girişime ilgisini kaybetme eğilimine girer, bu da aktivizmin kendi kendini sürdürememesi sonucunu doğurur. Destekleyici çevre olmadığından, bir şeyler yapmanın yeni yollarını deneyip öğrenemezler. Nitekim sahiden de halka ait kuruluşların çoğu devletin uzantısına dönüşür.

Siyasal demokrasi başka bir bakımdan da araçsaldır. Sahiden re-

40. Bkz. El-Karanshawy, "Governance, Local Communities", s. 11.

41. Bkz. Mustapha El-Sayyid'in ferasetli makalesi "Is There a Civil Society in the Arab World?", *Civil Society in the Middle East* içinde, haz. Norton.

42. Aktaran Manal M. Eid, "Informal Economy in Madinat al-Nahda: Resistance and Accommodation among the Urban Poor", yüksek lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 1998, s. 88.

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

kabetçi bir yönetimde siyasal güçler, seçmen desteğini kazanabilmek için tabanla pazarlık yapmaya, dolayısıyla onları seferber etmeye mecbur kalır. İran'da kent yoksullarının 1980'lerin başında iktidardaki din adamları ile muhtelif muhalif gruplar arasındaki yoğun rekabetin öznesi haline gelmesi buna örnektir. Benzer biçimde Türkiye'deki sürdürülebilir rekabetçi sistem, İslamcı Refah Partisi'nin, denetimi altındaki yirmi altı belediyedeki kentli kitleleri seferber etmesine imkân vermiş, böylece seçmenlere güçlü bir pazarlık gücü sağlamıştır. Ne var ki Mısır'daki güdümlü seçim uygulamaları, yukarıda anlatıldığı üzere, Ezbet Mikavi'de olduğu gibi muhalefet partilerini kısıtlı yerel kampanyalarla sınırlama eğilimindedir.

Son olarak, hamiler kişisel ve siyasal güç arayışıyla, himayeleri altındaki yoksulların önderleriyle pazarlık edince, ortak himayecilik kasıtsız bir biçimde toplumsal ve siyasal seferberliğe yol açabilir. Mexico City'de sokak satıcılarının, kendi sendika önderleri ile politikacılar arasındaki müzakere yoluyla seferber olması kısmen bu tür siyasal bir himayeciliğin sonucudur.[44] Gelgelelim Ortadoğu'nun genelinde (Lübnan dışında ve İstanbul'daki otopark "mafyası" haricinde) himayecilik daha çok bireysel kanallarla işler ve nadiren grup etkinliklerine yol açar. Hamisine verdiği desteğin karşılığı için onunla pazarlık edebilecek gruplardan ziyade bireyler ve ailelere (sözgelimi barınma güvencesi veya iş garantisi vaadiyle) iltimas geçilir.

Kısacası, kentsel toplumsal hareketler biçimindeki topluluk aktivizmi büyük ölçüde Latin Amerika'nın sosyo-politik koşullarından kaynaklanan bir bölge modeli gibidir (gerçi Güney Afrika'da ve, daha küçük ölçekte, Hindistan'da da görülmektedir). Yöresel aşhaneler, mahalle dernekleri, kilise cemaatleri ve sokak satıcısı sendikacılığının benzerleri Ortadoğu'da pek görülmez. Otoriter devletlerin yaygınlığı ve popülizm mirası, buna ilaveten bölgede aile ve hısımlık bağlarının güçlü olması, birincil dayanışmaları ikincil kuruluşlar ve toplumsal hareketlerden daha uygun hale getirir.

İSLAMCI HAREKETLER VE TOPLUMSAL KALKINMA

Bazı gözlemciler bölgedeki mevcut İslamcı hareketleri Ortadoğu'nun kentsel toplumsal hareket modeli olarak görür. Buna göre İslamcılık –özellikle onun "toplumsal İslam"ı– en temel ekonomik ve sosyal haklardan yoksun kentli Ortadoğuluların kaygılarını ve mücadelelerini dile getirir. Birçok gözlemci radikal İslamcıların dezavantajlı görünen arka planlarının aslında hareketlerin doğasını gösterdiğini söyler. Diğerleriyse radikal İslamcıların etkinliklerinin konumuna, yoksul kesimlere bakarak benzer sonuçlara ulaşır.[45]

Kuşkusuz İslamcı hareketler –"toplumsal İslam"larında– bazı dezavantajlı grupların zorluklarla baş etmesinin ya da hayatlarını iyileştirmesinin önemli bir yolunu temsil eder. İslamcı hareketler sosyal yardımlara öncelikle doğrudan sağlık, eğitim ve finansal yardım gibi hizmetler sunarak katkıda bulunur; aynı zamanda, büyük ölçüde yöresel, hükümete bağlı olmayan camiler aracılığıyla gerçekleştirilen, topluluğun gelişimine ve bir toplumsal ağa katılım sağlarlar. İkinci olarak, İslamcı hareketler genelde toplumsal rekabeti teşvik eder, diğer dini ve seküler örgütleri topluluk çalışmasına katılmaya mecbur bırakır. Son olarak, hükümetler İslamcıları saf dışı bırakmak ve meşruiyetlerini yeniden kazanmak için çoğu kez yoksulların lehine toplumsal politikalar uygulamaya mecbur kalır.

Ortadoğu'da uzun bir geçmişi olsa da, İslamcı sosyal yardım son on yıllarda artmış ve yeni biçimler almıştır. İslamcılığın Türkiye'de 1980'lerdeki büyümesi esnasında "camilerle ilişkisi olan dini kuruluşlar mahalle örgütlenmesinin ve taraftar toplamanın doğrudan ka-

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

45. Örneğin bkz. Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1986); Nazih Ayubi, *Political Islam* (Londra: Routledge, 1991); Türkçesi: *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Varlık Yayınları Kelepir Kitaplar, 1993; Salwa Ismail, "The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism", *Comparative Studies in Society and History* 42 (2000), s. 363-93; Paul Lubeck ve Bryana Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces", *Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives* içinde, haz. J. Eade ve C. Mele (Oxford: Blackwell, 2001).

nallarını temsil ediyordu".[46] İslamcı Refah Partisi 1990'larda tabandaki toplulukların meselelerine –"çöpler, yollardaki çukurlar ve çamur"– odaklanmaya devam etti. Birçok Refah Partili belediye başkanı adayı, destek kazanmak üzere ayni yardımlar bile dağıttı. Bu taban stratejisi partinin 1994'teki seçimlerde Ankara ve İstanbul dahil Türkiye çapında 327 belediyeyi ele geçirip muazzam bir zafer kazanmasıyla sonuçlandı. Belediye başkanları tıkış tıkış toplu taşıma araçları, su kesintileri ve yakıt kıtlığı, konut yetersizliği, kirlilik, yolsuzluk vb. sorunları başarıyla ele almakla övünmüştü.[47] Keza Cezayir'deki farklı İslamcı partilerin koalisyonu olan İslami Selamet Cephesi (İSC) Haziran 1990'daki belediye seçimlerinde çok benzer bir tarzda üstün geldi. Ulusal Kurtuluş Cephesi 1989'da çokpartili sisteme izin verince, İSC aktivistleri 1980'lerde dini aktivistler tarafından kurulmuş olan mevcut Hayır Kuruluşlarında (cami merkezli ağlar) çalışmaya başladı. Hayır Kuruluşları tarafından desteklenen İSC, siyasi fikirlerini mahallelere taşıdı.[48]

Ziyadesiyle farklı bir bağlamda, Hizbullah, Güney Lübnan'da olmayan devletin boşluğunu doldurarak toplumsal gelişmenin altyapısını inşa etti. 1980'lerde, Hizbullah Şii topluluğun karşılaştığı toplumsal sorunları kademeli olarak ele almaya başladı. Sağlık hizmeti, hastanede tedavi imkânı sunmak, elektrik sağlamak ve tankerlerle su taşımak için planlar geliştirdi. Aynı zamanda yollar yaptı, konutlar inşa etti, kanalizasyon sistemleri oluşturdu, benzin istasyonları kurdu ve pek çok okul, kreş, hastane ve spor merkezini faaliyete geçirdi.[49] 130 bin burs, ihtiyaç sahibi 135 bin aileye yardım, faizsiz kredi sağladı. Savaştan zarar görmüş evlerin onarımı ve Şiilerin yoğun olduğu bölgelerde halkın günlük ihtiyaçlarının karşılan-

46. Bkz. R. Margulies ve E. Yıldızoğlu, "The Resurgence of Islam and Welfare Party in Turkey", *Political Islam* içinde, haz. J. Beinin ve J. Stork (Berkeley: University of California Press, 1997), s. 149.

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

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

49. Assaf Kfoury, "Hizb Allah and the Lebanese State", *Political Islam* içinde, haz. Beinin ve Stork, s. 136-43.

ması bu müdahalenin öncelikli alanlarıydı.[50]

Mısır'ın toplumsal İslamı belki de bölgenin her tarafına yayılmış en etkili fenomenlerden biri haline gelmiştir. Çoğu kez devlete bağlı olmayan camilerde yoğunlaşan İslami kuruluşlar, bir ölçüde hükümetin kalkınma programları son yirmi yılda krize girdiği için bir hayli büyüdü. 1980'lerin sonunda Mısır'daki tüm özel gönüllü örgütlerinin (ÖGÖ) üçte birini ve 1990'ların sonunda tüm hayır kuruluşlarının en az %50'sini (6327 adet) oluşturan bu kuruluşlar milyonlarca insana yardım ediyor ve sağlık hizmeti sağlıyordu.[51] Camilerde örgütlenen dört binden fazla zekât komitesi, zekât verenlerle ihtiyaç sahipleri arasında aracılık yapıyor. İslami yardım (sağlık) hizmetlerinden yararlananların sayısının 1980'de 4,5 milyonken, 1992' de 15 milyona yükseldiği tahmin ediliyor.[52] Aslında camiler, hükümetin daha liberal ekonomik politikaları benimsedikten sonra geri çektiği desteği telafi etmek üzere, düşük gelir gruplarına alternatif destek hizmetleri sunmaya başlamıştır. Tipik bir dernek, yoksul İmbaba yerleşimindeki Ensar El Muhammediye Derneği, bir cami ve iki okul inşa etmiş ve kreş, tıbbi tedavi ve kapsamlı bir yardım programı sunmuştur.[53] Başka dernekler, radikal siyasal İslamcılara katılma potansiyeli yüksek olan lise mezunları gibi grupların ihtiyaçlarını karşılamak üzere video kulüpleri, bilgisayar eğitim merkezleri vb. hizmetler sundular. Sanılanın aksine, Cemaatü'l-İslamiy-

50. Roula Majdalani, "Govemance and NGOs in Lebanon", yayımlanmamış makale, Beyrut, 1999, s. 13. Hizbullah'ın sosyal yardım faaliyetleri üzerine çalışmalar son yıllarda kayda değer ölçüde artmıştır. Örneğin bkz. Lara Deeb, *Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2006); Augustus Richard Norton, *Hizbullah: A Short History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007); Joseph Alagha, *The Shifts in Hizbullah's Ideology* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

51. İkinci rakamsal veriyi sunan o dönemki Sosyal İşler Bakanı Mervat Tallawi, *Akideti*, 28 Ekim 1997, s. 17.

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

53. Manal Badawy, "Islamic Associations in Cairo", yüksek lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 1999, s. 110. Ayrıca bkz. Denis Sullivan, *Private Voluntary Organizations in Egypt* (Gainesville: University Press of Florida, 1994), s. 65-68.

ye ve El Cihad gibi radikal İslamcılar, kentsel topluluk hizmetlerinde çok daha az yer alıyordu. Kırsal ve kentsel gerillalar olarak stratejileri silahlı saldırıya odaklanıyor; devlet görevlilerini, polisi ve turizmi hedef alıyordu. Gene de, mümkün olduğunda, Kahire'nin Ayn Şems ve İmbaba benzeri yoksul mahallerinde yaptıkları gibi, siyasal ajitasyonlarını bazı yardım etkinlikleriyle birleştiriyorlardı.[54]

Tüm bu etkinlikleri "İslami" yapan, hem devlete hem özel sektöre bir alternatif oluşturmaları, birçok aktivistinin dinsel kanaatlerinin olması, İslam temelli finansman ve son olarak, karşılanabilir sosyal hizmetlerin sağlanması gibi unsurların tamamıdır. Bu tür İslami topluluk etkinliklerinin çoğu kez seküler muadillerini saf dışı bıraktığı yaygın kabul gören bir fikirdir. Müslüman işyerlerinden ve aktivistlerden alınan zekât (gelirin %2,5'i), çeşitli bağışlar (sadakalar), Şii Müslümanlara getirilen hums (beşte bir) ve dış yardım (örneğin İran'dan Hizbullah'a ve Suudi Arabistan'dan İSC'ye ve Selefilere) türü kaynakların varlığı, bu dernekleri nispeten avantajlı kılar. 1990'ların başında Mısır'daki zekât komitelerini denetleyen Nasır Bankası, 10 milyon dolarlık bir zekât fonu olduğunu bildiriyordu.[55] Bunların yanı sıra gönüllülük ruhu, keza yasal teşvikler gibi ek avantajlar da vardır. Yani kaynak yaratmak için birçok bürokratik engelin üstesinden gelmek zorunda olan seküler STÖ'lerden farklı olarak dini ÖGÖ'ler, müminlerden ibadet yerlerinde bağış toplayarak kanunların etrafından dolaşmaya meyleder.[56]

Bu arada, İslamcıların taban etkinlikleri, diğer toplumsal güçleri bu siyasal alanı paylaşma umuduyla rekabete girmeye zorladı. Türk tarikatları camiler ve onlarla bağlantılı dernekler yoluyla, topluluk etkinliklerinde birbirlerini taklit etti.[57] Mısır'da yerleşik İslamın temel direği olan el Ezher, Müslüman Kardeşler ve Cemaatü'l-İsla-

54. Bkz. Hisham Mubarak, *Al-Irhabiiyuun Qademuoun!* (Kahire: Dal Al-Mahrusah, 1995).

55. Aktaran Qandil, "Nonprofit Sector in Egypt", s. 146.

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

57. Margulies ve Yıldızoğlu, "Resurgence of Islam", s. 149.

miyye ile rekabet halinde, ihtiyaç sahiplerine benzer sosyal hizmetler sunmaya başladı. Benzer biçimde, seküler gruplar –özellikle de seküler STÖ'ler– kendi bölük pörçük alternatiflerini sunmak için büyük bir uğraş veriyor gibi görünüyordu. 1990'da Mısır ÖGÖ'lerinin sağlık, eğitim, finansman ve topluluk hizmetlerinden tahminen beş milyon yoksul yararlanıyordu.[58] Ayrıca hükümetler de bu durumdan etkilendi; siyasal inisiyatifi İslamcılara kaptırmaktan korkuyorlardı. Mısır hükümetinin 1990'ların başında kenar mahalleleri ve gecekondu bölgelerini iyileştirme önlemleri açıkça, 1992'de İslamcı militanların –yabancı medyaya göre– "devlet içinde devlet"[59] kurduğu, Kahire'deki bir kenar mahalle yerleşimi olan İmbaba'nın etkisini yansıtıyordu.

Bütün bu faaliyetleri göz önünde bulunduracak olursak, İslamcılık ne ölçüde Ortadoğulu bir kentsel toplumsal hareket modeli olabilir? Topluluklarda ya da iş kolektiflerinde taban aktivizmini ne ölçüde somutlaştırır? İslamcılar tabanı kendi meselelerine iştirak etmek, sosyal haklarını savunmak ve artırmak için ne ölçüde teşvik eder? İslamcılık, çeşitliliğine rağmen, bir toplumsal hareket biçimi olarak kabul edilebilirse de, *kentsel* bir toplumsal hareketi ifade etmiyor diye düşünüyorum. İslamcı kimliği kent yoksunlarına gösterdiği özel ilgiden hasıl olmaz. İslamcılık hiçbir zaman topluluk mensuplarının etrafında seferber edilebileceği alternatif bir kentsel düzen vizyonunu dile getirmemiştir. İslamcılar topluluk mensuplarını yardım almaya layık, önderlerin yol göstereceği kişiler olarak görür; onların kendi topluluklarının oluşumuna etkin biçimde katılmasını beklemez.

İslamcı hareketlerin sadece yoksunlara odaklanmaktan daha kapsamlı hedefleri vardır, gerçi yoksul topluluklarda faaliyet gösteren aktivistlerin çoğunun daha kapsamlı amaçları vardır. Gelgelelim hepsi bu şekilde iş görmez. Örneğin İran'da devrimden önce ne din

58. Bkz. Ibrahim, *Egyptian Law* 32, s. 34.

59. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, İslamcıların kalesi İmbaba'nın Münire Garbiye'sine kalkınma için Kahire'nin doğusundaki kuzey Guzia'nın diğer herhangi bir bölgesinden daha fazla kaynak ayrıldı. 1992-93 ve 1995-96 arasında bu bölgeyi inşa etme, iyileştirme ve güzelleştirme için 372,5 milyon Mısır Lirası harcandı. *Haftalık el-Ehrâm*, 24-30 Ekim 1996, s. 12.

adamları veya Ali Şeriati gibi din adamı olmayan İslamcılar yoksulları seferber etmeye özel bir ilgi gösteriyordu, ne de yoksullar İslam Devrimi'nde etkin bir rol oynadı. İran'da iktidardaki din adamlarınca kentsel tabanın seferber edilmesi esasen devrimden sonra başladı. Din adamları ezilenler (*mustazaflar*) retoriğiyle yoksullara destek verirken, ilk olarak solun ve Halkın Mücahitleri'nin alt sınıflardan yana tavrını dengelemeyi; ikinci olarak Sol'a, liberallere ve eski rejimden kalanlara karşı mücadelelerinde yoksulları kendi taraflarına çekip toplumsal tabanları haline getirmeyi amaçlıyorlardı. Yoksullar kutuplaşınca, yoksullarla iktidardaki din adamlarının cicim ayları da bitiverdi. Bir kesim, Devrim Muhafızları, Onarım Cihadı vb. devrimci kurumların mensupları olarak devlet yapısıyla bütünleştirildi; diğerleri dışarıda kaldı ve kalkınma mücadeleleri onları rejimle karşı karşıya getirdi.

Hukuki yaptırım gücüne de sahip olan Lübnan Hizbullahı, bir toplumsal hareket ile devlet benzeri bir yapı arasında bir yere düşüyordu. Hizbullah başka şeylerin yanı sıra toplumsal kalkınmanın altyapısını da kurmuştu, fakat bu hizmetlerin çok azı ücretsizdi.[60] 2000'lerin başı itibarıyla, Güney Beyrut'un yoksul mahallelerini kapsayan belediyeler Hizbullah ile Emel hareketlerinin kontrolündeydi. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın katılım ve seferberlik söylemini kullanmalarına rağmen, yöre insanlarına yönelik tutumları hâlâ vesayetçidir. Belediye meclislerine kendi adamlarını getirir (bu kişiler "seçilmiş" değildir) ve kendilerine yakın olan STÖ'lerle işbirliği yaparlar.[61] Gelgelelim Türkiye'nin Refah Partisi ve Cezayir'in İslami Selamet Cephesi, tabanı seferber etmekle birlikte dışlayıcı ve bölücü yöntemlere başvurmuştur. Refah Partisi'nin kontrolündeki belediyeler eşi dostu kayırıp himayesine aldılar, dindar çalışanlarını kollayıp seküler olanları işten attılar, partiye para bağışlayan müteahhitlere iltimas geçtiler ve bağışlar karşılığında ya-

60. Kfoury, "Hizb Allah", s. 142.

61. Bkz. Mona Harb el-Kak, "Participation Practices in Beirut's Suburb Municipalities: A Comparison Between Islamic and 'Developmentalist' Approaches", 4th International Other Connections Conference, Sites of Recovery'de sunulan tebliğ, Beyrut, 25-28 Ekim 1999. Daha yeni gelişmeler için bkz. Deeb, *Enchanted Modern*.

sadışı gayrimenkul inşaatlarını görmezden geldiler. Refah Partisi'nin "kültürel arındırma" politikası, toplulukları bölme eğilimindeydi.[62] Mısır'ın İmbaba'daki Cemaatü'l-İslamiyye'si benzer bir dışlayıcı tutum takınarak kadınları örtünmeye zorladı, video dükkânlarını ve kuaförleri kundakladı ve içki içen erkekleri hırpaladı. Muhitin Hıristiyan sakinleri korktular ve saldırıya açık hale geldiler. İslamcılar genel olarak örgütlü emeğe ulaşamamış, İslamcılar ile kent yoksulları arasındaki ilişki karmaşık olmuştur. Örneğin, sanılanın aksine, Mısır'daki İslami sosyal yardım örgütleri İslamcı siyasal etkinliğin alanları değildir. Yalnızca hizmet örgütleri olarak iş görürler. Büyük çoğunluğun siyasal İslamla aslında bir bağlantısı yoktur. Sadece birkaçı Müslüman Kardeşler'le, birkaçı da başta Cemaatü'l-İslamiyye olmak üzere radikal İslamcılarla bağlantılıdır. Gerisi insani sorumluluk temelinde ya da, "İslami" meta (İslami moda, kitaplar, eğitim ve eğlence) pazarının gelişmekte olduğu bir ülkede, basit ticaret mantığı temelinde faaliyet gösterir. Yardım kuruluşlarının siyasi tavrı, yoksul bölgelerden ziyade orta sınıf mahallelerde ve Müslüman Kardeşler'le saf tutan doktor, mühendis ve hukukçuların meslek örgütleri arasında daha belirgin bir biçimde ortaya çıkar.[63] Ne var ki İslami metaların yayılması, yoksul mahalleler ya da münhasıran Müslümanlarla sınırlı değildir. Orta sınıf ve varlıklı semtlere ve Hıristiyan topluluğuna uzanır. İslami okullar ücretsiz değildir, aslında yoksulları dışlayan özel kurumlardır. Örneğin İmbaba gecekondu mahallesinde yalnızca bir kısım öğrenci ücretsiz olarak kabul edilmiştir.[64] İslami okullar büyük ölçüde hali vakti yerinde kentli orta sınıflara yöneliktir.

Ortadoğu'da İslamcılık, farklı sınıflarla bağı olsa da, esasen yoksunların değil marjinalleştirilmiş orta sınıfların hareketidir. Dolayısıyla orta sınıf ajitatörler de gençler ve eğitimli işsizleri, keza toplumsal olarak hali vakti yerinde olanları ve siyasal olarak marjinal-

62. Akıncı, "Welfare Party's Municipal Track Record".

63. Bkz. Amani Qandil, "Taqdim Adaaal-Islamiyyafi-Niqabatal-Mihniyya" (Kahire: CEDEJ/Cairo University, 1993); Carrie Rosefsky Wickham, "Islamic Mobilization and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations", *Political Islam* içinde, haz. Beinin ve Stork, s. 120-35.

64. Bkz. Badawy, *Islamic Associations in Cairo.*

leştirilmiş grupları etkinleştirme eğilimindedir. Toplumsal değişimin başlıca failleri olarak görülenler bu gruplardır. Yoksullar arasındaki etkinlikler büyük ölçüde, çoğu yardım olmak üzere sosyal hizmetlerin sağlanması ve seçmenlerin özgürce oy verdiği seçimler esnasında seferberlikle sınırlıdır. Bunun karşılığında kentlerdeki Müslüman yoksullar da İslamcılara pragmatist yaklaşırlar. İslamcılarla doğrudan etkileşimi olmayanların çoğu onların niyetleri hususunda kararsız kalır. Etkinliklerinden yararlanan diğerleri ise hem minnettar hem de endişeli görünür. Topyekûn kent yoksullarının İslamcılara ya da İslamcılarla mücadele eden hükümetlere ideolojik bağlılık sunduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur. Bu yüzden İslamcı hareketler Latin Amerikalı "kurtuluş teolojisi"nden farklıdır. Kurtuluş teolojisinin stratejik hedefi "yoksulların kurtuluşu" olmuştur; İncil tefsirinin çıkış noktası budur.[65] Gelgelelim İslamcı hareketler genelde ezilmişlere yardım etmekten daha kapsamlı toplumsal ve siyasal hedeflere sahiptir (örneğin İslam devleti, hukuku ve maneviyatı) ve yoksullar için toplumsal adalet gibi dünyevi meseleler ancak en yüce hedef olan İslami düzenin inşasının ardından gündeme gelir.[66] Bundan başka, İslamcıların çoğunda ortak olan manevi toplum tahayyülü toplumsal cinsiyet ilişkileri bakımından baskıcıdır; dini azınlıklara ve dini olmayan demokratik bir yönetimin inşasında payı olan modern-seküler güçlere tahammülsüzdür. İdeolojik tekeller çoğulcu demokratikleşme sürecini aksatır ve sürdürülebilir bir toplumsal kalkınma için elzem olan gerçekten katılımcı bir çerçeveye ket vurur. Peki dinsel olmayan STÖ'lerin vizyonu yoksullar için daha uygulanabilir bir alternatif sunar mı?

65. Bkz. Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Liberation* (New York: Orbis Books, 1988).

66. Bu, İslamcılarca birçok biçimde ifade edilir. Bkz. Yusuf el Karadavi, *Yoksulluk Problemi ve İslam Bunu Nasıl Çözebilir?* (Arapça, Beyrut: Al-Risalaa, 1985).

STÖ'LERİN SİYASETİ

1980'ler ve 1990'larda İslami yardım kuruluşlarındaki dikkate değer büyüme, İslamlaşma eğilimi kadar, genel olarak Ortadoğu'da STÖ'lerin çığ gibi büyümesinin de bir yansımasıdır. 1994 Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı esnasındaki tartışmalarını sürdürmek üzere, neredeyse bütün Arap ülkelerinden yedi yüz civarında STÖ delegesinin Mayıs 1997'de Kahire'de bir araya gelerek gerçekleştirdiği unutulmaz toplantı bu sektöre atfedilen önemin nasıl arttığını gösterir.

Böyle kuruluşların olduğu bir hayat Ortadoğu'da yeni değildir. Bölgedeki birçok ülke uzun bir hayır faaliyetleri tarihine sahiptir. 19. yüzyılın başındaki kuruluşlar ya İslamın merhamet ve hayır (zekât ve sadaka vermek gibi) kavramlarına ya da Hıristiyanlığın yardımseverlik değerine dayanan dini örgütlerdi. 20. yüzyılın başında, bir kısmı aynı zamanda sömürge karşıtı mücadeleleri gizlemekte kullanılan, büyük ölçüde seküler yardım ve hayır kuruluşları bunları izledi. Yardım kuruluşlarının çoğu aristokratik ailelerin, bu tür kuruluşlarda çalışarak, münhasıran erkeklerin işgal ettiği bir alan olan kamusal alanda rol oynamayı hedefleyen kadınları tarafından yönetiliyordu. Bu hayır kuruluşu kültürü mirası bugüne dek sürmüşse de, yakın dönemin STÖ'leri bunlardan farklıdır ve farklı bir mantık izler.

Mısır'da 1977'deki kayıtlı STÖ sayısı, 1990'ların sonunda iki katına çıkıp 15 bini bulmuştur. Tunus'ta ise %10'u yardım ağırlıklı olmak üzere 5 bin STÖ vardır. Lübnan'ın 1990'da 1586 olan STÖ sayısı, nüfusun 3 milyon kadar olduğu 1996'da 3500'ü aşmıştır; Ürdün STÖ'leri 1980'de 112'den bugün 800'e yükselmiştir. Filistin Ahali Örgütleri'nin 1990'ların başında 1000 (işgal altındaki topraklarda 800 ve İsrail'de 200) olan sayısı bugün 1800'e çıkmıştır. (Bunların bir kısmı ya İsrail'de ya da Ürdün'de kayıtlıydı. Fakat "kitle tabanlı örgütler" olarak bilinen belki de daha önemlileri büyük ölçüde kayıtsızdı.) İran'a gelince, bazı değerlendirmeler 15 bin gibi yüksek bir sayıda STÖ olduğunu gösteriyor. Ne var ki bunun abartılı bir rakam olması muhtemeldir. 1980'ler boyunca, Irak'la savaş esnasın-

da, birçok kayıtdışı halk örgütü kuruldu. Gene de, popülizmin hâkimiyeti ve İran'ın "kapalı kapı" politikası yüzünden, ülkenin kalkınma STÖ'lerinin kaydı, diğer Ortadoğu ülkelerindekilerle karşılaştırıldığında önemsizdir. İran'daki birçok yardım etkinliği, hükümet örgütleri ya da –başta İmam Yardım Komitesi, Şehitler Vakfı, Onarım Cihadı, İskân Vakfı ve Sağlık Çalışanları Örgütü Gönüllü Kadınlar Cemiyeti olmak üzere– hükümet destekli STÖ'ler tarafından yürütülür. Ancak 1990'ların sonundan beri profesyonel, kadın sağlığı ve çevre ile ilgili STÖ'ler kurmaya yönelik yeni bir eğilim ortaya çıkmıştır. Örneğin kadın STÖ'leri ağı 58-100 örgütü kapsıyordu. Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi döneminden beridir, mahalli konseylerin halk katılımının merkezi haline getirilmesi, mevcut sayıları 2500'ü bulan STÖ'lerin ise hizmet ve yardım sağlaması fikri ağır basmaktadır.[67]

Bölgedeki STÖ'ler var olma sebepleri ya da etkinliklerinin ardındaki itici güç bakımından dört genel kategoriye ayrılır. Dinsel saiklerle hareket eden dernekler, camiler ve İslami şahsiyetler ya da kiliseler ve Hıristiyan kuruluşlar tarafından örgütlenirler. Dinsel yükümlülüklerden ya da dinsel-siyasal etkenlerden ilham alırlar. Çoğunlukla üst sınıf ailelerin yönettiği klasik sosyal yardım dernekleri artık gelir yaratma, kurs verme, topluluğu geliştirme gibi bazı kalkınma işlevlerini de kapsamına almış durumdadır. Profesyonel STÖ'ler büyük ölçüde üst-orta sınıf profesyonellerce ve zaman zaman eğitimleri ve insaniyetleri doğrultusunda ya da sadece maddi çıkar kaygısıyla hareket eden kalkınma uzmanlarınca yönetilir. Ve son

67. Bkz. Tahran Kent Konseyi liderlerinden ve Cumhurbaşkanı Hatemi'nin danışmanlarından olan Said Haccaryan'la söyleşi, *Middle East Report* 212 (1999). STÖ'ler hakkındaki veriler için bkz. Qandil, "The Nonprofit Sector in Egypt", s. 139; Roula Majdalani, "NGOs as Power-Brokers in the Rebuilding of a Fragmented State: The Case of Lebanon", yayımlanmamış makale, Beyrut, Ağustos 1999, s. 14; Majdalani, "Bridging the Gap", s. 2; Khalil Nakhleh, Indigenous Organizations in Palestine (Kudüs: Arab Thought Forum, 1991); "A Little Neighborly Advice", *Cairo Times*, 2-15 Eylül 1999, s. 21; Massoumeh Ebtekar, "Women's NGOs and Poverty Alleviation: The Iranian Experience" [İngilizce], *Ferzâne* 4 (1998), s. 10. Baquer Namazi'nin hazırladığı bir rapor, "Iranian NGOs: Situational Analysis" (Tahran, Ocak 2000), yararlı erken dönem veriler sağlıyor. Ayrıca bkz. *Nowrouz*, 4 Tir 1380/2001, s. 9.

olarak, Mısır Toplum Geliştirme Derneği ve İran Ezilenler Vakfı gibi devlet tarafından finanse edilen bir dizi "STÖ" vardır. Aslına bakılırsa bu gruplar devletin bir uzantısı olarak kalır. Hepsi bir arada bu STÖ'ler, insan hakları, kadın sorunları, refah, kültür, iş ve kalkınma gibi farklı alanlarda etkindir. Ben burada dezavantajlı grupları hedef alan sosyal yardım ve kalkınma STÖ'lerine odaklanacağım.

STÖ'lerin görülmeye değer gelişimine birçok etken katkıda bulunmuştur. Öncelikle, başka yerlerde olduğu gibi bölgenin yoksul ülkelerinde de (Mısır, Ürdün ve Tunus gibi), devletlerin neoliberal politikaların uygulanmasını müteakip toplumun kalkınmasını sağlamak gibi bir zorlukla başa çıkmadaki yetersizlik ve isteksizliklerinin yarattığı boşluğu doldurma gereği vardı. Nüfus artışı ve kentlere göç halihazırda kentsel toplumsal hizmetler üzerinde büyük bir baskı oluşturuyordu. Lübnan ve Filistin'deki gibi, devletin olmadığı ya da işlemediği yerlerde bu boşluğu insanların örgütlü yardımlaşması doldurdu. İkinci etken, yabancı kaynak akışının yeni bağış politikaları doğrultusunda tek tek devletlerden ziyade STÖ'lere yardıma yönelmesidir. Dış kaynaklar sadece STÖ'lerin kurulmasını teşvik etmedi, etkinliklerini de etkiledi. Örneğin insan hakları etkinlikleri için para olduğunda insan hakları örgütleri kuruldu. Üçüncüsü, siyasal yelpazede –neoliberaller, Dünya Bankası, hükümetler ile liberal ve radikal muhalefet grupları arasında– STÖ'lerin desteklenmesine yönelik emsalsiz bir mutabakat var gibiydi. Muhafazakârlar sosyal hizmetlerin yükünü devletten bireye kaydırmak istedi. Onlar için, STÖ'ler neoliberal politikaların sonuçlarının neden olduğu toplumsal huzursuzluk olasılığını engelleyecek bir güvenlik ağı olarak iş görüyordu. Suudi Arabistan Prensi Talal bin Abdül Aziz el Suud'a göre, "STÖ'ler kalkınmanın merkezi bileşenidir". Önemli bir Arap STÖ savunucusuna göre, "STÖ'ler sınıf savaşının ve sosyalizmin yerine geçmiştir".[68] Ortadoğulu liberaller ve Sol da, en nihayetinde kalkınma ve demokrasiye katkıda bulunacak aşağıdan toplumsal değişimin failleri olarak algılanan rolleri yüzünden STÖ'leri destekledi.

68. Her iki açıklama da Arap STÖ'lerinin Bölgesel İzleme Konferansı'nda yapıldı, Kahire, 17-19 Mayıs 1997.

Nitekim Filistinli bir aktiviste göre, "gelecekteki bir Filistin özyönetiminde STÖ'lerin en önemli rolü, değişimin hızını artırmak, kırsal nüfusu seferber etmek ve toplumu demokratikleştirmektir".[69] Küçük ölçekleri, verimlilikleri ve yoksulların davasına bağlılıklarından dolayı STÖ'ler kalkınmada taban katılımının hakiki araçları olarak görülür. Bu yüzden İslamcı gündemlere alternatif bir yol sunarak, İslami köktenciliğin ürpertici yayılışına set çekme işlevi görürler.

Kalkınma ve sosyal yardım STÖ'leri Ortadoğu'da toplumun kalkınmasını sağlamak gibi bir zorluğun karşısında ne kadar etkilidir? Birçok araştırma, bu sektörün "ulusların toplumsal güvenlik ağlarının hayati bir bileşeni olduğunu ve değerli sosyal hizmetler sunduğunu" teyit ediyor.[70] Devletin olmadığı, işlemediği ya da derin bir krizde olduğu Irak, Lübnan, Filistin ve Sudan'da STÖ'ler insanların hayatta kalmasında, acil durum destek ve yardımında hayati bir rol oynadı. Dünya Bankası'na göre, Filistin STÖ'leri 1994'te temel sağlık hizmetlerinin %60'ını, ikincil ve üçüncül sağlık hizmetlerinin %50'sini; engelliler ve okul öncesi çocuklar için programların tamamını ve tarım, iskân, küçük iş kredisi ve sosyal yardım hizmetlerinin büyükçe bir bölümünü üstlenmişlerdi.[71] Üstelik artan özelleştirme ve yüksek sağlık ve eğitim masrafları karşısında, toplumun en yoksul kesimleri artan giderlerini bu dernekler olmadan karşılayamayacaktı. Bir anlamda, STÖ'ler çöken kamu sektörüne ve dolayısıyla da hayatını sürdürmesi hâlâ bu sektöre bağlı olan milyonlarca yurttaşa yardım eder. Örneğin Kahire'de yaptığım bir araştırmaya göre, STÖ binaları çoğu kez topluluk işlevi görmüş ve ücretsiz ya da düşük bir ücret karşılığında gündüz bakımevi, tıbbi klinik, aile planlama bürosu, keza dikiş, oyuncak bebek yapımı, elektrikli alet tamiri gibi hobi ve meslek edindirme kursları için sınıf vb. olarak kullanılmışlardır. Bekâr annelere mikro-kredi sağlayan bir dernek, yüz-

69. Bkz. Daoud Istanbuli, "The Future Role of Palestinian NGOs in an Emerging Palestinian Self-Government", Middle East Working Group Seminar, Kudüs, 21-22 Haziran 1993, s. 12.

70. Bu tür görüşler ifade eden birçok rapor arasından örnek olarak bkz. Robert LaTowsky, "Financial Profile of Egypt's PVO Sector", rapor, Dünya Bankası, Haziran 1994.

71. Özel haber, *Cairo Times*, 2-15 Eylül 1999, s. 21.

lerce kadının kendi muhitlerinde kârlı işler kurmasını ve böylece kendi kendilerine yeterli hale gelmesini sağlamıştır. STÖ merkezleri genelde sosyal merkez işlevi de görmüş; civardaki yoksul ailelerin –çoğu kadın olmak üzere– fertlerinin kamusal olarak bir araya gelip sosyal beceriler edinmelerine, sözgelimi herkesin içinde nasıl konuşulacağı ya da nasıl "düzgün" davranılacağını öğrenmelerine imkân sağlamıştır. Bu tür derneklerden tahminen 5 milyon yoksul insan yararlanmaktadır.[72] 3000 Mısırlı TGD'nin, sağlık hizmeti, gıda üretimi, kadın projeleri, aile planlaması, gelir oluşturma ile çocuk ve genç gelişimi programları yoluyla hizmet verdiği insan sayısı 300 bini bulmaktadır.[73]

Gelgelelim toplumsal kalkınma hayır işleri ya da istikrarsız dış yardıma tam bağımlılığı devam ettiren bir hayatta kalmadan, yardım ve güvenlik ağından daha fazlasıdır.[74] Ayrıca, bugünkü kalkınma söyleminde, toplumsal kalkınma sadece en temel ihtiyaçların karşılanması anlamına gelmez; toplumsal ve iktisadi haklar elde etmeyi ve kendi kendine yeterli olmayı da içerir. Anisur Rahman'ın sözleriyle, "insanların düşünmesine, becerilerini kullanmasına ve eylemesine, yani iştirak etmesine olanak sağlayan koşullar yaratmayı" gerektirir.[75] Tercihen bir "STÖ öyle bir biçimde faaliyet göstermelidir ki yoğun olarak birlikte çalıştığı herhangi bir grup veya gruplar ona giderek daha az ihtiyaç duysun". Kısacası, tabanı seferber etmelidirler. Peki Ortadoğulu kalkınma STÖ'leri bu seferberlik hedefine ne ölçüde ulaşıyor? Birçok STÖ savunucusu STÖ'lerde katılım-

72. Aktaran Ibrahim, *Egyptian Law 32*.

73. Federation of Community Development Associations, "Fact Sheet", Kahire, 14 Mart 1990.

74. Örneğin Mısır STÖ'leri 1991'de yerel gelir olarak sadece üç milyon Mısır Lirası (bir milyon dolardan az) elde etti ve Sosyal İşler Bakanlığı tüm özel gönüllü örgütlerin ancak %35'ini, çoğu kez de eşit olmayan bir biçimde destekleyebildi. Farklı bir çalışmaya göre, özel gönüllü örgütlere yapılan toplam devlet yardımı sektör gelirlerinin %10'undan azını ve yabancı yardımlar ancak %5'ini sağlıyordu. Başka bir deyişle, bu özel gönüllü örgütler hayatta kalmak için kendi başlarının çaresine bakmak zorundadır. Irak, Filistin ve savaş dönemi Lübnan'ı gibi iç kaynakların kısıtlı olduğu yerlerde dışarıdan gelen kaynaklara bağımlılık hayati önem kazanır; bkz. Ibrahim, *Egyptian Law 32*.

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

cı ruhun olmamasından yakınır. Profesyonel dernekler ve koruma dernekleri kurmaya yönelik yakın zamanlı eğilime rağmen, Ürdün STÖ'leri büyük ölçüde hayır işleriyle sınırlı kaldı.[76] Aktivistler "etkin bir yaklaşım" benimseyeceklerini umuyor.[77] Lübnan STÖ'leri savaş mirasını taşımayı sürdürdü; büyük ölçüde yardım ve acil durum alanlarında faaliyet gösteriyor, Filistinli emsalleri gibi ağırlıklı olarak dış kaynaklı insani yardıma dayanıyorlardı.[78] Yardım ve insani destekten kalkınma ve koruma kuruluşlarına (insan hakları, kadınlar ve demokrasi) doğru belirgin bir kayma ancak yakın dönemde gerçekleşmiştir.[79] Filistin'deki hayır dernekleri günlük gereksinimlerin yarattığı baskıyı (yardım, sağlık, eğitim ve kültür alanlarında) hafifletmeyi başarmıştır. "Temel sosyal hizmetleri sağlayarak olsa olsa önleyici bir rol" oynarlar, "kavramın tam anlamıyla kalkınmacı bir rol oynamazlar".[80] Dolayısıyla STÖ'lerin üretim etkinliklerini gözardı etme pahasına hizmetlere odaklanması, Filistinlileri İsrail ekonomisine daha fazla bağımlılığa itmiştir.

Birçok STÖ'nün –özellikle de Mısır'daki geleneksel sosyal yardım kuruluşlarının– açıklamaları, tutum ve yapılarının büyük ölçüde vesayetçi olduğuna işaret eder.[81] Vesayetçilik hem yerel STÖ'lerin yukarıdan aşağıya iç örgütlenişlerine hem de hizmetlerinden faydalananlar ile olan ilişkilerine yansır. STÖ'lerde önemli kararlar

76. Majdalani, "Bridging the Gap".

77. Bkz. Near East Foundation'dan Curtis Rhodes ile söyleşi, Ürdün, *Economic Perspectives* 11 (1993), s. 7.

78. Bkz. Ghassan Sayyah, "Potential Constraints upon NGOs in Lebanon", Reconstruction, Rehabilitation, and Reconciliation in the Middle East: A View from Civil Society atölye çalışmasına sunulan tebliğ, Ottava, 21 Haziran 1993.

79. Majdalani, "NGOs as Power-Brokers", s. 14.

80. Nakhleh, *Indigenous Organizations*, s. 50.

81. Bkz. Saad Eddin Ibrahim, "Grassroots Participation in Egyptian Development", *Cairo Papers in Social Science* 19, no. 3 (1996); Delta Business Service International: Khattab and Associates, "Analysis of Registered Private Voluntary Associations in Cairo and Alexandria", rapor, Agency for International Development, Kahire, 21 Haziran 1981; El-Karanshawy, "Governance, Local Communities"; Fatma Khafagy, "Needs Assessment Survey of NGOs in Egypt", rapor, African Women's Development and Communications Networks, Kahire, Ağustos 1992; Bertrand Laurent and Salma Galal, "PVO Development Project Evaluation Report", rapor, USAID/Egypt, Kahire, Aralık 1995. Ürdün ve Lübnan hakkında sırasıyla bkz. Majdalani, "Governance and NGOs in Lebanon" ve "Bridging the Gap".

bir ya da iki kişi tarafından alınır; saha çalışanları da dahil olmak üzere personel bu sürece pek katılmaz. Dolayısıyla çalışanlar diğerkâm değil de maddi saiklerle teşvik edilir. Gönüllülük olmayınca, statüsünün farkında fakat düşük ücretli çalışanlar için STÖ işi sıkıcı bir iş deneyimi gibi görünür.

Vesayetçi STÖ'ler, hizmetlerinden faydalananları kalkınmaya iştirak edenler olarak değil yardım alanlar olarak algılar. "Lütufları" ve cömertlikleri karşılığında STÖ'ler çoğu kez sadakat, destek ve hizmet bekler. STÖ'lerin hizmetlerinden faydalananlar, bu hizmetlerin yeterliliğini ve niteliğini ya da STÖ'lerin sorumluluğunu sorgulayan konumunda değildir; bu, STÖ'lerin işine burnunu sokmak olarak yorumlanacaktır. Verili bir STÖ'nün ihtiyaçlarını ve önceliklerini, hedef kitlesi değil liderleri ve bağışçıları belirler. Ortadoğulu STÖ'lerin ortak sorunlarından biri olan benzer projelerin yapılması veya tekrarlanması, yetersiz koordinasyon kadar projelerden faydalananların özgül durumlarını gözardı etmekten de kaynaklanır. STÖ'ler arasında rekabet ve hizipçilik ile bağışçıların (çoğu kez aracı STÖ'lerin) politikalarındaki çeşitlilik, kalkınma stratejilerinin koordinasyonunu engeller ve tekrar sorununu artırır. Yerel dernekler çoğu kez kendilerine kaynak sağlayan aracı STÖ'lerle kayırmacılık ilişkisine tabi olur.

1990'lardan beri katlanarak artmış olan profesyonel STÖ'ler, daha geleneksel sosyal yardım kuruluşlarının yönetimsel ve davranışsal eksikliklerinden bazılarının üstesinden gelmiş görünmektedir. Profesyonelliğe, eğitime ve verimliliğe vurgu yaparak, hem iç işlerinde hem de hizmetlerinden faydalananlarla ilişkilerinde katılımcı yöntemler uygulamaya çaba gösterirler. Bir dizi kadın, insan hakları ve koruma STÖ'sü bugün bu eğilimi yansıtır.[82] Fakat profesyonel örgütlerin bazı özellikleri –yetki hiyerarşisi, sabit prosedürler, katılık ve işbölümü– katılım ruhunu azaltma eğilimi taşır. Rema Hammami Filistin örneğinde yerel aktivizmin ve kitle örgütlerinin barış sürecinden önce çoğunlukla seferberliğe yönelik olduğunu –yani etkin-

82. Bkz. Susan Schaefer Davis, "Advocacy-Oriented Non-Governmental Organizations in Egypt: Structure, Activities, Constraints, and Needs", rapor, USAID/Mısır, Kahire, Mayıs 1995.

liklerin tabanın katılımıyla başlatıldığını ve yürütüldüğünü, kararların tabanın katılımıyla alındığını– göstermiştir. Gelgelelim Filistin Ulusal Yönetimi (FUY) kurulduktan sonra, dış mali kaynakların koşulları, bu grupları belirli verimlilik ve uzmanlık söylemleriyle profesyonel seçkinlerin örgütlerine dönüştürmüştür. Bu yeni düzenleme genelde STÖ'lerle taban arasında mesafe yaratır.[83] Nitekim STÖ aktivizmi gerçekte hedeflenen milyonlarca insanın değil, STÖ liderlerinin aktivizmini ifade eder. Bu STÖ'ler hizmetlerinden faydalananlardan çok çalışanlarına hizmet eder.

İç sorunlara (vesayetçilik ve yönetimsel yetersizlik) ek olarak, hükümet gözetimi STÖ'lerin özerk ve sağlıklı işleyişine gerçek bir engel teşkil eder. Genel olarak, bölgedeki devletler taban dernekleri gibi STÖ'lere karşı da çelişkili bir tutum sergiler: Sosyal hizmet sağlama ve yoksulluğu azaltma yükünü hafiflettikleri sürece STÖ'lere destek verirler. 1990'ların sonlarında, yeni, daha elverişli STÖ yasaları çıkarılmasının ve bu örgütlere yönelik kamusal destek açıklamalarının (Mısır, İran ve Ürdün'de olduğu gibi) gösterdiği üzere, Ortadoğu devletleri arasında, gönüllü sektörün toplumsal kalkınmaya katkılarının kabulü giderek artıyordu. Ancak hükümetler aynı zamanda siyasal alanı kaybetmekten korkar, çünkü STÖ'lerin muhalefete dönüşme olasılığı vardır. Profesyonel dernekler (Mısır, Ürdün, Filistin ve İran'da) çoğu kez siyasetin içine çekilir, siyasi partilerin yokluğunu ya da yetersizliğini telafi eder. Sonuç olarak hükümetler, bir yandan böyle kuruluşlara izin verirken, bir yandan da gözünü üzerinden ayırmadığı yöneticilerine sıkı bir yasal denetim dayatır; ayrıca para toplamayı denetler ve uyum göstermeyen STÖ'leri tek taraflı olarak yasadışı ilan ederler. Bu çelişkili tutum, kısmen devletlerin iktisadi ve siyasal kapasiteleriyle ilgilidir. Nitekim bir ülkedeki iktisadi zayıflık, STÖ'lerde olduğu gibi, halkın kendi etkinliği için alan yaratabilir, ancak devletlerin siyasal zayıflıkları çoğu kez bunu kısıtlar. Örneğin 1990'ların başında nüfus artışını frenlemek için mali kaynaklardan yoksun olan İran hükümetinin seferber ettiği 20 bin kadın gönüllü, eğitim faaliyetleriyle, şehirlerde aile

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

planlaması ve temel sağlık hizmeti programlarını başarıyla uygulamış, böylece 1987'deki %3,4'lük yüksek nüfus artış oranının 1996' da %1,4'e inmesine katkı sağlamıştır. Fakat hükümet bu kadınların bir dernek kurma taleplerini şiddetle reddetti, çünkü bağımsız örgütlenmeden korkuyordu.[84] Bir bakıma bu, devletin bazı STÖ'leri (ne yaptıklarına bağlı olarak) kayırdığı, bazılarına ise kuşkuyla yaklaştığı anlamına gelir. Örneğin, iyi bağlantıları olan yüksek devlet memurlarının dernekleri, eleştirel insan hakları ve kadın hakları örgütlerinden daha iyi muamele görür.[85] Bu yüzden STÖ sektörüne türdeş bir alan olarak yaklaşmamak elzemdir. Tıpkı "sivil toplum" kavramında olduğu gibi, sınıf ve bağlantılar, özel gönüllü sektörün katmanlaşmasında belirleyici bir rol oynar.

Bu handikaplar kısmen kültürel ve davranışsal (örneğin kalkınmaya vesayetçi yaklaşım ve statü yönelimi), kısmen de yapısaldır. Sendika ve kooperatiflerden farklı olarak bir STÖ'nün hizmetlerinden faydalananlar onun mensupları değildir, bu nedenle yetersizliğin hesabını soramazlar. Aynı ilişki yerel STÖ'ler ile bağış yapan kurumlar arasında da devam eder; bunun sonucunda, STÖ'ler hizmetlerinden faydalananlara karşı değil bağışçılarına karşı sorumludur.[86] Mahmoud Mamdani STÖ'lerin mevcut kayırmacılığı zayıflattığını, ama aynı zamanda yeni bir tür kayırmacılık yarattığını söylerken haklı olabilir.[87] O halde, mevcut STÖ'lerin yapısının anlamlı kalkınma için taban katılımını teşvik etmeye uygun olup olmadığı sorulabilir. Belki de, Hindistan üzerine yazan Neil Webster'ın belirttiği gibi, STÖ'lerden çok şey bekliyoruz. Belki "bu STÖ'lere aslında sahip olmadıkları kalkınma nitelikleri ve becerileri" atfediyoruz.[88] Beklentilerimiz ne olursa olsun, kendi kendine etkinlik –ortak ya da bireysel seferberlik– yoksul halkların kendi hayatlarını anlamlı bir bi-

84. Homa Hoodfar, *Volunteer Health Workers in Iran as Social Activists: Can Governmental "Non-Governental Organisations Be Agents of Democratisation?* Women Living under Muslim Laws occasional paper no. 10 (Paris: WLUML, 1998).

85. Sosyal İşler Bakanlığı STÖ uzmanı Hasan el Banna ile söyleşi, 1996.

86. Ayrıntılı bilgi için bkz. haz. Staffan Lindberg ve A. Sverisson, *Globalisation, Democratisation, and Social Movements in the Third World*, araştırma raporu no. 35 (Lund, İsveç: University of Lund, 1995), s. 57-58.

87. Bkz. Mahmood Mamdani'nin yorumları, *a.g.y.*, s. 61.

çimde idare edebilecekleri bir noktaya yükselmelerinde önemli bir etkendir. Ortadoğu'da topluluklarda var olan –ya da sendikalar, toplumsal İslam ve STÖ'ler aracılığıyla gerçekleştirilen– aktivizm biçimleri, toplumsal haklardan yoksun grupların refahına katkıda bulunur. Gelgelelim toplumsal kalkınmaya yönelik sürdürülebilir seferberlik için çok sayıda insanı harekete geçirmekte ve yönlendirmekte yetersiz kalırlar. Ortadoğu'nun sosyo-politik nitelikleri bunun yerine özel bir aktivizm biçimi –bence toplumsal değişim için geniş kapsamlı sonuçları olan bir taban gayri-hareketi– yaratma eğilimindedir. "Sıradan olanın sessiz tecavüzü"nden bahsediyorum.

SIRADAN OLANIN SESSİZ TECAVÜZÜ

Önceki bölümde sessiz tecavüzü sıradan insanların ayakta kalma ve hayatlarını iyileştirme arayışıyla, mal ve mülk sahipleri ile muktedirlere doğru sessiz, uzun süreli ve her tarafa yayılan ilerleyişi olarak tarif etmiştim.[89] Sessiz tecavüzün özelliği aralıklı ortak eylemlerle, sessiz, büyük ölçüde atomize ve uzun bir seferberlikten –belirli bir önderliği, ideolojisi ya da yapılandırılmış bir örgütü olmayan açık ve geçici mücadelelerden– oluşmasıdır. Sessiz tecavüz esasen bir gayri-hareketse de, hayatta kalma stratejilerinden ya da "gündelik direniş"ten de farklıdır; çünkü öncelikle, tabanın mücadeleleri ve kazanımlarının bedelini (hayatta kalma stratejisinde olduğu gibi) bizzat kendileri ya da yoksul yoldaşları değil, devlet, zenginler ve kamu öder. Ayrıca bu mücadeleler sadece direniş sahasında ve ille de savunmaya yönelik olarak değil, kümülatif açıdan müteca viz olarak görülmelidir; yani aktörler ilerleyecek yeni mevziler kazanarak alanlarını genişletmeye meyleder. Bu tür sessiz aktivizm, "düzen"in anlamı, kamusal alanın denetimi ve "kentsel"in anlamı da dahil olmak üzere, temel devlet imtiyazlarına meydan okur. Fa-

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

89. Bu kuramsal bölümler için şu kitabımdan yararlanıyorum: *Street Politics: Poor Peoples Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997), 1. Bölüm.

kat en doğrudan sonucu, ortak tüketimin (toprak, barınak, su, elektrik), kamusal alanın (kaldırımlar, kavşaklar, sokaktaki park yerleri) ve fırsatların (uygun iş koşulları, işyerleri ve titr) sağlanması (kanuna aykırı ve dolaysız olarak) gibi sosyal imkânların yeniden bölüşümüdür.

Devrim sonrası İran, kamusal ve özel araziler, apartman daireleri, oteller, kaldırımlar ve kamusal hizmet veren alanların çoğunlukla yoksullar tarafından eşi benzeri görülmemiş biçimde işgal edilmesine tanık oldu. 1980 ile 1992 arasında, hükümet karşı durmasına rağmen, Tahran'ın arsa alanı 200 km² 'den 600 km² 'ye çıktı; Tahran metropoliten alanının içinde ve etrafında çoğu kayıtdışı olmak üzere 100'den fazla yerleşim yeri yaratıldı. Muazzam kayıtdışı ekonominin failleri, yeni orta sınıfları, 1980'lerde kamu sektöründeki konumları hızla inişe geçen eğitimli ücretlileri de kapsayacak şekilde, tipik marjinal yoksulların ötesine geçti. Daha çarpıcı bir biçimde, Mısır'da milyonlarca kırsal göçmen ve kentli yoksul, mezarlıkları, çatıları ve şehrin çeperlerindeki kamu arazilerini sessizce sahiplenip büyük ölçüde özerk yerleşimler yarattı. Kahire metropoliten alanı, tarımsal alanları parselleyip kanunsuz olarak barınaklar kurmuş 6 milyondan fazla insana ev sahipliği yapan 111'den fazla kendiliğinden yerleşim (*aşvaiyyet*) barındırır. Ülke genelinde 344 km² arazi düşük gelirli gruplar tarafından işgal edilmiş veya kaçak binalarla doldurulmuştur. 1970 ile 1981 arasında yapılan tüm konutların yaklaşık %84'ü kayıtdışı olarak inşa edilmiştir. Bu eğilim o zamandan beri sürüyor. Bu kayıtdışı birimlere "dikine tecavüz"leri de –eklenen odalar, balkonlar ve kaçak katlar– eklemek gerekir. İnşaat için sermaye, çoğunlukla mahallelerde mukim kayıtdışı kredi kuruluşlarından (*cemiyetler*inden) gelir. Pek çok kişi evleri kanunsuz olarak diğer yoksul ailelere kiralar. Müstakbel kiracı, bir kredi kuruluşundan borç aldığı "anahtar parası"nı arsa sahibine verir, o da bu parayla arsaya anahtar parası verene kiralayacağı evi yapar. Arsa sahibi ev sahibi olur ve kiracı yaşayacak bir yer bulur. Her ikisi de yalnızca bir yıllık kira bedelinin önceden ödenmesine izin veren yasayı çiğnemiş olur.[90]

Yoksullar bu evlere yerleşti mi, yetkilileri orada yaşayabilmeleri

90. Ayrıntılı bilgi için bkz. Wikan, *Tomorrow, God Willing*.

için gerekli temel kentsel hizmetleri veya ortak tüketimi sağlamak zorunda bırakır; aksi takdirde bunları kaçak olarak kullanacaklardır. Tahran, Kahire, İstanbul, Kazablanka ve diğer şehirlerde çoğu yoksul elektrik ve suyu kaçak olarak; elektrik direğinden hat çekip, su tesisatını borularla eve kadar uzatıp veya ortak ya da oynanmış sayaçlar takıp kullanır. Örneğin 1990'ların sonunda, İskenderiye şehrinde sadece yasadışı şebeke suyu kullanımı yılda ortalama 3 milyon dolara mal oluyordu. Darüsselam, Ezbat Sedat, Ezbet Hayrullah, Ezbet Nasr ve Basaatin gibi Kahire merkezli yerleşimlere gelişigüzel bir bakış, bu yaygın fenomeni gözler önüne serer. Nisan 1996'nın sonlarında, belediye tek baskında Darüsselam ve Basaatin'de 800 yasadışı elektrik hattını kestiğini bildirir.

Ortak hizmetlerin bu kayıtdışı ve çoğunlukla ücretsiz kullanımı, hükümetlere, o ana dek yasadışı olarak kullandıkları hizmetler için mukimlerin ücret ödemeyi üstlenecekleri umuduyla, kayıtdışı yerleşimleri seçerek entegre etmekten başka bir çare bırakmaz. Emlak ve çevre vergisi toplamak başka bir meseledir. Hizmetlerin yerleşimlerine kadar getirilmesini memnuniyetle karşılasalar da, çoğu kez yoksulların faturaları ödemeye güçleri yetmez. Bu yüzden, yeni kayıtlı hale gelmiş yerleşimlerin kıyılarında tekrar kayıtdışı olanların baş göstermesi ender rastlanan bir durum değildir. Çalışma alanında, "geçimini sokaktan sağlayan işçiler" devasa bir paralel ekonomide işlerini yürütmek için halka açık işlek caddeleri sessizce işgal eder. Ortadoğu şehirlerinin ticaret bölgeleri dükkân sahiplerinin yaratmış olduğu uygun iş fırsatlarına tecavüz eden işportacılarla doludur. Kahire'de bugün itibarıyla 600 bin, Tahran'da ise yakın döneme kadar 150 bin sokak satıcısı olduğu söylenmektedir. Kayıtdışılık faillerin genellikle resmiyetin maliyetinden (örneğin vergi düzenlemesinden) kaçmasının yanı sıra kaçak mallar, sahte markalar ve fikri mülkiyet hırsızlığından da yararlanması anlamına gelir. 6 dolarlık bir sermayeyle, Kahireli bir sokak satıcısı ayda 55 dolar kazanabilir.[91]

Binlerce yoksul insan (örneğin Kahire, İstanbul ve Tahran'da) en fazla otopark alanı yaratacak biçimde kontrol ettikleri ve örgütle-

91. Bkz. *Rûya* (Kahire), no. 8, s. 20.

dikleri sokaklara park eden arabalardan aldıkları bahşişlerle geçinir. Birçok sokağı âdeta otoparka çevirip, kendi içinde iyice örgütlü iş çeteleri kurarak kontrol ederler. Alternatif ulaşım sistemleri kurmak geçim sağlamanın bir başka yoludur. Kahire'deki Ezbet Hayrullah, plakası bile olmayan minibüslerin yolcu taşıdığı bölgedeki binlerce benzer mahallenin tipik bir örneğidir. Bir gazete bu yerleşimi 1980' lerin başında "kurulduğundan beri hiçbir resmi yetkilinin girmediği" bir yer olarak tanımlamıştır.[92] Kahireli bir sokak satıcısının sözleri bu tür tecavüzlerin ardında yatan mantığı gayet iyi yansıtıyor: "Hükümetle muhatap olurken, 'kazanabileceğinle oyna' atasözünü kerteriz almak zorundasın."[93]

Hükümetler sessiz tecavüzle ilgili genellikle karışık sinyaller verir. Bir yandan kendi barınaklarını inşa ederek, kendi hizmetlerini alarak, kendi işlerini yaratarak halkın başının çaresine baktığını görürler. Öte yandan bu etkinliklerin bedelini büyük ölçüde devlet, mal ve mülk sahipleri ve kamunun ödediğinin farkındadırlar. Bunun kadar önemli bir diğer mesele de, yoksulların farklı bir toplumsal düzen kurarak, bağımsız hareket ederek ve çoğu kez ulusun çizmeye çalıştığı modernlik imgesini lekeleyerek yetkilileri yönetemez hale getirmeye meyletmesidir. Kahire emniyet şubesi şefi, "Sokak satıcılarının geçimlerini sağlamalarına karşı değiliz," diyor, "fakat Mısır'ın itibarı pahasına değil. Kahire'nin görünümünü bozuyor, sokakları tıkıyor, kaldırımları kalabalıklaştırıyorlar."[94]

Gene de sınırlı göründüğü sürece, tecavüze uygulamada müsamaha gösterilir. Çok ileri gitti mi, hükümetler çoğu kez tepki gösterir. Örneğin devrim sonrası İran, güvenlik güçleriyle mütecavizler arasında birçok kanlı çatışmaya tanıklık etti. Mübarek sonrası Mısır'da çok sayıda sokak satıcısı Kahire'deki Nil Corniche'den cebren çıkarıldı. Gündelik polis tacizi birçok Ortadoğu şehrinde sıradan bir uygulamadır. Bununla birlikte, işgalcilere ve sokak satıcılarına karşı sık tekrarlanan saldırılar çoğu kez sonuçsuz kalır. Failler ya olay yerinde direnişe geçer (İran'daki gibi) ya da, daha yaygın oldu-

92. *El-Veft*, 18 Ekim 1997, s. 3.
93. Aktaran Eid, *Informal Economy*, s. 105.
94. Aktaran *Haftalık el-Ehrâm*, 27 Kasım-3 Aralık 1997, s. 12.

ğu üzere, her taktik geri çekilmenin ardından sessizce etkinliklerine dönerler (Mısır'daki gibi). Örneğin zabıta sokak satıcılarını uzaklaştırmak için dolaşırken işportacılar aniden yok olur; zabıta gidince sokak satıcıları normal olarak işlerine döner. Mısırlı bir yetkili "Yaptığımız her şey beyhude," diyor.[95] İranlı yetkililer, "sokak satıcılarıyla mücadele ekipleri" kamusal mekânları temizlemekte başarısız olunca daha büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştır. Sessiz tecavüzün önünü kesmek zayıf hükümetler için özellikle güçtür. Belediyeler, cezalandırma ve ödüllendirme taktikleri kullanarak gerçekten de yerleşimleri yıkmayı, sokak satıcılarını ana caddelerden uzaklaştırmayı, kayıtsız ulaşımı takip etmeyi başarabilirler. Bununla birlikte, alternatif çözümler sunarak faillerin taleplerine cevap vermek zorundadırlar. Tahliye ve yıkımların fiilen yürütüldüğü yerlerde, mülksüzlere alternatif sokak pazarları, konut ya da yasal düzenlemelere tabi taksi hizmeti sunulmuştur. 1998'de Kahire'deki toplam 81 işgalci yerleşimden (Giza hariç) yalnızca 13'ü için (güvenlik gerekçeleriyle) yıkım kararı alınmış, geri kalanların ıslahı planlanmıştır.[96]

Dolayısıyla sessiz tecavüz bir ortak talepte bulunma siyaseti, protesto siyaseti değildir. Daha ziyade bireysel ve ortak doğrudan eylemin bir karışımıdır. Otoriter olan ya da halkın taleplerine cevap vermeyen "yumuşak devletler"de, popülist ideoloji ve güçlü aile bağlarının hüküm sürdüğü sosyo-politik koşullarda iyice öne çıkar. Otoriter bürokratik devletlerde ortak taleplerde bulunma hem risklidir (baskı yüzünden) hem etkili değildir (bürokrasinin verimsizliği nedeniyle); popülizm, birincil bağlılıkları ayakta kalmanın ve mücadelenin daha işlevsel mekanizmaları haline getirerek, kamusal alanı ve özerk kolektiviteleri engelleme eğilimindedir. Gene de uzun vadede, tecavüz stratejisi devletlerin çoğu kez uzlaşmaktan başka seçenek bulamadığı fiili bir gerçeklik yaratır. Sonunda yoksullar, kendi yaşamlarında, kentsel yapıda ve sosyal politikalarda

95. Kahire'de sokak satıcılarının yayılmasından bahseden Kahire güvenlik teşkilatı şefi, aktaran *a.g.y.*

96. Aktaran *El-Veft*, 3 Mart 1998, s. 3. İran için bkz. Bayat, *Street Politics*. Mısır hakkındaki bilgi benim yayımlanmamış bir makalemdeki araştırmama dayanıyor, "Grassroots Participation in Iran: NGOs or Social Movements" (Kahire: American University in Cairo, 1998).

önemli değişimlere yol açmayı başarır. Sessiz tecavüzü muhtemelen kentleşmeden kaynaklanan her türlü kademeli toplumsal değişimden ayıran tam da bu failliğinin, kentsel tabanın merkeziliğidir. Bu tür aktivizm yaşam boyu, sürdürülebilir ve kendi kendini yaratan bir ilerlemeyi ifade etse de, büyük ölçüde kanuna aykırıdır ve sürekli taciz, emniyetsizlik ve bastırılma riski taşır. Akışkan ve yapısız bir aktivizm biçimi olarak tecavüz esneklik ve çok yönlülük avantajı taşır; fakat yasal, mali, örgütsel, hatta manevi destek sağlamakta yetersiz kalır. Bu noktada asıl mesele, sessiz tecavüzün seferberlik unsurunun, STÖ'lerin kurumsal kapasitesi ve yetkililerin rızasının çakışmasını teşvik etme zorluğunu aşmaktır.

1980'lerde kentsel tabanın yapısal uyum politikalarının yansımalarına yönelik ilk tepkisi, başa çıkma stratejileri geliştirmek ve kentsel isyanlar çıkarmak oldu. Ancak bunların yerini, kemer sıkma politikalarına karşı daha kurumsal yöntemlere başvurma stratejisi almış gibi görünüyor. Toplumsal İslam ve STÖ'lerce sağlanan güvenlik ağları (devlet baskısıyla beraber) yöntemdeki bu değişime katkıda bulundu. Siyasal İslamın (kurumsallaşması, işbirliği yapması ya da dizginlenmesi sonucunda) 1990'ların sonunda altının oyulmasıyla, toplumsal İslam, "STÖ'leşme" ve sessiz tecavüz, tüm eksiklerine rağmen, Ortadoğu ülkelerinde insanların yaşamlarının bazı yönlerini iyileştirmeye katkıda bulunan en baskın aktivizm biçimleri haline gelmiş görünmektedir. Sessiz tecavüzün daha uzun bir geçmişi olsa da, neoliberal iktisadi politikaların uygulanmaya başlandığı 1980'lerde ve özellikle 1990'larda İslamcılık ve STÖ'lerin yayılması yeni bir ivme kazandı. Bu aktivizm biçimlerinin (keza kadın ve insan haklarıyla ilgili yeni toplumsal hareketlerin) büyümesi, geleneksel sınıf temelli hareketlerin–köylü örgütlerinin, kooperatif hareketlerinin ve sendikacılığın– nispi düşüşüyle aynı döneme denk gelir. Kırsal toplumsal yapının dönüşümü, "köylülükten çıkma" ve artan kentleşme, köylü ve kooperatif hareketlerinin toplumsal zeminini erozyona uğratıyor. Ekonomik yeniden yapılanmayla yakından bağlantılı olarak iktisadi popülizmin zayıflaması, korporatist sendikacılığın özünü oluşturan kamu sektörü istihdamının düşüşüyle sonuçlanmış; aynı zamanda işgücünün, kayıtdışı kentsel ekonominin büyümesinde ifadesini bulan, artan parçalan-

mışlığına yol açmıştır. Kamu sektörünün bir parçası olarak devlet bürokrasisi, ağırlığını korumayı sürdürmektedir; gelgelelim çalışanları, sanayi ya da hizmet sektöründeki işçilerden farklı olarak, büyük ölçüde örgütsüzdür. Düşük ücretli devlet çalışanlarının geniş bir kesimi, kayıtdışı sektördeki ikinci ya da üçüncü işlerinden elde ettikleri gelirlerle hayatta kalır.

Bunlar olduğu sırada, Ortadoğu'da ekonomilerin kayıtdışılığının artması ve kentleşmenin genişlemesi, halkın ihtiyaçlarında ve taleplerinde bir değişime neden olma eğilimindedir. Kayıtdışılığın artışı, iş bulma, kayıtdışı çalışma koşulları ve hayat pahalılığına dair daha kapsamlı kaygılar karşısında, geleneksel sendikacılığın tipik odağı olan ücretler ve koşullar için mücadelelerin önem kaybetmesi anlamına gelir. Buna karşılık hızlı kentleşme de kentsel ortak tüketim – barınak, uygun konut, elektrik, şebeke su, ulaşım, sağlık ve eğitim– talebini artırır. Topluluk mensubiyeti ve kalkınma haklarıyla ifade edilen bu yurttaşlık arzusu, geleneksel sendikacılığın hitap edemediği bir şeydir. Dolayısıyla bu görev Ortadoğu'da hâlâ zayıf olan topluluk hareketlerine düşer. Aynı zamanda, toplumsal refaha katkılarına rağmen, toplumsal İslam ve STÖ'lerin kapsamı da toplumsal kalkınma hedefini tam anlamıyla gerçekleştirmeye kabil değildir. 1990'lar sona ererken bazı Ortadoğu hükümetleri (Ürdün, İran ve İşgal Altındaki Filistin Toprakları), birtakım sivil toplum örgütlerinin, özellikle de toplumsal kalkınma STÖ'lerinin etkinliklerini temkinle tanıyor olsa da, yukarıdan sivil toplum örgütlerini güçlendirmekte ve aşağıdan toplumsal kalkınmayı teşvik etmekte yetersiz kalıyordu. Ortadoğu'da kent yoksunları artan ihtiyaçlarını karşılamak için bu yüzden esasen sessiz tecavüz stratejisine başvurur. Sessiz tecavüzle, madunlar yetkililerin eninde sonunda uzlaşmak zorunda kalacakları fiili gerçeklikler yaratır.[97] Joan Nelson'ın yoksul-

97. Nitekim 1 Mayıs 1993'te, Mısır'da İmbaba vakasından bir yıl sonra, Cumhurbaşkanı Mübarek "tüm valiliklerde rasgele inşa edilmiş alanlardaki en önemli hizmet ve tesislerin iyileştirilmesi için ulusal bir programın acilen uygulanmasını" onayladı. 1993'ten 1998'e uzanan dönemi kapsayan, 3,8 milyon Mısır Lirası tutarında, ulusal bir beş yıllık plan kampanyası ilan edildi. 1996 itibarıyla hedeflenen 527 bölgeden 127'si "tamamen iyileştirilmişti" (*Haftalık el-Ehrâm* 17-23 [1996], s. 12).

ların asla yeterince iyi örgütlenemediği için ulusal politikaları etkilemeyi başaramadığı iddiası doğrudur.[98] Gene de yoksul insanların bireysel doğrudan eylemlerinin birikerek artan sonuçları nihayetinde aşağıdan bazı iyileşmelere ve yukarıdan politika değişimlerine yol açabilir. Devletlerin toplumsal refah sağlama sorumluluğundan kademeli olarak çekildiği göz önünde tutulursa, taban eylemleri hiç olmasaydı, Ortadoğu'da yoksullar çok daha kötü bir durumda olurdu. Gene de taban etkinliklerinin, kendi iç sınırlılıkları ile yeterince taviz verdirme kapasiteleri ve devletlerin dayattığı kısıtlamalar bakımından sınırları vardır. Toplumsal kalkınmanın tüm külfetini aşağıdan inisiyatiflere bırakmak hatadır; devletlerden –özellikle de büyük ölçekli bölüşümdeki kritik rolleri göz önünde bulundurulduğunda– ümidi kesmek ise daha bir büyük hatadır. Gene de baskı yapılmadığı veya doğrudan eylemler gerçekleştirilmediği sürece, politika değişikliği ve insanların hayatlarında somut bir gelişme olmasını beklemek de mesnetsiz bir kuruntudan başka bir şey değildir.

98. Bkz. Joan Nelson, "The Politics of Pro Poor Adjustment Policies", rapor, World Bank, Country Economics Department, 1988.

4

Gündelik Hayatta Feminizm

FEMİNİSTLER uzun süredir muhtemelen tüm modern devletlerin, farklı derecelerde de olsa, ataerkil eğilimleri olduğunu ileri sürmektedir. Fakat ataerkî muhafazakâr dinsel eğilimler (İslami, Hıristiyan, Yahudi ya da Hindu) sergileyen otoriter rejimler ve hareketlerde daha belirgin bir rol oynar. Gerçekten de ataerkî dinsel otoriter yönetim biçiminde kemikleşmiştir.[1] Mısır, Suudi Arabistan ya da İran İslam Cumhuriyeti gibi muhafazakâr İslami kanunların yürürlükte olduğu birçok otoriter Müslüman devlette kadınlar kamusal hayatın birçok alanında ikinci sınıf yurttaşlar olmuştur. Dolayısıyla kadın hakları aktivistleri için başlıca sorulardan biri, bu koşullar altında toplumsal cinsiyet eşitliğinin nasıl sağlanacağıdır. Genellikle önerilen bir strateji eşit haklar için mücadele etmek üzere güçlü kadın *hareketleri* örgütlemektir. Kadın hareketleri çoğunlukla, güçlü bir önderlik altında örgütlenmiş çok sayıda kadının ortak ve sürdürülebilir faaliyetleriyle beraber, etkin bir dayanışmalar, üyelik usulleri, çer-

1. Örneğin bkz. haz. Paula M. Cooley, William R. Eakin ve Jay B. McDaniel, *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991), özellikle Riffat Hassan tarafından kaleme alınan "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam", s. 39-64. Dünyanın farklı dinlerinde ataerkillik ile ilgili iyi bir karşılaştırmalı çalışma için bkz. haz. Shahra Razvi, "The Unhappy Marriage of Religion and Politics: Problems and Pitfalls for Gender Equality", *Third World Quarterly* 31, no. 6 (2010), özel sayı.

çeve mekanizmaları, iletişim ve tanıtım ağı –yürüyüşler, pankartlar, organizasyonlar, lobi çalışmalarını vb. akla getiren toplumsal hareket tipleri– olarak algılanır.

Birçok Batılı ülkede ve Hindistan gibi demokratik ülkelerde 60' lardan beri kayda değer sonuçlar elde etmiş olan sürdürülebilir hareketler yaratmaları kadınların başarılarıdır. Müslüman (ve Müslüman olmayan) otoriter ülkelerde birçok kadın benzer toplumsal hareketler yaratmayı arzu ediyor ve gerçekten bunun için çaba sarf ediyorsa da, mücadeleleri çoğu kez otoriter/ataerkil devletlerin baskıcı önlemleri, keza birçok sıradan erkeğin anlayışsız tavırlarınca engellenir. Bu yüzden, çoğu zaman demokratik ortamlarda gerçekleştirilen, kadın hareketlerine dair kavramsal evrenimize yön veren ortak eylemler, demokratik olmayan koşullarda ortaya çıkma imkânı bulsa dahi sonuç vermeyebilir. Geleneksel toplumsal hareket en çok protesto siyasetiyle, taleplerini karşılatmak için ortak faillerin hasımlarına (tehditle, işleyişi durdurarak ya da belirsizlik yaratarak) baskı uyguladığı mücadeleci siyasetle ilgilidir. Peki örgütlenme ve ağ, seferberlik stratejileri oluşturma, sokak yürüyüşleri, protesto gösterileri, grev gözcülüğü yapma veya işleyişi durdurma yoluna pek başvurmayan, gene de seçeneklerini artırabilen kadın aktivizmini nasıl açıklarız?

Kitlesel olarak katıldıkları bir devrimi izleyen dönemde İranlı kadınlar, zorunlu örtünmeyi, toplumsal cinsiyetlerin ayrılmasını ve yaygın gözetimi dayatan ve kadınları koruyup kollayan devrim öncesi kanunları fesheden otoriter bir İslami rejimle karşı karşıya kaldılar. Kadınlar bu politikalara tasarlanıp örgütlenmiş kampanyalarla değil, büyük ölçüde kamusal alanlarda çalışmak, spor yapmak, eğitim görmek, sanata ve müziğe ilgi göstermek ya da politik makamlara aday olmak gibi sıradan gündelik pratiklerle direndiler. Kadınlar kendilerini kamusal aktörler olarak dayatarak toplumsal cinsiyet dinamiklerinde önemli bir değişim yaratmayı başardı; kendilerini eğitim, istihdam ve aile hukuku gibi alanlarda güçlendirirken özsaygılarını da artırdılar. Erkeklerle eşit eğitimi yeniden tesis ettiler, çokeşliliği azalttılar, erkeklerin boşanma hakkını kısıtladılar, dinen onaylanmış geçici evliliği (muta) şeytanileştirdiler, evlilik akdini iyileştirdiler, kadın hâkimleri geri getirdiler, çocuk velayetini tartış-

tılar, aile ve toplumda toplumsal cinsiyetlere karşı tutumları bir ölçüde değiştirdiler. Kadınların kamusal alandaki açıkça alışılmamış, dağınık ve günlük mücadeleleri sadece kendi hayatlarının çehresini değiştirmedi, aynı zamanda İslamın daha kapsayıcı, eşitlikçi ve kadın merkezli bir yorumunu geliştirdi.

Sadece İslam Cumhuriyeti değil, daha birçok Müslüman toplum da benzer –ama ülkelerin kadın düşmanlığı düzeyine ve kadınların seferber etme etkililiğine göre etkisi değişen– faaliyetler tecrübe etmiştir. Bununla birlikte, böylesi kadın pratikleri, büyük ölçüde sıradan ve gündelik doğaları nedeniyle, geniş kapsamlı sonuçlara yol açabilecek özel bir *aktivizm* türü olarak değerlendirilmezler pek. Bu etkinliklerin özellikleri nelerdir? İşleyişlerinin mantığını nasıl açıklayabiliriz? Bu bölümde amacım, İran İslam Cumhuriyeti yönetimindeki deneyimlerine dayanarak, otoriter rejimlerde yaşayan kadınların toplumsal cinsiyet ayrımcılığına –ister bilinçli bir şekilde ister farkına varmadan– meydan okumasının, direnmesinin, bu ayrımcılığı müzakere etmesinin, hatta alt etmesinin başka yolları olabileceğine işaret etmek; ille de tasarlanmış ortak protestoyla tanımlanan ve seferberlik teorisiyle stratejisi tarafından şekillendirilen sıradışı ve kapsayıcı "hareketler"e başvurmak yerine, hayatın sıradan gündelik faaliyetlerine dahil olmak, yani çalışmak, spor yapmak, şarkı söylemek, politik makamlara aday olmak gibi yolları da olabileceğine işaret etmek. Bu, *var olma gücü*nü kullanmayı, her şeye rağmen ortak iradeyi ortaya koymayı, sahneyi terk etmenin reddini, kısıtlamalardan kurtulmayı ve kişinin kendisini işitilir, görülür, hissedilir ve gerçekleştirilebilir kılması için yeni özgürlük alanlarının keşfini gerektirir. Bu pratiklerin etkileme gücü tam da *sıradanlığında* yatar; zira önlenemez eylemler olarak, giderek daha fazla tecavüzde bulunup, ataerkil yapının kuvvet üssünün siperlerini ele geçirir ve ilerleme için sıçrama tahtaları kurarlar. Önderliği belli olan geleneksel toplumsal hareketler, aktivizmleri gündelik hayatın pratikleriyle son derece iç içe geçmiş olan çok sayıda failin böyle dağınık fakat ortak pratiklerine kıyasla, halihazırda baskıya daha yatkın olabilir. Nihai sonuçları toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde ve ayrımcılığında hatırı sayılır bir değişiklik anlamına gelebilir. İranlı kadınların eşit haklar elde etmek için bu özel stratejisi bize belki kadın

aktivist olmanın ne anlama geldiğini ya da çağdaş Müslüman toplumlarında otoriter ataerkil iktidar altında bir kadın "gayri-hareketi"ni neyin oluşturabileceğini yeniden düşünme fırsatı verebilir.

KADINLAR VE İSLAMİ DEVLET

1979 İran Devrimi –modern ve geleneksel, dini ve seküler, orta sınıf ve yoksul, erkek ve kadın– çeşitli grup ve sınıfların kitlesel olarak katıldığı ülke çapında bir halk hareketiydi.[2] Kazanan ve kaybedenin aşikâr olduğu birkaç vaka (din adamları ve Şah yanlısı üst sınıflar) haricinde, devrimin hangi toplumsal gruplara ve ne açılardan yaradığı tartışması hâlâ devam ediyor.[3] Genel olarak kadınların kaybeden tarafta yer aldığı kabul edilir. İslam Devrimi'nin darbesini belki de hiçbir toplumsal grup orta sınıf, özellikle de seküler kadınlar kadar doğrudan ve hayatın hemen her alanında hissetmemiştir. İslami rejimin ilk aylarından itibaren yeni, kadın düşmanı politikaların yürürlüğe konulması, daha kısa bir süre önce Şah'a karşı yürümüş olan kadınları hiddetlendirdi. Yeni rejim erkeklerden yana daha az taraftgir olan 1967 tarihli Aile Koruma Kanunlarını tersine çevirdi; kadınlar hâkimlik yapma, boşanma davası açma, çocuğunun velayetini alma ve erkek vasinin izni olmadan yabancı ülkeye seyahat etme haklarını bir gecede kaybetti. Çokeşlilik yeniden uygulamaya kondu ve inançlarından bağımsız olarak tüm kadınlar kamusal alanlarda örtünmeye zorlandı.[4] İlk yıllarda toplumsal denetim ve eğitim ile istihdamda kadınlara yönelik ayrımcı kotalar birçok kadını evde kalmaya, erken emeklilik istemeye ya da kayıtdışı işlerle aile işlerine yönelmeye mecbur bıraktı.[5]

2. Bu kısım çok büyük ölçüde *Making Islam Democratic*'in 3. Bölüm'ünden bir kısma dayanıyor.

3. Kaveh Efsani'nin bu konu hakkındaki çok ilginç tartışması için bkz. "The Nation and Its Periphery: Revolution, War and Provincial Urban Change in Iran", Iran on the Move: Social Transformation in the Islamic Republic konferansında sunulan tebliğ, Leiden, 27-28 Nisan 2005; ayrıca bkz. Sohrab Behdad, "Winners and Losers of the Iranian Revolution: A Study in Income Distribution", *International Journal of Middle East Studies* 21 (1989), s. 327-58.

4. Bkz. Parvin Paydar, *Women and Political Process in Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Bu şiddetli politikalara ilk tepki seküler kadınlardan geldi. Binlerce kadın 8 Mart 1979'da Tahran'da bir gösteri düzenleyerek Ayetullah Humeyni'nin *hicap*, başörtüsü dayatmasınına karşı sesini yükseltti. Humeyni geçici olarak geri çekildiyse de kararname kademeli olarak uygulandı. Özgürlüklerine yönelik bu saldırıyla şoke olan seküler kadınlar, nafile olsa da, çoğunlukla toplumsal cinsiyet sorununun sınıfın özgürleşmesi projesine tabi addedildiği sekter solcu eğilimlerle bağlantılı onlarca örgüt kurdular.[6] Tüm bu gruplar 1980' de Irak'la savaş başlayınca İslami rejim tarafından denetim altına alındı. Bunu on yıllık baskı, moral çöküntüsü ve geri çekilme dönemi izledi. Sürgündeki seküler kadınlar feminist eğitim ve aktivizme devam ederken, İran'dakiler hak ve özgürlüklerinin askıya alındığı bu acı verici durumdan ancak savaşın sonunda çıkıp sanat, edebiyat, gazetecilik ve bilim dünyasına girmeye başladı.

Gelenekselci din adamları kadınların evde, "manevi tehlikeler" den uzakta kalmasını tercih etseler de, diğerleri, kadınların devrimdeki kayda değer varlığının zorlamasıyla, Müslüman kadınları hem ailenin koruyucusu hem de etkin kamusal failler mertebesine çıkaran bir söylem benimsedi. Bu geniş söylemsel çerçeve bir "Müslüman kadın aktivistler" yelpazesine kılavuzluk etti. Ali Şeriati ve Murtaza Mutahhari'nin yazdıklarından ilham alan bu kadınlar, aynı anda hem "hakiki" ev kadınları hem de kamusal şahsiyetler olan peygamberin kızı Fatıma'nın ve torunu Zeyneb'in imgelerinde, soyut olmakla beraber kendi içlerinden bir "Müslüman kadın modeli"[7]

5. Bkz. Zahara Karimi, "Sahm-e Zanandar Bazaar-e Kaar-e Iran" (İran Emek Pazarı'nda Kadınların Payı), *İttilaat-ı Siyasi-İktisadi*, no. 179-80 (Mordâd-Şehrivar 1381/2002), s. 208-19.

6. Solcu grupların kadın meseleleri konusundaki tutumu için bkz. Hamed Shahidian, "The Iranian Left and the 'Woman Question' in the Revolution of 1978-79", *International Journal of Middle Eastern Studies* 26 (1994), s. 223-47. Ayrıca bkz. Nayereh Tohidi, "Mas'aleye Zanan va Rowshanfekran Teyy-e Tahavvolaat-e Dahe-ye Akhir (Son On Yılda Kadın Meseleleri ve Entelektüeller), *Nime-yi Diger*, no. 10 (1368/1989), s. 51-95.

7. Örneğin bkz. Golnar Dastgheib, "An Islamist Female Parliamentarian's Speech at the Havana Inter-Parliamentary Union", *Under the Shadow of Islam* içinde, haz. A. Tabari ve N. Yeganeh (Londra: Zed Books, 1982). Ayrıca bkz. Azar Tabari, "Islam and the Struggle for the Emancipation of Iranian Women", *Under the Shadow of Islam* içinde, haz. Tabari ve Yeganeh, s. 17.

ortaya koymak için yola çıktılar.[8] Azam Talegani, Fereşte Haşimi, Şahin Tabatabai, Zehra Rahneverd ve Gevher Destgeyb gibi onlarca İslami grup ve örgütün önde gelen isimleri İslam Devrimi Kadın Birliği (WAIR) bünyesinde bir araya geldi. Çoğu tanınmış din adamlarının ailelerinin mensuplarıydı; ve (sosyalist) Doğu'nun kadına basitçe bir "iş makinesi", (kapitalist) Batı'nın bir "cinsel obje" olarak muamele ettiğini, sadece İslamın kadını "gerçekten insan" olarak gördüğünü düşünüyorlardı.[9] Bu aktivistler eşitlik yerine erkek ve kadının doğası itibarıyla birbirini tamamladığını savundu. Bazıları çokeşliliği dulları ve yetimleri koruduğunu öne sürerek meşrulaştırdı. Her ne kadar bazıları zorunlu örtünmeye ve aile hukukunun feshine itiraz etse de, işi somut bir protestoya vardırmadılar ve kadınların örtünmesinin baskıyla değil eğitimle sağlanması gerektiğini iddia ettiler. Çoğu, "kadınları erkeklere karşı kışkırttıklarını" ve dini ilkeler ile şeriatın kutsallığını sorguladıklarını düşündükleri seküler Batılı feministlerle bırakın iletişim kurmayı, onların varlıklarını tanımayı dahi reddetti.[10] Gerçekten de toplumsal cinsiyet tartışmaları tehlikesinden telaşa kapılan Şehla Habibi (Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin kadın meseleleri danışmanı) "kadınlara yönelik baskının abartılmasına karşı" tavır almayı görev bildi. Bunun yerine "toplumun can damarı [olarak] aileye ve ailenin can damarı olarak kadın"a vurgu yaptı.[11] Nitekim kreşler "çocuklar için zararlı"[12] hale geldi; halbuki kapatılmaları binlerce kadının işten ayrılmasına sebep olacaktı. Müslüman kadın aktivistler, kadınların haysiyetini ve refahını sağlayacak uygun bir kılavuz olarak "geleneği" (Kuran, hadisler, fıkıh ve içtihadı) kabul etti.[13] Parlamento üyesi bir kadın olan

8. Bkz. *Peyâm-ı Hacer* no. 1 (19 Şehrivar 1359/1980), s. 2. Lara Deeb'in *Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 2006) kitabında Zeyneb'in Lübnan'da kadın aktivizminin bir simgesi olarak nasıl kullanıldığına dair iyi bir tartışma vardır.

9. Bkz. Temmuz 1980'de düzenlenen BM Kadınların On Yılı Konferansı'na İran Kadın Delegasyonu'nun sunduğu bildiri.

10. Örneğin bkz. Beşinci Meclis'in iki muhafazakâr İslamcı kadın üyesi Münire Novbaht ve Merziye Vahid Destcerdi'nin açıklamaları, aktaran *Zenân*, no. 42 (Ferverdin-Ordibeheşt 1377/1998), s. 3.

11. Aktaran *Zenân*, no. 26, s. 3.

12. Meryem Behruzi, aktaran *İttilaat* (3 İsfand 1361/1982), s. 6.

Meryem Behruzi, "Dini liderin idaresiyle (*velayet-i fakih*) yönetilen bir İslami devlette kadın haklarını savunmak için özel örgütlere ihtiyaç olmayacağını" savundu.[14] Ilımlılar "kadınların eğitim alma, uygun meslekleri seçme, çeşitli toplumsal ve idari alanlara erişim özgürlüğü"nü kabul ederken,[15] daha muhafazakâr İslamcılar (Merziye Debbağ, Recai, Destgeyb ve Behruzi gibi parlamento üyeleri) meslek, vazife ve etkinliklerde toplumsal cinsiyet ayrımını kutsal bir emir olarak görüyordu.[16] Onların paradigmasında kadınlar, Müslümanlar olarak, haklardan çok yükümlülüklere sahipti.

Irak'la savaş (1980-88) başlayınca, kadınların statüsüne dair tartışma bastırıldı. Otoriteler kadınları, İslamın ve ulusun şanı için savaşa insan gücü üretecek anneler ve eşler olarak sunmaya devam etti. Fakat 1980'lerin sonlarında, kadınların "söylenip durma siyaseti"nde muhalefet içten içe kaynamaya başladı. Kadınlar her gün alenen taksilerde, otobüslerde, fırın kuyruklarında, manavlarda ve devlet dairelerinde baskıdan, savaş ekonomisinden, savaşın bizzat kendisinden yakınıyordu. Böylece 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 o 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. İslam Cumhuriyeti'nin onuncu yılında Azam Talegani "yoksulluk ve çokeşliliğin yoksul kadınların devrimden kazandıkları tek şey" olduğunu acı acı kabul etti.[17]

Savaş ve baskı kadınların sesini kısmıştı elbette, fakat kendilerini gündelik hayat pratikleri aracılığıyla, sözgelimi zoraki İslamlaşma-

13. Şahin Tabatabai, "Understanding Islam in Its Totality Is the Only Way to Understand Women's Role", *Under the Shadow of Islam* içinde, haz. Tabari ve Yeganeh, s. 174.

14. Aktaran *Risâlet* (26 Ferverdin 1375/1996).

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

16. Dördüncü Meclis'in üyesi Meryem Behruzi'ye göre; aktaran Kian, "Women and Politics in Post-Islamist Iran", *Women Living under Muslim Laws*, dosya 21 (Eylül 1998), s. 44.

17. Aktaran *a.g.y.*, s. 39.

ya direnerek, eğitimlerini sürdürerek, iş arayarak, sanat ve müziğe gönül vererek, spor yaparak ve çocuklarını bu arayışlar doğrultusunda toplumsallaştırarak ileri sürme yönündeki kanaatlerini değiştirmemişti. Savaş seferberliği onları kamusal alanda "örnek müslüman kadın" olarak konumlandırmış, böylece kendi güçlerinin bilincine varmalarını sağlamıştı. Erkekler tarafından dayatılan yanılsamaların ötesinde bir de gerçekler vardı. Kadınların eğitime gösterdiği eşi benzeri görülmemiş ilgi, yalnızca yirmi yıl içinde okuryazarlık oranını iki katından fazla artırmıştı: 1997'de %74'tü.[18] 1998'e gelindiğinde üniversitelere delikanlılardan çok genç kızlar giriyordu; bu, eğitimli kadınların evlenmek için yüksek ya da denk statüde erkek bulamayabileceğinden korkan bazı yetkilileri endişelendiren bir durumdu. Fakat genç kadınlar için üniversite sadece eğitim değil, aynı zamanda toplumsallaşmak, statü kazanmak, iş bulmada avantaj sağlamak ve daha cazip eşler bulmak için bir mekân sunuyordu.

Bazıları için bütünüyle mali bir gereklilik nakit ekonomisinde iş aramak dışında yol bırakmazken,[19] çoğu orta sınıf ve hali vakti yerinde kadın kamusal alanda olmak için ev dışında çalışmayı tercih ediyordu. 1976 ile 1986 arasında kadın istihdamında, büyük ölçüde sanayide, toplam %40'lık bir azalmanın ardından, şehirlerde iş başındaki kadınların payı 1976'da %8,8'ken 1996'da %11,3'e yükseldi. Bu oran kayıtdışı işlerde, aile şirketlerinde ya da yarı zamanlı işlerde çalışan kadınları kapsamıyordu.[20] 1990'ların ortasına gelindiğinde, kamu sektöründeki pozisyonların yarısı ve eğitim sektörünün %40'tan fazlası kadınların elindeydi. Başta yazarlar ve sanatçılar olmak üzere meslek sahibi kadınlar iç sürgünden geri döndü; 1997'de Tahran'daki ilk Kadın Yayıncılar Kitap Fuarı'nda 46 yayıncı, kadın yazarlar tarafından kaleme alınmış 700 kitap sergiledi. 10-15 kadar

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

19. Val Moghadam, "Women's Employment Issues in Contemporary Iran: Problems and Prospects in the 1990s", *Iranian Studies* 28 (1995), s. 175-200.

20. Bkz. Azam Khatam, "Sakhtar-e Eshtighal-e Zanan-e Shahri: Qabl va Ba'd az Enqilab" (İranlı Kadınların Kentsel İstihdam Yapısı), *Goftegû*, no. 28 (2000), s. 129-39. Ayrıca bkz. Zahra Karimi, "Sahm-e Zanan dar bazaar-e Kar-e Iran" (İran Emek Pazarında Kadınların Payı), *İttilaat-ı Siyasi-İktisadi*, no. 179-80 (Mordâd-Şehrivar 1381/2002), s. 208-19.

kadın sinemacı rekabetin yoğun olduğu bu alanda bir hayli faaldi ve 1995 İran Film Festivali'nde kadınlar erkeklerden daha çok ödül kazandı.[21] Fakat uluslararası takdir gören yapımlarının çok azı, İranlı Müslüman kadınların dünyadaki mazlum imgesini düzeltmeye yardım etti.

Ailelerin iktisadi koşulları ev kadınlarını daha önce hiç olmadıkları kadar görünür kıldı. 1980'lerin sonundan beri artan ekonomik zorluklar orta sınıf erkekleri birden çok iş bulmaya ve daha uzun saatler boyunca çalışmaya zorladı, dolayısıyla "hiç evde olmuyorlardı". Bu nedenle, daha önce karı-koca arasında paylaşılmış olan tüm hane içi ve dışı gündelik işler (çocukları okula götürmek, devlet işleriyle uğraşmak, bankaya, çarşıya gidip gelmek ya da arabayı tamir ettirmek) münhasıran kadınlara kaydı.[22] Bir araştırma, başta ev kadınları olmak üzere Tahran'daki kadınların –bazen gece ona kadar varan saatlerde– günde ortalama iki saatlerini taksi, otobüs ve metroyla yolculuk ederek kamusal alanlarda geçirdiğini teyit eder.[23] Kamusal alanlardaki bu mevcudiyet kadınlara özgüven, yeni toplumsal beceriler ve şehir bilgisi sağladı ve birçoğunu okula dönmek ya da STÖ'ler veya yardım kuruluşları için gönüllü olmak için cesaretlendirdi. Gönüllülüğün çarpıcı bir örneği, Sağlık Bakanlığı'nın girişimiyle, Tahran'da 1990'ların başında kentli alt sınıf aileleri sağlık bilgisi ve doğum kontrolü hakkında eğitmek üzere 25 bin kadının seferber olmasıydı. Yüksek nüfus artışı (1980 ile 1985 arasında %3,9 ve 1985 ile 1990 arasında %3,4) rejimin büyük bir siyasal endişe duymasına yol açmış[24] ve bu kadınlar oranın 1990 ile 1995 arasında %1,7'ye düşürülmesine katkıda bulunmuştu.[25]

21. *Zenân*, no. 27, s. 42.

22. Meserret Emir İbrahimi'nin gözlemi; bkz. *Bedcins*'teki söyleşileri, 6. baskı (Aralık 2002), çevrimiçi.

23. Mina Saidi Şahruz'un yürüttüğü "Women's Mobility in Tehran" çalışması, "Kadınlar ve Şehir" seminerindeki tebliğ, Tahran, Sosyal Bilimler Fakültesi, Tahran Üniversitesi (30 Aralık 2003).

24. Muazzam bir rapor için bkz. Homa Hoodfar, *Volunteer Health Workers in Iran as Social Activists: Can Governmental NGOs Be Agents of Democratization?* Women Living under Muslim Laws occasional paper no. 10 (Paris: WLUML, 1998).

25. 1990 ile 1995 arasında nüfus artışı oranı yıllık ortalama %2'ye düşmüştür. Tüm nüfus artış oranı verileri için bkz. BM Nüfus Dairesi yıllıkları.

Kadının bedeni ve onunla birlikte spor rejimin manevi savaşının merkezi olsa da kadınlar spordan vazgeçmedi. Uzun bir elbise ve başörtüsü içinde terliyor olmanın zorluğu birçok kadını koşmaktan, bisiklete binmekten, atış yapmaktan ya da tenis, basketbol oynamaktan, hatta Everest Dağı'na tırmanmaktan alıkoymadı. Kadınlar –gerçi sadece kadınlar ya da Müslümanlar için olan– ulusal ve uluslararası turnuvalara katılmaktan da geri durmadı.[26] Ayrıca kadınların erkeklerin katıldığı yarışmalara katılmasını yasaklayan devlet politikasına da karşı geldiler; bazıları erkek kılığına bürünürken, haklarını sonuna kadar savunanlar da düpedüz zorla girdi.[27] 1998'de yüzlerce kadın ulusal futbol takımının başarısını kutlayan zafer sarhoşu genç erkeklerle dolu devasa bir stadyuma akın etti. O vakitten sonra maçları takip etmeleri için kadınlara stadyumda özel yerler ayrıldı. Alenen futbol oynama talepleri 2000'de ilk kadın futbol takımının resmen tanınmasıyla meyvesini vermiş oldu.[28] 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 daha 1994'te kurulmuştu.

Yeni manevi düzen ve başörtüsü dayatması seküler ve gayrimüslim kadınlar üzerinde baskıcı bir etki yaratırken, toplumsal olarak muhafazakâr kadınlara bir ölçüde hareketlilik kazandırdı. Kızları veya eşlerinin okula devam etme ya da kamuya açık etkinliklere katılmalarına izin verirken, geleneksel erkeklerin içi daha rahattı artık.[29] Dahası, savaş, sokak gösterileri ve Cuma vaazları için rejimin

26. Pakistan, Suriye, Libya ve Kamerun bu ülkeler arasındaydı. Kadınların spor etkinlikleri için bkz. *Zenân*'ın özel sayısı, no. 30; ayrıca bkz. *Zenân*, no. 9 (Behman 1371/1991).

27. Bkz. womeniniran.com (erişim tarihi 6 Haziran 2003).

28. Bu raporlar için bkz. *Zenân*, no. 42 (Ordibeheşt 1998), s. 61; kadın futbol takımları hakkında raporlar için ayrıca bkz. womeniniran.com, Haziran 2003.

29. Güney Tahran'daki yeni kültür merkezlerinin alt sınıf kadınların kamusal etkinlikleri için nasıl "güvenli" mekânlar haline geldiğine dair yetkin bir tartışma için bkz. Meserret Emir İbrahimi, "Ta'sir Farhangsara-ye Bahman bar Zendegui-ye Ijtemaii va Farhangui-ye Zanan va Javanan-e Tehran" (Bahman Kültür Merkezlerinin Tahran'daki Kadınların ve Gençlerin Toplumsal ve Kültürel Hayatları Üzerindeki Etkisi), *Goft-o-gou*, no. 9 (1995), s. 17-25.

alt sınıfları seferber etmesi, aksi takdirde hanelerinin yol vermez hudutları içinde kalacak kadınların kamuya açık alanlardaki varlığını çarpıcı biçimde artırdı. Bütün bunlar yaşanırken, hükümetin insanların ahlakını düzeltme zorlamasından artık nefes alamaz olduğunu hisseden kadınlar sabırla ve öfkeyle direndi. Yetkililer sürekli olarak *bed hicabi*den, yani genç kadınların doğru dürüst örtünmemesinden şikâyet ediyordu. Düzgün örtünmemeye, saçın birazcık görünmesine hapis cezasının getirilmesi (on gün ila iki ay), muhalif kadınlar ile Sarallah, Emr be Maruf,* Nehy ez Münker** ve İdare-yi Amaken*** gibi ahlak dersi veren çeşitli resmi ve yarı resmi örgüt arasında günlük sokak çatışmalarının kıvılcımını yaktı. 1990'da Tahran'da dört ay içinde 607 kadın tutuklandı, 6589 kadın yeminli ifade vermeye zorlandı ve 46 bin kadın uyarı aldı.[30] Ancak 1990'ların sonunda *bed hicabi* yerleşik bir uygulama haline geldi.

Kadınların gündelik rutinleri ve İslami hükümete karşı direnişleri dinsellikten uzaklaştıkları anlamına gelmez. Aslına bakılırsa pek çoğu dinine bağlılık gösteriyor, birçoğu herhangi bir zorlama olmaksızın başını örtmek istiyordu.[31] Gene de kendi tercihlerini

* İyiliği emretme. Bütünü, "emr be maruf ve nehy ez münker" (iyiliği emredip kötülükten men etme) şeklindedir. Bunu kendine görev bilen yarı resmi besicilerin devriyeleri kastediliyor burada. İslamcılar bunu yapmayı Müslüman olmanın temel gerek ve şartlarından biri kabul eder, 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. İslamcı ideolojiye göre her Müslüman birey olarak tek tek, sadece Müslümanlara değil, diğer tüm insanlara karşı bunu yapmakla yükümlüdür. Tebliğ ve dine davet de bu temelde yapılır. *–ç.n.*

** Kötülükten men etme; kötülüğü yapmasına engel olma. Bunu sağlayan besic/polis devriyelerinin adı. *--ç.n.*

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

30. *İttilaat* (15 Âbân 1369 / 6 Kasım 1990).

31. 1994 tarihli bir araştırmada İranlı kadınlara mecbur olmamaları halinde örtünüp örtünmeyecekleri, örtüneceklerse ne tür örtü kullanacakları soruldu. Yaklaşık %20 örtünmemeyi, %10 hafif bir başörtüsü, %40 bir başörtüsü ve pardösü, %25 kara çarşaf kullanmayı tercih ettiğini söylüyordu; bkz. Abbas Abdi ve Muhsin Guderzi, *Tahavvolat-e Farhangui dar Iran* (İran'da Kültürel Gelişmeler, Tahran: Enteşarat-ı Raviş, 1999), s. 148.

yapmayı ve bu hakka sahip olmayı savundular. Ancak bu durum hem İslam devletinin eşitlik iddialarına hem de ortodoks İslamın öncüllerine tersti. Kadınlar spor yapmak, cazip işlerde çalışmak, eğitim görmek, müzik dinlemek ya da yapmak, istedikleri kişiyle evlenmek istiyor ve şiddetli toplumsal cinsiyet eşitsizliğini reddediyordu. Bir kadın dergisi soruyordu: "Neden sadece erkekler üzerinden tanımlanıp kabul ediliyoruz? Neden erkekler için böyle bir şey söz konusu değilken biz kadınların otelde kalmak için ahlak polisinden (İdare-yi Amaken) izin almamız gerekiyor?"[32] Gelgelelim, gayet sıradan görünen bu arzu ve taleplerin İslam Cumhuriyeti'nde kadınların statüsünü yeniden tanımladığı düşünülüyordu, zira ileri doğru atılan her adım daha başka kısıtlamaları da kaldırmaya yönelik taleplere cesaret verecekti. Bunun etkisi çığ gibi çoğalabilirdi. Peki bu genel açmaz nasıl çözülebilirdi?

Böyle ikilemlere kafa yoranlar öncelikle *Zen-i Rûz*, *Peyâm-ı Hacer* ve *Peyâm-ı Zen* gibi kadın dergileri oldu. Devlet düzeyinde, bu meselelerle ilgilenmek ve somut politikalar üretmek üzere sırasıyla 1988 ve 1992'de Toplumsal ve Kültürel Kadın Konseyi ve Kadın Meseleleri Dairesi kuruldu. Eski bir başbakanın eşi olan bayan Recai gibi İslamcılar bile, "dar görüşlü" kadın karşıtı fikirlere ve başörtüsü takıntısına saldırarak, "örnek Müslüman kadın" konusundaki çekincelerini dile getirdiler.[33] Bu kadınların çoğu parlamento dahil devlet dairelerinde çalışıyordu ve gelenekselci erkek meslektaşlarınca ayrımcılığa maruz bırakılmıştı. İslami Devrim Kadın Birliği kapatıldı ve görüşlerine saldırıldı; İslami Cumhuriyet Partisi *Zen-i Rûz* ve *Râh-ı Zeyneb* dergilerini kendi bünyesine aldı ve tanınmış kadın İslamcı Azam Talegani parlamentodaki dönemi dolar dolmaz hükümetin gözünden düştü. Sonunda İslamcı kadınların epey soyut olan felsefi yaklaşımının, kadınların bireysel seçim arzusunu İslami bir çerçeveyle bağdaştırma bakımından yetersiz kaldığı anlaşıldı. Gelgelelim, bu zorluğa meydan okumak için ortaya post-İslamcı feministler çıktı.

32. Bir kadının *Zenân*'a mektubu, *Zenân*, no. 35 (Tir 1376), s. 26.
33. Milletvekili Recai, aktaran *İttilaat* (15 Behman 1367/1988).

POST-İSLAMCI BİR FEMİNİZM Mİ?

İslamcı kadın aktivistlerden uzaklaşan post-İslamcı feminizm dindarlıkla seçimin, dinsellikle hakların bir karışımını ifade ediyordu. Tartışma, eğitim ve seferberlik aracılığıyla, dinsel ve seküler ifadeleri birleştiren söylemsel bir çerçevede bir değişim stratejisi ortaya koydu. Post-İslamcı strateji, açıkça feminist bir gündemle, sadece soyut bir modelden değil, kadınların gündelik hayatlarının gerçekliğinden türetildi. Aktivistler İslamı bütünlüğü içinde, kadın haklarını barındırabileceği ancak feminizm açısından bakıldığında anlaşılacak sistem olarak ele aldılar. Bu feministler, her alanda toplumsal cinsiyet eşitliğini vurgulayarak kadınların özerkliğine ve seçimlerine değer veriyordu. Onlar için feminizm, kökeninden (seküler, dini ya da Batılı) bağımsız bir biçimde, kadınların ikincil konuma itilmesiyle ilgiliydi. Batı artık ahlaksızlık ve zevalle dolu yekpare bir varlık değildi (seküler devrimci ve İslamcı kadınlar bu görüşü savunuyordu); aynı zamanda demokrasi ve bilimin beşiği, feministlerin ve diyalog kurmak istedikleri sürgündeki İranlı kadınların yuvasıydı. Bu pozisyon "İslamcı"ya karşı "seküler" kadınlar ikiliğini aşıyordu. Post-İslamcı feministler, Safinaz Kasım gibi esasen İslamcı olup kadın oldukları için kadın meselelerini gündeme getiren Mısırlı İslamcı kadın aktivistlerden farklıydı. Post-İslamcı feministler her şeyden önce, İslami cumhuriyetin kısıtları içinde toplumsal cinsiyet eşitliği için bastırmak üzere İslami söylemi kullanan feministlerdi. Entelektüel kaynaklarını İslamla sınırlamadılar, aynı zamanda seküler feminizmden de beslendiler.[34] Kadın dergileri *Ferzâne*, *Zen* ve *Zenân*, örneğin, Virginia Woolf, Charlotte Perkins Gilman, Simone de Beauvoir ve Susan Faludi gibi Müslüman, seküler, İranlı

34. Post-İslamcı kadın aktivistler özellikle bazı seküler feministlerin işbirliğine yatkın yaklaşımlarından cesaret buldular. Post-İslamcı ve seküler feministlerin tartışması ve bir ittifak kurma çabaları için bkz. Nayereh Tohidi, *Feminism, Demokrasy, va Islamgarayi dar Iran* (İran'da Feminizm, Demokrasi ve İslamcılık, Los Angeles: Ketabsara, 1996); ayrıca bkz. Tohidi, "Islamic Feminism: Women Negotiating Modernity and Patriarchy in Iran", *The Blackwell Companion of Contemporary Islamic Thought* içinde, haz. Ibrahim Abu-Rabi (Oxford: Blackwell, 2006), s. 624-43.

veya 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.[35] *Zenân* özellikle eğitimli ve genç kentli kadınlara hitap ediyordu.[36]

Post-İslamcı feministler için başlıca zorluk kadın hakları için taleplerin İran kültürüne ya da İslama muhakkak yabancı olmadığını göstermekti.[37] Fakat seküler feministlerin merak ettiği gibi, İslami söylem içinde iş görmek, "en ortodoksundan en radikal reformcusuna kadar tüm Müslümanlar Kuran'ın Allahın değişmez ve değiştirilemez sözü olduğunu kabul ederken", toplumsal cinsiyet eşitliği için çabaları kısıtlamayacak mıydı?[38] Post-İslamcı feministlerin bu soruya cevabı, Bingenli Azize Hildegard (1098-1179), Christine de Pisan (1365-1430), Isotta Nogarola (1418-66) ya da Anna Maria von Schurman (1607-78) gibi Kitabı Mukaddes'e dayanan yaradılış itibarıyla "günahkâr" ve "aşağı" Havva/kadın algısını yapısökümüne uğratan erken dönem Avrupalı feministlere benzer bir tarzda, kutsal

35. *Zenân*'ın görüşleri ve vizyonları hakkında iyi bir sunuş için bkz. Efsane Necmabadi, "Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth", *Islam, Gender and Social Change* içinde, haz. Yvonne Haddad ve John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 59-84.

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

37. Nayereh Tohidi, "The International Connections of the Women's Movement in Iran: 1979-2000", *Iran and the Surrounding World* içinde, haz. Nikki Keddie ve Rudi Matthee (Seattle: University of Washington Press, 2002), s. 205-31.

38. Azar Tabari, "Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women", *Under the Shadow of Islam* içinde, haz. Tabari ve Yeganeh, s. 17.

39. Feministlere göre, eğer Havva "daha zayıf" idiyse, cennetten kovulmaya sebep olmakta Âdem'den daha az suçluydu. Biraz daha ileri gidip kadının (Havva) erkekten daha soylu olduğunu iddia ettiler, çünkü erkek topraktan yaratılmışken kadın erkekten yaratılmıştı. Aslında kadın daha üstündür, zira erkek değil sadece kadın diğer insanları doğurur ya da "dünyayı çoğaltır". Bkz. Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 138-66. Hıristiyanlık ve Musevilik'teki bazı feminist teoloji örnekleri için bkz. haz. Jane Bayes ve Nayereh Tohidi, *Globalization, Gender and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts* (New York: Palgrave, 2001), özellikle 2. Bölüm, "Women Redefining Modernity and Religion in the Globalized Context".

metinlerin kadın merkezli yorumlarına girişmek oldu.[39] *Zenân* kutsal metinlerin "ataerkil okumaları"nın yapısökümüne girişerek, kadınların erkeklerle eşit olmasına; hâkim, cumhurbaşkanı, dini açıdan örnek alınacak bir şahsiyet (*merce**) ya da İslam hukukçusu (*fakih*) gibi toplumsal ve siyasal konumlar üstlenmesine imkân veren toplumsal cinsiyete duyarlı algılar sundu. Şunu ileri sürdüler: "İslamda [kadınlar bakımından] hiçbir eksik yoktur. Sorunlar siyasal ve ataerkil algılarda yatıyor."[40] Yeni yeni ortaya çıkan bu "feminist teoloji"de, yorumcular kadın düşmanı kanunlar konmasını ve Kuran ayetlerinin lafzi okumalarını sorguluyor; bunun yerine İslamın kadınların lehine olduğunu iddia ettikleri "genel ruhu"nu vurguluyorlardı. Nasıl ki İslam peygamberi kendi yirmi üç yıllık mücadelesinde kadın karşıtı birçok uygulamayı değiştirdiyse, post-İslamcı feministler de bu özgürleşme geleneğini modern zamanlara yayacaktı. Yöntem açısından yorumbilim, filoloji ve tarihselciliğe dayanan kadın yorumcular lafzi anlamları aşıp yorumlayıcı ve tarihsel çıkarımlara yöneldiler. Ortodoks okumaların Kuran ayetlerinden (örneğin erkeklerin kadınlardan üstün sayıldığı Nisa 4:34) çıkarsadığı "erkeklerin doğuştan üstün olduğu" fikrini çürütmek 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 (görünüşe bakılırsa şeriat erkeğe verse de) otomatikman erkeklerin hakkı değildi; İslamın ziyadesiyle vurguladığı gibi, çocukların refahına bakarak karar verilmeliydi buna.[41] Kadınlarla erkeklerin tıbbi tedavisinin ayrı ayrı yapılmasını öngören 1998 tarihli bir kanun tasarısına karşı *Zenân* Kuran'ın genel olarak zoraki rehberliğe karşı çıktığını (zira insanlar iyi

* Şii fıkhında dini ve Humeynici yoruma göre siyasal konularda örnek alınacak en üst derece din adamı. Merce-i taklit olarak kullanılır ve taklit edilecek, örnek alınacak, takip edilecek dini önder anlamına gelir. Büyük Ayetullah da denir. –*ç.n.*

40. *Zenân*, no. 9, s. 34.

41. Çocuklara ilgi "mallar ve evlatlar, dünya hayatının süsüdür" (Kehf 18: 46) gibi ayetlerde vurgulanır ve "Çocuklar cennet kelebekleridir" ve "Hiçbir günah çocukları ihmal etmekten büyük değildir" gibi hadisler çocuklara özenin ne kadar önemli olduğuna örnek oluşturur. Bkz. *Zenân*, no. 38 (Âbân 1376), s. 2-5.

ya da kötü kendi seçimlerinden sorumludur), dahası İslami teolojide insanın dine değil, dinin insana hizmet etmek için var olduğunu öne sürüyordu. Sonuç olarak kanun tasarısı, bir zorunluluk dayatmak yerine, hastaya tıbbi tedavisi konusunda seçim hakkı tanımalıydı.[42]

Post-İslamcı feministler dilsel çözümlemelere dayanarak birçok kadın düşmanı çıkarımın dayandığı "Er ricâlu kavvâmûne 'alâ annisâ"* ayetini (Nisa 4: 34) yapısöküme tabi tuttular. Feminist ilahiyatçılar *kavvam* kelimesini, "diğerleri üzerinde vesayet" anlamına

* Ayetin yukarıda aktarılan kısmının farklı Türkçe meallerinden birkaçı anılan tartışma hakkında okura bir fikir verecektir: Elmalılı Hamdi Yazır (Orijinal): "Er olanlar kadınlar üzerinde hâkim dururlar..." Elmalılı Hamdi Yazır (Yeni): "Erkekler, kadın üzerine idareci ve hakimdirler." Abdülbaki Gölpınarlı: "Erkekler kadınlardan üstündür..." Ahmet Varol: "...erkekler kadınlar üzerinde söz sahibidirler." Ali Bulaç: "...erkekler, kadınlar üzerinde 'sorumlu gözeticidir'." Osman Nebioğlu: "Erkekler kadınların koruyucusudurlar." Diyanet İşleri Başkanlığı (Eski): "...erkekler kadınlar üzerine hakimdirler." Diyanet İşleri Başkanlığı (Yeni): "Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdırlar." Edip Yüksel: "Erkekler kadınları gözetirler." R. İhsan Eliaçık: "Erkekler kadınlar üzerine titrer; onları koruyup kollarlar." Diyanet İşleri Başkanlığı ile Eliaçık ayetin bu cümlesini, sırasıyla, aşağıdaki gibi yorumluyorlar: "'Koruyup kollayıcı' diye tercüme edilen ifadenin âyet metnindeki aslı 'kavvâm' kelimesidir. Erkeklere, koruyup kollama görevinin verilmiş olması, iki cins arasında bir eşitsizlik gözetilmiş olmasından değil; erkeklerin güç, kuvvet ve fiziki oluşum bakımından farklı bir yapıya sahip bulunmalarındandır. Bu durum kadını erkekten aşağı bir konuma düşürmez. Buna karşılık erkeklere, ailenin geçimini ve yönetimini sağlamak gibi ağır bir sorumluluk yükler." Bkz. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), s. 93. "Kavvam: ...Mastarı 'ayağa kalkmak' demektir. Mübalağa kipinde kullanıldığı için 'çokça ayağa kalkan' demek olur. Ayette 'kadınlara son derece hassas ve titizlikle yaklaşan, onlar üzerinde titreyen, onları gözeten, bütün gayreti ile koruyan, kollayan' anlamında kullanıldığı anlaşılıyor. Oldukça geniş bir anlam çerçevesi olan bu sözcüğün diğer söylenişi (qayyum) Süryanicede 'uyumayan kimse' anlamına geliyor. Burada geçtiği şekliyle qavvâm, esas itibarıyla 'çokça ayağa kalkan', yani çok ilgili olan, anbean tepki veren, muhatabıyla interaktif ilişki halinde olan demektir. Nitekim bir işe kayyım olarak atanan kimse, başına geçtiği işi anbean takip eder, üzerine titrer, koruyup kollar. Bu ayette erkeklerle ilgili olarak mübalağa siygasıyla gelen qavvâm vurgusunun yönü, erkeğin kendisinden ziyade kadına ve eve, çocuklara doğrudur." Bkz. R. İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'an: Türkçe Meal/Tefsir* (İstanbul: İnşa, 2007), s. 200-1. –*ç.n.*

42. Bkz. Seyyid Muhsin Saidzade, "Kalbod-shekafi-e Tarh-e Entibaq-e Omour-e Edari" (İdari İşlerin Uyarlanması Hakkındaki Projenin Bir Çözümlemesi), *Zenân*, no. 43, s. 15.

gelen Arapça "kym" köküne değil, "ayağa kalkma", "ihtiyaçları karşılama" ya da "koruma" anlamına gelen "kwm" köküne dayandırdılar.*[43] Böyle düşününce, söz konusu ayet "erkekler kadınlar üzerinde vesayet kullanırlar"dan ziyade, "erkekler kadınları korur ve ihtiyaçlarını karşılarlar" anlamına gelebilirdi. Keza Kuran'daki *darb* fiilinin basitçe "vurmak" olarak değil, "son vermek" ya da "kabul etmek, aynı görüşte olmak" olarak anlaşılması gerektiğini belirttiler.[44] Dolayısıyla, Kuran sadece erkeklere boşama hakkı vermiyor ya da kadınlardan bu hakkı esirgemiyordu.[45] Farsça'da eril-dişil ayrımının olmaması İslam Cumhuriyeti Anayasası'na da yansımış, kadınlara eşit haklar için mücadelelerinde birçok söylemsel fırsat sunmuştur.[46] Örneğin "rical-i mezhebi" (dini şahsiyetler, önde gelen din büyükleri) ya da "fakih-i adil"** (adil din hukukçusu) gibi cumhurbaşkanlığına seçilebilmek için yeterlilik koşulları *hem* erkekler *hem* kadınlar için geçerli olabilir. Arapça'da *rical* kelimesinin genelde "adam" anlamına geldiği kabul edilirken, Farsça'da genel olarak (siyasal) "erkâna/şahsiyetlere" atıfta bulunduğunu, dolayısıyla kadınların da cumhurbaşkanlığına adaylıklarını koymak için uygun şartlara sahip olduğunu iddia ettiler.[47] Toplumsal cinsiyet çerçevesinde yürütülen bu teolojik tartışmaların asli özgünlüğü şuydu: Birkaç ay-

* *Kym* mastar hali; *kayyım* "vasi, veli" anlamlarına geliyor. *Kwm* mastar hali; *kavvam* ise "ayağa kalkan" demek. Bununla beraber, Sevan Nişanyan *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*'nde yönetici, bekçi, bir şeyi vekâleten idare eden anlamlarına gelen Arapça kayyım kelimesinin kökünü de kym olarak değil, kwm olarak gösteriyor. Bkz. www.nisanyansozluk.com/?k=kayyım *–ç.n.*

** Humeynici ideolojinin temel devlet kuramı olan velayet-i fakih'e göre devleti yönetecek olan rehberin, dini önderin taşıması gereken temel özellik. Adil bir din adamı-kral. Velayet-i fakih, Platon'un filozof kralı gibi esasen monarşist bir kavramlaştırmadır. Bkz. 14. Bölüm. *–ç.n.*

43. Bkz. Mustafa Melekiyan ile söyleşi, *Zenân*, no. 64, s. 32-35.

44. Şukufe Şükrü ve Sahire Lebriz, "Mard: Sharikya Ra'is?" (Erkekler: Ortak mı, Patron mu?) *Zenân*, no. 2 (Mart 1992), s. 26-32.

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

46. Örneğin bkz. Mehrengiz Kar, "Mosharekat-e Siyassi-e Zanan: Vaqeiyyat ya Khial" (Kadınların Siyasal Katılımı: Gerçek mi, Rüya mı?), *Zenân*, no. 47, s. 12-13.

47. *Zenân*, no. 35 (Tir 1376/1997), s. 6.

dınlanmış din adamı haricinde,[48] bu tartışmaları bizzat kadınlar yürütüyordu ve bunu halkın geniş kesimine hitap eden günlük gazetelerin sayfalarında yapıyorlardı.

Yeni kadın aktivizmi hâkim 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 başı çeken bazı kadınlar yoldan çıktı. Erkeklerin tahakkümü hakkında o kadar çok konuştular ki insanlar düşman oldu ve bu toplumumuza indirilmiş bir darbeydi."[49] Kum Medresesi'nden Ayetullah Fazıl Lenkerani "İslamın ilkelerini münevverlikleriyle sorgulamamaları" hususunda uyardığı aktivistlere meydan okudu: "Erkeklerle kadınlar arasında bir fark olmadığını kim söylüyor? Siz kimsiniz ki ... Allah'ın ve peygamberinin huzurunda fikirlerinizi beyan ediyorsunuz?"[50] Reşt imamı "hicap ve şeriat hususunda dini otoriteleri sorgulayan" kadınları kınayıp "kırmızı çizgiyi geçmemeleri, Kuran ve İslamı gözardı etmemeleri" konusunda ikaz etti.[51] Ayetullah Mezahiri gibi diğerleri, aktivistlerin İran hükümetinin BM'nin Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'ni kabul etmesi talebi karşısında çok öfkelendiler, zira bunun ülke üzerinde Batı tahakkümüne neden olacağını savunuyorlardı.[52] Parlamentodaki İslamcı kadınlar (Münire Nubaht ve Merziye Vahid Destcerdi), "kadınlar ve erkekler arasında çatışma yarattığı" ve şeriatın ve dinin temellerini sarstığı gerekçesiyle, basında ve kamuda feminist tartışmaların engellenmesini önerdiler.[53] Bu saldırılar, sertlik yanlısı güruhların ve medyanın sokaklarda bed hicabi kadınları taciz etmesini, kadın sporlarını ve eğlencesini kınamasını ve "zeval, moda ve bireysel beğeninin" geri dönüşüne karşı savaşını düşünsel

48. Kum Medresesi'nden Ayetullah Bojnordi gibi vaizler şunu söyler: "[Bazı ayrımcı hükümler içeren] fıkıh, İslam hukukçularının belirli algılarından başka bir şey değildir ve değiştirilebilir"; aktaran *Ferzâne*, no. 8.

49. Aktaran *Mâhnâme-yi Guzariş*, no. 148 (Tir 1382/2003).

50. *Jomhuri-ye Islami* (12 Mehr 1376/1997).

51. *Zenân*, no. 43 (Hordâd 1377/1998).

52. Aktaran *Zenân*, no. 38 (Âbân 1379/2000), s. 59.

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

açıdan meşrulaştırmak için kullanıldı.[54] *Zenân* kadınları erkeklere karşı kışkırtma ve "eşcinselliği yayma" suçlamalarıyla 1998'de mahkemeye verildi.[55] Teoloji ve İslam hukuku üzerine kadın merkezli makaleleri muhafazakâr din adamlarını korkutan din adamı Muhsin Saidzade Haziran 1998'de hapse atıldı.[56]

Tüm bu baskılara rağmen, "gayri-hareket" kadınları eğitim, istihdam ve aile hukuku aracılığıyla güçlendirerek ve onların kendilerine saygılarını artırarak kayda değer gedikler açtı. Erkeklerle eşit eğitim fırsatı, erkekleri kayıran resmi kısıtlayıcı kotaların ortadan kaldırılmasını takiben geri döndü. Çokeşlilik ciddi ölçüde engellendi, erkeklerin boşama hakkı kısıtlandı ve dini olarak onaylanan muta, yani geçici evlilik feci bir uygulama addedildi. Bu tavrın doruk noktasına ulaştığı 2002'de, bin evlilikten sadece 271'i "geçici"ydi.[57] Boşanma sürecini kocaların başlattığı davalarda, bu kararları uygulamanın zor olduğu ortaya çıksa da, kadınlar evlilik boyunca gönülsüz yaptıkları ev işlerinin bedeli olarak mali bir karşılık elde ettiler. Yeni kanunlarla çalışan dul kadınlara mali mükafatlar getirildi, doğum izni dört aya çıkarıldı, çalışan kadınlar için çocuk yuvaları yeniden açıldı ve kadınların çalışma saatleri erkeklerden beklenenin %75'ine indirildi. Yeni yasalar aynı zamanda başlık parasını cari değerinde ödenebilir kılıyor, yirmi yıl çalışmanın ardından erken emekliliğe olanak sağlıyor, erkek desteğinden yoksun kadınlara ve çocuklara mali koruma sunuyor, hükümete kadınlar için spor tesisleri sağlama yükümlülüğü getiriyor ve yirmi sekiz yaş üstü bekâr kadınların bir erkek vasi olmadan yurtdışında eğitim görmesini onaylıyordu.[58] 1998'de erkeklerin eşlerini istismarını engelleyecek pilot bir proje başlatıldı.[59] Hâkimlik yapma mücadelesi kadınların alt

54. *Sobh Weekly*, no. 32 (Âbân 1375 /1995) ve 28 (Ferverdin 1375/1996).

55. Dergiye açılan davayla ilgili bir haber için bkz. *Zenân*, no. 43 (Hordâd 1377/1998), s. 4.

56. İranlı Şii vaizler arasında toplumsal cinsiyet tartışmalarının iyi bir çözümlemesi için bkz. Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999).

57. Bu aynı dönemdeki 283253 kalıcı ya da normal evliliğe kıyasladır. Bkz. *Hayat-ı Nev* (11 Âbân 1381/2002), s. 11. Muta nikâhının her zaman kayıt altına alınmadığını belirtmek gerek. O yüzden gerçekteki sıklığı daha yüksek olabilir.

58. Liste için bkz. *Zenân*, no. 28 (Ferverdin 1375/1996), s. 3.

mahkemelere hukuki danışman ve üst mahkemelere yardımcı hâkim olarak atanmasıyla sonuçlandı, çocuğun velayeti meselesi yoğun olarak tartışıldı. 1997'de parlamentonun Kadın İşleri Komisyonu'nda on beş kadın vekil bulunuyordu.[60] Bu yeni öznelliklerin önemli bir yan ürünü, küçük ailelere ve çocuk merkezliliğe yönelik bir eğilim oldu. 2006'da ailelerin %68'i 1 ila 4 kişiden oluşuyordu (1976'da ailelerin sadece %46'sı bu ölçekteydi). Fakat daha göze çarpan eğilim kadınların bekâr ya da özerk yaşamasıdır. 2006'da 20 ile 34 yaş arası her üç kadından biri yalnız yaşıyordu.[61]

Bu arada, söz konusu mücadeleler aile içerisinde ve toplumda kadınlar ile erkekler arasındaki iktidar ilişkilerinde değişime yol açtı. Kadın intiharları ve artan boşanma oranı (2002'de bu oran %27 idi ve davaların %80'i kadınlar tarafından açılmıştı), İranlı bir sosyoloğun ifadesiyle, "toplumun sancılı modernleşmesi"[62] olarak değerlendiriliyordu. Bütün bunlar olup biterken, kadınların kamusal rolü üzerine yapılan kamuoyu yoklamaları, katılımcıların %80'inin (erkek ve kadın) kadın bakanlardan yana olduğunu, %62'sinin kadın cumhurbaşkanına karşı çıkmadığını gösterdi.[63] İranlı kadınların ev hayatı yalnızlığının kapanına kısılmış ve uzun kara çarşafın içine gizlenmiş aciz özneler olduğuna dair hâkim algının aşırı basitleştirme olduğu ortaya çıktı.

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

60. Kadınların meclisteki %6'lık bu oranı dünya oranının (%11,6) halen çok altında, Arap dünyasının (%4,3) üstündeydi; bkz. *Zenân*, no. 33, s. 76.

61. Said Peyvandi, "Ro'ya-ye 120 Milioni-ye Ahmadinejad", radiofarda.com (8 Kasım 2010).

62. Aktaran Ramin Mostaghimi, "Tights Iran: Women Carve out Spaces within Islamic Society", *Interpress Haber Ajansı* (25 Haziran 2003). Boşanma oranı raporları için bkz. Şadi Sadr'ın *Yas-e Nou* içindeki tartışmasına; aktaran womeniniran.com (erişim tarihi 4 Mayıs 2003).

63. Aktaran *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 çok az değişse de, aile içi kararlarda söz sahibi olma bakımından çok daha etkili olduğunu doğrulamıştır. Bu mesele bir yüksek lisans tezinde tartışılır; Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji, Tahran Üniversitesi, 2001; aktaran womeniniran.com (erişim tarihi 21 Mayıs 2003).

BİR GAYRİ-HAREKET Mİ?

Gene de İranlı kadınların İslam Cumhuriyeti'ndeki statülerini abartmamalı. Feminist avukat Mehrengiz Kar,* 1998 gibi nispeten yakın bir tarihte bile, kadınların başarmış olduklarına çok fazla anlam yüklenmemesi için uyarıda bulunuyordu. Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin, ataerkil ilişkilerle dolu siyasal, yasal ve ailevi kurumların çoğunda olduğu gibi İran yasalarının pek çok alanında da açıkça varlığını sürdürdüğüne işaret ediyordu.[64] Eşitsizlikler erkeklerin boşanma hakkı, çocuk velayeti, çokeşlilik ve cinsel itaat alanlarında varlığını koruyordu ve erkeğin kan parası hâlâ kadınınkinin iki katıydı. Gene de kadınların kamusal alandaki gündelik mücadelelerinin, hayatlarının muhtelif yönlerini değiştirmesinin yanı sıra, İslamın daha demokratik bir yorumuna yol açtığı da doğrudur. Kadınların en önemli başarısı erkekleri kamusal alana ve kadınları özel alana yerleştiren geleneksel toplumsal cinsiyet ayrımını yıkmaktı. Onca dirence rağmen İranlı kadınlar kendilerini kamusal aktörler olarak dayattılar.

İslam Cumhuriyeti altındaki kadınların paradoksal statüsü, kadın aktivizminin doğasını kavramaya çalışan birçok gözlemcinin ve bizzat aktivistlerin kafasını karıştırdı. İranlı kadınlar kendilerine ait bir "toplumsal hareket" yaratmış mıydı? Kadın aktivistlerin sayıca az, dağınık ve bir değişim stratejisi hakkında kararsız olduğu gerekçesiyle birçokları buna hayır cevabını verdi.[65] Dahası bu gayri-hareket sıradan kadınlar kitlesini seferber edecek, "feministler" olarak tanımlanan, belli başlı önderlerden yoksundu.[66] Bu yorumcular için kadınların arada sırada vuku bulan aktivizmi toplumsal bir hareketin değil "toplumsal bir sorun"un varlığını temsil ediyordu.[67] Bunun

* Kadın avukat. Öncü kadın hakları savunucusu. Ahmedinejad döneminde yurtdışına kaçmak zorunda kaldı. *–ç.n.*

64. Bkz. *Zenân*, no. 41.

65. Bkz. Muhammed Rafee Mahmudiyan, "Jonbesh-e Zanan-e Iran: Za'f-e Feminism va Feghdan-e Armangeraii" (İran'ın Kadın Hareketi: Feminizmin Zayıflığı ve Ütopyacı Vizyonların Yokluğu), *Zenân* (Ocak 2003).

66. Örneğin bkz. Hamid Rıza Celayipur, "Hamelan-e Bi-Neshan" (Kimliksiz Kuryeler), *Zenân* (Ocak 2004).

aksine aktivistler kadın mücadelelerini tartışmasız bir biçimde toplumsal hareket[68] çerçevesinde tanımladı; gerçi bir kısmı "hareket"i muhakkak başka bir unsurla nitelendiriyor,[69] "sessiz", "merkezsizleşmiş" veya "öndersiz" sıfatlarıyla beraber kullanıyordu.[70] Kadın etkinliklerinin "hareket" niteliğini yadsıyanları, toplumsal cinsiyet meselelerini daha kapsamlı olan reformcu siyasete, demokratik siyasete ya da sınıf siyasetine tabi kılmaya çalışmakla itham ettiler. Bu aktivistlere göre örgütlü bir hareketten söz etmek pek mümkün olmasa da, kadınlar toplumdaki ikincil konumlarıyla ilgili müşterek bir hissi, "hemdeli"lerini (gönüldaşlık) ve bu konuda bir şeyler yapmak istediklerini ifade etmişlerdi.[71]

Geleneksel mücadeleci siyasetin ötesinde alternatif mücadele biçimleri düşünülemezmiş gibi, Batı-merkezli "toplumsal hareketler" modelinin hegemonyası bu kavramsal tasavvurları açıkça iki karşıt konuma hapsetti – ya bir kadın hareketi vardı ya da yoktu. Efsane Necmabadi'nin bir kadın toplumsal hareketi olup olmadığı sorusunun bizatihi yersiz ve hatta zararlı olduğu, zira bunun bir mücadele türünü diğerlerine göre ayrıcalıklı kıldığı savı bir hayli etkili oldu. Gene de bu itiraz yaşananın gerçekten ne olduğu sorusuna bir cevap vermiyordu. Böyle aktivizmleri nasıl niteleriz, işleyişlerinin

67. Hamid Rıza Celayipur, "Mas'ale-ye Ejtemaii, Na Jonbesh-e Ejtemaii" (Toplumsal Hareket Değil Toplumsal Mesele), *Yâs-ı Nev*, 10 (Âbân 2003); ayrıca bkz. Celayipur, "Tahlili az Pouyesh-e Zanan-e Iran" (İran'ın Kadın Aktivizminin Bir Çözümlemesi), iran-emrooz.com (12 Âbân 1382/2003).

68. Bkz. Nesrin Azade, "Jonbesh-e Ejtemaiiye Zananeh" (Kadınların Toplumsal Hareketi), zananeiran.com (11 Aralık 2003).

69. Ali Ekbar Mehdi, iran-emrooz.com (Temmuz 2002); Valentine Moghadam, "Feminism in Iran and Algeria: Two Models of Collective Action for Women's Rights", *Journal of Iranian Research and Analysis* 19 (Nisan 2003), s. 18-31; Homa Hoodfar, "The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization", *Women Living under Muslim Laws*, no. 1 (Kış 1999); Nesrin Azade, "Jonbesh-e Ejtemai-ye Zananeh" (Kadınların Toplumsal Hareketi), www.womenininiran.org.

70. Janet Afary, "Jonbesh-e Zanan-e Iran: Gheir-e Motamarkez va Gostardeh" (İran Kadın Hareketi: Merkezsiz ve Engin), *Zenân* (Nisan 2003); Mahbube Abbasgülizade, "Dar Iran Jonbesh-e Zanan bi Sar Ast" (İran Kadın Hareketi Öndersiz), *Zenân* (Eylül 2003).

71. Bkz. Feride Farhi, "Jonbesh-e Zanan va Mardan-e Eslah-talab" (Kadın Hareketi ve Reformist Erkekler), *Zenân* (Mayıs 2003).

mantığını nasıl saptarız? İranlı kadınlar kendilerine ait bir hareket geliştirmeyi başaramadıysa, parçalı olmakla beraber ortak ve tasarlanmamış pratikler nasıl somut sonuçlara yol açtı o halde?

İranlı kadınların aktivizmi James Scott'ın o meşhur "direnişin gündelik biçimleri" tabirini akla getiriyor. Scott bunu Cavalı yoksul köylülerin üst sınıfların tecavüzlerine karşı, ağırdan alma, kandırma, boyun eğme numarası yapma, iftira atma veya sabotaj gibi ihtiyatlı, aykırı ve bireysel eylemlere başvurarak mücadele etmelerini tanımlarken kullanıyordu.[72] Bu açıdan bakıldığında, İranlı kadınların gündelik pratiklerinde kadın haklarını baltalayan devlet politikalarını çökerttiği ya da bunlara direndiği söylenebilirdi. Mücadelelerin kahramanları olan kadınların hem söylemlerinde hem de eylemlerinde muhakkak güçlü bir "direniş" unsuru vardı. Ancak İranlı kadınların mücadeleleri ne sadece "savunmacı", gizli, sessiz ne de yasadışı ve düpedüz bireyseldi. Bilakis, İranlı kadınların mücadeleleri ortaktı ve kademe kademe tecavüzde bulunuyorlardı; zira aktörler ataerkil yasal yapının, kamu kurumlarının ve ailenin elindeki siperleri ele geçirerek ilerliyor, böylece her bir kazanım bir sonraki talep için bir atlama taşı oluşturuyordu. Buna ek olarak, fikirler ve söylemleri geliştirmek için de bir ölçüde mücadele verdiler. 1990'ların sonunda kadınların yüzlerce STÖ'ye, dayanışma ağına katılımı ve söylemlere dahli, bir düzeyde örgütlü aktivizme işaret ediyordu. Kadın grupları mitingler düzenlediler, uluslararası kadın toplantılarına katıldılar, politikacılarla ve dini liderlerle lobi yaptılar ve parlamentoda kampanya yürüttüler. Kadın Haftaları, kitap fuarları, film festivalleri ve spor müsabakaları seferberlik sahalarıydı. 1995'te bağımsız aktivistler, Şehla Habibi gibi ılımlı yetkililerle birlikte, bir Kadınlar Haftası Kutlaması organize edip 62 seminer, 3 bin kutlama, 230 sergi ve 161 yarışma düzenlediler.[73] İki düzineden fazla kadın dergisi (*Zenân*, *Ferzâne*, *Hukuk-u Zen*, *Zen-i Rûz*, *Nidâ*, *Reyhâne*, *Peyâm-ı Hacer*, *Mehtab*, *Kitab-ı Zen* ve *Cins-i Duvvum*)[74] ve ar-

72. James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985).

73. Aktaran *Zenân*, no. 26, s. 5.

74. 1990 ile 1997 arasında on üç civarında kadın dergisi yayımlandı (*Nidâ*, *Râhrevân-i Sümeyye*, *Boreş*, *Peygâh*, *Mirac*, *Cilve*, *Peyâm-ı Zen*, *Zenân*, *Tekâpû*,

tan sayıda web sitesi (*Bedcins* ve *Zenân-ı İran**) fikirleri yaydı, etkinlikleri ilan etti ve dayanışma ağları kurdu. 1990 ile 2002 arasında 36 yeni kadın dergisi yayımlandı. Kadın öğrenci gruplarının toplumsal cinsiyet meselelerinde bültenler çıkarmalarıyla feminist fikirler üniversitelere nüfuz etti ve 1990'ların sonu itibarıyla 4 İran üniversitesi, işleyişleri çok yetersiz de olsa, kadın çalışmaları programları kurmuştu.[75]

Bu tür aktivizm, sanayi sonrası toplumlarda yaşam dünyasının devlet ve pazar tarafından sömürgeleştirilmesi karşısında bireylerin kimliğini yeniden talep etmeye odaklandığı ileri sürülen "yeni toplumsal hareketler" açısından tanımlanabilir mi öyleyse? İranlı kadınların etkinliklerinin, yapısal bir örgütlenmeden, tutarlı bir ideolojiden ve açık biçimde tanımlanmış bir önderlikten yoksun fakat ortak duyarlılıkları ve kimlikleri harekete geçiren parçalı aktivizmler olmaları bakımından "yeni bir toplumsal hareket" izlenimi verdikleri doğrudur. Gene de bu bakış açısı kadınların kimliklerinin neden belirli şekillerde oluşturulduğu, neden belirli şekillerde harekete geçildiği ve ilerlendiğini açıklamamıza pek yardımcı olmaz. Etkinlikleri dağınık, failleri farklı toplumsal sınıflardan olsa ve belli başlı önderleri olmasa bile, yeni toplumsal hareketler hâlâ aleni, tasarlanmış ve ortak seferberliğe –lobi faaliyeti, sokak protestoları, siyasal ve söylemsel mücadeleler– dayanır ki bu da İranlı kadınlar arasında öne çıkan bir şey değildir. İranlı kadınlarda hak talebi dinamiği farklı bir mantık ve yol izlemiştir.

Ferzâne, *Reyhâne*, *Tûba* ve *Banû*). 1997'de Hatemi'nin seçilmesinden 2002'ye kadar, yirmi üç kadın yayını ortaya çıktı: *Zen ve Pejûheş*, *Zen* (gazete), *İrşâd-ı Nisvân*, *Hemser*, *Mehtab*, *Kitab-ı Zenân*, *Pûşiş*, *Karn-i 21*, *Zen-i Cenûb*, *Zen-i İmrûz*, *El-Zehra*, *Banû*, *Nur-i Bârân*, *Şemîm-i Nercis*, *Surûş-Bânûvân*, *Tarh ve Moda*, *Yâs*, *İran dûht*, *Mutaliât-ı Zenân*, *Melina*, *Arûs*, *Zenân-ı Ferdâ*, *Zen-i Şarkî*, *Kevkeb*. 2000 itibarıyla bunlar gibi beş dergi yetkililerce kapatılmıştı. Bkz. *Yâs-ı Nev* (23 Mayıs 2003/1382).

* *Bedcins*, kumaz ve *Zenân-ı İran*, İran kadınları; yurtdışında yayımlanan çevrimiçi feminist dergiler. --*ç.n.*

75. Bu kadın çalışmaları programlarının eleştirel bir incelemesi için bkz. Ziba Celali Nayini, "Ta'sis-e Reshte-ye Motaleat-e Zanan dar Iran?" (Kadın Çalışmaları Programlarının Kurulması: Çöken Bir Hareketi Kamulaştırmak mı?) *Goftegû*, no. 38 (Âzar 1382/2003), s. 7-23.

İran kadınlarının aktivizmi, büyük ölçüde, başta kadınların bireyselliklerinin ilan edilmesi olmak üzere çeşitli toplumsal cinsiyet meseleleriyle ilgili dağınık bir ortak duyarlılıklar, hak talebi ve gündelik pratikler toplamını somutlaştıran bir "gayri-hareket"e delalet ediyordu. Ortak kimlikler bilinen kadın kuruluşlarından çok (denetimli de olsa) kamusal alanlarda oluşturuldu: işyerlerinde, üniversitelerde, otobüs duraklarında, tayın kuyruklarında, çarşı pazarda, mahallelerde, gayriresmi toplantılarda ve camilerde. Bilinçli ağ kurmanın ötesinde, "edilgen ağlar" ortak kimliklerin inşası için en önemli araç olarak iş gördü. Edilgen ağlar, atomize bireyler arasındaki, kamusal alanda bakış aracılığıyla ve tarz, davranış ya da kaygılarla ifade edilen ortaklıkların örtük olarak tanınmasıyla kurulan anlık ve sözsüz iletişime işaret ediyordu.[76] Nitekim, örneğin benzer "uygunsuz" kıyafetleriyle toplum kurallarına uymayan kadınlar, birbirlerini tanımasalar bile, kendiliğinden duygudaşlık ve yakınlık hisseder; ahlak polisinin tehdidi ortak paydaları olacaktır ve birbirleriyle dayanışma göstereceklerdir.

Yoğun siyasal gerilim, tehdit ya da fırsat durumları çoğu kez kadınların edilgen ağını iletişimsel eylemlere çevirir. Örneğin ev kadınları ya da savaş kurbanlarının anneleri, hoşnutsuzluklarını dışa vuracak kurumsal yapılardan yoksun oldukları için, dertlerini çoğu kez, o bastırılamaz "alenen söylenip durma" pratiğini mükemmelleştirdikleri fırınların ya da kasapların önündeki uzun tayın kuyruklarında veya otobüs duraklarında beklerken sokağa taşıyacaklardır. Protesto edip de tepkiden muaf kalmak için kasti olarak cinsiyete dayalı tek 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 dokunulmazlığı"nı, şehitlerin ailesi sıfatıyla sahip oldukları siyasal sermayeyle birleştirip, artık babası olmayan çocuklarının velayetini büyükbabalarına veren şeriatın ataerkil yorumlarına karşı başarılı mücadeleler yürüttüler.

76. "Edilgen ağ" kavramının ayrıntıları için bkz. Asef Bayat, *Street Politics: Poor Peoples Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997), 1. Bölüm.

Ancak bu türden bir aleni protesto kadınların genel etkinliklerinin sadece küçük bir yönünü oluşturuyordu. Aktivist gruplardan ayrı birçok kadın, kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği hakkındaki müşterek taleplerini kolay kolay ifade etmiyordu; bunu olsa olsa bireysel bir biçimde ve çoğunlukla yasal ya da kurumsal engellerle karşılaştıktan sonra yapıyorlardı. Esas itibarıyla, kendi başlarına hareket edip bu hakları doğrudan talep edebilecekleri yerlerde, eğitim kurumlarında, işyerlerinde, spor merkezlerinde ya da mahkemelerde talep etme yoluna gittiler. Bu yüzden onlarınki, en azından 2000'lerin başına kadar, sık sık sağlam bir örgütlenmeyle, strateji kurmayla, pankartlar ve yürüyüşler içeren, rutin olmayan ortak eylemle birleştirilen geleneksel bir toplumsal hareket değildi. İran kadınlarının aktivizmi, daha ziyade, *netice itibarıyla hareketi* ya da "gayri-hareket"i, yani gündelik hayatın sıradan pratiklerinde somutlaşmış fakat dolaysız maksadının ötesinde ilerleme etkisi yaratan dağınık ortak girişimleri temsil ediyordu. Bu gayri-hareket, "sessiz tecavüz"e benzer bir biçimde, artan ve yapısal bir hak talep etme süreci aracılığıyla iş görüyordu fakat kadınların ısrarlı kamusal alanda var olma şartına çok yakından bağlıydı. Bu yapısal tecavüzde her talep, daha fazla talep için bir fırsatlar döngüsü yaratarak bir sonrakini meşru kıldı, nihayetinde daha fazla toplumsal cinsiyet eşitliğine ve bireysel salahiyete yol açtı. Dolayısıyla kadın aktivizminin etki gücü, ilk olarak sıradan, gündelik ve bu yüzden bastırılamaz pratiklere dayanmasında yatar; ikinci olarak, ataerkil yapıların can evine doğru artan bir tecavüzden yararlanmıştır.[77]

77. Bir anlamda bu süreç "sessiz tecavüz" stratejisini çağrıştırır (bkz. 3. Bölüm). Kent yoksullarında olduğu gibi İran'da kadın (gayri-)hareketi de ihtiyatlı, uzun süreli ve artan bir kazanım elde etme hareketini temsil eder, gündelik hayat pratiklerine yakından bağlı bir süreçtir. Gelgelelim yoksulların sessiz tecavüzü, faillerin hemen hemen hiç söylemsel mücadeleye girmediği ya da ortak strateji kullanmadığı bir gayri-hareketi temsil ederken, Müslüman kadınlar bir tür toplumsal harekete, toplumsal cinsiyet, ataerki ve kadınların gündelik etkinlikleri hakkında bir düzeyde ideolojik mücadele içeren "netice itibarıyla harekete" girişmişlerdi. Sınırlı bir düzeyde lobicilik, siyasal ve yasal kampanyalar da yürütüldü. İkinci olarak, sessiz tecavüz temelde gayriresmi ve büyük ölçüde yasal olmayan bir stratejiyken, içerimleri itibarıyla hareket kaçınılmaz olarak yasal mücadelelerle tahkim edilir. Zira kent yoksulları hem normatif hem de (modern) yasal ya-

İslamcı toplumsal cinsiyet önyargısına karşı, kadınların sadece kamusal alanda var olması bile bir başarıydı, fakat aynı zamanda kadınlar için ataerkil iktidara tecavüz etmek ya da onunla müzakere etmek için bir sıçrama tahtası işlevi gördü. Kadınlar savaş seferberliğine ve gönüllü çalışmaya katıldılar ve ücretli işler aradılar; eğitimlerine devam ettiler ve spor yapmayı sürdürdüler, koştular ve bisiklete bindiler ve dünya şampiyonalarına katıldılar; meslek sahipleri, romancılar, sinemacılar ve otobüs ya da taksi şoförleri olarak çalıştılar ve yüksek devlet makamları için adaylıklarını koydular. Ve bu kamusal roller, ele alınması gereken toplumsal ve yasal zorunlulukları zora soktu ve yeniden ele alınmalarını gerekli kıldı – kısıtlayıcı kanunlar ve görenekler, hâkim ataerkil sistem dahilinde, kamusal alanda varlık gösteren kadınların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde değiştirilmek zorundaydı. Üniversite eğitimi, örneğin, çoğu kez genç kadınların ailelerinden bağımsız yaşamalarını gerektirdi; halbuki aksi takdirde uygunsuz kabul edilecek bir şeydi bu. Kadınların kamusal etkinliği başörtüsü (başörtüsünün kadının işine ne kadar uygun olduğunu), erkeklerle işbirliği, cinsel gerilimler,[78] ve toplumda erkeklerle eşitlik meselesini gündeme getirdi. Neden kadınlar cumhurbaşkanı ya da dini lider seçilemeyecekti? Eğer kadınlar yüksek kamu yetkilileri olarak çalışabiliyorlarsa, yabancı bir konferansa katılabilmek için hâlâ kocalarının iznini almaları gerekecek miydi? Kadınların kamusal varlığı ayrıca kişiler hukuku alanındaki erkek üstünlüğüne yönelik bir itiraz haline gelip, kadınları boşanma, miras, kan parası ve çocuk velayeti konularında eşit haklar talep etmeye salahiyetli kılacaktı. Üniversitelere erkeklerden çok kadınlar girip mezun oldukça, kadınlar (kaçınılmaz olarak değilse de) muh-

---

pıların çeperinde iş gördükleri, bu yüzden bunlardan kurtulabildikleri halde, Müslüman kadın failler bunların *içinde* iş görmek, dolayısıyla böylesi yapıların sınırlarına meydan okumak zorundadırlar. İşgalcilerin toprak ya da kadınların üniversitelerde makine mühendisliği öğrenimi görme hakkı kazanmasında olduğu üzere, her iki aktivizm türünde de eylemlerin ve kazanımların temelde özdeş olduğu doğrudur. Fakat işitilir ortak eylem yoksul insanların sessiz tecavüzü için uygunsuz olacakken, kadınların mücadelesine yardımcı olur.

78. Kadınların kadı ya da İslam hukukçusu olamayacaklarını iddia etmek için Ayetullah Cevadi Amuli'nin atıfta bulunduğu bir husus; bkz. *Zenân*, no. 9, s. 30.

temelen onların otoritesini içselleştirmese dahi kabul etmesi gerekecek erkekleri yöneten konumlar işgal edecektir. Bu süreçler kamuda ve hane içinde toplumsal cinsiyet-iktidar ilişkileri bakımından dengelerin değişmesine katkıda bulunmuştur.[79]

Günlük mücadelelerinde, birbirinden ayrı olan bu failler baskı yaratmak için taleplerini planlı direniş ve itaatsizlik edimleri olarak değil, bireyselliklerini dışa vurmak ve hayat fırsatlarını iyileştirmek için mantıksal ve doğal alanlar olarak ortaya koydular. Kadınların araba yarışları ya da dağcılıkla ilgilenmelerinin sebebi esasen ataerkil tavırlara ya da dinsel devlete karşı çıkmak istemeleri değildi; İslam Cumhuriyeti söz konusu girişimleri her halükârda karşı çıkış olarak görse de, kadınların böyle faaliyetlerde bulunmalarının sebebi bunlardan belli bir tatmin elde etmeleriydi. Buradaki can alıcı nokta, birçok kısıtlamaya ve baskıya rağmen, kadınların bu ilgilerinden vazgeçmemesi ve bunları sürdürmesidir; bu da dolayısıyla ciddi normatif ve yasal sonuçlar doğurmuştur. Zira ataerkil ve siyasal otoriteyi kadınların toplumdaki rolünü ve dolayısıyla haklarını kabul etmek zorunda bıraktılar. Velhasıl, İranlı kadınların aktivizmini öne çıkaran, ortak protesto değil ortak mevcudiyet olmuştur. Kadınların gayri-hareketi gücünü mücadeleci siyasette olduğu gibi kesintiye uğratma ve belirsizlik tehdidinden almıyordu, daha ziyade varlığını *var olma gücü*yle sürdürüyordu – kısıtlılıkların üstesinden gelerek, elde olanı kullanarak ve kendilerini işitilir, görülür, hissedilir ve gerçekleştirilebilir kılacakları yeni alanlar keşfederek, her şeye rağmen ortak iradeyi ortaya koyma becerisiyle. Bu gayri-harekette kadınlar otoriteleri ödün vermeye zorlamak için çoğunlukla sıradışı yollara başvurmadı; bir anlamda, tam da peşine düştükleri sıradan pratikler (örneğin eğitim almak, çalışmak, koşmak, boşanma davası açmak ya da politik makamlara talip olmak) fiili kazanımlar anlamına geliyordu. Sıradanlık unsuru sadece hareketi fiilen bastırılamaz hale getirmedi, aynı zamanda kadınların tehdit teşkil eder gibi görünmeden giderek daha fazla mesafe katetmesine olanak sağladı.

79. Cumhurbaşkanı Hatemi'nin kadın meselelerindeki danışmanı Zehra Şucai'nin öne sürdüğü gibi, "Artık kadınlar evin geçimini sağlayan kimseler olduklarına göre, 'Er ricâlu kavvâmûne 'alâ annisâ'yı yeni bir gözle okumak zamanı değil mi?"; aktaran *Zenân*, no. 37 (Şehrivar-Mehr 1376/1997).

Hasımları, her ne kadar ivmeyi durdurmak için pek bir şey yapamayacak olsalar da, çoğu kez bu "tehlike"yi fark ettiler. Yaklaşık otuz beş yıl önce Şah'ın yerel seçimlerde kadınlara oy hakkı tanımasına muhalefet eden muhafazakâr din adamlarını telaşa düşüren aslında tam da bu "kademeli tecavüz tehlike"siydi. "Kadınların oy hakkı, kendi içinde taşıdığı sorunların yanında, kadınların parlamento seçimlerine katılmasına; ve bu da boşanmada, hâkimlik yapmada vb. kadınlarla erkeklerin eşit olmasına yol açacaktır... Bu uygulamalar dini ilkelerimize şüphesiz ters düşecektir."[80]

Kadınların gayri-hareketi sadece pratik düzeyinde kalarak tam anlamıyla işleyemezdi. Entelektüel ve ideolojik mücadeleler sahasına girmesi kaçınılmazdı. Kadınların kademeli pratikleri özenli savlar ve söylem alanında mücadelelerle desteklenmek zorundaydı. Kadın aktivistler, kendi fiili tecavüzlerinin ortaya çıkarmış olduğu yasal ve teolojik çelişkileri ele almalıydı. Bu amaçla aktivistler, kamusal alandaki varlıklarının kendilerine sunduğu fırsatları değerlendirmek için çok yönlü yasal, teolojik ve kuramsal ifadeler kullandılar. Özel yayınlar ve parlamentodaki kadın lobiciler, mühimmatını alternatif yasal ve teolojik yorumlardan aldıkları böylesi söylemsel kampanyalarda can alıcı bir rol üstlendiler.

Kadınlar gözetime rağmen nasıl görünür oldu? Kadınların alanlarda varlık gösterme dürtüsü, devrim öncesi statülerini hatırlamalarıyla, ekonomik gereklilikle ve kadın mücadelelerinin küreselleşmesiyle körükleniyordu. Fakat bunu daha doğrudan etkileyen unsur, kadınların kendi mücadelelerinin halihazırda yaratmış olduğu *söylemsel fırsat*tı. 1979 Devrimi'ne kitlesel katılımları, başta Ayetullah Humeyni olmak üzere birçok dini önderi kadınların toplumsal ve siyasal failliklerini alenen tanımaya mecbur bırakmıştı. Humeyni'nin İslam Cumhuriyeti'nin ilk halkoylamasında kadınlara hitaben söyledikleri, onların kamusal gücünü ilan ediyordu. Humeyni, "Kadınlar [devrimci] hareket için erkeklerden daha çok şey yapar; katılımları erkeklerinkinin iki katıdır," demiş[81] ve eklemişti: "Müslüman

80. Aktaran Ali Davani, *Nehzat-e Ruhanion-e Iran*, c. 3 (Tahran: Imam Reza Cultural Foundation), s. 67.

81. *Güzîdehâ'i ez Makâlât-i Peyâm-ı Hacer*, no. 1 (Tahran: Women's Association of the Islamic Revolution, 12 Temmuz 1980).

kadınların evlerine hapsedileceği fikri, bazılarının İslama atfettiği tümüyle yanlış bir fikirdir. İslamın ilk dönemlerinde bile kadınlar ordularda ve savaş cephelerinde etkindi."[82] Daha sonra, Müslüman feministler, kadınları özel alana geri sürmeyi isteyen muhafazakâr din adamlarına karşı koymak için Humeyni'nin beyanlarını hatırlatacaktı. Sonunda, kadınların her tarafa yayılan kamusallığı, var olma gücü kaçınılmaz olarak İslami devletin ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin birçok ataerkil yapısına meydan okudu, onlar için yeni bir özerk kimlik tesis etti. Bu da kadınların eşitlik taleplerinin ve birçok "geleneksel" role itaatsizliklerinin çerçevesini belirledi.[83]

Böylesi gayri-hareketlerden, ortak olmayan faillerin ortak eyleminden bu minvalde bahsetmek, kadınların örgütlü ve sürdürülebilir toplumsal hareketlerinin önemini küçümsemek anlamına gelmediği gibi, geleneksel toplumsal hareketlere kıyasla gayri-hareketlerin stratejisini değersizleştirmek anlamına da gelmez. Niyetim, birini diğerine üstün tutmak yerine, toplumsal ve siyasal kısıtlamalar altında belirli bir tür seferberliğin işleyiş tarzını vurgulamak. Her halükârda, gayri-hareketler elverişli zamanlarda pekâlâ mücadeleci ortak meydan okumalara dönüşebilir; ve İranlı kadın aktivistler toplumsal protestolar, mitingler ve dahası bir milyon imzalık bir kampanya düzenleyerek, çoğu kez böyle bir stratejiyi kullanmaya çalışmışlardır. Aslında bu yüzyılın ilk beş senesine doğru, İran'da kadınların gayri-hareketi yeni yeni ortaya çıkan bir toplumsal hareket haline geliyor gibi görünüyordu; zira aktivistler daha yoğun bir biçimde bu oluşum üzerine düşünüyor, daha geniş ağlar ve örgütlenmeler kuruyor, kampanyalar yürütüyor ve daha kapsamlı seferberlikler gerçekleştirebiliyorlardı. Basılı yayınlarının çoğu yasaklanmış olduğu için, kadın aktivistler genelde etkileyici içeriklere sahip muhtelif web sitesine ve çevrimiçi dergiye yöneldi. Bir milyon imza top-

82. Aktaran *Zenân*, no. 9, s. 30.

83. Kültür Bakanlığı'nca desteklenen "Cinsiyet ve *Negariş-i İçtimai*" (Cinsellik ve Toplumsal Görüş) üzerine bir çalışma, kadınların erkeklere göre çok daha fazla beklentisi olması itibarıyla, "hayattan memnun olmak" (*rezayet ez zendegi*) üzerine erkekler ve kadınların görüşleri arasında büyük bir uyuşmazlık olduğunu ortaya çıkardı; bildiren *IRNA Haber ajansı* (11 Hordâd 1383/2004), aktaran iran-emrooz.com.

lamak için, evlilik akdini iyileştirmek için, BM Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin kabul edilmesi için ve recmin yasaklanması için kampanyalar düzenlemenin yanı sıra, politikacılarla ve din adamlarıyla lobi çalışması yürüttüler ve daha sonra da Tahran'ın merkezi meydanlarında açık hava mitingleri düzenlediler. Bu hareket, Haziran 2009'daki cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ve bunu izleyen, sivil ve siyasal haklar mücadelesinde İran'ın Yeşil hareketine dönüşecek olan sokak protestolarında çok sayıda kadını seferber etmekte kayda değer bir rol oynadı. Başta aktivistlerin kendi aktivizmlerini ifade etme, tartışma ve kavramsallaştırmaya ve ortak kampanyalara girişmeye yönelik çabaları olmak üzere bu eğilimler, söz konusu hareketi kent yoksullarının ya da küreselleşen gençliğin gayri-hareketlerinden ayırıyordu. Fakat 2005'te sertlik yanlısı Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanı olmasıyla birlikte, ortak kampanya yürütme alanlarının çoğu ortadan kayboldu. Önde gelen feminist dergilerden *Zenân* yasaklandı, birçok STÖ kapatıldı ve kadınların resmi kurumlardaki varlığı azaldı. Hükümet kamuya açık alanlarda başörtüsü kullanımındaki gevşekliğe karşı yeni bir gözetim başlattı. Nitekim 2006'da, ahlak polisinin yürüttüğü sekiz aylık bir kampanyada, bir milyon üç yüz bin kadın ikaz aldı; ertesi yıl, baskının başlamasından sonraki üç gün içinde polis yüz elli bin kadını tutukladı. Tartışmalı 2009 seçimlerinin ardından, Ahmedinejad'ın ikinci döneminde, kadın aktivizmi üzerindeki baskı çarpıcı bir biçimde artırıldı. Artık halk muhalefetinin sertliğiyle yara almış olan rejim, kadınların toplumsal cinsiyet eşitliği ve kendini ifade mücadelesini, Yeşil "fesat"ın özü olarak görüyordu. İzleyen aylarda çok sayıda önde gelen kadın aktivist hapse atıldı ya da sürgüne zorlandı. Her ne kadar ortak eylem muhtemelen devam ettiyse de, ortak mücadele bir kez daha sınırlarla karşılaştı. Böyle örgütlü, sürdürülebilir ve kolayca tanınabilir toplumsal hareketler devlet baskısıyla karşılaştığı sürece, gayri-hareketler –tarifi zor, esnek, dağınık ama mütecaviz ortak girişimler– ciddi bir seçenek olarak kalacak.

5

Gençliği Yeniden Talep Etmek

ORTADOĞU'DA Müslüman gençliğin siyasal ağırlığı hakkında hem büyük bir endişe hem de beklenti var gibi görünüyor. Birçokları Arap dünyasında gençlerin radikal İslamın neferi olmak ister gibi görünmelerinden duyduğu kaygıyı dile getirirken, kimileri de gençlerin (İran, Mısır ve Suudi Arabistan'da olduğu gibi) bölgede ısrarla demokratik dönüşümü istediğini umma eğiliminde.[1] Bu yüzden gençlerin –ister İslamcılığın lehine, ister aleyhine– siyasal failler, toplumsal dönüşümcüler olarak hareket edecekleri tasavvur ediliyor. Gerçekten de, çok sayıda Müslüman gencin Suudi Arabistan'dan Mısır'a ve Fas'a kadar radikal İslamcı hareketlere dahil olmasıyla ya da İran İslam Cumhuriyeti veya Suudi Arabistan gibi bölgedeki dogmatik rejimlerin manevi ve siyasal otoritelerine karşı gelmesiyle, bölgenin yakın tarihi gençlerin siyasal seferberliğine tanıklık etmiştir. Fakat hiçbir şey gençlik imgesini, İran'ın Yeşil hareketindeki ve Arap Baharı'ndaki kayda değer rollerinden daha etkili bir

1. Örneğin bkz. Timothy Gorton Ash, "Soldiers of Hidden Imam", *New York Review of Books* 52, no. 17 (3 Kasım 2005). Ayrıca bkz. Bill Samii, "Iran Youth Movement Has Untapped Potential", RadioFreeEurope, 13 Nisan 2005, www.rferl.org/features/features_Article.aspx?m=04&y=2005&id=3D5DCD40-3EBC-4343-A1C9-5BF29FFE7BB. Ayrıca bkz. Samantha Shapiro, "Revolution, Facebook-Style", *New York Times*, 25 Ocak 2009.

biçimde şekillendirmiş görünmüyor. Birçokları Arap ayaklanmalarını "gençlik devrimleri" olarak tanımladı. Bu olaylar ve müdahaleler bize genel olarak gençlik siyaseti ve özel olarak "gençlik hareketleri" hakkında ne söylüyor? Gençliğin ister istemez dönüştürücü rolüne mi işaret ediyorlar? Gençlik hareketleri devrimci midir ya da nihai olarak demokratikleştirici bir yönelime mi sahiptir? Hâkim "toplumsal hareket kuramı" genel olarak gençlik siyasetinin doğasını ve özel olarak da Müslüman Ortadoğu'dakini anlamamız için bize nasıl yardımcı olabilir?

AIDS, dışlanma, şiddet ya da dini radikalizm gibi gençlikle ilgili konular üzerine çalışmalar son yıllarda artmış olsa da, analitik bir kategori olarak "gençliğe" genelde sadece şöyle bir değinip geçiliyor. Nitekim "gençliğin dinsel radikalizmi" üzerine birçok çalışma, örneğin, esasen genç insanların sadece (diğerleri gibi) bir biçimde dahil olmuş *bulundukları* dinsel radikalizmin kendisi hakkındadır. Bu durum dinsel radikalizmi incelemek için "gençliği" hareket noktası, merkezi kategori olarak alan bir yaklaşımdan farklıdır. Toplumsal bir kategori olarak gençlik hâkim toplumsal hareket tartışmalarında ilginç bir biçimde eksik kalmıştır. Genel olarak, gençlik hareketlerinin anlamlarını ve kiplerini kavramsallaştırmaya yönelik bilimsel çabalar nadir olmayı sürdürüyor. En iyi ihtimalle, ideoloji, örgüt, seferberlik, çerçeveleme vb. kavramsal araçların ortak bir topluluk olarak gençliği değerlendirmek için yeterli olacağı varsayılıyor. Sonuç olarak, klasik toplumsal hareket çerçevesine oturmayan gençlik aktivizmleri, "toplumsal sorunlar" ya da altkültürler sahasına düşmüştür ve büyük ölçüde bu açıdan incelenirler. Tarihsel çalışmalar ve gazetecilere özgü anlatımlar böyle kolektiflerden gençlik hareketi diye bahsederken (örneğin 1960'ların siyasal protestolarından ya da hippi veya punk altkültürlerinden söz ederken), önsel olarak gençlik hareketlerinin gençlerin merkezi rol oynadığı hareketler olduğunu varsayıyorlar. Nitekim 1960'larda Avrupa ve ABD'deki öğrenci aktivizmi, savaş karşıtı seferberlik ve karşıkültür eğilimlerinin ya da belirli partilerin gençlik kolları ile çeşitli hareketlerin gençlik gruplarının –sözgelimi Komünist gençlik– farklı biçimlerini temsil ettikleri düşünülüyor.[2] Benim yaklaşımım bu sorunlu formülleştirmelerden ayrılıyor.

Manevi ve siyasal otoritenin gençlere yüksek düzeyde toplumsal denetim dayattığı Müslüman Ortadoğu'da gençlik deneyimine dair bir tartışmanın gençliği ve gençlik hareketlerini kavramsallaştırmak için değerli bir içgörü sunabileceğini ileri sürüyorum. Müslüman Ortadoğu'daki gençlik aktivizmlerini karşılaştırarak, üretken biçimde, "gençliği", böylece bir gençlik hareketinin anlamını kavramamızın yolunu açabilecek yararlı bir analitik kategori olarak inşa edebileceğimizi iddia ediyorum. Gençlik hareketlerinin, gençliğin merkeziliği yönünden tanımlanmaktan ziyade nihai olarak gençliği talep etmekle ya da yeniden talep etmekle ilgili olduğunu öne sürüyorum. "Gençlik", "genç" olmakla ilişkili belirli bir habitus'a ya da davranışsal ve bilişsel eğilimlere işaret eder – gencin nispeten özerk, yani ne bütünüyle (yetişkinlere) bağımlı ne de bağımsız olduğu ve diğerlerine karşı sorumlu olmaktan azade bulunduğu, çocukluk ile erginlik arasında farklı toplumsal bir konuma. Böyle anlaşıldığında, gençlik hareketlerinin siyasal failliği, dönüştürücü ve demokratikleştirici güçleri, hasımlarının, manevi ve siyasal otoritelerin, gençlik taleplerini karşılama kapasitelerine dayanır. Aksi takdirde gençlik diğer herhangi bir toplumsal grup kadar muhafazakâr kalabilir. Toplumlarının siyasal, demokratik dönüşümüne katkıda bulunmak için, gençler siyasal olarak düşünüp davranarak, yani daha büyük bir siyasal hareketin parçası olarak "gençliği talep etmenin" ötesine geçmelidirler. Gene de Ortadoğu'da meşrulaştırıcı ideolojileri gençlik habitus'unu barındırmaktan aciz dogmatik dinsel rejimlerin hâkim olduğunu düşünürsek, gençlik hareketleri (yani gençliği talep eden hareketler) büyük bir dönüşüm ve demokratikleştirme vaadine sahiptir.

2. Böyle gençlik örgüt ve hareketlerinin bir listesi için bkz. "A Snapshot of the Global Youth Movement", www.youthmovements.org/guide/globalguide.htm. Mao Zedong için "gençlik hareketi" öğrencilerin sömürgecilik (Japonya) karşıtı mücadeleye siyasal katılımı anlamına geliyordu. Bkz. Mao Tse-tung, "The Orientation of the Youth Movement", *Selected Works of Mao Tse-tung* içinde (Pekin: Foreign Languages Press, 1967), c. 2, s. 241-49.

GENÇ İNSANLAR, GENÇLİK VE GENÇLİK HAREKETLERİ

Devrimci bir sınıf olarak gençler fikri yeni değildir. Avrupa ve ABD'deki genç insanların 1960'lardaki kapitalist canlılık dönemindeki yaygın seferberliği, birçok gözlemciyi (o dönem üniversitelerde, savaş karşıtı hareketlerde ve alternatif hayat tarzı üretiminde faal olan) gençlerin Batılı toplumlardaki toplumsal dönüşümün yeni devrimci gücü olduğuna ikna etti. ABD'de Herbert Marcuse ve Fransa'da Andre Gorz için, gençler ve öğrenciler siyasal değişimin temel failleri olarak proletaryanın yerini almıştı.[3] Aynı doğrultuda, gençlik hareketleri çoğu kez öğrenci hareketleriyle veya o ya da bu siyasi partinin veya hareketin gençlik kollarıyla aynı kefeye konmuş ve birbirlerinin yerini alacak biçimde kullanılmıştır.[4] Nitekim Almanya'da Faşist Parti'nin gençlik seksiyonu Alman gençlik hareketi diye tanımlanır. Ya da Irak Baas Partisi'nin gençlik örgütünün Irak'taki gençlik hareketi olduğu varsayılır.[5]

Bir gençlik hareketinin ne öğrenci aktivizmiyle aynı ne de siyasi partilerin uzantısı olduğunu ileri süreceğim; üstelik bir gençlik hareketi muhakkak devrimci bir fail de değildir. Öncelikle, hareketler (her ne kadar bu unsur bir hareketin niteliğini çok fazla etkilese de) basitçe faillerinin kimliğiyle değil, esasen taleplerinin ve dertlerinin doğasıyla tanımlanırlar. Gerçek hayatta öğrenciler çoğunlukla genç ve genç insanlar çoğu kez öğrenci olsalar da, bunlar iki farklı kategoriyi temsil eder. Öğrenci hareketleri bir öğrenci topluluğunun "öğrenci hakları"nı –doğru dürüst eğitimi, adil sınavları, karşılanabilir harçları ya da hesap sorulabilir bir eğitim yönetimini– savunmak ya da genişletmek için yürüttüğü ortak mücadelelerini kapsar.[6]

3. Bkz. Herbert Marcuse, "On Revolution", *Student Power: Problems, Diagnoses, Action* içinde, haz. Alexander Cockburn ve Robin Blackburn (Londra: Penguin Books, 1969), s. 367-72.

4. Örneğin bkz. Colin Bundy, "Street Sociology and Pavement Politics: Aspects of Youth and Student Resistance in Cape Town, 1985", *Journal of Southern African Studies* 13, no. 3 (Nisan 1987), s. 303-30.

5. Alman örneği için bkz. Walter Laqueur, *Young Germany: A History of the German Youth Movement* (New York: Transaction, 1962/1984).

Eğitim için hükümet harcamaları ve eğitimin ticarileştirilmesine son verilmesini talep eden İspanya'daki 2010 öğrenci protestoları ve 2011'de Şili'de Camila Vallejo önderliğinde gerçekleştirilenler, öğrenci hareketlerinin örnekleri arasında yer alır. Öte yandan, genç insanların siyasal örgütlerdeki aktivizmi onları muhakkak bir gençlik hareketinin failleri kılmaz. Daha ziyade gençlerin (demokrasi, Baasçılık ya da faşizm gibi) belirli bir siyasal hedef için desteklerini ve bu hedef etrafında seferber olduklarını gösterir. Elbette, bir Alman gençlik hareketinin çeşitli boyutlarını temsil eden Alman faşizminde ya da Müslüman genç kızların (örneğin başörtüsü takarak gösterdikleri) bireyselliklerini kısmen yansıtan, Fransa'daki Müslümanların bugünkü dindarlıklarında olduğu gibi, gençliğin bazı kaygıları belirli siyasal hareketler tarafından temsil edilebilir ve bunların bünyesine dahil olabilir. Gelgelelim bu olasılık, genç insanların verili bir siyasal örgüte ya da harekete bir biçimde destek vermiş bulundukları durumla karıştırılmamalıdır.

Fakat gençlerin siyasal ülküsü her zaman muhakkak devrimci değildir. 1960'lardan sonra Batı'da birçok genç insanın –Marcuse'yi daha önceki konumundan geri çekilmeye mecbur eden– muhafazakârlığı, gençlerin devrimci bir sınıf olduğu mitini tuzla buz etmiştir. Bilakis, gençlik hareketlerinin siyasal ya da dönüştürücü potansiyeli hasımlarının onlara dayattığı toplumsal denetimin düzeyine bağlıdır. Örneğin bireyin davranışlarını ve hayat tarzını yakın takibe almayı kendine vazife edinen bir siyasal rejimin (günümüzde İran veya Suudi Arabistan) gençlik muhalefetiyle karşılaşması muhtemeldir. Aksi takdirde, İran gençliğinin 2009 Yeşil protestoları zamanında ve Mısır gençliğinin devrimden hemen önceki protestolarda yaptığı gibi siyasal olarak düşünüp hareket etmeyen bir gençlik hareketi, bu haliyle otoriter bir devlete kolay kolay meydan okuyamaz. Bu itibarla, bir gençlik hareketi esasen *gençliği talep etmek*le ilgilidir; cisimleştirdiği ortak meydan okumanın başlıca amacı gençlik habitus'unu savunmak ve genişletmektir (burada "gençlik habitus'u"

6. Öğrenci hareketleri hakkında bir tartışma için bkz. haz. Alexander Cockburn ve Robin Blackburn, *Student Power: Problem, Diagnosis, Action* (Londra: Penguin Books, 1969).

derken, "genç olmak" gibi sosyolojik bir olguyla ilişkisi bulunan bir dizi eğilimi; var olma, hissetme ve hareket etme tarzını kastediyorum – yani denemeye, maceracılığa, idealizme, özerkliğe, hareketliliğe ve geleceğini güvence altına almaya daha büyük bir eğilimi). Bu habitus'a, gençliğe karşı koymanın ya da onu engellemenin ortak bir muhalefet yaratması muhtemeldir.

Fakat 1990'larda Suudi Arabistan deneyiminin gösterdiği üzere, manevi ve siyasal disipline tabi genç insanların salt varlığı onları mutlaka bir gençlik hareketinin taşıyıcıları kılmaz; çünkü genç insanlar (yaş kategorisi olarak) önce toplumsal bir kategori olarak gençlik, yani toplumsal aktörler haline gelmezlerse, manevi ve siyasal otoriteye ortak bir meydan okumada bulunamazlar. 1960'larda İran'ın orta kesiminde küçük bir köyde büyürken, elbette konuştuğum, oynadığım, işbirliği yaptığım ve dövüştüğüm arkadaşlarım ve akranlarım vardı. Ama kelimenin tam anlamıyla "gençlik" değildi bu; yalnızca genç insanlar, aynı yaş grubundan insanlardık biz. Köydeki genç insanların çoğunun "gençliğini" yaşama fırsatı pek olmuyordu; çünkü kırılganlık ve bağımlılık dönemi olan çocukluktan sonra hemen erişkinliğe, işin, ebeveyn olmanın ve sorumluluğun dünyasına geçiyorlardı. Birçok genç hiç okula gitmedi. "Göreli özerklik" çok azdı, özellikle de hızla babalarının otoritesinden kocalarının otoritesine geçen ve ergenlikten çok önce etkin bir biçimde ev kadını rolü için eğitilen çoğu kız çocuk için (oğlanların bu sorumluluktan muaf tutulmaları toplumsal cinsiyetin gençliğin oluşumunda nasıl devreye girdiğini gösteriyor).

Bourdieu kısmen bu bilgiler ışığında, herkesin çok iyi bildiği üzere, gençlik "sadece bir kelimeden ibarettir" derken, toplumsal bir birim olarak gençlik hakkında konuşmanın başlı başına, gençliğin manipüle edilmesi olduğunu kasteder.[7] Farklı sınıflardan gençlerin (yoksul ve zengin) müşterek çok az şeyi varken, gençliği nasıl tek bir kategori olarak tahayyül edebiliriz, diye sorar. Erkek ve kadın gençlerin yaşam dünyalarındaki farkların çok daha dikkate değer olduğunu eklemek lazım. Bourdieu'nün iddiası öncelikle, genç

7. Pierre Bourdieu, "'Youth' Is Just a Word", *Sociology in Question* (Londra: SAGE, 1993).

insanların kökten farklı yaşam dünyalarına sahip olduğu, okul öncesi durumla ilgilidir. Fakat kendisinin kabul ettiği üzere, modern zamanlarda kitlesel eğitim tüm bunları değiştirmiştir. Gençliği kitlesel olarak, ülke çapında olduğu kadar dünya çapında da üretmiştir.

Toplumsal bir kategori olarak, ortak failler olarak gençlik esasen modern, gerçekten kentsel bir fenomendir. "Genç insanlar" modern şehirlerde genç olmakla, gençlikle ilgili belirli bir bilinci tecrübe edip geliştirerek "gençliğe" evrilir. Kentsel bölgelerde yaygın olan okul eğitimi, gençlik dönemini üretmek ve uzatmakta temel bir unsur olarak iş görür; statü, beklentiler ve muhtemelen eleştirel farkındalık geliştirir. Farklılık, yaratıcılık ve anonimliğin mahalleri olarak şehirler genç insanlar için alternatif rol modellerini ve tercihlerini araştırma fırsatları sunar ve bireyselliklerini dışa vuracakları alanlar sağlar. Kitle iletişim araçları, kentsel mekânlar, şehir parkları, gençlik merkezleri, alışveriş merkezleri, kültür kompleksleri ve civardaki sokakların kıyı köşeleri ortak kimliklerin oluşması ve ifade edilmesi için alanlar sağlar. Parça parça olan genç insanlar kitlesi ortak kaygıları ifade ederken, bireysel özgürlük talep ederken ve kimlikleri inşa eder, ileri sürer ve yıkarken ortak özellikler gösterebilir. Bireyler okullar, sokak köşeleri, akran grupları ve gençlik dergileri gibi tasarlanmış birlikler ve ağlar aracılığıyla bağlanıp kimlikler inşa edebilirler. Gelgelelim kimlikler çoğunlukla "edilgen ağlar" aracılığıyla, yani atomize bireyler arasındaki, ortaklıklarının zımni kabulüyle tesis edilen ve kamusal alanda bakışla doğrudan ya da kitlesel iletişim araçlarıyla dolaylı olarak aktarılan varlık tasarlanmamış, anlık iletişim aracılığıyla oluşturulur.[8] Kamusal alanda varlık gösteren failler olarak gençler müşterek kimliği, örneğin, stillere (tişörtler, blucinler, saç modelleri), etkinlik türlerine (belirli konserlere ve müzik dükkânlarına gitmek, alışveriş merkezlerinde takılmak) ve mekânlara (stadyumlar, yürüyüş yolları, sokak köşeleri) nakşedilen ortak simgeleri fark ederek (görerek) tanırlar. Genç insanlar kendileri hakkında belirli bir bilinç geliştirdiğinde ve gençlik

8. "Edilgen ağlar"ın ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Asef Bayat, *Street Politics: Poor Peoples Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997), 1. Bölüm. Ayrıca bkz. 3. Bölüm.

habitus'unu –gençliklerini– ortak bir tarzda savunmaya ve genişletmeye başladığında, bir gençlik hareketinin geliştiği söylenebilir. Siyasal baskının ya da beceriksizlik veya bürokratik formaliteler gibi diğer unsurların örgütlü aktivizmin bedelini artırdığı yerlerde, gençlik gayri-hareketler oluşturabilir.

Önemli ölçüde örgütlenme ve strateji geliştirme gerektiren öğrenci hareketlerinden farklı olarak, gençlik gayri-hareketleri tam da kamusal alanda varlıklarıyla değişimi büyütebilir. Asıl meşguliyeti "kültürel üretim" veya hayat tarzları olan gençler, örgüt yapılarına, önderlere veya ideolojilere gereksinim duymadan, yeni toplumsal normlar, dini pratikler, kültürel kodlar ve değerler tasarlayabilirler. Çünkü, iddia ettiğim üzere, gençlik gayri-hareketleri *gençlerin ne yaptığı*ndan (ağ kurmak, örgütlenmek, kaynakları kullanmak, seferber olmak) çok *nasıl olduğu*yla (özel ve kamusal alanlarda davranışları, kılık kıyafetleri, konuşma ve yürüme tarzları bakımından) tanımlanır. Bir gençlik gayri-hareketinin kimliği ortaklaşa *yaptıklarından* çok ortak *var olmaya* dayanır ve ifade biçimleri ortak protestodan çok *ortak var olma*dır. Ortadoğu'da Müslüman gençliğin gücü tam da atomize olmuş faillerinin siyasal ve manevi otoritelere sadece kendi alternatif varlıklarını devam ettirerek meydan okuma becerisinde yatar. Gençlik (gayri)hareketleri tanım itibarıyla gençliğin talepleriyle ilgileniyor olsa da, meşrulaştırıcı ideolojileri Müslüman gençliğin gençlik taleplerini barındırmayacak kadar dar olan dogmatik rejimlerde toplumsal değişim ve demokratik dönüşümün alameti olarak hareket edebilirler ve ederler de. Sıradışı kahramanlar olarak gençlik büyük siyasal değişiklikler –devrimler– başlatmakta can alıcı bir rol oynayabilir. Fakat genç insanlar kendi başlarına asla devrimci bir mücadelede önemli bir ilerlemeye yol açamaz (1968 Fransası'nı ya da 2009 İranı'nı düşünün). Önemli bir ilerleme ancak sıradan insanlar (örneğin ebeveynler, yaşlı akrabalar ya da çocuklar) bu sıradışı mücadelelere katıldığında, yani işçiler çalışmayı durdurduğunda ya da esnaf veya devlet memurları bu kahramanlara katıldığında ortaya çıkar.

İran'da manevi ve siyasal otoritenin birleştiği 1979 Devrimi'nden sonra, aşırı sıkı toplumsal denetim emsalsiz bir gençlik kimliğine ve ortak karşı çıkışa yol açtı. Genç insanlar hem post-İslamcı

reform hareketinin asli unsuru haline geldi hem de bu hareket etrafında daha da seferber oldu. Gençlik emellerinin ortaya konması, gençlik habitus'unun savunulması, manevi ve siyasal otoriteyle çatışmalarının merkezinde yer alıyordu. İranlı gençler mücadelelerinin hedefine devleti koyarak Müslüman dünyadaki en dikkat çekici gençlik gayri-hareketini yarattılar. Gençliği yeniden talep etme mücadelesi ile demokratik ülkülere ulaşma mücadelesi birbirine karıştı. Buna karşılık, "seküler-dini" bir devletin kısıtlamaları altındaki Mısırlı gençlik, "uyumlu yenilik" stratejisini tercih edip, gençlik taleplerini mevcut siyasi, ekonomik ve manevi normlar dahilinde uyarlamaya çalıştı. Bu süreçte hâkim norm ve kurumları yeniden tanımladılar, kutsal olan ile eğlenceli olanı harmanladılar ve daha kapsayıcı dini âdetler yarattılar. Gene de bu altkültür var olan manevi ve siyasal iktidar rejimine karşı ya da bunun dışında değil içinde şekillendi. Mısır gençliği uzun süre bir hareket olmaktan ve siyasal aktivizme katılmaktan uzak kaldı, ta ki 2000'lerin ortasında yeni bir sivil angajman ve internetin sağladığı imkânlar bir ortak seferberlik için bazı alanlar sağlayana kadar. 2010'a doğru gençler insan haklarına, resmi yolsuzluğa ve marjinalleştirilmelerine dair kaygıları olan bilinçli bir topluluk oluşturmayı başarmışlardı.

İRAN'IN "ÜÇÜNCÜ KUŞAĞI"

Genç insanların İslam Devrimi,[9] Irak'la savaş ve yeni devrimci kuruluşlardaki görülmeye değer aktivizmi, "genç baş belaları" imgesini "kahramanlar ve şehitler"e dönüştürerek, onlara yeni, methedilen bir konum kazandırdı. Bu, sosyolojik olarak alt ve orta sınıf ailelerden gelen "muhteşem genç erkekler" imgesiydi. Aynı zamanda, gençliğin yozlaştırıcı fikirlere karşı ziyadesiyle savunmasız ve bu yüzden korunmaya ve gözetime muhtaç olduğu kabul ediliyordu. İslami rejim ideal "Müslüman insan"ı yeniden üretmek için, 1980'

9. Bkz. Ahmad Ashraf ve Ali Banuazizi, "The State, Classes, and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution", *State, Culture and Society* 1, no. 3 (Bahar 1985). Tahran'da devrim esnasında sokak çatışmalarında (23 Ağustos 1977'den 19 Şubat 1978'e) öldürülen 646 kişinin büyük bölümünü zanaatkâr ve esnaflardan (189) sonra öğrenciler (149) oluşturuyordu. Bkz. Bayat, *Street Politics*, s. 39.

de eğitim kültürü ve müfredatını İslamlaştırmak üzere "kültürel devrim" programını başlattı. Üniversiteler iki yıllığına kapatıldı, okullarda İslami birlikler kuruldu ve tüm kamusal alanlar ahlak polisinin ve kendini kanun yerine koyan rejim taraftarlarının tetikteki bakışlarının kontrolü altına girdi.

Bu gözetim rejiminin on yıl boyunca devamını sağlayan, devrim ateşi, savaş meşguliyeti ve muhalefetin bastırılmasıydı. Genç erkekler ya savaş cephesindeydiler ya da sürgün zilletini "anlamsız" bir savaşta "hamasi şehitliğe" tercih ederek ülkeden kaçıyorlardı. Ergenler, çoğu kez mezuniyetlerini ertelemek için sınavlardan kasten kalarak okullara sığınsalar da, endişe, kasvet ve depresyon içinde yaşıyorlardı. Her üç ortaokul öğrencisinden biri davranış bozukluğundan muzdaripti. Özellikle kızlar strese, korkuya ve depresyona daha yatkındı.[10] Kendi kendine konuşan bir genç kızın şu şiirsel düşünceleri, gençliğinin yavaş yavaş aşındığına tanık olurken içindeki kasvetin nasıl derinleştiğini ortaya koyuyor:

Babam beni sokakta görse tanımaz.
"Hepiniz yas tutanlara benziyorsunuz," diyor.
Evet, siyah giyiniyoruz, tepeden tırnağa.

Bazen korkuya kapılıyorum, babamın beni tanımayacağı düşüncesiyle
bu koyu renksizlikte...
Aynaya bakıyorum,
Ve yaşlı bir kadın görüyorum.
Hâlâ mahmur muyum?
Ah... Yaşlı ve mutsuz hissediyorum.
Neden bu kadar farklı olmalıyım 20 yaşındaki diğerlerinden?

Neşemi günaha benzetiyorlar,
Gözlerimi mutluluğa kapatıyorlar,
Kendi adımlarımı atmaktan beni alıkoyuyorlar...
Ah... Yaşlı bir kadın gibi hissediyorum...
Hayır, hayır, genç olmak istiyorum,
Sevmek istiyorum,
Beyaz giymek, neşeli olmak, eğlenmek

10. *Âftâb*, 30 Temmuz 2001, s. 9'da verilen ulusal bir araştırmaya göre.

Ve rüyalarımı gerçekleştirmek için hareket etmek...
Aynada kendime bakıyorum.
Çok yıpranmış ve yaşlı görünüyorum...[11]

Çok az yetkili, gençlerin hayatlarındaki bu derin ümitsizliğin farkına vardı. İnşa edilmiş kendi imgeleri ve neşeye karşı dogmatik garazları gözlerini kör etmiş İslami liderler, nüfusun bu hızla büyüyen kesiminin deruni düşüncelerini ve hislerini fark edemedi. Sarsıcı hakikat ancak savaş sonrası yıllarda, bazı yetkililer gençler arasındaki "garip davranışı" fark edince ortaya çıktı. Savaş bitmiş, savaş sonrası yeniden yapılanma dönemi başlamışken gençler, hem bireysel hem toplu bir biçimde kendilerini aleni olarak dışa vurmaya başladılar. Medya İran gençliğinin "yoz davranışları" hakkında haberler vermeye başladı. Güneydeki bir şehirde erkeklerin kadın kılığında sokaklarda dolaştığı ortaya çıktı. Erkek Fatmalar ahlak polisinin tacizinden kaçmak için erkek kıyafetleri giydiler. Üniversite öğrencileri ilahiyat derslerini almayı reddetti[12] ve "İran'da kutsal bir Müslüman şehrinde yetkililer pop müziğe savaş açıp arabalarında yüksek sesle müzik dinliyorlar diye onlarca genci tutukladı".[13] Yoğun bir matem günü olan "Aşure Günü"nde düzenlenen kendini cezalandırma merasimlerinin hemen yanı başında genç erkek gruplarının sokaklarda dans ettiği söyleniyordu. Genç şoförler arabalarını birbirlerine çarparak ya da bir çeşit "korkak tavuk" oyunu oynayarak eğleniyordu: Elleri direksiyona kelepçeliyken yarışıp uçurumdan uçmadan önce arabadan atlamaya çalışıyorlardı.[14] Okul çağındaki çocuklar arasında uyuşturucu bağımlılığı arttı. Seks işçilerinin ortalama yaşı 27'den 20'ye düştü, fuhuş sektörü 1998'de %635 büyüdü.[15]

11. Aktaran *Nevrûz*, 24 Şehrivar 1380/2001.

12. Zehra Rahneverd, *Bahar*, 29 Hordâd 1379/2000, s. 2. Gençliğin din derslerine neden böyle bir ilgisizlik gösterdiğini tartışmak için bir günlük bir sempozyum düzenlendi.

13. Aktaran dailynews.yahoo.com, 25 Temmuz 2000.

14. Bkz. Mansour Qotbi, "Causeless Rebellion in the Land of Iran", *İran Civân*, no. 166, Mehr 1379 (2000).

15. Tahran kültürel ve sanatsal işler direktörü Muhammed Ali Zem'in yazdığı Temmuz 2000 tarihli bir rapora göre. Muhafazakârlar doğruluğunu ve kendi imajları üzerindeki olumsuz etkisini sorguladıkları için, bu, bir hayli tartışmalı bir araştırma haline geldi.

Bireysel isyankârlığın yanı sıra, gençler manevi ve siyasal otoriteye karşı gelerek, açık ve gizli altkültürlerini ortaya koymak için her fırsatı değerlendirdiler. Müziğin şiddetli biçimde kısıtlanması onları caydırmadı. Tahran'ın reformist belediye başkanı Gulam Hüseyin Karbaşi'nin Güney Tahran'da açtığı kültür merkezlerinde, klasik müzik derslerini dolduran ve konser salonlarına akın edenlerin %75'ini genç insanlar oluşturuyordu. Sürgündeki İranlı şarkıcıların kaçak ses ve video kayıtları büyük şehirlerdeki ana caddeleri dolduruyor, MTV-tarzı müzik videoları yaygın popülerlik kazanıyordu. Gençler, İslamcıların korkularını haklı çıkarırcasına süratli arabalarından bangır bangır müzik çalarken, başkentin dört bir yanında, gizli gece yarısı partilerinde *underground* pop ve rock grupları ortaya çıkıyordu. Ergenler sadece müziğin değil, bu müziğin kaçak videolar yoluyla edindikleri altkültürünün ve modasının da –dar ya da bol pantolonların, İngilizce argonun, dövmelerin– tadını çıkarıyordu.[16] Bilhassa rap ve heavy metal müzik popüler oldu. 1999 itibarıyla müzik altkültürleri öyle yaygın bir hale gelmişti ki reformcu Kültür Bakanı "pop müziği" kabul etmek ve hatta İslam Cumhuriyeti'ndeki ilk "pop müzik" konserini düzenlemek zorunda kaldı. Sonunda birçoğu ahlak polisi tarafından hapsedilse de, bazı ergenler ait olma hissinin cazibesiyle, rock gruplarına katılmak için evden kaçtı.

Evden kaçan ergenler gerçekten de büyük bir toplumsal sorun haline geldi. 2000'de Tahran "kız çocuklarının evden kaçıp sıkça fuhuş çetelerinin ve insan kaçakçılığının kurbanları haline gelmesi gibi giderek büyüyen bir kriz"le karşı karşıyaydı. 1997 ile 1998 arasında, evden kaçtığı rapor edilen ergenlerin sayısı üçe katlandı. Sadece Tahran'da 2000'de 900 ve 2002'de 4 bin kız evden kaçtı;[17] aynı yıl ülke çapında bildirilen sayı 60 bindi.[18] Bireyselliğin ileri sürülmesi –erkek arkadaşa sahip olma özgürlüğü (%42) ve aile gözetiminden muaf olmak– ana neden gibi görünüyordu.[19] Evini terk etti-

16. Gençlerle yapılan resmi söyleşilere dayanıyor; aktaran Behzad Yaghmaian, *Social Change in Iran* (Stony Brook: State University of New York Press, 2002), s. 65-71.

17. Bkz. *Âftâb*, 16 Ocak 2003, s. 9; IRNA'nın raporuna bkz., 5 Ağustos 2001.

18. *Sina Haber Ajansı*, 17 Haziran 2004, aktaran iran-emrooz.net.

ği için tutuklanan genç bir kadın "İran'dan ayrılmak istiyorum," diye yakınıyordu: "İran'dan zerre kadar hoşlanmıyorum. Burada parkta otururken bile hapiste gibi hissediyorum."

Her ne kadar açık açık flört etmek İslami manevi kodlara kurban gitmiş olsa da, gençler direnmek için yollar buldu. Hâli vakti yerinde oğlanlar ve kızlar sadece özel partilerde ve *underground* müzik konserlerinde değil –cep telefonu yoluyla gizlice anlaşıp sözleşerek– şehir parkları, alışveriş merkezleri ve restoranlarda da temas kurdular. Bu "mesafeli flört"te kızlar ve oğlanlar birbirlerinden ayrı duruyor ve belli bir mesafeden birbirlerine bakıyor, konuşuyor, flört ediyor ve elektronik dalgalarla aşklarını ifade ediyorlardı. Genç çiftler mahremiyet ararken meşru da görünmek için kendilerini şehirde anonim bir şekilde gezdirmesi için taksi tutuyor, romantizm yapmak ya da yan yana olmanın tadını çıkarmak için arka koltukta saatlerce oturuyorlardı. Sevgililer Günü'nün popülerliği, seksin dışlanmıyor gibi göründüğü "yasak aşk" ve ilişkilerin çokluğunu açığa çıkarıyordu. Dağınık bulgular İran'ın Müslüman gençleri arasında, ağır ceza riskine rağmen, evlilik öncesi seksin yaygın olduğunu gösteriyordu. Bir akademisyen evlenmemiş olan her üç genç kızdan birisinin ve Kuzey Tahran'da %60'ın cinsel ilişki yaşadığını ileri sürüyordu. Hastanelerde rapor edilen 130 AIDS vakasından 90'ı evlenmemiş kadınlarda görülüyordu.[20] Tahran Belediyesi'nden bir yetkili "her ay çöpte 10 ila 12 düşük bulunduğunu" bildiriyordu.[21] Bununla ilgili resmi bilgi olmasa da, araştırmacılar ve tıp uzmanları istenmeyen gebeliklerin boyutu nedeniyle paniğe kapılmıştı. Doktorlar gayriresmi olarak "iki ya da üç genç kızın kürtaj için gelmediği hafta olmuyor" diyordu.[22] Söylendiğine göre kürtaj isteyenlerin %60'ı ev-

19. Psikolog Davud Ceshan'ın Tahran'da evden kaçmış 120 kızla yaptığı görüşme, *Sina Haber Ajansı*, aktaran iran-emrooz.net (erişim tarihi 17 Haziran 2004).

20. Profesör Mahmud Golzari'nin "Young Girls and the Challenges of Life" atölye çalışması, Mayıs 2004, aktaran *ISNA News Agency*, 22 Ordibeheşt 1383 (2004), www.womeniniran.com. İran'da evlilik öncesi seks pratikleri için bkz. Pardis Mehdavi, *Passionate Uprising: Sexual Revolution in Iran* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 2008).

21. *Siyaset-i Rûz* ile bir söyleşide, aktaran Müjgan Ferahani, "You Cannot Resolve Sexual Misconduct by Exhortation", *Gozâreş*, no. 148, Tir 1382 (2003).

22. Konu hakkında çalışan anonim bir tıp antropoloğu ile söyleşi, Bahar 2001.

lenmemiş genç kızlardı.[23] Tahran'daki Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu yetkilileri genç insanlar arasında bir "ahlak" (cinsellik anlamında) araştırmasına başvurdu, fakat sonuçlar öyle "dehşet verici"ydi ki yok edilmek zorunda kaldı.[24] Kendine özen, fiziksel görünüm, kılık kıyafet, moda ve plastik cerrahi genç kadınlar arasında yaygın eğilimler haline geldi.

Aşikâr bir biçimde gençler arasındaki cinsellik, İslami devlet açısından büyük bir sorun teşkil ediyor; İslamcılığın, duyarlılıkları İslamcılık için bünyesi gereği yıkıcı olan gençleri entegre etme kapasitesini sınıyordu. 1990'ların başında Cumhurbaşkanı Rafsancani krize bir çözüm olarak "geçici evlilik" fikrini öne sürdü. Bu, cinsel karşılaşmaları sabit kısa dönemli (birkaç saat kadar kısa) ilişkilerle denetim altına almak anlamına geliyordu. Ayetullah Haeri Şirazi (seksin olmadığı) "meşru flört"ü, yani ebeveynlerin ya da akrabaların onayladığı, kabul gören, açık bir ilişki önerdi.[25] Kimileri de eşlerin birlikte yaşamadığı, geçici evlilik benzeri bu tür ilişkilerin meşruiyetini doğrulayan bir tür resmi belge istedi.[26] Ve 2000'de muhafazakâr İslamcılar seks arayan erkeklerin ilişkilerini "meşrulaştırmak" için seks işçileriyle "geçici olarak evlenebileceği" bir İffet Evi fikrini ortaya attılar.

Genç insanların çaresiz kültürel siyaseti, İslamcıların kendini feda eden, şahadete ve manevi kodlara adayan birey şeklindeki genç imgesini tuzla buz etti. Gençler rejimin manevi ve siyasal otoritesine meydan okuyarak "Müslüman gençlik" üretimini altüst ettiler. Okul ve üniversite öğrencileri arasında *bed hicabi*nin (başörtüsü kullanımında gevşeklik) artmasından duyulan kaygı yetkililerin aklından hiç çıkmıyordu. "Ciddi bir kültürel saldırıyla karşı karşıyayız. Ne yapmalı?" diye kara kara düşünüyorlardı.[27] 1995'te genç insanların %85'ten fazlası boş zamanlarını televizyon seyrederek geçiriyordu ve ancak %6'sı dini programları izliyordu; kitap okuyan

23. *A.g.y.* 24. *A.g.y.* 25. Bkz. *Selâm*, 27 Şehrivar 1375/1996.

26. Bkz. Celil İrfanmaneş, *İran*, 19 Âbân 1375/1996.

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

28. Gençlik Yüksek Konseyi'nin bir araştırması, aktaran Golzari, *a.g.y.*, s. 9.

%58 içinde %8'den azı dini literatürle ilgileniyordu.[28] Şok edici bir biçimde, ülke gençliğinin %80'lik kesimi din adamlarına, dini yükümlülüklere ve dini önderliğe kayıtsız ya da karşıydı;[29] öğrencilerin %86'sı günlük ibadetlerini yapmaktan geri duruyordu.[30] Resmi araştırmalar gençliği devletten ve onun temsil ettiği her şeyden ayıran derin bir güvensizlik olduğunu teyit etti. Büyük bölümü (%80) politikacılara güvenmiyordu,[31] ve çoğu (%70'ten fazla) hükümeti sorunlarının kaynağı olarak görüyordu.

Ancak İslamcı otoritelere bu güvensizlik, gençlerin dini terk ettiği anlamına gelmiyordu. Aslında temel dini "inançlar" ve "duygular" yönünden "yüksek derecede dindarlık" gösteriyorlardı;[32] bir araştırmaya göre gençlerin yaklaşık %90'ı tanrıya ve din fikrine inanıyordu.[33] Fakat gençler dini pratiklere büyük ölçüde kayıtsızdı; dini inanç ve bilgi gündelik hayatları üzerinde pek bir etkiye sahipmiş gibi görünmüyordu. Tanrı vardı fakat bu içki içmelerine ya da karşı cinsle flört etmelerine engel değildi. Onlara göre din manevi ve dogmatik olmaktan çok felsefi ve kültürel bir gerçeklikti. Çoğu camiye gitmekten imtina etse de, 1990'ların ortasında yaygınlaşan "dini entelektüeller"in halka açık ve özel konuşmalarına akın ettiler. Mısırlı akranları gibi küreselleşmiş İranlı gençlik de aşkınla seküleri, inançla özgürlüğü, kutsalla eğlenceyi harmanlayarak dinselliğini yeniden keşfetti.

Maharetli bir *yıkıcı uyum*la, birçok genç gençlik taleplerine yer

29. Bu bulgu Ulusal Radyo ve TV, İslami Propaganda Örgütü ve Cuma Namazları Örgütü (Detad-e Namaz) tarafından nakledildi, aktaran Emad Eddin Baaqui, *Peyâm-ı İmrûz*, no. 39, Ordibeheşt 1379, s. 14.

30. Tahran'ın kültürel ve sanatsal işler başkanı tarafından hazırlanan bir rapordan, 5 Temmuz 2000, 5.46 ÖS, Doğu Zaman Dilimi (www.nandotimes.com; web sitesi artık çevrimdışı, sayfa arşivlenmemiş).

31. Kültür ve İslami Rehberlik Bakanlığı, "An Introduction to Behaviorology of the Youth", Tahran, 1994, aktaran *Tahavvolat-e Farhangui dar Iran* (İran'da Kültürel Gelişmeler), haz. Abbas Abdi ve Mohsen Goudarzi (Tahran: Entisharat-e Ravesh, 1999), s. 138-39.

32. Seyed Hossein Serajzadeh, "Non-attending Believers: Religiosity of Iranian Youth and Its Implications for Secularization Theory", World Congress of Sociology'ye sunulan bildiri, Montreal, 1999.

33. Ulusal Gençlik Örgütü tarafından yapılan araştırma, aktaran *Âftâb*, 8 Ordibeheşt 1380 (2001).

açmak için hâkim normları ve kurumları, özellikle dini ritüelleri kullandı, fakat bunu yaparken söz konusu kodlar ve normların kısıtlarını yaratıcı biçimde yeniden tanımlayıp yıktılar. Bu stratejiyi en iyi anlatan örnek, Kuzey Tahranlı gençlerin Muhammed Peygamberin torunu İmam Hüseyin'in ölümü anısına düzenlenen yoğun bir ritüel olan Muharrem ritüeline yaklaşımlarıdır. "Hüseyin partileri" icat ederek gençler bu ziyadesiyle ciddi yas olayını bir akşam cazibesine, eğlencesine ve sosyalliğe çevirdiler. Delikanlılar ve genç kızlar en güzel elbiselerini giyindiler, caddelerde gezindiler, yas tutanların geçit törenlerine katıldılar ve bu olayı sosyalleşmek, flört etmek, telefon numaraları alıp vermek ve gizlice buluşmalar ayarlamak üzere şafağa kadar sokakta kalmak için kullandılar.[34] Benzer bir ruhla, İslami İran'da Şii dini ritüellerinin en kasvetlisi ve gamlısı olan "şamı gariban"ı (Muharrem ayının on birinci gecesini) keyifli bir sosyalleşme ve eğlence gecesi olarak yeniden icat ettiler. Elli-altmış kişilik kızlı oğlanlı gruplar ellerinde mumlarla büyük meydanların sokaklarından geçip gruplar halinde yerlere oturdular, loş mum ışığının romantik ortamında birbirlerine doğru eğildiler, acıklı dini şarkılar (*novhe*) dinlediler; sabahlara kadar sohbet ettiler, düşündüler, romantizm yaşadılar veya alçak sesle siyaset konuştular.[35]

Bu direniş ritüelleri cezasız kalmadı. Kendini kanun yerine koyan rejim taraftarları, *besic*ler* ya da "köktenci" gençlik çeteleri katılımcılara saldırdı, toplantılarını dağıttı ve böyle yaparak onların "yıkıcı uyum"unu siyasal bir muhalefete dönüştürdü. Kültürel olan açıkça siyasal hale geldi. Ocak 1995'te Tahran'daki bir futbol maçında 100 bin kadar genç seyirci maçın sonucu hakkındaki bir anlaşmazlık yüzünden çileden çıktı. Ayaklanmalar sonucunda stadyumun bir kısmı zarar gördü ve kitlesel bir protesto ortaya çıktı. Genç-

* 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. Sami Oğuz, Ruşen Çakır, *Hatemi'nin İranı* (İstanbul: İletişim, 2000), s. 32-33. *-ç.n.*

34. Böyle olayların en iyi anlatımı için bkz. Yaghmaian, *Social Change in Iran*, s. 61-65.

35. Anonim katılımcı Azam ile söyleşi, Haziran 2002.

36. *El-Hayat*, 22 Ocak 1995.

ler "Zalim rejime ölüm", "Pasdarlar'a** ölüm" diye bağırıyorlardı.[36] 2004'te 5 binden fazla genç Kuzey Tahran'da kendini kanun yerine koyan bu ahlak bekçileriyle çatıştı; çok daha önce, Tebriz şehri binlerce genç seyircinin, kalabalıktaki birkaç kişinin "uygunsuz davranış"ına laf eden *besic* çetelerine nasıl öfkelendiğine tanıklık etmişti. Toplu neşe, toplu keder ve şiddetten daha büyük bir altüst etme aracı haline geldi. Zira "mutluluğun" kitlesel dışavurumu sadece keder ve kasvet gibi püriten ilkelere başkaldırmadı, mutluluğun etrafındaki baskı halesini de savuşturdu. İran milli takımının Kasım 1997' de Avustralya'da ve Haziran 1998'de Paris'teki Dünya Kupası'nda ABD'ye karşı elde ettiği başarılar, kızlı erkekli kalabalıkları bütün büyük şehirlerde sokağa döktü; tezahürat yaptılar, dans ettiler ve kornalarına basıp durdular. Beş saat boyunca güvenlik güçleri denetimi kaybetti; kenarda durup mutlu coşkunluğu seyrettiler.[37] Kerec kentinde kalabalıklar besicleri "*Besic*ler dans etmeli!" tezahüratına boğdu. Mağlubiyet bile ortak karşı çıkış için bir bahaneydi. İran ulusal takımı 2001'de Bahreyn'e mağlup olunca, yüzbinler sokaklara dökülüp İslamcı otoritelere derin bir öfke ifade ettiler. Tahran'ın 55 farklı yerinde genç insanlar yürüdüler, siyasal sloganlar attılar, polise taş ve el yapımı patlayıcılar fırlattılar, polis arabalarını tahrip ettiler, trafik lambalarını kırdılar ve mağlubiyet için bir yas işareti olarak mum yaktılar. Diğer şehirler, Kerec, Kum, Şiraz, Kaşan, İsfahan ve İslamabad da benzer protestolara tanıklık etti. Protestocular ancak 800 kişinin tutuklanmasının ardından evlerine döndüler.[38] Fakat belki gençlerin karşı çıkışına dair hiçbir şey Nevruz'u, İran'da yeni yılın gelişini kutlamak için ateşledikleri havai fişekler kadar simgesel değildi. İslami devlet bu eski Pers geleneğini yasaklamıştı. Fakat gençler milyonlarca havai fişek ateşleyerek şehirler-

** Sepah-ı Pasdaran-ı Ingilab-ı Islâmi (İslam Devrimi Muhafızları Ordusu). Kısaca Pasdarlar 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. Oğuz-Çakır, *Hatemi'nin İranı*, s. 33.

37. Scott Peterson, "Ecstasy in Iran, Agony for Its Clerics", *Christian Science Monitor*, 5 Aralık 1997.

38. Bkz. *Nevrûz*, 1 Âbân 1380, s. 3.

deki mahalleleri patlayıcı muharebe alanına çevirdiler; bu ritüel ve beraberinde getirdiği ortak neşe üzerindeki resmi yasakla dalga geçtiler.[39] Bir gazetenin ifadesiyle "havai fişeklerin gizemi", gençlerin neşeyi ve neşeli olmayı yasakladığını düşündükleri bürokrasiye yönelik öfkeyi simgeliyordu.[40]

Genç kuşağın karşı çıkışı hükümetteki reformcular ile muhafazakârlar arasındaki çatışmayı derinleştirdi. Reformcular gençliğin huzursuzluğundan muhafazakârların manevi baskısını ve "neşenin bastırılması"nı sorumlu tutuyordu. Dinlencenin gerekliliğine dair kamusal bir tartışma başlatıp hoşgörü ve anlayış çağrısı yaptılar.[41] Böylece reformcular gençlere bir platform, siyasal destek ve manevi cesaret sağlamış oldular. Tepedeki reformcu dostları tarafından desteklenen gençler, karşı çıkmanın yanı sıra sivil aktivizme de katılarak, talepleri için daha da bastırdılar. 2001'de Tahran'da 50 ve ülkede 400 kadar gençlik STÖ'sü kayıtlıydı.[42] İki yıl içinde bu sayı 1100'e çıktı; bunların 850'si 2003'te gençlik STÖ'lerinin ilk ulusal kongresine katıldı.[43] Ülke çapında kayıtdışı olarak daha binlercesi ortaya çıktı; kültür, sanat, hayır, kalkınma ve düşünce alanında faaliyet gösterdiler. Konferanslar ve konserler organize ettiler, hayır işi yaptılar ve zaman zaman görmeye değer yeniliklerle kermesler düzenlediler. Bir keresinde bir grup genç Cumhurbaşkanı Hatemi'ye alternatif genç kabine üyelerinin bir "gençler hükümeti" oluşturması için bir plan sundu. Fakat (cinsellikte, toplumsal cinsiyet rollerinde ve hayat tarzlarında dışa vurulan) küresel altkültürleri, onları post-İslamcıların büyük ölçüde geleneksel manevi törelere bağlılığından dahi uzaklaştıran gençlerin temel kaygısı, gençlik duyarlı-

39. Gençlik ve *pasdar*lar arasındaki çatışmaya dair bazı raporlar için bkz. *Devran-i İmrûz*, 25 İsfand 1379/2001, s. 4.

40. Bu reformcu bir günlük gazetenin başyazısında gayet iyi resmedilir; bkz. "The Mystery of Firecrackers", *Âftâb*, 25 İsfand 1379/15 Mart 2001, s. 2.

41. *Nevrûz*, 29 Mehr 1380/2001; ayrıca bkz. "Leisure Timeand Amusement", *Âftâb-i Yezd*, 3 Nisan 2001, s. 9; "Shad Zistan-e Zanan", *Devran-i İmrûz*, 20 Behman 1379/2000, s. 2; "Approaches to the Concept of Living" üzerine seminer hakkında rapor, aktaran *Âftâb-i Yezd*, 9 Ocak 2001, s. 7 ve 11 Ocak 2001, s. 7.

42. Bkz. *Hayat-ı Nev*, 10 Ordibeheşt 1380/2001, s. 11 ve *Nevrûz*, 15 Mordâd 1380/2001, s. 9.

43. *İran İmrûz*, 11 Ağustos 2003.

lıklarını ileri sürmek için kamusal alanı yeniden talep etmek olarak kaldı.[44] Muhafazakâr püritenler gençliğin davranışı karşısında çileden çıkıyor; "kültürel işgal", "holiganlık" ve "İslam karşıtı hisler" addettikleri şeyler nedeniyle yaygara koparıyor; ve bütün bunları Hatemi'nin "işsizliği, yoksulluğu ve yolsuzluğu ortadan kaldıramaması"na bağlıyorlardı.[45] Nitekim "ahlaksızlığa", "fesada" ve "uygunsuzluğa" yol açtığını düşündükleri etkinlikler, toplantılar, mekânlar ve davranışlara yeni baskılar uygulamaya giriştiler; cumhuriyetin manevi düzenini yeniden ortaya koymak için makineli tüfekler ve el bombaları taşıyan üniformalı adamlardan oluşan grupları içeren özel timler sevk ettiler.[46]

Aynı anda hem baskının (gençliğin siyasal-manevi otorite tarafından sindirilmesi) hem de fırsatın (gençlerin kıymetinin takdir edilmesi ve cesaretlendirilmesi) olması, bu gençliğe görülmeye değer bir benlik hissi ve Mısırlı ve Suudi emsallerinin büyük ölçüde sahip olmadığı bir topluca hareket etme imkânı sundu. Fakat ulusal bir İranlı gençlik hareketinin ortaya çıkmasının ardında siyasetten fazlası vardı. 1980'lerin başından beri süren şiddetli toplumsal değişim "gençliğin" toplumsal bir kategori olarak oluşumuna yardım etmişti. Demografik olarak, 1996'ya gelindiğinde İran, genç insanlarının sayısında çarpıcı bir yükselişe tanıklık etti, nüfusun üçte ikisi otuz yaşın altındaydı. Bunların tam yirmi milyonu, nüfusun üçte biri, öğrenciydi (1976'dan beri %266'lık bir artış söz konusuydu). Birçoğu şehirlerde, nispeten özerk mekânları olan çeşitli hayat tarzlarına, akrabalıkdışı kimliklere ve geniş çaplı toplumsal etkileşime açık bir biçimde yaşıyordu. Bu arada, kentsellik kıra nüfuz ederken, "kentleşmiş" bir kırsal gençlik kuşağı oluşuyordu. Örneğin Açık Üniversite şubelerinin ülke çapında yayılması, her köyün ortalama iki üniversite mezununa sahip olması anlamına geliyordu ki 1970' lerde pek de görülen bir şey değildi bu. Kırsal gençlik yeterlik ve li-

44. Bkz. *Hayat-ı Nev*, 10 Ordibeheşt 1380/2001, s. 11; *Nourouz*, 15 Mordâd 1380/2001, s. 9.

45. Bkz. Morteza Nabawi, *Risâlet*, 27 Ekim 2001, s. 2.

46. Bkz. Jean-Michel Cadiot, *AP Report*, iranmania.com, 20 Ağustos 2001; Michael Theodoulou, "Iran's Culture War Intensifies", *Christian Science Monitor*, 21 Ağustos 2001; *Nevrûz*, 20 ve 21 Mordâd 1380/2001.

yakate dayalı bir meşruiyet kazanmaya başladı ve başlıca karar mercileri haline geldi ki yaşça büyüklüğün hâkimiyeti nedeniyle böyle bir şey daha önce düşünülemezdi bile. Kırdaki kapsamlı toplumsal değişim ve genç insanların, fikirlerin ve hayat tarzlarının akışını kolaylaştıran genişleyen iletişim teknolojileriyle, kırsal ve kentsel gençliği ayıran toplumsal bariyerler yıkılmaya başladı ve böylece ülkenin gençleri daha geniş bir ulusal taban kazandı. Bu arada, gençler üzerindeki ebeveyn otoritesinin zayıflaması (devletin gençlerin kıymetini takdir etmesinin bir sonucu olarak) ve ailede çocuk merkezliliğin güçlenmesi (kadınlar ve anneler arasında okuryazarlığın artmasının bir sonucu olarak), gençlerin bireyselleşmesine ve militanlığına katkıda bulundu.[47]

1990'ların ortasında, İran'ın devrim sonrası gençleri "gençlik", bir toplumsal fail haline gelmişti. Fakat onlarınki geleneksel bir toplumsal hareket, açıkça ifade edilmiş bir ideolojisi ya da belli bir önderliği olan örgütlü ve sürdürülebilir bir ortak meydan okuma değildi. Daha ziyade, esas ifadesi *var olma sanatı*nda yatan, gençlerin günlük kültürel mücadeleleriyle ve normların yıkılmasıyla yakından bağlantılı bir gayri-hareket, ortak olmayan faillerin "ortak bilinci" ydi. Bu parça parça bireyler kitlesi ve altgrupların, müşterek endişelerini ifade etme, bireysel özgürlüklerini talep etme ve ortak kimliklerini inşa edip ileri sürme bakımından ortak özellikleri vardı. Tek tek gençler sadece dağınık altgruplar dahilinde (gençlik dergileri, STÖ'ler, akran grupları ve sokak köşelerinde kurulan gruplar) değil, daha yaygın bir şekilde "edilgen ağlar" aracılıyla bağ kurdular: tarzlar (tişörtler, blucinler, saç modelleri), faaliyet tipleri (belirli konserlere ya da müzik dükkânlarına gitmek) ve mekânlarda (stadyumlar, alışveriş merkezleri, yürüyüş yolları) sergilenen ortak simgeleri tespit ederek, kamusal alanda görme ve ses yoluyla ortaklıklarını üstü kapalı olarak tanıyan gençler tarafından, ve müzik sesi ve maytap sesiyle kurulan tasarlanmış olmayan iletişimlerle. Nitekim gençliğin ulusal ölçekte bir toplumsal kategori olarak ortaya çıkıp, aynı

47. Bu büyük ölçekli tarama araştırmasıyla teyit edilmiş görünüyor. Bkz. Azade Kian-Thiebaut, "Political Impacts of Iranian Youth's Individuation: How Family Matters", MESA'da sunulan bildiri, Washington, D.C., 24 Kasım 2002.

anda hem baskının hem fırsatın olduğu emsalsiz koşullarda faaliyet göstermesi, İran gençlerini devletin hedef haline geldiği bir muharebede gençliklerini yeniden talep etmeye itti. İranlı gençlik gayri-hareketini tanımlayan, gençlik habitus'unu devletin denetiminden ve manevi otoritesinden yeniden talep etmeleri oldu. Hileli 2009 cumhurbaşkanlığı seçimlerini protesto eden büyük ölçekli hareketin çekirdeğini oluşturan aynı genç insanlardı. Nitekim bu gençlik gayri-hareketi, yurttaşlık hakkı, siyasal açıklık ve hesap sorulabilirlik talep eden o müthiş Yeşil dalganın içine karıştı.

MISIR GENÇLERİ: "UYUMLU YENİLİKTEN" DEVRİME

Toplumsal bir kategori olarak "gençlik" Mısır'da da gelişti. İran'a çok benzer bir biçimde 1996'da Mısır'ın 60 milyonluk nüfusunun hemen hemen yarısı 20 yaşın ve %64'ü 30 yaşın altındaydı.[48] 1996' da toplam öğrenci nüfusu (11,6 milyon) her ne kadar İran'dakinin yarısından ancak biraz fazla olsa da, Mısır'da aynı sayıda (1,1 milyon) üniversite öğrencisi vardı.[49] Benzer biçimde, Mısır kırsal kesiminin kendine özgü özelliği (Nil Vadisi ve Deltası boyunca yoğunlaşan, birbirlerine ve büyük şehirlere yakın, nispeten büyük köylere sahiptir), 1980'ler ve 1990'lar boyunca bunların kentselliğinin artmasına katkıda bulundu. Elektriğin, yeni iletişim araçlarının, ticarileşmenin; insan, meta ve enformasyon akışının ve mesleki uzmanlaşma artışının çokluğu açık-kapı-sonrası kırsal yerleşimlerin toplumsal yapısındaki değişimi belirledi.[50] Kitlesel eğitimin yaygınlaşması eğitimli bir gençlik yaratmak için hammadde sağladı. Ve üniversite kampüsleri, kafeler, alışveriş merkezleri, konser mekânları, evliya şenlikleri ve köşe başları gibi kentsel müesseseler toplumsal etkileşim, etkin ve edilgen ağlar ve gençlik kimliklerinin inşası için

48. Central Agency for Public Mobilization and Statistics, *The Statistical Year Book* (Kahire: CAPMAS, 1996).

49. Central Agency for Public Mobilization and Statistics, *The Statistical Year Book, 1992-1998* (Kahire: CAPMAS, 1999).

50. Eric Denis ve Asef Bayat, "Egypt: Twenty Years of Urban Transformation, 1980-2000", The International Institute of Development and Urbanization için rapor, Londra, 2001.

mekânlar sundu. Kısaca, hem İran hem de Mısır'da toplumsal failler olarak gençlik aşağı yukarı benzer bir örüntüyle ortaya çıktı.

Fakat eşzamanlı kentleşme, İslamlaşma ve küreselleşme süreçleri Mısır'da genç kuşağı parçalara ayırmıştı. Bir hayli dindar ve taşralı ergenlerin yanı sıra, kültürel akışlara giderek daha açık hale gelen yeni küreselleşmiş gençlik kuşakları ortaya çıkmıştı. Farklı sınıf ve toplumsal cinsiyet deneyimleri çeşitli gençlik kimliklerine sebebiyet vermişti. İslam Cumhuriyeti'nde daha sert toplumsal denetim erkek ve kadın gençlerin benzer emellere yönelmesine yol açarken, Mısır'da toplumsal cinsiyet ayrımı daha belirgindi. Örneğin Mısır'da ergenlik çağındaki oğlanlar ile kızların toplumsal emelleri arasındaki fark öyle barizdi ki, gözlemciler "tek bir gençlik kültüründen ziyade eril ve dişil kültürlerden" bahsedebiliyordu. Erkeklerin kadın algısı, ortak gençlik habitus'u olarak kimlikleri önünde ciddi bir tehdit teşkil ediyordu. Mısır'da erkekler evlilik öncesi seks yapmış bir kadınla nadiren evleniyordu (ancak %4).[51] Mısır'da bir üniversite öğrencisi şunları söylüyordu: "Kimse bir kadınla çıkıp onunla evlenmez. Erkeklerin %99'u dokunduğu bir kadınla evlenmez." Ve genç kadınlar bu acı gerçeğin farkındaydı: "Erkeklerden bu yüzden nefret ediyoruz; çıktıkları bir kadınla nadiren evleniyorlar."[52]

Fakat hem İran hem de Mısır'da anaakım gençlik kendi habitus'unu ileri sürmeye, bireyselliğini ortaya koymaya teşebbüs etti, değişim arzuladı ve bir gençlik altkültürü yarattı. Bunu var olan manevi ve siyasal kısıtlamaları tanıyarak ve mevcut kurumlardan en iyi şekilde yararlanarak yaptılar. Gelgelelim İranlı muadillerine kıyasla Mısırlı gençlik siyasal ve sivil alanlarda seferber olmaktan büyük ölçüde uzaktı. Siyasal katılıma ilgi gösteriyorlardı, ama bunu gerçekleştirecek araçlardan mahrumdular. Yaş ayrımcılığının kırılmakta olduğu ve gençliğe büyük değer verilen İran'dan farklı olarak Mısır'da yaşlılar ve siyasal seçkinler siyasal alanda gençliğe güvenmiyordu. Hem iktidardaki hem de muhalefetteki Mısır siyaseti, 2002'deki yaş ortalaması yetmiş yedi olan, çok yaşlı adamların deneti-

51. Ayman Khalifa, "The Withering Youths of Egypt", *Rûya*, no. 7 (Bahar 1995), s. 6-10.

52. Aktaran Rime Naguib, "Egyptian Youth: A Tentative Study", dönem ödevi, Kahire Amerikan Üniversitesi, Bahar 2002.

minde kaldı.[53] Bu arada gençler tek meşru aktivizm mecrası olan parti siyasetine güvenmiyordu.[54] El-Ehrâm Siyasal ve Stratejik Çalışmalar Merkezi'nin bir araştırması devrim öncesi Mısır'da genç insanların %67'sinin oy kullanmak için kayıt yaptırmadığını ortaya çıkardı.[55]

Seçim oyununa güvensizlik gençleri siyasetten daha da uzaklaştırdı ve kampüs aktivizmi üzerindeki kısıtlamalar gençliğin siyasal seferberliğinin umudunu kırdı. 1980'ler boyunca İslamcı harekette görülen orta ve alt orta sınıf gençlerin seferberliği diğer siyasal alanlarda tekrar etmedi. Devlet güvenlik güçleri İslamcı, solcu ve Nasırcı adayların öğrenci birliği adaylıklarına engel olmak için müdahalede bulunduğu için, 1990'ların sonunda kampüslerde siyasal etkinlik çok azdı. Sadece 2000'lerin başında İsrail'in Filistin Toprakları'nı yeniden işgali toplumsal ve siyasal seferberliği güçlendirdi.[56] Mısırlı gençlerin Filistinliler için gıda ve ilaç toplamaktaki dikkate değer katılımı gençlik gönüllülüğünde gerçekten bir dönüm noktasıydı, fakat Filistinlilerin Likud'un feci saldırılarıyla kuşatılmasının yarattığı emsalsiz siyasal ve manevi atmosferin neticesiydi. Yoksa gençlik 1990'lar ve 2000'lerde kamu hizmeti ya da gönüllülüğe çok az ilgi göstermişti. Toplumsal ve mali imkânlarıyla çoğu kez başlıca bağış kaynakları olan seçkin ailelerin gençleri bile kayıtsız kaldılar. Mısır üniversitelerinden dikkatle seçilmiş yirmi öğrenciden sadece biri herhangi bir tür gönüllü etkinliğe katılmıştı.[57] Fathi Kheir STÖ'sü gibi hakiki gençlik girişimleri istisnaydı. Yurttaşların değil dev-

53. Mısır'ın siyasi liderlerinin doğum tarihleri: Cumhurbaşkanı Mübarek 1928, Ziyaettin Davud (Nasır Partisi) 1926, Halid Muhyiddin (Tecemmü Partisi lideri) 1922, Mustafa Meşhur (Müslüman Kardeşler'in lideri) 1921, İbrahim Şükri (İşçi Partisi'nin lideri) 1916, Numan Cuma (Veft Partisi'nin en genç muhalefet lideri) 1934.

54. Bir araştırmada Kahire Üniversitesi öğrencilerinin sadece % 16'sı parti siyasetine ilgi duyduğunu belirtmiştir. Ek olarak yaşlıların %87'si gençlerin yaptığı siyasete güvenmiyor; bkz. Ahmed Tahami Abdel-Hay, "Al-Tawajjohat al-Siyasiya Lil-Ajyal al-Jadida", *El-Demokratiye*, no. 6 (Bahar 2002), s. 117-18.

55. Shapiro, "Revolution, Facebook-Style".

56. Bkz. Andrew Hammond, "Campuses Stay Clear of Politics", *Cairo Times*, 15-28 Ekim 1998, s. 7.

57. Aktaran Khalifa, "The Withering Youth of Egypt".

letin sosyal yardımlardan sorumlu olması gerektiği hâkim görüştü.

"Seküler-dini" devletin taviz ile denetimi çok iyi harmanlayarak değişim inisiyatifini ele geçirdiği pasif devriminin ceremesini şüphesiz Mısırlı gençler çekiyordu. Mısırlı gençlik İran ve Suudi Arabistan'daki muadilleriyle aynı şekilde manevi ve siyasal denetim altında değildi. Toplumsal ve iktisadi yeterliklerine göre, müzik dinleyebiliyor, modayı takip edebiliyor, flört edebiliyor, eğlenebiliyor ve küresel eğilimlerin parçası olabiliyorlardı, ama sınırlarını bilmeleri, faaliyetlerinde bu sınırları aşıp manevi otorite ve devletle çatışmamaları kaydıyla. Gençlik devlet etrafında bütünleşecek ve devletin yolundan gidecekti.

Bu doğrultuda devlet gençlere dünyayı yakalamaları ve rekabet üstünlüğüne sahip olmaları için "bilimsel ilerleme" ya da teknik eğitim sağlayacak; aynı zamanda, hem yabancı kültürel etkilere hem de yerli siyasal İslama karşı koymaları için onları dindarlığa yönlendirecekti.[58] Yüksek Gençlik Konseyi'ni (1965'te kurulmuştu) Gençlik ve Spor Bakanlığı'na çeviren 1999 tarihli cumhurbaşkanlığı kararnamesi aslında "gençlik sorunu" hakkındaki resmi endişeyi gösteriyordu.[59] Gençlerin siyasal ve manevi kötülüklerden korunması "ulusal güvenlik" meselesi haline gelmişti. Kontrolündeki dört bin Gençlik Merkezi ile birlikte Gençlik Bakanlığı, bu hedefleri gerçekleştirmeye yardımcı olacaktı. Hükümet kredileri gençlerin ev alıp yuva kurmasını,[60] bilgi ve iletişim teknolojilerine erişimini ve STÖ'ler aracılığıyla teknik eğitim almasını sağlayacaktı.[61] Bu arada devlet destekli bir STÖ olan Gençlik Merkezleri yaz kampları, tartışmalar, eğlenceler, eğitim programları, gezici dini eğitim ve spor etkinlikleri düzenleyecekti. Fakat merkezlerin çoğu, acınacak halleri, kısıtlı imkânları, pislik içindeki atletizm sahaları, ihtiyacı karşılamaktan uzak kütüphaneleri ve devlet denetimi yüzünden bu bü-

58. Danışma Meclisi'ndeki (Meclis eş-Şura) bir tartışmanın sonucuna dayanıyor, aktaran *El-Ehrâm*, 14 Temmuz 2000, s. 7.

59. Bu bilgi Gençlik ve Spor Bakanı Dr. Ali Eddin Hilal ile söyleşime dayanıyor, 3 Kasım 2001, Kahire.

60. Sosyal İşler Bakanlığı 1997 ile 2000 arasında 30 milyon Mısır Lirası kredi verdiğini bildirmiştir. Bkz. *El-Ehrâm*, 14 Temmuz 2000.

61. Yerel Kalkınma Bakanlığı bu kredilerin bir kısmının süresini uzatacaktı. Bkz. *El-Ehrâm*, 14 Temmuz 2000, s. 7.

yük vazifeyi yerine getirmekte yetersiz kalıyordu. Genellikle neredeyse sadece alt sınıftan, hemen hepsi erkek olan gençler bu merkezlere gidiyordu. Çoğu, resmi bir haftalık gazetenin belirttiği gibi, "gençleri olmayan gençlik merkezleri" olarak kaldı.[62] Cumhurbaşkanının her sene düzenlenip televizyondan yayınlanan gençlerle "diyaloğu" bir gösterge idiyse, derin bir güvensizlik gençleri devletten ayırıyordu.[63] Gençler siyasal ve manevi otoritelere sadece marjinal bir biçimde karşı gelen, devlete ait olmayan alanlarda teselli buldular. Gençlik taleplerini tekrar ileri sürebilecekleri, gündelik hayatın kültürel siyasetine başvurdular.

On yıldan fazla bir süre, genç Mısırlılar gerilla savaşı yürüten, üniversite kampüslerine sızan ya da yayılan gecekondu mahallelerinin arka sokaklarındaki camilerde Kuran ezberleyen İslamcı militanlar olarak algılandılar. Manevi otoriteler, ebeveynler ve yabancı gözlemciler onların tipik biçimde dindar, katı ve İslamın manevi disiplinine bağlı olmasını bekliyordu. Ancak gündelik hayatlarında, anaakım gençlik bu inşa edilmiş gençlik imgesine itiraz etti, çoğu kez bu itirazı açıkça ve doğrudan ifade ederek manevi otoriteleri şaşkına çevirdi. Kahire'de öğrenim gören yirmi yaşındaki genç bir kadın, "Bu ülkenin gençliği eski geleneklere isyan ediyor," diyordu. "Zincirlerimizden kurtuluyoruz; eski kuşakların sürdükleri hayatı yaşamak istemiyoruz. Nargile içen kadınlar süregiden isyanın en az şaşırtıcı biçimi. Değişimlerle yüzleşin ve bizim kuşağımızı kabul edin; çocukmuşuz gibi bizi tehdit etmeyin. Bizim kuşağımız sizinkinden daha açık; hepsi bu."[64]

Ocak 1997'deki "satanist gençlik" haberleri, sadece gençlerin küresel kültürden etkilenmeye açık olmasından duyulan manevi pa-

62. Bkz. Midhat Fuad, "Youth Centers with out Youths", *Savtü'l-Ezher*, 14 Eylül 2001, s. 2. Özellikle Muhammed Şalabi, "Egypt's Youth Centers: Between Ideals and Reality", Kentleşme dersi için sunulan ödev, Kahire Amerikan Üniversitesi, Bahar 2003.

63. Çoğu kez, genç katılımcıların özenle seçildiği, soruların prova edildiği ve öğrencilerin cumhurbaşkanına karşı kullandıkları belagatin ve şakşakçılığın hakiki bir karşılıklı etkileşime çok az yer bıraktığı, inceliksiz, önceden sahneye konmuş şovlar sundular.

64. Hüda'nın "Bugünün Mısır toplumunda genç olmak nasıl bir şey?" soruma verdiği cevap, Bahar 2003, Kahire, Mısır.

niğin yaygınlığını değil, bu gençlerin kendi benliklerini ortaya koymaya başladıklarını da gösterdi. Her Perşembe gecesi yüzlerce hali vakti yerinde genç sosyalleşmek, eğlenmek ve en önemlisi heavy metal müzikle dans etmek için terk edilmiş bir binada toplanıyordu. Altı hafta süren sansasyonel medya haberleri ve "satanizm"le suçlanan onlarca kişinin tutuklanması (sonradan delil yetersizliği nedeniyle serbest bırakıldılar) ancak çok az yetişkinin fark etmiş olduğu *underground* altkültürlerinin varlığını kanıtlıyordu. Gelgelelim müzik altkültürü satanist mitinin ardından kaybolup gitmedi. *Rave* biçiminde yeniden ortaya çıktı. Mısır rave'leri küçük gruplar ve dar kalabalıklarla başladı, fakat 1998'den sonra profesyonel organizasyon ve ticarileşme bunların hızla büyümesine yardımcı oldu. Mısır popunun yanı sıra tüm dünyadan müzik türlerini kapsıyor ve "cazibe, lüks moda ve hayat tarzı"nın genç seçkinlerine hitap ediyordu.[65] Birçokları için rave "bildiği, en azından tanıdığı, müziğe yönelik ortak ilgiye dayanan bir topluluk" oldu.[66] Mısır rave'inde genellikle seks yoktu, fakat alkol ve (gayriresmi olarak) uyuşturucu (Ecstasy) vardı. Gerçekten de araştırmalar alkol tüketiminin hali vakti yerinde gençlerin ötesine geçtiğini gösteriyordu. Şehirlerde her üç öğrenciden biri esasen bira olmak üzere alkol tüketmişti.[67] Uyuşturucu denediğini itiraf edenler (bunların %85'i esrar kullanmıştı) %5'ten biraz fazla olsa da, sorun 1990'ların başında daha şiddetli bir hal aldı. Kolluk kuvvetleri özellikle Ecstasy kullanımının yükselişte olduğu konusunda ikazda bulunuyordu.[68]

Cinsellik hakkında genel olarak bir "suskunluk kültürü" hâkim

65. Bilet fiyatları 75 ile 150 Mısır Lirası arasında değişiyordu; alkollü içkiler 20, su 10 liraydı. Bkz. Nadia Matar, "Glowsticks and Grooves", *Cairo Times*, 14-20 Mart 2002, s. 16.

66. *A.g.y.*, s. 19.

67. Ülke için rakamsal veri %22'ydi. 14.656 erkek ortaokul öğrencisiyle 1990'da yapılan bir ankete dayanıyor; bkz. M. I. Soueif ve diğ., "Use of Psychoactive Substances among Male Secondary School Pupils in Egypt: A Study of a Nationwide Representative Sample", *Drug and Alcohol Dependence* 26 (1990), s. 71-72.

68. Söylendiği kadarıyla, polis tarafından ele geçirilen miktar 2000'de 2276'dan 2001'de 7008'e çıktı; bkz. *Cairo Times*, 14-20 Mart 2002, s. 16.

69. Bkz. Population Council, *Transitions to Adulthood: A National Survey of Egyptian Adolescents* (Kahire, 1999).

idiyse de,[69] normatif ve dini yasaklara rağmen evlilik öncesi seks Müslüman gençler arasında yaygın görünüyordu. Kahire'nin farklı semtlerinde 100 lise ve üniversite öğrencisi genç kızla yapılan, genel olmakla beraber bir fikir veren bir araştırmaya göre, %8 cinsel ilişkide bulunmuş, %37 birleşme olmadan seks deneyimi yaşamış, %23 öpüşmüş ve %20 sadece el ele tutuşmuştu. Kahire'de 100 lise ve üniversite öğrencisi erkekle yapılan bir araştırmaya göre, %73'ü ileride partneriyle evlenmesi gerekmediği sürece, seks yapmaya karşı olmadığını söylüyordu.[70] Daha kapsamlı bir çalışma "üniversite öğrencileri arasında evlilik öncesi seks oranlarının kayda değer olduğu" sonucuna varıyordu.[71] AIDS eğitimi verilen derslerde öğrenciler belirli cinsel pratikler hakkında sağlık eğitmenlerini şaşırtan sorular soruyordu.[72] Konuyla ilgili kapsamlı araştırmalar bulunmasa da, erkekler arasında pornografi kullanımı oldukça yaygın görünüyordu.[73] 100 katılımcıdan 90'ı düzenli olarak mastürbasyon yaptığını ve bunların %70'i de dinsel ya da fiziksel olarak yanlış bir şey yaptığını düşündüğünü aktarıyordu.[74] Uydu antenlerinin, yasadışı videoların ve daha sonra internetin etkisinin ötesinde, hanelerin değişen yapısı gençliğin cinsel pratiğini kolaylaştırmış görünüyordu. Bir zamanlar çok önemli olan baba figürü köylerde bile değişiyordu. Boşanma, terk edilme ve çoğunlukla (%20 ile 25 arası) babaların yurtdışında çalışması nedeniyle, üç aileden birinde baba yoktu; çocuklar anneleri dışarı çıktığında evi romantizm için kullanabilirlerdi.[75] Bu olmazsa, alt sınıf Kahireli çiftler kıyıda köşede kalmış met-

70. Bkz. Khalifa, "Withering Youth of Egypt".

71. Bkz. Fatma El-Zanaty, "Behavioral Research among Egyptian University Students", MEDTEC, FHI, Behavioral Research Unit, Kahire, 1996; aktaran Barbara Ibrahim ve Hind Wassef, "Caught Between Two Worlds: Youth in the Egyptian Hinterland", *Alienation or Integration of Arab Youth* içinde, haz. Roel Meijer (Londra: Curzon Press, 2000), s. 163.

72. Bkz. *Cairo Times*, 15-28 Mayıs 1997, s. 12. Mona el-Debbah'ın Kahire'deki bir hastanede "sapkın" yeniyetmelerle yaptığı söyleşilere dayanan çalışması da gençlerin cinsel açıdan aktif olduğunu doğrular; bkz. "Addiction Among Egyptian Upper Class", yüksek lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 1996.

73. Sosyoloji öğrencisi Rime Naguib'in gençlerle yaptığı söyleşiler, Kahire Amerikan Üniversitesi, Bahar 2002.

74. Bkz. Khalifa, "Withering Youth of Egypt".

75. Shahida El-Baz, aktaran *Cairo Times*, 15-28 Mayıs 1997, s. 12.

ro istasyonlarındaki banklarda teselli buluyor, tren bekler gibi yapıp sohbet ediyor veya romantizm yaşıyorlardı.[76]

Bu genç insanların çoğu dindardı. Genelde dua ediyor, oruç tutuyor ve Allah korkusu duyuyorlardı. Söyleşi yaptığım birkaç heavy metalci "satanist" kendini dindar bir Müslüman olarak görmekle beraber rock müzikten, içki içmekten ve romantizmden de hoşlanıyordu. Anaakım gençlik dua, parti ve pornografiyi, inanç ile eğlenceyi birleştirdi. Örneğin birçok yabancı kadının ziyaret ettiği turistik bir tatil yeri olan Dahab'da çalışan alt sınıfa mensup genç bir erkeğin, dünyevi ve ruhani ihtiyaçları peşinde, tanrı, kadınlar ve polisi nasıl harmanladığına dikkat edin: "Dahab'a gelmeden önce dua ederdim. Tanrıyla ilişkim çok güçlü ve çok ruhaniydi. Şimdi Tanrıyla ilişkim çok tuhaf. Ondan her zaman bana bir kadın vermesini istiyorum; bir partnerim olduğunda, ondan beni polisten korumasını istiyorum."[77]

Bu bir çelişki gibi gelebilir, fakat daha ziyade teselli ve uyum ifade eder. Gençlik dans etmekten, rave'den, yasaya aykırı ilişkilere sahip olmaktan ve eğlenceden hoşlanıyor, fakat dualarında ve inancında 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.[78] İçki içen ve "her şeyi denemiş" olan yirmi beş yaşında dindar bir erkeğin "grup içindeyken, kimi zaman erkekliğini ispat etmek için esrar içtiği" de olmuştu. Hâlâ işlediği kabahatlerini affetsin diye Tanrıya düzenli olarak dua ediyordu. Böyle bir eşik hali, bu "yaratıcı iki arada bir deredelik" gençliğin bireysellik, değişim, eğlence ve "günah" arzularını mevcut manevi düzenle bağdaştırmak için kendi İslamını nasıl yeniden tanımlamaya ve hayal etmeye giriştiğini gösterir. Sadece dinlerini yeniden ta-

76. İronik bir biçimde, kısmen ayrılmış trenler geleneksel genç kadınları daha hareketli hale getirdi. Ebeveynler kızlarının trene binmesine (ardından taksiye ya da halk otobüsüne biniyorlardı) aldırmıyorlardı zira ayrılmış trenlerin kızlarını erkek tacizinden koruyacağı düşünülüyordu. Seyf Nasravi, "An Ethnography of Cairo's Metro", Kentsel Sosyoloji dersi için dönem ödevi, Güz 2002, Kahire Amerikan Üniversitesi.

77. Aktaran Mustafa Abdülrahman, "Sex, Urfi Marriage as Survival Strategy in Dahab", dönem ödevi, Güz 2001, s. 18.

78. Aktaran Rime Naguib, "Egyptian Youth: A Tentative Study", dönem ödevi, Bahar 2002.

nımlamadılar, aynı zamanda gençlik düşüncelerini yeniden icat ettiler. On dokuz yaşında bir öğrenci şunları söylüyordu: "Yeniyetmelikte bütün genç erkekler aynı şeyi yapar; o yaşta helal ya da haram yoktur."[79] Benzer şekilde birçok genç kız kendini adanmış bir Müslüman olarak görüyor, gene de başını örtmüyor ya da başörtüsünü sadece Ramazan'da ya da oruç saatlerinde takıyordu. Başı açık olanların çoğu evlendikten sonra, gençlikten çıkınca başını örtmeye karar vererek teselli buluyordu.

Mısırlı gençler, hâkim manevi ve siyasal kısıtlamalar altında, habitus'larını savunmak için *uyumlu yeniliğe*; hâkim normları ve geleneksel araçları yeniden tanımlayıp icat ederek gençlik talepleriyle bağdaştırma stratejisine başvurdular. Gençler hâkim sistemden radikal bir biçimde ayrılmadılar, onu kendi çıkarları için kullandılar.[80] Nispeten yaygın olan örfi nikâh pratiği 1990'ların sonundan itibaren bu stratejiye örnek teşkil etmiştir. Örfi nikâh dini olarak kabul gören fakat resmi olmayan, iki şahit gerektiren ve gizlice yapılan sözlü bir sözleşmedir. Sosyal İşler Bakanının üniversiteye giden genç kızların %17'sinin örfi nikâh yaptırdığını söylemesi, "milli güvenliğe" yönelik bu "tehlike" hakkında büyük gürültü koparılmasına yol açtı.[81] Yetkililer bu "korkutucu fenomen"in nedeni olarak azalan toplumsal otoriteye, babaların bulunmamasına ve annelerin istihdamına atıfta bulundu.[82] Uzmanlar konut yetersizliğine ve özellikle de gençlik üzerinde "dini denetim"in olmamasına işaret etti.[83] Fakat gençler bu geleneksel müesseseyi esasen manevi ve iktisadi düzenin dışında veya karşısında değil de içinde kalarak romantizm yaşamak, flört üzerindeki manevi ve resmi evlilik üzerindeki iktisadi kısıtlamaların

79. Aktaran *A.g.y.*

80. Yusuf Butros Gali bu "uyum yeteneği tekniği"ni genel olarak Mısır ruhuna tevsi eder: "Mısırlı zekidir ve sorunun üstesinden gelir, krizin etrafından dolanır ve çatışmacı bir durum yaratmadan massader", aktaran *Cairo Times*, 15-28 Mayıs 1997, s. 13.

81. *El-Veft*, 4 Mayıs 2000. 82. *A.g.y.*

83. *A.g.y.* ve *El-Ehrâm*, 6 Mayıs 2000, s. 13.

84. 5 milyonu aşkın bekâr erkek ve 3,4 milyon kadın hakkındaki CAPMAS raporu, bu evli olmayan yetişkinlerin durumlarının ahlaki sonuçları hakkında medyanın kıyameti koparmasına yol açtı. Erkeklerde evlenme yaşı 30 ila 40'a, kadınlarda 20 ila 30'a ulaşmıştı; bkz. *El-Veft*, 1 Ocak 2002, s. 3.

etrafından dolanmak için kullanıyorlardı.[84] Aynı mantıkla alt sınıftan gençler şeker, kurban bayramı ve evliyaların doğum günleri gibi dini günlere yoğun sosyallik ve eğlence vesileleri olarak yaklaşıp bunların anlamlarını değiştirdiler.

1990'ların sonundan beri dindarlık ve gündelik hayatın erdemleri hakkında konuşan, Mısır'ın en popüler genç vaizi Amr Halid fenomeni, Mısır'ın küreselleşen gençliğinin yeni bir dinsel tarzı yeniden icat etmesi gibi görülmelidir.[85] Bir anlamda, Mısırlı kozmopolit gençler –belirgin biçimde özgün bir tarz, beğeni, dil ve mesajla dışa vurulan– yeni bir dinsel altkültür yarattılar. Bu, dayatmacı pedagojiye ve manevi otoriteye duydukları nefrette yankı buldu. Bu küreselleşen gençlik çelişkili gibi görünen birçok yönelim sergiliyordu; dindarlardı, fakat –bunun ne olduğu hakkında biraz fikirleri varsa– siyasal İslama güvenmiyorlardı; Amr Diyab (pop yıldızı) ile Amr Halid, partiler ile dualar arasında gidip geliyor ve büyüklerinin, öğretmenlerinin ve komşularının güçlü toplumsal denetiminin ağırlığını hissediyorlardı. Genç Mısırlılar çoğu kez bireyselliği ve özgünlüğü kısıtlayan bir kültürel durumda ve eğitim geleneğinde toplumsallaştıkları için, bunları "toplumsal bir biçimde", "moda" aracılığıyla öne sürmek zorunda kaldılar. Nitekim gençlik açısından, "Amr Halid fenomeni" etrafında harekete geçen bu dinsel altkültür bir ölçüde Simmelci bir "moda" ifadesiydi – değişim ve uyum, fark ve benzerlik, bireysellik ve toplumsal normlar gibi çelişen insan eğilimlerini barındıran bir çıkış noktasıydı. Bu türden bir dindarlığa başvurmak seçkin gençlere bireyselliklerini öne sürme, değişimi üstlenme ve bununla birlikte ortak normlara ve toplumsal eşitlenmeye bağlı kalma imkânı verdi.[86]

Yenilikçi olmasına rağmen, bu stratejiler hâkim iktidar rejimine uyum sağladı, yani Mısırlı gençlik toplumsal ve siyasal kısıtlamalar altında seferberlikten uzak kaldı. Mısır'ın "pasif devrim"i bu hareketsizliği yeniliği sınırlı ölçüde olmakla beraber ancak "seküler-di-

85. Amr Halid "fenomeni"nin bir çözümlemesi için bkz. bu paragrafın alındığı Asef Bayat, "Piety, Privilege and Egyptian Youth", *ISIM Newsletter*, no. 10 (Temmuz 2002), s. 23.

86. Amr Halid hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. Bayat, *Making Islam Democratic*, s. 151-55.

ni" devletin siyasal disiplini dahilinde tecrübe etmek için alan açarak sağlamıştı. Çoğunlukla alt sınıf gençlerden oluşan oldukça örgütlü ve öfkeli futbol taraftarları grubu "Ultralar" bile siyaseten edilgen ve polis gözetiminde kaldı. Rejim Ultralarda, öfkeli alt sınıf gençleri bir futbol maçının dramıyla oyalayıp, grubun potansiyel öngörülemezliğini sürekli denetim altında tutmanın tipik bir yolunu buldu. Ultraların umumi dram ve teşhirleri sadece bir tür madun erkek eğlencesini değil, aynı zamanda mazlumun kınanmış ve dışlanmış hissettiği bir kamusal alanda "Ben varım" diye ilan etmesini yansıtıyordu. Ultralar Mısır Devrimi'nde en beklenmedik siyasal failler olarak ortaya çıkacaktı. Nitekim 2006 gibi nispeten yakın tarihli *Awqat Faragh/Ferah Vakitler* filminde, Mısır gençliği arafta, askıda kalmış olarak betimlenmiştir.

Ancak 2000'lerin ortasından sonra işler değişmeye başlamıştı. Birçok genç Mısır'ın yeni siyasetini cisimleştirme sürecine dahil olmuş; önce Filistin ve Irak Halklarıyla Dayanışma Komitesi, ardından da 2005'te Kefaya demokrasi hareketi gelmişti. Fakat gençler bunların hiçbirinde merkezi bir konum işgal etmiyordu. Bu haliyle gençlik aktivizmi esasen gençliğin başlattığı, gönüllülüğü teşvik eden sivil örgütler biçiminde gelişti. El Endülüs Hoşgörü Enstitüsü, Nehdat El Mahrusa ve El Aşanak Ya Beledi gibi 2002'den beri varlık gösteren kuruluşlar kültürel hoşgörüyü, kalkınma çalışmalarını, istihdamı, eğitimi ve yoksulluğun azaltılmasını destekledi. Yüzlerce çalışanı ve binlerce gönüllüsü ve savunucusuyla bu kuruluşlar radyo istasyonları, web siteleri ve diğer mecralarla sivil aktivizmi harekete geçirdi.[87]

Fakat Mısırlı gençlik ancak 2010'lara doğru devletin sert kabuğunu topluca kırıp seferber olmayı başardı – ancak sokaklarda değil, bilgisayar ekranlarında. E-posta, bloglar ve özellikle Facebook gibi yeni teknolojik fırsatlarla, yetmiş bin kadar eğitimli genç bağlantı kurup ileride 6 Nisan Gençlik Hareketi olarak bilenecek şeyi meydana getirdi. Genç aktivistler, siyasal baskıya, iktisadi durgunluğa

87. Bkz. Sherine El-Taraboulsi, "Spaces of Citizenship: Youth Civic Engagement and Pathways to the January 25th Revolution", *Youth Activism and Social Space in Egypt* içinde, haz. John Gerhart Center, American University in Cairo, 2011.

ve kayırmacılığa karşı kampanya yürütmek için böyle bir alanı kullanarak yeni bir siyaset yapma yolu geliştirdiler – daha önce Kefaya hareketinin başlattığı şeyin bir adım ötesiydi bu.[88] 6 Nisan Gençlik Hareketi'nin, keza bir hayli ilgi gören ve genç bir adamın işkenceyle öldürülmesini protesto etmeye ayrılmış olan Facebook sayfası "Hepimiz Halid Said'iz"in başlattığı sokak protestoları Mısır Devrimi'ni ve Tahrir Meydanı'nın görkemini yaratacaktı.

O halde Müslüman Ortadoğu'da siyasal bir güç olarak gençlik hakkında ne söylenebilir? Gençlik gayri-hareketleri siyasal ve demokratik dönüşüm yaratma kapasitesine sahip midir? Eğer gençlik hareketleri, iddia etmiş olduğum gibi, nihai olarak gençliği talep etmek ve yeniden talep etmekle ilgiliyse, dönüştürücü ve demokratikleştirici potansiyelleri, manevi ve siyasal otoritelerin gençlik taleplerini karşılama kapasitelerine bağlı olacaktır. Eğer gençlik talepleri karşılanırsa, gençlik hareketleri tanım itibarıyla ortadan kaybolur ve genç insanlar diğer herhangi bir toplumsal grup gibi siyaseten muhafazakâr olarak kalabilir. Mısır'ın 6 Nisan Gençlik Hareketi'nin 2008'de gösterdiği üzere, demokratikleştirici failler olarak hareket etmek için gençliğin siyasal olarak düşünmesi ve hareket etmesi gerekir. Ancak Ortadoğu'da mevcut dogmatik dini rejimler giderek küreselleşen gençlik habitus'unu barındırma kapasitesi bakımından sınır olduğundan, gençlik hareketleri hâlâ kayda değer bir dönüştürme ve demokratikleştirme vaadini elinde tutuyor. Nitekim Müslüman gençlik, belki gayrimüslim muadillerine benzer biçimde, daimi bir mücadele içinde kalıp; gençliklerini ileri sürmek, talep etmek ve yeniden talep etmek için, dine başvurup onu altüst etmek de dahil olmak üzere eldeki imkânlardan yararlanırlar. Gençlikleri ve Müslümanlıkları arasındaki, siyasal ve iktisadi koşulların aracılık ettiği müzakere Müslüman gençlik habitus'unun başlıca özelliklerinden biridir.

88. Shapiro, "Revolution, Facebook-Style".

6

Eğlence Siyaseti

ARALIK 2002'DE Halep, Suriye'den kalkan bir uçakta, Mısır'ın resmi İslamının merkezi El Ezher'de vakit geçirmek üzere Kahire'ye giden yirmi yaşında Suriyeli bir vaizle yan yana oturuyordum. Gazetemi ödünç alıp alamayacağını sordu, sonra spor sayfalarına gelene dek hızla göz gezdirdi. Genç vaiz tüm spor sayfalarını okuduktan sonra bir sohbet açtım. Futbolu sevdiğini ve tuttuğu takımların, Bayern Münih'in ve Barselona'nın ulusal liglerinde şampiyon olmaları için dua ettiğini söyledi. İkinci ilgi alanı da müzikti; sadece Ümmü Gülsüm ve Feyruz'a değil, Mısırlı pop yıldızı Amr Diyab'a da meraklıydı. Genç mollaların da eğlenmeye ihtiyaçları olduğunu fark ettim. Bu din adamının dünyevi meşgalelerden bu kadar keyif aldığını gözlemleyince, püriten İslamcıların eğlence ve neşeye neden böyle düşman olduğunu düşünmeden edemedim.

"Köktenci" İslamcılığın ironilerinden biri, dalga dalga siyasi zorluğa kararlılıkla direnmiş, fakat basit kendiliğindenlik ve neşe gösterileri ile gündelik zevk arayışları karşısında güçsüz hissetmiş olmasıdır. Her sıradan kutlama vesilesi, özel partiler, hareketli sokak köşeleri, kahvehaneler, alışveriş merkezlerindeki toplaşmalar ve seküler kutlamalar, İslam için derin bir dogmatik endişe ve meşruiyet kaybı meselesi haline gelir âdeta. Joanne Harris'in *Çikolata* romanında çikolatanın erotik tadının Fransız köyünün sükûnetini

(*tranquillité*) bozması misali, bu sıradan arayışlar İslamcı manevi paradigmayı güçten düşürecekmiş gibi. Öyleyse İslamcılar –dünyada birçok insanın kanıksamış göründüğü bir meşgale olan– "eğlence"nin dışavurumundan neden böyle belirgin bir şekilde endişeli?

Eğlence derken, bireylerin geçici olarak gündelik hayatın disiplinli kısıtlılıklarından, normatif yükümlülüklerinden ve örgütlü iktidardan kurtuldukları –oyun oynamak, şaka yapmak, dans etmek ve sosyal içicilikten oyunsu sanat, müzik, seks ve spora, belirli konuşma, gülme, görünme ya da hareket etme biçimlerine uzanan– bir dizi, amaca özel, rutin olmayan ve keyif veren uğraşıyı kastediyorum. Eğlence, keyfin ana unsur olduğu bireyselliğin, kendiliğindenliğin ve neşenin dışa vurulmasının mecazıdır. Keyif eğlencenin ne bir eşdeğeri ne de tanımıdır, onun temel bir bileşeni olarak kalır. Keyif veren her şey eğlenceli değildir, sözgelimi yemek yemenin rutin biçimleri; gerçi hazırlarken veya tüketirken keyif verici bir yaratıcılık zerk ederek yemeği eğlenceli hale getirebilirsiniz. Nitekim eğlence genellikle doğaçlama, kendiliğinden, serbest biçimli, değişebilir ve bu yüzden öngörülemez ifade ve pratiklere işaret eder. Modern zamanlarda eğlenceyi örneğin örgütlü boş zaman etkinliklerine katılmak –barlara, diskolara, konserlere vb. gitmek– şeklinde yapısallaştırmak ve kurumsallaştırmak için güçlü bir eğilim mevcuttur. Gelgelelim kendiliğindenliğe ve keşfe yönelik o kaçınılmaz dürtü örgütlü eğlenceyi temelleri zayıf bir varlık haline getirir.

Eğlence bireyler ya da kolektifler tarafından, özel ya da umumi olarak dışa vurulabilir ve geleneksel ya da metalaşmış biçimler alabilir. Örneğin moda, eğlencenin ortak, metalaşmış ve sistematik bir dışavurumudur; ancak sürekli akış halindeki bir dışavurumdur bu, çünkü eğlencenin kaygısız ve değişen ruhuna karşılık gelir. Eğlence neredeyse her toplumsal gruba (zenginlere ve yoksullara, yaşlılara ve gençlere, moderne ve geleneksele, erkeklere ve kadınlara) hitap eder; gene de en çok eğlenenler, denemeye, maceracılığa, idealizme yönelik daha büyük bir eğilimi ve özerklik, hareketlilik ve değişim dürtüsünü somutlaştıran gençlerdir – ve bu nedenle de eğlence karşıtı siyasetin hedef tahtasında yer alırlar. Eğlencenin çoğu kez "gençlik kültürü" ile bir araya getirilmesi ve tanımlanması belki de bu yüzdendir. Gelgelelim evliyaların doğum günlerini kutlama et-

kinlikleri (mevlitler) gibi alt sınıf şenliklerinin halk kültürünün sadece bir yönünü ve avangard sanatçıların yaratılarının karşıkültürün sadece bir unsurunu oluşturması gibi, eğlence de gençlik kültürünün pek çok bileşeninden –önemli olmakla beraber– sadece birini oluşturur. Ancak bu toplumsal grupların fark gösteren habitus'u onları farklı eğlence pratiklerine yönlendirme ve dolayısıyla "eğlence karşıtı" retorik altında sınıflandırılabilecek olan farklı düzeylerde yasaklara ve düzenlemelere tabi kılma eğilimindedir. Örneğin yaşı ilerlemiş yoksullar basit, geleneksel ve sınırlı meşgalelere yönelirken, küreselleşmiş ve hali vakti yerinde gençler daha kendiliğinden, erotizm yüklü ve metalaşmış zevkleri kucaklamaya meyleder. Eğlence karşıtı İslamcı hasımlarında, bütün gençler içinde neden en çok küreselleşen gençliğin korku ve öfke uyandırdığı, özellikle de gençlerin gerçekleştirdiği şeylerin çoğunun Batılı eğlence teknolojileri tarafından belirlendiği ve "Batı kültürü ithalatı" çerçevesinde ele alındığı düşünülürse daha rahat anlaşılabilir.

Eğlence korkusu sadece İslamcılar ve İslamla sınırlı değildir, dinlerin çoğu için geçerlidir. Yalnızca dinsel bir kaygı bile değildir; ister muhafazakâr ister devrimci olsun, sekülerler de eğlenceye endişe ve husumetle yaklaşır. "Eğlence karşıtı köktencilik" ("*anti-fundamentalism*")* basitçe dogmatik bir sorun olmaktan ziyade, önemli ölçüde iktidarın korunmasıyla ilgili tarihsel bir meseledir. Başka bir deyişle, tehlikede olan, genellikle iddia edildiği üzere, ille de manevi düzenin bozulması değil; daha ziyade hegemonyanın, manevi ve siyasal otoritenin belirli unsurlarının dayandığı iktidar rejiminin temellerinin sarsılmasıdır. "Manevi-siyasal otorite" ile sadece devlete ya da hükümet iktidarına değil, aynı zamanda bireylerin (örneğin şeyhlerin ya da kült önderlerinin) ve sosyo-politik hareketlerin (meşruiyeti belli bir doktrin paradigmasını uygulamaya dayananların) otoritesine atıfta bulunuyorum. Hasımların eğlence korkusu nihai olarak onların hakimiyet çerçevesini oluşturan paradigmadan çıkış korkusu etrafında döner; "paradigma gücü"nün kaybına dair endişe hakkındadır.

* Burada köktencilik (*fundamentalism*) ve eğlence karşıtlığı (*anti-fun*) ile bir kelime oyunu yapılmış. --*ç.n.*

İSLAMCILIK VE EĞLENCE ÜZERİNDEKİ MÜCADELE

İslamcılığın tarihi eğlenceye, oyunsuluğa ve meşgaleye karşı bir savaşın, hem İslami hareketlerin hem de İslam devletlerinin bunlara düşmanlığının tarihidir. 1980'lerin sonunda Mısır'ın güneyinde ve kuzeyinde üniversite kampüslerini tahakküm altına alan İslamcı öğrenciler konserleri ve oyunları dağıttılar, birbirleriyle özgürce birliktelik kuran ya da basitçe gündelik hayatın zevklerinin peşine düşen erkek ve kadın öğrencileri taciz ettiler. İslamcı öğrenci birlikleri filmleri, dans etmeyi ve hem popüler hem de klasik müziği yasakladı, çünkü bunlar "İslami kültüre yabancı" kabul ediliyordu.[1] Daha sonraları, radikal İslamcı grup Cemaatü'l-İslamiyye kendi denetimi altındaki bir Kahire mahallesinde hem gençlere hem de kadınlara katı davranış kuralları dayattı; güzellik salonlarını ve video dükkânlarını yasakladı, düğünlerde neşeli müzikler çalınmasına son verdi. Ilımlı Müslüman Kardeşler bile neşeli müziklerin olmadığı ya da sadece şarkı ve vurmalı çalgılardan oluşan *inşad*ın* olduğu "örnek İslami düğünler" yaptı. Mısır'da birçok İslamcı, ülkenin mutlu İslam kültürünü, özellikle de bir hayli şenlikli geçen Ramazan kutlamalarını feshetmek istedi, evliyaların doğum günlerinin kutlanmasını çok neşeli göründüğü için kınadı.[2] Gençler arasında ahlak sadece İslamcılar için değil, muhafazakâr medya için de ciddi bir endişe mevzuu haline geldi. Devlete ait haftalık *El-Ehrâm el-Arabi* kahvecilerden, gençliğin sürekli takıldığı yerlerin "uyuşturucu, içki, seks filmleri ve örfi evliliğin yuvası" haline gelmiş olmasından ve

* Şiiri kaidesine uygun ahenkle okuma; bir edebi eseri kalabalığa karşı etkili biçimde okuma; besteli bir eser okunurken kelimelerin anlama uygun biçimde söylenmesi. Bkz. 42. dipnot. --ç.n.

1. Linda Herrera, "A Song for Humanistic Education: Pedagogy and Politics in the Middle East", *Teachers College Record* 10, no. 2 (2008), s. 352-76.

2. Bkz. Muhammed Abdülkuddüs, "Mowajehe sakhina ma'a qiyadat al-television wa al-iza'a" (Televizyon ve Radyo Yöneticileriyle Şiddetli Yüzleşme), *Liva'ü'l-İslâm* 43 (1988), s. 43-44. Mısır'da evliya şenliklerinin nasıl kutlandığına dair daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Samuli Schielke, "Habitus of the Authentic, Order of the Rational: Contesting Saints' Festivals in Contemporary Egypt", *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 12 (2003), s. 155-72.

buralara "nargile içen ve uygunsuz giyinen genç kızlar"ın sık sık uğradığından yakınıyordu. Gazete "gençliğimiz"i korumak için gözetimin gerekli olduğunu söylüyordu.[3] Muhalefetteki İslamcılar ve muhafazakâr medya tarafından öne sürülen önlemler, Suudi Arabistan, Afganistan ve İran gibi kendini İslam devleti ilan eden ülkelerin püriten politikalarıyla karşılaştırıldığında hayli yumuşaktı.

Suudi Arabistan'ın ahlak ve dindarlık adına dinlence ve meşgale üzerindeki devlet denetiminin daha uzun bir tarihi vardır. Krallık flört etme, sinemalar, konser salonları, diskolar, kulüpler ve tiyatroları yasaklamıştır. Uçurtma uçurmanın masumane neşesi bile hoş karşılanmaz. Gene de püritenliğin karanlık tarafının muhtemelen Taliban Afganistanı'ndan daha aşikâr olduğu bir yer yoktur. Merhametsiz iktidarı döneminde (1996-2001) Taliban tüm meşgale, eğlence, seküler estetik, bireysellik arayışı ve yaratıcılık simgelerini sildi. Dans etmek, oyunculuk, umuma açık yerlerde neşelenmek, güzelliğin dışa vurulması ve kişinin kendisine ilgi göstermesi şöyle dursun, müzik, televizyon, resim ve heykel bile sert bir biçimde bastırıldı. Kadınlar burka giymeye ve erkekler sakal bırakmaya zorlandı. Nitekim Kasım 2001'de Afgan başkenti Kabil Kuzey İttifakı güçlerinin eline geçince, birçok Afgan neşesini umuma açık yerlerde gayet insani biçimde açığa vurmaya başladı. Bazı kadınlar burkalarını çıkarır ve erkekler sakallarını keserken, dükkânlarda müzik çaldılar ve televizyonları açtılar.

Fakat eğlencenin ifade edilmesinin en çarpıcı toplumsal kutuplaşma alanı haline geldiği, muhalif kadın ve genç kitleleri ile İslami devleti karşı karşıya getirdiği yer İran oldu. 1980'ler ve 1990'larda, muhafazakâr İslamcılar neşeyi umumi olarak sergilemeyi arzu edenlere savaş açtılar. Eğlence, oyunsuluk, neşe ve kahkaha ahlaksızlık, gevşeklik ve ziyan gibi görülürken, eğlence genel itibarıyla "karşı değer" (*zıd-dı erziş*)* olarak sunuldu. İranlı muhafazakâr din adamı Muhammed Taki Misbah Yezdi, "İnsanlığın önündeki en büyük tehlike, insanın tanrıya teslimiyeti unutması, camiler ve kiliseler

* İran'daki muhafazakâr ve radikal İslamcıların, Türkiye'deki muhafazakârlarca kullanılan "değerlerimize aykırı" kalıbında olduğu gibi kullandığı bir kalıp. –*ç.n.*

3. Aktaran *Cairo Times*, 30 Ağustos-5 Eylül 2001.

yerine kültür merkezleri kurması, dua ve niyaz edeceğine filmlerin ve sanatın peşine düşmesi," buyurdu.[4] Farklı cinsiyetlerin birbirine karışması en büyük sapmalardan biri ve dolayısıyla "aşırı derecede tehlikeli" olarak algılandı. Toplumun ruhani ve fiziksel sağlığını tehdit eden gayri ahlaki bir pratiği, "bireylerin cehennem deliğini temsil" ediyordu.[5] Dolayısıyla toplumsal cinsiyet ayrımı, toplumsal denetim ve disiplinin bir diğer aracı olarak iş görecekti. İslamcı haftalık *Hafta-name-yi Sobh*'un* bir okuru, muhafazakâr düzenin "genç kızların sokaklarda böyle edepsiz edepsiz *yürümesinden* ne kadar derin bir üzüntü duyduğunu" ifade ediyordu: "Şehitlerimizin hakkını nasıl ödeyecekler? Tahran'da müzik gruplarının kısa *ceketler*ini giyen, dans edecek kadar ileri giden genç kızlar görmekten utanıyorum!"[6]

Özleştirmeciler İslamda eğlence olmadığını teyit etmiş olsalar da, İslamcıların her türlü haz kavramını reddettiği anlamına gelmiyordu bu. Ahlaki dinlerin, baştan çıkarıcı taraflarının erkeği mistik arayışından saptırdığı ve "özsel irrasyonelliği"nin özdenetimi ve disiplini tehdit ettiği düşünülen, cinselliğe yönelik genel husumetinin tersine[7] İranlı İslamcılar (erkeğin) bedensel arzularını kabul ediyordu. Bunları tatmin etmek için, Şii İslam geleneğinde birkaç saatten yıllara kadar uzanabilen belirli bir süre için yapılan "haz evliliği"ni (*muta*) önerdiler.[8] İmam Sadık'ın** "aranızdaki her erkeğin hayatında en az bir kez *muta* yaptığını görmek istiyorum"[9] sözünü hatırlatarak, erkeklerle kadınların buluşabilecekleri "kurumlar" inşa etme planı yapacak kadar ileri gittiler. Gelgelelim bu plan kontrollü ve

* *Haftalık Sabah*, aşırı muhafazakâr siyasi dergi. --*ç.n.*

** Ca'fer es-Sâdık. On İki İmamlar'ın altıncı imamı. --*ç.n.*

4. Aktaran *İran İmrûz*, 1 Nisan 2002.

5. Muhafazakâr İslamcı aylık dergi *Pertev-i Sohen*'de irdelenmiştir; aktaran *Nevrûz* (6 Âbân 1380/28 Ekim 2001).

6. *Haftaname-yi Sobh* (22 Behman 1379/10 Şubat 2001); vurgu benim.

7. Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon, 1963), s. 236-39.

8. Bkz. muhafazakâr İslamcı haftalık *Pertev-i Sohen* (10 ve 17 İsfand 1379/28 Şubat ve 7 Mart 2000).

9. Bu kurumlarla ilgili olarak bkz. *Pertev-i Sohen* (24 İsfand 1379/14 Mart 2000). İmam Sadık'ı alıntılayan *Pertev-i Sohen*'den aktaran *Nevrûz* (6 Âbân 1380/28 Ekim 2001), s. 11.

gerçekten rasyonelleştirilmiş bir dünyevi haz arayışıydı ve esasen erkeğin tutkusuna hitap ediyordu. İslam Cumhuriyeti'ndeki 2002 tarihli, üç yüz bin civarında seks işçisini seks arayışındaki erkeklerin onlarla geçici olarak "evlenebileceği" "iffet evleri"ne yönlendirme girişimi, benzer bir denetim ve ahlakın meşrulaştırılması mantığını izler. İslamcılar cinsellik hakkında değil, cinselliğin denetimi hakkında endişeliydi.

Gene de İslamcılar için hakiki neşe ruhani, mistik ve içsel uğraşıda, dindarlığa dayanan bir hazda yatar – aile, cesaret ve kendini feda etmeyle ilgilidir. Sadece "ilahi aşk"ın sebep olduğu mecazi "sarhoşluğa" saygı gösterdiler, sadece "ibadetin verdiği" sevinci bağırlarına bastılar. "Mütedeyyin amelin sevinci"ne, "*velayet* [ruhani yönetim] yoluna bağlılığa" ve doğru yolda yürümek için "sağlıklı olma"ya büyük değer verdiler.[10] Esas itibarıyla bunlar İslamcı "ideal insan"ın davranışsal eğilimlerini ifade ediyordu: ağır, ciddi, mücahit gibi, kontrollü, azimli, diğerkâm ve ziyadesiyle hassas – kısacası hafifliğin, gamsızlığın ve kendiliğindenliğin, tek kelimeyle sıradanlığın dışavurumları karşısında duran sıradışı bir kişilik.[11] Böyle bir karakter insani itki ve arzuları önemsemediği ya da bastırdığı ölçüde, hayatın asaleti önemini yitirir ve "soylu ölüm"ü ya da kendini feda etmeyi kutsama eğilimi artar. Nitekim "daha yüce bir dava" adına benliğin ve "öteki"nin yok edilmesi büyük değer kazanır. İran'ın mutaassıpları, başka birinin deyişiyle "neşe karşısında üzüntülere gark olanlar" İran Yeni Yılı Nevruzu'nun verdiği seküler sevinci esefle karşılar, savaş cephelerindeki "unutulmaz mutlu günlerini" acayip bir melankoliyle anarlar.[12] Hem benliğe hem ötekine yönelik olarak, kurbanın ve ölümün böyle takdir edilmesi, hayat ("Yaşasın..!") yerine münhasıran ölümü ("Olmaz olsun / Kahrolsun..!")

10. Bkz. *Cebhe* (22 İsfand 1377/13 Mart 1999), s. 8.

11. Farsça *sengin* (ağır) kelimesi, önemsizliği ve sığlığı ifade eden *sebuk*'un (hafif) aksine, tam olarak manevi ve biçimsel vakar anlamına gelir. İlginç bir biçimde, Mısır Arapçasındaki *ağır* (thakil) kelimesinin negatif bir çağrışımı vardır.

12. "Neşe ağıtçıları" hakkında bkz. *Nevrûz*, 29 Temmuz 2001. Savaş cephesi günleri beyanatı 1998'de Nevruz münasebetiyle aşırı İslamcı bir örgüt olan *Jenat-e Fakkeh* Kültür Enstitüsü tarafından yapıldı, haftalık *Cebhe*'de basıldı (22 İsfand 1377/13 Mart 1999), s. 8.

vurgulayan sayısız sloganda yankı buldu.[13] Şahadetle yakından ilişkili iki İslami ay, Muharrem ve Ramazan, devrimden sonra daha kasvetli ve gamlı hale geldi. Bu ritüellerin önemini kabul eden Ayetullah Humeyni şunları söylüyordu: "İslamı canlı tutan bu matemlerdir." İslam Cumhuriyeti'nin takvimi kederin neşeye resmi yaptırımının ispatı haline geldi. Otoriteler dini ve siyasal şahsiyetlerin ölümlerini ya da "ölüm günleri"ni uzun uzadıya anarken, doğum günlerini genelde görmezden geliyordu (1380/2001 takvimindeki resmi günlerden 10'u ölüm günüyken sadece 3'ü doğum günüdür). İranlı bağnazlar diğer Müslüman toplumlardaki neşeli popüler İslam pratiklerini görünce afallıyor, bunları *cahili* (pagan, İslam öncesi) ve "Amerikan İslamı"nın tezahürü olarak tanımlıyorlardı.[14] İran'ın haftalık *Cebhe* gazetesinde bir yorumcu şundan yakınıyordu: "Birçok Arap ülkesinde Ramazan akşamları eğlence, neşe, kutlamalar ve şakalardan ibaret bir şey haline gelmiş durumda."[15] En küçük toplumsal coşku ve canlılık ifadesi bile püritenlerin hassasiyetlerine dokunuyordu. Haftalık *Şelemçe* şöyle sızlanıyordu: "Şehre şöyle bir bakın. Batı rasyonalizmi varoluşumuzu tahakküm altına almış durumda. Acıdan kaçma ve haz peşinde koşma rasyonel bir meşruiyet kazandı. Atletizm sahalarından sınıflara kadar her yerde haz tanrısına tapılıyor."[16] *Şelemçe* "disko şarkılarından bile daha neşeli" olduğunu iddia ettiği marşlar (*surud*) yazdırdığı için reformcu kültür bakanına saldırıyordu.[17] 2001 kadar yakın bir tarihte, yetkililer yazın sıcak günlerinde serin suyun keyfini sürmek için Tahran parklarında su tabancası savaşları düzenlemiş olan delikanlılarla genç kızların tepesine çöküp onları tutuklamıştır. Olayların baş kahramanları "kabahat"lerini "itiraf" etmek için devlet televizyonuna çıkarıldı.[18] Alkış, ıslık ve neşeli bağırış çağırışlar gibi dışavurumlara bile pek tahammül yoktu. Genç erkek çocukların "yasak aşkın arka sokaklarında", kız okullarının çevresinde dolandıkları için alenen azarlanmaları, kudretli manevi devletin aşkı sorgulamayı, arzuyu bastırma-

13. Nitekim, örneğin, "Çok yaşa Velayet-i Fakih" yerine "Velayet-i Fakih'e karşı olanlara ölüm".

14. *Cebhe* (22 İsfand 1377/13 Mart 1999), s. 3. 15. *A.g.y.*

16. *Şelemçe*, no. 40 (Mehr 1377/Eylül-Ekim 1998), s. 6.

17. *A.g.y.* 18. *Guardian*, 4 Ağustos 2011.

yı ve gençliğin en masum ifadesini politik mercek altına almayı bu topraklarda nasıl kendine vazife edindiğini açıkça gösteriyordu. Gençler çoğu kez bu "ülkede âşık olmanın dehşet verici" olduğundan yakınıyordu. Maneviyatın efendileri, gençlerin korkudan neredeyse bütün gün hazırlık yaptıkları, basit bir tebessüm gibi sıradan bir paylaşımı bile tehlikeli bir girişim, bir günah addettiler. Bir okul müdürü, "genç bir kızın cebinde bir aşk mektubunun bulunması, sokaklarda hicapsız yürümesi gibidir," diyordu.[19] Kamusal alanı "temizlemek" ve özel alanda manevi düzeni tesis etmekle görevlendirilen ahlak polisi özel partileri basacak kadar ileri gitti. İslamcı kamusal alanı, medyayı ve dini ritüelleri keder, üzüntü, kasvetli bir ruh hali ve koyu, süssüz renkler belirledi. Böyle bir iffet halinde, giysinin biçimi ve rengi, bedenin hareketi, sesin tınısı, gülüşün seviyesi ve bakışların keskinliği hep yoğun denetim ve disiplin meseleleri haline geldi.[20]

1980'ler boyunca, ülkenin Irak Savaşı'yla meşguliyeti baskı ve devrimci coşkuyla birleşince, bunaltıcı gözetimin alt edilmez görünmesine yol açtı. Gene de çok geçmeden, ilk olarak gençler arasında görülen gizli ve açık karşı koyma belirtileri eğlence arayışını ülkenin siyasal mücadelesinin merkezine yerleştirdi. Savaşın bitmesiyle ve 1990'lar boyunca savaş sonrası yeniden yapılanma devam ederken, gençler benliklerini hem bireysel hem de toplu olarak alenen ifade etmeye başladı. Müziğin peşine takıldılar, video kulüplerinden çıkmaz oldular ve *underground* pop ve rock grupları kurdular. Otoritelerin ikazlarına rağmen, çoğu genç küresel zevkleri, mo-

19. Sempatizan bir değerlendirme için bkz. Feriba Hani, "Backstreets of Forbidden Love", *Zenân* (Hordâd 1377/Mayıs-Haziran 1998), s. 6.

20. Gündelik hayat üzerindeki bu tiranlık, ulusun en büyük şairi Ahmet Şamlu'nun dikkatinden kaçmamıştı. Meşhur şiiri "Bu Çıkmaz Sokakta"dan:

> Soluğunun kokusunu alırlar; keşke "Seni seviyorum," demeseydin.
> Kalbinin kokusunu alırlar.
> Tuhaf zamanlar bunlar, sevgilim...
> Ve dudaklardan gülümsemeleri alırlar
> ve ağızlardan şarkıları.
> Neşeyi en iyisi dolaba saklamalı...

poems.lesdoigtsbleus.free.fr/id187.htm.

dayı, gönül maceralarını takip etti; bunları alışveriş merkezleri, şehir parkları, özel *underground* partilerde ve evlilik öncesi cinselliği dışlamayan arayışlarda dışa vurdular.[21] Böyle kültürel politika pratikleri, otoritelerin diğerkâm, bireysellikten yoksun, katı manevi kuralların hizmetinde bir kitle olarak sunduğu Müslüman gençlik imgesini yıktı; dini devletin ideolojik inşasına meydan okudu. Ancak gençler dinin kendisinden vazgeçmeyi reddetti. Bunun yerine, İslamı kendi gençlik taleplerine uyacak biçimde yeniden icat ettiler. Nitekim gençler, "yıkıcı uyum" olarak adlandırdığım maharetli bir stratejiyle, gençlik arzularını ortaya koymak için mevcut meşru norm ve kurumları kullandı; fakat bunu yaparken, söz konusu normlara ve kurumlara verilen anlamları yıkıp yeniden tanımladılar. Bu şekilde, yas tutmanın ağır bastığı ritüeller cazibe, sosyallik ve eğlence fırsatlarına dönüşebildi.[22]

Burada amaç, eğlence diye yapılan aşırılığı, sorumsuzluğu, toplumsal yönden zararlı davranışları değerlendirmek değil. İşin aslına bakılırsa, birey ve toplumsal sorumluluklar kabul edilmediği takdirde, özgürlüğün diğer uygulanma biçimleri gibi eğlence de toplumsal bir sorun olma potansiyeli taşır. Aşırı bireysellik, nihilizm, uyuşturucu kullanımı, pervasız cinsellik, AIDS ve şiddet sadece genel olarak toplumu değil, aynı zamanda ve ilk başta eğlence seven faillerin kendilerini de güçsüz bırakacaktır. Suudi gençlerin patinaj yapması (tahfit, hareket halindeki bir araca tutunmak), çok yaygın olan can sıkıntısına karşı böyle tehlikeli bir meşgaleyi seçmesi, bunu yapanlara çok pahalıya mal olmuştur.[23] Ve Muhacir Ulusal Hareketi'nin genç üyelerinin eğlence adı altında etno-dinsel şiddeti teşvik etmesi Pakistan toplumuna büyük bir zarar vermiştir.[24] Ben daha ziyade, esasen az çok toplumsal beklentiler ve genelleşmiş standartlar için-

21. Bkz. Pardis Mahdavi, *Passionate Uprising: Iran's Sexual Revolution* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 2009).

22. Ayrıntılar için bkz. 5. Bölüm.

23. Awad al-Otaibi ve Pascal Menoret, "Rebels Without a Cause? Politics of Deviance in Saudi Society", *Being Young and Muslim: Cultural Politics in the Global South and North* içinde, haz. Linda Herrera ve Asef Bayat (New York ve Oxford: Oxford University Press, 2010).

24. Bkz. Oskar Verkaik, *Migrants and Militants: Fun and Urban Violence in Pakistan* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005).

de kalan zararsız eğlenceye yoğunlaşıyorum. Eğlenceyi denetlemeye yönelik aşırılık aynı zamanda eğlenmekte aşırılığa da neden olabilir. İran'da reformistler, muhafazakâr püritenlerin eğlence karşıtı politikalarını sürdürmeleri halinde, tam da böyle aşırı bir tepki ve karmaşayla karşılaşmaktan korkuyordu.

Eğlence üzerindeki savaş hükümetin reformcu ve muhafazakâr kanatları arasındaki çatışmayı derinleştirdi. Reformcular ortaya çıkan huzursuzluğu neşenin bastırılmasına ve mutluluk ihtiyacına bağlıyordu; çalışmalara destek sağlayarak, seminerler düzenleyerek ve "neşenin bir günah değil, derinden insani bir duygu olduğu" fikrini destekleyen makaleler yayımlayarak neşe ve eğlence hakkında kamusal bir tartışma başlattılar. Bazıları bu deneyimden mahrum edilmiş ve dolayısıyla kurallardan habersiz olan insanlar arasında bir eğlence ve şenlik kültürü geliştirmek üzere neşenin "tanımlanması" ve hatta "yönetilmesi" için çağrıda bulundu.[25] Onlarca seminerde "dinlence"nin anlamı ve yaygın biçimde depresyondan muzdarip olan "kadınlar arasında eğlence"nin usulleri tartışıldı.[26] Psikologlar ve gazeteciler "hayatı sevme" çağrısında bulunup, "neşeyle yaşamanın hakkımız olduğunu... [zira] bunalımlı ve katı bir toplumun güçlü bir medeni temele sahip olamayacağını" vurguladılar.[27] Bazı reformcular, "kahkahanın sapkınlık olmadığını" ilan ederek toplumu dinçleştiren insani arayışlar olan eğlence ve kahkahadan kaçınan İslamcılara tepki gösterdiler.[28]

Buna mukabil kızgın İslamcılar da asıl kendi karşılaştıkları şeyin "kültürel istila", "holiganizm" ve "İslam karşıtı duyarlılıklar" olduğunu söyleyip yaygara kopardılar.[29] Ağustos 2001'de muhafazakâr yargı, halka açık kırbaçlama cezası yoluyla, kamusal alanlarda ahlaksızlık, fesat ve uygunsuzluk gösteren ya da bunları teşvik

25. *Nevrûz* (29 Mehr 1380/21 Ekim 2001).

26. Bkz. "Zaman faraghat va tafrih" (Boş Zaman ve Eğlence), *Aftab-eYazd* (3 Nisan 2001); "Shad Zistan-e Zanan?" (Kadınlar Neşeyle Nasıl Yaşar?) *Devran-i İmrûz* (20 Behman 1379/8 Şubat 2001).

27. "Approaches to the Concept of Living" semineri hakkında rapor, aktaran *Âftâb-i Yezd* (9 Ocak 2001) ve *Âftâb-i Yezd* (11 Ocak 2001).

28. Bkz. "Khandidan aslan zesht neest" (Gülmek Ürkütücü Değildir), *İran*, 18 Mart 2001.

29. Bkz. Morteza Nabawi, *Risâlet* (27 Ekim 2001).

eden yurttaşlar üzerinde yeni bir baskı uygulamaya başladı. Polis ahlaksızlık belirtileri sergileyen butikleri, kafeleri ve restoranları kapattı.[30] Kravat yasaklandı, başını sıkı sıkı örtmeyen gençler polis dosyaları için fotoğraflandı ve erkekler içki içtikleri ya da ailelerinden olmayan kadınlarla görüldükleri için bellerine kadar soyularak kırbaçlandı.[31] Bir yıl sonra Tahran sakinleri caddelerde dört çekerli arabalarla devriye gezen resmi üniformalı erkek gruplarının peyda olduğunu gördüler. Yeşil üniformaları, makineli tüfekleri ve el bombalarıyla yüzlerce erkekten oluşan altmış kadar özel birim, bir aşağı bir yukarı caddelerde devriye geziyor; yüksek sesle müzik dinleyen genç sürücüler, makyajlı ya da gevşek örtülü kadınlar, partilere gidenler ve içki içenlerin peşine düşüyordu.[32] Baskı davranışları pek değiştiremedi; dahası, çok sayıda reform yanlısı din adamı bu modern çağda böyle bir baskının uygulanmasını sorguladıkça, İslami ceza hukukunun esaslarının daha fazla saldırıya maruz kaldığı bir kargaşa yaşandı.[33]

KÖKTENCİLİKTEN ÖNCE VE SONRA EĞLENCE

Eğlence karşıtı köktencilik İslami tarihin değişmez bir veçhesi midir? Değilse, eğlence Müslüman toplumlarda ne zaman öne çıkan bir siyasal kaygı haline geldi? İslamcılığın yükselişinden önce eğlenceye karşı ne tür tavırlar vardı? Şüphesiz, eğlence karşıtı etik yakın zamanlı bir hadise değildir. Müslüman toplumlar hem eğlence arzusuna hem de eğlenceyle savaşa tanıklık etmiştir. Gelgelelim bunun siyasetinin dinamikleri farklı olmuştur. Tarihsel açıdan, eğlence karşıtı duyarlılıklar ve hükümler ağırlıklı olarak "şarap, kadın ve şarkı"ya odaklanır. Bunların çerçevesini esasen, Müslümanları "iyiyi emretmeye ve kötüyü menetmeye" çağıran bir dizi Kuran ayetine

30. Bkz. Jean-Michel Cadiot, Associated Press, iranmania.com (erişim tarihi 20 Ağustos 2001).

31. Bkz. Michael Theodoulou, "Iran's Culture War Intensifies", *Christian Science Monitor* (21 Ağustos 2001).

32. Charles Recknagel ve Azam Gorgin, "Iran: New Morality Police", *RadioFree Europe* (26 Temmuz 2000).

33. Bkz. *Nevrûz* (20 ve 21 Mordâd 1380/11-12 Ağustos 2001).

dayanan İslami bir emir olan, "kötüyü menetmek" oluşturur.[34] Ancak neyin kötü olduğu, kimin menedeceği ve nasıl menedeceği soruları tartışmaya açık duruyor.[35] Ayrıca Kuran'daki ifadelerin ulemanın daha sonra onlara yükledikleri anlamları taşıyıp taşımadığı da belirsizdir.[36] Kural olarak yanlışlar, ticarette yalan dolan ve tefecilik, fakat özellikle şarkı söylemek, şarap içmek, namussuzluk ve fuhuş gibi manevi olarak kınanması gereken pratikleri içeriyordu. Esasen püriten ve nüfuzlu ulema ahlak kurallarını dayatıyor, onlarca fanatik de ulemanın neferi gibi hareket ediyordu.[37] Yani gözetimi sağlayanlar daha ziyade bu *tek tek* bağnazlardı; ve gündelik hayatlarında bu tür bir püriten etiğe büyük ölçüde kayıtsız kalıyor, sıradan hazların peşinden koşuyorlardı. Franz Rosenthal'a göre "İslamın ilk dört yüzyılında sofu dindarlığın temsilcileri nispeten azdı ve sözleri pek önemsenmiyordu. Buna karşılık âdeta sınır tanımayan mizaha ve neşeye yönelik belirgin bir tercih vardı".[38] Biliminsanı Michael Cook ortaçağ Müslüman dünyasında sosyal bir pratik olarak içki içmenin gayet normlara uygun bir şey –kadınların bile dışlanmadığı bir gelenek– olduğunu gösteren kanıtlar sunar.[39] Mizah, şiir ve müzik daha da yaygın görünür. 9. yüzyılda Medine ve Mekke'nin şarkıcı, dansçı ve komedyeni olan Ash'ab ve daha yakın tarihin o meş-

34. Bkz. Kuran, Âl-i İmrân 3: 104, 110; Tevbe 9: 71.

35. Konu hakkındaki irdeleme ve tartışmaların mükemmel bir taraması için bkz. Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

36. *A.g.y.*, s. 3.

37. *A.g.y.*, s. 98, 102. En büyük İranlı şairlerden Hâfız-ı Şirâzî kendi döneminde neşenin bağnazca bastırılmasını eleştirel bir biçimde kaydeder:

> Biliyor musun çeng ile ut neler anlatıyor?
> "İçecekseniz, gizli saklı için, yoksa kâfirlikle suçlanırsınız," diyor.
> Derler ki, aşk rumuzunu söylemeyin, işitmeyin.
> Anlattıkları ne zor bir hikâyedir!
> Onlar aşk namusunu, âşıkların ruhunu alır götürürler.
> Gençleri suçlarlar, ihtiyarlara serzenişte bulunurlar.

Hâfız-ı Şirâzi, *Hafız Divanı*, c. 1, çev. ve haz. Mehmet Kanar (İstanbul: Ayrıntı, 2011), s. 485.

38. Bkz. Franz Rosenthal, *Humor in Early Islam* (Leiden, N.Y.: E.J. Brill, 1956), s. 4.

39. Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, s. 100.

hur Nasreddin Hoca figürü, Müslüman toplumlarda mizahın tarihsel prototiplerini temsil eder. Gerçekten de Ortadoğu'da *edeb* edebiyatı janrı, siyaset, din ve gündelik hayata dair şakalar ve anekdotlarla (*mizah*la) dopdoludur.[40] Sufi İslamda ilahi tecrübenin cezbesi şiir, dans ve müzikle iç içeydi ve hâlâ da öyledir. Neşeli dini pratik büyük ölçüde halk İslamının niteliği olarak durur. Dinde özleşmeyi savunanların bu duruma ne kadar canı sıkılsa da, her yıl milyonlarca Müslüman erkek, kadın ve çocuk saygı gösterilen evliyaların doğum gününü genelde birkaç gün ve gece boyunca, yiyecek, eğlence ve bir kermesle kutlamak için *mevlit* şenliklerine katılıyor.[41] ABD'deki Episkopal Kilise'nin Afro-Amerikan grubunun şen kültürüne benzer bir ruhla, böyle günlerde dindarlık, dua ve esriklik harmanlanıp dini şarkılara (*Eganî dîniyye*) yerleştirilir. Bu dini şarkılarda seküler ile kutsal arasına çizgi çekmek pek kolay değildir.[42]

Modern öncesi zamanlarda gündelik zevkler konusundaki çatışma, dinde özleşme yanlısı bireylerin insanların kamusal alandaki davranışlarına ara ara müdahale etmesinden kaynaklanıyordu ve bununla sınırlıydı (12. yüzyılda Fas'taki Muvahhid Hanedanı ve 11. yüzyılda Mısır'daki Fatımi halifesi Hakim istisnalar arasındadır). Modern devletlerin, toplumsal hareketlerin ortaya çıkması ve Müslüman toplumların Batılılaşmasıyla, özellikle de radyo, televizyon,

40. Rosenthal'a göre, René Basset Arap edebiyatından pek çok nüktedan masalı *Mille et un contes, récits et légendes arabes*'da toplanmıştır (Binbir Gece Arap Masalları, Hikâyeler ve Efsaneler, Paris, 1924); bkz. Rosenthal, *Humor in Early Islam*.

41. Samuli Schielke, "Snacks and Saints: Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety, and Modernity in Contemporary Egypt", doktora tezi, Amsterdam Üniversitesi, 2006.

42. *İnşad* (dinsel şan) "Tanrı'nın yüceltilmesine, Peygamberinin övgü ve sevgisine, ruhani tecrübe ifadelerine ve dinsel tavsiyelere" odaklanır. *Eganî dîniyye* sıradan bir *mutrib* (icracı, şarkı okuyan) tarafından okunur fakat dini bir güftesi vardır. Seküler şarkıcılar ya da (erkek/kadın) bir şeyh tarafından okunabilir. *Eganî dîniyye* "ses tınıları, ezgisel biçemler, doğaçlamalar, bağlamlar ve dini yönelim" açısından *inşad*dan farklıdır. *İnşad* seküler şarkıcılar tarafından değil, *münşidin* (dini icracılar) tarafından okunur. Bkz. Michael Frishkopf, "Inshad Dini and Aghani Diniyya in Twentieth Century Egypt: A Review of Styles, Genres, and Available Recordings", *Middle East Studies Association Bulletin* 34 (2000), s. 167, 179.

kafe, konser salonu, bar, restoran ve tatil yeri gibi yeni toplumsallaşma tarzları, araçları ve mekânlarının ortaya çıkmasıyla birlikte, eğlence karşıtı siyasetin dinamikleri değişti.[43] Birincisi, dünyevi zevklere savaş açan tek tek din bilginlerinden ziyade güçlü *hareketler*di artık. İkincisi, eğlence karşıtı köktenciliğin hedefi sadece eğlenceyi seven bireyler değil, aynı zamanda gündelik hayatın sıradan zevklerine –müzik, sinema, eğlence, flört ya da ahlaki açıdan kınanan herhangi bir meşgale– izin veren ve bunları barındıran seküler devletlerdi. Nitekim Hindistan Cemaat-i İslami'sinin Ebu'l A'lâ Mevdudi'si ve Mısır'ın Müslüman Kardeşler'inin Seyyid Kutub'u, 1950'lerin Mısırı gibi modern Müslüman devletleri ve toplumları yoz ve cahili olarak damgalayan daha sonraki militan hareketlerin öncüsüydü. Militanlara göre bu devletlerin, "yozlaşmış toplumlar"ını doğru yola sevk edebilmesi için (devrim aracılığıyla) İslam ahlakına sahip varlıklara dönüştürülmesi gerekiyordu. Diğer bir deyişle, ahlaki yanlışları düzeltme görevi (sadece bireyler ya da hareketlere değil) devletlere düşüyordu. Suudi Arabistan, Afganistan ve İran gibi dört başı mamur yekpare İslami devletlerin kurulmasıyla, eğlencenin gemlenmesi toplumda öne çıkan bir siyasal kaygı haline geldi. İronik biçimde, moderniteyle beraber, tek tek bağnazların yerini halkların özel arzu, ilgi ve ifadelerinin karşısına dikilen bunaltıcı devletler aldı. Suudi Arabistan'da eğlence karşıtı toplu kampanya, 18. yüzyılda Necid'de özleşme yanlısı Vahabi hareketinin (önderi Muhammed bin Abdülvahhab'dır, 1703-1792) ortaya çıkışıyla başladı. Hareket Arabistan'da üç Suudi devlet dönemine yol açtı. İlk Suud iktidarında (1745-1818) Hicaz'da yöneticiler tütünü yasakladılar, müzik enstrümanlarını kullanılmaz hale getirdiler ve insanları camiye gidip daha düzenli ibadet etmeye zorladılar.[44] Yıllar içinde eğlence karşıtı hükümlerin ölçeğini, türlerini ve coğrafi alanını genişlettiler ve 1920'lerin sonunda İyiyi Emretme ve Kötüyü Menetme Komitesi'ni kurdular. Her ne kadar İbn-i Suud'un iktidarında (1902-52) püriten etiğin altı oyulduysa ve insanların eğlenmelerine

43. Modern öncesi zamanlar için bkz. Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, s. 101.

44. *A.g.y.*, s. 125. Ayrıca bkz. Hamid Algar, *Wahhabism: A Critical Essay* (New York: Islamic Publications International, 2002).

izin verildiyse de, 1950'lerin sonunda Nasırcı cumhuriyetçilik Arap dünyasında hızla yayılırken, Suudi yöneticiler yeni ve çok daha sert bir manevi disiplin stratejisi getirdi.[45] Benzer biçimde, Afganistan'ın sıkı eğlence karşıtı politikalarının semeresi de, her tarafa nüfuz eden bir ahlaki gözetim tespit edip uygulayacak bir bakanlık kuran, Taliban'ın püriten rejimi (1996-2001) oldu.[46]

Suudi ve Taliban yöneticilerden farklı olarak İran'daki İslami rejim manevi savaşımını başlatmakta büyük bir zorlukla yüz yüze geldi, zira Suudi Arabistan ve Afganistan halklarına göre seküler eğlence deneyimi daha yaygın olan bir halkla karşı karşıyaydı. İran'da seküler eğilim tepe noktasına İslam devrimiyle aynı on yılda, 1970'lerde ulaşmıştı. 1979 İslam Devriminden hemen önceki yıllarda hem yerli hem de ithal kültürel ürünlerin yayımında ve tüketiminde muazzam bir artış vardı. Batı sineması ve televizyon programları, popüler müzik, gençlik merkezleri, barlar, kumarhaneler ve Hazar Denizi tatilleri İran'ın kentsel kültürünün önemli bileşenleri olmuştu. Sinema seyircilerinin sayısı 1969 ile 1975 arasında %50 arttı; aynı dönemdeki nüfus artış oranının neredeyse iki katıydı bu. 1970'ler boyunca İran sinemaları her yıl dörtte biri Amerikan olan 500'den fazla yabancı film gösterdiler. 1960'daki %4'ten az orana nazaran 1975'e gelindiğinde kentsel nüfusun yarısının televizyonu vardı ve tüm hanelerin %65'i radyo sahibiydi.[47] 1970'ler boyunca yüzbinlerce orta sınıf İranlı küreselleşmiş deniz, güneş, kum ve seks deneyiminin keyfini sürmek için düzenli olarak Hazar Denizi'ndeki tesislerde tatil yaptı. İranlı Müslümanlar gamlı ve kasvetli hadiseler olan Muharrem ve Ramazan'ı anmayı bırakmadı; gene de hem zengin hem yoksul, hem Müslüman hem de gayrimüslim, on üç gün İslamiyet öncesi Nevruz'u kutlamaktan büyük zevk duydu; yeni elbiselerini giydiler, eşi dostu ziyaret ettiler, gezmeye gittiler, partiler dü-

45. Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, s. 126-27; Algar, *Wahhabism*.

46. Ahmad Rashid, *Taliban: Militant Islam, Oil, and Fundamentalism in Central Asia* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001), s. 105-7, 217-19. Ayrıca bkz. Amy Waldman, "No T.V., No Chess, No Kites: Taliban Codes from A to Z", *New York Times* (22 Kasım 2001).

47. United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO), *Statistical Yearbook* (Paris: UNESCO), s. 1960-75.

zenlediler ve piknik yaptılar – İslami rejimin, altını oymak için mücadele ettiği ziyadesiyle seküler bir gelenektir bu. 1970'lerin sonlarına gelindiğinde medya, Guguş, Hayede, Agasi, Suzan, Erham Sadr, Vahdet, Perviz Seyyad, Ferdin ve şehvetli Füruzan gibi çok popüler onlarca şarkıcı, oyuncu ve komedyenin şarkılarında ve performanslarında somutlaşan ziyadesiyle şenlikli bir popüler kültüre biçim vermişti. Komedi, mizah ve şakalar, zaman zaman alaycı olsalar da, hem sanat hayatının hem de genel olarak popüler tabirlerin ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. Bu büyüyen eğlence ve şenlik kültürü, özellikle Batı'dan gelenler, birçok püriten din adamını kaygılandırdı ve hüsrana uğrattı. Sinema, radyo ve televizyonu kınadılar, zira Ayetullah Humeyni'ye göre "gençliğimizi yozlaştırıyor"lardı.[48] Kentsel "parlak ışıklar" kültürüne ve tatil mekânlarına esef ettiler ve Hazar Denizi'ndeki yaz tatillerinin günahlarından şikâyet ettiler. *Playboy* dergisinin İranlı muadili *İnhafte*'nin bürosu bombalandı. Gelgelelim bu önlemler gündelik meşgale ve zevkin dışavurumunu pek engelleyemedi. Eğlence ancak İslam devletinin hüküm sürmeye başlamasıyla toplumda temel bir siyasal mücadele alanı haline geldi.

İSLAM VE EĞLENCE

Neden İslamcılar siyasi bedeline rağmen püriten değerleri korumakta ısrar ettiler? Eğlenceden korkuyor olmalarının ardında yatan neydi? Hâkim Batılı görüş eğlence ve neşeye yönelik düşmanlığın kökünün İslamın sert etiğinde olduğunu söyler. Buna göre, İslam "insan hayatının Batı'da sahip olduğu değere sahip olmadığı, özgürlüğün, demokrasinin, açıklığın ve yaratıcılığın yabancı olduğu bir dünya"ya vücut verir.[49] İslam doktrini gerçekten de eğlence ve şenliği hor gören hükümler içerir gibi görünür. Örneğin bir dizi hadis,

48. Aktaran Hamid Nafici, "The Iranian Cinema under the Islamic Republic", *American Anthropologist* 97 (1995), s. 548.

49. İsrail'in önde gelen "revizyonist tarihçisi" Benny Morris tarafından ifade edilmiştir; aktaran Joel Beinin, "No More Tears: Benny Morris and the Road from Liberal Zionism", *Middle East Report*, no. 230 (2004), s. 40.

50. Bkz. haz. M. Muhsin Han, *El-Buhari (Sahih)*, c. 8, hadis no. 138 (Beyrut: Darül-Arabistan, 1985).

densiz ve sıradan hareket tarzlarını küçümseyerek, *haya*yı vurgular gibidir.[50] Tefsirler peygamberin insanları güldürmek için vakur olmayan bir dil kullananlardan hoşlanmadığını belirtiyor.[51] Hanımı Ayşe'nin rivayet ettiğine göre: "Peygamber'in küçük dili görünecek şekilde kahkahayla güldüğünü hiç görmedim. O sadece tebessüm ederdi."[52] Peygamber, Tanrıya teslimiyetten alıkoyacak zihin dağıtıcı şeyleri en aza indirme ruhuyla, Tanrıyı anmaktan, dinsel bilgiden ve Kuran okumaktan sapıyorsa, insanın kendini şiir gibi etkinliklere hasretmesini esefle karşılıyordu.[53] Nitekim Müslüman hukukçular *şirke** yol açacağı korkusuyla temaşa sanatlarını, resmi ve heykeli yasakladı, zira yaratıcı olan sadece Tanrıydı; gerçi temaşa sanatları dini bayramlarda ve diğer kutlamalarda kendine yer buluyordu. Bazı hukukçular cihada topyekûn odaklanmayı gerektiren uzun süren savaş ve mücadele koşullarında her oyun, eğlence ya da meşgaleyi faydasız ve ziyankâr diye reddettiler.[54] Başta İbn Teymiye'ye atfedilenler olmak üzere *bidat* (dinde yenilik) edebiyatı (başka şeylerin yanı sıra) neşe, kahkaha ve hazcı etiğe de karşı hükümler taşıyordu.[55] Şii kaynaklar aşırı eğlenme, kahkaha ve eğlenceyi, skandallara (*aberurizi*) ve inançtan sapmaya yol açan "şeytani" edimler olarak yorumlayan benzer açıklamalar içerir.[56] Tevazuya, mahcubiyete, çileciliğe (*zühd***) ve maddi zenginlik sevdasını küçümsemeye büyük saygı duyarlar.[57]

Fakat dahası vardır. Doktrin, hatta aynı kaynaklar, bir taraftan da neşe ve neşelilik etiğini onaylar. Bugünkü İslamcıların sert tutu-

* Allah'a ortak tanıma; Allah'a özgü durumları ve nitelikleri başka varlıklara verme. *–ç.n.*

** Her türlü zevke karşı koyarak kendini ibadete adamak; aşırı sofuluk. *–ç.n.*

51. *A.g.y.*, hadis no. 56. 52. *A.g.y.*, hadis no. 114.

53. *A.g.y.*, hadis no. 175 ve 176.

54. *El-Buhari*, Kitabü's-Salat no. 435; Kitabü'l-Cum'a no. 897; Kitabü'l-Cihad, no. 2686, aktaran Muhammed Halid Mesud, "Arts and Religion in Islamic Jurisprudence", yayımlanmamış metin, Leiden, 2003.

55. Bkz. Maribel Fierro, "The Treatises Against Innovations (*kub al bid'a*)", *Islam* 69 (1992), s. 204-46. Ayrıca bkz. Muhammad Umar Memon, *Ibn Taimiya's Struggles Against Popular Religion* (Lahey: Mouton, 1976).

56. Bkz. Ebu Cafer el-Kuleyni, *Usûl el-Kâfi*, c. 3 (Tahran: Vefa, 1382/2003), s. 485-87.

57. *A.g.y.*, s. 175-78, 193.

munun tersine, peygamber aynı zamanda hoşgörü ve hassasiyet elçisi olarak üstün niteliklere sahiptir. "Haşin" ve "sert" karakteri Müslüman ümmetini korkutan Ömer gibileri küçümser. "Nefsimi kudret elinde tutan Allah'a yemin ederim ki," der peygamber korku veren Ömer'e, "Şeytan asla seninle karşılaşmaz. Sen bir yoldan giderken, o muhakkak senin yolundan başka bir yola yönelir gider".[58] Bu kelimeler kendisine kaba davrananlara gülümseyen bir adamın ağzından dökülmüştür. Sayısız kaynak onun nazik ve merhametli doğasını ve günlük ilişkilerindeki hoş ve ılıman tutumunu anar.[59] Şii kaynaklarındaki bazı hükümler açıkça şiddeti ve cebri reddeder, bunun yerine yumuşaklığı, neşeliliği, eğlenceyi ve eğlenmeyi davet eder.[60] İmam Seccad'ın,* peygambere göre "Allah katında en necip amelin diğer insanlara neşe vermek" olduğunu söylediği aktarılır.[61] İmam Sadık'a göre neşeli (*hoşru*) insanlar öyle saygıdeğerdir ki Allah cenneti onlar için ayırmıştır.[62] Buna karşılık, peygamberin dans etme ve şarkı söyleme hakkında söylediklerine dair aktarılanlar muğlak kalır, fakat peygamber bu amelleri yasaklar gibi görünmemektedir.[63] Dahası ve ahlak adına diğer Müslümanları kolayca günah ve *küfür*le** suçlayan kendinden menkul püritenlerin aksine, Muhammed peygamber "Mücahir*** olan [kötülük yapmaya ısrarla devam eden] hariç bütün ümmetim affa mazhar olmuştur," demiştir.[64] Öyleyse müfrit olunmamalıdır.[65] "Kendinizi güç yetirebileceğiniz amellere veriniz."[66] Gerçekten de bir mümini küfürle itham etmek onu öldürmekle eştir.[67]

* Zeynel Âbidin. On İki İmamlar'ın dördüncü imamı. Başlıca Şia mezhepleri onun imametini kabul eder. –*ç.n.*

** Allah'ın varlığına, birliğine ve İslam dininin esaslarına aykırı davranışlarda bulunma ya da söz söyleme; bunlara inanmama; kafirlik. –*ç.n.*

*** Açıktan günah işleyen ya da günahını insanlara ifşa eden. –*ç.n.*

58. Han, *El-Buhari*, c. 8, hadis no. 108.
59. *A.g.y.*, hadis no. 52, 53, 64.
60. El-Kuleyni, *Usûl el-Kâfi*, c. 3, s. 485-87.
61. *A.g.y.*, s. 271-76. 62. *A.g.y.*, s. 161-62.
63. Mesud, "Arts and Religion in Islamic Jurisprudence".
64. Han, *El-Buhari*, c. 8, hadis no. 95.
65. *A.g.y.*, c. 1, hadis no. 38. 66. *A.g.y.*, c. 8, hadis no. 472.
67. Ag.y., hadis no. 73.

Öyle görünüyor ki İslam, diğer dinlere benzer biçimde, belirli bir eğlence kuramı sunmuyor. İslam âlimi Halid Mesud'un ileri sürdüğü gibi, doktrinde hadis dahil birbiriyle çatışan anlatılar olması, erken İslamda bu tür konular üzerindeki belirsizliği ve çoğulculuğu yansıtır, dolayısıyla alternatif okumalara açık bir gelenek bırakır.[68] Sonuç olarak, İslamın eğlence hususundaki tutumu büyük ölçüde onu kimin yorumladığına dayanır. Nitekim muhafazakâr püritenlerin aksine, 1990'lardaki İran reformcuları İslamın Müslümanlara çileciliği asla dayatmamış olduğunu iddia ediyordu. Buna göre İslam daha ziyade insanın kendi sınırlarını bilip içgüdülerini ve hayatın zevklerini akıl ve sorumluluğa uygun hale getirmesini salık veriyordu. Reformcular püriten İslamcılara insanları "Allah'ın istemiş olduğundan daha fazlasına" zorlamamaları gerektiğini, zira bu durumda insanların "daha da azını yapacağını" hatırlattı.[69] Genç din adamı Hüccetülislam Gulami'ye göre, "İslam aslında seyahat etmek, şenlikler, evlilik, meşgale, oyun ve eğlence gibi mutluluğu teşvik eden amelleri icap ettirir".[70] "İmam Ali hem şakacı (*şuh tab*) hem de çok neşeli (*hande-ru*)* idiyse", diyerek itiraz eder şeyh, "din adamları neden böyle sert ve suratsız"?[71] Birçok sıradan Müslüman, böyle yasaklar için dini ya da yasal herhangi bir temel yokken, İslami otoritelerin kısa kollu giyen erkeklere ya da renkli giysileri olan kadınlara neden eziyet ettiğini merak eder.[72] İslamcılar neden –dünyadaki çoğu insanın kanıksadığı insani nitelikler olan– sevinç, neşe, kendini ifade etme ve hayat sevgisini bastırmakta ısrar eder? Saikleri ne olursa olsun, İslamcılar nihayetinde dinlerinin belirli öğretilerine, keza tefsirlere ve bazı eski Müslüman hukukçuların fikirlerine dayanırlar. Peki bu eğilim sadece İslama ve İslamcılara mı özgüdür?

* Güleryüzlü –*ç.n.*

68. Muhammed Halid Mesud, yazarla kişisel yazışma, Leiden, 2003.

69. Bkz. Seyit Hüccet Mehdevi, "Youths and the Crisis of Leisure", *Nevrûz* (9 Tir 1380/30 Haziran 2001).

70. Aktaran *Nevrûz* (23 Tir 1380/14 Temmuz 2001).

71. *Nevrûz* (16 Tir 1380/7 Temmuz 2001).

72. Bkz. Guiv Namazi, "Jeans, Short-Sleeves, Bright Color: Never!" *Nevrûz* (17 Tir 1380/8 Temmuz 2001), s. 8.

İSLAMIN, DİNİN ÖTESİNDE EĞLENCE KARŞITI KÖKTENCİLİK

Sert dindarlık izleri ve sofu eğilimler aslında birçok dinde görülür. Sadece İslam değil çoğu din, belirli okumalarında şahadet ya da haysiyetli ölüm sancağını yüceltmiştir. "Seküler aziz" Sokrates'in Batı'da şehitliğin doğuşunu temsil ettiği söylenirken, İsa'nın çarmıha gerilme hikâyesiyle Hıristiyanlık farklı bir şehitlik teolojisi geliştirmiştir.[73] Ayrıca çoğu din, farklı farklı yorumlarında, insanları hayvanlar âlemine bağladığını ve özdenetimle disiplini tehdit ederek insanları mistik arayışlarından saptırdığını savunarak, cinselliğe karşı husumet dile getirmiştir.[74] Sanat ve müzik de yalancı sofunun gazabından kurtulamamıştır. Protestan püritenler Kilise'yi selamet mecrası olarak yeniden konumlandırmış; çok çalışmak gibi sofu pratiklere başvurup "kumar oynamak, dans etmek, tiyatroya gitmekten, esasen ebedi kefaretlerini temin etmek üzere 'dünya'ya taviz verme olarak görülebilecek her türlü eylemden kaçınmıştır".[75] Max Weber Protestan etiğine dayanarak "sefahat" veya "ritüeller"in öne çıktığı dinlerin şarkı, müzik, görsel sanatlar ve şiire meylettiğini, "rasyonel dinler"in (Yahudilik, eski Hıristiyanlık ve Protestanlık) sanata husumet duyduğunu ileri sürer. Bu mantığa göre sanat, cinsellik ve dolayısıyla eğlence, aklın insan davranışı üzerindeki etkisini bozma ya da insanları bütün dikkatlerini aşkın olana vermekten saptırma potansiyeline sahiptir.[76]

Doğrudur, dinsel yaklaşımların eğlence, şakalaşma, sanat veya cinsellikten hazzetmemesinin başlıca nedenlerinden biri insanı aşkın olanın yolundan saptırdığını ileri sürmeleridir; gene de, gördüğümüz üzere, gerçekte bütün müminler aynı püriten değerlere sahip değildir – kimileri bunlara karşı çıkar, kimileri görmezden gelir; ki-

73. Bkz. Lacey B. Smith, *Fools, Martyrs, Traitors: The Story of Martyrdom in the Western World* (New York: Knopf, 1997).

74. Bkz. Weber, *Sociology of Religion*, s. 236-40.

75. Bkz. John Kent, "Christianity: Protestantism", *The Concise Encyclopedia of Living Faiths* içinde, haz. R. C. Zaehner (Boston: Beacon, 1959), s. 121.

76. Mantığın insan davranışı üzerindeki etkisi hakkında bkz. Weber, *Sociology of Religion*, s. 242.

mileri de, özellikle otorite sahibi olanlar, genelde savunup uygular. Bununla beraber, eğlence karşıtı duyarlılıklar dinsel öğretilerle kısıtlı değildir. En dinsiz hareketler –Fransız Jakobenleri ve Rus Bolşevikleri– benzer duyarlılıklar dile getirmiştir. Devrim öncesi Avrupa'da otoriteler ahlak adına tüm alt sınıf kamusal eğlenceyi bastırmak için bir kampanya yürütmüşlerdir. Bu dönemde futbol, ortalık yerde sarhoşluk, maske takmak ve dans etmek yasaklandı ve geleneksel karnavallar sıkı gözetim altına girdi.[77] Fransız Devrimi'yle beraber, "burjuva sofuluğu" en yüksek seviyesine erişmiş gibi görünüyordu. 1793-94 boyunca Fransa, Jakobenlerin genelevleri ve kumarhaneleri kapatarak ve sarhoşluğu tasfiye ederek Paris'i temizlemeye çalışmasına tanıklık etti. Crane Brinton'ın ifadesiyle bu "erdem cumhuriyeti"nde, dans etmek ve festivaller bile yasadışı ilan edildi.[78] Jakoben yurttaşların kamusal alanda insanlara böyle manevi kısıtlamalar dayatması, 1980'lerde İran İslam Cumhuriyeti'ndeki ahlak polisinin yaptıklarından çok da farklı değildi. Robespierre giyotine gönderildikten sonraki birkaç gün içinde, sıradan Parisliler kamusal alanı basit fakat altüst edici zevkleriyle ele geçirdiler. Coşkulu sevinç gösterileri yaptılar, at yarışlarına, bağlı haldeki ayıya köpek saldırtma gösterilerine ve Noel şenliklerine katıldılar, çoğu kez açık saçık giysilerle dans salonlarını doldurdular. Kamusal meydanlara, zaman zaman gürültücü ve patavatsız bir tarzda, oyunlar, şakalar, sokak dansları ve şarkılar hâkim oldu.[79] E. P. Thompson'ın "yaşama sanatları" olarak adlandırdığı bu madun eğlence ve şenlik kültürü, burjuva duyarlılıklarını ve –disiplini, özdenetimi, çok çalışmayı ve "rasyonelliği" kutsayan– kapitalist çalışma etiğini rahatsız etti.[80]

77. Bkz. Barbara Ehrenreich, *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy* (New York: Metropolitan Books/Henry Holt, 2006), s. 97-102.

78. Ehrenreich, *Dancing in the Streets*, s. 190-91; Crane Brinton, *Anatomy of Revolution* (New York: Vintage Books, 1965), s. 180. Ayrıca bkz. Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1984), s. 66-67.

79. Brinton, *Anatomy of Revolution*, s. 218-23.

80. E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", *Customs in Common* (Londra: Penguin, 1991), s. 401; Türkçesi: *Avam ve Görenek: İngiltere'de Geleneksel Popüler Kültür Üzerine Araştırmalar*, çev. Uygur Koca-

Sadece Fransız burjuva Jakobenler değil, Rus komünistler de "şarap, kadın ve şarkı"dan hazzetmediklerini ifade ettiler. Bolşeviklerin cazı "dekadan burjuva sanatı" addedip yasaklamaları belki meşru gösterilebilirdi, fakat Rusya topraklarında votkayı yasaklamaları bugünkü İslamcıların Mısır düğünlerinden müziği tasfiye etmeleri gibidir. Bolşevikler, sıradan rahatlığı küçümseyen ifadeleri bakımından Kalvinistler kadar "sofu"ydu; her ikisi de tasfiye edilmesi gerekenin gündelik günahlar olduğunu düşünüyordu.[81] Brinton'a göre, hem Jakobenlerin hem de Bolşeviklerin bu "dinsel" püritenliği, kriz zamanlarında ortaya çıkan devrimci "erdemin saltanatı"ndan kaynaklanıyordu.[82] Fakat Brinton'ın açıklaması püritenliğin neden özünde dinsel olması gerektiğini aydınlığa kavuşturmaz. Neden münhasıran devrimlerin sonucu olması gerektiğini de (neticede 1990'lardaki Doğu Avrupa devrimleri dünyevi zevkleri bastırmamıştır) gerekçeleriyle göstermez. İslam devriminden *önce* yeraltı hayatlarında eğlenceyi devrimci olmayan ve burjuva zihniyetlerle ilişkilendiren bazı İranlı Marksist gerilla önderlerinin davranışını da benzer bir püritanizm şekillendiriyordu. Militanlar arasında romantizmi ve latifeyi yasaklayarak cinsel ilişkiden uzak durmayı dayatmış; yemek yemek ve uyumak gibi sıradan tüketime, okunacak materyallere ve neşeli bireysel arzular ve dışavurumlardan kaynaklanan şeylere kısıtlamalar getirmişlerdi.[83]

Buraya kadar anlatılanlarda, eğlenceye karşı savaşı açıklamada iki temel yaklaşım öne çıkıyor. İlki, dinsel akıl yürütme, eğlencenin bastırılmasının temel nedeni olarak tanrıdan ya da inançtan sapmaya odaklanır. İkincisi, burjuva rasyonelliği de ("vakit nakittir") dahil

---

başoğlu, İstanbul: Birikim, 2006, s. 492. Ayrıca bkz. Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (New York: St. Martin's Press, 1997).

81. Brinton, *Anatomy of Revolution*, s. 188-89. Bolşevikler döneminde kültürel siyaset üzerine daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Sheila Fitzpatrick, *The Cultural Front: Power and Culture in Revolutionary Russia* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1992).

82. Brinton, *Anatomy of Revolution*, s. 180, 220.

83. Bkz. Vida Hajebi Tabrizi, *Dad-e bidad: Nakhostin zendan-e zanan-e siyassi* (İranlı Fedai Gerilla Kadınların Hatıraları) (Tahran: Enteshrat-e Baztab-Negar, 1383/2004), s. 38, 39, 67, 75, 127-28.

olmak üzere modernist duyarlılıklar etrafında döner; buna göre modernite toplu eğlenceyi karşı-disiplini –ahlakdışı, irrasyonel ve başıbozuk eğilimleri– yüzünden ıskartaya çıkarır. Yine bu bakış açısına göre, eğlence arayışında olanlar örgütlü, disiplinli, düzgün ve kontrollü bir varlık olarak modern birey fikrine meydan okur. Bu iki yaklaşımın ikisi de neşeli davranışa yönelik husumeti anlamak için değerli içgörüler sunuyor. Gelgelelim ciddi analitik kısıtlar da içeriyorlar. Neden, diyelim hayatını kazanmak ya da bilgi edinmekle meşgul olmak değil de eğlence ve eğlenme büyük ölçüde tanrının yolundan sapma kaynakları olarak görülüyor? Daha da önemlisi, önceden tartışıldığı gibi, eğlence karşıtı duyarlılıklar dinin kendisiyle sınırlı değildir; ladini ve din karşıtı bireyler de benzer tutumlar benimser. Brinton'ın ateist Bolşeviklerin ve seküler Jakobenlerin esasen dinsel biçimlerde hareket ettikleri iddiası ne bu anlamda dinsel akıl yürütmeyi kurtarıyor ne de devrimcilerin haşin davranışlarının kaynağına ışık tutuyor. Yaptığı, püritanizmi bünyevi ve münhasır bir niteliği kılarak, dini şeyleştirmek. Dahası, modernist duyarlılıklar etrafında dönen açıklamalar, dinden mülhem bir (tanrıdan) sapma korkusunu açıklayamadığı gibi, neşeye ve hayatın zevklerine karşı mücadele etmiş modern öncesi manevi (örneğin erken ya da ortaçağ İslami ya Hıristiyan) otoritelerin durumunu da açıklayamıyor. Şu anki haşin İslamcılar gibi böyle modern öncesi püritenlerin aslında modernist bir zihniyet sergilediği iddiası, Brinton'ın dinsel biçimde davranan ateistlere dair ileri sürdüğüyle aynı türden bir döngüsel sav izlenimi yaratıyor. Buna ek olarak, meşgale, neşe ve iyi vakit geçirme anlamında eğlence modern otorite karşısında pek bir tehdit oluşturmaz – başlıca özellikleri ideolojik bir açık pazar ve kapsayıcı bir toplumsal düzen olan; kamusal ve özel, hazcı ve tüketimci zevkleri barındırmaya, kapsamaya, metalaştırmaya ve hatta teşvik etmeye muktedir olan bir otorite karşısında. Eğlence sanayisi –konserler, müzik, oyunlar, filmler, komedi, varyeteler ve spor– modern kapitalist ekonominin önemli bir sektörünü oluşturur. Sonuç olarak, eğlence etiğinin tehlikesini hisseden sadece bizatihi rejimlerin devrimci doğası ya da münhasıran dini devletler ya da özellikle modernist otorite değil, daha ziyade dogmatik siyaset (sol ya da sağ, eski ya da yeni, bireyler tarafından ya da gruplar tarafın-

dan benimsenmiş) ve ideolojik olarak yekpare (örneğin Jakoben, Bolşevik ya da İslami) rejimlerdir. Ama neden?

EĞLENCEYE HUSUMETİN NEDENİ NEDİR?

Öyleyse, farklı dünya görüşlerinden –modern öncesi ve modern, dindar ve seküler, burjuva ve komünist– bir dizi bireyin, hareketin ve rejimin dışavurduğu benzer eğlence karşıtı tutkuların altında yatan nedeni açıklayan şey, retoriğin ötesinde, nedir? Eğlence karşıtı köktenciliğin nedenini göstermeye çalışan farklı bakış açılarını bütünleştiren geniş bir açıklayıcı çerçeve var mıdır? Geç ortaçağın Avrupa karnaval şenlikleri hakkında yorum yaparken, Mikhail Bakhtin toplu eğlenceyi her türden otoriteye karşı ritüelleşmiş bir isyan olarak niteler.[84] Çılgın hezeyanlarında ya da "dans iptilalarında", yoksullar tüm normal hiyerarşilere karşı koyan ütopyacı bir özgürlük, topluluk ve eşitlik uğrağı yaratıyordu – erkekler kadın elbiseleri giyiyor ve sıradan insanlar din adamları, krallar ya da rahipler gibi davranıyordu. Bakhtin'e göre alt tabakanın kahkahası "sadece doğaüstünün uyandırdığı huşuya, kutsal olana, ölüme karşı" bir zafer unsurunu temsil etmiyor, aynı zamanda "baskı altına alan ve kısıtlayan her şeyin iktidarının mağlubiyeti" anlamına geliyordu".[85] Kahkaha, Umberto Eco'nun romanı *Gülün Adı*'nda tasvir edildiği üzere, aşağıdakileri soyluların aşırı derecede sert ve haşin davranarak yoksullara dayatmaya çalıştığı korku hissiyatından korur.[86] Bakhtin'de karnaval iktidar seçkinlerine karşı sınıf mücadelesinin bir aracı olarak iş gören bir halk bilincine vücut verir. Ve üst sınıfların neşeli ritüeller karşısında kaygı duymasının nedeni, madun kültüründeki bu yıkıcı unsurdu. Bakhtin geç ortaçağ Avrupası'nda alt sınıfın zevk politikaları hakkında akla yatkın bir sav sunar, ancak eğlence belirli

84. Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World* (Bloomington: Indiana University Press, 1993); Türkçesi: *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

85. Bakhtin, *Rabelais and His World*, s. 92.

86. Umberto Eco, *The Name of the Rose*, çev. William Weaver (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983); Türkçesi: *Gülün Adı*, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul: Can, 2010.

bir sınıfa ya da sınıf siyasetine indirgenebilecek bir şeyden daha fazlasıdır. Victor Turner'ın *communitas** kavramı açıklayıcılık bakımından daha güçlü görünür, zira neşe politikalarını sınıfın da ötesinde genel olarak hiyerarşi yapılarına karşı mücadeleyi kapsayacak şekilde genişletir. Turner'da *communitas* gündelik normlar ve yapılardan kurtulup amaca özel bir eşik halinde veya "aradalık"ta faaliyet gösteren ritüel katılımcılarının statüsüdür; katılımcılar bu eşik halinde, ritüel liderinin otoritesinin geçici olarak tanındığı, eşit bireylerden oluşan eşitlikçi bir topluluk oluşturur. *Communitas* insanların hâkim yapılara, yani toplumsal konumların farklılaşmış sistemine karşı ya da bunun dışında hareket ettiği bir insan davranışı durumunu somutlaştırır.[87]

Turner ve Bakhtin "yapı" derken esasen hiyerarşi yapısını kastediyor gibi görünmektedir. Ve tarif ettikleri neşeli ritüellerin kendileri de bazı yapısal özelliklere sahip olmaktan muaf değildi: Az çok rutinleşmiş ve ortak olan, belirli aktörler tarafından, gayet belirli zamanlar, yerler ve formatlarda gerçekleştirilen ve farklı olan; günlük, serbest biçimli, amaca özel, kendiliğinden, öngörülemez, bireysel ya da toplu eğlenceden farklı olan pratiklerdi bunlar. Böyle biçimlerde eğlence sadece hiyerarşi ve farklılaşmaya değil, her tür yapıya karşı koyma potansiyeline sahiptir. Nitekim siyasal-manevi otoriterlerde endişe ve husumete yol açıyor gibi görünen şey kısmen, kendiliğinden, serbest biçimli ve kamusal eğlencenin bu yapı karşıtı tabiatıdır. Zira makul bir dünya şeklindeki muhafazakâr imgenin özelliklerini, düzen, istikrar ve sükûnet hissini ve güvencesini altüst eder.

Gelgelelim, eğlence tehdidini sadece onun potansiyel olarak yapı karşıtı tabiatına indirgemek hata olur. Bununla beraber, eğlencenin yıkıcı unsuru dendiğinde sadece --erken modernliğin karnaval şenliklerinde öne çıkan– basit hazlar peşinde koşan, kaba, azgın ve disiplinsiz kitle eylemini anlamak da sorunludur.[88] Özel, zararsız ve metalaştırılmış zevk dışavurumları bile katı bir biçimde düzenlen-

* İnsanların eşit oldukları yapısal olmayan topluluk; bu topluluğun ruhu; büyük bir toplumsal eşitlik, dayanışma ve birliktelik hissi. --*ç.n.*

87. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Chicago: Aldine, 1969).

miş ve kısıtlanmıştır. Masumane bir uçurtma uçurma eylemi, özel bir düğün eğlencesinde bedenin şen hareketi ya da arka sokak aşklarının gergin anlarında ürkek gençlerin zararsız tebessümleri ideolojik devlete nasıl bir zarar verebilir? Kudretli bir devlet renkli giysilerden, bir tutam saçın görünmesinden, şakalaşmanın ve yaz günü sıcağında su savaşı yapmanın o büyük zevkinden veya ulusal futbol takımının zaferinin verdiği itkisel neşenin dışa vurulmasından niçin endişe eder? Fizikselliğinin de ötesinde, eğlencenin aynı zamanda güçlü bir paradigma önvarsayımına dayandığı kanaatindeyim; dogmatik gücün meşrulaştırıcı ideolojileri eğlence etiğiyle bağdaşmayacak kadar dar, katı ve münhasır olduğunda, bu ideolojiyle aşık atabilecek ve onu sarsabilecek, benlik, toplum ve hayat hakkında bir dizi önvarsayıma. İslamcı manevi-siyasal otoritede öfkeye neden olan, eğlencenin özellikle bu veçhesidir.

İster dinsel ister seküler, modern ya da modern öncesi, burjuva ya da komünist olsun –ve bireyler, hareketler ya da devletlerce benimsensin– eğlence karşıtı etik basitçe dogmatik bir mevzu değildir; esasen tarihsel-siyasal bir meseledir. Daha dolaysız bir biçimde, belirli bir iktidar tekniğini; manevi veya siyasal otoriteyi "sorgulanmayacak olan"a, en kutsala, dokunulmazlara –tanrı, devrim, Direniş, proletarya, ulus– bağlayarak hem meşrulaştıran hem de yalıtan bir söylem zırhını temsil eder ve somutlaştırır. Sonuç olarak, eğlence korkusu ille de böyle daha ulvi güçlerden ya da yüce değerlerden sapmaya dair değildir; ister bireyler, siyasal hareketler ya da devletler olsun, belirli tipteki manevi ve siyasal otoritelerin hâkimiyet çerçevesini oluşturan ve destekleyen paradigmadan çıkış korkusuna dairdir.

Weber'in meşhur ideal tipleri de dahil olmak üzere herhangi bir tür otorite ancak kendi söylemsel paradigması –tutarlı kavramlar, anlamlar ve kavrayışlar bütünü– içinde gerçekleştirilebilir. Billy

88. Tarihsel olarak 14. ve 15. yüzyıllarda karnavallar yoksul sınıfların el ele tutuşarak halka oluşturduğu ve yorgunluktan yere düşene dek vahşi bir hezeyanla saatlerce birlikte dans etmeye devam ettiği kurumsallaşmış bir dans iptilası biçimini temsil ediyordu. Katılımcılar günlerce yiyip içer, gösteriler yapar, dans eder ve hayvanlar kurban ederdi. 16. yüzyılda Fransız köylüleri yılın üç ayını karnaval şenlikleriyle geçirirdi; bkz. Ehrenreich, *Dancing in the Streets*, s. 92.

Graham* onun mesajını anlamlı bulan bir kısım Amerikalı Hıristiyan üzerinde belli bir otoriteye sahip olabilir. Ama diğer Amerikalılar veya Mısırlı Müslümanlar üzerindeki, gücü kısıtlıdır. Graham'ın otoritesi sadece vaazlarından ve vaaz verme tarzından kaynaklanmaz, aynı zamanda faaliyet göstermesine ve takipçileriyle iletişim kurmasına olanak sağlayan paradigma veya söylem çerçevesi dahilinde gerçekleşir. Bu "paradigma gücü"dür. Sorumluların, belirli bir paradigma dahilinde, konumlarını teba için anlamlı ve kabul edilebilir kılarak sürdürmelerine imkân veren söylemsel alana atıfta bulunur. Nitekim söylemsel alanın dışından herhangi bir meydan okuma ya da bu alandan herhangi bir kopma otorite sahibi olanlara bir meydan okuma anlamına gelir. Çünkü teba başka bir değer sistemine ya da hayat tarzına bağlanarak müşterek paradigmadan çıktığında, efendisinin tesir alanını bilfiil terk edip onu gerçekten de iktidarsız bırakır. İranlı sertlik yanlısı bir haftalık gazetenin bu çıkış endişesini nasıl ifade ettiğine dikkat edin: "Allahüekber sesleri ıslıklarla ve alkışlarla yer değiştirdiğinde duaların sonu gelecek, Allah görmezden gelinecek ve şehvetin kapıları ardına kadar açılacak. Bu koşullar altında Allah'ın sesini duyamazsınız; bu bilinçdışı halde her suçu işlersiniz. İmam Humeyni'nin çığlıklarını bile duymaz işitmez olursunuz."[89] Bu endişe temel olarak rakip paradigmanın (eğlencenin) manevi otorite ile takipçilerinin arasına girip onları otoriteye bağlılıktan saptırabilmesiyle ilgilidir. İran'da güçlü bir muhafazakâr Ayetullah filmlerin, sanatın ve kültür merkezlerinin "insanlığa yönelik en büyük tehlikeler" olduğunu beyan ediyor, çünkü bunların camileri, kiliseleri, duaları, niyazı ve nihayetinde tanrıya teslimiyeti kenara iteceğinden korkuyor.[90] Onda tehdit hissi uyandıran, basitçe insanların tanrıyı unutması değil (ne de olsa tanrı karşı-

* 1918 doğumlu evanjelik Hıristiyan vaiz ve kanaat önderi. Birçok ABD başkanına dinsel danışmanlık yapmıştır. –*ç.n.*

89. Aktaran *Cebhe* (22 İsfand 1377/13 Mart 1999), s. 8.

90. Önde gelen muhafazakâr vaiz Muhammed Taki Misbah Yezdi'ye göre "İnsanlığa yönelik en büyük tehlike erkeklerin tanrıya teslimiyeti unutup, camiler ve kiliseler yerine kültür merkezleri kurması, dua ve niyaz edeceğine kendini filmlere ve sanata kaptırmasıdır"; aktaran *İran İmrûz*, 1 Nisan 2002, www.iran-emrooz.net.

sında her insanın kendinden sorumlu olduğu varsayılıyor), *kendi* manevi hâkimiyetini sağlayan "ilahi yönelimli" (*huda-mihver**) dogmatik paradigmanın temellerinin sarsılması. Temmuz 2005'te farklı, seküler bir ortamda, El Aksa Şehitleri Tugayları'ndan silahlı militanlar Filistin'in Nablus şehrinde bir konseri bastılar, çünkü aşk şarkılarının neşesinin halkı büyük kutsala, "direniş"e olan bağlılığından saptıracağını iddia ediyorlardı. "Bu insanlar [militanlar] bizim mutlu olmamızı istemiyor," diye protesto ediyordu saldırının hedefindeki şarkıcı Amar Hassan, "yıkıntılar içinde oturup ağlamamızı istiyorlar".[91] Tugay militanlarının "mutluluk" endişesi aynı iktidar mantığını izler – rakip bir zihniyet çerçevesinin nihayetinde onların otoritesini zayıflatmasından korkarlar.

Gençler, sanatçılar, müzisyenler ve onların hitap ettiği kesimlerin davranışlarında eğlencenin yıkıcılığı "karşıkültür" fikrini –toplumsal anaakımın davranış değer ve normlarına meydan okuyan davranış değer ve normlarını– akla getirir.[92] Elbette, bu eğlence pratiklerinin kültürel alanı etkileyen mücadeleci ortak duyarlılıkları somutlaştırdığı söylenebilir. Gelgelelim bunun ötesinde bir benzerlik yoktur, zira gençler, sanatçılar ya da yoksullar tarafından benimsenen eğlence etiği ve değerleri toplumsal anaakımdakilere aykırı değildir; bilakis bunlar –her ne kadar bastırılsalar da– çoğunlukla siyasal seçkinler ve manevi azınlığın etik ve değerlerine aykırı olan toplumsal anaakımın *ta kendisi*dir. Böyle neşeli davranışlar, her ne kadar küreselleşen gençlerin başvurduğu pek çok eğlence unsuru ve mecrası –filmler, moda, müzik grupları ve flört oyunları gibi– kaçınılmaz bir biçimde Batılı meta ve medya mantığı tarafından şekillendiriliyorsa da, bir kalemde yaftalanıp Batı kültüründen ithal ediliyorlar diye yasaklanamazlar da. İslamcılar bunları Batı'nın "kültü-

* Allah'a inanan. –*ç.n.*

91. Şarkıyıca göre "daha çok şiir, daha çok sanat ve daha çok şarkı ile onlara yaratıcı bir savaş açacağız". Aktaran Mohammed Daraghmeh, "Militants Trying to Restrict Arts, as Battle over Character of Future Palestinian State Starts", *Arabic Media Internet Network*, 12 Temmuz 2005.

92. Bkz. Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition* (Londra: Faber and Faber, 1969).

rel istila"sının bir parçası olarak suçlama fırsatından yararlanabilir, fakat neşenin kamusal alandaki masum ve yerli tezahürlerinin, dansın ya da birisinin düğününde şarkı söylemenin, renkli giysiler giymenin ya da şakalaşmanın, ıslık çalmanın ve el çırpmanın yasaklanmasına ne demeli? Gerçek şu ki ister yabancı ve metalaşmış ister yerli ve masum olsun, eğlence yıkıcı olabilir. Ve tehdit basitçe bir algıdan ibaret değildir, bir gerçekliktir. Eğlence dışlayıcı dogmatik otoriteyi rahatsız eder, çünkü anlık memnuniyet kaynağı olarak, disipline, katı yapılara, tekil söyleme ve hakikat tekeline karşı duran güçlü bir rakip arketipi temsil eder. Kendiliğindenlikle ayakta kalır; esneklik, açıklık ve eleştiriyle nefes alır – tam da dogmatik otoritenin sert, tek boyutlu söylemiyle çatışan etikle. Şakalar haz ve kahkahayı beraberinde getirir, çünkü Freud'a göre tabuları yıkar ve konuşulmaz olanı konuşurlar. Eğlence öbür dünya, kutsal ve dokunulmaz gibi –tam da dogmatik hareket ve rejimlerin dayandığı– uzak ve soyut göndergelerden ziyade doğrudan ve anlık hazların neşesi üzerine bina olur.[93]

"Köktenci" paradigmada ideal birey "soyut bir kişi", kendi bireyselliği, tikel yetileri ve özelliklerine yabancılaşmış diğerkâm bir öznedir; bu birey, manevi efendilerce tanımlanan ve bildirilen "ilahi değerler"e teslimiyet bakımından ortaklaştığı başkalarıyla beraber bir kitle haline getirilir.[94] Sanat, eğlenme, oyun ve yaratıcılık aracılığıyla eğlencenin deneyimlenmesi ve neşe, keyif ve kendiliğindenliğin ifade edilmesi, gayet "insani" (*insanmihver**) biçimde bireysel-

* İnsan merkezli, insana inanan. –*ç.n.*

93. Bazıları bir *davet* [İslama çağrı anlamında –*ç.n.*] aracı olarak rap ya da hip-hop gibi müzik janrlarını dinsel şarkı sözlerini aktarmak için kullanan "İslami müzisyenler"e atfen "dini bütün eğlence"den bahsetmiştir. Bu performanslardaki asıl hedef sadece eğlence değil dinsel misyondur. İçinden geldiği gibi davranma noksan ya da baskılanmış olduğu için (örneğin "normatif ahlak"ı sağlamak için kadın şarkıcılar özellikle muhafazakâr giysiler giyerler ve bedenlerini hareket ettirmekten imtina ederler), sonuç bir tür "denetimli eğlence" halini alır. Böyle İslami müzisyenler için, bkz. www.muslimhiphop.com, www.pearlsofislam.com ve www.dawamedia.com.

94. Örneğin bkz. Ayetullah Hamaney'in gençler üzerine konferansları, *Javan az Manzar-e Rahbari* (Önderliğin Bakış Açısından Gençlik, Tahran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami, 1380/2001).

lik, farklılık ve kişisellikte kararlılığa –tam da köktenci paradigmanın barındıramayacağı bir etiğe– işaret eder. Kişisellik, İslamcıların tüm yüce değerlerin kaynağı olduğuna inandığı ve bağlı kaldığı kutsal değerler olarak algıladığı şeylerden ayrılır ve onlarla aşık atar.[95] Sahte sofu gençlerin eğlence karşıtı bireyselliğinden de söz edilebilir elbette; örneğin ABD'deki evanjelik kiliselerin muhafazakâr karşıkültüründe etkin olan gençlerin MTV'yi, uyuşturucuyu, evlilik öncesi cinselliği hor görüp evliliğin, ailenin ve disiplinin muhafazakâr değerler sistemini kucaklamaları buna örnektir. Fakat bu, yıkıcı eğlencenin çoğunu belirleyen hafif ve tasasız, kişisellikten uzak, daha ziyade denetlenmiş, yapılandırılmış ve kısıtlayıcı bir bireyselliktir.

Otoritelerini sağlamak için efendiler ya paradigmalarını gözden geçirip eğlence etiğini kucaklayacak denli genişletmeli (ki bu durumda dışlayıcı olmaktan uzaklaşırlar) ya da sapmayı/terk etmeyi denetim altına almaya ve alternatif düşünme, var olma ve bir şeyler yapmanın alternatif biçimleriyle mücadele etmeye başvurmalıdırlar. Disiplinin boyutu eğlence biçimlerine (geleneksel ya da metalaşmış, erotik olarak yüklü ya da yüksüz, özel ya da kamusal), hedef nüfusa (genç ya da yaşlı, erkek ya da kadın, zengin ya da yoksul) ve hasımların türüne (bireysel püriten bağnazlar ya da dogmatik devletler) göre değişir. Belirli eğlence biçimleri (cinsellik, uyuşturucu ya da alkol aracılığıyla dışa vurulanlar) diğerlerine (kahkaha, müzik ya da oyunlar) göre yasaklamaya ve düzenlemeye daha tabi olur. Ve belirli hedef gruplar (genç kadınlar) şiddetli gözetime diğerlerinden daha çok maruz kalır. Manevi otorite ile meşrulaştırıcı ideolojisi mücadeleci söylemleri barındırmayacak denli dışlayıcı bir devletin iyice iç içe geçtiği koşullarda, sapmaya karşı muharebe sistematik disiplin ve cebir biçimini alır. Suudi Arabistan, Taliban Afganistanı ve İran İslam Cumhuriyeti'nde (hepsi dogmatik rejimlerdir) bireysel edim ve arzuların denetiminin, Mısır ve Cezayir'den ve daha genel olarak, manevi disiplini devlet yerine büyük ölçüde tek tek özleştirmecilerin ve grupların başlattığı modern öncesi koşullardan çok daha yaygın olması şaşırtıcı değildir.

95. Ayetullah Misbah Yezdi'ye göre, aktaran *Şelemçe* (Mehr 1377/Eylül-Ekim 1998), s. 11.

Gelgelim eğlencenin muhalif yönü abartılmamalıdır. Eğlence pasifleştirilebilir, metalaştırılabilir, kurumsallaştırılabilir ve kapsanabilir. Her halükârda, eğlencenin yıkıcı etkisi nihayetinde hasımların, manevi ve siyasal otoritenin ideolojik çerçevesinin kendisine ters sonuçları massedip bünyesine dahil etme kapasitesine bağlıdır. Liberal demokrasilerde olduğu gibi, kapsayıcı siyaset çoğu eğlence pratiğini normalleştirmeyi ve kurumsallaştırmayı başarmışken, yekpare dogmatik hareket ve rejimler –örneğin Rusya'nın devrimci krizinde Bolşevikler ve bugünkü İslamcı rejimler– eğlence etiğine ve gündelik zevklerin neşesine izin vermek konusunda endişeli ve bunları kendine uygun hale getirmekten acizdir. Jakobenler gibi Bolşevikler de devrimci olmayan neşe ve keyifle bağlantılı bir zihniyetin kendi hâkimiyetlerini muhafaza eden ideolojik paradigmaya rakip olacağından ve o paradigmadan çıkışı teşvik edeceğinden korktular. Devrimci iktidarlarını genişletmenin ve sürdürmenin temelinde, gündelik hayatın böyle siyasallaştırılması yatıyordu.[96] İslamcıların da benzer endişeleri olmuştur. Sözgelimi Suudi Arabistan'da eğlence ve meşgalenin bastırılması genellikle iktidardaki Suudi ailenin Vahabi öğretisine, özellikle de *tevhid* (Allah'ın birliği) ilkesine bağlanır. Zira bu öğretide azizler, toplantı (*dua*) ya da *nazri* (Allah'ın lütfu için hayırseverliği yaymak) gibi hiçbir şey ibadet eden ile Allah arasına giremez ve *bidat*a* izin verilmez; oyunlar, filmler ve zararsız neşe Müslümanların aklını çelip onları Allah yolundan alıkoyar, bu yüzden bastırılmadır.[97] Fakat bu dogmatik düzenin 1960'lardan bu yana yeniden canlanmasının ve yayılmasının aslında büyük ölçüde siyasal kökenleri vardır. İktidardaki Suud ailesine, Nasırcı devrimin Arap dünyasına salmış olduğu seküler milliyetçilik ve cumhuriyetçilik tehdidine karşı söylemsel bir zırh olarak hizmet

* Yenilik; sonradan çıkan; İslam dininde peygamberin ölümünden sonra ortaya çıkan aşırılıklar ve yenilikler. –*ç.n.*

96. Bkz. Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, s. 56. Bolşevik Rusya için bkz. Fitzpatrick, *Cultural Front*; ayrıca bkz. haz. Sheila Fitzpatrick, Alexander Rabinowitch ve Richard Stites, *Russia in the Era of NEP: Explorations in Soviet Society and Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

97. Bkz. Algar, *Wahhabism.*

vermiştir.[98] Suudi yöneticilerin, dogmalarının yasakladığı işlere gizlice kalkıştıklarına dair haberler, bu manevi düzeni bir toplumsal denetim aracı olarak dayattıklarını gösteriyor. Kısacası, İslamcılar için asıl mesele insanların tanrı yolundan sapmasından ziyade insanların onların dayattığı paradigmadan çıkmasından duydukları korkudur.

98. *A.g.y.*, s. 48-49.

İKİNCİ KISIM

Sokak Siyaseti ve Siyasal Sokak

7

Muharebe Meydanı Tahran

TAHRAN "ilginç" bir şehir değildir. İmparatorluğa ya da sömürgeye ait uzun tarihleri, merkezi jeopolitik konumları, anılmaya değer mimarileri ve doğal cazibeleriyle bölgesel emsalleri olan İstanbul ve Kahire gibi değildir. 12 milyonluk nüfusuyla Tahran koca bir taşra metropolüdür; 4 milyon araç yolları felç eder, hava kirliliği ayda 3600 kişiyi öldürür – söz konusu faktörler bu şehri dünyadaki en kötü on şehir arasına sokup Dakar ile Karaçi arasına yerleştirir.[1] Fakat kökleşmiş bir "gelenek" gibi görünen ile vahşi bir modernite arasındaki belirgin gerilimden kaynaklanan sıradışı siyasete sahip bir şehirdir.

Batı'nın muhayyilesinde Tahran esasen göğü delen minareler, insanın içine işleyen ezanlar, sakallı din adamları ve baştan aşağı peçeli kadınların şehridir; büyük ailelerin yaşadığı kerpiç tuğlalı evlerin ve dar sokakların şehridir. *Kızım Olmadan Asla* filminin Tahran'ı budur. Ancak Haziran 2009 cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ardından olanlar dünyaya farklı bir manzara sunuyordu: Kitlesel sokak gösterileri esnasında ve sonrasında haftalar boyunca, şehrin ve genç protestocularının uluslararası medyada dolaşıma giren binlerce

1. "İran'da kirli hava 'ayda 3600 kişiyi öldürüyor'", BBC News web sitesi, 9 Ocak 2007; Economist Intelligence Unit, *Global Liveability Report*, Ağustos 2010.

görüntüsünde, çağdaş bir hassasiyetin her türlü izini taşıyan seküler bir vatandaşlık vardı: çanak antenler, Twitter, bloglar vb. Yeşil hareket aynı zamanda daha karmaşık bir Tahran gerçekliğini gözler önüne seriyordu – bariz çelişkilerin baştan sona katettiği ve daimi bir toplumsal ve mekânsal muhalefetin damgasını vurduğu o çalkantılı tarihiyle Tahran. Nüfusu 1979'daki İslam Devrimi'nden bu yana üç kat arttı, mimarisi ve mekânsal örüntüsü durmadan modernize oldu. Tüm bunlar gerçekleşirken, bölünmüş, çoğul bir kentsel bölge olarak kaldı, çünkü Tahran "İslamlaşma"ya direniyordu. Seküler direnç, süregiden sosyoekonomik eşitsizlikler ve siyasal dışlama şehrin ana meydanlarını ve arka sokaklarını muharebe meydanlarına çevirdi. İslam Devrimi'nden otuz yıl sonra, Tahran 1979' un mirası ve yurttaşlık talebi çerçevesinde gerçekleştirilen mücadelenin o etkileyici mekânı olmayı sürdürüyor.

ŞAHLARIN ŞEHRİ

On sekizinci yüzyılın sonunda Kaçar Hanedanı'nın kurucusu Ağa Muhammed Han Kaçar'ın, Elburz Dağları yakınındaki bu durgun su bölgesini, niçin daha yakın zamana kadar İsfahan'a ışıltılı imparatorluk metropolü diyen bir ülkenin başkenti ilan ettiğini hiç kimse tam olarak bilmiyor. Bölgedeki bir diğer "ilginç olmayan" şehir Ankara'nın Türkiye'nin başkenti olarak tercih edilmesinin muhtemelen Tahran'ın başkent olarak seçilmesinden daha iyi açıklamaları vardır. Ancak Tahran başkent seçilince, çeşitli güçlerin –seçkinler ve bürokratların, yoksulların, yabancı etkiler ve uluslararası sermayenin– çıkarları birleşerek kayda değer, tartışmalı bir kent harmanı yaratmıştır. Tahran 1900'de surlarla çevrili, 19 km² yüzölçümüne ve yaklaşık 230 bin nüfusa sahip, üç ulusal gücün –çarşı, cami ve hükümdar ile maiyetinin– öne çıktığı bir yerken, 2010 itibarıyla neredeyse ülke nüfusunun altıda birine ev sahipliği yapan bir metropole dönüşmüştür.

Şehrin geleneksel toplumsal dokusu *mahalle* çerçevesinde tanımlanıyor; mahalle kentsel mekânı sınıfa göre değil etno-dinsel ayrımlara göre düzenliyor, ister zengin ister yoksul olsun aynı etnik ya da dini aidiyetten yurttaşları belirli yerlerde kümeliyordu.[2] Mahalle

daha sonra yoğun toplumsal etkileşimin, yakın iktisadi etkinliklerin, sınıflararası bir arada varoluşun ve büyük ölçüde aynı çevreye/mekâna dayanan kimliğin boğum noktası haline geldi. Bu örüntü pek değişmeden, şehrin kendisi de hemen hemen aynı şekilde kaldı, ta ki 19. yüzyılın ikinci yarısında Nasıreddin Şah sur ve hendekleri daha ileri taşıyıp şehri genişletene kadar. Bunun temel saikleri, sayısı artan "yabancılar"ı –sadece göçmen yoksulları değil, ayrıca seçkin İranlıları ve yabancıları– entegre etme ihtiyacı ve ekmek kıtlıklarında sık sık patlayan ayaklanmaları denetlemekti. Fakat çalışmalar kısmen de, fikirleri o dönem Paris'ten Ortadoğu'ya kadar yayılan, Kahire'de Mısır Hıdivi İsmail Paşa ve İstanbul'da Osmanlı yöneticileri tarafından benimsenen Baron Haussmann'dan hasıl olan bir "modern şehir" tasavvurundan mülhemdi. Gelgelelim genişleme örgütlenmenin temelinde yatan mahalle sistemini pek değiştirmemişti. Muhtelif yerlerdeki toplumsal eşitsizlik sürdü ve 20. yüzyılın başında spekülatif bir arazi piyasası tarafından pekiştirildi.

1920'lerin başından itibaren, Rıza Şah'ın modernleşme projesi yeni toplumsal ve mekânsal ayrımlar yarattı. Kazak Tugayı'nın bir subayı olan Rıza Şah yıllarca süren iç savaşın, yabancı işgalinin ve göçebe ayaklanmalarının neden olduğu büyük siyasal istikrarsızlık ve toplumsal emniyetsizlik koşullarında iktidara geldi. 1921'de Birleşik Krallık'ın tasarladığı bir darbenin ardından savaş bakanı olup pozisyonunu kullanarak parçalanma politikası üzerinde denetim sağladı. 1923'te başbakanlığı ele geçirdi ve güçlü bir otokratik devlet kurmaya koyuldu – önce Atatürk'ün Türkiye Cumhuriyeti modeline göre hareket etmiş olsa da, 1925'te kararını gözden geçirip kendisini Şah olarak taçlandırmaya ve kendi Pehlevi hanedanını kurmaya karar vermiştir. Gene de yeni İran modern, birleşik, seküler bir ulus-devlet olacaktı; Tahran bu arzulanan imgeyi yansıtacaktı. Şehir surları 1930'larda nihai olarak yıkıldı ve sonraki on yılda büyük ölçüde sınıf ayrışmasına dayalı bir bölgelendirme örüntüsü benimsenerek mahalle sistemine son verme girişiminde bulunuldu.

2. John Gurney, "The Transformation of Tehran in the Later 19th Century", *Teheran: Capitale Bicentennaire* içinde, haz. Chahryar Adle ve Bernard Hourcade (Paris: French Research Institute in Iran, 1992).

Avrupalı ve Avrupa'da eğitim görmüş mimarlarca tasarlanan modern binalar ve bulvarlarla yeni bir kent modeli şekillendi. Ancak eski kent yapısının ve toplumsal örgütlenmenin birçok veçhesi ayakta kalmıştı, ve artık petrol zengini bu şehrin yeni yeni ortaya çıkan gerçeklikleriyle yan yana varlığını sürdürüyordu, çünkü petrol Tahran'ın toplumsal, iktisadi, mekânsal hayatında merkezi hale gelmişti.

Petrol endüstrisi 1920'lerde hızla gelişti –bu on yıl boyunca üretim dört kattan fazla arttı–, İngiliz sermayesi sektöre hâkim durumdaydı. Başbakan Muhammed Musaddık'ın 1951'de petrol endüstrisini millileştirmesi, iki yıl sonra CIA'in körüklediği bir darbeyle iktidardan indirilmesine yol açtı. Musaddık'ın milliyetçi ve seküler demokratik hükümetinin devrilmesi Rıza Şah'ın oğlu Muhammed Rıza'nın otokratik yönetimini sağlamlaştırmasına –ve sonra modernleşme projesini hızlandırmasına– imkân sağladı. Darbe sonrası dönem, özellikle 1960'lar ve 1970'ler kayda değer bir iktisadi büyümeye tanıklık etti; 1963-72 arasında yıllık %11 civarında seyreden büyüme oranları, 1974 ve 1975'te %30'lara kadar fırladı. Petrol geliriyle geniş çaplı sanayileşme, ulusal eğitim ve kentsel gelişme programları finanse edildi; toprak reformlarıyla taşrada kapitalist ilişkiler ilerletildi, derebeylerin gücü kırıldı; küçük toprak sahipleri veya kırsal proleterler haline getirilen köylülerin çoğu şehirlere göçtü. Bu tarihsel değişim sırasında modern sınıflar –meslek sahipleri ve teknokratlar, işçi sınıfı, kamusal alanda rol alan kadınlar– öne çıkarken, geleneksel toplumsal yapı ve otorite biçimleri –feodal sınıf, çarşı tüccarları, ulema ve genel olarak İslami kurumlar– aynı derecede arka plana kaydı.

Tahran bu dalga dalga birikim sürecinin mekânsal tecessümü oldu. Şehrin içinde ve çevresinde, sanayi, ticaret, hizmetler ve yabancı girişimler mantar gibi bitti. Yeni harcama örüntüleri ve Batılı hayat tarzları benimsendikçe, Tahran bir üretim mekânından çok giderek artan bir tüketim alanı haline geldi; restoranlar, kafeler ve şehir merkezinden uzakta, belli kesimlere özel mahalleler ortaya çıktı. Şah'ın rejimi Tahran'ı merkezsizleştirilmiş, Los Angeles benzeri bir banliyö teşekkülü haline getirmeye uğraşıyordu. Kaliforniyalı mimar Victor Gruen tarafından 1963-67 arasında çizilen ilk Kapsamlı Tahran Planı, büyük ölçüde kendine yeten, 500 biner nüfusu olan, oto-

banlar ve toplu taşıma sistemleriyle birbirine bağlanan on büyük bölgeye bölünmüş bir şehir tasavvur ediyordu. Gelgelelim bu postmodem plan, İran'ın 1960'lar ve 1970'lerdeki "çitleme hareketi"nin ne tür sonuçlar doğurabileceğini hesaba katmıyordu: Toprak reformu programı üç milyon topraksız köylüyü kırsal bölgelerden bilfiil tahliye etmişti. Hayatlarını yeniden kurmak için şehirlere, esasen de Tahran'a bel bağladılar. Kitlesel olarak kırdan kente göç, başkentin 1965'te 2,7 milyon olan nüfusunun 1975'te neredeyse iki katına çıkıp 4,6 milyonu bulmasında etkili oldu.

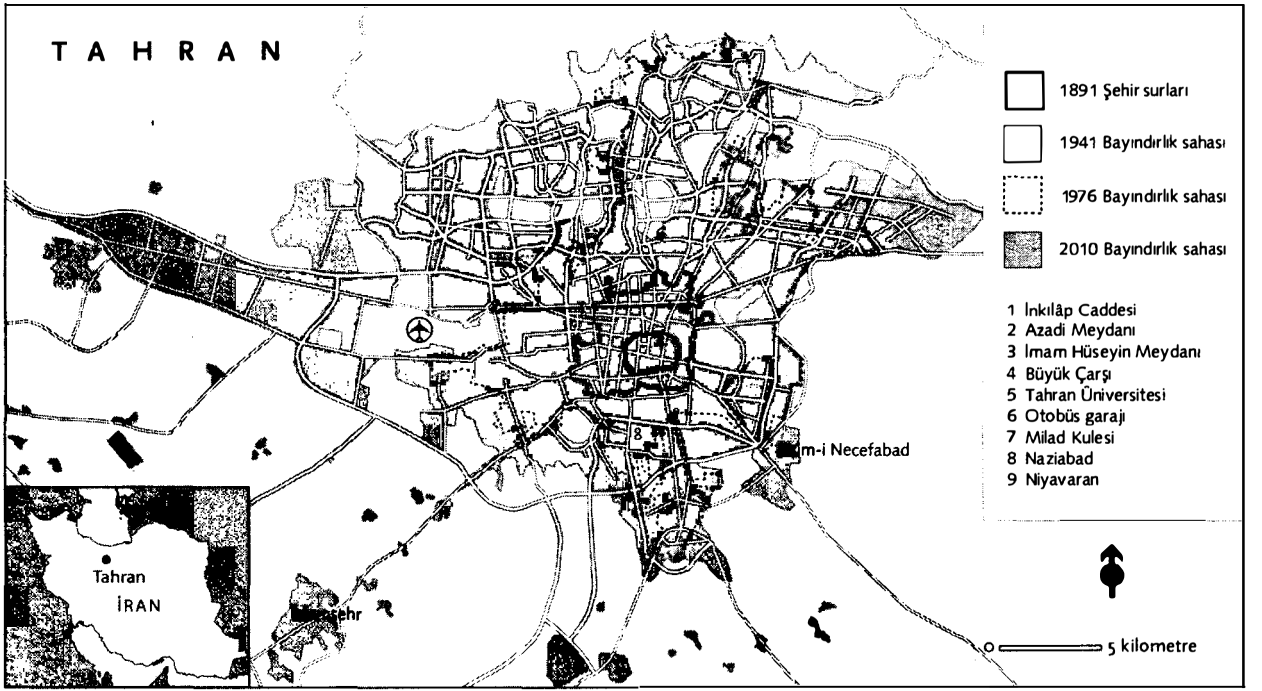
Yeni gelenler büyük çoğunlukla yoksuldu; fakat şehir planlaması ve bölgeleme politikaları bu insanları birer "marjinal" (*haşiyeneşinen*)* haline getirdi. Arazi piyasasının serbest, fiyatlarının yüksek olması, keza maliyetle ilgili sorunlar ve planlamacıların getirdiği inşaat standartlarının –parsel büyüklüğü, inşaat biçimi vb.– kısıtlayıcı olması, yeni gelen yoksulları barınaklarını kayıtdışı olarak şehir sınırlarının dışına kurmaya itti (bkz. Harita 1). Şahbaz Cenubi, Cevadiye, Naziabad ve Bisim-i Necefabad gibi mazlum mahalleleri türedi; buralarda esasen kırsal kesimden göçenler oturuyordu. Konut arzı yetersizdi: 1950'lerin ortasında Tahran'da hanelerin yarıdan fazlası kirada oturuyordu ve çoğu kırsal göçmen olan %40'lık kesim tek ya da iki göz evlerde yaşıyordu. 1970'lerde talebi karşılamak için her yıl 200 bin kadar yeni konuta ihtiyaç vardı.[3] Ve arz yetersizliği de olsa olsa yoksul mahallelerin, gecekonduların ve şehrin etrafındaki uydu yerleşimlerin artmasına yol açacaktı.

Belediye kanununun 100. Maddesiyle şehrin sınırları dahilindeki, keza şehri çevreleyen tampon bölgelerdeki (*harim*)** usulsüz inşaatların yıkılmasına yetki verilince, marjinalleştirme süreci 1966' dan sonraki yıllarda arttı. 1970'lerin sonunda aşırı kalabalık gecekondu mahallelerinin ve kayıtdışı yerleşimlerin sakinleri Tahran nüfusunun yaklaşık %35'ini oluşturuyordu. Kırsal kökenleri ve etnik arka planları –çoğu Azerice ve diğer Türki dilleri konuşuyordu– bakımından, onları *dehati* (köylü, geri kalmış), *amele* ya da *hamal*

* Kentin kıyısında oturanlar; sınırda yaşayanlar; gecekonducular. –*ç.n.*

** Yasak bölge, girilmez alan; kutsal. –*ç.n.*

3. İran Mühendislik Müşavirleri Derneği verileri ve *Middle East Economic Digest*, 1 Nisan 1993, s. 14.



Harita 1. Tahran'ın genişlemesi. Kaynak: Asef Bayat, "Tehran: Paradox City", *New Left Review* 66 (Kasım–Aralık 2010), s. 100.

(emekçi, aşağı) diye damgalayan Batılılaşmış kentsel zenginlerden, toplumsal ve kültürel olarak bariz biçimde ayrılıyorlardı. Yerleşimlerinin adları bile –Naziabad, Cevadiye, Müftabad, Zağe– aşağılamaya delalet ediyor, kentsel hayatın çeperindeki aşağı statülerini pekiştiriyordu.

1979 Devrimi'nin arifesinde –yaklaşık beş milyon nüfusuyla– Tahran hem iktisadi, toplumsal ve kültürel olarak, hem de şehrin bölümlere ayrılmış uzamsal düzenlemesiyle ifade edilen ayırt edici bir sınıf hiyerarşisi sergiliyordu. En kuzeyde, Tahran'ın bulunduğu meyilli coğrafyanın en yukarı ucunda, Ortadoğu'daki ilk güvenlikli yerleşimleri de içeren en varlıklı mahalleler –Darrus, Tecriş, Zaferaniye, Fermaniye– vardı; şehrin en tepesinde ise Niyavaran kraliyet sarayı bulunuyordu. Doğudan batıya kadar orta bölgeler nispeten büyük orta sınıfları barındırıyordu: memurlar, meslek sahipleri, küçük esnaf. Güneye doğru, şehrin en aşağıdaki topraklarında yoksullar, köyden kente yeni göçenler ve emekçi sınıfların alt tabakaları vardı.

Zengin kuzey ve yoksul güney Tahran –*bala-yı şehr* (yukarı şehir) ve *payin-i şehr* (aşağı şehir)– arasındaki ayrım dilde ve halkın muhayyilesinde tartışmasız bir biçimde tescil edilmişti. Tahran'ın siyasal coğrafyasının merkezi olan Şahrıza Caddesi –bugünkü adıyla İnkılâp Caddesi– şehrin bu iki kesimini birbirinden ayırıyordu. Sosyolojik bir "yeşil hat" olan cadde Tahran Üniversitesi kampüsünü, onlarca kitapçıyı ve Tahran'ı taşraya bağlayan büyük otogarı barındırıyordu. Dolayısıyla cadde farklı toplumsal grupları (zengin ve yoksul, avam ve entelektüel, kırsal ve kentsel) temel kurumlar ile bilgi ve haber akışıyla birbirine bağlıyordu. 1979 Devrimi'nin ilk kıvılcımları önce öğrenci gösterileriyle burada çakıldı, daha sonra da hızla bütün şehre ve sadece iki yıl içinde de ülkenin dört bir yanına yayıldı. İslam Devrimi'nden otuz yıl sonra, Haziran 2009'da yüzbinlerce Tahranlının katılımıyla gerçekleştirilen ve din adamlarının düzenini temelden sarsan Yeşil hareketin doğumu sayılan sessiz yürüyüş de burada olmuştu.

DEVRİMCİ SOKAKLAR

1979 Devrimi ve onu izleyen Irak Savaşı'nın (1980-88) şehir üzerinde çarpıcı bir etkisi oldu. Tahran'ın devrim öncesi yapısı ve mimarisi bir taraftan olduğu gibi kalmıştı; ama bir taraftan da devrimci bir ideoloji tarafından kaplanıyor, yeni bir rejimin ve değişen bir yurttaşlığın uygulamalarıyla yeniden şekillendiriliyordu artık. Tahran sıradışı bir kaos ve çelişkiler mekânı haline geldi: Özgürlük boğucu denetimle, eşitlikçi bir değerler sistemi derin bir ayrımcılıkla, vaat umutsuz bir yeisle yan yanaydı. Devrimin kendi mantığını nakşettiği şehrin uzamsal ve toplumsal dokusu, idarenin pek yönlendirmesi ve teşviki olmaksızın, başına buyruk bir biçimde yayılıyordu âdeta.

Şah'ın devrilmesinin ardından şehrin kamusal mekânlarını görülmeye değer bir enerji ve iyimserlik hissi ele geçirdi. Merkezi caddeler, umumi parklar, taksiler, otobüsler ve fırınların önündeki kuyruklar devrimin mânâsı hakkında benzeri görülmemiş bir tartışma ve ihtilaf alanına dönmüştü. Marjinal yoksullar dahil herkes kendi fiziksel, sözlü ve simgesel varlığıyla şehir üzerindeki hakkını talep etmek istiyordu artık. Pehlevi hanedanının son bulması genel olarak merkezi otoritenin çöküşünü de beraberinde getirdi: Gizli polis yoktu, belediye zabıtası yoktu, trafik polisi bile yoktu. Birçok işadamı şirketlerini, müdürler fabrikaları, ağalar topraklarını, zenginler evlerini bırakıp gitmiş, milyon dolarlık mülkleri arkalarında bırakıvermişlerdi. 150 bin konutu –konaklar, oteller, köşkler ve bitmemiş apartman daireleri– büyük bir hayır kurumu olan Bûnyâd-ı Mustazafın (Ezilenler Vakfı) devraldı – Pehlevi Vakfı 1979'da millileştirilince bu ismi almıştı. Bu arada, topraksız köylüler büyük tarımsal işletmelerin malına mülküne el koydu, işçiler yüzlerce fabrikayı ele geçirdi ve memurlar bakanlıkları ve müdürlükleri yönetmeye başladı. Bu duruma katılmalarına aracılık edecek bir kurumdan yoksun olan işsizler bile caddelerin denetimini üstlenip trafiği düzenledi. Devrimci gençlik ve yeni kurulan *pasdar*lar (Devrim Muhafızları) şehir polisi vazifesini üstlendi. Çeşitli taban örgütleri, keza pasdarlar, paramiliter gönüllüler (*besic*ler) ve İskân Vakfı gibi yeni "dev-

rimci kuruluşlar" (*nehadha-ye ingilabi*) hemen harekete geçip iktidar boşluğunu gerçekten de doldurdu.

Şehirlerde, halk sınıfları ağırlıklı olarak kamu arazilerini dikkat çekici bir biçimde ele geçirmeye başladı; bu da İran'ın kent merkezlerinin, özellikle de başkentinin hızla genişlemesine yol açtı. Tahran'ın arsa alanı sadece iki yıl içinde iki katına çıktı ve sonrasında da büyümeyi sürdürdü; 1979 ile 1993 arasında bu şekilde yaklaşık yarım milyon hektar arazi alanı yaratıldı. İskân Vakfı gibi "devrimci kurumlar" emlakin el değiştirmesinde asli bir rol oynadı. Yeni inşaatların ezici bir kısmı –1979 ile 1982 arasında yapılanların %75'i– şehrin resmi sınırlarının dışında, izinsiz olarak ve çok büyük ölçüde özel bireyler tarafından yapıldı. Şehrin çevresindeki yüzlerce uydu köy Tahran metropoliten alanının parçaları haline gelip ilçelere dönüştü.[4]

Niçin böylesine büyük bir genişleme vardı? İlk olarak, Şah'ın devrilmesinden hemen sonra çok sayıda göçmen devrimin semeresini –iş, konut, haysiyet– toplamak üzere Tahran'a akın etmişti. Ayetullah Hüsrevşahi'nin mustazaflara (ezilenlere) vadettiği "ücretsiz konutlar"dan payını almak için, çok sayıda köylü Tahran'ın ana meydanlarında kamp kurdu. İslamcı yetkililerin retoriği, seküler solcu güçler ile aralarındaki, yoksulları siyaseten kimin seferber edebileceğine dair yoğun rekabeti yansıtıyordu. Yoksullar bu söylemsel fırsatı talep ettikleri hakları elde edebilmek için kullandılar – buna rağmen, her iki tarafa da pek bir bağlılık sunmadılar. İkincisi, kırsaldan kente göçenlere ek olarak, 2,5 milyon İran-Irak Savaşı mültecisinin ve 1980'lerin ortasında 2 milyon Afgan'ın akını yaşandı. Bu etkenler ülkenin kentsel nüfusunun 1976 ile 1986 arasında %72 fırlamasına neden oldu ve artışın büyük kısmı da Tahran'da gerçekleşti. 1980'lerde başkentte talebi karşılayabilmek için yıllık tahminen 300 bin eve ihtiyaç vardı ve bu durum konutta özel yatırımın neredeyse tamamen çökmüş olduğu koşullarda yaşanıyordu: 1982'de ruhsatlı inşa edilen evlerin toplam sayısı, 1979'da inşa edilenlerin sadece onda biri kadardı.[5] Devlet ya da kamu arazilerini sahiplenmek veya

4. Bkz. Kaveh Ehsani, "Survival Through Dispossession: Privatization of Public Goods in the Islamic Republic", *Middle East Report*, no. 250 (Bahar 2009).

boş daireleri devralmak, birçokları açısından barınma sorununu çözmek için pratik bir çözümdü. Şehrin uzamsal genişlemesine İslami devletin kendisi de katkıda bulundu: Savaş boyunca gelir sağlamak için kamu arazilerini, çoğu kez piyasa fiyatlarının altında, ağırlıklı olarak orta tabaka memurlara, özellikle de yeni devrimci kurumların mensuplarına sattı. Toplumsal hareketlilik mecrası olarak devlet bürokrasisi 1976'da 1,7 milyonken 1986'da 3,5 milyona çıkarak çarpıcı bir biçimde büyüdü.[6]

Yeni gelenler şehrin çeperlerinde koloniler kurarken, sokak satıcıları da merkezdeki kaldırımları ele geçirdi. Kitap, gazete, müzik ve siyasi nutuk kaseti satan tezgâhlar ve büfelerden geçilmiyordu ortalık – bunların çoğu politize olmuş işsiz gençler veya öğrenciler tarafından işletiliyor, Tahran Üniversitesi civarındaki varlıklı merkezi bölgenin kaldırımlarını dolduruyordu. Birçok tezgâh sahibi yakındaki elektrik hatlarından elektrik çekip etrafı rengârenk ışıklarla aydınlatmıştı. Böylece işgal edilmiş kaldırımlar her akşam, tezgâhlardan alışveriş eden ve yoldan geçenlerin istihza, şaka, müzik ve bol bol siyasetin olduğu bir ortamda göz attığı acayip panayırlara dönüyordu. Devrimden sonraki iki yıl içinde siyasi işportacılarla evler ve otellerdeki öğrenci işgalciler Ahlaksızlıkla Mücadele Mahkemesi'nin, pasdarların gazabıyla karşılaştı. Fakat sıradan satıcılar dönem dönem iyice artan baskıya rağmen çoğalmaya ve varlığını sürdürmeye devam etti. Bu satıcılar genelde kırsal göçmenler, savaş mültecileri, genç işsiz Tahranlılar ve düşük gelirli devlet memurları arasından çıkıyordu. Yoksul mahalleler kadar trafiğin yoğun olduğu işlek caddelerde de ticaret yapan bu insanlar, bayat ekmek ve benzin karnesinden elektronik teçhizata ve kendi kas güçlerine kadar, insanın aklına gelebilecek her türlü şeyi satıyordu. Bu madun tüccarlar az bir sermayeyle ve temel varlığı olan kamusal mekâna bel bağlayarak Tahran'ın sokak hayatını değiştirdi.

5. *İttilaat*, 11 İsfand 1363/2 Mart 1984.
6. Ehsani, "Survival Through Dispossession".

YUKARIDAN AŞAĞIYA DÖNÜŞÜM

Bu mücadeleler ve İslamcı devrimcilerin baştaki iktisadi popülizmi sonucunda, 1980'ler bir derece sınıf eşitliği getirdi. Devrim öncesi yoksulların ve marjinalleştirilmişlerin büyük bir kısmı şehrin toplumsal ve mekânsal yapısıyla daha iyi bütünleşti. 1980'lerin başı itibarıyla, devrimden hemen önceki %53'e kıyasla, Tahranlıların yaklaşık %62'si ev sahibiydi.[7] Devrimci mücadele sürecinin bizzat kendisi daha önceden var olan toplumsal ve kültürel ayrımı bir ölçüde daraltmıştı aslında. Kuzey Tahran'ın hali vakti yerinde sakinleri güneyin mütevazı sakinleriyle, erkekler kadınlarla, gençler yaşlılarla, modernler geleneksellerle, sekülerler dindarlarla omuz omuza gösteri yapmıştı.

Fakat bu sıradışı dayanışma ve "özgürlük baharı" uzun sürmedi. Hükümet toplumu yukarıdan aşağıya İslamlaştırmaya başlayınca, yeni rejimin popülist politikaları ile seküler, liberal ve demokratik grupların siyasal ve ideolojik olarak insafsızca dışlanması bir arada yürüdü. Yetkililer eğitim sistemini İslamlaşmış, konformist bir hatta yeniden düzenlemek istediği için, 1980'de başlayan "kültürel devrim" programıyla –Şah karşıtı kampanyaların yuvası olan– üniversiteler iki yıllığına kapatıldı. İşyerleri, fabrikalar, ofisler, bankalar, okullar ve hastaneler ahlaki buyrukları ve cinsiyet ayrımını destekleyecek biçimde dönüştürüldü ve günlük toplu ibadeti kurumsallaştıracak hale getirildi. Bütün duvarlar devrimci posterler ve sloganlarla kaplıydı ve hoparlörlerden sürekli yapılan bangır bangır dini yayınlar yeni bir toplumsal düzenin geldiğini gösteriyordu. Batılı adlar ve simgeler şehrin sokaklarından kayboldu; yerlerini siyasal grafitiler, duvar resimleri, posterler ve pankartlar aldı; barlar, gece kulüpleri ve genelevlerin bulunduğu semt büsbütün yok oldu. Genç erkeklerin sosyalleşmek ve zaman geçirmek üzere toplandıkları *ser-i kuçe**, yeni manevi buyrukları zorla kabul ettirmek için şehirde sopalar ve silahlarla kol gezen pasdarlar ve kendini kanun yerine ko-

* Köşe başı; burada esasen köşe başı altkültürü kastediliyor. –*ç.n.*

7. İran Mühendislik Müşavirleri Derneği verileri.

yan Humeynici *hizbullahcı** rejim taraftarlarının müdahalesiyle kaybedildi. Bu arada Irak'la savaş hemen her sokaktan kurbanlar ve şehitler yarattı; *şehit* kelimesiyle başlayan sokak isimleri arttıkça, şehrin simgesel coğrafyası da çarpıcı bir biçimde değişti. Fakat belki de hiçbir şey parlak renklerin kamusal mekânlardan aniden kaybolması kadar sarsıcı değildi; kadınların kara çarşaflarında ve erkeklerin sakallarında tecessüm eden siyah ve gri, şehrin görsel coğrafyasını tahakkümü altına almıştı artık.

Devrimin ardından, Tahran çarpıcı bir fiziksel genişleme, kitlesel göç ve kentsel altyapı ile hizmetlerde bozulma yaşadı. Bundan böyle kalıcı olacak yeni "İslami" mimari gibi bir şeyden söz etmek pek mümkün olmasa da, toplumsal ve siyasal alanlarda yaşanan önemli dönüşümler paradoksal bir uzamsal düzenin ortaya çıkmasına yol açtı. Kendini kanun yerine koyan rejim taraftarları büyük kamusal mekânlar ve meydanları âdeta ele geçirip kendi "ideolojik benlik"lerinin dışarıya kapalı veya "iç" mekânları haline getirdiler; hayat tarzları ve beğenileri buna uymayanları da dışarı attılar.[8] Bunun bir sonucu olarak, özel mekânlar ve evler birçokları için temel iletişim, sosyallik ve dinlence mahalli haline geldi. Yeniden bölüşüme yönelik tedbirler ve zenginlerin sayısındaki azalma yoksul-zengin arasındaki uçurumun kapanmasına yardımcı olurken, derin ideolojik ve siyasal farklar Tahran sakinlerini iyice böldü. Şah döneminde şehrin ana kamusal mekânlarına hâkim olan hali vakti yerinde ve Batılılaşmış sakinler artık kendi özel yaşam alanlarının kapalı mekânlarına itiliyor; onların yerine yeni İslamcı seçkinler, rejim yanlıları, daha alt tabakalardan ve "geleneksel" bir arka plana sahip aileler geliyordu.

Sınıf ve statünün mekânsal farkları azaldıysa da toplumsal cinsiyet ayrımcılığı iyice arttı. İdareciler ve işçiler aynı kantinlerde yemek yiyebiliyordu ama erkekler ve kadınların aynı yemekhanelerde, kütüphanelerde, spor merkezlerinde birbirlerine karışmaları engelleniyordu; besic milisleri sürekli, uygunsuz davrandıkları veya doğ-

* İran'da devrimden sonra kurulan hükümet yanlısı gayriresmi grupların mensubu. –*ç.n.*

8. Masserat Amir Ebrahimi, "Public and Private", *Pages*, no. 1 (Şubat 2004).

ru dürüst örtünmedikleri gerekçesiyle kadınları aşağılıyordu. Kentsel mekânlar daha da tasnif edilmiş ve erkekleştirilmiş hale geldi. Bu sırada, geleneksel evlerden ziyade daha düşük maliyetli dairelerde yaşamaya yönelik eğilim, kadınların üzerindeki baskıyı daha da artırdı; zira avluları, terasları ve çatı katlarıyla eski yerleşim mimarisi mahremiyet ve komşularla sosyalleşme mekânları sunarken, kutu gibi yeni daireler, etrafları rejim taraftarı erkeklerce çevrili olduğu için, kadınları evin içine kapanmaya zorlayarak üzerlerindeki tecridi daha da pekiştiriyordu. Buna karşılık, bir paradokstan daha söz edilebilirdi: Mazlum olduğu için Şah'ın Tahran'ının kamusal mekânlarının dışında kalan birçok "geleneksel" aileye göre bu yeni şehrin "manevi açıdan güvenilir" olması, kadınların etkin varlığına olanak sağladı: Muhafazakâr arka planlara sahip kadınlar evlerinin hudutlarından kamusal alana çıkabiliyordu.[9]

POST-İSLAMCILIK?

1990'larda neoliberal politikalarla birleşmiş yeni bir post-İslamcı düşünme biçimi başkentin profilini bir kez daha değiştirdi. Irak'la savaşın 1988'de sonlanması, bir yıl sonra Ayetullah Humeyni'nin ölümü, İslam Cumhuriyeti'nin hayatında yeni bir evre açtı. 1989'dan 1997'ye kadar iktidarda kalan Ayetullah Haşimi Rafsancani'nin teknokrat ve piyasa yanlısı hükümeti, güdümlü ekonominin çapını küçülterek ve karne sistemini artan tüketim fırsatlarıyla değiştirerek, istisnai devrim ve savaş yıllarını geride bırakmayı hedefledi. Savaş sonrası yeniden inşa iki Beş Yıllık Kalkınma Planı sayesinde gerçekleşti. İlki (1989-94) İran'ın hızlı nüfus artışı ve yetersiz altyapı gibi endişe verici kalkınma sorunlarını ortaya koyuyor; ikincisi (1994-99) şehir planlaması ve yönetiminde verimliliği, konulan kelle vergisi aracılığıyla belediyelerin kendine yeter hale gelmesini ve kent konseyleri aracılığıyla yetkinin bir derece merkezsizleştirilmesini sağlamayı amaçlıyordu.[10]

9. İyi bir araştırma için bkz. Azam Khatam, "Houzeh-ye Hamegani va Fazaha-ye Omoumi dar Iran", *Endîşe-yi İranşehr*, no. 3 (Bahar 2005), s. 10-15. Ayrıca bkz. Kaveh Ehsani, "Municipality Matters: The Urbanization of Consciousness and Political Change in Tehran", *Middle East Report*, no. 212 (Güz 1999), s. 26.

Rafsancani, şehir planlamacısı olmuş eski ilahiyat öğrencisi Gulam Hüseyin Karbaşi'nin 1989'da Tahran belediye başkanı olarak atanmasını sağladı. Karbaşi bu görevi 1998'e dek sürdürecek, makamın 20. yüzyılın başında ihdas edilmesinden beri en uzun süre hizmet eden belediye başkanı olacaktı. Karbaşi başkenti –hâlâ dindar duyarlılıklara sahip– post-İslamcı bir çoğulculuk ve karışım metropolüne çevirerek daha önceki devrimci ve dışlayıcı niteliğinden arındırdı. Devrimci sloganlar ticari reklam tabelalarıyla ve düzgün duvar resimleriyle değiştirilirken, dükkânların ve işyerlerinin zorunlu olarak boyanması şehrin iç karartıcı ruh halini aydınlattı. On yıllık kasvetin ardından, parlak renk belirtileri yurttaşların görüş alanına geri döndü. Bulvarlara çiçekler dikilirken, şehrin kenarına da farklı sınıfların, toplumsal cinsiyetlerin ve kültürel grupların manevi olarak güvenli alanlarda birbirine karışabileceği Olmstedci* kamusal peyzajları andıran altı yüz bahçe ve binlerce dönümlük orman kuruldu.

Onlarca alışveriş merkezi ve büyük Şehrvend (yurttaş) mağazası sadece modern ve etkin bir bölüşüm sistemi sunmadı, aynı zamanda, geleneksel mahalle ve ser-i kuçe'lerin grup kimliklerini biçimlendirme rolünün hızla azaldığı bir dönemde, delikanlılar ve genç kızlar kadar emekli erkek ve kadınların da sosyalleşebileceği yaşamsal mekânlar olarak hizmet gördü. Bu yeni modern altyapıyla, gençler artık ufuklarını mahallerinin sınırlarından bir bütün olarak semte yayabilirdi. Futbol maçları, seçim kampanyaları ya da kitlesel sokak protestoları gibi büyük olaylarda, insanlar gittikçe belirli bölgelerin mukimleri olarak değil Tahranlı olarak hareket etmeye başladı. Gene de bu mekânsal eşitleme sürecinin yanı sıra, seçkinler farklılıklarını moda ve diğer tüketim sembolleri aracılığıyla tekrar ileri sürmeye başladı.

Güvenli dinlenme ve eğlence alanlarını desteklemek üzere bir başka çabayla, belediye 138 kültürel kompleks ve 27 spor merkezi

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

10. Zahra Arabshahi, "Barrasi-ye Daraamad-e Sarane-ye Shahr-dariha-ye Kalan-e Shahrha-ye Keshvar, 1996-2002", *Fasılnâme-yi Müdüriyet-i Şehrî*, no. 17 (Bahar 2004), s. 71.

inşa etti ve 13 bin boş arsayı parka ve çocuk oyun sahasına çevirdi. Kültürel merkezlerin –eski bir mezbaha olan– Bahman Kültürel Kompleksi gibi birçoğu Güney Tahran'a kuruldu; eşit bir şekilde zenginler ve yoksullar, geleneksel ve modern seyirciler için sanat, müzik, tiyatro ve spor imkânları sundular. Kültürel merkezler Batı ve İran klasik müziğinin gençler arasındaki muazzam popülerliğini destekledi. 1990'ların ortasında konserlere gidenlerin %75'inden çoğu delikanlılar ve genç kızlardı, %65'i yoksul ve geleneksel ailelerden gelenleri de içermek üzere kadınlardı.[11]

Belediye aynı zamanda başkentin yarım yüzyıldan uzun süredir biçimini bozan, kuzey ile güney arasındaki ekonomik ayrımı değilse de sosyokültürel ayrımı gidermek için çaba gösterdi. Kuzey Tahran –bütçesi 1990-98 arasında 72 kat artarak– daha fazla ilgi görmeyi sürdürdüyse de, aynı dönemde bütçesi 47 kat artan Güney Tahran'a da kayda değer bir yatırım yapıldı. Karbaşi yönetiminin inşa ettiği birçok –şehrin tarihinde var olmuş olandan üç kat daha fazla– otoban ve arter ile toplu ulaşımdaki %50'lik artış, kuzey ile güney arasındaki uzamsal mesafeyi kısalttı.[12]

NEOLİBERAL DÖNEMEÇ?

Fakat 1990'lar aynı zamanda derinleşen iktisadi eşitsizlik yıllarıydı. Rafsancani'nin "iktisadi yeniden yapılanma"sı, fiyat ve döviz kurunda liberalizasyonun yanı sıra devlet yardımlarının kesilmesini ve kamu teşekküllerinin özelleştirilmesini kapsıyordu. Uygulamada hükümet neoliberal tutumlar ve popülist ödünler arasında gidip geldi, fakat birçok fiyatın –doğalgaz, benzin, telefon, posta, elektrik, otobüs ve taksi ücretlerinin– üzerindeki devlet denetimini kaldırdı, bu da 1994'te %60'lık resmi enflasyon oranını tetikledi. Fiyatların artmasıyla halkın hoşnutsuzluğu, özellikle yoksul kentsel mahallelerde yeni bir doruk noktasına ulaştı.[13] Otobüs ücretleri ve petrol fi-

11. Masserat Amir Ebrahimi, "Ta'sir-e Farhangsara-ye bahman bar Zendeghi-ye Ejtima'ii va Farhangui-ye Zana va Javanan-e Tehran", *Goftegû*, no. 9 (Güz 1995), s. 17-25.

12. Ehsani, "Municipal Matters", s. 24.

yatındaki artışa karşı Tahran'daki dağınık protestolar Nisan 1995'te İslamşehr kayıtdışı yerleşiminde bir kişinin ölümüne ve onlarca insanın yaralanmasına, yüzlerce kişinin tutuklanmasına yol açan üç günlük bir ayaklanmayla sonuçlandı. Bu süre içerisinde, gecekonduların ve yasadışı binaların yıkılması –sadece 1992 yazında 2 binden fazla ruhsatsız ev ve işyerinin yıkıldığı söylenmektedir– Tahran ve Şiraz, Meşhed, Arak ve Hürremabad'ın da içinde bulunduğu diğer şehirlerde yoğun bir kızgınlık ve huzursuzluğa yol açtı.[14] Sonuç olarak, yetkililer bir taraftan seçmeli yıkımlara devam edebilmek için, aynı zamanda kayıtdışı yerleşimleri fiilen hoş görmek, hatta iyileştirmek zorunda kaldı. Bir yerden sürülenler genellikle farklı, çoğu kez daha uzak yerlerde izinsiz olarak bir daha yerleşiyordu. Böylelikle, Tahran'ın kayıtdışı yerleşimlerinin büyümesi durmadı, bilakis emsalsiz ölçüde devam etti; fakat bu, şehrin içinde değil de idari sınırlarının hemen dışında gerçekleşti, Bagerabad gibi düzinelerce yakın köy düşük gelirli kentsel yerleşimlere dönüştü.

Hükümet içindeki hizipçi rekabet de Rafsancani'nin liberalleşme gündeminin hızını kesecekti. Ekonomi durgun kaldı: 1996'da kişi başı gayrisafi milli hasıla hâlâ 1977 düzeyinin %73'üydü. Bununla birlikte, İran ekonomisinin şekli bu yıllar boyunca önemli bir biçimde değişti. Kamu sektörü bilakis daha da büyüdü çünkü özelleştirme, hisseleri büyük ölçüde pasdarlar gibi kısmen veya tamamen devletin sahip olduğu veya yönettiği devrimci kurumlara satmak anlamına geliyordu. Hükümetin idari reformları belki de çok daha geniş kapsamlıydı. Bu yeniden yapılandırmanın parçası olarak –uzman bilgisinden çok İslami bağlılığa vurgularıyla öne çıkan– birçok devrimci kurum devlet bürokrasisi altında toplandı. Birçoğu Şah'ın döneminden kalan büyüyen bir profesyoneller sınıfı ekonomi yönetimi ve devlet idaresini ellerine alacaktı. Bu rasyonalizasyon ve tedrici özelleştirme döneminde Tahran kendi kendini finanse etmeye terk edildi. Karbaşi dört yıl içinde tüm devlet yardımlarını tasfiye etti; fakat şehrin sakinlerini vergilendirecek olursa bunun siyaseten

13. Sohrab Behdad, "From Populism to Economic Liberalism: The Iranian Predicament", *The Economy of Iran: The Dilemmas of an Islamic State* içinde, haz. Parvin Alizadeh (Londra: I. B. Tauris, 2000).

14. Aktaran *Kar*, no. 45, 22 Mehr 1371/14 Ekim 1993, s. 5.

ters tepeceğinden korkan belediye başkanı çareyi spekülatif sermayede aradı; bölgelendirme düzenlemelerinden muaf tutmak ve siyasi baskıdan korumak karşılığında, tüccarlar ve müteahhitlerden ücret ve vergi aldı. 1990 ile 1998 arasında belediye, çoğunu kentsel dönüşümü finanse etmek için kullandığı, 6 milyar dolar civarında gelir elde etti.[15] Bunun kayda değer bir kısmı –kamu arazilerinin ticari kullanımı ya da ilkesel olarak ortak mal olan kent siluetinin satılması gibi– bölgelendirme mevzuatını ihlal eden ruhsatların satılmasından elde edildi.

1990'larda Tahran'a yeni gelen herhangi bir kimsenin, özellikle emlak kâr haddinin çok daha yüksek olduğu zengin kuzeydeki yüksek katlı binalar silsilesini fark etmemesi mümkün değildi. Büyük konakları ve yemyeşil bahçeleriyle bu eski moda, ayrıcalıklı mahalleler, şehrin dış çeperindeki yabansı köylerle birlikte, yeni bir mimari ayrıma yenik düştüler – lüks apartmanlara ve bunların otoparklarına. Yeni zenginler ve yeni İslamcı seçkinlerin –Devrim Muhafızları'ndaki üst düzey bürokratlar ya da adliye mensupları– bu kibar bölgelere daha dinsel ve geleneksel tarzları getirmesiyle, bu mahalleler devrim öncesi sosyokültürel türdeşliklerini halihazırda kaybetmeye başlamıştı. Bir kez daha Tahran'ın kuzey-güney şeklindeki mekânsal ayrımı kendini gösterdi, bu sefer şehrin siluetinde: Müsriflik abidesi yüksek katlı binalar, sadece kırsal ve taşradan gelen göçmenlerce değil, aynı zamanda artık şehir sınırları içinde yaşamaya gücü yetmeyen işçi sınıfı ve orta sınıf Tahranlılar tarafından işgal edilmiş güneyin tarımsal arazilerinin büyüyen yerleşimlerine tepeden bakıyorlardı.

1990'larda şehri yeniden biçimlendiren başka süreçler de vardı. Birincisi, iktisadi liberalizasyonun desteğiyle, emeğin kayıtdışılığı ve parçalanması artıyordu. 1976 ile 1996 arasında ülkenin toplam özel sektör emek gücü %37 arttı, fakat küçük işletmelerin sayısı üç katına çıktı. Özel sektördeki ücretlilerin sayısı sadece %6,5 artarken, kayıtdışı sektörde serbest çalışan işçilerin sayısı %190 arttı.[16]

15. Ehsani, "Survival Through Dispossession".

16. Sohrab Behdad ve Farhad Nomani, "What a Revolution! Thirty Years of Social Class Reshuffling in Iran", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, no. 1 (2009).

Bu değişimler kent yurttaşlığı için işçi sınıfı mücadelelerine yeni bir biçim kazandırdı: Daha iyi ücret ve koşullar için mücadeleler azaldı, ortak tüketim ve yaşam fırsatları –konut, kentsel altyapı hizmetleri, kayıtdışı iş– için mücadeleler arttı. Bu ücretli işçiler ve işsiz işçiler kayıtdışı yerleşimlerin ölçeğini ve sayısını artırırken, spekülatif sermaye şehrin yasal konut sektörünü yeniden biçimlendiriyordu. Bu süre içerisinde, kadınlar ve gençler fiziksel ve simgesel olarak varlıklarını ortaya koymaya çalışarak, şehrin toplumsal ve kültürel peyzajını değiştirdiler. Karbaşi'nin post-İslamcı bir Tahran vizyonu, hızla daha kentli, daha eğitimli ve görünüş itibarıyla daha bireysel olan milyonlarca şehir sakininin tutku ve taleplerini hem yansıtıyor hem de yeniden üretiyordu.

Şehrin ruhunu tanımlamaya dönük bu mücadeleler devlet içindeki –bir yanda popülist ve sertlik yanlısı İslamcılar ile öte yanda serbest pazar rasyonalistleri ve post-İslamcı modernleşmeciler arasındaki– hizip rekabetini derinleştirdi. Bu grupların reel çıkarları tehlikedeydi. Post-İslamcı modernleştirmecilerin Tahran üzerindeki kontrolü, ordu ve muhafazakâr din adamları gibi güçlü odakların ve karanlık çevrelerin şehrin kaynaklarına –araziler, camiler ve diğer kurumsal yapılar– keza himaye ağlarına ve yasal sisteme kolayca erişimini kısıtlamıştı. Örneğin belediyenin şehrvend mağazaları ve alışveriş merkezlerinin inşasına verdiği destek, her ne kadar kendisi de halihazırda hem modernleşmeye hem de farklılaşmaya başlamış olsa da, uzun süreden beri din adamları rejimine verilen desteğin önemli kalelerinden biri olan çarşının iktisadi ve siyasal gücüne meydan okumuştu.[17]

Muhammed Hatemi'nin (1997-2005) cumhurbaşkanlığı döneminde Tahran, gençliğin, öğrencilerin, kadınların ve enteli jansiyanın yeni toplumsal hareketleri tarafından şekillendirilen göreli özgür bir basın ve hareketli bir siyasal peyzajla, bölgedeki en canlı şehirlerden biri haline geldi. Bu post-İslamcı Tahran, nispi çoğulculuğu ve seküler atmosferiyle, sertlik yanlıları ve onların muharip gaziler, pasdarlar ve besicler arasındaki destekçilerinin taraftarı oldu-

17. Arang Keshavarzian, *Bazaar and State in Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

ğu devrimci erdemlere yapısal olarak hasım görünüyordu. Söz konusu gruplar hegemonyalarına ve değerli kaynaklardaki hak iddialarına yönelik bu tehdide karşı savaşmakta kararlıydı. "İslamcı Tahran" restore edilmeliydi.

RESTORASYON?

İslamcı güçlerin öfkesi "Batılı" davranış, fikir ve mimarinin yayılmasına odaklanıyordu. Tahran'ın İslami kimliğini yeniden tasdik etmek üzere 1995'te "dünyanın en büyük camii" için 100 milyon dolarlık bir proje sundular. 1996'da Halk Kültürü Ulusal Konseyi ile İskân Bakanlığı, bir netice çıkmasa da, "İslami bir şehir" vizyonu geliştirmeye yönelik bir öneriyi tartıştı. Daha somut olarak, muhafazakâr yargı Hatemi'nin iktidara gelmesinden bir yıl sonra, 1998' de Karbaşi'yi yolsuzluk suçlamasıyla hapse attı; bazıları Karbaşi' nin Hatemi'ye verdiği güçlü desteğin aslında bu düşüşün nedeni olduğunu iddia eder. Daha stratejik bir çıkış, 1990'ların sonunda seküler entelektüel ve siyasetçilerin seri cinayetlerini planladığı için adı kötüye çıkmış olan, sertlik yanlısı, istihbarat bakanlığı yetkilisi Said Emami'den geldi. 1990'ların ortasında, kendi ifadesiyle "kültürel istila"ya (*tahacüm-ü ferhengi*) karşı sistematik bir kampanya başlattı; Emami'ye göre, "İslami niteliklerinden arındırılmış Tahran" bu istilanın endişe verici bir veçhesiydi. "Benim için," diye ilan ediyordu, "temel ölçüt yeniden yapılanma değil, değerlerdir."[18]

Fakat tarihi bir görev olan restorasyonu gerçekleştirecek kişi, Tahran belediye başkanlığı yaptıktan sonra, 2005'te ülkenin cumhurbaşkanı olan Mahmud Ahmedinejad'dı. Ordu ve istihbarat çevrelerindeki sertlik yanlılarının yakın ortağı olan Ahmedinejad, halkın Hatemi'nin "reform" projesinden duyduğu hoşnutsuzluk (bunun nedeni büyük ölçüde muhafazakâr İslamcıların projeyi yıkmaya çalışmasıydı) muhafazakârların 2003'te Tahran Kent Konseyi'nin denetimini kazanmasını mümkün kılınca, önemli bir fırsat yakaladı;

18. Anonim yazarlar, "Cheshm-andazha-ye Jonbesh-e Sabz", aktaran Asef Bayat, "Tehran: Paradox City", *New Left Review* 66 (Kasım-Aralık 2010). Emami daha sonra 1990'ların sonunda onlarca seküler entelektüel ve siyasetçinin öldürülmesini planladığı için hapsedildi; 1999'da, şaibeli bir biçimde, hapiste öldü.

bu on beş kişilik konsey daha sonra Mayıs 2003'te Ahmedinejad'ı belediye başkanı seçti. İktidara gelir gelmez –Tahran'ın sosyokültürel peyzajını değiştirerek, mahalle ölçeğinde kayırmacılık yaratarak, ordudaki ve istihbarattaki müttefiklerinin şehrin geniş kaynaklarına erişimini kolaylaştırarak– seleflerinin izlediği yolu tersine çevirmeye başladı.

Devrimci posterler, pankartlar ve duvar resimleri kamusal alanlara geri döndü ve Tahran'ın dört bir yanına her biri o mahalleden savaş kurbanlarının resimlerini taşıyan, geleneksel tarzda dört yüz civarında çeşme (*sakahane*) yapıldı. Ahmedinejad, kalıntılarını şehrin onlarca stratejik yerine yeniden gömerek besic ve pasdar şehitlerinin anılarını canlandırmaya ant içti. Tahran'ın ünlü kültürel kompleksleri (dini etkinliklerin düzenlendiği) tekyelere* çevrildi ya da finansmanları kesildi. Şah'ın Tahran'ının yüksek sosyetesinden kalma bir modernist kültür simgesi olan Şehir Tiyatrosu'nu hizaya getirmek için tam karşısına devasa bir cami dikildi.[19] Kendini kanun yerine koyan rejim taraftarı ahlak timleri başkentin sokaklarında kurallara uymayan kadınlar ve gençler üzerindeki gözetimini yaygınlaştırdı.

Tabanda bir himaye sistemi kurabilmek için, yörelerdeki camilere ve bunlarla ilintili ilahicilere ve hafızlara, keza sayıları artan *heyet*lere** (önceden tasarlanmamış dini toplantılar) etkili bildiriler gönderildi. Belediye bütçesinden esasen yol ve diğer inşaatlar için ayrılmış 400 milyon dolar civarında paranın camilere ve *heyet*lere gittiği söyleniyordu.[20] Besiclerin kontrol ettiği binaların restorasyonu ya da Razaman'da oruç tutan kalabalıklara ücretsiz yemek sunmak için de kaynak sağlandı. Ahmedinejad'ın besicler ve Devrim Muhafızları taraftarlarınca cumhurbaşkanlığına adaylığını koyması için teşvik edildiği belediye başkanlığının son yılında, birdenbire

* İmam Hüseyin için törenlerin yapıldığı yer. --*ç.n.*

** İran'da okumuşların bir din adamı ya da (Ali Şeriati gibi) din adamı olmayan birisinin derslerine devam etme temelinde sürdürdükleri dini, siyasal, kültürel faaliyet ve örgütlenme biçimi. Devrimden sonra da devam etmiştir. --*ç.n.*

19. Bkz. Kasra Naji, *Ahmadinejad: The Secret History of Iran's Radical Leader* (Londra: I. B.Tauris, 2007), s. 49-51.

20. Mahmud Alizade Tabatabai, "Vosul-e Bedehi-ye Dowlat beh Shahr-e Tehran", *Şehr-i Ferdâ*, 5 Âzar 1385/26 Kasım 2006.

Tahran'ın yoksul bölgelerinin yolları yeniden asfaltlandı, okullara daha fazla ödenek ayrıldı ve trafik sıkışıklığı azaldı. Bunların ve diğer popülist önlemlerin –örneğin yeni evlenmiş 12 bin civarında çiftin her biri için 1200 dolarlık kredi– finansman kaynağı, artık olağanüstü bir ekonomik güce sahip muazzam bir askeri organ ve istihbari organ olan; havalimanlarını ve limanları, arazileri, fabrikaları, ticari şirketleri, üniversiteleri ve yüzlerce kültürel kurumu denetleyen Devrim Muhafızları'ydı.[21] Sağladığı finansman karşılığında belediye Devrim Muhafızları'na, inşaat yapma ve arazi elde etmede planlama kurallarını ihlal etmelerine olanak sağlayan, proje sözleşmeleri ve yasal iltimaslar armağan etti. Bu dönem boyunca kayırmacılık, yolsuzluk ve hesabı verilmeyen harcamalar eşi benzeri görülmemiş düzeydeydi. Ahmedinejad'ın belediye başkanlığı asla fonların nasıl dağıtıldığını gösteren ayrıntılı bir bütçe hazırlamadı ve kent konseyine finansal bir rapor sunmadı.[22]

Ahmedinejad Tahran'da muhafazakâr güçlerin etkisini artırmakta ve alt sınıf katmanları arasında ideolojik bir himaye sistemi kurmakta kesinlikle başarılıydı. Fakat şehrin yoksulları ve orta sınıfları artan enflasyon, işsizlik ve barınma giderlerine karşı savunmasız kaldı. 2004 ile 2007 arasında şehir bütçesinin %80'den fazlası hâlâ kelle vergisine ve inşaat ruhsatlarının (*avariz*) satışına dayanıyordu.[23] Ahmedinejad'ın yönetimi altında, ve daha önceki eleştirilere yönelik olarak (gerçi bunlar da şehir yönetmeliklerini ihlal ediyordu), ruhsatlar daha küçük, dört ila altı katlı binalar için verildi. Böylece, çevresi geniş birkaç zengin müteahhit yerine, artık birçok kişi çok katlı bina inşa etmek için ruhsat satın alabiliyordu. Gene de, gayrimenkul fiyatlarındaki çarpıcı bir artış sayesinde, bu evler işçi sınıfına mensup ailelerin finansal imkânlarını hayli hayli aşıyordu.

21. Bkz. Naji, *Ahmadinejad*, s. 54-55.

22. Muhammed Rıza Esadzade, "Zor Yıl", Tahran'ın 2010'daki belediye başkanı Muhammed Bakır Galibaf ile söyleşi, *Şehr*, özel sayı, Nevruz 1387 (İran Yeni Yılı 2008). Ayrıca bkz. *Bâztâb* web sitesi, 13 Mayıs 2005. Galibaf'ın Ahmedinejad yönetimindeki belediyenin bin usulsüzlük vakasını dini lidere bildirdiği söylenir.

23. D. Celali, "Barrasi-ye Ravanhaa-ye Omdeh dar Budge-ye Shahrdari-ye Tehran: 1383-86", *İktisat-ı Şehr*, no. 2 (2009), s. 105.

Tahran'da evlerin ortalama fiyatları 1990'lar boyunca üçe katlandı ve Ahmedinejad'ın yönetimi boyunca bir üç kat artış daha yaşandı.[24] Bu koşullar altında, çalışan yoksullar ve orta sınıflar başlarını sokacak bir ev için "ömür billah çalışıp didinmek" zorunda kalıyor, spekülatif sermaye ve mülklü sınıflar daha da serpiliyordu.[25]

Ahmedinejad'ın başkanlığında Tahran belediyesi sertlik yanlılarının iktidarının dayandığı rantiye "rejim sınıfı"nı güçlendirmeye yardımcı oldu. Bu sınıf hem yoksul hem de zengin tabakalardan kesimler içeren, devlet imkânlarının –yardım, seçmeli sübvansiyon, ödeme önceliği, rüşvet ve komisyonlar– peşkeş çekilmesiyle birbirine bağlanan ve sosyalleşme bakımından sertlik yanlısı bir dini görünüme bürünen ideolojik bir cemaati temsil eder. Birçok muharip gazi, besicler, alt sınıf vurguncular ve geniş dini kesimin –camiler, türbeler, ilahiyat okulları, mektepler ya da İslamcı kültür derneklerinden– mensupları böylece rejimin petrol gelirlerini zengin ahbap çavuşlar, müteahhitler ve devrimci kurumlardan kimselerle paylaşırlar. Belediye başkanlığını bırakıp 2005'te cumhurbaşkanı olunca, Ahmedinejad'ın yaptığı esasen bu vizyonu, artık çok daha büyük kaynaklarla, ulusal ölçeğe taşımaktı.

Kent Konseyi Ahmedinejad'ın halefi olarak, ulusal polis teşkilatının eski başkanı ve cumhurbaşkanlığı yarışında mağlup olan muhaliflerden Muhammed Bakır Galibaf'ı seçti. Galibaf, Ahmedinejad'ın –ve yanı sıra müttefiklerinin– başkentin kaynakları üzerindeki nüfuzunu sürdürme çabası önünde bir engel teşkil ediyordu. Kendisini "halk yanlısı fakat gayri popülist" olarak tarif eden ve ılımlı bir dindar fakat sert, modernleşmeci bir yönetici olarak sunan Galibaf, Karbaşi'nin bitmemiş projelerinin bir kısmını sürdürdü: kültürel komplekslerin canlandırılması, karayollarının inşası, Tahran metro sisteminin tamamlanması ve Şah döneminden kalma Milad (İletişim) Kulesi projesinin bitirilmesi. Dini ve devrimci sembolizm vurgusu azalmıştı artık: Tahran'da caddelere konulan yüz küsur yeni ismin hemen hemen hiçbiri bu türden bir çağrışım taşımıyordu.[26]

24. Ehsani, "Survival Through Dispossession", s. 6.

25. Bu bizzat Ahmedinejad'a göre, aktaran *Bahar*, 23 Ferverdin 1389/12 Nisan 2010. 2008'de, işsizlerin %25'inden çoğu (373 bin kişi) üniversite mezunudur; bkz. İran web sitesi Jaras, 12 Tir 1389/2 Temmuz 2010.

Fakat hükümetin ve pasdarların belediyenin imtiyazlarını ihlal etmeyi sürdürmesi, şehri yöneten yetkililerin otoritesini sarstı.[27] Bu eğilim Yeşil hareketin ardından yoğunlaşacaktı.

HAZİRAN GÜNLERİ

Ahmedinejad ve Mir Hüseyin Musavi arasındaki 2009 seçim yarışı Tahran'ın toplumsal ve siyasal çehresini dönüştürdü. Zenginlerden orta ve işçi sınıfına kadar çoğu 2005'te yapılan önceki seçimde oy kullanmayı reddetmiş olan "reform" taraftarları, seçim takvimini ve iktidar seçkinleri arasındaki çatlağı, yıllardır süren sessiz hoşnutsuzluklarını görülmeye değer, açık bir seferberliğe çevirmek üzere kullandılar. Özellikle kadınlar ve genç insanlar gayretle taban aktivizmine yönelip karnaval havasında geçen kitlesel sokak yürüyüşleri düzenlediler. Tahran'ın caddeleri, parkları, okulları ve meydanları –özellikle merkezi alanlarda ve İnkılâp Caddesi'nin kuzeyinde– canlı ve hararetle konuşan bir kampanyanın ana sahneleri oldu. Fakat seçim sonuçları –Ahmedinejad'ın onlarca hile kanıtı arasındaki zaferi– birçoklarının umudunu kırdı; bu durumun yol açtığı şiddetli manevi öfke İslam Cumhuriyeti tarihinde görülmemiş türden geniş tabanlı bir protesto hareketini besledi.

Kapsamlı bir dinsel-etik düzen dahilinde yurttaşlığı yeniden talep etmeye dönük post-İslamcı bir inisiyatif olan Yeşil hareket, halkın nicedir özlemini duyduğu o gündelik gözetimden, yozlaşmadan ve keyfi yönetimden azade haysiyetli hayat arzusunu dile getiriyordu. Seçim sonuçlarının 13 Haziran'da ilan edilmesini izleyen haftalar boyunca, sokak siyaseti hareketin temel dışavurumu oldu; ama daha sonra devlet şiddeti tarafından bastırıldı. Geceleri çatılardan yükselen "Allahüekber" ve "diktatöre ölüm" nidaları bu muhalif şehrin derin ve karanlık semalarında yankılanırken, gündüzler polis ve besic milislerinin protestoculara saldırılarıyla geçti. Yeşil gösterilerin çoğu Tahran'ın merkezinde ve merkezin kuzeyinde cereyan

26. Örneğin bkz. Tahran Şehir Konseyi'nin 1 İsfand 1388/20 Şubat 2010 tarihli kararları. Konseyin web sitesinden, www.shora-tehran.ir erişilebilir.

27. Tabatabai, "Vosul-e Bedehi-ye Dowlat".

etti; yani merkezi ve merkezin güneyini kapsayan 1979 örüntüsüne göre hafif bir kuzeye kayış vardı. Şehir genişledikçe ve orta sınıflar büyüdükçe, siyasi coğrafya da kaydı. 1979 Devrimi'nde olduğu gibi eğitimli orta sınıflar Yeşil harekette de temel bir rol oynadılar; marjinal yoksullar ise –aynen otuz yıl önce yapmış oldukları gibi– protesto hareketinden uzak durmayı seçip olan bitene seyirci kaldılar. Fakat tanıklıklar güneydeki mahallelerden gençlik gruplarının da Yeşil gösterilere katıldığına işaret ediyor.

İnkılâp Caddesi'ni dolduran ve Azadi Kulesi etrafında birleşen kalabalıkların 15 Haziran 2009'daki muazzam sessiz yürüyüşü Tahran'ın yönetim tarzında radikal bir değişikliğe sebep oldu. Devrim Muhafızları olağanüstü bir güvenlik önlemi olarak şehrin mutlak denetimini 15 Haziran'dan 16 Ağustos'a kadar iki ay boyunca ele aldı; on binlerce güvenlik memuru ve milis stratejik olarak caddelere ve meydanlara konuşlandırıldı. Birkaç hafta içinde dört bin protestocu tutuklanmış, en az yetmiş kişi öldürülmüş, reformcu medya kapatılmış ve şehirdeki özgür iletişim âdeta askıya alınmıştı; yıl sonu itibarıyla, gözaltına alınanların toplam sayısı 10 bine yükseldi.[28] Devlet denetimindeki medyadaki kara propaganda ve muhalif kimselerin Stalinist tarzda kitlesel yargılanmaları, şehir alanlarının daha sistematik gözetiminin başlangıcıydı. İşlek caddelere, üniversite ve yurtlara onlarca gizli kamera yerleştirildi, Besic milisleri yoğun bir biçimde "şüpheli" etkinlikleri gözetliyordu. Sanki şehir zıvanadan çıkmıştı da yetkililer onu yeniden rayına sokmak, görüntülerini ve seslerini "dönüştürmek" zorunda hissediyordu. Parklara ibadet yerleri ve camiler kurmaları, ezan yayınlamaları emri verildi. Ardından Mayıs 2010'da Tahran sakinleri hayretle bazı sanatçıların, yazarların ve İbn-i Sina gibi tarihi figürlerin heykellerinin şehrin umumi park ve meydanlarından gizemli bir biçimde kaybolduğunu fark ettiler – vinçler ve ağır iş makineleriyle yapılan bu bariz hırsızlık şehrin seküler yapısını bozmaya yönelik söz konusu girişimlerin resmi olarak onaylandığına işaret ediyordu.[29]

28. Pasdar komutanı Serdar Fazlı'ya göre, aktaran "Eteraf-e Sardar-e Sepah beh Dastgiri-ye Dah-hezar Nafar dar Sal-e Gozashteh", *Peyk-i İran*, 18 Âbân 1388/9 Kasım 2010.

Tahran'ın dikbaşlılığına rejimin kısa vadeli çözümü artırılmış güvenlik olduysa da, uzun vadede büyük toplum mühendisliğini seçtiler. Nisan 2010'da Bakanlar Kurulu mevcut yasalara aykırı olağanüstü bir kararla, cumhurbaşkanı ve yardımcısına Tahran'ın, hatta nüfusu beş binden yüksek olan her şehrin idaresini ellerine alma yetkisi verdi. Belediye başkanları cumhurbaşkanının emirlerine itaat edecekti. Bu girişimler önce 12 Nisan tarihli bir konuşmada Ahmedinejad'ın ve ardından diğer yetkililerin ve vaizlerin ilan ettiği üç yapısal değişikliğin yolunu açtı. İlk olarak, yetkililer başkenti küçültmeyi planlıyordu – Ahmedinejad'a göre, Tahran'da yaşayan 5 milyon kişi köylere ve taşraya gönderilecekti. Yer değiştirmeye gönüllü olanlara kredi, ayrıca arazi ve konut desteği verilecekti.[30] İkinci strateji ülkenin nüfusunu 70 milyondan 150 milyona yükseltmeyi, ve bunu özellikle de şu an için toplamın ancak %30'undan biraz fazlasını oluşturan ve İslamcı rejime sadık kalmalarının muhtemel olduğu düşünülen kırsal alanlarda gerçekleştirmeyi hedefliyordu. Aile planlaması ve nüfus kontrolü önlemleri durdurulacaktı; bunlar artık, 1980'lerde olduğu gibi "Şii nüfusunu düşük tutmak için komplolar" olarak sunuluyordu.[31] Kırsal bölgelerde yeni doğan çocukların ailelerine nakit 1000 dolar verilecek, ayrıca çocuk 18 yaşına gelene dek her yıl 95 dolarlık ödemeyle buna ek yapılacaktı. Son olarak şu an Tahran'da sayısı 25 olan üniversiteler yeniden yapılandırılacak, "yerlileştirilecek", "İslamlaştırılacak" ve başkentin dışına taşınacaktı.[32]

Yetkililerin "yaklaşan depreme karşı koruyucu önlemler" olarak adlandırdığı bu bir hayli büyük planların gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini saptamak için çok erken.[33] General Franco öğrenci ayaklanmalarından kaçınmak için Katalan Otonom Üniversitesi'ni Barselona'nın eteklerine taşımıştı; fakat 1978'de Şah'ın militan Arya-

29. Azade Asadi, "Dozdi-ye Seriali-ye Mojassameha-ye Tehran", *Radyo Ferdâ*, 14 Ordibeheşt 1389/4 Mayıs 2010.

30. *Bahar*, 23 Ferverdin 1389/12 Nisan 2010.

31. Ahmedinejad'ın danışmanı Ayetullah Misbah Yezdi'ye göre, akt. *Mardom-sâlârî*, 5 Tir 1389/27 Haziran 2010.

32. *Tahran İmrûz*, 22 Ferverdin 1389/11 Nisan 2010.

33. Bilim Bakanı Kamran Daneşcu'nun sözleri; bkz. "Takeed-e Mojaddad bar Prozhe-ye Amniyyat-ye Khorouj-e Daneshgah-ha az Tehran", *Peyk-i İran*, 28 Ferverdin 1389/17 Nisan 2010.

mehr Üniversitesi'ni Tahran'dan İsfahan'a taşımaya yönelik benzer planı esasen öğrenciler ve hocalar direndiği için başarısız oldu. Sonuç ne olursa olsun, yetkili makamların düşünme tarzı, Tahran'ın modern kentselliğinin onların dini-askeri yönetimselliğini altüst ettiğine hükmetmelerinin ne kadar isabetli olduğunu gösteriyor. Yönetmek için şehri feshetmeye ihtiyaçları var.

İslam Devrimi'nden otuz yıl sonra Tahran dertli ve sıkıntılı bir şehir, yaralı ve gene de muhalif. Adeta yeniden yazılmış bir parşömen gibi, Şah zamanının yapısını ve mimari dokusunu hâlâ muhafaza ediyor, fakat üstü devrim sonrası ideoloji, bazı kayda değer yeniden inşalar ve küreselleşmenin ayak izleriyle kaplanmış. Dahası nüfus artışı, göç ve kayıtdışı gelişme tarafından aşağıdan dönüştürülüyor. Bu süreçlerin birçoğu sadece Tahran'a özgü değil elbette; küresel Güney'in birçok başka mega-şehrinin ayırt edici özellikleri. Fakat İran'ın başkenti kendi hususiyetlerine sahip. Bugün şehir bölgesel muadillerine göre kesinlikle daha az kozmopolit. Kahire, İstanbul ya da Dubai'den farklı olarak dış turizm neredeyse kayboldu; Batılı topluluklar küçüldü, dinsel azınlıklar yavaş yavaş azaldı ve Afgan mülteciler büyük ölçüde kırsal bölgelerde yaşıyor. Fakat Tahran küreselleşmenin etkilerinden kaçamamıştır. Bir anlamda Batı bugün –yeni medya, ticari mallar, tarzlar ve yurtdışında yaşayan üç milyondan fazla İranlı aracılığıyla– otuz yıl öncesine göre daha bariz bir varlığa sahiptir. Ara sıra popülist itkilerle denetlense de iktisadi liberalizm de elbette bu eğilimin bir parçasıdır.

Fakat Tahran bu neoliberal zamanlarda küresel Güney'in birçok şehrini etkilemiş kentsel şiddetten büyük ölçüde azadedir. Rio de Janeiro, Manila ya da Managua gibi şehirlerde, sosyalist örgütlerin ya da devletin yoksullar arasındaki varlığının azalmasının yarattığı boşluk, çeteler ve uyuşturucu baronlarının yozlaşmış polisin refakatinde gecekondu mahallelerini himayesi ve kontrolü altına almasına imkân tanımıştır. Tahran'da toplumsal şiddet yerine, yarı resmi iktidar güçlerinin yurttaşlara yönelttiği yasadışı bir siyasal şiddet vardır. Latin Amerika şehirlerinin uyuşturucu baronlarının yerine, Tahran'da pasdarlar ve besicler vardır; bunlar devletin petrol gelirlerini kullanarak barışçıl gösterileri dağıtmak, muhalif gruplara saldırmak ve sokakta gözetim sağlamak gibi yasaya aykırı amaçlar için

işçi sınıfı gençliğini himayesi altına alıp istihdam eder.[34] Burada mali kaynak uyuşturucu geliri değil, petrol geliridir.

Daha da önemlisi, mücadeleci siyaseti --dini-askeri yönetim tarzı ve boyun eğmez halk muhalefeti arasındaki diyalektiği– bakımından Tahran'ın eşi benzeri yoktur. İslam Devrimi Tahran'ı kendi ideolojisiyle uyumlu olarak, sözgelimi Fransız Devrimi'nin Paris'e ve Rus Devrimi'nin Moskova'ya yaptığı gibi derinden ve yoğun bir biçimde, yeniden biçimlendirip yapılandıramamıştır. Bugün bile Tahran Kum, Riyad, hatta Kahire'den çok Madrid, hatta Los Angeles'a benzer. Elbette Tahran pek çok dinsel kimlik ifadesi yansıtıyor. Dini posterler, portreler ve ibadet yerleri devlet dairelerinin ve kamusal alanların bir parçası; tekye, *heyet* ve *hüseyniye** gibi Şii kurumlar yeniden icat ediliyor ve mali anlamda iyi destekleniyor; birçok camiden ezan sesi yükseliyor; kadınlar halka açık yerlerde örtünmek zorunda. Fakat büyük ölçüde resmi ve düzenlenmiş olan bu işaretler, hegemonik dinsel düzenin belirtilerinden ziyade rahatsız edici dayatmalar gibi görünüyor.

Gerçekten de Tahran, sakinlerini dinsel bir habitus'la uyumlu hale getirecek "dini bir şehir"; dinden mülhem mimari, görsel, içgüdüsel ve duyusal ipuçlarının sakinlerine dindar duyarlılıklar ve irade aşılayacağı bir şehir olmayı başaramamış ya da buna direnmiştir. Yakın tarihli bir araştırma genç İranlıların sadece %12'sinin camiye gittiğini ve Tahranlıların %25'inin bir kez bile camiye gitmediğini gösteriyor.[35] Kamusal alanda dindarlık ve manevi fazilet standartları esasen baskıyla sağlanıyor. Örneğin sertlik yanlılarının ifadesiyle "kültürel NATO" ile savaşmak üzere 2007 baharında düzenlenen "kamusal güvenlik programı", sadece dört ayda polis ve besic milisleri tarafından bir milyon yurttaşın alenen aşağılanmasıyla ve 40 bin kişinin tutuklanmasıyla sonuçlandı. Tutuklananların

* Vakıf hukuku esasına göre kurulan külliye. En ünlüsü, Tahran'ın merkezindeki, devrimden önce Ali Şeriati'nin derslerini verdiği Hüseyniye-yi İrşad'dır. –*ç.n.*

34. 2009 seçimlerinden sonraki zorbalıkta, bazı besic ajanlarının motosiklet ve diğerlerinin de operasyon başına 400 dolar aldığı söylenir.

35. "Gençlerin Sadece %12'si Camiye Gidiyor", *Shahrzad News*, 4 Ekim 2010.

%85'i yaşları 16 ile 25 arasında değişen gençlerdi.[36] Haziran 2010' da hükümet Tahran'daki 3 bin kız okuluna bunları hizaya getirmek üzere 3 bin kadın dini "propagandist" göndereceğini açıkladı. Vaaz sanki yeterli değilmiş gibi, yargı kısa bir süre sonra başörtüsü gevşekliği için 75 kırbaç, 60 güne kadar hapis ve 50 dolar cezayı hükme bağladı.[37] Elbette birçok insan kendi özel dindarlık biçimlerini koruyor fakat çoğu devlet dinine karşı koyma eğiliminde. Hali vakti yerinde bazı Tahranlılar arasında yakın zamanda yayılan Sufi tarzı ve New Age dinsellik büyük ölçüde devletin İslamlaştırmasına tepkiyi ve bunun altüst edilmesini yansıtıyor. Bir anlamda, bugünün İran'ında dinsel alanın modernleşmesini ifade ediyor.

İşin aslına bakılırsa, İslam Cumhuriyeti yönetiminde Tahran – ve buna bağlı olarak bir bütün halinde ülke– paradoksal bir biçimde daha modern hale geldi. Bu oldukça çarpıtılmış modernite, yüksek okuma yazma oranı, artan kentsel bireysellik, mahallenin çöküşü, modern kamusal alanın yayılması, apartmanlarda yaşamaya yönelik eğilimler ve kadınların artan özerkliği ve kamusal görünürlüğü ile ifade edilir. 2012 nüfus sayımına göre, şaşırtıcı bir biçimde, 20 ile 35 yaş arası erkeklerin yarısı ve kadınların üçte biri yalnız, ailesinden ayrı olarak yaşamaktadır.[38] Bu gelişmeler şekilsiz, standart ve ideolojik hale getirilmiş bir kitle toplumu ile varlığını sürdüren teokratik iktidarı yıkma eğilimindedir. Bu yüzden, İslamcı makamlar kadınlara başörtüsünü dayatırken, kadınların çoğu bunu bir moda simgesine dönüştürerek cevap veriyor; rejim gençleri resmi İslama bağlılığa zorlarken, gençler dini ritüelleri bir sosyalleşme fırsatına çeviriyor; hükümet insanları sadece devlet televizyonunu seyretmeye iterken, çanak antenler çatılarda dizginlenemez yabani otlar gibi bi-

36. Azam Khatam, "Struggles over Defining the Moral City: The Problem Called 'Youth' in Urban Iran", *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North* içinde, haz. Linda Herrera ve Asef Bayat (Oxford: Oxford University Press, 2010), s. 220-21. *Kültürel NATO* terimi, dikkati çekecek bir biçimde, Payam Fazil-Nejad tarafından, reformcu harekete Batı komplosunun bir parçası olarak saldıran 2009 tarihli bir kitapta kullanıldı.

37. *Radyo Ferdâ*, 23 Temmuz 2010.

38. Said Peyvandi, "Roua-ye 120 Millioniye Ahmadinejad", radiofarda.com, 28 Kasım 2010; ayrıca bkz. Thomas Erdbrink, "Single Women Gaining Limited Acceptance in Iran", *New York Times*, 12 Haziran 2012.

tiyor. Bu "manevi fazilet" başkentinin bugün 400 bin uyuşturucu bağımlısına, 200 bin seks işçisine ve 4 buçuk milyondan fazla depresyon kurbanına ev sahipliği yapıyor olması ironiktir fakat şaşırtıcı değildir.[39] Biyopolitikaya ve toplumsal denetime böylesine yatırım yapan bir yönetimsellik, modern yurttaşlarının gündelik davranışlarından etkilenmeye mahkûmdur. Bu yönetimsellik ya bu modern kentselliği feshetmek ya da copla, kamerayla ve vurdumduymazlıkla yönetmek zorunda kalacak.

39. Nazanin Kamdar, "Amarhaa-ye Takan-dahandeh az Paytakht-e Keshvar", *Roozonline*, no. 1202, 7 Tir 1389/29 Haziran 2010.

8

Devrim Sokakları

11 ŞUBAT 1979'DA Tahran Radyosu İran Devrimi'nin zaferini hummalı bir coşkuyla ilan edip, 2500 yıllık monarşinin sonunu müjdeledi.[1] Kitlesel olarak sokaklara dökülen halka büyük bir sevinç hali hâkim oldu. Genç insanlar dans ettiler, kadınlar kalabalığın içinde şeker ve şerbet dağıtarak dolaştılar. Araçlar hep birlikte klaksonlarını çaldılar; daha günler önce devrimciler ile Şah'ın ordusu arasında kanlı savaşlara tanık olmuş ana caddelerde bir aşağı bir yukarı gidip gelirken farlarını yakıp söndürdüler. Caddelerin bir kısmı dünya çapında foto-muhabirliğin odak noktası, İran'daki devrimin dünyanın dört bir yanındaki büyük siyasal dönüm noktalarının müşterek imgelerini taşıyan en etkileyici enstantanelerinin –kent meydanlarında toplanan insan seli, alevler içindeki sokaklar, yaralı devrimcileri taşıyan yoldaşları, askerlerin ağırbaşlı da olsa gergin ifadeleri ve elbette devrilen heykeller ve kırılan hapishane kapıları– teması haline geldi. Otuz yıl kadar sonra dünya Arap dünyasına yayılan, birbiri ardına diktatörleri deviren, şaşırtıcı devrim dalgalarına tanıklık etti. Tunus'tan Kahire, Amman ve Cezayir'e; Sana'a ve Rabat'tan Trablus ve Manama'ya, bir hayli yaygın olan halk protestoları

1. Bu bölümler büyük ölçüde şu makaleme dayanıyor: "Revolution Without Movement, Movement Without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt", *Comparative Studies in Society and History* 42, no. 1 (Ocak 1998), s. 136-69.

şehirleri ulusal hoşnutsuzluğun tiyatro sahnelerine çevirip rejimleri geri çekilmeye zorladı. Özellikle Kahire'nin merkezi alanları en mükemmel devrimin ikonik mekânları haline geldi; huşu, cesaret ve topluluk olma hissi uyandırdı. Bu olayların tümü olağandışı anların "sokak siyaseti"ni; farklı uzamsal konumlarda, "hoşnutsuzluğun sokakları"nda gerçekleşen anıtsal ayaklanmaların ortak yönlerini temsil eder. Tahran'da bu mekân İnkılâp Meydanı, özellikle İnkılâp Caddesi'ydi; Tunus'ta Burgiba Bulvarı, Manama'da İnci Meydanı ve İstanbul'da Taksim Meydanı'ydı.

Bu özel mekânlar niçin mücadelenin dışavurumunun ve dayanışmanın yayılmasının olay yerleri olarak iş görür? Onları diğer yerlerden farklı kılan nedir? Örneğin Foucault, Lefebvre ve diğerlerinin mekân ve siyaset hakkındaki çığır açan katkılarının çoğu iktidarın (siyasetin) mekânı nasıl biçimlendirdiğine odaklanır – sözgelimi modern hapishanenin ya da cadde ve sokaklardaki mekânsal ayrımların modern öznelerin bedenlerini disiplin altına almak (halka açık yerlerde nasıl hareket edeceğimizi ya da yürüyeceğimizi vb. belirlemek) için kullanıldığına; evlerde işlevsel uzmanlaşmanın (mutfağı, yatak ve oturma odalarını ayırmanın) işçi sınıfının manevi sağaltımını hedeflediğine ve (şeffaf mekânlar olarak) modern açık bulvarların isyancıları polis gözetimine maruz bırakarak başkaldırıları kısıtlamayı nasıl hedeflediğine.[2] Bu bölüm madalyonun diğer yüzüne, *hoşnutsuzlukların mekânsallığı*na, yani belirli mekânsal biçimlerin isyankâr duyarlılıkları ve dayanışmaları nasıl biçimlendirdiğine, harekete geçirdiğine ve barındırdığına bakıyor. Bunu göstermek için 1979 İran Devrimi ve Arap ayaklanmaları, özellikle 2011 Mısır Devrimi esnasındaki devrimci seferberliğe ve bunların mekânsal boyutlarına odaklanıyor, aynı zamanda İstanbul'un sokak siyasetine ve mevzilerine atıfta bulunuyorum.

2. Bkz. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison* (New York: Vintage, 1995); Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2006; Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Basil Blackwell, 1991); Charles Tilly, "Spaces of Contention", *Mobilization: An International Quarterly* 5, no. 2 (Güz 2000), s. 135-59; Eric Hobsbawm, "Cities and Insurrections", *Revolutionaries* (Londra: Quartet Books, 1977), s. 220-33; Türkçesi: *Devrimciler*, çev. Hatice Pınar Şenoğuz, İstanbul: Agora, 2006.

DEVRİMLER

İran'da zafer günü, on sekiz aydan fazla süren kitle gösterilerinin, şiddetli çarpışmaların, kitlesel sınai eylemlerin, bir genel grevin ve birçok siyasal manevranın doruğuydu. Bununla birlikte devrimin başlangıcı çok önceydi; kökü, ülkenin modernleşme sürecine girdiği 1930'lardan beri süregelen yapısal değişimlere kadar uzanıyordu. Milliyetçi başbakan Muhammed Musaddık'ı deviren ve Şah'ı yeniden iş başına getiren, CIA'in tasarladığı 1953'teki darbeden sonra hızlandı. Bu yapısal değişimler, başlıcası sosyoekonomik gelişme ile siyasal otokrasi arasındaki gerilim olan, birçok çatışma yarattı.[3] Devletin yetersizliği, yolsuzluk ve İran toplumunun birçok kesimindeki adaletsizlik hissi ülkedeki siyasal çatışmaya ivme kazandırdı.

Rıza Şah (1925-46) ve oğlu Muhammed Rıza Şah Pehlevi'nin yönetimi altında devlet tarafından başlatılan modernleşme politikası ve iktisadi değişim, geleneksel toplumsal grupları kaygılandırma pahasına, yeni toplumsal güçlerin büyümesine sebebiyet verdi. 1970'lerin sonunda, toplum sahnesine geniş ve hali vakti yerinde bir modern orta sınıf, kamusal alanda yer alan kadınlar, sınai bir işçi sınıfı, ve gecekondu mahalleleri ve gecekonduculardan oluşan yeni yoksullar hâkimdi. Sonuncu grup hariç bunlar, nispeten yüksek bir statü ve benzer derecede iktisadi mükâfatların keyfini çıkararak, iktisadi gelişmeden yararlanıyordu. Ne var ki Şah'ın yaşlı otokrasisinin sürüp gitmesi bu büyüyen toplumsal tabakaların siyasal sürece katılımına engel oldu. Bu onları öfkelendirdi. Aynı zamanda, modernleşme stratejisi de eski toplumsal grupları –geleneksel *bâzârî-ler*in* bir kısmını, eski kentli orta tabakayı, din adamlarını ve İslami kurumların taraftarlarını– hüsrana uğratmıştı, çünkü onların iktisadi çıkarlarının ve toplumsal statülerinin altını oyuyordu.

* İran'da geleneksel çarşıların tüccarları –*ç.n.*

3. Bkz. Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983); Nikki Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981); Mohsen Milani, *The Making of the Islamic Revolution in Iran* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1986); Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (Londra: Penguin Books, 1979).

Hoşnutsuzluğun ifade edilmesi için kullanılan alışılmış tüm kurumsal kanalların baskı sonucu kapatılmasıyla halk giderek devlete yabancılaştı. Bu sırada birçok İranlının toplumsal psikolojisini yolsuzluk, yetersizlik, adaletsizlik hissi ve manevi bir öfke belirliyordu. Dolayısıyla gergin geçen 1970'li yıllar boyunca, Şah'ın otoriter iktidarı ve kayda değer iktisadi gelişmenin doruğunda, birçok insan (belki de üst sınıflar ve topraklı köylüler hariç) gayri memnun görünüyordu; gerçi hepsinin gerekçeleri farklı farklıydı. Fakat bu gidişattan Şah'ı ve Batılı müttefiklerini sorumlu tutma konusunda birleşiyorlardı. Bu yüzden, muhalefetin ve protestoların dilinin büyük ölçüde monarşi karşıtı, anti-emperyalist, Üçüncü Dünyacı ve milliyetçi olması, nihayetinde dinsel söyleme dönmesi şaşırtıcı değildi.

Halk seferberliği fırsatı biz üniversite öğrencilerinin "Carter İmbatı" (*Nesim-i Karteri*) olarak adlandırdığımız şeyle birlikte doğdu. Başkan Carter'ın 1970'lerin sonundaki insan hakları politikası Şah'ı sınırlı derecede ifade için bir siyasal alan sunmaya zorladı. Bu dışavurum süreç içinde birikerek çoğaldı ve iki yıldan az bir süre içinde monarşiyi süpürdü. Her şey sansürün bir derece gevşetilmesinin bazı edebi/entelektüel faaliyetlere (Tahran'da Goethe Enstitüsü ve üniversitelerde) ve siyasal İslamcıların kamusal toplantılarına (Kuba Mescidi'nde) imkân tanımasıyla başladı. Entelektüellerin ve liberal politikacıların üst düzey yetkililere eleştirel açık mektuplar yazıp dağıtmasıyla sürdü. Tam bu arada günlük bir gazete olan *İttilaat*'ta Ayetullah Humeyni aleyhine hakaretamiz bir makale yayımlanması mollalar şehri Kum'da bir gösteriye yol açtı; bazı aktivistler öldü. Bu ölümleri anmak için kuzeydeki Azeri şehri Tebriz'de büyük çaplı bir gösteri yapıldı. Bu gösterinin başlangıcını oluşturduğu bir dizi olay, ülke çapında devrimci bir protesto hareketi oluşturdu; modern ve geleneksel, dindar ve seküler, erkek ve kadın, halkın farklı kesimlerinin kitlesel olarak katıldığı harekete ulema önderlik etmeye başladı. Fakat neden özellikle din adamları devrime önderlik ediyordu?

1953 darbesinden beri, yirmi beş yılı aşkın bir sürede, tüm etkili seküler siyasi partiler ve STÖ'ler ortadan kaldırılmış ya da yok edilmişti. ABD'nin yönettiği darbe hem milliyetçi hem de komünist hareketleri ezdi; SAVAK, gizli polis, sendikalara sızdı; yayınlar sıkı bir

sansürden geçirildi ve hemen hiçbir etkili STÖ kalmadı.[4] Asli örgütlü muhalefet, etkinlikleri tek tük silahlı operasyonlarla sınırlı yeraltı gerilla örgütlerinden, Marksist Fedailer ve radikal İslamcı sol Halkın Mücahitleri'nden geldi.[5] Öğrenci aktivizmi de ya ülke içinde kampüs siyasetiyle ya da yurtdışındaki İranlı öğrencilerce yürütülenlerle sınırlı kaldı. Kısacası, aşırı derecede memnuniyetsiz olsalar da, örgütlenme bakımından seküler hareketlerin eli ayağı bağlıydı.

Bununla birlikte, seküler güçlerden farklı olarak din adamlarının, kendi hiyerarşik düzenine sahip on binden fazla cami, *hüseyniye*, *hovze** (ilahiyat okulu) ve devrimci mücadeleciler arasında hayati bir iletişim aracı olarak iş gören dernekleri içeren, paha biçilmez bir kurumsal kapasitesi vardı. Hem kadın hem erkek genç İslamcılar, genç din adamlarıyla birlikte, ulema kurumunu halka bağladılar. Hiyerarşik bir düzen birleşik karar almayı mümkün kıldı, sistematik bir emir ve bilgi akışı disiplin sağladı; camilerdeki üst düzey kararlar hem aktivistlere hem de genel kamuoyuna yayıldı. Kısaca, din adamlarının *kurumsal kapasitesi*, ve buna ek olarak devrimci mesajlarındaki kayda değer genellik ve *muğlaklık*, onların önderliğini sağladı. Bu önderliği sürdüren, güvenilir bir alternatifin yokluğunun ötesinde, devrimci olayların görece hızlı sonuçlanmasıydı – tartışma ve muhalefet için, toplumsal bir hareketin ortaya çıkması için ya da önderliğe müstakbel bir alternatifin gelişmesi için pek zaman yoktu. Bu yüzden 1970'lerin yeni oluşan İslamcı hareketi hızla yeni bir devlete dönüştü. O halde "İslamlaşma" büyük ölçüde devrimin zaferinden *sonra* ortaya çıktı ve aslen tepeden, yeni

* Türkçede de kullanılan coğrafi 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.*

4. Şah rejiminin antidemokratik doğası ve bunun siyasal yansımaları için bkz. Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (Londra: Penguin, 1977); Habib Lajevardi, *Labor Unions and Autocracy in Iran* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1985); Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran* (Londra: Macmillan, 1982).

5. İran'da gerilla faaliyetleri için bkz. Halliday, *Iran*; Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*.

İslami devlet tarafından dayatıldı. Din adamları iktidarının, İslami yasal sistemin, yeni kültürel pratiklerin ve kurumların ve kamusal mekânın manevi gözetiminin kurulmasında tecelli etti.

Otuz yıldan fazla bir süre sonra, Arap dünyasını ayaklanma ve devrim dalgaları kuşattı. Tunus'ta 14 Ocak 2011'de yurt çapındaki toplu protestolar diktatör Zeynel Abidin Bin Ali'yi ülkeden kaçmak zorunda bıraktı. Protestolar 17 Aralık'ta, durgun bir taşra şehri olan Sidi Bu Zeyd'de, sokak satıcısı Muhammed Buazizi'nin belediye zabıtalarının kötü muamelesini protesto etmek için kendisini yakmasıyla başlamıştı. Bu olay üzerine yerli halkın düzenlediği sokak protestoları sosyal medya aracılığıyla ulusal düzeyde duyuruldu. Sendikacılar greve gidip örgütlenme yeteneklerini başkalarına rehberlik etmek için kullandı; bu arada sokak protestoları diğer şehir ve kasabalara yayıldı. Kitlesel protestolar başkent Tunus'a ulaşınca orta sınıflar –özellikle avukatlar ve diğer meslek sahipleri– devrime destek verdi. Polis vahşetine rağmen, protesto hareketi inatla devam etti; protestocular toplumsal adalet, haysiyet, ve modernleştirici ve seküler bir polis devleti aracılığıyla otuz yıldan fazla bir süredir Tunus'a demir yumrukla hükmetmiş Bin Ali'nin görevden alınmasını talep ediyordu.[6]

Tunus Devrimi'nden ilham alan Mısırlılar 25 Ocak 2011'de işkenceyle öldürülen genç Halid Said'in simgesi olduğu polis vahşetini protesto etmek için beklenmedik biçimde büyük bir kalabalıkla kitlesel olarak sokaklara çıktılar. Müslüman ve Hıristiyan, erkek ve kadın genç protestocular Kahire'nin merkezinde devasa Tahrir Meydanı'nı ve İskenderiye, Süveyş, Port Said ve Asyut gibi taşradaki şehirlerde diğer büyük kamusal alanları işgal edip, her kesimden ve bölgeden çok sayıda sıradan yurttaşın katıldığı devrimci bir momentum yarattılar. Temel talepleri rejim değişikliğiydi. Grevlerle birlikte ayaklanma yeni bir güç kazandı; o dönemde (tavizlerin yanı sıra şiddetli baskılar aracılığıyla) umutsuzca ayaklanma dalgasına set çekmeye çalışan Mübarek rejimini kuşattı. 11 Şubat 2011'de Mübarek istifaya zorlandı; Silahlı Kuvvetler Yüksek Konseyi'nin (SCAF) iktidarı devralması, olağanüstü hal kanununun kaldırılarak

6. Nizar Şakrun, *Rawaya al-Thawra al-Tunisiya* (Tunus: Al-Dosari, 2011).

yeni bir anayasa için, yeni parlamento ve cumhurbaşkanlığı seçimleri için zemin hazırlayacağı beklentisi yarattı.

Mısır başkaldırısının ardından Libya, Yemen, Bahreyn, Ürdün, Cezayir, Fas ve Suriye'de kitlesel ayaklanmalar patlak verdi. Libya'da Muammer Kaddafi NATO güçlerinin müdahil olduğu devrimci bir savaşla devrildi. Yemen diktatörü Ali Salih Şubat 2012'de, ancak aylar süren direnişin ardından muhalefetle bir anlaşmaya varıldıktan sonra, iktidarı (daha sonra cumhurbaşkanı seçilen) başkan yardımcısına devretti. Ürdün kralı siyasal reformlar için söz verirken, Fas'ta Kral Muhammed muhalefete birtakım güçler tanıyan yeni bir anayasa için seçim yapmaya zorlandı. Suriye ve Bahreyn'de ayaklanmalar sürecekti.

Bu devrimler 1979 İran Devrimi'nden farklı bir devirde cereyan etti. Arap ayaklanmaları Soğuk Savaş sonrası dönemde; "devrim" düşüncesinin zayıflayıp tedrici ve barışçıl "reformlar"ın öne çıktığı, sömürge sonrası milliyetçilik, Marksizm-Leninizm ve İslamcılık ideolojilerinin bir meşruiyet kriziyle karşılaştığı bir zamanda meydana geldi. Dahili olarak, devrimler kentleşmenin, genç nüfusun artışı ve iktisadi liberalleşmenin, dolayısıyla eşitsizlik, toplumsal dışlanma ve mekânsal marjinalleşmeyle birlikte okuryazarlık ve yükseköğrenimde bir artış bağlamında gerçekleşti. Söz konusu yapısal değişimler hoşnutsuz toplumsal gruplar yaratmış (marjinalleştirilmiş gençlik ve parçalara ayrılmış emek gibi), ve bu gruplar da değişimleri yürütmüş olan yozlaşmış otoriter Arap rejimlerine meydan okumaya başlamıştı.

HOŞNUTSUZLUK SOKAKLARI

Şüphesiz devrimler, söylendiği gibi, sadece başkaldırı ve rejim değişikliğinin istisnai birleşme noktaları, "delilik ânları" değildir. Devrimciler de sadece göz önündeki sokak faillerinden ibaret değildir. Bu ziyadesiyle karmaşık dramların sahne arkasında milyonlarca insan iş görür: fabrikalarda işçiler, tarlalarda topraksız köylüler, okullarda öğrenciler ve çoğu kez kapalı kapılar ardında önderler. Gene de, yenilmez iktidar sahiplerine karşı toplu meydan okuma nihai olarak, çoğu kez siyasal hareketlerin kaderinin tayin edildiği

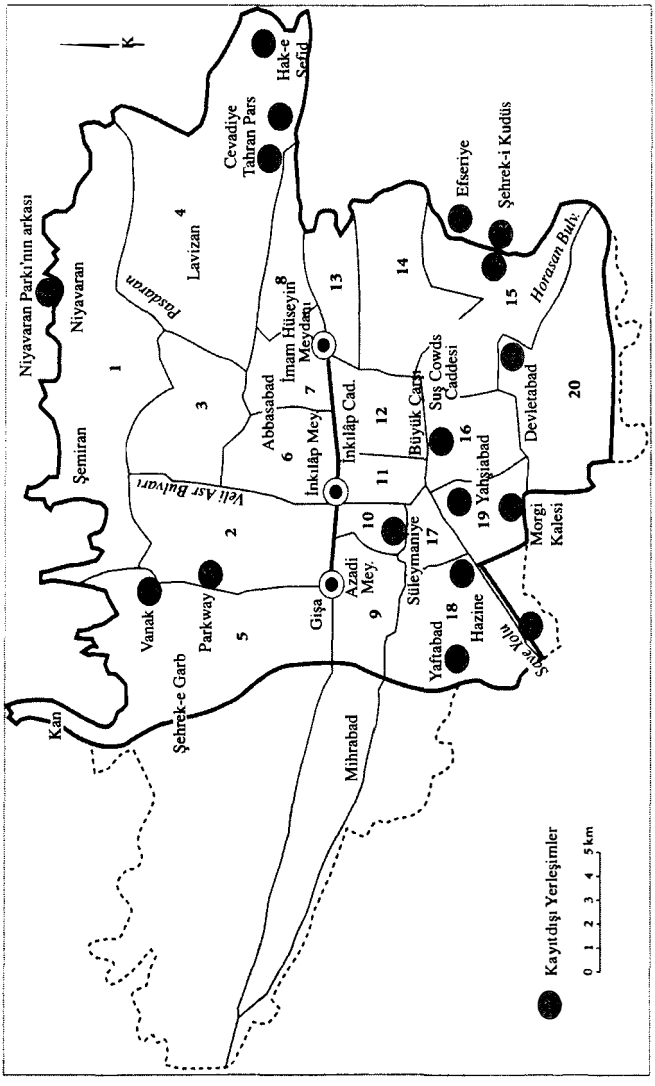
mükemmel kamusal mekânlar olan sokaklarda harekete geçer. Başka bir deyişle, zamana bağlı bileşenden başka, başkaldırı açısından devrimlerin kaçınılmaz bir mekânsal boyutu vardır. Bu yüzden, devrimlerin neden gerçekleştiğinin, devrime kimlerin katıldığının ve olayların nasıl geliştiğinin yanında, bunların esasen *nerede* cereyan ettiğini de düşünmemiz gerekir. Daha özgül olarak, neden başka yerler değil de kent sokakları gibi belirli mekânlar/yerler kamusal hoşnutsuzluğun eylem ve ifade alanı haline gelir?

İran ve Arap devrimleri öncelikli olarak kentsel hareketlerdi. Kitlesel gösteriler, protestolar ve çatışmalar büyük bir çoğunlukla büyük şehirlerde cereyan etti; hem başkentlerde hem de taşra şehirlerinde.[7] Kırsal nüfusun, çiftçilerin ve topraksız köylülerin de seferber olduğu doğrudur, gene de bu insanlar ortak hoşnutsuzluklarını iletmek için genellikle *şehirler*e giderler. Hoşnutsuzluk merkezi olarak şehirler fikri belki de şehirlerin kendileri kadar eskidir.[8] Yoğunlaşmış zenginlik, iktidar, halk ve ihtiyaçların mahalli olarak şehirler, aynı zamanda birikmiş çelişkiler ve toplumsal çatışmalar alanıdır.[9] Daha özgül olarak, kentsel hayatın üç belirleyici niteliği muhalefet siyasetiyle ilişkilidir: (1) belirli talepleri, arzuları ve ihtiyaçları olan "kentsel failler" ve bu faillerin yanı sıra güçlenme imkânları; (2) kentsel süreçler, yükümlülükler ve salahiyetler ile ilgili meseleleri içeren "kentsel sorunsallar", ve (3) "kentsel mekân"; siyasal seferberliğe olanak sağlayan, hem fiziksel hem de toplumsal mekânlar. Şehir hayatı insanların beceri ve kaynakları bakımından ağır taleplerde bulunur. Arzular, talepler ve salahiyetler, özellikle de "kent hakkı" (ücretli işler, makul barınaklar, uygun kentsel imkânlar, saygı vb.) yaratır, ve otoriter rejimler genelde bunları karşılayamaz. Şehirler kent sakinlerine belirli haklar ve salahiyetler aşılar ve bunların ihlal edilmesi derin bir hoşnutsuzluğa neden olur. Şehre

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

8. David Harvey, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolutions* (Londra: Verso, 2012); Türkçesi: *Asi Şehirler*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis, 2013.

9. Dört dörtlük bir irdeleme için bkz. Manuel Castells, *The City and the Grassroots* (Berkeley: University of California Press, 1983).



Harita 2. 1980'lerde Tahran. Kaynak: Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997), s. 28.

göçmüş bir ev kadını, örneğin mutfağındaki şebeke suyunu bir ihtiyaç ve hak olarak görecektir, fakat bu suyu muhtemelen çok uzaktaki kuyular ya da ırmaklardan taşımasının gerektiği köyde yaşarken durum pek de böyle değildir. Bununla beraber, şehirler aynı zamanda sakinlerine serpilip gelişmeleri ve daha büyük bir dünyayla bağlantı kurmaları için muazzam güçlenme imkânları sunar. Yeni kimliklere bu şehirlerde şekil verilir ve topluma dahil olma talepleri bu şehirlerde geliştirilir. Bu şehirlerde (toplanılan köşebaşlarında, kahvehanelerde, okullarda, üniversitelerde ve şimdi sosyal medya aracılığıyla sanal âlemde) parçalanmış genç insanlar toplu failler olarak *gençliğe* dönüşür. 1979 Devrimi döneminde beş milyon civarında nüfusuyla Tahran kayda değer ve belki de emsalsiz bir (iktisadi, toplumsal ve kültürel) sınıf hiyerarşisi sergiliyordu. Şehrin kuzeyden güneye meyilli bir peyzaja oturan coğrafi piramidi toplumsal ve iktisadi hiyerarşisini yansıtıyordu. En kuzey, en üst bölge, şehrin tam zirvesinde oturan kraliyet sarayıyla taçlanmış, en müreffeh sakinlerin ve en zengin mahallelerin alanıydı. Doğudan batıya orta bölgeler nispeten büyük orta sınıflara, memurlara, meslek sahiplerine ve küçük işletme sahibi ailelere ev sahipliği yapıyordu. Yoksullar (yeni kırsal göçmenler ve çalışan nüfusun alt kesimi) şehrin en aşağı topraklarında, çok az kentsel imkân ve hizmetin bulunduğu kenar mahalle ve gecekondu yerleşimlerinde barınak aramaya itilmişti[10] (bkz. Harita 2). Sermayenin eşitsizliği bir bütün olarak ulusun hâkim toplumsal, iktisadi ve siyasal düzenine vücut veriyordu. Gene de Tahran'ın mekânsal boyutu, stratejik caddeleri, meydanları ve kurumları, derin sosyoekonomik eşitsizliğinin ötesinde, mücadeleci siyasetin dışavurumu için ek bir unsur sunuyordu.

Taht-ı Cemşid Bulvarı, Karger (İşçi) Caddesi ve Jale Meydanı gibi birçok "devrimci işlek cadde" arasından, doğudan batıya uzanan –uygun bir biçimde "İnkılâp Caddesi" olarak yeniden adlandırılan– bir cadde ülkedeki en mücadeleci mekân olarak tezahür etti. Uluslararası basın devrimci mücadelelerin en kayda değer görüntülerinden bazılarını burada kaydetti. Genç entelektüeller ve aktivistler olarak arkadaşlarımın ve benim haber almak, gösteri yapmak, mi-

10. Bkz. Bayat, *Street Politics*, s. 25-26.

tinglere katılmak, kitap edinmek, tartışmalara katılmak ya da yoldaşlarla buluşmak üzere nasıl bu caddeye koştuğumuzu hatırlıyorum. Ayrıca hem devrim esnasında hem de sonrasında birçok çatışma bu caddede cereyan etti, hatta o kadar ki bu cadde devrimin mekânsal merkezi olarak hayal edildi.

Neoliberal zamanlarda Arap şehirleri de korkutucu eşitsizlikler ve mekânsal ayrımlar sergiliyordu. 2000'lerin sonunda tüketimdeki muazzam farklar Arap kentsel dokusunu bambaşka kültürel evrenlere bölmüş gibiydi. Kahire'deki toplumsal yarılma kendisini en göze çarpan biçimde mekânsal bölünmede dışa vurdu. Zenginler, Zamalek, Mühendisler ya da Maadi gibi giderek kalabalıklaşan şatafatlı mahallelerden sadece adları bile –Hayaller Ülkesi, Ütopya, Beverly Hills– yeni bir kültürel kuraldışılığa işaret eden gösterişli güvenlikli sitelere doğru tarihsel bir yolculuğa başlamışken, yoksullar ve hayatta kalma mücadelesi veren orta sınıflar genişleyen kentsel gecekondu mahallelerine ve şehir peyzajında büyük mürekkep lekeleri gibi iz bırakan Darüsselam, Helvan, İmbaba, Dokki ya da Ezbet El Haggena *aşvaiyyet*'ine (kayıtdışı yerleşimlerine) itildiler. Fakat Kahire'nin Tahrir Meydanı şehrin mekânsal-siyasal merkezi olarak statüsünü korumuştu. İskenderiye, Süveyş, Port Said ve diğer taşra şehirlerinde de kitlesel protestolar yaşansa da, Tahrir Mısır Devrimi'nin mükemmel simgesel mekânı olarak kaldı. Şehrin göbeğinde, Nil Nehri, hükümet binaları, devlet televizyon ve radyosu ve uluslararası otellerin yakınındaki bu devasa meydan hoşnutsuz kalabalıkların en büyüğünü topladı. Burada, bu anıtsal göbekli kavşakta, kitlesel mitingler düzenlendi, sahneler kuruldu, büyük pankartlar açıldı ve devrimcilere barınak olsun diye eğreti çadırlar kuruldu. Kısa bir süre sonra tıbbi ekipler, temizlik takımları ve güvenlik grupları örgütlendi. Meydan çevresindeki karargâhlarda birden çok önder strateji tartıştı, görevler verdi ve kaynakları –gıda, dinlenme yerleri, iletişim araçları, broşür yazımı vb.– tahsis etti. Çok geçmeden Tahrir fikri diğer Arap şehirlerine ulaştı – Yemen'in San'a'daki Tağyir (Değişim) Meydanı'na, Suriye'nin Deyrizor'una ve Trablus'un Yeşil Meydan'ına. Libya isyancı güçleri Kaddafi yönetimine sadık olanları mağlup etmek üzere son muharebelerinde 21 Ağustos 2011 günü Trablus'a girdiklerinde her şeyden önce (adı Şehit Mey-

danı olarak değiştirilen) bu Yeşil Meydan'ı ele geçirmeye odaklandılar. Polis ve devrimciler, sanki ayaklanmaların kaderi bu mekânları kimin denetlediğine bağlıymışçasına bu kentsel mekânların denetimini sağlamak üzere çarpıştılar. Neden bu belirli cadde ve meydanlar mücadele eden kimseleri bu denli kendilerine çekti? Bunları belirgin mücadele mekânları haline getiren neydi?

Doğaları gereği caddeler mükemmel modern kentsel mücadele tiyatrosunu temsil eder. Bunun için sadece "sokağın" Fransız Devrimi, 19. yüzyıl işçi hareketleri, sömürge karşıtı mücadeleler, ABD'de Vietnam Savaşı karşıtı hareket, Doğu Avrupa'da "kadife devrimler" ve belki de bugün küresel savaş karşıtı hareket gibi anıtsal siyasal dönüm noktalarında oynamış olduğu rolü hatırlamak bile yeter. Sokak sıradan insanlar, kurumsal iktidar merkezlerinde yapısal olarak yer almayanlar için siyasetin temel mevkiidir. Aynı anda toplumsal ve mekânsal, sabit ve güncel, hem tanıdık ve yabancının, hem görülen ve duyulanın yeri olan sokaklar, duyarlılık ve bakış açılarının son derece emsalsiz bir tarzda şekillendiği, yayıldığı ve dışavurulduğu karmaşık bir varlığı temsil ederler. Sokak ortak muhalefetin hem ifade edilebildiği hem de üretilebildiği fiziksel yerdir. Sokak siyasetinde mekânsal unsur onu grevlerden ya da oturma eylemlerinden ayırır, çünkü sokaklar sadece insanların protesto gösterileri düzenledikleri yerler değil, aynı zamanda protestolarını kendi yakın çevrelerinin dışına *yaydıkları* yerlerdir. Bu nedenden ötürü, sokaklarda sadece marjinalleştirilmiş unsurlar –yoksullar ve işsizler– değil, aynı zamanda sokaklardaki yürüyüşleriyle mücadelelerini yaymayı hedefleyen öğrenciler, işçiler, kadınlar, memurlar ve esnaf gibi biraz kurumsal gücü olan failler bulunur. Zira bir sokak yürüyüşü, "davetlileri" kadar, gerçek ya da muhayyel benzer dertleri dile getirebilecek "yabancılar"ı da bir araya getirir. Bunun sonucunda kamusal mekânlar üzerinde –polis devriyesi, trafik düzenlemesi ve mekânsal ayrımla– her tarafa sinen bir iktidar kuran otoriteleri tehdit eden, ayaklanmaların neden olduğu karmaşa ya da belirsizlik değil, bu salgın gibi yayılma potansiyelidir. Kahire'nin 2002 hoşnutsuzluk baharında sıkça yaşandığı üzere polisin göstericileri bir köşede çembere alma, onları sokak hayatının olağan akışından ayırma taktiği, duyarlılıkların yoldan geçenlere *yayılma* potansiyelini

altüst etmek için icat edildi.

Bununla birlikte, "hoşnutsuzluk sokakları", bu genellemenin ötesinde, muhtelif sosyo-mekânsal belirleyici niteliklerin bir harmanı olan kendi ayırt edici sosyolojisine sahiptir. İlk olarak, hareketli bir kalabalığın dağılmaya zorlanmadan önce kolayca ve hızlıca bir araya gelebileceği yerlerdir. Dolayısıyla, bir üniversitenin şehir kampüsünün (Tahran'daki gibi) ya da büyük bir caminin civarı (Kahire'deki El Ezher gibi) yahut entelektüel bir kalabalık çeken kitapçıların ve tiyatroların çevreleri hep potansiyel mücadele alanlarıdır. Bu yüzden, kitapçıları ve efsaneye göre 1952 Mısır Devrimi'nin planlandığı tarihi Café Riche dahil entelektüel kafeleri Kahire'nin Kasr El Nil ve Talât Harb caddelerine entelektüel açıdan nasıl bir önem kazandırıyorsa, İstanbul'da da İstiklâl Caddesi Taksim Meydanı'na ve Tahran'da İnkılâp Caddesi İnkılâp Meydanı'na aynen böyle bir önem kazandırır. İkincisi, hoşnutsuzluk sokakları, genellikle ya isyan ve zaferin yazılı hatıralarında ya da Kahire'nin Tahrir Meydanı veya Tunus'un tarihi Kasbah Meydanı gibi devlet iktidarının alanları ve simgeleri –saraylar, parlamento, mahkemeler, adalet ya da içişleri bakanlıkları vb.– açısından tarihsel ya da simgesel bir öneme sahiptir.

Üçüncüsü, hoşnutsuzluk sokakları, hareket halindeki katılımcılara erişim sağlayan kitlesel ulaşım ağlarının –otobüs, taksi durakları ya da metro istasyonlarının– mevkii olarak, yoksulların protestolarının genellikle kısmi ve sınırlı kaldığı şehrin çeperindeki gecekondu mahallelerinden ayrılır. Bu yüzden 1970'lerin sonunda Güney Tahran'daki öfkeli gecekonducuların şehrin en kuzeyindeki Şah'ın sarayına doğru tasarlanmış uzun yürüyüşü büyük mesafe yüzünden başarısızlığa uğradı. Benzer bir biçimde, şehrin çeperindeki Hak-e Sefid halkının Tahran Belediyesi'nin yıkım ekiplerine karşı kitlesel protestoları, yoğunluk ve şiddetine rağmen, daha öteye yayılmayı başaramadı.[11] Şehir merkezinin 2006'da gerçekleştirilen, Kefaya (Yeter) hareketi ve diğer demokrasi gruplarından mülhem siyasal mitingleriyle karşılaştırıldığında, 2008 baharında Kahire'nin çeperinde yer alan Helvan'daki işçilerin kitlesel protestoları bile, ay-

11. Ayrıntılı bilgi için bkz. *a.g.y.*, s. 105-6.

nen gecekondu sakinlerinin içme suyu sıkıntısı nedeniyle yaptıkları protestolar gibi, genel olarak sınırlı kaldı. Hem mekânsal hem de zamansal merkeziyet, yakınlık ve erişilebilirlik, herhangi bir hoşnutsuzluk sokağının belirleyici nitelikleridir.

Dördüncüsü, yine bir o kadar önemli olan esnekliktir. Hoşnutsuzluk sokakları, protestocuların polisten rahatça kaçabileceği, manevra yapılabilir bir mekân –açık fakat aynı zamanda devrimci figürlere soluk alma ya da sığınma imkânı sunabilecek dar sokaklar, dükkânlar ya da evlerle çevrili bir mekân– olmak zorundadır. Kahire'nin Tahrir Meydanı, Tahran'ın İnkılâp'ı ve İstanbul'un Taksim Meydanı'nın hepsinin birden bir polis takibi durumunda siyasal kaçakların ortadan kaybolabilecekleri bir yan caddeler ve dar sokaklar labirentiyle çevrili olmasına şaşmamalı. Avrupa'da modern geniş bulvarlar kısmen tam da böyle karmaşık ya da yoğun mücadele mekânlarının siyasal meydan okumasına karşı koymak için tasarlandı. Ortadoğu'da isyancıların devrimler esnasında açık ve korumasız bulvarları polisten ve kovuşturmadan korkmak için hiçbir nedeni olmayan rejim yanlılarının resmi yürüyüşlerine terk etmeleri muhtemeldi. Geniş meydanları ve bulvarlarıyla Haussmann'ın modernist çağdaş Kahire ya da Tunus tasarımı, gerçekten de kitlesel sokak protestolarına ve orada bulunmaya yardımcı oldu. Devrimciler merkeziyet, simgesellik, hareket kolaylığı ve her şeyden önce açıklıkları ve büyüklükleri nedeniyle bu göbekli kavşakları ve meydanları kullandılar. Böylece, bu sıradan mekânlar sıradışı siyasal anlam "mahalleri"ne dönüşürken, resmi makamlar için de bir dert haline geldiler. Yetkililer bariyerler dikmek, yol ve köprüleri bloke etmek ve hatta siyasal anlamlarından arındırmak için bunların fiziksel biçimlerini bozmak zorundaydılar. Bahreyn yöneticileri protestocuların ona yüklemiş oldukları değeri silmek için Manama'nın Tahrir'i olan anıtsal İnci Meydanı'nı şiddetle yerle bir ettiler.

Son olarak, hoşnutsuzluk sokakları, basit fizikselliğin ötesinde, dayanışmanın iletildiği, hoşnutsuzluğun yayıldığı ve haberlerin yakın çevrenin ötesine taşındığı farklı bir sosyallik taşır. Burada, insanları, haberleri ve bilgiyi sadece şehir sınırlarının dışına değil daha ileriye, uzaktaki taşra şehirlerine ve ulusal sınırların ötesine taşımak üzere otobüs, taksi durakları ya da tren istasyonlarının rolüne

atıfta bulunuyorum. Tahrir Meydanı gibi yörüngesinde otobüs garajlarının yanı sıra farklı basın merkezleri, televizyon istasyonları, yabancı oteller, turistler ve gazeteciler barındıran bir yerin hoşnutsuz isyancıları kendisine çekmesi muhtemeldir.

Tahran'daki "İnkılâp Caddesi" bu farklı sosyo-mekânsal niteliklerin çoğunu taşıyordu. Birkaç bloğa yayılan 20 bin öğrenciyi barındıran (1934'te kurulmuş) Tahran Üniversite kampüsünün görkemli varlığı muhakkak bölgenin militanlığına katkıda bulundu. Üniversite yerleşkesi boyunca caddenin karşı tarafında, bu birkaç bloğu emsalsiz bir biçimde ülkenin entelektüel merkez üssüne çevirmiş olan yüzlerce kitapçı ve yayınevi vardı. İran'ın entelektüel vitrin müşterilerinin meskeni olan bu ayrıcalıklı kitap çarşısı sadece akademik materyaller değil, aynı zamanda yeraltı devrimci literatür de sunuyordu. Sıkışık eski çarşılar gibi bu kitap çarşısı da kendine has bir kimlik edindi ve –haberlerin yayıldığı ve rivayetlerin teyit edildiği– sağlam bir içsel ağa sahip oldu. Devrim esnasında İnkılâp Caddesi'ndeki bu kitapçıların çoğu kaçan sokak protestocularına sığınak oldu. Bu yerin ve ürünlerinin seküler, solcu atmosferi, daha önceki, 1950'lerin ve 1960'ların siyasal etkinliğinin siyasal merkezi olarak hizmet görmüş Güney Tahran'ın geleneksel Büyük Çarşı'sının* çevresindeki daha dini fakat hiç de dikkat çekici olmayan bölgelerle koyu bir karşıtlık içindeydi. Elbette Tahran Üniversitesi bölgenin siyasallaşmasına katkıda bulundu. Fakat belki daha önemli unsurlar da devredeydi.

1950'lerin başı gibi daha önceki dönemlerde siyasal kalabalıklar Tahran Üniversitesi'nin etrafında değil, öncelikli olarak Güney Tahran'da konuşlanmış parlamentoyu kucaklayan büyük Baharistan Meydanı'nda toplanırdı. 1970'lerin sonu itibarıyla Tahran'ın toplumsal ve mekânsal dönüşümü şehrin fiziksel ve "siyasal merkezi" ni daha kuzeye, İnkılâp Caddesi'ne itmişti. Böylece, kuzey ve güney arasında, ortada yer alan bu cadde şehri iki farklı coğrafi ve toplumsal evrene böldü. Bir anlamda "varlıklı kuzey" (*bala-yı şehr*, yukarı

* Tahran'ın güneyindeki büyük, geleneksel, ticaret merkezi şeklindeki kapalı çarşı. Siyasal olarak burada kümelenmiş geleneksel ticaret sermayesi ve burjuvazisini de ifade eder. Muhafazakârlığın her türünün sınıfsal temeli. *–ç.n.*

şehir) ile "yoksul güney" (*payin-i şehr*, aşağı şehir) arasına sınır çeken zahiri "yeşil hat"ı imliyordu. Bu popüler muhayyilede ve dilde su götürmez bir şekilde tescil edilen bir ayrımdır. Bu cadde sadece zengin ile yoksul bölgeler arasındaki kavşak değil, kentsel ve kırsal olan arasındaki buluşma noktasıydı. Caddenin en doğu ucunda, yaklaşık olarak şehrin kenarında, komşusu Rıza Şah Meydanı (daha sonra, İnkılâp Meydanı) ile devrim öncesinde (ve sonrasında) en büyük isyancı kalabalıklarını toplayan heybetli Şahyad Meydanı duruyordu (devrimden sonra adı Azadi [Özgürlük] Meydanı olarak değiştirildi). Şehirlerarası otobüs ve taksi garajlarının merkezleri olarak bu iki meydan, başkenti civardaki köylere ve taşra kasabalarına bağlayan hayati ulaşım ağlarını bulunduruyordu. Tahran'a gelen bir yolcu bu büyük göbekli kavşaklardan birinde inerdi. Burada, ayaktakımından ziyaretçiler kaldırımlarda dinlenir, ucuz sokak tezgâhlarında ya da kahvehanelerde yiyip içer, çevrede dolaşır, işportadan hediyeler satın alır, şehrin haberlerini edinir ve belki şehirden ayrılmadan muhtemel sokak gösterilerini görürdü. Özgür basın ve medya olmayınca, yolcuların devrim haberlerini yayacağı yer bunun gibi yerlerdi. Toplumsal, mekânsal ve entelektüelin kesiştiği, sadece farklı toplumsal grupları değil, seferberlik (üniversite) ve bilgi ile haberin yayılmasını (kitapçılar zinciri) sağlayan kurumları bir araya getiren kayda değer bir siyasal şebekeydi.

Nitekim 1977 boyunca ilk toplu protesto olayları İnkılâp Caddesi'nden neşet etti. Öğrencilerin Goethe Enstitüsü'nde on güz akşamı boyunca süren edebiyat/siyaset toplantısını izleyen ifade özgürlüğü gösterisi, nihayetinde monarşiyi deviren bir kitlesel sokak protestoları, ayaklanmalar ve askeri çatışmalar zincirini harekete geçirdi. Anıtsal zafer günü sokak eylemlerinin sonu değildi. Devrimden sonra sokak siyasetinin daha karmaşık biçimlere sahip yeni perdeleri açıldı. Gene de İnkılâp Caddesi İran'ın mücadele coğrafyasındaki merkeziyetini, Tahrir'in Mısır'ın sokak siyasetindeki tartışmasız mekânsal öncülüğünü koruduğuna benzer biçimde korumayı sürdürüyor.

9

Radikal İslamın Kentsel Ekolojisi Var mı?

10 OCAK 1993 günü sabahın erken saatlerinde on beş bin civarında Mısır askeri personeli, Kahire'nin İmbaba semtindeki Münire Garbiye gecekondu yerleşimine, bu yoksul cemaati, bir gazetecinin tabiriyle "devlet içinde devlet"e çevirmiş olan militan İslamcılardan, Cemaatü'l-İslamiyye'den "temizlemek" için el koydu. İzleyen altı hafta boyunca polis 600 kadar şüpheliyi gözaltına alırken, geri kalan zanlılar için de yoğun bir arama başlatıldı. Bu vaka ve 1990'ların sonunda Cezayir ve İstanbul'un gecekondu mahallelerindeki İslami hareketliliğe dair sağda solda çıkan haberler daha eski ve daha çarpıcı bir imgeyi, şehirli mülksüzlerin önemli bir rol oynadığına inanılan 1979 İran İslam Devrimi'ni akıllara getirdi. Keza Türkiye'deki İslamcıların iktidarı ele geçirmesi ve Filistin Toprakları'nın kalabalık kentsel kesimlerinde İslamcı Hamas hareketinin zaferi, İslamcılığın kentsel kitlelere, özellikle de şehirlerdeki yeni kırsal göçmenlere çekici geldiği fikrini yankılar görünen daha yeni vakaları temsil ediyor.

Bu olaylar, çoğu kez köyden kente geçişin toplumsal sonuçları ve günümüz Müslüman toplumlarındaki kent marjinallerinin ideolojik eğilimi hakkındaki yüz yıllık varsayımları canlandırarak, yoksulların kentsel ekolojisi hakkında uzun süreli bir tartışma ve söylemi tetiklemiştir. İslamcılığın ve kent yoksunlarının tarihlerinin ge-

nelde iç içe geçtiği anlatılara ilham vermiştir. Nitekim militan İslamcılık âdeta kentlerdeki ezilenlerin hareketiymiş gibi tasvir edilir. Bu algı bazı araştırmacıların Ortadoğu İslamcılığı ile 1960'lar ve 1970'lerin Latin Amerika kurtuluş teolojisi arasında benzerlikler kurmasına yol açmıştır.[1] Mike Davis'in etkileyici *Gecekondu Gezegeni* araştırması, örneğin, İslamcılığı (Pentakostalist hareketle birlikte) "mülksüzlerin şarkısı" olarak resmeder. Gazze Şeridi ve Bağdat'taki gecekondu mahallelerinden yola çıkan Davis, gecekondularda yaşayanlara yeni bir radikal dini faillik atfedip onları "kaos tanrıları"nı yanına almış kişilere benzetir.[2] Sadece İslami radikalizmin bazı açılardan yoksul insanların manevi, etik ve dini duyarlılıklarını temsil etmesi değildir burada söz konusu olan, aynı zamanda şehirli mülksüzlerin en varoluşsal niteliği, yani ekolojik gerçekliği de onları radikal İslamın aşırı fikirlerini benimsemeye yatkın kılmaktadır.

Bu anlatıların çoğunun temelini oluşturan asli bir varsayım, kent yoksullarının *habitus*'u ile militan İslamcılık arasında kentsel bir ekolojik ve kültürel yakınlık olduğudur. Kent yoksulluğunun ve yoksulların kuralsızlık ve yabancılaşmanın etkisi altındaki büyüyen gecekondu yerleşimlerinde yoğunlaşmasının bir şiddet, kanunsuzluk ve aşırılıkçılık habitus'u yarattığı, ve tam da bu umutsuzluk ve manevi çöküş enkazının ortasında İslamcılığın söz konusu hayat tarzına dini bir ifade kazandırmak için ortaya çıktığı düşünülür. Aynı zamanda yoğun dinsellik, popülist tutkular, ortak dil, kurumlar ve son olarak "gelenekselcilik" eğiliminin, kent yoksulları ve militan İslamcıları stratejik müttefikler olarak bir araya getirdiği varsayılır. Bu düşünme tarzı en fazla, Müslüman dünyada kentsel ekoloji ve dinsel aşırılıkçılık arasında bir bağlantı olduğu varsayımını sorgusuz sualsiz doğru sayan anaakım medyada yankı bulur. Mısır'da bu-

1. Örneğin bkz. Phil Marfleet, "Globalisation and Religious Activism", *Globalisation and the Third World* içinde, haz. R. Kiely ve P. Marfleet (Londra: Routledge, 1998); Jeffrey Haynes, *Religion in Third World Politics* (Buckingham: Open Univ. Press, 1993) ve John Esposito, "Religion and Global Affairs: Political Challenges", *SAIS Review: Journal of International Affairs* 18, no. 2 (1998), s. 19-24.

2. Mike Davis, *Gecekondu Gezegeni*, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis, 2007, s. 245.

lunan bir şehircilik uzmanı olduğum için, Batı medyasından birilerinin benimle temasa geçip kırsal göç ile İslamcılık, yoksulluk ve şiddet arasındaki nedensel ilişki ya da yoksul genç erkeklerin aşırılıkçılık ve şiddete başvurmasına yol açtığı söylenen bir ahlaki baskı ve cinsel bastırılmışlık atmosferindeki barınma sıkıntısı (ve mahremiyetin olmaması) hakkındaki haberlerine dair yorum almak istediği çok oldu.

Militan İslamcılığın kentsel bir ekolojisi var mıdır? Kent yoksunlarının toplumsal varoluşu ile radikal dinsel ideolojiler arasında zaruri bir yakınsama bulunur mu? Kent madunları İslamcı siyasetin doğal mahallini mi oluşturur? Ne İslamcı radikalizm genel olarak kent yoksullarına hakiki bir siyasal ya da manevi ilgi göstermiştir, ne de kent yoksulları ayaktakımı hayatının günlük çilesi bakımından büyük ölçüde soyut kalan İslamcı "uzak siyaset"e ideolojik bir bağlılık. Esasen bir orta sınıf hareketi olan ve manevi siyaset ve ideolojik mücadeleler ile meşgul militan İslamcılık, İslamcılara ancak zorunsuz olarak destek verebilecek kent yoksunlarının toplumsal hareketi işlevi göremez. Şehirli mülksüzler kendi halk dinselliklerini, nispeten özerk kayıtdışı hayatlarını ve gündelik olanın "içten siyasetini" sürdürme eğilimi gösterirler. Katı ideolojik bağlılıklardan bağımsız bir biçimde, genellikle doğrudan ve acil, anlamlı ve yönetilebilir strateji ve örgütlere –sonuçlarını denetleyebileceklerini hissettikleri stratejilere– yönelirler. Müslüman Ortadoğu'da şehirli mülksüzlerin toplumsal hayatının ayırt edici özelliği ne basitçe kuralsızlık, yabancılaşma ve "yoksulluk kültürü", ne de İslamcı siyaseti benimsemeye yönelik belirli bir eğilimdir; esasen "kayıtdışı hayat" pratiği, yani hayatta kalma ve kendini geliştirmenin merkezi bir yer teşkil ettiği, özerklik, esneklik ve pragmatizm tarafından belirlenen toplumsal bir varoluştur. Kent yoksunları, bu merkezi hedeflere katkıda bulunduğu müddetçe, pragmatik bir biçimde, hem hükümete hem de muhalefete ait, militan İslamcılığı da içeren, farklı siyasal akım ve hareketlere destek vermeye meylederler.

İslamcılık, farklılıklarına bağlı olmaksızın, genel olarak "İslami bir düzen"in –dini bir devletin, İslami hukukun ve manevi kuralların– kurulmasını hedefleyen ideoloji ve hareketlere atıfta bulunur. Toplumsal adaletin inşası ve yoksulların hayatının iyileştirilmesi gi-

bi kaygılar ancak bu stratejik hedeften sonra gelebilir.[3] Tarihsel olarak İslamcılık, toplumlarındaki hâkim iktisadi, siyasal ya da kültürel süreçler tarafından marjinalleştirildiklerini hisseden, hem kapitalist modernite hem de sosyalist ütopyanın başarısızlığının maneviyat (din) dilini siyasetin ikamesi haline getirdiği, büyük ölçüde beklenenden daha başarılı orta sınıf mensuplarını seferber etmek için bir benlik davası dili olmuştur. Arap ülkelerindeki Müslüman Kardeşler gibi tedrici ve reformcu İslamcılar, sivil toplumu, mesleki derneklerde, STÖ'lerde, yerel camilerde ve yardım kuruluşlarındaki çalışmalar aracılığıyla seferber etmenin şiddet içermeyen yöntemlerini izlerken, Mısır'daki Cemaatü'l-İslamiyye gibi militan akımlar, Leninist isyankârlığa yakın bir strateji aracılığıyla devlet iktidarını ele geçirmek için silahlı mücadeleye başvurur. Genellikle devletin asgari varlık gösterdiği kentsel bölgelerde ya da mahallelerde gizlice iş görürler. Mısır'daki Cemaatü'l-İslamiyye gibi militan İslamcılar 1960'lar ve 1970'lerde Latin Amerika'daki solcu gerillalara benzer stratejiler izlerler. Fakat El Kaide ile bağlantılı gruplar gibi mevcut cihatçı akımlardan ayrışırlar. Militan İslamcılık verili ulus-devletlerde iş görür ve seküler ulusal-devletleri hedeflerken, cihatçılar düşünce ve eylemlerinde ulusaşırıdır ve esasen "ahlaki hareketler"i temsil ederler.[4]

MÜSLÜMAN YOKSULLAR: ŞİDDETİN KENTSEL EKOLOJİSİ?

Genellikle ulusal seçkinler tarafından dile getirilen klasik bir anlayış, Müslüman Ortadoğu'da şehirli mülksüzleri geçimini sağlamak için mücadele etmekle meşgul, edilgen bir ayaktakımı olarak görürken – "yoksulluk kültürü" ile uyumlu bir eğilimdir bu–, daha yakın

3. Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 2007), 1. Bölüm.

4. Faisal Devji, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005); ayrıca bkz. 12. Bölüm. Burada genel olarak düşük gelirli, düşük vasıflı, düşük statülü, düşük güvenlikli işler edinen ve yoksul semtlerin ve gecekondu mahallelerinin kenar mevkilerinde yaşamaya itilmiş çalışan insanlara atıfla, *şehirli mülksüzler*, *yoksunlar* ve *kent yoksulları* terimlerini birbirinin yerine geçebilir biçimde kullanıyorum; bkz. Peter Worsley, *The Three Worlds* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1984), s. 195.

zamanlı ve daha güçlü bir görüş, kent yoksullarının modern kentlilik ve siyasal terbiyenin altını oyarak İslamcı aşırılıkçılığa zemin hazırlamak gibi etkili ve tehlikeli bir rol oynar görünmesinden duyulan derin endişeyi yansıtır.[5] Nitekim Mısırlı seçkinler –gazeteciler, planlamacılar ve politikacılar– Kahire'yi genellikle, görünüşe göre, onu bir "köylüler şehri"ne çevirerek kentsel dokusunu tehdit eden köylülerin (*fellahlar*) istilasından kaynaklanan aşırı nüfusun yuttuğu dev bir şehir olarak tarif ediyorlardı. Kahire'nin ekolojisinin, Mısır kent manzarasını "kırsallaştıran" muazzam kayıtdışı yerleşimler, *aşvaiyyet*, tarafından dönüştürüldüğünü ileri sürüyorlar.[6] Yoksulluğun, işsizliğin ve altı oyulmuş aile ilişkilerinin yaygınlığı, kırsal göçün büyük bir toplumsal ayaklanmanın temelini inşa ettiği yolundaki kaygılarını körüklüyor. Bazıları aşvaiyyet'i mahremiyet yoksunluğu, aşırı kalabalık ve şiddete bağlı olarak "toplumsal hastalığı" ve "anormal davranışı" tetikleyen "gayri tabii" yerleşimler olarak görüyor; diğerleri ebeveynlere saygının aşınması ve ahlaksızlığın hüküm sürmesi yüzünden öfkeli. Bazı akademisyenler gecekonduları bir "şiddet kültürü" ve "anormal" bir hayat tarzı üreten, Hobbesçu suç, ka-

5. "Yoksulluk kültürü" tezinin kuramsal yetersizlikleri için bkz. haz. Eleanor B. Leacock, *The Culture of Poverty: A Critique* (New York: Simon and Schuster, 1971).

6. M. El-Wali, *Sukkan Al-ashash Wal-ashwaiyyat* (Barakalar ve Gecekondu Konutları) (Kahire: Rawz al-Yusef Publications, 1992); Cairo Institute of National Planning, *Egypt Human Development Report* (Kahire: Cairo Institute of National Planning, 1996); Ministry of Planning, *Towards Modernizing Urban Upgrading Policies: Executive Report* (Kahire: Ministry of Planning and German Technical Cooperation, 1999); A. M. Umar, *Al-Ashwaiyyat al-Sukkaniya fi al-Modon al-Misriya* (Mısır Kentlerinde Kayıtdışı İskân) (Kahire: Ministry of Religious Endowments, 2000). *Aşvaiyye*'nin (gelişigüzel/rasgele/plansız demeye gelir) çoğulu olan *aşvaiyyet* halkın Mısır'daki, Kahire metropoliten alanında 100 civarında bulunan (2000'in başı itibarıyla), kayıtdışı yerleşimlere atıfta bulunmak için kullandığı terimdir. Resmi tahminler bu yerleşimlerin toplam sayısını yaklaşık 1034 olarak gösteriyor ki bu yaklaşık 12 milyona ya da Mısır'ın kentsel nüfusunun %45'ine denk gelir. Toprak işgali bu yerleşimlerin çok küçük bir kısmı için geçerlidir ve büyük çoğunluğu satın alınmış tarım arazileri üzerine inşa edilmiş özel mülkiyetli ancak planlama, inşaat izni ve en temel kentsel hizmetlerden yoksun evlerden oluşur. Bkz. bu kısmın büyük ölçüde dayandığı, Asef Bayat ve Eric Denis, "Who Is Afraid of *Ashwaiyyat*? Urban Change and Politics in Egypt", *Environment and Urbanization* 12, no. 2 (2000), s. 185-99; Türkçesi: "Varoşlardan Kim Korkar? Mısır'da Kentsel Değişim ve Politika", çev. T. Yılmaz, *Birikim* 263 (2011), s. 25-34.

nunsuzluk ve aşırılıkçılık mahalli, İslami köktenciliğin yükselişinin gelişme alanı olarak kavrıyor. Kısacası gecekondular yoksullarla militan İslamcılığın birleşmesine hizmet ediyor ve bunun sürekliliğini sağlıyor.[7] Radikal İslam ve kentsel ekolojinin bu aşikâr yakınsaması belki hiçbir yerde, İslami eğilimli partilerin yerel ve genel seçimleri silip süpürdüğü 1990'lar boyunca seküler demokratik Türkiye'deki kadar endişe verici değildi. 1994'te İslami Refah Partisi'nin yerel seçimlerdeki İstanbul Belediyesi'ni de içeren ezici siyasal zaferi Türkiyeli seçkinlerde panik yarattı. İstanbul medyası orta sınıf yurttaşları "siyah Türklerin", ya da Anadolu'dan gelen göçmenlerin işgalinin modern Türkiye kentselliğinin toplumsal dokusunu "tehdit ettiği" konusunda uyarıyordu.[8] İstanbul'un doğusundaki Sultanbeyli gibi mahalleler göçmen yoksullarla radikal Sünnilerin, batısındaki Gazi Mahallesi ise Alevilerin birleşmesinin alameti farikası haline geldi. Bu yeni kentsel ekoloji birçok seçkin aileyi, Mısırlı emsalleri gibi, güvenlikli sitelere sığınmak zorunda bıraktı.

İran'da birçok İslamcı lider ve aynı şekilde araştırmacı, yerlerinden olmuş göçmen yoksulları halihazırda İran İslam Devrimi'nin doğal toplumsal tabanı olarak göstermişti. "Ezilenlerin devrimi" süreç için elzemdi. Özellikle kırsal göçmenler İslamcı hareketlerin temel toplumsal tabanı olarak görülüyordu.[9] Bazı gözlemciler "lümpen proletarya"nın acınası yaşam koşullarını, şiddet içeren davranışlarını ve toplumsal mevkiinin düşük olmasını, onları Humeyni tarzı devrimi desteklemeye iten etkenler olarak kabul ediyordu.[10] Özellikle "İslamın popülist ideolojisi kitleleri seferber etmede

7. Saad Eddin Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy* (Kahire: American University in Cairo Press, 1996); Adel El-Kirdassi, "Cahira el-Ashwaiyyat wa Thiqafat al-Unf" (Kayıtdışı Kahire ve Şiddet Kültürleri), "Political and Religious Violence in Egypt" başlıklı konferansta sunulan bildiri, Kahire, 19-20 Mayıs 1998.

8. International Conference on Global Flows/Local Fissures: Urban Antagonisms Revisited, İstanbul, 27-29 Mayıs 1999'da sunulan Ayfer Bartu bildirisine dayanıyor.

9. Bkz. Ashgar Engineer, *Islam and Liberation Theology* (New Delhi: Sterling, 1990) s. 17; Eric Hooglund, *Land and Revolution in Iran* (Austin: Texas University Press, 1982); Mohammad Amjad, "Rural Migrants, Islam, and Revolution in Iran", *Social Movements, Conflicts, and Change* 16 (1993), s. 35-51.

10. Ali Rahnema ve Farhad Nomani, *Secular Miracle: Religion, Politics, and Economic Policy in Iran* (Londra: Zed Books, 1990).

önemli bir rol oynar gibi görünüyor".[11] Yeni Durkheimcı paradigmada birçok araştırmacı İslamın –genel olarak kurumları ve ritüellerinin– rekabetçi ve atomize modern kentsel hayatın başlıca etkileri olan kuralsızlık ve yabancılaşmanın merhametsizce davrandığı yerinden olmuş göçmenlere manevi bir cemaat ve ait olma hissi sunduğunu kabul ediyor.[12]

Doğal müttefik olarak algılandıklarında, militan İslamcılık ve yoksullar sadece ittifaklarını gerçekleştirecek siyasal bir fırsata ihtiyaç duyarlar. Böylesi bir fırsat İran'da, otoriter Şah'ın öncülük ettiği, kayda değer iktisadi gelişme ve toplumsal değişim sayesinde ortaya çıktı. Modernleşme sürecinin yan ürünü olan kent yoksulları bu iktisadi büyümenin pek faydasını görmedi. Aslında bunun kurbanlarıydılar. Nispeten az olsalar da (kent nüfusunun neredeyse %20'si kadar), 1970'lerin sonu itibarıyla başlı başına bir toplumsal grup oluşturdular ve devrim süresince ve sonrasında İslamcıların başlıca desteklerinden biri oldular.[13] Benzer şeyler Mısır için de söylenir; buna göre, "halk sınıflarına" destek olacak önlemler sunan Nasırcı popülizme rağmen, popülizm sonrası dönem, özellikle de "açık kapı" (*infitah*) ve "yapısal uyum" dönemi devletin geleneksel toplumsal sözleşmeden tedricen çekilmesine denk düşüyordu. Bu alan 1980'lerde ve 1990'larda reformist ve militan İslamcıların faaliyetlerinin artmasıyla tedricen dolduruldu. Modern rekabetçi ve bireyci kentsel hayatın merhametsizliğinin yabancılaştırdığı, yerinden olmuş kırsal halk, yoksun göçmenler, cami gibi İslami kurumların kolaylıkla sunabileceği bir manevi cemaat ve ait olma hissinin hasretini çekiyordu.[14]

11. Amjad, "Rural Migrants", s. 35; Rahnema ve Nomani, *Secular Miracle.*

12. Farhad Kazemi, *Poverty and Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1980); Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1986); S. A. Arjomand, *The Turban for the Crown* (Oxford: Oxford University Press, 1988); Rahnema ve Nomani, *Secular Miracle*; G. Denoeux, *Urban Unrest in the Middle East* (Albany: State University of New York Press, 1993); El-Kirdassi, "Cahira el-Ashwaiyyat wa Thiqafat al-Unf"; A. Abdulhadi, "Qiyam al-Ashwaiyyat fi Misr" (Mısır'da Kayıtdışı Yerleşimlerdeki İnsanların Değerleri), *Ahvâl Misriyye* 7, no. 21 (2003).

13. Kazemi, *Poverty and Revolution in Iran*; Hooglund, *Land and Revolution in Iran*; Rahnema ve Nomani, *Secular Miracle*; Amjad, "Rural Migrants".

Böylece Mısır'da İslamcılar ve kent yoksulları arasındaki birleşme, bir yandan İslami aktivistlerin yoksulları muhalif camiler ve İslami dernekler aracılığıyla seferber etmesiyle, öte yandan bu aktivistlerin büyük ölçüde büyük şehirlerin maddi olanakları kısıtlı mahallelerinden olması sayesinde sağlandı. Örneğin Gilles Kepel'e göre "İslamcı militanlar için en verimli kaynak olan toplumsal çevre, büyük şehirlerin çeperlerinde genişleyen mahallelerdeki 20-25 yaş grubudur".[15] Nezih Eyubi, Hamid Ensari ve başkaları da benzer iddialarda bulunarak militanların genelde yoksul olduğunu vurguluyordu. Kimilerine göre de, militan İslamcıların proleter profili, popülist retoriği ve ortak kentsel mekânı (şiddet içeren yöntemleri bir yana) onları şehirli mülksüzlerin hareketi yapıyordu.[16] Bize sık sık Kahire'deki İslamcı aktivistlerin, Ayn Şems, Matariye, İmbaba, Bulak Addakrur ve Azzaviye El Hamra gibi gecekondu bölgelerinde binlerce İslami derneğe ve camiye sızmış olduğu söyleniyordu.[17] Camileri toplanmak, iletişim kurmak, faaliyetlerini örgütlemek, yeni üyeler kazanmak ve otoriteye karşı dua etmek için kullandılar. Şeriat Cemiyeti,[18] El Şaban El Müslimin Cemiyeti ve Ensar-ı Sunna ve Muhammediye Cemiyeti gibi daha büyük ve daha eski bazı cemiyetler halihazırda illegal siyasal faaliyetlere girişmişti.[19] Böyle cami ve cemiyetler siyasal destek sağlamak için sağlık yardımı, okuryazarlık kursları ve para toplama faaliyetleri de yürütüyordu.

14. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*; Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy*; Paul Lubeck ve Bryana Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces", *Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives* içinde, haz. J. Eade ve C. Mele (Oxford: Blackwell, 2001).

15. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, s. 217.

16. Nazih Ayubi, *Political Islam* (Londra: Routledge, 1993); Hamid Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian Politics", *International Journal of Middle East Studies* 16, 3 (1984), s. 123-44; Salwa Ismail, "The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism: Socio-Spatial Determinants in the Cairo Urban Setting", *Comparative Studies in Society and History* 42 (2000), s. 63-93.

17. Hala Mustafa, *Al-Dawla Waal-harakat al-Islamiya al-Mo'arida* (Devlet ve İslami Muhalefet Hareketi) (Kahire: Al-Mahrousa, 1995), s. 362.

18. Jamaiyya El-Shari'yaa Li-ta'avon al-Amelin Bil-Kitab wal-Sunna al-Muhammadiyya.

19. El-Ehrâm Siyasal ve Stratejik Çalışmalar Merkezi, *Taqrir Halat Eddiniyya fi Misr* (Mısır'da Dinin Durumu) (Kahire: El-Ehrâm Merkezi, 1996).

İSLAMCI YOKSULLAR MİTİ

Bu anlatılanlarda elbette doğruluk payı vardır. Kent yoksulları militan İslamcıların sığındığı gecekondularda yoğunlaşır. Yoksullar, camileri ve dini bağışları da kapsayan yerel devlet dışı faillerden yardım aramaya meyillidir. Devlet olmayınca, dini dernekler ve STÖ'ler çeşitli sosyal destekler –maddi, kültürel ve umumi– sağlayan merkezler haline gelir; bu zorlu kent yapısında hayatta kalmaları için mülksüzlere yardım ederler. Ve son olarak, özellikle devlet kurumları, örneğin karakollar pek yoksa, kayıtdışı yerleşimlerde bir dereceye kadar suç ve şiddet olur. Ancak bu süreçler kent yoksunlarını ille de kuralsız, yabancılaşmış, aşırılıkçı ya da militan İslamcılığın müttefiki ve toplumsal tabanı haline getirmez.

"Yakınsama argümanı" büyük ölçüde, ampirik açıdan tartışmalı temel varsayımları öncül olarak alan yapısal bir çıkarıma dayanır. İlk olarak, İran'da yoksullar İslam Devrimi'ne büyük ölçüde ilgisiz kaldılar; devrimin başlıca katılımcıları şehirli orta sınıflar, öğrenciler, memurlar, pazardaki tüccarlar, esnaf ve sanayi işçileriydi. Yoksullar devrime ancak son safhasında, Şah rejimi yıkılmadan bir ay kadar önce, muhalefet lideri Şahpur Bahtiyar Şah yönetimi altında son hükümeti kurunca katıldılar. O aralar, kent yoksulları camiler ve *heyet*lerden ziyade İslami Tüketici Kooperatifleri ve özellikle Mahalle Konseyleri aracılığıyla seferber oldular; orta sınıf gençliği bu oluşumlar yoluyla, üretim ve bölüşüm sistemini sakatlayan bir genel grevin yol açtığı kıtlık zamanlarında temel ihtiyaç maddeleri ve benzin temin ederek, devrim deneyimini yoksul mahallelere taşımıştı.[20]

Dolayısıyla, öncelikli olarak kent yoksunlarına işaret eden ezilenlerin (*mustazafların*) dili, İslamcı makamların popülist söylemine esasen devrimin zaferinden sonra, yoksulların harekete geçirilmesi farklı siyasal grupların yoğun rekabet konusu haline geldiğinde hâkim oldu. İktidardaki din adamları, liberallere, solculara ve eski rejimin kalıntılarına yönelik mücadelelerinde mülksüzleri toplumsal taban olarak kazanmak zorundaydılar. İslami liderler özel-

20. Bayat, *Street Politics*, *a.g.y.*

likle, Sol'u işçi sınıfı yanlısı seferberliğinde silahsızlandırmayı hedefliyordu. Buna karşılık Sol da (muhtelif Marksist örgütler ve radikal İslami Halkın Mücahitleri) kendilerine halk desteği sağlamak için yoksullara müracaat etti. Bugün iktidarda olan İslamcıların ve kent yoksunlarının siyasal yönelimi bu dönemde birbirine yaklaştı. Yoksulların yaşama koşullarını geliştirmeye, ev inşa etmeye ve topluluğun gelişimini artırmaya yönelik genel tavsiyelerde yoksul yanlısı retorik bollaştı. Bu balayı, yeni devlet yetkilileri kent yoksunlarına yardım etmek üzere retoriklerini harfi harfine yerine getirmedikleri ve getiremedikleri için uzun sürmedi. Bunun sonucunda yoksullar kutuplara ayrıldı. Bazı kesimler (*Pasdar*lar, *besic*ler ve Onarım Cihadı gibi yeni kurulmuş devrimci kurumlar içindeki gruplar) devlet yapısına katıldı, fakat diğerleri sistemin dışında kaldı ve kendilerini geliştirme mücadeleleri (konut ve otellerin işgali, barınmak için arazi işgali, kaçak inşaat, ortak tüketimin sağlanması ve iş teminiyle ifade edilmiştir), onları İslami devletle çatışmaya soktu. Bunlar, İslami hükümetle ideolojik yakınlıkları onları gündelik mücadelelerinde devlet failleriyle çatışmaktan alıkoymayan melez unsurları kapsıyordu.[21]

Mısır'da, daha önce belirtildiği gibi, İslamcılık ve kent yoksulları arasındaki birlik iddiaları iki varsayıma dayanır: İlk olarak, İslamcı aktivistler yoksulları muhalefet camileri ve İslami dernekler aracılığıyla seferber ettiler; ve ikinci olarak, aktivistler büyük ölçüde büyük şehirlerin –iddialara göre aşırılıkçı ve sapkın faaliyet ve ideolojileri doğuran bir toplumsal ekoloji aşılanmış– maddi olanakları kısıtlı mahallelerinden geliyordu. İmbaba vakası bu düşünme biçimine yeni bir itibar kazandırdı. Siyasal İslamın dinamiklerini ve destek gruplarını gölgede bırakarak "İslamcı mülksüzler" mitini güçlendirdi. Bu mitolojiye özellikle katkıda bulunan, ilk olarak Mısır devletinin ortaya çıkan bir "İslamcı tehdit"ten aniden kaygı duymaya başlaması, bunun da "İslamcı aşırılıkçılığın kentsel ekolojisi" teması çevresinde emsalsiz bir tanıtıma yol açmasıydı; ve ikinci olarak İslami militanlık ve şiddetin yükselişini aşvaiyyet'in yayılması-

21. *Street Politics*'in 3. Bölüm'ünde bu mücadeleleri ayrıntılı olarak inceliyorum.

na bağlayan "uzmanlar çevresi"nin (sosyologlar, kriminologlar ve gazeteciler) "bilimsel" müdahalesi oldu. Bu uzmanlar bir bakıma, kent yoksulları ve siyasal İslam tarihlerinin birleşmesini birer otorite olarak doğruluyordu. Fakat işin aslı çok daha karmaşıktı.

Birçok militan aşvaiyyet'te yaşasa da, bu ille de yoksulları seferber etmeye adanmış bir stratejiye delalet etmiyordu. İş yaşayacakları yeri seçmeye geldiğinde, militanların –birçok orta sınıf Mısırlı gibi– çok fazla seçeneği yoktu. Düşük maliyetli konut yokluğu mekânsal olarak "marjinalleşmiş" bir orta sınıfı (eğitimli gençlik, meslek sahipleri ve devlet memurlarını) bir Mısır kent fenomeni haline getirdi – küresel Güney'de birçok başka şehrin sınıfsal ve mekânsal dinamiklerine dahil edilen bir eğilimdi bu. Yeni orta sınıflar, özellikle yeni evliler ve gençler, daha konvansiyonel kentsel mahallelerdeki konut pazarından dışlanarak şehrin çeperlerine itiliyor; bölge sakinlerinin ortak mekânların tehlike ve imkânlarını paylaşmakla beraber meslek, üslup, eğitim ve hatta dünya görüşleri itibarıyla bir hayli farklılık gösterdiği heterojen kayıtdışı yerleşimler yaratıyorlardı. Başka bir deyişle, bu yoksul bölgelerde yaşayan ve faaliyet gösteren birçokları ille de düşük vasıflı, düşük gelirli, düşük güvenceli ve düşük statülü emekçi halk olarak tanımlanan kent yoksulları sosyolojik kategorisine ait değildir.[22] Öte yandan, bu mahallelerin kayıtdışı doğası (sokak adları, hane numaraları, resmi kayıtları yoktur veya haritada görünmezler), Güney Mısır'ın şeker tarlalarından kaçan, polisin kovaladığı İslamcı militanlar için sığınacak bir liman sağlıyordu. Bazıları gerçekten Mühendisler, Aguza ve Maadi gibi zengin bölgelere entegre olmaya çalıştı, fakat sıkı polis gözetimi onları şeffaf olmayan Ayn Şems ve İmbaba mahallelerine taşınmaya zorladı.[23]

İslamcılar yardım derneklerine sızdılar. Gelgelelim etkilerinin çapı çoğu kez abartılır. Binlerce dini STÖ'den sadece birkaç düzinesi siyasal İslamcıların etkisi altına girdi. Geri kalan kısmı ya İslamcı olmayan dindar Müslümanlarca örgütlendi ya da pazar mantığına

22. Peter Worsley'in *Three Worlds*'de kullandığı "yoksul" kavramsallaştırmasını benimsiyorum.

23. Hişam Mübarak, *Al Erhabiyun Qadimoun* (Kahire: Kitab al-Mahrusa, 1995).

göre yayıldı.[24] Dini emtia ticareti 1980'ler ve 1990'lar boyunca önemli ölçüde arttı. Kitapların, kaydedilmiş vaazların, müziğin ve modanın ötesinde, İslami kültürel ve eğitimsel mal ve hizmet pazarı malların kalitesi, satın alınabilirliği ve dini prestiji yüzünden genişledi. Birçok kişi İslami derneklere sadece muhtaç olanlara hizmet ettikleri ya da ruhani motivasyon sağladıkları için değil, aynı zamanda kendilerine iş, hatta kazançlı işyerleri sağladıkları için dahil oldu. Örneğin Kahire'deki İslami klinikler hakkındaki birkaç çalışma, doktorlar dahil birçok çalışan için teşvik edici unsurun dini vecibeden ziyade mesleki fırsat olduğunu gösteriyordu.[25] İslami dernekler düşük statülü hemşirelik mesleği için daha düzgün ve saygın bir çalışma yeri sunuyordu. Bu sırada birçok okul sadece ismen İslami oldu. Daha önemlisi, devrim öncesi İran'daki İranlı din adamları gibi, (hem reformist hem de militan) Mısır İslamcıları kentsel madunların seferberliğine sadece cüzi bir stratejik ilgi gösterdiler. Kent yoksunlarını hiçbir zaman (Marksistlerin sanayi proletaryasını ya da Frantz Fanon'un sömürgeleştirilmiş Afrika'da "marjinal yoksullar"ı gördüğü biçimde) siyasal olarak yatırım yapılacak özel bir grup olarak kabul etmediler. Cemaatü'l-İslamiyye ve El Cihad'ın yazılarında ve beyanatlarında, devrimden önce Ayetullah Humeyni' nin vaazlarında olduğu gibi, yoksulları siyasi failler olarak görmek şöyle dursun, onlara yapılan atıflar dahi nadirdir.[26] Seküler liberal *Veft* ve solcu *Ahali* gazeteleri, yoksulların durumuna İslamcı *Halk* (*eş-Şa'b*) ya da Müslüman Kardeşler'in yayınlarından şüphesiz daha fazla önem vermiştir; bu İslamcı yayınlar her zaman hükümet yolsuzluğu, uluslararası Siyonizm ya da dünya İslam siyaseti gibi daha geniş siyasal ve dini konulara odaklanmıştır. 1996 güzünde Kahire'nin yoksul mahallelerindeki (Seyyide Zeyneb, Boulak Ebul Ala, Darb El Ahmar, Mar Girgis) bir dizi camiye düzenli Cuma ziyaretlerimde, İslami aktivizm Ömer Abdülkafi, Şeyh Kişk, Ahmed El Acemi ve Muhammed Hişame gibi vaizlerin kasetlerinin ya da ölüm-

24. El-Ehrâm Merkezi, *Taqrir Halat Eddiniyya.*

25. I. R. Hammady, "Religious Medical Centers in Cairo", yüksek lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, Sosyoloji ve Antropoloji Bölümü, 1990.

26. Mısır Cemaatü'l-İslamiyye'sinin bildirilerinin bir derlemesi için bkz. Rif' at al-Saiid, *Nabih al-Musallah.*

den sonra hayat, evlilik, İslamda kadınlar, cin ve şeytan gibi konulardaki kitap ve broşürlerin satışıyla sınırlıydı.

Bu siyasal ve ideolojik mesafe, militan İslamcılığı yoksullarla daha organik bir ilişki kurmuş gibi görünen Latin Amerika kurtuluş teolojisinden ayıracaktır.[27] Kurtuluş teolojisi için hareket noktası "yoksulların kurtuluşu"dur, bu temel hedefe ulaşmak için İsa'nın öğreti ve vahiyleri yeniden okunup yorumlanır;[28] genel olarak İslamcı hareketler ise İslami bir düzenin (İslami kanunlar ve manevi kurallar ile dinsel bir devlet) kurulmasını hedeflemiştir, toplumsal adalet ve yoksulların hayatını iyileştirmek gibi kaygılar bu stratejik hedefi izleyecektir.[29] Nitekim kurtuluş teolojisinin yoksullara gösterdiği ilgi başlı başına bir amaç, esasen öğretisel bir meseleyken, İslamcıların yoksulları seferber etmesinin İslami düzeni tesis etmenin yolunu açacak bir değişim sağlamaya yönelik siyasal bir amacı olmuştur.[30] Kurtuluş teolojisi, İslamcılıktaki gibi bir kültürel kimlik ifadesi olmaktan ziyade, kısmen insancıl Marksizmden mülhem biçimde, o dönem Latin Amerika'nın hararetle tartıştığı gelişme, azgelişmişlik ve bağımlılık meseleleriyle ilgili yerli söyleme kök salmıştı. "Kurtuluş teolojisi" deyimi aslında din adamlarının, yoksulların kurtuluşunun merkezde durduğu bir kavram olan "gelişme teolojisi"ni ele almaları bağlamında ortaya çıkmıştı.[31] Ancak İslamcılığın doğuşu ve doğum yeri farklıdır. Genel itibarıyla İslamcılık, hâ-

27. Özgürleşme teolojisi hareketinin burada sunulandan daha karmaşık ve parçalı olduğunun farkındayım. Fakat militan İslamcılıkla bir karşılaştırma notunun hem önemli hem de gerekli olduğunu düşünüyorum.

28. Leonardo Boff ve Clodovis Boff, *Salvation and Liberation* (New York: Orbis Books, 1988).

29. Asef Bayat, "Islamism and Empire: The Incongruous Nature of Islamist Anti-imperialism", *Socialist Register 2008* (Londra: Merlin Press, 2008); Türkçesi: "İslamcılık ve İmparatorluk: İslamcı Emperyalizm Karşıtlığının Aykırı Doğası", *Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler* içinde, haz. Colin Leys ve Leo Panitch, İstanbul: Yordam Kitap, 2009, s. 51-66.

30. Bkz. Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (New York: Orbis Books, 1988); haz. Christian Smith, *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism* (Londra: Routledge, 1996); Sharon Erickson Nepstad, "Popular Religion, Protest, and Revolt: The Emergence of Political Insurgency in the Nicaraguan and Salvadoran Churches of the 1960s-1980s", *Disruptive Religion* içinde, haz. Smith; Michael Löwy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America* (Londra: Verso Press, 1996).

kim iktisadi, siyasal ya da kültürel süreçler tarafından marjinalleştirildiklerini hisseden, hem kapitalist modernite hem de sosyalist ütopyanın başarısızlığının maneviyat (din) dilini siyasetin ikamesi haline getirdiği, büyük ölçüde beklenenden daha başarılı orta sınıf mensuplarını seferber etmek için bir benlik davası dili olarak ortaya çıktı. Bir anlamda Müslüman orta sınıfın, onları dışladığını düşündüklerini –ulusal seçkinleri, seküler hükümetleri ve bu hükümetlerin Batılı müttefiklerini– reddetme yoluydu. Mevcut modellere bir alternatif olarak, Müslüman insanlık için ütopyacı bir toplum ve devlet hayal ettiler. İslamcılar için illa ki yoksulların kurtuluşu değil, *davet* (İslama çağrı) temel hedef oldu ve seçkincilik siyasetlerine rehber olmayı sürdürdü.[32]

İslamcılar kent yoksullarına pragmatik bir biçimde davrandıkça, kentsel taban da İslamcılara araçsal olarak yaklaştı. Devrim sonrası İran'da yoksunlar, iktidardaki din adamları ile siyasal Sol arasındaki yoksulları seferber etmeye yönelik yoğun rekabetten yararlandılar. Güçlerini fark edip, bu fırsatı taleplerde bulunmak ve durumlarını düzeltmek için kullandılar; arazi ve konutları işgal ettiler, yerleşimlerini daha iyi duruma getirdiler, tüketici malları edindiler.[33] Mısır' da, birçok yoksulun İslamcılarla doğrudan etkileşimi yoktu, İslamcıların niyeti konusunda kafaları karışıktı; İmbaba aşvaiyyet'inin sakinleri gibi kimi yoksullar ise bu konuda endişeli olmakla beraber sağladıkları hizmetler için İslamcılara şükran duyuyordu. 2012 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde İmbaba sakinlerinin Müslüman Kardeşler'in İslamcı adayı Muhammed Mursi 'ye karşı ezici bir çoğunlukla seküler solcu aday Hamdin Sabahi 'yi desteklemiş olması, yoksulların İslamcılığa karşı pragmatik tavrına kanıt teşkil eder. 1993 İmbaba vakası şehirli mülksüzleri ve aşvaiyyet'i Mısır'ın siyasal ve kalkınmayla ilgili tartışmalarının merkezine yerleştirdi. Aşvaiyyet aşırılıkçılık ve İslamcılığın temel mahalliyse, ortadan kaldırılmaları, yani iyileştirilmeleri ya da imhaları durumu düzeltmeliydi. Nitekim İmbaba vakasından bir yıl sonra, 1 Mayıs 1993'te Cumhurbaşkanı

31. Christian Smith, *The Emergence of Liberation Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

32. Asef Bayat, *Making Islam Democratic.*

33. Bayat, *Street Politics.*

Mübarek "tüm valiliklerdeki rasgele inşa edilmiş en önemli hizmet ve tesislerin daha iyi duruma getirilmesi için ulusal bir programın acilen uygulanması"nı onayladı.[34] USAID (ABD Uluslararası Kalkınma Ajansı) yol yapmak ve kanalizasyon sistemleri geliştirmek üzere büyük çaplı bir projeyle halihazırda İmbaba'ya girmişti. Ardından topluluk geliştirme projeleriyle Avrupalı STÖ'ler geldi. 1996'da hedeflenen 527 sahadan 127'si Mısır hükümetince "tamamen iyileştirildi"; 1998'de hükümet toplumsal kalkınma için 3,8 milyar Mısır Lirası (700 milyon dolar) harcadı. İmbaba'da Cemaatü'l-İslamiyye'nin askeri kanat komutanı Hasan Sultan (Hasan Karate diye de bilinir) bu "bütünleşme"nin simgesine dönüştürüldü. Kuşatmadan kaçmayı başardıktan sonra polise teslim olunca, serbest kalmasına ve İmbaba'nın ortasında, Münire Garbiye'de bir büfe açmasına izin verildi.[35] Hükümetin kentsel dönüşüm politikasının, kısmen gözetim sağlama arayışıyla, bir bakıma şeffaf olmayan cemaatleri şeffaf oluşumlara çevirme (haritalama, caddeleri adlandırma ve haneleri numaralandırma) gibi bir ortak hedefi vardı.

Bu gelişimsel programların ardında yatan saikler ne olursa olsun, yoksullar hem hükümeti hem de İslami girişimleri hoş karşıladılar. Gene de devlete de İslamcılara da ideolojik bir bağlılık sunmayı reddettiler. Bilakis, çoğu hem İslamcıların hem de devletin siyasal şiddet kullanımına derin bir kızgınlık gösterdi. Yoksullar hayatta kalmak ve yaşamlarını iyileştirmek için çoğunlukla kendilerinden başka kimseye bel bağlamadılar.

YOKSULLUK KÜLTÜRÜ MÜ, KAYITDIŞI HAYAT MI?

Eğer yoksullar ve İslamcılık arasındaki ilişkiye vasfını belirsizlik ve faydacılık veriyorsa, hâkim anlatılar neden militan İslamcılık ve mülksüzler arasında bir birlik olduğunda ısrar etmeyi sürdürüyor? Bu anlatıların seçkinlerin ve medyanın İslamcı aşırılıkçığın kentsel ekolojisi hakkındaki derin kaygılarını yansıttığını öne sürüyorum.

34. *Haftalık el-Ehrâm*, 17-23 Ekim 1996, s. 12.

35. Kahire'deki İbn-i Haldun Kalkınma Çalışmaları Merkezi Mısır'daki İslamcıların rehabilitasyonu için bir program geliştirdi.

Bunlar aynı zamanda Müslüman Ortadoğu'daki kentsel toplum ve siyaset hakkındaki hatalı varsayımlara dayalı genel iddialardır.

İlk olarak, 1980'lerden beri birçok Ortadoğu ülkesindeki demografik değişiklikler karmaşık bir mekânsal model yaratmıştır. Birçok büyük şehir kırsal göçmenlerin merkezi olmaktan çıkmıştır. Kırsal bölgeler kentsel hayatın bazı veçhelerini (tüketim kalıpları, farklı meslekler, daha yaygın iş bölümü ve daha yüksek okuryazarlık oranları) edinmeye başlarken, kırsal kesimden büyük kentsel merkezlere doğru nüfus hareketi dengelenmiştir. Örneğin 1996 verilerine göre, Kahire nüfusunun %80'inden çoğu ve İskenderiye'nin %86'sı doğduğu şehirlerde yaşayan insanlardan oluşuyordu. Geriye kalan göçmenlerin ezici bir çoğunluğu, %80'inden fazlası, kırsal kesimden değil de başka şehirlerden gelmişti. Tahran da son derece benzer bir demografik model izliyordu; sakinlerinin sadece %15'i göçmendi ve bunların çoğu da başka kentsel merkezlerden gelmişti.

İkinci olarak, Mısır'da politikacılar ve akademik camia (sosyologlar ve kriminologlar) aşvaiyyet'e ABD'de formüle edilen "gecekondu mahallesi" kavramının merceğinden baktılar. Bu model kısmen, işsizliğin ve aşınmış aile yapılarının suç ve şiddetten sorumlu olduğunun iddia edildiği, şehir içi Afro-Amerikan gettolarında ortaya çıkmıştı. "Gecekondu mahalleleri" hakkındaki ABD araştırmaları esasen, yoksulları yaşam fırsatları ve normlardan toplumsal olarak yalıtmaktan sorumlu varsayılan "mahalle etkileri" kavramı çerçevesinde şekillenir. "Mahalle etkileri" yoksul insanların habitus'unu üstbelirleyen birçok mekânsal mecazı, sözgelimi "yoğunlaşma etkileri", "mekânsal yalıtım" ya da "gettolaşmış yoksul"u kapsar.[36] Amerikan modelinden yardım alan Mısırlı araştırmacılar önsel olarak aşvaiyyet'in sözgelimi yalıtımcılığı, kuralsızlığı, kanunsuzluğu, aşırılıkçılığı ve İslamcı şiddeti güçlendiren kentsel ekolojiler olduğunu varsaydılar.[37] Ancak yerel kültürlerin nerede olurlarsa olsunlar yoksulların altkültürü üzerinde yadsınamaz bir etkisi vardır. *Aşvaiyyet*'te suç düzeyi diğer bölgelerden çarpıcı bir biçimde yüksek de-

36. Paul A. Jargowsky, *Poverty and Place: Ghettos, Barrios, and the American City* (New York: Russell Sage, 1997); Kevin Fox Gotham, "Toward an Understanding of the Spatiality of Urban Poverty: The Urban Poor as Spatial Actors", *International Journal of Urban and Regional Research* 27, no. 3 (2003), s. 723-37.

ğildi. Kahire'nin yoksul bölgeleri üzerine ciddi bilimsel çalışmalar her zaman "kültürel bir hoşgörü sermayesi"nin, becerikliliğin, güçlü bir cemaat hissinin, sağlam aile ilişkilerinin, çocuklar ve gençler üzerinde sıkı bir toplumsal denetimin ve geleceğe dönük büyük umutların yaygınlığını teyit etti ve devasa kentsel sorunlara sahip bir mega-şehir olan Kahire'nin dünyanın en güvenli şehirlerinden biri olduğunu gösterdi. Bu Latin Amerika'daki emsallerinden oldukça farklı bir niteliktir.[38]

Kentsel bir birimi neyin teşkil ettiğine dair katı resmi tanım ve aşvaiyyet, *haşiyeneşini**, *gecekondu* kavramlarının siyasal kategoriler olarak icadı birçok yurttaşı kentsel katılımdan dışlayan mekânsal farklar üretme eğilimi gösterir. Aşvaiyyet, haşiyeneşini ya da gecekondular, "modern olmayan" insanların –yani köylülerin, gelenekselcilerin, toplum kurallarına uymayanların ya da entegre olmayanların– yaşadığı "anormal" yerler olarak algılanır. Fakat bu aşırı basitleştirilmiş resim, kayıtdışı yerleşimlerin nüfuslarının karmaşık kentsel iktisat ve iş bölümüne dahil oldukları gerçeğini gölgeler. Eski sosyolojik gelenekte, toplumsal açıdan "kentsel olan"ı tanımlayan, öncelikle belirli bir uzamda çeşitli hayat tarzları ve iktisadi faaliyetlerin organik birliğidir; ve kayıtdışı yerleşimlerdeki hayat tarzları ve iktisadi faaliyetler, şehir denen farklılaşmış bütünün önemli bir bileşenini teşkil eder.

Kayıtdışı yerleşimlerin mukimlerinin çoğunun "kayıtdışı bir ha-

* Kelimenin tam anlamıyla, sınırda/kenarda yaşamak; burada, gecekondu yerleşimi. Aşvaiyyet, haşiyeneşini ve gecekondular, Mısır, İran ve Türkiye'de üç ayrı toplumun benzerlikler gösteren fakat kendilerine has yapıları. –*ç.n.*

37. Bkz. Cairo Institute of National Planning, s. 56; El-Kirdassi, 1998; *El-Veft*, "Al-Ashwaiyyat Aana'a Hokumiya", 5 Mart, 1999; A. F. Nasir, "Al-Ashwaiyya fi Hayatna" (Hayatlarımızdaki Tesadüfilik), *El-Veft*, 9 Mart 1999.

38. Evelyn Early, *Baladi Women of Cairo* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1993); Diane Singerman, *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1995); Unni Wikan, *Tomorrow, God Willing* (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Teresa P. R. Caldeira, *The City of Walls: Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo* (Berkeley: University of California Press, 1997); Homa Hoodfar, *Between Marriage and the Market* (Berkeley: University of California Press, 1997); Farha Ghannam, *Remaking the Modern: Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo* (Berkeley: University of California Press, 2002).

yat" sürdüğü doğrudur. Yani mümkün mertebe devlet ve modern bürokratik kurumların dışında iş görme eğilimi gösterirler. Örneğin çalışma ve kültürel hayatlarında bir dereceye kadar özerk olmak isterler; ilişkilerini, bireysel kişisel çıkar, sabit kurallar ve sözleşmeler gibi modern kavramlar yerine mütekabiliyete, güvene ve müzakereye dayandırırlar. Bu yüzden, serbest meslekte karar kılabilir ya da anlaşmazlıkları polise gitmekten başka yollardan çözmeyi seçebilirler; devlet dairesi yerine yöre imamının huzurunda evlenebilir ya da bankalardansa kayıtdışı kredi kuruluşlarından borç alabilirler. 2. Bölüm'de aktardıklarımı tekrar edecek olursam, bunun sebebi söz konusu insanların esasen gayri- ya da anti-modern olmaları değil, varoluş koşullarının onları kayıtdışı bir hayat tarzı sürmeye mecbur kılmasıdır. Böyledir zira modernlik, davranış tiplerine uyum sağlama kapasitesi (zamanın, mekânın, sözleşmelerin vb. sıkı disiplinine bağlılık) gerektirdiği için, çoğu yoksul insanın karşılayamayacağı masraflı bir girişimdir.

Kahire İmbaba'daki ya da İstanbul Sultanbeyli'deki İslamcı militanların faaliyetleri, Hobbesçu bir kanunsuzluk, şiddet ve dinsel aşırılıkçılık mahalli olarak "kayıtdışı yerleşimler" imgesini güçlendirdi. Bunlar yoksul gecekondu bölgelerinde gerçekten mevcut olabilir. Gelgelelim bu davranış tipi mukimlerin kültürel esaslarının sonucu değildir; çünkü kayıtdışı yerleşimler, görünüşlerine rağmen, türlü türlü mesleki ve kültürel evrenlerden oluşurlar. "Kırsal" damgası yemiş olsalar da, kentin merkezi bölgelerinden göç aldıkları gibi, genç insanlara ve yeni evlilere de –bu ulusların geleceğine– yuva olurlar.[39] Ortadoğu'da kayıtdışı yerleşimler basitçe yoksulluk kuşakları değildir, birçok orta sınıf şehirlinin, meslek sahibinin ve memurun da evidir. Belki kanunsuzluğu doğuran sakinlerin kültürel esasları değil, daha ziyade "yabancılıkları"nın sonuçları, yerleşimlerinin yoğunluğu ve mekânsal açık seçikliğin olmamasıdır. "Yabancı" bir

39. Bkz. Bayat ve Denis, "Who Is Afraid of *Ashwaiyyat*?", 5 ve 6. haritalar. Kahire'de kayıtdışı bir yerleşim olan Darüsselam mukimlerinin rastlantısal bir örneklemi, mesleki yapıda yüksek derecede farklılık olduğunu ortaya koyuyor. %37 ile "ev kadınları"ndan sonra, %14'ü bulan "beyaz yakalı işçiler" en büyük grubu oluşturuyor. Bkz. Nicholas S. Hopkins, *Social Response to Environmental Change and Pollution in Egypt* (Kahire: IDRC Report, 1998).

yerleşim, şehrin göbeğinde olsa dahi, tanım itibarıyla sokak adlarından, hane numaralarından, döşeli yollardan, haritalardan, polisin varlığından ve bu yüzden de devlet denetiminden yoksundur. Doğrudan kayıtdışı şehirlerin toplumsal ekolojisine atfedilen İslamcı şiddet, yoksulluk ve cehalet fenomeninden daha karmaşıktır. Kahire'deki Cemaatü'l-İslamiyye ve El Cihad militanları çoğunlukla genç, eğitimli bireylerdi; aşvaiyyet'te yaşamalarının sebebi, konut maliyetlerinin orta sınıf ailelerde dahil pek çok kesimi dışlayıp marjinalleştirecek kadar yüksek olmasıydı. Sosyolojik olarak, bu genç, eğitimli insanlar, bazı akademisyenler, planlamacılar ve medya tarafından resmedilen kültürel tipten farklıdır; ve Oscar Lewis'in "yoksulluk kültürü"nü belirleyen özellikleri paylaştıklarını gösteren pek ampirik veri yoktur. Ortadoğu'da Müslüman yoksullar arasında temel sosyokültürel kip "yoksulluk kültürü" değil "kayıtdışı hayat"tır.

Bu tartışmalar radikal İslam ile mülksüzlerin habitus'u arasındaki ilişkinin sıkça sunulduğundan daha karmaşık olduğunu gösteriyor. İkisi arasındaki organik yakınsamaya dair iddialar genellikle ulusal ve uluslararası seçkinlerin (siyaset ve medya) kent marjinalliğinin toplumsal sonuçları hakkındaki korkularını yansıtıyor. Ne var ki gerçekte mülksüzlerin aşırılıkçılık ya da İslamcılığa doğal eğilimi, İslamcıların (popülist retoriklerine rağmen) siyasal bir oyuncu ya da manevi bir hedef olarak mülksüzlere gösterdiği stratejik ilgiden daha fazla değildir. Çoğu zaman, kent yoksunları ile İslamcı aktivistler arasındaki ilişkiyi faydacı bir siyaset yönetir. Başka bir yerde ele aldığım üzere, yoksulların ideoloji lüksü yoktur. Acil meselelerine doğrudan cevap veren stratejilerde, örgütlerde ve derneklerde çıkarları vardır. İdeolojik olmak, yoksunların genellikle mahrum kaldığı belirli kapasiteleri (zaman, risk almak, para) gerektirir.[40] Müslüman Ortadoğu'da en mükemmel siyasal sınıf, hem İslamcıların hem de seküler hareketlerin hedeflediği eğitimli orta sınıf (öğrenciler, entelektüeller ve meslek sahipleri) olarak kalır. "Düşük siyaset" ya da somut meselelere yönelik yerel mücadeleler şehirli mülksüzlerin işidir. Mülksüzler için, "devrim" ya da "reform" gibi soyut ve uzak kavramlardan ziyade, yerel mücadeleleri hem *anlamlı* hem de *yöne-*

40. Bayat, *Street Politics.*

*tilebilir*dir – anlamlıdır çünkü bu eylemlerin amacı ve sonuçları hakkında fikir sahibidirler; yönetilebilirdir çünkü gündemi belirleyen, hedefleri saptayan ve sonuçları kontrol eden uzaktaki bir (İslamcı ya da seküler) ulusal liderden ziyade *bizzat kendileri*dir.

10

Gündelik Kozmopolitlik

"ÇATIŞMA" dilinin –kültürler, medeniyetler, dinler ya da etnisiteler çatışmasının– hâkim olduğu küresel koşullarda kozmopolitlik fikrine başvurmak yersiz görünebilir. Çatışma söylemi öyle ezici ki sanki bugünün kültürel, dini ve müşterek hayatındaki yegâne özellik. Hâkim bilimler açısından, işbirliği ve paylaşmadan çok araştırma öznesi olarak beşeri çatışmayla ilgilenmek makul olabilir, çünkü (örneğin sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırk açısından) hiyerarşi ve iktidar ilişkileri insan topluluklarının temel özelliklerini oluşturur. Fakat farklı kültürler, dinler ya da ulusal kökenler (yatay gruplar) arasındaki ilişkileri ağırlıklı olarak çatışma üzerinden resmetmeyi ne meşru kılar? Bu eğilim kısmen, etno-dinsel gruplaşmaları, kültürel sınırları belirgin ve kalıcı, dolayısıyla ayrıma ve çatışmaya yatkın olan doğal, daimi ve sınırlı varlıklar kabul eden "ilkçi" bakış açısından kaynaklanır.[1] Gelgelelim kimileri de bu düşünce hattına meydan okuyarak söz konusu toplulukların sürekli yapısöküme, değişen sınırlara ve yeniden inşaya tabi dinamik varlıklar olduğunu öne sürmüştür.[2] Diğer bir deyişle, "topluluklar" basitçe, diğerleriyle ilişkisi sadece güvensizlikle tanımlanan, içedönük ve dışlayıcı kolek-

1. Bkz. Clifford Geertz, "Primordial Ties", *Ethnicity* içinde, haz. John Hutchinson ve Anthony Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996).

2. Yaklaşımlara iyi bir bakış için bkz. haz. Hutchinson ve Smith, *Ethnicity*, özellikle s. 3-16.

tifler değildir. Aksine topluluklar aynı zamanda farklılıklarını aşmaya ve birlikte yaşamaya teşebbüs ederler.[3]

Bu bölüm, insan davranışının diğer, daha yaygın olmakla beraber fark edilmeyen ve işitilmeyen süreçlerini vurgulayarak çatışma ilişkilerine yapılan aşırı vurguyu aşmayı; böylece, farklı kültürel ya da dinsel gruplaşmalara mensup insanların, yaşam dünyalarında diğer kültürel ya da dinsel kolektiflerin mensuplarıyla yoğun bir etkileşime girerek, kendi yakın benliklerinin dışına nasıl çıkabileceklerini ve çıktıklarını göstermeyi hedefliyor. İnsanlar kozmopolit bir arada varoluşu tecrübe ediyor. *Kozmopolitlik* hem toplumsal bir duruma hem de etik bir projeye atıfta bulunur. İlk önce, farklı topluluksal, ulusal ya da ırksal yakınlıkları olan insanları birleşmeye, çalışmaya ve birlikte yaşamaya zorlayan küreselleşme, göç ve seyahat gibi belirli nesnel süreçleri ifade eder. Söz konusu süreçler kültürel türdeşliğin azalması pahasına, kültürlerin, dinlerin ve hayat tarzlarının farklılığı, çeşitliliği ve çoğulculuğuna yol açar. Bu anlamda, örneğin Dubai, küçük bir coğrafi alanda bir arada yaşayan ve çalışan, farklı ulusal, kültürel ve ırksal bağlara sahip bireyleri ve aileleri yan yana getirmesiyle, kozmopolit bir şehir-devletini temsil eder.

Kozmopolitliğin etik ve normatif boyutları da vardır; insancıl hedefleri olan bir projedir. Bu anlamda, kozmopolitlik ayrıma ve karşıtlığa meydan okumak, kültürel üstünlük ve etnosantrizme karşı koymak için kullanılır. Ayrıca içedönük ve birbirine bağlı etnik ya da dinsel kolektiflerin dar, dışlayıcı ve bencil çıkarlara sarıldığı komünalizme karşıdır. Bu tür bir kozmopolitlik aynı zamanda "çokkültürcü" paradigmaya da baskın gelir. Çünkü çokkültürcülük ulusal bir toplumda farklı kültürlerin bir arada var olması çağrısında bulunsa da hâlâ kültürel sınırlarla meşguldür – bu, yoğun etkileşimin, karışmanın ve paylaşmanın, melez ve "saf olmayan" kültürel pratikler yaratarak, komünal sınırları belirsizleştirmeye meylettiği kozmopolit bir yaşam dünyasından uzaklaşan bir bakış açısıdır.

Fakat bu kozmopolitlik seçkinlerin, burjuva bir hayat tarzının ayrıcalığı değil midir? Şüphesiz seçkinler kozmopolit hayat tarzını

3. Cemaat kavramına kapsamlı bir bakış için bkz. Gerard Delanty, *Community* (Londra: Routledge, 2003).

tecrübe etmek için daha iyi bir maddi konuma sahiptir; sık sık seyahat etmeye güçleri yettiğinden, farklı mutfakları tadıp alternatif hayat tarzlarını ve kültürel ürünleri tecrübe edebilirler. Bundan başka, yoksullardan farklı olarak ayrıcalıklı gruplar, toplumsal korunmalarını sağlayacak bir alan olarak –daha içedönük komünalizmi güçlendirme eğiliminde olan– dışlayıcı komünalist ağlara dayanmak zorunda değildirler. Gelgelelim nesnel bir imkân olarak karışma, katılma ve paylaşma deneyimi, bunu yapmak için istek duymak ve beceriye sahip olmakla aynı şey değildir. Küresel Güney'in metropollerinde, örneğin Dubai'de ikamet eden seçkin göçmenlerin kaçı ev sahibi ülkenin yoksullarının kültürel hayatını paylaşıyor? Daha yakından bakıldığında, kozmopolit Dubai'nin, keskin toplumsal ve mekânsal sınırlarla belirlenen; (Güney Asyalı göçmenlerin) çalışma kampları ile, kendi dünyasında yaşayan jet sosyete mensuplarına ayrılmış çevrelerden veya toplumdan uzaklaşmış kolektiflerinin fiziksel emniyeti ve kültürel saflığı içinde kalan Batılı seçkin göçmenlerin "kozmopolit" gettolarından oluşan, "nispeten güvenlikli sitelerin şehir-devleti"nden daha farklı bir şey olmadığı ortaya çıkar.[4]

Çoğu kez ihmal edilen ya da önemsiz gösterilen, madunların kozmopolitliğidir.[5] Kahire, Bağdat, Kudüs ve Halep'ten 20. yüzyıl başına ait kanıtlar, seçkinlerin ötesinde, farklı dinsel toplulukların sıradan mensuplarının –Müslümanların, Yahudilerin, Hıristiyanların, Şiilerin ya da Sünnilerin– topluluklararası yoğun bir alışverişe giriştiklerini ve mahallelerde ya da işyerlerinde hayatlarını paylaştıklarını gösteriyor;[6] bu insanlar "gündelik kozmopolitlik"le uğraşı-

4. Dubai hakkında yararlı bir deneme için bkz. Muhammad Masad, "Dubai: What Cosmopolitan City?" *ISIM Review*, no. 22 (Güz 2008), s. 10-11. Daha eleştirel bir değerlendirme için bkz. Mike Davis, "Fear and Money in Dubai", *New Left Review*, no. 41 (Eylül-Ekim 2006), s. 47-68.

5. Bir istisnası: haz. Shail Mayaram, *The Other Global City* (Londra: Routledge, 2009).

6. Bkz. Sami Zubaida, "Jews and Others in Iraq", *ISIM Review*, no. 22 (Güz 2008), s. 6-7; Osmanlı dünyasında kozmopolitliğin tarihsel bir değerlendirmesi için bkz. Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Salim Tamari, "Wasif Jawhariyyeh, Popular Music and Early Modemity in Jerusalem", *Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture* içinde, haz. Rebecca Stein ve Ted Swedenburg (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005).

yorlardı. Gündelik kozmopolitlikle, gündelik hayatta kavgacı ötekilerle birliktelik kurmak üzere –birey, aile, kabile, din, etnisite, topluluk ve ulusun farklı düzeylerinde– kendini aşma fikri ve pratiğini kastediyorum. Gündelik kozmopolitlik, farklı etno-dinsel ve kültürel grupların sıradan mensuplarının birbirlerine karışma, iç içe geçme, yoğun bir biçimde etkileşim kurma ve değerler ile pratiklerde – yemek, moda, dil kültürlerinde ve simgelerde; tarihte ve bellekte– pay sahibi olma biçimlerini tarif eder. Gündelik hayatta özellikle kadınlar kozmopolit alış-verişi ve birlikteliği başlatmanın baş aktörleridir. Karma mahallelerde, kadınlar rahatlıkla evden eve geçer, hoşbeş eder, dedikodu yapar, komşulardan bir şeyler ödünç alır ya da onlara bir şeyler ödünç verirler. Düğünlere, cenazelere ya da bayramlara katılırlar. Farklı mezheplerden çocuklar sokak aralarında birlikte oynarlar, gençler arkadaş olurlar ve erkekler komşu ziyaretine gidebilirler. Bu kozmopolitlik fikri, böyle birlikteliklerin ve paylaşmanın "biz" ve "onlar"ın anlamını ve dinamiklerini nasıl değiştirdiğini, bunun da grup sınırlarının anlamını flulaştırıp sorunlu hale getirdiğini gösterir. "Gündelik kozmopolitlik", stoacı "dünya yurttaşlığı"nın genellikle soyut ve felsefi düşünceleri kadar ileri gitmez, fakat farklı topluluk dünyalarından sıradan erkek ve kadınların, gündelik hayat düzeyinde iç içe geçmelerinin, birliktelik kurmalarının ve bir arada yaşamalarının mütevazı ve dünyevi, gene de ziyadesiyle uygun biçimleriyle ilgilidir.

Gelgelelim bu türden bir kozmopolit birliktelik dış olay ve etkilerden uzak bir biçimde ortaya çıkmaz. Özgül yapılar altında biçimlenir ve belirli coğrafyalara sahiptir. Modern kentlilik, farklı dinsel ya da etnik grupların mensupları arasında bir arada var olma coğrafyaları sunarak, potansiyel bir biçimde kozmopolit habitus'a katkıda bulunur. Fakat bu sadece farklı dinlerden ve kültürlerden insanlar yaşamak ve birbirleriyle etkileşimde bulunmak üzere doğal olarak bir araya geldikleri için böyle olmaz, ne de olsa komşular birbirlerinden hoşlanmayabilir ve birbirlerine güven duymayabilirler; daha ziyade, yakınlık ve etkileşim, farklı kültürel grupların aralarında güven ilişkisi kurmaları ve günlük hayatta bir arada var olmaları için fırsatlar yaratabildiği için böyledir. Ancak modern kentliliğin paradoksu, sadece kozmopolit bir arada varoluş yaratabilmesi değil,

aynı zamanda topluluk kimlikleri oluşturabilmesidir. Kahire gibi modern bir şehir, öteki kültürel-dinsel gruplaşmalarla paylaşma deneyimini kolaylaştırarak, bir yandan geleneksel yüz yüze etnik ya da dinsel tabanlı toplulukları farklılaştırma, parçalama ve yıkma eğilimi taşır. Gelgelelim dinsel-etnik kimlikler muhakkak yüz yüze etkileşimle değil, aynı zamanda muhayyel ya da "mesafeli" toplulukların inşası aracılığıyla sürebilir ya da yeniden icat edilebilir. Modern şehir sakinlerini farklılaştırma, bireyselleştirme ve parçalama, geleneksel bağları zayıflatma, geniş aileleri (özerk olmaya gücü yeten insanlar arasında) parçalamak ve coğrafi hareketliliği artırma eğilimine sahiptir. Arazi kullanımının mantığı, barınma maliyeti ve çalışılan işler çoğu kez ailelerin nereye yerleşeceğini belirler. Etnik ya da dinsel yakınlığa dayanan mekânsal toplulukların yerini sınıf ayrımı alır; dolayısıyla yoğun kişilerarası etkileşime dayanan etno-dinsel topluluklar, mensupları şehrin devasa enginliğinde dağılan tek tek aile kümelerine ayrıldıkça zayıflar. Bu enginlikte "büyük toplum"la bağlantı kurmaya mecbur kalırlar ve dinsel mensuplar farklı dinsel ya da etnik yakınlıklara sahip şehir sakinleriyle gerçek bir etkileşim ve paylaşım tecrübe edebilirler. Fakat farklı toplulukların mensupları arasında derin birliktelik ve paylaşma, dinsel ya da etnik kimliklerin sonu anlamına gelmez. Aksine, inanç temelli yerel kolektiflerin bozulması, genel belirsizlik ve tehdit koşullarında, farklı –"sanal" ya da "mesafeli"– dinsel topluluklara yol açabilir. Burada kimlik gerçek ortak deneyimlere değil, uzak, kimliği belirsiz ve meçhul, genel olarak bulundukları yerler günlük gazetelerin modern ağları, televizyon ya da aykırı görüşler ve rivayet aracılığıyla paylaşılan "kardeşler"le bağların hayal edilmesine dayanır. Bir yandan bu topluluk-içi kimlik, öte yandan dışarıdaki insanlarla gündelik gerçek işbirliği diyalektiği, basitçe uyum yahut çatışmadan daha karmaşık bir toplumlararası dinamik yaratır. Zira bireyler "öteki"ne dair (örneğin önyargı ya da provokasyondan kaynaklanan) hayali ve soyut görüşlerini muhtemelen onlarla tecrübe ettikleri gerçek birlikteliğe bakarak sınarlar. Bugünkü Kahire'de Müslüman-Hıristiyan ilişkilerini böyle görüyorum.

TOPLUMSAL AYRIMIN HARİTASINI ÇIKARMAK

Devrim sonrası Mısır esasen Müslümanların çoğunlukta olduğu bir ülkeyi temsil eder. Gene de nüfusun %8'i ila %10'u, ya da altı milyonluk hatırı sayılır bir kısmı Kıpti Hıristiyandır.[7] Hıristiyanlık Mısır'a Roma fethiyle geldi, fakat büyük ölçüde MS 1. yüzyılın ortasından sonra büyüdü. Roma İmparatorluğu'nun ezici iktidarının, Bizanslı otoritelere muhalif bir tür milliyetçi Kıpti, ya da Mısırlı, Hıristiyanlık yarattığı ileri sürülür. MS 639'daki Arap fethiyle Mısır'ın İslamlaşma ve Araplaşması başladı, böylece 10. yüzyıl itibarıyla Müslüman nüfus çoğunluğa sahip olmuştu.[8] İslama dönme pürüzsüz olmadı. Bazıları İslamı adalet sözü yüzünden gönüllü olarak, birçokları özel vergilerden kaçınmak, diğerleri Müslümanlarla eşit toplumsal ve siyasal statü elde edebilmek için benimsedi.[9] Bu süre içerisinde Arapça tedricen "Kıpti dili"nin yerine geçti; hükümet bürokrasisi Arapça dilini kullandığı için, bu durum (yönetimde çalışmaya devam eden) Kıpti seçkinleri Arapça öğrenmeye ve bu dili daha sonra babalarınınki gibi meslekler edinecek çocuklarına öğretmeye mecbur etti. 12. yüzyılda Papa Cebrail kilisenin vaazlarında Arapça dilinin kullanılmasını hükme bağlayınca, sıradan Kıptiler de bu dili konuşmaya başladılar. Sonunda Arapça Mısırlıların, hem Müslümanlığa dönenlerin hem de arda kalan Hıristiyanların dili oldu; Kıpti dili 14 ile 18. yüzyıllar arasında ortadan kayboldu.[10]

Ömer bin Abdülaziz'in dönemindeki Müslüman iktidarında (717-40), Kıptiler, orduda ve yüksek siyasal mevkilerde hizmet et-

7. Kıpti Hıristiyanların tam sayısı bir tartışma konusudur. Hükümet kaynaklarına göre Kıptiler nüfusun %6'sını oluşturur, Kıpti kaynaklar ise %18 civarında olduğunu iddia eder; bkz. İbn-i Haldun Merkezi, *The Copts of Egypt* (Londra: Minority Group International, 1996), s. 6; ayrıca bkz. S. Ibrahim, *Al-Milal wal-Nahal wal-I'raq* (Kahire: İbn-i Haldun Merkezi, 1994), s. 381.

8. Susan J. Staffa, *Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo, AD 642-1850* (Leiden, N.Y.: E. J. Brill, 1977), s. 37.

9. Afaf L. A. Marsot, *A Short History of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 1-3.

10. E. J. Chitham, *The Coptic Community in Egypt: Spatial and Social Change*, Occasional Paper series no. 32 (Durham, N.C.: University of Durham, Center for Middle Eastern and Islamic Studies, 1988), s. 18.

meleri engellenen ve yüzyıllarca (korunmaları karşılığında) özel bir kelle vergisine, *cizye*ye tabi *zimmi* bir "azınlık" oldular. Ancak 1856'da, Said Paşa yönetimi altında, *zimmi* statüsü ve kelle vergisi kaldırıldı ve Kıptiler tam yurttaş oldular. Memlûkler (1250-1517), Kıptileri bürokrasi ve ticarete alarak Kıptiler ve Müslümanlar arasında bir denge yaratmaya halihazırda teşebbüs etmişlerdi; böylece Kıptiler, kendisi de devlet kapısında mevki edinmeyi arzu eden, büyüyen eğitimli Müslüman "orta sınıf"ın muadili haline geldi. Modern zamanlar her iki toplum arasında resmi eşitlik sağladı. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın 1856 tarihli Hattı Hümayun'u Kıpti kişiler hukukunu getirdi, Kıptilerin askere alınmalarını sağladı ve her ne kadar kiliselerin inşası bugün bile tartışmaya açık bir mesele olsa da, din özgürlüğü, istihdamda eşitlik ve tüm ayrımcı tabir ve simgelerin giderilmesi sözünü verdi.

"Liberal Dönem" (1923-52) Kıpti kamusal varlığının ve yurttaşlığının alameti farikasıydı. Seçkin Kıptiler ve Müslümanlar Fransız Aydınlanması ve İngiliz liberal eğilimlerince belirlenen, neredeyse aynı liberal hayat tarzları ve beğeniler geliştirdiler. 20. yüzyılın başında iki Hıristiyan (Butros Gali Paşa, 1908-10 ve Yusuf Vehbi Paşa, 1919-20) başbakan oldu. Bağımsızlığın siyasi partisi olan Veft Kıptilere o kadar yakındı ki İslamcılar ve ultra-milliyetçi Genç Mısır Partisi, Veft'i "Kıptiler'in Partisi" ve kralı "İslamın hamisi" olarak tanımladı. 1952 Devrimi Kıptilere ve Müslümanlara refahın bölüşümünde ve eğitime erişimde eşit davransa da Kıpti topluluğunu nispetsiz ekonomik kayıplara maruz bıraktı. Müslümanlara göre ziyadesiyle zengin oldukları için, Hıristiyanlar Cemal Abdül Nasır'ın millileştirme politikalarında Müslümanlardan daha çok kayba uğradılar (iş ve mülklerinin yaklaşık %75'i).[11] Siyasi partilerin dağılmasının ardından siyaset ve parlamentodaki varlıkları esaslı bir biçimde küçüldü. Bu gelişmeler 1960'lar ve 1970'lerde Kanada'ya, ABD'ye ve Avustralya'ya ilk Kıpti göçü dalgasına yol açtı. Eğitimli Kıptilerin süregiden ülkeden çıkışı, 1970'lerden beri Mısır'da İslamcı militanlığın gelişmesiyle birlikte, sesini çıkarmaktan çekin-

11. İbn-i Haldun Merkezi, *Copts of Egypt*, s. 16.

meyen sürgündeki Kıpti topluluğu ve daha az bir ölçüde Mısır'daki Kıptiler arasında kuvvetli bir kimlik siyasetini pekiştirdi.

1980'lerden beri, Mısır tarihinde Kıpti Hıristiyanların Müslümanlara göre statüsü mücadeleci bir konumlanma alanı haline gelmiştir. Hıristiyan-Müslüman ilişkilerinin hem gerçekliği hem de bunun temsili son derece siyasallaşmıştır. Bu mücadelede "tarih", her zaman olduğu gibi, savaş alanı haline gelmiştir. Esasen sürgündeki ve Mısır'daki militan Kıptiler tarafından dile getirilen bir görüş, Hıristiyan Kıptileri belirgin bir nesebi, dini ve hayat tarzı olan fakat Müslüman çoğunluk ve Mısır devleti tarafından ezilmiş bir "azınlık" statüsüne düşürülmüş bağımsız bir etnisite olarak kabul eder.[12] *Aigyptos** ya da Mısır kelimesinden gelen *Kıpti* teriminin anlamı, Hıristiyanların "hakiki orijinal Mısırlılar", zaman içinde "ikinci sınıf" bir nüfusa dönüştürülmüş bağımsız bir ırksal grup olduğuna işaret eder.[13] İlginç bir biçimde, Mısır'daki militan İslamcılar, Kıpti Hıristiyanlara benzer şekilde bağımsız bir etnik nitelik atfederler, fakat "ezilmiş" bir azınlık olarak değil, Haçlıların ve Batı menfaatlerinin yardakçıları olarak. Buna karşılık Müslüman seçkinler, Mısır'daki çoğu Kıpti entelektüel ve önde gelen kilise figürü gibi, Müslüman-Kıpti ilişkilerini diğer etnik gruplararası ya da dinlerarası dinamiklere benzemeyen emsalsiz bir tarzda ele alırlar. Semir Morkos, Hani Labib, Gali Şükri, Milad Hanna vb. Kıpti şahsiyetler, Tarık El Bişri, Salim El Ava ya da Cemal Bedevi gibi Müslüman muadilleriyle birlikte, Mısırlı Hıristiyan Kıptileri sosyolojik bir "azınlık" olarak değil, emsalsiz Mısır-Arap-İslam medeniyetinin oyuncuları ve paydaşları olarak görürler. Mısır, firavunlara ait, Greko-Romen, Kıpti ve İslami mirasından dolayı "emsalsiz bir varlık", "bünyevi çoğulculuk ve karışım yurdu" olarak kurulurken, Kıpti nüfusu "Mısır halkı" kategorisinin Müslüman muadilleri ile eşit dü-

* Yunan mitolojisine göre İo ve nehir tanrısı Nilus'un soyundan gelen Mısır kralı. Halk etimolojisine göre Mısır adını ondan almıştır. Euripides'in *Helen* tragedyasında (MÖ 412) Mısır'ın kendisi olarak anılır. *–ç.n.*

12. Bkz. Hani Labib, *Al-Muwatanah wa-al-Awlamah: Al-Aqbat fi Mujtama'a Mutaghayyir* (Kahire: Dar al-Shuruq, 2004), s. 140-41.

13. Bkz. Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (Londra: Methuen, 1968); ayrıca bkz. ABD ve Kanada'daki militan Kıptilerin pek çok yayını.

zeyde bütünleyici bir unsuru olarak görülür.[14] Cemal Hamdan'ın sözleriyle bugünün Mısırlı Müslümanlarının çoğu dünün Kıptileridir. Aslında "Kıpti" kelimesinin "Mısırlı" anlamına geldiğini hesaba katarsak, Mısırlılar kısmen Müslüman Kıptilerden kısmen de Hıristiyan Kıptilerden mürekkeptir.[15] Hıristiyan Hani Labib'e göre, İslamcılar Kıptileri ikinci sınıf yurttaş gibi görüyor olsa da, Mısır anayasası eşitliğe hükmeder ve modern devlet *zimmi* statüsü kavramını gereksiz kılar.[16] İlk görüş "azınlık" statüsünde, "ayrımcılık"ta ve çatışmada ısrar etse de, ikincisi "yurttaşlığı", "eşitliği" ve uyumu vurgular. Gene de ikisi de Kıpti gerçekliğini belirli "nesnel", tarihsel ve kültürel "olgular" açısından niteler gibi görünüyor. Bu çoktandır devam eden bir üstanlatı. Gündelik hayat süreçlerine, kişilerarası ilişkilere ve failliğe, özgül çatışma dönemlerine, çatışma ve bir arada var olmanın çetrefil evliliğine, özellikle de bu süreçlerin mekânsal boyutuna pek atıf yapılmıyor.[17]

ÇATIŞMA ANLATILARI

Mısır'ın Hıristiyanları ile Müslümanları arasındaki "emsalsiz tarihsel yakınlığa" dair iddialara karşın, ara ara gerçekleşen mezhep çatışmalarına, çarpışma ve şiddete dair pek çok kanıt vardır. Modern zamanlarda üç mezhep çatışması dönemi öne çıkar: Britanya sömürge dönemi, Enver Sedat'ın cumhurbaşkanlığı ve İslamcı devir.

14. Önde gelen Kıpti entelektüel ve siyasetçi Milad Hanna'dan alıntı, aktaran Mark Purcell, "A Place for the Copts: Imagined Territory and Spatial Conflict in Egypt", *Ecumene* 5, no. 4 (1998), s. 432-51. Diğer yazarların görüşleri için bkz. Jamal Badawi, *Muslimun wa Aqbat: Min al-Mahd Ila al-Majd* (Kahire: Dar Al-Shuruq, 2000); Labib, *Al-Muwatanah wa-al-Awlamah*; Tariq al-Bishri, *Al-Muslimun wa al-Aqbat* (Kahire: Dar al-Shuruq, 2004).

15. Cemal Hamdan'dan aktaran Badawi, *Muslimun wa Aqbat*, s. 15.

16. Labib, *Al-Muwatanah wa-al-Awlamah*, s. 121-22.

17. Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin *yorumları* bu ilişkilerin gerçekliklerinden ayrılamaz. Onun bir parçasıdır. Zira eğer "etnisite" büyük ölçüde ortak soyda hayal edilen akrabalık kökeni mitine dayalıysa, o halde Mısır'da Kıpti-Müslüman ilişkilerinin "gerçekliği" hakkındaki mevcut tartışma muhtemelen bu gerçekliği şekillendirecektir. Diğer bir deyişle, Kıptilerin "azınlık" değil de "yurttaş" olduğu hakkında bir argüman geliştirmek, mutabakatı canlandırıp statülerinde esaslı bir değişime yol açabilir.

Sömürge yönetimi döneminde Britanya, Kıptileri ulusal hareketten ayırabilmek için alışılagelmiş böl ve yönet stratejisini uyguladı. Kıptileri, antropolojik "ayırt edici özellikleri"ni vurgulayarak, "etnik bir azınlık" olarak tanıdı. Britanya desteğinden cesaret alan Kıpti gruplar, başta zengin aileler olmak üzere, 1911'de meclislerde ve yasal sistemde özel bir Kıpti temsili talep edip cuma yerine "pazar tatili" önererek mezhepçi bir hat takip ettiler. Müslümanlar sert bir karşılık verip talepleri reddettiler. Ancak Kıptilerin çoğunluğu Britanyalıların "Kıptilerin ayırt edici özellikleri" vurgusunu onaylamıyor gibiydi; 1923 Anayasasına "yabancılar"a ve "Kıpti topluluğu" nu da içeren "azınlıklar"a özel bir statü tanıyan bir hüküm koyma girişimini reddettiler. Kıptiler genel olarak bir azınlık statüsü değil yurttaşlık istiyor gibi görünüyordu. Hıristiyanlar ve Müslümanlar 1970'lere kadar toplumsal ve yönetsel düzeylerde bir ölçüde ulusal birlik ve işbirliği sergiledikçe, 1960'lar boyunca Nasır yönetimindeki "liberal dönem" bu isteği iyi kötü tatmin etti.

Enver Sedat'ın 1971'deki cumhurbaşkanlığı Müslüman-Kıpti ilişkilerinde bir dönüm noktası oldu. Sedat Mısır'ı sosyalizm, popülizm ve milliyetçilikle bağlantılı Nasırcı sistemin dışına taşımak istiyor; Batı'ya, yabancı sermayeye ve pazar güçlerine açılmayı arzu ediyordu. Nasırcıların ve komünistlerin kuyusunu kazmak için büyüyen İslami harekete, hem reformcu Müslüman Kardeşler'e hem de yeni *cemaat*e, çoğu üniversiteye hâkim olan ve daha sonra şiddet yanlısı Cemaatü'l-İslamiyye örgütüne dönen İslamcı öğrenci derneklerine sınırsız hareket özgürlüğü tanıdı. Buna ek olarak Sedat'ın kendisi de dindar bir tutum takındı; İslamın dilinden konuşuyor ve dini yasalar çıkarıyordu. Şeriatı başlıca kanun kabul edip anayasayı değiştirdi. Bu önlemlerin Hıristiyanların statüsünü zayıflattığı düşünüldü. Kıpti otoritesinin altını oymak için provokasyon işaretleri dahi vardı. 1972'de bir iddiaya göre Kıpti papanın Mısır'ı tamamen Hıristiyanlaştırmak için Kıpti nüfusunu artırma çağrısı yaptığı bir belgeden bahsediliyordu.[18] Ayrıca yeni kilise inşasını kısıtlamak için önlemler alındı, inşaat için bir sürü şart dayatıldı. Bu tür baskı-

18. Bkz. Cemal Bedevi, *Al-Fitna al-Taefiya fi Misr* (Kahire: Arab Press Center, 1977), s. 13-15.

lar Kıpti topluluğunda öfkeye sebep oldu; Sedat geri adım atmak zorunda kalarak ulusal birlik ve inanç özgürlüğü yasaları çıkardı.

Gene de mezhep çatışmasına elverişli durum varlığını koruyordu. 1972'de Beheyra'daki Müslüman gençler, Hıristiyan bir dükkân sahibinin provokatif gençlerden birisine ateş ettiği iddiasıyla, dükkânları ve evleri ateşe vererek Kıptilerle çatıştılar. Daha sonra 1977'de, El Ezher İslami ceza kurallarının (*hudud**) uygulanması ve mürtetlerin idamının yerine getirilmesi için yasalar çıkarılması çağrısında bulundu. Hıristiyanları İslami yasalar altına alacak bu önlemler, Kıpti topluluğunu ve kiliseyi çileden çıkardı. Gelgelelim birbirini takip eden protestolar, açıklamalar ve açlık grevleri 3 Şubat 1977'deki kitlesel kentsel ayaklanmaların gölgesinde kaldı; yasalar geçti ve sadece sürgündeki Kıpti topluluğu kampanyayı sürdürdü. Yeni önlemlerin toplumsal çatışmalara yol açması kaçınılmazdı. Bir yıl sonra, Yukarı Mısır şehirleri Minye ve Asyut'ta papazlar saldırıya uğrar ve kiliseler ateşe verilirken, yetkililer bir kere daha kiliseyi susturmak için irtidad kanunlarını uygulamakla tehdit ediyordu. Papanın bir protesto işareti olarak çöle çekilmesiyle Kıpti Kilisesi ve Sedat rejimi kafa kafaya çarpıştı.[19] Uzlaşı ve göreli bir huzur sağlandıysa da bunlar mezhep çatışmasına son vermeyi başaramadı. Haziran 1981'de Mısır en kötü Kıpti-Müslüman şiddet olayına tanıklık etti. Söylenenlere göre, Kahire'nin yoksul El Zevye El Hamra cemaatinde iki kişi arasındaki kişisel anlaşmazlık Hıristiyan ve Müslüman komşular arasında silahlı bir çatışmaya dönüştü. Şiddet devletin müdahil olmasıyla son buldu. 1981'de, Sedat'ın İsrail'le barış anlaşması ve "açık kapı" ekonomik politikası ardından artan iç muhalefeti bastırmaya yönelik büyük ölçekli sıkı önlemlerinin bir parçası olarak, rejim yirmi iki papazı ve piskoposu tutukladı ve Papa Şenuda'yı görevden aldı.

Cumhurbaşkanı Sedat ironik bir biçimde sözde bağlılık göstermiş olduğu İslamcı bir grup tarafından öldürüldü. Halefi, Cumhurbaşkanı Mübarek Hıristiyan toplulukla ve kiliseyle ilişkileri onardı

* Yapılabileceklerin sınırı anlamında. Şeri ceza kanunu. –*ç.n.*

19. Buradaki çatışma raporları İbn-i Haldun Merkezi, *Copts of Egypt*'tan alıntılanmıştır.

fakat mezhep çatışmasını durduramadı. Bilakis, ülkedeki İslamcı hareketin doruğu olan 1980'ler ve 1990'lar Mısır tarihinde en çarpıcı mezhep çatışmalarına sık sık tanıklık eden bir dönem oldu. Mart 1987'de İslamcı gruplar, bazı Hıristiyanların bir camiyi (Kutb) ateşe verdiği gerekçesiyle, bir grup genci güneydeki Sevhac şehrinde Bakire Meryem Kilisesi'ni yakmaya kışkırttı. Eylül ayında Asyut'ta militan İslamcılar ile polis arasında, Kıpti dükkânlarının tahrip edildiği şiddetli çarpışmalar yaşandı. Bu arada Minye'deki Müslüman militanlar zengin bir Kıpti'nin verdiği özel bir partiye saldırdılar ve bir kiliseye bomba attılar; bunu, Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında şiddetli çarpışmalar izledi. Sonraki iki yıl boyunca Rod El Farag ve Kahire'nin Masara'sında kiliselere saldırıldı, bir düğün basıldı; Minye ve Asyut'ta çarpışmalar sürdü. Mart 1990'da Minye'deki Ebu Kerzaz'da Kıptilere ait 48 dükkân yakıldı ve kiliseler bombalandı. Büyük ölçüde Kıpti Hıristiyanlara yönelik şiddet 1990'ların başlarında Beni Süveyf, Minye ve Kahire'deki Ayn Şems, Zeytun ve Şubra'da sürdü. Sadece 1992'de onlarca dükkân tahrip edildi, 22 kişi öldürüldü, evlere ve ibadet yerlerine saldırıldı. Öldürülen her bir Müslüman için iki Kıpti öldürüldü.[20] En çarpıcı mezhep çatışması Ocak 2000'de en az 16 kişinin öldürüldüğü, güneydeki El Koşe köyünde cereyan etti. İki tüccar arasındaki tartışma çevre köylere yayıldı; üç gün boyunca süren şiddet olaylarında, onlarca işyeri ve ev tahrip edildi ve sakinleri öldürüldü. Polis ancak şiddet iyice arttıktan sonra denetim sağlayabildi.[21]

Çatışmalar profesyonel aktivistlerce düzenlenen bu yalıtılmış sabotaj eylemleriyle sınırlı kalmadı. Şüphesiz bunlar topluluk duyarlılıklarında iz bırakarak Mısır'da yeni bir kimlik siyasetini canlandırdı. İslamcılığın hegemonyası ülkedeki siyasal haleti ruhiyeyi değiştirmiş, ifadesini tipik bir savunmacı kişisellik ve toplulukçulukta bulan, daha içe dönük dinsel bir yerlicilik yaratmıştı. Müslümanlar daha çok Müslüman oldukça, Kıptiler de benzer şekilde daha çok Hıristiyan oldular. Müslümanlar sakal bıraktılar, peçe taktı-

20. İbn-i Haldun Merkezi, *Copts of Egypt*'a, s. 21 dayanıyorum.

21. Bkz. Labib, *Al-Muwatinah wal-Awlimah*, s. 178-80; ayrıca *African Research Bulletin* 37, no. 1 (Ocak 2000), s. 13839.

lar, kitlesel olarak camilere gitmeye devam ettiler ve çocukları için giderek daha dini isimler seçtiler; keza Kıptiler de istavrozlarını gösterdiler, Hıristiyan ikonalarını sergilediler, kilise faaliyetlerine daha çok önem verdiler ve çocuklarına Hıristiyan azizlerinin isimlerini koydular. İki topluluk Zeidan'ın tabiriyle "çıkartma savaşı"nda –arabaların tamponlarına etiket yapıştırıyorlardı– rekabeti sürdürdü. Kıpti Hıristiyanlar tehdit edildiklerini hissettikçe, daha çok kendi içlerine döndüler. Üniversite öğrencileri kendi mezhep gruplarını buldu, bazıları Kıpti bir siyasi partinin kurulması çağrısı yaptı.[22] Bu süre içerisinde, camilerin minberlerinden arada sırada mezhepçi yaygaralar yükseldi ve karalayıcı kitaplar, broşürler ve kasetler, çoğu kez orantısız bir biçimde, Kıptilere karşı toplumsal şüphe ve güvensizlik duyarlılıklarını ortalığa salıverdi. Bu gelişmeler, muhalif duyarlılıklarını kilisenin yatıştırmaya meylettiği Kıptilerin "ezilmiş azınlık" iddiasını destekleyecek kanıtlar halini aldı. Toplu eylemin olmaması, "pasif azınlık" diye anılmalarına yol açmıştı. Nitekim Haziran 2001'de binlerce kızgın orta sınıf Hıristiyan genci bir gazetedeki Kıpti Kilisesi'ne iftira atan habere (meslekten men edilmiş bir papazın kilisede bir kadınla seks yaptığı iddia ediliyordu) duyduğu öfkeyi ifade etmek üzere Kahire sokaklarına dökülünce, siyasal seçkinler şoke oldu. Benzer bir toplu öfke sadece bir yıl sonra, bir Kıpti tarafından yapılan ve iddialara göre Kahire'deki Hıristiyan hayat tarzını "yanlış temsil" eden *Baheb el-Cima / Sinemayı Seviyorum* filminin gösterimine de yöneltildi. Her iki vakada da protestocular devlet koruması aramayı reddedip kendi topluluklarının çekirdeğinden, kiliseden doğrudan protestolara başvurdular.[23] Bunlar diğer dinlerin mensuplarına değil, belirli bir gazeteye ve sinemacıya yönelik toplumsal protestoları temsil ediyordu. Fakat 2011 Mısır Devrimi'nden sonra, bir dizi şiddet eylemi Kahire'deki Tahrir Meydanı'nda sergilenen o ikonik toplumsal dayanışma imgesini lekeleyince, topluluk güvensizliği yeni bir ivme kazandı. 1 Ocak'ta İs-

22. Bkz. D. Zeidan, "The Copts: Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamization on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt", *Islam and Christian-Muslim Relations* 10, no. 1 (1999), s. 53-67.

23. Günlük gazeteler.

kenderiye'deki bir kilisede patlayan bombanın ardından, Mart ayında Kahire'ye 21 km mesafedeki Atfih'te bir kilisenin yakılması üzerine yaşanan çatışma, ölüm ve protestolar Mısır toplumunu allak bullak etmişti. Kısa bir süre sonra, Mayıs'ta İmbaba'daki bir kilisenin dışındaki mezhep çatışması 12 kişinin ölümüne yol açtı; bunu Temmuz'da güney ili Asvan'daki Mar Girgis Kilisesi'nde bir bombanın patlaması takip etti.[24]

Bu tür olaylar bize Mısır'da dinlerarası ilişkiler açısından ne söylüyor? Şiddetli çatışmalar belirli siyasal koşullar altında, örneğin Cumhurbaşkanı Sedat'ın iktidarında, İslamcılığın yükselişinde ve devrimci karışıklık esnasında ortaya çıkar gibi görünüyor. Dolayısıyla toplulukların sıradan mensuplarından ziyade seçkinlerinden ya da militanlarından kaynaklanıyor. Bu olayların çoğu yoğun Kıpti nüfusunun yaşadığı Kahire gibi büyük şehirlerden ziyade kırsal bölgelerde ve Güney Mısır'ın taşra kentlerinde cereyan etmiştir. Son olarak, bu çatışma anlatıları sesini çıkarmaktan çekinmeyenin, gürültünün, çığlığın, yakmanın ve öldürmenin çoğu kez haberleştirilen, kaydedilen ve duyurulan hikâyelerini sunar. Gerçektirler ve ciddi bir dikkat gerektirirler. Fakat bu anlatılar aynı zamanda toplumsal etkileşimin daha çetrefil dinamiklerini gizler; "ayrı" toplulukların her şeye rağmen nasıl iç içe geçerek bir kültürel doku oluşturduğuna, bunlar arasına sınırlar çizmenin ampirik bir zorluk olduğuna dair pek bir şey söylemezler. "Anaakım" hikâyeler Hıristiyan ve Müslüman ailelerin çok çeşitli şekillerde, gündelik olarak hayatlarını sürdürdüğü, birbiriyle etkileşimde bulunduğu, kimliklerini kaynaştırıp ayırdığı, çok uzun süredir var olan yaşam dünyalarını paylaştığı ve ardından güvensizlik ve şüphe anları yaşadığından pek bahsetmez. Bir arada var olmanın mekânsal önemini vurgulamak için, kozmopolit tarihi ve Kıptilerin yoğunluğu (mevcut durumda %30) bakımından emsalsiz olan, Hıristiyan nüfusunun engin kentsel peyzajda küçük cepler ya da bireyler halinde dağılmış olduğu bir Müslüman mega-şehrinde yer alan bir semte, Kahire'nin Şubra semtine odaklanacağım.

24. Human Rights Watch, *World Report 2012: Egypt* (New York, 2012).

KAHİRE'NİN ŞUBRA'SI: BİR ARADA VAR OLMANIN COĞRAFYASI

Kahire'nin inşasından yüzyıllar sonra Şubra ileri gelenlerin ve seçkinlerin yazlık ikametgâhı olarak kaldı. Aslında *Şubra* kelimesi sayfiye/kırsal bölge anlamına gelen Djebro ya da Sapro'ya atıfta bulunan bir Kıpti terimidir.[25] Bölge 19. yüzyıldan itibaren, özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelişip genişledi. 1947'de Şubra'nın 282 bin sakini vardı, bu sayı 1960'ta 541 bine çıktı. Doğal nüfus artışı ve göç çevre bölgeleri Kıpti mahallelerine çevirdi. Dolayısıyla mevcut idari bölümlemede Şubra sadece bir kesimi oluşturur; bitişik Rod El Farag, Ezbekiye ve Sahil semtleri şehirdeki en yoğun Hıristiyan nüfusuna ev sahipliği yapar. Modern genişlemesinde, Şubra'da yeni Avrupa tarzı caddeler ile kiliseler, klinikler, misyoner okulları ve sinemalar gibi binalar imar edildi. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Versailles'a benzer biçimde inşa edilen yazlık sarayı, Mısır'ın Champs Elysées'si diye bilinen, rağbet gören bir araba gezintisi yolu olan Şubra Bulvarı'nı taçlandırdı. Levant, Osmanlı, Suriye ve Lübnan kökenli seçkin ailelerin, keza Yahudiler, Yunanlar, İtalyanların ve gayet iyi bilindiği gibi şarkıcı/aktris Dalida'nın buraya yerleşmesiyle, Şubra bir dizi sanatçı, şarkıcı, yazar ve şairi kendisine çekerek istisnai bir kozmopolit nitelik kazandı.[26]

Ezbekiye'nin uzantısı olan 20. yüzyıl Şubrası %40 Kıpti nüfusuyla orta sınıf şehirlilerin meskûn alanı haline gelmişti. Ancak şu anki biçimiyle Şubra birçok açıdan şehirdeki diğer yüzlerce bölgeden pek de farklı değil. Semt eski görkemini, tarzını, seçkin payesini ve kozmopolit halini yitirdi. Şubra Bulvarı Mısır'ın Champs Elysées'sinden, sıkışık, kalabalık bir yol, şehir trafiğinin egzoz dumanıyla kararmış ve tükenmiş bir yer derekesine indi. Eski tarz evlerinin, iki ya da üç katlı konaklarının köhne kalıntıları şimdi toz ve kirlilik tabakalarından kafasını çıkarmaya çalışan onlarca zevksiz, kutu gibi ve çürük binayla çevrili. Kentsel biçimi, dükkânları, insanları

25. Gerard Viand, "Short History of Shubra", yazar tarafından sağlanan yayımlanmamış makale, Kahire, Ağustos 2004.

26. *A.g.y.*

ve ritmi diğer mahallelerden çok da farklı değil. Gene de Şubra tarihinde ve belleğinde, kentsel "ayak izleri"nde, toplumsal mekânda, akislerde ve adapta yansımasını bulan farklı bir kentselliği temsil ediyor.[27] Belki de daha çok sayıda örtüsüz kadının alışveriş yaparken, yürürken ya da kamusal alanda çalışırken göründüğü şehirdeki tek *baladi**, popüler bölge. Bazı kadınlar satıcı olarak tezgâhların ardında duruyor, daha yaşlı olan bazıları da kaldırımlarda, kapı önlerindeki sandalyelerde oturuyor. Daha da çarpıcı olan belki Şubra'nın silueti. Göğe yükselen haçlar ve hilaller bazen iyice yan yana düşüyor, kararlılık ve dürüstlükle birbirine bakıyor. Akşam ibadetinin yankıları, bu yapılardan yayılıp mahallelerin göğünü dolduruyor.

Yoldan geçen Müslümanlar için Şubra'nın küçük kiliseleri yadırgatıcı yerler değildir aslında; Müslüman *zaviye*lerine bir hayli benzerler – genellikle yere çökmüş ibadet eden erkeklerin, aynı anda çatıdaki hoparlörlerden yayınlanan Kuran'ı ezberden okudukları küçük, tek göz mekânlara ve basit yapılara. Halefavi'deki Mar Girgis gibi ibadet edenlerin sıralara oturduğu büyük kiliseler daha karmaşıktır. Çoğu kez topluluk merkezleri, dua, rekreasyon, eğitim, kişilerarası ilişki yerleri ve topluluk kimliğiyle birlikteliğinin mekânları olarak iş görürler. Hem erkek hem de kadın Kıptiler büyük kiliselere giderler, fakat aynen camilerde olduğu gibi ayrı salonlarda dua ya da dini derslere devam ederler. Aynı şekilde, Kıpti kiliselerinin enformelliği (bariz düzensizlik, bağıran çocuklar, hoşbeş eden, çay içen ve sandviç yiyen erkekler ve kadınlar) camilerinkine benzer. Her iki inanç kurumu da diğerine saygı konusunda ortaklaşır. Örneğin Müslüman bayramlarında ve Ramazan'da, Şubra kiliseleri camilerle dayanışma sergilemek için renkli yeşil ışıklarla donanır.

Kamusal alanda paylaşma deneyimi birçok farklı kurumun müşterek kullanımını kapsar. Kıpti ve Müslüman çocuklar, oynadıkları, kavga ettikleri, akran grupları oluşturdukları ve neredeyse aynı çocukluğu tecrübe ettikleri aynı devlet okullarına giderler. Hıristiyan okullarına gitmiş Müslümanlar ya da İslami vakıf okullarına devam

* Beledî, belediyeyle ilgili, şehre ait; ahali; şehirli; yerleşik; yerli. –*ç.n.*

27. "Kentsel ayakizleri" fikri Ash Amin ve Nigel Thrift, *Cities: Reimagining the Urban*'da irdeleniyor (Oxford: Polity, 2002).

etmiş Kıptilere dair birçok hikâye vardır. Eski kuşaklardan eğitimli Kıptiler El Ezher'den ders almış; şair Vehbi Tedros Kuran tahsil etmiş ve Francis El Eter mezhep ayrımını yeren ve milliyetçiliği dinine bakmaksızın tüm yurttaşların işbirliği olarak gören Muhammed Abdu'nun derslerine devam etmiştir.[28] Bulundukları yerlerde, Müslümanlar ve Hıristiyanlar mahalleyi güzelleştirmek için bilinçli olarak topluluk dernekleri gibi belli bir mezhebe bağlı olmayan örgütler kurarlar. Kıptilerin ve Müslümanların işyerleri ve dükkânları yan yanadır, dışarıdan birinin bunlardan hangisinin kime ait olduğunu anlamasının –dükkân sahibinin dini ismi haricinde– neredeyse hiçbir yolu yoktur. Bu bütünleşme, örneğin dükkânın önündeki kaldırımın temizlenmesinde, diğerinin işine bakmada, ödünç alıp vermede ve komşular arası hoşbeş ve tartışmada günlük kişisel etkileşimleri yapılandırır. Hıristiyanların sadece Hıristiyan ve Müslümanların sadece Müslüman işyerlerine gittiğine dair hiçbir belirti görmedim.

Şubra'da çalışanlar muhtemelen yakınlardaki, her katında, her birinde Müslüman ya da Hıristiyan bir ailenin yaşadığı iki ya da üç daire bulunan tipik üç-dört katlı kutu gibi apartmanlarda otururlar. Dar sokaklar ve sokak aralarında binalar birbirlerine öyle yakındır ki komşular ister istemez birbirine kulak misafiri olur ya da birbirini görür. Böyle dinlerarası mekânsal düzenlemelerde neredeyse hiçbir şey mahrem kalmaz. Zira müşterek bir hayatı paylaşan sakinler için dairelerin kapıları kapalı kalmaz. Ümmü Yahya koridorun karşısındaki Abla Mary'nin dairesine kapıyı çalmadan girebilir ve bir saat sohbet edebilirler; daha özerk genç kuşakların hoşlanmadığı bir pratiktir bu. Eğer biri kapı komşusundan her zaman gelen sesleri işitmezse bir terslik olduğundan endişelenir. Şubra'nın Hıristiyan sakinlerinden Safa, komşusu Ümmü Yahya'nın ön balkondan "Annen nerede?" diye sorduğunu hatırlıyor. Ümmü Yahya Safa'nın annesi hasta olduğu için kadının her zamanki "günaydın"ını işitmemiştir. Öğrenince, "öğle yemeğinden önce iki büyük tavuk ve bir sürü makarnayla" gelir ve daha sonra çocukların iyi olup olmadığını görmek üzere sık sık arar.[29] "Hikâyenden Ümmü Yahya'nın Hıristiyan mı,

28. Aktaran Bedevi, *Muslimun wa Aqbat*, s. 166.
29. Söyleşi, Temmuz 2004, Kahire.

Müslüman mı olduğu anlaşılmıyor," dedim. "Ruhu şad olsun, Müslümandı; komşumuzdu," dedi Safa ve ekledi: "O vakitler din bilmezdik [farkına varmazdık]. Şu Hıristiyanmış, bu Müslümanmış, farkında değildik. Esasen babamın evde hem Kuran'ı hem İncil'i vardı. İkisi de vardı, ayrımın farkında değildik." Gerçekten de orta sınıf Şubra'da bir Hıristiyan evini bir Müslüman evinden ayıracak çok az şey vardır. Dinsel ikonalar haricinde, ev dekorasyonu ve iç tasarım neredeyse aynıdır – ağır mobilyalarla dolu küçük odalar, büyük ve parlak avizeler ve dini hüsnühatla döşeli duvarlar. Bu yüzden bir Müslümanın evine giren bir Hıristiyan, yabancı değil aşina bir ortam bulacaktır.

Komşuluk ilişkilerinde, birbirinden bir şeyler –para, alet edevat ya da daha sık biçimde bir bardak yağ, şeker, pirinç ya da fasulye– ödünç alma gibi mutat bir pratik vardır. Para durumu kesat olanlar için, hayatta kalma stratejisinin parçası olarak, ödünç alıp vererek gıdaya erişim sağlamak elzemdir. Söz konusu pratikte taraflar bu alış-verişin hesabını tutar, alış sıklığı veya geri veriş zamanı bakımından makul sınırları aşmamaya özen gösterir. Bu gelenek aynı zamanda her iki toplulukta da yemek kültürünün esasen benzer olduğu anlamına gelir. Safa'ya göre "Kıpti yemekleri ve Müslümanların mutfağı tamı tamına aynıdır"; sadece Müslümanlar domuz, Kıptiler deve etinden uzak durur. Başlıca Mısır yemekleri, *molehiya*, *kuşeri*, *taamiye* vb. her iki toplulukta da yemek kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Hatta aşure gibi Müslüman tatlıları bile Hıristiyanlar tarafından yaygın olarak, genellikle özel günlerde, ailenin "önemli" mensuplarınca, erkekler tarafından tüketilir. Müslüman ve Hıristiyan erkek komşular ikindileri hoşça vakit geçirip sosyalleşmek, tavla oynamak, laflamak için bir araya gelebilir; bu sırada kadınlar onlara çay ve yanında yiyecek bir şeyler ikram eder, ve bu da her iki toplulukta toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bir hayli benzer olduğunu gösterir.

Ortodoks Kilisesi erkeğin eşine ev, gıda, giyecek ve barınak sağlamasını bir görev olarak şart koşar; bunun karşılığında kadın da kocasına itaat etmek ve onun izni olmadan evi terk etmemekle yükümlüdür. Her ne kadar hayır ve hizmet işlerine girebilirlerse de, kadınların kilisede önemli kararlar almasına ya da diyakoz veya papaz ol-

masına izni verilmez. Camilerde olduğu gibi kiliselerde de kadınlar ve erkekler ibadet sırasında ayrı otururlar. Her iki toplulukta da erken evliliğe göz yumulur ve kadın sünneti uygulanır. Hıristiyanlar aile ilişkileri, büyüklere saygı, cinsellik ve evlilik açısından, Müslümanlarla benzer bir dindarlığı ve manevi kuralları paylaşırlar. Kıpti Maged, "muhafazakârlık sadece Müslümanlara has bir şey değil," yorumunu yapıyor. "Kilise de TV ya da filmlere izin yok, diyor."[30] Gelgelelim, Müslüman bir kadının kamusal alanda örtündüğü için muhafazakâr olduğuna hükmedilirken (aynı mantıkla örtünmeyenler de "modern" sayılır), Hıristiyan kadınlarda örtünün olmaması çoğu kez onların muhafazakâr değer ve inanç sistemini perdeler. Mısır'da kültürel ve davranışsal örüntüleri belirleyen, prensip olarak, din değil sınıftır. Müslüman ve Kıpti orta sınıfların ortak yanları, yoksul Kıptiler ile orta sınıf Kıptilerin ortak yanlarından çok daha fazladır. Giyim kuşam inanca göre değişmez. Her ne kadar bazı dinsel simgelerin (istavroz ve geçmişte ecinnilerden korunmak için büyük ölçüde köylülerin yaptırdıkları dövmeler) kullanımı geri dönmüş görünüyorsa da, Edward Lane'in aktardığı gibi, Kıptilerin renkli sarıklar, kuşaklar ya da boyunlarına ağır istavrozlar takmaya mecbur olduğu 19. yüzyıl günleri geride kalmıştır.[31] Müslüman kadınlar arasında örtünmenin artması çok yakın zamanlı, büyük ölçüde 1980'lerden sonra gelişen bir fenomendir. Bir Hıristiyanı Müslümandan ayıran esasen kullanılan dinsel isimlerdir (Muhammed ya da George). Ancak dinsel olmayan (Şirin ya da Mona gibi) isim kullanımının giderek artmasıyla, bu kimlik göstergesi iyice azalmıştır.

Her iki inanç grubu da özellikle aynı cinsiyetten gençler arasında inançlararası derin dostlukları aynı şekilde vurgular. Akran gruplarının oluştuğu okulların haricinde, mahalleler ve apartmanlar gençlerin derin bir yakınlık kurdukları diğer yerlerdir. Genç erkekler zamanlarının çoğunu, bazen geceleri çok geç vakitlere kadar sokak köşelerinde, gezinerek, hoşbeş ederek, sinemaya giderek, kahvelerde oturarak ya da futbol oynayarak geçirirler. Fakat hem Müslüman hem de Hıristiyan genç kadınlar yakın ilişkiler kurmak için genelde

30. Şubra'da Maged ile söyleşi, 10 Temmuz 2004.
31. Edward Lane, *Manners and Customs* (1836), s. 554-57.

kendi evlerinin mahremiyetinde bir araya gelir. Müslüman Fatma'nın peçe takıp yeni bir dindarlık safhasına geçmesi bile, Hıristiyan komşusu ve arkadaşı Lilian'la yakınlığını etkilemez.[32] Hıristiyanlar Müslüman düğünlerine, şeker ve kurban bayramları ile Ramazan iftarları gibi özel günlere katılabilir; Şubra'daki Müslümanlar nikâh törenleri ve dini bayramlar için kiliseye gider. Şam El Nesim (Bahar Kokusu) gibi eski bayramlar her iki dinin mensuplarınca müşterek olarak kutlanır.

Dinlerarası evliliğin nadir olduğu doğrudur, fakat dinlerarası aşk öyle değildir. Şubra hakkındaki romanlar ve filmlerde genelde Hıristiyan ve Müslüman gençler arasındaki, komşu gençlerin gizli aşkını öne çıkaran gönül meseleleriyle ilgili hikâyeler vardır. Evlerin, pencerelerin ve balkonların birbirlerine yakınlığı komşular arasında –sıradan veya doğal halleriyle, tişörtleri ve pijamalarıyla– göz temasını, kişisel etkileşimi ve duygusal alışverişi bir hayat tarzı haline getirir. Gene de bu türden dinlerarası aşk masalları, yasal birlikteliğin kısmet olmadığının fark edilmesiyle, çoğu kez hüzünle biter.

Bir cuma öğle vakti Şubra mahallelerinden birine girerseniz, ister büyük ister küçük, telaşlı camilerden yükselen Kuran kıraatı ve ezanla karşılaşırsınız. Camiler kısa süre içinde namaz kılmak için saf tutmuş genç ve yaşlı erkeklerle dolar; çok geçmeden çevredeki avlular ve sokaklara kadar taşarlar. Anaakım Batı medyasında, rükûya eğilmiş ibadet eden erkekler, İslamın en göze çarpan işaretidir (İslam üzerine yazılmış kitaplardaki ya da günlük basındaki fotoğraflara bakın yeter); "biz"i "onlar"dan ayıran aşikâr bir dinsel işaret sunar. Ancak Şubra'nın Hıristiyanları için bu sahne ne alışılmışın dışındadır, ne de bir mesele teşkil eder; belki yol açabileceği trafik sıkışıklığı hariç; yoksa mahallenin normali zaten budur. İnsanlar basitçe "bunları görmezler". Dışarıdan birisinin ânında dikkatini çeken birçok kimlik göstergesine dair herhangi bir farkındalığın olmaması gerçekten şaşırtıcıdır. Şubra'nın Halefavi mahallesinde geçirdiğim yaklaşık bir ay boyunca, çoğu kez ansızın, mahalledeki camilerin ön kapılarına iliştirilmiş hoparlörlerden patlayan, gürültülü sabah ezanıyla uyandım. Her gün sabahın köründe bu avaz avaz sesi

32. İkisiyle de söyleşi, Şubra, Kahire, Ağustos 2004.

duyan Hıristiyan komşuların ne hissettiğini merak ettim. Çoğunlukla "Duymuyoruz," diye cevap verdiler. Bu "görmeme, duymama ya da fark etmeme" söylemi bir bakıma Şubra'nın günlük hayatında "fark"a dair bilinçdışı bir hale; Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki toplumsal ve kültürel hayatın bazı alanlarındaki sınırların ortadan kalktığına işaret eder.

ÇATIŞMA VE BİRLİKTE VAR OLMA DİYALEKTİĞİ

Kahire'de romantik bir mezheplerarası ahenkli ilişkiler resmi sunmak naifliktir. Dinsel farklılık namına aniden şiddetli çatışma, öldürme, yakma ve tahrip etme vakalarına dönüyorsa, böylesi bir paylaşımın kime ne faydası var? Ya bu kimseler kapsayıcı bir imge olan topluluk ayrımı onlara dadandığında müşterek hayatlarını unutuveriyorlarsa? Mısır'ın Müslüman ve Hıristiyan topluluklarının mensupları arasında sık sık şiddetli çatışmalarla geçen otuz seneyi nasıl yaşadığını gördük; onlarca insan öldürüldü, camiler ve çok daha fazla sayıda kilise saldırıya uğradı, onlarca mülk tahrip edildi. Fakat daha önce işaret edildiği üzere, şiddetli çatışmalar belirli siyasal dönemlerde cereyan etti, esasen militanlarca başlatıldı, belirli coğrafyalarda gerçekleşti ve sadece mezhep farkından ötürü değil, Yukarı Mısır "kısas"ının (*tha'r*) "kan davası kültürü"nden ötürü de kızıştı.[33] Daha da önemlisi çatışma vakaları büyük modern şehirlerde değil, ezici bir çoğunlukla köylerde ya da taşra illerinde gerçekleşti.

Gene de gündelik etkileşimlerde dinlerarası çatışma ortaya çıkar. Hıristiyanların kendi içinde veya Müslümanların kendi içinde hangi sebepten çatışma çıkıyorsa, aynı sebepten dolayı Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında da çatışma çıkabilir. Kentsel bir mahalde destek yahut muhalefet devşirmek üzere, seküler kökleri olan gerilimlere dini bir görünüş verilebilir. Her iki taraftaki radikal aktivistler halk desteği sağlamak için dinsel farklılıkları vurgulamaya teşebbüs eder. Militan İslamcılar müstakbel destekçileri arasında daha dışlayıcı bir dinsel kimlik yaratabilmek için çoğu kez Kıptileri din-

33. Haz. Nicholas Hopkins ve Reem Saad, *Upper Egypt: Identity and Change* (Kahire: American University in Cairo Press, 2005), s. 13-15.

siz insanlar olarak "ötekileştirmiştir". Ulusal politikacılar zaman zaman destek toplamak için bir dini diğerinden üstün tutar. Nitekim siyasal önderler ya da pembe diziler "Mısır'ı İslami bir millet" olarak sununca, Hıristiyanlar bunu ciddi bir duyarsızlık olarak algılar, zira burada söz konusu olan Kıpti nüfusun ulusal aidiyetten çıkarılmasıdır.[34] Ancak doğrudan dinsel geleneklerdeki farklılıklardan kaynaklanan başka gerilimler de vardır; örneğin kilise çanları çalarken ezan okunması karmaşa ve gerilime sebep olabilir.

Sıradan inananlar, Şubra'da olduğu gibi, zaman zaman farklılıklarına çözüm bulmaya çalışır. Birçok Şubra sakini ulusal politikacıların bölücü taktiklerine kayıtsız kalmayı sürdürür. Nitekim 2000' deki parlamento seçimlerinde, Şubra'daki, çoğunluğu Müslüman olan El Veyli bölgesinde, iktidardaki Milli Demokratik Parti'nin Müslüman adayı Ahmed Fuad Abdülaziz, Veft Partisi'nden rakibi Hıristiyan Münir Fahri Abdülnur'a karşı mezhep kartını kullandı. Hıristiyan bir meclis üyesinin Müslümanları temsil edemeyeceği fikrini savundu. Gene de Müslümanlar temsilcileri olarak Hıristiyan adayı seçtiler.[35] Genel olarak, Kahire'de çatışmadan ziyade bir arada var olma hüküm sürmüştür. Bunun sebebi basitçe insanların işbirliği yapmaya yönelik doğal eğilimi değildir, zira insanlar bir arada var olma kapasitesine ve büyük ölçüde "uygun koşullar"a sahip olduğunda bile çatışma dönemlerine tanıklık ettik. Dinlerarası genel huzur Kıptilerin azınlık konumuna, "edilgenliği"ne, ayrımcılığa alışılmadık derecede hoşgörülü yaklaşmalarına ya da çoğunluğun hegemonyasına ve kültürel iktidarına tabi kılınmalarına da indirgenemez. Zira huzursuzluğun hüküm sürdüğü, protestolarla dolu, ortak kimliğin ifade edildiği dönemler de gördük. Kıptiler müşterek tarihsel bellek, din, "özel ad" ya da "ortak nesep miti" açısından farklı bir grup oluşturmalarına rağmen, daha "geniş Müslüman toplumu"yla müşterek hasletleri, yurtları, tarihleri ve kültürleri Müslüman-Hıristiyan bir arada varoluşunda şüphesiz önemli bir rol oynar.[36] Gene de

34. Muhib Zeki ile söyleşi, Kahire, 31 Ocak 2005.

35. Aktaran *Cairo Times*, 23-29 Kasım 2000, c. 4, no. 37.

36. Burada, John Hutchinson ve Anthony Smith tarafından geliştirilen etnik tanımına dayanıyorum: "Ortak soy mitine, paylaşılan tarihsel anılara, bir ya da daha fazla ortak kültür unsuruna, vatanla bir bağa ve en azından üyelerinin bir kıs-

farklı etno-dinsel gruplardan insanların günlük hayatta karşılıklı bağlılığı tecrübe etmesinin somut biçimlerini araştırarak, genellemeleri ve soyut ortaklık imgelerini aşmaya ihtiyaç var. Diğer bir deyişle, içinde paylaşımın tecrübe edildiği (ya da çatışmanın güçlendiği) coğrafyaları aydınlatmak zorundayız. Modern şehir anlık, yerel, kişilerarası ve bölgesel etno-dinsel toplulukların geleneksel örüntüsünün temellerini sarsar. Muhtelif iptidai hayalleri olan insanları karıştırır, kişilerarası etkileşim ve paylaşmayı kolaylaştırır; topyekûn ve fark gözetmeyen mehzepçi topluluk ve dayanışma imgesini istikrarsızlaştırır. Şubra'daki Müslüman-Kıpti ilişkileri 20. yüzyılda Kahire'de kentsel mekânın dönüşümünün bir fonksiyonudur.

Son yüzyılda toplumsal değişim ve Kahire'nin modernleşmesi, geleneksel Kıpti topluluğunun –yani düzenli günlük kişilerarası ilişkileri olan, belli bir kentsel bölgeye yerleşen, din temeline dayalı, nispeten sınırlı bir grubun– çökerek "sanal" ya da "mesafeli bir topluluk" aracılığıyla gevşek bir biçimde birbirine bağlı, büyük ölçüde parçalı bir nüfus haline gelmesine yol açmıştır. Genel Hıristiyan kimliğine sahip bu Kıptiler aynı zamanda Kıpti olmayan çeşitli birey ve gruplarla bir hayatı paylaşır ve tecrübe ederler. Janet Abu-Lughod ortaçağ dönemlerindeki sanayi öncesi şehrin ekolojik örgütlenmesinin birçok açıdan bugünkü Kahire'deki nüfusun etnik ve dinsel dağılımını belirlediğini göstermiştir. Fatımiler tarafından 10. yüzyılda inşa edilen, çevresi surlarla örülü Kahire, Fransa'nın 19. yüzyılın başındaki Mısır Seferi'ne ve ardından gelen modernleşme sürecine dek pek genişlemedi; o dönemler nüfusu 200 bin kişiyi geçmiyordu. 19. yüzyıla kadar, Müslüman çoğunluk büyük ölçüde sur içlerinde yaşıyordu; 20 bin civarında dinsel azınlık grubu mensubu –Yunan tarikatları, Yahudiler, Ermeniler ve 10 bin kadar Kıpti– dışarıda, Kahire'nin kuzeybatısında oturuyordu, ve "çoğunluk tarafından dışlanıyor ve çoğunluğu dışlıyordu".[37] Sadece dinsel azınlıklar değil, Müslüman çoğunluk da Mısırlı Araplar, yabancı Müslüman-

---

mı arasında bir dayanışma hissine sahip, adı konulmuş bir insan nüfusu." Bkz. Hutchinson ve Smith, *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 6.

37. Bkz. Janet Abu-Lughod, *Cairo: One Thousand Years of a City Victorious* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971), s. 60.

lar, Memlûkler, Siyahi Nubiler ve Etiyopyalılar gibi farklı etnik gruplara ayrılmıştı.[38] Etnik ve dinsel gruplar sınıftan ve statüden bağımsız biçimde, işyerlerinin geleneksel olarak evlere yakın bulunduğu, diğerlerinden ayrı müşterek mahallelerde yaşadılar. Sadece Yahudiler tipik biçimde surların içinde yaşadılar, zira temel meslekleri olan sarraflık ve kuyumculuk surların içinde yapılıyordu ve surlar içindeki şehri taçlandıran yöneticiye yakın ve onun himayesi altındaydılar. Kıpti mahallesi, liman şehri El Maks'ın bulunduğu modern Ezbekiye'nin biraz kuzeyinde, eski Kahire'nin Kas El Şamaa kısmının içinde konuşlanmıştı. Mekânsal konumlarını belirleyen unsur Kıptilerin başlıca meslekleriyle ilgiliydi; çalıştıkları yerlere, limana, yakın oturan katipler, muhasebeciler ve gümrük yetkilileriydi bu insanlar.[39] Erken Arap fatihler (savaşçılar) böyle mesleklerle ilgilenmiyordu ve bunları yapma becerisine sahip değildi.[40]

Hızlı modernleşme süreci mesleki yapıyı dönüştürdü ve surlarla çevrili mahalleler dahil Kahire'nin birçok mekânsal özelliğini değiştirdi; yeni mimari biçimler, tarzlar ve kurumlar, sınıf temelli mekânsal bir ayrım, çalışma ve yaşam alanlarında farklılaşma, arazi kullanımı ayrımı ve etnik ve dinsel karışma yarattı. Modern sanayi, eğitim ve idare, Müslümanlar (*efendiler*) gibi Kıptiler arasında da yeni bir meslek ve iş sahibi sınıf doğurdu. Gene de Kıptiler hâlâ kıyaslanmayacak kadar kentli, profesyonel ve hali vakti yerindeydi. Profesyonelliği vurgulayan Kıpti seküler eğitim geleneği, Kıptiler arasında öğretmen, doktor ve mühendis oranının daha yüksek olmasına katkıda bulunmuş gibi görünüyor. 1970'lerdeki bir değerlendirmeye göre, Mısır'daki tüm eczacıların %80'i ve doktorların %30-40'ı Kıptiydi.[41] Müslümanların daha az ilgi gösterdiği, faizcilik ya da şarap ve domuz eti imalatı gibi işlere de girmişlerdir. Modernleşme ülkeye hızla yayılırken, böylesine zengin ve profesyonel olan Kıptiler, şehir boyunca yeni kurulmuş orta sınıf bölgelere yayılmak ve karışmak üzere geleneksel Kıpti mahallelerinden ayrılmakta tereddüt göstermediler. Etnik toplulukların daha çok parçalanmasına

38. *A.g.y.*, s. 59. 39. A.g.y, s. 59-60.
40. Chitham, *Coptic Community in Egypt*, s. 78-79.
41. *A.g.y.*, s. 82-86.

ve seyrelmesine katkıda bulunan, birçok etnik ve dinsel azınlığın, özellikle Yahudilerin, bazı orta sınıf Kıptilerin ve yabancıların (Yunan ve İtalyan girişimciler, Britanyalı memurlar, askerler ve işadamları) 1952 Devrimi'nden sonra Mısır'ı terk etmeleri oldu. 1960'ların sonuna gelindiğinde yaklaşık 300 bin Mısırlı yurtdışında yaşıyordu.[42] Bugünkü Kahire'nin surlar içindeki kısmı geleneksel mekânsal örgütlenmesinin bazı veçhelerini muhafaza etmiş olsa da, mütecaviz modern mahalleler ve onların anılmaya değer bir nitelikten yoksun çelimsiz binaları tarafından boğulmuştur.

Nitekim Kıpti nüfusu (toplam sakinlerin %10'u),[43] bireysel olarak ya da ailelerden oluşan ceplerle, bu mega-şehrin devasa mıntıkasına saçıldı. Ezbekiye'deki Kıpti mahallesinin bir uzantısı olan Şubra nispeten yüksek Hıristiyan yoğunluk mirasını (sırasıyla %30 ve %40) büyük ölçüde korudu. Gene de burada bile, Müslüman kırsal göçmenlerin akını (kısmen Şubra'daki Hazindar otobüs garajına bağlı olarak) İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana Şubra'yı genişletirken, Hıristiyan yoğunluğunu seyreltti. Gerçekten de daha çok Müslüman kırsal göçmen gelip El Veyli, Zeytun, Şubra El Hayme ya da El Azava El Hamra gibi alt sınıf mahallelere yerleştikçe, varlıklı ve orta sınıf Hıristiyanlar (Müslüman muadilleriyle birlikte) buradan ayrılmayı seçip Mühendisler, Heliopolis ve Nuzha gibi daha çekici semtlere yerleştiler ve etnik olarak çok unsurlu, daha kozmopolit kentsel muhitler yarattılar. Modern özerk bireyselliğin, hareketliliğin ve geleneksel bağlardan ve kısıtlamalardan azade bağımsız çekirdek ailenin cazibesi, yeni kuşak orta sınıf meslek sahibi Kıptileri, buna güçleri yettiğinde, tarihsel Kıpti mahallelerin dışında yaşamaya itmeyi sürdürüyor. Dolayısıyla, Şubra yıllar boyunca, konut tarzları, sosyoekonomik statü ve etnik kompozisyon açısından diğer semtlerden daha fazla çeşitlilik barındıran bir yer olmuştur.[44] Kahire'nin diğer bölgelerine nispetle Şubra Hıristiyan Kıptileri yoğun olarak barındırmayı sürdürüyor, gene de uyumlu etnik gruplaşma veya sınırlı bir mekânsal mahalde yakınlık özelliğini yitirmiş durumda. Bir mahalledeki etno-dinsel seyrelme, samimi ve kalıcı etkileşim, kişinin kendi etnik grubunun mensuplarıyla paylaşımı gibi

42. *A.g.y.*, s. 30. 43. Abu-Lughod, *Cairo*, s. 211. 44. *A.g.y.*, s. 210.

gerçek bir tecrübenin azaldığı, aynı zamanda diğer etno-dinsel grupların mensuplarıyla daha fazla fiziksel yakınlık, toplumsal etkileşim, kültürel paylaşım, kısacası bir arada var olma imkânının artması anlamına gelir. Bu nedenle eski Kıpti mahallesi Ezbekiye ve onun Hıristiyanların birlikte yaşadıkları, iş yaptıkları, etkileşimde bulundukları ve gündelik hayatı paylaştıkları Şubra uzantısı, farklı insanların, çıkarların ve etkileşimlerin çok unsurlu bir karışımına dönüşmüştür. Dolayısıyla Kıpti bir entelektüelin şu yorumu yapması belki de şaşırtıcı değildir: "Topluluk mu? Ne topluluğu? Mısır'da öyle bir Kıpti topluluğu yok."[45]

"MESAFELİ" TOPLULUK

Gelgelelim ben Mısır'da bir tür "Kıpti topluluğu"nun var olduğunu düşünme eğilimindeyim. Yerelleşmiş, yakın ve bölge temelli dinsel "topluluğun" küçülmesi ortak kimliğin, toplumsal duyarlılığın ve düşlemenin sonu anlamına gelmemiştir. Genel bir tehdit, ayrımcılık ve fark gözetme hissi ya da Stanley Tambiah'nın tabiriyle "tesviye"ye yönelik bir arzu, birbirleriyle hiç karşılaşmamış olan dinsel grup mensupları arasında ortak bir yakınlık doğurabilir. Tesviye, hasımların yararlandığı gerçek ya da algılanan avantajların ve kişinin cefasını çektiği dezavantajların giderilerek salahiyetlerin eşitlenmesini ifade eder.[46] Kahire'de olduğu gibi, modern şehir birbirine bağlı, yüz yüze ve yerelleşmiş kolektifleri aşındırma, böylece kozmopolit deneyim ve etkileşim tarzları meydana çıkarma eğilimindeyken, aynı zamanda mesafeli ve muhayyel olmakla beraber daha geniş topluluklara da olanak sağlar. Zira modern şehir sadece fiziksel bir mekân (mahalle ilişkileri, birinci derece yakınlıklar ve gündelik olan) değildir, aynı zamanda kamusal alandan oluşur – sanal toplulukların, siyasal süreçlerin, medya etkinliklerinin ve yurttaşlığın alanından. Okuryazarlık, seçim kampanyaları ve kitle iletişiminin kentsel derişimi (haberler, romanlar, günlük gazeteler, imgeler, TV, uydu

45. Muhib Zeki, söyleşi, 31 Ocak 2005, Kahire.

46. Stanley Tambiah, *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia* (Berkeley: University of California Press, 1996), s. 275.

kanalları ve şimdi de internet) dinsel grupların anonim mensuplarına birliktelik kurmak, ortak bir yakınlık geliştirmek ve sanal bir topluluk oluşturmak için araçlar sunar. Modern koşullarda, birçok mezhepçi gerilimin kaynağı olan rivayetler hiç olmadığı kadar çabuk ve artarak yayılır, böylece toplumsal ilişkileri potansiyel olarak daha da istikrarsız ve pamuk ipliğine bağlı hale getirir. Çatışmaların çoğu kez kapalı, bastırılabilir ve yöresel kaldığı modern öncesi zamanlardan farklı olarak, modern medya küçük ve önemsiz bir olayı, çok geniş bir alana yayılan muhayyel ve mesafeli topluluklar arasında genelleşmiş bir şiddet salgınına çevirme kapasitesine sahiptir. Hazreti Muhammed'in birkaç karikatürü ya da Papa Benedictus'un bir beyanatı ancak geç modernitede böylesi küresel bir ölçekle ve hızla ortak Müslüman öfkesini ateşleyebilir.

Mısır'da, son otuz yılda İslamcı söylemin hâkimiyeti Hıristiyanları bir "azınlık" olarak daha özbilinçli hale getirmiştir. İç yakınlıkları hem gerçek hem de muhayyel ayrımcılık eylemleriyle güçlenmiştir. Kıptiler genel olarak akademide ve meslek sendikalarında yetersiz temsil edildiklerinden; Kıpti çalışmaları için devlet desteğinden yoksun olduklarından; hiç Kıpti belediye başkanı, vali, fakülte dekanı, okul müdürü olmadığından ve askeri, adli, istihbari makamlarla cumhurbaşkanlığı makamlarında üst düzey mevkilerde bulunmadıklarından bahsederler. Müslüman Kardeşler'in önderi Mustafa Meşhur'un 1990'larda zimmi oldukları için Kıptilerin Mısır ordusunda hizmet etmelerine izin verilmemesi gerektiğini söylemesi, Hıristiyanlara güven duyulmadığına işaret ediyordu. Kitle iletişimi, Hıristiyanlık karşıtı iftiralar ve söylentiler yayarak ya da onları ikinci sınıf yurttaşlar olarak yansıtarak, Kıptileri topluca yabancılaştırmakta özellikle araçsal olmuştur. Popüler televizyon dizileri Mısır'ı çoğu kez İslami bir ülke olarak betimleyerek Hıristiyanları aidiyetten dışlar.[47] Birçok sıradan Hıristiyan bu gerçekleri tecrübe etmeyebilir ya da bunların farkında olmayabilir, fakat bunlar genellikle yayınlar, web siteleri aracılığıyla ve daha şiddetli bir bi-

47. Lila Abu-Lughod, "Local Contexts of Islamism in Popular Media", ISIM Papers Series, no. 6 (Leiden: ISIM). Ayrıca bkz. Lila Abu-Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

çimde sürgündeki Kıpti aktivistler tarafından duyurulur. Öte yandan, devletin sosyal yardımları bırakması genelde mezhepçi bölünmeyi güçlendirir, çünkü insanlar tüm yurttaşların eşit derecede dayandığı devlet yerine kendi topluluğunun desteğine dayanmaya mecbur kalır. Nitekim Cumhurbaşkanı Sedat'ın açık kapı politikasını müteakip, Kıpti Kilisesi –büyük ölçüde Hıristiyanların ihtiyacını karşılamaya yönelik olarak– dini eğitim, okuryazarlık kursları, kadınların güçlendirilmesi ve muhtelif gelir yaratma projeleri sağlamak üzere kırsal ve kentsel alanlarda bir topluluk gelişimi merkezleri ağı kurma görevini üstlendi. 1980'ler ve 1990'lar yeni bir "topluluk kimliği"ni ve sadakatini desteklediği farz edilen daha yaygın bir "refah çoğulculuğu"na tanıklık etti.[48] Nitekim Maged'in Şubra'daki amcası, yöresel kilise ya da ilişkili dernekler tarafından belirlenen kırk yoksul Kıpti ailesini destekleyen, sadece Hıristiyan ailelere hizmet sunan bir sosyal yardım derneği kurdu.[49] Nitekim Şubra, şehrin muhayyilesinde kendine özgü bir kozmopolit Hıristiyan-Müslüman mahalli olarak dururken, dışlayıcı kimlikler söylemi Şubra içindeki gerilim hatlarına destek verir.

Öyleyse burada söz konusu olan, dinlerarası bir arada var olmanın günlük deneyimi ile Kıptiler ve Müslümanlar arasındaki topluluk-içi aidiyet hissinin çakışmasıdır. Dışlayıcı toplumsal kimlik ile kapsayıcı topluluklararası bağlantılılığın bu eşzamanlılığı, hem ilkçi hem de araçsalcı okulların yansıttıklarından ziyadesiyle farklı, değişik bir türetno-dinsel gerçekliğin doğuşuna yol açar. Bu, etno-dinsel benliğe dair ortak bir algı ile kozmopolit bir yaşam dünyası deneyimini birleştiren, "öteki" algısının kişilerarası birliktelik, paylaşma ve güven deneyimiyle çetrefil hale geldiği eleştirel bir kimliğe atıfla, "eleştirel toplulukçuluk" ya da "toplulukçuluk-sonrası" olarak adlandırılabilir. Günlük hayatta, "biz" ve "onlar" hakkındaki

48. Bu mezhepçi "refah çoğulculuğu" etkisi bir dizi çalışma tarafından teyit edilmiştir. Örneğin bkz. Mariz Tadros, "NGO-State Relations in Egypt: Welfare Assistance in a Poor Urban Community in Cairo", doktora tezi, Oxford Üniversitesi, Haziran 2004; Paul Sadra, "Class Cleavage and Ethnic Conflict: Coptic Christian Communities in Modem Egyptian Politics", *Islam and Christian-Muslim Relations* 10, no. 2 (1999), s. 219-35.

49. Maged ile söyleşi, Şubra, 10 Temmuz 2004.

yargı, genel ve kapsamlı olmaktan ziyade somut, seçici ve ayrımsal olma eğilimi taşır. Seçici rasyonel yargılar, benliğe yönelik genel övgüyü ve ötekilere yönelik önyargıları ılımlılaştırarak içe dönük mezhepçilik ve gündelik hayatta toplu çatışma zeminini ortadan kaldırır.

Bu, modern şehrin topluluk çekişmesinden azade olduğu anlamına mı geliyor? Pek değil. Beyrut, Saraybosna, Mumbai ve Delhi'deki sıradışı mezhep çatışması hikâyeleri "eleştirel toplulukçuluğun" kozmopolit koşullarda süreksiz mezhep çatışması olasılığını ortadan kaldırmadığı gerçeğini tasdik ediyor. İç savaş, mülk tahribatı, öldürme ve tecavüz Horowitz'in kentsel mekânlarda "ölümcül etnik isyan" olarak adlandırdığı şeyin ortak özellikleridir. Uzun zamandır komşu ve dost olanlar arasında hayret verici katliam öyküleri işitmek olağandışı değildir.[50] Mısır'daki, hatta köylerindeki mezhepçi bölünme tecrübesi, Güney Asya ya da Afrika etnik ilişkilerini niteler gibi görünen "rutinleşme", "ritüelleşme" ve bariz biçimde nispetsiz ölçekte toplu şiddetle hiçbir surette mukayase edilemez elbette.[51] Bununla birlikte Mısır'ın kentsel peyzajı arada sırada meydana gelen topluluk çatışmalarından bağışık değildir. 2005 Ekimi tarihsel olarak kozmopolit liman şehri İskenderiye'de Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında on gün süren mezhepçi bir gerilim ve şiddete tanıklık etti. Olay, bir video kaydının, *Kördüm Ama Şimdi Görebiliyorum* adındaki bir oyunun DVD'sine ilişkin medyada çıkan bir haberle başladı. Oyun köktenci İslamcılar tarafından İslama geçmek için ikna edilen, ancak Müslümanların manevi eksikliklerini fark ettikten kısa bir süre sonra Hıristiyanlığa dönen genç bir Kıpti'nin hikâyesini anlatıyordu. Magazin basını DVD'yi, parlamento seçimlerinde Hıristiyan bir adayı Müslüman rakipleri karşısında zayıflatmak için istismar ediyordu. Gazeteler Kıpti Kilisesi'ne DVD için bir özür yayınlama baskısı yaptı. Kilisenin bunu reddetmesi üzerine beş bin civarında Müslüman protestocu, DVD'yi dağıtmakla

50. Örneğin bkz. Bombay, Hindistan'daki bir ayaklanma hikâyesi, Suketu Mehta, *Maximum City: Bombay Lost and Found* (New York: Knopf, 2004).

51. Bir Güney Asya deneyimi için bkz. Tambiah, *Leveling Crowds* ve genel bir resim için bkz. Donald Horowitz, *The Deadly Ethnic Riot* (Berkeley: University of California Press, 2001).

suçlanan Mar Girgis Kilisesi'nin kapısında toplandı. Ardından çıkan kavgalar 3 kişinin ölümüne, 150 kişinin yaralanmasına ve 100'den fazla kişinin tutuklanmasına yol açtı. Bu olay yaklaşık altı ay sonra bir başka şiddet olayı için başlangıç teşkil etti. 14 Nisan 2006'da Müslüman bir adam üç farklı İskenderiye kilisesinde ibadet edenleri bıçakladı ve daha büyük mezhepçi ihtilaflara yol açtı.[52]

Öyleyse, topluluk ayrımları içinde bir arada yaşamış olan farklı mezheplere mensup bireyler ve aileler arasında dönem dönem görülen düşmanlıklar nasıl açıklanabilir? Bu had safhada zor bir iş ve henüz tatminkâr bir cevap bulunabilmiş değil. Burada şu kadarını söyleyebilirim: Bir yanda kozmopolit etkileşimin, öte yanda topluluğa aidiyetin çakışması, hudutlar çizmeyi aşırı vurgulamanın tohumlarını içinde taşır ki bu da potansiyel olarak görülmemiş ölçekte kitlesel şiddete dönüşebilir. Georg Simmel şunu ileri sürer: "Kanaatlerdeki farkların yozlaşarak nefret ve kavgaya dönüşmesi ancak taraflar arasında esaslı benzerlikler bulunduğunda gerçekleşir."[53] Diğer bir deyişle, benzerlik ve bir arada var olma tarihi bulunan etno-dinsel gruplar arasında çatışma patlak verdiğinde, hasımlar farkları vurgulamak ve bulanıklık ile karışıklığı silip atmak için abartılı bir çaba sergilerler. Nitekim Güney Asya hakkında konuşan Tambiah'nın sözleriyle, "toplumsal olarak inşa edilmiş fark kategorilerinin nimetleri ve bunlar arasındaki muğlaklık ne denli büyükse, ben ve öteki, 'biz' ve 'onlar' arasında çatışma patlak verdiğinde, dayatılan sınırların garezi o denli büyük olur".[54] Önemlerine rağmen, bu gözlemler karmaşık bütünün sadece bir veçhesini yansıtıyor; çünkü saldırganların hedef grupların soyut ve genelleştirilmiş bir resmini çizerek topyekûn herkesi nefretin nesnesi ilan ettiği, fark gözetmeyen topluluklararası gaddarlıkla ilişkililer. Gelgelelim şiddetli gerilim zamanları aynı zamanda münferit karşıtların seçici bir biçimde komşu "düşmanlar"ını fark gözetmeyen saldırının gazabından esirgediği, koruduğu ve kurtardığı zamanlardır. Hasım mezhebe men-

52. Tüm hikâye için bkz. Essandr El-Amrani, "The Emergence of the 'Coptic Question' in Egypt", *Middle East Report Online*, 28 Nisan 2006.

53. Georg Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliations* (New York: Free Press, 1955), s. 43-45.

54. Tambiah, *Leveling Crowds*, s. 276.

sup insanlarla paylaşma ve güvene dayanan hayat tecrübelerini hatırlarlar. Başka bir deyişle kozmopolit alış-veriş tecrübesi bir Müslümanın, tümünü soyut ve topyekûn öteki olarak bir araya getirmesinden ziyade, daha somut ve farklılaşmış bir "Hıristiyan halk" tasavvur etmesini sağlar. Nitekim Ekim 2006'da İskenderiye'deki mezhep çatışmasına atıfta bulunan şehrin Kıpti bir sakini, "Bu [çatışma] beni Müslüman dostlarımla ilişki kurmaktan alıkoymayacak," diyecektir. Ve Müslüman bir esnaf "Bu mahallede biz Kıptiler ve Müslümanlar birlikte yaşıyoruz, birlikte çalışıyoruz, aynı zorluklara ortak oluyoruz. Bunun gibi bir sorunun bizi ayırması tasavvur edilemez," diye cevap verecektir.[55] "Öteki"yi kişilerarası birlikteliğin, paylaşımın ve güvenin, yani gündelik kozmopolitliğin edinilmiş tecrübesi ile yargılamadaki bu bireysel farklılaştırma sürecinin, fark gözetmeyen mezhepçi ayrım ve uyuşmazlık içermesi muhtemeldir.[56] Nihayetinde, Mısır'ın Ekim 2006'da İskenderiye'deki en beter kentsel dinsel "çatışma"sında sadece üç insan öldürüldü ve hasımları tarafından değil polisin plastik mermileriyle öldürüldüler. Ve devrim sonrası aylardaki her mezhep çatışması dönemini her iki tarafta duygudaşlık ve dayanışma gösterileri takip etti: "Müslümanlar ve Hıristiyanlar tek yürek."

55. Aktaran Robin Moger ve Ho Ehab, "All Over a Play", *Cairo Magazine*, 27 Ekim 2006.

56. Donald Horowitz'in etnik ayaklanmalara dair genel araştırması bu sonucu teyit ediyor: "... böyle [fark gözetmeyen ve soyut] inançlar değişince, ölümcül ayaklanmalar azalır"; bkz. Horowitz, *Deadly Ethnic Riot*, s. 544.

11

"Arap Sokağı"

11 EYLÜL saldırıları ile ABD'nin Afganistan'a ilk bombardımanı arasındaki, ve Taliban'ın düşmesine dek devam edecek olan gergin haftalarda, yorumcular *Wall Street Journal*'ın daha sonra "irrasyonel Arap sokağı" olarak adlandıracağı şey hakkında ciddi kaygılar dile getirdiler.[1] Uzmanlar endişe ediyordu: ABD Müslüman bir ülkeye saldırırsa, "Arap sokağı", bölgedeki diğer Amerikan menfaatlerini tehlikeye atacak ve George W. Bush'un "terörizme karşı savaş"ını daha baştan kaybetmeye mahkûm değilse bile sıkıntılı bir teşebbüs haline getirecek biçimde, Usame Bin Ladin ve diğer radikal İslamcıları destekler miydi? Amerikan askerleri Afganistan'a yerleşmeye hazırlanırken, Washington'daki birtakım yetkililer İsrail Başbakanı Ariel Şaron'a, Filistin ayaklanmasını cebren ezmeye yönelik kampanyasını dizginlemesi için yalvarıyordu. İsrail'in Filistin topraklarındaki saldırısı, Taliban'a yönelik ABD saldırısı esnasında sürerse, Arap kitlelerin içten içe kaynamakta olan gazabının "taşmasından"; bunun sonucunda yerel jandarmaların çıldırmış kalabalıkların Amerikalılara zarar vermesini, ABD mallarını tahrip ve dost Arap rejimlerin istikrarını tehdit etmesini engelleme konusunda çaresiz kalmasından korkuyorlardı. Senatör Joseph Biden, "Ortadoğu'daki tüm

1. Robert Bartley, "Resolution, Not Comprimise, Builds Coalition", *Wall Street Journal*, 12 Kasım 2001.

ABD büyükelçiliklerinin yerle bir olma" ihtimalini dile getirdi.[2]

Afganistan'daki savaşla başlayıp Batı Şeria'daki başlıca İsrail saldırıları ve Bush'un Irak Savaşı'na uzanan süreç boyunca, "Arap sokağı" Batı'da gündelik bir tabir haline geldi; derin bir endişenin öznesi ve azalan bir lütufkârlığın nesnesi olarak, medyada ağızdan ağıza dolaşıyordu. "Arap sokağı" ve dolayısıyla "Müslüman sokağı", anında şeyleşmiş ve aslen "anormal" olan bir ruh halini, keza bizden nefret ettikleri ya da bizi anlamadıkları için bize lanet edecek olan kızgın insanlarla dolu garip bir yeri çağrıştıran bir parola oldu. "Arap ya da diğer Müslümanların eylemleri"nin neredeyse sadece "güruh, kargaşa, isyan"[3] çerçevesinde tarif edilmesi, "kamuoyunu ölçmeye yönelik Batı standartları"nın Arap dünyasında "işe yaramayacağı" gibi bir mantıksal sonuca varıyordu. Amerikalı okurlara, protesto gösterileri yapan Arap kitlelerin mütevazı görünümlerini her an terk edebilecekleri ve başta ABD'nin sadık müttefikleri "ılımlı" Arap hükümetleri olmak üzere, "aniden hükümetleri devirecek kadar güçlü güruhlara dönüşebilecekleri" hatırlatıldı.[4]

"Arap sokağı"na dair kaygılara rağmen ABD güçleri Afganistan'a girdi; ABD bombaları binlerce Afgan sivili öldürdü; İsrail-Filistin çatışması sadece kısa bir süre için "sakinleşti" ve Bush Irak'a saldırı planlarına tam gaz devam etti. Müslüman ve Arap dünyasında sayısız protesto gerçekleşmesine rağmen hiçbir ABD büyükelçiliği yerle bir edilmedi. Müslüman ve Arap kitleler de Bin Ladin'i desteklemedi. Ancak İsrail 2002 baharında Batı Şeria'yı işgal edince Arap dünyasındaki sıradan insanlar büyük bir öfkeyle patladı. Filistinlilerle dayanışmalarını göstermek için Kahire, Amman, Rabat ve başka şehirlerde sokaklara dökülen milyonlarca Arap, savaş sonrası dönemde sömürge karşıtı hareketlerin nasıl tabandan harekete geçtiğini hatırlattı. Fakat "Arap sokağı"nın Ramazan ayında Afganistan'daki muhtemel ABD bombardımanı karşısında patlamamış olmasından ötürü, Arap dünyasındaki gizil halk öfkesinin bu hakiki örneği küstahça görmezden gelindi. "Arap sokağı" imgesi, beklen-

2. Aktaran Robert Satloff, "The Arab 'Street' Poses No Real Threat to US", *Newsday*, 27 Eylül 2002.

3. *A.g.y.*

4. John Kifner, "Street Brawl", *New York Times*, 11 Kasım 2001.

medik bir biçimde, ne olacağı öngörülemez bir barut fıçısından, Arap ülkelerinin "hissizlik" tuzağına düşmüş, "beyni yıkanmış" insanlarla dolu olduğu gerçeğine rağmen her nasılsa canlı kalabilmiş bir "mit"e, bir "blöf"e dönüştü.[5] Bunun Amerikan siyaseti için içerimi aşikârdı: Arapların Irak'a yönelik bir saldırıyı ya da halk tarafından desteklenmeyen başka bir ABD girişimini durdurmaya cesareti yoktur, bu yüzden ABD Arap müttefiklerinden gelen itirazlara karşı "hassasiyet değil kararlılık" göstermelidir.[6] Ne göstericilerin sloganlarına ne de Arap hükümetlerinin halkın kendi üstlerinde dayanılmaz bir baskısı olduğuna dair ısrarlarına itibar etmeye gerek vardı. *The Economist* Arap sokağının ebediyen "öldüğünü" ilan etti. Çok geçmeden Ulusal Güvenlik Danışmanı Condoleezza Rice, Arap halkları demokrasi isteyemeyecek kadar güçsüz olduğu için, ABD'nin Arapları tiranlardan kurtarmak üzere müdahale etmesi gerektiğine karar verdi.[7]

SOKAK SİYASETİ VE SİYASAL SOKAK

Batı medyasının anlatılarında, "Arap sokağı" eylese de lanetlidir, eylemese de – ya "irrasyonel" ve "saldırgan"dır ya da "hissiz" ve "ölü". Batılı toplumlara aşina gelebilecek bir şekilde, kurtuluş şansları çok azdır. Böylece "Arap sokağı", koca bir halkın kültürünü ve ortak davranışını vahşi bir soyutlamada şeyleştiren başka bir bednam kavramın, "Arap aklı"nın uzantısı haline geldi.[8] Oryantalist imgelemin, ne yazık ki bazı Araplarca da içselleştirilmiş, "öteki"nin sömürge dönemi temsilini hatırlatan bir başka öznesiydi. Batılı muadili halen *kamuoyu*nun ve ortak duyarlılığın bir ifadesi olarak kabul edilirken, hiç de basit olmayan bir ihmalle, "Arap sokağı" böy-

5. Örneğin bkz. Reuel Marc Gerecht, "Better to Be Feared than Loved", *Weekly Standard*, 29 Nisan 2002 ve "The Myth of the Arab Street", *Jerusalem Post*, 11 Nisan 2002. Arap protestolarıyla duygudaş yazarlar da benzer tepkiler verebiliyor. Örneğin bkz. Ashraf Khalil, "The Arab Couch", *Cairo Times*, 26 Aralık 2002 ve Robert Fisk, "A Million March in Londra, But Faced with Disaster, the Arabs Are Like Mice", *Independent*, 18 Şubat 2003.

6. *Wall Street Journal*, 12 Kasım 2001.

7. *El-Hayat*, 6 Kasım 2002.

8. Raphael Patai, *The Arab Mind* (Londra: Macmillan, 1983).

le değerlendirilmedi. Aslen, fiziksel bir varlık, kendini ayaklanmalarla ve güruh şiddetiyle ifade eden kaba bir güç olarak algılandı. "Arap sokağı" ancak şiddet imgesi bakımından, menfaatleri tehlikeye sokacak ya da büyük stratejileri bozacak hale gelmesi söz konusu olduğunda mesele ediliyordu. Ortak duyarlılığı yansıtan sokak bir mesele olarak görülmez, zira ABD bunu görmezden gelebilir ve genellikle de kendinden emin bir şekilde böyle yapar. ABD'nin Ortadoğu'daki yaklaşımını "Arap sokağı"na dair bu tür algılar belirlemiştir – Filistin Yönetimi'ni parçalamaya giriştiğinde Ariel Şaron'u giderek daha açık bir biçimde destekleyerek ve eş zamanlı olarak Irak'a savaş ilan etme kararlılığı göstererek Arap kamuoyunu görmezden gelmiştir.

Fakat genel olarak sokak siyaseti, özel olarak da Arap sokağı daha karmaşıktır. Ne sokak sadece bir fiziksel bir unsurdur, ne de Arap sokağı katıksız bir kaba kuvvet ya da basitçe ölüdür. "Arap sokağı" genel olarak sokak siyasetinin bir ifadesinden ibaret değildir; "siyasal sokak" tabir etmeyi tercih ettiğim şeyin bir ifadesidir. "Sokak siyaseti" modern kent mücadeleleri sahnesinin en mükemmel örneğidir (bkz. 8. Bölüm). "Sokağın", Fransız Devrimi, 19. yüzyıl emek hareketleri, sömürge karşıtı mücadeleler, ABD'de Vietnam Savaşı karşıtlığı, Doğu Avrupa'da kadife devrimler ve belki de halihazırdaki küresel savaş karşıtı hareket benzeri muazzam siyasal değişimlerdeki rolünü hatırlamamız yeterli. Sokak, bu anlamda, kurumsal iktidar mevkilerinde yapısal olarak namevcut sıradan insanlar –işsizler, geçici işçiler, göçmenler, yeraltı dünyasının mensupları ve ev kadınları– için başlıca siyaset mahallidir. İçinde duyarlılık ve görüşlerin son derece özgün bir biçimde oluştuğu, yayıldığı ve ifade edildiği temel bir mecra işlevi görür. Fakat "sokak siyaseti" başka bir boyuta daha sahiptir, yani otoriteler ile kurumsallığını yitirmiş ya da kayıtdışı insanlar arasındaki, sadece kamusal mekânın etkin kullanımı ve kamusal düzenin denetimi konusunda bir çatışmadan çok daha fazlasıdır. Akış ve hareket mekânları olarak sokaklar sadece insanların protestolarını dile getirdikleri yerler değildir; aynı zamanda protestolarını, benzer –ister gerçek olsun ister hayali– şikâyetleri dile getirebilecek meçhulleri, "yabancılar"ı da içerecek biçimde, yakın çevrelerinin ötesine *taşıdıkları* yerlerdir. Bu yüzden, sadece iş-

sizler gibi kurumsallığını yitirmiş gruplar değil, öğrenciler ya da işçiler gibi bazı kurumsal güçlere sahip failler de sokakları ortak duyarlılıkların yayılma alanları olarak görürler. Bunun sonucu olarak, kamusal mekânlarda polis devriyeleri, trafik düzenlemeleri, uzamsal ayrımlar ile yaygın bir iktidar uygulayan otoriteleri tehdit eden, bu salgın gibi yayılma potansiyeldir. Örneğin Kahire Üniversitesi'ndeki öğrenciler protesto yürüyüşlerini genellikle kampüs içinde düzenlemiştir. Gelgelelim sokağa çıktıkları an, çevik kuvvet derhal ve büyük bir güç olarak harekete geçip göstericileri kuşatır, onları gözlerden uzak bir köşeye itip protestoyu belli bir yerle sınırlı bir olay olarak tutmaya çalışır. Yoğun biçimde korunan fiili sokak, bu kadar kontrol altında tutulduğuna göre mecazi sokağın terkedilmediği gerçeğine işaret eder.

"Sokak siyaseti" için fiziksel alan işlevi görmenin ötesinde, kent sokakları aynı zamanda farklı fakat hayati önemde, sokağın fizikselliğini aşan, ulusun ya da cemaatin ortak duyarlılığını ileten simgesel bir lafza işaret eder. Bunu "sokak siyaseti"nden farklı bir kavramla *siyasal sokak* olarak adlandırıyorum. *Siyasal sokak* sıradan insanların gündelik lafız ve pratiklerindeki ortak duyarlılıklara, müşterek duygulara ve kamusal yargıya delalet eder; bunlar genel olarak kamusal alanlarda –taksilerde, otobüslerde, dükkânlarda, kaldırımlarda ya da daha duyulabilir bir biçimde kitlesel sokak gösterilerinde– ifade edilir. Arap sokağı (ve dolayısıyla "Müslüman sokağı"), Arap kamusal alanındaki ortak duyarlılıkların böyle ifade edilmesi çerçevesinde değerlendirilmelidir.

DEĞİŞKEN ARAP SOKAĞI

Arap dünyasının "siyasi sokağı" açısından yeri nedir? Sömürge karşıtı Arap mücadeleleri, Arap sokağının etkin tarihine delalet eder. Nasır Süveyş Kanalı'nı millileştirdikten sonra, 1950'lerde Suriye, Irak, Ürdün ve Lübnan'da halk hareketleri meydana geldi. Ekim 1956'da Britanya, Fransa ve İsrail'in Kanal'ın denetimini yeniden ele geçirmek için üç taraftan saldırması, Arap ülkelerinde Mısır'ı destekleyen taşkın halk protestolarına sebep oldu. 1956, muhtemelen 2002'deki Filistin taraftarı dalgaya dek en son büyük pan-Arap

dayanışma hareketi olsa da, işçilerin, zanaatkârların, kadınların ve öğrencilerin yerli toplumsal gelişme, yurttaş hakları ve siyasal katılım adına toplumsal protestolar düzenlediklerini gösteren pek çok kanıt vardır.[9] Lübnan, Suriye, Mısır, Yemen ve Fas'ta emek hareketleri hem geçim derdine hem de siyasal meselelere dair grevler ve sokak gösterileri düzenlemiştir. 1980'lerden bu yana, IMF'nin tavsiye ettiği yapısal uyum programları devrinde, Arap sendikaları, tüketici ürünlerine yapılan sübvansiyonların iptali, fiyat artışları, ücret kesintileri ve işçilerin geçici olarak işten çıkartılmasına karşı direnmeye çalışmıştır. Grevin yasak olduğu sözleşmelere ve aktivistlerin baskı altına alınmasına rağmen, sendikanın rızası olmadan yapılan grevler meydana gelmiştir. Mısır, Ürdün ve Fas'ta olduğu gibi halk direnişinden duyulan korku, hükümetleri yapısal uyum programlarını geciktirmeye ya da birtakım sosyal politikaları muhafaza etmeye mecbur etmiştir.[10]

Geleneksel toplumsal sözleşmeler ihlal edildiğinde, Arap kitleler süratle tepki gösterdiler. 1980'ler gittikçe artan yaşam giderlerine yönelik sayısız kentsel protestoya tanıklık etti. Ağustos 1983'te, Fas hükümeti tüketici sübvansiyonlarını %20 azaltarak kuzeyde ve ülkenin başka bölgelerinde kentsel huzursuzluğu tetikledi. Benzer protestolar 1984'te Tunus'ta ve 1982 ile 1985'te Hartum'da yaşandı. 1987 yazında Lübnan'daki sivil savaşın rakip grupları Lübnan parasının değer kaybına karşı kitlesel sokak gösterileri düzenlemek için işbirliği yaptılar (bkz. 3. Bölüm). Cezayir 1988 güzünde hayat pahalılığı ayaklanmalarıyla sarsıldı; Ürdünlüler 1989'da, Filistinlilerin içinde bulunduğu feci duruma ve iktisadi sıkıntılara karşı, nihayetinde Kral Hüseyin'i siyasal liberalleşmeye yönelik tedbir önlemleri almaya icbar eden, ulusal çapta protestolar düzenlediler. 1996'da sübvansiyonların kaldırılması, kralı ifade ve toplanma özgürlükle-

9. Bkz. haz. Edmund Burke ve Ira Lapidus, *Islam, Politics, and Social Movements* (Berkeley: University of California Press, 1990) ve haz. Zachary Lockman, *Workers and Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies* (Albany: State University of New York Press, 1994).

10. Emek mücadeleleri için bkz. Alan Richards ve John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1990) ve Marsha Pripstein Posusney, *Labor and the State in Egypt* (New York: Columbia University Press, 1997).

rini sınırlamaya sevk eden, yeni bir sokak gösterileri dalgasına yol açtı.[11] 1986'da Mısır'da alt rütbeli subaylar Mübarek rejiminin askerlik hizmetinin süresini uzatma kararını protesto etmek için sokaklara döküldüler. Huzursuzluk süratle toplumun diğer kesimlerine yayıldı.

Kentsel protestoların çekirdeğini alt ve orta sınıflar oluştursa da, üniversite öğrencileri de çoğu zaman protestolara katıldılar. Fakat öğrenci hareketlerinin zaten kendi ihtilaflı gündemleri vardı. Mısır'da 1970'ler solcu eğilimlerin hâkim olduğu öğrenci eylemliliğinin altın çağıydı. Camp David barış anlaşmasına ve ekonomik tedbirlere muhalefet binlerce öğrenciyi sokağa döktü. Önceki yıllar, öğrencilerin konferanslar, grevler, oturma eylemleri, sokak yürüyüşleri düzenlemesine ve "en özgür yayın" olan sokak gazeteleri üretmesine tanıklık etmişti.[12] 1991'de Mısır, Cezayir, Fas, Ürdün, Yemen ve Sudan'da öğrenciler hem Irak'ın Kuveyt'i işgaline, hem de Irak'ı Kuveyt'ten çıkarmaya yönelik olarak ABD'nin öncülük ettiği savaşa karşı öfkelerini dile getirmek için gösteriler düzenlediler. 1986'dan beri, İsrail ordusunun öğrencileri vurmaya ve tutuklamaya ya da Filistin üniversitelerini kapatmaya yönelik politikalarından çoğu kez yılmayan Filistinli öğrenciler İntifada eylemlerinin en devamlı katılımcıları oldu.

1990'lar boyunca Arap sokağında işler çarpıcı biçimde değişti. Hükümetler yapısal uyum programlarını daha yavaş ve tedbirli bir biçimde hayata geçirdikçe, sosyal ödenek türü emniyet supaplarını yaygınlaştırdıkça (Mısır ve Ürdün) ve İslami STÖ'ler ile hayır cemiyetlerinin yoksullara yardım etmesine izin verdikçe, yaşam giderlerine yönelik protestoların hızı kesildi. Gerçekten de, dünyanın gelişmekte olan bölgeleri içinde aşırı yoksulluk oranının en düşük olduğu yer Arap dünyasıydı.[13] Bu esnada yoksullaşmış orta sınıfların

11. Lamis Andoni ve Jillian Schwedler, "Bread Riots in Jordan", *Middle East Report* 201 (1996), s. 40-42.

12. Ahmed Abdalla, *The Student Movement and National Politics in Egypt* (Londra: Saqi Books, 1985).

13. United Nations Development Program, *Arab Human Development Report*, cilt 1, *Changing Opportunities for Future Generations* (New York: UNDP, 2002), s. 90.

hoşnutsuzluğu, genel olarak İslami hareketlere, özel olarak da mesleki sendikaların siyasallaşmasına kanalize edildi.

Bu dönem boyunca, daha geleneksel olan sınıf temelli hareketler –özellikle köylü örgütleri, kooperatif hareketler ve sendikalar– göreli bir çöküş içindeydi. Köylüler, kırsal bölgelerden şehre kaydıkça ya da topraklarını kaybettikleri için kırsal gündelik işçiler haline geldikçe, köylü ve kooperatif hareketlerinin toplumsal tabanı kayboldu. İktisadi popülizmin yapısal uyuma bağlı olarak zayıflaması, devlet tarafından izin verilen sendikacılığın nüvesini oluşturan kamu sektörü istihdamının çöküşüne yol açtı. Reform, küçülmeye gitme, özelleştirme ve yeniden yerleştirme yoluyla, yapısal uyum sendikalaşmış kamu sektörünün kuyusunu kazdı. Uluslararası sermayeye bağlı yeni özel teşebbüsler genellikle sendikasızdı. Devlet bürokrasisinin ağırlığını korumasına rağmen, bürokrasinin az ücret alan çalışanları örgütsüzdür ve bunların büyük bir kısmı kayıtdışı sektörde ikinci ya da üçüncü bir iş bularak hayatta kalabilmektedir. Şu an Arap işgücünün çoğu serbest çalışanlardan oluşmaktadır. Birçok ücretli emekçi vesayet ilişkilerinin hüküm sürdüğü küçük teşebbüslerde çalışmaktadır. Ortalama olarak, kentsel işgücünün üçte biri ila yarısı düzensiz, örgütsüz kayıtdışı sektörde çalışmaktadır.

1980'lerden bu yana STÖ'lerin yoğun olarak büyümesi özerk sivil aktivizmi müjdelemiş olsa da, STÖ'ler gruplaşma siyaseti üzerine temellenmiştir. STÖ'ler aktivizmlerinden yararlanacak olanları küçük gruplara ayırırlar, hak ve sorumluluk ilkelerini sadakayla ikame ederler ve sokak siyasetinden ziyade lobiciliği beslerler. 1990' larda Arap dünyasında toplumsal seferberlik için farklı ve yeni alanlar sunan, büyük ölçüde, varlık ve gelir farklılıklarıyla değil, insan hakları, kadın hakları ve demokratikleşmeyle ilgilenen STÖ'lerin savunuculuklarıdır.

İnsanlar kayıtdışı etkinliklere daha çok bağımlı hale geldikçe ve bağlılıkları parça parça oldukça, ücret ve çalışma koşullarına yönelik mücadeleler yerlerini iş bulma, kayıtdışı çalışma koşulları ve karşılanabilir yaşam giderlerine yönelik meselelere bırakırken; hızlı kentleşme de kentsel hizmetler, doğru dürüst barınma koşulları, sağlık ve eğitime yönelik talepleri artırdı. Böylesi koşullarda, sıradan Arap insanları toplu protesto siyasetine değil, bireysel "sessiz teca-

vüz" stratejisine müracaat etti. Bireyler ve aileler temel ihtiyaçları (barınmak için arazi, kentsel ortak tüketim, kayıtdışı işler ve ticaret fırsatı) karşılamak için yasadışı olmakla beraber uzun vadeli ve iddiasız yollardan uğraş verdiler. Yoksunlar sözgelimi elektrik talep etmek için yürüyüş düzenlemektense, izin almadan belediye hattından kaçak elektrik çekti (bkz. 3. Bölüm).

Böylece, Arap dünyasında siyasal sınıfın en mükemmel örneği eğitimli orta sınıf olarak kaldı; memurlar, öğrenciler, meslek sahipleri ve entelijansiya 1950'ler ve 60'larda "sokağı" milliyetçilik, Baasçılık, sosyalizm ve toplumsal adalet gibi çok çeşitli ideolojilerle seferber etti. İslamcılık bu büyük dünya görüşlerinin sonuncusu olmuştur. Esasen orta tabakalardan maddi durumu en kötü olanların desteğiyle İslamcı hareketler, yirmi yıl boyunca düşük maliyetli İslamileşme –ahlaki ve kültürel saflık, karşılanabilir hayır işleri ve kimlik siyaseti– ile büyük sayılardaki yoksun kitleleri harekete geçirmeyi başardı. Ne var ki 1990'ların ortasına gelindiğinde İslamcıların maliyeti daha yüksek İslamileşme –İslami bir iktisat ve siyaset oluşturma, modern ulusal ve küresel yurttaşlıkla uyumlu uluslararası ilişkiler kurma– ile pek bir yere varamayacakları ortaya çıktı. İslamcı yönetim İran ve Sudan gibi pratiğe döküldüğü yerlerde krizle karşı karşıya kaldı. Diğer yerlerde, Mısır ve Cezayir'de olduğu gibi, şiddet stratejileri mağlup oldu ve böylece İslami projeye dair yeni tasarılar gelişti. İslamcı hareketler ya baskı altına alındı ya da görüşlerini gözden geçirmek zorunda kaldılar.

Batı'da 11 Eylül olaylarını takip eden İslam karşıtı duyarlık ve müteakip "teröre karşı savaş", şüphesiz, İslamın küresel bir saldırı altında olduğu hissini güçlendirerek dinsellik ve yerlilik dillerini pekiştirdi. Diğer şeylerin yanı sıra ABD'nin politikalarına da muhalefet eden muhtelif İslamcı partiler ulusal seçimlerde kayda değer başarılar elde etti. Fas'taki Adalet ve Kalkınma Partisi Eylül 2002 seçimlerinde 42 milletvekilliği kazanarak parlamentodaki sandalye sayısını ikiye katladı. Ekim 2002'de Cezayir yerel seçimlerinde İslamcı hareket üçüncü oldu ve Pakistan'da dini partiler ittifakı 150 sandalyeden 53'ünü kazandı. Kasım'da Bahreyn'de İslamcılar parlamentodaki 40 koltuktan 19'unu kazandılar ve Türkiye'de AKP parlamentonun %66'sını ele geçirdi. Gelgelelim bu seçim başarıları İs-

lamcılığın, "dirilmesi"nden[14] ziyade, ulusal meseleleri olan siyasal bir projeden kişisel dindarlık ve İslama yönelik küresel tehditle alakalı daha parçalı dillere kayışına işaret eder. Esasen, post-İslamcı bir dönemecin eşiğindeyiz[15] (bkz. 15. Bölüm).

Ne gibi getirileri olursa olsun, İslamcılığın başlıca miraslarından biri, Arap devletlerini değiştirmek olmuştur. Radikal İslamcıların likidasyonu devletlere diğer muhalefet biçimlerini denetleme imkânı sunduğu için, Arap devletlerini daha dini (devletler İslamcılığın ahlaki otoritesini çalmaya hamle ettikleri için), daha yerlici ya da milliyetçi (Arap otantikliğini öne sürmeye ve Batılı bir mamul olarak demokrasiyi reddetmeye hamle ettikleri için) ve daha baskıcı hale getirdiler. İslamcı hareketlerin bu mirası bugünkü Arap dünyasında muhalefet siyasetini daha karmaşık bir hale getirmiştir.

YENİLENME

"Arap sokağı"nın 2002'de Filistinlilerle dayanışma halinde yeniden canlanması hakikaten görkemliydi. Devletler, kısa bir süre için, sıkı denetimlerini yitirdiler ve Kahire Amerikan Üniversitesi'nin "Batılılaşmış" ve "apolitik" öğrencileri arasında dahi kamusal düzeyde sesi duyulan muhalefet grupları hızla büyüdü. Filistin dayanışma hareketi, Arap sokak siyasetinin İslamcılık haricinde de bir veçhesi olduğunu gösterdi ve siyasal bir geleneğin yenilenmesini teşvik etti. ABD'nin Ocak 2003'te Irak'a saldırısı yaklaştığında bir milyon Yemenli San'a'da "Savaş ilanı terörizmdir" diye bağırarak yürüdü. 10 binin üzerinde kişi Hartum'da, binlerce insan Şam ve Rabat'ta ve yüzlerce kişi Bahreyn'in başkenti Manama'da protesto gösterileri yaptı.[16] Ürdün'de 20 bin Hıristiyan Bush'un savaşını kınayarak Irak halkı için dua etti.[17] Almanya'da El Kaide üyesi olduğu zannıyla bir Yemen vatandaşının tutuklanmasını protesto etmek için bin Yemenli kadın sokaklarda gösteri yaptı.[18] Mısır'da ve diğer Arap ülkele-

14. Bkz. Reda Hilal, "Blowback: Islamization from Below", *Haftalık el-Ehrâm*, 21-27 Kasım 2002. Ayrıca bkz. Ali Abu al-Khayr, "al-Islam al-Siyasi wa al-Dimuqratiyya", *El-Veft*, 15 Şubat 2003.

15. Bkz. Asef Bayat, *Making Islam Democratic*.

16. *El-Hayat*, 28 Ocak 2003. 17. *El-Hayat*, 15 Şubat 2003.

rinde Irak savaşına karşı irili ufaklı protesto eylemleri, yoğun polis denetimi altında devam etti. Ve Irak'ın ABD ve Birleşik Krallık tarafından işgaliyle, Arap dünyasındaki sokak gösterileri yeni bir ivme kazandı.

Gelgelelim, en azından Filistin'le bağlantılı olarak, Arap sokağının muazzam yükselişi, Arap devletlerinin zımni onayıyla gerçekleşti. 2002 işgalleri boyunca İsrail vahşetinin ulaştığı nokta ve daha sonra Irak'ın ABD güçlerince işgali siyasetçileri ve halkı ortak milliyetçi duyarlılıkta birleştirdi. Buna ilaveten, sokak muhalefeti büyük ölçüde *dış* düşmana yöneltildi ve protestocuların kendi hükümetleri aleyhindeki sloganları sıradan katılımcılardan ziyade birtakım ideolojik önderler tarafından dillendirildi.[19] Ancak daha sonraki, 2005 ve 2006 tarihli Kahire mitinglerinde kalabalıklar toplanma özgürlüğünü engellemeye devam eden otuz yıllık olağanüstü halin kaldırılmasını ve Mübarek'in başkanlığına son verilmesini talep etti. Bu mitingler daha sonra Kefaya (Yeter) hareketinin önderlik ettiği açık bir demokrasi hareketine ve diğer siyasal gruplaşmalara evrildi.

Arap sokağı neden kendi üzerindeki baskıya karşı ayaklanıp demokrasi ve adalet talep etmeyi başaramadı? Yoksunlar "sessiz tecevüz"e başvururken, Arap devletleri milliyetçilik, dinsellik ve anti-Siyonizme dayalı ortak bir söylemi yürürlüğe sokarak siyasal sınıfı büyük ölçüde etkisiz duruma getirdi. "Eski tarz Pan-Arap milliyetçiliği"nde sıkışıp kalan, dinsellik ile manevi siyaset dilinin cazibesine kapılan Arap entelijansiyası esas itibarıyla ânı yakalayıp kendi otoriter devletlerinden siyasal tavizler koparmayı başaramadı. ABD'nin maddi ve diplomatik yardımıyla İsrail'in Filistin topraklarını işgali Arap entelijansiyası kuşaklarını, otoriter Arap devletlerinin büyük ölçüde yararlandığı, dar fikirli bir yerliciliğe ve kültürel milliyetçiliğe hapsetmişti. Yerliciler, kökleri yabancı, genellikle "Batılı" kültürlerde tanımlanabilecek fikir ve pratikleri –bunlar ne kadar onurlu olursa olsun– çoğu kez reddettiler; baskıcı dahi olsa, "öz" fikir ve pratikleri romantik bir şekle soktular. Örneğin insan hakları,

18. *El-Hayat*, 20 Ocak 2002.

19. Mısır haricindeki Arap ülkelerinde kendi hükümetlerinin politikalarını hedef alan göstericiler olduğuna dair çok az kanıt vardır.

Batı'dan ithal ya da Amerikan dalaveresi olduğu için bir köşeye atılabilirdi.

Buna karşılık Arap hükümetleri bağımsız muhafelete pek alan tanımadı. 2000'den beri, otoriteler ABD ve İsrail'e karşı toplu protesto taleplerini görmezden geliyor; resmi olmayan sokak eylemleri yıldırma ve saldırılarla karşılaşıyor, aktivistler taciz edilip göz altına alınıyordu.[20] 15 Şubat 2003'te, dünya çapında 10 milyondan fazla insan ABD'nin Irak savaşına karşı gösteri yaptığı gün, binlerce Mısırlı toplum polisi 500 civarında göstericiyi halktan ayırarak bir köşeye sıkıştırdı.

Gelgelelim, işler 2000'lerin ortasından itibaren değişmeye başladı. Arap toplumları yeni seferberlik tarzları görmeye başladılar ve on yılın sonuna gelindiğinde "yeni bir kamu"yu büyütmeye koyuldular. Kendilerini sokakta ifade etmek için müthiş zorluklara maruz kalan Arap aktivistler, muhalefeti dile getirmek için, çoğu kez sivil kampanyalar biçiminde yeni araçlar geliştirdiler – boykot kampanyaları, gençliğin sivil katılımı, siberaktivizm ve protest sanat bunlar arasındadır. Arap devletleri sokakları gözetim altında tutarken, aktivizm sivil kurumların –üniversite kampüsleri, okullar, camiler, sivil ve mesleki birlikler ve STÖ'lerin– içine itildi. Özgür siyasal bir iklimin yokluğunda, meslek birlikleri, genellikle, önderlik için yoğun bir mücadelenin hüküm sürdüğü siyasi partilerin rolünü üstlenecekleri ölçüde siyasal kampanyalara mekânlar tahsis ettiler. Merkezleri, siyasal toplantılar, mitingler, hayır işleri ve uluslararası dayanışmalar için mekân işlevi gördü. Başta yeni savunuculuk STÖ'leri olmak üzere diğer sivil kuruluşlar, insan hakları, demokratikleşme, kadın, çocuk ve emek haklarına dair kamusal tartışmaları desteklemeye başladılar. 2000'in başında, Arap dünyasında yüzlerce sosyal hizmet merkezi ve çalışmalarında haklar lügatini kullanmaya başlayan birçok sosyal hizmet örgütünün yanı sıra 90 ila 100 insan hakları örgütü faaliyet gösteriyordu.[21] Onlarca yıllık durgunluğun ardından gençlik gönüllülüğü yükselişteydi.

20. Human Rights Watch'un raporuna göre, Mısır'da 11 aktivist Şubat 2003'te güvenlik güçleri tarafından gözaltına alınmıştır (*Cairo Times*, 6-19 Şubat 2003).

21. Ford Vakfı, insan hakları programı koordinatörü Fateh Azzam ile söyleşi, Kahire, Şubat 2003.

Seferberlik, iletişim tarzı ve örgütsel esneklik konularındaki yenilikler, 2000'li yılların durgun milliyetçi politikalarına yeni bir hava kazandırdı. Filistin İntifadası ile Dayanışma için Mısır Halk Komitesi böyle bir eğilimi temsil ediyordu. Ekim 2000'de kurulan Komite Mısır'ın farklı siyasal eğilimlerinden temsilcileri –solcular, milliyetçiler, İslamcılar, kadın ve hak grupları– bir araya getirdi. Bir web sitesi, bir haberleşme listesi kurdu, hayır faaliyetleri için yardım toplamaya başladı, Amerikan ve İsrail ürünlerini protesto boykotları düzenledi, sokak eylemlerini canlandırdı ve Kahire'deki İsrail Büyükelçiliği'nin kapatılması için iki yüz bin imza topladı. İşçi Haklarını Savunma Komitesi ve bazı başka insan hakları STÖ'leri, keza Mısır Anti–Küreselleşme Grubu ve Irak Savaşı'na Karşı Ulusal Kampanya da benzer aktivizm tarzlarını benimsedi.[22] Bu örgütler ve [seferberlik] tarzları, Mısır'da daha sonra Kefaya (Yeter) ve diğer demokrasi yanlısı hareketler tarafından ateşlenen yeni bir tür siyasetin doğuşunun müjdecisiydi.[23]

Tabandan gelen hayırseverlik, boykotlar ve ürün kampanyaları, siyasal seferberliğin yeni araçları haline geldi. Binlerce genç gönüllü ile yüzlerce şirket ve örgüt Filistinliler için gıda ve ilaç topladı. Nisan 2002'de Kahire Amerikan Üniversitesi öğrencileri fabrika, şirket ve evlerden Gazze'deki Filistinlilere götürmek üzere dört gün içinde otuz kamyon dolusu, 250 tonluk yardım topladılar. Milyonlarca Arap ve Müslüman, McDonald's, KFC, Starbucks, Nike ve Coca Cola'nın da içinde bulunduğu Amerikan ve İsrail ürünlerini boykot etmek için birleştiler. Yerli ürünlerin kayda değer başarısı, Coca Cola'nın bazı ülkelerde pazar payını %20 ila 40 arasında kaybetmesine yol açtı; fast food şirketlerinin satışları da azaldı.[24] İran'ın Zam-Zam Cola'sı, Pakistan, Malezya, Endonezya ve birtakım Afrika ülkelerine yayılarak Ortadoğu'da büyücek bir pazar payı yakaladı. Şirket dört ay içinde Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerine on mil-

22. Hossam el-Hamalawy, "Closer to the Street", *Cairo Times*, 6-19 Şubat 2003.

23. Yeter ve Mısır'daki yeni demokrasi hareketlerinin bir çözümlemesi için bkz. *Making Islam Democratic*, s. 181-86.

24. *Payvan Iran News*, 14 Ekim 2002; *Asia Times*, 24 Ocak 2003; *El-Kahire*, 7 Ocak 2003.

lerle dolu silueti, iktidar partisi gazetelerinin sergilendiği sokaktaki gazete bayilerinin ruhsuzluğunu açıklamaya yardımcı oluyor. Siber-kampanyalar (artan internet kullanımına rağmen) seçkinlerle sınırlı kalırken, sanat siyaseti geniş kitlelere ulaşıyor. Batı Şeria'nın 2002' de İsrail tarafından yeniden işgali, Mısırlı Ümmü Gülsüm'ün, Lübnanlı Feyruz'un ve Faslı Ahmet Sunussi'nin siyasal mirasını yeniden hayata geçirdi. Arap sanatçılar, sinema yıldızları, ressamlar ve özellikle şarkıcılar halkın öfkesini önceden haber vermeye başladı. Mısır'da, Amr Diyab, Muhammet Münir ve Mustafa Kamar gibi önemli pop yıldızları, özel olarak dini ve milliyetçi sözleri bulunan şarkılar içeren, çok satan albümler yaptılar. Muhammed Münir'in yüksek bir fiyattan piyasaya sunulan tek şarkılık *Toprak ve Barış, Ey Allah'ın Elçisi* albümü çok kısa bir sürede 100 bin sattı. Ali El Haccar, Muhammed Tarva ve Hani Şakir gibi şarkıcıların birlikte çıkardığı dini-milliyetçi *El Aksa, Ey Allah* albümü Arap pazarını kasıp kavurdu.

Bu yeni mücadele alanlarının yaygınlığı ve etkisi ilk başlarda çok mütevazı görünüyordu. Gene de birçok Arap hükümetinin bunları denetlemeye yönelik teşebbüsleri –STÖ'lerin kapatılması, yayınların ve şarkıların yasaklanması ve web tasarımcıları ile "Facebook Devrimi" kahramanlarının tutuklanması–, bunların Arap sokağının karşı karşıya bulunduğu engelleri aşma potansiyeline dair bir ipucu sunuyordu. Yerel rejimler ya da küresel güçler birçok insan tarafından benimsenen görüşlere kulaklarını tıkadıkları müddetçe, sokak ortak duyarlılıkların işitilebilir ifadesinin en canlı mahalli olarak kalır. 2011 devrimlerinin gösterdiği gibi Arap sokağı ne "irrasyonel" hale gelmiştir ne de "ölüp kalmıştır". Hem eski sınırlamalar hem de küresel yeniden yapılanmanın beraberinde getirdiği yeni olanakların yol açtığı büyük bir dönüşümden geçmiştir. Bir ifade aracı ve tarzı olarak Arap sokağı dönüşerek yeniden ortak şikâyetleri ifade etmenin güçlü bir vasıtası haline gelmiştir. Bu şikâyetlerin ideolojik ifadesi olarak sahneyi İslamcılık mı kapacak?

ÜÇÜNCÜ KISIM

Devrimler

12

İslami Devrimlerin Bir Geleceği Var mı?

MÜSLÜMAN militanlığının İran'dan Lübnan'a, Cezayir'den Filistin'e, Kuzey Afrika'dan Güney Asya'ya, Avrupa'daki göçmen cemaatlerine uzanarak –ulusaşırı El Kaide'den bahsetmiyorum bile– ilerlemesi, dünyanın İslami devrimlerin eşiğinde olduğu görüşünü teyit eder görünüyor. 20. yüzyılın sonu, erken 20. yüzyılın ürettiği sosyalist isyanlarla aynı yoğunluk ve kuvvetle İslami devrimler doğurmak üzere tarihi gebe bırakmış gibi. Küreselleşme, dini, İslamı, radikal dünya siyasetinin merkez sahnesine mi itiyor?

Bu bölüm, çağımızın, yaygın sosyo-dinsel hareketlerin ve kayda değer toplumsal değişimlerin çağı olabileceğini, ancak bunların muhakkak klasik (ani, şiddetli, sınıf temelli ve kapsayıcı) devrimlere dönüşmeyebileceğini göstermeye çalışıyor. Pek çok İslamcılık anlatısının bahsettiği şey İslami devrimler değildir; daha ziyade, yoğun fakat yayılmış, şu veya bu şekilde dinsellik lisanıyla ilişkili duyarlılıklar ve hareketlere işaret ederler. Genel olarak "devrim", özel olarak da bunun İslami biçiminden ne anladığımızı belki yeniden düşünmemiz gerek. Müslüman Ortadoğu'da gelecek muhtemelen "post-İslamcı reformsu devrim" olarak adlandırılabilecek bir tür sosyo-politik değişimin olacak.

MODERNİTE VE DEVRİMLER

Devrimler ve devrimci hareketler modernitenin ayrılmaz parçalarıdır ve Ortadoğu tecrübesi de bunun istisnası değildir. Bu bağlamda, modernite, aracılığıyla insanların bir milliyet algısı "hayal edebileceği" ve geliştirebileceği, modern ordu ve zorunlu askerlik, eğitim ve medya gibi maddi altyapıyı yaratan ulus-devletlerin katılaşmasına işaret eder.[1] Eğer ülke sömürge tahakkümü altındaysa milliyetçi hareketler muhtemel sonuçtur.[2] İkinci olarak modernitenin başlıca özelliklerinden biri de, yasaları yürürlüğe koyma kudretine ve hakları (yurttaş olarak) ulus-devlet çerçevesinde tanınan insanlar üzerinde zorlayıcı güç tekeline sahip modern merkezi devletlerin oluşmasıdır. Kısacası, hak sahibi insanlara hükmetmeyi içerir. Dolayısıyla modern devletler de sadece muhalefeti düzenlemek üzere (örgütler, sendikalar, prosedürler ve koruma oluşturarak) yasa çıkarmaz, genelde siyasal güçlerin mücadelelerinin hedefi olurlar. Üçüncü olarak, daha geniş modüler mücadeleler gerçekten de ancak modern koşullarda, modern öncesi zamanların yerel meseleler için yerel mücadelelerinin yerini genelleşmiş ve iyice yayılmış hareketler aldığında mümkün olur.[3] Son olarak (kapitalist) modernitenin kapsamlı bir çelişki eğilimi vardır; geriye kalan eski toplumsal sınıflar ve gruplar, keza tarihsel açıdan yeni olanların (yeni orta sınıf, kadınlar, gençler vb.) beslediği yerleşik mücadeleler de bunu takip eder. Burada temel bir çelişki olarak varlığını sürdürse de, kastettiğim şey Marksçı emek-sermaye çelişkisi değil. Daha ziyade genel bir kuraldışılığa işaret ediyorum. Basitçe söylemek gerekirse, modernite birçok insana gelişmek, kimlik inşa etmek ve hayatta ilerleme kaydet-

1. Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1991); Türkçesi: *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 2004.

2. Haz. Stuart Hall, David Held, Don Hubert ve Kenneth Thompson, *Modernity: An Introduction to Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1995).

3. Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels* (New York: Norton, 1959); Türkçesi: *İlkel Asiler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim, 2012.

mek için eşi bulunmaz fırsatlar sunar; bununla beraber, daha nicelerini de dışlayıp hayatını mahveder. Modern kapitalist iktisat ve bilim, kentleşme, eğitim ve yurttaşlık fikri, yeni bir toplumsal varoluş ve habitus geliştiren ve belirli talepler yaratan burjuvazi, mesleki sınıflar, gençlik ve kamusal alanda yer alan kadınlar gibi yeni toplumsal grupların serpilmesiyle yakından bağlıdır. Aynı zamanda, modern siyasal iktisadın, hayat tarzlarının ve kurumların sınırlarında, yaşam fırsatları, eşitlik ve anlamlı siyasal katılım açısından modern olanaklardan dışlanmış büyük insanlık yatar. Devrimler genellikle manevi ve maddi "kısmi çıkarları" çakışarak ortak bir kimlik ve eylemin temeli haline gelen böylesi toplumsal varlıkların toplu mücadelelerinin bir sonucudur. Devrimci mücadeleler devleti hedefler ve ancak belirli bir ulus-devletin sınırları içerisinde yürütülür.

Bu itibarla, yukarıdakilerden hiçbirisi devrimlerin bilfiil nasıl yapıldığını açıklamaya yetmez. Devrimler basit yapısal çelişkiler ve faillikten daha çetrefil fenomenlerdir. Devrimlerin yapılması, bunlara ek olarak, bir dizi maddi, manevi ve bilişsel koşul, ayrıca (dahili ya da uluslararası) siyasal fırsatlar gerektirir. Potansiyel devrimcilerin gerçek ya da muhayyel talihsizliklerini ve marjinalleşmelerini nasıl algıladıkları ve yorumladıkları saptanmalıdır. Peki böyle bir değerlendirme yapacak olsalar, kimi suçlarlar? Kendilerini mi, tanrıyı mı, devleti mi, işteki amirlerini mi yoksa kaderi mi? İçinde bulundukları sıkıntıdan kurtulmak için ailelerine, akrabalarına ya da geleneksel destek kurumlarına dayanmak gibi muhtemel yollar buluyorlar mı? Değişimi seçiyorlarsa, hiç "devrim" açısından düşünüyorlar mı peki; Tilly ve diğerlerinin merak ettiği üzere, kullanacak ne tür kaynakları var?[4] Son olarak, bir "fırsat yapısı" ne ölçüde eyleme izin verir, devletler yurttaşlarının değişim taleplerine ne derece karşı koyabilir ve devrimci hareketleri zayıflatmak için hangi (baskıcı ya da reformist) stratejileri uygular?[5]

4. Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978).

5. Theda Skocpol, *States and Social Revolutions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Türkçesi: *Devletler ve Toplumsal Devrimler: Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*, çev. S. Erdem Türközü, Ankara: İmge, 2004.

ORTADOĞU MODERNİTESİ VE DEVRİMLER

Bu savlar modern Ortadoğu, özellikle petrol ve diğer tür rantiye ekonomilerine sahip ülkelerle de ilgilidir. Aksi yöndeki iddialara rağmen,[6] Ortadoğu modernitesinin kendi tikellikleri vardır; ancak bu modernite hiçbir şekilde, Oryantalistlerin iddia ettiği gibi, "kendine özgü ya da istisnai" değildir. Ortadoğu'da modernleşme süreci (kapitalist ilişkiler, ulusal pazarlar, insan hareketliliği, kentleşme ve yeni eğitim sistemleri ve modern ulusal devletlerle nitelenir) genel olarak hem dahili dinamiklerin hem de sömürgeci karşılaşmaların bir sentezi olmuştur.[7] Hisham Sharabi'ye göre bu "melez" oluşum, "sözde-modernizm" ve "ataerki"nin bir karışımı olarak tanımlanan "yeni-ataerki"ni yansıtır. Ve ataerki, (mantıktan ziyade) mit, (bilimselden ziyade) dinsel hakikat, (analitiğe karşıt olarak) retorik dil, (demokratikten ziyade) otoriter politika, (yurttaşlıktan ziyade) umumi toplumsal ilişkiler ve sınıf merkezli olmaktan ziyade hısımlığa dayanan sosyal ilişkiler tarafından nitelenen sosyokültürel bir gerçeklik olarak görülür.[8] Sharabi'nin yeni-ataerki Arap dünyasında modernitenin kültürel boyutuna (fikirler, davranış ve ilişkiler) odaklansa da, yeni toplumsal yapıların, toplumsal güçlerin, iktisadi sınıfların ve toplumsal ilişkilerin ortaya çıkışı açısından yapısal boyutu da geniş kapsamlı olmuştur.

Nitekim 19. yüzyılın sonunda ve daha önce başlayan kademeli modernleşme süreci birbiriyle çelişen iki süreci kapsar. Bir yandan, şehirde ikamet etme, modern eğitim, toplumsal hareketlilik, yeni sınıflar ve gruplar (yeni işçi sınıfı ve orta sınıf, kadınlar ve gençlerle halihazırdaki tüccarlar, zanaatkârlar ve dini seçkinler ya da ulema

6. Örneğin bkz. Ortadoğu ve Avrupa'da toplumsal oluşumlar arasında çok az fark olduğunu öne süren Simon Bromley, *Rethinking Middle East Politics* (Austin: University of Texas Press, 1994) ve Isam al-Khafaji, *Tormented Births: Passages to Modernity in Europe and the Middle East* (Londra: I. B. Tauris, 2005).

7. Albert Hourani, "Introduction", *The Modern Middle East* içinde, haz. Albert Hourani, Philip Khoury ve Mary Wilson (Berkeley: University of California Press, 1993).

8. Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1988).

yan yanadır) gibi fırsatlar yaratmıştır. Öte yandan, modernleşme nüfus için korkunç zorlukları da tetiklemiştir. Sınırlı siyasal katılım (hem sömürge rejimleri hem de sömürge sonrası popülist devletler tarafından kısıtlanmıştır), eşitsizlik, ve iktisadi kalkınmadan (yoksul ve marjinalleştirilmiş gruplar), siyasal yapılardan ve yeniden üretim koşullarından ("geleneksel" grupların, İslami kurumların, ulemanın ve onların meşruiyetinin yeniden üretimi) dışlanma başlıca zorluklardır. Modernite aynı zamanda, nüfus ve temel iktisadi kaynaklar üzerindeki iktidarı kumanda eden güçlü merkezi devletler geliştirmiştir. Ortadoğu modernitesinin kapsayıcı bir özelliği, demokratik devrimler için elverişli bir koşul olan, toplumsal ve iktisadi gelişme ile siyasal azgelişmişlik[9] arasındaki çelişkidir. Modern iktisat, kurumlar, bürokrasi, çalışma ilişkileri, eğitim, toplumsal sınıflar, şehirde yerleşim ve genel olarak modern kamusal alan, büyük ölçüde otoriter, otokratik ve hatta despotik olmayı sürdüren devletlerle (krallar, monarklar, şeyhler ya da ömür boyu cumhurbaşkanları bunun ete kemiğe bürünmüş halidir) beraber var olmuştur. Nitekim modern orta sınıflar genellikle bölgedeki bütün önemli toplumsal hareketler ve devrimlerde öncü rol oynamıştır. Rejimlerin otoriter niteliği kısmen yönetici seçkinlerin, özellikle Basra Körfezi'nin Arap devletlerinde, "geleneksel bir dayanışma" (*asabiyye*) yaratmasına bağlıdır;[10] fakat esas itibarıyla, onlara sadece iktisadi kaynaklar üzerinde bir tekel değil, aynı zamanda petrole ortak olmak isteyen yabancı güçlerin siyasal desteğini sağlayan petrol gelirleri üzerindeki denetimleriyle ilgilidir. Bu rantiye devletlerin gücü öyle ezicidir ki varlıklı gruplar dahil nüfusun tüm kesimlerinde muhalefete yol açmıştır. "Millet" kategorisi içindeki toplumsal çatışmalar yadsınamaz olsa da, Homa Katouzian'ın *millet-devlet* ayrımını İran gibi toplumlarda başlıca sınır olarak görmesine şaşırmamak lazım.[11]

9. Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982).

10. Ghassan Salamé, "'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the Muqaddimah", *The Arab State* içinde, haz. Giacomo Luciani (Berkeley: University of California Press, 1990).

11. Bkz. Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran* (Londra: Macmillan, 1981). Bunun hakkında bir tartışma için bkz. Asef Bayat, "Class, Historiography, and Iranian Workers", *Workers and Working Classes in the Middle*

Böylesine merkezileşmiş devletler genellikle Marx'ın "Asya tipi üretim tarzı" ya da Wittfogel'in "oryantal despotizm"iyle benzerlikler uyandırır.

Şüphesiz bu otoriter rejimlerin çoğu, yönetim alanında olmasa dahi, modernleşmenin hem ürünü hem de destekçisidir. Bu devletlerin çoğu ya (Ürdün, Suudi Arabistan ve Basra Körfezi'ndeki diğer şeyhliklerin yanı sıra İran'daki her iki Pehlevi Şah gibi) sömürge güçleri tarafından kurulmuş ya da yükselen sınıflar tarafından iktidara itilmiştir. Sömürge sonrası rejimler, ülkelerini modernleştirme arayışlarında çoğu kez, kendilerini yeni burjuvaziye dönüştürmeye direnen toprak sahibi sınıfların gücüyle büyük çatışmalar yaşamıştır. Böyle koşullarda modernleştirici rejimler, bu sayede küçük işletmecilere ya da çiftlik işçilerine dönüşecek orta sınıflar ya da köylüler adına, çoğu kez yukarıdan, önemli bir "devrimci reform" süreci başlattılar. Mısır, Suriye, Irak ve İran'da erken siyasal çatışmalar yükselen sınıfları temsil eden askeri darbeler biçimini aldı; darbeleri muazzam toplumsal ve iktisadi dönüşüm, millileştirme, toprak reformu, ve istihdam, eğitim ve sağlıkta popülist dağıtım izledi.[12] Gene de bu devrimci reformların hiçbiri kapsayıcı bir politikaya ve demokratik bir yönetime yol açmadı. Yaptıkları, sonraki yıllarda aynı devletleri bu sefer İslam adına hedef tahtasına oturtacak toplumsal güçleri üretmek ve güçlendirmekten başka bir şey değildi.

HANGİ TÜR MÜSLÜMANLAR İSYAN EDER?

Modernite çağında hangi tür Müslümanlar isyan eder? İslamcı hareketlere dair birçok değerlendirme, Müslüman isyanını moderniteye karşı bir tepki olarak görür.[13] İslamcı ideologların bakış açılarından başka, genel olarak iki tür yorum modern zamanlarda dinsel siyasetin yayılmasını açıklamaya çalışmıştır. "Modernist" yorumlar İslam-

---

East: Struggles, Histories, Historiographies içinde, haz. Z. Lockman (Albany: State University of New York Press, 1994).

12. Khafaji, *Tormented Births.*

13. Müteakip üç paragraf büyük ölçüde şu makaleme dayanıyor: "Islamism and Social Movement Theory", *Third World Quarterly* 26, no. 6 (2005), s. 891-908.

cılığı, ister entelektüel ister kent yoksulu olsun, "geleneksel insanlar" tarafından Batı tarzı modernleşmeye karşı yürütülen tepkisel hareketler olarak resmeder. Bu hareketlerin antidemokratik ve gerici nitelikte olduğu söylenir. Sağda, Bernard Lewis tarafından ileri sürülen ve Samuel Huntington tarafından paylaşılan "medeniyetler çatışması", içinde böylesi hareketlerin Batılı modernite ile karşılaşmalarındaki "antimodern" niteliğinin değerlendirildiği çerçeveyi ortaya koyar.[14] Solda, diğerlerinin yanı sıra, dini uyanış konusunda kaygılarını ifade eden Alberto Melucci ve Alain Touraine'e işaret edilebilir. İslamcılık dahil dinsel hareketlere "gerici ütopyacılık" ve "anti-hareket" olarak atıfta bulunurlar.[15] İkinci tür yorum İslamcılığı postmodernitenin dışavurumu ve ona karşı bir tepki olarak görür. Bu çerçevede, hareketler fark, kültürel özerklik, alternatif politika ve evrenselleştirici seküler moderniteye karşı ahlaklılık arayışını temsil ederler. Foucault İran Devrimi'ni "çağımızın ilk postmodern devrimi", "ruhsuz dünyanın ruhu" olarak tarif etmiştir. Giddens'a göre, İran Devrimi "modernitenin krizi"nin uyarı işaretini verir.[16]

Böyle gözlemler bir ölçüde makul görünüyor. Bu hareketlerin çoğunun ortaya çıktığı küresel koşullar ve Seyyid Ebu'l A'lâ Mevdudi, Ayetullah Humeyni, Ali Şeriati, Musa Sadır, Seyyid Kutub, Raşid Gannuşi gibi İslamcı önderlerin söylemleri bu eğilimi doğrular. Mevdudi'nin *cahiliye* kavramını, insanın insana tapması ve insanın insan üzerinde hâkimiyeti ile nitelenen bir toplum kavrayışını devralan, Mısır'dan Seyyid Kutub, Fas'tan Abdüsselam Yasin, İran'

14. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Basic Books, 1996); Türkçesi: *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Cem Soydemir, Mehmet Turhan, İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2005; Bernard Lewis, *What Went Wrong* (Londra: Phoenix, 2002); Türkçesi: *300 Yıldır Sorulan Soru: Hata Neredeydi?*, çev. Harun Özgür Turgan, Serpil Bilbaşar, İstanbul: Oğlak, 2004.

15. Alberto Melucci, *Challenging Codes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 104; Alain Touraine, *The Return of the Actor* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 64; Alain Touraine, "Do Social Movements Exist?" 14. Dünya Sosyoloji Kongresi'ne sunulan tebliğ, Montreal, 26 Temmuz-1 Ağustos 1998.

16. Michel Foucault, "An Interview with Michel Foucault", *Akhtar*, no. 4 (Bahar 1987), s. 43; Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Society* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1987).

dan Ali Şeriati ve daha niceleri, Yassin'e göre aydınlanma, reform, milliyetçilik ve rasyonellik adına gelen Batılı liberalizm, seküler milliyetçilik ve emperyalizmi şiddetle eleştirmiştir.[17] Şeriati'nin "öze dönüş" fikri, İslamcıların İslamı yerli ve her şeyi kucaklayıcı bir alternatif olarak tercihlerini yansıtıyordu. Mevdudi bir "teo-demokrasi" ya da "kutsal demokratik hükümet" tarafından yönetilecek bir tür "İslami kozmopolitlik" önerirken, Şeriati "kutsal bir sınıfsız toplum"dan ve Seyyid Kutub İslami bir devlet ve iktisattan bahsediyordu. Ayetullah Humeyni "İslami bir hükümet" çağrısında bulundu fakat İslami bir cumhuriyeti kabul etti.[18]

Bu gözlemlerin bütünüyle açık olmayan tarafı, yazarlarının bu sonuçlara nasıl ulaşmış olduklarıdır. Böyle varsayımların çoğu metinlere, İslamcı hareketlerin belagatli önderlerinin söylemlerine dayanıyor gibi görünür. Eğer hareketleri Bourdieu'cu mânâda önderler tarafından temsil edilen katı gruplar olarak değil de farklı aktivizm, çıkar ve bakış açısı tabakalarıyla çok unsurlu varlıklar olarak anlarsak, o zaman bir toplumsal hareketteki yerleşik söylemlerin çeşitliliğini göz önünde bulundurmamız, bu hareketi oluşturanların gerçekte neyi hedeflediğini incelememiz gerekir. Son yirmi yıl boyunca Ortadoğu'da yaşayan ve burayı gözlemleyen biri olarak, isyan eden İslamcıların çoğunun muhtemelen modern koşullara taraftar olduğunu, bunların bir parçası olmayı arzu ettiğini ve çok yönlü bedellerini karşılayabildiği takdirde seve seve bunların olanaklarından yararlanacağını söyleyebilirim. Fakat bu bedelleri karşılayamazlar. Dolayısıyla temel sorun, ne modern olana karşı iptidai bir husumet-

17. Emad Eldin Shahin, "Secularism and Nationalism: The Political Discourse of 'Abd al-Salam Yassin", *Islamism and Secularism in North Africa* içinde, haz. John Ruedy (New York: St. Martin's Press, 1994), s. 173.

18. Burada sadece İngilizce kaynakları aktarıyorum; bkz. Ali Shariati, "Return to Self", *Islam in Transition: Muslim Perspectives* içinde, haz. John Donohue ve John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 305-7; Abu-Ala Mawdudi, "Nationalism and Islam", *Islam in Transition: Muslim Perspectives* içinde, haz. John Donohue ve John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 94-97; Abdulaziz Sachedina, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", *Voices of Resurgent Islam* içinde, haz. John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), s. 191-214 ve Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", *Voices of Resurgent Islam* içinde, haz. John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983).

tir; ne de muhaliflerin tarihsel kökeniyle ilgilidir, zira sözgelimi modern öncesi sınıflar modern düzene karşı olabilir; nihayetinde işçi sınıfı modern kapitalist iktisadın bir ürünüdür ama bu iktisadi ve toplumsal oluşumla temel çatışmaları vardır. Sorun daha ziyade bireylerin ve grupların, deyim yerindeyse, içinde iş görmek ve ondan faydalanmak üzere modernliteyi ele alma kapasitesine sahip olup olmadıkları veya ne ölçüde sahip olduklarıyla ilgilidir. İşin aslı şu ki, bu kitapta halihazırda tartıştığımız üzere, herkesin modern olmaya gücü yetmez, çünkü maliyetli bir düzenlemedir bu. Birçoklarının karşılayamayacağı türden bir maddi, kurumsal-kültürel ve entelektüel koşullara uyum sağlama kapasitesini gerektirir. Diğer bir deyişle, modern hayatın muhtelif maliyetleriyle başa çıkmak için nüfusun çoğunluğuna olanak sağlanmış olsaydı, her şey bu kadar değişken olmayacaktı. İsterseniz bunu biraz daha açalım.

Birçok Ortadoğu ülkesinde, eğitimli orta sınıfların büyük bir kesimi (üniversite mezunları, meslek sahipleri, devlet memurları ya da işsiz entelijansiya) maddi olanaklardan yoksun olduğu için, modernitenin sunabileceği, düzgün bir barınak ve aile büyüklerinden hatırı sayılır ölçüde özerk bir çekirdek aile kurma gibi imkânlardan da yararlanamaz.[19] Dolayısıyla bu "orta-sınıf yoksullar"ın çoğu geniş ailelerinin, babalarının ve büyüklerinin himayesi altında yaşamak zorunda kalır ve bunun o çok özlemini duydukları özerklik ve bireyselliklerini sınırlayan içerimleriyle karşılaşırlar. Çoğu alışılagelmiş tüketici mallarına sahip olmayı ya da genellikle hakkında büyük bir bilgiye sahip oldukları yerlere seyahat etmeyi arzu eder, fakat bunu karşılayamaz. Sonuç olarak, yaşam fırsatları ve tüketim alanları bakımından genellikle kıyıda kalan yoksulların safına itilirken, eğitimlerine ve statülerine uygun bir hayat tarzı ve beğeniyi korumak için didinip dururlar.[20] Neyin elde edilebilir olduğuna ve bunu elde

19. United Nations Development Program, *Arab Human Development Report* (Washington, D.C.: UNDP, 2002).

20. Bu savı çok farklı kaynaklarla doğruluyorum. Öncelikle, 1990-94 arasında Kahire'de 199 orta sınıf, genellikle dindar meslek sahibiyle kendi yaptığım, Dana Secdi'nin 15 meslek sahibinden oluşan odak grupla yaptığı etraflı görüşmeyi de içeren, yayımlanmamış araştırmamı kullanıyorum. Mısır'la ilgili yayımlanmış çalışmalar arasında şunlar var: Anouk de Koning, "Global Dreams: Space, Class

edemeyeceklerine dair şiddetli "*farkındalık*"ları onlara sürekli bir dışlanma hissi ve Barrington Moore'un tabiriyle "manevi öfke" verir.[21] Devrimci olmaları muhtemeldir.[22]

Kent yoksulları genellikle eğitimli fakat marjinalleştirilmiş orta sınıflar kadar ya da onlardan daha üst düzeyde bir maddi yoksunluk tecrübe ederler. Gene de bu yoksunluk durumu onlarda orta sınıflardaki gibi siyasal ve manevi bir öfkeye neden olmaz. Zira orta sınıftan farklı olarak yoksullar genellikle, bu ister işyerlerindeki hakları, hizmet, eğlence, güç, fırsatlar ya da her şeyden önce bilgi olsun, modern olanakların sınırında yaşarlar. 9. Bölüm'de tartışıldığı üzere, yoksullar karmaşık modern çalışma, yaşama ve var olma tarzlarından derhal etkilenir ve hüsrana uğrarlar. Çoğu kez hâkim modern güdümlü kurumlarda faaliyet göstermenin hem maddi hem de kültürel/davranışsal kapasite ve yeteneklerinden yoksundurlar. Bu, yoksulların anti-modern gelenekselciler oldukları anlamına gelmez, daha ziyade bize hayat koşullarının onları nasıl kayıtdışı iş yapma yollarına sevk ettiğini söyler.

Müslüman yoksullar mutlaka anti-modern devrimciler de değildir. Devletlerle çatışmak yerine, yoksullar çoğu kez "sessiz teca-

---

and Gender in Middle Class Cairo", doktora tezi, Amsterdam Üniversitesi, 2005; Asef Bayat, "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity", *Middle East Report*, no. 202 (Ocak-Şubat 1997), s. 2-6, 12; Mona Abaza, "Shopping Malls, Consumer Culture and Reshaping of Public Space in Egypt", *Theory, Culture and Society* 18, no. 5 (2001), s. 97-122; Galal Amin, *Whatever Happened to the Egyptians?* (Kahire: American University in Cairo Press, 2000). Ürdün hakkında bkz. E. Anne Beal, "Real Jordanians Don't Decorate Like That! The Politics of Taste among Amman's Elites", *City and Society* 12, no. 2 (2000), s. 65-94. İran hakkında, Sohrab Behdad ve Farhad Nomani, "Workers, Peasants and Peddlers: A Study of Labor Stratification in the Post-Revolutionary Iran", *International Journal of Middle East Studies* 34, no. 4 (2002), s. 667-90; Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997).

21. Barrington Moore, *Injustice: The Social Bases of Obedience & Revolt* (New York: Random House, 1978).

22. Asef Bayat, "Revolution Without Movement, Movement Without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt", *Comparative Studies in Society and History* 44, no. 1 (1998), s. 136-69; Türkçesi: "Hareketsiz Devrim, Devrimsiz Hareket: İran ve Mısır İslâmî Aktivizmlerini Karşılaştırmak", *Ortadoğu'da Maduniyet: Toplumsal Hareketler ve Siyaset* içinde, haz. ve çev. Özgür Gökmen, Seçil Deren, İstanbul: İletişim, 2006, s. 153-204.

vüz"e başvurmayı tercih eder. Gene de fırsat doğduğunda, umdukları fayda azalana kadar –ki o durumda "sessiz tecavüz" stratejisine geri dönerler– devrimcilerle taktik ittifaklar yapmaya meylederler.[23] Her halükârda yoksullar büyük ölçüde siyasal bir proje olarak İslamcılıktan ayrı kalmıştır. Elbette genelde hısımlığa dayanan kendi bağlarını ve kolektiflerini yaratırlar, fakat bazılarının ileri sürdüğü gibi[24] bunlar mutlaka devrimci topluluklara neden olmaz.

Bir de maddi refah ve iktisadi statüden yararlanan zenginler – hali vakti yerinde sınıflardan katmanlar, çoğu kez yeni zenginler (özellikle de kadınlar)– vardır; tüketici malları, eğitim ve eğlence açısından genellikle küresel tüketici davranışına bağlıdırlar. Ancak, tam da ayrıcalıklı konumları (seyahat etme, kültürel iletişim, küresel kültürel ve entelektüel ürünlere erişim ve küresel şehirlerde yaşıyor olmak) nedeniyle geniş çapta maruz kaldıkları geç modernitenin epistemolojik öncülleriyle, çoklu hakikatleriyle başa çıkacak entelektüel becerilerden yoksundurlar. Modernitenin felsefi ve varoluşsal belirsizliklerinden, risklerinden rahatsız olurlar. Örneğin bir tanrı olmayabileceği fikrinin normalleşmesinden, eşcinsel evliliğin meşru olabileceği düşüncesinden tedirgin olurlar. Uydu TV kanallarından yansıyan birçok "hakikat" ile bombardımana tutulmaktan, yerleşik etik paradigmaları tersine çeviren yeni "icatlar"dan sıkıntı duyarlar – tüm bunlar, "günahın toplumsal cinsiyet ayrımı"nın, hali vakti yerinde kadınları dinsel manevi "kabahat"e (plajlarda yarı çıplak görünmek, saçlarını açmak ya da erkeklerin arasına karışmak), dolayısıyla da vicdan azabı ve pişmanlık hissine, erkeklerden ya da yoksul kadınlardan çok daha yatkın kıldığı koşullarda gerçekleşir. Böylesi grupların, varoluşsal güvenlik ve kesinlik alanları olarak kendi manevi cemaatlerini oluşturmaları muhtemeldir. Din, İslam, bu gibi cemaatler için çekirdek bir kurumsal ve kavramsal düzenleme sunabilir. Örneğin Mısır'da binlerce *halka*, kadınların dinsel ritüel ve görevleri tartıştıkları haftalık gayriresmi toplantılar, katılımcılara modern ahlak kurallarının zorluklarıyla yüzleşme gücü veren

23. Bayat, "Cairo's Poor".

24. Örneğin bkz. Guilain Denoeux, *Urban Unrest in the Middle East* (Albany: State University of New York Press, 1993).

manevi cemaatler olarak iş görür. Bu gruplar devrimci olmayabilir, fakat büyük ihtimalle toplumun bir tür dinsel dönüşümünü desteklerler.[25]

Bu modern eleştirel sınıflara geleneksel tüccarlar, zanaatkârlar ve dini seçkinler, geleneksel dinsel kurumların mensupları, cami ve ilahiyat okullarının vasileri katılabilir; birlikte, modern Müslüman Ortadoğu'nun mücadeleci sınıflarının esnek bir koalisyonunu oluşturabilirler. Ortak mücadelelerini, seküler Batılı güçlerin desteğine yaslanmaya meyleden seküler, genellikle baskıcı ve yetersiz sömürge sonrası rejimlere karşı yürütme eğilimi gösterirler.

Savaş sonrası dönemde, Müslüman Ortadoğu'da halk sınıfları ezici bir üstünlükle, seküler milliyetçilik, sosyalizm ve Baasçılık ideolojileri etrafında seferber oldu; 1970'lerde bunun yerine liberal olmayan kapitalizm geçecekti. Mısır'da 1952'deki Nasırcı devrim alt ve orta sınıfları sömürge yönetiminin bakiyesiyle savaşmak ve toplumsal adaleti sağlamak için seferber etti; sonraki on yıllarda Arap dünyasını silip süpüren bir "Arap sosyalizmi" modeline öncülük etti. 1961'de askeri bir darbe bir imam tarafından idare edilen, Yemen'i yüzyıllardır yönetmiş ortaçağ sistemini yıktı. İki yıl sonra Irak'ta bir ayaklanma Baas Partisi'ni iktidara taşıdı. Seküler milliyetçi bir hareket 1962'de Cezayir'in Fransız idaresinden bağımsızlığını sağladı ve Libya'nın modern seçkinleri 1969'da monarşik Senusiye hanedanını parçalayıp devrimci bir rejim kurdu.[26] Bu olayların öncülerinden biri, 1953'te CIA'in tasarladığı bir darbeyle devrilmeden önce İran petrol sanayini millileştiren ve İran'da seküler bir demokrasi başlatan seküler başbakan Muhammed Musaddık'ın önderlik ettiği milliyetçi hareketti.[27] Fakat 1970'lere gelindiğinde bu seküler ideolojiler hedeflerine ulaşamamış gibi görünüyorlardı. Arap sosyalizmi (bazı önemli toplumsal sonuçlarına rağmen) kısa bir süre sonra, Mısır'da ve Cezayir'de olduğu gibi, üstesinden gelinemez bir iktisadi baskıyla karşılaştı. Seküler milliyetçilik 1967 Savaşı'nda Nasır'ın İsrail'e yenilmesiyle yıkıldı. Baasçılık Saddam Hüseyin ve Hafız

25. Ayrıca bkz. Asef Bayat, *Making Islam Democratic*, s. 155-61.

26. Khafaji, *Tormented Births*, s. 184.

27. Fred E. Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (Londra: Penguin, 1978).

Esad'ın despotizmine yenik düştü. Ve kapitalizm deneyi artan bir toplumsal eşitsizliğe ve dışlanmaya yol açtı, Sedat'ın dış politikayı "satması" ve sert iç politikasıyla özdeşleştirildi. Ardından, İran'daki 1979 İslam Devrimi'nin muazzam teşvikiyle, siyasal İslam ortaya çıktı.

İSLAMIN YERİ

Peki neden siyasal İslam? Bu mücadeleci koşullarda İslamın yeri nedir? İslam doğası gereği devrimci bir din, bir siyaset dini midir? Elbette, İran Devrimi'nin dinsel sonucu, modernite çağında birçok gözlemci nazarında ziyadesiyle siyasi bir İslam imgesini güçlendirdi. Nazih Ayubi gibi çok dikkatli biliminsanları bile devrimin sonucunu sürece yansıtarak, "İslamın siyasal bir din olduğunu, zira kamu maneviyatını denetlemeyi vaat ettiğini" söylemekten çekinmeyecekti.[28]

Başlangıçta, ilginin çoğu devrime daha yatkın ve Sünni İslamdan daha protestocu addedilen İslamın Şii koluna (İran yorumuna) odaklandı. Şii İslamın bir azınlık grubunu, "ezilenler öğretisi"ni, dolayısıyla bir "protesto dini"ni temsil ettiği iddia ediliyordu. Peygamber torunu İmam Hüseyin'in güçlü ve "baskıcı" Muaviye'ye karşı mücadelelerinin hikâyesi, Şia'nın muhayyel radikalizmine öğretisel ve tarihsel bir temel sağlayacaktı. Sorbonne mezunu İranlı Ali Şeriati'nin yazıları, "kızıl" ya da devrimci Şia kavramsallaştırmasına özellikle "bilimsel" bir meşruiyet kazandırdı.[29] Şii İslami söyleme modern "sınıf", "sınıf mücadelesi" ve "devrim" kavramlarını kazandırdı; Kerbela'yı (İmam Hüseyin'in Muaviye'ye karşı savaşı) modern öncesi devrimin tarihsel sahnesi olarak popüler hale getirdi. İslamı siyasal bir ideolojiye dönüştürmekte etkiliydi. İran'ın Halkın Mücahitleri örgütü, Şeriati'yi takip ederek, ideolojik bir İslam ve Marksizm-Leninizm harmanıyla 1960'larda Latin Amerika türü bir gerilla örgütü kurarak devrimciliği fiiliyata döktü.[30] Hamid

28. Nazih Ayubi, "Rethinking the Public/Private Dichotomy: Radical Islamism and Civil Society in the Middle East", *Contention* 4, no. 3 (1995), s. 79-105.

29. Ali Şeriati, *Jahat-guiri-ye Tabaqatiye Islam* (Tahran, 1980); Ali Şeriati, *Shi'eh-ye Alavi and Shi'e-ye Safavi* (Tahran, t.y.).

Dabashi'nin hacimli kitabı *Theology of Discontent* (Huzursuzluk Teolojisi) geçmişe bakarak Şii İslamın bu devrimci niteliğinin bir incelemesini sunar. İran'dan başka, 1980'lerin sonunda Lübnan'da Hizbullah'ın dünya radikal siyasetinin merkez sahnesine yükselişi ve Lübnan'dan İsrail işgal güçlerini defetmeye yönelik amansız mücadelesi, dünyada Şii İslamın devrimci imgesini daha da güçlendirdi; ancak 11 Eylül 2001 itibarıyla, dikkatler şiddet ve devrimin dini olarak Sünni İslama kayacaktı.

Hakikaten Sünni İslam da bazı devrimci unsurlara sahip olmuştu. Arap dünyasındaki en eski ve en büyük İslamcı hareketin önderi Mısırlı Hasan El Benna, Lenin'in örgüt ve devlet perspektifinden etkilenmiş olan Hindistanlı Ebu'l A'lâ Mevdudi'den *cahiliye* devleti ve toplumu kavramını aldı. Mevdudi'nin İslami "teo-demokrasi" kavramı komünist devlet modelinden çok da farklı değildi. Bununla birlikte El Benna, her ne kadar gerçekten Gramsci okuduğuna dair bir kanıt olmasa da, stratejide ("manevra savaşı" ve hegemonya) kayda değer ölçüde Gramsciciydi. Daha yakın zamanlarda, 1980'lerde birçok Sünni Marksist (Tarık El Bişri, Muhammed Emare, Mustafa Mahmud, Adil Hüseyin, Abdulvahap El Massiri vb.) İslama dönmeye başladı; siyasal İslama birçok Marksçı vizyon ve söz dağarcığı kazandırdı; siyasal İslamı emperyalizm, Siyonizm ve sekülerlikle savaşmak üzere içeriden gelen bir Üçüncü Dünya ideolojisi olarak yansıttı.[31] Bununla birlikte, ilgiyi Sünni radikalizme, özellikle de bunun Vahabi yorumuna yönelterek Şii İslamın devrimciliğini büyük ölçüde temize çıkaran 11 Eylül sonrasında yaşananlar oldu. 11 Eylül saldırılarındaki tüm zanlıların Sünni İslamcılar olmasının yanı sıra, 1990'ların sonunda İran'daki post-İslamcı reformcuların yükselişi de halihazırda Şii devrimciliği hakkındaki özselleştirici varsayımları zayıflatmaya başlamıştı. Daha sonra, Irak'taki "Sünni üçgeni"nin ABD işgaline karşı şiddetli ayaklanması sık sık "makul" ve "ılımlı" Şii dini önder Ayetullah El Sistani ile karşılaştırıldı.

30. Ervand Abrahamian, *Radical Islam: Iran's Mudjahedin* (Londra: I. B. Tauris, 1989).

31. Bernard Lewis daha 1954'teki bir makalesinde İslam etiğiyle komünizmin ruhunun ne kadar uyumlu olduğuna işaret eder. Bkz. Bernard Lewis, "Communism and Islam", *International Affairs* 30, no. 1 (1954), s. 1-12.

Başka bir yerde dinlerin, sözgelimi İslamın, devrimci/reaksiyoner, demokratik/demokratik olmayan niteliğine, inancın "bünyevi" hallerine değil, inananların tarihsel olarak biçimlenmiş melekelerine atıfla bakılması gerektiğini ileri sürmüştüm. Diğer bir deyişle, bizatihi İslama değil, dinlerini hem fikren hem pratikte farklı biçimlerde tanımlayan ve yeniden tanımlayan tarihsel Müslümanlara odaklanmalıyız. Kısacası, çeşitli manevi ve maddi çıkarlarla, bağlılıklarla ve yönelimlerle farklı türden –devrimci, muhafazakâr, demokratik ya da baskıcı– İslamları inşa eden Müslüman insanlıktır.[32]

Bu açıdan bakıldığında, İslamın radikal siyasetteki rolü en az iki açıdan önemlidir. İlk olarak İslam, içinde mücadeleci siyasete ve devrimlere anlam verilen, ideolojik ve manevi yapı olarak rol oynayabilir ve oynamıştır. Herhangi bir mücadele eylemi önce hâkim manevi ve toplumsal değerlerin filtresinden geçer; böylece "adaletsizlik" algılanır, tanımlanır ve buna karşı direniş gösterilir, mücadele böyle anlam kazanır. İslam bu yapıyı sağlayabilir. İslami kurallar ve kavramlar aynı zamanda, kasıtlı olarak, devrimci bir hareketin çerçevesini oluşturmak, yani hareketleri haklı göstermek, meşru kılmak, onurlandırmak ve daha cezbedici hale getirmek üzere kullanılabilir. Müslüman devrimciler İslamı alternatif bir toplumsal, siyasal, manevi ve hatta iktisadi düzen olarak sunmaya teşebbüs ederler. Ufukta bir alternatife sahip olmak, mücadele eden kimselere mücadelelerini ilerletmek için bir atılım teşkil eder. İdeologların İslamı alternatif bir toplumsal düzen olarak tasvir etmesi çoğu kez genelleme düzeyinde kalır. Bu bir mahzur olarak görünebilir, fakat aslında fikir ve beklentilerdeki farklılıkları örten ve böylece birlik sağlayan geniş ve muğlak bir bakışı yansıtmaktır. Devrim umudu kaosunda, hedeflerin genelliği, anlaşmazlık çıkarma ihtimali olan ayrıntıları ideal sonuçlarını inşa etmek üzere her mücadelecinin kendi hayal gücüne bırakarak birlik sağlar ve eyleme rehberlik eder.[33]

İslam, devrimci mücadelelere sadece bir ideoloji, çerçeve ve model olarak değil, aynı zamanda yerleşik çıkarların alameti olarak da

32. Bayat, *Making Islam Democratic*.

33. "Muhayyel dayanışmalar" kavramı için bkz. Bayat, "Islamism and Social Movement Theory".

müdahale edebilir. Ortadoğu'da "İslami sektör" (dinsel kurumlar, camiler, türbeler, medreseler, kurallar, ritüeller, beğenilerden ve bağlı çalışanlar, mülk ve iktidardan oluşur) tarihsel açıdan nüfuz edici olmuştur. Bunun içinde, belagat sahibi kapıkulları olarak ulema (din adamları sınıfı), Ortadoğu yöneticileri için temel meşrulaştırıcı öğe hizmeti görmüştür.[34] Bu sektör modernitenin zorlukları karşısında kendisini yeniden icat etmeyi sürdürüyor. Gene de modern devletin, yurttaşlığın, eğitimin, finansın ve vergi sisteminin gelişmesi, birçok görevlinin, özellikle de dini sektörde yer alan "ruhani seçkinler"in, meşruiyetinin ve iktidarının yanı sıra maddi kazançlarının ve denetiminin altını ciddi biçimde oymuştur. "Ruhani mülkü" denetleyen bir statü grubu olarak ulema, statülerinin, meşruiyetlerinin, maddi kazançlarının ve özellikle "paradigma güçleri"nin (yani onların hegemonyalarını iletmelerini ve kullanmalarını sağlayan söylemsel çerçevenin) aşındığını görebiliyordu. Yeni eğitim sistemi onları bilgi ve okuryazarlığın yegâne aktarıcısı olmaktan mahrum kıldı; modern adalet sistemi onları dini tahkim dümeninden kenara itti; modern devletler çoğu dini vakfı bürokratların denetimi altına sokarken ve bunun sonucunda dini otoritelerin finansal bağımsızlığını zayıflatırken, yeni vergi sistemi ve finansal kurumlar onların dini vergiler (*zekât*, *hums* ve *sadaka*) toplama imkânını azalttı. Bu değişikliklerle bağlantılı olarak, dini duyarlılıklara ve bunların dini seçkinlere sağladığı iktidara meydan okunuyor. Kısacası, bu bakımdan İslam, dini seçkinlerin yerleşik çıkarları nedeniyle devrimci bir mücadelenin merkezine ilerleyebilir. İran deneyiminde, özerkliklerini (finansal ve siyasal açıdan) sağlamayı başarmış olan Şii din adamları, inananlardan gelen muhtelif dinsel vergi ve yardımlara (zekât, hums) ve geriye kalan vakıfların gelirine dayanarak, bağımsız dini sektörün ciddi bir kısmını Şah rejiminin diktasından korumayı becerdiler. Fakat Mısırlı ulema ve onlarla birlikte İslami sektörün büyük kısmı, önce 19. yüzyılda Kavalalı Mehmet Ali Paşa, ardından 1960'larda daha şiddetli bir biçimde Nasır tarafından devlet yapısıyla birleştirildi. İran'da ulema başlıca devrimci güçlerden biri olurken, Mısır'da toplumu ve yönetimi yeniden İslamlaştırma sancağını taşıyan

34. Hourani, *Modern Middle East*.

ulema değil, Müslüman Kardeşler gömleğinde sıradan Müslüman aktivistlerdi.

Ancak İslamın ve İslami ulemanın her zaman devrimci dönüşümün asli özneleri olarak konumlandığı anlamına gelmez bu. Aslında "modernleştirici" ulema Ortadoğu'nun seküler devletleriyle birlikte yaşayabilir ve işbirliği yapabilir. Mısır'ın hâkim dini çevrelerinin ve seçkinlerinin en tepedeki kesimi onlarca yıldır hükümetle bir arada yaşama ve işbirliği politikası gütmüştür. Bugün bölgedeki birçok rejim "yerleşik İslam"ın, örneğin El Ezher'in en tepedeki din adamlarının genel lütfundan yararlanır. İran'da din adamları sınıfı, siyasal açıdan olduğu kadar öğretiler doğrultusunda da derinden bölünmüştür. Genç kuşak ve kamusal hayatın yönetiminin merkezine "aklı" yerleştiren "eleştirel rasyonellik" taraftarları bizzat "İslami devlet" fikrine karşı çıkarlarken, "geleneksel" ve "köktenci" ulema (İran'daki adıyla) dini bir devleti destekler. Siyasal ve dinsel yetkililerin birliği, din adamları sınıfının en azından bir kesimini yabancılaştırırken, sıradan Müslümanlar dünyevi siyasal iktidar tarafından baştan çıkarılmış bir İslama çok daha büyük bir güvensizlik ifade etmiştir. 1990'ların sonu ve 2000'ler boyunca muhtelif seçim sonuçlarının gösterdiği üzere, İran'da birçok kadın ve genç dini devletin elden ayaktan düşüren etkisini, gündelik hayatlarında, işte, mahkeme huzurunda ve kamusal alanda, diğer herhangi bir gruba göre çok daha fazla hissediyor. Kadınlar, yozlaşarak bir iktidar makamına dönüştüğünü düşündükleri İslama karşı muhalefetin ön sırasında olmuşlardır. Nitekim İslam hem bir devrim unsuru hem de devrimin hedefi olabilir. Devrimin sadece öznesi değil, nesnesi haline de gelebilir.

İSLAMİ DEVRİMLERİN GELECEĞİ

Küreselleşme çağında İslamcı devrimlerin geleceği nedir? Küreselleşme genel olarak devrimlerin, özel olarak da İslamcı devrimlerin yapılmasına olanak sağlar mı? Küreselleşmenin muhalefete, toplumsal hareketlere ve hatta ayaklanmalara neden olabileceğini, fakat İslamcı yorumları da dahil olmak üzere "klasik" devrimlere aykırı olduğunu düşünüyorum. Belki de devrimlere kademeli bir süreç ve uzun vadeli değişimle daha yaygın ve şiddete başvurmayan bir

seferberlik olarak bakarak, "devrimler" anlayışımızı gözden geçirmemiz gerekiyor. Nihai hedefleri küresel sisteme meydan okumak değil, onunla müzakere etmek olabilir.

Küreselleşmeyi eleştirenler onun, özellikle de dünya kapitalist sisteminin çeperinde, dikkate değer bir istikrarsızlık ve isyana yol açtığı hususunda genel olarak hemfikir görünüyorlar.[35] Uluslarüstü iktisadi ve siyasal varlık ve yapıların egemen devletlerin ulusal işlerine normalleşmiş dahliyle ulusal devletlerin altı oyuluyor. Genellikle kredi veren ülkeler, IMF ve Dünya Bankası tarafından yönetilen neoliberal iktisadi politikalar, sömürge sonrası popülist devletleri muhtaç yurttaşlarına geçim yardımı sunan geleneksel toplumsal sözleşmelerinden çekilmek zorunda bırakır. Bu geri çekilmeler sadece halkta bu rejimlere karşı bir kızgınlık yaratmaz, aynı zamanda (devletin toplumsal sektörden çekilmesiyle boşalan) yeni bir alan açar ve bu boşluk daha sonra Ortadoğu'daki İslamcı militanlar gibi muhalif güçlerce doldurulur.[36] Birçokları "toplumsal İslam"ın devletlerin bu yokluğundan kaynaklanan büyümesini siyasal İslam için bir cephe olarak görür. Bu arada iletişim araçlarının küreselleşmesi ulusal çatışmaların uluslararası hale gelmesini, enformasyonun rahatça akışını ve ulusal sınırları aşan dayanışmalar oluşturmayı kolaylaştırır. Buna ek olarak, hükümetler, sivil toplum ve devletüstü kurumlar (Uluslararası Ceza Mahkemesi, BM Sözleşmesi ve BMGK insan hakları örgütleri vb.) tarafından uygulanan uluslararası siyasal baskının, küresel Güney'in münferit ülkeleri içinde siyasal değişim için hareketleri bir şeyler yapmaya teşvik etmesi muhtemeldir. Bu yüzden Castells'e göre, milliyetçilik ve sosyalizm gibi "meşrulaştırıcı kimlikler"in çöküşüyle birlikte, mücadele edenler, küresel "ağ toplumu"na karşı direnişlerini etnik, kültürel ve dini kimlikler ("direniş kimlikleri") etrafında özerk "topluluklar" inşa ederek ifade et-

35. Ankie Hoogvelt, *Globalization and the Postcolonial World* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987); Manuel Castells, *Power of Identity* (Londra: Blackwell, 1997).

36. Paul Lubeck ve Bryana Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces: Globalization, Discursive Shifts and Social Movements", *Understanding the City: Contemporary and Future Perspectives* içinde, haz. J. Eade ve C. Mele (Oxford: Blackwell, 2002).

meye başlamıştır. Hatta bu oluşumlar savunma konumundan çıkıp "toplumdaki konumlarını tanımlayan ve böylece tüm toplumsal yapıyı dönüştürmeyi hedefleyen" yeni bir kimlik, Castells'in tabiriyle "proje kimlikleri" haline gelebilirler.[37]

Doğu Avrupa'da 1989 tarihli zincirleme devrimler, yerel bir köylü isyanını uluslararası anti-küreselleşme hareketine bağlayan Zapatist devrimci hareketi (Castells), 2003 ile 2005 arasında eski Sovyetler Birliği'ndeki "renk devrimleri" (Zapatist hareketinden farklı olarak Batılı yerleşik sınıflar ve seçkinler tarafından desteklenmiştir) ve yakın geçmişte, İran'ın Yeşil ayaklanması ve Arap isyanları, hep ulusal demir perdeleri delip geçen muhalefet ve dayanışmaların, modellerin ve hayat tarzlarının ulusaşırı bağlantısının gücüne işaret eder.[38] 20. yüzyıl dönümünün bu mühim olayları, "neredeyse tabii olarak, savaşın sonunun devrim ve bunu muhtemelen meşru kılabilecek yegâne nedenin devrimci özgürlük davası olduğunu" gören Hannah Arendt gibi savaş sonrası sosyal teorisyenlerin ve aktivistlerin büyük umutlarına güç vererek, âdeta bir başka "devrim çağı"na tanıklık eder gibidir. Eric Hobsbawm böylesi büyük bir umudu 1978'de "emeğin ilerlemesi"nin "durma"sına kadar besledi. 2000'li yıllarda, David Harvey hâkim atmosfere rağmen, Marksizmin ve özellikle de *Komünist Manifesto*'nun küresel koşullar açısından hiçbir zaman bugünkü kadar geçerli olmadığını öne sürdü. Harvey 21. yüzyılın başlangıcında dünyanın kendisini sermayenin prangasından özgürleştirmek için hazır olduğuna işaret ediyordu.[39]

Ne var ki bu kuramcıların "iradelerinin iyimserliği" "akıllarının kötümserliği"ni bastırmış gibiydi. Arendt 1990'ların sonundaki ko-

37. Castells, *Power of Identity*.

38. Tarrow, *Power of Movements*; Margaret Keck ve Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998).

39. Hannah Arendt, *On Revolution* (Londra: Penguin, 1990), s. 17-18; Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim, 2012; Eric Hobsbawm, *Forward March of Labour Halted?* (Londra: Verso Press, 1981); Eric Hobsbawm, *Interesting Times: A Twentieth Century Life* (Londra: Allen Lane, 2002); Türkçesi: *Tuhaf Zamanlar: Bir 20. Yüzyıl Hayatı*, çev. Saliha Nilüfer, İstanbul: İletişim, 2006; David Harvey, *Spaces of Hope* (Berkeley: University of California Press, 2000); Türkçesi: *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis, 2011.

münizme karşı devrimler dalgasını gözlemleyecek kadar yaşamadı. Hobsbawm kendi tarihini gözden geçirirken, her ne kadar "özürsüz" de olsa, o erken yılların "aşırı iyimserliğini" kabul edecekti. Ve Harvey Marksizmin ve devrim siyasetinin ilgi görmemesinden umutsuzluğa düştü.[40] Bu gözlemciler için devrim fikri insanlığı kapitalizmin diktasından kurtarmak idiyse, küreselleşme çağı böylesi bir özgürlüğü daha da zorlu hale getirmişe benziyor. Her toplum ve temel sektörde sermayenin ve neoliberal mantığın hegemonyasıyla, alternatif bir toplumsal düzen için alan öncelikle ve ironik biçimde kıyılarla, küresel sermayenin ve siyasal düzenin dışlama kuşaklarıyla sınırlı kalıyor: kayıtdışı sektörlerde, şehir varoşlarında, kentsel peyzajlarda, hane ekonomilerinde ve içinde bir tür özerkliğin hâlâ sürdürüldüğü canlanan kültürel kimlikler ve etnisiteler çerçevesinde.[41] Gerçekten de bazıları (post-kalkınma taraftarları) bu "modern öncesi cemaatler"i Batı'nın dayattığı gelişme modeline temel alternatif olarak görür.[42]

Öyleyse mesele, devrime *ihtiyacı* olan bir dünyanın, eğer failler parçalanma, umutsuzluk ve yabancılaşma tarafından biçimlendiriliyorlarsa, muhakkak devrimi taşıyacak gerekli güçlere sahip bir dünya olmadığıdır. 2009'da, 1930'ların Büyük Buhranı'ndan beri en kötü finansal krizinin ortasında bile kapitalizme meydan okuyacak ciddi bir hareket ortaya çıkmadı. 2011 Arap ayaklanmalarının ardından, 2012'de küresel İşgal Hareketi kapitalist Batı'nın finansal kurumlarına karşı protesto sancağını kaldırdı. Ancak bu hareket parçalı, kısa ömürlü kaldı ve sürdürülebilir bir muhalefete yol açmadı. Harvey'nin meziyeti, devrimci koşulları ayrıntılı biçimde açıklamasından ziyade, "umut mekânları", toplumun, iktisadın, işin ve ekolojinin örgütlenmesinin alternatif yollarının imkânlılığını ortaya koyarak, insanı elden ayaktan düşüren iradenin karamsarlığının ya da hâkim "hiçbir alternatif yok" fikrinin altını oyma çabasıdır. Harvey

40. Hobsbawm, *Interesting Times*; Harvey, *Spaces of Hope*.

41. Gelişmiş kapitalist ülkelerde bu mekânlar üzerine bir tartışma için bkz. Ash Amin ve Nigel Thrift, *Cities: Reimagining the Urban* (Oxford: Polity Press, 2002).

42. Arturo Escobar, *Encountering Development* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001).

ve Castells'in keşfe çıktığı veya ulaşmayı amaçladığı şey, Marksçı devrimler için faillik ve koşullar değil, muhalefetin, toplumsal hareketlerin oluşumu ile çalışma ve yaşamı düzenlemenin alternatif yollarıdır.

Küreselleşmenin mantığının "klasik" devrimlerin –yani aşağıdan kitlesel hareketlerle itilen devletin ani ve radikal dönüşümünün– gerçekleştirilmesine aykırı olabileceğini düşünme eğilimindeyim. (Çünkü küreselleşmenin mantığı, kayıtdışılaşma, STÖ'leşme ve bireyselleşme aracılığıyla halk sınıflarını parçalara ayırmaya meyleder ve çünkü devrimci hareketlerin hem hedeflerini hem de aktörlerini ulusaşırı kılar.) Küreselleşmenin radikal değişikliklere neden olduğu doğrudur fakat bunlar devleti ve toplumu dönüştüren ani, şiddetli ve ulusal ayaklanmalar, yani klasik devrimler biçiminde gerçekleşmez. Zira klasik devrimler ancak ulus-devletin sınırları içinde gerçekleştirilir; ulusal devletlerin nihai hedef olduğu kitlesel ayaklanmalarla hayat bulur. Çünkü "haklar" somut mânâlarını ancak ulus-devletin sınırları içinde kazanır; muhalefet, seferberlik ve eylem ancak bunun etrafında bir anlam ifade eder. Buna ek olarak, muhalefet ancak ulus-devletlerin sınırları içinde somut bir odak, tanınabilir bir hedef ve yönetilebilir bir eylem güzergâhı bulur. Diğer bir deyişle, devrim sorunu nihai olarak devlet sorununa bağlıdır – bir devrimin olup olmadığını veya ne tür bir devrimin gerçekleştiğini belirleyen, devletlerin nasıl değiştiğidir (ya da değişmediği). Eğer klasik devrimlerin özünde ülke temelli ayaklanmalar yatıyorsa, ayaklanmaların –hem failleri hem de hedefleri bakımından– ulusaşırı hale gelmesi (örneğin "Batı"ya veya "küresel adaletsizliğe" karşı mücadeleler), onları somut ulusal hedeflere karşı geniş seferberlikten yoksun kılacaktır. Kısacası, dünya devrimi fikri ironik bir biçimde devrimci değildir.

Şimdi "İslamcı devrimler"in geleceği meselesine gelelim. Bu çağda İslami devrimler olasılığının aşağı yukarı benzer bir mantık izlediğini düşünüyorum. İran'ın daha önceki, Irak'la başlayan "küresel İslami devrim" fikri, Saddam Hüseyin'le yapılan savaşta aşikâr bir biçimde başarısızlığa uğradı, çünkü Baasçı rejime karşı muhalefet ülkenin içinden kaynaklanmıyordu, yabancı bir tarafı vardı (İran) ve bu da Irak milliyetçiliğini harekete geçiriyordu. O zaman-

dan beri "tek ülkede İslamcılık"a dair revizyonist fikir İslam Cumhuriyeti'nin kabul görmüş stratejisi haline geldi. Fakat devrimlerin hikâyesi bu kadar basit değildir. Devrimler olağandışı değişimin en mükemmel örneği, nadir ütopyacı tasavvur ve aşırı tedbir anlarıdır; bu anları, ütopya ile çetin gerçeklikleri kaynaştırmak için tavizler ve çatışmalar izler, böylece hem devrimci saflardan hem de dışarıdan çalkantılı bir muhalefet doğar. İslam Devrimi, ayırt edici olan dini ideolojisi ve ahlakçı rejiminin paradoksal olarak modern bir devlet aracılığıyla modern bir yurttaşlık üzerinde iktidar kullanması itibarıyla belirli tutarsızlıklar barındırır. İran'da İslam Devrimi ülkede muhalefete yol açtıysa da, Müslüman dünyada İslami hareketlere ilham verdi ve bunlar arasında dostlar buldu. Fakat İslami devrimler hareketleri sadece kendilerini taklit etmeye değil, benzer altüst oluşlar yaratmaya da teşvik edip onlara ilham verirler, çünkü iktidardaki (örneğin Mısır ya da Cezayir, Suudi Arabistan ya da Suriye'deki) seküler rejimleri potansiyel ayaklanmaları bastırmak için daha zinde kılarlar ve daha sonraki kuraldışılıkları ve geri çekilmeleri devrimlerin her şeye rağmen arzu edilebilir seçenekler olmayabileceğini gösterir. Bu, ülke temelli İslamcı hareketleri devrimci ütopya ile gerçekçi politika, beklentiler ile kısıtlamalar arasında gidip geldikleri bir tereddüt ve karmaşa haline iter.

Bununla birlikte, İslamcılığın doğasında, onun devrimci bir izlekten sapmasına yol açan daha önemli eğilimler var gibi görünmektedir. Bu eğilimler hem İslamcı hareketlerin iç işleyişlerinden hem de küresel siyaset, özellikle de 11 Eylül sonrası olaylardan etkilenir. Bunlardan birisi "post-İslamlaşma" dediğim eğilim. Post-İslamlaşma dışlayıcı ve topyekûnleştirici bir ideoloji olarak İslamcılığı aşmak isteyen, bunun yerine içerme, çoğulculuk ve belirsizlik arayan proje ve hareketlere atıfta bulunur. Kapsam olarak milliyetçi (Pan-İslamcılığın aksine) ve bilinçli bir şekilde post-devrimcidir, yani devrim-fikri-sonrasını savunur. Öncelikle siyasal bir projeyi temsil eder. İran'da 1990'ların sonlarında bir "reform hareketi" biçimini aldı; kısmen "reform hükümeti"ne (1997-2005) evrildi. İran'da 2009 Yeşil hareketi büyük ölçüde reformist olan ya da devrimci olmayan bir değişim stratejisi izledi. Bir dizi İslami hareket de "post-İslamcılığın" bazı çehrelerini sergiler: Lübnan Hizbullahı'nın, ha-

rekette bir ayrılmaya yol açan, 1990'ların başındaki yeni çoğulcu stratejisi; 1990'ların ortasında Mısır'da Vasat Partisi'nin hem militan İslamcılara hem de Müslüman Kardeşler'e bir alternatif olarak ortaya çıkışı; hem Türkiye'de hem de Fas'taki Adalet ve Kalkınma partileri; Hindistan'daki Cemaat-i İslami'deki daha kapsayıcı, çoğulcu ve muğlak ideolojik yapıya yönelik söylemsel değişim; ve son olarak, Suudi Arabistan'da 1990'ların sonunda, İslam ile demokrasi arasında bir uzlaşı arayan "İslami-liberal" bir eğilimin ortaya çıkışı. Bunların hepsi bugün Müslüman toplumlarda post-İslamcı eğilimlerin farklı yorumlarını sergiliyor. Bu hareketlerin çoğu seküler bir devlet ister, fakat dini toplumlar geliştirmeyi arzu eder (bkz. 15. Bölüm).

Müslüman dünyada birçok hareket hâlâ İslami bir devlet kurmayı amaçlıyor fakat bunu var olan anayasal çerçevelerde yapmayı arzu ediyor; şiddet içeren stratejileri reddediyorlar ve birçok demokratik ilkeden yardım alarak hâkim siyasal kurallar içinde faaliyet göstermeyi umut ediyorlar. Onların İslami devletleri ve iktisatları kapitalizme etraflı bir tamamlayıcılık sağlıyor. Mısır'daki Müslüman Kardeşler ve Cezayir, Suriye, Sudan, Kuveyt, Filistin ve Ürdün'deki dalları bu eğilimi temsil ediyor. Necmettin Erbakan'ın Türkiye'deki yerel tabanlı Refah Partisi de böyleydi. Bunlar klasik açıdan devrimci değil reformist hareketler olsa da, uzun vadede önemli toplumsal ve siyasal değişimler yaratma eğilimindedir.

1990'ların sonundan bu yana küresel olaylar (Balkan etnik savaşı, Çeçenistan'daki Rus tahakkümü, Batı Şeria ve Gazze'deki İsrail saldırıları, ve tabii 11 Eylül sonrası Batı'daki İslam karşıtı duyarlılıklar) Müslümanlar arasında şiddetli bir güvensizlik algısı ve kuşatılmışlık hissine yol açtı. Bu da dinsel kimlik ve cemaat bağlarını güçlendirerek, ulusaşırı Tebliğci hareketin güçlü ve çok iyi örgütlenmiş "apolitik İslam"ından hayli farklı bir misyoner eğilim olan "etkin dindarlık" eğilimi yarattı. Bireyselcilik, yayılma ve Vahabi tarzı muhafazakârlığa eğilimli olan taraftarlar, İslami bir devlet kurma fikrini başkalarına aşılasalar da asıl amaçları bu değildir; kendi bireysel etik benliklerini yeniden talep etmeyi ve güçlendirmeyi hedeflerler. 2006'da Danimarka'da Hazreti Muhammed'in karikatürlerine karşı milyonlarca Müslümanın seferber olması yeni bir

tür etik-siyasal pratik ve protestonun şekillendiğini gösterse de, muhalefetin küresel olarak benzeşmeyen, reformist ve gayri devrimci niteliğine de işaret ediyordu.

Silahlı mücadele ve terörizmi sürdüren büyük ölçüde cihatçı eğilimdir. Ancak bu eğilim içinde bile sadece bir kesim belirli bir ulus-devletteki mevcut Müslüman rejimi devirme projesini takip eder ve sadece bu anlamda devrimci olduğu söylenebilir. Çoğunlukla, bu gruplar bir amaç olarak cihat fikriyle harcanır; mücadele sürecinin kendisini etik bir sefer olarak algılar, müstakbel bir devlet, toplum ve iktisat tasavvuru açısından çok az şey önerirler. Birçok cihatçı grup, soyut bir "Batı", "kafir" ve "yoz"la savaşma hedefiyle "medeniyet" mücadeleleri içinde yer alır. Bin Ladin'in mesajlarını okumak, önceliğinin nasıl da "fikirleri tektanrıcılık altında toplamanın ve İslamı savunmanın" ötesine geçmediğini gösterir.[43] Ulusaşırı, hedeflerinde ve örgütlenmesinde mahut biçimde erkek olan (küresel *ümmeti* "dine aykırı Batı"ya karşı koruyan) El Kaide, herhangi bir tür toplumsal ya da siyasal programdan bünyevi olarak yoksundur ve bu yüzden somut bir ulusal devlete karşı uyumlu bir ulusal muhalefeti seferber etmeyi başarması muhtemel değildir.

Müslüman dünyada yaygın olan dinsel duyarlılıklar ve hareketlerin mevcut durumunda, demokratik duyarlılıkların ve hareketlerin (seküler ya da din yönelimli) büyümesinin İslamcılığı post-İslamcı bir rotaya itmesi; "reformist" mücadeleler aracılığıyla, içinde kapsayıcı İslamın önemli bir rol oynayacağı demokratik bir değişimin yolunu açması muhtemeldir. Bunun sonucu "post-İslamcı reformsu devrimler" olarak adlandırılabilir. Nihayetinde 1979 İran deneyimi pekâlâ çağımızın ilk ve son İslam Devrimi olarak kalabilir.

43. Haz. Bruce Lawrence, *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden* (Londra: Verso, 2006); Faisal Devji, *Landscapes of the Jihad* (Londra: Hurst Books, 2006).

13

Arap Baharı

FAS'TAN SURİYE'YE ve Mısır'dan Arap Körfezi'ndeki krallıklara, 2011'de Ortadoğu'daki halk ayaklanmaları çoktandır devam eden otoriter rejimleri uçurumun kıyısına getirdi. Görülmeye değer ayaklanmalar umut yarattı, yerleşik çıkarları tehlikeye attı ve köklü paradigmaları altüst etti. Uzun süredir, Oryantalist bakış açısından "kültürel olarak durgun", "siyasal olarak yersiz", "özü itibarıyla geleneksel" ve otoriter kişiliği "besler" gibi görünen bir bölgedeki bu görülmeye değer ayaklanmaların yörüngelerini nasıl açıklayabiliriz? "Bunu söylemek için çok erken" olabilir, fakat bu siyasal kargaşaların doğası hakkındaki halihazırda pek çok görüş var. Çoğu değerlendirmeye göre bunlar "gençlik devrimleri", kimilerine göreyse "Çokluğun devrimleri"ydi – belli başlı ideolojileri olmayan, dağınık ve öndersiz bir tür postmodern ayaklanmaydı. Bazıları bunları liberal devrimler olarak nitelerken, birkaç yorumcu da 1990'lardan beri Arap toplumlarını olumsuz etkileyen neoliberal ekonomiye karşı protestolar olduklarını ileri sürüyordu. Son olarak, Arap Baharı her durumda seküler demokratik çalkantılar olarak görüldü – Arap ayaklanmalarına İslamın ya da İslamcı politikaların ilham verdiğini iddia edenler (örneğin sarsılan rejimlerin taraftarları, El Kaide, İran'daki İslamcı devlet, Amerikan Cumhuriyetçi Parti'deki sağcılar ve İsrail hükümeti) ile tezat teşkil eden bir tutumdur bu.[1]

Doğrusunu isterseniz, bu siyasal başkaldırıların çoğu yayınık önderliklere, seferberliğin elebaşları olarak gençliğin, keza şehirli orta sınıfın ve çoğu dindar Müslüman olan madun grupların güçlü bir katılımına sahipti ve genel olarak demokratik hedefler peşindeydi. Fakat hem ideolojik tertipleri hem de siyasal değişim yörüngeleri daha karmaşık kaldı. Temel bir soru, bu büyük ölçüde medeni ve demokratik başkaldırıların kısa zaman öncesine kadar milliyetçi-yerlici ve köktenci İslamcı siyasetin hükmettiği bir bölgede nasıl büyük bir hızla yayıldığıdır. Eğilimin tersine dönüşüne sebep olan neydi? "Gayri-hareketler" –kent yoksulları, kadınlar ve gençlerin gündelik hayatlarının bir parçası olarak dahil olduğu şu dağınık ve çaresiz mücadeleler– bu ülke çapındaki devrimci hareketlerde nasıl bir rol oynadı? Ve 20. yüzyılın devrimleriyle karşılaştırıldığında, bu devrimlerin ayırt edici özellikleri nelerdi?

Bölgede İslamcı devrimler imkânını tartışırken (12. Bölüm), küreselleşme dinamiklerinin (parçalanma, kayıtdışılaşma, ulusaşırılaşma) ve büyük ideolojilerin çöküşünün yanı sıra bölgede demokratik duyarlılıkların artmasının muhtemelen "post-İslamcı reformsu devrimler"in (ya da devrim ve reformun bir karışımının) oluşumunu etkileyeceğini iddia ediyordum. 2011 Arap Baharı'nın "post-İslamcı" bir öznellik ve "reformsu devrimci" bir yörünge tarafından belirlendiğini düşünme eğilimdeyim.

POST-İSLAMCI AYAKLANMALAR

Post-İslamcılık hem "İslamcılığın" geleneğin içinden bir eleştirisidir hem de onun siyasal teolojisini, dini devleti ve yurttaş haklarının ihlalini aşmak için alternatif bir projedir. Ne İslam karşıtı ne de seküler olan post-İslamcılık dini samimiyetle savunurken insanların haklarını da vurgular. Dinselliğin haklarla, inancın özgürlükle ve İs-

1. Mona Fayad, "The Arab Youth Revolution Paradigm", *Arab World Geography* 14, no. 2 (Yaz 2011); Jean-Pierre Filiu, *The Arab Revolution* (Londra: Hurst, 2011); Mohammad Bamye, "Anarchist, Liberal, and Authoritarian Enlightenments: Notes from the Arab Spring", *Jadaliyya*, 30 Temmuz 2011; Michael Hardt ve Antonio Negri, "Arabs Are Democracy's new Pioneers", *Guardian*, 24 Şubat 2011.

lamın demokrasiyle iç içe geçtiği bir toplum tasavvur eder. Medeni (seküler) demokratik bir devlet içinde dindar bir topluma sahip olmak ister. İlk örnekleri arasında İran'ın 1990'ların sonundaki reform hareketi, Endonezya'nın Adalet ve Refah Partisi, Mısır'daki Vasat Partisi, Fas ve Türkiye'deki Adalet ve Kalkınma partileri yer alır. Post-İslamcıların demokratik değerleri ne ölçüde tasavvur ve pratikte ne ölçüde tatbik ettikleri değişiklik gösterir (bkz. 15. Bölüm).[2]

2011 Arap ayaklanmalarının yanı sıra İran'ın 2009 Yeşil hareketi büyük ölçüde post-İslamcı bir yönelime sahip gibidir. Dinsel dilin dikkat çekecek derecede namevcut olduğu bu ayaklanmaları çoğu, katılımcılar ezici bir çoğunlukla dinen imanlı olsalar da, açık bir şekilde bizatihi dini devlet fikrini reddediyordu. Dini inançları halihazırda güvence altında olduğu için insanlar özgürlüklerini güvence altına almak için çabaladılar. İran'da Yeşil hareket –2009'daki hileli cumhurbaşkanlığı seçimlerine karşı şiddete başvurmayan olağanüstü protestolar– otoriter İslam devletini kovmak için büyük çaplı bir demokrasi hareketine evrildi. Tunus'ta devrimin temel hedefi Zeynel Abidin Bin Ali'nin yoz diktatörlüğünü yıkmak ve için için kaynayan toplumsal dışlama sorununun ele alınacağı demokratik bir yönetim kurmaktı. Tunus'ta yasadışı Nahda Hareketi mevcutken, devrimde neredeyse hiçbir dini slogan dile getirilmedi. İslami Nahda Partisi Humeyni tarzı bir devrim ve devleti alenen reddetti; önderi Raşid Gannuşi sivil demokratik bir devletin İslamın ruhuyla bağdaştığı görüşündeydi. Nahda Partisi, seküler partilerle anlaşma içinde, Tunus'un –Arap dünyasında muhtemelen en ilerici olan– kişiler hukuku hükümlerini korumayı resmi olarak taahhüt etti. Daha sonra parti iktidara gelince seküler, dini olmayan demokratik bir devlette karar kıldı.

Dini dilin, milliyetçiliğin ve Batı karşıtı duyarlılıkların arka planda kaldığı Mısır Devrimi kapsamlı bir biçimde popüler ve medeniydi. Aslına bakılırsa, temel dini gruplar –Selefiler, El Ezher ve Kıpti Kilisesi– ilk başta devrime karşı çıktı. Müslüman Kardeşler'in

2. Farklı İslami hareket türleri için bkz. Asef Bayat, "Islamic Movements", *Encyclopedia of Social and Political Movements* içinde, haz. David A. Snow vd. (Malden, Mass.: Wiley, 2013).

tutucu kanadı gönülsüzdü; ancak liderlerine kafa tutup 25 Ocak Gençlik Devrimi Koalisyonu'ndaki liberal ve solcularla yakın işbirliği yapan genç grup mensuplarının zorlamasıyla katıldılar. Devrim sonrası aylarda bazı Selefi muhafazakâr Müslüman gruplar "dini bir yönetim" çağrısında bulunsa da Mısır'da temel talep "değişim, özgürlük ve toplumsal adalet" olarak kaldı.

Libya'daki isyanın önderliği, Ulusal Geçiş Konseyi, İslamcılar ya da El Kaide üyelerinden değil, aniden kendilerini bir devrimi yönetirken bulan doktorlardan, hukukçulardan, öğretmenlerden ve eskiden Kaddafi rejimini savunurken taraf değiştiren kimselerden oluşuyordu. "İsyancılar"ın sözcüsü Abdül Hafız Goga'ya göre İslamcı aşırılıkçılar zayıf kaldı, zira çoğu Kaddafi tarafından ezilmişti. "Libyalılar bir bütün olarak medeni bir demokrasi istiyorlar," diyordu, "bir diktatörlük, kabilecilik ya da şiddet ve terörizme dayalı bir rejim değil". Yemen'de, benzer biçimde, başlıca muhalefet grupları Ali Salih'in diktatörlüğüne son vermek ve hesap sorulabilir sivil bir devlet kurmak istediler. Dini yönelimli Islah Partisi haricinde başkaldırıda İslamcıların varlığının bir kanıtı ya da dini bir slogan yoktu. Aynısı Suriye için de söylenebilir: Temel dini gruplardan biri olan Müslüman Kardeşler çok önceden Hafız Esad tarafından ezilmişti ve muhafazakâr ulemanın önde gelenleri rejimin yanında saf tutmuştu. Bahreyn'in siyasal çatlağı (Şii çoğunluğu yöneten Sünni azınlık) örtüşmüş ve dini bir çatışma biçimini almış gibi görünüyordu. Gelgelelim anaakım muhalefet burada da ülkeyi anayasal bir monarşiye çevirmek istedi. Seçilmiş bir hükümet, özgür bir basın, özgür sivil toplum örgütleri ve Şii çoğunluğa karşı ayrımcı uygulamalara (çalışma hayatında ve zenginliğin bölüşümünde) son verilmesini istedi. Bağımsızlıklarının bir işareti olarak, devrimciler İran'ın Şii muhalefeti manipüle etme girişimini reddettiler. Hem Fas'ta hem de Ürdün'de protesto hareketleri daha fazla demokrasi talep etti; monarşiler buna bazı siyasal reformlarla karşılık verdi.

Bu ezici bir üstünlükle sivil ve dini olmayan ayaklanmalar, siyasal sınıfın milliyetçi ve İslamcı siyasetle tüketildiği 1980'ler ve 1990'lardaki bölge siyasetinde ani bir değişikliği temsil ediyordu. Bu değişim nasıl meydana geldi?

İran'da post-İslamcı fikirler daha 1990'ların ortasında, teknokrat

cumhurbaşkanı Rafsancani'nin yönetimi altındaki savaş sonrası "yeniden yapılanma" döneminde, bir dizi toplumsal (gayri-)hareket (diğer grupların yanı sıra kadınlar, gençlik ve dini entelektüeller) otoriter dini devlete meydan okuduğunda ortaya çıkmıştı. 1990'ların "reform hareketi" Cumhurbaşkanı Hatemi (1997–2005) yönetimi altında hükümet gücü kazanarak bu post-İslamcı ve demokratik duyarlılıkları somutlaştırdı. Gelgelelim İran'dan farklı olarak bir "İslam Devrimi" yaşamamış olan Arap dünyasında siyasal eğilimin dönüşü bir on yıl kadar sonra meydana geldi. Mısır'da "yeni siyaset"in ilk işaretleri 2000'lerin ortasında belirdi. Öncelikle Filistin ve Irak Halklarıyla Dayanışma için Halk Komitesi çevresindeki etkinliklerde, daha sonra ve daha dikkat çekecek bir biçimde de demokrasi taraftarı Kefaya (Yeter) hareketi döneminde tezahür etti; bu hareket 25 Ocak devrimiyle doruk noktasına ulaşacak milliyetçilik sonrası (harici tahakkümden çok ülkedeki demokrasi ve insan haklarına odaklanıyordu), ideoloji sonrası (ideolojik hatlara, özellikle dinsel ve seküler ayrımlara, solculara ve milliyetçilere önem vermiyordu) ve post-İslamcı siyasetin gelişini müjdeliyordu.

YAPISAL DEĞİŞİM VE YENİ BİR ARAP KAMUSU

Bu dönüşün yeni failler, yeni bir siyasal çevre ve yeni seferberlik araç ve tarzları gibi temel unsurlarının tümü, Arap toplumlarının 1990'lardan beri geçirdiği bir dizi yapısal değişim aracılığıyla oluşmuştu. Bir anlamda, küreselleşmeden artık derin bir biçimde etkilenen otoriter devletler, farkında olmayarak, bizzat kendi mantıklarına meydan okuyan çevre ve failler yarattılar.

İlk olarak, aşağı yukarı 1990'dan beri, Ortadoğu toplumları daha kentli ve küresel olmuştu, şehirlerde yaşayan nüfusun oranı %65'i buluyordu.[3] Bu süre içerisinde, bazı kentsel özellikler (kurumlar, iletişim araçları ve okuryazarlık) kırsal kesime nüfuz etmiş, köy hayatını ulusal toplum ve siyasetin yörüngesine oturtmuştu. Birçok köyde artık elektrik, telefon, televizyon, işbölümü, hizmetler (tek-

3. Bkz. United Nations Development Programme, *Arab Human Development Report, 2010* (New York: UNDP, 2010).

nisyenler, fırınlar, okullar) ile arabaları ve üniversite diplomaları olan genç insanlar vardı. Kentsel yaşam da başta "kent hakkı" (ücretli işler, uygun barınaklar, ideal kentsel hizmetler ve saygı) olmak üzere çeşitli arzu, talep ve salahiyetler üretmiş, otoriter rejimler bunları karşılamakta bir hayli başarısız olmuştur. Daha önce söylediğimiz gibi, şehirler şehirde yaşayan insanlar için, ihlalleri şiddetli hoşnutsuzluğa yol açan, bazı haklar ve salahiyetler yaratır. Örneğin kırsal kesimde yaşayan biri şebeke suyu veya elektrik evine kadar gelmiyorsa bu durumu yadırgamıyordu, ama kente göç ettikten sonra temel kentsel hizmetleri hak olarak görmeye başlıyordu.

Etkileyici bir demografik değişim bu toplumları haddinden fazla gençleştirmiştir; toplumun tahmini olarak %70'i 35 yaşın altındadır. Bu aşırı kalabalık ortamlarda, birçok genç insan gençlik taleplerini karşılama –örneğin kentsel tüketim normlarını izleme, özerk davranma ve güvenli bir gelecek elde etmeye çalışma– bakımından çok büyük sıkıntılarla (ekonomik yoksunluk, toplumsal denetim ve manevi baskıyla) karşılaşır. Ancak şehirler sakinlerine aynı zamanda ortak kimlikler yaratmak ve toplumsal katılım talep etmek üzere büyük fırsatlar da sunmuşlardır. Kentsel mekânlar (köşe başları, kahvehaneler, okullar, üniversiteler ve daha yakın zamanda sanal dünya ve sosyal medya), her gün gençlik kimliklerini pekiştirirken, etnik ve dinsel grupların karışmalarını ve iç içe geçmelerini de kolaylaştırmıştır.

Bu kentlileşen ve gençleşen toplumlar giderek daha okuryazar hale gelmiştir; artık 14-24 yaş arasındakilerin %90'ından çoğu okuryazar veya üniversite mezunudur.[4] Son yıllarda yükseköğrenim kurumlarının iyice artmasıyla –bugün Ortadoğu ve Kuzey Afrika (MENA) bölgesinde 280'den fazla üniversite bulunuyor– binlerce üniversite mezunu her yıl, 1990'ların başından beri Dünya Bankası ve IMF tarafından dayatılan yapısal uyum politikasınca saldırgan bir biçimde liberalleştirilen, ziyadesiyle bölümlere ayrılmış emek pazarlarına akıyor. Bu yeni iktisadi yeniden yapılanmada, yüksek teknoloji, eğlence, gayrimenkul gelişimi, iletişim ya da ithalat-ihracat gibi küresel sektörlerdeki uyanık ve bağlantıları güçlü gruplar ser-

4. *A.g.y.*

pilirken, kalkınmanın nimetlerinden faydalanacağını uman onlarca insan bir kenara itildi.[5] Bu ekonomik ortamda MENA bölgesi, özellikle gençler arasında (%25), dünyadaki en yüksek işsizlik oranına sahipti.[6] Ortadoğu'da iyi eğitim almışlar arasında işsizlik dünya ortalamasının iki katına çıktı. Mısır'da üniversite mezunlarının işsiz kalma ihtimali ilkokul mezunlarına göre on kat daha fazlaydı. Üniversite mezunu olan Suudi kadınların %75'inden çoğu işsiz kaldı.[7]

İran'da 1990'ların başında ekonominin liberalleşmesi ve devletin kayıtdışı yerleşimlere yönelik saldırısı büyük şehirlerde kentsel bir huzursuzluk yarattı. Taban direnişiyle birlikte hizipler arası iç çatışma, rejimin dengesiz popülizmi ve sözde "özelleştirme" (kamu mallarının Devrim Muhafızları gibi "yarı-devlet" kurumlarına aktarılması) iktisadi liberalleşmeye ket vurdu. Refah politikası bu yüzden kayırmacı, seçici ve eşitsiz kaldı.[8] Arap dünyasında azalan devlet yardımları, iş güvencesizliği ve bozulan sosyal yardımlar 1980'ler ve 1990'ların başlarında Kahire, Hartum, Tunus, Rabat, Beyrut ve Amman'da kitlesel kentsel isyanlara neden oldu. Toplumsal dışlamanın istikrarsızlaştırıcı etkilerini gidermek için birçok Arap devleti, kalkınma ve refahla ilgili görevlerinin büyük bir kısmını hızla büyüyen STÖ'lere, dini hayır kurumlarına ve mikro-kredi projelerine bıraktı. Fakat çoğu kez neoliberal bir mantıkla çerçevelenen bu düzenlemeler refah ihtiyaçlarını karşılamakta başarısız olduğu gibi, toplumsal sözleşmenin sona ermesi ve devletlerin rolünün azalması da şüphesiz derin bir eşitsizlik yarattı. Bu feci ortamda madunlar ya geleneksel geçim ekonomisine, kendine yetmeye ve "sessiz tecavüz"e (örneğin yasadışı yollardan barınak inşa etme ya da iş bulmaya) müracaat ettiler, ya da bir fırsatın doğmasını beklediler. 2000'lerin sonunda artan gıda fiyatları Mısır'daki büyük şehirlerde kentsel

5. Bkz. 3. Bölüm, "Yoksullar ve Bitmez Tükenmez Yaşam Fırsatları Arayışı".

6. UNDP, *Arab Human Development Report, 2010.*

7. Tony Camplin, "Egypt's Revolution and Higher Education", Pope Center for Higher Education Policy, 6 Şubat 2011, www.popecenter.org/commentaries/article.html?id=2474; Suudi kadınlara dair, bkz. Jeddah Fullah Almajhula, "Saudi Women, the New Workforce", *Mashallah News*, 28 Mart 2011, mashallahnews.com/?p=2267.

8. Bkz. 7. Bölüm, "Muharebe Meydanı Tahran".

huzursuzluğu canlandırırken, neoliberal "rasyonalizasyon" ve yeniden yapılanmaya maruz kalan sanayiler grevlerden geçilmiyordu.[9] Tunus'ta, devrimin patlak vermesinden aylar önce, kendini yakma da dahil olmak üzere toplumsal protestolar ülkenin iç kısmındaki –kalkınma durumları seçkin yolsuzluğunu ve Tunus'un neoliberal dönüşünün mekânsal dışavurumunu yansıtan– merkez iller Kafsa, Kasreyn, Sidi Bu Zeyd'de halihazırda başlamıştı.[10]

Ortadoğu'da böylesine eşitsiz gelişmenin sonuçlarından biri, "orta sınıf yoksullar"ın artması olmuştur. Bu, 2011 Arap ayaklanmalarında anahtar rol oynayan bir sınıftır. Bu paradoksal grup üniversite diplomasına sahiptir, dünyayı tanır, yeni medyayı kullanır ve orta sınıf bir hayat tarzı umar. Fakat ekonomik yoksunluk ve marjinalleştirme tarafından, kenar mahallelerde ve gecekondu yerleşimlerinde geleneksel şehirli mülksüzlerin hayatını yaşamaya ve büyük ölçüde istikrarsız ve düşük statülü paralel ekonomide –taksi şoförü, manav, sokak satıcısı ve kurye olarak– iş bulmaya itilirler. Orta sınıf yoksullar bugün kenar mahallelerde yaşayan Arapların %46'lık bir kesimini ve güvencesiz kayıtdışı ekonomiyle geçinenlerin %40-50'sini oluşturur.

"Orta sınıf yoksullar" yeni bir oluşum değil; aşağı yukarı 1980'lerden bu yana varlar fakat Arap ekonomileri 1990'lardan beri aşırı derecede liberalleştiği için çoğalmış görünüyorlar. 1980'ler ve 1990'larda bu tabakanın büyük bölümü, her ne kadar gündelik varoluşlarında diğer hoşnutsuz kümeler gibi hak taleplerini çoğu kez bireyselleşmiş ve sessiz bir tarzda elde etmek üzere günlük mücadelelerine dalsa da, esasen milliyetçi ve İslamcı duyarlılıklarla soğurulmuş bir siyasal sınıfla kaynaştı. Bu yüzden kent yoksulları, kendi adlarına, barınak temin etmek, topluluklarını pekiştirmek ve geçim sağlamaya yönelik engin sokak ekonomisinde bir iş icat ederek hayatlarını kazanmak için ne gerekiyorsa yaptılar. Bununla birlikte, kazanımları tehdit edildiğinde, çoğu kez toplu direniş yürüttüler. Müslüman

9. Rabab el-Mahdi ve Phil Marfleet, *Egypt: The Moment of Change* (Londra: Zed Books, 2009).

10. Bkz. Nizar Şakrun, *Rawaya al-Thawra al-Tunisiya* (Tunus ve Bahreyn: Al-Dosari, 2011); Habib Ayeb, "Social Geography of the Tunisian Revolution", *Review of African Political Economy* 38, no. 129 (Eylül 2011), s. 473-85.

kadınlar kamuda varlıklarını savunmak, üniversiteye gitmek ve mahkemelerde adalet sağlamak için mücadele ettiler. Genç insanlar, her ne kadar çoğu atomize ve moralsiz kalsa ve Batı'ya göç etmeyi hayal etse de, özerkliklerini ileri sürmek, toplumsal denetime meydan okumak ve geleceklerini planlamak için her fırsatı kullandılar. Bu sessiz mücadeleler ya da "gayri-hareketler" her durumda gündelik hayatın sıradan pratikleriyle iç içe girdi; baskıcı rejimlerde açıktan seferberliği ve mücadeleci toplu eylemleri engellenen sıradan insanlar için tırnaklarıyla kazıya kazıya iktidar ve fırsat kırıntıları kopardılar. 2000'lerin sonunda siyasal fırsat ortaya çıktığında (kendi yaşam fırsatlarını geliştirmek için halihazırda "gayri-hareketler"de etkin olan) bu madun gruplar, artık ideoloji sonrası bir eğilim üstlenmiş olan siyasal mücadelelere katılabilirlerdi.

Üç gelişme yeni siyasal yönelimin şekillenmesine hizmet etti. İlk olarak Arap milliyetçi siyaseti Filistin halkına kendi kaderini tayin hakkı sağlamayı başaramadı. Siyasal sınıf milliyetçi, anti-emperyalist ve anti-Siyonist tutumlarının, kendi otoriter rejimlerinin demagojik retoriğiyle birleştiği müddetçe sonuç vermeyeceğini gördü. Kurtuluş mücadelelerini temel iç meseleye, demokrasiye yönlendirme zamanıydı. İkinci olarak, 11 Eylül sonrası Ortadoğu'da İslamcı politikalar hegemonyalarını yitirmeye başlamıştı. İran modeli baskıcı, kadın düşmanı, dışlayıcı tavırlarından ve yerine getirilmemiş sözlerinden dolayı halihazırda derin bir krizle karşılaşmıştı; İran'ın post-İslamcılığı bu krize içeriden verilmiş bir cevaptı. Buna ek olarak, El Kaide'nin keskin şiddeti ve aşırılıkçılığı, büyük ölçüde sıradan Müslümanların muzdarip olduğu yaygın bir İslamofobi yaratmışken, Türk İslamcılığının güçlü seküler duyarlılıklar, Türk ordusu ve Avrupa Birliği'ne katılma olasılığı ile karşılaşmasında yüz yüze geldiği zorluk, saygı gören post-İslamcı AKP'nin ortaya çıkmasına yol açmıştı. Bölgedeki İslamcı politikalar dışarıdan ve içeriden –İslamcıların insan haklarına, hoşgörüye ve çoğulculuğa saygısızlığının siyasal yapıda ve dini hayatta bıraktığı derin yara izlerini hisseden sekülerlerden olduğu kadar dindarlardan– ciddi zorluklarla karşılaştı. İnananlar İslamcıların İslamı iktidar ve ayrıcalık elde etme aracı olarak istismar etmesini daha fazla kabul edemediler. Artık İslami devlet fikrini terk ederek İslamı ve devleti kurtarma zama-

nıydı. Araplar arasında din ve siyaset öznelliklerindeki bu değişim, Mısır, Lübnan, Suudi Arabistan ve Irak'ta 2011'de Haziran ile Ağustos arasında yapılan bir Değer Araştırması tarafından teyit edildi. Araştırma sözgelimi Mısırlıların %84'ünün demokrasi ve ekonomik esenliği Arap ayaklanmalarının temel hedefleri olarak gördüğünü gösterdi. Sadece %9 devrimlerin İslami bir yönetim kurmayı hedeflediğini düşünüyordu. 2001'de Mısırlıların %80'inden çoğu kendilerini önce Müslüman olarak tanımlıyordu; bu oran 2011'de %48'e düştü. Kendilerini "Mısırlı" kimliğiyle saptamaları 2001'de sadece %8'ken, bu 2011'de %50'ye yükseldi. 2001'de Mısırlıların %68'i demokrasi taraftarıydı; bu oran 2011'de %84'e çıktı.[11]

Bu düşünme biçimleri, aktivistleri ve ideologları, dışlayıcı, yerlici ve demokratik olmayan siyasal projelerini gözden geçirmeye zorlayarak İslamcılığın iç halkalarına nüfuz etti. İran ya da Endonezya'da olduğu gibi bazı İslamcılar, dışlayıcı ve zararlı vizyonlarını bariz bir biçimde açığa vurarak ortaya çıkarken, Mısır'daki Müslüman Kardeşler gibi diğerleri İslamcılıklarını terk etmeden olaylar kendilerini her zorladığında yavaş yavaş ve pragmatik adımlar attılar. Genel olarak, içinde alternatif, kapsayıcı bir dinsel siyaset vizyonu hayali kurulacak çerçeveyi şekillendiren post-İslamcı düşünceydi. Müslümanlar artık demokratik bir devlet hayali kurarlarken güvenle Müslüman kalabilirlerdi. Türkiye'de AKP cazip bir model olarak öne çıkıyordu. Artık başlıca zorluk faaliyetleri örgütlemek için bir yol bulmak ve siyasal bir değişim yaratmak için seferber olmaktı. Yeni iletişim teknolojisi, ki bu üçüncü gelişmedir, işte bu fırsatı sağladı.

Ortadoğu'da siyasal sınıf için temel bir zorluk, her zaman, açık ve özgür seferberliği engelleyen baskıcı devletler altında nasıl hayatta kalacağı ve ona karşı toplu bir mücadeleyi nasıl yürüteceği olmuştur. 1980'lerden beri yıllardır siyasal aktivizm, son yıllarda etkililik ve cazibesini kaybeden, denenmiş bir yöntem olan geleneksel parti politikası ile sınırlı kaldı. Gelgelelim bunun haricinde militan

11. Ankete katılan 3500 kişinin sadece %14'ü bilgi edinmek için internete, %50'si uydu televizyonuna güveniyor. Bu, yanıtların sadece varlıklılar ve gençlerle sınırlı olmadığını gösterir. Bkz. Mansoor Moaddel, "What Do Arabs Want?", 4 Ocak 2012, www.project-syndicate.org/commentary/what-do-arabs-want-.

İslamcılar Leninist tarzda yeraltı örgütlenmesine müracaat etti; öğrenci aktivizmi kampüslerde kalmaya zorlandı; konvansiyonel sendikaları aşan işçiler gayriresmi grevler yaptı; orta sınıf meslek sahipleri çareyi STÖ çalışmasında buldu ve tümü, izin verildiğinde, sokak siyasetini kucakladı, sözgelimi örneğin Filistin davasını desteklemek için gösteri yaptı. Fakat kent yoksulları, kadınlar, gençlik ve diğerlerinin geniş tabanları kendi yaşam fırsatlarını güçlendirmek üzere "gayri-hareketler"e başvurdular.

Sürdürülebilir toplumsal hareketler (açık, tasarlanmış ve kalıcı örgütlenmeyle) genellikle faaliyet merkezlerini basan, önderleri tutuklayan ve ağları askıya alan rejimlere kurban gidiyordu. Bu yüzden, rejimler (partilerde ya da örgütlü hareketlerde gruplaşan) "toplu failleri" bastırırken, gayri-hareketler aracılığıyla yürütülen "toplu eylemler"i engelleyemiyordu. Böylece "gayri-hareketler" büyük ölçüde rejimlerin toplu failleri ve örgütleri bastırmasından kaçınmak ve toplumsal ve siyasal seferberliğin bedelini azaltmak için ortaya çıktı. 2000'lerin ortasından beri elektronik iletişimin (uydu antenleri, mobil telefonlar, internet, bloglar ve ardından Facebook ve Twitter aracılığıyla) yayılması toplu protestoları kökten değiştirdi – seferberliği genişletip hızlandırdı ve geleneksel örgütlerin ekonomik masrafları ve siyasal bedelleri söz konusu olmaksızın incelikli bir şekilde iletişim kurmak, tartışmak ve destek toplamak için eşi benzeri görülmemiş bir kamusal alan sundu. Aktivistler "örgütlenmemiş", kısa ömürlü ve belirli önderleri olmadan kalsalar da ve tam da bu nedenden ötürü, yaygın biçimde seferber olmayı başarmakla beraber büyük ölçüde baskıdan muaf kalabiliyorlardı. Mısır'da 2008'de grevdeki tekstil işçilerini desteklemek için altmış binden fazla insanı seferber eden 6 Nisan Gençlik Hareketi, sosyal medya aracılığıyla örgütlenen bu yeni tür kampanyaların ilkiydi. Bir yıl sonra, İran'ın Yeşil hareketi bu alanı ciddi biçimde kullanıp kampanyasının çok geçmeden küresel bir erime ulaşmasını sağladı. Arap dünyasında ayaklanmalar baş gösterdiğinde tüm Arapların yaklaşık %20'si –ya da 50 milyon insan– internete bağlıydı ve 20 milyon kadarı Facebook kullanıyordu. Tunus'ta, toplam 10 milyonluk nüfusun, gençlerin %70'ini içeren yaklaşık 3 milyonu internet kullanıyordu.[12]

Böylece Arap ülkeleri, hoşnutsuz failler, yeni siyasal düşünce ve iletişim ve seferberliğin yeni kanalları ile –milliyet sonrası, ideoloji sonrası ve post-İslamcı bir yönelimle belirlenen– "yeni bir kamu" yarattılar. 1980'lerin ve 1990'ların temel ideolojik paradigmalarını –Marksizm, Arap milliyetçiliği ve İslamcılığı– aşmış bu yeni kamu Arap ayaklanmalarına öncülük etti. Ortak dille, yakın siyasal kültürle ve sınır ötesi aktivist bağlantılarla, isyanların kuralları ve tarzları Arap ülkelerine amansız bir sel gibi yayıldı – "Tunuslular yapabildiyse, biz neden yapamayalım?"

HAREKET OLARAK DEVRİM, DEĞİŞİM OLARAK DEVRİM

Çoğu gözlemcinin 1848 Devrimleri, Avrupa'da 1968 isyanı ve özellikle 1989 Doğu Avrupası ile kıyasladığı Arap devrimleri sahiden hız, yaygınlık ve halk seferberliği açısından görülmeye değerdi.[13] Sokak protestoları taraftarların kurmaya teşebbüs ettiği yeni bir gerçekten demokratik düzen modelinin habercisi oldukları izlenimi uyandırıyorlardı. Nitekim Tahrir Meydanı ve onun toplumsal hayatı –protesto, barikatlar, tartışmalar, işgaller, temizlik ve yiyecek ile sağlık hizmetlerinin örgütlenmesi– Fransız filozof Alain Badiou'ya göre "hareket komünizmi"ni, bugünün dünyasında kısıtlı liberal demokratik devlete bir alternatif olarak duran yeni bir siyasal düzeni cisimleştiriyordu.[14] Slavoj Žižek için "Tahrir mucizesi" özgürlük, adalet ve haysiyet gibi tüm dünyada hemen tanınabilecek "evrensel" değerleri temsil ediyordu.[15] Anthony Bamett ve Paul Mason gibi diğerleri, özdeş kökenleri ve nedenleriyle yeni bir devrimci çağın ala-

12. Bkz. Samer Baydoun, "Statistics of Internet Usage in the Arab World (MENA Region)", 24 Mart 2010, samer-baydoun.com/2010/03/24/statistics-of-internet-usage-in-the-arab-world-mena-region/.

13. Bkz. Tariq Ali, "This Is an Arab 1848. But U.S. Hegemony Is Only Dented", *Guardian*, 22 Şubat 2011; Immanuel Walerstein, "The Contradictions of Arab Spring", 14 Kasım 2011, www.aljazeera.com/indepth/opinion/2011/11/2011111101711539134.html.

14. Alain Badiou, "Tunisia, Egypt: The Universal Reach of Popular Uprisings", www.lacan.com/thesymptom/?page_id=1031.

15. Slavoj Žižek, "For Egypt, This Is the Miracle of Tahrir Square", *Guardian*, 10 Şubat 2011.

meti olarak Arap isyanlarını Batı'daki İşgal hareketleri ile bir araya getirdiler.[16]

Bu gözlemler devrimlerin, çok önemli olmasına rağmen, sadece tek bir yönüyle ilgileniyordu elbette – *hareket* yönünden devrimle; bilinçte ani bir kaymanın ve davranışta anlık bir değişikliğin gerçekleşmesiyle, üst düzeyde dayanışmanın ve fedakârlığın, diğerkâmlığın ve müşterek iradenin "istisnai anları"yla. Bu olağandışı an, *communitas* ya da eşikte varoluş aslında Tahrir Meydanı'na özgü değildir; aşağıdan halk hareketiyle gerçekleştirilen, devletin ani ve radikal dönüşümü anlamında her devrimin özelliğidir. Fakat devrimi sadece hareket olarak değil, aynı zamanda *değişim* yönünden görmek bize farklı bir resim sunacaktır. Diktatör iktidardan düşünce, Tahrir ya da İnci Meydanı'nın cazibesi uçup gidince, normallik geri dönünce ve geçim, düzen ve siyasal ittifaklara dair gündelik kaygılar su yüzüne çıktığında ne olacağını düşünmemiz gerekir.

Doğrusunu isterseniz, zorlu paradokslar, yoğun mücadeleler ve asap bozucu dengesizlikler her "devrim sonrası" döneme damgasını vurur. Devrimci mücadeleler sırasında keder ve fedakârlık dönemi deneyimini yaşamış insanların daha da büyük beklentileri vardır, ancak olsa olsa gündelik güvenlik ve geçimin tehdit altında olduğu altüst olmuş devletler ve altüst olmuş ekonomilerle yüz yüze kalırlar. Karşıdevrimciler bu zamanların belirsizliğini derinleştirmek için ellerinden geleni yaparlar. Sermaye kaçışı, emek protestoları, altüst olmuş kamu düzeni ve belirsizlikle birlikte, artık daha özgür bir iklime sahip olan sıradan insanlar grevler, oturma eylemleri, işgaller ya da özyönetim aracılığıyla talepleri için bıkıp usanmadan bastırırlar. Aşağıdan –fabrikalardan, sokaklardan, tarlalardan ya da üniversitelerden– baskı arttıkça, yeni siyasal önderler toplumun tepesine binip özgürlükleri kısıtlar, militanları hapseder, örgütleri kapatır ve devrimcilerin meşruiyetini yok eder, ama bunlar olsa olsa daha yaygın bir muhalefeti körükleyecektir. Bu yüksek gerilim anında, bazılarının radikalizme karşı ılımlılık çağrısı ya da yeni re-

16. Anthony Barnett, "We Live in Revolutionary Times ... But What Does It Mean?" *Open Democracy*, 16 Aralık 2011; Paul Mason, *Why It's Kicking Off Everywhere: The New Global Revolutions* (Londra: Verso Press, 2012).

jimle daha derin bir değişim isteyenlere karşı örtülü ittifaklar yapmasıyla, devrimcilerin saflarında çatlaklar oluşması muhtemeldir. O vakit, tam da kimin "devrimci", "muhafazakâr" ve "karşıdevrimci" olduğunun yorumunda ani bir değişim ve kafa karışıklığı ortaya çıkar. Hannah Arendt'in bir zamanlar söylediği gibi, "en radikal devrimci devrimden sonraki gün muhafazakâr olacaktır".

Devrim sonrası 2011 yılında, çelişkiler Arap dünyasına kabus gibi çöktü. Eşi benzeri olmayan bir ulusal yenilenme, umut, özgürlük ve cesaret hissi ile daimi bir belirsizlik, sekter kavgalar ve karşıdevrimci entrikalar yan yana gidiyordu. Bu değişken zamanlarda, mütevazı kent yoksulları iddialarını önce alçak sesle, ardından daha işitilir biçimde ileri süren ilk gruplardan oldu. Bunu hem devrim esnasında hem de devrimlerden sonra yaptılar. Tunus'ta protestoları başlatan, herkesin çok iyi bildiği gibi taşralı ve iktisaden marjinalleştirilmiş gruplardı; ardından yardımlarına işçi sendikaları ve sonra devrime katılan orta sınıf meslek sahipleri geldi. Mısır Devrimi'nde işçilerin yaygın grevleri ekonomiyi felce uğratma tehdidinde bulundu. Fakat grevlerin patlak vermesinden bile önce, yoksul mahallelerden gençler hem arka sokaklarda hem de ana meydanlarda yer aldılar. Çoğu *aşvaiyyet*'ten (kayıtdışı yerleşimlerden) gelen futbol takımı taraftarları olan Ultralar, Mübarek rejiminin eşkıyalarına ve güvenlik güçlerine karşı ana oyunculardı. Kırsal göçmenlerin ve ileri yaş grubunun en yoksullarının böyle büyük çaplı ulusal hareketlerden uzak durmayı tercih ettikleri muhtemelen doğrudur. Bunların çoğu genelde siyasal kalkışmaların dinamikleri, hedefleri ve özellikle de sonuçları konusunda net değildir, o yüzden bekleyip sonucu görmeyi tercih eder. Çoğu için devrimler, pamuk ipliğine bağlı güvencesiz hayatlarına dahil etmek için fazla soyuttur. Bunun yerine, yönetilebilir ve kendileri için mânâlı, daha somut ve yerel mücadelelere katılmaya meylederler. O yüzden yoksullar merkezi otoritenin altının oyulduğu devrimci kalkışmalarda kendi yakın çevrelerinde sessiz tecavüz aracılığıyla kendi "devrimlerini" sürdürürler. Suriye'de polisin kentsel yönetmeliklerdeki ihlalleri görmezden gelmeye zorlandığı söylenir; böylece aksi takdirde polis tarafından kovalanacak olan sokak satıcıları, kanunların daha esnek biçimde uygulanmasıyla, mallarını satmak için şehir merkezlerinde ana noktaları

ele geçirmeye başlamıştır. Benzer şekilde, devrim Tunus'un şehir merkezindeki caddeleri âdeta dönüştürdü. Seçkinlerin ve yetkililerin korktuğu gibi yoksullar Medine'ye komşu merkezi bölgelerde onlarca kaldırımı işgal edip, buraları canlı pazar yerleri haline getirdi – bu manzaralar 1979 Devrimi'nden hemen sonra Tahran'ın merkezi bölgelerini ve Mübarek'in düşmesinden hemen sonra Kahire'nin merkezi caddelerini hatırlatır. Yeni Mısırlı yetkililer Nil boyundaki yol gibi şehir merkezindeki caddeleri işgal etmiş olan binlerce sokak satıcısını uzaklaştırmakta zorlandılar.[17]

Kahire'de, İskenderiye'de ve Mısır'ın diğer şehirlerinde, kaçak ev inşaatları ve yasadışı eklemeler, güvenlik güçleri devrimci intikam korkusuyla sokakları boşalttıkları anda başladı. Yarı bitmiş boş daireler ele geçirildi ve şehirlerin çeperlerindeki kamu alanları ev inşa etmek üzere işgal edildi. Dukkiyye gecekondu yerleşiminde, sakinler yeni bir hayata başlamak için yeni inşa edilmiş hükümet evlerini ele geçirdiler. Çimento fiyatının (genel olarak değişmeyen fiyatlara kıyasla) aniden artması, devrim esnasında sadece yoksullar tarafından değil, fırsatçı müteahhitler tarafından da yaygın olarak yapılan illegal inşaatlara işaret ediyordu.[18] Resmi bir belge Nil Vadisi'ndeki ve Delta'daki ekilebilir alanlarda, 25 Ocak ile 31 Mart 2011 arasında 108 binden fazla tecavüz vakasını rapor ediyordu.[19]

Tek tek yoksullar yeni yetkililerden toplu taleplerde bulunmak için çoğu kez devrimden hemen sonraki dönemlerde seferber olurlar. Baskıcıların yokluğunun verdiği rahatlıkla ve yeni özgür alanda, yakın çevreleriyle ilgili meseleler etrafında örgütlenme ve aktivizm hususuna genelde büyük bir ilgi gösterirler. Nitekim Mübarek'in düşmesinin ardından Kahire'de tüm şehri kapsayan, gecekondu yerleşimlerinin güvence altına alınması ve iyileştirilmesi için çalışacak, yozlaşmış yerel yetkililerin kovulmasını talep eden bir Aşvaiyyet Derneği kuruldu. Binden fazla yoksul kiracı aile Tahrir Meydanı'nda hükümetten konut talep etmek üzere bir oturma eylemi yaptı,

17. Rağda Muhammed, "To Curtail Encroachments, Egypt Seeks to Build New Nile Corniche", *El-Mısr el-Yevm*, 7 Mayıs 2012.

18. Hüsam ile söyleşi, Nisan 2011, İskenderiye.

19. Central Administration for Protecting Arable Lands, aktaran Muhammed, "To Curtail Encroachments".

çünkü izinsiz yerleşmeden korkan ev sahipleri tarafından tahliye edilmişlerdi. Menşiyat Nasır gecekondu yerleşiminin sakinleri, yoz yerel yetkililerin görevden alınmasını sağlamak ve yerleşim yerlerini yıkımdan korumak için ana otobanlardan birini trafiğe kapadı. Kırsal bölgelerde, küçük çiftçiler (10 *feddan** ya da 42 dönümden az toprak sahibi olanlar) bağımsız sendikalarda örgütlendi. Bu sırada, sanayi işçileri yeni bağımsız sendikalar kurdular ve kabul edilebilir asgari ücret, ikramiye ve iş güvenliği gibi geleneksel haklarını ihlal etmiş olan neoliberal işverenlere karşı mücadele ettiler. İşçi grevleri ve iş bırakma eylemleri imalat, madencilik, posta, liman, metro, ticaret vb. alanlarda şiddetle devam etti. Mısır hükümeti 2011 zarfında 335 işçi protestosu, 258 oturma eylemi ve İşgücü Bakanlığı'na 4500'e yakın bireysel ve grup şikâyeti kaydetti.[20] Bu dönem zarfında Tunuslu işçiler 460'ı yasal olan 513 grev yaptı. Üretimin %50 kapasiteye düştüğü güneydeki "maden havzası"ndaki iş bırakma eylemleri de bunlar arasındaydı.[21]

Toplumsal ve iktisadi çatışmalar bir yana, Mısır'ın devrim sonrası ilk yılına muhtelif güçler arasındaki anlaşmazlık hâkim oldu. Henüz 19 Mart 2011'deki referandumda, bir yanda Müslüman Kardeşler diğer yanda seküler/liberal güçler, eski müttefiklerin saflarında derin bir çatlak ortaya çıkmıştı. Ocak 2012'de Müslüman Kardeşler'in Özgürlük ve Adalet Partisi ile Selefi Nur Partisi meclise hâkim olunca çekişme yeni bir boyut kazandı; seküler ve liberal devrimciler dini partileri cuntayla flört etmekle suçluyordu. Fakat hiçbir şey "mezhep" çatışması olaylarının patlak vermesinden daha ürkütücü görünmüyordu. Çok geçmeden, Kıpti Hıristiyanlarla Müslümanların devrimci Tahrir Meydanı'nda birlikte dua ettiği etkileyici sahneler, mezhep çatışması, yakılmış kiliseler, tahrip edilmiş mülkler ve katledilmiş insanlara dair tedirgin edici haberlerle leke-

* Mısır, Sudan, Suriye ve Umman'da kullanılan yüzölçümü birimi. 4.200 m^2'ye denk gelir. *–ç.n.*

20. Mısır İşgücü Bakanlığı'nca yayımlanan bir rapora göre; aktaran *El-Mısr el-Yevm*, 17 Ocak 2012.

21. MENA Solidarity Network, "Tunisia: Workers Still Fighting One Year on from the Revolution", 19 Ocak 2012, menasolidaritynetwork.com/2012/01/19/tunisia-workers-still-fighting-one-year-on-from-the-revolution/.

lendi. Tunus'ta Selefi-seküler ayrımı düzensiz şiddet olaylarıyla sokaklara, üniversite kampüslerine ve kültürel alana taştı.

Umut ve endişenin bu değişken anlarında, karşıdevrim kumpasları talihsizliğin meyvelerini toplamaya çalıştıkça toplumsal çöküş korkusu tehlike işaretleri vermeye başladı; yeni yöneticiler denetim sağlamak üzere daha saldırgan önlemler almak zorunda kaldı. Nitekim işçi muhalefeti ve siyasal muhalefet üzerine, Nahda'nın hâkim olduğu yeni hükümet Tunus'un Burgiba Bulvarı'ndaki gösterileri yasaklayıp geçti.[22] Mısır'da iktidardaki Silahlı Kuvvetler Yüksek Konseyi (SCAF) işçi grevlerini yasaklayan bir kanun çıkarıp protestocu işçileri tutuklayınca, Tahrir, devrimin el üstünde tutulan bir kazanımı olan "grev hakkı"nı tesis etmek üzere bir kez daha patladı. Devrim sonrasında devam eden siyasi mücadeleler, Maspero ve Tahrir olaylarıyla doruk noktasına ulaştı; Mübarek'ten sonraki ilk yıl içinde askeri yöneticiler tarafından 14 bin civarında devrimcinin tutuklanmasına ve yargılanmasına yol açtı.

DEVRİMLER Mİ, REFORMSU DEVRİMLER Mİ?

Geçici askeri yöneticilerin işçi grevlerine yasak koyabilmesi ve hatta devrimcileri hapsetmesi, bu devrimlerin niteliği hakkında olağandışı bir şeyi açığa çıkarıyor. Hem Mısır hem de Tunus'ta eski rejimin güvenlik aygıtı, medya, kültürel örgütler ve güçlü firma tesirleri gibi pek çok temel kurumu aslında az çok değişmeden kaldı. Devrimci grupların "karşıdevrim" ve ayaklanmaların "gasp edilmesi" tehlikesine dikkat çekmeleri şaşırtıcı değildir. Peki bu "devrimler" gerçekten de restorasyonun risklerini dengeleyebilecek kadar devrimci miydi? Libya'da, NATO güçlerinin yardımcı olduğu halk protestoları eşsiz bir biçimde devletin tamamen dönüşümüne yol açan devrimci bir savaş haline gelirken, Mısır, Yemen ve bir ölçüde Tunus'ta değişimin yörüngesi kendi başına devrimci değil, fakat "reformsu devrimci"ydi, devrimci hareketler ile reformcu yolun bir karışımıydı.

"Reformcu" yolda, genel olarak söylemek gerekirse, toplumsal

22. Bouazza ben Bouazza, "Tunisia Protest: Demonstrators, Police Clash in Tunis", *Huffington Post*, 21 Nisan 2012.

ve siyasal hareketler, iktidardaki rejimlere var olan devletlerin kurumları aracılığıyla reformları üstlenmeleri için kararlaştırılmış bir baskı uygulamak üzere çoğunlukla sürdürülebilir bir kampanya ile seferber olurlar. Muhalefet hareketleri, toplumsal güçlerine –tabanın seferber edilmesine– dayanarak, siyasal seçkinleri kendilerini, yasalarını ve kurumlarını çoğu kez bir tür toplumsal sözleşmeyle ıslah etmeye zorlarlar. Bu yüzden değişim "var olan" siyasal düzenlemeler çerçevesi içinde gerçekleşir. Meksika ve Brezilya gibi ülkelerde 1980'lerde demokrasiye geçiş bu mahiyetteydi. İran'daki Yeşil hareketin önderliği benzer bir reformcu yörünge takip etti. Bu yörüngede, reformların derinliği ve çapı değişiklik gösterir. Değişim yapay kalabilir fakat aynı zamanda yasal, kurumsal ve siyasal-kültürel reformlarla birikerek artan bir biçimde gerçekleştirilirse etkili de olabilir.

Böylesi bir reformcu yörünge, devrimci bir hareketin, tanınan bir önderliğin ve örgütün, müstakbel siyasal yapının bir taslağıyla birlikte ortaya çıktığı hayli uzun bir zaman zarfında büyüdüğü, "isyancı" tarzdan çok farklıdır. İktidardaki rejimin polis ve askeri aygıtıyla direnmeyi sürdürdüğü anda, kademeli bir aşınma ve taraf değiştirme yönetim organını çatlatmaya başlar. Devrimci kamp hamle eder, taraf değiştirenleri kendine çeker, gölge bir hükümet kurar ve bazı alternatif iktidar organları inşa eder. Bu esnada, rejimin yönetimselliği, iktidardaki ile genellikle Lenin, Castro, Ayetullah Humeyni ya da Lech Walesa gibi karizmatik önderlere sahip muhalefetteki arasında bir "ikili iktidar" haline yol açarak felce uğrar. "İkili iktidar" hali, devrimci kampın devlet iktidarını cebren ele geçirdiği isyancı bir savaşla sona erer; devrimci kamp eski otorite organlarını söker ve yenilerini kurar. Burada devletin yeni görevliler, ideoloji ve yönetim tarzıyla kapsamlı olarak elden geçirildiğini görürüz. 1979 İran Devrimi, Nikaragua'daki Sandinist Devrim ve 1952'deki Küba Devrimi böyle bir isyancı yolun örnekleridir. Kaddafi'nin Libya'sı, sonunda kurtarılmış Bingazi'den başkent Trablus'u ele geçirmek üzere ilerleyen Ulusal Geçiş Konseyi'nin önderliği altındaki devrimci isyancıların isyanıyla karşılaşmıştır.

Bir üçüncü olasılık daha vardır: "rejimin içpatlaması". Burada, genel grevler ve büyük çaplı sivil itaatsizlik pratikleri ya da parça-

lanarak, taraf değiştirerek ve topyekûn karmaşayla çökerek ve çoğu kez bir kargaşa ve düzensizlik halinde devlet dairesi yönetme tecrübesi çok az olan insanlarla alelacele yeni iktidar organları kurup alternatif seçkinler ve kurumlar ile el değiştirerek içe doğru patlayana kadar rejimi gittikçe artan biçimde kuşatan devrimci bir savaş aracılığıyla bir ayaklanma büyüyebilir. Romanya'da Çavuşesku'nun rejimi 1989'da etkileyici bir kaos ve şiddetle içine patladı fakat sonunda yeni kurulan siyasal yapının, Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin yönetimi altında çok farklı siyasal ve iktisadi düzenlere yol açtı. Hem "isyan"da hem de "içe patlama"da, reformcu tarzdan farklı olarak, siyasal yapıyı ıslah etme çabaları devletin var olan kurumları aracılığıyla değil ağırlıklı olarak onların *dışında* gerçekleşir.

Mısır, Tunus ve Yemen'deki devrimler bu tecrübelerin hiçbirine benzemiyordu. Mısır ve Tunus'ta güçlü siyasal başkaldırıların yükselişi çağımızın en hızlı devrimlerinin sayısını artırdı. Tunuslular (bir ay içinde) ve Mısırlılar (sadece on sekiz günde), uzun yıllardır iktidarda bulunan otoriter yöneticilerini kovmayı ve onlarla ilişkili iktidar partilerinin, yasama organlarının ve bir dizi bakanlığın içinde bulunduğu bir dizi kurumu parçalamayı başarıp anayasal ve siyasal reform taahhüdü oluşturdu. Tüm bunlar, dikkat çekecek biçimde, nispeten medeni, barışçı ve hızlı bir biçimde başarıldı. Fakat bu şaşılacak derecede ani zaferler (Yemen ve Libya'da ya da Suriye ve Bahreyn'de hayli uzun süren ayaklanmalardan farklı olarak) muhalefete, eğer yeni devletlerin denetimini ele almaya muktedir paralel otorite organları inşa etmeye meylettilerse, bunun için pek fırsat tanımadı. Bunun yerine, devrimciler önemli reformları iktidardaki rejim kurumlarının –örneğin Mısır'da ordunun– devrim adına yürütmesini istediler; yani anayasayı tadil etmesini, serbest seçimleri temin etmesini, özgür siyasi partileri güvence altına almasını ve nihayet demokratik yönetimi kurumsallaştırmasını. Bu devrimlerin temel kuraldışılığı burada yatar – devasa bir toplumsal güce sahiptiler fakat idari otoriteden yoksundular; kayda değer bir hegemonya kazandılar fakat fiilen yönetmediler. Bu yüzden, iktidardaki rejimler esasen varlıklarını sürdürdüler; hepsi birlikte devrimin iradesini somutlaştıracak yeni devlet kurumları ya da yönetsel organlar ya da yeterince özgün yönetim araç ve tarzları çok azdı. Ve yeni kurumlar

varsa bile, bunlar devrimcilerden çok hazıra konan "asalaklar" –bu ayaklanmaları başlatmakta çok az rol üstlenmiş, geleneksel olarak iyi örgütlü gruplar– tarafından dolduruldu.

Arap emsalleri gibi 1980'lerin sonundaki Doğu Avrupa devrimlerinin de şiddete başvurmadığı, sivil ve kayda değer biçimde hızlı gerçekleştiği doğrudur (Doğu Almanya'nın devrimi sadece on, Romanya'nınki beş gün sürdü);[23] fakat Mısır, Yemen ve hatta Tunus' tan farklı olarak siyasal ve iktisadi sistemlerini bütünüyle değiştirmeyi başardılar. Bu mümkündü çünkü, ilk olarak, içe patlayan Doğu Alman komünist devleti kolayca dağılıp halihazırda var olan ve işleyen Batı Alman yönetim organının içinde eriyebildi. Ve genel olarak, Doğu Avrupa halkının sahip olduğu (tek partili komünist devlet ve güdümlü ekonomi) ile istediği (liberal demokrasi ve pazar ekonomisi) arasındaki fark öyle radikaldi ki değişim yörüngesi devrimci olmak zorundaydı. Yarım, yapay ve reformcu değişim kolayca fark edilir ve buna karşı direnilirdi – bu, "değişim, özgürlük ve toplumsal adalet" talepleri çok geniş olduğu için karşıdevrim tarafından dahi talep edilebilecek olan Yemen, Tunus ve Mısır devrimlerinin örüntüsünden çok farklıdır. Sonuç olarak bu devrimler, her iki durumda da kitlesel ve sürdürülebilir halk protestolarının iktidardaki hilekâr yöneticileri yerinden ettiği, Gürcistan'ın 2003'teki Gül Devrimi'ne ve Ukrayna'nın Kasım 2004 - Ocak 2005 arasındaki Turuncu Devrim'ine daha çok benziyor olabilir.[24] Açıkçası, bu vakalarda değişim yörüngesi devrimciden çok reformcu görünür.

Gene de Arap siyasal çalkantılarının daha umut verici bir tarafı vardı. Bu siyasal dönemlerdeki güçlü devrimci gayretin işleyişinin onları Gürcistan ya da Ukrayna'dakilerden daha etkili kıldığı yadsınamaz. Tunus ve Mısır'da zorba yöneticilerin ve baskı aygıtlarının ayrılması yurttaşlar, özellikle de madunlar için toplumlarını geri kazanmak ve kendilerini öne sürmek üzere eşi benzeri görülmemiş özgür bir alan açtı. Birçok devrimci dönüm noktasında olduğu gibi, devasa bir enerji açığa çıktı ve toplumların siyasal teşekkülünde

23. Victor Sebestyen, *Revolution of 1989: The Fall of the Soviet Empire* (New York: Vintage Books, 2009), s. 380.

24. James Defronzo, *Revolutions and Revolutionary Movements* (Boulder: Westview Press, 2012), s. 81-83.

benzersiz bir yenilenme algısı doğdu. Yasaklanmış siyasi partiler su yüzüne çıktı ve yenileri kuruldu. Tunus'ta yüz civarında siyasi parti hayat buldu ve Mısır'da on kadar yeni parti ortaya çıktı. Toplumsal örgütler daha sesli hale geldi ve sıradışı taban inisiyatifleri oluşmaya başladı. Çalışan insanlar eziyet çekme korkusu olmadan, saldırganca görmezden gelinmiş taleplerinin peşine düştü. Resmi olmayan sınai eylemler ve protestolar patlama yaptı. Tunus'ta işçi sendikaları daha büyük bir rol oynamaya başladı; Mısır'da işçiler yeni bağımsız sendikalar için bastırdı, bunlardan bazıları "25 Ocak Devrim İşçileri Koalisyonu"nu kurarak "değişim, özgürlük ve toplumsal adalet" ilkelerini ileri sürdü. Küçük kırsal çiftçiler bağımsız sendikalar isterken, Kahire'nin gecekondu sakinleri ilk örgütlerini kurma iradesi gösterdiler. Gençlik grupları gecekondu bölgelerini iyileştirmek üzere örgütlendiler, sivil işlere katılmaya başladılar ve medeni haysiyetlerini yeniden kazandılar. Öğrenciler Eğitim Bakanlığı'ndan müfredatı değiştirmesini talep etmek üzere sokaklara döküldüler. Ve yeni yöneticilere mânâlı siyasal reformlar için baskı yapmak üzere Mısır'da Tahrir Devrimci Cephesi ile Tunus'ta "Devrimin Hedeflerini Gerçekleştirmek Üzere Üst Organ" kuruldu. Elbette bunların tümü istisnai zamanlarda halkın katılımını temsil ediyordu, fakat bu devrimlerin ruhunu tanımlayan tam da sıradışı bir kurtuluş hissi, bir kendini gerçekleştirme itkisi, yeni ve adil bir düzen düşüydü – kısacası "yeni olan her şey" için bir tutkuydu. Bu dönüm noktalarında söz konusu toplumlar, bu devrimlerin başlıca kuraldışılıklarını – "yeni" olan için devrimci bir tutku ile "eski" olanı barındırmaya yol açabilecek reformcu bir yörünge arasındaki çelişkiyi– sergileseler de, seçkinlerinin çok önüne geçtiler.

Öyleyse Arap ayaklanmalarını nasıl anlayacağız? Şu ana kadar Ürdün ve Fas'taki monarşiler birtakım siyasal reformlarda karar kıldı; Fas'taki anayasal reform parlamentoda çoğunluk partisi liderinin hükümet kurmasını mümkün kıldı. Suriye ve Bahreyn'de muhalefet ve şiddetli rejimler arasındaki uzatmalı muharebeler, başkaldırıları isyancı bir yolda karar kılmaya sevk edebilir. Libya rejimi son derece devrimci bir savaşla değişti. Fakat Mısır, Yemen ve Tunus'taki başkaldırılar, ne başlı başına "devrim" ne de basitçe "reform" önlemleri olarak nitelendirilebilecek belirli bir yörüngeye yol açtı. Buna karşı-

lık, "reformsu devrimler"den –var olan devletlerin kurumlarında ve bu kurumlar aracılığıyla reform yapmayı arzu eden devrimlerden– söz edebiliriz. Kelimenin tam anlamıyla, reformsu devrimler paradoksal gerçekliklere vücut verirler; şiddet, yıkım ve kaostan –değişimin bedelini çok artıran musibetlerdir bunlar– kaçınan düzenli geçişi sağlama avantajına sahiptirler. Bu modelde devrimci aşırılıktan, "terör devri"nden, dışlamadan, intikamdan ve duruşmasız yargılamadan kaçınılabilir. Sistematik reformlar ve toplumsal sözleşmeler aracılığıyla hâlâ gerçek dönüşüm ihtimali olabilir, fakat ancak toplum –taban, sivil örgütler, sendikalar, toplumsal hareketler ve siyasi partiler– baskı yapmak üzere uyanık ve seferber kalırlarsa. Aksi takdirde reformsu devrimler, tam da devrim devlet iktidarının temel kurumlarına ulaşmadığı için, bünyelerinde karşıdevrimci restorasyon tehlikesini barındırır. Halk ayaklanmalarının vahşetiyle yaralanmış güçlü paydaşların can havliyle yeniden bir araya gelmeleri, sabotaj ve karşı propaganda yapmaları beklenebilir. Yenilmiş seçkinler, eski rejim altındaki "güvenli zamanlar"a özlem duyulmasını sağlamak için "kaos" ve istikrarsızlık yaratarak sinizm yayabilirler. Eski üst düzey devlet görevlileri, eski parti aparatçıkları, başlıca, büyük işlerdeki asli aktörler ve mağdur istihbarat ve güvenlik servislerinin mensupları, işleri kendi lehlerine çevirmek için iktidar ve propaganda kurumlarına nüfuz edecektir. Yemen'de, her ne kadar yenilenmiş bir özgürlük ve bağımsız bir aktivizm algısı siyasal reformu zorlamayı taahhüt ediyorsa da, eski rejimin temel unsurları olduğu gibi duruyordu.[25] Tunus'ta, kırk yedi civarında siyasi partide örgütlenmiş bir diğer yetmiş örgüt tarafından dolaysız ya da dolaylı olarak desteklenen eski yönetici gruplar ve iktisadi mafya, tekrar savaşmaya ve gerçek değişime giden yolu saptırmaya hazır.[26] Mısır'da SCAF büyük bir tahammülsüzlük ve baskı sergiledi, çok sayıda devrimciyi hapsedip eleştirel sivil örgütleri kapattı. Devrim coşkusu azaldığında, normal hayat yeniden başladığında ve insanlar inancını yitirdiğinde –bunlar, devrimci kahramanlar iktidar merkezlerinin dışında

25. Kareem Fahim, "Militants and Politics Bedevil Yemen's New Leaders", *New York Times*, 23 Nisan 2012.

26. Tunus gazetesi *Es-Sabah*, 16 Ağustos 2011, www.assabah.com.tn/article-56385.html.

kaldıkça Arap siyasal sahnesinde belirmeye başlayan koşullardır– restorasyon ya da yapay değişim tehlikesi daha ciddi hale gelir.

REFORM ZAMANLARINDA DEVRİM

Arap devrimleri niçin genel olarak "reformsu devrimci" bir niteliğe büründü? Devrimci önderler marjinalleştirilirken, eski rejimlerin temel kurumları niçin değişmeden kaldı? Bu kısmen diktatörlerin süratli düşüşleriyle ilişkiliydi ve bu da aslında devlet iktidarında esaslı bir değişim olmadan "devrimlerin sonunun geldiğini"ni gösteriyordu. Hızlı "zafer" devrimcilere, buna niyetlendilerse, alternatif iktidar organları kurmak için pek fırsat tanımadı. Bu anlamda, kendi kendilerini sınırlandıran devrimlerdi bunlar, fakat önemli bir neden daha vardı. Devrimciler iktidarın dışında kaldılar, zira devleti ele geçirmekle yükümlü değillerdi, onların planı bu değildi. Gelgelelim daha sonraki safhalarda, devrimciler devleti ele geçirmeleri gerektiğini fark ettiklerinde, iktidarı eski rejimlerin ya da örgütsel açıdan hükümet gücünü ele geçirebilecek durumda olan "asalaklar"ın elinden çekip almak için gerekli araçlardan ve kaynaklardan –örgüt, güçlü önderlik ve stratejik bir vizyondan– yoksundular. Nitekim Arap devrimleri 20. yüzyıldaki seleflerinden bir hayli farklıydı, zira farklı bir ideolojik dönemde cereyan ediyorlardı.

1990'lara kadar temelli değişim stratejisi olarak "devrim" fikrini taşıyan üç temel ideolojik gelenek vardı: sömürge karşıtı milliyetçilik, Marksizm-Leninizm ve İslamcılık. Frantz Fanon, Sukarno, Nehru, Nasır ya da Ho Şi Minh gibi şahsiyetlerin fikirlerinin yansıttığı sömürge karşıtı milliyetçilik, sömürge sonrası toplumları, eski sömürge sisteminin siyasal ve iktisadi tahakkümünü ve işbirlikçi burjuvaziyi reddedecek yeni bir şey olarak tahayyül ediyordu.

Her ne kadar vaatleri bunları sunma yeteneklerini çok aşsa da, sömürge sonrası devletler yeniden bölüşümcü adalette –eğitimde, sağlıkta ve tarlalar ile fabrikalarda halkın katılımında– birtakım ilerlemeler kaydettiler; Mısır'da Misak (1962), Tanzanya'da Aruşa Deklarasyonu ve Mwongozo (1968, 1971) ya da Peru'da 1968 reform paketi gibi ulusal kalkınma sözleşmeleri bunları düzenliyordu.[27] Temel başarıları açık ara ulus-devlet inşası –altyapıya, ulusal yönetime ve

sınıf oluşumuna olanak sağlamak– olarak kaldı. Ancak mülkiyet ve bölüşüm sorununu çözemedikleri için, milliyetçi devletler meşruiyet kaybetmeye başladılar. Sömürge sonrası dönemde milliyetçi devrimler durunca, birçok eski milliyetçi devrimci –çoğunlukla söz verdiği demokrasiyi, toplumsal adaleti ve bağımsızlığı güvence altına almayı başaramamış– yeni sömürge sonrası devletlerin yöneticileri oldu. Çoğu otokrasi ya da askeri popülizme bulaştı, kalkınmada başarısızdı ya da askeri darbelerle yıkılmadıysa da neoliberal yollar izledi. 1980'lerin sonuna gelindiğinde, bu sömürge sonrası devletlerin çoğu bölüşümcü "sosyalizm"lerinden, "toplumsal sözleşme"lerinden ve popülizmlerinden artakalan ne varsa atıyorlardı. Filistin milliyetçiliği sömürge konumunu aşmaya yönelik milliyetçi devrimci hareketlerin belki de en sonuncusu olarak varlığını sürdürüyor.

Bununla birlikte bir dizi sömürge karşıtı hareket, "devrim" tabirinin belirgin bir şekilde yankılandığı, "sosyalist kalkınma yolu"nu ve Marksist fikirleri benimsedi. Ana Marksist-Leninist örgütler devrim fikrini hâlâ kucakladığı için, Marksistler Soğuk Savaş döneminin hiç şüphesiz en dişli devrimcileriydi. Vietnam ve Küba devrimleri Üçüncü Dünya radikal kuşaklarına, özellikle gençlere, devrimci ideolojiyi benimsemeleri için ilham vermişti. Che Guevara ve Ho Şi Minh gibi ikonik imgeler sadece Latin Amerika ve Asya'da değil, aynı zamanda New York, Paris, Berlin, Roma sokaklarında, keza Ortadoğu'da kabul görmüştü. Gerilla hareketleri aslında 1960'lar ve sonrasının radikalizmini simgeliyordu. Afrika'da 1960'larda, Kongo İhtilafı'ndan ve Güney Afrika'da apartheid'ın şiddetlenmesinden sonra aniden yükseldi.[28] 1974'te sömürgeci Portekiz'deki askeri rejimin çöküşüyle, Güney Afrika'yı –Mozambik, Angola, Gine-Bissau ve diğerlerini– bir "Marksist" devrimler dalgası sardı. Her ne kadar gerilla stratejisi Latin Amerika'da Küba'dan sonra devrimlere yol açmakta başarısız olduysa da, 1970'ler Nikaragua, El Salvador ve Grenada'da başarılı devrimlere tanıklık etti, 1980'de Aydınlık

27. Asef Bayat, *Work, Politics, and Power: An International Perspective on Workers' Control and Self-management* (New York: Monthly Review, 1991).

28. Eric Hobsbawm, *Age of Extremes* (Londra: Abacus, 1994), s. 449; Türkçesi: *Kısa 20. Yüzyıl: 1914-1991: Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Everest, 2006.

Yol Peru'da sol siyasete hâkim oldu. Bu sefer, devrimciler Hıristiyan kurtuluş teolojisinde yeni bir müttefik bulmuştu: Rahipler ve din adamları kendi toplumlarında toplumsal devrimlere öncülük ediyordu. Militan İslamcılar devrimin ana sahnesine yerleşmeden önce, 1970'lerde Ortadoğu da Zufar Kurtuluş Cephesi (Umman), Halkın Fedaileri Örgütü ve Halkın Mücahitleri Örgütü (İran), Naif Havatme'nin önderliğinde Marksist Filistin Demokratik Halk Kurtuluş Cephesi gibi solcu gerilla hareketlerinin doğuşunu gördü.

Bu solcu devrimlerin Batı dünyasının entelektüel iklimindeki etkisi yadsınamazdı. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* (1961) kitabı devrimci şiddeti kuramsallaştırır ve değerlendirir, Che Guevara Küba'yı kıtasal dönüşümün pratik kılavuzu haline getirirken, Fransız entelektüel Regis Debray de sosyalist hareketler için bir devrimci isyan çerçevesi öneriyordu.[29] Bunlar olduğu sırada, gençliğin, öğrencilerin ve işçilerin dünya çapındaki isyanı, Batılı entelektüeller arasında Marksizmin emsalsiz bir biçimde büyümesine ilham verdi.[30] Her ne kadar, Hobsbawm'ın teyit ettiği üzere, Batı'da eski tarz devrimlerin mümkün olduğuna ancak birkaç Batılı inansa da, devrim ülküsüne duyulan sempati solcu hareketleri terk etmiyordu. Nitekim Sosyalist İşçi Partisi gibi Troçkist örgütler, ayrıntılı devrim kuramları ve devleti ele geçirme kılavuzları tartışıp geliştirerek, Marksist olmayan örgütlere bile ilham verdiler. Marksizm-Leninizm içinde bazı akımların, örneğin gelişmekte olan dünyada "kalkınmanın kapitalist olmayan yolu"nu izleyen akımların ve İtalya, İspanya ve Fransa'da Avro-komünist partilerin, Leninizm tipi bir devleti cebren ele geçirme stratejisi izlemek yerine, var olan düzenlemeler içinde çalışmaya karar kılarak reformcu oldukları doğrudur. Ancak gelişmekte olan dünyada, Marksist-Leninist gelenek içindeki hem Çin hem de Sovyet yanlısı önemli akımlar, ani, radikal ve cebren iktidar değişimi olarak devrim fikri hakkındaki tutkularını muhafaza etmiştir.

29. Regis Debray, *Revolution in the Revolution?* (New York: Monthly Review Press 1967); Türkçesi: *Devrimde Devrim*, çev. R. Güngör, Ankara: Toplum, 1967.

30. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra: Verso Books, 1979); Türkçesi: *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim, 2004.

Tüm bunlar SSCB'nin ve Sosyalist Doğu Avrupa'nın çöküşünün ardından çarpıcı biçimde değişti. 1980'lerin sonunda Doğu Avrupa'daki antikomünist devrimler ve Soğuk Savaş'ın sonu, ani ve radikal bir siyasal dönüşüm olarak devrim fikrine son verdi. "Devrim" kavramı "sosyalizm"in o kadar ayrılmaz bir parçasıydı ki, sosyalizmin ölümü devrimin ve devlet merkezli politika ve bakış açılarının sonu anlamına geliyordu. Devletçilik hiyerarşi, verimsizlik, baskı ve bireysel özerkliğin ve inisiyatifin aşındırılması olarak değerlendirilip hor görüldü. Devlete odaklandığı için, devrim kavramıyla şüphesiz yakından ilişkiliydi bu. Böylece "devrim" Marksizm, güçlü bir devlet, otoriterlikle özdeşleştirilen bir "muamma" ve başarısız olan komünizmin başlıca unsurlarından biri haline geldi. Neoliberalizmin ABD'de Ronald Reagan ve Birleşik Krallık'ta Margaret Thatcher ile başlayan yayılması ve daha sonra dünyanın birçok bölgesine uzanması söylem değişikliğine muazzam bir katkıda bulundu.[31]

Nitekim "sosyalizm", "devlet" ve "devrim" yerine "bireysel", STÖ'ler, sivil toplum, kamusal alan, rasyonel diyalog ve şiddetsizlik –tek kelimeyle, "reform"– deyimlerinde bir patlama yaşandı. Dolayısıyla reform, ya da tedrici değişim, oyunun adı ve zamanın stratejisi oldu. Uluslararası STÖ'ler, yardım kurumları ve hükümetler bu yeni söylemi dünyaya yaymada önemli bir rol oynadı. Örneğin İran'da 1980'lerin ziyadesiyle el üstünde tutulan "devrim" deyimi 1990'ların sonunda bir muammaya döndü; özellikle de Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanlığı döneminde (1997-2005). Şiddet, yıkım ve aşırılıkla özdeşleştirildi. Devrim yerine "reform" nesillerdir saygı duyulan ilke halini aldı.[32] Arap dünyası da dahil olmak üzere Küresel Güney'de patlayan STÖ sektörü, ortak çıkarların belirlediği toplumsal aktivizmden, rekabetçi bir dünyada bireyin kendine yetmesi ve kendini geliştirmesi vurgusuna doğru şiddetli bir değişime delalet ediyordu. Bu neoliberal zamanlarda, kurtuluş teolojisinin kolektivist ruhunun ve Marksist terimlerinin yerini, etiği bireysel kişisel çıkar ve birikim ruhu tarafından belirlenen Protestan ve Katolik çe-

31. David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

32. Asef Bayat, *Making Islam Democratic.*

şitleriyle küresel çapta yeni bir evanjelik Hıristiyanlık dalgası aldı. Kurtuluş teolojisi çıkış noktası olarak yoksulların kurtuluşunu alırken, yeni evanjelizm neoliberal bir mantık alanında inanç ve kaderin evliliğini sağladı.

Marksizm-Leninizm ve onun devrim fikri gerilemişti, ama tabii ideolojik rakibi İslamcılığa damgasını vurarak. 1970'lerden itibaren, militan İslamcı hareketler Müslüman dünyada seküler devletlerle savaşmak için Seyyid Kutub'un devrimci fikirlerinden yararlandı. Kutub, kendisi de Hindistan Komünist Partisi'nin örgütsel ve siyasal stratejisinden etkilenmiş olan Hindistanlı İslamcı Ebu'l A'lâ Mevdudi'nin bazı fikirlerine dayanıyordu. Kutub'un *Yoldaki İşaretler* (*Ma'alim fi al-Tariq*) risalesi, Lenin'in *Ne Yapmalı*'sının İslamcı muadili haline geldi. Fikirleri, İslami bir düzen inşa etmek için *cahili* devleti cebren ele geçirecek öncü Müslüman militanlar için zemin teşkil etti. Bu El Cihad, Cemaatü'l-İslamiyye, Hizbül Tahrir (Kurtuluş Partisi) ve Leşker-i Cihad (Cihat Ordusu) gibi militan İslamcı örgütlerin stratejisine kılavuzluk etti.[33] Buna ek olarak bir dizi etkili eski Marksist (Adil Hüseyin, Mustafa Mahmud ve Tarık El Bişri) İslamcılığa dönüp Marksist-Leninist geleneğin pek çok fikrini de beraberinde getirdi. Militan İslamcıların bu devrimci tutumu elbette seçim taraftarı İslamcıların, özellikle de barışçıl yollardan fakat açıkça reformcu bir sonucu takiben devlet alanına girmeyi umarak toplumu ele geçirmek için az çok Gramscici bir strateji izleyen Müslüman Kardeşler'in tutumlarıyla taban tabana zıttı. Aslına bakılırsa, Müslüman Kardeşler'in bu reformcu tarafı, önderliğin gafil avlandığı 2011 Mısır Devrimi'ne katılmakta başta gösterdiği gönülsüzlükte kendini belli etmişti. Asla devrime taraf olmadılar fakat devrim vücut bulunca onu maharetle ele geçirdiler.

1979 İran Devrimi hem Marksist devrim fikirleri hem de Seyyid Kutub etkisiyle şekillenmişti. Kutub'un *Yoldaki İşaretler*'i İran'daki İslamcı aktivistler için (bugünkü dini lider Ayetullah Hamaney'in çevirisiyle) ulaşılabilir bir kaynak olmuş, Marksist-Leninist Halkın Fedaileri ve İslamcı-Marksist Halkın Mücahitleri İran'da devrimci

33. Bkz. John Calver, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (New York: Columbia University Press, 2010).

siyaseti radikalleştirmekte önemli bir rol oynamıştı.[34] Fakat belki daha önemlisi, Fransız solcusu Georges Gurvitch'in öğrencisi olarak, Marksist ve İslamcı terminolojiyi harmanlayarak tutkuyla "devrim" hakkında konuşan, "sınıf mücadelesi"nden ve "kutsal bir sınıfsız toplum"un kurulmasından bahseden Ali Şeriati'ydi.[35] Özetle "devrim" militan İslamcılık siyaseti için merkezi olmuştu.

Ne var ki bu da değişmeye başladı. İslamcılığın krizi ve post-İslamcılığın yükselmesiyle birlikte, devrime duyulan inanç sıfırı tüketti. Post-İslamcıların İslamcılık eleştirisi aynı zamanda şiddet söylemi, militanlık ve devrimci retorikten uzaklaştıkları anlamına geliyordu. Post-İslamcılar, devrim yerine, şiddete başvurmama, kademecilik, siyasal ve toplumsal değişime yönelik reformculuk yolunu takip ettiler.[36] İslamcılık ve onun devrimciliğinin bir ayağı Soğuk Savaş siyasetindeyken, post-İslamcılığı Soğuk Savaş sonrası dönemin siyasal terimleri –sivil toplum, hesap sorulabilirlik, şiddete başvurmama ve kademeli değişim dili– belirledi.[37]

Bu yüzden, Arap devrimleri küresel siyasal sahnede devrim fikrinin yok olduğu bir dönemde cereyan etti. Sömürge sonrası temel ideolojilerin (sömürge karşıtı milliyetçilik, Marksizm-Leninizm ve İslamcılığın) zayıflaması, ani, radikal ve cebri değişim olarak "devrim" düşüncesinin meşruiyetini ortadan kaldırmıştı. Birçokları bunu hayal etmiş olsa da, gelişen devrimi düşünmüş, stratejisini oluşturmuş ve bunun için hazırlanmış olan Arapların sayısı şüphesiz çok azdı. Dolayısıyla çağımız sözgelimi 1970'lerin sonundan; İran'da arkadaşlarla sohbet ederken, her ne kadar gerçekleşme ihtimali çok

34. Ladan Boroumand ve Roya Boroumand, "Terror, Islam, and Democracy", *Journal of Democracy* 13, no. 2 (Nisan 2002).

35. Asef Bayat, "Shariati and Marx: A Critique of an 'Islamic' Critique of Marxism", *Alif: Journal of Comparative Poetics* 9 (Nisan 1990).

36. Haz. Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (New York: Oxford University Press, 2013).

37. İlginç bir biçimde, El Kaide gibi en militan ve şiddetli cihatçılar esasen devrimci olmayan bir pozisyonda kalır. 12. Bölüm'de tartıştığım üzere, şiddetine rağmen El Kaide –çokuluslu örgütlerinden dolayı– hedeflerini daha geniş bir alana yaydı (İslamı kurtarmak ya da Batı'yla savaş) ve bir sonuç olarak cihat onu bir siyasal hareketten ziyade ahlaki hareket haline getirdi; bkz. Faisal Devji, *Landscapes of Jihad* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005).

uzak gelse de sık sık bir devrim imgesini andığımız zamanlardan çok farklı görünüyor. Kuzey Tahran'ın gösterişli mahallelerinde bisikletle gezerken, her zaman Şah'ın saraylarının nasıl devralınacağını ya da bu ifrada kaçan konakların nasıl pay edileceğini düşünürdük. Kısacası, devrim üzerinden düşünüyorduk.

Bununla birlikte yeni binyılın Ortadoğu'sunda neredeyse hiçbir grup değişimi bu şekilde hayal etmiyordu. Onlarınki reform ya da var olan siyasal düzen içinde anlamlı bir değişim arzusu gibi görünüyordu. Tunus'ta neredeyse hiç kimse devrim hakkında düşünmemişti; aslına bakılırsa, Bin Ali'nin polis devletinde Tunus entelijansiyası "siyasal bir ölüm" yaşamıştı.[38] Mısır'da Kefaya (Yeter) hareketi ve sonrasında 6 Nisan hareketi, siyasal yeniliklerine karşın, esasen reformcuydu; devleti tamamen ele geçirme stratejisinden yoksundular.[39] Söylenenlere bakılırsa 6 Nisan aktivistleri ABD, Katar ve Sırbistan'da siyasal eğitim almıştı, ama bu eğitimler büyük ölçüde seçim gözlemciliği, şiddete başvurmayan protesto ya da ağ inşa etmek üzerineydi.[40] Dolayısıyla başkaldırılar ortaya çıktığında vuku bulan, devlet iktidarında radikal bir değişiklikle başlayan başlı başına devrimler değil "reformsu devrimler", yani iktidardaki rejimleri kendilerini ıslah etmeye zorlamak isteyen devrimci hareketlerdi.

Aslında, bir devrim fiilen gerçekleşmeden önce, insanların bu devrim hakkında bir fikri ola da bilir olmaya da bilir, zira bir devrimin vuku bulmasının devrim fikriyle ilgisi pek yoktur (devrim "kuramı"yla ilgisi ise daha da azdır). Devrimler, her ne kadar insanlar onları tasarlayıp planlasalar da, tasarlanıp planlanamazlar. Devrimler "basitçe" vuku bulurlar; fakat devrimler hakkında bir fikir sahibi olmak ya da olmamak, devrim gerçekleştikten sonraki sonucu önemli ölçüde etkileyecektir. Arap devrimlerinin temel paradoksu onların "reformsu devrim" niteliğiyle ilgilidir. Bunlar olsa olsa tamamlanmamış devrimlerdir çünkü eski rejimlerin temel kurumları ve değerleri anlamlı bir değişime yönelik arzu ve talepleri hüsrana

38. Bin Ali dönemindeki siyasal duyarsızlık için bkz. Beatrice Hibou, *The Force of Obedience* (Londra: Polity, 2011).

39. Bkz. grubun devrimin patlak vermesinden önceki sitesi 6april.org.

40. Bkz. Ron Nixon, "U.S. Groups Helped Nurture Arab Uprisings", *New York Times*, 14 Nisan 2011.

uğratmayı sürdürür. Bu sonuç adil, haysiyetli ve özgür bir geleceğe umut bağlayan tüm taraflar için can sıkıcı olmalı. Gelgelelim eski otokratik rejimleri yıkmayı başaran 20. yüzyılın büyük devrimlerinin çoğunun (örneğin Rus, Çin ve İran devrimlerinin) hızla yeni fakat daha otoriter bir iktidar ve baskıcı devletler kurduğunu hatırlarsak, bu daha az acı verici olabilir. Ani ve radikal devrimler düzen ve yönetimde kayda değer bir altüst oluşu da beraberinde getirir. Kaddafi rejiminin tamamen yıkıldığı devrimci Libya bile Mısır ya da Tunus devrimcilerinin gıpta ile baktıkları bir yer olmayabilir. Kaddafi'nin olağandışı gaddarlığı Libyalılara eski despotik rejimin sonunu getiren uzun, şiddetli ve NATO destekli bir isyan dayattı, fakat yeni düzen henüz daha kapsayıcı ve şeffaf bir yönetime yol açmadı. İktidardaki Ulusal Geçiş Konseyi (UGK), üyelerinin kimliği ve karar alma süreçleri hususunda hâlâ bilinmezlerle dolu. İç ayrılıkları (İslamcılara karşı sekülerler), muhtelif başıboş silahlı gruplar üzerindeki doğru dürüst otorite sağlayamaması ve idari becerilerinin zayıflığı, bu konseyi idare için yetersiz hale getiriyordu.[41] Ülke, iktidar UGK'den seçilmiş sivil organa geçmeden önce –günlük güvenlikte, yönetimde ve çöplerin toplanması gibi temel altyapı hizmetlerinin sağlanmasında– büyük siyasal ve fiziksel aksaklıklar yaşadı.[42]

Ani ve radikal devrimleri kötülemek gibi bir niyetim yok, zira Libya'nınki gibi devrimler hakkında birçok olumlu anlatı mevcut – yepyeni bir tiranlıktan kurtuluş hissi, ifade özgürlüğü ve iyi bir gelecek için açık uçlu olasılıklar, temel kazanımların sadece birkaçıdır. Daha ziyade, baskıcı bir devletin devrimci biçimde revize edilmesinin bize muhakkak daha kapsayıcı, adil ve sorunsuz bir siyasal düzen sunmayabileceğine dikkat çekmeye çalışıyorum. Eşsiz karizmatik önderlerin (Lenin, Castro ve Ayetullah Humeyni) başını çektiği ani ve ideolojik devrimler içlerinde otoriter iktidarın nüvelerini taşırlar. Devletin baştan sona yeniden inşası ve muhalefetin yok edilmesi, potansiyel olarak çoğulculuğa ve yaygın siyasal rekabete alan bırakmaz. Radikal devrimlerden farklı olarak "reformsu dev-

41. Ranj Alaaldin, "Libya: Defining Its Future", *After the Arab Spring: Power Shift in the Middle East?* (Londra: London School of Economics, 2012).

42. Robert Worth, "In Libya, the Captors have Become the Captive", *New York Times*, 9 Mayıs 2012.

rim", seçim demokrasisi için potansiyel olarak daha uygun olabilir, zira tanım itibarıyla devlet iktidarını tek başına tekeline alamaz. Buna karşılık çeşitli iktidar merkezleri yeni siyasal seçkinlerin aşırılıklarını etkisiz hale getirebilir. Nitekim Mısır ve Tunus'ta eski rejime ait olanlar dahil çeşitli iktidar merkezleri faal ve güçlü olduğu için, Mısır'da Müslüman Kardeşler'in ya da Tunus'ta Nahda Partisi'nin, Humeynicilerin devrim sonrası İran'da yaptığı gibi iktidarı tekeli altında alması pek mümkün değildir.

Raymond Williams'ın "uzun süren devrim"i gibi farklı bir "devrim" anlayışı tasavvur etmek akıllıca olabilir – Anthony Barnett'e göre "topyekûn" (sadece eski solcu iktisadi değişim değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir değişim), "zorlu" (çok boyutlu, çelişkili ve karmaşık) ve "insani" (şiddete karşı, insaniyete, haysiyete, haklara, demokrasiye ve özgürlüklere özen gösteren) bir devrim anlayışıdır bu.[43] Dolayısıyla, belki anlık sonuçları vurgulamamalı ya da belirlenen talepler hakkında endişe etmemeli, Arap ayaklanmalarını yeni eyleme biçimleri, iktidar hakkında geleneksel yönetimden uzak yeni düşünme biçimlerinin inşa edilmesiyle on ya da yirmi yıl içinde ürün verecek "uzun süren devrimler" olarak görmeliyiz. Gelgelelim burada söz konusu olan sadece devrimleri nasıl tanımlayacağımıza dair anlamsal kaygılar değil, daha ziyade iktidar yapısı ve köklü çıkarlara dair sancılı sorunlardır. "Devrim" dediğimiz şey nasıl olursa olsun –"uzun süren devrim" ya da devletin radikal dönüşümüyle başlayan devrim– asli sorun, şiddete başvurmama aklıselimini ve katılım ile adaletin kutsallığını muhafaza ederken, anlamlı bir demokratik değişiklik başlatabilmek üzere geçmiş otoriter düzenden köklü bir kaymanın nasıl sağlanacağıdır. Ancak kesin olan bir şey varsa, o da özgürleştirici "yeni"ye ulaşmak için baskıcı "eski"den uzaklaşmanın sivil toplumda, sokaklarda ve özel alanda soluksuz mücadeleler ve aralıksız bir seferberlik olmadan başarılamayacağıdır. Aslına bakılırsa, "uzun süren devrim" ani ve radikal devrim son bulduktan sonra bile başlamak zorunda kalabilir.

43. Anthony Barnett, "We Live in Revolutionary Times", *New York Times*, 9 Mayıs 2012.

14

Yeşil Ayaklanma

İRAN'DA 2009 cumhurbaşkanlığı seçimlerinin sonrasında yaşananlar Ortadoğu'daki demokrasi mücadelesi tarihinin dönüm noktası olarak duruyor. Yaygın bir biçimde, meşum bir seçim yolsuzluğunun tetiklediği düşünülen olağanüstü Yeşil hareket İslamcı rejimi en şiddetli krizine sürükledi. Yeşil ayaklanmanın kaderinde iki yıldan kısa bir zaman zarfında Arap dünyasını girdabına çeken muazzam isyanlara önayak olmak var gibiydi. Yeşil dalga İran'da bir başka devrimin gelişini mi müjdeliyordu? Bu hareketi nasıl tanımlarız?

Yeşil hareket teokrasiye karşı sekülarizmin rövanşına ya da bazılarının iddia ettiği gibi, sözümona Ahmedinejad hükümetince temsil edilen kırsal yoksullara karşı huzursuz bir kentli orta sınıfın kızgınlığına delalet etmiyordu. Daha ziyade İran'ın, dahili fikir ayrılıklarına ve farklılıklara karşın, insanları sorumluluk taşıyan özneler olarak gören dogmatik rejimi ile kendilerini hak sahibi yurttaşlar olarak gören nüfusunun büyük bir kesimi arasındaki derin siyasal ve toplumsal uçurumunu yansıtıyordu ve onun sonucuydu. Krizin temel nedeni tarihin bir cilvesinde yatar: 1979'da İran halkın beklentilerini İslamcı önderliğin görüşleriyle "kaynaştıracak" ve ikisini birbirine bağlayacak, topluma nüfuz eden "İslamcı bir hareket" geliştirmeden "İslamcı bir Devrim" tecrübe etti. Böylesi bir İslamcı hareket olmayınca, "İslamlaşma" esasen İslami devlet tarafından devrimden *sonra* yukarıdan ve çoğu kez baskı ve zorla başlatıldı. Bu yüzden, İslam Cumhuriyeti'nin ta ilk günlerinden itibaren bu sü-

reç muhalefete neden oldu.[1] 2009 seçimleri sonrasında yaşanan kriz, devrimin anlamı hakkındaki kopukluğun mirasıydı ve Yeşil ayaklanma ihlal edilmiş medeni ve siyasal hakları geri kazanmak için ortak duyarlılığın zirvesini somut hale getiriyordu.

Ancak ayaklanma İran'ın otoriter devletini, yerinden oynatmak bir yana, ıslah etmeyi neden başaramadı? Bu kısmen hareketin, tartışmaya açık olsa da, kendi değişim imgesiyle, kısmen de İslamcı rejimin alışılmamış yönetimselliğiyle ilgiliydi. Daha önce ileri sürüldüğü gibi, bir devrim fiilen gerçekleşmeden önce, insanların bu devrim hakkında bir fikri ola da bilir olmaya da bilir, zira bir devrimin vuku bulmasının devrim fikriyle ilgisi pek yoktur (devrim "kuramı"yla ilgisi ise daha da azdır). Devrimler "basitçe" vuku bulurlar, fakat devrim hakkında bir fikir sahibi olmuş olmak, o devrimin sonucu üzerinde –vuku bulması, bulmaması ya da nasıl gelişeceği konusunda– büyük bir etki yaratacaktır. Arap devrimleri, şaşırtıcı bir biçimde, bu devrimleri şevkle kucaklayan ve onları derinleştirmek üzere çetin bir biçimde savaşan hoşnutsuz kitlelerin üstüne çullandı. Fakat İran'da Yeşil hareket, başlangıçta hayli umut verici ve güçlü olmasına rağmen, rejimin etkili baskısı ve kendi reformculuğu tarafından durduruldu. Arap devrimcilerinden farklı olarak İranlılar halihazırda onarmayı arzu ettikleri "başarısız" ve "baskıcı" bir devrim tecrübe etmişlerdi. İranlı protestocular bir devrim değil anlamlı reformlar arzu ediyor gibiydi. Yeşil hareket, sertlik yanlısı taraftarlarının devrimin anlamını onun doğumundan itibaren sahiplenmiş olduğu, dünya topluluğuna ve özellikle de Batı'ya karşı aralıksız bir "muhalefet" halinde faaliyet gösteren bir devleti reforma zorlamayı umuyordu.

İSLAM DEVRİMİ VE ANLAMLARI

Şah rejiminin çöküşünü belirginleştiren haftalar ve günlerde, 11 Şubat 1979'da şehir sokaklarında yürüyen ve her şehir meydanını dolduran milyonlarca İranlının çığlığı sağır edici bir yankı yarattı: *İstiklâl, Azadi, Cumhuriye İslami!* ("Bağımsızlık, Özgürlük, İslam

1. Bkz. Asef Bayat, *Making Islam Democratic*, 2. Bölüm.

Cumhuriyeti!")* Neredeyse hemen her afişte, risalede ve dövizde yüceltilen bu esas ve geniş çaplı talep âdeta İran Devrimi'nin kimlik nişanı, protestocular ve gelişen devrimci önderlik tarafından paylaşılan ve bu ikisini birbirine bağlayan büyük bir amaç haline geldi. Çok geçmeden ilgili taraflar bu terimlerle ne kastettiklerini ve devrimden ne anladıklarını daha açık bir biçimde telaffuz etmeye başladı. Bu süreç bir taraftan uzun süreli bir huzursuzluğa, diğer taraftan baskıya zemin hazırladı.

1970'lerin sonunda birçok İranlı için devrim, kesinlikle *istiklâlin* temel bir hedef olduğu, milliyetçi, anti-emperyalist bir hareketti. Terim, birçok insanın kendi devletinin –Batı'ya ve her şeyden çok Amerika'ya– "bağımlı" bir devlet olduğunu düşündüğü bir devrin hissiyatını yansıtıyordu. Kanıt ortadaydı – Muhammed Musaddık İran Petrol Şirketi'ni millileştirince, Musaddık'ın seküler-demokratik hükümeti CIA'in planladığı bir darbeyle devrilmiş, Şah 1953'te ABD tarafından yeniden iktidara getirilmişti. Daha sonra da ABD tarafından desteklenen Şah mahut bir gizli polis teşkilatını (SAVAK) kullanarak bir kuşak boyunca İran'ı demir yumrukla yönetti.[2] O yüzden "bağımsızlık" arayışının, 1970'lerin ayırt edici "üçüncü dünyacı" ve anti-emperyalist söylemi çerçevesinde ifade edilmesi doğaldı. Bu bakış açısı, sekülerinden dindarına, milliyetçisinden Marksistine koca bir siyasal yelpazeyi oluşturan milyonlarca İranlıyı harekete geçirdi. Bu bakışı benimseyenlerin kahir ekseriyeti İran'ın aynı anda hem "bağımsız" olabileceğini hem de dünyanın geneliyle büyük ölçüde ilişki kurabileceğini savunuyordu. Örneğin, o dönem Latin Amerika'da yaşananlarla birçok paralellik vardı. Nitekim protestocular için "bağımsızlık" arayışı ille de milli otarşiyi ve izolasyonu desteklemek anlamına gelmiyordu.

Bununla birlikte, İslamcı devrimci önderlerin tutumlarının çok farklı olduğu ortaya çıktı. "Bağımsızlığı", "harici" müdahalelere ve etkilere karşı bağışıklık sağlayan ve dolayısıyla rejimin toplumsal denetimini güvence altına alan son derece önemli bir siyasal kalkan

* İran İslam Devrimi'nin temel sloganı. Devrimin ilk aşamasından sonra İslamcıların cumhuriyeti İslam Cumhuriyeti'ne çevirme hareketinin ifadesi –*ç.n.*

2. Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (Londra: Penguin Books, 1978).

olarak görüyorlardı. Onlar için istiklâl fikri İslami rejimi, küreselleşen dünyayla tam bir karşılaşmanın ortalığa salacağı mütecaviz fikirlerden, rekabet halindeki modellerden ve farklı hayat tarzlarından yalıtıyordu. Bu "doğuştancı" (*nativist*) tavrın altında yatan, İran'ın meşruiyeti dar ve münhasır "dinsel değerler"e dayanan, kendine özgü, dogmatik bir rejim olmasıdır. Sertlik yanlısı İslamcılar, dış dünyaya ve onun farklı fikirlerinin pervasız akışına açılma halinde, bu "dinsel değerler"in yerli yerinde kalamayacağından her zaman korktular. Aslına bakılırsa, İslamcıların küreselleşme eleştirisinin bir bölümü genel olarak kendi toplumlarında taşıdıkları değeri kaybetme konusundaki derin kaygılarıyla bağlantılıdır. Bu yöneticiler içeride siyasal ve ideolojik açıdan kendilerine güvenselerdi, dünyaya açılabilirlerdi.

Böylesi bir özgüvenden yoksun oldukları için, İran yöneticilerinin "bağımsızlık" (ve buna bağlı olarak "otantiklik") retoriğini "kutsal" bir varlığa, ihlali ceza gerektiren bir erdeme dönüştürmeleri gerekmiştir. Muhalif fikirleri, siyaseti ve bireyleri "yabancı", "Batılı" ya da "Amerikan" addedip ("Batılı entelektüel", "Amerikan İslamı" ya da "Amerikan özgürlüğü"nde olduğu gibi) hedef tahtasına yerleştirmelerinin altında yatan mantık budur. Bu yüzden "bağımsızlık" fikri içeride özgürlükleri kısıtlamanın bahanesi olmuştur. Milyonlarca devrimci İranlı, bu tehlikeyi başta belli belirsiz fark ettiği için böyle hareket ediyordu belki de; 1970'lerin sonunda Şah'ı devirmek için yürüyüşler yaparken, sloganlarını istiklâlin ötesine taşıyarak devrimin ikinci önemli unsurunu öne çıkarmışlardı: *azadi* (özgürlük).

"ÖZGÜRLÜĞÜN" ANLAMLARI

Öyleyse İran halkı devrim zamanında azadi terimiyle ne ifade ediyordu? 1970'lerin sonunda kamusal söylem ve duyarlılıkta azadi arzusu esasen "adalet"le ilintiliydi. Baskıdan, despotik patronlardan, bürokratlardan, trafik polisinden ve kır jandarmasından, ve her şeyden önce SAVAK, gizli polis korkusundan kurtuluşa işaret ediyordu. Özgürlük korku olmadan dahil olma arzusunu temsil etti. Devrim ve Şubat 1979'da Şah rejiminin çöküşü ciddi düzeyde bir özgürlüğü

gerçekten beraberinde getirdi. Devrimden sonraki haftalar ve aylar boyunca görmeye değer bir rahatlama ve özgürlük hissi âdeta elle tutulur gibiydi. Bu birçok biçimde ifade edildi: kamu medyasının yükselişinden ve halkın yurttaşlık sahnesindeki varlığından, mahalleler, okullar, işyerleri, fabrikalar, tarlalar ve hatta ordudaki toplumsal ve siyasal aktivizme kadar.

Fakat o zamanki adıyla bu "özgürlük baharı" çok geçmeden sona erdi. Bir dizi olay değişime noktayı koydu: Aralık 1979'daki referandumda İslami Cumhuriyet Anayasası'nın onaylanması, hemen ardından gelen Amerikan Büyükelçiliği'nin işgalini müteakip rehine krizi, İran'ın Saddam Hüseyin'in ordusu tarafından Eylül 1980' de –İran toplumunun militarizasyonuyla sonuçlanacak olan– işgali. İslami bir muhalefet grubu olan Halkın Mücahitleri Örgütü 1981'de rejime karşı silahlı mücadele ilan ettiğinde ve rejimin temel şahsiyetlerinden bazılarını öldürdüğünde siyasal baskı yeni bir zirveye ulaştı. Sopalar ve silahlar taşıyan, kendini kanun yerine koyan sertlik yanlısı grupların kamusal alanları tahakküm altına almaya başlaması, yeni bir toplumsal düzenin gelişinin habercisiydi. "Ayak uydurmayan" genç insanlar, kadınlar, şüpheli erkekler ve dinsel azınlıklar sert bir toplumsal denetim ve manevi disiplin altına alındı; ifade özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü ve açık muhalefet hızla azaldı. Yıkıcı bir dış savaşın ve iç baskının tam ortasında, azadi talebi kenara itildi. Ancak 1988'de savaşın sonlanmasının ardından ve Haşimi Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığının (1989-97) ilk yıllarında yeniden yüzeye çıktı ve daha büyük bir siyasal dışavurum fırsatının mümkün hale geldiği Muhammet Hatemi'nin (1997-2005) reformist cumhurbaşkanlığı döneminde en yüksek noktasına ulaştı. Bununla birlikte, o zamana kadar "özgürlüğün" anlamının referans noktaları değişmişti.

Bu yeni dönemde, azadi sadece siyasal dahil olma bakımından değil, özellikle medeni ve bireysel özgürlükler üzerinden dile getirildi. Belki İran tarihinin hiçbir döneminde bireysel haklar, medeni özgürlükler için böylesi güçlü bir arayış ve kişinin tercih ettiği hayat tarzını seçme özlemi olmamıştı. Çoğu genç insanın başlıca kaygısı bizatihi "gençliği yeniden talep etme", genç bir insan *olarak*, dünyadaki diğer gençler gibi özgür hareket etme arzusu; nereye gidece-

ğini, nasıl giyineceğini, ne düşüneceğini ya da neyi dinleyeceğini, kiminle evleneceğini veya evlenip evlenmeyeceğini seçme arzusu. Onlara göre, kentte yaşayan çoğu kadın manevi otoritenin ve devletin daimi gözetiminden, zorunlu örtünmeden ve baskıcı yasalardan azade olmak istiyordu. Kendi hayat tarzlarını korumak, hobilerinin peşinden koşmak, kamusal alanda bir rol üstlenmek, aile meselelerinde söz sahibi olmak, hayat arkadaşlarını seçmek, görülmek ve işitilmek istediler ve bunun için mücadele ettiler.

Bu bireysel özgürlükler arayışı kısmen İran toplumunun 1979 Devrimi'nden bu yana otuz yılda geçirdiği daha geniş bir *bireyleşme* sürecini yansıtıyordu. Artan kentselleşme (%70'in üzerinde), genel okuryazarlık (%90), üniversite eğitimi, hareketlilik ve küreselleşmenin kaçınılmaz ayak izlerinden kaynaklanan bu tırmanarak büyüyen modernite bir dizi farklı toplumsal süreçte tecelli etmiştir. Bunlar, ailenin "çekirdek" haline gelmesini; daha küçük, iki çocuktan az hane halkına yönelik eğilimi (ortalama hane halkı büyüklüğü 3,6'dır); çocuk odaklılığı ve yaş ayrımcılığı yerine meritokrasiye değer vermeyi; keza, üzücü bir biçimde, sahiplenici bir bireycilik eğilimini içerir.[3]

Bu sahiplenici bireycilik sosyal düşünürlerde bir "toplumsal çöküş"ün yaklaştığı endişesi yarattı, zira siyasal ya da manevi zamk da aşınınca insanları birbirine bağlayacak başka bir şey kalmıyordu. İnsanlar devlete olan inançlarını yitirdiğinde ve birbirlerine güvenmediğinde toplumsal bütünleşmeyi ve manevi denetimi ne sağlayabilir? Din mi? İslam mı?[4] Bazıları ciddi ciddi İslami devletin baskıcı karakterinin birçok İranlıyı İslamdan uzaklaştırdığına inanıyordu. Fakat bu mübalağa gibi görünüyordu. Bu modernite, din adamlarına ve siyasal İslama karşı güçlü bir horgörünün ortaya çıkmasına yol açsa da, bizatihi insanların dinsel inançlarının kendisini azaltmadı. Daha ziyade, esasen "din hissiyatı"nda ve mistik Sufi tarzı bireysel

3. İstatistikler için bkz. *Genel Nüfus Sayımı 2012*, Tahran, 2012. Toplumsal ve kültürel değişim için bkz. Kültür Bakanlığı, *Arzesh-ha va Negaresh-haye Iranian* (İranlıların Değer ve Görüşleri) (Tahran: Kültür ve İslami İrşad Bakanlığı, 2001-2004), 4 cilt.

4. Tahran'daki aylık *Âftâb* "toplumsal çözülme" konusundaki tartışmalara muhtelif sayılarında yer verdi.

dindarlığın giderek daha fazla takdir görmesinde ifade bulan, daha "bireysel" ve "asgari din"e ilgi arttı.[5] Kısacası İran, insanların İslam'la demokrasiyi, dinsellikle hakları ve inançla özgürlükleri birleştirmek istedikleri post-İslamcı bir yörüngeye girdi.

Bu "özgürlük" anlayışı, yetkililerin, İslamcı önderlerin anlayışından çok farklıydı. Aslında, başından itibaren, İslamcılar genel olarak özgürlük fikrine pek ilgi göstermediler. Bilakis, 1980'ler ve 1990'lar boyunca çoğu, azadinin hazcılık, manevi gevşeklik, zeval ve Batılılaşma anlamına geldiğini düşündü; azadi yasaklı demokratların, liberallerin, orta sınıf kadınların ve şehirli gençlerin feryadı haline gelince, bu kanaatleri daha da pekişti. Evet, Ayetullah Humeyni Şah'a muhalifken azadi diyordu, fakat iktidara gelince bundan bahsetmez oldu. Sertlik yanlısı Ayetullah Muhammed Misbah Yezdi azadiyi dünyevi bağlardan, statü ve iktidardan kurtuluş olarak sundu; ona göre, alternatif anlamları dizginsiz sorumsuzluk ve pervasız davranıştan farklı bir şey değildi – bu ABD'ye ve onun İslamın ve Müslümanların kuyusunu kazma girişimlerine atfettiği bir anlayıştı.[6] Humeyni'nin dini lider olarak halefi olan Ayetullah Ali Hamaney "özgürlüğün" gençler arasındaki cezbediciliğini ilk idrak edenlerdendi ve kavramı tümden ıskartaya çıkarmayı reddetti; o ve onun gibi düşünenler, özgürlük için esasen "kutsal ve İslami" bir şecere iddiasında bulundular. "Ruhani özgürlük" düşüncesinin "kişinin yükümlülüklerini yerine getirme özgürlüğü"nü, kendini yüceltme yolu olarak "büyük işler ve büyük seçimler yapmayı" içerdiğini öne sürdü. İnsanların talep ettikleri *diğer* tür özgürlüklerin ihlal ettiği bir şey vardı: İran'ın dinsel yönetimi, İslam Cumhuriyeti'nin özü – ki bu da devrimin başlıca sloganının üçüncü öğesiydi.

5. Resmi bir ankette katılımcıların yarısı dinselliği muhakkak düzenli ibadet olarak değil, içsel bir his olarak gördüğünü söylüyordu. Bkz. Muhammed Hatemi hükümeti altındaki Kültür ve İslami İrşad Bakanlığı anketleri. Ayrıca bkz. Abbas Abdi ve Muhsin Goudarzi, *Tahavvulat-e Farhangi dar Iran* (Tahran: Intesharat-e Ravish, 1999) ve Sara Shariati, "Din dar Shahr, Motale'eh-ye Mowredi-ye Shahr-e Tehran", www.isa.org.ir.

6. Ayetullah Misbah Yezdi aynı zamanda "hoşgörü" (*tasamuh*) fikrini İslama atfedenlere, sözgelimi ABD'ye de saldırdı; bkz. Ayetullah Yezdi'nin bir grup pasdar komutanına yaptığı konuşma, atıfta bulunan Islam in North America (ISNA) ve aktaran *Peyk-i İran* web sitesi, peykeiran.com, 19 Ekim 2009.

İSLAM CUMHURİYETİ

Var olan İslam Cumhuriyeti'nin meşruiyeti esasen "kutsal olarak buyurulmuş değerler" ve "İslami ilkeler"den kaynaklanır. İslam Cumhuriyeti, *velayet-i fakih* (en yüce fıkıh bilgininin, şu anda Ayetullah Hamaney'in yönetimi) ilkesine dayanan İslami bir devlettir; dini lider etkili bir şekilde, bu "kutsal olarak buyurulmuş değerler" in ya da "İslami ilkeler"in aslında ne olduğunu nihai biçimde belirleyecek konumdadır. Gelgelelim bu siyasal düzende her şey kutsal değildir, burada "halk"a da yer vardır; halk, seçilmiş temsilcileri aracılığıyla Batı tarzı bir parlamentoda yasalar çıkartabilir ve bunları cumhurbaşkanlığı makamı aracılığıyla uygulayabilir. Ancak hem halkın temsilcileri hem de onların yasaları –bunların İslami-*liği*– yüce *fakih* (fıkıh bilgini) tarafından bilfiil kutsanan küçük bir grup (din adamları ve hukukçulardan oluşan Anayasa Koruma Konseyi) tarafından tasdik edilecektir. Böylece kapalı bir iktidar ve himaye devresi, devrimden beri İran'ın asıl yöneticileri olan İslamcı kliğin tahakkümünü yeniden üretir. Devrimi tanımlayan İstiklâl, Azadi, Cumhuriye İslami sloganlarını atarken, milyonlarca devrimcinin aklındaki Cumhuriye İslami bu muydu peki? O dönemlerde, terim açıkça monarşiden cumhuriyetçiliğe, otokrasiden demokrasiye doğru bir rejim değişikliğine işaret ediyordu, fakat "İslam Cumhuriyeti"ndeki "İslam" sıfatı birçokları için belirsizdi.

Aslında İranlılar daha önce böyle bir cumhuriyete atıfta bulunmamıştı. Ayetullah Humeyni'nin 1970'lerin başında *İslam Fıkhında Devlet** (*Velâyet-i Fakih yâ Hükûmet-i İslamî*) kitabında dile getirdiği velayet-i fakih fikri esasen bir yönetim şablonu olmaktan ziyade Şii fıkhına dair bir meseleydi; devrim sonrasına dek halk için neredeyse tamamen bilinmez kalmayı sürdürdü.[7] Devrim esnasında, halkın "İslam Cumhuriyeti" teriminden anladığı Şah'ın diktatörlüğüne karşı adil, dindar ve hesap sorulabilir ya da demokratik bir al-

* Çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Düşünce, 1979). *–ç.n.*

7. Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic* (Londra: I. B. Tauris, 1998).

ternatife dair muğlak bir fikir gibiydi.[8] Ayetullah Humeyni 11 Kasım 1978 tarihli bir NBC mülakatında bu algıyı doğrulayıp "İslam Cumhuriyeti'nin tamamen demokratik olacağını" kabul etti. Aslına bakılırsa, İslam Cumhuriyeti'nin (Ayetullah Humeyni'nin Paris'te onayladığı) anayasa taslağı oldukça seküler ve demokratikti. Fransa Cumhuriyeti'nin anayasasından esinleniyordu ve ilahi egemenliğe ya da velayet-i fakihe hiçbir atıfta bulunmuyordu, sadece yasamaya nezaret edecek altı hukukçu ve beş din adamı içeren bir "koruma konseyi"den bahsediliyordu. Ne var ki planlanmış bir kurucu meclis te nihai olarak onaylanmasından önce, Devrim Konseyi'ndeki ve yeni kurulan İslam Cumhuriyeti Partisi'ndeki (şeriat yönetimi ve İslami hükümet isteyen) sertlik yanlısı İslamcılar taslağı kökten değiştirdiler ve ona aşağı yukarı bugüne dek süren biçimini verdiler.[9]

İran'ın siyasal manzarasını, hatta genel olarak dünyayı kökten değiştiren böylesine çarpıcı bir değişimin nasıl olup da göz göre göre gerçekleştiği tarihçiler için hâlâ bir muamma. Fakat bu büyük ölçüde devrimci kaosun dinamikleri ve Şah'tan sonraki ilk birkaç ay boyunca siyasal güçler dengesinin değişmesiyle ilgiliydi. Hem hükümet katında hem de toplumda yoğun bir iktidar mücadelesi dönemiydi bu. Başlangıçtaki devrimin genel istikameti çevresinde birliğin yerini artık ayrıntılar konusundaki anlaşmazlıklar alıyordu. Ortak düşman olan Şah'ın rejimi yıkıldıktan sonra yeni siyasal düzenin biçimi ve özgüllükleri konusundaki farklar iyice ayyuka çıktı. İslamcılar (cami, mahalle ağlarında ve önderliğin orta kadrolarında iyi konuşlanmışlardı) dini bir devletin kurulmasına muhalefet eden liberal ve ılımlı İslami rakiplerini (Başbakan Mehdi Bezirgân ve geçici kabinesi de bu gruba dahildi) hızla tasfiye ettiler; sekülerler ve solcular halihazırda marjinalleştirilmişti. Bütün bunların ortasında, devrimci coşkunun ve radikalleşmiş taraftarların hâkim olduğu İslamcılar (bu süreçte bazı solcuların sempatisini de kazanarak) bazı klasik yeniden bölüşümcü ve solcu talepleri destekleyen yoğun bir

8. Bu, Devrim Konseyi'nin başkanı ve İslam Devrimi'nden sonra Ayetullah Humeyni tarafından atanan ilk başbakan Mehdi Bezirgân tarafından teyit edildi; bkz. Mehdi Bezirgân, *Enghelab-e Iran dar Dou Harakat* (Tahran: Naraghi, 1984).

9. Ayetullah Hüseyinali Muntazari, *Khaterat* (Hatıralar), yayın yeri ve tarihi bilinmiyor.

popülist kampanya başlattılar: tümü mebzul miktarda anti-Amerikan retorikle süslenmiş toprak reformları, herkes için konut, sanayinin ve dış ticaretin millileştirilmesi ve arazilerin kamulaştırılması. Aynı zamanda anayasaya karşı çıkanları (ister liberal, ister seküler, hatta ılımlı Müslüman olsun) kapitalizm taraftarı, Batı yandaşı ve karşı devrimci olmakla itham ettiler (kısacası sertlik yanlısı Mahmud Ahmedinejad'ın 2000'lerin ikinci yarısında izlediğine çok benzer bir hattı takip ettiler). Birçok muhalifin sesli konuşmaya korktuğu bu son derece gergin atmosferde sertlik yanlısı İslamcılar –nihai olarak İslami bir devlette yeni bir dinsel oligarşinin iktidarını sağlayan– değiştirilmiş, İslamlaştırılmış anayasa taslağını geçirmeyi başardılar.

REFORM VE KARŞI REFORM

İslam devleti ne totaliter (sayısız iç çatlak ve hizip, denetlenemeyen mekânlar ve toplumsal direniş vardır) ne de arkaik modern öncesi olmuştur (gücü büyük ölçüde parlamento, cumhurbaşkanı ve modern bürokrasi gibi modern kurumlar aracılığıyla kullanmıştır); fakat derinden otoriter, yoğun biçimde ataerkil ve ideolojik olarak dışlayıcı kalmış, milyonlarca yurttaşı kamu hayatını ilgilendiren kararlara katılmaktan mahrum etmiştir. Son yıllarda daha bir askeri istihbaratçı niteliğe bürünüp insan haklarını ihlal etmeyi sürdürmüş; sert bir toplumsal denetim, manevi disiplin ve kadınlara düşmanca muameleyi dayatmıştır. Bu dinsel yönetimde, insanların yükümlülüklerine yapılan ezici vurgu, onların hak ve cumhuriyetçilik arayışıyla tam bir karşıtlık içindedir.[10]

1990'ların reform hareketi –kısmen Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi yönetimi altındaki 1997-2005 reform hükümetine evrilecektir– tam da bu cumhuriyetçi kusuru gidermek, İslam Cumhu-

10. Stasi'nin 102 bin tam zamanlı çalışan istihdam ettiği, bir muhbirin 6,5 yurttaşı gözetlediği Doğu Alman komünist yönetimi totaliter bir modeli temsil ediyordu. 10 milyon kadar Almanın Stasi'de dosyası vardı. Bkz. John Koehler, *Stasi: The Untold Story of the East German Secret Police* (Boulder, Colo.: Westview Press, 2000). Bununla birlikte, Doğu Alman hükümeti muhtemelen beden ve davranış, biyopolitika üzerinde İslam Cumhuriyeti'nin sahip olduğu türden ayrıntılı bir denetime sahip değildi.

riyeti'ni demokratikleştirmek üzere ortaya çıktı.[11] Muhammed Hatemi'nin seçilmesini izleyen bu çarpıcı atmosfer, enerji ve iyimserliğin İran'ın –1979'dakini tamamlayacak– "ikinci devrimi"nin gelişini müjdelemesi şaşırtıcı değildi. İnsanların ufukta yeni bir siyaset yapma yolu olduğuna, şiddetli bir devrimle değil, barışçıl yollarla asli bir değişim yaratılabileceğine inanmalarını sağladı. Birçok İranlı (%80 katılımlı bir seçimde seçmenin %70'i), reform –demokrasi, hukukun üstünlüğü, meritokrasi, hoşgörü ve sivil toplum– sözü veren orta kademedeki din adamı Hatemi'ye oy verdi. 1980'lerde ihanet duygusu yaratacak bir terim olan reform o devirde artık herkesin dilindeki slogan, değişimin el üstünde tutulan yörüngesi, bir umut siyaseti haline geldi.

Reform hükümeti birdenbire ortaya çıkmadı. Daha ziyade, savaş sonrası "yeniden yapılanma" döneminde 1990'ların başından itibaren gelişen daha kapsamlı bir post-İslamcı hareketin siyasal hattını bir araya topladı. Bu post-İslamcılık marjinalleştirilmiş kadınların, genç insanların, öğrencilerin, entelektüellerin ve siyaseten dışlanmış grupların, toplumsal, siyasal ve dinsel açıklık konusundaki artan duyarlılıklarını dile getiriyordu. İslamcı projeyi aşmayı, dinsel devleti feshetmeyi, toplumsal cinsiyet ve manevi disiplinin toplumsal denetimini gemlemeyi ve dinsel hakikat tekeline son vermeyi hedefliyordu. Haklar dilinin geçmişteki önemini yeniden kazandığı, genel olarak dindar bir toplumda seküler demokratik bir devlet kurmayı arzu ediyordu.[12] Hatemi'nin reform projesi post-İslamcılığın siyasal hedeflerini pratiğe dökmeyi umuyordu. Strateji, sivil toplumu aşağıdan güçlendirmek ve muhafazakâr İslamcıların hâlâ gerçek gücü elinde tuttuğu üst kademelerde yasal ve kurumsal reform pazarlığı yapmaktı. Bu aşamada sivil toplum güçlendi ve nispeten özgür bir basın, örgütleyici yaşam ve toplumsal hareket aktivizmi eşi benzeri görülmemiş bir enerji kazandı. Dinsel siyaset, hukukun üstünlüğü, şiddet, kadın ve Batı hakkında bir dizi açık tartışma sertlik yanlılarının manevi pozisyonunu sarstı. Muhafazakârların kurumsal iktidarında –yani seçimle gelmeyen kurullar, ordu, polis, *pasdar*lar

11. Ayrıntılar için bkz. Bayat, *Making Islam Democratic*.
12. *A.g.y.*

(Devrim Muhafızları) ve (paramiliter) *besic* milisleri, keza propaganda kurumları ve şiddete başvuran sayısız baskı grubu– pek değişiklik olmasa da, reform söylemi velayet-i fakihin oligarşik öğretisine içeriden en ciddi meydan okumayı ortaya koydu.

Reformcuların toplumsal hegemonyasının yaraladığı intikamcı sertlik yanlıları, bu yıllar boyunca kaybettiklerini geri kazanmak için –siyasal, yasal ve kaba şiddetle yürütülen– yoğun bir operasyon başlattılar. Ahmedinejad ve hükümeti bu intikamı somutlaştırıp tarihi geriye sardı. Yeni meşruiyet kaynakları –yani popülizm, radikalizm ve mesih söylemi– yaratarak bir restorasyon arzusunu, özellikle de 1980 başlarının devrimciliğine dönüşü temsil ettiler. Bir başka reform hükümeti olasılığını bertaraf etmeye kararlıydılar. Ayetullah Misbah Yezdi'nin –öğreti bakımından, Ahmedinejad'ın akıl hocasıdır– görüşleri doğrultusunda İslam *Cumhuriyeti*'ni cumhuriyet bileşeninden ayırarak; seçimlerin fikir ve muhalefetin özgür ifade sahası olarak değil, basitçe "İslami sistemin" hakiki özü olan yüce fakihe biat etmek olarak iş göreceği İslami bir *hükümet*e çevirerek, muhafazakâr İslamcıların iktidarını iyice sağlamlaştırmayı amaçladılar. Nitekim savaş döneminin eski başbakanı, reformist aday Mir Hüseyin Musavi'nin cumhurbaşkanlığı için iyi bir kampanya yürüttüğü 2009 seçimlerinde, muhafazakâr İslamcılar (güvenlik ve istihbarat kurumlarının öncülüğünde) Musavi'nin cumhurbaşkanı olmasını engellemek için, bu seçimde hile yapmak anlamına gelse bile, her yolu mübah gördüler.

Peki her tarafa yayılan bir sahtekârlık, düpedüz kanuna aykırılık ve dudak uçuklatan bir dalavere olduğuna inanılan bu işi, bu "din adamları" ahlaken nasıl meşru kılabilirdi? Aslında, bizatihi sertlik yanlılarının sürdürmeye çalıştığı "kutsal" sistem –velayet-i fakih– böyle şiddetli önlemleri meşrulaştırmak ve hatta günahlarından arındırmak için kullanılabilirdi. Onlara göre, esasen Ayetullah Humeyni tarafından hükme bağlanmış "İslami yönetim" (*velayet*) diğer tüm yükümlülüklerden (diğer vecibelerden) önce gelir ve yüce fakih, devletin, "İslami yönetim"in çıkarlarına zarar vereceğini düşündüğü herhangi bir yasayı, kuralı, anayasayı ve hatta dinsel öğretileri değiştirme ya da dikkate almama mutlak gücünü elinde bulundurur.[13] Eğer anayasayı gözardı etmek ya da insanları gündelik ibadetlerin-

den men etmek "sistemin menfaati" için mübahsa, seçimlerde hile neden olmasın? Böyle bir etik çerçevede, yalan bir yükümlülük edimi, bir erdem olabilir. Ayetullah Misbah Yezdi'nin daha sonra bütünlüklü olarak incelikle işlediği bu ilke, sertlik yanlısı İslamcıların muhalefetin altını oymaya ve statükoyu korumaya yönelik birçok baskıcı pratiğine yol göstermiştir.[14]

Bu yüzden 2009 seçim krizi sonrası ve bunu izleyen Yeşil hareket, bazılarının yaptığı gibi, "Batılılaşmış" şehirli orta ve zengin sınıftan İranlıların sözümona işçi sınıfı yanlısı ve anti-emperyalist Mahmud Ahmedinejad'la atışmasına indirgenemez.[15] Tarih tekerrür ediyor gibiydi. 1980'lerin başındaki rehine krizi esnasında da uluslararası Sol'da ve İranlı muadillerinde, İran solu tam da "anti-emperyalist" olarak adlandırdıkları rejim tarafından tasfiye edilmeden önce, benzer duyarlılıklar vardı. İslamcıların "anti-emperyalizm"lerinin anahtarı aslında madunun kurtuluşu değil kendilerini muhafaza olmuştur.[16] Ahmedinejad'ın "anti-emperyalizm"inin sıradan İranlıların –dışlanmışların, yoksulların ve çoğu kadının– esenliği ve kurtuluşu açısından pek bir anlamı yoktur. Sertlik yanlıları yurttaşların çoğunu ekonomik fayda ve insan haklarından mahrum bırakmış,

13. Bu ilke aslında Ayetullah Humeyni'nin önemli kararlarından kaynaklanır. Bkz. Schirazi, *Constitution of Iran.*

14. Bkz. Ayetullah Misbah Yezdi'nin konu hakkındaki ayrıntılı konferansı "When Is Obeying the President, the Parliament and Other Institutions Tantamount to Obeying God?", rajanews.com/PrintFriendly.asp?id=34427. Dini lidere itaat etmenin tanrıya itaat etmekle eşdeğer olduğunu belirtir; ona muhalefet şirk ve putperestlik olarak kabul edilecektir.

15. Bu tür iddialar hem İran'ın muhafazakâr İslamcıları tarafından hem de uluslararası soldan Hugo Chavez, Azmi Bishara, James Petras ve *Monthly Review Ezine* gibi grup ve bireyler tarafından da dile getirildi. İyi bir eleştiri için bkz. Saeed Rahnema, "The Tragedy of the Left's Discourse on Iran", *Znet*, 9 Haziran 2009; ayrıca bkz. Danny Postel, "Revolutionary Prefigurations: The Green Movement, Critical Solidarity and the Struggle for Iran's Future", *New Politics* 13, no. 1 (Yaz 2010).

16. Bkz. Asef Bayat, "Islamism and Empire: The Incongruous Nature of Islamist Anti-Imperialism", *Socialist Register 2008* (Londra: Merlin Press, 2007); Türkçesi: "İslamcılık ve İmparatorluk: İslamcı Emperyalizm Karşıtlığının Aykırı Doğası", *Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler* içinde, çev. Tuncel Öncel, haz. Colin Leys ve Leo Panitch, İstanbul: Yordam Kitap, 2009, s. 51-66.

aşırılıkçı retorikleri ve dışlayıcı pratikleri Batı'daki neoliberal düşmanlarının haklı çıkıp belli bir paye kazanmasına yol açmıştır. Demokratik olmayan öğretileri ABD ve Avrupa'da en tahammülsüz İslamofobikler ve savaş çığırtkanlarının eline koz vermiş, çoğunlukla yoksul ve mazlum Müslümanların kurban edildiği uzun süreli bir kampanya yürütmelerine imkân sağlamıştır. Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanlığı döneminde çok sayıda STÖ kapatıldı; yüzlerce muhalif öğrenci, akademisyen, kadın ve sivil toplum aktivisti hapse atıldı; öğretmenlerin, otobüs şoförlerinin ve diğer işçilerin kitlesel protestoları bastırıldı. Yönetimi altında devlet yardımları kesildi, özelleştirme rekor seviyeye ulaştı (2001-2003'e göre 18 kat daha fazlaydı), kısa vadeli ve güvencesiz iş sözleşmeleri yaygınlaştı (bugün işçi sınıfının %80 ila 90'ı) ve %25'e varan enflasyon oranı düşük gelirli ailelere büyük sıkıntılar getirdi.[17] Ahmedinejad'ın 2005'teki seçim kampanyası yolsuzlukla mücadeleye, istihdam yaratmaya ve petrol gelirlerinin cömertçe yeniden dağıtılmasına odaklanıyordu. Fakat yönetimi sırasında kayırmacılık ve yolsuzluk seviyeleri dünyadaki en yüksek oranlara ulaştı; yoksulluk sınırı altında yaşayanlar, 9 ila 10 milyon insanın bu sınırın altına düşmesiyle iyice arttı (%13).[18] Ekonomi politikaları ve kamu sektörüne verilen desteğe göre değerlendirildiğinde, Mir Hüseyin Musavi, Mahmud Ahmedinejad'dan daha solda görünüyordu.

Musavi'ye karşı Ahmedinejad mücadelesini kırsal-kentsel ayrımıyla bir tutmak da aynı ölçüde yanıltıcıdır. Kapsamlı veriler bulunmasa da, tek tek kanıtlar iki adayın da her iki seçim bölgesinden destek aldığını gösteriyor.[19] Son otuz yılda İran giderek daha kentsel

17. Siyasal iktisatçı Muhammed Malju'ya göre kısa dönemli sözleşmeli işçiler 1989'da ücretli işçilerin %6'sını oluştururken, bugün %80 ila 90'ını oluşturuyor; bkz. Malju, "Zarourat-e E'telaf-e Tabaghe-ye Kargar ba Tabaghe-ye Motawasset", *Tehran Review*, 7 Mayıs 2012, tehranreview.net/articles/10697#.T_tI-Errgc-M. Ayrıca bkz. "Justice for Iranian Workers", 26 Haziran 2009, www.justiceforiranianworkers.org/?p=1506.

18. *Transparency International Report, 2009*'da, İran toplam 180 ülke arasında 168'inci sırada yer aldı. Yoksulluğa dair rakamsal veriler İran'daki İslami İşler Konseyi'nden.

19. Reformist adaya yönelik kırsal desteğin anektodal bazı kanıtları için bkz. Babak Rahimi'nin Kevin Drum'daki saha gözlemleri "Iran's Rural Voters Revisi-

(%70'ten fazla) ve okuryazar (%90'dan fazla) bir toplum haline geldi.[20] Tırmanarak büyüyen kentlilik (artan eğitim, elektriklendirme, çekirdek aile yapısı, uzmanlaşma, medyanın yayılması ve gazete okurluğu aracılığıyla) kırsal kesimi bir kent itkisinin yörüngesine soktu; burada (sert kısıtlamalara rağmen) sesini çıkarmaktan hiç çekinmeyen bir kamusal alan –örgütleyici yaşam, saygın gazetecilik, 25 milyon internet kullanıcısı, %45 cep telefonu kullanıcısı (2009' da) ve 100 bin blogcu– bu gelişmelere önayak olmuş İslami devletin bizzat kendisine ciddi bir meydan okuma arz ediyordu.[21]

Rejimin sertlik yanlılarının toplumsal tabanı bizatihi işçi sınıfına değil, özel bir "rejim sınıfı"na bağlıdır. Devlet yardımlarının (sadaka, özel sübvansiyonlar, ayrıcalıklı ödemeler, kıyaklar, rüşvetler, komisyonlar) üleştirilmesiyle ekonomik olarak bir araya getirilen ve toplumsallaşarak sertlik yanlısı ideolojik bir paradigma haline gelen, hem yoksulları hem de zenginleri içeren ideolojik bir cemaattir bu. Böylece birçok muharip gazi, besicler ve muazzam bir dinsel kesimin mensupları (birçok cami, türbe, ilahiyat okulu, mektep ve kültürel dernek) rejimin (petrol gelirinden kaynaklanan) kazancını zengin ahbap çavuşlar, müteahhitler ve devrimci kurumlardan ailelerle paylaşırlar – ve bu sayede milyonlarca İranlıyı yabancılaştıran dışlayıcıyı bir hükümeti desteklemeye teşvik edilirler.[22]

---

ted", *Mother Jones*, 18 Haziran 2009, www.motherjones.com/kevin-drum/2009/06/irans-rural-voters-revisited; Eric Hooglund, "Iran's Rural Vote and Election Fraud", *Tehran Bureau*, 12 Haziran 2010; Babak Rahimi, "Inside Iran: A Rebellion That Is Familiar and Unpredictable", *Los Angeles Times*, 18 Haziran 2009. Ayrıca bkz. "Study Reveals Ahmadinejad Supporters in Rural Areas No Longer Back Him", 30 Kasım 2009, www.insideiran.org/featured/study-reveals-ahmadinejad-supporters-in-rural-areas-no-longer-back-him.

20. İran'ın 2012 Nüfus Sayımı, aktaran fararu.com/fa/print/120034.

21. Bkz. Bayat, *Making Islam Democratic*. İletişim Bakanlığı'na göre 2009' da kırsal alanlarda 9.500 civarında Bilgi ve İletişim Teknolojisi ofisi iş görüyordu.

22. Dini liderin makamı ya da *pasdar*lar örgütü tarafından denetlenen ekonomik sektör gibi resmi mali denetimden muaf olan dini-askeri ekonomik sektör hakkında kesin veri elde etmek güç. Bu sektörlerle bağlantılı bazı teşebbüsler şunları içerir: Meşhed'de İmam Rıza Türbesi'nin araziler ve domates salçasından araba setlerine uzanan ürünlerle ekonomik bir kartel olduğuna inanılır; Müctema Kavtar, mal varlığı 20 milyar dolar; İmdad İmam Komitesi, 6 milyon insanı kap-

YEŞİL HAREKET

Bunların ışığında, Mahmud Ahmedinejad'ın bir dönem daha başta olması korkusu, 2009'da reformcu adaylar için eşi benzeri görülmemiş bir coşku yarattı. İran halkının (çoğu 2005'te yapılan önceki seçimde oy kullanmayı reddetmiş olan) geniş kesimleri, seçim takvimini ve iktidar seçkinleri arasındaki çatlağı kullanarak sessiz hoşnutsuzluklarını görülmeye değer açık bir seferberliğe dönüştürdü; taban aktivizmi, kurulan koalisyonlar ve karnaval havasında geçen kitlesel sokak yürüyüşleri büyük umutlar ve beklentiler yarattı. Kadın, gençlik, öğrenci ve diğer madun grupların ayrı ayrı gayri-hareketleri kendilerine bir alan bulup sertlik yanlısı Ahmedinejad'ı defetmek için toplu bir seçim kampanyasında bir araya geldi. Ancak seçimlerin (Ahmedinejad lehine) sarsıcı sonucu bütün umutları suya düşürdü, derin bir manevi öfke uyandırdı ve bu da İslam Cumhuriyeti'nin tarihinde görülmemiş geniş tabanlı bir protesto hareketini besledi.

13 Haziran 2009'da, seçim sonuçları ilan edildikten sadece saatler sonra, seçim sonuçları karşısında afallayan insanlar kitlesel olarak, dalga dalga sokaklara akın etti; muhafazakâr Ayetullah Cenneti'nin tabiriyle, "siyasal bir deprem"i iyice büyüttü. Takip eden günler ve haftalar büyük şehirlerde, oyların yeniden sayılmasını ve seçimlerin yeniden yapılmasını talep eden yüzbinlerin aralıksız sokak protestolarına tanıklık etti. Protestolar uzayıp gider ve rejim tarafından şiddetle karşılık görürken, giderek artan talepler devlette reformu hedef alıyordu – hesap sorulabilirliği, güvenlik aygıtının tarafsızlığını ve dini liderin iktidarının kısıtlanmasını. Tahran'da 15 Haziran'daki muazzam "bir milyon kişinin sessiz yürüyüşü" ile iler-

---

sayan mal varlığı 60 milyar dolar; Parsian Bankası ve Zehra Cemiyeti. İran Devrim Muhafızları Ordusu, fabrikaları, arazileri, limanları, havalimanları, bankaları, üniversiteleri, ticari şirketleri vb. ile ülkenin en zengin holdinglerinden birine dönüştü; bkz. Muhsin Mahmelbaf, söyleşi, roozonline.com, 23 Mehr 1377. Bu konularda ve İran'da kayıtdışı yönetimsellik ağları hakkında bkz. David Thaler vd., *Mullahs, Guards and Bonyads: An Exploration of Iranian Leadership Networks* (Santa Monica, Calif.: RAND Corporation, 2010), s. 52-53, 58-64.

leyen sokak siyaseti gelgitlerle ve değişken bir dinçlikle haftalarca devam etti. Sessiz yürüyüşte, koca bir insanlık denizi İmam Hüseyin Meydanı'ndan Azadi Meydanı'na kadar, İnkılâp Bulvarı'nın tamamını kaplamış gibi görünüyordu. Bir pasdar komutanına göre büyük şehirlerde iki milyon civarında Yeşil protestocunun rejim yanlılarının yürüyüşünü altüst ettiği 18 Eylül'deki Kudüs Günü bir dönüm noktasıydı.[23] Bununla birlikte, İslami sisteme ve en üstün liderine karşı seslerini yükseltmek için Yeşil göstericiler tarafından kullanılan 27 Aralık'taki (İmam Hüseyin'in katlini anmak üzere düzenlenen) Aşure Günü, sokak hesaplaşmasının sonunu belirledi. Hükümet muazzam bir polis gücünü ve şiddet içeren sıkı önlemleri medyada yaygın bir propagandayla birleştirince, Yeşil ayaklanma sokaklardan çekilip, biraz soluklanmak üzere, halihazırda sosyal medyada, mahallelerde, arkadaş grupları arasında, aile buluşmalarında, dini toplantılarda, okullarda ve üniversite kampüslerinde kurulmuş olan aktivizm ve dayanışma ağlarına kaydı. Bir yandan polis denetimi, öte yandan yeni sosyal medyanın kullanımı Yeşil hareketi yatay ağlara; "yapılanmamış", "lidersiz" örgüte ve akışkan seferberliğe yöneltti – iki yıl sonra Arap ayaklanmalarının niteliğini belirleyecek olan bir aktivizm ve (gayri-)örgüt modeliydi bu. Fakat Arap ayaklanmalarından farklı olarak, Yeşil hareketin Arap Baharı'nın ardından ev hapsine alınan, boyun eğmeyen Mir Hüseyin Musavi ve reformcu din adamı Mehdi Kerrubi'nin şahsiyetlerinde ete kemiğe bürünen fiili ve simgesel önderleri vardı.

Yeni elektronik medya Yeşil dalgayı dış dünyaya, özellikle de vatanlarında bulunan birleşik bir harekete daha önce asla böylesine derinden dahil ve bunun için seferber olmamış diasporadaki üç milyon civarında İranlıya bağladı. Seçimlerden sonraki ilk üç hafta içinde, yurtdışından saatte 200 bin civarında tweet atılınca, Yeşil dalga dünyadaki en küreselleşmiş ayaklanmalardan biri haline geldi. Yeşil dalga kısa bir süre içinde şarkılar, simgeler, mitler, şiirler, videolar ve kendisi için alternatif ve yıkıcı bir kültürel bir alan açan

23. *Peyk-i İran* web sitesinde aktarıldığına göre, pasdar komutanı Said Kasımi'nin İmam Sadık Üniversitesi için yaptığı bir konuşma, www.peykeiran.com, 29 Eylül 2009.

yüzlerce web sitesiyle kendi sosyal hareket "kültür"ünü geliştirdi; ileri gelen sanatçılardan, entelektüellerden, şairlerden, şarkıcılardan ve sporculardan coşkulu bir destek topladı. Hareketin nişanı olan yeşil rengi toplumda öylesine yaygın ve rejim için öylesine tehditkâr hale geldi ki, yetkililer kamusal alandan bu nişanın –sokak kenarlarındaki yeşillikler ya da bazı posterlerdeki ulusal bayrağın yeşil kısmı da dahil olmak üzere– her işaretini silmek zorunda kaldılar.

Her tarafa yayılan siyasal bir hareket olarak Yeşil dalga, adaletsiz bir devlete karşı ortak bir öfkeden daha fazlası olarak ortaya çıktı. Varlığının ta kendisi, tıpkı her devrimdeki sıradışı dönüm noktaları gibi, aynı zamanda yeni etik değerleri destekledi. Bu kısa Yeşil dönüm noktasında, bencillik ve bireysellik kayda değer bir dayanışmaya dönüştü; cinsiyetçilik saygıya, maçoluk eşitlik ve haysiyete, adamsendecilik katılıma, şüphe güvene, korku cesarete ve şiddet medeniliğe boyun eğdi.[24] "Bir milyonun sessiz yürüyüşü" yeni bir ortak ruhun göze çarpan veçheleri olarak bu kuralların somut örneğiydi. Yan yana erkekler ve kadınlar, modern ve geleneksel, aktivistler ve sıradan bireyler, hatta jöleli saçları ve dökümlü pantolonlarıyla köşe başlarında takılan gençler, bu muazzam sessiz insanlığa katılmak üzere kendi köşesine çekilmiş altkültürlerinden dışarı çıktılar. Devletin kulakları için, bu disiplinli ve haysiyetli sessizlik belki de en keskin adalet çığlığıydı; hapishane sorguculari dahi bunun çınlamasından kaçamadılar.[25]

Dolayısıyla, ne kentli orta sınıf ile kırsal yoksullar arasında bir sınıf mücadelesi, ne de dini iktidara karşı sekülerist bir savaş olarak Yeşil dalga,[26] etik bir düzen içinde yurttaşlığı yeniden talep etmek üzere post-İslamcı bir demokrasi hareketine vücut verdi. Çoktandır devam eden korkudan, manevi gözetimden, yolsuzluktan ve keyfi yönetimden azade haysiyetli bir hayat özlemini dile getirdi. Kesin-

24. Protestoların etkin katılımcılarından birisinin mükemmel düşünceleri için bkz. Kaveh Muzafferi, "Gozareh-haaii az Tahlil-e jonbesh-e Sabz", www.opendemocracy.net/blog/kaveh-mozaffari , 19 Eylül 2009.

25. Aktaran, Yeşil devrimin ortasında tutuklanan Kaveh Muzafferi; bkz *a.g.y.*.

26. Yeşil hareketin orta/üst-sınıfa has olduğu iddiası, ABD'deki bazı solcu akımların yanı sıra İranlı siyasi gözlemci Abbas Abdi ve sol feminist Nuşin Horasani tarafından dile getirilmiştir.

likle yerli, ilkesel olarak şiddete başvurmayan ve kayda değer bir biçimde küreselleşmiş olan bu hareket, hayat ve özgürlük için bir Yeşil dalgayı temsil etti. Şehirli orta sınıfın tam merkezde olduğu geniş tabanı, farklı grupları, dinsel inançları ve ideolojik kanaatleri içeriyordu. Yeşil hareket inanç ve bağımsızlığı, İslam ve özgürlüğü yeniden talep ederek ve değişik (dinsel, seküler, Sol, sağ) ideolojik eğilimleri seferber ederek –siyasal, medeni ve bireysel– hakların tanınmasının merkezi bir yer teşkil ettiği, ideoloji sonrası bir muhalefet oldu. Stratejisi ilk elde asgari ("Oyum nerede?") görünüyordu, gene de potansiyel olarak geniş kapsamlıydı: Anayasanın demokrasi itkisini (örneğin özgür basın, özgür toplantı ve örgütler, insan hakları) gerçekleştirmek üzere yola çıkan, özgür ve adil seçimlerle devam eden, ve muhtemelen velayet-i fakih'in iktidarını kaldırmak ya da sınırlandırmak üzere bir anayasa değişikliğine yol açacak bir stratejiydi. Fakat tüm bunlar barışçıl yollarla ve anayasal çerçeve içerisinde gerçekleşecekti.

İleri gelen aktivistleri (Musavi, Kerrubi ya da Beheşti) İslamcı kadrolardan neşet etmiş bulunan bu basit olmasına rağmen karmaşık hareket, kısa bir süre için rejimin yönünü şaşırttı. Rejimin sertlik yanlılarının tepkisi panik, karmaşa, sistematik baskı ve bu "siyasal deprem"i kendilerine ve taraftarlarına nasıl açıklayacaklarına dair kararsızlığın bir karışımıydı. Kamuoyuna yaptıkları açıklama dış güçlerin "fitnesi"ne, BBC'ye, ABD'ye, İsrail'e ve onların "kadife devrim" başlatmak isteyen "İranlı ajanları"na ağırlık verdi; ayrıca her kuşaktan yurttaşı kendi hükümetlerine karşı ayaklanmak üzere yanlış yola sevk ettikleri için ülkedeki üniversiteleri ve onların "Batılı sosyal bilimleri"ni suçladılar.[27] Ama kendi aralarında konuşurken modern orta sınıfın büyümesi, şehirlilik, yeni iletişim teknolojisi ve devlet ideolojisinin "yabancı fikirler"in nüfuzuna karşı güçsüzlüğü gibi birtakım yapısal unsurları suçlar gibi görünüyorlardı. Hükümetin sonradan ortaya çıkan, üniversiteleri Tahran'dan taşraya taşıma, Tahran'ın beş milyon sakinini başka şehirlere yerleştirme ve

27. Bkz. aktivistlerin kitlesel yargılanmaları esnasındaki yayınlanan tartışmalar, devlet televizyonu yayını, Haziran 2009. Bir rapor için bkz. www.guardian.co.uk/world/2009/aug/02/mass-trial-iranian-opposition-politicians.

çocuk doğurmayı teşvik ederek kırsal bölgelerin nüfusunu artırma "planları", bu yapısal unsurların siyasal sonuçlarını engellemeyi amaçlıyordu (Bkz. 7. Bölüm). Büyük ölçüde devletin mesul olduğu tırmanarak artan modernite ve toplumsal değişim, İran'ın İslamcı rejiminin bu "özel" yönetimselliğini sarsmaya devam etmiş, ancak tam da bu "özel" yönetimsellik Yeşil hareketin hedeflerini gerçekleştirme çabalarını altüst etmiştir. Sonuç olarak Yeşil ayaklanmanın dinamikleri, Tunus, Mısır, hatta Yemen'deki başkaldırıların dinamiklerinden farklı kalmıştır.

BASKI VE REFORMCULUK

Tunus Devrimi, bazı gözlemciler geçmişe bakarak aksini iddia etseler de,[28] en beklenmedik biçimde gerçekleşti. Dalga dalga yayılan halk protestosu öyle beklenmedik ve şaşırtıcıydı ki, 4 Eylül 1989'da Leipzig'deki kitlesel protesto Doğu Alman komünist rejimini nasıl hazırlıksız yakaladıysa, Tunus rejimi de bunu idare edemedi.[29] Gözler önüne serilince, Tunuslular halihazırda yarattıkları şeyi kucakladılar – kitlesel bir protestoydu bu; ve rejimin sıkı önlemlerine rağmen Bin Ali gidene kadar onu büyütmekte ısrar ettiler. Benzer bir biçimde, Mısır'daki ayaklanma öyle güçlü ve çarpıcı bir biçimde patlak verdi ki çoğalan uluslararası baskı ve "tarafsız" bir ordu altında, Mübarek rejimi krizi yönetmeyi başaramadı.[30]

İran'daki Yeşil ayaklanma on altı ay önce oldukça farklı bir siyasal iklimde gelişti. Tunus ve Mısır'dan farklı olarak, İranlı sertlik yanlıları bir halk ayaklanmasını bekler gibiydiler ve ziyadesiyle hazırlıklıydılar. Son derece gergin ve popüler bir seçimde hile yapan biri yaygın bir öfke ve huzursuzlukla karşılaşmayı muhtemelen bekliyor olacaktır.[31] Seçim sonuçlarının açıklanmasından kısa bir süre

28. Örneğin bkz. Nizar Şakrun, *Rawaya al-Tawrah al-Tunisiya* (Tunus: Al Doasari, 2011).

29. Doğu Alman devrimi hakkında, bkz. Victor Sebestyen, *Revolution 1989: The Fall of the Soviet Empire* (New York: Pantheon, 2009).

30. Ayaklanmaların şaşırtıcılığı hakkında, bkz. Asef Bayat, "The Arab Spring and Its Surprises", Açılış konuşması, Arap Devrimleri ve Bilim Konferansı, Watson Institute, Brown University, 5 Nisan 2012.

sonra yetkililer tüm mobil telefon hatlarını ve kısa mesaj iletişimini kesti, birçok çevrimiçi haber kaynağını filtreledi; daha sonra reformcu cephenin baş aktivistleri ve stratejistlerinin yaygın olarak tutuklanmaları başladı. Muhalefetin barışçıl gösteriler düzenleme talepleri duymazdan gelindiyse de, kendiliğinden sokak protestoları oldu; rejim temsilcileri böyle protestolarda keskin nişancılar kullandı. Yeşil dalganın en ikonik şahsiyeti Nida Ağa-Sultan'ınki, devlet şiddetinin yol açtığı birçok ölümden sadece birisiydi. Barışçıl göstericilerin katli, sertlik yanlılarının ne pahasına olursa olsun ayaklanmayı bastırmaya kararlı olduklarını göstermek için bir işaret gönderdikleri anlamına geliyordu.

Tunus ve Mısır'daki polis devletleriyle karşılaştırıldığında, İran' daki İslamcı rejim muhalefeti denetlemek için çok daha etkili ve ayrıntılı bir sistem uyguladı. Örneğin Mısır'daki ayaklanma zarfında haber vermesini engellemek için tek bir gazete kapatılmadı; *El-Şurûk, El-Mısr el-Yevm* ve *El-Düstûr* gibi bağımsız gündelik gazeteler devrim olaylarının ayrıntılarını haberleştirmeye devam ettiler. Mobil telefonlar, sabit hatlar ve kısa mesaj iletişimi çalışmaya devam etti; sosyal medya aşağı yukarı olduğu gibi kaldı ve internet sadece kırk sekiz saat için kesildi. CNN ve özellikle Al Jazeera gibi yabancı televizyon ağları esasen haber ve yayın yapmaya devam ettiler. Devrimcilerle sıradan insanlar arasındaki iletişimin hayati kanalları olarak devrimin mesajını şehir merkezlerinden çok öteye, ülkenin uzak köşelerine yaydılar. Sadece Vail Guneym gibi örgütlenmenin

31. Erken dönemde rejim sempatizanı, sonraları sinemacı ve muhalif olan Muhsin Mahmelbaf, pasdarlar örgütünün Mir Hüseyin Musavi'ye Ahmedinejad haricinde kimsenin cumhurbaşkanı olmasına izin vermeyeceklerinin işaretini vermiş olduğunu iddia etti. Bir "darbe" hazırlığının halihazırda yapılmış olduğunu da ekledi. Muhsin Mahmelbaf ile söyleşi, roozonline.com, 23 Mehr 1388. Musavi'nin seçim kampanyasındaki yardımcısı Alirıza Beheşti'ye göre, seçim günü, muhalefete göre (toplam 40 bin kişiden) 15 bin kadar Musavi taraftarının oy verme yerlerini denetlemesine izin verilmedi. Musavi'nin popüler göründüğü bölgelerde (örneğin Tebriz'de) yeterli oy pusulası yoktu ve seçim süresi uzatılmadı. Toplamda sandıklardan geçerli kayıtlı seçmen sayısından 3 milyon adet daha fazla oy pusulası çıktı. Söylendiğine göre, seçim günü ve sonrasında Musavi'nin seçim merkezindeki SMS hizmeti ve 300 sabit hatlı telefonun bağlantısı kesildi; polis daha sonra merkezi kapattı ve seçimdeki destekçilerini tutukladı; bkz. Alirıza Beheşti, aktaran www.mowjcamp.com, 31 Mordâd 1388.

arkasındaki birkaç kişi hapsedildi ama kısa süre sonra serbest bırakıldılar.

Buna karşılık İran'da işler çok farklıydı. Seçimlerden sonra kısa bir süre içinde ve âdeta bir darbeyi andıran biçimde, "düşünen sınıf" –yüzlerce stratejist, kampanyacı ve siyasal önder– yakalanıp parmaklıkların arkasına kondu. Güvenlik ve istihbarat güçleri tüm reformcu medyayı –gazeteler, web siteleri ve diğer haber kaynaklarını– kapattı. Asli iletişim araçları, mobil telefonlar ve internetin yanı sıra uluslararası medya da denetim altına alındı. Devrim Muhafızları başkent Tahran'ın yönetimini iki ay boyunca ellerine aldılar. Toplamda 4 bin aktivist tutuklandı ve en az 70 kişi öldürüldü. Hapishanelerde, özellikle mahut Kehrizek gözaltı merkezinde, kadın ve erkeklere tecavüzü içeren acımasız işkence haberleri ülkeyi şoke etti. Bu, devlet denetimindeki medyada yer alan propaganda kampanyası, muhalif şahsiyetlerin devlet televizyonlarında yayınlanan Stalin tarzı kitlesel yargılanmaları ve psikolojik savaşla birlikte, protestocuları sokaklardan uzaklaştırdı. 1979'da sokak protestolarının Şah'ın iktidarına ne yaptığını hatırlayan sertlik yanlıları sokakları kaba kuvvet baskısıyla ele geçirmeye kararlıydı.

Hem Tunus hem de Mısır'da ordu olup bitenden büyük ölçüde uzak durdu (Mısır'da Mübarek'in düşüşüne kadar devrimden yana oldu), fakat İran'da ordunun tüm önderliği rejime destek verme konusunda bir olmuştu. Tunus, Mısır ve Yemen'de yönetim organlarındaki çatlak, devrimcilere bir manevra alanı sağlamış, dikkatlerini nefret edilen "polis"e odaklamalarına imkân vermişti; oysa İran'da sadece üniformalı güvenlik güçleriyle değil, aynı zamanda sıradan "insanlar" gibi görünen gruplarla da mücadele etmek zorunda kaldılar. İran'da İslami rejim kendi "insanlarını", tam da böylesi kritik zamanlarda kullanılacak "olay yerindeki insanlar"ı yaratmıştı.[32] Bu "insanlar" –sertlik yanlısı İslamcıların toplumsal ve siyasal tabanını oluşturan– "rejim sınıfı"nın savaşçı özünü temsil ediyordu. Bu "insanlar"ın en örgütlü kesimi, besic milisleri, toplumda bir eşik konu-

32. Besic örgütünün ödeme yaptığı kişiler 350 bin civarındayken, pasdar personelinin sayısının yaklaşık 150 bin olduğu tahmin ediliyor. Bkz. Muhsin Mahmelbaf'ın söyleşisi, roozonline.com, 23 Mehr 1388. Pasdarlar hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Thaler ve diğ., *Mullahs, Guards, and Bonyads*, s. 58-64.

mu işgal eder; "sıradan yurttaş" olmak ile örgütlü bir baskıcı güç olarak hareket etmek arasında gidip gelir. Bu iki boyutlu statüde, rejim hesabına gündelik gözetleme yapmak üzere –köylerde, şehirlerde mahallelerde, işyerlerinde ve üniversite kampüslerinde– toplumun temel kesimlerine yayılmışlardır. Baskı aygıtının bir parçasıdırlar ama sıradan hayatların içinde –aileler, arkadaşlar, akrabalar ve iş, rızk ve yaşam dünyasında kök salmış ilişkilerde– yer alırlar. Bu yüzden, mahalleler ve köyler gibi kişiler arası yüz yüze ilişkilere sahip küçük topluluklarda, açık muhalefete bu besic unsurlarının varlığıyla ket vurulur. Mesela bir muhalefet mitingine katılmak isteyen bir kimse böyle bir mahalle gözetimi karşısında bir kere daha düşünecektir.

Besic milisleri sürpriz sokak protestolarını ve yeniden toplaşmaları engellemek üzere daha dolaysız gözetime ya da özel operasyonlara da katıldılar (bunların karşılığında ikramiye, para veya motosiklet alıyorlardı). İki bin civarında besic, merkezi mahallelerde devriye gezmek için donatıldı.[33] Pasdarlarla birlikte milisler okullara, üniversite yurtlarına ve semtlerde planlanan 22 bin gözetleme istasyonuna gönderildi. Buna ek olarak, 400 civarında kamera Tahran'da şüpheli etkinlikleri gözetleyecekti. Böyle ayrıntılı toplumsal denetimler ve çoğu kez neden oldukları hunharlık, uluslararası etki ve baskıdan büsbütün muaf bir rejim tarafından tasarlandı. Tunus, Mısır ve Yemen'de siyasal hunharlıklar uluslararası medyada süratle yayınlandı, böylece küresel topluluğun desteğine yol açtı ve Bin Ali ve Mübarek'i devirmek ya da Ali Salih'i dizginlemek için hükümetlere baskı yaptı. Oysa böyle bir baskı İslam Cumhuriyeti için söz konusu olmadı, zira İslami rejimin "bağımsızlığı" ya da "marjinalliği", uluslararası camianın bunlar hakkında ne düşüneceğine dair fazla bir kaygı duymadan insan hakları ihlallerini sürdürebileceği anlamına geliyordu. Batı'nın (ABD) muhalefete verdiği destek, Mısır, Tunus ya da Yemen'dekinden ayrı olarak, İran'daki baskı aygıtı üzerinde farklı bir etki yarattı.

Böyle bir baskı karşısında, Yeşil hareketin elinde ne gibi seçenekler vardı? Yeşil aktivistlerin yeniden toplanmak ve seferber ol-

33. Bkz. www.rooznews.info/news/14456.php, 26 Mehr 1388.

mak için fırsatlar yaratmaları, veya kültürel pratiklerin kendilerine sunabileceği geçici ve mekânsal kaynakları değerlendirmeleri gerekiyordu. Arap mücadeleciler, 1979 Devrimi'ndeki İranlı devrimcilerin yaptığı gibi, ellerinin altındaki kaynakları bütünüyle değerlendirdiler. Dini ritüeller, cenaze merasimleri, definler ve matemlerin sunduğu mekânsal ve zamansal fırsatlar kitlesel siyasal protesto için kullanıldı ya da kendiliğinden böylesi bir protestoya dönüştü. Fakat bunların hiçbiri Cuma namazlarının Arap devrimlerindeki önemiyle karşılaştırılamaz. Milyonlarca Müslümanın namaz kılmak üzere camilere aktığı Cumalar Arap diktatörleri için haftanın kâbusu oldu, zira bu vaazlar aynı anda milyonlarca insanın herhangi bir kısıtlama olmadan kamusal alanlarda toplanmasını kolaylaştırıyordu. En büyük kitle gösterileri ve mitingler hep Cuma günleri namazdan sonra gerçekleşti.

Fakat İranlı protestocular esasen böyle avantajlardan yoksundu. Arap ülkelerinden farklı olarak Cuma namazı İran İslamının bugünkü kültüründe yoktur. İranlı Müslümanlar Cumaları ya da diğer günlerde öğlen vakitleri nadiren namaz kılar – bu Arap Müslümanlarının büyük bir çoğunlukla yaptığı bir şeydir. İranlılar öğle ve ikindi namazlarını genellikle ikindi vakti bir arada kılarlar. Cuma namazı vaazları İslam Cumhuriyeti'nin sömürdüğü, esasen rejim taraftarlarının katıldığı bir ritüeldir; yani her çeşit insanın olduğu serbest bir topluluktan oluşmaz ve bağımsız değildir. Fakat İranlı Müslümanların siyasal seferberliğe müsaade eden başka kültürel ya da dini kaynakları vardır. Birbirini izleyen cenaze merasimleri, anma günleri ya da Muharrem ve Ramazan gibi Şii dini ritüelleri, bugün İran'ı yöneten din adamlarının da dahil olduğu devrimcilerce Şah'a karşı toplu muhalefet için zaman ve mekân sağlamıştır. Bu kültürel ve dinsel olaylar öyle sınırsız bir meşruiyet ve kutsallığa sahipti ki hiçbir seküler yönetici –ne Şah, ne Mübarek, ne de Beşer Esad– bunları engelleyemezdi. Oysa İslamcı sertlik yanlıları için durum böyle değildi. İran'da rejimin sertlik yanlıları saygı gösterilen çoğu kültürel ve dini geleneği Yeşil protestolar boyunca gayrimeşrulaştırmayı başardı; cenazeleri yasakladı ve aileleri sevdikleri için matem törenleri düzenlemekten men etti. Rejim zaman zaman potansiyel protestocuların bir araya gelmesinin önünü kesmek için Şii dini ritüellerini

dahi iptal etti. Sertlik yanlılarının tepkisine bu "ters otorite" rehberlik etti ("ters otorite" bir rejimin kendi meşruiyetinin dayandığı değer ve pratikleri gayrimeşrulaştırıp ıskartaya çıkarma otoritesidir; söz konusu değer ve pratikler üzerinde sadece kendisinin hak sahibi olduğunu iddia ettiği için, bunu yapabilir). Nitekim İran'da dini devlet bu kültürel ve dini ritüelleri yasaklayabilirdi, ki yasakladı da, zira kendisini neyin kutsal olup neyin olmadığına, neyin hakiki ve neyin sahte, neyin doğru ve neyin yanlış olduğuna karar verecek yegâne meşru organ olarak görüyordu. Böyle kısıtlamalarla karşı karşıya kalan hoşnutsuz İranlıların, akşamları çatılarına çıkıp sesli ve toplu olarak Allahüekber diye bağırmak haricinde pek seçenekleri yoktu. Fakat bu dahi hoşgörülmedi, besic milisleri ve pasdarlar ezan okuyanlara şiddetle saldırmaya çalıştı. Devleti korumanın siyasal "amaca uygunluğu", İslamcı sertlik yanlılarının Müslümanların en kutsal niyazını –Allahüekber– hiç tereddüt etmeden yasaklamasına imkân sağlıyordu.

Bu alışılmamış yönetimsellik, Yeşil hareketin –rejimi reforma zorlamak şöyle dursun– kendi kampanyasını sürdürme çabalarını bile etkisiz hale getirmekte kuşkusuz kritik bir öneme sahipti. Fakat yönetimsellik tipi tek başına her şeyi açıklayamaz. Bin Ali yönetimi altında Tunus da bir polis devletiydi ve Suriye'de Baasçı rejim nispeten "bağımsız"ken muhalefete bütün vahşiliğiyle saldırıyordu. Buna rağmen her iki ülkede de devrim niyeti taşıyan protestolar yaygın biçimde gerçekleştirildi. Benzer ayaklanmalar niçin İran'da yaşanmadı? Yeşil önderler, önsel olarak ve prensip gereği, reformculuğa bağlıydı ve şiddete başvurmamaya kararlıydı. Eski Cumhurbaşkanı Hatemi ve "hükümet reformcuları" gibi, hareketteki temel aktörler kesinlikle bir devrim istemiyordu; bunun yerine siyasal yapıda anlamlı bir değişikliğe yol açmayı amaçlıyorlardı, ama barışçıl yollarla ve sadece anayasa bağlamında, "sistem" çerçevesinde.[34] Anayasa tadil edilebilirdi, ama sadece anayasal yollardan. Onlar için "devrim" fikri şiddetle, yıkımla ve demokratik sonuç doğurma güvencesi olmayan küçük düşürücü kitle siyasetiyle eşdeğerdi ve bu yüzden hareketin "şiddete başvurmayan" ve kademeci ilkeleriyle

34. Mir Hüseyin Musavi tarafından yayımlanmış muhtelif manifestolar.

bağdaşmıyordu. Hareketin içindeki fikirler elbette evrildi, ilerleyen yıllarda daha da farklılaştı; artık kimileri anayasanın ötesinde temel, devrimci bir değişimi tercih ediyordu. Fakat 2009'daki kavşakta, çoğu Yeşil aktivistin muhayyilesini reform ya da kademeli ve barışçıl değişim belirledi. Bazılarına göre, "şiddete başvurmama" tarihdışı bir ortodoksluk, dokunulmaz bir çağrı haline gelmişti ve siyasal mücadelelerin etkililiği artık buna göre değerlendiriliyordu. Şiddete başvurmamanın böyle kutsanması kayda değer bir söylemsel özellik, erken dönem devrim öncesi yılların şiddet dilinden geri dönüştü, fakat istenmeyen şiddeti manevi ve siyasal bir zorunluluk haline getirebilecek acil ve kritik anlar –sözgelimi meşru müdafaa veya bir atılım sağlama– bakımından siyasal mücadelenin karmaşıklığını ele almada başarısız kalıyordu.

Reformculuk ve şiddete başvurmama yalnızca prensip gereği ya da gönüllü politika tercihiyle ilgili bir mesele değildir, Gandi de böyle düşünmez.[35] Çoğu kez, başta mücadeleci bir hareket ile muarızları arasındaki güç dengesizliği olmak üzere, siyasal gerçeklikler tarafından şekillendirilir. Mübarek'in rejimini yenemeyeceğini anlayınca, Mısırlı militan grup Cemaatü'l-İslamiyye 1990'ların sonlarında çoktandır devam eden devrimciliğini ve şiddeti terk edip reformcu bir çizgi benimsedi.[36] Tersine, uzun süredir reformcu olan Müslüman Kardeşler, 25 Haziran 2011 kitle protestolarının gücünü ve vadediciliğini görünce, gönülsüz de olsa, Mısır Devrimi'ne katıldılar. Bu, devrimci olmak için kişinin yeterli güce ihtiyacı olduğu anlamına; daha da önemlisi, kişinin kritik koşullarda bu gücün yeterli olup olmadığına karar vermek için dirayetli bir muhakemeye sahip olması gerektiği anlamına gelir.

Hem Mısır'da hem de Tunus'ta devrimci mücadeleler, grevleri ve iş bırakmaları iktidardaki rejimler üzerinde büyük bir baskı yaratan çalışan sınıfların katılımından çok büyük bir güç aldılar. 1979 İran Devrimi atılımını, ekonomiyi ve devlet yönetimini âdeta sakat-

35. Gandi'nin incelikli görüşü hakkında bkz. Jonathan Schell, *The Unconquerable World: Power, Non-Violence, and the Will of People* (New York: Holt, 2004).

36. Cemaatü'l-İslamiyye eski militanı, İnşa ve Adalet Partisi genel sekreteriyle yaptığım söyleşi, Haziran 2012, Kahire; ayrıca bkz. *Murajiaat* (Doğru Yol), çok ciltli ideolojik revizyon kitapları.

layan, başta petrol işçileri olmak üzere milyonlarca çalışanın genel grevlerine borçluydu.[37] Yeşil harekette daha küçük ölçekli işçi protestoları bile yoktu. Bu temel handikap Yeşil önderlerin,[38] hatta rejimin sertlik yanlılarının dikkatinden kaçmadı. Bir pasdar komutanı, "Kuzey Tahranlıların protestolarından bir şey olmaz," diyordu, "ama Güney Tahran destek verirse, hemen kaçacaksın."[39]

Reformcu vizyonun siyasal sonuçlarından biri Yeşillerin çoğunlukla devletle fiziksel çatışmadan kaçınmasıydı – Müslüman Kardeşler'in 2011 Mısır Devrimi'ne dek on yıllar boyunca benimsediğine çok benzer bir stratejidir bu. Esasen güçlü, incelikli, dayanıklı ve bir bakıma gizli örgütlenmeleri sayesinde Müslüman Kardeşler böyle bir stratejiye başvurabilirdi, ama İran'ın Yeşil hareketi başka bir çözüm bulmak zorundaydı. Dolayısıyla, sokak siyaseti şiddet içerecek ve devletin misillemesine neden olacaksa, aktivistler evde kalacak ya da ortak muhalefeti dile getirmek üzere alternatif mecralar bulana dek örgütleri ve ağları kullanacaktı. Kamusal alanlardaki ezici polis denetimi Yeşil aktivistleri sokaklardan sürmüştü. Şimdi hareket, elverişli zamanlarda geri dönmeyi amaçlayarak, bir örgütlenme ve ağlarla ayakta kalmalıydı. Yeşil hareketin katı bir örgütlenmesi yoktu çünkü hem rejim baskı yapıyordu hem de sanal, akışkan ve yatay ağlara ilgi giderek artıyordu – bu yataycılık daha sonra Arap ayaklanmaları ve küresel İşgal hareketleriyle yayılacaktı.

Yeşil hareket kesin olarak sokaklardan uzaklaştı, fakat patlamasına neyin yol açtığı belirsizliğini hâlâ koruyor. İnsanların gündelik hayatlarının en yerleşik talepleri, hayat ve özgürlük, varlığını sürdürüyor. Hatta çoğalıyor, bireysel meydan okumanın gündelik edimlerinde tecessüm ediyor, toplumda bir alan veya hükümet organında

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

38. Mir Hüseyin Musavi manifestolarında ifade ettiği gibi bu sorunu kabul etti; gecikmiş bir kabul Ali Mezrui'de bulunabilir, "Jonbesh-e Sabz va Aghshaare Mahroom", norooznews.org/note/2012/04/2076. Bilinçli bir çözümleme için bkz. Charles Kurzman, "The Arab Spring: Ideals of the Iranian Green Movement, Methods of the Iranian Revolution", *International Journal of Middle East Studies* 44, no. 1 (Şubat 2012), s. 162-65.

39. Komutan Said Kasımi'den aktaran *Peyk-i İran* web sitesi, www.peykeiran.com, 29 Eylül 2009.

bir çatlak bulunca topluca patlak verip gün yüzüne çıkıyorlar. Yeşil dalga bir iktidar rejimiyle, sıradışı manevra kabiliyetine rağmen dahili çatışmalar ve aşınmayı esas alan ve bunu besleyen bir yönetimsellikle karşı karşıya; aralıksız krizlere ve kriz yönetimi çabalarına tabi. Ekseriyetle toplumsal denetime, ayrıntılı disipline ve böylesine dar bir meşruiyete dayanan bir hükümet tarzının, yönetime sadık kimseler grubundan, hatta kendi yakın çevresinden bazılarını sürekli dışlaması ve yabancılaştırması, nihayet nüfusun geniş kesimlerini potansiyel düşmanlara çevirmesi kaçınılmazdır. Kısacası, çok sayıda yurttaş yönetilmez olarak kalabilir ya da dur duraksız devrimcilere dönüşebilir. Şu an itibarıyla "devrim" fikri tartışma dışı olabilir. Fakat devrimler gelişlerini önceden ilan etmezler. Daha ziyade, hoşnutsuzluk öyle bir noktaya gelir ki, protestocular kendilerini kışlaları ele geçirirken ya da hapishane kapılarını kırarken veya hasımlar kendilerini umutsuzca sınırı geçmeye çalışırken buluverirler. Bu isyanın gücü ve çatışmanın dinamikleri kadar, hasımların nasıl hareket edeceğine de bağlıdır. Ancak bu süre içerisinde, madun yurttaşlar, gündelik hayat alanında gizlice ve tedricen talepleri için baskı yapmayı sürdürür, gündelik hayatlarını siyasete dönüştürürler – ta ki bir sonraki dönüm noktası gelene dek.

15

Post-İslamcı Demokrasinin Gelişi

MÜSLÜMAN ORTADOĞU'DA "demokrasi açığı" tartışması Arap Baharı'ndan sadece aylar sonra bir kez daha yeni bir ivme kazanmıştır. Devrimler, Tunus, Mısır, Yemen ve Libya'da çoktandır devam eden diktatörlükleri devirmiş ve protesto hareketleri Fas ve Ürdün'de bazı siyasal reformların yapılmasını zorunlu kılmış olsa da, devrim sonrası seçimlerde İslami partilerin güçlü görünürlüğü ve yükselişi, bölgede demokrasinin geleceği hakkında büyük seçmen kitleleri arasında ciddi kaygılar uyandırmıştır. Bu tartışma yeni değil. Demokratik reformu engellediği söylenen bir etken olarak İslama dair uzun bir endişe tarihi mevcut. Tanrının egemenliğine vurgusu ve ataerkil yapısıyla İslamın esasen demokrasiyle uyumlu olmadığı öne sürülüyor. Yurttaşlık, özgürlük ve hoşgörü kavramlarından yoksun olduğu için inananları baskı, şiddet ve cihat yolunu benimsemeye teşvik ediyor.[1] Bu nedenle İslam "insan hayatının Batı'daki gibi bir değere sahip olmadığı, özgürlük, demokrasi, açıklık ve yaratıcı-

1. Örneğin bkz. Robert Spencer, *Religion of Peace? Why Christianity Is and Islam Isn't* (Washington, D.C.: Regency, 2007). ABD'de, Johns Hopkins Üniversitesi'nden Eliot Cohen ve Savunma Bakanlığı politika danışma kurulundan Kenneth Adelman gibi bir dizi etkili kişi, İslamın özünde hoşgörüsüz ve yayılmacı olduğunu ve şiddet içerdiğini ileri sürer. Bazı Evanjelist Protestanlar İslamın "şer" dini olduğunu ilan etmiştir (aktaran William Pfaff, *International Herald Tribune*, 5 Aralık 2002). Böyle izdüşümler bazı açılardan kendi kendilerini engelleyen bir erekselciliktir, çünkü gerçekten söylendiği gibiyse, ne yapılabilir ki? Demokra-

lığın yabancı olduğu bir dünya" gibi görülüyor.[2] Böyle görüşlere dinleri adına demokrasiden "yabancı bir yapı" olarak kuşkulanan, tanrının egemenliği adına halk iradesini askıya alan ve cihat uğruna şiddet uygulayan birçok yerli İslamcı güç vermiştir. Birçok Müslüman, tanrının kendilerini yönetmeleri için insanlara özerklik bağışladığını ve İslami adaletin hayata değer verdiğini ("bir insanı öldürmek bütün insanlığı öldürmek gibidir") ve sınıf, ırk ya da cinsiyete dayalı ayrımcılığa izin vermediğini ileri sürerek bu suçlamaları reddetse de,[3] tartışma genel olarak, dini mensubiyet siyasetini ve pratikte Müslümanların kendi dinlerini demokratik ülkülerle ilişkili olarak nasıl algıladığını anlamak üzere çok az çabanın sarf edildiği, tümüyle metinsel ve felsefi alanlara saplanıp kalmıştır.

Bıkıp usanmadan dile getirildiği gibi, asıl mesele İslamın (kendisi de anlaşılması güç bir kavram olan) demokrasiyle uyumlu olup olmaması değil, Müslümanların İslamı nasıl ve hangi koşullarda demokratik değerler sistemini kucaklar *hale getirebileceği*dir. İslamın –ya da başka herhangi bir dinin– bünyevi bir özelliği, onu içsel olarak demokratik yahut gayri demokratik, barışçıl yahut şiddetli kılmaz. Bu, yaşayan dindarların inançlarını algılamalarının, ifade etmelerinin ve inançlarıyla yaşamalarının çapraşık biçimlerine bağlıdır: Bazıları dinlerinde adalet, eşitlik, temsil ve çoğulculuk bulurken, bazıları da dinlerini dışlayıcı, otoriter, şiddetli bir biçimde uygular. Dinsel inanç ve deneyimler doğaüstü bir gerçeklikle ilgili olsun olmasın, nihayetinde "din insani fikirler, simgeler, hisler, pratikler ve örgütler aracılığıyla ifade edilir".[4] Bir anlamda, dini emirler onları kavrayışımızdan başka bir şey değildir; onlara ne anlam vermek istiyorsak ondan ibarettirler. Elli yıl kadar önce, birçok sosyal

tikleşme için çözüm (Daniel Pipes ve Bernard Lewis tarafından serbest seçimler, bağımsız yargı, ifade özgürlüğü, hukukun üstünlüğü ve azınlık hakları olarak tanımlanır) ya Müslümanları sekülerleştirmek ya da onları farklı, "demokratik" bir dine döndürmek gibi görünüyor. Böyle bir vazifeyi kim icra edebilir?

2. İsrail'in önde gelen "revizyonist tarihçisi" Benny Moris tarafından ifade edilmiştir, aktaran Joel Beinin, "No More Tears: Benny Morris and the Road from Liberal Zionism", *Middle East Report* 230 (Bahar 2004), s. 40.

3. Kapsamlı kanıtlar için bkz. Bayat, *Making Islam Democratic*, s. 71-97.

4. James Beckford, *Social Theory and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 2.

bilimci Hıristiyanlık ve demokrasinin uyumsuz olduğuna inanıyordu;[5] oysa bugün, faşizm de Hıristiyanlığın can evinde ve kiliseyle ilişkili bir biçimde ortaya çıkmış olsa bile, en köklü demokrasiler Hıristiyanlığın kalbinin attığı yerlerde. Öyleyse, açık bir biçimde, din öylece karşımızda duran başlı başına bir şey değildir. Daha ziyade farklı dindar gruplarca muhtelif biçimlerde anlaşılır, tahayyül ve inşa edilir. Bireylerin ve grupların aynı metinleri neden farklı biçimlerde algıladığı ve sunduğuna gelince, bu çok merak uyandırıcı sosyolojik bir sorudur ve burada incelikle işlenemez. Burada bunun büyük ölçüde tek tek inananların farklı biyografilerine, toplumsal durumlarına ve çıkarlarına dayalı olduğunu söylemek yeterli olacak.

"Köktenci İslamcı" ve doktrinin genellikle bağnaz, dışlayıcı ve hasmane yorumlarına dayanan akımlar hakkında bunca şey tartışılırken, bugün Müslüman toplumlarda İslam ile demokrasi arasındaki açığı kapatmayı hedefleyen –benim "post-İslamcılık" olarak tanımladığım– şiddete başvurmayan akım ve hareketlerin etik ve deneyimine yeterli ilgi gösterilmiyor. Bu akımlar ve hareketler barışçıl araçlarla Ortadoğu'da post-İslamcı bir demokrasinin gelişinin müjdecisi olabilir mi?

POST-İSLAMCILIK

Post-İslamcılık nedir? İslamcılıktan –insanların hakları yerine orantısız bir biçimde sorumluluklarını vurgulayarak İslami bir düzen (yani dini devlet, İslami kanunlar ve ahlaki kurallar) kurmayı hedefleyen ideoloji ve hareketlerden– söylemsel bir kopuş mu? Yoksa daha ziyade yalnızca İslami siyasetin belirli bir türünü mü temsil eder? Bu terim İslamcılığın tümüyle tarihsel sonuna eriştiğimizi mi belirtir? 1995'te "Post-İslamcı Toplumun Gelişi"[6] başlıklı bir makale yazmıştım; burada Humeyni sonrası İran'ın tanık olmaya başladığı, 1990'ların sonunda reform hareketini cisimleştirecek olan, kayda

5. Ek olarak, dünya savaşlarını hatırlayan etkili düşünürler bir süreliğine Katoliklik ve demokrasinin pek bağdaşmadığı sonucuna vardılar; bkz. Seymour Martin Lipset, Kyoung-Ryung Seong ve John Charles Torres, "Social Requisites of Democracy", *International Social Science Journal* 13, no. 6 (Mayıs 1993), s. 29.

6. Asef Bayat, "The Coming of Post-Islamist Society", *Critique: Critical Middle East Studies*, no. 9 (Güz 1996).

değer toplumsal eğilimler, siyasal bakış açıları ve dini düşüncenin ifadesini ele alıyordum. O zamandan beri bir dizi gözlemci ve İslam araştırmacısı bu terimi, betimleyici bir biçimde de olsa, öncelikle Müslüman dünyada İslamcı militanların davranış ve stratejilerindeki genel bir değişim olarak gördükleri şeye atıfta bulunmak üzere kullanıyor. Terim, kısmen yanlış anlaşılmasına, kısmen de yarattığı coşkuya bağlı olarak, canlı ve eleştirel bir tartışmaya hayat verdi.[7]

Benim formülleştirmemde, post-İslamcılık hem bir durumu hem de bir projeyi temsil ediyor. Post-İslamcılık, ilk örnekte, bir deneme evresinden sonra İslamcılığın çekiciliğinin, enerjisinin ve meşruiyet kaynaklarının bir zamanlar onu şevkle savunanlar arasında dahi yorgun düştüğü siyasal ve toplumsal bir duruma işaret eder. İslamcılar kendi iktidarlarını normalleştirmeye ve kurumsallaştırmaya çalıştıkça sistemlerinin kuralsızlığının ve yetersizliğinin farkına varırlar. Daimi deneme ve yanılma, sistemi sorulara açık hale getirir ve sistemi sürdürmeye yönelik pragmatik girişimler onun bazı temel ilkelerinin terkini pekiştirir. İslamcılık kendini yeniden icat etmeye mecbur kalır, fakat bunun bedeli niteliksel bir kayma olacaktır. İslamcı kadrolar arasında bir özeleştiri olarak ortaya çıkmanın ötesinde, post-İslamcı düşünce aynı zamanda, böyle bir deneyimin eleştirisi ve algılanan zararlı sonuçlarını onaracak bir forum olarak, İslamcı deneyimin dışından gelişebilir.

Post-İslamcılık sadece bir durum değil, aynı zamanda bir proje, İslamcılığı toplumsal, siyasal ve entelektüel alanlarda aşmanın mantığını ve usullerini kavramsallaştırmak ve bunun stratejisini oluşturmak için bilinçli bir girişimdir. Bununla birlikte ne İslam karşıtı ne de gayri İslami yahut sekülerdir; ancak İslamcılığın içeriden ve dışarıdan bir eleştirisini, görev merkezli ve dışlayıcı İslamcı siyaseti aşarak hak merkezli ve kapsayıcı bir görüşe varmaya yönelik bir girişimi temsil eder. Post-İslamcılık dinsellik ile hakları, inanç ile öz-

7. Kavram üzerine tartışmalarla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Asef Bayat, *Making Islam Democratic*, s. 10. "Post-İslamcılık" hakkında, Endonezya'dan Fas'a kadar on ayrıntılı vaka çalışmasına dayanan, daha güncel tartışmalar ve kavramsallaştırmalar şu kitapta bulunabilir: Haz. Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (New York: Oxford University Press, 2013).

gürlüğü, İslam ile serbestiyeti birleştirme çabasına delalet eder. Görevler yerine hakları, tekil otoriter ses yerine çoğulculuğu, sabit kutsal metinler yerine tarihselciliği ve geçmiş yerine geleceği vurgulayarak İslamcılığın temel ilkelerini ters yüz etmek ister. İslamı (farklı derecelerde de olsa) bireysel seçim ve özgürlükle, demokrasi ve modernite ile birleştirmeye (post-İslamcıların vurguladığı bir husustur bu), bazılarının "alternatif modernite" olarak adlandırdığı şeye ulaşmaya çabalar. İslamın şiddetle şu anki birlikteliğini ıskartaya çıkarmak için, bugün İslamcı akımların tümünün değilse de bazılarının ideoloji ve pratiklerinin içine böylesine işlemiş şiddet söylemini silmeyi diler. Post-İslamcılık, seküler aciliyetlerin kabulüyle, katılıktan azadelikle, dini hakikat tekelinin yıkılmasıyla ifade edilir. Kısacası, İslamcılığın başlıca özelliği din ve sorumluluğun iç içe geçmesiyken, post-İslamcılık dinselliği ve hakları vurgular (gerçi post-İslamcı grupların etik duyarlılıkları bireysel özgürlükler ve dışavurumlara ters düşebileceği için, post-İslamcılığın liberalizmle gergin bir ilişkisi vardır). İlk olarak İslamcılık ve post-İslamcılığın esasen değişime, farklılığa ve değişimin kökenine delalet eden kavramsal kategoriler olarak iş gördüğünü vurgulamalıyım. Bununla birlikte, gerçek dünyada birçok Müslüman eklektik ve eşzamanlı olarak her iki söyleminin veçhelerine de bağlı olabilir. Öte yandan, reel bir akım olarak post-İslamcılığın ilerlemesi, muhakkak İslamcılığın tarihsel sonu olarak görülmemeli. İslamcı deneyimden çıkan, niteliksel açıdan farklı bir söylem ve siyasetin doğuşu olarak algılanmalı. Gerçekte, aynı zamanda hem İslamlaşma hem de post-İslamlaşma süreçlerine tanıklık edebiliriz.[8]

İslamın demokratik düşüncelere tekabül edip etmemesi öncelikle bu bakış açılarının –İslamcılığın ve post-İslamcılığın– taraftarlarının toplumda ve devlette hegemonyalarını kurup kuramamalarına bağlıdır. Örneğin 1970'lerden bu yana İran ve Mısır'daki toplumsal-dinsel hareketlerin tarihi, İslamı demokratik ya da gayri demokratik hale getirmenin ardındaki mantık, koşul ve güçleri incelemek için verimli bir zemindir. İran'da 1979 Devrimi ve İslami devletin kurul-

8. "Post-İslamcılık" kavramının daha ayrıntılı bir tanımı için bkz. Bayat, *Post-Islamism*, 1. Bölüm.

ması, İslamcılığı toplumda ve yönetimsellikte aşmayı amaçlayan post-İslamcı düşünce ve hareketlerin doğuşunun koşullarını olgunlaştırdı. Irak'la savaşın sonu (1988), Ayetullah Humeyni'nin ölümü (1989) ve Cumhurbaşkanı Rafsancani yönetimi altında savaş sonrası yeniden yapılanma programı, post-İslamcılık doğrultusunda bir dönüm noktasını imliyordu. Bu, kentsel yönetim, feminist pratik, teolojik bakış açısı ve toplumsal ve entelektüel akım ve hareketleri kapsayan farklı toplumsal pratikler ve düşünceler biçiminde tezahür etti. Diğerlerinin yanı sıra gençler, öğrenciler, kadınlar, dini entelektüeller ve birçok kamu çalışanı demokrasi, bireysel haklar, hoşgörü ve toplumsal cinsiyet eşitliği talep ettiler, fakat dinsel duyarlılıklarını tümüyle çöpe atmayı reddettiler. Böylece, sıradan insanların gündelik direniş ve mücadeleleri dini düşünürleri, ruhani seçkinleri ve siyasal aktörleri önemli bir paradigma değişimine mecbur etti. Çok sayıda eski İslamcı devrimci daha önceki dışlayıcılık, devrimci şiddet, ideoloji ve siyaset olarak dine dair düşüncelerini terk etti; dini devletin hem din hem de devlet için yarattığı tehlikeden yakındı. İslami devletin hem içinden hem de dışından birçok muhalif, devletin sekülerleştirilmesi çağrısında bulundu fakat toplumda dinsel etiğin korunmasını vurguladı. Aslına bakılırsa, Muhammed Hatemi'nin (1997-2005) reformcu hükümeti, her tarafa yayılan bu toplumsal akımın sadece tek bir veçhesini, siyasal yönünü temsil ediyordu.

Öte yandan Mısır'da İslami Devrim'in yerine, 1980'ler ve 1990' larda her tarafa yayılan, muhafazakâr bir manevi vizyona, popülist bir dile, ataerkil bir tutuma ve kutsal metinlere bağlılığa sahip İslamcı bir hareket gelişti. 1990'ların başı itibarıyla hareket *davet* (inanca çağrı) ve örgütleyici çalışmalar aracılığıyla sivil toplumda bazı geniş alanları ele geçirdi ve yola devlet kurumlarında alan talebinde bulunarak devam etti. Hareket Mısır'ın seküler rejimini yerinden etmeyi başaramasa da, hem toplumda hem de devlette kalıcı bir iz bıraktı. Toplumda "İslami bir tarz" hegemonyası kurmayı başardı. Mısır toplumunun her tarafa yayılan "İslami tarz" girdabına kapılan başlıca aktörlerin, entelijansiya, yeni zenginler, (yerleşik İslam kurumu) El Ezher ve yönetici seçkinlerin tümü bir yerlicilik ve muhafazakâr manevi değerler sistemi dilinde birleşti, böylece eleştirel sesleri, yenilikçi dini düşünceyi ve hakiki demokratik reformları şid-

detli bir biçimde marjinalize ettiler. Sonunda, yayılan İslamcılık tarafından tehdit edilen otoriter devlet, muhafazakâr dinselliğin ve milliyetçi duyarlılıkların (devam eden Arap-İsrail çatışmasıyla besleniyordu) muhtelif veçhelerini sahiplenip Mısır'ın "pasif devrim" ini biçimlendirdi. Bu Gramscici pasif devrim, aslında değişimin orijinal hedefi olan devletin bütünüyle iş başında kalmayı becerdiği gözetimli bir İslami restorasyonu temsil ediyordu. Yeni yeni gelişen bir demokrasi hareketinin (*Kefaya*, Yeter) ardından yine yeni ortaya çıkan bir gençlik (gayri-)hareketinin gelmesi; buradan 6 Nisan grubunun ve 25 Ocak devrimine varacak sosyal medya aktivizminin ortaya çıkması 2000'lerin ortasını buldu. Mısır Devrimi ve sonrasında İslamcı Müslüman Kardeşler'in yüksek siyaset sahnesine çıkması, İslam ile demokrasi arasındaki ilişki ve post-İslamcı yörüngenin doğum sancıları hakkındaki tartışmada yeni bir fasıl açtı.

1990'lardan beri bu eğilimlerin ikisi de, hem İslamcılık hem de post-İslamcılık, Müslüman dünyanın başka yerlerinde eşzamanlı olarak gözler önüne serilmektedir. Bir yandan küresel ve yerel toplumsal ve siyasal koşullar, özellikle İslamcılığı tecrübe etmemiş ülkelerde, dinsel ve manevi siyaset için albeni yaratmayı sürdürmüştür. 11 Eylül terörist saldırılarının ardından Batı'daki İslam karşıtı duyarlılık ve müteakip "terörizmle savaş", İslam ve Müslümanların yoğun bir saldırı altında olduğunu hisseden Müslümanlarda derin bir güvensizlik ve öfke hissini pekiştirdi. Bu, dinselliğin ve yerliciliğin albenisini artırdı; böylece diğer meselelerin yanı sıra Afganistan'daki ABD politikasına muhalefeti dile getiren (Fas, Cezayir, Pakistan, Bahreyn ve Türkiye'dekiler gibi) İslami partiler 2002'den itibaren genel seçimlerde kayda değer başarılar kazandılar.

Bununla birlikte, tam da aynı zamanlarda ve Müslüman dünyada yoğunlaşan dinsel duyarlılıklar bağlamında, demokratikleşme, çoğulculuk, kadın hakları, gençliğin kaygıları ve toplumsal gelişme gibi boyutları dine bağlılıkla telif etmeye girişen yeni bir post-İslamcı eğilim ortaya çıkmaya başladı. Lübnan'da Hizbullah, pratikte Lübnan toplumunun çoğulcu siyasal gerçekliğine uyum sağlayarak, Lübnan'daki muadilleri benzeri mezhepçi bir siyasi parti gibi hareket ederek dışlayıcı İslamcı platformunu (yani Lübnan'da İslami devlet çağrısını) aştı. Mısır'da Müslüman Kardeşler'den kopan bir

hizip olan Vasat Partisi, hem Cemaatü'l-İslamiyye'nin şiddet stratejisiyle (1997'de tek taraflı olarak şiddetten vazgeçip barışçıl faaliyeti seçti) hem de Müslüman Kardeşler öncüllerinin otoriter tutumuyla bağlarını kopardı. Vasat Partisi İslami şuradan (istişare ilkesinden) ziyade modern demokrasiye öncelik verdi, dinde çoğulculuğu benimsedi ve cinsiyetler ile ideolojik eğilimlerin birbirine karışmasını kabul etti. Aslına bakılacak olursa, partinin temel ideoloğu Kıpti bir Hıristiyandı. Orta Asya'da İslamcı Hizbül Tahrir Tacikistan'da mevkiini korurken, İslami Yeniden Doğuş Partisi siyasal iktidar için barışçı seçim yoluyla mücadele etmeye girişerek bu ülkenin seküler siyasal süreciyle bütünleşti.[9] Hindistan'da Cemaat-i İslami organik, bütüncül ve dışlayıcı İslama dayanan –demokrasiyi reddeden ve diğer inançlara hoşgörüsüz olan– bir hareketten, kurucu düşüncelerinde belirsizliği ve yorumu benimseyen, demokrasi ve çoğulculuğa değer veren ve ideolojik "ötekileri"yle işbirliği yapan bir harekete doğru niteliksel bir değişim yaşadı.[10] Bugünkü Fas dini hareketi Adalet ve İhsan dahi dışlayıcı bir İslam anlayışını ıskartaya çıkartan, yoruma ve tarihselleştirmeye dayanan düşünceler dile getiriyor, esnekliği ve belirsizliği kabul ediyor; Müslümanlara şeriat kurallarını ve *hicab*ı (başörtüsünü) dayatmayı reddediyor ve insan haklarını, çoğulculuğu ve güçler ayrılığını destekliyor.[11] Fakat post-İslamcı bir tavra öncülük eden, Adalet ve İhsan'dan da önce, Fas'ın Adalet ve Kalkınma Partisi olmuştur; Fas rejimi *mahzen*le* "işbirliği" yaptığı için meşruiyetini kaybetme pahasına, mevcut çokpartili seçim yarışına bilfiil katılmıştır. Ve son olarak Türkiye, dini canlanmanın artması-

* Ambar, mağaza anlamında. Çoğu kez demokrasiye engel kabul edilen Fas'taki yönetici seçkinler için kullanılan terim. *–ç.n.*

9. Bkz. Saodat Olimova, "Social Protests and Islamic Movement in Central Eurasia"; Pınar Akçalı, "Secularism under Threat: Radical Islam in Central Asia", "Towards Social Stability and Democratic Governance in Central Eurasia: Challenges to Regional Security" başlıklı atölye çalışmasında sunulan bildiriler, Leiden, Hollanda, 8-11 Eylül 2004.

10. Bkz. Irfan Ahmad, "From Islamism to Post-Islamism: The Transformation of the Jama'at-e-Islami in North India", doktora tezi, Amsterdam Üniversitesi, Kasım 2005.

11. Hareketin iki genç önderiyle yapılan tartışmalara dayanıyor; Rabat, Fas, 30 Ocak 2006.

nın başlarda Batı'da yol açtığı huzursuzluğa rağmen, ifadesini AKP'de bulan –seküler demokratik bir devlette dindar bir toplumu savunan– özbilinçli bir post-İslamcı eğilimi kucaklayarak, Fazilet ve Refah partilerinin İslamcılığını kolayca ve süratle aşmıştır. Yüksek düzeyde muhafazakâr olan Suudi Arabistan'da bile, post-Vahabi bir eğilim, demokrasiyle bir uzlaşma arayarak, "liberal İslam" düşüncelerini bünyesinde barındırmak için çaba harcamıştır.[12] Gene de, halihazırda çokpartili bir demokrasiye sahip olan Türkiye dışında, bu hareketlerin hiçbiri demokratik yönetimselliği nasıl ve nereye kadar işlemek istediğini ya da işleyebileceğini düşünmek üzere hükümet gücünü eline almamıştır. Sadece Tunus'un, 2011 devriminden sonra, Nahda ve katılımcı seküler güçler altında bir tür post-İslamcı hükümet kurmuş olduğu söylenebilir. Ancak post-İslamcılığın geleceğine hükmetmek için henüz çok erken. Örneğin Tunus ya da Türkiye'de, post-İslamcı bir politika için zorluk, post-İslamcılığın "dindar toplum" vurgusunun, insan hakları, toplumsal cinsiyet eşitliği ya da dinsel özgürlüklere dair liberal değerlerle ne ölçüde ihtilafa düşeceğidir. Post-İslamcı etik ve belirli liberal değerler arasındaki muhtemel çatışma, (çatışmanın derecesine bağlı olarak) seçim demokrasisinin özgürlüklerin değişken bir biçimde engellenmesiyle bir arada bulunabileceği bir tür "liberal olmayan bir demokrasi"ye "fit olabilir". Fakat İran deneyiminden alınacak bir ders varsa, o da İran'ın post-İslamcılığının devlet iktidarının temel alanlarını denetleyen muhafazakâr İslamcılar tarafından geriye itildiğidir.

Bu yüzden ne Mısır'ın İslamcı hareketi Mısır devletini tam olarak "İslamlaştırmayı" başarmıştır, ne de İran'ın post-İslamcılığı İslam Cumhuriyeti'ni demokratikleştirmeyi. Her iki hareket de kendi iktidar seçkinlerinin katı muhalefetiyle karşılaştı. Diğer bir deyişle, bu ülkelerdeki siyasal açmaz, dinin kendisinin bir fonksiyonundan ziyade yapısal engeller ve yönetici seçkinlerin uzun vadeli yerleşik çıkarları olmuştur. Toplumsal hareket seferberliği istenilen siyasal ve yapısal değişimi ne düzeyde dayatabilir? Devletler hasımları olan

12. Bkz. Stéphane Lacroix, "Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New 'Islamo-Liberal' Reformists", *Middle East Journal* 58, no. 3 (Yaz 2004), s. 345-65.

toplumsal hareketlerin radikal projelerine ne kadar uyum sağlayabilir? Ve toplumsal hareketler –otoriter rejimler, dışlayıcı İslamcı muhalefet ve küstah yabancı tahakkümünden (tehdidinden) mustarip bir bölge olan– Ortadoğu'da siyasal statükoyu, şiddetli devrimlere başvurarak ya da başvurmadan, nereye kadar değiştirebilir?

TOPLUMSAL HAREKETLER VE SİYASAL DEĞİŞİM

Çok yönlü toplumsal hareketler bir bastırma edimiyle ortadan kaybolup giden tek perdelik dışavurumlar değildir. Daha ziyade, gelgitleriyle, dayanıklı "ileriye doğru bağlantıları", fırsat doğduğunda popüler hareketlenmeyi yeniden canlandırabilecek, çok yönlü faillik ve değişim süreçleridir. Açık bir biçimde, toplumsal hareketlerin başlıca ortak işi toplumsal talepleri yerine getirmeleri için karşıtlarına ya da yetkililere baskı yapmaktır. Bu, seferberlik yoluyla ve hasımlarını karışıklık ya da belirsizlikle tehdit ederek başarılır.[13] Örneğin 1990'larda Mısır'daki İslamcı kampanya hükümeti birçok liberal yayını kısıtlamaya, yazarların canını yakmaya ya da filmleri yasaklamaya zorladı. İkinci olarak, toplumsal hareketler siyasal bir kampanya yürütmeseler dahi Melucci'nin "kültürel üretim" olarak adlandırdığı işle uğraşabilirler.[14] Toplumsal bir hareketin iş görmesi bile, yeni toplumsal oluşumlar, gruplar, ağlar ve ilişkiler yaratmayı içerdiği için başlı başına bir değişimdir. "Canlandırıcı etkileri", böylesi alternatif ilişkileri ve kurumları zorlayarak ve ortaya çıkararak, farklı değer sistemleri, normlar, davranış, simgeler ve söylemlerin kültürel üretimini güçlendirir. Bu "hegemonya" inşa etme süreci, alternatif var olma ve yapma yolları üreterek açığa vurulur. Post-İslamcı hareketler, basın, yayın, dernekler, söylemler, eğitim ve hayat tarzları aracılığıyla, böylesi bir manevi ve entelektüel etkinin parlak bir örneğini sergiler.

13. Sidney Tarrow, *Power in Movement: Collective Action, Social Movements and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

14. Alberto Melucci, *Nomads of the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 60. Melucci'nin "kültürel üretim"i kabaca Sztompka'nın "örtülü değişim" olarak adlandırdığı şeydir; bkz. Piotr Sztompka, *The Sociology of Social Change* (Oxford: Blackwell, 1999).

Üçüncü olarak, toplumsal hareketler aynı zamanda devlet ve sivil toplum arasındaki fay hattında ihtiyatlı bir şekilde iş görerek – eğitimde, yargıda, medyada ve diğer kurumlarda– değişime neden olabilirler. 1990'ların başında, Mısırlı İslamcılar devlet eğitim sistemine nüfuz etmeyi başardı ve eğitim fakültelerindeki etkinlikleri aracılığıyla devlet politikasına yön verenleri, öğretmenleri ve en önemlisi bir kuşak öğrenciyi etkiledi. İslamcı hâkimler, İslami eğilimli yasal davaları desteklerken sekülerleri cezalandırarak İslami hukuku dayattılar. Polis ve ordu bile bundan muaf değildi. Son olarak, toplumsal hareketler, iktidardaki rejimlerce hoş görülürlerse, rutin seçimler aracılığıyla hükümet gücünün bir kısmını elde edebilirler. Türkiye'de iktidardaki AKP, Mısır'da Müslüman Kardeşler ve İran'da Cumhurbaşkanı Hatemi yönetimindeki reform hükümeti vakaları sadece yakın tarihli üç örnek sunuyor. Tüm bu hareketler meşru hükümetler kurmayı başardı.

Toplumsal hareketlerin karşılaştığı başlıca zorluklardan biri, hükümet gücünü kullanırken hareket niteliğini nasıl koruyacağıdır. Devlet iktidarını paylaşmak toplumsal hareketlerin bazı düşüncelerini kamu politikasına çevirmesini mümkün kılabilecekken, bunu başaramamak, muhaliflerin sabotajı nedeniyle de olsa, toplumda destek tabanlarını zayıflatacak, böylece onları güçsüz kılacaktır. Öyleyse, açık bir biçimde, toplumsal hareketler madun destek gruplarıyla içtenlikle bağlantı kurmak üzere, demokratik politika için toplumun bünyesi içinde kurumsal temellerini güçlendirerek söylemsel mücadelelerin ötesine geçmek zorundadır. Zira sağlam bir kurumsal toplumsal taban, Meksika örneğinde olduğu gibi muhalifleri/devletleri siyasal reform yapmaya zorlayabileceği, hatta demokrasi hareketleri ve devletler arasında (Şili ve İspanya'da olduğu gibi) bir "siyasal anlaşma"yı dayatabileceği gibi, hareketleri baskıdan ve yok olmaktan koruyup bir gerileme döneminden sonra bile süreklilik ve canlanma sağlayabilir. Mısır'ın Müslüman Kardeşleri, hareketin 1920'lerin sonunda doğumundan bu yana onlarca yıllık gelgitlere dayanmasına, öncelikle sivil toplumda iyice yerleşik hale gelen örgütleyici faaliyet ve akrabalık ağları sayesinde hayatta kalmayı başarmasına iyi bir örnektir.

VAR OLMA SANATI

Kuşkusuz, otoriter devletlerin reformu, önemini ve zorluklarını kimsenin dikkate almamazlık edemeyeceği kadar belirgin bir biçimde zahmetli mücadeleler gerektirir. Bununla birlikte, demokratik toplumsal değişim, devletin mânâlı ve sürdürülebilir demokratik reformu için vazgeçilmezliğini sürdürür. Geniş kapsamlı demokratik dönüşüm için toplumun duyarlılıklarındaki değişim ön koşuldur. Toplumsal değişim, kısmen, göç, kentleşme, nüfus hareketleri ya da okuryazarlığın artması gibi yapısal süreçlerin tasarlanmamış bir sonucu olarak ortaya çıkabilir; aynı zamanda, küresel etmenlerden ve düşünce, bilgi ve model değişimlerinden kaynaklanabilir. Fakat demokratik reform için en temel unsur etkin yurttaşlıktır: ister kurumsal ister gayriresmi, ister ortak ister bireysel olsun, haklarını savundukları ve sorumluluklarını yerine getirdikleri, mümkün her toplumsal mekânda, bireylerin, grupların ve hareketlerin sürdürülebilir varlığı. Zira alternatif düşünceler, normlar, pratikler ve siyaset tam da bu mekânlarda üretilir. "Var olma sanatı" olarak adlandırdığım şey, etkin yurttaşlıkla bağlantılı bu yetenek ve ataklıktır. Müslüman ve Arap yurttaşlar var olma sanatında –her şeye rağmen kısıtların üstesinden gelerek, eldekinden yararlanarak ve içinde kendilerini işitilir, görülür, hissedilir ve gerçekleştirilebilir kılacakları yeni alanlar keşfederek ortak iradeyi öne sürebilme beceri ve dayanıklılığında– ustalaşmadıkları sürece demokratik bir değişime öncülük edemezler. Otoriter rejimler örgütlü hareketleri bastırmaya ya da toplu direnişi susturmaya muktedir olabilir. Fakat iş tüm bir toplumu, gündelik hayatlarında sıradan yurttaşlar kitlesini zapt etmeye gelince sınırları vardır.

Etkin yurttaşlık aracılığıyla toplumun duyarlılıklarındaki değişim, demokratik reformu *sürdürmek* için ön koşul olarak rol oynamanın ötesinde, aynı zamanda (otoriter) devletleri değişime ikna ve sevk edebilir. Bu anlamda, her toplumsal grubun yakın çevrelerinde etkin yurttaşlık aracılığıyla toplumda değişim yarattığı bir strateji tasavvur ediyorum: çocuklar evde ve okulda, öğrenciler üniversitelerde, öğretmenler sınıflarda, işçiler fabrikalarda, yoksullar mahal-

lelerinde, atletler stadyumlarda, sanatçılar sanatları aracılığıyla, entelektüeller medya aracılığıyla, kadınlar evde ve kamusal failler olarak. 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 yaratmamanın gerekçesi olmamalı. Mükemmeliyet güçtür; mükemmelliyet 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 altüst edecektir, çünkü devlet çoğu kez toplumu bir dışsallık olarak yönetmez; bunu daha ziyade iktidar mantığını –normlar, kurallar ve kurumlar aracılığıyla– toplumun dokusuna işleyerek yapar. Bu normlara, kurumlara ve iktidar mantığına meydan okumak büyük ihtimalle devletin "yönetimselliğini", hükmetme kabiliyetini altüst edecektir.[15] Ve bunda, kadın mücadelesinin gündelik etkileşimlerinde ataerkine meydan okuması son derece kritiktir, çünkü ataerki dinsel otoriter politikanın algı ve pratiğine iyice yerleşmiştir. Ataerki, kadınların kamusal varlığından kaçınsa da bunu bünyesine alsa da, kadınların kamusal varlığı yadsınamaz bir etki yaratır. Genç kadınlar üniversitede erkeklere yetişip onları geçtiğinde, kadınlar (muhakkak değilse de) muhtemelen, nüfuzlarını erkeklerin içselleştirmeyeceklerse dahi kabul etmek zorunda kalacakları geleceğin müdürleri, yöneticileri olacaklar. Bu tek başına toplumun normlarında ve güç dengesinde kayda değer bir değişime işaret edecektir.

Otoriter yönetim altında ataerkine meydan okuyan böyle çabalar büyük ihtimalle kadın gayri-hareketlerinin dışavurumu olacaktır.

15. Foucault "yönetimselliği" devlet düzenleme mekanizmaları, yöntemleri ve fikirleri üzerinden tanımlar; bunlar aracılığıyla yurttaşlar kendilerini yönetenlerin çıkarlarıyla uyum içinde yönetmektedir. Bkz. Michel Foucault, *Power* (New York: New Press, 1994).

Gerçekten, gayri-hareketler, ya da ortak olmayan faillerin ortak girişimleri, genel olarak etkin yurttaşlığın gerçekleşebileceği temel araç olacaktır. Bu, faillerin hâkim güçlere –devlete, mülk sahiplerine, ataerkine ya da manevi otoritelere– karşı daimi seferberliği ve onlarla uzlaşması ya da yakın ilişkiler kurması yüzünden böyledir. Gayri-hareketler kendi başlarına faillerin yaşam fırsatlarında önemli değişikliklere yol açacakları gibi, bu süre içinde reel ya da algılanan fırsatlar ortaya çıktığında sürdürülebilir toplumsal hareketlere ve mücadeleci siyasete de evrilebilirler.

"Var olma sanatı" ya da etkin yurttaşlığa odaklanmam, değişim için örgütlenmenin ve birlikte planlanmış toplu girişimlerin önemini hafife aldığım anlamına gelmiyor. Mücadeleci hareketlerin yerine bireysel etkin yurttaşlığı koymayı da amaçlamıyorum. Aslına bakılırsa, böylesi bir yurttaşlığın, hemen yukarıda kaydettiğim üzere, örgütlü toplu eylemi benimsemesi ve kolaylaştırması muhtemeldir. Nihayetinde, İran'ın muhteşem Yeşil hareketi (seçim yolsuzluğunu protesto ve demokratik reform talep etmek için) birdenbire ortaya çıkmadı; Temmuz 2009'da siyasal bir fırsat yakalayınca toplu olarak açığa çıkan farklı gayri-hareketlere kadar uzanıyordu kökenleri. Benzer bir biçimde, Arap ayaklanmaları muhtemelen gençler, yoksullar, kadınlar ve diğerlerine ait gayri-hareketlerin Arap toplumlarının günlük ortamında faaliyet göstermeleriyle bağlantılıydı. Gene de otoriter iktidarın rutin bir biçimde mücadeleci ortak eylemleri ve örgütlü hareketleri engellediğini kabul etmek elzemdir. Ayrıca bir sivil toplumun daimi bir coşku, canlılık ve ortak mücadele halinde kalmasını beklemek gerçekçi değildir. Toplum nihayetinde 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. Siyasal değişime yol açmak için örgütlü mücadeleci hareketlerin siyasi önemini bir kere daha vurgulamaya çalışmıyorum ya da devletlerin baskı gücünü kırma gereğini gözardı etmiyorum. Daha ziyade, sıradan gündelik hayat pratikleriyle sıradan yurttaşların, var olma sanatı aracılığıyla, yerleşik siyasal seçkinleri yenileyebilecekleri ve devlet kurumlarını kendi hassasiyetleri doğrultusunda yeniden şekillendirebilecekleri toplumsal mekânlar bul-

malarına ve keşfetmelerine dikkat çekiyorum.

Devletin böyle şekillendirilmesi sadece etkin yurttaşlığın, bireylerin kendi inisiyatif ve eğitimlerinin değil, giderek daha yaygın bir biçimde, gayri-hareketlerin uzun vadeli etkisinin ya da özellikle örgütlü toplumsal aktivizmin de sonucu olabilir. (Gayri-)hareketler, kültürel üretimleri aracılığıyla –olay yerinde yeni toplumsal gerçekler, yeni hayat tarzları, düşünce, davranma, var olma ve eyleme biçimleri kurarak– otoriteleri toplumun baskın duyarlılıklarını hesaba katmaya zorlayarak, devletleri yeni toplumsal eğilimlere alıştırabilirler. Örneğin İran'da İslami rejim, İran'ın toplumsal hareketlerinin 1990'ların sonundan beri ifade edilmesine destek olduğu, halkın sekülerleşme, demokratik yönetim ve temel haklara yönelik arzusunu tanımak ve asgari düzeyde buna göre hareket etmek zorunda kaldı. Benzer biçimde, İslami AKP'nin Türkiye'nin seküler demokrasisine boyun eğmesi ne basit bir aldatmacadır ne de yalnızca Türk ordusunun ters bir tepkisinden korkmasından kaynaklanır. Daha ziyade, hem dindar hem de seküler Türkiye yurttaşlarının seküler demokratik anlayışlarıyla beslenip şekillenmiş bir pozisyondur. Toplumun – yeni normlar ve yeni düşünce, var olma ve eyleme tarzları tesis etmek aracılığıyla– 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. Bu, yurttaşların demokratik reformu geliştirip otoriter devletlere dayatacakları çok önemli bir buluşma yeri olarak iş görebilir.

Devleti şeytanlaştırmak pahasına topluma çok fazla anlam yüklemek naiflik olur. Devletler baskıcı ve otoriter olabildiği gibi, toplumlar da bölünmüş, bireyselleşmiş, muhafazakâr ve istismarcı olabilir. Öyleyse, açık bir biçimde, yönetimi, devleti demokratik duyarlılıkları gözetecek biçimde toplumsallaştırmak, toplumu demokratik ve işbirliği yanlısı bir yönde siyasallaştırmadan başarılı olamayabilir. Aksi takdirde, etkin yurttaşlık kolayca, onu ortak duyarlılıktan, kapsayıcı sorumluluktan ve arzudan yoksun bir yurttaşlığa dönüştürebilecek kooptasyon, komünalizm, otoriter değerler sistemi ya da bencil bireyselcilik derekesine inebilir. O yüzden, etkin bir

yurttaşlık için, doğrudan etki alanı içinde bile, amacı devrim yahut rejim değişikliği olmasa dahi, siyaseten düşünmek ve hareket etmek elzemdir; etkin yurttaşlık dayanışma, toplumsal adalet ve kapsayıcı toplumsal düzenle ilgilenmelidir.

Müslüman Ortadoğu'da sürdürülebilir bir demokratik reform için girişimler, daha sonra uluslararası desteğe gerek olup olmadığına ve bunun nasıl harekete geçirileceğine karar verecek olan, bölgenin yerel hareketlerinden kaynaklanmalıdır. Bölgedeki reform girişimleri, yabancı güçler tarafından vazedilip dayatıldığı takdirde az, zorlama ve fetih yoluyla gerçekleştirildiğinde ise daha da az ürün verir.

—

MAKALE KÜNYELERİ

2 SIRADAN OLANIN SESSİZ TECAVÜZÜ şu makaleden uyarlanmıştır: Asef Bayat, "From 'Dangerous Classes' to 'Quiet Rebels': Politics of the Urban Subaltern in the Global South", *International Sociology* 15, no. 3 (2000), s. 533-57.

3 YOKSULLAR VE BİTMEZ TÜKENMEZ YAŞAM FIRSATLARI ARAYIŞI şu makaleden uyarlanmıştır: Asef Bayat, "Activism and Social Development in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies* 34, no. 1 (Şubat 2002), s. 1-28. Copyright © 2002 Cambridge University Press. İzin alarak yayımlanmıştır.

4 GÜNDELİK HAYATTA FEMİNİZM şu makaleden uyarlanmıştır: Asef Bayat, "A Women's Non-Movement: What It Means to Be a Woman Activist in an Islamic State", *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 27, no. 1 (2007), s. 160-72.

5 GENÇLİĞİ YENİDEN TALEP ETMEK şu kitaptan uyarlanmıştır: Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford, 2007; Türkçesi: *İslâm'ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş*, çev. Özgür Gökmen, İstanbul: İletişim, 2015.

6 EĞLENCE SİYASETİ şu makaleden uyarlanmıştır: Asef Bayat, "Islamism and the Politics of Fun", *Public Culture* 19, no. 3 (Ekim 2007), s. 433-59.

7 MUHAREBE MEYDANI TAHRAN şu makaleden uyarlanmıştır: Asef Bayat, "Tehran: Paradox City", *New Left Review* 66 (Kasım-Aralık 2010), s. 99-122.

8 **DEVRİM SOKAKLARI** şu makaleden uyarlanmıştır: Asef Bayat, "Streets of Revolution", *Unsent Dispatches from the Iranian Revolution* içinde, haz. Akbar Nazemi (Vancouver, BC: Presentation House Gallery, 2005).

9 **RADİKAL İSLAMIN KENTSEL EKOLOJİSİ VAR MI?** şu makaleden uyarlanmıştır: Asef Bayat, "Radical Religion and the Habitus of the Dispossessed: Does Islamic Militancy Have an Urban Ecology?", *International Journal of Urban and Regional Research* 31, no. 3 (Eylül 2007), s. 579-90.

10 **GÜNDELİK KOZMOPOLİTLİK** ilk olarak şu kitapta yer alan bir katkıdan uyarlanmıştır: Haz. Shail Mayaram, *The Other Global City* (Londra: Routledge, 2009).

11 **"ARAP SOKAĞI"** şu makaleden uyarlanmıştır: Asef Bayat, "The 'Street' and the Politics of Dissent in the Arab World", *Middle East Report*, no. 226 (Bahar 2003), s. 10-17.

12 **İSLAMİ DEVRİMLERİN BİR GELECEĞİ VAR MI?** şu makaleden uyarlanmıştır: Asef Bayat, "Is There a Future for Islamic Revolutions? Religion, Revolt, and Middle Eastern Modernity", *Revolution in the Making of the Modern World* içinde, haz. John Foran, David Lane ve Andreja Zivkovic (Londra: Routledge, 2008), s. 96-111.

15 **POST-İSLAMCI DEMOKRASİNİN GELİŞİ** şu kitaptan uyarlanmıştır: Asef Bayat, *Making Islam Democratic*, Stanford, 2007. Burada öne sürülen savların tüm ayrıntıları ve kapsamlı tarihsel/ampirik anlatılar için lütfen bu kitaba bakınız.

DİZİN

1989 Leipzig protestosu, 423
6 Nisan Gençlik Hareketi, 36, 53, 198-99, 344, 383, 401, 438

Adalet ve İhsan (Fas), 439
Ahlaksızlıkla Mücadele Mahkemesi (İran), 244
Ahmedinejad, Mahmud, 31, 157, 167, 253-57, 259, 404, 413, 415-17, 419, 424
AKP (Fas), 32, 339, 371, 375, 439
AKP (Türkiye), 12, 32, 339, 375, 381-82, 440, 442, 446
Ankara, 113, 236
Anti-Küreselleşme Grubu (Mısır), 343
"Arap aklı", 333
Arap entelijansiyası, 341
Arap İnsani Gelişme Raporu, 26
"Arap sokağı", 9, 40-41, 331-45, 450
Arendt, Hannah, 367, 386
asabiyye, 353
"asalaklar", 392, 395
Asya tipi üretim tarzı, 354
aşvaiyyet, 28, 130, 274, 284, 289-90, 293, 295-96, 298, 386
ataerkillik, 33, 75, 80, 137
Azadi Meydanı, 240, 279, 420

Badiou, Alain, 384
Baharistan Meydanı (Tahran), 278
Bahreyn ayaklanması, 31, 270, 277, 340, 391, 393
Bakhtin, Mikhail, 224-25
Barnett, Anthony, 384-85, 403
bed hicabi (İran), 147, 154, 181
besic milisleri (İran), 147, 183-84, 242, 246, 252, 254, 256-58, 260-61, 289, 415, 418, 425-26, 428
Bin Ali, Zeynel Abidin, 269, 375, 401, 423, 426, 428
Bin Ladin, Usame, 331-32, 372
boykot kampanyası (Mısır), 343-44
Brinton, Crane, 221-23
Buazizi, Muhammed, 269
Bûnyâd-ı Mustazafın (Ezilenler Vakfı), 242
Bush, George W., 26, 331-32, 340
Büyük Çarşı (Tahran), 240, 278

cahiliye, 355, 362
Carter, Jimmy, 267
Castells, Manuel, 66, 70-72, 271, 366-67, 369
Cemaatü'l-İslamiyye, 37, 118, 203, 280, 283, 291, 294, 298, 309, 399, 429, 439
Cezayir, 31, 34, 37, 74, 98-101, 113, 117, 230, 264, 270, 280, 336-37, 339, 349, 360, 370-71, 438
Chicago Sosyoloji ve Kentsel Çalışmalar Okulu, 67, 70
CIA: İran'da darbe, 30, 238, 266, 360, 406
cihatçı hareketler, 283, 372, 400
communitas, 225, 385

çokkültürcülük, 301
çokluk, 50, 52, 373

Dabashi, Hamid, 361-62
Dakar, 38, 235

Davis, Mike, 281, 302; *Gecekondu Gezegeni*, 281
Debray, Regis, 397
devletin toplumsallaşması, 446
devrimci reform, 354
direnen yoksullar, 74
Doğu Avrupa devrimleri, 222, 392
Dubai, 260, 301-2
Dünya Bankası, 122-23, 366, 378

edilgen ağlar, 47, 51-54, 90-91, 161, 174, 187-88
eğlence karşıtı etik, 211, 226
El Benna, Hasan, 362
El Cihad (Mısır), 115, 291, 298, 399
El Koşe vakası, 311
emeğin parçalanması, 57, 104, 134-35, 251, 270
etkin dindarlık, 371
etkin yurttaşlık, 443, 445-47
evanjelik Hıristiyanlık, 230, 399
Eyubi, Nezih, 287
Ezbet Hayrullah (Kahire), 131-32

Fanon, Frantz, 68, 291, 395, 397
Fas, 23, 31-34, 98-99, 101, 104, 168, 213, 270, 336-37, 339, 355, 371, 373, 375-76, 393, 432, 435, 438-39
Feyruz (Lübnanlı şarkıcı), 200, 345
Filistin İntifadası, 30, 106, 337
Filistin İntifadası ile Dayanışma İçin Halk Komitesi (Mısır), 343
Foucault, Michel, 75, 79, 265, 355, 444

Galibaf, Muhammed Bakır (İran), 255-56
Gannuşi, Raşid, 355, 375
gayri-hareketler, 11-12, 16-17, 27, 29, 37, 42-58, 61, 89, 129, 140, 157, 162, 164-67, 175-76, 187-88, 199, 374, 381, 383, 419
gelişme teolojisi, 292
gençliği yeniden talep etmek, 46-47, 168-99, 408, 449
gençlik hareketleri, 46, 169-72, 199
Giddens, Anthony, 78, 355
Graham, Billy, 226-27
Gramsci, Antonio, 75, 362, 399, 438
Guevara, Che, 396-97
Gurvitch, Georges, 400
Gül Devrimi (Gürcistan), 392
gündelik kozmopolitlik, 9, 40, 300-30, 450

Habibi, Şehla (İran), 142, 159
Hak-e Sefid (Tahran), 109, 276
Halid Said (Mısır), 199, 269
halka (Mısır), 359
Halkın Fedaileri (Marksist örgüt), 37, 268, 397, 400
Halkın Mücahitleri (İran), 117, 268, 289, 361, 397, 400, 408
Hamas, 74, 280
Hardt, Michael, 50, 52, 374
Harris, Joanne, 200
Harvey, David, 271, 367-68, 398
haşiyeneşini, 296
Hatemi, Muhammed, 32, 35, 121, 160, 164, 183-86, 252, 253, 377, 408, 410-11, 413-14, 428, 437, 442
Haussmann, Baron, 237, 277
Helvan (Kahire), 274, 276
Hizbullah, 113-15, 117, 362, 370, 438
Hizbül Tahrir, 399, 439
Ho Şi Minh, 395-96
Hobsbawn, Eric, 7, 265, 350, 367-68, 396-97
hoşnutsuzluk sokakları, 270, 276-77
Humeyni, Ayetullah, 95, 141, 151, 153, 165-66, 207, 216, 227, 246-47, 267-68, 285, 355-56, 375, 402-3, 410-12, 416, 434, 437
hüseyniye, 261, 268

Irak, 26, 30, 33-34, 41, 46-47, 94, 99, 101, 106-7, 120, 123-24, 141, 143, 171, 176, 198, 208, 242-43, 246-47, 332-35, 337, 340-44, 354, 360, 362, 369, 377, 382, 437

ikili iktidar, 390
İmbaba (Kahire), 114-16, 118, 135, 274, 280, 287, 289-90, 293-94, 297, 313
İnkılâp Caddesi (Tahran), 240-41, 257-58, 265, 273, 276, 278-79
İran Anayasası: ilk taslak, 412
İran Devrimi (1979), 24, 101, 106, 140, 264-65, 270, 355, 361, 390, 399, 406, 429
İskenderiye (Mısır), 36, 131, 269, 274, 295, 328-30, 387
İslam Cumhuriyeti (İran), 137, 139, 148, 153, 157, 164-65, 168, 179, 189, 206-7, 221, 230, 247, 257, 262, 404, 406, 410-13, 415, 426-27, 440
İslam Devrimi (İran), 30, 99, 117, 140, 142, 176, 184, 236, 241, 260-61, 280, 285, 288, 361, 370, 372, 377, 406, 412
İslami Devrimler, 10, 41, 349, 351-71, 450
İşçi Haklarını Savunma Komitesi (Mısır), 343

Kaddafi, Muammer, 270, 274, 376, 390
kadın aktivizmi, 33, 44, 138, 142, 154, 157, 162, 167
Kahire, 3, 26, 38, 40, 43, 78, 81, 87, 91, 96, 102, 104-5, 107-8, 110, 114-16, 118, 120, 122-26, 130-33, 188-95, 200, 203, 235, 237, 260-61, 264-65, 269, 274-77, 280, 284-85, 287, 290-91, 294-98, 302, 304-5, 307-14, 316, 319-25, 332, 335, 340-43, 357-58, 379, 387, 393, 429
Kahire Amerikan Üniversitesi, 340, 343
Karaçi, 235
Karbaşi, Gulam Hüseyin (İran), 179, 248-50, 252-53, 256
karnaval, 221, 224-26, 257, 419
Katouzian, Homa, 268, 353
Kavalalı Mehmet Ali Paşa, 306, 314, 364
kayıtdışı hayat, 83, 86-87, 282, 294, 297-98
kayıtdışılaşma, 57, 91, 369, 374
Kefaya (Yeter) hareketi, 31-32, 198-99, 276, 341, 343, 377, 401, 438
kent marjinalleri, 64, 68, 81, 280
kent yoksulları, 42, 44, 52, 54, 57, 64, 67-69, 73, 82, 87, 95, 109, 111, 118-19, 162, 167, 281-84, 286-90, 293, 358, 374, 380, 383, 386
kentsel isyanlar, 98, 134, 379
kentsel toplumsal hareketler, 66, 73, 81, 91, 105, 107, 111-12, 116
Kepel, Gilles, 112, 286, 287
Kerrubi, Mehdi, 420, 422
Kıpti Hıristiyanlar (Mısır), 40, 305-18, 320-28, 330, 375, 388, 439
kimlik hareketleri, 66
komünalizm, 302, 446
Kral Muhammed (Fas), 270
kurtuluş teolojisi (Latin Amerika), 73, 119, 281, 292, 397-99
Kutub, Seyyid, 214, 355-56, 399
küreselleşme, 63, 65-66, 82, 87, 91-92, 97, 165, 189, 260, 301, 343, 349, 365-66, 368-69, 374, 377, 407, 409

Lefebvre, Henri, 265
Lewis, Bernard, 355, 362, 433
Lewis, Oscar, 69, 70, 298
Liberal Dönem (Mısır), 101, 306, 309
liberal olmayan demokrasi, 13, 25, 440
Libya, 31, 34, 94-95, 101, 109, 146, 270, 274, 360, 376, 389-91, 393, 402, 432
Lübnan, 31, 33-35, 98, 101, 106, 111, 113, 117, 120, 122-25, 142, 314, 335-36, 349, 362, 370, 382, 438
lümpen proletarya, 67-68, 285

Manama (Bahreyn), 264-65, 277, 340
manevi öfke, 257, 358, 419

Marx, Karl, 67-68, 354, 400
Mason, Paul, 384
mekânsal dayanışma, 73
Melucci, Alberto, 66, 355, 441
mesafeli topluluk, 322, 325-26
Meşhur, Mustafa, 190, 326
Mevdudi, Ebu'l A'lâ, 214, 355-56, 362, 399
mezhep çatışması (Mısır), 40, 308, 310-311, 313, 330, 388
Mısır, 11, 23, 25, 30-37, 43, 77, 81, 84-85, 94, 96, 98-111, 114-16, 118, 120, 122, 124-27, 130, 132-33, 135, 137, 168, 172, 176, 188-93, 196-200, 203, 206, 213-14, 222, 230, 237, 265, 270, 274, 276, 279-81, 283-84, 286-87, 289-91, 293-96, 305-14, 317-18, 320-26, 328, 330, 335-37, 339-45, 354-55, 357-60, 364-65, 370-71, 373, 375-77, 379, 382-83, 386-89, 391-95, 399, 401-3, 423-26, 429-30, 432, 436-42
Misbah Yezdi, Ayetullah (İran), 204, 227, 230, 259, 410, 415-16
Moore, Barrington, 358
Muhammed Rıza Şah Pehlevi, 266
muhayyel dayanışmalar, 53, 363
Musaddık, Muhammed, 30, 238, 266, 360, 406
Musavi, Mir Hüseyin, 257, 415, 417, 420, 422, 424, 428, 430
mustazaflar, 117, 243, 288
Mübarek, Hüsnü, 34, 102, 132, 135, 190, 269, 294, 310, 337, 341, 386-87, 389, 423, 425-27, 429
mücadele mekânları, 275, 277
Müslüman Kardeşler (Mısır), 36, 115, 118, 190, 203, 214, 283, 291, 309, 326, 365, 371, 375, 376, 382, 388, 399, 403, 429-30, 438, 439, 442

Nahda Hareketi (Tunus), 32, 109-10, 375, 389, 403, 440
Nasır, Cemal Abdül, 95, 101, 306, 309, 335, 360, 364
Negri, Antonio, 50, 52, 374
Nelson, Joan, 69, 135-36
neoliberal şehir, 38
Nida Ağa-Sultan, 424

Oryantalizm, 26, 333, 352, 373

özgücülük, 26, 28-29

Papa Şenuda, 310
paradigma gücü, 202, 227
Park, Robert, 67, 70
post-İslamcılık, 10-11, 18, 32-33, 41, 148-52, 175, 185, 247-48, 252, 257, 340, 349, 362, 370, 372, 374-77, 381-82, 384, 400, 410, 414, 421, 432-47, 450

Rafsancani, Haşimi, 99, 142-43, 146, 181, 247-50, 377, 408, 437
Refah Partisi, 74, 111, 113, 117-18, 285, 371
reformsu devrim, 18, 41, 349, 372, 374, 394-95, 401, 403
renk devrimleri, 367
Rıza Şah, 237-38, 266, 279
Rice, Condoleezza, 333

Salih, Ali, 270, 376, 426
SAVAK, 267, 406-7
Scott, James, 56, 71, 75, 77-79, 159
Sedat, Enver, 308-10, 313, 327, 361
Sedir Devrimi, 31, 35
sendikacılık, 98, 100, 104, 111, 134-35, 338
ser-i kuçe, 245, 248
sessiz yürüyüş (İran), 241, 258, 419-21
Sharabi, Hisham, 352
sıradan olanın sessiz tecavüzü, 9, 42, 63, 65-88, 92-93, 98, 106, 129, 132-35, 162-63, 338-39, 358-59, 379, 386, 449
siberaktivizm (Arap dünyası), 342
Sidi Bu Zeyd, 269, 380

Simmel, Georg, 67, 70, 197, 329
siyasal sınıf, 37, 57, 298, 339, 341, 376, 380-82
siyasal sokak, 9, 11, 37, 40, 233, 333-35
siyasal yoksullar, 72
Soğuk Savaş sonrası dönem, 270, 400
sokak satıcıları, 38, 53, 82, 84-85, 87, 111, 132-33, 244, 386
sokak siyaseti, 3, 12, 37, 38-41, 90, 233, 257, 265, 275, 279, 334-35, 338, 340, 383, 420, 430
Sosyalist İşçi Partisi, 397
Stonequist, Everett, 67
STÖ, 25, 36, 47, 57, 65-66, 80, 98-99, 105, 108, 115-17, 119-29, 134-35, 145, 159, 167, 185, 187, 190-91, 267-68, 283, 288, 290, 294, 337-38, 342-43, 345, 369, 379, 383, 398, 417
Sudan, 30, 33, 94, 99, 123, 337, 339, 371, 388
Suriye, 23, 31, 34-35, 94-96, 101, 109, 146, 200, 270, 274, 314, 335-36, 354, 370-71, 373, 376, 386, 388, 391, 393, 428

Şeriati, Ali, 117, 141, 254, 261, 355-56, 361, 400
Şubra (Kahire), 106, 311, 313-22, 324-25, 327

Tağyir Meydanı (Yemen), 274
Tahran, 3, 9, 12, 17, 19, 38, 40, 55, 78, 87, 99, 107-9, 121, 130-31, 141, 144-47, 156, 165, 167, 176, 178-80, 182-85, 205, 207, 211, 217, 222, 229, 235-65, 267, 272-73, 276-79, 295, 361, 379, 387, 401, 409-10, 412, 419, 422, 425-26, 430, 449
Tahran Üniversitesi, 240-41, 244, 278
Tahrir Meydanı (Kahire), 12, 40, 199, 269, 274, 276-79, 312, 384-85, 387-89, 393
Taksim Meydanı, 12, 265, 276-77
Talegani, Azam, 142-43, 148
Taliban, 204, 215, 230, 331
Tambiah, Stanley, 325, 328-29
tekye, 254, 261
teröre karşı savaş, 339
ters otorite, 428
topluluk aktivizmi, 98, 105, 107-8, 111
Toplum Geliştirme Derneği (Mısır), 107, 122, 124
toplumsal sözleşme, 34, 63, 98, 102, 109, 286, 336, 366, 379, 390, 394, 396
Touraine, Alain, 355
Tunus, 25, 31-34, 36, 85, 98-100, 103-4, 120, 122, 264-65, 269, 276-77, 336, 375, 379-80, 383, 386-87, 389, 391-94, 401-3, 423-26, 428-29, 432, 440
Turner, Victor, 225
Turuncu Devrim (Ukrayna), 392

ulema, 212, 238, 267-68, 352-53, 364-65, 376
Ultralar (futbol taraftarları), 198, 386
Ulusal Geçiş Konseyi (Libya), 376, 390, 402
USAID, 96, 125, 294
uyumlu protesto, 76

Ümmü Gülsüm, 200, 345
Ürdün, 23, 31, 34, 94, 96, 98-101, 104, 120, 122, 125, 127, 135, 270, 335-37, 340, 354, 358, 371, 376, 393, 432

var olma gücü, 139, 164, 166
var olma sanatı, 11, 17, 25-59, 443-45
Vasat Partisi (Mısır), 32, 371, 375, 439
Veft Partisi (Mısır), 190, 306, 321
velayet-i fakih, 143, 153, 207, 411-12, 415, 422
Webster, Neil, 65-66, 128-29

Williams, Raymond, 403

Yemen, 31, 101, 104, 270, 274, 336-37, 340, 360, 376, 389, 391-94, 423, 425-26, 432
Yeşil hareket (İran), 17, 31-32, 41, 53, 167-68, 172, 188, 236, 241, 257-58, 279, 367, 370, 375, 383, 390, 404-5, 407, 409, 411, 413, 415-17, 419-31, 445
Yeşil Meydan (Trablus), 274, 275
yoksulluk kültürü, 66, 70, 72-73, 282-84, 294, 298
yönetimsellik (İran), 40, 260, 263, 405, 419, 423, 428, 431, 437

zimmi (gayrimüslim) azınlık, 306, 308, 326
Žižek, Slavoj, 56, 384-85

METİS YAYINLARI

Funda Çoban

SOKAK SİYASETİ

Siyasalın Gündelik Kuruluşu Bağlamında
Bir İnceleme

Gündelik hayatta hangi araçlarla, nasıl politik aktörler oluyoruz? Bu soruya yanıt arayan *Sokak Siyaseti*'nin üç temel kabulü var: Siyaset bir inşa sürecidir; bu süreçte kurulan yapılar gündelik yaşam içinde tekrar tekrar yıkılır ve yeniden yapılır; siyasetin gündelik inşası sokakta şekillenir.

Yazar siyasetin şekillenmesinde devlet, ulus, egemen kültür gibi makro yapıların rolüne öncelik veren yaklaşımların aksine, özneler ile toplumsal yapılar arasındaki ilişki biçimlerine odaklanıyor, sokak siyasetinin diğer kolektif eylem ve toplumsal hareket biçimleriyle temas ve farklılık noktalarını inceliyor. Berlin'deki grafiticiler ve işgal evi sakinleriyle yapılan saha çalışmasından örneklerle somutlanan çalışmanın ekseninde, günümüzün siyasi krizi ile bu toplumsal hareketlerin ilişkisi var: "Eşitlik ve özgürlük ideallerinin pazara hâkim güçlerin çıkarları lehine massedilmesi, refah devleti kurumlarının çözülmesi, seçim sonuçlarının halkı temsil ettiğine dair inancın azalması ve tüm bu sorunları kapsayan bir mesele olarak ... kriz tartışmalarının ardından gelişen güncel toplumsal hareket repertuvarları, fiziki bir uzam ve bir metafor olarak sokağın içinden, siyasal katılımı merkezsizleştirmeye, yersizyurtsuzlaştırmaya çalışıyorlar."

Funda Çoban'ın siyaseti yeniden düşünmeye çağrı niteliğindeki bu önemli katkısının, okurların ilgisini hak ettiğine inanıyoruz

METİS YAYINLARI

Hazırlayanlar:
L. Al-Zubaidi, M. Cassel, N. C. Roderick

DEVRİMLERİ YAZMAK

Tunus'tan Suriye'ye Arap İsyanından Sesler

Çeviren: Nesrin Demiryontan

Arap dünyasında bir mucizeye tanıklık etmenin büyüsüne kapıldık. Oysa gelişmeleri bilfiil yerinde yaşayanlar için, bu olaylar uzun zamandır geliyorum diye bas bas bağırıyordu. Yemenli aktivistlerin bazı hükümetlerin aslında ne kadar baskıcı olduğunu anlamaları, uluslararası medyanın diktatöre "diktatör" demeyi nihayet içine sindirmesinden çok daha öncesine tekabül ediyordu. Spot ışıkları bu despotlara ve onlara karşı gerçekleştirilen kitlesel protestolara çevrilmeden çok önce, zorbaların mutlak idaresine meydan okumak için her şeyini çoktan feda etmiş sayısız insan vardı. Mücadele Muhammed Buazizi'yle başlamadığı gibi, diktatörün biri Suudi Arabistan uçağına binip kaçtığında ya da bir diğeri kafasına bir kurşun yediğinde de bitmedi. Bunca zamandır Mısır'ın zindanlarına, Bahreyn'deki protestolara ya da Tunus'taki hileli seçimlere dikkat çekmeyen medya, halkın sokaklara dökülmesiyle birlikte Arap dünyasını ön sayfalarına taşıdı. Ama medyada ayaklanmalar hakkında konuşan baskın sesler genelde sokaklarda mücadele edenlerden çok, uzaktan yorum yapan profesyonel "uzman"lardı.

Devrimleri Yazmak işte bunu telafi etmeyi amaçlıyor. Otokratik yönetimlere, insan hakları ihlallerine, siyasetin yozlaşmışlığına ve yoksulluğa karşı, insanlıkdışı polis saldırıları, biber gazı, dayak, gözaltı, işkence, taciz ve tecavüze karşı, Arap dünyasındaki komşu halkların birbirini etkileyen kadim mücadelelerini, halen devam etmekte olan bu sürece bilfiil katkıda bulunmuş kişilerin tanıklıklarıyla aktarıyor. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasında, kişisel olan ile siyasalın kesişiminde yer alıyor. İsyanların nedenlerine, bundan sonra neler olabileceğine dair muazzam içgörüler sunuyor ve umutla tekrar tekrar hatırlatıyor: Bu daha başlangıç...

METİS YAYINLARI

Costas Douzinas

KRİZDE FELSEFE VE DİRENİŞ

Yunanistan ve Avrupa'nın Geleceği

Çeviren: Tulga Buğra Işık

Küresel kriz ve direnme hakkı, neoliberal biyopolitikalar ve doğrudan demokrasi, entelektüellerin sorumluluğu ve çokluğun şiiri hakkında bir kitap bu. Costas Douzinas Yunanistan örneğinden yola çıkarak birbiri ardına patlak veren protesto, ayaklanma ve devrimlerin siyaset manzarasını kökten değiştirdiğini öne sürüyor. Bu yeni siyaset direnme dürtüsünün, insan ruhunun o kalıcı özelliğinin son örneği.

Avrupa Birliği ve IMF, kriz zamanlarında toplumu yeniden inşa etme koşullarını sınamak için Yunanistan'ı kobay olarak kullandı. Ancak çeşitli direnişler bu deneyin nesnesini bir siyasi özne haline getirdi ve böylece seçkinlerin planları altüst oldu: Demokrasi fikri ve demokrasinin sınırları doğduğu yerde yeniden tanımlanıyor!

METİS YAYINLARI

Jacques Rancière

SİYASALIN KIYISINDA

Çeviren: Aziz Ufuk Kılıç

Son dönem sol Fransız düşünürleri arasında öne çıkan isimlerden biri Jacques Rancière. Özellikle siyaset-demokrasi ilişkisi, entelektüellerin rolü ve tarih felsefesi alanında yazdıkları çok tartışılan düşünür burada, Atina'da icat edilen siyaset ve demokrasi kavramlarının izini sürerek, günümüzdeki "siyasalın dönüşü" tartışmalarına kadar uzanıyor. "Halk" kavramının görmüş olduğu bozguncu işleve ve halkın "sayılmayan", "esamisi okunmayan" kesimlerinin (kölelerin, kadınların, proleterlerin vb.) verdikleri mücadelelerle nasıl "sayılanlar" katına çıktıklarına ilişkin analizi, "siyasetin sonu" tezlerine karşı çok güçlü bir cevap.

Kitabın Fransızca ilk basımında ve İngilizce çevirisinde yer almayan yeni yazılarla zenginleştirilmiş bu edisyonda, okurlarımızın dikkatini özellikle "Demokrasinin Kullanımları", "Siyaset Üzerine On Tez" ve "Siyaset, Özdeşleşme, Özneleşme" yazılarına çekmek isteriz. Milliyetçilik başta olmak üzere çeşitli kimlikçiliklerin kapanından çıkarak, eşitlikçi bir siyaseti yeniden kurabilmek isteyen herkesin dikkatle okuması gereken *Siyasalın Kıyısında*'da şöyle diyor Rancière:

"Otuz yıl önce hepimiz 'Alman Yahudileri'ydik, yani 'yanlış' adlar taşıyorduk. Bugün yalnızca 'doğru' adlarımız var: Avrupalıyız ve yabancı düşmanıyız... Nesnel olarak, bugün göçmenlerin sayısı otuz yıl öncesine göre pek fazla değil. Öznel olarak ise çok daha fazla. Bunun nedeni şu ki, o gün göçmenlerin bir başka adı, siyasal bir adı vardı: Onlar 'proleter' di. O günden beri bu adı kaybettiler; artık yalnızca 'nesnel', yani kimliksel bir ada sahipler. Başka adı olmayan öteki, artık salt bir nefret ve ret nesnesi haline gelir."

METİS YAYINLARI

Mike Davis

GECEKONDU GEZEGENİ

Çeviren: Gürol Koca

Gecekondu Gezegeni, Üçüncü Dünya ülkelerinin kentsel bölgelerinde halen bir milyar insanın yaşamakta olduğu gecekondu mahallelerinin tarihini ve bugününü analiz ediyor. Konuyla ilgili muazzam genişlikteki literatürden aldığı ampirik verileri ustalıkla kullanan Mike Davis, yoksulların Mumbai, Kahire, İstanbul, Sao Paulo, Seul gibi onlarca megakentte verdiği hayatta kalma mücadesini betimlerken çok önemli bir dizi tespitte bulunuyor.

Davis'e göre IMF ile Dünya Bankası'nın kıskacındaki devletlerin bu devasa sorunu çözmek için geliştirdiği önlemler yoksulların değil orta sınıfın işine yarıyor. Bazı liberal çevrelerin yoksulların pratik becerilerine düzdükleri ikiyüzlü methiyeler ve asıl çözüm mercii olarak gösterilen STK'lar kentlerdeki toplumsal hareketleri radikallikten uzaklaştırıyor; her yıl yüzbinlerce yoksul yaşadıkları mahallelerden zorla tahliye edilirken, boşalttıkları yerlere orta sınıf yerleşiyor.

Latin Amerika'dan Orta Doğu'ya, Afrika'dan Güney Asya'ya uzanan geniş bir küresel coğrafya üzerinde karşılaştırmalı olarak kent yoksulluğunu inceleyen Davis şu soruya ulaşıyor: Pentagon'un gecekondu mahallelerini 21. yüzyılın savaş alanları ilan etmesi ile, deprem ve sel gibi doğal felaketlerde gecekondu mahallelerine sürgün edilmiş yoksulların çok daha fazla zarara uğradıkları gerçeği arasında hiç mi bağ yok?

Neoliberalizmin hem tarihte eşi görülmedik boyutlara çıkardığı hem de büyük bir pişkinlikle yok saydığı yoksulluk sorununun dünya çapında kapsamlı bir haritasını çıkaran bu çarpıcı kitabı herkes okumalı.

METİS YAYINLARI

David Harvey

ASİ ŞEHİRLER

Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru

Çeviren: Ayşe Deniz Temiz

ABD'de 2001'den beri spekülatif bir biçimde şişirilmekte olan gayrimenkul ve ona bağlı finans sektöründe 2008'de iktisadi bir kriz patlak verdi ve kısa sürede tüm Avrupa'yı girdabına aldı. Krizin nedenlerini çözmeye çalıştığımız sırada, spekülatif sermayenin sözcüleri kendi içine kapalı bir jargonu tedavüle sokuyor, meselenin bizlere izah edilemeyecek kadar karmaşık olduğunu göstermeye çalışıyorlardı. Bu nedenle sorunun ne olduğu açıklığa kavuşmasa da, maddiyatın çarpmasını doğrudan yaşamlarında hisseden kitlelerin, oturduğu eve haciz konan, işinden çıkarılan, kemer sıkma politikaları ve özelleştirmeler sonucunda kamu hizmetlerinden mahrum edilen kitlelerin sokağa inmesi uzun sürmedi.

İşte *Asi Şehirler*, neoliberal iktisat tarafından kurgulanan kriz anlatısı ile krizin kendi üzerlerinden telafi edildiği kitlelerin konumu arasındaki makasın giderek açıldığı bu zaman kesitini tahlil ediyor. Bir ayağı sokakta olan kitap, doğrudan eylem lehine uzun vadeli bir kavramsal analiz de sunuyor. Harvey, 1980'lerin ikinci yarısından bu yana olgunlaştırmakta olduğu kentsel iktisat anlayışını burada özlü bir biçimde ortaya koyarken, bir yandan da kavramsal soru ve çözümlemelerin kentsel toplumsal hareketler açısından ne gibi yeni doğrultulara işaret edebileceğini irdeliyor.

Sokaktaki antikapitalist eylemliliğe yaslanan *Asi Şehirler*, dil ve üslubuyla da akademi dışından okuru başköşeye buyur ediyor

Asef Bayat
Siyaset Olarak Hayat

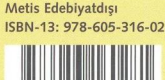
Müslüman Ortadoğu dendiğinde insanların aklına çoğu zaman camiler, minareler, çarşaflı kadınlar, despotik rejimler, cihatçılar ve çöller gelir. Bu imgeler Ortadoğu'daki toplumsal ve siyasi değişimin kendisini ve bu değişimin pek çok veçheye büründüğü gerçeğini perdeliyor. *Siyaset Olarak Hayat*'ta Asef Bayat'ın yapmak istediği tam da bu: Otoriter yönetimlerin, dini makamların ve ekonomiye yön veren seçkinlerin gölgesi altında, sıradan insanların gündelik hayat pratikleriyle nasıl anlamlı bir değişim yaratabildiğini gözler önüne sermek.

Son yıllarda Ortadoğu'nun dört bir yanında milyonlarca insan, taleplerini duyuracakları yeni toplumsal mekânlar keşfediyor veya yaratıyorlar. Tezgâhını işlek bir caddeye kuran seyyar satıcı, parkları işgal edenler, kamusal alanda blucinleriyle arzı endam eden Müslüman gençlik, sokaklarda yürüyüş düzenleyen protestocular, "erkek işi" sayılan işlerde çalışarak belli bir kariyer sahibi olmaya çabalayan eğitimli kadınlar – bu insanların hepsi yaşamın her alanında devlet kontrolüne itiraz ediyor, gündelik faaliyetleri yoluyla yerleşik kamu düzenine üstü kapalı meydan okuyorlar. Bu "gayri-hareketler" protesto değil ama pratik ve doğrudan gündelik eylem yoluyla siyasi tepki gösteriyorlar.

Ortadoğu'da karmaşıklığı gözden kaçırılmış toplumsal süreçlere yeni bir pencere açan *Siyaset Olarak Hayat*, toplumsal hareketlerin anlamı ve toplumsal değişimin dinamikleri hakkındaki küresel tartışmalarda eksik kalan Ortadoğulu bir bakış açısı sunuyor.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-028-1



Metis Yayınları
www.metiskitap.com