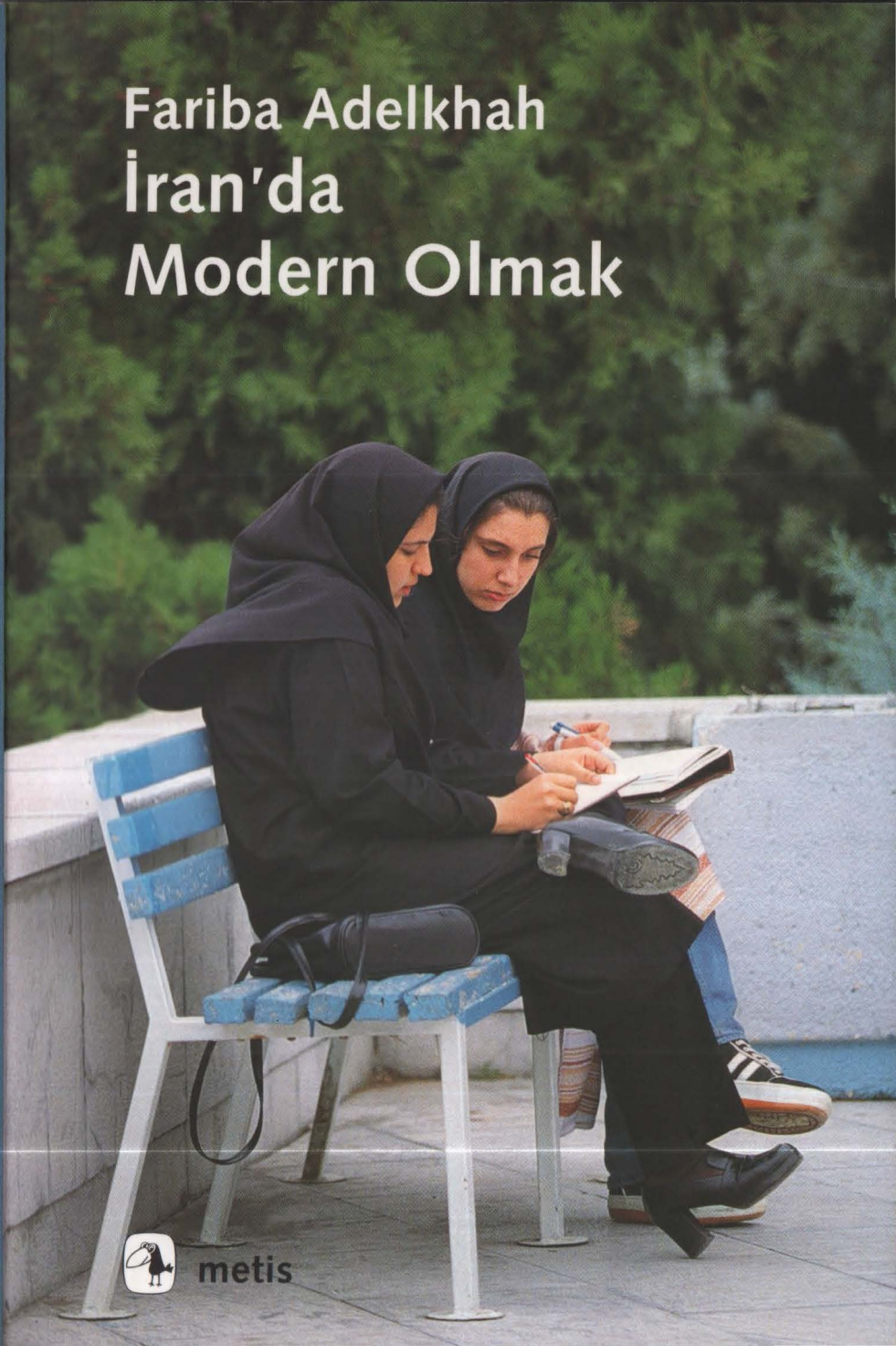
Fariba Adelkhah | İran'da Modern Olmak



Fariba Adelkhah

İran'da Modern Olmak



metis

Fariba Adelkhah

İran'da Modern Olmak

Fariba Adelkhah, 1959'da Tahran'da doğdu. 1977'den bu yana Fransa'da yaşıyor. 1983'te Strasbourg Beşeri Bilimler Üniversitesinden sosyoloji, 1984'te de Sosyal Bilimler Yüksek Okulundan etnoloji yüksek lisans derecesi aldı. 1990'da "Devrim Sonrası İranı'na Antropolojik Bir Yaklaşım: İslamcı Kadınların Durumu" başlıklı teziyle EHESS'ten (Sosyal Bilimler Yüksek Araştırmalar Okulu) sosyal antropoloji ve etnoloji doktorası aldı.

1993'ten beri FNSP'de (Ulusal Siyasal Bilimler Vakfı) araştırmacı olarak çalışan Adelkhah, 1996-7'den beri INALCO (Ulusal Şark Dilleri Enstitüsü), 1998-99'dan beri de Paris'teki IEP'de (Siyasal Araştırmalar Enstitüsü) ders vermektedir.

CEMOTI dergisinin yayın kurulunda yer alan ve CNRS (Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi) çağdaş İran araştırmaları grubunun üyesi olan yazar, İran'daki sosyal ve politik değişimler üzerine, özellikle kadınların kamusal alana katılımı, dinsel alanın bürokratikleşmesi ve rasyonelleşmesi, seçimlerin çözümlenmesi gibi konularda çok sayıda yayın yapmıştır. Başlıca yapıtları arasında *La révolution sous le voile: Femmes islamiques d'Iran* (1991, Örtünün Altındaki Devrim: İran'da İslamcı Kadınlar); *Thermidor en Iran* (1993, Jean-François Bayart ve Olivier Roy ile birlikte, İran'da "Thermidor" Dönemi); *Ramadan et politique* (2000, Jean-François Georgeon ile birlikte yay. haz., Ramazan ve Politika) sayılabilir.

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

İran'da Modern Olmak
Fariba Adelkhah

Fransızca Basımı:
Être moderne en Iran
Editions Karthala, 1998

© Editions Karthala, 1998
© Metis Yayınları, 1999, 2014

İlk Basım: Şubat 2001
İkinci Basım: Mayıs 2015

Yayına Hazırlayanlar:
Mirel Torun, Ruşen Çakır, Sami Oğuz

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
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: 978-975-342-303-8

Fariba Adelkhah

İran'da Modern Olmak

Çeviren:
İsmail Yerguz

metis

Hüseyin Tusi'ye

İçindekiler

Teşekkür 9

Türkçe Basıma Önsöz 11

Giriş: Siyasal Bir Deprem 21

I Tahran'da Vergiler Çiçek Açtığında 31

II Dürüst İnsan: Bir Üslup Sorunu 59

III Hayırseverlik Ekonomisi: Hayırseverlik ve Bankalaşma 87

IV Toplumsal İnsan, Siyasal İnsan: Bir Seçimin Güncesi 120

V Dinsel Bir Kamusal Alana Doğru mu? 153

VI Yaşasın Ben! Rekabet Halinde Bir Toplum 195

Sonuç 241

Teşekkür

FNSP'nin (Ulusal Siyasal Bilimler Vakfı) Uluslararası İnceleme ve Araştırma Merkezi CERI'ye, özellikle de sıcak ilgileri ve "civanmert"çe destekleri için Jean-Luc Domenach ve Jean-François Bayart'a şükranlarımı sunuyorum. Keza CERI yayınları sorumlusu Rachel Bouyssou da, eşsiz editörlüğüyle, gerektiğinde yardımını hiç esirgememiştir.

Alan çalışmalarım İran Fransız Araştırma Enstitüsü müdürü Rémy Boucharlat'nın lojistik desteği ve dostluğu sayesinde keyifli günlere dönüştü.

Ayrıca Saîd Farimani, Agha Jean, Mansoureh Khorram, Roland Marchal ve Christine Meyer'e destekleri için en güzel dileklerimi sunuyorum.

Türkçe Basıma Önsöz

1997'NİN MAYIS AYINDA solun ve reformcuların desteklediği bağımsız aday Muhammed Hatemi, kazanacağına kesin gözüyle bakılan Meclis Başkanı Natık Nuri'yi eleyerek cumhurbaşkanlığına seçildi. Bu olayın, 1979'da devrimle kurulan İslami rejimin ve daha sonraki "açılım" çizgisinin aşınmış olduğunu gösterdiği düşünülebilir. Birçok gözlemciye göre, İran'ın ya da genel olarak İslam dünyasının "post-İslamcı" (İslamcılık sonrası) döneme girdiği önermesi bu seçimle birlikte doğrulanmış oldu. Ama bu seçim sonuçları pekâlâ İslam Cumhuriyetinin "yeniden soluk alması" olarak da okunabilir.

Her şeyden önce Muhammed Hatemi'nin sistemin adamı olduğunun altını çizelim. Sürpriz zaferinin ertesinde her vesileyle onun "sivil toplumun doğrudan bir ürünü" olduğu söylendi. Doğrusu bu yorum gerçekleri pek yansıtmamaktadır. Örneğin, politik çizgisi, Çek Cumhurbaşkanı Vaclav Havel'inkinden çok farklıdır. Kuşkusuz ülkenin geniş kesiminin özgürlükler ve hukuk devleti konularındaki beklentilerini konuşmalarında sahiplenmiş, tutum ve davranışlarıyla bunu dile getirmiş ve bu beklentilerin yüklediği sorumlulukları üstlenmiştir. Aslına bakılırsa bu istek ve özlemler 1978-79 devrim mirasıyla çelişmemektedir, fakat reel politikanın birtakım zorunlulukları nedeniyle hayata geçirilememiş oldukları da aşikârdır.

Burada esas meselemiz, İslamcılığın tanımını kesinleştirmek ve İslamcılığın "öncesi" ve "sonrası"nda neler olduğunu ortaya dökmek olmalı. Politik ve sosyal bir olgu olarak post-İslamcılık, İran'ın durumu da dahil, hiçbir zaman değişmez bir duruma işaret etmez. İslamcılık birçok ideolojik tartışmadan esinlenmiştir, fakat farklı bir üretim tarzına, hatta özü itibariyle Sovyet sosyalizmine benzeyen özel bir ekonomi politikasına yol açmış değildir. Diğer bir deyişle

İslamcılık, toplumsal değişimin dinamikleriyle bağını hep korumuş ve küreselleşme etkilerine açık olmuştur. Bu nedenle de her ülke ve her tarihsel durumda farklı farklı veçheler almıştır.

İran'ın durumunda devrimci kopuş, İslami taleplerle özetlenemez —liberaller, Marksistler ve milliyetçiler de halkın seferber olmasında önemli roller oynamışlardır— ve Şahlık rejiminden edinilen tecrübeler devrimle tamamen ortadan kaldırılmamıştır. Bunun en çarpıcı örneği kadınların durumunda yaşanmıştır. İslamcı kadın militanlar, muhafazakâr dinadamları ile devrimcileri kızdırma pahasına Medeni Kanun'daki kadınlar lehine bazı düzenlemelerin sürmesi için mücadele vermişlerdir. Ayrıca İslam Cumhuriyeti, Şahlık döneminde de söz konusu olan ve İslam'la doğrudan bir ilişkisi olmayan kimi gelişmelerle karşı karşıya kalmıştır: özellikle Kürtler, Azeriler, Türkmenler, Araplar'dan kaynaklanan etnik ve bölgesel sorunlar ile Irak'tan gelen askeri tehdit. Irak meselesi, nedense yirmi yıl öncesine dayandığı unutulan, uzun bir hikâyedir.

Şimdi de sıra, İran'ın geçirdiği evreleri birbirinden ayırt etmeye geldi. Devrimden hemen sonraki birkaç ayda yaşanan heyecan ve özgürlük havasının ardından, özerklik yanlısı hareketlerin artması, İslamcı eğilimli bazı radikal örgütlerin —Halkın Mücahitleri örgütü ve Furkan grubu— estirdiği terör ve özellikle Saddam Hüseyin'in dayattığı savaş, rejimde gerginliklere yol açmış ve bu gerginlik "Terör" ve sözde "kültür devrimi"yle sonuçlanmıştır. İmam Humeyni din adamlarına ve politik sınıfa velayet-i fakih (dini liderlik) ilkesini dayatarak 1983 yılında bu sürece müdahale etmiş ve son noktayı koymuştur. Rejim, Irak'la olan çarpışmaların neden olduğu savaş ekonomisinin gerektirdiğinden daha otoriter ve merkeziyetçi bir yapıya bürünmüştür. Bununla birlikte 1985 yılında Cumhur-i İslami Partisi'nin kendisini feshetmesine yol açacak ölçüde canlı geçen politik akımlar arasındaki fraksiyon kavgaları, 1988 yılındaki ateşkesten ve İmam Humeyni'nin 1989 Haziranındaki ölümünden sonra Ali Hamaney'in Rehberliğe yükselmesi ve Haşimi Rafsancani'nin Cumhurbaşkanı olmasını benimsemeye varan, gerçek bir İslami çoğulculuğun doğuşunun habercisi olmuşlardır. Bunu takip eden onyıl süresince iktidarın yeni sahiplerinin uyguladığı politik ve ekonomik liberalleşmeyi "İran'da Thermidor dönemi" olarak adlandırmak müm-

kündür. Fakat bu tarihsel metaforun esas olarak, devrimci mirasın reddinden ya da devrimci sınıfın "ılımlılaşması"ndan ziyade, devrimci sınıfın profesyonelleşmesine gönderme yaptığını unutmamalıyız: 1795-1815 arasında Fransa'da İmparator ve Direktuvar, devrimci değişimleri kurumsallaştırmış ve bunlara yeni bir siyasal ifade kazandırmışlardır; bugün İran'da kullanılan kelimelerle söyleyecek olursak "devrimci coşku" çağından "devrimci akıl" çağına geçişi sağlamışlardır.

1996 seçimlerinde Muhammed Hatemi'nin yoğun bir seçim kampanyasını takiben cumhurbaşkanlığına seçilmesi, rejimin tükenmediğinin, dahası yeniden yapılandırıldığının sinyallerini verir. Fakat bütün bunlar hiç kuşkusuz rejim içindeki tartışmaların bittiği anlamına da gelmez. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ertesinde gruplar arasındaki çatışmalar yeniden başlamış ve bu gerginliklerin sonucunda belirsizlik sürmüştür. 1998 Temmuz ayında Muhammed Hatemi'nin en büyük destekçilerinden, Tahran'ın dinamik belediye başkanı Gulamhüseyin Kerbasçi zimmetine para geçirmekle suçlanmış ve Yargı Erkini elinde bulunduran muhafazakârlar tarafından beş yıl hapse mahkûm edilmiştir. Aynı şekilde İçişleri Bakanı Abdullah Nuri de Meclis tarafından azledilmiş ve reform yanlısı gazeteler kapatılmıştır. Fakat oyun bitmemiştir. Örneğin Gulamhüseyin Kerbasçi temyize başvurdu. Muhafazakârlara yakınlığıyla tanınan Rehber, ABD ile ilişkiler, İmam Humeyni'nin Salman Rüşdi hakkında idam fetvası vermiş olmasına rağmen İngiltere ile yeniden diplomatik ilişki kurulması gibi nazik konularda, değişik vesilelerle, Muhammed Hatemi'yi desteklediğini ifade etti. Rejimin doğasında işbirliği ve dayanışma vardır; önemli görevler yürütmüş olanlar, gözden düşmüş olsalar bile belli bir korumaya alınırlar: 1992 ile 1996 yılları arasında Meclis'te yer almayan İslami sol, başka kurumsal merciilerde temsil edildi, özellikle de ciddi bir etkiye sahip olan basına canlılık vermeye devam etti. 1997'de üçüncü kez aday olması yasal olarak mümkün olmayan Haşimi Rafsancani de, Düzenin Yararını Teşhis Heyeti'nin başkanlığına atanarak Cumhuriyetin merkezinde yer almaya devam etmiştir.

İktidarın Rehber, Cumhurbaşkanı, Meclis ve Düzenin Yararını Teşhis Heyeti arasında paylaştırılması, farklı politik akımların uz-

laşmak için birbirlerine verdikleri ödünler nedeniyle hareket imkânlarını kısıtlamış olsa da, kurumların istikrarının güvenceye alınmasını sağladı. Bu hiçbir biçimde rejimin dönüşmediği anlamına gelmez. Son yıllardaki fraksiyon çatışmaları da bunun tam tersini göstermektedir. Halen gündemde olan yoğun velayet-i fakih tartışması ya da 1989 yılındaki Anayasa değişikliği, sonuçta İslam Cumhuriyetinin evrime açık bir bünye olduğunun diğer işaretleridir. Ancak "Thermidorlaşan" politik sınıf, devrim mirasını ve ayrıcalıklarını korumak amacıyla cephe oluşturmuştur: Temyiz Mahkemesi'nin kararını bekleyen ve Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin adayları seçme yöntemini eleştirmeyi sürdüren Gulamhüseyin Kerbaşçi, 1998 yılının Ekim ayında bir basın toplantısı sırasında, halka, Uzmanlar Meclisi seçimlerinde mutlaka oy kullanmalarını ve "sistemin şerefini" kurtarmalarını söylemiştir.

Önemli olan Cumhuriyetin "daha az" İslamcı mı yoksa "post" İslamcı mı olduğuna karar vermek değil; yeni gelişmelerin ardındaki güçleri görebilmektir. 1997 cumhurbaşkanlığı seçimlerine, diaspora da dahil olmak üzere —ki bu ilk defa gerçekleşmektedir— İranlılar geniş bir şekilde katıldı. Muhammed Hatemi'nin popülaritesi de buna eklenince İslam Cumhuriyeti "yeni bir soluk" yakaladı, yeniden toplum nezdinde meşrulaştı. Rejimin gelişimi, destek olduğu ve yol açtığı bir dizi toplumsal dinamikten ayrı tutulamaz. Şimdi de İran-Irak savaşının neden olduğu yoğun nüfus hareketlerine bakalım: Kentleşme (nüfusun yüzde 61'i şehirlerde yaşamaktadır); okuma yazma oranının, özellikle kadınlarda (yüzde 74) artması; üniversiteye giden öğrencilerin sayısındaki patlama; 1990'lı yılların başına kadar yoğun nüfus artışına eşlik eden nüfustaki gençleşme; ardından doğum oranı kayda değer ölçülerde düşünce gerçekleşen "demografik dönüşüm" ve hem kayıt dışı ekonominin gelişmesi hem de kuşkusuz ekonomik bunalım nedeniyle kadınların çalışma hayatına atılması.

Esas olarak İslam Cumhuriyetinin yeniden yapılanmasını dört boyutta inceleyebiliriz. İlk olarak toplumsal yaşamın yirmi yıl içerisinde bürokratikleşme, özellikle de rasyonelleşme yolunda ilerleme kaydettiğini söylemek gerekir. Dinsel alan da dahil olmak üzere tüm toplumsal alanlar buna ayak uydurmuştur. Din adamlarının örgütlenmesi, dini öğretim ve dini vergilerin tahsil edilmesi konusunda

ciddi kurumsallaşmalar yaşanmıştır. Böylelikle mümin ile inancı arasındaki ilişki dönüşmüş ve modern kitle iletişim araçlarıyla dolayımlanmıştır. Hac ya da hayır işleri gibi dinsel uygulamalar, büyük ölçüde dinsel alanda yer almakla birlikte yeni sosyo-politik eğilimleri de besleyen bir kamusal alanın doğuşuna katkıda bulunmuşlardır. Bunun en tanınmış temsilcilerinden biri hiç kuşkusuz İslamcı düşünür Abdülkerim Suruş'tur. Kendisi, 1980'li yılların başında kültürel alanın İslami kimlikle donatılmasında aktif rol oynamış bir kişidir. Daha sonraları da, dinin tarihsel gerçekliği ve öznenin bu tarihsellikteki yeri ile ilgili olarak özgün bir düşünce geliştirmiştir. Böylece, velayet-i fakih anlayışı ve İslam Cumhuriyeti gibi temel konularda, eleştirel ve sınırları anayasa tarafından çizilmiş bir yaklaşım geliştirebilmek için doğrudan eylemin cazibesini terk eden İslami solun düşünce adamı haline gelmiştir. Suruş, aynı zamanda Rehberin karşısında yer aldığını açıkça ilan eden, Kum'da ev hapsinde tutulmasına karşın ülkenin en itibarlı dinadamlarından olan, İmam Humeyni'nin hayal kırıklığına uğratmış olduğu veliahtı Ayetullah Montazeri'ye de yakın bir konumdadır.

Dinsel alan ile politik alan arasındaki bu etkileşime tartışma arenasının sağında da rastlanır. Yayınların ve din okulların çeşitliliği sayesinde bu konu muhafazakârlar arasında da canlılık arzeder. İçlerinden bazıları Muhammed Hatemi'yi desteklemeye başlamış, bir kısmı da en azından onu yeni bir gözle değerlendirmek gerektiğini fark etmişlerdir: Ahmed Tevakkoli'nin 1998'de *Ferda* adlı bir gazete çıkarmaya kalkışması, cumhurbaşkanlığı seçim kampanyası sırasında Kum Medresesi Hocaları Derneği'nin üyelerinin tereddütleri ya da Meclisin çoğunluğunu elinde tutan sağ kanat ile Cumhurbaşkanı Hatemi arasındaki uzlaşmalar, İslam Cumhuriyeti gibi bu akımın da yeniden bir yapılanma içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu ifadeler her ne kadar sadece politik gibi görünse de İslam Cumhuriyeti Maocu veya Sovyetik rejimlerin tersine toplumsallığın siyaset tarafından tanınmasını —ki rejim bu anlamda hiçbir zaman totaliter olmamıştır— ve bu anlayışın güçlenmesini sağlamıştır: Ailenin özel alanı, dinsel alan ve iktisadi yapılar modernleşmeyi ve çeşitlenmeyi sürdürmüş; böylece Muhammed Hatemi'nin 1997 yılından beri sözünü ettiği sivil toplum temasına belli bir istikrar ve gerçeklik ka-

zandırmışlardır. Muhammed Hatemi'nin hukuk devletinin gerekliliği üzerinde ısrarla durması ile toplumsal aktörlerin, örneğin ailevi, ekonomik veya mülkiyetle ilgili çatışmalarını çözmek amacıyla gitgide daha çok hukuk kurallarına ve adalete başvurmaları arasında açık bir paralellik vardır.

Meclis siyasetinin farklı eğilimleri arasındaki grup kavgaları sık sık kamusal alanda ses getirmeye başlamış ve bir aşamadan sonra bu alan tarafından beslenir olmuştur. 1998 yılında cereyan eden Kerbaşçi olayı, mahkeme kararlarının basında kamusallık adına tartışılabildiğini ve bu karara itirazlar olabileceğini göstermiştir. Tahran belediyesi memurları da hapishanede maruz kaldıkları kötü muamelelerle ilgili şikâyetlerini basına iletmiş, Meclis bu dosyadan bu şekilde haberdar olmuştur. Gulamhüseyin Kerbaşçi'nin Nisan ayında tutuklanması yandaşlarının protesto gösterilerine yol açmış, haziran ve temmuz aylarında televizyondan yayınlanan dava Dünya Kupası maçları kadar ilgi görmüştür. Aynı şekilde eylül ve ekim aylarında basın, adayların Uzmanlar Meclisine seçilmelerine ilişkin usuller, anayasal çerçevede kurumun rolü, özellikle de adaylıkların Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından onaylanma zorunluluğu konularında tartışma başlatmış ve bu tartışma velayet-i fakih anlayışı konusunda bir polemiğe yol açmıştır. Daha trajik bir boyutta, aydınların ve karı koca Furuharlar gibi muhaliflerin öldürülmesi, bu olayın gazetelerde eleştirilmesine ve sorgulanmasına yol açmış; bir kez daha birbiri ardına patlak veren sokak protesto gösterileri gerçeğin ortaya çıkmasına ve emniyet güçlerinin, hatta İstihbarat Bakanlığı'nın üst düzey yetkililerinin suçlanmalarına neden olmuştur. Ensar-ı Hizbullah'ın politik karşıtlarına yönelik saldırıları —Kültür Bakanı ve İçişleri Bakanı'nın 4 Eylül'de uğradıkları saldırı da dahil olmak üzere— *Iran News*'ün yayın yönetmeni Murtaza Firuzi'nin idam cezasına çarptırılması, yine *Adine* dergisinin yayın yönetmeni Ferac Sarkuhi'nin serbest bırakılması, *Tus* gazetesi yönetici ve yazarlarının geçici olarak tutuklanması türünden dramatik olayların kesin biçimde ortaya koyduğu gibi rejimin demokratikleştiğini söylemek için vakit henüz erkendir. Ama çoğulculuk yolunda ve aklın kamusal kullanımında katedilen aşama inkâr edilemez, hatta artık geri dönüşü olmayan bir sürece girildiği söylenebilir.

İkinci olarak, İslam Cumhuriyeti kurulduğundan beri politik alanın, beklenildiğinin aksine, dinsel alana göre farklılığını korumuş olduğunu görürüz. Cumhuriyet, demokratik ve dinsel olmak üzere çifte meşruiyete dayanmaktadır. Bu ikili durumun etkileri politik yapılara da yansır. Devrimden bu yana gerçekleşen yirmi kadar referandum, velayet-i fakihin anayasa ile belirlenmesi gerektiğini savunanlarla "ilahi" bir kavram olduğunu düşünenler arasındaki tartışma ve ruhban sınıfın önde gelenlerinden önemli bir kesimin dinsel alanın aşırı siyasallaştırılmasına getirdikleri itiraz, dinsel alanın devletten ayrılmasına yardımcı olan etmenlerdir. Son yılların politik gündemi de bu gelişmelerden etkilenmiştir. 1994-95 kışında Rehber Ali Hamaney birçok büyük Ayetullahın ölümünden sonra "taklit mercii" olarak önceliğini kabul ettirememiştir. Oysa rejimle arası bozuk olmasına rağmen, Ayetullah Montazeri güçlü bir dini lider olma konumunu koruyabilmiştir. Daha yakın bir geçmişte, Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin Uzmanlar Meclisi üyeliği için Kum şehrinden tek bir adaylığa onay vermesi, bu kutsal şehrin Cumhuriyetin dini ideolojisinden ne kadar uzak olduğunu bir kez daha göstermektedir. Ve devletin tepesinde, rejimin dinsel ve devrimci meşruiyetini temsil eden Rehber ile Cumhurbaşkanı hükümet işlerinde birbirlerini tamamlamaktadırlar —Ali Hamaney ile Haşimi Rafsancani arasındaki bu ilişki Muhammed Hatemi'yle de kurulmuş gibidir— ve bu da dinsel alanla politik alanın arasındaki farklılığı net biçimde ortaya koyar.

Üçüncü boyutta İslam Cumhuriyetinin ülkenin Şahlık rejiminden miras kalan merkeziyetçi yapısını koruduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte ulusal planda çok önemli farklılaşmaların yaşanmasına da izin verilmiştir. Meşhed, Şiraz, İsfahan, Tebriz gibi büyük bölgesel metropollerin ortaya çıkışı buna birer örnektir. Ayrıca 1980-88 arasında Irak ile savaş, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla kuzey sınırının açılması, Afgan ve Iraklıların İran'a göçleri, Körfez üzerinden meşru ya da gayri meşru ticari alışverişin artış göstermesi, İran'ın beşeri ve ekonomik coğrafyasının yeniden oluşumuna katkıda bulunmuşlardır. Cumhuriyetin yeni soluğu tüm sosyal ve kültürel alanlarda yer alan bu bölgesel dinamizme çok şey borçludur: Körfezdeki serbest bölgelerin ve bazı hac yerlerinin fiili yükselişiyle,

karşılıklı alışverişin artış göstermesi sayesinde bölgelerarası ilişkiler yeni bir boyut kazanmıştır. Bu alışveriş, İran toplumunda gözlenen olağanüstü hayırseverlik faaliyetleriyle alttan alta da olsa ilintilidir ve bunun sonucunda altyapı alanında çok ciddi yatırımlar yapılmıştır. Bütün bunlar İslam Cumhuriyetinin kurulmasından yirmi yıl sonra da gücünden bir şey kaybetmediğini göstermektedir. İslam Cumhuriyetinin —kendine rağmen ve bilincinde olmaksızın gelişen— uyum yeteneği küçümsenemeyecek kadar önemlidir; bu yeteneği özellikle devletle toplum arasında asgari bir etkileşimin gerçekleşmesini garantileyen özgün temsili kurumlara borçludur. Öte yandan sürgündeki muhalefet, ülkenin gerçeklerinden ve ülkenin içinde bulunduğu duruma yeni bir çözüm getirmekten uzaktır.

Bugün artık rejimin ilgilenmesi gereken en önemli konu ekonomik düzeni onarmak olmalıdır. Petrol fiyatlarının dibe vurması ve ekonomik kriz, yapısal bir ayarlamayı gerekli kılmış fakat çok ortaklı iktidar bunu bir türlü hayata geçirememiştir.

Yaşam koşullarının bozulmasıyla birlikte halk 1992'den bu yana çok sayıda protesto gösterisi gerçekleştirmiştir. Aksi kanıtlanmadığı sürece toplumun memnuniyetsizliğini yansıtan bu gösterilerin politik kökenli olduğunu söylemek yanlış olur. Devrimden yirmi yıl sonra da İslam Cumhuriyeti mukavemet yarışını sürdürmektedir.

Sanıldığının aksine bu yarış radikaller ya da muhafazakârlar ile ılımlılar arasında sert kavgalara yol açmamaktadır. Muhammed Hatemi gücünü, esas olarak, tam da onun zayıflığı ya da başarısızlığı gibi görülen bir durumdan almaktadır. Bu sözü biraz açalım: Bugün İran gibi farklılıklar arzeden bir toplumda, artık kahramanlık dönemi kapanmıştır; Muhammed Hatemi de birçoklarının umut ettiği gibi evreni düzenleyen Demiurgos ya da dışa açılımın Mesihi olmayacaktır. Buna karşılık Hatemi kendisini seçen çoğunluğun farklı grupları —özellikle İslami sol ile Onarımın Uygulayıcıları— arasındaki, fakat aynı zamanda ve hatta daha çok bu çoğunluk ile sağ arasındaki pazarlık, anlaşma ve uzlaşma görüşmelerinin yürütülmesini sağlamaktadır. Bu arada yürüttüğü politika, devrime başından beri militan olarak katılmış ve Cumhuriyete derinden bağlı birtakım kadroları ister istemez saf dışı bırakacaktır. Haşimi Rafsancani'nin Onarımın Uygulayıcılarını yaratarak sağın etki alanından kurtulma-

sı gibi Muhammed Hatemi de —İslami İran Katılım Cephesi'ni kurdurarak— kendisini iktidara taşıyan güçlerden özerkliğini ilan etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Gulamhüseyin Kerbasçi'nin gözden düşmesi Cumhurbaşkanı için o kadar da kötü bir haber değildir. Zaten işin özü başkadır: Temel güçleri kurumlar ya da politik veya sivil topluluklar tarafından temsil edilen bir sistem gücüne güç katar ve böylelikle toplumsal dönüşümlere de uyum sağlayabilir. Başka bir deyişle, Hatemici deneyimin başarısı muhafazakârların uğradığı yenilgiyi değil de, yenilikçiler ve muhafazakârlar arasındaki uzlaşımı ön plana çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Bu varsayımımız doğruysa, İran'daki siyasal dönüşüm süreci, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra, Latin Amerika'da galebe çalan demokratikleşme antlaşmalarıyla kıyaslanabilir.

Bu çalışma bir etiğin, bir yaşam tarzının —"dürüst insan" etiği ve yaşam tarzının— süregelen yeniden oluşumuna dikkat çekerek İslam Cumhuriyetinin kurumsallaşması ile İran toplumunun dönüşümleri arasındaki etkileşimi incelemektedir.

Etik, İran toplumu üzerine yapılan çözümlemelerin çoğuna damgasını vuran politik ya da dinsel determinizme karşı bizi birçok açıdan uyarır. Rejimin geçirdiği aşamaları ve dolayısıyla İran tarzı İslamcılığı gerçekten kavramak istiyorsak, fraksiyon kavgalarının çizgisel bir çözümlemesine kalkışıp "iyilerin" ("ılımlılar") "kötüler" (radikaller ya da muhafazakârlar) tarafından kurban edilip şehit düştüğü İslami bir western filminin klişelerini üretmek yerine bu türden bir yaklaşımı benimsememiz gerekiyor.

Giriş
Siyasal Bir Deprem

MAYIS 1997'DE İranlı seçmenler cumhurbaşkanlığına büyük bir oy çokluğuyla Muhammed Hatemi'yi getirerek bütün dünyayı ve belki de en çok kendilerini şaşırttılar. Sağın adayı Meclis Başkanı Ali Ekber Natık Nuri'nin zaferine kesin gözüyle bakılıyordu. Ülkenin karşı karşıya olduğu siyasal durumda bir kez daha bir fevkaladelik görünmüyordu. Oysa favori sayılmayan ve adaylığını geç ilan eden bir kişi, kadınlar, gençler ve hatta bu topluluğa bir karnaval havası veren çocuklardan başlayan yandaşlarının yoğun ve coşkulu seferberliğiyle bütün engelleri aşarak seçimi kazandı.

Birkaç ay sonra, 29 Kasım'da, milli futbol takımının Dünya Kupası finallerine kalmasını kutlama amacıyla benzeri heyecanlı ve coşkulu sahneler bütün İran'da yinelendi. Ve futbolcular Tahran'a döndüklerinde havaalanından Azadi Stadı'na helikopterle götürülürken günün kahramanlarının çılgınca karşılanmasına katılmak için güvenlik kordonunu zorlayanlar arasında kadınlar bile görüldü.

Hiç kuşkusuz rahatsız edici kitle hareketleriydi bunlar. Önce, söylemlerine ve alışkanlıklarına ters düşen bu tür hareketlere hiç de iyi gözle bakmayan Cumhuriyetin bazı otoriteleri için böyleydi durum. Ama aynı zamanda sistemin otoriter ya da totaliter karakterini ifşa etmek için hazır bekleyen, kafalarını değişik hizipler arasındaki gerçek ya da varsayımsal güç dengelerinin analizine takmış ve kimi zaman Rehber Ali Hamaney'e, kimi zaman seçilmiş Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani'ye puan veren (Ali Hamaney ve Haşimi Rafsancani'nin amansız bir rekabetle karşı karşıya geldikleri düşünülmekteydi) gözlemcilerin çoğu da böyle gördü durumu. İran İslam Cumhuriyetinin sadece denetim ve baskı mantığına indirgenemeyeceğini

ve kendi kapalı yapısı içinde toplumla bir uyumu olduğunu hatırlatmak, yakın bir tarihe kadar dinsel bağnazlıkla işbirliği içinde olmanın kanıtı ve nefret edilen bir rejimin değirmenine su taşımak gibi görülüyordu.

Son cumhurbaşkanlığı seçimine yüksek katılım, adayları destekleyen yurttaşların coşkusu, yıllardır algılansa da gözardı edilen süreçleri apaçık ortaya çıkarmıştır. Bu gelişmeleri sağlayan öncelikle, bir sivil toplum değilse de —günlük yaşamda gittikçe artan rasyonelleşme ve bürokratikleşmeyle, halkın her kesiminden spora olan aşırı ilgiyle, dinsel alanda modernleşme ve özel sektörün gelişmesiyle, bir kent kültürünün doğuşuyla, kadınların sosyal etkinlikleriyle, bireysel özerkliklerin ve aynı zamanda hukuk kurallarının ve benzeri kuralların önemsenmesiyle— bir kamusal alanın oluşumudur.

Ayrıca günümüzde İslamcı egemenliğe olumsuz eleştiriler getirdikten sonra toplumun direncini ya da zaferini yücelterek, dünün tersi aşırılıklara da düşmemek gerekir. Aslında futbol takımının Azadi Stadı'ndaki karşılama töreni bizzat yetkililer tarafından örgütlenmiş ve bu olayı kutlamak için sokağa dökülenler sadece mollalar ve Devrim Muhafızları olmamıştır; ayrıca, Muhammed Hatemi'nin kendisi de bir sistem adamıdır. Ruhban sınıfından olup, 1979 devriminin önde gelenlerindendir; kendisini çok liberal bulan Meclis 1992'de onu Kültür ve İslami İrşad Bakanlığı görevini bırakmaya zorlayıncaya kadar da siyasal sorumluluklar üstlenmeyi sürdürmüştür. Bu tarihten sonra Muhammed Hatemi Milli Kütüphane Müdürlüğü görevine geldi ve sıfırdan işe tekrar başladı. Dolayısıyla kendisi gerçek anlamda "sivil toplum"dan çıkmış biri değildir. Ama işe yeniden başlayabilme cesaretini göstermiş, söylevlerinde, tutum ve davranışlarında sürekli olarak hak ve özgürlükler, açıklık ve hatta bir hukuk devleti kurulması konusunda ülkenin geniş kesimlerinin beklentilerini dile getirebilmiştir. Bu tavrıyla 1979 devrim ateşinde dövülmüş kurumlarla toplumsal güçler arasında bir sentez işlevi görmektedir; aslında bu yeni oluşum girişimi 1989'dan beri Haşimi Rafsancani tarafından da başarılı bir biçimde denemeye konmuştu.

Oysa 1997 yılı olayları ve bunların İran toplumuyla ilgilerini sadece İslam Cumhuriyetinin çerçevesi içine sığdırmaya çalışmak mümkün değildir. Bu olaylar çok keskin biçimde, medyasıyla olsun,

siyaset ve üniversite çevreleriyle olsun Batı dünyasını doğrudan doğruya ilgilendiren çok daha genel bir meseleyi ortaya koymuşlardır: İslamın demokrasi, kapitalizm ve uluslararası sistemin olağan işleyişiyle bağdaşabilecek bir modernlik yaratabilme kapasitesine sahip olması. Göç, terörizm, Cezayir savaşı, Bosna'nın geleceği, Türkiye-Avrupa Birliği ilişkileri, bir Akdeniz alanının oluşturulabilmesi, Hindistan'ın, Malezya'nın ya da Endonezya'nın geleceği, beklenen uygarlık şokları vb. konularda tartışmaların merkezinde yatan da budur. Öyle ki İslam incelemeleri, kolokyumları, seminerleri, eğitimleri, kürsü ve enstitüleri, periyodik yayınları, web siteleri ve kaçınılmaz olarak starlık sistemiyle de gerçek bir sanayi olmuştur. İran bu açıdan çok özel bir yere sahiptir çünkü gerçek bir devrimci kitle hareketinden çıkıp kurumsallaşmış, kısaca "Thermidorlaşmış*"[1] tek İslamcılık örneğidir.

Ama modernlik, tüm karmaşıklığı, çeşitliliği ile gerçekle belli bir ilişki kurmaktan başka nedir ki? Dünyevileşme ya da küreselleşme üzerine olguları, insanları, onların davranışlarını ve ilginçliklerini derinleşmeksizin sayıp döken çok sayıda çalışma yapılmıştır. İran'da ya da herhangi bir toplumda modern olmak, ünlü bir postmodern antropoloğun deyişiyle, İran'ın farklılığını yeniden yaratmaktır. Ve şunu da eklemek gerekir ki, çağdaş dünyada "anlam kazanma" ancak böyle gerçekleşir. İran toplumunun labirentine dalmak, çağımızın evrensel sorularının bazılarıyla yeniden karşılaşmaktır.

1979 devriminden yirmi yıl sonra İran İslam Cumhuriyeti hâlâ bir anlaşmazlık, bağnazlık ve polemik konusudur. Devrimin niteliği, araştırmacı ve gazetecilerin güçlüklerle karşı karşıya kalması nedeniyle hâlâ pek iyi bilinmemektedir. Bu yapıtın amacı her şeyden önce 1990 yılı başından itibaren sürdürülen alan çalışmalarına dayanan

* Fransız Cumhuriyet takvimine göre 9 "Thermidor" II. yılda (27 Temmuz 1794) Robespierre'in iktidardan devrilmesini amaçlayan bir ayaklanma başlatılmış ve ayaklanmanın sonucunda "Terör Dönemi" sona erdirilmiştir, böylece devrimci yükseliş sönmüştür. Robespierre'in düşmesinden sonra Konvansiyon'un Jacobenlere karşı giriştiği harekete "Thermidor tepkisi" adı verilmiştir. *–ç.n.*

1. F. Adelkhah, J.-F. Bayart, O. Roy, *Thermidor en Iran*, Brüksel, Complexe, 1993.

yenilenmiş çözümlemeler sunmaktır. Ama bunun da ötesinde modernliğin yaratılmasının altında yatan toplumsal dönüşümler ve siyasal değişimler arasındaki etkileşimleri irdelemektir. Bugüne kadar yapılan çalışmaların çoğunda devrim olgusunun yarattığı kesinti açıklanmakta ve Cumhuriyetin İslami niteliği toplumsal gerçekliğin belirleyici faktörü olarak gösterilmektedir. Bunun sonucu olarak da dinsel boyuta sistemli biçimde ayrıcalık tanınmakta, oysa bu alandaki değişiklikler gerçekten anlaşılamamaktadır. Her halükârda yeni rejim, istemeyerek de olsa, bazı bakımlardan Pehlevi İmparatorluğunun bir devamıdır.[2] Klasikleşmiş *Eski Rejim ve Devrim* kitabına göndermeler yaparak "Tocqueville"vari* diye niteleyebileceğimiz bu okuma derinleştirilmeyi, aynı zamanda da detaylandırılmayı haketmektedir. Fakat bu, insanı "bir şey ne kadar değişirse o kadar aynıdır" türünden kolaycı bir yoruma götürmemelidir. Esas mesele, ne kadar bariz olursa olsun bir devamlılığın izini sürmek değil, bu devamlılığı yeni bağlamı içine oturtmak ve toplumsal dinamiklerin gücünü belirlemektir.

Bu dinamiklerin, iktidarı elinde bulunduranların hiçbir zaman denetleyemediği ve her zaman da bilinçli olmayan kendilerine özgü bir ritmleri ve mantıkları vardır. Ayrıca İslam Cumhuriyeti özellikle Irak'la ateşkes imzalandıktan (1988) ve İmam Humeyni'nin ölümünden (1989) sonra belirleyici önemde değişiklikler geçirmiştir. Bu tür siyasal değişimler sadece toplumun dönüşümünü kaydeder, ya da bu dönüşümden beslenir ve onu güçlendirir. Ama bu iki tür olgu arasında tek taraflı bir anlam ya da bir mekanik nedensellik ilişkisi göremeyiz. Bizim amacımız artık kesinlikle Devrim ve kökenleri sorunsalına indirgenemeyecek[3] bir rejim içindeki toplumsal yenileşmenin payını ortaya çıkarmaktır.

* Tocqueville: Fransız tarihçisi ve politikacı (1805-1859). Ahlaki süreci ve demokratik rejimi irdeleyen 19. yüzyılın en büyük düşünürlerinden.

2. J.-F. Bayart, "Les Trajectoires de la République en Iran et en Turquie: un essai de lecture tocquevillienne", *Démocraties sans démocrates* içinde, haz. G. Salomé, Paris: Fayard, 1993, s. 373-97.

3. Anoushiravan Ehteshami "İkinci İran Cumhuriyeti"nden söz edecek kadar ileri gider (*After Khomeini. The Iranian Second Republic*, Londra ve New York, Routledge, 1995).

Bununla birlikte bir ölçüde Muhammed Hatemi'nin seçilmesine olanak veren bu evrimin basit bir çözümlemesinden de kaçınmamız gerekir. Bir yanda "nefret edilen", gerici ve baskıcı bir iktidar, öte yanda ilerleme ve özgürlüğü temsil ettiği söylenen "sempatik" bir sivil toplum yoktur. Devlet ve toplumu şeyleştirip özcü bir yarılmayla ayırarak ya da en iyi ve en kötü diye yücelterek karşı karşıya getiremeyiz: bir yanda totaliter bir yönetim; öte yanda da "direniş" ve itaat arasındaki basit seçeneğe kıstırılmış bir toplum — sanki totalitarizm sadece bir toplumda özgürlüğün olmamasından ibaretmiş gibi. Bu kitapta bizi ilgilendiren dönem dikkate alındığında sorun bu iki alan arasında kesin bir sınır oluşturmanın olanaksızlığı olmadığı gibi, onları özerklikleri içinde düşünme hatta tanımlama zorluğu da değildir. İkisi arasında, bir ara alanda düşünmek daha doğrudur.[4]

Biz kendi açımızdan günümüz İranlılarının benimsemiş oldukları farklı "yaşam biçimleri" aracılığıyla toplumsal dönüşümler ve siyasal değişimler arasındaki ilişkiyi çözümleyeceğiz. Tahran Belediye Başkanı Gulamhüseyin Kerbasçi, ellili yıllarda meyve sebze pazarını yöneten Tayyip Hacı Rızai, 1956 Olimpiyat Oyunlarında altın madalya kazanan güreşçi Tahti, Ayetullah Humeyni ya da İran Özgürlük Hareketi'nin örgütleyicisi Mehdi Bazergân gibi farklı şahsiyetlerin her biri kendi tarzlarında bir etiğin temsilcisidirler. Bu "civanmert", "dürüst, yiğit, haysiyetli insan" etiğidir ve bir anlamda İran kültürünün değişmez değeri olarak kabul edilir. Henri Corbin Farsçadan Fransızcaya çevirdiği "Fütüvvet"[5] adlı derlemenin başına, bu etikle ilgili olarak uzun ve ayrıntılı bir açıklama yazısı yazmıştır. Bununla birlikte üstü kapalı ya da çok açık biçimde bu ideali arzulayan kişiler ve bunların içinde geliştikleri bağlamlar iki şey esinlemektedir: Böyle bir yaşam tarzı maddi unsurlardan ayrı tutu-

4. Dolayısıyla biz Farhad Khosrokhavar'dan farklı bir okuma benimsiyoruz. Khosrokhavar şu düşünceleri ileri sürer: "... İslamcı devlet cemaat yaşamını hayata geçirmek ister. Toplumu ağları içinde sıkar, boğar ve kendisine daha önce totaliter bir devletten kaçma olanağı sağlayan özerkliği kırmaya çalışır", *Anthropologie de la révolution iranienne. Le rêve impossible*, Paris: L'Harmattan, 1997, s. 98.

5. H. Corbin, *Traité des compagnons-chevaliers*, Tahran/Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien de recherche, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1973.

lamaz ve bu kendi içinde tutum ve davranışların açıklayıcı etkenini oluşturan değişmez bir nitelik olmaktan uzak, içinde bireyselleşme ve toplumsal değişim uygulamalarının görüldüğü dinamik bir repertuardır. "Civanmert" etiği sadece geleneksel bir miras olarak değil, bir makamda süregelen doğaçlama olarak da ele alınmalıdır. Bu etiğin incelenmesi belli bir karizmayla donanmış "önemli şahsiyetler" in[6] ortaya çıkışını, siyasal niteliğe dönüşebilecek toplumsal niteliklerin olumlanmasını, İran toplumundaki hayır işlerinin önemini, değişiklikleri ve özellikle bu değişikliklerin temelindeki güven kavramının kurumsallaşmasını ama aynı zamanda Çarşi'nın* iktisadi ağlarının işleyişini de aydınlatmaya yardımcı olur. Civanmert etiği, toplumsal alanın hem rejimin ideolojisi hem de bir ölçüde dinsel doktrin karşısındaki özerkliğini hatırlatır bize; bu etiği İslami repertuara indirgemek çelişki yaratacaktır.

Ama bu etik en azından altmışlı yıllardan beri belirginleşmeye başlayan başka bir ahlaksal gereklilikle uyuşmalıdır: yani başkalarıyla ve toplumsal alanla bağlantısını, başkalarıyla ve kendi içindeki ilişkileri yeniden tanımlayarak kuran "toplumsal insan"la (*âdem-i içtimai*). Kendi ilişkilerinin başkalarınınkiyle bu karşılıklı etkileşiminden dolayı toplumsal insan hem kamu sahnesindeki görünümü hem de özel alandaki saygınlığı konusunda kaygı taşır. Özellikle devrimci kuşağı etkilemiş olan İslamcı düşünürler —Şeriati, Sadr, Mutaharri, Bazergân, Talegâni ve Humeyni— düşüncelerinin merkezine "sorumlu birey"i, rasyonel bireyi yerleştiriyorlardı. İnancı "kölece bir boyun eğiş" haline getiren gelenekçi anlayışı eleştiriyor, inancın bir özgürlük ve akıl ilkesi olduğunu söylüyorlardı. Siyasal alanda yer almadan önce kökleri 19. yüzyılın büyük tartışmalarına ve daha yakın dönemde de Ayetullah Burucerdi'nin reformlarıyla ölümünden (1961) sonraki tartışmalara kadar giden dinsel alanın dönüşüm hareketi içinde yer alıyorlardı. Bu rasyonelleşme süreci ve özellikle de Şiiliğin bürokratikleşmesi İslam Cumhuriyetinin koruması altında sürmüş ancak bu arada *velayet-i fakih*'in (fakihlerin yö-

* İran'da halen ticareti büyük oranda elinde tutan geleneksel tüccar sınıfının bulunduğu başkent Tahran'daki Çarşı'ya atfen, muhafazakâr kanada verilen ad. –*ç.n.*

6. M. Mines, *Public Faces, Private Voices. Community and Individuality in South India*, Berkeley: University of California Press, 1994.

netimi) kurumsallaşması, dinsel vergilerin merkezileştirilmesi ve 1992'den sonra ruhban sınıfı ileri gelenlerinin (*taklit mercileri*) yönetime gelmesi gibi konularda kendini gösteren kimi çatışmalara neden olmuştur. Bu çatışmalar özellikle müminlerin dinsel vecibeleri, cemaate yeni katılım biçimleri, çocuklar için "erişkinlik" yaşı törenlerinin ritüelleştirilmesi, İslami eğitimin okullaşması ve dinsel söylemin yeni yazı, bilgisayar ve görsel-işitsel gereçleriyle yaygınlaştırılması gibi konular çevresinde yoğunlaşır. Dinsel uygulamalardaki bu dönüşüm bireyleşme biçimlerine yansırken aynı zamanda İslami bankacılık ağının ve hayır kurumlarının gelişmesine, vakıfların — kamu yararına çalışan kurumların elden çıkarılamayan mülklerinin— yönetimine ve dinsel mali yükümlülüklere belirgin bir ekonomik boyut kazandırmaktadır. Son tahlilde dinsel alanın ticarileşmesi sürecine girildiğine tanık oluyoruz.

İran toplumu, "kültürel saldırı"ya düşman olan rejiminin doğası gereği *a priori* olarak "dünya zamanından"[7] kopuk, "ümmet çağı" nda yaşıyor olması, ülkedeki göçlerin özellikleri ve uygarlık kimliğinin katılığı nedeniyle bu sürece kendine özgü bir biçimde katılsa da, dünyevileşmenin dışında kalmamıştır. İran'ın uluslararası sisteme girişi oldukça paradoksaldır: Bir yandan bölgesindeki ülkelerle (Orta Asya, Türkiye, Pakistan ve Hindistan) gittikçe daha sıkı ilişkiler kurmakta ve bulunduğu konumun kimlik özelliklerini yavaş yavaş yeniden oluşturmakta, öte yandan da uluslararası camiada ABD' nin daha da yalnızlığa itmek istediği bir parya gibi tanınmaktadır. İran toplumunun dış dünyayla ilişkisi 1994-95 kışında uydu antenleri yüzünden çıkan tartışma vesilesiyle de görüldüğü gibi potansiyel açıdan oldukça karmaşıktır. Ama sürekli gelişmekte olan ticari ilişkilerin mantığı, yeni iletişim teknolojilerinin girişi ve diasporayla özelikle ABD, Türkiye ve Japonya'da yaşayan topluluklarla ilişkilerin yoğunlaşması İran'ı, dünyayla entegre olmak açısından dönüşü olmayan bir yola sokmuştur.

Bununla birlikte bu dünyevileşme hiçbir biçimde dışardan İran toplumuna yönelmiş tek boyutlu bir etkiye indirgenemez. İran toplumuna özgü birtakım değerlere bağlı olarak dinamik ve yaratıcı bir

7. Z. Laïdi, *Le Temps mondial*, Brüksel: Complexe, 1997

tarzda kabul görmüştür. Sözgelimi dış geziler, Japon ya da Batı televizyonlarının yayınları, tüketim mallarının kullanılması, futbol, tenis, binicilik ya da vücut geliştirme gibi sporlara rağbet, ithalat-ihracat etkinliklerinden kaynaklanan gerçek bir girişimci kültürün ortaya çıkması, toplumsal yenileşmenin aile ya da iş alanlarına uyumunu sağlamıştır. Sonuçta dünyevileşmenin artışı toplumsal insanın olumlanmasında, özel alan ile kamusal alan arasındaki bağıntıların yeniden gündeme getirilmesinde, ulusal uzamın bütünleştirilmesinde önemli bir etki yapsa da, bunlar hem uluslararası sistem hem de rejim karşısındaki özerkliklerini korurlar. Bireyleşme kısmen yabancıları taklit etme ya da tutum ve davranışlarını benimseme yoluyla gerçekleşir; cenaze törenlerindeki değişimin, basının ve sayıları gittikçe artan ve beslenme, sağlık, güzellik alanlarında ya da günlük yaşamdaki tüketim alışkanlıklarında "ben kaygısı"nı işleyen el kitaplarının incelenmesi ve çözümlenmesi bu tespiti doğrulamaktadır.

Toplumu devletle karşı karşıya getirmemize gerek kalmaksızın araştırmalarımız bize İslam Cumhuriyeti içindeki toplumsal alanın özerkliğini yerine oturtma ve bu alanın siyasal alanla etkileşimlerinden bazılarını saptama olanağı vermiştir. Civanmert yaşam tarzından (1. ve 2. Bölümler) hareketle bunun son onyıllarda hayır kurumları ve finans ağları (3. Bölüm) sayesinde önemli bir kurumsallaşmaya sahne olan stratejik bir bağış (ve bağışın kabul edilmesi) sanatıyla bütünleşmiş olduğunu gözlemleyeceğiz: Çağdaş civanmert böylelikle toplumsal insan olmuştur. Bu bakımdan —Paul Veyne'in[8] "kamu yararına kişisel özgürlük" olarak tanımladığı— *evergetizmin** gerçek bir kamusal alanın oluşmasına nasıl katkıda bulunacağını göreceğiz. Kamusal alan özellikle iletişim araçlarında görülen canlılık ve tam anlamıyla demokratik olmasa da olağanüstü bir re-

* Roma İmparatorluğunda önemli, zengin şahsiyetlerin gerektiğinde kamu binalarının yapımına katkıda bulunma yükümlülükleri vardı. Bu kişileri taltif etmek için onlara "evergetes" unvanı verilirdi. Metinde bu terimi hayırseverlik ile karşıladık. —*ç.n.*

8. P. Veyne, *Le pain et le cirque, Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris: Le Seuil, 1976, s. 9.

kabet havası içinde geçen seçimler sayesinde (4. Bölüm) belirgin bir siyasal içeriğe sahiptir. Ama aynı zamanda dinsel alanın bürokratikleşmesi, rasyonelleşmesi ve ticarileşmesi alanlarını da kapsar (5. Bölüm). Modernliğin, özel ile kamusal arasında eleştirel bir ilişkiye gönderme yaptığını ve günümüzde "kendi" üzerine düşünme biçimine büründüğünü kabul edersek, bu dinamikler İran toplumunun modernliğe giriş kapısıdır (6. Bölüm). Bu açıdan bakıldığında toplumsal insan, "biyo-politik"ten[9] beslenen "kendilik uygulamalarına" bırakır kendisini ve kamusal alanın oluşumuna yalnızca "aklın kamusal kullanımı"yla,[10] eleştirel yetiyi uygulayarak değil, aynı zamanda üretim ve tüketim etkinliklerinin ve yapılarının tekniklerini kullanarak da katılır.[11]

Din alanının dinamikleri bu gelişmeye belirsiz ve çoğu zaman da çelişkili biçimde katkıda bulunur. Son yirmi yılın İran'ı bağlamında Olivier Roy'nın *Siyasal İslamın İflası*[12] adlı yapıtının tespitlerini ayrıntılı biçimde ele almak uygun olur ancak bundan kaçınılmaz biçimde bir François Burgat[13] gibi İslamcılığın tartışılmaz biçimde modern olduğu ya da Olivier Carré[14] gibi İslamın potansiyel laikliği sonuçlarını çıkarmamak gerekir. Çok sağlam savlar ileri süren bu üç yaklaşımdan her biri, müthiş bir devrimin ürünü oluşu ve günümüzde kurumsallaşmış hatta "rutinleşmiş" oluşuyla başka örneği bulunmayan bir İslami rejimin toplumsal gerçeklikleri ışığında yeniden irdelenmeyi haketmektedir. Bu açıdan bakıldığında İran'daki siyasal İslam sorunsalı Mısır'da Gilles Kepel'in[15] çok önceden irdelediği

9. M. Foucault, *Histoire de la sexualité, I; La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976, s. 188; ayrıca bkz. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

10. J. Habermas, *L'Espace public*, Paris: Payot, 1993.

11. A. Appadurai ve C. A. Breckenridge, "Public Modernity in India", *Consuming Modernity* içinde, haz. C. A. Breckenridge, Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1995, s. 1-23.

12. O. Roy, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: Metis, 1994.

13. F. Burgat, *L'islamisme en face*, Paris: La Découverte, 1995.

14. O. Carré, *L'islam laïque ou le retour à la grande tradition*, Paris: Armand Colin, 1993.

15. G. Kepel, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Paris: La Découverte, 1984.

muhalif İslamcı hareketlerin ya da Türkiye'deki Refah gibi İslami bir siyasal partinin sorunsalından kesinlikle farklıdır: Bu sorunsal dağınık olup toplumsal olgularla karışır. Dikkate aldığımız öteki durum özellikleri İran'ın belli bir bölgede —Körfez ve Orta Asya'da— bulunmasından, Şiiliğin tarihsel ağırlığından ve dinsel örgütlenme biçiminden, Ortadoğu'daki öteki devletlere göre daha iyi denetlendiği söylenebilecek olan etnik ve kültürel farklılıklardan kaynaklanan özelliklerdir. İran, bütün bu alanlarda sürekli karşılaştırıldığı, hatta bilgilendirdiği kabul edilen tüm öteki "İslami" durumlardan kesinlikle farklılık gösterir.

Amacımız altmış milyonu aşkın nüfusa sahip, on kadar farklı dili konuşan farklı etni ve mezhebi barındıran bir toplumla ilgili kesin görüşler açıklamak değildir, bunun mümkün olduğuna da inanmıyoruz zaten; bir rejimi suçlamak ya da övmek de değildir. Bizim amacımız tartışmanın terminolojisinde değişiklikler yapmaktır. Gerçekten de gittikçe bir uzmanlık alanı olmaya başlayan bu tartışma, bir başka açıdan zengin çeşitlilik gösteren bir ormanın güzelliklerinden mahrum olma pahasına İslami-siyasal ağacı ön plana çıkarmaya başlamıştır.

İranlıların günlük yaşamlarını biçimlendirdikleri ve buradan hareketle modernliklerini (ya da kendilerine özgü bir modernliği) yarattıkları yolundaki çözümlememiz eleştirilere yol açabilir ve başka alan araştırmaları tarafından aşılabilir. Araştırmamızın vardığı sonuçlara göre, bunun zaten böyle olması gerekir. Her halükârda, İran'ın yaklaşık yirmi yıldır yaşadığı toplumsal deneyimin biricikliği, aşağılayıcı sözlerden ya da basmakalıp siyasal söylemlerden çok daha fazlasını haketmektedir. Bu deneyim çağımız yurttaşlarının karşı karşıya kaldığı bazı temel sorunları yeniden gözden geçirmek için çok önemli bir fırsat sunmaktadır.

I

Tahran'da Vergiler Çiçek Açtığında

GOBINEAU ÜNLÜ YAPITINDA "Acem devletinin gerçekte var olmadığını ve bireyin her şey olduğunu" söylüyordu: "Devlet mi? Kimsenin böyle bir tasası yoksa devlet nasıl olur?" Ona göre İran halkı siyasal sadakat ve bağlılık gösteremezdi: "İran halkı ülkesine tapar ve onu yönetebilecek hiçbir gücün varlığına inanmaz." En fazla "kentlerdeki polisin sesinin oldukça iyi duyulduğu" söylenebilir: "Geceleri gürültü patırtı olmaz; kamu düzeninde aksaklık görülmez." Asya'nın bu bölümündeki kentler "eskiden beri", "her sokakta gece bekçileri bulundurarak mükemmel bir gözetim sistemi geliştirmiş ve uygulamışlardır". Ama bu bir yana bırakılırsa "herkes hiç sıkılıp utanmadan yağmaladığı ve birbiriyle yarışırcasına hazineyi talan ettiği için aslında yönetim diye bir şeyden pek söz edilemez, hatta hiç söz edilemez". Özellikle "halkın bir bölümü asla vergi ödemez. Bu tutumlarının nedeni kâh ölçüsüz imtiyazlar, kâh çok uzun zamandan beri sürüp giden, sözümona kazanılmış bir haktır; krallık otoritesi aldığı yanlış önlemlerle bu tutumu körüklemiştir veya vergi yükümlüleri canları öyle istediği için tahsildarları kovmuş ya da onları muhatap almamışlardır"[1] ve bu hiçbir biçimde haklı çıkarılamaz.

Fransız diplomatın teşhisinin güncelliği hayret verici. Herkesçe bilinen odur ki düzen bugün Tahran sokaklarında Devrim Muhafızları, Besicler ve kentte kol gezen öteki silahlı grupların uyanıklığı sayesinde sağlanmaktadır. Ama İranlılar gene de vergi ödemiyorlar!

1. J. A. de Gobineau, *Trois ans en Asie (1855-1858)*, Paris: A. M. Métailié, 1980, s. 298.

Uluslararası Para Fonu'nun 1990'da yaptığı bir açıklamaya göre vergi gelirleri katsayısının gayri safi milli hasılaya göre katsayısı 1980'li yılların ilk yarısında yüzde 6 iken 1989'da yüzde 3'e düşmüştür. Bu gelişme hiç kuşkusuz kısmen gelirlerin kısıtlanması politikası, ithalatın azaltılması, dolaylı vergilerin büyük bölümünün esnek olmaması ve savaşın getirdiği düzensizlikler gibi etkenlerle açıklanabilirdi. Ancak IMF'in raporu aynı zamanda vergi yönetimindeki zayıflıkları ve vergi muafiyeti oranlarının yükseltilmesini de eleştiriyordu: "Öyle anlaşılıyor ki toplanan vergi, toplanması gerekenin ancak yarısıdır." Gelir vergisini basitleştirip toplanmasında iyileştirmeler yaparak, bir yandan da muafiyetleri kısıtlayarak vergi katsayısını gayri safi milli hasılanın yüzde 8,4'üne çıkarmak isteyen İran hükümeti de kabul etmiştir bu durumu.[2] Ve vergi kaçağı sorumlularını hiç çekinmeden ifşa etmiştir: maddi açıdan güçlü olmalarına ve devrim sonrası büyük kârlar elde etmelerine[3] rağmen katkıları, ücretlilerin katkısından fazla olmayan Çarşı esnafı.[4] Bu açıklama biraz yüzeysel kalmıştır: Çarşı esnafı özellikle siyaset ve din adamlarıyla aile bağları içindedir; ayrıca yardım amaçlı etkinlikler bahanesiyle vergide gösterilen hoşgörüden yararlananlar sadece imparatorluktan kalma ya da devrimin hemen ertesinde kurulmuş büyük vakıflar ve şubeleri değildir; söz konusu vakıflar Haşimi Rafsancani hükümetinin bunları disiplin altına alma çabalarına ve Mart 1993 mali reformuna rağmen vergi ödeme zorunluğundan kaçmak için kambiyo fiyatlarındaki farklılıklardan yararlanmaya devam etmektedirler. Buna bir de tümü benzer vergi muafiyeti haklarından yararlanan bir yığın örgütü, Kum'dan icazetli Devrim Muhafızları'na bağlı dini okulları, İslami Propaganda Kurumu'nu, Kültür Devrimi Yüksek Konseyi'ni ve Üniversite Seferberliği'ni eklemek gerekir.

2. IMF, *Staff Report for the 1990. Article IV Consultation*, Washington DC, 7 Mayıs 1990, teksir, s. 15; Plan ve Bütçe Organizasyonu, iktisadi rapor 1371/1992, Tahran, 1372/1993, s. 34 ve 38.

3. *Resalet*, 25.3.1373/94; *Keyhan* gazetesi, 9.5.1373/1994, vergi kaçırmakta ısrar edenleri ihbar edenlere ödüller vadetmektedir.

4. Vergi döküm yıllığına göre kamu sektöründe ve özel sektörde çalışan ücretlilerin vergi payı 1991'de 231 milyar riyaldi. Oysa gene aynı yıl loncaların ödediği vergi miktarı 221 milyar riyaldi (İran İstatistik Merkezi, İstatistik Yıllığı, 1372/1993, s. 576).

Aslında İslam Cumhuriyeti her yönüyle İran tarihinin devamı niteliğindedir. Safevi, Kaçar ve Pehlevi imparatorluklarının vergi baskısı her zaman Avrupa'daki devletlerden çok daha hafif olmuştur.[5] İran'da dün olduğu gibi bugün de vergi muafiyeti terminolojisinde (*muafiyet-i maliyeti*) sorun vardır. Yüzyıl başındaki arşivler çağdaş beyanlarla kıyaslandığında vergi yükümlüsünün hayırsever etkinliklerinin şu türden suistimallere prim verdiklerini görmek çok şaşırtıcıdır: Daha az vergi ödemek için örneğin dinsel amaçlı bir toplantıya, bir okul inşaatına ya da bir spor salonunun yönetilmesine yapılan katkılar gündeme getirilmektedir.[6]

İranlıların vergi yükümlülüğü karşısındaki bu dillere destan aldırmazlığı devlet ve millet arasında varsayılan mesafeyi, "İranlılar için kendilerini kimin yönettiğinin pek önemli olmadığı ve İranlıların kimseyi tercih etmedikleri ya da kimseye antipati duymadıkları" biçiminde yansıyan "kayıtsızlık"larını, "hem zaten İranlıların var olan hiçbir iktidardan hazzetmediklerini" göstermektedir.[7] Bununla birlikte halk (*merdum*) ve rejim arasındaki kuşkuculuğu bu kadar kesin tanımlamaktan ve Gobineau gibi "seküler bir anlayış"tan söz etmekten de kaçınmak gerekir. Bu tür duygular bir soyaçekimden çok, bir tarih bilincini temsil ederler. Günümüz Çarşı esnafı Musaddık yönetiminde mali yükümlülüklerini fazlasıyla yerine getirdiklerine inanmaktadırlar (yalan mı?). Söyledikleri sıklıkla şudur: "Hükümetin bize ait olduğunu düşündüğümüzde vergilerimizi de ödüyorduk." İslam Cumhuriyeti de devrimin ertesinde mali açıdan parlak bir dönem geçirmişti, ta ki bugün yayın organlarında görülen ve mükelleflere vergilerini ödemeleri için yapılan sayısız çağrının tanıklık ettiği devletle toplum arasındaki o meşhur mesafe yeniden ortaya çıkana kadar.[8]

5. S. A. Arjomand, *The Turban for the Crown*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

6. 1992'den bu yana nitelikli bir belgesel dergi yayımlayan ulusal arşivler merkezi hiçbir yerde yayımlanmamış olan ve büyük bir tarihsel-estetik değere sahip bu belgeleri bize verme nezaketini göstermiştir. İlgililere teşekkür ediyoruz.

7. J. A. de Gobineau, *a.g.y.*, s. 212.

8. F. Adelkhah, J.-F. Bayart, O. Roy, *Thermidor en Iran*, Brüksel: Complexe, 1993.

Vergi Yasalarının İslami Açıdan Meşrulaştırılması

Dolayısıyla İranlıların vergi konusundaki aldırmaz tavırları siyasal bir kültürün kalıcı ifadesi olmaktan çok, somut birtakım siyasal süreçlerin ürünüdür. Bugünkü rejim bu yüzden yoğun tartışmalar yaşamış ve belki de bu tartışmalar paradoksal bir biçimde devletin merkezileşmesinin meşrulaşmasına katkıda bulunmuştur. Devletin iki cephede vuruşması gerekmiştir: bir yandan sürekli imparatorluğun vergi yasalarına karşı çıkan ruhban sınıfa sadece dinsel vergilerin değil devletin aldığı vergilerin de meşruluğunu kabul ettirmek; öte yandan devrimin ve savaşın yarattığı karışıklık ortamında parasına göz dikilen halktan ve yoksullardan pek de fazla vazgeçmeden bu devlet vergilerinin toplanabilmesini sağlamak.

1979 Anayasasının 51. maddesi şöyle diyor: "Yasaya uygun olmayan hiçbir vergi alınmayacaktır. Vergi muafiyeti ve indirimi koşulları yasayla belirlenecektir." Bu madde, Kuran ayetleriyle desteklenerek kadınların durumunu, velayet-i fakih'i ve faizi (*riba*) tartışan ayrıntılı maddelerin tersine kısaca ifade edilmiştir. Aynı yılın mart ayında Devrim Konseyi tarafından onaylanan kararname, vergi konusunun ne kadar kritik olduğunu ve Kurucu Meclisin bu konuyu çözmeyip geçiştirmiş olduğunu ortaya koymuştur. Halkın ulusal ve toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmesi için yapılmış bir çağrıydı bu (*fârizayı milli ve içtimai*; dini bir sözcük olan *fâriza*, *vazife*'ye tercih edilmiştir ama bu sözcük laik kavramlar olan ulus ve toplumsal'la birlikte kullanılmıştır). 1967 vergi yasasına açıkça atıfta bulunularak bu yasanın geçerliliğinin yenilenmesi hedeflenmişti; mükelleflerden kendi değerlendirmelerine bağlı olarak ve kendi değerlendirmeleri ölçüsünde ödemeler yapmaları istenmişti (*aynen böyle!*); en fazla vergi ödemesi gerekenlere, yükümlülüklerini yerine getirmeleri için üç aylık bir süre tanınmıştı ve uygun gördükleri takdirde yüzde 20'lik de (*aynen böyle!*) bir indirim yapılacaktı; vergi konusundaki uyuşmazlıkların çözümü için bir komisyon oluşturulmuştu.[9] Bu metin, biraz karışık olmasına rağmen üç noktaya dikkat

9. F. Ghorbani, *Mecmu'eh kavânin ba ahârin ıslahat*, 1371, Tahran: Firdevsi, s. 29-31.

çeker: Devlet vergisinin meşruluğu büyük ölçüde ileri gelen din adamlarından oluşan bir konsey tarafından (ruhban sınıfının büyük bölümünün inatçı direnişine rağmen) kabul edilmişti[10]; devletin sürekliliği 1967 yasasıyla görkemli bir biçimde yeniden onaylanmıştı; anlaşmazlık çıkaran mükelleflerin direnişleri açıkça dile getirilmiş ve baskıdan çok, anlaşma ve uzlaşma yoluna gidilmişti.

Musavi hükümetinin girişimiyle doğrudan vergileri ele alan bir yasanın onaylanması için 1988 yılını beklemek gerekti. Koruyucular Konseyi anayasanın öngördüğü on günlük süre içinde görüş bildirmekten kaçınacak ve sonunda yasa bir ay içinde yürürlüğe girecekti. En ilginci de bu dönemde Cumhuriyetin ileri gelen dini liderlerinin genel vergilerin gerçek anlamdaki İslami vergiler karşısındaki özerkliğini ortadan kaldırmak için birbirleriyle yarışmış olmalarıdır. "Bir müslüman vergi ödeyerek uhrevi hayatla nasıl bir ilişki içinde olduğunu ve de sorumluluklarının bilincinde olduğunu göstermiş olur," diyor İmam Humeyni. "Vergi mal, mülkü biriktirmeye engel olur," diyor Ayetullah Montazeri. Ezilenlere (*mustaz'ifin*) hizmet etme iddiasındaki bir devrimcinin (günümüzün Rehberi Ayetullah Hamaney) ağzından pozitif bir görüş: "İslami yönetimin görevlerinden biri vergiyi sabitlemektir." "Yönetim ve devlet sistemlerinin en kutsalı vergi üstüne kurulmuş olandır," diyerek daha ileri gidiyor uzun süre Yargı Erki Başkanlığı yapmış olan Ayetullah Erdebili. "Vergilerini ödemeyenler *hums** ödemeyenler gibidir; malları gayri meşrudur çünkü vergisi ödenmemiş bir mal ya da zenginlik sahibine değil halka, şehitlere, köylerdeki garibanlara aittir," diye ifade ediyor Haşimi Rafsancani. Ve böylelikle "İslam Cumhuriyeti tasarılarının gerektirdiği adaletli vergi sistemi, İslami düzenin ilkeleriyle tam bir uyum içindedir," diyen Ayetullah Beheşti'nin sözlerini yankılamış oluyor.

1986 sonbaharında İktisat ve Hazine Bakanlığı[11] tarafından yayımlanan broşürlerden alınmış bu güzel ve özlü sözler, Anayasa

* Her Şiinin takip ettiği (taklit ettiği) Büyük Ayetullah'a (Merce-i Taklit) ödemesi gereken dini bir vergi türü. --*ç.n.*

10. S. M. Beheşti, *İktisad-ı İslami*, Tahran, Defter-i neşr-i ferhang-i islami, 1362/1983.

11. İktisat ve Hazine Bakanlığı kamu ilişkileri bürosu, *Az maliyet çeh midanim*, 4 cilt, 1986-88.

Devrimi sırasında Şeyh Fazlallah Nuri'nin (1905-1909)[12] tavır koymasından ve İmam Humeyni'nin tüccarlara dinsiz bir iktidara vergi ödememeleri gerektiğini bildiren fetvasından[13] başlayarak bir yüzyılı aşkın bir süredir genel vergilerin meşruluğunu yadsımış olan sayısız dinsel fetvayla çelişir. Cumhuriyet yöneticileri vergi yükümlülüğünü olumlamak amacıyla doğal olarak rejimlerinin İslami niteliğini ön plana çıkarıyorlar. Ama sözgelimi vergiyi savunan ayetullahlar Sadr, Talegâni, Beheşti ve Mutaharri gibi bazı din adamlarının metinlerini de ön plana çıkarabilirler. Bunlar sanki Naragi (öl. 1829) ve Naini (öl. 1936) gibi 19. yüzyılın büyük reformcularının saflarında ya da 1940'lı yıllarda müminlerin yetersiz katkılarını telafi etmek ve devletin kaynaklarından yararlanmak amacıyla serinkanlı bir tavırla bir din işleri kamu yönetimi öneren İslamcı düşünürler kuşağı içinde yer alıyorlar.[14]

Dini vergilerin toplanması zaten ileride göreceğimiz gibi kendi kendine bürokratikleşmeye devam etmektedir.

"Rantiye Devlet" ve İran'da Vergilendirme

Görülüyor ki İran'da vergi toplama baskısının tekrar zayıflamış olması, tartışmaların karmaşıklığının ve gündemde olan yoğun değişimlerin gözden kaçırılmasına yol açmamalıdır. Devrimdeki kopukluğun görece olduğu ve İslam Cumhuriyetinin birçok bakımdan daha

12. "Anayasacılıkla vatandaşlar yüzde doksan oranında vergi ödeyeceklerdir. Para bin bir gerekçe gösterilerek ceplerinden yavaş yavaş alınacaktır. Sözgelimi belediye vatandaştan para almak için yüz çare bulacaktır. Temel yasa her valiye yılda iki kez katkı payı alma hakkı vermiştir. Ve yeni adalet bakanı daha da fazlasını alacaktır" (Ayetullah Şeyh Fazlallah Nuri, 1908-1909).

13. Anayasa Devrimi sırasında Ayetullah Şeyh Fazlallah Nuri'nin tavrı konusunda bkz. *Islam and Modernism. The Iranian Revolution of 1906*, New York: Syracuse University Press, 1989. Öte yandan İmam Humeyni yüzyıl başı sözde anayasacı ulemasının düşüncelerinin takipçisi olarak sadece dinsiz iktidarı zayıflatmak istiyordu (*Velayet-i fakih*, Tahran: Amirkabir, 1360/1981). Kesinlikle zorunlu iki tür vergi öngörüyordu: İslami okulları finanse etmeye yönelik "birincil vergi" miktarı, devletin ihtiyaçlarına bağlı olarak değişen "ikincil vergi"den farklıydı (*Keyhan*, 29.04.1372/1993; *Rahnemudhaye iktisadi der beyanat-ı İmam*, cilt 3, 1366/1987, s. 136-37).

14. *Ayn-ı islam*, 56, 1324/1945.

önceki rejimlerin merkezileştirici ve rasyonelleştirici etkinliklerini izlediği bellidir.[15] Ancak bu süreklilikten hareketle, çizgisel ve iradi bir süreç varsaymak hata olur; zira sürekliliğin bu göstergeleri, tümüyle dönüşmekte olan bir toplumun kısıtlı alanlarında, bölük pörçük ve sıklıkla yerel olarak gerçekleşen pratiklerdir ve bunlar değişimin kalıbını oluştururlar. Bu açıdan bakıldığında son yıllarda Ortadoğu uzmanlarının dikkatini çekmiş olan devlet yapısıyla vergi arasındaki bağlantıya ilişkin önemli hipotezler kesinlikle ayrıntılı biçimde ele alınmalı ve tamamlanmalıdır. Konuyla ilgilenen çeşitli uzmanlar özellikle Batı Avrupa'nın tarihsel deneyimini öne sürerek dolaysız verginin siyasal temsil ilkesiyle bağlantılı olduğunu, buna karşılık dolaylı vergi kaynaklarının ya da petrol rantının otoriteciliği desteklediğini dile getirmişlerdir. Bu tezi savunan en önemli isimlerden Giacomo Luciani, son günlerde petrol fiyatlarındaki düşüş vesilesiyle bu konuyu tekrar gündeme getirmiştir: "Uzun süredir iktisadi bunalımın görüldüğü ülkelerde bile, hükümetler devletin ekonomik temelini değiştirme gerekliliğini kabul etmektense daha düşük bir ranta razı olma siyaseti izlemektedirler ve bu tutumlarının amacı da kesinlikle kurumsal sistemi değiştirmekten kaçınmalarıdır."[16]

Arap ülkeleri bağlamında öne sürülen bu gözlem İran bağlamında açık bir kesinliktir. Rafsancani hükümeti yeniden yapılanmanın gereklerini yerine getirmek ve petrol gelirlerinin düşüşünü telafi etmek amacıyla bir iktisadi reform programını uygulamaya sokar ancak birçok uzman onun kararlılığından ya da projeyi başarıyla sonuçlandırabilecek kadar yetenekli olduğundan kuşkuludur; Rafsancani'nin, rejimin büyük spekülatörlerinin yararlandığı vergi kaçağı kanallarını, kaçakçılığı, serbest bölgelerin emniyet supabını, döviz fiyatlarındaki istikrarsızlığı ve yasal olarak vergiden muaf tutulmuş hayır işleri konusundaki etkinlikleri gerçekten denetleyebileceği konusunda da kuşkuludurlar.[17] Petrol dışındaki ihracat ürünlerinin yıl-

15. J.-F. Bayart. "Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie: un essai de lecture tocquevillienne", *Démocraties sans démocrates* içinde, haz. G. Salamé, Paris: Fayard, 1994, s. 373-96.

16. G. Luciani, "Rente pétrolière, crise de l'Etat et démocratisation", haz. G. Salamé, *a.g.y.*, s. 201.

17. Hayır işlerinin vergiden muaf olması konusunda bkz. F. Ghorbani, *a.g.y.*,

lardan beri artış göstermesine ve hükümetin vergi gelirlerini artırma seferberliği içinde olmasına rağmen İran'ın kuşkulu "rantiye devletler" kategorisinden çıkıp daha saygın olan "üretici devletler" kategorisine geçebilmesi için çok çaba harcaması gerekmektedir. Ama bundan, Hümayun Katuziyan'ın "petrol despotizmi" çözümlemelerinin İslam Cumhuriyetine aynen uygulanabileceği sonucu da çıkarılamaz.[18] Her şey bir yana İslam Cumhuriyeti toplumsal hatta siyasal bir çoğulculuğu tanır: farklı görüşleri yansıtan yazılı basın, yer yer büyük çekişmelere neden olan seçimler, yerel yönetimlerin farklılığı, toplumsal ve iktisadi güçlerin gerçek anlamda özerkleşmesi gibi.[19] Aslında otoritecilik ve vergi arasındaki ilişki çok karmaşıktır. Kesinlikle "mekanik" değildir, diyor Giacomo Luciani.[20] John Waterbury de bu konuyla ilgili olarak şunları ekliyor: "Bu değişkenleri özgülleştirme başarısını gösteremezsek elimizde söz konusu dinamiğin içgüdüsel ve çoğu zaman doğru olmayan değerlendirmesinden başka bir şey kalmaz."[21]

Burada söz konusu olan özellikle "aracı değişkenler"den birinin irdelenmesidir. 1989-90 kışında yeni Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani kalkınma ve iktisadi reform programını yürürlüğe koyduğu sırada Gulamhüseyin Kerbasçi de Tahran Belediye Başkanı olmuştu. Kerbasçi daha önce İsfahan valisiyken kenti güzelleştirmesiyle o ilin sakinlerinin gönlünde taht kurmuştur: Zayende Rud nehri kıyılarına çeki düzen verilmiş, anıtlar restore edilmiş, parklar süslenmiş ve herkes İsfahan'ın nihayet tekrar klasik deyimle "dünyanın yarısı" (*nısf-ı cihan*) olduğuna karar vermiştir. Böyle bir üne sahip olan Kerbasçi Tahran'ı hemen adına yakışır bir başkent yapmak için kolları sıvar. Bu çapta bir işe soyunmak az iş değildir: Kent nüfusu yaklaşık

---

s. 99. Meclis Plan ve Bütçe Komisyonu Başkanı Hüccetülislam Dorri Necefabadi'nin *Keyhan* gazetesine verdiği bir mülakata (8.12.1373/1995) göre 1993-1994 yılı vergi gelirlerinin 7 800 milyar riyal olarak gerçekleşmesi beklenirken bu rakam 5 700 milyar riyalde kalmıştır.

18. M. H. Katuziyan, *The Economy of Modern Iran. Despotism and Pseudo-Modernism 1926-1979*, Londra: Macmillan, 1980, 12. Bölüm.

19. F. Adelkhah ve diğ., *Thermidor en Iran.*

20. G. Luciani, *a.g.y.*, s. 205.

21. J. Waterbury, "Une démocratie sans démocrates? Le potentiel de libéralisation politique au Moyen-Orient", haz. G. Salamé, *a.g.y.*, s. 105.

10 milyondur ve ve şehir kalabalıktan neredeyse boğulmak üzeredir; ayrıca genç nüfus, sekiz yıllık savaş, yoksulluk ve ideolojik tekdüzelikten sonra değişime susamıştır.[22] Kararlı ve etkili görünen ve kamuoyu, laik entelektüeller ve on beş günde bir çıkan *Gerdun*[23] dergisinin özel sayıları sayesinde övgülere boğulan yeni belediye başkanı faaliyetlerine hız verir ve metropolde belirgin, gözle görülür bir dönüşüm gerçekleşmiş olur. Ama bunların bir de bedeli vardır: yeni harç ve bina vergilerinin artırılması. Son derece popüler bir şahsiyet haline gelen Kerbasçi bir yandan da haftalık mizah dergisi *Gül Ağa*'nın boy hedefi haline gelir ve küçümsenir. Biz burada belediye tartışması aracılığıyla bir kamusal alan sorunsalının, hatta yurttaşlık düşüncesinin oluşumunu kavramayı öneriyoruz.

İran'da ulusun korunması amacıyla toplumun ve devletin vergiyle yeniden düzenlenmesi çok eski dönemlere dayanmaktadır ve Anayasa Devrimi döneminde de egemen olmuştur.[24] Ancak vergi konusundaki gelişmeler kamusal alana anında yansımamıştır. Bu iki süreç birbirine bağlıdır ama ille de nedensellik düzleminde değildir bu bağlılık. Vergi sisteminin getirilmesi özellikle iktidarın algıladığı biçimiyle siyasal bilincin temel bir verisidir. Ama bu konuyla ilgili uygulamadaki söylem ve metinler, bunu gündelik hayatta uygulayanların düşüncelerinde belki de toplanan para ve kamu harcamaları arasındaki açık ve dolaysız ilişkinin varlığı ya da tersine eksikliği kadar önemli değildir. Bu açıdan bakıldığında siyasal yaşama devrimden beri egemen olmuş "planlamacılar" ve "liberaller" arasındaki tartışma, gerçek sorunlardan büyük ölçüde kopuktur: Toplumsal eşitsizlik devrimden sonra da sürekli arttığından solun vergi ve başka birtakım ekonomik düzenlemelerle büyük servetlerin sınırlanması yolundaki umudu, muhafazakâr sağın hayır kurumlarına ilişkin iddialarından daha inandırıcı olamamıştır. Buna karşılık Kerbasçi vergi mükellefinin ödediği paralar ile onun getirileri arasındaki zinciri kısaltarak bina vergilerinin alınması konusunu başarılı bir şekil-

22. B. Hourcade, Y. Richard (haz.), *Téhéran au-dessus du volcan*, Paris: Autrement, 1991.

23. *Gerdun*, 13-14, 1370/1991.

24. M. Vanessa, *Islam and Modernism, a.g.y.*; S. M. H. Naini, *Hükümet az nazar-ı islam*, Tahran: Şirket-i sahamiye intişar.

de uygulamaya geçirir. İlk icraatlarından biri 1990 ilkbaharında Tahranlılardan kenti güzelleştirmek amacıyla evlerinin ya da işyerlerinin önündeki kaldırımlara çiçek saksıları koymalarını istemek olmuştur. Kentin teknik hizmetler servisinin özenle hazırladığı ve belediyenin her sabah saat 7-8 arasında Ateş Efruz tarafından sunulan en popüler radyo programı "Selam, Günaydın" aracılığıyla ısrarla duyurduğu plan, olağanüstü bir başarı kazanır: Ödül kazanma umutları içinde harekete geçen halk, çağrıya kitleler halinde yanıt verir ve daha sonraki günlerde "belediye başkanının çiçekleri"nden başka bir şey konuşulmaz olur kentte. Bunun nedeni insanların aptal olması değildir tabii ki: Kerbasçi en kolay ve en görünür olanı ele almayı seçmiştir ve Tahran'ın kaderinin iki çiçek saksısıyla çizilemeyeceğini bilmektedir; ünlü özdeyişin söylediği gibi "bir tomurcukla bahar gelmez"; ayrıca bu girişim gösterişe dayalı tüm siyasi numaralar gibi çekici göründüğü kadar itici de görünebilirdi ve zaten kimse bunun gerçek bir şehircilik planı olduğunu düşünmüyordu. Ancak devletin alışkanlıklarıyla müthiş çelişiyordu uyguladığı yöntem; Kerbasçi mutlu gelecek vaatlerinin tam zıddı bir tavır içinde hemşehrilerinin takıntılı uğraşlarıyla —bahçecilik İran'da bir ibadet biçimidir— kendini özdeşleştirmiş ve sakallı olmasına, yakasız gömlekler giymesine ve eski bir medrese talebesi olmasına rağmen, rejimin etkili isimleri kadar *mektebî* (öğretisel, doktriner) bir üslubu benimsememiştir. Belediye hizmetlerinin ritmini bir an bile düşürmemek için özellikle büyük çaba harcar: Hizmet alanını giderek genişletmekle kalmaz, o yerin sakinlerine olabildiğince az rahatsızlık vermek amacıyla şantiyelerdeki çalışma sürelerini elden geldiğince kısaltır. "Yıldırım harekâtı" adı verilen ve hızlı bir şekilde sonuçlandırılan bu çalışmalar aynı zamanda vergi mükellefinin parasından yararlanılırken gözle görülür işler yapıldığını göstermek isteyen belediyenin kararlılığının da bir simgesi olur.

Belediyenin kelime dağarcığı da halka yakınlaşma kaygısını açıklamaktadır. Çıkardıkları gazetenin adı *Hemşehri*'dir: Kerbasçi' nin yaymak için herkesten çok çaba harcadığı bir sözcük... Hiç kuşkusuz daha önce de var olan ama vilayet, kavim hatta mahalle gibi bir cemaate ait olma duygusu karşısında kendini kabul ettirme zorlukları yaşayan şehre ait olma duygusunu güçlendirir. Kerbasçi bir

şekilde eski Tahran'ın "nostalji coğrafyası"nın yerine bir "arzu coğrafyası" getirmek istemiştir.[25]

Belediyenin getirdiği bir başka harç olan *hod-yâri* de ("kendi kendine yardım etmek") çok açık biçimde *self-help* kavramını ticarileştirerek yeniden gündeme getirmiş ancak bu girişim de mizah konusu olmuştur: Kendi kendinize yardım etmeniz için gerçekten cebinizdeki paraları almaları mı gerekir? Ama Kerbasçi bu tür eleştirilere aldırış etmez; danışmanlarının da önerileriyle bir radyoda, bir televizyonda boy gösterir ve daha sonra göreceğimiz gibi eylemlerinde civanmert olmakla birlikte her zaman ciddi, ağırbaşlı ve az konuşan biri olamamıştır!

Öte yandan Tahran örneği bürokratikleşmenin, ki vektörü vergidir, merkezin çevreyi ezmesi demek olmadığının daha iyi anlaşılmasına olanak vermiştir. Bürokratikleşme kendisinin meşrulaşmasına katkıda bulunan çevrede de oluşabilir. Hiç kuşkusuz Tahran, ülkenin başkentidir ve bir ölçüde devletin merkezine aittir. Ama şunu da unutmamak gerekir ki Kerbasçi kariyerini İsfahan'da yapmıştır ve onun yaptıkları bugün taşra belediyelerinde büyük ölçüde taklit edilmektedir. Bölge metropolleri arasındaki rekabet kent uzamının, bürokratik modernleşmeye uyumunu kolaylaştırmıştır. Belediye başkanlarının reformcu iradeleri ile hemşehrilerinin karmaşık ve çelişkili beklentileri arasında gerçekten karşılıklı bir etkileşim vardır.

Kum kentindeki güvercinlerin katledilmesi bu bağlamda ilginç bir örnektir. 1994'te yetkililer bu güvercinlerin öldürülmesi gerektiğini ileri sürerek mollaların bağnazlığını mahkûm etmeye her an hazır olan Batı basınında bir heyecan yaratırlar: zorunlu örtünmeden, zina yapan kadınların taşlanarak öldürülmesinden ve uydu antenlerin hiç değilse teorik olarak yasaklanmasından sonra, şimdi de günahsız kuşların katledilmesi! Kuşların, Devrimin Rehberi Ali Hamaney'in mahkûm ettiği "kültür saldırısı"nın hizmetinde olduğuna —Yargı Erki'nin başında bulunan Ayetullah Yezdi kuşları savunmuş ve Kum belediyesinin fermanını geçersiz ilan etmiştir— inanmak zor olduğundan, bu tuhaf kararın nedenini sorgulamak gerekir.

25. Paul Zumthor'un ortaçağla ilgili olarak güzel sözcüklerini yinelemiş oluyoruz böylelikle: *La Mesure du Monde*, Paris: Le Seuil, 1993.

Belirli bir toplumsal grup, *kebuter-baz* (kuşbaz) düşünülmeden İran'da güvercinlerden söz edilemez. Bu insanlara daha Şah döneminde kuşkuyla bakılırdı. Kuşbaz hayatını güvercinlere adamış yalnız yaşayan biridir: Güvercinleri besler, onlara bakar, uçurur ve sevinç içinde hayvanların dönüşünü bekler. Kuşbazın herhangi başka bir işle uğraşabilecek zamanı yoktur ve eline geçen birkaç kuruşu da ender rastlanan kuş türlerinden satın almak için harcar; bu kuşlar ona kuş pazarındaki yarışmalarda, iddialarda ve oyunlarda saygınlık kazandıracaktır. Ayrıca genellikle bekâr olurlar. Nihayet günün birinde evlilik vakti gelip çatınca kuş sürüsünü satıp, onları feda etmek mecburiyetinde kalır. Ancak bu durum onun güvercin pazarında dolaşmasına engel değildir; güvercinler onun eski tutkusudur, arkadaşlarını görmek ve ender bulunan bazı kuş cinslerini seyretmek için gider pazara; başını gökyüzüne kaldırıp tutulması olanaksız kuşları seyreder uzun uzun, en sevdiği bazı kuşları bir kafeste, çatıda ya da evinin bahçesinde beslemek hayalleri içindedir. Kısaca söylemek gerekirse kuşbaz bir marjinal ya da özgün bir insandır.

Aynı zamanda gözleri parlayan, zayıf biridir. Çevresindekiler onun ayda yaşadığını söylerler. Dedikoduculara göre pasif görünümünün nedeni sadece kuşların her gün karanlık bastırmadan güvercinliklerine girmek üzere gökten inmelerini beklemesi değildir, aynı zamanda uyuşturucu da kullanmaktadır. Doğru dürüst bir işi olmadığı ve sürekli erkekler arasında bulunduğundan şüpheli biri olarak nam salmıştır ama kuşlarının tehlikede olduğu anlar dışında —ve doğrusunu söylemek gerekirse çoğu zaman tehlikededir kuşlar— sakin ve barışçı bir tutkudur onunki.

Kuşbazın düş kırıklıkları, tutkusuyla birlikte başlar neredeyse. Güvercinlerin uçuşu çevreyi rahatsız eder. Bütün mahalle, bahçelerdeki küçük havuzları, güneşte kuruyan çamaşırları, yaz mevsiminin konukseverliği içinde serilmek için geceyi bekleyen şilteleri kirleten kuş pisliklerinden yakınır. Kuşbaz ayrıca kuşlarını izlemek üzere çatılara çıkıp bahçelerin mahremiyetine tecavüz ettiği için de eleştirilir. Ve kendi çılgınlıklarına çocukları da sürükleyebileceği endişesiyle çocukların onunla görüşmesinden korkulur. Kısacası hiç sevilmez kuşbaz.

Öte yandan güvercinin kutsal ve simgesel olanla özel bağları vardır. Sözgelimi İranlı sinemacılar, Ali Hatemi'nin *Toghi* filminde olduğu gibi güvercinin öykünün trajik bir ânı olarak öldürülmesini isterler. Camilerin minarelerine ve kubbelerine tüneyen güvercinler bu dünyayla öteki dünya arasındaki sürekliliğin simgesidir. Onlar mistik olanın gizeminin basitlikte ve maddede kökleşmiş olduğunu bir kez daha anımsatırlar. Sözgelimi Meşhed'deki İmam Rıza Türbesinin güvercinlerini hacılar besler. Hacıların bağışları o kadar boldur ki cami bahçesinin bu amaçla kullanılan bölümü tam bir buğday tarlasına dönmüştür. Bekçiler —"İmam Rıza'nın hizmetkârları"— artan buğdayları toplar, paket eder ve satarlar.

Yeniden bağlamına oturtulduğunda Kum kenti güvercinlerinin öldürülmesi, zorbalığı ve mollaların acımasız bağnazlıklarını yansıtmaktan çok, kentin yenilenmesi için çok yönlü bir programı yansıtır; gayri meşru kabul edilen —kumar, uyuşturucu gibi— toplumsal uygulamalara ve boş inançlara karşı mücadelenin sonucunda iki katına çıkmış olan, sürekli ağırlaşan bir vergi baskısı yaratsa da, giderek artan sayıda kişi bu planı onaylamaktadır.

Belediye Başkanının Bahçelerinde Anket

Görüşlerimizi daha da belirginleştirelim o halde. Vergi ve onun devletle arasındaki ilişki üzerine makroekonomik ya da makropolitik çözümlemeler yapmanın yanı sıra bütün bunlara bir de antropolog gözüyle bakmak gerekiyor. 1994 yazında Tahran'da görüşme ve katılımcı gözlem yoluyla yapılan bir anket, Kerbasçi'nin modernizasyon siyaseti aracılığıyla açılmış belediye tartışmalarının terminolojisi ve oylumunu belirginleştirmemize olanak vermiştir.[26] Şah, çorak ülkesinde hanedanının varsaydığı görkemine layık devasa bahçeler yaratma çabasına girişir, ama genel bir kent vizyonu yaratmayı ihmal ederken, İran'ın yeni belediye başkanı, —Sadabad, Niyavaran, Piruzi parklarının ıslah edilip halka açılmasının ya da Cevadiye mezbahalarının, eski bira fabrikasının ve Mesgarabad mezarlığını

26. 1994 ilkbaharında özellikle Tahran'ın doğusundaki mahallelerde (Piruzi, Niruye Havayi, Tahran Pars) 100 kişiyle yönlendirici olmayan konuşmalar biçiminde bir anket yapılmıştır.

ıslah etme çalışmalarının gösterdiği gibi bu geleneğe bütünüyle sırt çevirmeden— oldukça "hijyenist" bir yaklaşımla başkentin çeşitli mahallelerinde daha mütevazı yeşil alanların sayısını çoğaltmıştır.[27] Bu parklar genellikle Devrim sırasında el konulan ya da terk edilen yerleşim bölgelerinde ve özellikle de sistemli biçimde ağaç ekilen kavşakların merkezinde oluşturulmuştur. Mahallelerdeki parklarda, belediyenin hiç eksik olmayan çiçekleri dışında banklar, çocuklar için oyun yerleri ve fıskıyelerle süslü havuzlar bulunur. Geceleri İran bayrağının üç renginden (yeşil, beyaz, kırmızı) oluşan bir aydınlatma sistemiyle bitki örtüsü ve su oyunları bir başka anlam kazanır; akşamın bu en güzel ve rahatlamaya en elverişli saatlerinde gezinti yerlerinin çekiciliğine katkıda bulunur. Parklarda ayrıca danışma ve çeşitli alışveriş merkezleri de hizmet verirler.

Yeni belediye bahçeleri günlük yaşama da yeni ve farklı alışkanlıklar getirmiştir. Ailelerle gelinen bu yerlere aslında son derece geleneksel bir hava hâkimdir ama buralar aynı zamanda çeşitli kesimlerden insanların —sözgelimi kadınlar, gençler, emekliler, askerler vb.— rağbet ettiği yerlerdir; insanlar özgür ve rahat bir biçimde dolaşırlar parklarda, bu da kimse tarafından yadırganmaz. Bu açıdan parklar, daha sonra göreceğimiz gibi bireylerin toplumsal farklılıklarını ve özerkliklerini ortaya koydukları alanlardır. Mahalle sakinleri çeşitli yollarla birçok yeni belediye bahçesine sahip olmaktadırlar; bu bahçelerde dinlenir, uyur, piknik yapar, çocuklarına hava aldırır, sohbet eder, spor yapar, sanatsal etkinlikleri izler, sınavlara hazırlanır, duvar gazetelerini okur, açık hava sinemalarında film seyreder, namaz kılar, alışveriş yapar, karşı cinsten insanlarla tanışır ya da sadece buralardan geçerler. Bu yeni yeşil alanlara sahip çıkma biçimleri yeni yaşam tavırlarının taşıyıcılarıdır. Parklar, moda sporların —sabah erken saatlerde jimnastik ve jogging, öğleden sonraları ping-pong ve badminton— yapıldığı ve pizza, sandviç ve hamburger yenen gözde yerlerdir. Bu parklar aynı zamanda kentlilerin bazı yeni tüketim alışkanlıklarını oluşturan ve dünyanın başka yerlerindeki gibi İran'da da tüketim kültürünün "otantik ve nadide obje" arayışına

27. Bu konuyu açıklığa kavuşturan mimar ve şehirci Nesrin Fahih'e teşekkür ediyoruz. Bkz. Tahran belediyesinin isteği üzerine hazırladığı "başkentin kentsel düzenlemesi ve geleceği" konulu rapor. Tahran 1370/1991.

dönüştüğünü kanıtlayan el sanatları —işleme, sepetçilik, çalgı yapımı, ağaç ve taş işçiliği vb.— merkezlerdir.[28] Toplumsal yenilik alanları olan parklar "geleneğin yeniden üretimi" diyebileceğimiz şekilde eski alışkanlıkları da dışlamaz, hatta bunlara yeni bir meşruiyet kazandırırlar: Bu parklarda satranç ve dama oynanır, seccadeler serilir, namaz kılınır.

Bütün bunlarla birlikte parklar hem birer toplumsal uzlaşma alanı hem de en azından potansiyel olarak çatışma alanlarıdır. Parklar, farklı toplumsal kategorileri, tüketim ya da gözde eğlence biçimleriyle ortak yaşamı camilerden, dinsel toplantılardan, veda ya da yaş günü partilerinden çok daha iyi kurarlar; az ilerde *fast food*'dan aldıkları pizzayı yiyen genç bir çiftin yanında geleneksel ya da otantik bir aile, evde hazırladığı Şam kebabını yer; ve dede torunları top oynarken bir köşeye çekilerek namazını kılar.

Ama parklar aynı zamanda, birbirlerinden son derece farklı, birbirleriyle çelişebilen, yarışabilen, çatışabilen toplumsal yaşam biçimlerine de konu olabilirler. Sözgelimi çevrenin bakışları, yerel makamların gözetimi ya da Devrim Muhafızları'nın denetimine rağmen, gitgide çoğalan, rejimin geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olmayan gençlik için bir buluşma ve "tanışma" yeridir. Bu durum tabii ki mahallenin Besiclerinin aynı parklarda namaz kılmalarına engel oluşturmaz. Bu çelişkileri totaliter bir yönetim ve korkutulmuş bir halk arasında manici bir çatışmanın ifadesi olarak görmemek gerekir; Besicler birkaç yıldan beri baskıcı bir tavır almadan müdahalede bulunabiliyorlar ve böylece sıklıkla caminin alanıyla rekabete girebiliyorlar[29]; fakat çok sık müdahale etmediklerinden insanlar parklarda Besic görmeden saatlerce kalabilmekteler. Besiclerin birden ortaya çıkmaları olasılığı her zaman vardır ve bu durum özellikle onlardan hem korkan hem de bu düşmanlık ve sıkıntı içinde sosyal yaşamlarını sürdüren gençlerde adeta bir saplantı halini almıştır. Parkların en yoğun olduğu, bu potansiyel gerilimlerin en fazla belli olduğu vakit gece saatleridir. Uzlaşma ya da çatışma alanları veya Pierre Sansot'ya göre "ittifak ve gerilim" alanları olan belediye

28. J.-P. Warnier, *Le paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et comsommation de masse*, Paris: L'Harmattan, 1994.

29. F. Adelkhah, "Voiler pour mieux mobiliser", *Cemoti*, 17, 1994, s. 293-98.

parkları gerçek anlamda kamusal alanlardır.[30]

1994 yazında gerçekleştirdiğimiz anketler bu görüşü doğrulamakta, aynı zamanda da belirginleştirmektedir. Konuştuğumuz kişiler konuyla ilgili düşüncelerini hiç çekinmeden dile getirmişlerdir. İlk söyledikleri Tahran Belediye Başkanı hakkındaki görüşleri olmuştur. Bu durum Batılı bir okuyucuya önemsiz ve olağan gelebilir. Ama Kerbasçi en azından altmışlı yıllardan (o dönemde Şahrestani, makamını kaybetmesine mal olacak kadar popüler olmuştu) beri bu kadar göze çarpan ilk belediye yetkilisi olmuştur. Konuştuğum kişiler Kerbasçi'nin faaliyetleri konusunda doğrudan açıklamalar yapıyorlardı. Bunlar kendilerini çok mutlu eden yeşil alanları düzenleme politikasıyla ilgiliydi. Onlara göre parklar kente büyük, modern ve "Avrupai" bir görünüm kazandırıyordu ve doğrudan doğruya belediye ve belediye etkinliklerini çağrıştıran bir söylemdi bu: Geçen yüzyılın sonunda Kaçar yönetimi Paris modelini referans alıyordu,[31] bugünse, yöneticilerin çoğu sürekli uluslararası İslam konferanslarına katılırlarken, Kerbasçi Fransa'nın başkenti dışında Bonn ve Tokyo gibi dünyanın büyük metropollerini dolaşarak onları örnek olarak almakta.[32]

Bir kentin modernliğinin nasıl belli olduğu sorusuna verilen yanıtlar hem içten hem de son derece zengindir. Bu modernliğin en belirgin işaretlerinin —parklar, ulaşımı kolaylaştıran ağaçlandırılmış geniş caddeler, temizlik, banklar, aydınlatma vb.— arkasında kamusal ve özel alanın yeniden düzenlenmesinin mantığı yatar. Tahran yerleşiminin temelini oluşturan müstakil evlerde ve küçük konutlarda kare şeklinde bahçeler bulunur. Konuştuğumuz kimseler yeni bahçeleri ve belediye parklarını evlerinin kare şeklindeki bahçelerinin bir uzantısı olarak algılama eğilimindeydiler — ve 1990'da Tahranlıların kapılarının önünü çiçeklendirmeye davet edilmelerinin gerekçesi de budur. İnsanlar yeşil alanların sağladığı rahatlık duygusunun çok önemli olduğunun altını çiziyorlardı. Yeşil alanlar yaşa-

30. P. Sansot, *Jardins Publics*, Paris: Payot, 1993, s. 54.

31. H. Mahbubi-Ardakani, *Tarih-i müessesat-ı tamadoniye cedid der iran*, cilt II, Tahran: İntişarat-ı Danişgâh-ı Tahran, 2537/1997, s. 133.

32. Tahran merkez belediyesi kamu ilişkileri ve uluslararası ilişkiler bürosu sorumlusu Cemali Bahri'yle yapılan konuşma, 1994 ilkbahar.

nan enflasyon ve ekonomik kriz dolayısıyla küçülen aile uzamının fiilen bir uzantısı olmuştur: Çocuklar hava almaları için buraya getirilir ve insanlar dinlenmek için burada buluşurlar. Bu günlük alışkanlıklar, bahçelerin herkese yakın olması dolayısıyla, insanların kendilerini buralarda evlerindeymiş gibi hissetmesini sağlar. Ama bu arada becerikli, işlerinin ehli belediye bahçıvanlarının da bu duyguların yerleşmesine katkıda bulunduklarını söylemek gerekir: Yeşil alanlar bilinçli bir şekilde, flört için değilse bile en azından buluşmalar, konuşmalar ve piknik için son derece elverişli bahçelere bölünmüştür.

Parkların getirdiği rahatlık duygusu buraların kullanımındaki bireysellikle atbaşı gider. Parkların amacı, belli kesimden insanların bireysel ihtiyaçlarına yanıt vermektir: çocuklarıyla oyunlar oynayabilecek anneler, ağaçların gölgesinde ders çalışan öğrenciler, burada huzur bulan emekliler, izne çıkmış askerler, sinemacıların en çok beğendikleri senaryoyu tekrar tekrar yaşayan âşıklar — bir çeşme, çiçekler, gözyaşları ve barışma! Bu yeşil alanlara her kesimden insan rağbet eder ve bu durumu çok iyi bilen Kerbasçi elindeki imkânları farklı beklentileri karşılamak için seferber etmiştir. Kısaca söylemek gerekirse parklar İran toplumunu niteleyen bireyselleşme sürecinin bir gerecidir.

Belediye bahçeleri bir mahallenin sakinlerine bu yakınlık duygusuyla birlikte toplumsal mekânlarını genişletme olanağı da verir. Sözgelimi kadınlara son derece rahat, serbest ve kaç göç olmadan evlerinden çıkabilme olanağı sağlar: Bir kadın için çocuklarını parkta dolaştırmaktan daha şerefli ve modern bir alışkanlık olamaz — bu açıdan bakıldığında yeşil alanlar toplumsal insan (*âdem-i içtimai*) ve haysiyetli insanın (*âdem-i hesbî*) ayrıcalıklı yerleridir.[33] Parkların getirdiği modernliğin meşruiyetini gösterme bakımından en dikkate değer şeyler kent mobilyalarıdır: Parklarda ailece oturmak ya da bir şeyler yemek için yerlere halılar serilebilmektedir, ancak pantolonların ütüsünü ya da İslami mantonun güzel görünümünü bozmamak için belediye başkanının rengârenk banklarına oturmak tercih edilebilir; yaşlılar sohbet etmek ya da bu yerlerin verdiği huzurun tadını

33. F. Adelkhah vd., *Thermidor en Iran*, s. 65-67.

çıkarmak için bu banklarda saatlerce rahatça oturabilmektedir. Ayrıca belediye, sohbet edenlere kolaylık sağlamak amacıyla bankları daire biçiminde yerleştirmeye ve piknikçileri çimenleri işgal etmekten vazgeçirmek için buralara masalar koymaya başlamıştır. Yeşil alanın kentlilerin toplumsal mekânlarını genişletmeye katkısı sadece mahalle ölçeğinde değildir: Sözgelimi yakınlarını ziyarete gelen ve evde bulamayanlar da vakit geçirmek amacıyla bu parklara giderler ya da bir emekli, öğle sonrasını bir parkta geçirebilmek için kenti otobüsle baştan başa kat edebilir. Kent sakinleriyle yaptığımız konuşmalar ışığında gerçekçilikten sapmadan daha ayrıntılı biçimde düşündüğümüzde, başkentin güzelleştirilmesi politikasının, mahalle ve aynı zamanda cinsiyet, yaş, sınıf farklılıklarını aşan bir Tahran kimliğini beslediğini görürüz. Kenti güzelleştirme politikasının kentliler arasında bir uzlaşma ya da hiç değilse bir tarafsızlık alanı açtığını söylemek mümkündür. İran'da çiçekleri, ağaçları ve fışkıran suları seyretmek biraz Fransa'da merdiven boşluğunda havadan sudan söz etmek gibi bir şey: Bu adeta din, siyaset, cinsel ya da mesleki yaşam gibi her türlü özel toplumsal aidiyetin dışında, iletişimi oldukça ucuza kurmayı sağlayan bir koddur. İran'ın neredeyse tüm yerleşim merkezlerinde şehircilik alanında benzer siyasetlerin izlendiği düşünüldüğünde parkların, toplumsal manzaranın oluşumuna ülke çapında katkıda bulunduğu ve ulusal kimliği güçlendirdiği bile düşünülebilir.

Yeşil alanların değerlendirilmesi sadece getirdiği rahatlıklarla açıklanamaz. Konuştuğumuz kişilerin söylemi parkların daha ziyade manevi niteliği diyebileceğimiz özelliklerini açıklamıştır. Parklar cennetin Kuran bağlamında simgeleri olmanın dışında birer "maneviyat" ve "huzur" yeri olarak tanımlanmışlardır, "insanın gönlünü şenlendirirler" ve bu parklardaki çiçekler "gizemli bir erdem"le donanmıştır. Kaldı ki çiçekleri sevmemek "esin"den ve "zevk"ten yoksun olmak demektir. 1992'de Kerbasçi Tahran'daki ilk çiçek sergisinin açılışında şöyle konuşmuştur: "Çiçek ve bitki sergisi dikkatimizi güzellik kültürüne, estetik kültürüne, mükemmellik kültürüne çevirmemizi sağlar. Güncel ekonomik ve maddi sorunları aşmak istiyoruz. Toplumun, yaşamın manevi boyutuyla ilgilenmesi için elimizden gelen her türlü çabayı gösteriyoruz."[34] Kerbasçi böylelikle ken-

disini aslolan şeylerle ilgileneceği yerde yüzeysel olana önem vermekle suçlayan düşmanlarına cevabını vermiş olur. Aslında bu parklar gereksiz bir lüks olarak yaşanmamıştır. Zihinlere kök salmış harabe, virane ya da kuraklık (*hoşki*) düşüncelerine karşı "verimlilik vahası" (*âbâdî*) tasarımına gönderme yapar. Hatta insanlar hiç çekinmeden Kerbasçi'nin "kenti" ve hatta memleketi "ihya ettiği" (*şehri âbâd kard*) mollalarınsa "mahvettiğini" (*harab kardend*) bile söyleyeceklerdir.

Bu betimlemeler iki gözleme dayanmaktadır. Birincisi bahçeler maneviyatla bitkilerdeki maddiyatı yan yana getirir ve güçlerini de buradan alırlar çünkü düşünceyle maddeyi, bir başka deyişle bu *bâtın* (içsellik) ve *zâhir*'i (görünüş) bir araya getiren yaşam ilkesidir. Bu bağlamda parklar iç düzenle (*bâtın*) dış düzenin (*zâhir*) ayrılmasının ürünü olan *fesad*'ın panzehiridir. Verimlilik ilkesi olarak "harabe"nin karşısında yer aldıkları ölçüde aynı zamanda bütün kötülüklerin anası olan fakirliğin de antitezidirler.

Parklar ikinci olarak İslamdışı miras ve Kuran geleneği arasında bir sentez oluştururlar. Belediye başkanı ve yayın organları Peygamberin hadislerinden ve Hafız'ın şiirlerinden karışık biçimde alıntılar yaparak ya da Sokrates ve İran bahçelerinin Batılı hayranlarına göndermeler yaparak sürekli bu iki repertuara başvurmaktan geri durmazlar. Yeşil alanlar bu konumlarıyla İslam Cumhuriyeti ideolojisiyle ulusal kültürün (*mektebî* ve *millî*'nin) ve hatta bunlarla evrenselliğin birlikte yaşadıkları yerlerdir: Çiçeklerin ne vatanları ne de dinleri vardır. Kaldı ki bugün iktidarı ellerinde bulunduranların, laiklerin meşhur kavramı olan İran kimliğinin simgeleri içinde görülmekten gitgide daha az çekindikleri de bilinmektedir: Rafsancani Persepolis harabelerine resmi bir ziyaret gerçekleştirmiş ve Kerbasçi de Ayetullah Hamaney'in, son on beş yıl içinde yapmış olduğu ve en fazla "maneviyat dolu" (*irfanî*) konuşmalarından birinin Hafız'ın şiirlerinde çiçeklerin önemi hakkında olduğunu söylemiştir.[35]

Sonuç olarak görülmüştür ki belediye siyaseti kentin evrensel ölçüsüyle tanımlanabilecek bir modernleşmeden çok daha başka kozlara sahiptir. Kerbasçi maneviyat boyutuyla maddiyat boyutu ara-

34. *Gülname*, 1, 1371/1992, s. 15. 35. *Gülname*, 1, 1371/1992, s. 16.

sındaki birleşmeye müdahalede bulunmuştur. Ve bunu belirli bir tarihsel an içinde, ülkeyi harabeye çeviren bir savaşın sonundaki onarım sürecinde gerçekleştirmiştir. Böylelikle, görmüş olduğumuz gibi özel ve kamusalın yeniden oluşturulması biçiminde gerçekleşen bir dizi uygulamaya da alan açmıştır. Bu parkların Tahranlılara maneviyatlarını ve içselliklerini gündelik olarak ve herkesin içinde yaşamalarını sağlamış olması şimdiye kadar görülmemiş bir şeydir. İnsan ve çiçek arasındaki bu çok eski ve mistik diyalog bugün kolektif biçimde kurulmaktadır. Bu diyalog alışkanlıklar ve sadece özel değil toplumsal normlar ve davranış biçimleri de dikte eder. Bu referans alanının genişlemesi, özel ve genelin yeniden oluşması ifadesini çiçeklerin bu yeni dolaşımı sayesinde bulur. Eskiden iç avlulardaki bahçelere ekilen bazı çiçekler —sözgelimi, her çeşit menekşe, sardunya, gül— artık başkentin cadde ve sokaklarını süslemektedir. Buna karşılık bazı köknar ve kaktüs türleri de genellikle belediye parklarından özel bahçelere geçmektedirler. Bu bitkisel değiş-tokuş olayı Tahranlıların belediye başkanlarının etkinliklerine katılımlarını her türlü konuşma ve sözden daha iyi açıklar. Ama bütün bunlardan tam bir görüş ve oy birliği olduğu sonucunu çıkarmayalım. Çiçekler, bütün bunların yanında şimdi daha iyi anlaşılması gereken gerilimlerin ve çatışmaların birer taşıyıcısıdırlar.

Çatışma Yerleri Olarak Parklar

Belediye parkları bu parklardan yararlananlarda nefret uyandıran sapkın davranışlara da sahne olmakta ve hatta bazen az ya da çok şiddetli yakıp yıkma duygularına hedef oluşturmaktadır. Lambaların kırılması, çiçeklerin koparılması ya da ezilmesi, pikniklerden sonra artıkların bırakılması çok sık rastlanan olaylardır. Bu tür davranışlar park müdavimlerinin sert tepkilerine yol açmakta ve onlar da İranlıları, özellikle de başkentin güneyinde yaşayanları kültürsüzlükle suçlamaktadırlar. Belediye başkanı ve holiganlar arasında savaş başlamıştır. Oturduğu semtteki bulvarın lambalarının sürekli bozulmasından yakınan ama belediyenin bunları inatla onarmasından da mutlu olan bir kadına göre Kerbasçi lambaları kıranlardan daha sabırlı olduğu, onları yormayı ve bıktırmayı hedeflediği için ne kadar

övünse azdır. Kerbasçi aynı zamanda bir pedagog olmak istemekte ve özellikle okullardaki eğitim seferberliğini artırmayı amaçlamaktadır.[36] Bu seferberliğin meyvelerini vermesi beklenirken parklardan yararlananlar arasında bir yığın çatışmaya tanık olunur: şu ya da bu davranışı doğru bulmayan kibirli bir tavır, büyükanneleri ve büyükbabalarının tutum ve davranışlarından sıkılan çocuklar ya da kendilerini hakarete uğramış gibi gören anneler tarafından azarlanan flört etmeye çalışan gençler...

Kerbasçi'nin uygulamalarının özellikle yerindeliği ve doğruluğu tartışılmaktadır. Ağırlığı sürekli biçimde kentin kuzeyine vermeye devam ettiği eleştirileri sürerken bu semtlerdeki parkların sayısının daha fazla olduğu, güneydekilere göre daha iyi düzenlendiği ve sürekli olarak kentin nüfusunun en yoğun olduğu bölgelere aşırı yağmur düştüğünde yol ağının yetersiz kaldığı görüşü dile getirilmektedir. Üstelik kimilerine göre, çiçeklerle uğraşmak için bu ekonomik kriz döneminin seçilmiş olması da hiç doğru değildir. Sözgelimi "Belediye başkanı kendisini *zâhir* çiçekler yerine bizim *bâtın*'ımızın çiçeklerine, ruhumuzun çiçeklerine adayabilirdi ve gençlerin evlenebilmeleri için onlara iş verebilirdi" gibi sözler duyulmaktadır. Üstelik belediyenin bitkilerle yaptığı gösteriş, su ve elektrik tüketimi konusunda halka söyledikleriyle çelişmektedir. Ayrıca yoksul ve orta halli aileler şimdi artık paranın kral olduğu bu parklarda, çocukların isteklerini yerine getiremediklerinden düş kırıklığı yaşayacaklardır.

Ve işte en hassas nokta da budur. Kerbasçi'nin siyaseti, gördüğümüz gibi pahalıya mal olmakta, gittikçe artan bir vergi baskısıyla da atbaşı gitmektedir. Sorun bir tek bina vergilerinin eskiye göre daha ağır olması değildir, buna bir de belediyenin sunduğu çeşitli hizmetlerin ücretlerinin gitgide artması eklenmektedir. Kum otobanını kullanmak, evinin üstüne bir kat daha çıkmak, dükkânının vitrinine ışıklı bir levha koymak, yeni kazılmış bir çukur nedeniyle dükkânın kapısıyla yol arasına küçük bir köprü atmak, kendi özel bahçesindeki hatta yol üstündeki bir ağacı yıkmak, oturduğu daireyi yeniden düzenlemek, 6:30 ve 17:00 arasında Tahran'ın merkezinde otomobille dolaşmak,* araba sahibi olmasanız da özel bir park yerine sahip

36. *Gülname*, 6, 1371/1992, s. 13.

olmak — bütün bunlar belediyenin kendisine bir pay çıkarma gerekçelerinden bazılarıdır. Ayrıca söylemeye bile gerek yok ki birçok Tahranlı ve özellikle de tüccarlar keyfi buldukları bu vergi ya da dolaylı vergi tacizinden çok sıkılmışlardır. Belediye şantiyelerindeki işleri yürütmek için kullanacağı gücü, dikkafalıları yola getirmek için harcamaktadır: Bina vergilerini ödemeyen bir dükkân sahibinin dükkânı hemen kapatılıverir. Dolayısıyla kente hizmet etmek için görevli olanlarla vatandaşlar birbirlerinden davacı olur ve mahkemelere düşerler.

Kerbasçi'nin faaliyetlerine getirilen bu eleştirilerin başını çeken, muhtemelen Tahran belediyesinin işlerine taş koyduğunu düşünen, her halükârda ya yalnızca belediye bir güç merkezine dönüştüğü ya da arsa spekülasyonunu engellediği için ideolojik eğilimine ve üslubuna karşı çıkan bazı kurum ve ağlardan oluşan bir topluluktur.[37] Özellikle İçişleri Bakanlığı, Meclisteki Risaleti grubu ve ona bağlı olan gazetelerle vakıflar (*Resalet*, İslami Bankalar Örgütü, Ticaret Odası), mizah dergileri ve en azından 1996'ya kadar İslami sol (*Selam* gazetesi aracılığıyla) Mecliste belediyenin "80 harç"ını kınayan Movahidi Savoci gibi hoşnutsuzluklarını gizlemezler.[38] Öte yandan gazetelerin okuyucu mektupları köşeleri —bu bölümlerdeki yazıların sahte olduğu ve gazetelerin kendi siyasal görüşlerini yansıttığı söylenmektedir— kamuoyunda Kerbasçi'nin popülaritesiyle atbaşı giden, küçümsenemeyecek boyuttaki hoşnutsuzluk belirtilerinden dem vurmaktadır. Ayrıca bugün devlete ödenmesi gereken vergilerden daha yüksek olan ve enflasyonu körükleyen belediye harçlarından yakınılmaktadır. Sözgelimi Tahran kenti olağanüstü bir çaba göstererek seyyar satıcılara karşı mücadele etmekte ve bunlara karşı cezaları artırmaktadır; Kerbasçi'nin düşmanlarına göre bu icraat

* Bu saatler arasında trafik yasağı olan merkezdeki bölgeye girebilmek için belirli bir para ödemek gerekir. *–ç.n.*

37. Altmışlı yılların çok yoğun arsa spekülasyonu konusunda P. Vieille'in çok önemli yapıtına başvurulabilir: *Marché des terrains et société urbaine. Recherche sur la ville de Tehran*, Paris: Anthropos, 1970. Devrimin özellikle büyük vakıfların yaptığı spekülasyonların kesinlikle önüne geçmemiş olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Öyle ki bu çıkar ağlarının Kerbasçi'nin uyguladığı politikanın başlıca karşıtları olduğunu söylemek mümkündür.

38. *Resalet*, 19.2.1373/1994.

meyve ve sebze fiyatlarını yükseltmektedir. Ayrıca gene onlara göre belediyenin yeni vergi siyaseti de tüccarları, fiyatları yükseltmeye zorlamaktadır. Öte yandan belediyenin modernleşme eylemleri, rejimin bazı yetkililerinin sürekli ifşa ettikleri "kültür saldırısı"yla tehlikeli biçimde flört etmektedir: Sözgelimi bir milletvekili *Resalet* sütunlarında yeni yapılanma denilen ve kendisine göre "kiliseyi" andıran, "kent dokusuyla, ulusal ve dinsel kültürle uyuşmayan" bir binanın üslubunu eleştirir;[39] böyle modern bir binanın "Beyaz Saray" diye anılmasına büyük tepki gösteren *Keyhan* da bugün Bahman Kültür Merkezi'ne (Farsça *Ferheng Sara*) *Fereng Sara* (yabancılar konutu) demektedir; belediyenin yayınlarına gelince, doğrusunu söylemek gerekirse şortlu ve çıplak futbolculara gerçekten çok yer veriyorlar. Genel olarak bakıldığında Kerbasçi'nin kişiliğinde somutlaşan gönüllü modernleşme, birtakım israfları da beraberinde getirmiştir (otobanların kenarlarına nergis ekmek akılcı bir tutum mudur ve peş peşe açılan bu şantiyelerin tümü gerekli midir?); üstelik bu israf birçok açıdan özellikle bunalım dönemlerinde ceremesini mazlumların çektiği tutumluluğun dinsel ve devrimci ahlakına aykırıdır.

Bu ayrılıkları ve farklı görüşleri siyasal ve kurumsal bir terminolojiyle açıklamak kolay değildir. Bunlar genellikle hizipler dünyasında oluşan saflar arasındaki basit çıkar çatışmalarıdır; ayrıca bu safların da kendi içlerinde tutarlı olduklarını söyleyebilmek pek mümkün değildir. Sözgelimi 1992 yazından sonra "kültür saldırısı" na karşı seferberliği yönlendirmeye başlayan Rehber, Kerbasçi'yi hiç eleştirmemiştir. Ve teorik olarak İçişleri Bakanlığı'na bağlı olan Kerbasçi 1997'ye kadar özellikle gökdelen inşaatları, kentin yenilenmesi ve belediyenin keyfi uygulamalarıyla karşı karşıya kalan vergi mükelleflerinin korunması konusunda zamanın İçişleri Bakanı Beşareti'nin tercihleriyle sürekli ters düşmüştür. Hatta merkezi yönetimin, basına ilanlar vererek otomobil sahiplerini kent içindeki parkometrelere para atmaktan vazgeçirmeye çalıştığı bile görülmüştür![40] Ama genellikle bu bulanık çatışmalarda devletin merkezileşmesinin, bürokratikleşmesinin ve bir kamusal alanın ortaya çıkışının unsurları görülür. Bir yandan bazı geleneksel örgütler, faaliyet

39. *Resalet*, 19.2.1373/1994. 40. *Keyhan*, 14.10.1374/1996.

alanlarını ve mali dokunulmazlıklarını korumanın en tabii hakları olduklarını söylerken, aslında devletin her zaman işbirliği yapmak zorunda olduğu esnaf dünyasını oluşturan düzenlemeyi tekellerine almayı amaçlarlar. Öte yandan Kerbasçi tüccar olsun, mal sahibi ya da kiracı olsun, kentlilerin bu özgürlüğünü vergi aracılığıyla rasyonelleştirmeye çalışır. Kerbasçi'nin yaptıkları Tahranlıların toplumsal mekânlarını genişletir ama insanların bu durumun tadını çıkarabilmeleri için sürekli para ödemeleri gerekir. Ve belediye, Refah Mağazaları zincirini yaratarak büyük bölümü esnaf örgütlerinin elinde olan ayrıcalıkları almak istemektedir. Ama süreç henüz tamamlanmış değildir; bu girişim Çarşı'nın üstü kapalı zorlayıcılığı karşısında belli bir özgürlük getiriyormuş gibi görünse de maddi kaynakların ve iktidar güçlerinin el değiştirmesinin bir dirençle karşılaşmaması düşünülemez. Çiçeklerin ticarileşmesi böylesi açık bir çatışmaya yol açmıştır. Kerbasçi parklarda, yollarda ve hastane çevrelerinde çiçek satış yerleri açmıştır ve bu dükkânları işletenler bitki ve çiçekleri belediyenin seralarından satın aldıkları için, aracılara ve geleneksel çiçek yetiştiricilere zarar verecek ölçüde ucuza satarlar. Kerbasçi 1994'te ayrıca —bizim de tanık olduğumuz bir etkinlik— üreticilerle rekabet etmek amacıyla ve çiçek temasıyla sporu özdeşleştirerek, kentin doğusundaki büyük stadyumda çiçek sergileri düzenlemiştir. Etkinlik alanlarının gasp edildiğini ve kendilerine hak ettikleri değerin verilmediğini iddia eden bazı meslek örgütleri sonunda belediye panayırını boykot ederler ve her yıl geleneksel serginin açıldığı yerde bir hafta öncesinden İhracatı Artırma Seferberliği Örgütünün desteğiyle kendi çiçek sergilerini düzenleyerek panayırı sabote ederler.[41]

Kerbasçi ve esnaflar arasındaki bu bilek güreşinin sonucu ne olursa olsun, Kerbasçi sadece devletin merkezileşmesinin bir aracısı gibi görünmemektedir. Aynı zamanda vergi aracılığıyla geleneksel ticaret ağlarını hegemonyası altına almak isterken bir yandan da ken-

41. Organizatörlerin kendi ifadelerinden anlaşıldığına göre üreticilerin çiçek sergileri olanaksızlıklar nedeniyle gereken ilgiyi görmemiştir. Halkın büyük çoğunluğu bu iki rakip gösteriye önayak olanların kimlikleriyle pek ilgilenmemiş ve kamu girişimiyle özel girişimi birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görmüştür. Ancak belediye panayırı birçok ziyaretçiyi hayal kırıklığına uğratmış ve bu girişimi "kargaşa ve düzensizlik" olarak nitelemişlerdir (kaynak: kişisel anket, Mayıs 1994).

di kaynaklarını artırarak ve devletin ayrıcalıklarından yararlanıp egemenliğinden kaçarak devlet karşısında özerklik kazanmaya çalışır. Bu durumda *Hemşehri*'nin, Belediye Başkanlık Divanı'nı seçmek üzere Belediye Meclisleri (*Şura-yı İslami şehr*) oluşturulması için kampanya yapması oldukça mantıklı ve anlaşılır görünmektedir. Çok partili düzenin getirilmesi kadar gösterişli olmasa da —bazı siyasi yetkililerin de telkin ettiği budur— bugünkü uygulamayla kıyaslandığında böyle bir yenilik oldukça önemli kabul edilmelidir. Benimsenmiş olan *şura* sözcüğü bile devrimin siyasal terminolojisiyle örtüşmektedir. Kerbasçi'nin yönetimsel etkinliği, çok farklı bir üslupla, kitle hareketleri görünümü altında ilk kamusal alanların temellerini atan 1978-79 devrimci hareketinin sürekliliği içinde yer alır.

Bununla birlikte devlet ve esnaf loncaları karşısında bu şekilde varlığını gösteren kent, bölünmez bir özden çok, az çok özerkleşmiş mahallelerden oluşan, farklı kişilerin bulunduğu, daha önce gördüğümüz gibi aktörlerine göre değişen bir toplumsal uygulamalar alanı kurar. Böyle bakıldığında "Sayın Belediye Başkanı"nın Tahran'ı, bir yandan Max Weber'in irdelediği "demokratik kent"i çağrıştırıyor: "loncalara göre değil, genel bakış açısından çoğunluğu kırsal kesimler olan bölgelere göre ayrılmış ... kent"[42]: Devrimden sonra kırsal kesimden göçle, arsa ve spekülasyon serbestisi nedeniyle genişleyen başkent, çevresindeki kentle bütünleşme ve özdeşleşme imkânı taşıyan birçok yerleşim bölgesini de içine almıştır. Bina vergileriyle gün be gün sulanan parklar "demokratik kent"in bağrında mutabakatın, çatışmanın ve dolaşımın temel bir unsuru olmuştur. Demokratik kentin eski esnaflar kenti üstünde egemenlik kurmasına ve belki de yeni bir yurttaşlık düşüncesinin doğuşuna katkıda bulunur parklar.

John Waterbury'yi anımsayalım: "Vergi düzey ve türleriyle, sorumluluk gerekleri arasında birçok değişken aracı olmalıdır". Tahran'ın modernleştirilmesi ve beraberinde getirdiği vergi baskısının artışı "rantiye devlet" tartışmasındaki toplumsal alışkanlıkların çözümlemelerinin yeniden gündeme getirilmesini gerektirmektedir. Kerbasçi'nin faaliyetleri başkenti oluşturan birçok mahalleyi yalı-

42. M. Weber, *La ville*, Paris: Aubier Montaigne, 1982, s.179.

tılmışlıktan kurtarmış, bu mahalleler arasında daha önce görülmemiş bir dolaşım kolaylığı yaratmıştır. Kentin havası, sakinleri — özellikle de köyden gelenleri— *âdem-i içtimai* (toplumsal insan) bağlamında toplumsal kılar. Bu açıdan bakıldığında İslami İran'ın gelişmesi Şerif Mardin'in işaret ettiği Kemalist Türkiye'yi andırır.[43] Tahran'da parklar bu toplumsal dönüşümün önemli bir mekanizması olduğu gibi, kente mali yönden bir külfet getirdiklerini de görmüştük. Ama aynı şekilde kamu taşıma araçları ya da spor gösterileri, kültür kurumları ya da gençlik evleri, belediyenin önem verdiği öteki bazı alanlar bağlamında da benzeri bir çözümleme söz konusu olabilir. Bütün bu değişimlerin sonucunda gerçek ama daha da sorunlu bir kamusal alan oluşmuştur. Kerbaşçi'nin politikası kente, farklı mahallelerin oluşturduğu dinamik bir birlik kazandırmış, güney ile kuzey arasındaki dolaşımı ve bütünlüğü sağlamaya, cinsiyet, yaş, toplumsal sınıf, dinsel ve laik referansları arasındaki ayrımı aşma amacına yönelik bir yol tutturmuştur. Kerbaşçi'nin tüm kentlilere açtığı mekânlar, P. Sansot'nun[44] düşündüğü anlamda, yalnızca gençlerin bir araya geldiği okullardan, yalnızca erkeklerin gittiği kahvelerden ya da dindarların gittiği camilerden çok daha fazla "kamusal"laşmıştır: "Buralara girdiği için hiç kimse sorguya çekilmez." Bütün bunlar tabii ki gerilimleri, yeni ayrımcılık biçimlerini yok etmiş değildir — ve hatta bu yeni mekânın İslami denen kurallarını ihlal edenlerin sorgulanmalarına da engel değildir. Bununla birlikte bu tür çatışmalar kendilerini bir eşitsizlik, iktidar ve birikim alanı, özellikle de bir haklar alanı olarak ortaya koyarlar. P. Vieille ve F. Khosrokhavar'ın devrimci talepleri nasıl belirlediğini gösterdikleri temel hak kavramı, kentliler ve belediye başkanı arasında gazete sütunlarında ve özellikle de radyolarda kurulan diyaloğun temelini oluşturur.[45] Kerbaşçi'yi eleştirmek sadece üstünde etkili olunamayan bir devlet iktidarına sövüp saymak demek değildir, özellikle toplu taşımacılık, mahallenin temizliği, yeşil alanlar konusunda alaca-

43. Ş. Mardin, "Religion and secularism in Turkey", A Kazancıgil, E. Özbudun (haz.), *Atatürk of a Modern State* içinde, Londra: Hurst, 1981, s. 191-221.

44. P. Sansot, *a.g.y.*, s. 49.

45. P. Vieille, F. Khosrokhavar, *Le Discours populaire de la révolution iranienne*, Paris: Contemporanéité, 2 cilt, 1990.

ğını istemek, kısacası bütün haklara sahip bir vatandaş sayılmayı istemektir. Bu bağlamda vergi almak, devlet ile milleti ayıran mesafeye, iktidarın keyfiliğine işaret ettiği ölçüde aktörlere tartışma alanları açar.

Bununla birlikte bu kamusal alanın oluşum süreci, çizgisel değildir. Rejime bütünüyle uygun bir demokratikleşmeye açıldığını gösteren hiçbir şey yoktur. Kaldı ki konuştuğumuz kişilerin çoğunun Kerbasçi'nin cumhurbaşkanlığına seçilmesini istemediğini saptamak ilginçtir. Bu konudaki sorularımıza, "O zaman artık bizim için çalışmazdı," diye karşılık veriyorlardı ve belediyenin yetkesiyle devlet yönetiminin gerektirdiği yetke arasındaki bağ, muhataplarımıza göre pek açık değildi.

Öte yandan Tahran belediyesinin rasyonelleştirme ve vergilendirme süreci, ne kadar eleştirilirse eleştirilsin son derece popüler olmayı sürdüren Kerbasçi'nin faaliyetleriyle karıştırılmaktadır daima. Kerbasçi —Haşimi Rafsancani ve Muhammed Hatemi tarafından desteklendiği bilinse de— ulusal siyasal arenadaki yeri iyi tanımlanmamış bir teknokrat olmakla birlikte, halk tarafından yöneticiden çok kahraman gibi görülmektedir ve iktidarda yer aldığı halde aracılığını yaptığı halkla arasına pek mesafe koymamıştır. Şu sözler parklarından yararlananların ağızlarından hiç düşmez: "Allah yakınlarının günahlarını bağışlasın!" ya da "Yakınları nur içinde yatsın!" — bunlar hitap edilen kişiye karşı yakınlık ve sempati ifadeleridir. Ayrıca kentte sürekli belediye başkanının kaçırılacağı, hapse atılacağı, saldırıya uğrayacağı vb. türünden dedikodular dolaşmaktadır. Bunlar çok eskiden beri her türlü dedikoduyu üretmeye hevesli kimseler tarafından yayılmaktadır.

Ne kadar modern olursa olsun toplum Kerbasçi'yi bir "civanmert", haysiyetli (ya da haysiyetli olmak isteyen) biri olarak görmektedir. Vergi ile kamusal alan arasındaki ilişki, İran tarihinde kök salabilmek açısından ne kültürel bir değişke ne de toplumsal değişimin önünde bir engel olan bir etikle sağlanmış bulunmaktadır. İslam Cumhuriyetinin getirdiği bürokratikleştirme ve rasyonelleştirme süreci tekrar bu boyut içine yerleştirilmelidir.

II

Dürüst İnsan: Bir Üslup Sorunu

TAHRAN'DA varlıklı insanların yaşadığı bir caddede Avrupa ya da Japonya'dan ithal edilmiş lüks arabaların satıldığı bir mağaza görebilirsiniz. Bu mağazanın sahibi, ki biz ona Ali diyeceğiz, yeni araba alım satımı yapar; arabalar kendisine, yabancı bir ülkede kaldıktan sonra ülkelerine geri dönenler ya da Dubai'ye yaptıkları iş gezisinden gelenler tarafından bırakılır. Ali arabaların kendisine emaneten bırakıldığını söyler ama en azından mağazada teşhir ettiklerini satın almış olması akla daha yakın görünür. Aynı şekilde bir halı tüccarı —maliyenin merakını doyurmak için de olsa— dükkânındaki malların kendisine ait olmadığını söyleyecektir. Dolayısıyla Ali bir aracıdır (*vasıta, dellal*). İslam devriminden on sekiz yıl sonra en değerli tüketim mallarından birini pazarlamaktadır. Rejimin temel kurumlarından biri olan Mazlumlar ve Gaziler Vakfı da 1992'de bazı gazetelerin eleştirilerine ve kamuoyunda gülümsemelere yol açsa da bir Mercedes-Benz montaj fabrikası kurma eğiliminde olduğunu duyurarak bu durumu meşrulaştırmıştır. Ali bir aracı olarak döviz karaborsası, dolayısıyla yaklaşık on yıldan beri filizlenen "ikinci ekonomi"yle doğrudan ilişki içindedir.[1] Bu "ikinci ekonomi" resmi ekonomiden tamamen farklı ve tam anlamıyla "gayri resmi" bir sektör

1. H. Pasaran, "The Iranian foreign exchange policy and the black market for dollars", Cenevre, Kasım 1990, teksir; H. Amirahmadi, *Revolution and Economic Transition. The Iranian Experience*, Albany: State University of New York Press, 1990; B. Hourcade ve F. Khosrokhavar, "La bourgeoisie iranienne ou le contrôle de l'appareil de spéculation", *Revue Tiers Monde*, XXXI (124), Ekim-Aralık 1990, s. 877-98.

değildir. Bu işten pay alanlar arasında rejimin çoğu iktisadi kurumu, özellikle büyük vakıflar, Devrim Muhafızları ve yabancı araba ithalinde çok etken olan İslami bankalar ağı vardır. Ali bu faaliyetlerde birtakım siyasal destekler nedeniyle haksız bir rekabet olduğunu düşünmektedir. Geriye kendisinin de bu destekçilerin ithal ettiği arabaları pazarlayıp pazarlamadığı sorusu kalır. Sıkıntı ve öfkesi büyük olasılıkla aşağı sınıfa itilmiş olmaktan ileri gelmektedir: Zincirin son halkası olduğundan gücü de —ama kârı değil— o ölçüde azalmıştır.

Bugün her şeye rağmen, Acem dilinde ateşle kıyaslayarak söylendiği gibi (*kâr-o bâreş gerefte*) işler yolundadır. İş ilişkileri sağlam, güçlü ve kalıcıdır ya da altın (*sikke*) gibidir. Ali'ye varlıklı, mal mülk sahibi (*dârâ*) biri olarak bakılır, parası vardır (*puldâr*), zengindir (*servetmend*) ve toplumda iyi bir yeri vardır (*vaz'iş hubeh*). Ama bu maddi boyut üstünde yoğunlaşmaması gerekir. Bu saptamada daha simgesel yanlar vardır. Ali aynı zamanda *sarşinas*'tır: Çift anlamı olan bir kavramdır bu. Çok insan tanıdığı ve sınırsız bir dost ve ilişki ağına sahip olduğu anlamına gelir. Bankada, karakolda, Çarşı'da, Devrim Muhafızları'nın arasında, bir seyahat acentasında herhangi biri gibi muamele görme endişesi yoktur. Bununla birlikte onun esas niteliğini oluşturan zenginliği değildir. O *ümit*'tir, *iftihar*'dır, yakınlarının başlarının üstündeki gölgedir (*sâye-i ser*). Kardeşlerinden biri tarihe aykırılık riski taşısa da şöyle diyor: "Beyefendi, İmam Ali gibidir, her işte 20'de 20'yi bulur." Kızkardeşlerinden birinin sözleriyle Ali'nin değeri daha da artar: "Ali imdat çağrılarına (*feryad-ras*) her zaman karşılık verir." "Beyefendi çevresine iyilik tohumları eker," diyor meslektaşlarından biri. Ali, belki kendisine rağmen, kesinlikle zenginliğine ama özellikle de bu zenginliği nasıl kullandığına, nasıl taşıdığına bağlı olarak, hiç değişmeyen bir kişilik sergiler.

Kendisiyle iş yapanlar Ali'nin hesabının doğru olduğunu söylerler. Ali itimat telkin eder, kendisine ve sözüne güvenilir. Ama aynı zamanda insancıl, merhametli ve yardımseverdir. Mesleki yaşamındaki dürüstlüğü, duygularının içtenliği ve insancıl karakteriyle atbaşı gider. Bu niteliklerin tümü hak edenlere —aynı çevrenin insanlarına, uzak yakın akrabalarına, yanında çalışanlara, komşularına— özellikle Muharrem ayı vesilesiyle yaptığı kişisel ve dinsel bağışlarla ve çeşitli biçimler alan yardımlarıyla ifadesini bulur. Ama

Ali'nin cömertliği sadece maddi ve niteliksel boyutuyla sınırlanamaz. Burada her şeyden önce bir "yaşam tarzı"nı oluşturan niteliklerin bütünü söz konusudur (Max Weber).

Eskiler Ali'nin, temelini özgeciliğin oluşturduğu toplumsal ahlakının önemini belirtmek için, onun kesinlikle bir "civanmert" olduğunu söylerlerdi. Cesaretine, şerefine, alçakgönüllülüğüne ve dürüstlüğüne gönderme yapmak için *merdanegi* nitelemesini kullanırlardı.[2] Yukarıda saydığımız bu nitelikler Ali için anketimizde yaşı yetmişi aşkın biri tarafından iki kez kullanılmıştır. *Merdanegi* kelimesi dolayısıyla geçmişe aittir ve o dönemi yansıtır. Oysa olaylar hiç kuşkusuz daha karmaşıktır. Konuştuğumuz kişilerden bir başkası oldukça sert bir ifade kullandı: "Bugün eve bir kilo et götürmeyi başarabilen biri civanmerttir." Söylemek istediği, bugün kişinin yaptığı en kahramanca işin bu kadar ucuzlamış olduğudur. Bununla birlikte bu sözlerdeki açık sinizmin arkasında, bağış ve fedakârlık düşüncesi yatar: Fazla çalışma, beceri ve ustalık sayesinde satın alınabilen bu ürün, yani et artan enflasyon nedeniyle artık maaşları aşmıştır. Ekonomik kriz, civanmertlerin etki alanını kısıtlamış görünüyor: "Bir meslektaşım hakkında söyleyebileceğim en güzel söz, onun 'hesabını bildiği'dir." Görsel-işitsel gereçler satan bir dükkân sahibi, "böyle birine gerçek bir civanmert diyebilirim," diyor. Civanmertin tutkuları kısıtlanmıştır: Civanmert için "ekmeğini kazanan, günü kurtarabilendir" denebiliyor artık. Cömertliği artık gücünün büyük bölümünü tüketen aile içinde kısıtlı kalmaktadır.

Ama Taeschner'ın[3] yaklaşık otuz yıl önce söylemiş olduğu gibi bu etiğin kaybolduğunu düşündüğümüzde eksik bir nokta kalır. Civanmertin eylem alanının daralması paradoksal bir biçimde bu değerler içinde kendini bulan toplumsal kesimlerin genişlemesine sebep olur. Toplumsal bağış uygulaması günlük yaşamda, iktisadi et-

2. Paul Veyne Romalı hayırseverler konusunda da aynı şeyleri yazıyor: "İnsanlık nitelikleri onlara tüm insanlık ideallerine karşı duyarlı olmak yükümlülüğünü getiriyor, kendilerini bir insanlık modeli olarak görüyorlar" (*Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme historique*, Paris: Le Seuil, 1976, s. 17).

3. F. Taeschner, "Le fotowwat dans les pays islamiques et son émergence, en particulier en Iran et chez ses voisins", (Farsça) *Tahran Edebiyat Fakültesi* dergisi, 2, 1335/1956-57, s. 76-94.

kinliklerde ve doğal olarak dinsel alanda temel olma özelliğini korur. Bu bağlamda "temel olanı, her şeyin hareketini, yaşayan yanını, insanların kendi kendilerine ve başkalarının karşısındaki konumlarına göre duygusal bilinçlerini kazandıkları ânı" bize sağlayacak "tam bir toplumsal olgu"dur.[4]

Ve, görmüş olduğumuz gibi hem son derece popüler olan hem sürekli eleştirilen, tartışılan Tahran Belediye Başkanı da bir civanmert olarak görülmektedir. Sözgelimi kamusal etkinlik ile vatandaşların beklentisi, zenginler ile yoksullar, kentin çeşitli mahalleleri ve nihayet ulusal, laik repertuar ile İslami repertuar arasında bir aracı gibi davranır. Ama belediye başkanı diğer aracıları, yani çiçek, meyve, sebze ve araba ticaretinde uzmanlaşmış esnafı istismar ederse çelişkili bir tutum izlemiş olur. Gerçek civanmert figürü efendilik bağlamında sevilmeyen *dellal* (aracı) figürüyle çelişmez mi? Kerbasçi dürüst bir insan olarak hem devlet katındaki ilişkileri dolayısıyla hem de yurttaşlar nezdindeki popülaritesiyle yardım ve destek görür. Olumlu bir açıdan bakıldığında kenti zenginleştirmek ve orayı gerçek bir Gülistan yapmak amacıyla zenginlerden alıp yoksullara verir; araçları sadece asfalt ve çiçek olan modernliğin becerikli bir zanaatkârıdır. Ama bizim konuştuğumuz bazı kişiler kendisine olumsuz bakmışlar ve onu "kabadayı", "palavracı", sürekli tehditler savuran, vergi mükelleflerini soyup soğana çeviren, yurttaşları "sövüşleyen", buldozer gibi hareket eden, hiçbir özelliği olmayan biri olarak nitelemişlerdir. Kerbasçi tehdit ve şantaj yoluyla para sızdıran biri olarak görülmektedir: Yurttaşların sırtındaki yünü kırpmak için işgal ettiği mevkinin olanaklarından yararlandığı, üstelik de bu işlerden, saygınlık ve etkili görünmenin ötesinde bir kişisel çıkar elde ettiği söyleniyor...

Repertuar Olarak Civanmert

Böylece süregelen bir etiği, yani bir yaşam tarzını tanımlayan *civanmert* sözcüğü genç (*civan*, genç; *mert*, erkek, adam) kavramına gönderme yapar. Arapça *feta* (yiğit, genç) kökünden gelen *futuvva*

4. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, 1983, s. 275.

(Farsça *fütüvvet* diye telaffuz edilir) sözcüğünün Farsça çevirisidir. Bu etik koda uygun davrananlara *civanmert* ya da *feta* denir. Bu kavramlarda iki temel özellik dikkat çeker: cömertlik (*sahavet*) ve yiğitlik (*şecaat*).[5] Ama bu sözcüklerin anlamları daha zengindir. Çok anlamlılıkları üç tür tartışma yaratır.[6]

Bunlardan birincisi fütüvvetin tarihsel kökenini ele alır. Bazı yazarlar fütüvvet ile İslam arasında doğrudan bir ilişki bulurlar; bazıları ise Şii İslam'ın özgüllüğünü bu etiğin gelişmesine bağlarlar. Bazılarına göre fütüvvet ve Sufilik arasında organik bir bağ vardır ve iki olgu bazı tarihsel dönemlerde karışırlar. Bu durum fütüvveti, temel işlevi kurucu ilkeleri daha ulaşılır kılmak olan Sufiliğin bir kolu gibi görenler tarafından ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. İbni Teymiyye daha eleştirel bir tavrı benimser çünkü fütüvveti tartışmasız olarak İslam'da bidat, yani sapkın bir yenilik sayar. Nitekim Massignon ve Hamid, fütüvveti İslam öncesi döneme ait, önemsedikleri bir ilke olarak görürler.

İkinci bir tartışma fetaların çağrışımsal ya da cemaate ilişkin etkinlikleri üzerinde yoğunlaşır. Bir tez, bunları hangi iş olursa olsun

5. Bkz. Henry Corbin: *Traité des compagnons-chevaliers* (Tahran ve Paris: Départe-ment d'iranologie de l'Institut franco-iranien de recherche, Librairie d'Amérique et d'Ori-ent, Adrien-Maisonneuve, 1973) adlı yapıtın çözümleyici giriş yazısı.

6. F. Taeschner, *a.g.y.*; İbn Asir, *Ahbar-ı iran ez elkâmil-i ibn-i Asir*, çev. Bastani Parizi, Tahran: Dünya-yı Kitab, 1365/1986; İbn Batuta, *Sefername*, çev. Muhammed Ali Muvahhid, Tahran: Bongâh-ı kitab, 1348/1969; Vaız Kâşifi Sabzevari, *Fütüvvetname sultani*, Tahran: Bonyad-ı ferheng-i iran, 1350/1971: Dr. Muhammed Riyaz Han, *Şerh-i ahvâl ve âsâr-ı mir seyyid 'ali hamedâni*, tez, Tahran (Tahran üniversitesi edebiyat fakültesi), 1347/1968; Kazem Kazameyni, *Nakş-ı pehlivani ve nehzat-ı 'ayyari der tarih-i içtimâ'i ve hayat-ı siyasi-yi mellat-e iran*, Tahran: Şaphane-yi bank-ı milli, 1343/1964; Bastani Parizi, *Yakub-u leys*, Tahran: Negâh, 1344/1965; *Tarih-i sistan*, yazarı bilinmiyor, Tahran: Peyk-i iran, 1366/1987; Hamid Hamid, *Zendegi, rüzgâr ve endişe-yi puriya-ye veli*, Tahran: Sâhel, 1353/1974; Murtaza Sarraf, "Civanmerdan", *Armakan* içinde (sayı 2, 4, 5, 6 ve 7, 1350/1971; W. N. Floor, "The Political Role of the Lutis in Iran", *Modern Iran; The Dialectics of Continuity and Change* içinde, haz. M. E. Bonine, N. R. Keddie, Albany: State University of New York Press, 1981, s. 83-93; C. Cahen, "Ya-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?", *The Islamic City; A Colloquium* içinde, haz. A. H. Hourani, S. M. Stern, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970, s. 51-64; L. Massignon, "Les corps de métiers et la cité islamique", *Revue internationale de sociologie*, 1920, cilt 28, s. 73-88.

yapan, gerektiğinde yağmacılıkla geçinen, belli meslekleri olmayan bir insan topluluğu olarak kabul eder. Bu durumda bunlar Farsçada *ayyar* denen haydutlardır. İkinci bir versiyon fetalara tam anlamıyla esnaf loncalarının uygulamalarını hatırlatan bir toplumsal örgütlenme biçimi mal eder. Bu iki uç tez arasında fetalara hamamcı, avcı, kasap, devlet görevlisi olmayı ya da bizim araba satıcısı Ali gibi tam anlamıyla *vasıta* ya da *dellal* olmayı ve aracılık mesleklerini yasaklayan ara okumalar vardır. Düşünebileceğimizin tersine, feta ortamında hırsızlar da vardır ve hatta bunlar fütüvvetin de benzer bir kötü şöhrete sahip olmasına yol açabilirler.

Anlaşmazlıkların üçüncü kaynağı daha geneldir. Fetaların İran tarihi boyunca birçok ayaklanmaya katılmış olduğu bilinmektedir. Söz konusu olan zorbalığa karşı demokratik hak mücadelesi sayılabilecek gerçek bir siyasi rol müydü? Yoksa Arap işgaline karşı ulusal direnişe benzeyen bir hareket mi? Yoksa sadece vergi tahsildarlarına karşı toplumsal bir protesto hareketi hatta basit bir "toplumsal haydutluk" mu?

Amacımız tartışma başlatmak değil. Bizi burada ilgilendiren tarihsel bir etiğin çağdaş siyaset ve ekonomi bağlamında yeniden güncelleşmiş olmasıdır. Bu amaçla, sözgelimi Henri Corbin gibi bir filozof ya da Bastani Parizi gibi bir tarihçide gördüğümüz tüm tarihdışı fütüvvet kavramlarını terk etmemiz gerekir: Bu etik ne zamandışı bir nitelik taşır ne de maddiyatın dışındadır; tarihin önceden belirlediği ya da insani etkinliği belirleyen bir ilke olarak değil süregelen bir etik olarak müdahale eder. Böylece toplumsal grup ve tarihsel bağlamların içinde somutlaştığından, çok çeşitli biçimlere sahip olur.

Civanmertlik tarihi, yaşamları büyük ölçüde mitolojik öğeler taşıyan ve bu repertuara referans oluşturmak ya da anlamını güncelleştirmek amacıyla sürekli seferber edilen çok sayıda şahsiyetle doludur. Bunlardan bazılarını hatırlayalım:

- İnancında çok ileri giden ve kutsal adalet adına oğlunu kurban etmeye hazır olan İbrahim;
- Kardeşlerinin işlemiş oldukları suçu hiçbir zaman babasına söylemeyen Yusuf — Yakub'un on iki oğlundan biri;
- Alçakgönüllü, cesur, adalete susamış bir insan olan İmam Ali;

• Dokuzuncu yüzyılda Saffariler hanedanını kuran, Halifelik iktidarını tüm İran'a yayan Araplara karşı büyük bir mücadele veren Yakub bin Leys;

• On dördüncü yüzyılda yaşamış olan ve alçakgönüllülük dersleri veren güreşçi Puriyaye Veli;

• Yüzyıl başında adalet için mücadele eden, Anayasa Devrimi hareketinin kahramanı Settar Han;

• Hayatı pahasına "hak"kı savunan ve kendisinden uzun uzun söz edeceğimiz Tahran meyve ve sebze hali yöneticisi Tayyip;

• İlerki bölümlerde gene ele alacağımız 1956 Melbourne Olimpiyatlarında İran'a ilk altın madalyayı kazandıran güreşçi Tahti.

Bu liste daha da uzayabilirdi. Ama isimler bizim tarafımızdan keyfi olarak seçilmiş değildir. Bu isimler yazılı ve sözlü tarih içinde ve fütüvvet uzmanlarını da büyük ölçüde aşan bir çerçevede kendi kendilerini kabul ettirmişlerdir. Biraz düzensiz olan bu sıralama civanmert eyleminin zenginliğiyle toplumsal kökeninin ötesinde, bu etiğin kendini ifade edebildiği tarihsel bağlamların ve aktörlerinin olağanüstü çeşitliliğini göstermektedir. İmam Ali'nin İslami coşkuyla karışmış cesaretinden, Yakub bin Leys'in Arap egemenliğine karşı mücadelesine, Settar Han'ın Anayasa Devrimi sırasında öncülüğünü yaptığı laik adaletten İbrahim'in İbrani adaletine kadar ne çok farklılıklar görülür...

Dolayısıyla fütüvvet kahramanları zinciri, onun eylem alanının dar ve kesin kalıplar içine sıkıştırılmamasını sağlar. Fetanın davranış biçimini gösteren bir alıntı yapalım: Sözgelimi feta sokakta otururken bir adamın elinde kılıçla koştuğunu görüyor ve adam kendisinden peşinden gelenlere hiçbir şey söylememesini istiyor. Feta ne yapacaktır bu durumda? Gerçek bir feta bu soruya, yer değiştirmesi gerektiği cevabını verir: Kendisine sorulduğunda "orada oturduğundan beri" hiç kimseyi görmemiş olduğunu söyleyebilecektir böylece.[7] Civanmert etiği burada da görüldüğü gibi büyük ölçüde İranlıların dünya görüşlerini oluşturduğu söylenen görünüş ile iç dünya arasındaki temel ayrımla kesişir: Kalp temizliği eyleme ağır basar.

7. Unsur-ül Me'ali Keykavus ibn-İskender, *Güzide-yi kâbusname*, Tahran: Amir-kabir, 1368/1989, s. 308-9.

Sözgelimi *hicab-ı zâhir*, giysi hicabı, kadınlar arasında ancak *hicab-ı bâtın*'a gösterilen saygıyla ilgilidir. Yani tam anlamıyla kadın olmaları, "bir insanlık simgesi" olarak görülebilmeleri için benimsemek zorunda oldukları değerlerle (P. Veyne). İranlı hayırsever kısmen bu mantık adına gölgede kalmak zorundadır.

Şimdi bu repertuarın çağdaş toplum sahnesindeki iktisadi ya da siyasi alanla ilişkisini —ya da bu alana getirisini— sorgulamamız gerekiyor. Bu konuda bize olağanüstü karmaşıklığıyla Tayyip figürü yardımcı olacaktır.

Çok Karmaşık Bir Kahraman: Tayyip

Tayyip Hacı Rızai 1912'de Tahran'da dünyaya gelir; babasının işi fırınlara yakacak maddesi sağlamaktır. Oğluna göre Tahran askeri okulunu bitirmiştir. Rıza Şah döneminde cinayet suçundan hapis yatmıştır. Serbest kaldıktan sonra meyve ve sebze halinde çalışmaya başlamıştır. Kendisini bu işe, o alanın en büyük girişimcilerinden, hiç çocuğu olmayan Erbab Zeynel Abidin almıştır. Tayyip kısa sürede bu pazarın en etkili yöneticilerinden olur. Şaban Caferi'yle birlikte milliyetçi Musaddık hükümetine destek gösterileri düzenler. Ama dindar çevreler Musaddık'la dayanışma içinde olmaktan vazgeçince Tayyip ve Şaban CIA ve monarşi yanlıları tarafından satın alınır. Şaban Caferi saray çevresine girer ve sarayın desteğiyle bir "spor salonu" (*zurhane*) açar; burada güreş çalışmaları yapılır ve civanmert eğitimi alınır; aynı zamanda futbol milli takımı için tezahürat yapacak taraftarlar da burada örgütlenir. Şaban 1979 Devrimi'nden sonra ABD'ye göç eder. Tayyip'se saray çevresine girmemiş, meyve ve sebze pazarında kalmış ve özellikle elde ettiği muz ithalatı hakkı sayesinde buradaki etki alanını hızla genişletmiştir. 1963'te Şahlık iktidarı Tayyip'i, o dönemde "Beyaz Devrim"e karşı çıktığı için tutuklanan Ayetullah Humeyni'ye destek gösterilerine dönüşen Aşure törenleri düzenlediği gerekçesiyle suçlar. Savcı Ayetullah'tan para aldığını itiraf etmesi için baskı yapar, Tayyip bu suçlamayı reddeder ve idam edilir. Ayetullah Humeyni'nin Irak'ta Necef'te yanına sığındığı Şii hiyerarşisinin en nüfuzlu şahsiyeti Ayetullah Hoi, ona ölümünden sonra Kerbela savaşında Yezid'den kaçıp Hüseyin'in ta-

rafına geçen kahramandan esinlenerek "Hür" unvanını verir. Oğullarından biri petrol ürünleri dağıtım sendikası yönetimine atanmışsa da 1979'dan sonra Ayetullah Humeyni'nin Tayyip'i kamuoyu önünde saygıyla andığı olmamıştır.[8]

Tayyip'in ölümü onun civanmert yaşamının doruk noktası olmuştur. On beş yıl sonra dünyanın bu bölgesinin tarihine damgasını vuracak şahsiyetin hayatını kurtardığı için değil, sadece yalancı şahitliği kabul etmediği için, doğru olanın (*hak*) yerine doğru olmayanı, haksız olanı (*na-hak*) kabul etmeyi reddettiği için. Bu olay, onun yaşamındaki tüm öteki özelliklere baskın çıkar çünkü civanmert etiğinin temelini oluşturan kavramları ön plana çıkarmıştır.

Ama Tayyip idam edilmeden çok önce cömertliği ve ihtiyacı olanlara sürekli yardım etmesinden ötürü bu ahlak anlayışıyla tamamen bütünleştiğini ortaya koymuştur. "Dört yüz ailenin kışlık yakacaklarını her yıl Tayyip sağlamıştır"; "Tahran'ın güneyindeki tuğla fabrikalarında çalışan işçilerin yemeklerini bizzat o götürürdü"; "Ölümünden sonra, uzun süre yalnız —yani yoksul— kadınların, halin ana kapılarından birinde duran baskülünün yanına gelip onu sorduklarına tanık olunmuştur": yakınında bulunmuş olanların ya da kendisiyle ilgili konuşmaları duyanların sürekli yineledikleri bir yığın anı... Bu anıların tümü onun iyilik ve hayırseverliğine övgüler yağdırır. Bir İtalyan üniversitesinden mezun olan mühendis oğlu şöyle diyor: "Böyle bir babanın oğlu olmak hiç de kolay değil. Ondan beklediklerini benden de bekliyorlar ve zor durumda kalan hiçbir insanın isteğini hiçbir biçimde reddetmem mümkün olmuyor."

Ama Tayyip'in yaşamından böylesine etkilenenler sadece yoksullar ve garibanlar değil: "Tayyip ayrıca, girdiği meyhanede herkesin hesabını ödeyen bir insandır." Üstelik yemeğini kesinlikle tek başına yiyen biri de değildir. Hep anlatılan ve gerçekliği kuşku götüren bir öykü vardır: Tahran belediye başkanının, koyunlarını halde bulundurmasını yasaklayan bir kararına karşı düzenlediği ve birkaç

8. Tayyip'in yaşamöyküsüyle ilgili bilgilerin büyük bölümünü dostları ve aile bireyleriyle yaptığımız özel konuşmalardan sağladık. Ayrıca Cemşit Sadehat Nejat'ın, bir bölümü *Asiye-yi Civan*'da (1, 3, 4, 5, 1358/1979) "Tayyip kaddare-bandi der kenâr-ı tağut ve bar'aleyh-i an" başlığıyla yayımlanan çok önemli araştırmasını da bu bağlamda anmamız gerekir.

bin kişinin katıldığı bir protesto yürüyüşünden sonra kahramanımız başbakan tarafından kabul edilir. Uzun süren bir görüşmeden sonra başbakan Tayyip'i yemeğe davet eder. Tayyip daveti kabul etmez çünkü resmi binanın önünde yolunu gözleyen kendi konuklarıyla ilgilenmesi gerekmektedir. Çok konuksever biri olan başbakan, onlarla başbakanlık muhafızlarının ilgileneceğini söyler. Rivayete göre Tayyip başbakana, yandaşlarının karınlarını doyurursa kışlaların aç kalacağını söylemiştir... Öyle anlaşılıyor ki yemek yeme olayı Tayyip'in gözünde duygu ve düşünce birliğini kurmak için gereklidir. Dolayısıyla da "davet vermeyi, yemek yedirmeyi becerebilme"yi (*sofre dâri*) temel bir ilke kabul eden civanmert etiğiyle uyuşur. Ama şunu da belirtmek gerekir ki Tayyip kamusal etkinlikleri dolayısıyla ailesini ihmal etmemiştir: "Tayyip öğle ve akşam yemeklerini hemen hemen her gün ailesiyle birlikte yerdi," diyor çok yakın arkadaşlarından biri.

Kısacası Tayyip yiğitliği (*şecaat*) niteleyen aile, paylaşma, verme duygularına sahip bir insandı ve güçlü bir iktidarın ağzına koymak istediği sözcükleri telaffuz etmeyi reddederek, yaşamı pahasına cesur olduğunu gösterdi. İşte 20. yüzyılın ikinci yarısında yeniden güncelleşmiş bir civanmertin temel özellikleri. Ama çağdaş İran tarihinin çok önemli ve çok karışık dönemlerinde ortaya çıkan Tayyip gibi bir şahsiyet, her zaman, anlattığımız türden bütün tarafların uzlaştığı hikâyelere konu olmaz. Tayyip aynı zamanda çelişkili hatta birbirini yalanlayan öykülerin buluşma noktasıdır. Özellikle tarihçiler ve entelektüeller Tayyip'i genellikle çok keskin biçimde eleştirirler. Özellikle İran solunun halk öyküleri açısından bu kadar ünlü bir simaya sahip çıkmamış olması çok dikkat çekicidir; İran solu onun Musaddık'ın devrilmesindeki rolünü, sapkın nitelikler yüklediklerı yaşam tarzını ve bir hukuk devletinin en temel kurallarına saygı göstermeyi reddetmesini kabul edememiştir. Entelektüeller arasında böyle bir kahramanın hakkını teslim edenler özellikle sinemacılar olmuştur: Sözgelimi Kimyayi'nin başyapıtı *Gayser*. Hatta altmışlı yılların büyük kentleşme dalgasından önce mahallelere egemen olan ve civanmert olarak görünmekten hoşlanan çok renkli insanları canlandıran bu filmden gerçek bir sinema olayı olarak da söz etmek mümkündür.

Tayyip'in çelişkili görünümünde olağanüstü bir yan yoktur. Civanmertlerin yaşamöykülerinin çoğunu canlandıran bir yaşamdır onunkisi. Jean-Pierre Warnier'nin[9] deyişiyle her şey biyografilere hangi kapıdan yanaşacağımıza bağlıdır: Avludan mı yoksa bahçeden mi? Tayyip gibi birinin güzergâhının yol açtığı repertuarın inceliklerini daha iyi kavrayabilmek için her iki giriş de gereklidir.

Sözgelimi "bahçe tarafında" Tayyip'in cömertlik anlayışını görüyoruz; bu cömertlik anlayışı ayrıntılı biçimde irdelenebilir ama yandaşlarının da muhaliflerinin de uzlaştıkları bir şey vardır ki o da, maddi kaynağının tartışmalı olduğudur. Kimileri "böylesine cömertçe dağıttığı bu para nereden geliyordu?" diye soruyor, kimileriyse savurganlığına takıyor kafayı, o kadar çok para dağıtmıştır ki, bu yüzden servet sahibi olamamıştır; zenginliğinin kaynağı ise basit ve temeli olmayan bir sorudur onlara göre. "Avlu tarafı" Tayyip'in çoğu zaman zora başvurmasından kaynaklanan karanlık boyutuna denk düşüyor. Bu durumda cesaret inatçı bir körlük, otoriterlik, zorbalık ya da modası geçmiş tarzda ataya bağlılıkla eşanlamlı olabilir. Ayrıca şu nokta da ilginçtir ki Tayyip'i nitelememize olanak veren yandaşlarının ifadeleri ile düşmanlarınınki aynıdır, sadece ifade ediliş biçimleri farklıdır. Sözgelimi Tayyip çoğu zaman "kabadayı", "bıçak çeken" ya da hem mahallenin önderliği hem de civanmert niteliklerini ifade eden başka birtakım sözcüklerle (*maşdi*, *daş-maşdi*, *luti*...) adlandırılır. Sadece bu kelime dağarcığının yan anlamları kullanıldığı bağlama göre değişir. Tayyip'in kaba kuvvete başvurması kamuoyunu bölse de burada söz konusu edilen az çok nostaljik diyebileceğimiz geçmiş döneme ait referanslar bugün de olduğu gibi durmaktadır. Geçmiş, "kabadayı"ların mahallelerde kendi yasalarını zorla kabul ettirdikleri bir dönem olarak anılmıştır. Ama bu yasalar alçakgönüllülüğün, cömertliğin yasaları olabildiği gibi soygunculuğun yasaları ya da birtakım isyankârların bodrumlarda yola getirildiği yasalar da olabilir.

Ancak Tayyip'in civanmert kişiliği içindeki çelişkileri, İran'ın o hayattayken yaşadığı görkemli toplumsal dönüşümlerden ayrılamaz. Tarihsel bir şahsiyet olarak Tayyip bir sınır ya da daha doğrusu

9. J.-P. Warnier, *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris: Karthala, 1993.

bir geçiş noktası oluşturur. Daha önce gördüğümüz gibi atalarına ait bir fütüvvet etiğini hayata geçirir ama aynı zamanda modern şıklığıyla, sık kıyafet değiştirmesiyle de göze çarpar. Tayyip'in dönemi kentsel patlamanın başlangıç dönemi ve Tahran'ın on iki kapısının sınırının ötesine yayılma dönemidir. Onun ayrıcalık taşıdığı etkinlik alanı olan meyve ve sebze hali bu zaman dilimi içine oturtulmalıdır.

Meyve ve Sebze Hali: İcat Edilen Bir Gelenek

Söylentiye göre geçen yüzyılın ikinci yarısında Başbakan Amin us-Sultan ülkenin öteki bölgelerinden gelen meyve ve sebzelerle beslenen Tahran'ın başkent statüsüne yakışır bir yer olmasına katkıda bulunmak amacıyla mülklerinden birini bağışlamıştır. Coğrafi düzlemde Çarşı'nın bir devamı olan hal gündelik sayılabilecek işleviyle — halde kalıcı şeyler satılmaz— ve adıyla Çarşı'dan ayrılır: Hali adlandırmak için *meydun*'dan (meydan) söz etmek gerekir. Üstelik yönetiminin de yıllar boyunca Çarşı'nın yönetiminden daha zor olduğu ortaya çıkmıştır.[10]

Hal, Tahran halkı için çok önemli bir yerdir: Bu halk et yemeyebilir ama geniş ailelerin karşılıklı ziyaretlerinde gerekli unsurlar olan sebze ve meyve tüketiminden vazgeçemez; İran'da gündelik toplumsal yaşamın kurallarına göre her onurlu ev kapısını açık tutmalıdır ve sofrası kurulmuş olmalıdır. Tahranlıların beslenmelerinde sebzelerin ve meyvelerin yeri ellili yıllarda günümüze nazaran çok daha önemliydi çünkü et ve pilav ancak bayramlarda yenirdi. Sözün kısası halde daha büyük paralar dönüyordu. Üstüne üstlük burası merkezi konumuyla aynı zamanda ülkenin büyük bölümünü kaplayan ticari ağların da buluşma noktasıydı ve malların bir bölümü gelir gelmez buradan öteki kentlere gönderiliyordu. Halde kimi zaman kontrolü ele geçirmek isteyen "kabadayı"lar arasında da kanlı çatışmalar olmuyor değildi. Ayrıca hal meyve ve sebzelerin çabuk bozulabilen ürünler olmaları dolayısıyla oluşmuş üç satıcı kategorisinin

10. Ayrıca şunu da belirtelim ki Tahran'ın nüfusunun artması, kentin geri kalan bölümünde *meydun*'un birçok şubesinin açılmasını gerekli kıldı; başkentin belediye başkanları birçok kez yerinin değiştirilmesi için girişimde bulundular ve nihayet 1995'te başardılar.

etkileşim içinde olduğu bir yerdir: üreticiler, kabzımallar ve çoğu seyyar olan satıcılar. Pazarlıklar genellikle çok çetin geçer. Buranın hijyenden yoksun olması, yük hayvanlarının dışkılarıyla, çamur ve toz toprakla dolu olması da bu alanın elverişsiz konumunu büsbütün belirginleştirir. Zaten *meydan* hiçbir zaman alışveriş yapmak üzere ailece gelinen bir yer olmamıştır.

Kabzımal (*meyduni*) ortak temsilde öteki tüccar kategorileri içinde yer alır. Onun üçkâğıtçının biri olduğu söylenir. Bu düşüncede olanlara göre sabahtan akşama kadar hem üreticiden hem tüccardan hem de tüketiciden çalar. O, çevirdiği dolapları herkesten gizleyebilen bir şarlatandır, ancak Tanrı'dan gizleyemez, Tanrı onu hiçbir şekilde bağışlamaz ve cezasını çektirir. "*Meyduni*'nin ailesi her şeyden, isteyemeyeceği kadar, doyuncaya kadar yemiştir ve bu yüzden şeker hastasıdır," diyor kendisiyle görüştüğüm ve halden belli bir özlem duygusuyla söz eden biri; bu şahıs vaktiyle Tayyip'in adamlarından biri olmuş ama çocuklarını bu tatsız ortamdan korumak için kendi isteğiyle uzaklaşmış o çevreden. Aslında kötü bir şöhrete sahiptir *meydan*.

Zeynel Abidin bir yığın zorlukları olan bu yeri yönetmesi için savaştan sonra Kirmanşah kamyoncuları arasında otoritesiyle tanınmış olan Tayyip'i çağırır. Bizim kabadayı onu düş kırıklığına uğratmaz ve kısa sürede tüm halde gücünü kabul ettirir. Ama başarısının —kurulu düzenden ziyade kendi düzenini kurmuş olması...— nam salmasında başlıca iki etken rol oynamıştır. Tayyip Kirmanşah'ta bir kahvede açıkça İngilizleri öven bazı kamyoncuları sert bir tavırla yola getirmekle yiğitliğini göstermiş ve bu pazarda ününü pekiştirerek kısa sürede en azılı düşmanlarıyla ve rakipleriyle dost olmuştur. Tayyip özellikle el çabukluğuyla, kendisini hangi toplumsal sınıftan olursa olsun hasımlarıyla karşı karşıya getiren çatışmalardan sıyrılmakta gösterdiği maharet nedeniyle sevilir: Bir meslektaşına da, herkesin içinde tokatladığı söylenen SAVAK'ın müstakbel şefi Nasiri'ye de aynı şekilde çok iyi davranırmış. Ayrıca iş hayatından da anlarmış Tayyip. *Meydan*'a atanır atanmaz oraya gelen ve oradan çıkan bütün mallara bir harç koymuş. Sadece en yoksullar (Tayyip kendisini de bu sınıfa dahil edermiş) muaf tutulmuş bu harçtan. Belirtmiş olduğumuz gibi daha sonra Şah'tan her türlü gümrük vergisinden

muaf tutulmak koşuluyla muz ithalatı imtiyazı almış. Ve bu lisans sayesinde zengin olmuş ama bundan çevresini o kadar yararlandırmış ki kazancından servet biriktirememiş. Sonunda halin belli başlı kapılarından birindeki basküle sahip olmuş ve bu tartı denetimi ona *meydun*'a egemen olması için kesin ve tartışılmaz gücü sağlamış.

Oysa yiğitlik sadece bireysel bir niteliktir. Gerçek bir değere sahip olabilmesi için toplumsal bir boyut da kazanmış olması gerekir. Tayyip sayısız yandaşının desteğine sahip olmuştur. Ona "arka" çıkmışlardır. İlk önce ailesinin özellikle de kardeşlerinin desteğini görmüştür. Tayyip'in babası görülmemiş bir poligamdır: büyük olasılıkla otuz evlilik yapmış, bu eşlerden dördünü resmi olarak nikâhlayarak onurlandırmış. Tayyip'in ailesi çok kalabalıkmış. Ama halde onu sadece üç kardeşi desteklemiş: Tahir, Ali Ekber ve Masih. Bu doğrudan desteğe kuzenlerin ve akrabaların da desteğini eklemek gerekir. Tayyip ayrıca kendinden "küçükler"in de yardımını görmüş; ona muhafızlık yapmışlar. Tayyip onlar için taklit edilecek bir model oluşturmuştur. Bu ikinci grup yandaş çevresine, çağırdığında hemen harekete geçen ve pazardaki her çeşit insandan, özellikle de tuğla işçilerinden oluşan son bir grup katılıyordu. Tayyip'in aldığı desteğin toplumsal heterojenliği çok açıktır. Yakın çevresinde askerler, avukatlar, büyük toprak sahipleri, din adamları, tüccarlar, kabadayılar, işçiler vardır. İşte bu nedenle Tayyip'in "arkası kuvvetli"ydi (*poşt dâşt*) demek mümkün olabilmiştir.

Bu ittifaklar birçok kökene dayanır. Ama kazanmış olduğu sosyal görünüşünde, bu şahsiyetin hayırseverliğinin ve iyilikseverliğinin rol oynamış olduğu kesindir. Bu etkinin koşullarından biri vermek olmuştur. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki verme olayı da doğasına, yerine, bağlamına, ilhamı veren duygulara göre değişir. Verme kavramı çoğu zaman her yerde kullanılan ve çözemediği kadar çok sorun getiren bir kavramdır. Bayramlarda yoksulların evlerinin önlerinde dağıtılan gerçek bağışlarla, kentin güneyindeki meyhanelerde ısmarlanan içkiler ya da kapının eşiğini aşan herkesi sofraya davet etmek arasında ne gibi bir ortak yan vardır? Tayyip ve birkaç adamının veliaht prensin doğuşu vesilesiyle maiyetindekilere zarar vererek Şah'ın arabasını havaya kaldırmaları ya da kahramanımızın kabarede bir dansözün çayını bir demet kâğıt parayla ısıt-

ması gibi "bağış" uygulamalarını bir yere oturtmak da hayli zordur.

Tayyip'in olağanüstü çeşitlilik gösteren hayırseverliği, ne olursa olsun onun farklı dünyalar arasında bir geçiş ve değiş-tokuş adamı olduğunu göstermiştir. İyi yaşamayı sever. Kahvelere, kumar oynanan ve esrar içilen yerlere, yani civanmert etiğinden uzak (aslında bu yerler gerçek civanmert yaşamına pek de uzak sayılmazlar) yerlere girip çıkar. Bununla birlikte Tayyip üç aylık dini yas (Muharrem, Sefer, Ramazan) süresince bu yerlerden uzak durur. Ve kendini sadece bu döneme özgü sevap işlerine adar: Yemek dağıtır, *takiye*'ler (belirli bir süre için ermişleri anmak için ayrılmış özel yerler) ve çeşitli törenler düzenler; bu vesilelerle "alâmet" —çeşitli metallerden yapılmış amblem (efsaneye göre o dönemde bu alâmetin daha büyüğü yokmuş ve ölümünden sonra da kimse taşıyamamış)— taşıyarak ve tevazuunu göstermek amacıyla kafilenin en arkasında yürüyerek çevresini büyülemeye devam edermiş. Bazı söylentilere göre kadınlar Tayyip'i görebilmek için bu fırsatlardan yararlanırlar ve kimi zaman da sadece adının anılmasıyla bile hayranlık ve korku uyandıran bu adamı kendilerine en çabuk gösterecek olana para verirlermiş.

Tayyip kesin bir tercih yapmadan sürekli bir dünyadan ötekine geçmiş. Genellikle kendisininki gibi bir yaşam sürmüş olanlara af dileme ve Tanrıya sadakatlerini yenileme olanağı sağlayan Mekke'ye, hacca da gitmemiş. Bu durum onun, çevresinden önemli eleştiriler almadan iki ayrı yaşamı sürdürmesine olanak sağlamıştır. Tayyip'in evlilik güzergâhı da onun iki farklı dünyaya ait olduğunu ve bunlar arasında seçim yapmayı reddettiğini gösteriyor. İlk evliliği tamamen geleneksel bir evlilik olmuş: İş dünyasının ileri gelenlerinden çok saygın bir kasabın kızıyla evlenmiş. Ama ikinci —ve son— evliliğinde başkent meyhanelerinde nam salmış bir kadını, Fahr üs-Saadat'ı almış. Bu konuda yanılgıya düşmemek gerekir: Bu tür evlilikler o dönemde çok iyi karşılanır ve böyle bir kadını alan hacca gitmiş kadar sevap kazanırdı: Tayyip müstakbel eşini, işinden ve çevresinden koparmakla başkalarının gözünde büyük bir fedakârlık örneği vermiştir; öyle ki —düşmanları dışında— herkes kendini bu kadına karşı artık saygılı davranmak zorunda hissetmiştir. Tayyip'in vasiyetinde de belli olduğu gibi tutkuyla bağlandığı bu kadın kendi kendisini de kabul ettirmeyi başarmıştır ve tarih onu, er-

demi, olgunluğu, çocuklarının eğitimine gösterdiği özen dolayısıyla saygıyla anacaktır. "Eğer Tayyip'in çocukları kesinlikle siyasete karışmamışlarsa, son derece yetenekli bir kadın olan anneleri sayesinde olmuştur bu," diyor yakınlarından biri. Kaderin cilvesi ya da belki basit bir rastlantı, aslında ilk eşin değil ikinci eşin çocukları babalarının ününe ve anısına layık bir yaşam sürmüşler, yüksek öğrenim görmüşler, önemli görevler üstlenmişlerdir.

Çağdaş Kelime Dağarcığı Olarak Civanmertlik

Özetlersek Tayyip'in, anlatmaya çalıştığımız civanmert yaşamının farklı dönemleri onun belli başlı dört alanda aynı anda oynamaya çalıştığını gösteriyor: bağış, ilişki alanı olarak "arka", iş bilme ve günahtan arınma etkinliği olarak "yardım". Bugün bu değerler yaygın ifadeler biçiminde süregelmektedirler.

Bir insan her zaman hayırseverliği ölçüsünde değerlendirilir: İran'da cömert bir insanı anarken efsanevi bir Arap şahsiyetine gönderme yapılarak "o Hatem-e Tai'dir" derler. Bu niteliklere sahip insanlara ayrıca "veren el" (*dest-i bede*) derler. Din adamlarınınsa cimri, alan ellere (*dest-i begir*) sahip insanlar oldukları, *aba*'larının altında derin cepleri olduğu kabul edilir: "banka gibi cepler"; bu yeni bir deyimdir ve sadece bugünkü rejimi eleştirmekle kalmaz aynı zamanda sözcüğün karmaşık ve tuhaf yapısından da anlaşıldığı gibi Asya ülkelerine bir gönderme de yapar; halk *hüseyniye*'lere—çeşitli törenler için yararlanılan dinsel merkezler— "dilenciler evi" der. Kesinlikle civanmert repertuarından gelen başka deyimler de vardır: Alçakgönüllülükle veren bir adamı nitelemek için "yürekli ve eli açık adam", başkalarına yardımcı olmaktan âciz birini lanetlemek için "hayırsız adam", geriye hiçbir şey bırakmadan dağıtan birini nitelerken "gözü ve ağzı doymuş insan" denir. Bu biçimde dile getirilen bağış doğumdan yasa, evliliğe kadar hayatın her anında ortaya çıkar, ev satın alma, dini olmayan bir seyahatten dönüş, bir yıldönümü kutlaması gibi modern bağlamlarda da eksik olmaz.

"Arka" kavramı da çok yaygındır. Hatırlayacağımız gibi araba satıcısı Ali bir *sarşinas*'tır (herkesi tanıyan ve herkesin tanıdığı kişi). Bu özellikleriyle belli ilişkiler alanı içindedir, "arkası" vardır. "Ar-

kası olmak" bir topluluk içindeki dayanışmayı göstermek ve bu topluluk içindeki rolleri, çıkarları ve birbirlerine karşı bağımlılıklarını belirtmek amacıyla kullanılan bir ifadedir. Ayrıca *poşt-u hem budan* ya da *poşt-u hem ra daştan* "birbirine arka çıkmak" ya da "sırt sırta vermek" deyimleri de kullanılır. *Poşt germi daştan* "sırtını ısıtacak bir şeyi olmak", destekten yoksun olunmadığını belirtmek için kullanılan bir deyimdir. Sözgelimi devrim dönemi gösterilerini tasvir etmek için bir kalabalıktan söz ederken "sırt sırta" (*poşt be poşt*) deyimi kullanılır. Biriyle ayrılırken Tanrı'dan ona arka çıkması ve ona koruyuculuk yapması dilenir. Ve bağımsız, özgür bir insan olduğunu belirtmek için şu deyim kullanılır: "kendi sırtımı kendi parmağımın tırnağından başka bir şey kaşımaz".

Toplumsal bir farklılık ya da önemli özelliklere sahip bir toplumsal alan dile getirilmek istendiğinde bu deyimler özel bir biçimde kullanılır: davetli sayısına oranla çok fazla otomobilin görüldüğü düğünlerde, yas günlerinde, cenaze törenlerinde, tabutun arkasındaki insanlar ölüye cenneti garantileyecek kadar kalabalık olduğunda, ev sahibesinin ailenin gayret ve çabalarından gurur duyduğu toplantılarda. Arka, aynı zamanda, dayanışmanın da ötesinde kişiyle ilgili bir "dokunulmazlık", özellikle çelişkili değerler taşıyan bir nitelik düşüncesi de ifade eder. Tayyip'in ölüme mahkûm edilmesinin nedeni, onun, gitgide artan halk gösterilerinden korkan iktidarı endişelendiren bir arka'ya sahip olmasıydı. Ama Ayetullah Montazeri'yi 1989'da iktidardan uzaklaştırmakla yetinmiş olmalarının nedeni arkası'nın çok zayıf olmasıdır. Tahran Belediye Başkanı için de "arkası sıcak" denmektedir çünkü coşku ve heyecan uyandırdığı kadar düşmanlığa da yol açmaktadır. Çarşıda faizsiz ikraz sandıklarıyla ilgili olarak *şinas*'tan (tanıdık) ya da *şinas-ı hanevade*'den (aile tanıdığı) söz edilir ve ileride göreceğimiz gibi bunlardan borç alabilmek için yukarıda saydığımız türden bir bağlantının olması yeterlidir. Dolayısıyla, parti (torpil) sistemi eski rejimin son yıllarından beri büyük ölçüde daha modern bir terminoloji çağrıştırsa ve idari düzeydeki birtakım ilişkileri kapsasa da arka kelimesi sözlükteki yerini hâlâ korumaktadır.[11] Arka (sırt) simgesi yaşamsal bir boyut içerme noktasına kadar gider: Fiziksel ama toplumsal olarak da yıkılmış biri için sırtı yerde denir.

Tayyip'in ayrıcalıklı alanlarından biri olan kavga alanına "el atması" sürekli kısıtlanmıştır. Bireylerin kendi aralarında hesaplaşmalarını engellemeye yönelik bir yasa çıkarılır. Rıza Şah, bu modası geçmiş eski alışkanlığa kesinlikle karşıdır: Alınan radikal önlemlerle bıçak meraklıları biraz durulur. Ama iktidarın oğlu Muhammed Rıza Şah'a geçmesiyle bu sükûnet son bulur ve geleneksel "düzen adamları" tekrar devreye girerler. Bu durum hiç kuşkusuz kısmen İkinci Dünya Savaşı sırasında müttefiklerin İran'a girmesiyle ve merkezi yönetimin Kaçar döneminde olduğu gibi her zaman "kabadayı"lardan yararlanmaya hazır yerel seçkinlerin lehine zayıflamasıyla açıklanabilir. Petrolün devletleştirilmesi yüzünden ortaya çıkan karışıklıklar bu insanların yeniden sahneye çıkmasına sebep olmuştur. Adalet dağıtan haydut, bıçak çeken (*çakı keş*) figürünü daha sonraki tarihlerde sürdürmeye çalışanlar ve ilerde göreceğimiz gibi onunla özdeşleşenler olmuşsa da, toplumsal bir kategori olarak bu figür, genel toplumsal değişimin de etkisiyle, Tayyip'le birlikte tamamen ortadan kalkmış gibidir. Dolayısıyla bir yaşam tarzı unsuru olarak "bir işe el atmak" kavramı geçerliliğini özellikle hat sanatı, oyun, spor gibi alanlarda sürdürmektedir: Günümüzde bir İranlı çevikliğini ve becerisini futbol ya da satranç gibi, kavga dışındaki alanlarda gösterebilir.

Ama esnaf, Çarşı'daki ilişkilerini sürdürebilmek için dün olduğu gibi bugün de aynı beceriyi göstermek zorundadır; yürekli olmak zorundadır, aldığı riski fazla ölçüp biçmemelidir. Bu bağlamda yeni bir söz ortaya çıkar: Esnaf bir kurt olarak tanımlanır, bu onun ille de sürekli başkalarının (onun etkinliklerinin sonuçlarından kaçınılmaz biçimde etkilenseler de) zararına hareket ettiği anlamına gelmez. Onlarla nasıl başetmesi gerektiğini bildiğinden iş yapmak onun için kolaylaşacaktır. Şunu kesinlikle belirtmek gerekir ki spekülasyonun, torpilin, ticari ilişkilerle gayri resmi ilişkilerdeki çarpıklığın egemen olduğu İran ekonomisinin bugünkü durumunda esnafın riskten söz

11. J. A. Bill, *The Politics of Iran. Groups, Classes and Modernization*, Columbus, Charles E. Merrill Publishing, 1972, s. 104 vd.; W. O. Beeman, *Language, Status and Power in Iran*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, s. 44 vd.; A. Nasseri, *The Ecology of Staffing in the Government of Iran*, Beyrut, Beyrut Amerikan Üniversitesi, 1964, s. 64 vd.

etmesi basit bir palavracılık değildir. Bir esnaf şunları söylüyor bu konuyla ilgili olarak: "Çarşı sürekli biçimde riskle mücadele etmektir. Tabii ki insan genç olunca ve mesleğinin başlangıcındayken riskler fazladır ve insanı iflasa kadar sürükleyebilir. Ama temeller sağlamlaşınca risk bir oyun, bir vakit geçirme aracı haline gelir. Bugün risk almadığım takdirde, hayatım boyunca aynı noktada kalırım. Bu hoş bir şey değildir ve ben riski tercih ederim; bu yüzden kuşkusuz uykusuz geceler geçiririm ama bu risk ilerlememi sağlayacaktır." Neredeyse kahramanca diyebileceğimiz bu ticaret anlayışı stratejik bir amaca bağlı olmaktan çok "hamle hamle" ilerleyen İranlı tüccarlara özgü bir tavırdır.

Arınma etkinliği genellikle fedakârlıkla birleşerek "bağış" etkinliğini yeniden oluşturur. Zinayı ve oğlancılığı reddetme civanmert etiğinin değişmez bir özelliğidir. Ama bu korkular üstü örtülü söz ve yazılarla sürekli gündeme getirildiğinden gazete köşelerine konu olmaya devam ediyor ve hemen arkasından da bu sevimsiz konulara değinildiğinden özür dileniyor. Doğrusunu söylemek gerekirse söylem o kadar takıntılı ki insanlar bunun belli bir deneyimi gizlediğini düşünmeden edemiyorlar... Ne olursa olsun her normal insan, mesleği ne olursa olsun yüreği gibi temiz bir bakışa sahip olmalıdır (*çeşm-i dil pâk*). Artık Tayyip'in yaptığı gibi bir fahişeyi kurtarmak için onunla evlenmek gibi bir şey söz konusu değildir. Devrimden ve özellikle de savaştan sonra rejimin ileri gelenlerinin istekleri doğrultusunda "şehitler"in dul eşleriyle evlenerek onları kurtaranlar tebrik edilir. Burada söz konusu olan şehidin ailesini — kadın ve çocuklar— korumak ve kendi başına kalmış her aileyi tehdit edebilecek olan "yozlaşma" tehlikesine karşı birleşerek mücadele etmektir . Sözgelimi bir siyasetçinin karısı, kocasından, savaş alanında şehit düşmüş kardeşinin dul eşini ikinci eş olarak almasını isteyebilir. Eski rejimde de, Cumhuriyetin ilk yıllarında da iyi gözle bakılmayan ve söylentilere göre birçok devlet görevlisini işinden eden poligami bu durumda belli bir meşruiyet kazanma eğilimindedir. Bir yandan İslamı ve Devrim idealini referans alarak ansızın başsız kalan bir aileyi kurtarmak civanmert etiğinden gelen bir uygulamadır. Ayrıca, böyle bir durumda gerçek bir poligamiden söz edilebilir mi? Sözgelimi Peygamber'in ve damadı Ali'nin uygula-

maları anımsatılmaktadır; karılarının çoğu yaşlıdır ve korumak kollamak amacıyla onlarla evlenmişlerdir; ve bu tavırlarıyla da mükemmel bir civanmert gibi davranmışlardır. Ama "şehitler"in işleri söz konusu olduğunda daha çok "civanzen"den söz etmek gerekir: Fedakârlığı yapan daha ziyade yeni bir eşin gelişini kabul eden kadındır (*zen*) ve doğal olarak da bu birleşmelerin sürekliliği çoğu zaman tehlikededir. *Ez hud güzeştegi* deyimi sözcüğü sözcüğüne "insanın kendinden vazgeçmesini", "silinmesini" ifade etmek amacıyla kullanılır. Civanmertin bâtın boyutuna bağlı olan yürek temizliği maddiyat içinde zâhir düzlemine gönderme yapan ama özellikle kendi kendini sunan bağışın dışlaştırılma deneyiminden geçer; "gözü ve ağzı doymuş insan" bu dünyanın nimetlerine kanmaz, çıkarlarından vazgeçebilir, zenginliklerini gönüllü olarak bırakabilir ve bunlardan başkalarını, yakın aile çevresini ama aynı zamanda öteki yoksulları ve talihsizleri de yararlandırabilir. İran'da bağış her gün rastlanan bir olaydır. Anayollara, pazarlara, resmi binalara, mağazalara her boyda, çok sayıda sadaka kutusu konmuştur ve gelip geçenler bu kutulara sadaka atarlar. İran'da bu tür bireysel minyatür sadaka kutularına çok rastlanır ve okullarda yeni yıl dolayısıyla kumbara niyetine dağıtılır bu kutulardan.

"Yaşam tarzı" olarak civanmert etiği her şeyden önce insanın kendi kendisini oluşturması ve olumlamasıdır. Bununla birlikte tanım olarak insanın kendisini aşmasını gerektirir. Oyun doğal olarak çok karmaşıktır: Ölçülülük ve ağırbaşlılık konusunda gösterişten uzak durmak zordur. Bağışlayan tanınmak istemiyormuş gibi görünse de —bilinmesi gerekir ki bu hayırseverliğin ilk kuralıdır— onun adını bilmeyen yoktur. Gerçek civanmertin değeri bu niteliğiyle ölçülür ve Mattison Mines'in Madras ileri gelenleriyle ilgili önerdiği "önemli şahsiyet" deyimi sanırız İranlı hayırseverlerin tanımlarına da uymaktadır. Aynı şekilde kocasının bir "şehit"in dul eşiyle evlenmesine razı olan kadın bu yeni eşi hoş tutarak kendi gönül yüceliğini öne çıkarmaktadır. Nihayet fedakârlığı, başka türlü davranmış olsa iplerini elinden kaçırabileceği bir oyuna egemen olma biçimidir; her halükârda erkeği evlenmeyecek miydi ya da geçici bir birliktelik aramayacak mıydı?

Civanmert etiği civanmertin sahneye çıkmasını, başkalarının dikkatini çekmek amacıyla örnek davranışlarda bulunarak kendi yaşamını kurmasını ama aynı zamanda da kendi kendisinin değerini bilmesini sağlar. Bu yaşam anlayışında belli bir tiyatrovarilik ya da bir estetik vardır. İlk eşimiz kurban olma acısını yüce gönüllülüğüyle etik bir kahramanlığa dönüştürüyor: Fedakârlık repertuarına başvurma bir joker işlevi de görebilir, böyle bir jokeri elinde bulunduran kişiye inisiyatifi tekrar ele alma izni verir ve kendisini birçok toplumsal kuraldan kurtaran ahlaksal bir kredi açar. Aynı zamanda başkalarını tedirgin etmekten de geri durmaz çünkü herkes onun bu şekilde davranabilmesine şaşırır. Aslında civanmert saygı ve hayranlık uyandırır ama kestirilemeyen, maceracı, soylu özellikleriyle güvensizlik de uyandırır. Toplumun değerlerini en iyi biçimde yansıttığı sürece konformizmin, bu değerleri uç bir noktaya vardırdığı ölçüde de anti-konformizmin arayüzeyinde yer alır.

Modern Siyasi Tasarım Olarak Civanmertlik

Şimdi bilinmesi gereken, günlük dilde sürekli yer alan civanmert repertuarının çağdaş İran'daki siyasi etkinlikler içinde bugün yerini ne ölçüde koruduğudur. Kerbasçi'nin kişiliğinin kamuoyunda nasıl algılandığı bu konuda bize bir ipucu sağlayabilir. 1998 yılında Gulamhüseyin Kerbasçi'nin kısa tutukluluk hali ve davasının seyri boyunca takındığı tavırda tiyatrovari bir civanmertlik gözleniyordu (İranlılar, televizyondan yayımlandığı için davaya "Kerbasçi Show" adını takmışlar, Dünya Kupası futbol karşılaşmalarıyla arasında sıkı bir rekabet olduğunu ve durmadan ikisinin arasında zaping yaptıklarını belirtmişlerdir). Kerbasçi'nin kendisini hücresinde ziyaret eden eşi aracılığıyla Arapça "Gözüm güzellikten başka şey görmüyor," dediğini biliyoruz. Bu sözler Kerbela'da kardeşinin düşman tarafından kesilmiş kafasını gören Zeynep'e aittir; sözlerine "Eğer bu tutukluluk halim sistemin korunmasını sağlayacaksa, burada sonsuza dek seve seve kalırım," diyerek devam etmiştir.[12] Serbest bırakıldığı gün gazeteci topluluğu önünde, alçakgönüllülüklc (!) "Bu kişiler benim

12. *Hemşehri*, 22.1.1377/1998.

taraftarlarım değil, işin, gayretin ve onarımın hizmetkârlarıdırlar," diyerek dikkati kendi partisi olan Onarım Partisi'nin üç sloganı üzerine çekmiştir.

Zorunlu göç sonrası ABD'ye yerleşmiş İranlıların görsel-işitsel üretimleriyle tekrar ortaya çıkmış olan civanmert figürü daha da açıklayıcı olabilir. Hamid Naficy, bu İranlıların özellikle videoklipler aracılığıyla nasıl "hayali cemaat"lerini inşa ettiğini göstermiştir. Bu videokliplerden bazıları rap müziği eşliğinde meyhaneleri, hesaplaşmaları ve "kabadayı"ların mahallelerini gösterir. Hatta bu videokliplerden birinde, daha önce gördüğümüz gibi 1953'te Musaddık'ın devrilmesi eylemlerine katılan ve devrimden sonra Los Angeles'e kaçan tarihsel şahsiyet, "Salak Şaban" lakaplı Şaban Caferi' yi bile görmek mümkündür.[13] Anlaşılan civanmert repertuarı göç ve küreselleşme deneyimiyle uyum sağlayabilecek kadar esnektir.

Bu tasarım gerçekten İslam Cumhuriyetinin iktisadi ve siyasal örgütlenmesi konusunda bilgi vermeye devam ediyor. İslam Cumhuriyetinden bahsederken tam bir "Tilmizler Cumhuriyeti"nden söz edilebilir[14]; bu cumhuriyet pekâlâ hayırseverler ya da civanmertler cumhuriyeti olarak da nitelenebilir. Gözlemcilere göre yeni rejim bir partiler sistemi, hatta bir tek parti rejimi bile doğurmamıştır ve bir hizipler mantığıyla işler. Artık İran kamuoyu bile ailelerin güçlerinden (*kudret-i kavm-ı hiş*) söz ediyor, tıpkı eski rejimin son dönemlerinde "bin aile"den söz edildiği gibi. Anlaşılacağı gibi burada söz konusu olan, eylem ve ilişki alanı olarak "arka" ve torpilin merkezi önemini başka bir biçimde dile getirmektir.

Fütüvvet tarihsel referans ve anlam repertuarı sağlayarak bu örgütlenmenin şemasını oluşturuyor gibidir. Bu durum kısmen çelişkili görünen iki özellikle belirginleşiyor. Bir yanda bir dizi emir ve itaat değeriyle ifade edilen, topluluk içinde son derece güçlü bir hiyerarşik ilke vardır. Öte yanda civanmert etkinliğinin bireysel ve ahlaksal niteliğiyle ifade edilen grup sınırlarının son derece gevşek do-

13. H. Naficy, *The Making of Exile Cultures. Iranian Television in Los Angeles*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

14. J.-F. Bayart, "Entre 'dirigistes' et 'libéraux': la République islamique", F. Adelkhah, J.-F. Bayart, O. Roy (haz.), *Thermidor en Iran* içinde, Brüksel: Complexe, 1993, s. 15-53.

ğası. İslam Cumhuriyeti kurumlarının özünde bu ikili özelliği buluruz. Sözgelimi *beyt* (ocak, ev halkı) sözcüğünü alalım. Bu sözcük eskiden İslamın kuruluş dönemindeki en etkili şahsiyetlerin yakın çevresini belirtmek için kullanılırdı. Ama aynı zamanda fetaların toplanma yeri anlamına da geliyordu. Sözcük devrimden önce "taklit merci"lerinin yakın çevreleri anlamında kullanılıyordu: sözgelimi Burucerdi'nin *beyt*'i, Hoi'nin *beyt*'i. 1979'dan sonra bu kavram siyasallaşma eğilimi göstermiştir: Kısa sürede İmam Humeyni'nin beytinden söz edilmeye başlanmış, daha sonra da Rehber Ali Hamaney'in ocağı (*beyt-i rehber*) deyimi yaygınlık kazanmıştır. Aynı şekilde Taeschner'in, fetalar tarafından kullanıldığını söylediği *hizip* (parti) sözcüğü[15] İslam Cumhuriyeti döneminde hepimizin malumu olan bir yaygınlık kazanmıştır. Bu sözcüğün yan anlamı daha laiktir ve İslamcılar bir hizbullahın, "Allahın partisi"nin bulunduğunu ileri sürme eğilimi içinde olmuşlardır. Ancak bu hareketin tarihi, bir partinin sınırlarını belirlemenin kesinlikle mümkün olmadığını göstermektedir. Aynı şey Halkın Mücahitleri Örgütü için de söylenebilir: Bu örgütten ayrılanların itiraflarına göre[16] örgütün hiçbir zaman binden fazla militanı olmamıştır ama 1982'de yüz binlerce İranlı hayatlarını tehlikeye atarak ama gerçek anlamda üye olarak tanınmaya da pek fazla yanaşmadan kararlı sempatizanlar olarak örgütle özdeşleşmiştir. Nasıl fütüvvetin yaşam etiğini izlemek için tüm formaliteleri yerine getiren bir tilmiz olmaya gerek yoktuysa bugün de biçimsel katılım ahlaksal ya da siyasal katılımın olmazsa olmaz koşulu değildir. Günlük yaşamdaki dinsel etkinlikler de aynı mantığa tâbidir; kadınların ve erkeklerin toplantıları *celse*'ler ve *heyet*'ler halinde gerçekleşir. Belirli yerleri yoktur ve bu toplantılara katılanların kesin biçimde tanımlanmaları da mümkün değildir.

Son yirmi yılın en önemli siyaset adamlarından bazılarının civanmert üslubunu benimsemiş olduklarını ya da daha doğrusu kamuoyunun onların popülaritelerini veya tarihsel kişiliklerini civanmertlik değerlerinden hareketle oluşturduğunu görmek son derece ilginçtir. İmam Humeyni'de de birçok civanmert erdemi görmek

15. F. Taeschner, *a.g.y.*

16. Bkz. Y. Khaled ve R. X., "Une expérience de lutte clandestine", *Peuples Méditer-ranéens*, 29, 1984, s. 145-64.

mümkün olmuştur: tek başına göstermiş olduğu cesaret, olağanüstü kararlılık, mistik bir insana özgü sade bir yaşam. Kamuoyunun en çok bildiği fotoğraflarından birinde, Humeyni, konuklarına çay ikram ederken görülür. Sayısız slogandan da anlaşıldığı gibi en büyük arzusu Besic (gönüllü) olarak cephede savaşmaktı. Kendisini hep halkın hizmetinde bir müstahdem, bir hademe (*faraş*) gibi görmüştür. Kullanılan terimler açıktır: Besicler, Devrim Muhafızları ya da askerlerin tersine hiyerarşinin altlarında yer alırlardı ve Irak ordusunun teknolojik üstünlüğüne karşı "insan dalgaları" stratejisinin topun ağzındaki askerleri olmuşlardır; *faraş*'a gelince, hepimizin okulda gördüğü, kapıları açan, bahçeyi süpüren, gaz sobalarını yakan ve öğretmenlere çay getiren görevlidir. İmam Humeyni'nin yönetim anlayışı fütüvvet anlayışından kopuk değildi: Sadece çok önemli tartışmalarda araya girer, beyt'inin üyelerini ve özellikle de oğlu Ahmed'i görüş ve düşüncelerini istediği gibi açıklayabilmesi için serbest bırakırmış.[17] Dolayısıyla da 1979'dan 1989'a kadar çok özel bir yönetim deneyimi yaşanmıştır: İmam bir civanmert gibi, tuhaf bir biçimde hem vardı hem yoktu; devletle arasına mesafe koymuş, devrim sonrası bu görüşünü ruhban sınıfa da kabul ettirmek istemiş ama 1981'de Halkın Mücahitleri'nin suikast girişimlerinden sonra vazgeçmek zorunda kalmıştır.[18]

Aynı şekilde Ocak 1995'te Mehdi Bazergân'ın ölümünü selamlayan övgüler de büyük ölçüde aynı repertuardan esinlenmiştir. İran Özgürlük Hareketi'nin başına geçen ardılı İbrahim Yezdi onun "inancı"na ve "içtenliği"ne övgüler yağdırmıştır: "o sadece sabırlı ve dirençli bir siyasal militan değildi, toplumsal bir reformcu olmakla da yetinmemişti, aynı zamanda son derece sağlam siyasal inançlarıyla bir eğiticiydi de. [Yezdi, söz konusu kişinin sadeliğini daha iyi belirtmek amacıyla *üstat* yerine *a priori* olarak daha duygusal bir sözcük olan *muallim*'i kullanıyor.] Cesur, açık ve dindar bir insandı. Toplumsal ve siyasal meselelerde zamanlamayı doğru yapan, hassas biriydi... Her birimizin içinde uyuklayan zorbayı mat etmişti."[19]

17. İmam Humeyni'nin yönetim anlayışı konusunda dikkatimizi çeken Christian Bonnot'ya teşekkür ediyoruz.

18. S. A. Arjomand, *The Turban for the Crown, the Islamic Revolution in Iran*, New York: Oxford University Press, 1988.

İran-ı Ferda dergisinin başyazarı İzzetullah Sahabi de Mehdi Bazergân'ın "halka yakın" olduğunu, "önemli kişilerle de basit hizmetlilerle de aynı şekilde eşit ilişkiler kurduğunu", "karşılık beklemeden, bütün samimiyetiyle ve kurnazlığa sapmadan vermesini bildiğini", "halktan hiçbir çıkar gözetmeksizin onlarla kalıcı ilişkiler kurduğunu" söylüyordu.[20] Ahmed Şayegan'a göre, rahmetli "siyasetten çok iyi anlardı. Onunla oynardı. Aşkı soysuzlaştırarak onunla oynayan ve zevki için çocukları istismar eden oğlancı (*beççe-bâz*) gibi bir oyuncu değildi (*siyaset-bâz*)".[21] Büyük muhalif filozof Abdülkerim Suruş da onu şu sözlerle övüyor: "Sadece soyadıyla bezirgândı (*bazergân*, tüccar), erdemiyle değil":

> Yaşamında çok büyük fedakârlıklar yapmış bir insandı. Teknik fakülte yöneticisi, üniversitede kürsü sahibiydi, çok rahat bir yaşam sürebilir, ünlü biri olmanın rantından yararlanabilirdi, biraz uslu görünse çok para kazanabilirdi. Ama o siyasete atıldı ve bütün ayrıcalıklarından vazgeçti. Tahran ve Boracan'da hapishane acılarını tattı. Dostları ve mücadele arkadaşlarıyla SAVAK'ın sadece adının bile herkesi titrettiği bir dönemde Şah'ın zorbalığına başkaldırdılar. Böylece bize bir direniş dersi verdiler ve bu dersi Devrime kadar içtenlik ve kararlılıkla sürdürdüler. Daha sonra ise bağlı olduklarını söyledikleri bu devrimin bir yandan da yapısını eleştirmekten geri durmadılar. Bazergân'ın yaşamı, çizgisinin ve eylemlerinin saflığı, soyluluğu ve özgürlük tutkusu, bilim aşkı, İslam konusundaki derin bilgisi, fedakârlığı, cömertliği, civanmertliği derslerle doludur ve en büyük saygıyı hak etmiştir.[22]

Görüldüğü gibi Mehdi Bazergân'ın, neredeyse bütün çağdaşlarının dile getirdiği nitelikler, bir civanmertin nitelikleriyle tamamen uyuşuyor. Ama onun tarihsel kişiliği haklı olarak insanın aklına, böyle bir etiğin toplumsal ve siyasal değişimin önünde bir engel oluşturup oluşturmayacağı sorusunu getiriyor. Gerçekten de İran Özgürlük Hareketi lideri geleneksel feta üslubunu yeniden oluşturmuştur: Büyük bir aydın, bir müslüman bilginiydi ama aynı zamanda Fransa'da öğrenim görmüş bir mühendis ve bir laikti; Huşeng Şehabi'nin[23] belirttiği gibi birtakım zayıflıkları olan ama gene de sade beytiyle dikkat çeken, önemli bir kurumsallaşma gösteren ve günü-

19. *Adineh*, 100, 1374/1995, s. 74-75.
20. *Adineh*, 100, 1374/1995, s. 75-76.
21. *Adineh*, 100, 1374/1995, s. 77.
22. *Kiân*, cilt 4, sayı 23, 1373/1995, s. 12.

müze kadar ülke tarihinde bir eşine daha rastlanmayan bir parti kurmuştu. Aynı zamanda toplum insanı olan ilk civanmert örneğidir: "Düşünce ve eylem arasındaki çelişkiyi çözmüştü. İktidara gelmeden önce ve iktidardayken söylemleri ve uygulamaları arasında bir çelişki görülmemiştir. Aile içinde, özel yaşamında ve siyaset sahnesinde, kamu kurumlarında, üniversitede hep aynı tavır içinde olmuştur. İçi (*derun*) ve dışı (*birun*) bir, haysiyetli bir şahsiyetin öyküsünü yansıtırdı," diyor İbrahim Yezdi.[24]

Bu bağlamda Mehdi Bazergân parçalara ayrılmış bir yaşam süren Tayyip'ten çok farklıydı: Meyve ve sebze pazarı dünyası ya da mesleki dayanışma dünyası, aile dünyasıyla karışmıyordu. Bu anlamda Bazergân'ın temsil ettiği toplumsal civanmert fütüvvet etiği içindeki çelişkinin payını azaltmış gibidir. Üstelik burada bir ölçü değişikliğine tanık oluruz. Tayyip İngiliz işgalcilere karşı kölece bir tutum sergileyen kamyoncularla dövüşmüş olmasına rağmen bir ulusal kahraman sayılamazdı ve ülkede ne kadar tanınırsa tanınsın belirli bir bölgeye, hale bağlıydı. Buna karşılık Bazergân, eylemleriyle sürekli millet çapında bilinen ve tanınan ulusal bir şahsiyetti.

Nihayet fütüvvetin etiği gitgide Webervari bürokratik etikle birleşir. Sosyolojik olarak Devrim Muhafızları ve Silahlı Kuvvetler devrimden sonra kısmen "kabadayı" çevrelerinden adam toplamışlardır. Ama polis ve ordu gücü olarak kurumsallaşmakta da gecikmemişlerdir. Oyunun yeni kurallarını anlamamış olan üyeler bunları zarar görerek öğrenmişlerdir: Kişisel amaçlarla sürekli kötü muamelede bulunanlar örgütlerden kovulmuş hatta tutuklanmışlardır. Halkın inancına göre Devrim Muhafızlarının komutanı Muhsin Rızai, Tayyip Hacı Rızai'nin öz oğlundan başkası olamazdı. 1988'e kadar söz konusu komutanlığı paylaşan ve bugün güçlü Mazlumlar ve Gaziler Vakfı'nı yöneten Muhsin Refikdost'a gelince*, gene halk arasında dolaşan söylentilere göre kendisinin de çıkmış olduğu meyve sebze pazarındaki çatışmalarda son etkili çareyi getiren kişidir. İki düzlem, tam bir otorite ve kahramanın keyfiliği üstüne inşa edil-

* Refikdost 1999'da bu görevden alınmıştır. –ç.n.

23. H. E. Şehabi, *Iranian Politics and Religions Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, Londra: Tauris, 1990.

24. *Adineh*, 100, 1374/1995, s. 75.

miş klasik civanmertin romantik düşü ile bürokratik kurumun yasal ve akılcı düzeni birlikte yaşarlar. Bununla birlikte İslam Cumhuriyetinin eğilimi daha çok bu ikinci repertuara yatkındır. Sözgelimi *beyt* sözcüğünün yerini gitgide *defter* (büro) ya da *nehad* (kurum) almaktadır: Resmi daha doğrusu anayasal bir örgütün söz konusu olduğunu iyice belli etmek amacıyla Devrimin Rehberi'nin *beyt*'inden çok artık *nehad* ya da *defter-i rehberi* (Rehberin Bürosu) sözcükleri tercih edilecektir. Aynı şekilde, bazı milletvekillerinin "halk ile yönetim arasında legal ilişkilerin kurulmasını" sağlayacağı için "sivil toplumun temel bileşeni" kabul ettikleri gerçek partilerin (*hizip*) kurulması gerekliliği Mecliste sürekli olarak tartışma gündemine gelmektedir.[25]

Bugün özellikle Tahran belediyesi olayı ya da Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanlığına seçilmesi dolayısıyla ortaya çıkmış olan gerçek sorun civanmert etiğinin vatandaşlık düşüncesiyle uyuşup uyuşmadığıdır. Devrim döneminde kurulmuş güvenlik servisleri ne kadar güçlü ayrıcalıklara sahip olurlarsa olsunlar ya da tüccarlar ve ruhban sınıfı gibi demokrasinin sorunsalına oldukça yabancı toplumsal güçler ne kadar etkili olurlarsa olsunlar, olaylar belki de düşünüldüğünden çok ileri gittiğinden çok partili düzenden yana olan milletvekilleri, tam olarak uygulanmasını istedikleri anayasanın getirdiği çözümleri hatırlatmak gereği duyuyorlar. İslam Cumhuriyeti hiç kuşkusuz bir hukuk devleti değildir ama ilerki bölümlerde de değinme fırsatı bulabileceğimiz gibi bu soruna yabancı olduğu da söylenemez. İmam Humeyni'nin bu değişime belli ölçüde ve çok bilinçli bir tavırla katılıp katılmadığı sorulabilir. Deneyimlerinden, "kabadayı"ların (*luti*) hanedanları ve ruhban sınıfın ileri gelenlerini desteklemelerinin tarih boyunca nasıl istikrarsız durumlar yarattığını biliyordu.[26] 1963'te kendilerini feda ettikleri için Tayyip ve arkadaşlarını saygıyla anmaktan çekinmesi, *luti*'lerin silahlı güçler ve Devrim Muhafızları safları dışında rol üstlenmelerini kabul etmemesi, ille de demokratik amaçlı tavırlar değildi, ancak sokak kabadayıla-

25. Ahmed Hekimipur, Zencan milletvekili, *Keyhan*, 15/4/1373.

26. W. Floor, "The Political Role of the Lutis in Iran", M. Bonine, N. R. Keddie (haz.), *Modern Iran, Dialectics of Continuity and Change* içinde, Albany: State University of New York Press, 1981, s. 83-95.

rının egemenliği altındaki mahalle düzeninin son bulması isteğini gösteriyordu.

Mahalleler "demokratik kent" çerçevesi içinde özdeşleşme alanlarıdır ancak gerçek anlamda iktidar yerleri değildirler hatta siyasal değişimler ve kent dokusunun toplumsal ve iktisadi dönüşümü nedeniyle kendi kendilerine yeterli referanslar bile değildirler. Mahalli civanmert figürü çağdaş kelime dağarcığından anlaşılan bazı kültürel temsil olgularının ötesinde toplumsal yaşamın farklı evrelerinde de ortaya çıkar. Sözgelimi Tahran'ın güneyinde yaşayan ve güçlü tamirci çevresine —bu arada bu çevrenin Kerbasçi'ye, düzenleme projeleri sırasında kök söktürmüş olduğunu da söyleyelim— yakınlığıyla tanınan bir kişi, Beden Terbiyesi Genel Müdürlüğü tarafından civanmertlerin savaş sanatı olan "zurhane" temsilciliğine seçilmiştir. Kentin doğusundaki bir mahallede bir esnaf her yıl iyi bir hayırsever olarak Aşure törenleri yaklaşırken bir *ruze*'yi (oruç tutan, oruçlu) finanse eder ve becerikliliğiyle öylesine ün salmıştır ki kimse kendisiyle boy ölçüşmeye kalkışmaz. Ama bu insanların etkisi ne olursa olsun, bu etkinlik belli özel durumlarda gerçekleştiğinden mahallelerinin toplumsal yaşamının tümünü kapsamaz: Muharrem ayı bitince bizim tüccar o çok önemli yerini yitirir ve bizim tamirci-civanmertimizin gücü, *zurhane* (her şey bir yana bu savaş sanatının basit, özel ve günlük yaşamın öteki etkinliklerinden kopuk bir spor etkinliğine dönüşüp dönüşmemiş olduğunu soruyor insan) çevreleriyle sınırlı kalır. Basında zaman zaman uğraşları birer suç olarak görülen ve adliyeyle başları derde giren bu insanlardan söz edilir ve bunların eski dönemin "kabadayı"larını hatırlattığı söylenir. Basın bunları işsiz güçsüz serseriler olarak nitelendirir ve bu kötü şöhretleri yöre sakinleri tarafından da oy birliğiyle kabul edilir: Nisan 1992'de Bahman Kültür Vakfı'na pek de uzak olmayan bir yerde Abas Kakai adlı çok tanınmış biri, mahalleyi soyduğu —"kabadayı"ların pek önemli olmayan günahlarından biri— gerekçesiyle tutuklanır ve tam olarak neyle suçlandığı pek anlaşılmaz; belki de devletin (ya da rakip çetelerin) otoritesini bozduğu için tutuklanmıştır! Temmuz 1994'te aynı mahallede "eli bıçağında" ve "halkın namusu"na saldırma, yani ailenin şerefini lekeleyebilecek bir eylem olan kadınları ve kızları rahatsız etme hazırlığı içindeyken yakalanan

"Yoksul Yıldız" lakaplı biri, güvenlik güçleri tarafından saçları kazınıp, hovardalık yaptığı yerde sürüklenmiştir.[27] Uyuşturucu kullanmak ya da satmak gibi daha belirgin suçlamalar yapılamadığında, Cumhuriyetin bu tür bahaneler bularak, özellikle halkın yoğun olduğu mahallelerde egemenlik kurmak ve kendisine rakip olabilecek güçlerin ayağını kaydırmak gibi bir kaygısı olup olmadığı sorusu geliyor akla.

Civanmertlik repertuarının esnek oluşu repertuarın geleceğine dair ikinci bir soruya neden oluyor. İran'da bugün hızlı bir nüfus artışı yaşanıyor ve bu artışla birlikte kentlerin de hızla ve düzensiz biçimde büyüdüğü görülüyor. Bu arada çok kalabalık, yetersiz donanımlı ve sakinlerinde devlet tarafından yüzüstü bırakılmış olma duygularına yol açabilecek banliyölerde sorunlar var; banliyölerde oturanlar günlük yaşamlarında ciddi olarak konut, iş, ulaşım sorunları yaşıyorlar. Siyasi yaşamı düzenli aralıklarla meşgul eden başkaldırı olaylarının —özellikle 1992'de Meşhed'de ya da 1994'te Kazvin'de— kısmen iktidar için mücadele eden hizipler tarafından yönlendirildiği düşüncesini de gözardı etmemek gerekir; bu olaylar kent çevrelerinde yaşanan toplumsal huzursuzlukları yansıtmaktadır.[28] Mart 1995'te, Tahran'ın güneyindeki gecekondu kenti İslamşehr'deki çatışmalar da büyük olasılıkla bu yüzden patlak vermiştir. Eğer devlet bu yeni kentleşme biçimlerini denetleyip sınırlayamazsa ve okullar gençliğin büyük bir bölümünü ellerinden kaçırmaya devam ederlerse yeni bir "kabadayılar" kuşağının ortaya çıkması işten bile değildir ve ortaya çıkabilecek bu kuşak kaçınılmaz biçimde yeni bir üslup geliştirecek, yeni ekonomik uygulamalar ve siyasal ittifaklar getirecektir: Şimdi artık iktidarın aktörleri değişmekle kalmamış — Saray yok olmuş, ruhban sınıfı değişmiştir— ekonomik hayat da ne kadar süreceği belli olmayan bir krize girmiştir, petrol gelirleri altmış milyonluk bir ülkenin büyümesine yeterli gelmemektedir ve İran toplumu artık çoğunlukla stadyumlarda rastlanılan türden neredeyse evrensel bir suç modeline maruz kalmaktadır.

27. *Keyhan*, 11.5.1371/1992 ve 24.5.1373/1994.

28. A. Bayat, "Squatters and the State. Back Street Politics in the Islamic Republic", *Middle East Report*, Kasım-Aralık 1994, s. 10-14.

III

Hayırseverlik Ekonomisi: Hayırseverlik ve Bankalaşma

BÜROKRATİKLEŞME SÜRECİ, hatta civanmert etiğinin demokratikleşmesi çizgisel bir gelişme izlememiştir. Toplumun her düzeyinde klasik fütüvvet repertuarıyla Webervari rasyonelleşme repertuarının, özellikle hayırseverliğin kurumsallaşması biçiminde iç içe geçtikleri görülür.

Eski rejimde —vakıflar dışında— büyük tüccarların desteklediği yetimler yurdu ya da şeker hastaları için hastaneler gibi hayır kurumları vardı. Meşhed'de İmam Rıza Türbesinin yönettiği ve uzun süredir Horasan eyaletinin denetlediği *Âstân-ı Kuds*, hacıların ağırlanmasıyla ilgilenen kendi içinde bir güçtü. Nihayet devletin kendine ait bir merkez vardı: sakatlara, yetimlere, yoksullara yardım eden bir hayır örgütü. Saray da özellikle, Diba Vakfı ve Pehlevi Vakfı'yla hayır işleri yapıyordu. Ama 1979'dan sonra Cumhuriyet kendini özellikle mazlumlara, ezilenlere adamaya yönelir ve bir hayır devleti kurma işine girişerek Mazlumlar ve Gaziler Vakfı, Şehitler Vakfı, İmam Yardım Komitesi, 15. Hordad Vakfı gibi birçok vakıf kurar; bu vakıfların amacı yoksulların hizmetinde, *tâguti*'lerin (sözcük anlamı "puta tapanlar" olup, devrim sözlüğünde Şahlığa bağlı kimseler anlamına gelir) el konulan mallarını yönetmektir. Etkinliklerine hiç ara vermeyen hayır örgütü daha sonra İmam Yardım Komitesi saflarında çok önemli bir yer tutar ve kamu yönetimleri tarafından zekât toplamakla ve diğer dinsel bağışları kabul etmekle yetkilendirilerek güçlendirilir.

Hayır kurumları ağı çok çeşitlenmiştir ve inisiyatifleri doğrultusunda tavır almadıkları için iktidar yönetimi ve devlet kurumlarıyla

ilişkileri gittikçe karmaşıklaşır. Sözgelimi faizsiz yardım sandıkları ağı Devrimden eskidir ve ileride daha ayrıntılı bir biçimde irdeleyip göreceğimiz gibi yeni rejimle uzun süre çatışma halinde olmuştur. Bugün bu hayır kurumlarının özerkliği özellikle iktisat ve finans bağlamında, özelleştirme krizi ve politikası sayesinde daha da artıyor gibidir. Devletin merkezileştirme tasarısı önemli vergi ve mevzuat avantajlarından yararlanan ve gerçek "ara yönetimler" olarak adlandırılması gereken kurumların güçleriyle birleşmek zorunda kalmıştır. Hayır kurumları —özellikle de vakıflar— kısaca söylemek gerekirse günümüzde ön planda yer alan iktisadi örgütler olup, tarım ve gayrimenkul alanına, hava taşımacılığı, sigortacılık alanlarına, savaş sırasında yıkılan kentlerin imarına ve ithalat-ihracat sektörüne yatırım yapan gerçek holdinglerdir. Etkinlik alanları ise artık ülke sınırlarını aşıp, yakın çevre devletlerine hatta Afrika'ya, bazı Asya ve Avrupa devletlerine kadar uzanmıştır ve Karaiplerin *off shore* finans sistemlerinin sunduğu olanaklardan yararlanmayı da ihmal etmez. Bu bakımdan hayır kurumları, özellikle Âstân-ı Kuds, Mazlumlar ve Gaziler Vakfı, Şehitler Vakfı, 15. Hordad Vakfı ve faizsiz yardım sandıkları, doğrudan siyasi etkide ve ülkenin dış siyasetinin yönlendirilmesine katkıda bulunurlar. Ama bu açıdan rolleri, ve İran'da egemenliğin ya da yönetimin tanımı bağlamındaki müdahaleleri ne olursa olsun, bunlar her şeyden önce hayır kurumlarıdır ve onları bu açıdan anlamaya çalışmak çok daha uygun düşer.

Bu kurumların amacı, sözcüğün klasik anlamında muhtaçlara —dullar, yetimler, sakatlar, yaşlılar, hastalar— yardım etmek, aynı zamanda da okul ihtiyaçlarını hatta "gelişme" gibi daha geniş ve daha modern anlamda algılanan toplumsal gereksinimleri karşılamaktır. Eğitim bursları, yol ve demiryolu inşaatları, elektrik hizmetleri ve gençliği giderek daha fazla kucaklamak, geleceklerini belirlemek bu kurumların ilgi alanları içinde yer alır. Bu açıdan bakıldığında hayır kurumları ağı, Batı'da pazar ekonomisine entegre olmuş ama kapitalist kurumlarla kamu kurumları arasında bir üçüncü sektör oluşturan ve kazanç amacı gütmeyen (en azından resmi olarak) bir mantıkla çalışan toplumsal ekonomi denen sistemlerle büyük benzerlik gösterirler. Tematiği çok açık biçimde hayırseverlik ve hayır işleridir (*amâl-i hayr* ya da *nîkûkârî*); bu amaç dindar kişiyi kendi

isteğiyle iyilik yapmaya yönlendirir ve İslamcıların çok sevdiği "iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak" kavramından farklıdır.[1] Ama mesele daha yakından irdelendiğinde sayısız ilginç yenilik görülmektedir.

Her şeyden önce kullanılmakta olan kelimeler muhtemelen İslamiyet öncesi ulusal kültürün tanımlamalarından alınmıştır. Sözgelimi *hayriyye* ile birlikte kullanılan "hayırlı iş" anlamındaki *nîkûkârî* sözcüğü Zerdüştlükten alınmış ve gündelik yaşama girmiştir. Devletin kendisi de bir hayır haftası (*hafta-yı nîkûkârî*) düzenler. Hayırseverlik sorunsalının İslamcılıktan uzaklaştığını söylemek fazla ileri gitmek olur ama bu kurum da kesinlikle çiçek simgesi gibi dinsel değerleri ön plana çıkaranlarla laiklik sempatizanları arasında bir buluşma noktası sunmaktadır.

Daha sonra "hayırlı iş" / *nîkûkârî* giderek "hayırlı iş"/*hayriyye*' den ayrılır: Bir öte dünya ilişkisinden çok kişisel angajman biçiminde bir toplumsal ilişki kavramı içerir; cennete gitmek ya da bir derviş veya feta gibi zenginliğinden düşüncesizce vazgeçmekten çok, bu kavram akılcı biçimde, kendini ya da toplumsal farklılığını küçümsemeden yakınlarına yardım etmek düşüncesini içerir. Bu yanıyla hayır işi sadece sofuların tekelinde değildir. Bu tür bir etkinlik vesilesiyle evden çıkma, toplum yaşamına karışma hatta gösteriş yapma fırsatı bulan orta ya da yüksek sınıflardan kadınlar için de toplumsal katılım biçimi oluşturabilir. Ve siyasal sorumlular ve aileleri tarafından çok kente özgü ve modern olan bu üslup gitgide ön plana çıkarılmaktadır. Sözgelimi Haşimi Rafsancani'nin kızlarından biri kan hastalarıyla ilgilenen bir hayır kurumunun başındadır. Bu açıdan bakıldığında hayırseverlik İngiltere'deki Victoria dönemi hayır işleri etkinliklerini anımsatmaktadır: Bunlar kamusal alanın olanaklarını genişletir ve az çok toplum insanı kavramına gönderme yapar.

1. Halkın dini inançlarına göre esas olan iyilik yapmaktır (*amâl-i hayr*) ve böylece kötülük alanı sonuçta ister istemez kısıtlanacaktır. Dindar kişi yaptığı hayırlardan kimleri yararlandıracağını manevi yaşamına ya da kendi iç dünyasını göre kendisi belirler. Kötülüğe karşı militanca mücadele düşüncesini devrimin ve Cumhuriyetin siyasal-dinsel söylemi getirmiş ancak böyle bir zihniyeti özel yaşamlarına müdahale olarak kabul eden çok sayıda dindarın tepkisine yol açmıştır. Ailelerde ve mahallelerde bu tür gerilimlere çok rastlanmaktadır.

Ve gördüğümüz gibi çağdaş hayır işleri gitgide daha açık biçimde kurumsal bir çerçeve içine oturmaktadır. Civanmertin çok önem verdiği arınma etkinliği, kelimenin yan anlamının az çok iktisadi, siyasal, dinsel ya da çağrımsal bürokratik tipte bir örgütlenmeye dahil olmasıyla dolaylı hale gelmiştir. Şehitlerin dul eşlerinin yeniden evlenmesi artık bir ajansın yükümlülüğündedir, tıpkı devrimden sonra koruma ve yönlendirme çalışmaları yapan bir İslami vakfın, başkentin fuhuş mahallesi Şehr-i No'daki fahişeleri denetim altına almayı misyon edinmiş olması gibi. Ayrıca bizim açımızdan bu vakfın başlıca yöneticilerinden birinin meyve ve sebze halinin eski yöneticilerinden Mazlumlar ve Gaziler Vakfı Başkanı Muhsin Refikdost olması da önemlidir. Bununla birlikte Cumhuriyet, hayırseverliği kurumsallaştırırken bireylerin rolünü ve bu yolla kendilerini kanıtlamalarını da ihmal etmez: Hayır işleri alışılmış "arka" kavramıyla ve de bürokrasi sistemiyle birbirleriyle bağlantılı önemli kişilerin oluşturduğu ağlarla yürür; hayırseverler civanmert etiğine uygun davranmak ya da basitçe ricacıların baskılarından korunmak için arka planda kalmak isteseler de kimlikleri bilinir ve bu kişiler çok yaygın bir biçimde aynı anda birçok hayır kurumu ağı içinde yer alırlar. Sözgelimi Tahran ticaret dünyasının önemli ailelerinden birine mensup olan Ali Naki Hamuşi aynı zamanda Ticaret, Madenler ve Sanayi Odaları başkanlığını yürütmektedir ve Âstân-ı Kuds, İslami Ekonomi Örgütü, İmam Yardım Komitesi, Cemiyet-üs Sadık Üniversitesi bünyesinde sorumluluklar üstlenmiştir.

1979 Anayasası, kamu ve özel sektörlerin yanında daha eşitlikçi ve sosyalizan bir ilhamla oluşturulmuş olan "kooperatif sektörü"ne parlak bir gelecek vadediyordu, ancak bu sektör beklenen atılımı yapamadı. Böylece "önemli şahsiyetler"in başını çektiği hayır sektörü öne çıktı.[2] Bu durum doğal olarak daha siyasal ve ideolojik başka etkenlerle açıklanabilir: Cumhuriyetin ilk yıllarında başbakan Mir Hüseyin Musavi'nin ortaya attığı devletçi ve Üçüncü Dünyacı çizgi, kutsal mülkiyet ilkesini tartışma konusu yapan her şeye ve herkese düşman olan tutucu çevrelerin saldırılarına hedef olmuştur, koope-

2. En azından iktisadi liberalleşmenin etkisiyle ve vakıflar, şirketler, esnaf loncaları, din okulları, belediyeler ve resmi kurumlardaki özerkleşme nedeniyle başka biçimler altında göründüğü bir dönem olan 1996'dan önce.

ratif düşüncesi de bu tür bir yaylım ateşinden kaçamayacak kadar tarım reformu ideolojisi kokuyordu. Ama esas olarak hayır işlerinin eski formülünün ve modernleşmesinin başarısı, başka biçimlere pek de yer bırakmaz.

Şimdi sorun, hayır sektörünün farklılığını, iktidar karşısındaki özerk dinamiğini ve gelişmesinin yol açtığı çatışmaları iyi kavrayabilmektir. İslami kredi çevreleri bu bağlamda ilk önlemi alma eğilimi içinde görünüyorlar.

İki İslami Kredi Ağı

Ekim 1990'da İran Meclisi birçok beklenmedik olaydan sonra "iktisadi düzeni bozanlar"a karşı etkili şekilde mücadeleyi amaçlayan Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin kabul ettiği bir yasa tasarısını onaylar. Bu suçları işleyenlere verilecek cezalar beş yıl hapisle ölüm cezası arasında değişir ve yasal olmayan yollardan edinilen mallara el konur. Üstelik mahkemeler "ekonomik sabotaj" suçlularına kırbaç cezası da verebilir.[3]

Kimdir bu sabotajcılar (*ihlalkâr*)? Medyada bunları adlandırmak için daha alegorik ya da belirgin ifadeler kullanılır: Siyaset adamlarının, parlamenterlerin ya da sokaktaki adamın söylemi civanmertlik repertuarının kısmen olumsuz kutbundan aktarılır. Sözgelimi "dünyaya fesat yayanlar"dan (*müfsid-i fel'arz*), "ekonomik teröristler"den (*terörista-yı iktisadi*), "açgözlüler"den (*optapus*) ve "sülükler"den (*zalu-sefat*) —devrimci kelime dağarcığından alınmış ifadeler— "şapka hırsızları"ndan (*külâh-bardar*; düzenbaz), "kabadayılar" dan (*gerden kolof*), "hal yöneticileri"nden (*meydandar*), "aracılar"dan (vasıta ya da dellal) söz edilir. Aslında bu saldırılar İslami bankacılık ağlarını (komandit şirketler ve faizsiz borç sandıkları) hedef alır.

Komandit şirketler tümüyle yasal ve İslami *muzarebe* tipinde sözleşme temeline dayanır. Bu sözleşme şematik bir biçimde iki kişi arasındaki bir anlaşmadan oluşur: Bu kişilerden birisi, *mâlik*, sermaye sahibidir, öbürü, *muzarib* ise iş alanında belli yeteneklere sa-

3. *Keyhan*, 19.9.1369/1990.

hiptir. Muzarib mâlik'in mali imkânları sayesinde ticari faaliyetlerde bulunur; mâlik tüm bu ekonomik ve sosyal etkinliklerin dışındadır. Sözleşmenin geçersizlik tehlikesiyle karşı karşıya kalmaması için kârlar kesinlikle 1/2 - 1/2 ya da 1/3 - 2/3 veya 1/4 - 3/4 vb. oranlarına göre saptanmalıdır. Medeni kanunda muzarebeye yer verilmiştir ama sınırları içinde ne tür bir ticari etkinlikte bulunulabileceği konusunda hiçbir bilgi yoktur: Bununla ilgili olarak sadece kısa bir not düşülmüş ve uygulanması gereken kurallar (madde 535) belirtilmiştir. Muzarib, sözleşme özellikle mâlikin muzarib tarafından tazmin edilmesini öngören kesin bir madde içermiyorsa sermayenin kaybedilmesinden sorumlu tutulamaz. Muzarib sözleşmelerini belirleyen başka özellikler de vardır ama komandit şirketlerle ilgili olarak kanıt belgeleri oluşturabilecek belli başlı unsurlar bunlardır.

Faizsiz borç sandıkları ise "*riba* ve tefecilere karşı mücadele" (*ribakâr*, sözlük karşılığı riba yiyen) ve ihtiyacı olanlara yardım amacıyla kurulmuştur. Bunlar çok sayıda ayet ve hadise göre ilahi bir mükâfat umudu veren etkinliklerdir. Bu örgütlerin yöneticileri ve müşterileri Kuran hükümleri doğrultusunda faizsiz borç sistemini tercih etmişlerdir. Ve bu tür krediyi adlandırmak için de *garz-ül hasane* ifadesi kullanılır. Bu ifade, ne medeni kanunda ne de, daha yeni ve klasik bankacılık çevrelerinde kullanılan *behre* (sözlük anlamı hisse, kazanç payıdır) sözcüğünü benimsemiş olan anayasada yer alır; İmparatorluk döneminde banka kredisi ve banka faizinden (*vam-ı banki* ve *behre-ye banki*) söz edilirdi. Çarşı'da ise başka bir terminoloji kullanılır: *behre* ya da *riba* yerine *nuzul* ve *nuzulkâr* (riba yiyenler). Riba sözcüğü anayasada sadece bir kez, gayri meşru mal mülk biriktirme yollarının sıralandığı kırk dokuzuncu bölümün girişinde geçer; burada riba, hırsızlık ve kumarla eş tutulur.

Dolayısıyla başlangıçta çok temel farklılıklar gösteren iki durum karşısındayız. Kâr peşinde olmak komandit şirketlerin açık amaçlarından biriydi oysa faizsiz borç sandıkları ilahi bir mükâfat özlemi içindeydiler. Komandit şirketlerin sözleşme yapan tarafları kârları paylaşırken, faizsiz borç sandıklarında sözleşme yapan taraflar buradan hiçbir gelir elde etmeyerek hayırseverliklerini göstereceklerdir. Oysa kalıcı gibi görünen bu çelişkiyi yerine oturtmak gerekir. Komandit şirketler kendileriyle sözleşme yapanlara sadece kâr ga-

rantisi vermiyorlardı; bu şirketlerin yöneticileri, aynı zamanda İslami uygulamaları yeniden canlandırma görünümü altında, üretimin artmasına ve kendi kendine yeterli bir toplumun inşasına çalıştıkları iddiasındaydılar. Öte yandan faizsiz borç sandıkları da Cennetin kapısında Tanrı'nın sadakayı on kez, faizsiz borcu ise on sekiz kez ödüllendirdiğinin yazılı olduğunu iddia ediyorlardı. Gerekçeleri de çok basitti: "Bir şeyi verdiğinizde karşıdakini pasif konuma düşürürsünüz ve bu kişi sorunlarına çözüm arama ihtiyacı duymaz. Borç verirseniz, yardım ettiğiniz kişi hareketsiz ve ilgisiz kalmaz, çünkü borcunu ödemek zorundadır." Böylece İran toplumundaki iktisadi etiğin temel unsurları olan gayret ve çalışma ön plana çıkarılmıştır.

Her iki kurumun, faizsiz borç sandığının ve komandit şirketlerin kendilerine özgü güzergâhları vardır.

Komandit şirketler, Devrim ve kıtlıklar da göz önüne alındığında savaşın gerçek ürünleridir. İktisadi yapıları spekülasyonun getirdiği yıkımlarla hassaslaşmış bir toplumda gelişmişlerdir. Kurucuları ve müşteri topluluğu bu serüveni 1979 Devrim düşünü akıllarından çıkarmadan yaşamışlardır. Komandit şirketlerin yöneticileri arasında bir albay, büyük bir sürücü kursunun patronu, bir çocuk giysileri üreticisi, bir elektronik aletler satıcısı, mahalle esnafı ile ilişki içinde, hali vakti yerinde kişiler ve hatta babası çöp toplayan yoksul bir aileden gelmiş yirmi yaşında bir genç de bulunabilir.

Medya, eleştirilerine 1989 sonbaharında *Keyhan* gazetesinin bir başlığıyla başladı: "Sizin paranız bizim işimiz!" Gazete altı gün boyunca komandit şirketlerle ilgili bir dosya yayımladı, bu şirketler için gelen şikâyetleri anlattı ve beyan ettikleri amaçların tam zıddı olan gerçek etkinliklerini sergiledi. Bu şirketlerin gayri meşru yollarla sabit faiz gelirleri (yılda minimum yüzde 24'lük bir faiz, bu oranın bazı şirketler için yüzde 48'lere kadar yükseldiği söyleniyordu) sağladıkları ve ticaret dışında birtakım etkinlikler gerçekleştirdikleri iddia edildi.[4] Ama eleştiriler meselenin kamuoyunu pek de fazla ilgilendirmeyen bu hukuksal yanıyla kalmadı. Muzarebe sözleşmesinin ticaret dışındaki amaçları kabul etmeyen yasal hükümlerini çiğneme pahasına, bunların ticari etkinliklerine spekülatif amaç-

4. *Keyhan*, 1.8.1368/1989.

lar —*dellali*, aracılık— karıştırdıkları ve üretim etkinliklerini ihmal ettikleri iddia edildi. *Keyhan* ayrıca Cumhuriyetin ahlak değerlerine saygılı olma kaygısıyla, ayrıntıya girmeden, komandit şirket yöneticilerinin yaşam biçimlerinin de İslami etiğe uygun düşmediğini ileri sürdü. Kampanya üç komandit şirket yöneticisinin televizyonda yaptıkları etkinliklerin gayri meşru olduğunu itiraf etmeleriyle doruk noktasına ulaştı. Bu yöneticiler gerçek amaçlarının insanları soymak değil, onlara yardım etmek olduğunu ve haksız kazançlarını da iade edebileceklerini sözlerine eklemişlerdi.

Bu kampanyanın başlamasında büyük olasılıkla birçok etken devreye girmiştir: savaşın bitmesi, başsavcının değişmesi, komandit şirketlere açılan davaların artması, söylentilere göre iki yöneticinin dışarı kaçması. Ama yöneticiler ilk kez 1988 ilkbaharında tutuklandığı halde, bu kampanya niçin bu kadar geç başlatıldı sorusu da sorulabilir. Aslında birçok hisse senedi sahibi şikâyetlerinin kamuoyu tarafından öğrenilmesini istemez; bunun bir nedeni meselenin adalete intikal etmesiyle paralarını geri alabilmelerinin büsbütün tehlikeye düşebileceği korkusu; bir ikinci nedeni ise kendilerinin de "riba yiyenler" olarak nitelenmekten korkmalarıdır. Bir yetkilinin anlattıklarına göre "alacaklılar dava açarken yasaya göre kendilerinin de aşırı kazanç nedeniyle suçlu olduklarını" anlamışlardır. Bu nedenle birçok ilahiyat öğrencisi isimlerine leke gelmesinden çekindiklerinden haklarını istemekten vazgeçmiştir. Daha da ilginç resmi ya da yarı resmi kurumların da (bankalar, Saypa otomobil fabrikası, Milli Olimpiyat Komitesi) bu komandit şirketlerle mali ya da ticari ilişkiler kurmuş olmalarıdır.[5]

Bu son nedenden dolayı komandit şirketlere karşı kampanya amacından sapmıştır. Bu şirketler hiç kuşkusuz gayri meşru ilan edilirler ama tasfiye edilmelerinin kurbanlara hiçbir yararı olmaz; şikâyetçiler paylarından ya da paylarını anaparaya göre almaktan vazgeçmekle kalmayıp, yatırdıkları paranın bile ancak bir bölümünü kurtarabilmişlerdir.[6] Kurul muhtemelen komandit şirketlerin aktiflerini özellikle de gayrimenkullerini elden çıkarmış, bunların yeni-

5. *Keyhan*, 14 ve 16, 1369/1991.
6. *Keyhan*, 26.10.1375/1997; 5.6.1375/1996.

den satılması bile hissedarların zararlarını karşılayamamıştır. Bu malları kimlerin aldığı bilinmiyor ama "hortumlandıkları" da aşikâr.

İslami Ekonomi Örgütü literatürüne göre ilk faizsiz borç sandığı olan Cavid Tasarruf Sandığı 1969'da, Tahran'da, kentin güneyinde, bir caminin ek binalarında açılmıştır. Bu sandık hem bir hayır kurumu hem de faizsiz borç sandığı olarak faaliyet göstermiştir ve günümüze kadar bu iki işlevi sürdürmüştür. *Keyhan* 1974'ten itibaren faizsiz borç sandıklarının kurulmasını gündeme getirmeye başlamıştır.[7] Başlıca kent merkezlerinde benzer koşullarda, aynı türden başka kurumlar da açılacak ve bunların sayısı devrim arifesinde 200'ü bulacaktır. Bu sandıklar din adamları ve tüccarlar arasındaki geleneksel ittifakın meyvesi olacaktır. Kurucuları arasında Mehdi Kerrubi gibi, bugünkü Cumhuriyetin ileri gelenlerinden* bir isme ama aynı zamanda başkent çevresindeki Rey kentinin belediye başkanı gibi dönemin tanınmış bir şahsiyetinin ismine de rastlanır.[8] Sandıklar, sınırlı etkinliklerine rağmen, sözgelimi M. Şeybani gibi milletvekillerinin bazı ifadelerine bakılırsa 1978-79'da monarşiye karşı yapılan büyük çaplı gösterilerin örgütlenmesinde kendilerini göstermişlerdir.[9] Bazı sandıklar özellikle Humeyni'nin mesajlarını taşıyan el ilanlarının basımını finanse etmiş, siyasi mahkûmların ailelerine ya da grevcilere yardımda bulunmuş veya dışarıya kapalı Şehr-i No mahallesindeki fahişelerin yaşamlarını değiştirebilmeleri için çaba harcamışlardır.

Faizsiz yardım sandıkları 1979'dan başlayarak etkinlik alanlarını genişletmiş ve hızla gelişmişlerdir; 1979'da 200 olan sayıları 1988'de 3 000'i aşmıştır. Ama devrimde olup bitenlerin tersine bu gelişme camilerden bağımsız biçimde, Çarşı içinde, mahallelerde ve kadınlarla erkeklerin ortak çabalarıyla gerçekleşmiştir.[10] Sandıklar ayrıca ulusal sınırların ötesinde de etkili olmuşlardır: Sözgelimi 1981'de Lübnan'da, o dönemde İçişleri Bakanı olan Haşimi Rafsancani'nin

* Şimdiki Meclis Başkanı. –*ç.n.*

7. *Keyhan*, 29.10.1352/1974.

8. *Keyhan*, 17.10.1354/1976.

9. *Keyhan*, 22.2.1366/1987.

10. *Keyhan*, 22.5.1375/1996. Borç sandıklarının gelişmesi ve finans sistemi üzerindeki etkisi konusunda bkz. Ali Askeri'nin son derece başarılı tez çalışması: *Baresi-yi nakş ve esaret-i sandıka-yı karz el-hasane der sistem-i puli ve banki-yi keşvar*, Tahran: Danişgâh-ı Tahran, Danişkade-yi iktisat, 1368-1369.

girişimiyle bir kurum açılmıştır[11]; aynı şekilde Hindistan'da da başka sandıklar kurulmuştur. Öte yandan üniversite, ülkenin büyük şirketleri, devrimden sonra kurulan vakıflar, bakanlıklar da kendi sandıklarını kurmuşlardır.

Böyle bir başarı doğal olarak karşı çıkışı ve eleştirileri de beraberinde getirmiş ve bunlar büyük olasılıkla devrimden sonra bankacılık sisteminde ortaya çıkan dönüşümden kaynaklanmıştır. Nitekim sistem 1979'da devletleştirilmiştir. Merkez Bankası dışında bankaların sayısı 35'ten 9'a inmiştir.[12] Oysa birçok sandık İslami Ekonomi Bankasının hissedarıydı. O dönemde devletleştirme nedeniyle büyük kayıplara uğrayacak olanlar güçlü bir direniş gösterdiler bu girişime. Sonuçta İslami Ekonomi Bankası genel kuraldan sıyrıldı ve adını değiştirerek bugünkü İslami Ekonomi Örgütü (İEÖ) haline geldi; bu örgüt günümüze kadar İran'daki sandıkların yaklaşık yarısının koordinasyon ve korumasında önemli bir işlev üstlenmiştir. Ayrıca 1983'te çok revaçta olan faizsiz yeni bankacılık anlayışı, ticari bankalarda yatan kapitallerin büyük bölümünün borç sandıkları lehine kaçmasına neden olmuştur çünkü borç sandıkları müşterilerine savaş ve kriz ortamında pek rağbet gören tüketim malları ya da kutsal yerleri ziyaret türünden önemli primler vererek yeni alışkanlıklar geliştirmişlerdi.[13]

1980'den itibaren faizsiz borç sandıklarının yeni ekonomik sistem içindeki durumlarıyla ilgili polemikler başlar. Sözgelimi devletin tanıdığı bazı yetkilerin geri alınması ve bunların aynı zamanda ziraatçilerin borçlarını da üstlenecek olan klasik bir bankaya, Saderat'a bırakılması gibi bir çözümden söz edilir.[14] Ayrıca bu kurumlara, kolaylıkla borç para sağladıkları için lüks ürünlerin tüketimini özendirdiği eleştirisi getirilir.[15] Bu eleştirilere bir yanıt gelmez. Aynı yıl

11. *Keyhan*, 24.12.1359/1981.

12. Thierry Coville (haz.), *L'économie de l'Iran islamique. Entre l'Etat et le marché*, Tahran: Institut français de recherche en Iran (İran Fransız Araştırma Merkezi), 1994.

13. Ticari bankaların bu rekabet karşısında pasif kalmadığını ve faizsiz borç sandıklarıyla rekabet edebilmek için onların da prim saldırısına geçtiklerini söylemeye bile gerek yoktur tabii ki.

14. *Keyhan*, 24.1.1359/1980. 15. *Keyhan*, 19.2.1359/1980.

on beş yıllık sürgün yaşamından sonra İmam'ı ağırlayan Refah okulunda İEÖ'nün önderliğinde bir ulusal faizsiz borç sandıkları kongresi örgütlenir. Amaç, kongre kararlarının da ortaya koyduğu gibi bu finans kurumlarının dayandığı meşruiyeti belirlemektir: "Sandık yöneticileri, kooperatifler, sanayi merkezleri, hayvancılığı geliştirecek ve tarıma dayalı beslenmeyi artıracak projeler üreterek, sadece ülkenin acil ihtiyaçlarıyla ilgili maddeleri ithal ederek, İslami olmayan, haksız ve sadece kâra dayalı bütün etkinlikleri saf dışı etmeyi düşünüyorlar."[16]

1983'te İçişleri Bakanı Ali Ekber Natık Nuri her şeye rağmen, resmi izinleri olmayan bütün faizsiz borç sandıklarının kapatılmasına karar verir.[17] Bu kurumların tam olarak hangi yanlarını eleştiriyordu? Üç sav ileri sürüldü: İlk olarak bunların sadece kurucularının ailelerine ve dostlarına hizmet ettikleri suçlaması getirildi; bu toplumsal ağa dahil olmayanın vay haline! Sonra kâr etme açgözlülükleri lanetlendi; bu tutumlarının sadece başlangıç ilkeleriyle çelişmekle kalmayıp aynı zamanda mevzuat açısından da yasaklandığı ileri sürüldü. Üçüncü ve son olarak, borç verme biçimlerinin spekülatif olduğu söylendi. Ama en sert eleştiriler bu sandıkların ilkelerinden çok, bunlardan bazılarının gelişimlerini ve özellikle de İEÖ'nün örtüsü altındaki kurumsal çerçeveleri hedef aldığı için, Meclis ikiye bölünmüştür. Çünkü aslında bu ekonomik ve finansal güçlerin gerektiğinde siyasal çatışmalarda müdahale araçları olarak kullanılmasından korkulmaktadır.[18]

1987'de bir faizsiz borç sandığı yöneticisinin davası bu polemikle ilgili dönüm noktalarından birini oluşturur. Söz konusu yönetici hırsızlık ve güveni kötüye kullanmakla suçlanır.[19] 1988'de birçok başka dava daha arka arkaya görülür. Öyle ki Tahran bölgesi bilgi toplama merkezi yöneticisi faizsiz borç sandıklarıyla ilgili tüm haberleri yasaklar ve içişleri bakanı da İEÖ'den bu kurumların işlerine müdahalede bulunmamasını ister: Bakana göre, İEÖ'ye bağlı sandıklar ihtiyaç içinde olanlara borç vermiyor, holdinglerin ticari etkinliklerine destek oluyorlardı.

16. *Keyhan*, 20.2.1359/1980.
17. *Keyhan*, 2.8.1362/1983.
18. *Keyhan*, 25.11.1366/1988.
19. *Keyhan*, 24.6.1366/1987.

Faizsiz borç sandıkları bu baskı karşısında faaliyetlerini yavaşlattılar ya da durdurdular ve İEÖ de fazla göze batmamayı seçerek yayın organını çıkarmayı yaklaşık iki buçuk yıl süreyle durdurdu. Sandık yöneticileri bugün hâlâ omuz omuza vererek, bilançoları dengelemeye, açılan davalar yüzünden paniğe kapılarak hesaplarını kapatmak isteyen müşterilerin taleplerini karşılamaya çalıştıkları o dönemi hatırlıyorlar: "Bu çok zor bir dönemdi ama çok da fazla zarara uğramadık. Çünkü insanlar taleplerini yerine getirmeye hazır olduğumuzu görünce birilerinin kendilerine yalan söylemiş olduğunu anlıyorlardı. Bazı sandıkların insanların güvenlerini kötüye kullanmış oldukları bir gerçekti ama güveni kötüye kullanmak her yerde, her zaman rastlanabilecek bir olaydır, öyleyse niçin birdenbire sandıklara saldırıldı?" diyor bu yöneticilerden biri. Ve de şunları ekliyordu: "Medya bizi küçük düşürmek istedi ama başaramadı, bunda dayanışma etkili oldu."

1989'da gene İEÖ'nün önderliğinde yapılan ikinci ulusal sandıklar kongresi, bu karışıklıklar dönemini kapattı. Ancak o dönemde cumhurbaşkanı olan Ali Hamaney ile İEÖ'nün Genel Müdürü arasındaki sağırlar diyaloğuna bakıldığında bütün çelişkilerin tam da ortadan kalkmamış olduğu görülür. İEÖ, üyelerine ticaretten kaçınma ve "katlanan" (*cedveli*) borçlarla spekülatif işlemlere girmeme çağrısı yaptı; cumhurbaşkanı ise bu sandıkların politikaya karışmamaları, para ve kredi konseyinin öne sürdüğü kurallara uymaları gerekliliğinde ısrar etti ancak pek ilgi görmedi.[20] Ama her şeye rağmen 1992'de Risaleti'nin (Muhafazakârların) kazandığı seçim zaferi bu kredi ağına kalıcı bir meşruiyet kazandırmıştır.

Görünüşe bakıp da komandit şirketleri "modern", faizsiz borç sandıklarını da "geleneksel" olarak nitelendirmek mümkündür. Oysa dikkatli bir inceleme bu değerlendirmenin büyük ölçüde ayrıntılandırılabileceğini gösterir.

Başlangıçta, faizsiz borç sandıklarının kurulmasında anahtar rolü oynayanlar küçüklü büyüklü, Çarşı'da yer tutmuş ya da tutmamış tüccarlar olmuştur. Bu sandıkların en önemli özelliklerinden biri kolektif biçimde yönetilmeleridir. Dayanışma, üye sayısı yirmiyle otuz

20. *Keyhan*, 1.11.1368/1990.

arasında değişen sandığın kurucu üye çevresinin dışına taşabilir ve birçok faizsiz borç sandığı üyesini içine alabilir çünkü birden fazla sandığa üye olmak mümkündür. Bir sandığın yönetim kurulunda yedi kişilik bir grup vardır. Tüccarlar faizsiz borç sandıklarında önemli bir yere sahip olmakla birlikte toplumun diğer kesimlerinden de temsilciler bulunur: din adamları, yüksek devlet görevlileri, hâkimler, muhasebeciler ve siyaset adamları gibi.

Sandıkların işleyişi İran toplumunun loncacılık eğilimini yansıtır: Bu kurumlarda aynı meslekten üyeleri bir araya getirme eğilimi vardır. Bununla birlikte bireylerin öncülüğünde daha karmaşık bazı örgütlenmelerin gerçekleştiği de görülür. Sözgelimi bir sandıkta, kişisel ya da ailevi yakınlık temeline dayalı olarak kuyumcular, oto tamircileri, ayakkabıcılar bulunabilir. Bu girişimlerden bazıları istek ve iradeye bağlı olarak kimileri de yapay bir biçimde ortaya çıkar: ilahiyat okulu ve üniversitedeki faizsiz borç sandıkları gibi.[21] "Çarşı", bu tür girişimlerin heyetler, yani mahalli ya da mesleki bir temel üzerine kurulmuş, faizsiz borç sandıklarının ayrıcalıklı matrisini oluşturan erkek dinsel örgütleri aracılığıyla geliştiği, gözde bir bağlantı mekânıdır. Öyle ki bu sandıkların kurucuları bir Kuran ilkesi olan faizsiz borcu özendirerek ve geleneksel bir uygulamayı canlandırarak, eski dayanışma uygulamalarının yitmesine de sebep olmaksızın yeni bir ittifak alanı yaratırlar.

Faizsiz borç sandıklarında geleneksel unsurlara her an rastlamak mümkündür: güven, söz verme, şeref gibi kavramlara dayalı eski toplumsal ilişkilerin yeniden gündeme gelmesi, vb... Genel anlamda Çarşı esnafına özgü ve belli ticari çevrelerde görülen bir dile ve bir yaşam tarzına, belli tutum ve davranışlara gönderme yapan ve "hücrevi" denen ilişkiler yeniden canlandırılmış gibidir. Bu çerçevede borç alma prosedüründe çok zayıf bir kurumsallaşma söz konusudur. Her yerde ve her zaman kredi almak mümkündür—evde, camide, bir halının üstünde, koltukta, bir dükkânın ya da bir sandığın gişelerinin önünde— yeter ki etkili bir kimse tanınsın ve basit bir form doldurulup imzalansın. Bunun için teorik olarak çok katı görünebilen bazı koşullar gereklidir. Sandıkları eleştirenler polemiklerinin

21. *Keyhan*, 2.10.1363/1985.

en önemli silahı olarak ikide bir bunları öne sürerler. Özellikle şu iki ön koşul çok önemlidir: bir sandığa, bir üyeyle ya da kendi üyelerini neredeyse tümüyle kendi seçen kurulun kabul edebileceği bir aracıyla birlikte başvurmak ve borcun ödenmesi konusunda muhtemel aksaklıkların telafisi için borç tutarı değerinde çek olarak teslim edilen bir teminat vermek. Bazı büyük kurumların istekleri dışında bu koşullar ilk bakışta göründüğü kadar katı değildir. Bir sandıktan borç istendiğinde bu sandığa, istenen borç miktarı kadar para yatırmak, teminat vermek gerekmektedir. Konuştuğumuz insanların çoğunun borç anlaşması yaptıkları sandığın bir üyesiyle az ya da çok yakın bir ilişkisi olduğu anlaşılmıştır. Çoğu zaman şu sözler işitilir: "Falanca Beyefendi beni tanır", "Babam Beyefendi X'i tanır"; ya da "Beyefendiyle tanıştırıldık" gibi...

Aslında bir beyefendi, borç verme koşullarının görüşülmesi için yakınlarını ya da dostlarını takdim etmekten çok daha büyük bir güce sahiptir; sözgelimi istediği bir kişi faizsiz borç kurallarından yararlanabilsin diye, kendi hesabını bloke edebilir. Bu kurumlarda toplumsal ilişkilerin çok esnek olduğu açıktır: borç alanın "arkası"yla ama aynı zamanda borç alanı sandığa götüren ya da ona teminat bulan kimsenin arkasıyla da orantılı bir esneklik. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki çeşitli toplumsal profillere sahip "şahsiyetler" — cami imamı, bakkal, öğretmen, memur— tevazularından ya da ihtiyatlı bir tutum benimsediklerinden kendilerini gözler önüne sermekten pek hoşlanmazlar. Bir sandıktan borç isteyen birini tavsiye eden "beyefendi" bu kişiden sandığın kurucularından birisi olduğunu gizleyebilir; bir bakıma civanmert üslubuna göre davranmış olur ama aynı zamanda da çıkabilecek hoşnutsuzluklardan ve parasal risklerden kendisini korumuş olur. Bu koşullarda teminat çeki bırakılması aslında gerekli olmakla birlikte çok esnek bir uygulamaya kurumsallık cilası atan bir formalitedir.

Faizsiz borç sandıkları, aralarında bir denge kurmanın çok zor olduğu potansiyel olarak çelişkili iki mantığa dayanırlar. Bir yandan birbirlerini şahsen tanımaları gereken yöneticiler ve müşteriler arasındaki karşılıklı güven üzerine kurulmuşlardır. Öte yandan finansal açıdan kendilerini gösterebilmeleri için ağlarını genişletmeleri gerekir. Ama bu hassas denge içinde en belirleyici olan güven ilkesidir.

Yöneticilerin ifadelerine göre sözlerini tutmayan insanlara çok ender rastlanmaktadır. Ama gene de durumu abartmamak gerekir. Güvenin de sınırları vardır: Borç miktarı ve ödeme biçimleri pazarlık konusu yapılamaz ve basit bir insanseverlik mantığına da indirgenemez. Sandık, borcu verirken paranın yüzde 1'ini yönetim masrafı olarak hemen keser ve müşteri adına açılmış bir hesaba da yüzde 1'lik bir depozito koyar. Ayrıca müşterilerden hesaplarına depozito yatırmaya devam etmelerini bekler. Sözgelimi bir kez borç alan ve üç yıl sonra kendisini sandığa götüren ve hatta teminat sağlayan kimse aracılığıyla ikinci kez borç almaya çalışan altmış yaşındaki bir kadın, defterinin "işlenmemiş" olduğu bahanesiyle reddedilecek ve şöyle bir şikâyette bulunacaktır: "Bu faizsiz borç sandıkları sadece hesaplarına depozito yatıranlara para veriyorlar."

Faizsiz borç sandıkları her şeye rağmen İslami etiklerini korumaya çalışıyorlar. Bu kurumların gişelerinde çalışanların kıyafetleri ve konuşmaları genel olarak çok eski dönemleri hatırlatıyor. Hiç kimse, ne memurlar, ne yöneticiler, ne de kurucular, kravat takmıyor... Kurucular her zaman yaşlarına uygun biçimde, sade giyiniyorlar. Son derece rahat tavırlarla ayakkabı yerine terlik giyiyorlar. Dekorasyon çok soğuk ve mekânda belli bir düzenleme yok: Yönetim konseyi üyelerinin memurlarla yan yana çalıştıklarına tanık olunabiliyor. 1982'de ortaya atılan faizsiz borç sandıklarının standartlaştırılması, bina cephelerinde yeni-geleneksel bir İslami mimarinin benimsenmesi sonucunu getirdi ama proje daha ileri gidemedi. Bu mekânların çerçevelerini ve işleyişlerini iyileştirme düşüncesi hâlâ gündemdedir.

Müşteriler memurlarla muhatap olduklarında her zaman saygı ve hayranlık belirtisi olan "beyefendi" hitabını kullanırlar. Kurucular gerçekten bu duygulara layık olduklarını gösteriyorlar. Ve onlar da girişimlerine esin kaynağı olan müşterilerinin şereflerini, dürüstlüklerini belirtmekten geri durmuyorlar. Sözgelimi Çalışma ve Sosyal İşler Bakanlığı'nda, "modern" bir yerde kurulan bir sandığın adı "şeref borcu sandığı"dır.[22] Sandıkların kurucuları dertli yaşlı kadının, enflasyonun tükettiği memurun, beklemediği harcamalarla kar-

22. *Keyhan*, 25.5.1360/1981.

şı karşıya kalan terzinin şerefini kurtarmaktan zevk duymaktadırlar. Böylece faizsiz borç sandıkları hem bir dinsel gereklilik hem de her hayırseverin üstüne düşen kaçınılmaz bir toplumsal gereklilik olmaktadır.

Şeref kavramının yeniden güncelleştirilmesi ve İran toplumunun çabaları çoğu zaman başka söylemlerle yan yana görülür. İEÖ'nün yayımladığı faizsiz borç sandıkları dergisinde şehitlerin anısını, faizsiz borcu savunan hadisleri ve ayetleri, bir İslam toplumunda etiğin gerekli temel unsurlarını, finans sektörü etkinliklerinin dökümünü içeren birçok bölüm vardır; bu dergi aynı zamanda İEÖ'nün etkinlik alanı ve daha ayrıntılı olarak da politikacıların ülkenin ekonomi politikasıyla ilgili söylemlerinden özetler verir; uluslararası basından aldığı dış ülkeler üstüne bilgiler veren makalelerin çevirilerini yayımlar. Bu yayın yelpazesinin hedefi, dış ticaretin tam anlamıyla özelleştirilmesini ve liberalleşmesini isteyen İEÖ'nün öncülük ettiği ekonomi politikasını güçlendirmektir.

Bu gözlemler faizsiz borç sandıklarının geleneksel bakış açısına göre karmaşık olduklarını doğrular. Sandıklardan birinin yöneticisi durumu çok güzel özetliyor: "Hesaplarımızı çörküyle yapıyoruz ama bilgisayar satıyoruz." 1991 yılında bazı gelişmeler kaydedilmiştir. Faizsiz borç sandıklarını bilgisayarlarla donatma girişimleri başlatılmış ve en önemlisi, İEÖ'ye yeni bir müdür atanmıştır. Yeni müdür selefinden farklı biridir; halı tüccarıdır, şirket yöneticisidir ve biraz önce sözünü ettiğimiz "hücreviler" kategorisinden değildir: Kravat takmaz ama işyerinde terlik de giymez ve hava ne kadar sıcak olursa olsun ceketini çıkarmaz. Modern olmanın dezavantajları da vardır!

Komandit şirketler cephesinde her şey farklıdır. Firmanın adı rengârenk tabelalara yazılmıştır ya da binanın cephesine kazınmıştır ve kurucunun hırsını yansıtır: Bu tabelalarda çocuklarının —erkek ve kız— adları vardır ve bu adlar geleneksel olmayıp, daha ziyade moderndir. Şirketin adı da eğilimlerini yansıtır: okul malzemeleri satan bir şirket için "bilim çırakları evi" ya da "giyimde öncü", "Tahran araç gereç" vb. Şirketler ender olarak ahlaksal bir kavrama başvururlar: "Hakikat", "kırmızı gül" gibi. Ama faizsiz borç sandıkları sektöründe gözlenenin tersine burada ermişlere ya da dinsel kavramlara bir gönderme yoktur.

Komandit şirket mekânlarının düzenlemesi bütün görkemiyle modernliği çağrıştırır: son moda mobilya ve telefon; sekreterler — kadın tabii ki— modaya uygun giyinmiş, önde gelen yöneticiler kravatlı; kıyafetler temiz ve bakımlı. Odalar hiyerarşik biçimde düzenlenmiştir: Genel müdürün kendine ait bir odası vardır, müşterilere ayrılmış bekleme odası da koltuklarla donatılmıştır. Komandit şirketler ayrıca, çoğu zaman modern merkezlerde yer alır ve kimi şirketlerin binaları da amaçlarına göre inşa edilmiştir; böylece kurucunun, müşterilerinin toplumsal yükselme arzularını garanti eden sarsılmaz iradesi ortaya çıkmış olur.

Öte yandan komandit şirketlerde kullanılan dil de aynı dönemde faizsiz borç sandıklarında kullanılan dilden farklıdır. Yöneticilere muhtemelen, soyadlarından sonra "Mühendis Bey" diye hitap edilir. Buralarda kolektif bir yönetim biçimi uygulanmayıp konsey, kurucunun emrindedir. Golbiz şirketi yönetim kurulu başkanı M. Mahmudi'ye açılan davalar bu açıdan çok anlamlıdır; hakimler, hissedarların alacaklarını sadece onun ödemesini istemişlerdir. Böylece tek bir kişinin binlerce alacaklıya büyük miktarda borçlu olabileceği anlaşılmıştır; sözgelimi Golşir şirketi patronu 5 800 alacaklıyla karşı karşıya gelmişti. Bu kuruma modern dense de denilmese de toplum üzerindeki çekim gücünü anlamaya çalışmak gerekiyor. Tahran'da yirmi kadar komandit şirkete 25 000 dava açılmış olduğunu biliyoruz. Yaptığımız anketler sırasında bu şirketlere para yatırmak için oturdukları evlere kadar her şeylerini satmış insanlara rastladık. Komandit şirketlerin müşterileri çok heterojen bir yapıya sahipti. Bu müşteri topluluğunun büyük bölümünü memurlar oluşturuyordu ama aralarında üniversite mensupları, hocalar, bankacılar, askerler, din adamları, iyi eğitim görmüş her çeşit insan da vardı. Elde ettiğimiz veriler, bu şirketlerin yönetimlerinin modern olduğunu doğruluyordu ama bu veriler aynı zamanda şirketlerin kişiselleşip merkezileşmiş yapılarını tartışma konusu yapmamıza da yol açmaktadır. Niçin bu kurumlara güven duyarak yatırım yaptıkları sorularına verilen yanıtlar: "Ayetullah Araki ve Ayetullah Golpaygani gibi büyük taklit mercileri bu kurumları onaylayan sayısız fetva verdikten sonra ve bunlar basında yayımlandıktan sonra biz bunlardan niçin kuşkulanacaktık?"; "Komandit şirketler kötü durumda idiyse devlet niçin

onların çalışmalarına, reklam yapmalarına izin verdi ve yıllarca basın organlarını hizmetlerine sundu?"; "Girişte kurucunun bir siyaset adamıyla birlikte fotoğrafı asılıydı"; "Nasıl olur da bir düzenbaz onlarca çek defteri alma hakkına sahip olabilir?"; "Yirmi kişi kadardık, şirket bizi bir gün ayran fabrikasını, tarım işletmesini ve besihaneyi gezmeye götürdü. Bütün bu yatırımları gördükten sonra şimdi bile bu şirketlerin iflasına, evimi kaybetmiş olduğuma inanamıyorum"; "Bizim durumumuzda olan çok insan vardı, hatta bir gün bir sinema oyuncusu bile görmüştüm."

Bu tanıklıklar karşısında anlaşılan o ki komandit şirketlerin verdiği modernlik imajı ancak devlet ya da dinsel olanla eklemlendiğinde etkili olabiliyor ve somut gerçeklere dönüşebiliyordu. Yaygın kanaatin tersine, bu şirketlerin yayılıp çoğalmaları devlet kurumlarında ve siyasal kişiliklerde bir güven eksikliği yaratmamış, aksine devlet kamuoyuna güven vermiş ve komandit şirketlerin yöneticilerinin yanında olması, bu kurumlara yatırım yapılmasını teşvik etmişti. Oysa bu beyanlardan anlaşıldığı kadarıyla devletin temsil ediliş biçimi de çelişkilerle dolu. Mağdur durumdaki birçok müşteri hâlâ komandit şirketlerin etkinliğine inanmakta ve hukuksal anlaşmazlıklarını yetkililerin bir oyunu gibi görmektedirler. Farsçada "kuyumcular savaşı" (*ceng-i zergeri*) dedikleri, sınırları bilinmeyen ve kaybedenlerin kesinlikle müşteriler olduğu bir durum söz konusudur onlara göre! Sonuçta beraat eden komandit şirket yöneticilerinin davalarının seyri de bu kesin kanaati güçlendirmektedir.

Bu arada, bu olaylardan bağımsız olarak suçlu ya da masum oldukları önyargısını taşımadan, kurucuları da dinlemek gerekir. Gerçekte bunlardan sadece biri ülkeyi terk etmiştir; üstelik o da büyük olasılıkla bir Samsonite valizleri fabrikası kurmak için dışarı gitmiş, bu valizlerin örneklerini de kendisini yargılayan mahkemeye göndermiştir. Komandit şirketlerin yöneticileri genel olarak kendilerini savunma konusunda âciz değiller: "Bin yıldan beri Avrupa'nın ve Amerika'nın baharatını sağlayan İpek Yolu'dur (aynen bu ifade kullanılıyor!); bugün bizim toz sarımsağımız yabancı şirket ambalajlarında satılıyor. Niçin bunları biz yapmayalım?"[23]; "İran toplumuna hizmet etmek istiyordum. Ülkemizin ihracata ihtiyacı var ve bunun için de bütün halkı işbirliğine davet etmek gerekiyor."[24]

Biri her zaman işlemsel olan, diğeriyse bazı vicdanları rahatsız ettiğinden ve hiç kuşkusuz bazı çıkarlara zarar verdiğinden uykuya yatırılmış bu iki İslami kredi ağının çok aceleye getirilmiş bir biçimde de olsa karşılaştırılması göstermektedir ki; hayırseverlik ve onun yan anlamları muhtemelen birbirleriyle çatışan farklı kurumsal biçimler altında güncelleşmeye elverişlidir. Kimi zaman "hayırsever", kimi zaman da "düzenbaz" olabilen, çelişkili bir görünüm arz eden civanmert de mütevazı bir beyefendi ya da gösterişçi ve modern bir "mühendis" kisvesine kolayca bürünebilir. Ama makroekonomik görüş açısından nispeten ikinci dereceden bir etkiye sahip farklı biçimler altındaki İslami bankacılık ağları, İran ekonomisinin atağa kalkması ve yeniden dış dünyaya açılması bağlamında toplumda önemli bir dönüşümün gerçekleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu ağlar, ülkenin içinde bulunduğu hiperenflasyon ve spekülasyon ortamında yatırımcılardan sağladıkları finans gelirleri ya da maddi yararlar sayesinde ayakta kalmayı başarmak dışında, aile de dahil olmak üzere toplumsal ilişkilerin paraya tahvil olmasına katkıda bulunurlar. Onlar sayesinde para mübadele değerini bulur.

Bununla birlikte bu değişimler ille de eski kültürel ve etik simgeleri yeniden tartışmaya açmazlar. "Bankalaşma"nın hizmetindeki faizsiz borç sandıkları, her şeyden önce geleneğin yeniden yaratıldığı, aile, mahalle ya da pazar ilişkilerinin kurulduğu yerlerdir. Bu açıdan bakıldığında komandit şirketlerin başarısızlığı modern ve bireyselleşmiş yönetimlerinden çok toplumsal ve siyasal sistemden görece soyutlanmış olmalarından kaynaklanır. Bu şirketlerin müşterileri, yöneticilerinin hiç kuşkusuz ticaret ve siyaset dünyasından ya da ruhban sınıftan destek aldıklarını biliyorlardı ve bu nedenle onlara güvenmişlerdi. Bununla birlikte bu ilişkiler, iflas skandalini geciktirmiş ve hafifletmiş olsalar da "Çarşı"nın seferberliğiyle batmaktan kurtarılan faizsiz borç sandıklarında olup bitenleri engellemekte yeterli olamamışlardır. Kendi içinde etken, homojen ve öteki toplumsal güçlerden ayrı bir güç gibi görünmese de "Çarşı"nın, İslam Cumhuriyeti düzeninin yürümesindeki önemli rolü bir kez daha kanıtlanmaktadır; aile ilişkileri, kamu kurumları ve tek bir kişide toplanan

23. *Keyhan*, 4.8.1368/1989. 24. *Keyhan*, 1.8.1368/1989.

yetkilerle ticaret dünyası aracılığıyla "Çarşı" ile ruhban sınıf, siyaset dünyası ve komandit şirketlerin ölümlü bir ejderha olarak ortaya çıktığı şirketler sektörü arasında pek çok bağlantı kurulmuştur.

Toplumsal Eylem Olarak Hayırseverlik

Bu iki örnek ışığında hayırseverlik etiğini kesinlikle geçmişten miras alınan statik bir "kültür" olarak değil, tarihe kök salmış toplumsal ilişkilerin ürünü gibi görmek gerekir. Çağdaş İran'da siyasal rollerin yeniden kompozisyonu ve "ikinci ekonomi"nin gelişmesi, bizim araba satıcısı Ali'nin ya da tüccarların deneyimleri, faizsiz borç sandıklarının ve komandit şirketlerin tasarruf ve kredi yöntemleri, civanmertliğin toplumsal repertuarına çok şey borçludurlar kesinlikle. Bununla birlikte bu toplumsal tasarım aynı zamanda tarihseldir de. Bir dönemden diğerine sürekli gelişim halindedir; kendi içinde yeterli açıklayıcı unsurlara sahip değişmez bir anlam dağarcığı değildir. Üstelik belirli grup ve yerlerden de ayrı tutulamaz; sözgelimi meyve ve sebze halinden ya da Ali'nin son derece modern dükkânından, Gulamhüseyin Kerbasçi'nin belediye stratejisinden ya da Mehdi Bazergân'ın siyasal çizgisinden, faizsiz yardım sandıklarının ya da komandit şirketlerin kredi uygulamalarından bağımsız bir civanmertlikten söz etmek mümkün değildir. Ve dolayısıyla bu yaşamsal civanmertlik etiği ile ekonomik, idari ya da politik etkinlik arasında nedensellik bağları aramakla yetinilemez; bu "yaşam tarzı"nı sürekli yeniden oluşturan maddi süreçleri de açıklamak gerekir.

Max Weber'in bu ifadesi önemlidir çünkü civanmertlik etiği gibi bir etiğin küresel olduğunu hatırlatmaktadır; sadece ekonomik ya da politik deneyimler değil bunlarla çelişkiye düşebilecek bir dizi başka ahlaksal, toplumsal, dinsel tavır ve tutumları da esinler. Sözgelimi bağış, "arka" seferberliğinin akılcı stratejisi değil, ahlaksal niteliklerin estetik açıdan olumlanmasıdır; bağışlayan ve bağışı alan için bağışın "nasıl"ı çoğu zaman bağışın kendisinden daha çok prim yapar.[25] Aslında bağışın iki büyük klasik yorumu arasında kesin bir ayrım yapmak mümkün değildir. Birincisi, bağışı toplumsal aktörlere somut avantajlar sağlayan bir araç olarak görür: Sözgelimi önemli şahsiyetlerin müşteri ağlarını genişletmesi gibi. Mauss, potlaçı "soy-

luların kendi aralarında mücadele ederek, daha sonra klanlarının yararlandığı bir hiyerarşi oluşturma çabasına"[26] benzetirken ve "Vermek, üstünlüğünü belirtmek, yüksek, çok yüksek, *en üstün* olmaktır," derken bu açıklamaya katılmaktadır; geri vermeden ya da daha fazlasını geri vermeden almak, boyun eğmek, bağlanmaktır, müşteri ve hizmetkâr olmak, küçük olmak, daha aşağı düşmektir".[27] İkinci yorum ise yararcılık fikrine karşı çıkar, bağışı salt akılcı bir kâr arayışına indirgemeyi reddederek onu bir "kültürel akıl"ın ("yararcı"ya karşıt olarak) ya da belki toplumsal bir tasarımın ifadesi olarak görür.[28] Mauss bu ikinci okumaya da yabancı değildir. Bağışı politik, ekonomik, dinsel ama aynı zamanda "duygu"nun hiç eksik olmadığı, estetik, "tam bir toplumsal olgu" olarak takdim eder.[29] Burada iki boyuttan söz edilmektedir: Civanmert etiği hem civanmertlerin açıkça görünen çıkar arayışı, hem de civanmertin hayatına tarzını, estetiğini sağlayan toplumsal tasarıdır. Ayrıca, bu konuya yine döneceğiz, bireyleşme bireyciliğin eşanlamlısı değildir: Ben kaygısı olan civanmert, aynı zamanda çevresine göre de tanımlanır. *Serşinas* kavramı, tam da civanmertin sınırsız bir ilişkiler ağına sahip olduğuna ya da arka (*poşt*) eğretilemesine gönderme yapar.

Toplumsal insanın etkinliği olarak civanmertlik, içinde bulunduğu bağlamın özgüllüğü içinde değerlendirilmelidir: Genel olarak rasyonelleşen, kentlileşen ve okuma yazma oranı yükselen bir toplum bağlamı içindedir. Böyle baktığımızda, bu etik repertuar günlük yaşamda her zaman var olan bir referans kutbudur. Bazı tavır ve tutumları gözden düşüren odur: Sözgelimi basın, civanmert olmayan bir taksicinin bir çocuğu ezdiğini yazmıştır (yani başkalarına karşı saygısız ve dikkatsiz davrandığından günah işlemiştir).[30] Başka tavır ve tutumları da değerli gösteren (ya da gözden düşüren) de civanmert repertuarıdır. Sözgelimi yasalara ve kurallara ya da en azından

25. V. Zelizer, "Repenser le marché. La construction sociale du 'marché aux bébés' aux Etats-Unis, 1870-1930", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 94, Eylül 1992, s. 3-26.

26. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF. 1983. s. 152-53.

27. *A.g.y.*, s. 269-70.

28. M. Sahlins, *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris: Gallimard, 1980.

29. M. Mauss, *a.g.y.*, s. 274-75. 30. *Keyhan*, 3.3.1373/1994.

bazılarına uymak doğru bir davranış olarak kabul edilmektedir. Bu civanmertlik kavramının yeni tarafı ve Tayyip gibi birinin düşünce evreninden nerede ayrıldığı açıkça görülmektedir: Başkalarına saygı, bağış ve hayır estetiği, yazılı kurallara, sözgelimi trafik yasasına, futbol gibi bir sporun kurallarına, iktisadi örgütlere ya da siyasi kurumları düzenleyen koşullara, kısacası kent yasalarına uyarak yaygınlaştırılmıştır.

Tabii ki mesele bu kadar basit değildir ve İran toplumu iki uç arasında bir gelişme göstermektedir: Din ya da devlet bağlamında bir hak düşüncesi, belli bir tinsel hatta mistik (*irfan*) kavramla, "bâtın" gerekliliklerıyle birlikte, bulanık bir civanmertlik ahlakıyla yan yanadır. İslami kredi dünyası, ki bunu daha önceki sayfalarda anlatmıştık, bu bulanıklığı çok iyi açıklamaktadır. "Bilgi"nin ve "şeref"in yakalanamayan boyutu, usullerdeki gayri resmi yan, ulusun gelişmesi gibi "akılcı" bir hedefin ya da ailenin "şerefi" gibi daha "simgesel ya da "kültürel" uğraşların hizmetindedir ve toplumsal değiş-tokuş artık kurucu ve yönetici "önemli şahsiyetler"i ne kadar önemli olursa olsun, borç sandıkları ya da komandit şirketler gibi birtakım örgütler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ama "rasyonelleşme" ilkesinin önemi, toplumsal ilişkilerin belirsizliğinin özel bir durumu olarak algılanmamasıyla paralel olarak artmaktadır. Toplumsal insan kavramı özellikle bununla ilişkilidir: Toplumsal insanın tanım olarak hesap adamı değilse bile akıllı biri olduğunu söylemek mümkündür çünkü onu belirleyen deyimlerden biri olan *âdem-i hesbî* etimolojik olarak hesaba, mantığa gönderme yapar.

Aynı şekilde —kendini böyle gören ve özellikle başkalarının böyle gördüğü— günümüz civanmerti kendisini doğrudan doğruya toplumsal eyleme vermiştir: *âdem-i içtimai*'dir. Bu yaklaşım inkâr edildiği takdirde civanmertliği anlamak mümkün olmaz. Şimdi de civanmertin toplumsal insan olarak özel ve kamusal alanların yeniden tanımlanmasına, sivil toplumun yapılanmasına, dinsel olmaktan ziyade ulusal bir sorun çerçevesinde toplumsal temelinin yeniden oluşumuna nasıl katıldığını görmemiz gerekir. Civanmert, bu dünyanın nimetlerinden kopmuş, sadece aşkın uğraşlarla dolu dindar birinden, kısacası bir sufiden çok, orta sınıf kentli bir birey profili çizer; hiç kuşkusuz inançlıdır ama aynı zamanda dünya işlerinden de

sorumludur. "Fedakârlığı" onu bir okul kurmaya, yoksul kızların çeyiz sahibi olmalarını desteklemeye, öğrenim bursları vermeye yöneltecektir. Ama bir yandan da bu hayır işlerinden maddi ya da sembolik yararlar sağlayabilecektir: Sözgelimi okul masraflarıyla ilgili para toplar, çevreden topladığı bağışları biriktirir, bunları toplumsal amaçlar uğruna kullanmadan önce nemalandırır ve böylece çevresinde etkili ve seçkin bir insan olarak tanınır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, hayırseverliği menfaat peşinde koşmayla ya da tam tersiyle tanımlamak hayırseverliği kısıtlamak olur: Civanmertlik hem bir üslup hem de bir stratejidir.

Ayrıca şu da bilinmelidir ki civanmert niteliği genellikle ilgili kimsenin istek ve eğiliminden çok ona çevresinin ve yakınlarının mal ettiği bir niteliktir. İnsanın aklına çoğu zaman itaatsizliğin sınırında olduğunu saptadığımız tutum ve davranışları kodlayıp yönlendirmeye ve toplumsal birliği sağlamaya yönelik bir söylemi dile getirdiği geliyor. Aslında kendisini çok önemsemesine ve eylemlerine bir kahramanlık niteliği yüklemesine rağmen civanmert gerçekte kendisine ait değildir; o, kendisine bu rolü veren, onu biçimlendiren, bir yere oturtan toplumun sonu gelmez bakış ve dedikodularının ürünüdür; toplumun minneti, hayranlığı, hatta kaygısı dışında gerçekten var olduğunu söylemek mümkün değildir.

Ama hayırsever, kendisini toplumsal eyleme adamış ve başkalarının oluşturduğu biri olarak kesinlikle toplumsal insandır. Sadece iktidara yakın vakıfların ve ağların kurumsallaşmış biçimi altında ya da bunlardan türemiş biri gibi görünmez. Dolayısıyla hayırseverlik toplumsal insanın, her şeyden önce nitelikli bir insan olarak, kurumsal bir bağlam içinde görünme pahasına da olsa kendi kendisini bütünlediği bir davranış tarzıdır. Sözgelimi basında "önemli şahsiyetler" olmayıp, "akılcı" fedakârlık örnekleri veren bireylerle ilgili sayısız haber çıkar. Ülkenin batısında bir kent olan Melayer'de "hayırsever bir kadın, evini İçişleri Bakanlığı'na bağışlar"[31]; kuşkusuz yalnız yaşadığı, mirasçısı olmadığı ve geçimini sağlayamadığı için böyle davranmıştır; bu bağış sayesinde devletin kendisine destek olacağı düşünülebilir; eğer bu varsayım doğruysa kişisel çıkarın ka-

31. *Name İran*, 24.5.1369/1990.

mu yararına eylemlerle çelişmek yerine bunlarla nasıl kesiştiğini göstermektedir. (Yaptığımız görüşmeler sırasında Meşhed'de, oldukça ilginç başka bir bağış olayı duyduk: Açgözlü damadının hedefi haline gelen yaşlı bir kadın vasiyetnamesinde evini, kızının yaşadığı müddetçe yararlanması koşuluyla bir vakfa bağışlar; durum, kadının gömülmesinin ertesi günü haber verilir aileye ve düş kırıklığı yaratır.) Gene 1990 yılında Azerbaycan'da, Zencan'da bir hayırsever 60 milyon riyal harcayarak bir lise yaptırır ve Milli Eğitim Bakanlığına bağışlar binayı; bu bağışı insansever olduğu için mi yapmıştır, Allah'a ya da maliyeye karşı borcunu ödemek için mi, bilinmez.[32] 1995'te Horasan'da Şahrud'da "bir hayırsever" (*nîkûkâr*) bir hastaneye, solunum cihazı alınması için 100 milyon riyal bağışlar; bu bağışla ilgili olarak da meraklılar adamın gerekçelerini öğrenmek isterler.[33] Birkaç ay önce bir dergide çıkan röportaj biçimindeki reklamdan öğrenildiğine göre gene bir "hayırsever" Yezd kentinde 1200 yoksul çocuğa her gün yemek vermiş, ayrıca karısı da bir körler enstitüsü kurmuştur: Bu haberi yayımlayan gazeteci başka hayır işlerine de vesile olmak istiyor, bir yandan da bu kişinin kendi adına (Bay Resuliyan) bir vakfın kurulduğunu bildirerek, üstü örtülü biçimde okurları yardıma çağırıyordu.[34]

Önde gelen basın organlarının sayfalarında yer alan bütün bu örneklerden öğrendiğimize göre gücünü fedakârlık düşüncesinden alan ve yaygın bağış ve vakıf uygulamalarıyla yansıyan gerçek bir toplumsal hareket söz konusudur. Hayırseverlik bir güç gösterisi olabilir: Bir toplantı sırasında (zamanın) Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani, margarin şirketinin kendi tasarrufunda bulunan (aynen öyle ifade ediyor) iki bin hisse senedini beş hayır ve kültür kurumuna dağıtır; bu kurumlardan biri kızının yönettiği tıp vakfıdır ve bu vesileyle bağışın, maddi değerinden çok "ihtiyacı olanlara yardım etme kültürü"nü çağrıştırdığı için önemli olduğunun altı çizilmiştir.[35] Ama hayırseverlik etkinliği ilginç biçimde iktidarın ya da ileri gelenlerin çerçevesinin dışına taşmıştır. Birçok kadın ya da erkeğin çok sayıda bireysel girişiminin sonucudur. Biçimleri ve eğilimleriy-

32. *İttilaat*, 3.7.1369/1990.
33. *İttilaat*, 29.5.1374/1995.
34. *Keyhan*, 30.11.1373/1995.
35. *Keyhan*, 1.6.1373/1994.

le toplumdaki dönüşümleri yansıtırken bir yandan da toplumun kendini kanıtlamasına ve belki de gerçek bir "sivil toplum"un oluşmasına katkıda bulunur. Özellikle modern kent toplumunun dayanak ve aracılarından yararlanır. Sözgelimi basın, biraz önce değindiğimiz gibi bu etkinliklerden söz eder. Bütünüyle yeni değildir bu olgu: Ellili yıllarda gazeteler sürekli mahalle ileri gelenlerinin hayırseverliklerini dile getirmişlerdir. Ama o dönemde dağınık birtakım girişimler söz konusuydu ve bunların özellikle sıra dışı nitelikleri ve hayırseverlik üzerindeki yansımaları ön plana çıkarılıyordu. Bugün basın çok daha yoğun bir eğilimi yansıtmaktadır. Hayırseverlik artık "rutinleşmiştir". Kişilere yönelik hayırseverlik azalmış, yakınlara ya da klasik himayecilik bağlamında belli kişilere yarar sağlamaktan çok toplumsal kurumları besleyen bir finans akımı biçimini almıştır. Gitgide parasal biçimler alan bağış akışı Batı toplumlarındaki sistemde olduğu gibi tıp araştırmalarına, insani yardımlara ya da Üçüncü Dünya'ya aktarılmaktadır; sözgelimi son zamanlarda ortaya çıkan bir hayırseverlik biçiminde, ihtiyaç içindeki ailelerin hastalık sigortaları üstlenilmektedir.

Hayırseverlik etkinliklerindeki bu gelişme özel alan ile kamusal alan arasındaki ilişkilerin yeniden ele alınması, aile içindeki rollerin bireyselleşmesi ve kentlerde yeni bir yaşam tarzının gelişmesiyle atbaşı gider. Bağış, gazete reklamları aracılığıyla sadece bağış verenin, sözgelimi dinsel bağlamdaki mahrem faaliyetlerini yansıtmakla kalmaz, toplumun özlemlerini de dile getirir. Toplumun özlemleri de hiç kuşkusuz ahlak ya da İslami açıdan değer teşkil ederler ama bu durum aynı zamanda modern toplumsal ihtiyaçlarla da ilgili olduğundan bir çelişki oluşturmaz. Şu ihtiyaçlara yanıt verilir: Eğitim ihtiyacı: Hayırseverlik kurumları eskiden olduğu gibi sadece ilköğretim değil yüksek öğretim bursları da vermeye başlamıştır; konut ihtiyacı: çağdaş normlara göre tasarlanmış evler ya da daireler; sağlık ihtiyacı: hastanelerin daha iyi bir donanıma sahip olması; kültür ihtiyacı: sözgelimi sinema alanında hayırseverlik, sanat koruyuculuğuna yakın bir tavır içindedir; ve tatil ihtiyacı: hayırseverler özellikle gençlerin tatil ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar. Bir başka deyişle devrimin hizmet götürdüğü mazlum da değişmiş ve burjuvalaşmıştır; artık eskiye oranla çok daha belirgin biçimde tanımlanmış

bir toplumsal kategoriye dahildir, siyasal olarak yücelmiş, tanınmış ve toplumsal talepleri devlet ve hayır kurumları açısından genel bir eylem ve söylemin odağı olmuştur.

Hayır kurumlarının kendileri de doğal olarak toplumun bu dönüşümüne katılmaktadırlar. Özellikle giderek özerk bireylerden oluşan bir çekirdek ailenin temsilcileri gibi görünmeye başlamışlardır. İnsancıl olan sadece aile reisi değildir, eşi de bu niteliği taşır ve daha çok bir çift olarak hareket ederler; sözgelimi 1990'da İsfahan yakınlarındaki Necefabad'da "Bay ve Bayan Pezeşki" okul yapımı amacıyla 1 500 metrekarelik bir arsa bağışlamışlardır.[36] Hayırseverler "hayırları" sayesinde toplumsal ve siyasal sahnede giderek etkinleşmişlerdir: Civanmert, cömertliğini taçlandıran ağırbaşlılık ya da gizlilikten vazgeçtiği, bir örgüt aracılığıyla hareket ettiği anda ve bu örgüt yönetim tarafından tescil edilmişse devletin muhatabı olur. Resmi makamlar onu danışma toplantılarına davet ederler, kendisine vergi muafiyeti, kredi kolaylıkları sağlar, maddi yardımda bulunurlar ya da devlet etiketli ürünler sağlarlar, propaganda malzemesi verirler. Hiç kuşkusuz rejim, hayırseverlerin verdiği destekleri amaçları doğrultusunda kullanmaya çalışmaktadır. Ama burada sadece ideolojik bir denetim arzusu görmek kolaycılık olur. Bir yandan devlet en nötr anlamında tanımlanmış bir genel siyasetin gereksinimlerini karşılamakta; bir yandan da ekonomik krizle boğuşurken halkın yaşam koşullarını iyileştirmek ve ülkenin birliğini sağlamak için bu destekten yararlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında *hayriyye* kavramı yerine *nîkûkârî* kavramının kullanılması nedensiz değildir: İslami devrimci sorunsalın sessizce İslamcıların yanı sıra laiklerin, müslüman olmayan azınlıkların, hatta sürgünlerin katılabilecekleri daha klasik, devlete özgü ve ulusal bir sorunsala kaydığını belirtir. Öte yandan hayırseverler etkinliklerini idari otoriteye bildirmek zorunda olmalarına rağmen devletin hayırseverlik alanına müdahalesinden pek de rahatsız olmuşa benzemiyorlar: Bu alanda hayırseverlik etkinliklerini yayma, kaynaklarını geliştirme, toplumsal sorumluluklarını büyütme şansını bulurlar.

36. *Resalet*, 13.5.1369/1990.

Sonuç olarak Cumhuriyet ile hayırseverlik alanı arasındaki ilişkiler, Fransa'da yönetim ve devletin desteğini ve kendilerine değer vermesini isteyen ama her zaman bürokrasiyi mahkûm etmeye hazır dernek hareketleri arasındaki ilişkiler kadar karmaşıktır. "Hayırseverlik" alanının yapısı rejimin yapısına göre özerktir ama rejimle sürekli ve karşılıklı ilişki halindedir. Yeni değildir bu durum: Eski dönemin "kabadayı"ları İmparatorluğun ya da ruhban sınıfın yanında siyaset yapıyorlar ama onlarla karışmıyorlardı. "Tütün ayaklanması" (1891-92) ya da Anayasa Devrimi (1905-1909) sırasındaki müdahaleleri hakkında sayısız belge vardır; Meclis binası, ruhban sınıfa ayrılmış kontenjandan Meclise giren Hacı Yahya Hoi tarafından vakıf olarak ulusa devredilmiştir[37]; ve Meclis seçimleri sırasında adaylar oy toplamak için hayır kurumlarını kullanmak fırsatını kaçırmıyorlardı.[38] Buna karşılık, çok daha yeni olan bir şey, hayırseverlik düşüncesinin geniş halk kitlelerine yayılması, kurumsallaşmasının gelişmesi, kentli insanı niteleyen toplumsal insanın yaşam tarzına katılmasıdır. Çağdaş hayırseverin ne kadar modern olduğu, Mersedese binebilmesi, Hazar Denizi kıyısında villası olması, mühendis bir kadınla evli olması, çocuklarını öğrenim için İsviçre'ye göndermesi, evinde uydu anteni bulundurması, pizza ve hamburger sevmesi, Dubai'den satın aldığı bilgisayarı kullanması, faksla haberleşmesi ve hayırseverlik etkinliklerine ilişkin randevularını cep telefonuyla alması, "hayır işleri"ni dinsel inançları kadar ulusal gelişimin gereklerine göre ayarlaması gibi örneklerle gösterilebilir. Bu bağlamda yeni hayırseverlik bireylerin, yani vatandaşların toplumsal katılımında şimdiye dek görülmemiş bir profili besler; bu profil kendisiyle karşılaştırılabilir ama farklı bir süreçle, İslam Cumhuriyetinin kurumsallaşması ve devletin merkezileşmesi ile bir eşbiçimlilik —ya da Norbert Elias'ın deyimiyle "karşılıklı bağımlılık"— ilişkisi barındırır.

Bu açıdan hayırseverlik, devrimin belli başlı aktörlerinin kendilerinin büyük hayırseverler olmaları ve 1978-79 halk ayaklanmasının büyük ölçüde toplumsal bağış etkinliğiyle desteklenmesi dolayısıyla da olsa rejimin toplumsal temelinin yeniden tanımlanmasına

37. *Handaniha*, 68.1334/1995. 38. *Baba Şemel*, 90.1323/1994.

katkıda bulunur. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi ileri gelen din adamları, Çarşı esnafı ve halin "kabadayı"ları, grevciler, siyasi tutuklu aileleri, gösteriler sırasında baskıya maruz kalanlar için düzenlenen dayanışma hareketini koordine etmişlerdir ve Cumhuriyetin kurumlarını yaratan ve ele alan bu kişiler hayır geleneğini —hayırseverlerin kişisel çıkarlarıyla toplumun çıkarları arasında aracılık açısından içerdiği çelişkiler de dahil olmak üzere— devletle birlikte yeniden düzenlemişlerdir. Kısacası hayırseverlik hem iktidar aktörlerinin hem de kitlelerin paylaştığı bir ortak toplumsal temsil ve deneyim hazinesidir: Zenginler ve yoksullar, İslamcılar ve laikler, erkekler ve kadınlar, taşralılar ve başkentliler burada buluşurlar ve toplumsal insanın temel özelliği toplumsal mekânları aşan hayırseverlik repertuarının bu özelliği içinde bir kez daha ortaya çıkar.

Önyargılara saldırma pahasına, İslam Cumhuriyetinin istikrarının ve meşruiyetinin büyük bölümünü insancıl "ara-devletler"in kurumsallaşmasından aldığını kabul edelim. Hayırseverliğin gelişimi —altmışlı ve yetmişli yılların büyük dönüşümleri, devrimci dönemin belirsizlikleri, savaşın çalkantıları, iktisadi yaşamdaki belirsizlikler nedeniyle— bunalımdan kurtulamayan bir toplumun değişimlere uyum sağlamaktan vazgeçmeden, hatta yeniliklere hâkim olmayı sürdürerek referans noktalarını korumasını sağlamıştır. İdeolojik kavgalar içinde boğulmuş, sürüsünün malını mülkünü garanti altına alamayan, düzen ve güvenliğini sağlayamayan Çoban, devletin zaafları karşısında hayırseverlik kurumunun sorumluluğunu kendi üstüne almaktan başka ne yapabilirdi? Hayırseverlik, bu duruma karşı koyabilmenin —özellikle kuralları belli olmayan ekonominin gelişimi için— çarelerinden biri olmuştur. Öyle ki hayırseverlik, egemen olan aktörlerin aracısı ya da bir yaşam tarzının ifadesi alternatifine indirgenemez: Bu bir tür kendi kendini koruma ve kendi kendini örgütleme biçimi de olabilir.

Hayırseverlik deneyimlerinin alanı göreli özerkliği içinde bir tartışma ve çelişkiler alanıdır çünkü bu alanda birçok farklı aktör ve çıkar bir araya gelir ve gördüğümüz gibi civanmertlik repertuarı hatırı sayılır bir tutum ve tavır çeşitliliği barındırır. İran toplumunun bunalım ve ticarileşmesi yüzünden bu "yaşam tarzı" giderek minimum bir ekonomik yeterlilik ile özdeşleşmiştir: "Bugün evine bir kilo et

götürmeyi başaran civanmerttir" sözlerini hatırlayalım. Oysa Çarşı, insanların eskiye oranla daha fazla zenginleştikleri bir alandır. Dolayısıyla İslam Cumhuriyeti yöneticilerinin aslında doğrudan ya da dolaylı olarak, sözgelimi İslami Ekonomi Örgütü, İmam Yardım Komitesi, Âstân-ı Kuds ya da büyük vakıflar gibi "ara-devlet" hayır kurumları aracılığıyla Çarşı gibi doğrudan ya da dolaylı olarak kendisiyle çalışsa da kısmen denetimden kaçan ekonomik bir sektörün kanatlarını koparmak için merkezi iktidar mücadelesini yeniden başlatmasına şaşırmamak gerekir. Devlet, kamuoyuna eski rejim söylemiyle sürekli "aracıların" suistimallerini anlatmakta ve onların "ellerini kesme" niyetlerini bildirmektedir. Sözgelimi sermayesinin yüzde 51'ini Kerbasçi'nin denetlediği Refah Mağazaları zinciri yöneticileri, amaçlarının "halka, ihtiyaç duyduğu tüketim mallarını sağlamak, çok sayıda aracıyı safdışı etmek, ulusal üretimi yönlendirmek ve korumak" olduğunu söylerler.[39]

Rekabet içinde olan, ama aile bağları nedeniyle kısmen örtüşen nüfuz ve birikim ağları arasındaki bu çatışmanın kozları bu kitapta çözümlenemeyecek kadar karmaşıktır. Bununla birlikte kitap özellikle otorite kavramı, devletin yetki alanı ve dolayısıyla kamusal alanla özel alanın sınırlanması sorunları üstünde durmaktadır. Devletin kabullenemediği, aracının yasal çerçevenin dışına çıkması ve kendi yasasının gerek mahallelerde, gerek esnaf örgütleri içinde bulunan farklı sektörlerde ulusal topluluğun yasalarından üstün olduğunu iddia etmesidir. Devletin amacı aracıları kaldırmak değil, onları kendi emrine almak ve böylelikle bir tür kendi loncasını kurmaktır. Amaç onları yok etmek değildir, bir Fars özdeyişiyle ifade edersek "ölüm ve hastalık" arasında bir yerde tutmaktır. "İyi bir *dellal*" ille de "ölü bir *dellal*" değildir, kendisini disipline etmiş, oyunun kurallarına uyan, Tahran belediyesine ve devlete vergisini ödeyen, Kerbasçi'nin kent düzenleme projelerini kabul eden, ulusal törenlere katkıda bulunan, her zaman "yoksullar"a, "şehitler"e, felaketzedelere, sığınmacılara yardımı düşünen, hayırsever devletin bir yığın isteğini duyacak kadar keskin kulaklara sahip olandır. Bu açı-

39. *Keyhan*, 18.12.1373/1995; Babek Darbeigi, "Furuşgede-yi zencirehi refah. Zaruret-i içtimai ye ebzer-i iktidar-ı siyasi", *Goftegu*, 13.1375/1996, s. 19-27.

dan bakıldığında referans olarak alınmasına rağmen tarihsel Tayyip figürüyle pek alakası yoktur ama böyle sunulmaktadır. "Tayyip'in yeri boş" diye ağlıyordu *Keyhan* 1989'da. Ama büyük günlük gazetenin anlattığı "devletle işbirliği yapmaya" uygun civanmert portresi, bu tür kişilerden beklenen devrimi şöyle bir çıkarsamayla ifade etmiş oluyordu: "Civanmertler halkın hizmetindedirler; İslam Cumhuriyeti halktan çıkmıştır ve halka aittir; dolayısıyla civanmertler Cumhuriyetin yanında yer almalıdırlar."

Hükümetin gözünde komandit şirketlerin işlevlerinden biri de buydu belki. Savaşın en hararetli döneminde Çarşı'nın uyguladığı ticari aracılık tekelinden kurtulabilmek ve hem İran toplumunda hem dışarıda, özellikle de ambargoyu delebilmenin esas yeri Dubai'de yeni alanlar bulabilmek amacıyla, devlet bu şirketlerden gerçekten yararlanmıştır. Aynı şekilde Nübüvvet Vakfı da faizsiz borç sandıkları ve komandit şirketlerin arayüzeyinde devreye girmiş ve ticaret dünyasının ekonomik ve politik etkisini azaltma amacını adeta açıkça ilan ederek kamu sektörüyle ticaret dünyası arasında kendisini bir aracı olarak dayatmıştır; bu vakıf belli bir açıdan, "eli kesilmesi" gereken aracılardan biri olarak çalışıyordu ancak yeni kurulmuş olduğundan denetlenmesi de kolay olabilirdi. Ayrıca kuramsal olarak yasaklanan ve yöneticileri mahkemelere verilen komandit şirketlerin aslında devletin meseleye tekrar el koyması ve birçok altyapı projesini hisse senedi çıkartarak finanse etmesi sayesinde sahneden tamamen çekilmemiş olmalarına pek de şaşmamak gerekir.[40]

Özellikle Haşimi Rafsancani'nin iki dönem cumhurbaşkanlığı süresince, komandit şirketler dönemi İran ekonomisini 1984-90 arasında geri dönülmez bir yola sokarak şirketler saltanatını hazırlamıştır.[41] Bu açıdan 1994-95'te büyük yankı uyandıran skandalleri — özellikle Mazlumlar ve Gaziler Vakfı başkanının kardeşi Murtaza

40. Sözgelimi bkz. Tahran'da Nevvab, Kirman'da Heft bâğ, Hamedan'da Umran-ı Sistan, Tuseh, Horasan'da Tus-gostar ya da Semman'da Kuş-gostar düzenleme projeleri: İranlılara basın aracılığıyla getirisi çok büyük hisse senetlerinden alma çağrısı yapılmıştır ancak kamu ve özel sektörün bu finans örgütlenmesindeki gerçek paylarını kimse bilememektedir.

41. Şirketlerin etkinlikleriyle ilgili olarak bkz. *Amar-ı tesis-i şirkethâ. Hikâyeyi nâ guvâr der lebilâ-yi erkâm-ı bi cân, Gozereş* (65.1375/1996, s. 46-49) içinde.

Refikdost'u zor durumda bırakan Saderat Bankası skandali*— daha önceki onyılın olaylarıyla karşılaştırmak ilginç olacaktır. Bu olaylar dizisi komandit şirketler davasının kapanmasından önce patlak vermiştir. Tam da belli bir dönemde, sermaye yapısında ya da üretim araçlarında gerçek bir değişiklik yapmayan ama devletin, kamu sektörünün ve vakıfların yanında yer alan şirketlerin, şubeler ya da temsilcilikler biçiminde çoğalmasıyla sonuçlanan göz boyayan özelleştirmeler döneminde ortaya çıkmıştır. Aslında bazı şirketler komandit şirketlerinkine benzer işlevler üstlenmişlerdir ve doğrudan bir süreklilik arzederler. 1994 para reformunun başarısızlığı ve borç sisteminin baskısı sonucu dayatılan güçlü mübadele denetimi bağlamında ortaya çıkan yeniden yapılanmanın ve ithalatın serbestleşmesiyle, ülkenin dışa açılmasının başlıca aktörleri durumuna gelmişlerdir. Bunlar devlet ile özel —ya da gayri resmi— ekonomi arasındaki arayüzeyde etkindirler. Aynı nedenler, aynı sonuçlar: Yöneticilere yöneltilen temel eleştiri "halka ait olan hazine"yi (*beytül mal*) özellikle de kambiyo etkinlikleri aracılığıyla yemiş ya da israf etmiş olmalarıdır. Yöneticiler resmi indirimlerden yararlanarak döviz satın almışlar ve serbest pazar olanaklarından yararlanan ticari etkinlikleri için açık bir muhasebe tutmamışlar, bu sayede kimin yararına olduğu pek de belli olmayan büyük paralar biriktirmişlerdir. Bu işleri yapmakla suçlananlar ise, aslında ulusa ve hayırseverlik etkinliklerinden yararlananlara hizmet ettiklerini ama iyi niyetlerinin istismar edilmesinin kurbanı olduklarını söylemişlerdir: Haksız kazançlarını geri vermek şöyle dursun ihtiyaç içindeki yakınlarına krediler açmış ve aldıkları yüzde 5'lik komisyonu da haksız kazanç olarak görmemişlerdir; hem zaten, malların satış fiyatlarını belirleyen sabit bir yasal çerçeve olmadığından gayri meşru bir etkinlik içinde olmaları da mümkün değildir.

Komandit şirketler dönemini belirlemiş olan bu dönemeçte karmaşık olayların, suçlamaların, savunmaların genel görünümü budur. Kamu sektörü denen sektörün özelleştirilme denen sürecinin temelinde yatan özel ile kamusal arasındaki karışıklık. Ama bu karışıklık aynı zamanda torpil ya da kayırmacılık hatta himayecilik mantığıyla

* Murtaza Refikdost bu davadan ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı. —*ç.n.*

işleyen kişisel ilişkiler (*rabıta*) düzeniyle, bir yasa ve hukuk devletinde olması gereken kurallar (*zabıta*) düzeni arasındaki karışıklıktır. Burada üzerinde tekrar duracağımız, son cumhurbaşkanlığı seçiminin önemli unsurlarından biriyle karşı karşıya geliyoruz. Böylece iki önyargıyla tekrar karşılaşıyoruz: Hayırseverlik, bağış yapan ve bağış alan arasındaki kişisel ilişkilere dayanmasına rağmen ille de kurallar düzeninin karşısında yer almaz; bu düzenle kişisel ilişkiler düzeni arasındaki bir müzakere alanıdır çünkü bankalaşmanın, para ekonomisine geçmenin, kısacası rasyonelleşmenin ihmal edilemeyecek bir vektörü olmuştur; buna karşılık ekonomik açılma ya da liberalleşmenin —toplumun Çinlilerin *guanksi*, yani "Tilmizler Cumhuriyeti"nin ardındaki kişisel ya da ailevi bağlar dedikleri şeyi ne ölçüde desteklediklerini hesaba katmadan— tümüyle bir hukuk vektörü olduğunu varsaymak saflık olur.

Bu arada bu iki hayır kurumu ağı, faizsiz borç sandıkları ve komandit şirketler, İran toplumunun özerkleşmesi ya da İran toplumu *içinde* özerkleşme sonuçlarını doğurmuşlardır. Devlete göre faizsiz borç sandıkları birikimin özerkleşmesini sağlamıştır. Bunlar bir yandan gayri resmi ekonominin gelişiminden, öte yandan 1992'de Meclisin denetimini ele geçirmeyi başaran sağcı politikanın yükselmesinden ayrı tutulamazlar. Komandit şirketler, Çarşi'nın klasik güçleri karşısında özerkleşmişlerdir. Bu özerkleşmenin sonuçları ille de tutarlı olmak zorunda değildir —borç sandıkları ve komandit şirketler arasındaki çatışma bunu gösteriyor— ama karmaşıklıkları içinde belki de kapitalist tipte değilse bile en azından para ekonomisinin ağır bastığı, şirketler aracılığıyla giderek yaygınlaşan bir burjuva sivil toplumun ortaya çıkmasına katkıda bulunurlar.

Kısaca söylemek gerekirse, savaş kimileri için tam bir zenginlik kaynağı olmuş, faizsiz borç sandıkları ile efsanevi komandit şirketler de bu fırsatın bir dönemini ama önemli bir dönemini oluşturmuştur. Her iki ağ da İran toplumunun ticarileşmesinde, devrim sonrası devletleştirilen ve İslamlaştırılan, azgın enflasyon karşısında müşterilerine gerçek anlamda yardımcı olamayan bankacılık sektöründen daha önemli bir rol oynamıştır. Paranın artık "büyüsü bozulmuştur" yani duygusal ve dinsel değerlerden büyük ölçüde kopmuştur. Komandit şirketlere açılan dava da zaten bu gelişmeyle yakından il-

gilidir; yöneticiler hayır niyetleri altında kâra öncelik tanımakla suçlanmışlardı. Sağın siyasi yükselişi de İslam Cumhuriyetinin "büyüsünün bozulması"nın parlamenter ifadesi olmuştur: Kamuoyundaki tartışma artık devrim ideallerinin sınırında ve "biricik" olma yolundaki bir iktisadi düşüncenin hegemonyasında örgütlenirken, bu arada sol da pazarın katı gerçeklerine boyun eğmek zorunda kalmıştır.

Ama İslam Cumhuriyetinin "burjuvalaşması"na bir siyasal alan oluşumu eşlik etmiştir; Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanlığına gelişiyle tüm uyum sorunlarının açık biçimde görülmesinden bir yıl önce, 1996 milletvekili seçimleri bu siyasal alanın tüm karmaşıklığını ortaya çıkarmıştır.

IV

Toplumsal İnsan, Siyasal İnsan: Bir Seçimin Güncesi

8 MART VE 19 NİSAN 1996'DA İran 1979 Devriminden sonraki beşinci Meclisini seçmiştir. İslam Cumhuriyetinde Meclis seçimleri çoğu zaman sanıldığından çok daha önemlidir çünkü Meclis 1979 Anayasasına göre güçten yoksun değildir.[1] Nitekim son yıllarda yaşananlar göstermiştir ki Meclis cumhurbaşkanının tasarılarını bozabilmektedir ve Meclisin muhalefeti gerileyen ekonomik durumun zorunlu kıldığı ekonomik reformun önündeki başlıca engeldir. Ülkenin, yapısal düzenlemesinin olmazsa olmaz koşulu olan yabancı yatırımlara açılması Meclisin onayına bağlıdır. Oysa Meclis 1990'dan beri ekonomik ulusçuluğun kalesidir ve petrol mevzuatının güncelleştirilmesini ya da iş anlaşmazlığı alanındaki tahkim yasalarını geri çevirmektedir. Milletvekilleri daha düzenli ve dakik davranarak hükümet üyelerini yerlerinden edebilir ve bu imkânlarını Rafsancani'nin bazı çalışma arkadaşlarını, sözgelimi 1984'te İktisat Bakanı Muhsin Nurbahş'ı ve 1992'de de Kültür ve İrşad Bakanı Muhammed Hatemi'yi görevden aldırarak kullanmışlardır.

Meclis çoğunluğunun yayın organı *Resalet* gazetesi başyazarının da itiraf ettiği gibi, "Mart-Nisan 1996'daki oylama sonucu, 1997'de öngörülen cumhurbaşkanlığı seçimini büyük ölçüde etkilemektedir".[2] Rafsancani bir dönem daha göreve talip olamazdı ve genel ka-

1. Anayasa maddelerinin üçte birini Meclisle ilgili maddeler oluşturur ve Meclisi feshedebilecek tek otorite Devrimin Rehberidir. Bkz. Dorri Necefabadi, "Nezaret ve meclis-i şura-yi islami", *Faslıname Meclis-i şura-yı islami*, 1, 1372/1993, s. 65.

2. *Resalet*, 5.11.1374/1996.

naate göre 1992'den beri çoğunluğu elinde bulunduran, muhafazakâr sağın öteki önemli liderlerinden Meclis Başkanı Natık Nuri onun yerini almayı düşünüyordu. Gözlemcilere göre sonuç muhafazakârlar açısından çok önemliydi: Ali Ekber Natık Nuri'nin itibarı 1995 Temmuzundan beri, Ayetullah Mehdevi Keni'nin Militan Dinadamları Topluluğu'ndan istifasıyla ve özel mülkiyete saygı, siyasal partilerin kurulması ve velayet-i fakih gibi bazı önemli konularda muhafazakâr çoğunluk arasında baş gösteren fikir ayrılıkları nedeniyle biraz sarsılmış olsa da, muhafazakârların başarısı onu çok güçlü bir konuma getirebilirdi.

Seçim Kampanyası

Bu koşullarda Meclis seçimlerinin 1995 yılı ortalarından itibaren başlayan gerçek bir seçim kampanyasının habercisi olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Çeşitli dernekler, özellikle de öğrenci dernekleri, basın ya da televizyon tarafından üniversitede ya da camilerde düzenlenen sayısız toplantılar, yuvarlak masalar ve seminerler dördüncü yasama döneminin ve gelecek Meclisi bekleyen belli başlı sorunların bir bilançosunu çıkarmaya çalışırlar. Çoğu zaman çok sert polemiklere tanık olunur, bakanlıklarda birçok görevlinin yerleri değiştirilir ve İslami solun sempati duyduğu bağımsız filozof Abdülkerim Suruş, Ekim 1995'te Ayetullah Cenneti'ye yakın oldukları söylenen Ensar-ı Hizbullah grubu tarafından devrimin savunulması adına ve salonda bulunanlarla konuşmayı reddettiği için tartaklanınca gerilim doruğa çıkar. Sonbahardan beri baş gösteren çalkantı, kozların henüz oynanmamış olduğunu gösteriyordu. Daha sonraki aylarda adaylık ve örgütlenme biçimleri hatta siyasi parti kurma — devrimden beri İslami Cumhuriyetin gerçek çıbanbaşı— üstüne tartışmalar giderek şiddetlendi. Bir yandan seçimlere katılabilmek için kayıtlı bir parti olmak gerekmediği, öte yandan da İran Özgürlük Hareketi'nin aday gösterme hakkı olmadığı ama bu adayların bireysel olarak, formasyon belirtmeksizin şanslarını deneyebilecekleri ilan edilince karışıklıklar doruğa çıktı.[3] 1992'de Meclis dışında kal-

3. *Keyhan*, 18.5.1374/1995; *Ahbar*, 3.10.1374/1995.

mış olan İslami sol, Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin, adayları eskiye göre kesinlikle çok daha sıkı biçimde denetleyecek olmasından ve bu uygulamanın halkın tercihinden önce kesinlikle bir önseçim niteliğinde olmasından ders çıkardı. Ve en büyük gücü olan Militan Dinadamları Birliği bir yandan seçmenleri seçimlere katılmaya davet ederken ve bazı adayları desteklerken, özel bir liste çıkarmamaya karar verdi. Muhafazakâr sağa gelince; bu anayasal düzenlemelerden çok iyi yararlanmayı bildi ve daha sonra aleyhine dönebilecek hoşnutsuzluklara yol açmasına rağmen hegemonyasını kabul ettirdi.

Adaylık başvurusu dönemiyle çakışan Ramazan dönemi, seçim kampanyasının başlangıç dönemini gerçek anlamda etkiledi; seçim kampanyası aslında 29 Şubat'ta seçimden bir hafta önce Koruyucular Konseyi ve İçişleri Bakanlığınca seçilen adayların adlarının gazetelerde yayımlanmasıyla başladı. Adaylar propaganda için günlük iftar toplantılarından yararlandılar. Ramazan ailelerin kelimenin tam anlamıyla bir araya geldikleri ve birbirlerini ziyaret ettikleri tipik bir dönemdir. Bütün toplumsal kesimler bir dindarlık ortamıyla kuşatılarak bütünleşirler. Ortaya bir örtü serip üzerine çeşit çeşit yemekler koyarak herkese ikramda bulunan kişinin niyetinden kuşku duymak haram sayılır. Kötü düşünen kötülük görsün!

Tahran'ın vazgeçilmez Belediye Başkanı Gulamhüseyin Kerbaşçi henüz adı konmamış bu seçim kampanyasına kendine has bir katkıda bulundu. Çarşı'nın gücünü ve ticari aracıların rolünü sınırlama iradesine sadık kalarak sürekli çoğalttığı belediye pazarlarında *zulbiya bamya* —bu kutsal ayda özellikle iftarda tadılan başlıca lüks yiyecek maddesi— fiyatlarını düşürdü.[4] Ama özellikle on beş kişiyle birlikte Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani'ye bir bağlılık bildirisine imza attı. Bundan böyle "Onarımın Uygulayıcıları" (*Kargozaran-ı Sazendegi*) ya da "Halkın Hizmetkârları" diye anılacak olan bu metnin imzacıları[5] —özellikle bakanlar, danışmanlar, merkez

4. *Ahbar*, 8.11.1374/1996.

5. "Onarımın Uygulayıcıları"nın peş peşe üç bildirisi 10'u bakan –Necefi (Milli Eğitim), Muhammed Han (Ekonomi), Torkan (Ulaştırma), Furuzeh (Onarım Seferberliği), Nimetzade (Sanayi), Zengene (Enerji), Şustari (Adalet), Kalantari (Tarım), Şafei (Kooperatifler)–, 4'ü cumhurbaşkanı danışmanı –Mohacerani (Adli İş-

bankası başkanı— "uzmanlar" ve "âlimler"den oluşan bir meclise çağrıda bulunuyorlardı. Haşimi Rafsancani'nin devrim sonrasında bir Meclis geleneğinin oluşmasında oynadığı role alkış tutuyorlardı. Haşimi Rafsancani'nin "Onarımın Lideri" (*Serdar-ı Sazendegi*) olarak temsil ettiği tasarıyı sahipleniyorlardı. Bu tasarı üç cümleyle özetlenebilirdi: "İslam'ın yücelmesi", "onarımda sebat" ve "İran'ın imar edilmesi".[6]

Cumhurbaşkanının kendi ifadesine göre[7] On Altıların açık mektubunun yayımlanması sonucunda ortaya çıkan en önemli olay Militan Dinadamları Topluluğu'nun kendi himayesindeki adayların Tahran'daki aday listesinde yer almasını kabul etmemesi olmuştur. Ama "Hizmetkârlar" girişimi kısa sürede bu olayı aştı. Seçim ortamını ve mevcut güçler arasındaki dengeyi tamamen değiştirdi. Önce farklı gruplara ifade özgürlüğü fırsatı yarattı. Daha sonra az çok bilinçli sayısız tavır esinledi. Parlamanter sağ şiddetli protestolara yöneldi, bazı milletvekilleri cumhurbaşkanının sorumluluğunu gündeme getirmeye kadar götürdüler işi,[8] kimileri de bir uzlaşma noktası, bir orta yol aradılar. "Hizmetkârlar" girişimlerinin illegal bir yanı olmadığını ve ayrıca kendileri aday olmayı düşünmediklerini, görevlerinin buna izin vermediğini söylediler. Rehber Ali Hamaney, siyaset ve din arasına sıkışmış çelişkili üslubuyla, Haşimi Rafsancani'yle anlaşmazlıkları konusundaki söylentileri yumuşatarak, üstü örtülü biçimde onun birinci noktada haklı olduğunu belirtti.[9] Militan Dinadamları Topluluğu içindeki bölünmeler sanki bunu kanıtlamak istercesine bir önceki yazdan beri giderek artmıştı. "Hizmetkârlar"ı Meclisin meşruiyetine saldırmakla eleştiren 150 milletvekilinin adı, basının bir bölümünün ısrarlı baskılarına rağmen hiçbir zaman açık-

---

ler), Emrullahi (Atom Enerjisi Kurumu), Haşimi (İcra), Haşimi-Taba (Beden Terbiyesi Kurumu)– Merkez Bankası Başkanı Nurbahş ve Tahran Belediye Başkanı Kerbasçi olmak üzere 16 kişi tarafından imzalanmıştır. Ama Anayasayı Koruyucular Konseyi seçim yasasının bakanların adayları desteklemelerini yasakladığını hatırlattıktan sonra "bir hizmetkârlar grubu"nun ya da "Onarımın Uygulayıcıları"nın desteklediği aday listeleri içeren seçim afişleri görülmüştür. Böylelikle seçmenlerin de kafaları karışmamıştır ve sadece çok iyi bildikleri "Hizmetkârlar" ya da "Onarımcılar"dan söz etmişlerdir.

6. *Ahbar*, 28.10.1374/1996. 7. *Selam*, 7.11.1374/1996.
8. *Selam*, 7.11.1374/1996. 9. *Ahbar*, 8.11.1374/1996.

lanmadı.[10] Daha da kötüsü birçok milletvekili, ne olduğunu bile tam olarak bilmedikleri bu bildirinin imzacısı olarak görüldükleri için öfkelendiler.[11]

Böylece, zaferi garantilemiş olduğunu düşünen sağ, Militan Dinadamları Birliği'nin mücadeleden çekilmesiyle, kendini birden istikrarsız bir durumda buldu. Mücadelesinden emin olduğundan, demokratik teamül kaygısıyla seçmenleri seferberliğe davet etmiş ve kendi ifadesiyle, kendisini tek galibi olarak gördüğü "seçim fırınını yeniden kızdırmaya" çalışmıştı. Cumhurbaşkanlığına uygun birini açıkça ileri sürebilecek durumda olmamasına rağmen, ateşi körükleye körükleye, Haşimi Rafsancani'ye kesin olarak bitmiş biri gibi görmeyen bir kamuoyu önünde, köprüleri yakmak istediği izlenimini uyandırmıştı. Bu oyunda liderlerinin kâğıtlarını açan Rafsancani'nin on altı "Hizmetkârı"nın da kendisine eşlik etmesini sağlamıştı.

İran'ın yeniden yapılanmasıyla ilgili siyasal sahne belki hiç bu kadar açık olmamıştı. Sonuçta 270 sandalye için başvuran 5 359 kişiden 3 228'i kabul edilmişti. Ayrıca bu adayların dayandıkları çeşitli gruplar arasındaki rekabet de ilk kez su yüzüne çıkmıştı. Birinci tur için katılım oranının, daha önceki seçimlere göre belirgin biçimde yüksek olmasını açıklayan birçok neden vardır. Resmi açıklamalara göre bu rakam 1992'de yüzde 65 iken (18 milyon seçmen) yüzde 74'e (24,8 milyon seçmen) yükselmiştir.[12] Fakat Tahran'da çekimser oy oranının oldukça yüksek çıktığını da belirtmek gerekir (yüzde 38). Bu veriler muhtemelen biraz bulanıktır. İran'da gerçek anlamda seçmen listesinden söz etmek mümkün değildir. Oy vermek için İran vatandaşı olmak, 15 yaşını doldurmuş olmak,[13] damgalı nüfus kâğıdını göstermek yeterlidir ve böylelikle vatandaşlar seçim bölgelerinde oylarını kullanabilirler. Her şeye rağmen, özellikle taşradaki kampanya atmosferi, katılım oranının yükseldiğini doğruluyordu ve birinci tur, Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin, adayların seçimi konusunda getirdiği kısıtlamalara rağmen gerçekten kıran kırana geçti.

10. *Selam*, 12.11.1374/1996; *Ahbar*, 7.11.1374/1996.
11. *Ahbar*, 7.11.1374/1996. 12. *İran*, 26.12.1374/1996.
13. Bu yasa 26.1.1363/1984'te kabul edilmiştir.

Ayrıca kampanyanın bu bölümü çeşitli bölgelerdeki gerçek görüş ve seferberlik olgularının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Özellikle Tahran'daki durum bu konuda güzel bir örnek oluşturur: Cumhurbaşkanının 33 yaşındaki kızı Faeze Haşimi, pek de politik olmayan spor etkinlikleri ve karizmasıyla kadınlar için dinamik bir simge haline gelmiştir ve seçim sahnesine "Hizmetkârlar"ın davasını savunan bir aday olarak çıkmıştır. Ne gibi bir sonuç alacağı da merakla bekleniyordu. Birinci turda, Tahran listesinde Natık Nuri' nin arkasında ikinci sırada seçildi (birtakım kötü niyetli insanlar Natık Nuri'nin hileyle birinci geldiğini iddia ediyorlardı: "Nuri" adı yazılı oy pusulalarının yarısı ona gitmişti, ancak bu oylar ona mı yoksa çok güçlü rakibi Abdullah Nuri'ye mi verilmişti, kimse emin değildi. Oysa Rafsancani soyadıyla seçime katılmak isteyen Faeze Haşimi cumhurbaşkanının bizzat müdahalesine rağmen bu izni alamamıştı).

Bu konuda tek örnek Tahran değildir. Birinci turda, birçok kentte gençlikleri, güzellikleri, profesyonellikleri ya da etkili kişilikleri, diplomaları, enerjileri, bağımsızlıklarıyla son derece parlak kişiliklerin sivrildikleri görüldü; sözgelimi Tebriz'de Bayan İran Ahu-riya, İsfahan'da Neyyire Ahavan, Meşhed'de Bayan Bibi Kutsiye Alevi ve Bay M. Ferhad Caferi, Melayer'de Bayan Elahe Rastgu, Şiraz'da Bayan Cemile Kediver... Bu adayların çoğu çok güçlü siyasal ya da yerel dirençlerle karşılaştılar ama seçilmelerine engel olunamadı (sözgelimi İsfahan'da Bayan Ahavan ve Melayer'de Bayan Elahe Rastgu'nun aldıkları sonuçlar geçersiz ilan edilmiştir); bununla birlikte adaylıklarını geri çekmek zorunda kalanlar da olmuştur (sözgelimi Meşhed'de Ferhad Caferi adaylıktan vazgeçmek zorunda kalmıştır oysa sayılan oylara göre adayların hiçbirinin yeterli oyu alamamasıyla çok avantajlı bir duruma geçmişti). Daha küçük merkezlerde de adaylar pek tanınmış kişiler olmasa da seçimler aynı canlılıkla geçmiştir: Horasan'da Torbet-i Cem'de seçim kampanyası için bütün taksiler kiralanmıştı, çay su gibi akıyordu, lokantalar ve pastaneler ne yapacaklarını şaşırmışlardı ve dokuz aday, müzisyenler eşliğinde, halılarla kaplı ve çiçek saksılarıyla süslü ana caddeye yepyeni bir canlılık kazandırarak seçmenlerden oy istiyorlardı.

Bir Turdan Diğerine

Birinci turda geçerli oyların üçte birini alan 140 milletvekili seçildi. Bundan sonra verilen oyların yorumlanması gerekiyordu. Yabancı basının bir bölümü hemen daha çok oy alanları galip ilan etti. Halbuki olay daha karmaşıktı. Taşra seçim bölgelerinin çoğunda siyasal bölünmeler, diğer toplumsal ya da mahalli unsurlar kadar belirleyici olmamıştır; bu konuya daha sonra döneceğiz. Bu koşullarda seçilenlerin martta muhafazakârların safında yer alıp alamayacağını kestirmek zordu. Yeni hizipler baş gösterdi ve bazı adaylar Natık Nuri örneğini izleyerek aynı anda birçok listede yer alma ihtiyatlılığını gösterecek kadar ileri gittiler. Ayrıca yararlandığı olanaklar dikkate alındığında ve selefi Rafsancani'yle karşılaştırıldığında (1988'de oyların yüzde 80'inden fazlasını almıştır) Natık Nuri'nin performansının çok da başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir (oyların %35,9'u). Buna karşılık sağ kanadın az sayıda adaya başvuru izni vermesi ve medyanın olumsuz yaklaşımı nedeniyle Militan Dinadamları Birliği'nin haksız bulduğu bir yarışa girmeyi reddetmesi dikkate alındığında solun elde ettiği sonuçlar da hiç fena sayılmazdı.

"Hizmetkârlar"a gelince, eğer kendileri için mesele Mecliste çoğunluğu sağlamak idiyse, iddialarını gerçekleştirmiş oldukları söylenemez; liste başları, adaylardan hiçbirinin gerekli çoğunluğu sağlayamaması dolayısıyla avantajlı durumdaydılar ama bu sadece büyük metropoller için geçerliydi ve muhafazakâr sağın hegemonyası, ülke çapında örgütlenebilmiş tek örgüt olması nedeniyle az çok istikrarlı görünüyordu. Bununla birlikte "Hizmetkârlar"ın Natık Nuri'nin yükselişini durdurmak ve siyasal ortamı yeniden düzenlemek amacına yönelik güvence aradıkları ve gelecek cumhurbaşkanlığı seçimini açık bırakmaya çalıştıkları da çok güçlü bir olasılıktı. 8 Mart akşamına gelindiğinde böyle bir amacın varlığı açıkça belli oluyordu.

Her şeye rağmen mevcut belli başlı üç akım da sonuçlardan memnun olduklarını söylüyorlardı. Nevruz tatili biter bitmez mücadele tekrar başladı ve bu kez daha da şiddetli oldu.

Her şeyden önce yaklaşık on seçim bölgesinde bazı sonuçlar ge-

çersiz ilan edildi; Neyyire Ahavan'ın —Koruyucular Konseyi'nin adaylığını onaylamadığı, milletvekilliği sona eren Dr. Kâmran'ın eşi— tüm rakiplerini geride bırakıp, sağın önderlerini saf dışı ederek seçildiği İsfahan bölgesindeki 9. milletvekillik iptal edildi, bu tür uygulamalar ayrıca Azerbaycan'ın Batı bölgesinde Miyandoab'ta ve Hamedan bölgesinde Melayer'de de görüldü.

Daha sonra birçok bölgede siyasal ortam gerginleşti. Şiraz'da on altı "Hizmetkâr"dan biri olan eski Cumhurbaşkanı Yardımcısı Ataullah Mohacerani'nin eşi ve tanınmış entelektüel Cemile Kediver, seçim mücadelesini zor koşullarda yürütebilmiştir.[14] İsfahan'da ve çevre kentlerde sol görüşlü olarak nitelendirilemeyecek cuma imamı Ayetullah Tahiri birinci turun iptal edilmesini haksız buldu ve sert tepki gösterdi, birtakım "bozguncular"ın bilim merkezlerine, dini eğitim veren bir okula ve bir camiye saldırmaları gibi bazı "vahşice" olayları kınadı[15]; bu arada Vali İhsan Cihangiri de, kendi bölgesindeki seçime katılım oranlarının sürekli artarak (1988'deki %44 ve 1992'deki %35'e karşılık %63) 1980'in %68'lik oranına yaklaştığını belirterek devrim sonrası seçim sonuçlarındaki iptallerin artışını kınadı.[16]

Nihayet ülke çapında tartışmalar patlak verdi, muhafazakâr sağ Rehberin 23 Mart'ta Meşhed'de[17] verdiği bir demeci gerekçe göstererek Lübnan'da savaşın yeniden kızıştığı bir dönemde ve Kana katliamının yarattığı olağanüstü heyecan verici ortamda liberalizmi ve "Hizmetkârlar"ın ABD'ye karşı olan zayıflıklarını sert bir dille eleştirdi; dört aday "Hizmetkârlar"a karşı mesafeli olmak gerektiğine inandıklarını açıkladılar[18]; Devrim Muhafızları Komutanı General Rızai "Cephe ve Savaş, maneviyat, ruhban sınıf ve velayet-i fakih ilkelerini tartışma konusu yapanlara, yani liberallere karşı mücadele etme" çağrısında bulundu ve "Hizbullahçılara oy verin," dedi.[19] Söylentilere göre Gulamhüseyin Kerbasçi ve Faeze Haşimi de fiziki saldırıya uğradı.

14. Bkz. *Selam* gazetesine verdiği mülakat, 15.2.1375/1996.
15. *Selam*, 1.1.1375/1996.
16. *Ahbar*, 18.1.1375/1996; *Selam*, 24.2.1375/1996
17. *Keyhan*, 5.1.1375/1996. 18. *Keyhan*, 28 ve 29.1.1375/1996.
19. *Keyhan*, 29.1.1375/1996.

Birinci turun belirsizliklerini ikinci tur da gideremedi. Katılım gözle görülür biçimde düşük oldu. Ama böyle bir düşüş eğilimi önceki seçimlerde kendisini zaten belli etmişti. Önemli olan doğal olarak yoklamalardan çıkması beklenen siyasal eğilimdi. Herkesin kendi zaferini ilan etmesinden de anlaşılacağı gibi sonuç belirsiz oldu. 90-100 milletvekilliğini sağın, 70-80 milletvekilliğini "Onarımcılar"ın ve kırk kadar milletvekilliğini de Meclise kesin dönüş yapan solun kazandığını söylemek mantıklı gibi görünüyordu. Bahailer hariç dinsel azınlıklara ayrılmış beş sandalye (iki Ermeni, bir Yahudi, bir Zerdüşti, bir Keldani) ve daha birinci turda kazananlar dışındakiler (otuz kadar) Meclisin aşağı yukarı sekizde birini temsil etmelerine rağmen siyasal açıdan herhangi bir sınıfa dahil edilemiyorlardı. Ve çok aceleye getirilmiş teşhislerin ya da çok kesin çözümlemelerin zayıf noktaları da burada ortaya çıkıyordu. Hizipçi İran sisteminde saflaşmalar geçicidir; anlaşmalar, uzlaşmalar ve geri dönüşler çok yaygındır. Bu nedenle çoğunluk sürekli değişir. Dolayısıyla seçimi kazananların sayısal olarak akıntıyı izlemesi de doğaldır. Natık Nuri'nin, Abdullah Nuri'nin aldığı 105 oya karşılık 132 oyla 2 Haziran'da Meclis başkanlığına seçilmesiyle ilk işaret verilmiş oldu.[20] Ama "Onarımcılar"a yakınlığıyla tanınan Hasan Ruhani'nin de neredeyse oy çokluğuyla başkan yardımcılığına seçilmesi ve 145 milletvekilinin, 23 Mayıs'ta "Onarımcılar"ın verdiği bir davete katılmış olmaları da ayrıca ilginçtir.[21] Dolayısıyla rakamlara güvenmemek ve çözümlemede titiz davranmak gerekir.

Sağın 1996 Meclis seçimlerindeki göreli zaferi kendi içindeki çelişkileri de ağırlaştırmıştır. Bu zafer gerçekten de çelişkilerin yarattığı duyarlılıkla ve sancılı biçimde kazanılmıştır. Ayetullah Mehdevi Keni'nin Temmuz 1995'te Militan Dinadamları Topluluğu Genel Sekreterliğinden istifa etmesi hâlâ hatırlardadır; bu grubun yöneticilerinden bazılarının, sağlık durumu nedeniyle istifa ettiği yolundaki açıklamaları pek inandırıcı görünmemiştir. Bazı yorumculara

20. Daha doğrusu Meclis 2 Haziran'da sadece geçici bir İdare Heyeti seçti. Bu oylamanın sonucu 5 Haziranda onaylandı ve Natık Nuri o zaman fazladan 14 oy daha aldı; bu durum hiziplerin istikrarsızlıklarını ve milletvekillerinin eğilimlerinin zafer yönünde olduğunun bir belirtisidir (*Keyhan*, 17.3.1375/1996).

21. *Selam*, 5.3.1375/1996.

göre, ki hepsi de dürüst kişilerdir, Keni aslında Militan Dinadamları Topluluğu'nun siyasal örgüte hatta partiye dönüştürülmesini[22] ve daha genel olarak da "halkın babası"[23] gibi gördüğü ruhban sınıfın siyasallaşmasını onaylamıyordu. Oysa kendisi çok güçlü bir dinsel otoriteye sahiptir ve seksenli yıllarda İslam Cumhuriyetinde yüksek düzeyde bir görev gündeme geldiğinde adından çok söz edilmiştir. İmam'ın Militan Dinadamları Topluluğu'nun seçim afişlerindeki fotoğrafı, Rehber'in ve cumhurbaşkanının fotoğraflarıyla yan yana görünmüş olsa da istifası sağın birliğine, dolayısıyla da Natık Nuri'nin liderliğine zarar vermiştir. Üstelik Militan Dinadamları Topluluğu'nun bazı sözcüleri İslam Cumhuriyetine karşı gerçekten mesafeli davranarak ve muhtemelen bir sonraki yılda verilecek baş role ya da daha mütevazı küçük bir bakanlık görevine talip olmak amacıyla Meclis seçimlerine katılmaktan kaçınmışlardır. Sözgelimi 130 kente dağılmış, 10 000 hocası ve 530 000 öğrencisi olan[24] güçlü Azad Üniversitesi'nin* Başkanı Abdullah Casbi ve *Resalet* gazetesi kurucularından Ahmed Tevekküli, 1993 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde biri oyların yüzde 9,1'ini, ötekisi de yüzde 23,8'ini toplamışlardı. Ticaret Odası Başkanı Ali Naki Hamuşi, Yüce Divan Başkanlık Danışmanı Esadullah Bademciyan ve birinci Mir Hüseyin Musavi hükümetinin Ticaret Bakanı ve bugün İmam Yardım Komitesi yüksek sorumlularından Habibullah Asgerovladi gibi Çarşı'nın önde gelenlerini bünyesinde toplayan Cemiyet-i Mutelif'i İslami'nin temsilcileri başta olmak üzere ötekiler henüz seçilememişlerdi. Dolayısıyla görülmüştür ki Natık Nuri'nin yeniden Meclis Başkanlığına seçilmediği durumda Azad Üniversitesi, Ticaret Odası ya da faizsiz borç sandıkları ağı gibi geleneksel olarak sağın egemenliğinde olan önemli sektörler Mecliste temsil edilemeyeceklerdi.

İkinci olarak görev süresi sona eren yasama meclisindeki oluşumun tersine, sağın yeri, yenik düşmüş bir azınlığa göre değil sınırları çok belirsiz kalan ve seçim zaferinden bir pay isteyen en az üç gruba göre belirlenmeliydi: "Onarımcılar"; İmam Hattı İttifakı'nın temsil ettiği sol; kişisel kimlikleri sayesinde, gerek istemedikleri, gerekse

* Azad (özgür) Üniversitesi, özel bir üniversitedir. *–ç.n.*

22. *İttilaat*, 19.4.1374/1995. 23. *Ahbar*, 30.11.1374/1996.
24. *Ahbar*, 29.2.1375/1996.

yönetim tarafından istenmedikleri için güçlü ulusal siyasal eğilimlerden hiçbiriyle açık bir işbirliğine girmemiş bağımsız seçim galiplerinden oluşan karışık grup. Ayrıca parlamenter çoğunluk sınırının çok kesin bir ideolojik çerçeveyle belirlenmiş olmadığını varsayabiliriz.

Bir Seçimin Yerel Unsurları

İslam Cumhuriyetinde seçimlerin açık siyasal anlamları ne olursa olsun, bu sonuçları başka türlü de yorumlamak gerekir: Seçim sonuçları bize İran siyasal toplumunun ille de resmi kurumsal programa uymayan bazı temel dinamiklerini açıklayan derinliklerinden "bir örnek" çıkarma olanağı verir. Yenilikçi unsurlar taşıyan ama ritmi özgün olan ve gelişimine 1979 Devriminin, İslam Cumhuriyetinin ilanının ve farklı dönemlerinin, seçimlerle ilgili ya da kurumsal özelliklerinin damgasını vurduğu siyasal sistemin ritmine denk düşmeyen güçlü süreklilikler bu şekilde ortaya çıkar. Bir başka deyişle 1996 seçimlerinin dönemecinde yine toplumsal dönüşüm ve siyasal değişimler arasındaki ilişkiler sorunuyla karşı karşıyayız.

Bu açıdan bakıldığında Meclis seçimleri, özellikle taşrada, yoğunluğu sayesinde bünyesinde kırsal kesim yaşamına büyük bir canlılık getiren sayısız toplumsal unsur barındırır.

İslam Cumhuriyeti devletin merkezileştirme ve rasyonelleştirme faaliyetlerini, eski rejimden farklı olanak ve kaynaklarla, yeniden başlatır. Bu süreç sözgelimi demiryolu ve karayolu altyapısının gelişimi, ülkenin üniversite ve faizsiz borç sandıkları ağlarıyla donatılması, tüketim, giyim kuşam ya da eğitim alanında bir "İslamcı ve İranlı yaşam tarzı"nın yaygınlık kazanmasıyla, kent yaşamının kimi zaman zorla yeknesaklaştırılmasıyla ya da cuma namazının kurumsallaştırılmasıyla tanıdığımız İran toplumunun hızlı bir biçimde birleştirilmesi hatta homojenleştirilmesiyle yansır. Bununla birlikte bu çözümlemenin başka bir gözlemle tamamlanması gerekir: Merkezileşme, siyasal ve ekonomik yaşamın giderek "yerelleşme"siyle doğru orantılıdır ve bu gelişme düzensizliklere yol açtığı gerekçesiyle mevcut hiziplerin hiçbiri tarafından benimsenmemiştir.[25] Yerel güçler, İslami Cumhuriyetin merkezi mantığına göre özerktir ve aynı za-

manda da merkezi kurumlarla sıkı bir etkileşim içindedir. Yerel dinamiklerin bu gücü, iktisadi durumun ağırlığının gizleyemeyeceği, kuralları belirsiz kamusal ve yarı kamusal örgütlerin katkıda bulunduğu —özellikle Onarımcılar ve İmam Yardım Komitesi— kırsal ve bölgesel ekonominin gerçek bir gelişimiyle desteklenmiştir. Bundan iki önemli sonuç çıkarılabilir: İslami Cumhuriyetin istikrarı, bölgeler arasındaki değiş-tokuşun yoğunluğuna ve yeni toplumsal oluşumlar karşısında evrim geçirip geçirememesine bağlıdır; ayrıca İran gibi farklı etnik kökenlerden ve kültürlerden oluşan bir ülkenin birliği merkezden uzaklaşma eğilimleri yüzünden tehdit altına girmez.

Her şeye rağmen İran siyasal yaşamının yeniden yerelleştiği açıktır ve Cumhuriyetin önemli yöneticileri, doğum yeri Kerman'ın gelişimi için büyük çaba harcadığı herkesçe bilinen Haşimi Rafsancani'yi örnek alarak, memleketlerine göre bir konum almakta gitgide daha az isteksizlik gösteriyorlar.

Seçimler, oluşumuna katkıda bulundukları bu süreci açıklamakta bize yardımcı olurlar. Aslında 1996'da adayları ön seçimle belirleyen büyük ölçüde Anayasayı Koruyucular Konseyi ve İçişleri Bakanlığıdır; İçişleri Bakanlığının "yerel konseyler"i (*şura-yı mahalli*, mahalli şura) vardır ve bunlar devlet görevlileri tarafından hemşehrileri nezdinde iyi isim yapmış büyük toprak sahipleri, tüccarlar, din adamları ya da eski memurlar arasından seçilmiş güvenilir 30 kişiden (*mutemet*) oluşur. Bunun için alınan ölçüt yaş ve bilgeliktir; aynı zamanda zenginlik de tabii ki ama zengin olmayan bir insan da pekâlâ güvenilir olabilir. Uygulamada yerel konseyler adaylık başvurusu yapmış kişilere onay verme görevini kendi saflarından çıkmış olsun olmasın dokuz mutemede vermişlerdir. Bu dokuz mutemet arasında da bir ya da iki din adamının bulunması gerekir. Bu konseylerde kadınların da yer alması resmi genelgelerle açıkça öngörülmüştü ama bu seçim sürecinde yer almaları konusunda son derece ihmalkâr davranıldığı anlaşılıyor. Merkezi ya da yerel yöneticilerin son sözlerini muhtemel bir adayın isminin üstünü çizmede ya da tam tersine verdiği hizmetler nedeniyle bir adayı seçmenlere tanıtmada

25. A. Azem Beygi, "Nigâhi diger be'emelkerd -i nâmatlub-i tarhâ-yi umrâni ve mesuliyet-i dolat ve meclis", *İttilaat-ı siyasi-iktisadi*, 97-98, 1374/1995 içinde, s. 111-7; *Selam*, 15.12.1374/1996.

kullanmak üzere saklamaları da son derece doğaldır. Ama en önemli sorun ortadan kalkmış değildir: Adayların önseçimi çok büyük ölçüde mahalli koşullara bağlı duruma gelmiştir.

Bu nedenle rekabet özellikle dayanışma ve yerel kozlar çevresinde örgütlenmiştir; gene bu rekabet bazı siyasal nitelikleri de ön plana çıkarmıştır; her şeyden önce başı dik alnı açık iyi bir insandan beklenebilecek bütün özellikleri özetleyen şerefi (*eberru*). Daha adaylar seçilir seçilmez bir etkileme yarışıdır başlar. Kesin tarih yaklaştıkça daha da yoğunlaşır mücadele ve adaylar az çok ağırbaşlılıklarını yitirirler: Rakip adayın afişleri yırtılacak, resmi makamlara ahlaksal tutumuna ilişkin olumsuz şeyler söylenecek ama bu arada sözgelimi matbaada afişler basılırken birlikte güzel anlar da yaşanacaktır; seçim malzemeleri ortak hazırlanacak (Meşhed'deki gibi) ve özellikle fiziksel şiddetten kaçınılacaktır (gerçi Azerbaycan'da daha ilk turda çatışmalar çıkmış; Meşhed'de Ferhad Caferi, adaylığı birtakım güçlü çıkar odaklarını tehdit ettiğinden ciddi biçimde tartaklanmış ve seçimlerden çekilmiştir; hatta bu gerilimler ikinci turun yaklaşmasıyla birçok seçim bölgesinde baş göstermiştir). Bu çatışmalarda altı tür dayanışmaya bağlı olarak saflaşmalar görülmüştür: mezhepsel dayanışma (Şiiler ve Sünniler arasında ama aynı zamanda farklı ekoller ya da dinsel liderler arasında), etnik dayanışma, aile ya da kavim dayanışması, mahalle dayanışması, mesleki dayanışma (lonca ya da zanaat) ve siyasal dayanışma (ülke tarihinden gelen akımlar bağlamında). Tabii ki bu bölünmelerin hiçbiri kendi içinde belirleyici olmamıştır ve birçoğunun kesiştiği görülmüştür. Seçim oyunu, şu ya da bu dayanışmanın damgasını vurduğu beklenmedik yerel olaylara rağmen az çok öngörülebilir ve hayli açık bir oyun olmuştur. Üstelik yerel çatışmaların kahramanları, sözgelimi adaylarını desteklemek amacıyla önemli politik şahsiyetleri bölgeye çağırmak, ya da nüfus kâğıdıyla ülkenin herhangi bir bölgesinde oy vermek mümkün olduğundan[26] seçim otobüsleri kaldırmak gibi daha ilkel yollara başvurarak seçim çevrelerinin dışındaki kaynakları da seferber etmişlerdir.

26. Bununla birlikte şunu da belirtelim ki bir seçmen iki turda iki ayrı seçim bölgesinde oy kullanamaz.

Şirketlerin Stratejisi

Seçim sürecinin canlılığı adayların kampanya için büyük paralar harcamasını zorunlu kılmıştır. Daha önceki bölümde gördüğümüz gibi devletçi solun çökmesinden ve ekonominin liberalleşmesinden beri kurumların ya da şirketlerin siyasal oyununa ancak böyle girilebiliyordu. Bu ekonomik yapının gelişimini sözünü ettiğimiz farklı dayanışma mantıklarından ayırmak mümkün değildir ve bu gelişme "Tilmizler Cumhuriyeti" paradigmasına gönderme yapar.[27] Öyle ki Fransa'da olduğu gibi İran'da da siyasal yaşamı şirketlerin finanse etmesi, rejimin önde gelen kişilerinin ve mahalli idareler yöneticilerinin doğrudan doğruya karıştıkları Saderat bankası ya da tütün tekeli rezaletlerinin yarattığı skandaller bağlamında önemli bir polemik konusu olmuştur. Sözgelimi Tahran'da *Resalet* gazetesi üstü kapalı bir biçimde "Hizmetkârlar"ın kampanyasına katkıda bulunan belediye için çalışan şirketleri itham etmiştir.[28] Kendisine kampanya harcamalarının kaynağı sorulan Faeze Haşimi şu yanıtı vermekle yetinmiştir: "Militan Dinadamları Topluluğu'nunkiyle aynı", yani özel bağışlar ya da şirket bağışları; Faeze bu yanıtıyla hem *Resalet*'in kuşkularını doğrulamış hem de onlara Pandora'nın kutusunu açmamayı öğütlemiş oluyordu. Öyle anlaşılıyor ki aynı türden suçlamalara Meşhed'de de tanık olunmuştur.

Ama şirketlerin seçim oyununa katılması, işin finansman boyutuyla sınırlı kalmamıştır. Bu katılımla aynı zamanda "Onarımcılar" dan "liberaller"e, "teknokratlara" ya da "başka türlü düşünenler" (*Diger-andş*) denilen çok sayıda bağımsıza kadar birçok yenilikçinin referans olarak gösterdikleri rekabet ve etkinlik niteliklerini ön plana çıkararak, siyasal üslubun yenilenmesine de katkıda bulunulmuştur: Seçmenleri çekebilmek için artık sadece konuşmak yeterli değildir; eylem ve başarı da gerekmektedir. Bu bakımdan muhafazakârlara mal edilen zafer, İran toplumunun ve ekonomisinin çekim

27. J.-F. Bayart, "Entre 'dirigistes et libéraux': la République islamique," F. Adelkhah, J.-F. Bayart ve O. Roy (haz.), *Thermidor en Iran* içinde, Brüksel: Complexe, 1993, s. 15-33.

28. *Resalet*, 23.12.1374/1996.

merkezi, halkın haklı ya da haksız biçimde muhalifleriyle özdeşleştirdiği bir profesyonelleşmeye doğru kaydığı için, kazananın kaybettiği bir zaferdi. Oranlar son derece anlamlıydı: Adayların sadece yüzde 9'u din adamıydı ve sadece yüzde 5'inin lise diploması yoktu, buna karşılık yüzde 7'si doktor, yüzde 12'si lisans üstü öğrenim görmüştü, yüzde 39'u da lisans diploması sahibiydi.[29]

Bununla birlikte ruhban sınıfın siyasi nomenklaturasının güçlü otoritesinden kaynaklanan ağırlığı ve şehit aileleri gibi rejimin himaye ağlarının etkisini de göz önünde bulundurmak doğru olur. İkinci turdaki kampanyanın belirgin özelliği, Amerikalılara boyun eğmiş liberallerin mahkûm edilmesi biçimindeki "hizbullah" duyarlılığına zorunlu bir dönüş ve modası geçmiş olduğu sanılan kaba dilin yeniden ortaya çıkışı oldu. Bu durumdan siyasal tartışmanın niteliği etkilendi, gazete sütunlarında fikir tartışmalarının yerini giderek protestolar, suçlamalar aldı ve Rehberin ya da cumhurbaşkanının bu meseleyi birçok kez gündeme getirmeleri de süreci sonlandırmaya yetmedi. Seçim öncesi döneme siyasal partilerin kurulması, ekonominin gidişatı, sağ ve sol arasındaki fark, toplumsal adalet üstüne fikir çatışmaları damgasını vurmuşken seçim sonrası dönem daha yavan ve renksiz geçmiştir: "Falanca aday ne kadar para harcamıştı? Para nereden geliyordu?"

Özellikle yeniden toplum içine girme konusunda sıkıntı çeken, cephedeki mahrumiyetleri bilmeyen herkese şüpheyle bakan ve yaşanan dönemin maddeciliğine içerleyen eski muhariplerin ve şehit ailelerinin duyarlığını temsil eden Ensar-ı Hizbullah militanları devrimin kazanımlarının korunması gerektiği düşüncesinde olduklarını ilan etmişlerdir. Eyleme geçerek, Çitgar Parkı'nda bisikletle dolaşan kadınlara sataşmışlar —Faeze Haşimi'ye yönelik saldırı—, Kudüs Sineması'nda *Tuhfe hend* (Hindistan Armağanı) adlı filmin gösterimini durdurmuşlar, sinemanın tabelasını sökmüşler, bir kez daha Abdülkerim Suruş'u tartaklamışlar, gevşek örtünmüş kadınlara saldırmışlar, çarşafın zorunlu hale getirilmesiyle ilgili bir yasa çıkarılmasını istemişler ve çok kesin olmamakla birlikte İsfahan'da bir din okuluna saldırmışlardır. Bu hareket bir bakıma ülkenin başkaldırı

29. *İttilaat*, 12.12.1374/1996.

tarihi boyunca anlatılan "kabadayılar" ve öteki "yalancı pehlivanlar" geleneğiyle bağlantılıdır. Ensar militanları devrimci inançlarla ya da Besic duyarlığıyla eylem yaparlar ve bu da onların profesyonel kışkırtıcılar tarafından yönlendirildikleri gerçeğini dışlamaz. Şu âna kadar "liberaller" ve İslami sol, bu sağ şiddetin belli başlı hedefleri olmuşlardı. Ama sözgelimi Kum Medresesi gibi bazı fraksiyonları, sporun kötü bir alışkanlık olduğunu söyleyerek ideolojik konumlarından dolayı onlarla uzlaşma içinde olsa da bu şiddet hareketini bütünüyle sağın yönlendirdiğini söylemek de haksızlık olur. Aslında Ensar hareketi, ne kadar samimi olursa olsun, sağın büyük bölümünün kabul edilmez bulduğu özel alana müdahale iddiası yüzünden ülkede son derece azınlıkta kalmıştır. Etkinlikleri şimdilik Tahran'la ve bazı taşra bölgeleriyle sınırlıdır. Devrim ideali, savaşla yeniden yapılanma ve modernizasyon arasındaki gerekli sentezlerin ne denli zor olduğunun habercisidir; tüm çelişkili hoşnutsuzlukların ifade edilmesine bir şekilde katkıda bulunur ama kalıcı bir siyaset ufku da sunmaz.

Siyasal Alanın Kutsallıktan Arınması ve Farklılaşması

Seçim kampanyası süreci aynı zamanda İran siyasi toplumunun gitgide artan bir profesyonelleşme hatta ticarileşmenin etkisiyle kutsallıktan arınmasının önemli bir göstergesi olmuştur. Bu süreç belirli kurallar çerçevesinde gelişmiş —Batı demokrasisi ölçütlerine göre bulanık ve tartışmalı da olsa— ve ülkenin basını ve hukuk otoriteleri tarafından sürekli değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Sözgelimi kurallar dışında yapılan afişleme resmi makamların yasaklamaları, tutuklamalar, para cezaları ve temizleme cezalarıyla[30] ve de belki özellikle ışıklı panoların ya da kamu binalarının örtülmesini ve kentin kirletilmesini istemeyen halkın toplumsal baskısıyla iyi kötü engellenmiştir. Ayrıca seçim harcamalarını kısıtlama ve adaylar arasında belli bir eşitlik sağlama kaygısı içindeki Anayasayı Koruyucular Konseyi coşkuları ve taşkınlıkları denetleme gücü olan bir mevzuat

30. Sözgelimi Tahran'da seçim kampanyasının daha ikinci gününde yetkili kurulun emriyle 800 afiş sökülmüştür. *Resalet*, 13.12.1374/1996.

yayınlamış ve özellikle adayların renkli fotoğraflarını yasaklayarak tek bir klişe seçimini zorunlu kılmış, afişlerin boyutlarını sınırlamıştır. Ama bu bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreci seçim tutkusunun bu biçimde düzenlenmesiyle kalmamıştır. Kampanya harcamaları —bedava *çelo kebap* dağıtımı, afişler, salon ve araba kiraları, el ilanları, başka bölgelerden getirilen seçmen konvoyları hatta sade ve basit bir biçimde oy satın alınması biçiminde yansıyan ahlaksız tutumlar neyi gösteriyordu?— basında ve özel sohbetlerde bitmez tükenmez bir tartışmaya konu olmuştu; toplumda "seçimler böylesine büyük bir para ve enerji seferberliği yaratıyorsa getirisi de büyük demek ki!" düşüncesi doğmuştu. Böylece sadece çok çıkarcı bir siyasal vaat anlayışı —1978'in Mesihçi ya da devrimci seferberliklerinin ya da Uzmanlar Meclisinde koltuğa oturmayı kabul etmeyip televizyonda gösterilen resmi toplantılarda bağdaş kurarak yerde oturan Ayetullah Talegâni gibi birinin gösterişe varan sadeliğinin tersine— değil, aynı zamanda oldukça açıkgöz bir siyasal sınıf vizyonu da ön plana çıkmıştır: Eğer adaylar halkın davasına bu kadar bağlı idiyseler bu paraları okul ve hastane yapımına harcayamazlar mıydı ya da çocuklara bedava defter dağıtamazlar mıydı? Adaylardan bazıları daha birinci turdan önce Anayasayı Koruyucular Konseyi'nden gerekli onayı aldıktan sonra kampanyada harcanacak parayı okul yapımına harcayacaklarını ilan ederek yarıştan çekilmişlerdir; bu tavır bir yandan 2000 yılında yapılacak seçimler için randevu alırken bir yandan da temiz bir isme ve seçilebilirlik niteliklerine sahip olduklarını kanıtlama çabası değil midir? Seçim alanının ticarileşmesi İslam Cumhuriyetinde siyasal etkinliğin profesyonelleştiğini gösterirken, aynı zamanda "Thermidor" evresinin tanımı olan devrimci ya da post-devrimci bir grup seçkinin de profesyonelleşmesini sağlar. Ayrıca İranlılar siyaset alanındaki bu değişimin tam anlamıyla bilincindedirler; coşku çağının yerini akıl, hatta daha da ileri giden kimileri "kişisel çıkarlar"çağı aldı, diyorlar.

Şurası çok açıktır ki bu kutsallıktan arınma süreci siyasal alanın din alanından ayrılmasını bütünleyen bir süreçtir; Rehberin ancak 1994'te taklit merciine seçilmesinin ya da Temmuz 1995'te Ayetullah Mehdevi Keni'nin Militan Dinadamları Topluluğu Genel Sekreterliğinden istifasının paradoksal bir biçimde gösterdikleri bir eği-

limdir bu. Yenilikçi meclis bünyesinde çok karakteristik bir tablo ortaya çıkar: Mecliste sadece elli kadar din adamı vardır (dördüncü yasama meclisinde 259 milletvekilinden 65'i ve birinci mecliste 216 milletvekilinden 98'i). Bu noktada şu soru akla geliyor: Bir dönem —1953'te kurulan ve 1983'te İmam'ın isteğiyle kendi kendisini feshedenden— Hüccetiye örgütlenmesinde görülen ama oluşumun sınırlarını büyük ölçüde aşan ve birçok kurum ve dernekle birlikte gerçek bir düşünce hareketi durumuna gelen yeni bir dinsel ve felsefi yaklaşımın doğuşuna mı tanık olunmaktadır? Başlangıçta "Bahai sapkınlığı"na karşı mücadele amacıyla kurulan ve bu amaçla bilimsel bilgiden ve akılcı görüşlerden yararlanmaya çalışan bu girişim sosyal ve siyasal konularda aşırı muhafazakâr olmasına rağmen reform ve modernleşme etkinlikleriyle birlikte yürümüştür.[31] Bu hareket, devrimin, Cumhuriyetin ilk yıllarının ve savaşın ateşi içindeki Hizbullah'ın sert saldırılarına hedef olmuştur; Hizbullah bu hareket yanlılarını, inancın ve siyasetin kaçınılmaz özdeşliğinin son derece gerekli olduğu bir dönemde, rejimle işbirliği yapmak, velayet-i fakih'ten çok kayıp on ikinci imamın (Mehdi) ortaya çıkması düşüncesine ağırlık vermek, bilimi militanlıktan üstün tutmak, maddi ve teknolojik gelişmeye çok fazla bağlı olmak ve dolayısıyla da bu dünya işlerini önemsemekle suçlamıştır. Zamanla daha iyi anlaşılmıştır ki Hüccetiye çizgisi ve militan İslamcılık arasındaki fark, hiç kuşkusuz koşullar nedeniyle abartılmıştır. Şah'a karşı mücadelenin gereklilikleri, daha sonra İslam Cumhuriyetinin, muhalefetin terörist eylemlerine ve Irak saldırısına karşı korunması, bazı çevreleri devrime kadar en güçlü toplumsallaşma çevrelerinden biri olan Hüccetiye örgütüyle dayanışmayı kesmek zorunda bıraktırmıştır. Sami Zübeyde, Abbas Vali ve Camille Verleuw'e göre yönetimin bu harekete 1983'te kendisini feshetmesi gerektiği ihtar edildikten sonra gösterdiği hoşgörü, hatırı sayılır sayıda Cumhuriyet yöneticisinin bizzat hareketin sempatizanı olmasıyla açıklanabilir.[32] Kaldı ki bu kişiler-

31. Ayn Bahi, *Der şenat-i hizb-i ka'edin-i zaman, mosum bi encümen-i hüccetiye*, Tahran: Neşr-i daniş islami, 1362/1983; Neşriye râh-ı mücahid, *Encümen-i hüccetiye, nesli meyus az harekat ve inkılab*, Tahran: İntişarat-ı râh-ı mücahid, 1368/1989.

32. A. Vali, S. Zübeyde, "Factionalism and political discourse in the Islamic

den bazıları hâlâ böyle tanınsa da bunun devrime bağlılıklarıyla çelişmediği düşünülmektedir. Bununla birlikte çatışmanın sınırları daha karışıktı. Seferberlik kuşkusuz cephede yeni toplumsal bağlılık biçimlerine yol açmıştır; bununla birlikte Besic hareketi arkadaş ve komşu topluluklarıyla ve ailelerden, okullardan, camilerden başlayarak toplu eylemler biçiminde gerçekleştiği için bu biçimleri mahallelerde, kentlerde ya da köylerde de kendini gösterir.[33] Toplumun içinde bulunduğu bu son derece ilginç durumda, Hüccetiye gibi bir örgütün rasyonalist uğraşları ve entelektüel yöntemleri artık günün konusu olmaktan çıkmıştır. Kaldı ki 80'li yıllardaki entelektüel sorgulama bundan ibaretti; İran'da olduğu kadar başka ülkelerde, sözgelimi Fransa'daki üniversite çevrelerinde de İslam Cumhuriyetinin gerçekliği siyasal mücadelenin doğrudan ve trajik unsurlarının prizmasından kavranıyordu. 1989'dan beri yeniden yapılanma sorunları tartışmanın verilerini büyük ölçüde değiştirmiştir. Öyle ki seçim takvimi sayesinde, belirsiz olmakla birlikte medrese içinde tarihsel ve dinsel bağlamda çatışan toplumsal seçkin ya da devrimci siyasal sınıfın eğilimlerinin yakınlaşmasına ya da uzlaşmasına açılan önemli bir siyasal yeniden oluşumun söz konusu olabileceği tartışılabilmektedir.

Bu açıdan bakıldığında önemli olan unsur kaçınılmaz biçimde değişken hizip ittifakları oyunundan çok bir sorunsalın gittikçe artan meşrulaşmasında aranmalıdır; sözgelimi etik ile siyaset arasındaki ve özel ile kamusal arasındaki "ayrım" sorunsalı. Oysa 1996 seçim kampanyası bu genel farklılaşma sürecinde ayırt edici bir dönem olmuştur; bunun nedeni de özellikle seçim kampanyasının seslendikleri kesimi (kadınlar, gençler, din adamları, öğrenciler, tüccarlar, emekliler, Türkler, Yezidiler, Sünniler, sakatlar...) belirlemiş aday-

---

Republic of Iran: the case of the Hujjatiyeh society", *Economy and Society*, 14/2, 1985 içinde, s. 139-73; C. Verleuw, "L'Association hojjatiyye mahdaviyye", B. Badie, R. Santucci, *Contestations en pays islamiques*, cilt II, Paris: CHEAM, 1984-87 içinde, s. 81-117.

33. N. Riahi-Cozani, "Enfant soldat: corps dissous, corps morcelé", E. Volant, J. Lévy, O. Jeffry, *Les risques et la mort* içinde, Montréal: Méridien, 1996, s. 41-63; F. Khosrokhavar, *L'islamisme et la mort. Le martyre révolutionnaire en Iran*, Paris: L'Harmattan, 1995.

ların ortaya çıkmasını kolaylaştırmış olması, aile üyelerinin birbirinden farklı ve özgürce oy kullanması nedeniyle adayların aile içinde rollerin ve kişilerin bireyleşme mantığına cevap vermesidir.

Seçilen kadınların sayısı (bu sayı 1992'de 9 ve 1980'de sadece 4 iken son seçimde 13'e çıkmıştır) bu işe rağbet eden kadın adayların çokluğu (1992'de 81'den son seçimde 179'a yükselmiştir) ve birinci tur sonuçları göz önüne alındığında görece yetersiz olmakla birlikte, kadınların seçimlere katılmaları önemli bir olay olarak görülmelidir. Daha önce belirttiğimiz gibi kadınların adaylığı her şeyden önce olay olmuş ve gündemi sürekli meşgul etmiştir: sadece Tahran'da Faeze Haşimi değil, aynı zamanda Şiraz'da Cemile Kediver, Melayer'de Elahe Rastgu, İsfahan'da Neyyire Ahavan-Bitaraf, Tebriz'de de Ahu-riya. Bu kadın adaylar genellikle erkek adaylardan fazla oy toplamışlardır öyle ki Meşhed'de Bayan Alevi seçilmiş ama kendisi de aday olan kocası Fattahi seçilememiştir.[34] Kadınların seçime katılım tarzları, Şah döneminde görülen o "süs olsun diye" aday olma tavrını kesinlikle aşmıştır. İslam Cumhuriyeti yöneticilerinin eşleri ve kızları herkesin gözü önünde ve bilgisi dahilinde sorumluluk üstlenmişler ve siyaset sahnesinde oğullarından daha fazla görünmeye başlamışlardır. Ayrıca bağlılıklarının yönü de bireyselleşmiştir: Faeze Haşimi ve Cemile Kediver Hizmetkârlar'ın safında yer almış, Neyyire Ahavan-Bitaraf solu tercih etmiş, Meryem Behruzi Militan Dinadamları Topluluğu, Nahid Şid ise bağımsızlardan yana olmuştur. Tahran'da ikinci turda 60 aday içinde en az 11 kadın vardır ve İmam Humeyni'nin kızı Zehra Mustafavi'nin yönettiği İslam Cumhuriyeti Kadınlar Derneği 30 aday içeren bir liste çıkarmış ve bu listede her eğilimden 8 kadın yer almıştır. Öteki büyük kentlerde ve ülkenin geri kalan kesiminde de benzer olgular gözlemlenebilmiştir; sözgelimi Horasan'da Torbet-i Cem'de tümü erkek olan adaylar eşleri, kız kardeşleri, kuzinleri ve mahallelerde ve camilerde toplanan hatta rakip adayları gözden düşürmek amacıyla imzasız mektuplar dağıtan kadın militanların oluşturdukları "propaganda merkezleri" (*sitad-ı tebligati*) tarafından etkin biçimde desteklenmiştir. Kısacası

34. *Selam*'a (10.1.1375/1996) göre Tahran'da kadın adaylar yaklaşık 384 000, erkek adaylar ise 364 000 oy toplamışlardır (bu sayı 1992'de 282 000 ve 301 000'di).

esas olarak kadın seçmenler daha etkin olmuşlardır. Doğal olarak tüm seçim bürolarında görev yapmaları mümkündü ama "icra komisyonları" bazı kadınların katılımını özellikle kolaylaştırmak amacıyla onlara özel bürolar verdi.[35] Ailelerde siyasal tartışma kesinlikle ve hiçbir biçimde erkeklerin tekelinde değildir ve tabii ki başta Faeze Haşimi olmak üzere en gözde kadın adayların güzergâhları biraz moda televizyon filmlerinin esinledikleri türden sayısız yoruma yol açmaktadır; bu bakımdan seçim seferberliği kitlelere ideolojik söylemlerden çok, kampanyanın seyrinin çeşitli olaylarına dair bir dizi "kulaktan kulağa yayılan öyküyle"[36] aktarılıyordu.

Kısacası, seçim sürecinin çözümlenmesinden elde ettiğimiz sonuç, bize sürekli kendi kendisiyle mücadele içinde olan bir toplumun görüntüsünü sunuyor. Söz konusu olan, 1970'li yıllara ya da İslam Cumhuriyetinin başlangıç yıllarına damgasını vuran yaygın tartışmalardan çok, insanın çevresiyle kurduğu ilişkinin farklı yönleri bağlamında daha mütevazı düşünceler ya da fikir alışverişleridir. Seçim kampanyasının hiç bitmek bilmeyen kulaktan kulağa anlatılan toplumsal öyküleri, ne kadar nükteli görünürse görünsün aslında Cumhuriyetin yönetilen ve yönetenleri arasında bir etkileşim sağlar. Sözgelimi şeref (*eberru*) temasına seçim bölgelerinde —Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin diskalifiye ettiği adaylar şerefleriyle oynandığını ileri sürerek yakınırlar— olduğu kadar aynı konseyin, bir adayın seçilmesinin engellenmesinin onun dürüstlüğüyle ilgisi olmadığını açıkladığı devletin zirvesinde de rastlanır. Aynı şekilde Rehber de adaylara büyük paralar sağlandığı yönündeki bazı dedikoduları dile getirerek bir milletvekilinin borçlu (*vâm-dâr*) olamayacağını açıklar. Böylece ortaya bir de seçimin Cumhuriyetin ahlakını değiştiren ve bir toplumsal alandan ötekine ya da özel alandan kamusal alana değişen kuralların çeşitlenmesine dayanan "ahlaksal ekonomisi" çıkar. Sözgelimi iki birey arasında ya da kısıtlı toplumsal çevrelerde kabul edilebilir olan bir şey —şu ya da bu işi yürütebilmek

35. Seçmen bürolarında aday tanıtma iznini sadece 1992'den beri ve Militan Dinadamları Birliği'nin müdahalesi sayesinde elde edebilmişlerdir, *Selam*, 20.2. 1371/1992.

36. Bu deyimi, İspanya'da demokratik geçiş dolayısıyla kullanmış olan Victor Perez-Diaz'dan aldık.

için para kabul etmek— iki seçmen arasındaki eşitlik bu nedenle bozulur bozulmaz siyasal alanda tartışmalı hale gelir: Ne de olsa herkesin kendi kişisel çıkarlarını ya da bazı toplulukların çıkarlarını korumak için bir adayın dikkatini çekme olanakları ya da seçilecek iyi bir aday bulma şansı yoktur! Aynı şekilde Aşure vesilesiyle yemek veren bir hayırsever için *çelo kebap* dağıtılması hayırsever bir davranışken seçim kampanyası ortamında çok kuşkulu bir anlama bürünür. En muhafazakâr adaylara gelince onlar klasik çarşaf giymiş kadınlarla çevrilidirler ve onlar için önemli olan dinsel ilkelerden çok tek bir oy bile yitirmemektir. Bu seçim ahlakı ekonomisinin içeriği çok "yasal ve rasyonel"dir. Dinsel de olsa cemaat etiği önceliğine değil kurallara uyan toplumsal insanın hareketlerine gönderme yapar. Adaylar seçmenlerine bir "yaşam mektubu" (*zendegi-name*) biçiminde ayrıntılı bir biyografi takdim etmeyi ihmal etmezler; bu biyografide aile durumları, eğitim düzeyleri, geçmiş ya da mevcut görevleri ve özellikle kişisel uğraşıları, devrim ve şahadet bağlamında hizmet durumları (hapis, cephe, yakın çevrelerinden savaş kurbanları vb.) yer alır. Bu girişim kimileri için aynı zamanda birey olmanın tasdikli belgesidir: Meşhed'de Ferhad Caferi afişlerde özgün ve cüretli bir biçimde boy gösterir, sakalsızdır ve mesleğiyle uğraşlarını üç sözcükle —yazar, gazeteci, öğrenci— belirtir; böylelikle potansiyel seçmenlerinin düşüncelerine şu olumsuz düşünceyi teslim eder: "Geçmişim mi? İlgilenilmeye değmez", oysa bu tam tersine bütün öğrencilerin klasörlerinde yer almasına ve büyük olasılıkla çok sayıda oy toplamasına engel oluşturmaz. Genel olarak seçim kampanyası devrimci destanın büyük öykülerinin önceliği daha bölük pörçük öykücüklere bıraktığı bir topluma doğru gelişmeyi canlandırır: ulus ölçeğinde olmaktan çok, daha kısıtlı aile, spor ekibi, lonca, kültür vakfı, üniversite, okul, dinsel toplantılar, cami gibi çevrelerde gelişen, taraf olan, karşı çıkan, eleştiren, soran ve alay eden öyküler.

Şimdi bilinmesi gereken seçim mevzuatının bu gelişmelerin kurumsallaşmasını sağlayacak kadar açık olup olmadığıdır. Seçim pazarı —bu deyim Farsçada *bâzâr-e entekhâbat* olarak geçer, İran'da "sıcak" da denir— seçmenlerin kendi çıkarlarına yarayacağını düşündükleri sayısız toplumsal bölünmüşlükle oynamalarına yetecek kadar çeşitlenmiştir. Seçmenler bu bağlamda çok faydacı ve akılcı

düşünürler; artık milletvekilinden beklenen köyün, kentin, malmülk sahiplerinin, topraksız köylülerin, nakliyecilerin, öğretmenlerin, öğrencilerin, kısacası belirli çıkar beklentileri içinde olanların haklarını meclislerde ya da mahalli idareler nezdinde savunmalarıdır. Kamuoyuna göre bir seçim galibinin sahip olması gereken nitelikler bu anlayışta belirgindir: İnsanlara yakın olmalı, onları ve şikâyetlerini dinlemeyi bilmeli, sade olmalı, kısacası "halkla oturup halkla kalkmalıdır", ama aynı zamanda bürokrasi koridorlarında ya da Meclis çatısı altında görüşlerini kabul ettirebilmeli, ağırlığını koyabilmeli ve etkili olmalıdır (seçmenler çoğu zaman terzi kendi söküğünü dikemez eğretilemesinden yola çıkıp "boreş daşte bâşe"yi kullanırlar). Zamanımızda bu yetenek iyi bir öğrenim, mümkünse yüksek öğrenim görmüş olmayı, sözcüğün yüce bağlamında bir uzman (*mütehassıs*) olmayı gerektirir ve sadece güvenilir biri (*müteahhid*) olmak —"Meclisin kesinlikle uzmanlara gereksinimi vardır ama siz en angaje olanları seçin"[37] demiştir Rehber kampanya sırasında— ve televizyonda yakışıklı görünmek yeterli değildir.

Aslında milletvekilinin bu faydacı profili, klasik ya da geleneksel önemli şahsiyet özellikleriyle birleşir. Sözgelimi Fariman/Sarak milletvekili Hüseyin Gazizade, harcamadığı dış ülke seyahat harcırahlarını soylu bir civanmerte yakışır biçimde ama aynı zamanda kendisi için bir şey istemeden halka hizmet etmeye hazır gerçek bir devrimci gibi Meclise geri vererek büyük bir sükse yapmıştı. Aynı şekilde Ferhad Caferi'nin "başka türlü düşünenler" kategorisinde yer almak için lise öğrencilerinin o çok beğendikleri sakalsız yüzünü göstermesi yeterli oluyordu. Haftalık *Havaran* dergisi görevlileri seçim kampanyasında onun cephe hizmetleriyle övünmemiş olmasına şaşırmıştır: "Halka hizmet etmiş olmakla övünmek gerektiğini sanmıyorum, kendini böyle bir nedenle alacaklı saymamak gerekir,"[38] diyor ve böylece aynı zamanda hem civanmert hem devrimci hem de sağın kullandığı deyimle "liberal" olunabileceğini söylüyordu adeta.

Faydacı siyasal eylem anlayışı yerel ölçekte uzun süre geçerli

37. *Keyhan*, 29.1.1375/1996. Haşimi Rafsancani'ye göre iki nitelik birbirlerinin tamamlayıcısıdır: bkz. *Ahbar*, 7.12.1374/1996.

38. *Havaran*, 145-146, 1375/1996.

olan ulusal Mehdi taraftarlarının aleyhine olarak giderek kendini daha fazla hissettiriyor. "Onarımcılar"ın ve "bağımsızlar"ın seçim söylemi yararcılık ve yerel eylem arasındaki bu eşdeğerliliği çok ince bir biçimde yansıtmıştır. Onlara göre iyi bir seçim galibi ortak sağduyunun istediği gibi "mahallenin" ya da "buraların" insanı (*ehl-i mahal*) ise de aynı zamanda da bir "bilirkişi"dir (*ehl-i tahassos*); iki durumda da aynı aidiyet kavramı (*ehl*) kullanılmıştır. Bu yerel kurum ve ulusal ya da uluslararası boyut arasında çelişki yoktur. Çünkü "mahallenin çocuğu"dur (*beççe mahal*) ve aynı yaşamı paylaştığı seçmenlerinin çıkarlarına hizmet eder. Ama bunlar artık daha küresel bir bağlamdan ayrılamazlar: Yerelciliğin (ya da ulusçuluğun) olumlanması merkeze (ya da dünyaya) entegre olma iradesiyle atbaşı gider. Gerçekten de faydacı siyaset anlayışı devletin zirvesinde, Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin 1989'dan 1997'ye kadar ayrıcalıklı bir konum kazandırdığı bir düzlemde yansır: Cumhurbaşkanı o dönemde hükümetini devletçi solu hayretlere gark ederek "iş" (*kâr*) kabinesi olarak nitelemişti. Birkaç yıl içinde kat edilen yolu ölçmek mümkündür: Bu "iş" teması, artık siyaset alanının tümünde geniş ölçüde paylaşılmıştır. Gerçi hâlâ "toplumsal adalet"i iktisadi gelişmenin önüne koyan ve pazarı adaletin teminatı kabul eden sağ ile üstünlüğü iktisadi gelişmeye ve tuhaf bir biçimde toplumsal adaleti tek başına sağlayabileceği varsayılan sanayi yatırımına veren Hizmetkârlar ve kurtuluşu sadece siyasi ifade özgürlüğünde ve ulusun potansiyel güçlerinde gören sol arasında bu konuda farklı duyarlılıklar mevcuttur. Yine de bu tartışmaların duygusal ve anlaşmazlık yaratan yükü hafiflemiş, Haşimi Rafsancani'nin önerdiği iki beş yıllık plan çevresinde yapılan uzun tartışmalar bir tür arındırma işlevi görmüştür. Bu açıdan bakıldığında Rehber ve Cumhurbaşkanı arasında temel bir düşünce ayrılığından ziyade, iki farklı rol arasında bir tamamlayıcılık söz konusudur: Cumhurbaşkanı devlet etkinliğinin, "yeniden yapılanma"nın, "gelişme"nin ve Tahran belediye başkanının, Onarımcıların ya da seçmenlerin kente yapılacak hizmetler için ayrılan bütçe söz konusu olduğunda kullandıkları tabirle "bayındırlaşma"nın (*âbâdânî*) gerekliliklerinin temsilcisidir.

Bununla birlikte "iş" ya da "bayındırlaşma" sorunsalı, artık büyük siyasi akımları ayırt etmek için yeterli bir unsur değilse de, bir

mutabakat unsuru olduğu da söylenemez: Doğal olarak mevcut bütün çıkarlara hizmet edemez, kaçınılmaz biçimde bunlar arasında çatışma çıkmasına neden olur. Bu çatışmalar sözgelimi bankacılık sektöründe, yerel yönetimde ya da çeşitli sanayi kollarında çıkan skandallerden anlaşıldığı gibi, farklı aktörlerin ya da farklı hiziplerin çelişkilerinin ortaya çıkabildiği devletin zirvesinde yeniden karşılaşırlar. Bunlar aynı zamanda bölge ve çevreler üzerinde de etkili olurlar. Sözgelimi Horasan'ın "bayındırlaşması" sözcüğün tam anlamıyla suyun bölüştürülmesi, işlenebilir topraklar ve bu iki kıt kaynağın ekonomik dağılımı konusunda şiddetli çatışmalara neden olmuştur. Besin tarımı yerine rant tarımını tercih etmek uygun olabilir mi? Çok büyük miktarda su ihtiyacına rağmen şeker kamışı, yonca, ya da sebze tarımını sürdürmek akılcı bir yol mudur? Bazı uzmanların düşündükleri gibi sanayileşmeyi desteklemek daha doğru olmaz mı?[39] Milletvekilleri kendi seçim bölgelerini çok doğrudan ilgilendiren bu tercihler üzerinde görüş bildirme durumundadırlar. Sözgelimi falanca aday, Torbet-i Cem'de yüz kadar kuyuyu kullanma yasağının kaldırılmasını bekleyen ve bu izni alamadan görev süresi biten milletvekilinin başarısızlığıyla hayal kırıklığına uğrayan toprak sahiplerinin desteğini aramaktadır. İlginç olan bu adayı, yeraltı kaynaklarının yetersiz olması gerekçesiyle bu kuyuları kapattıran Âstân-ı Kuds'un desteklemesidir. Gene sözgelimi kendi bölgesinde inşa edileceği umuduyla bir rafineri projesi ortaya atan ve kendini Mecliste yakma tehditleri savurmasına rağmen rafinerinin stratejik ve sanayiye ilişkin nedenlerle Nişabur'da kurulduğunu görünce kötü bir sürprizle karşılaşan Torbet-i Haydariye milletvekili ve din adamı Sami Hesari; 1992 seçimlerindeki başarısızlığı onu tatsız bir duruma düşmekten korumuştur. Su, toprak, sanayi kurumları, yeni yönetim birimleri kurulması çevresinde gelişen şiddetli çatışmaların gelecek

39. Sadullah Velayeti, "Nokadi çand pirâmun-i manâbe ve masâ'el-i âb-ı ustân-ı horasan", *Faslıname tahkikat-ı coğrafiyai*, 4.1366/1997, s. 80-103. Horasan ekonomi politikası konusunda aynı zamanda bkz. B. Hourcade, "Vagf et modernité en Iran. Les agro-business de l'Astân-e quods de Mashad", Y. Richard, *Entre l'Iran et l'Occident. Adaptation et assimilation des idées et techniques occidentales en Iran*, Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1989, s. 117-47; N. Hakami, *Pèlerinage de l'Emam Reza*, doktora tezi, yön. André Piatier, Paris: EHESS, 1997.

yıllarda da görülmesi kaçınılmazdır. Seçimler bir bakıma bu gerilimleri yaygınlaştırır ve kurumlaştırırlar. Ama aynı zamanda doyumsuzluklar ve uyumsuzluklar yaratarak durumu acıklı bir hale de sokar.

Seçim mevzuatının kötü olması da bir çatışma unsuru yaratmaktadır. Aslında anayasanın azınlık statüsü tanımadığı Sünniler yüksek görevlere çok büyük zorluklarla atanabilmekte ve seçim bölgelerinin ayrılması bunların Meclise temsilci göndermelerini zorlaştırmaktadır. Bu açıdan siyasal sınıfın ve hatta çok sayıda tanınmış entelektüelin kararsızlıkları, kısmen Afganistan savaşı, işçi ve sığınmacı göçü, Sünnilerde çok yüksek olduğu kabul edilen nüfus artışı, Beluci uyuşturucu ağlarının gücü ve Suudi Arabistan'ın bölgedeki en azından maddi gücünün getirdiği sıkıntılarla açıklanmaktadır. İslam Cumhuriyeti ideolojisinin söylemi müslümanların "birliği" üzerinde bir etkiye sahip değildir. Bugün Sünni seçkinler kendi toplumsal yükselişlerini ve cemaatlerinin saygınlığını sağlamak amacıyla serbest mesleklere eğilim duyuyor gibidirler. Ama Horasan'da Sünni egemenliğindeki mahalleler ve köyler ilgiye değer bir farklılık gösterir. Üstelik özellikle İran'a göçle gelen Sünni aileler çocuklarını Şii okullarına gönderme konusunda çekimser bir tutum içindedirler ve bu nedenle bu camiada okur yazarlık ya da okullardaki başarı oranı çok düşüktür.[40] Sünnilerin siyasal temsil sorunu, Afganların toplumsal ya da kültürel entegrasyon sorunlarının ötesinde de çok önemli bir yer tutar: Çünkü çoğunlukta oldukları Sarak, Taibad, Haf gibi yerlerde Meclise kendilerinden birini gönderememişlerdir, Şiilerin çoğunlukta olduğu seçim bölgelerinde yitip gitmişlerdir. Bu bölgede bir Sünninin adaylığı zaten yitirilmiş bir savaştır. Sözgelimi Haf'ta, 4 adayın şanslarını denedikleri ve sonunda oyların Şii din adamı Habibullah Habibi'ye gittiği 1992 seçimlerinin tersine Sünnilerden hiç aday çıkmamıştır. Taibad'daki tek adayları sosyolog Abdülkasım Mevdudi önseçim barajını aşamamıştır. Hele Sünnilerin Torbet-i Cem gibi azınlıkta oldukları yerlerde hiçbir gerçek güçleri yoktur ve seçim sürecinin çeşitli safhalarında hemen hiç görün-

40. M.-H. Papoli Yezdi, "Esârat-ı siyâsi-yi huzur-u panahandegân-ı afgani dar horasân", *Fasılname tahkikat-ı coğrafiyai*, 15, 1368/1989, s. 5-35.

mezler. Bunlara bir de Sünni ileri gelenlerinin (*molavi*) kendi aralarındaki bölünmeleri eklemek gerekir ve bu ayrılıklar onların seçim pazarına girmelerini iyice zorlaştırır. Tümüyle aydınlatılamamış olmakla birlikte 1992 Meşhed ayaklanmaları, Feyz Sünni camisinin yıkılması ve 1994'te İmam Rıza Türbesinde patlayan bomba, halkın önemli bir bölümünün özgül çıkarlarının dinsel ya da kültürel bölünme bahanesiyle sürekli dışlanmasının getirdiği tehlikeye işaret etmektedir.

Ancak bu özel durumdan hareketle çok daha genel bir unsura dikkat çekebiliriz: İran toplumunun heterojenliği ve hızlı dönüşümleri dikkate alındığında ilerki yıllarda ortama egemen olmaya devam edecek siyasal aracılığın kurumsallaşması sorunu. Azınlık sözcüğü bu kavramı anlatmakta yetersizdir, hatta uygun bile değildir. Güçlüğü doğuran bir yandan da toplumsal kategorilerin temsilidir: sözgelimi gençliğin temsili ya da 1992'de Meşhed'deki Kuy-ı Tullab mahallesindeki veya 1995'te Tahran yakınlarındaki gecekondu kenti İslamşehr'deki ayaklanmaların hatırlattığı gibi yakın zamanlarda kentleşmiş banliyölerin temsil edilmesi. Öte yandan gerek Horasan Sünnileri gerekse Beluciler, Lurlar, Araplar ve özellikle Azeriler gibi topluluklar, —Kürtlerden farklı olarak— kendileri homojen olmadıkları gibi merkezi hükümetle ilişkileri de onu özerkleşme talepleri için bir dış taahhütçü olarak görmeye indirgenemez.

Seçimler ve Siyasal Anlamda Yeniden Yapılanma

1996 Meclis seçimleri doğumundan yirmi yıl sonra İslam Cumhuriyetini sarsan büyük tartışmayı ya da daha doğrusu birçok tartışmayı çelişkileriyle birlikte açığa çıkarmıştır. Meşruiyet ilkesi heterojenliğini koruyarak hem velayet-i fakih ilkesine hem de halk egemenliğine (Anayasanın 5. ve 6. maddeleri) bağlı kalmıştır. Seçimler tanım olarak bu kuramsal çelişkinin temelini oluştururlar ama aynı zamanda da onu aşmanın belli başlı yollarını ve gündelik etkinlikler içinde İslam Cumhuriyetinin kurumları çerçevesinde ayrıcalıklı anlarından birini oluştururlar. Her halükârda sorun bir alternatif oluşturacak biçimde formüle edilmemiştir; kimse velayet-i fakih kavramına doğrudan ya da açıkça saldırmıyorsa da —1997 sonbaharında Ayetullah

Montazeri Rehberin *kişisel* yetkisine itiraz etmiştir— İmam Humeyni'nin "tek değerlendirme ölçütü" olarak nitelediği halkın oyuna başvurma gerekliliğini de tartışma konusu yapmaz. İslam Cumhuriyeti bu iki düzlem üzerinde yaşamaya ve bunları uzlaştırmaya kararlı gibidir. Bu da beraberinde polemiği ve gerilimi getirir.

İlk etapta çok klasik bir sorun ortaya çıkar: o da ulusal çıkarın, özellikle de milletvekillerinin savunuculuğunu yaptıkları özel çıkarların uzlaştırılması sorunu. İkinci olarak Rehberin taşıdığı velayet-i fakih unvanının özünün işlevsel ya da tanrısal olup olmadığı, *vekalet* (temsilcilik ilkesi) ya da *velayet*'e (aşkınlık ilkesi) bağlı olup olmadığı tartışılmaktadır. İslami sol işleve saygılıdır ama bunu anayasacı bir bağlam içinde kabullenir ve bu anlayışa göre Rehberin yasa karşısında basit bir vatandaştan farkı yoktur; Uzmanlar Meclisinin "velayetçi" yorumlarını sert bir şekilde eleştirir. Sağın büyük çoğunluğu Rehberin, kendisine özellikle Meclisi feshetme yetkisi tanıyan bu aşkın konumunu kabul eder. Hizmetkârlar, gündelik gazeteleri *Hemşehri*'nin Ayetullah Cevadi Amoli'nin Mehdi Haeri Yezdi'nin İran' da yasaklanan ve velayet-i fakihin "vekaletçi" bir yorumuna uygun *Hikmet ve Hükümet* adlı kitabını bütünüyle teolojik açıdan —*Resalet*'in inandırmaya çalıştığı gibi siyasal değil— yorumlayan makalelerini yayımlamasına izin vererek, ideolojik tartışmalarda önceliği kamusal eyleme vermelerine rağmen bu noktada solun tezlerine de yakınlaşmış görünüyorlar. Ama aynı zamanda şunu da belirtmek gerekir ki 1994'te Ali Hamaney'in merciyete kabul koşullarının da gösterdiği gibi bu konuda sağın kendisi de bir fikir birliği içinde değildir. Düşünceyi geliştiren ve bu vesileyle referans gösterdikleri muhafazakârların bölünmesine sebep olanlar sadece din adamları değildir.[41] Sözgelimi dinsel alanda, çoğu zaman genel eğitim de veren ve bugün kesinlikle farklı birer kurum olmuş, ayrı yönetim konseyleri tarafından yönetilen, farklı hatta zıt ekonomik çıkarlara dayalı bir yığın din okulu vardır. Bu kurumlardan oluşan ağ kesinlikle dinsel ama aynı zamanda felsefi, tarihsel, toplumsal, kültürel ve si-

41. Bkz. Hüccetülislam Muhsin Kediver'in yayımladığı bir dizi makale, "Nazariyehâ-yi dolat dar fıkh-ı şie", haftalık dergi *Bahman* (1-5, 1374/1996) ve *Rahbord* dergisi (4.1373/1994, s. 1-41) içinde.

yasal içerikli çok sayıda dergi yayımlar ve medrese, Şiilik ve İslam Cumhuriyeti konularını işler.

İslam Cumhuriyeti genellikle ruhban sınıf diktatörlüğüne dayanan teokratik bir rejim olarak algılanır. Gerçek bu kadar basit değildir. Ruhban sınıfın ihmal edilmeyecek bir bölümünün tüm siyasal etkinliklerin dışında kalmış olması bir yana, bugün özellikle bu toplumsal rolün yeniden yapılanmasına tanık olunmaktadır. Lonca'nın özgüllüğünün savunulması artık önemli bir koz gibi görünmemektedir çünkü çok sayıda din adamı sadece iktidar etkinliğine değil çok daha geniş ölçüde hekim, gazeteci, milletvekili, belediye başkanı, asker hatta televizyoncu olarak toplumsal yaşama katılmaktadır.[42] Ruhban sınıf bu anlamda, seçimler süresince, adayların niteliği, kampanyalar, ülkenin önemli sorunları konusunda tavır belirleyerek ve oy etkinliğine meşru, toplumsal, siyasal bir "ödev" niteliği yükleyerek ön planda yer tutmuştur. Faeze Haşimi de kendisine ruhban sınıfın muhalefet etkinliklerini nasıl değerlendirmek gerektiğini ve seçimlerde din adamlarının ağırlığının ne olduğunu soran gazetecilere, onların peçesinin de aba olduğunu gene bu anlamda söylüyordu; bir başka deyişle sorun sadece din adamlarının din adamı özelliklerinden kaynaklanmaz ve artık kıyafetle din adamı olunmaz! Ruhban sınıfın zamana ayak uydurması, topluma karışması, "şapkalı" (*mukelle*) ve sarıklı (*muammem*) entelektüeller arasında sözgelimi *Kiyân*, *Ferzane*, *Zenân*, *Peyam-ı Zen*, *İran-ı Ferda* gibi dergilerin sütunlarında birbirine yakınlaşma gibi diğer yeniden yapılanma hareketlerinden ayrı tutulamaz.

Sonuç olarak velayet-i fakih çevresindeki bilimsel ya da ideolojik tartışma, açık toplumsal süreçlere gönderme yapar. Bunlardan biri —bu üçüncü noktamız olacaktır— gerçek anlamda siyasal partilerin berisinde yer alan ama muhtemel oluşumlarının sınırlarını belirleyecek siyasal grupların oluşumuyla ilgilidir. Bu süreç şimdi siyasal aktörlerin hemen hemen tümü tarafından açıkça dile getiril-

42. İlginçtir, dördüncü yasama meclisinin din eğitimi almış 91 milletvekilinden (içlerinde *içtihat* ve *taklit mercii*'nin en yüksek simaları da dahil olmak üzere) sadece 65'i din adamı (*muamem*) olduğunu söylüyor ve din adamı gibi giyiniyor. Bkz. İdari küll-i umur-u ferhangi meclis şura-yı islami, *Muarrefi-yi namâyandegân-ı meclis-i çaharom*, 1371/1992.

mektedir. Hizip etkinliğinin rasyonelleşmesi için gerekli görünmektedir: Siyasal yaşama minimum saydamlığı sağlayacak, parlamenterleri disipline edecek ve yerel çıkarlarla ulusal çıkarı uzlaştıracak unsurların sadece gerçek partiler olabileceklerine inanılmaktadır. Hiç kuşkusuz sol ve Hizmetkârlar bu amaca yaklaşma konusunda daha coşkulu görünüyorlar ve sağ da belli bir endişe duyduğunu gizlemiyor. Ama Mehdevi Keni'nin ruhban sınıfın siyasallaşacağı endişelerine rağmen, Muhammed Cevad Laricani'nin çok güzel ifade ettiği gibi, sınavı kaçırmamak için koşturan kötü öğrenci izlenimi veriyorlar.[43] Burada da muhafazakârlar daha önce rakipleri tarafından öne sürülmüş bir temaya katılıyorlar.

Bununla birlikte sağ ve sol partiler, eğer ille de kurulacaklarsa, oldukça farklı iki örgütsel geleneğe bağlı kalmak durumundadırlar. Sağın toplandığı yerler daha çok cemiyetler, solunki ise derneklerdir (*encümen*): Bu nedenle sözgelimi Militan Dinadamları Topluluğu (Came-ye Ruhaniyet-i Mübariz) ve Militan Dinadamları Birliği'nden (Mecma-yı Ruhaniyun-u Mübariz) söz edilir. Bu kavramların yan anlamı İran'da yeterince açıktır, mesela İslami lonca derneklerinden (sol) ayırt edilebilme kaygısıyla İslami bir loncalar ve Çarşı cemiyeti (sağ) oluşturulmuştur. Dolayısıyla çok partili düzene geçiş, esası ellili yıllara giden ve tarihsel açıdan modern İslamın toplumsal düşüncesinin beşiği olan derneklere ya da loncalara dayanan örgütsel bir geleneği onaylayacaktır. Bununla birlikte parti formunun farklı siyasal hareketlerin bölük pörçük ve dağınık ifadelerini etkili bir şekilde yönlendirip yönlendiremeyeceği de kesin değildir: Daha önce görmüş olduğumuz gibi hem sağ, hem sol çok sayıda az çok özerk mesleki, eğitsel, dinsel, girişimci kurumla bağlantı içindedir; öyle ki bunların eksiksiz bir "sivil toplum" oluşturup oluşturmadıkları ve yerel, şahsi ya da loncaya ilişkin çıkarların önemi nedeniyle birleştirici bir siyasal temsile indirgenmelerinin mümkün olup olmadığı sorulabilir.

1996 Meclis seçimleri çelişkili gelişme süreci içindeki İran toplumunun meşruiyetçi ve rasyonelleştirici eğilimlerini ve bu arada daha başka birçok şeyi bize göstermiştir. Eğer bir rasyonelleşme ve

43. *Resalet*, 6.10.1374/1996.

bürokratikleşmeden söz edecek olursak bunların çizgisel olduklarını söyleyemeyiz. Sonuç olarak bu belirsizlik "Hizmetkârlar"ın seçim yazgılarına yansımıştır: Bunlar siyasal bir grup olarak bir açıdan başarısız olmuşlardır ama bu onların siyasal yenilikçi hareket olarak da yenildikleri anlamına gelmez; savundukları fikirler birçok açıdan kendilerini meşru bir sorun olarak ortaya koymuştur. Bir yıl sonra, 23 Mayıs 1997'de, cumhurbaşkanlığı seçimlerinin beklenmedik biçimde sonuçlanması da bunu kanıtlayacaktır.

Bu siyasi depremi birçok faktörle açıklayabiliriz. Bir kere, Muhammed Hatemi'nin kampanyası olağanüstü profesyonelce yürütülmüştür. Bu kampanyada adaylığının temelini oluşturan ve iletişim alanında güçlü bir deneyime sahip olan iki akımın, Onarımcıların ve sol İttifak militanlarının birlikteliğinden ustaca yararlanılmıştır. Muhammed Hatemi'nin adaylığını koyması ve kampanyasının büyük bir dinamizmle yürütülmesi; Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin, üçüncü kez aday olma olasılığının 1996'da anayasaca yasaklanarak kesinlikle ortadan kalkmasıyla, eski başbakan Mir Hüseyin Musavi'nin aday olmaktan vazgeçmesiyle ve Kum Medresesi Hocaları Derneği'nin Meclis Başkanını desteklediğini açıklamasıyla kazanacağına kesin gözüyle bakılan Ali Ekber Natık Nuri'nin durumunu bir anda değiştirmiştir. Onarımcıların ve solun yeni kahramanı kitlesini yavaş yavaş genişletmiş ve kendisini destekleyen güçleri artırmıştır. Kum Medresesi Hocaları Derneği'nin bazı üyeleri böylelikle kasım ayında Ali Ekber Natık Nuri lehine verilen önergenin farklı bir bağlamda gerçekleştiğini ve aceleye geldiğini bildirir. Aynı şekilde Rehber oylamadan birkaç gün önce dört adaydan birini tercih etmiş olduğunu yalanlar. Mutelif'i hareketi ya da Militan Dinadamları Topluluğu'na gelince, bunlar aralarında Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin de bulunduğu bazı sözcülerinin yokluğunda Meclis Başkanını desteklemişlerdir. Rafsancani'nin Muhammed Hatemi'nin zaferini arzuladığı herkesçe bilinen bir gerçektir. Bu koşullarda Ali Ekber Natık Nuri'yi pek de iyi bir sonuç beklemiyordu; aslında 1996 başında erkenden adaylığını ilan ettiğinde bu ihtimal zaten belirmişti, nitekim 1996 Meclis seçimlerinin ayrıntılı çözümlemesi de bu konuda ipucu verecektir.[44] 7 Şubat 1997'deki ara seçimler, bu oy eğilimini özellikle İsfahan'da belli etmiştir.

İkinci olarak, Muhammed Hatemi'nin adaylığı İran toplumunun bazı derin dönüşümlerinin siyasal sahnede billurlaşmış olduğunu göstermiştir. Basite indirgeyici bir biçimde İran toplumunu "iktidar"a ya da "rejim"e karşıt göstermek gerekmez. Gerçekten de Muhammed Hatemi'nin bütün gücü Ali Ekber Haşimi Rafsancani'ye yakın bir saray adamı olmanın yanı sıra, İslami hüccetülislam ve üniversite çevresinden olmasının getirdiği saygınlığı, Ayetullah Beheşti'nin arkadaşı eski devrimci militan olma unvanını ve Batı deneyimiyle birleşmiş çokdillilik niteliklerini kendisinde toplamış olmasından ileri gelmiştir. Bir kopuş iddiası taşımaktan ziyade yeniden yapılanma arzusuyla tanınmıştır ve bu durum kendisine bağlanan umutları sarsmamıştır. Seçime katılım oranı o kadar yüksek olmuştur ki yetkililer oy verme işleminin bitiş saatini dört saat uzatmak zorunda kalmışlardır: 1993'te zar zor yüzde 50'ye ulaşan katılım oranı yüzde 88'e yükselmiştir. 1996 Meclis seçimleri, gene bu bağlamda örnek olmuştur ve cumhurbaşkanlığı kampanyası sırasında bir önceki yılın ortamına egemen olan "propaganda merkezleri" nin güçlü seferberliğine yeniden tanık olunmuştur.

Sonuçlar sözcülüğünü Muhammed Hatemi'nin yaptığı İran toplumunun eğilimlerinden bazılarını çok iyi göstermiştir. Hatemi her şeyden önce gözlemcilerin çoğunun dikkat çektiği gibi gençlerin ve kadınların büyük desteğinden yararlanmıştır. Ama Tahran'da aldığı çok başarılı sonuç, tıpkı Ali Ekber Natık Nuri'nin başarısızlığı gibi Çarşı'nın artık muhafazakâr sağa indirgenemeyeceğini de kanıtlamıştır. Çarşı sosyolojik açıdan çok büyük ölçüde değişmiş ve farklılaşmıştır; en azından geleneksel ağların ve loncaların denetimden kısmen kaçmaktadır. Bu gelişme daha önce değindiğimiz, girişimcilerin ve şirketlerin güçlü yükselişiyle atbaşı gider. Aynı şekilde sağ'la ve Ali Ekber Natık Nuri'yle özdeşleştiği düşünülen ruhban sınıf da çok farklı konumlar almıştır: Montazeri, Erdebili ve Senai gibi ayetullahların Muhammed Hatemi'yi desteklemeleri dışında Kum kenti oylarının yüzde 59,4'ünü, Meşhed kentinin ise yüzde 70'ini almıştır Hatemi. Nihayet Hatemi'nin bölgesel farklılıkları kabul etmesi taşra ve başkent arasındaki ilişkinin ve kısmen Irak sava-

44. F. Adelkhah, "Ebullition préélectorale en Iran", *La Croix*, 10 Ocak 1996.

şının getirdiği merkeziyetçi dönemden sonra ortaya çıkar gibi görünen Cumhuriyetin daha jironden yönetiminin yeniden tartışıldığı bir dönemde kendisine büyük ölçüde Türk, Arap, Kürt ve Lur oyları sağlamıştır.

Oysa 1996 Meclis seçimlerinin, Ocak 1997'deki kısmi seçimlerin ve 23 Mayıs cumhurbaşkanlığı seçimlerinin açıkça gösterdiği bu siyasal yeniden yapılanma, şu son onyıllarda bir kamusal alanın (oluşumunda dinsel alanın önemli rol oynadığı bir kamusal alanın) doğmuş olduğu göz önünde tutulmazsa tam olarak anlaşılamaz.

V

Dinsel Bir Kamusal Alana Doğru mu?

İRAN'DA İSLAM SÖZ KONUSU olduğunda genellikle katı anlamda siyasi bir kavram akla gelir: Pehleviler döneminde merkezi laik bir devlet oluşturmak amacıyla dinin etkisini oldukça sert bir tavırla özel alanla sınırlama mantığı geçerli olmuştur; bu rejim toplumdan büyük tepki görmüş ve 1979 Devrimiyle saf dışı edilerek yerine bir İslam Cumhuriyeti getirilmiş ve böylelikle aşırı modernliğiyle günah işleyen dinsizliğe karşı Tanrının intikamı gerçekleşmiştir. Bu söylenenlerin hepsi yanlış değildir. Ama yorumun şematikliği de pek ikna edici değildir ve tarihçiler yaptıkları çalışmalarla başlıca unsurlarını yeniden değerlendirmişlerdir.[1] Bugün artık bilinmektedir ki monarşinin ruhban sınıfından gerçek destekçileri vardı ve monarşi bu sınıfın en azından bir bölümüyle gerçek bir ittifak içindeydi. Aynı şekilde 1978-79 devrimci seferberliğinin özellikle İslami bir karaktere sahip olduğu görüşü biraz hafifletilmelidir. Ayrıca Cumhuriyetin, Eski Rejimin dinamiklerinden bazılarını, sözgelimi merkezileşme ve bürokratikleşme konusundaki dinamikleri büyük olasılıkla bilinçsiz bir şekilde aktardığı da gösterilmiştir.[2] 1905-1909

1. Bkz. özellikle S. A. Ercümend, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, New York: Oxford University Press, 1988; R. Mottohedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, New York: Simon and Schuster, 1985; N. R. Keddie (haz.), *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, New-Haven: Yale University Press, 1983; H. E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism. Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeyni*, Ithaca: Cornell University Press, 1990.

2. F. Adelkhah, J.-F. Bayart, O. Roy, *Thermidor en Iran*, Brüksel: Complexe, 1993.

Anayasa Devrimi konusunda da benzer tartışmalar olmuştur.[3] Öte yandan devrimin yalnızca modernleşme ya da laikleşme bunalımı açısından çözümlenmesi, olayların niçin 1978-79'da geçip de, İmam Humeyni'nin sürgüne gönderildiği 1963'te, Şah'ın Persepolis şenlikleri dolayısıyla pervasızca şarap içtiği 1971'de, ya da gene Şah'ın Çarşı üstündeki mali baskıları artırdığı 1975'te veya yıllar sonra geçmediğini açıklamıyor.

Ama burada tartışmayı başka bir noktaya çekmek gerekiyor. İran'daki siyasal değişim, kurumlarda ve toplumda şu ya da bu biçimde İslamcı anlayışa indirgenemez. Ayrıca İslam'ın yüzyıl boyunca hiç değişmeden sürüp gitmiş olduğu görüşü de doğru mudur? Tabii ki değildir. Dinsel alanda olağanüstü dönüşümler yaşanmıştır ve din alanı özellikle siyasal ama aynı zamanda da medyatik bir kamusal alanla kısmen kesiştiği için bir toplumsal yenilik alanıdır.

Yetmişli yılların ortalarındaki İran'ı 1996 nüfus sayımındaki İran'dan ayıran mesafeyi değerlendirmekle başlayalım işe. Bir yanda yüzde 47'si nüfusu yüz bini aşkın kentlerde yaşayan 33,7 milyonluk bir İran. Öte yanda yüzde 61'i kentleşmiş 60 milyon nüfuslu bir İran. Aynı süre içinde 1976'da erkeklerde yüzde 59 olan okula gitme oranı yüzde 85'e, kadınlarda ise yüzde 28'den yüzde 74'e yükselmiştir.[4] Ve 1976'da nüfusu 4,5 milyon olan Tahran bugün yaklaşık 10 milyon nüfuslu bir megapol haline gelmiştir. Yani İran'da hem evrensel bir modernleşme olgusu hem de tekil olaylar (Devrim, Irak savaşı, olağanüstü nüfus artışı, petrol ekonomisinin belirsizlikleri vb.) nedeniyle yoğun değişiklikler yaşanmıştır. Dinsel alanın bu değişimlerden etkilenmemesi beklenemez.

Günlük yaşamdan verilebilecek birkaç örnek bu durumu yeterince açıklar. Otuz yıl önce başkentte yaşayan orta sınıftan, dindar bir ailede Kuran ya da Kuran ayetlerine kutsallığa saygı gerekçesiyle özel bir özen gösterilirdi. Kitap ender bulunan bir nesneydi, kirli el-

3. V. Martin, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*, Londra: I. B. Tauris, 1989; G. Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911. Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York: Columbia University Press, 1996.

4. M. Ladier, "La transition se confirme en Iran", *Population & Société* içinde, 328, Ekim 1997, s. 1-3.

lerin değmemesi ya da tozlanmaması ve de çocukların ellememesi için kumaştan kap içinde yüksekçe bir yere konurdu. Oda içinde Kuran'ın durumuna göre hareket edilirdi: Kitaba sırtınızı dönemezdiniz, her türlü yakışıksız davranış, özellikle de ahlaksızca tavırlar içinde olunamazdı, kitabın bulunduğu tarafa doğru, uyumak için de olsa ayak uzatamazdınız. Üstelik Kuran okunmak için açıldığında ayağa kalkmak da uygunsuz bir davranıştı. Yaşamın her önemli ânında kitaba başvurulurdu: Yeni doğan bebeğin yakasına bir ayet iğnelenirdi, evlilik töreninin bir safhasında Kuran okunurdu ve gelin, elinde Kuran'la fotoğraf çektirirdi ve yolculuğa çıkılmadan önce Kuran, bir bardak su ve şekerin altından üç kez geçilirdi, her önemli karardan önce dini bir yetkili aracılığıyla Kuran'a başvurulurdu, sözgelimi hastalık durumunda, kötü yazgıyla mücadele edebilmek için Kuran'dan yararlanılırdı ve tabii ki ölülerin arkasından Kuran okunurdu. Günlük yaşam da Kuran'a saygı çerçevesi içinde düzenlenmişti: Evlerin cepheleri genellikle seramikten ya da dövme demirden ayetlerle süslenirdi. Kuran'ın kutsallığının farkındalığı öylesine zorunluluklar getiriyordu ki insanlar evlerinde çok fazla Kuran bulundurmamaya gayret ediyorlardı. Sözgelimi Pehlevi yönetiminin bir memuru, hat sanatının bütün inceliklerinin görüldüğü, ceylan derisinden özellikle çok değerli bir Kuran nüshasından onu kesinlikle akan ve temiz bir suya "bağışlayarak" kurtulabilmişti. Özellikle tahrip olmuş ve eksik Kuran parçaları, bütün dinsel yazılar ancak bu yöntemle yok edilebilirdi. Dindar biri gazetelerde çıkan Kuran ayetlerini saygısızca tutumlardan koruyabilmek amacıyla sistemli biçimde kesip bunları kurallara uygun olarak ortadan kaldırabilmek için, saflık ve temizlik simgesi kuyuyu ya da akar suyu bulabilmek amacıyla bazen tüm kenti kat edebiliyordu.

Bu tür uygulamalar hâlâ görülmektedir. Ve hatta bunlardan bazıları "icat edilmiş gelenekler" statüsü kazanarak yoğunlaşmıştır.[5] Sözgelimi yeni doğan bebeğin yakasına iğnelenen ayet pandantif ya da broşu, artık kişiselleşmiş altın bir mücevher olmuştur. Gelinin çeyizindeki en önemli parça olan Kuran'a gelince, evlilik töreninin en

5. E. Hobsbawm, T. Ranger (haz.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

önemli unsurudur: Cildi mutlaka çok kaliteli olmalıdır. Gelin, düğün gününde Kuran'ı her zamankinden daha büyük bir ciddiyet içerisinde okur. Bu an profesyonellerin çektiği video kasetlerinde ölümsüzleştirilmelidir: kadınların çalışma alanında öğrendikleri ve geliştirdikleri yeni bir meslektir bu; profesyonel kadınlar böylece hem modernlik evresindeki kadınların yeni ihtiyaçlarına hem de Cumhuriyete özgü İslami normların gerekliliklerine cevap verirler. Bunlara gelinin, ellerini kavuşturmuş ve kendinden geçmiş bir halde gökyüzüne bakarak Allah kelamı pozlarını çoğalttığı uzun fotoğraf seanslarını da eklemek gerekir. Yeni aile toplumsallığı, tüketim açlığı ve modern teknikler —en dindarca olanları da dahil— eski uygulamaları birçok bakımdan şeyleştirir ve ritüelleştirirler.

Ama en açık yenilikler Kuran'ın yaygınlaştırılmasına ilişkindir. Kuran artık büyük tirajlarda basılmaktadır. Basımları çeşitlenmiş ve farklılaşmıştır: Eskiden hat, cilt, forma ve Farsça çeviri açısından belli bir türdeşlik görülürken şimdi artık bu alanda büyük bir çeşitlenme vardır. Gerçek bir yorum çabasıyla yapılan ve eskiye göre daha serbest çeviriler peş peşe yayımlanmaktadır. Dindarlar farklı kullanım amaçlarına göre tercihler yapabilmektedirler: fermuarlı deri ya da plastik kap içinde cep Kuran'larından, evi süslemeye ve çevreyi etkilemeye yönelik değerli nüshalara kadar... Zaten İslam Cumhuriyeti dünyanın en büyük Kuran'ının yayımını tamamlamış olduğunu söyleyerek övünmektedir, bu arada gene kap içinde anahtarlık olarak kullanılan, okunamayacak kadar küçük harflerle yazılmış mikro Kuran'lar da satılmaktadır. Hiç kuşkusuz Kuran'ın "ticarileşmesi" süreci diye bir şeyden söz edilemez. Sözgelimi Kuran "satın almak"tan bahsedilemez. Ayrıca fiyatı da sorulamaz; genellikle şöyle sorulur bu soru: "Kuran'ın hediyesi kaça?" ve kitapçılarda etiketlerde de şu yazı okunur: "Kuran hediyesi: 5 000 riyal".

Bununla birlikte Allah Kelamı'nın çok yaygın biçimde dağıtımı onunla kurulan ilişki biçimini de büyük ölçüde değiştirmiştir. Bu kelam yazılı basın aracılığıyla ulaşır insanlara. Bazı gazeteler bir Kuran ayetini özlü söz olarak benimser, bazıları kutsal sözlerin toplumsal-siyasal güncelliğinin üstünde dururlar ve çoğu da aralarına suretler serpiştirilmiş dinsel tartışma yazıları yayımlarlar. Bu bakımdan ruhban sınıfın ve dindarların bir bölümü bu banalliğe içerlese

de kutsal kitabın gündelik kullanımı konusunda eskisi kadar önlem almak mümkün değildir. Kâğıt harcamalarını genellikle devletin desteklediği gazeteler, kasaplara ve manavlara çok ucuz ambalaj kâğıtları sağlamakta ve sonunda da çöp tenekelerini boylamaktadır. Kuran'ın dağılımının yaygınlaşması genellikle yakın ilişki içinde olduğu yas duygusundan ayırmıştır onu. Öyle ki esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adını anmadan konuşmaya başlamayan rejimin yöneticilerinin "bismillah" saplantısı günlük şakaların mizah malzemesi olmuştur. Bir gazeteci röportaj sırasında, meyve ağaçlarının dibine ne koyduğunu soruyor köylüye. Babalık yanıtlıyor soruyu: "Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla, b..."

Otuz yıldır egemen olan alışkanlıklar ve temsiller geçerliliklerini hâlâ korumaktadır kuşkusuz. Ama bir yandan tüketim ve iletişim alanındaki bir "kitle" içindeki değişikliklere bağlı olan etkiler, öte yandan da Cumhuriyete özgü İslamlaştırma iradesi, kutsallık kavramını ve bu kavramla olan ilişkileri geri dönülmez biçimde değiştirmiştir. Kuran artık gündelik ya da süreli yayınlarda (sadece ruhban sınıf çevrelerinin hukuksal, dinsel ya da felsefi tartışmalarına değil) toplumsal tartışmalara esin kaynağı olmakla kalmaz, ayrıca dindar tüketici açısından yepyeni etkinliklere de konu olur. Sözgelimi dindar tüketici telefonla (Kuran'da 114 sure bulunmasından esinlenilerek kurulan) 114 hattını arayarak istediği bir surenin okunuşunu dinleyebilir ve muhtemelen, kullanımı çok yaygın olmamasına rağmen bu hizmet ticarileşmesi, yeni açılacak olan "114 Kuran"a bağlı olan minitel'de de verilmektedir. Televizyon, telefonda bildik bekletme melodilerinin yerine ayetlerin konulmasını öğütlemektedir. Nitekim Yargı Erki Başkanlığı hatları böyledir (ya da en azından 1995 ilkbaharında böyleydi). Bununla birlikte bu yeni İslami toplumsallaşma biçimleri, gerçekten devrimci bir militanlığa dönüşle örtüşen şeyler değildir. Cumhuriyetin "Thermidor" safhasında ortaya çıkmışlardır ve *İslamicus* da olsa *Homo iranicus*'un değerlendirdiği yeni tüketim alışkanlıklarıyla çakışırlar. Sözgelimi aynı dönemde Muhsin Haşimi'nin yönettiği Cumhurbaşkanlığı Özel Seçim Büroları'nı arayanların karşısına, Graeme Allwright'ın ünlü bir şarkısının ("Küçük şişe, kutsal şişe!") melodisi çıkmaktaydı.

Daha ciddi bir düzlemde Kuran bilgisini yetkinleştirme kaygısı olan bir dindar "coranic games" adı verilen disketlerden en azından üç tane edinebilir: *Tubâ*, *Rezvân* ve *Tâhâ*, onun Farsça, İngilizce ve Fransızca olarak ayetlerle, din bilimiyle, evliyaların yaşamlarıyla yakınlaşmasını sağlayacaktır. Bu arada dindar "coranic games"in gençler arasında büyük rağbet gören "Atari" tipi elektronik oyunların pabucunu dama atacağını da iddia etmektedir. Ama bunlar İslam'ın kitle iletişim araçları çağına girdiğinin göstergeleridir. Cumhuriyetin kendisi de siyasal-dinsel alanda —sözgelimi İmam Humeyni'nin anladığı anlamda "geleneksel" hiçbir özelliği olmayan velayet-i fakih öğretisini dayatarak— ya da sözgelimi medeni hukuk gibi yasama alanında bu dinsel değişimleri hızlandırmış ve özel bir biçimde renklendirmiştir.

Bunlara ayrıca, İslam'ın toplumsal bakış açısından hiç de homojen olmadığını eklemek gerekir. Bu noktayı daha iyi anlayabilmek için 1979 Devriminden sonra mahallenin dinsel toplumsallaşma uygulamalarının olağanüstü biçimde gelişmesinden hareket edeceğiz: Sözgelimi Şiiliğin önemli kutlamaları, özellikle de Aşure törenleri (*taziye*); erkeklerin (*heyet*) ya da kadınların (*celse*) dinsel toplantıları; camiye gitme; veya yaşamın (esas olarak yasların) önemli olaylarına ya da "dul kalma"yla ilgili veya teşekkür bağlamında (*sofra* yani yemek verilmesi) pek düzenli olmayan toplantılar...

Uygulamaların çözümlenmesi her şeyden önce üç büyük dinsellik kategorisinin belirlenmesine olanak verir: genel olarak kısıtlı bir azınlığın değil, daha çok herkesin uyguladığı ve ritüelleşmiş seferberliğin sürekli ve düzenli bir ânı olmak anlamında popüler diye nitelendirilebilecek bir dinsellik; genel olarak ruhban sınıf içinde, önce Kuran'a, dinsel bütünlüğe ve yazılı geleneklere (hadis) dayanan inkâr edilmez biçimde bilimsel bir dinsellik; az çok belirgin biçimde devrimin bağrından çıkmış İslam Cumhuriyetinin siyasal tasarısına ya da siyasal İslam düşüncesine bağlanabilecek olan ideolojik bir dinsellik.

Bu sınıflandırmanın biraz keyfi olduğu ve bu üç dinsellik kategorisinin sürekli biçimde mahallenin toplumsallık deneyimlerinde iç içe geçtikleri görülür. Sözgelimi bir kadın dinsel toplantısında (*celse*) dinsel otorite rolünü elinde tutan ve "hatip" (*sohanran*) hatta

"kadın spiker" (*guyande*, radyo ve televizyon sunucularına verilen ad) olarak nitelenen "kadın" (*hanum*) bir din okulunda eğitim görmüş olabilir ve her halükârda din adamlarıyla ayrıcalıklı ilişkiler kurabilir. Ama böylece rejimin, medreselerin çoğunda egemen olan ideolojik söyleminin bazı unsurlarını da benimsemiş olur. Ayrıca söyleminin rasyonelliği gittikçe artsa da gündelik alışkanlıklarından vazgeçmeyen ve boş inançlara bağlı olduğunu kabul etmedikleri tasavvur dünyasına duyarlı olan dinleyicilerinin beklentilerini de karşılaması gerekir. Buna rağmen "dinsel" denen ve din sosyoloğu ve antropoloğunun da öyle gördüğü bu toplantıların tam olarak dinsel olduğu pek söylenemez: Bu toplantılarda Allah'tan başka şeyler de konuşulur ve bunlar çok klasik bir biçimde günlük yaşamla ilgili değerli bir fikir alışverişi fırsatı sağlarlar; sözgelimi konut ya da evlilik konuları, kıyafet, para ya da yaptığı yemeklerle toplumsal farklılığını göstermek hatta ülkenin açık pazarlarından birinden, Dubai'den ya da bir hac yerinden getirilmiş tüketim mallarını ya da iktisadi bunalım nedeniyle evinde ürettiği sanat eşyalarını pazarlamak vb. Dinselliğin farklı düzeyleri sürekli birbirine karışır, üstelik de bunlar din dışı ve çoğu zaman da basit, sıradan deneyimlerden ayrı tutulamazlar; aynı toplantıda dua etmek, adak adamak ve bir dahaki vücut geliştirme saatini kararlaştırmak mümkündür.

İkinci olarak, medresenin entelektüel geleneklerinden biriyle süreklilik içinde olan rejim[6] çok açık nedenlerle inancın özel ve mistik ifadelerinden çok, dinselliğin toplumsal boyutuna ayrıcalık tanımıştır. Devrimci seferberliğin gereklilikleri ve aynı zamanda da bunun bir engel teşkil ettiği gerçeğiyle yüz yüze gelen, Irak saldırısıyla tehdit edilen rejim, kamusal alanı özellikle büyük gösteriler yoluyla işgal etmek amacıyla devrimci söylemi ve dinsel meşruiyet ilkelerini

6. Bkz. özellikle "İslam'da toplumsal ilişkiler" (tarihsiz ve yayımlandığı yer de belli değil) ya da "İslam ve her dönemin gerçek gereklilikleri" gibi konuları işleyen ilk din adamlarından büyük yorumcu Allame Tabatabai'nin yapıtı.

7. Önce Tahran'da Ayetullah Mahmud Talegâni'nin öncülüğünde Temmuz 1979'da kurumlaştırılmıştır ve İslam Cumhuriyetinde siyasal-dinsel birliğin sembolik bir dönemini yansıtır: Y. Richard, "Clercs et intellectuels dans la République islamique d'Iran", G. Kepel ve Y. Richard, *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain* içinde, Seuil, 1990, s. 29-71.

getirmiştir. Cuma Hutbesi[7] bu sürecin en iyi örneğidir: İlk vaaz, özellikle dinsel yapısıyla, ikinci vaaz da yabancı basın ajanslarının hiç kaçırmadığı siyasal ve toplumsal nitelikleriyle öne çıkar. Hatta şimdilerde birinci vaazdan önce bir bakanın teknik bir konuşma yapması ya da "yeniden yapılanma" konusundaki etkinliğinin ana hatlarını sergileyen bir teknokratın konuşması da yaygın bir uygulamadır. Bugün yaşamın günlük uğraşları ağır bastığından, insanlar bu toplantılara eskisi kadar katılamamaktadırlar. Ama Devrimin ilk dönemlerinde cevap verdiği beklentileri —sözgelimi kampanyalar aracılığıyla ailenin birliğinin ve toplumla kaynaşmasının olumlanması— artık mahallede yapılan dinsel toplantılar dahil başka toplumsallık biçimleri üstlenmiştir. Dolayısıyla dinsel ile siyasalın sınırında da bir seferberlik ve yeniden yapılanma, kent uzamında da yer değiştirmeler söz konusudur; çoğu zaman sanıldığından çok daha akışkan olan dinsel toplumsallık, bu bağlam içinde hem bir yenilik hem de süreklilik alanıdır.

Bunlardan üçüncü olarak şu sonuç çıkarılabilir: İslam Cumhuriyetinin siyasal-dinsel sorunsalı yalnızca ulusal ölçekte, totaliter ya da otoriter bir dinsel ve ideolojik denetim üzerinden ele alınamaz. Bu açıdan mahallelerin durumu çok önemlidir. Dinsel toplumsallaşma biçimleri bir dizi farklılaşma unsuru içerir: Sözgelimi kentler ile kırsal kesim arasında, erkeklerle kadınlar arasında veya Tahran'da zengin kuzey ile alt kesimlerin yaşadığı güney arasında. Devrim rutinleştikçe dinin bu farklılaştırıcı boyutu birleştirici eğilimiyle birlikte güçlenmiştir: celseler, kadın dernekleri ve gazeteleri dinsel (sözgelimi teolojik referansları içinde), siyasal (sözgelimi rejimin belli başlı hiziplerine referans olarak) ya da toplumsal (sözgelimi müminlerin eğitim düzeyleri, yaşları, toplumsal sınıflarına göre) ölçütlere göre farklılaşma eğilimindedirler. Ama aynı zamanda bir tür "alttan" birleşme etkisinin ortaya çıktığı da görülür. Devlet denetimi İran toplumunun homojenleşmesinin tek vektörü değildir. Temsil, alışkanlık, ritüel etkinlikler, giyim kuşam, beslenme vb. simgelerin karışımıyla rekabet eden dinsel uygulama biçimleri gelişir.

Sözgelimi geleneksel bir uygulama olan kurban bayramı daha çok medya aracılığıyla giderek kamusal alana girdiğinden koyun fiyatlarının yükselmesine yol açsa da ülkenin toplumsal yaşamında

önemli bir yer işgal eder. Kurban etinin dağıtımı konusunda sık sık yinelenen şiddetli ve genel tartışmalara yol açar: İhtiyaç sahiplerine mi, komşulara mı dağıtılmalıdır yoksa evin buzdolabında mı saklanmalıdır? Bu iş bir dizi basit etkinlikten oluşur ama hiç kimse de bunlardan kaçmaz: bir koyun satın almak, melemelerine katlanmak, aile olarak bir araya gelmek, hayvanı evin önündeki derenin kenarında kesmek, eti paylaştırmak ya da payını almak... Hepsinden önemlisi, kurban bayramı hem medyanın hem de mahalledeki toplumsallaşma etkinliğinin ürettiği yoğun bir tartışmaya, ihtiyaç sahipleri lehine gerçek bir toplumsal konuşmaya vesile olur.

Aslında dinsel uygulamalara özgü farklılaştırma ve birleştirme etkilerinin birbirine karıştıklarını ve toplumun kültürel homojenleşmesi içinde "yukarı"nın ve "aşağı"nın paylarını ayırmanın mümkün olmadığını belirtmek çok önemlidir. Sözgelimi ilkbahar başlangıcındaki "iyilik ve hayır bayramı" ve okulların açılma dönemindeki "sevgi" bayramı İmam Yardım Komitesi tarafından yoksullar ve garipler için kurumlaştırılmıştır. Bunlar hayırseverlik ve dinsel bağış alışkanlıklarının yerleşmesini isteyen siyasi otoritenin kaygılarını yansıtır. Popülerlik kazanmış ve ailelerin de rağbet gösterdiği uygulamalar olmuşlardır; okulların açıldığı gün bağış toplayan standlar dolar taşar.

Bu gözlemlerden çıkan sonuca göre İslam Cumhuriyetinin siyasal-dinsel sorunsalı dinselliğin popüler, bilimsel ve siyasal biçimleri arasındaki kategorileri birbirine karıştırmakla kalmaz, ayrıca ulusal ile yerelin, aynı zamanda da denetim ile katılımın arayüzeyinde yer alır. Bu durum ancak bir kamusal alanın hatta bir sivil toplumun oluşumu bağlamında anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında celselerde, heyetlerde, taziyede ve biraz da camilerde mahallenin dinsel toplumsallaşmasının özgüllüğünü iyi kavramak çok önemlidir. Celseler mahallenin kadınları tarafından çoğu zaman sırayla düzenlenir ve genellikle komşuları bir araya getirir. Şu ya da bu biçimde davet edilmediği sürece kimse toplantının yapıldığı yerin açık kapısından içeri girmez; zaten toplantılardan çok kısıtlı bir çevrenin haberi olur. Celseler çoğu zaman daha önceden kurulmuş ilişkiler ağını sürdürürler ama aynı zamanda da tanışma yerleridir. Yeni bir mahalleye taşınan bir kadın bu mahalleyle, özellikle celselere girip çıkarak bütünleşe-

cektir. Bu toplantıların kadınlara özgü niteliği mahallede kökleşmesini güçlendirir. Bu toplantılara katılan kadınlar toplantı yerine genellikle yaya gidip gelirler. Heyetler de aynı şekilde çalışırlar, sadece şu farkla ki bu toplantıların müdavimlerinin özellikle lonca ağlarında mahalle çerçevesini aşan mesleki etkinlikleri vardır ya da olmuştur; dolayısıyla toplantılara çoğu zaman otobüs ya da arabayla gelirler. Bununla birlikte heyetlerdeki toplumsallık ilkesi de aynıdır; belli bir yakınlık ya da en azından toplantıya devam edenler arasındaki bir arkadaşlık ilişkisine dayanır; buralara da her isteyen gelişigüzel giremez ve bilgi kapalı devre dolaşır.

Celseler ve heyetler belirli zamanlarda —haftalık, iki aylık ya da aylık— toplanırlar ama cami daha nötr bir alanı, oradan geçen herhangi birinin davet edilmeden girebileceği ve içeride en azından kuramsal olarak herkesin eşit olduğu, ev sahibi işlevini Tanrının üstlendiği genel bir alanı temsil eder. Kısacası insanlar camiye kendiliklerinden girerler, celse ya da heyete ise genellikle duyuru yoluyla davet edilince girilebilir. Üstelik cami imamının toplumsal rolü ritüel nedenlerden dolayı manastır papazınınkiyle aynı değildir (ya da henüz değildir?): İslamda vaftiz yoktur. Sünnet ve evlilik törenleri de camide yapılmaz; artık sadece, kolaylık ve rahatlık gerekçeleriyle yas törenleri cami avlularında yapılmaktadır. Cenaze törenleri pek yapılmaz camilerde. Gene de cami, mahalle (ya da düğüm noktasını oluşturduğu mahalleler) uzamına katılır: Bir yandan mahallelerin dinsel yaşam ve din adamlarıyla özellikle de taklit mercileriyle[8] arasındaki bağlantıyı sağlayan halkadır; öte yandan da her gün en azından çeşitli kesimden yurttaşların ve çevrede çalışan işçilerin girip çıktıkları yerlerdir: namaz kılacak ya da ara sıra biraz dinlenebilecekleri bir yer arayan yaşlılar ve tüccarlar... Cami ayrıca, bu bağlamda gitgide daha az kullanılmakla birlikte, su ve tuvalet ihtiyacı için de hizmet sunarak gerçek bir kamu hizmeti verir.

8. On dokuzuncu yüzyılda yerleşen bu kavram dindarlara referans ve model oluşturabilecek en nitelikli din adamlarını belirtir; bu din adamları özellikle fıkıh alanında uzmanlaşmışlardır. Şii cemaati dönemlere göre, genellikle Irak'taki kutsal kentler Kerbela ve Necef'te ya da İran'da Kum kentinde aynı zamanda ülkenin belli başlı metropollerinde yaşayan ve iman sorunlarını irdeleyen bir ya da birçok taklit mercii tanımıştır.

Buna karşılık cuma namazına katılmak, mahallenin dine yönelik toplumsallığının bir biçimi olarak görülmemektedir ya da artık böyle görülmemektedir. Devrimin ilk dönemlerinde, komşuluk çevresi içinde güçlü bir işleve sahipti: Bölge hayırseverleri müminlerin hizmetine *salavâti*, bedava otobüsler vermekten geri durmuyorlardı; ayrıca tüm taşımacılık sistemi de mahalle sakinlerinin Tahran Üniversitesine doğru akmasına yardımcı oluyordu. Bugün, söylenenlere göre bu etkinliklere katılan müminlerin sayısı giderek azalmış olduğundan bu ağ gevşemiştir ve cuma namazına gitmek artık mahallenin toplumsallığını pek az ilgilendiren, bireysel bir tutum olmuştur. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki cuma, İslam Cumhuriyetinde en azından ibadet yerlerinde bir tatil günü olmadığından camilere rağbet olduğunu söylemek pek mümkün değildir: İnsanlar bu günlerde ailelerine öncelik tanıyorlar, öyle ki dini merkezlerin gün batıncaya kadar tamamen kapalı kalmaları oldukça sık rastlanan bir durumdur.

İslamdaki dönüşümler ve farklılaşma dinsel alanı üç özelliğiyle kavramımıza olanak veriyor: devletin merkezileşmesi süreciyle birlikte yürüyen ama aynı zamanda bunun sınırlarını belirleyen kurumsallaşma; dindarın bireyleşme sürecine eşlik eden rasyonelleşme; ritüel ve törensel uygulamaları değiştiren "iktisadi yönelim".

Dinsel Alanın Kurumsallaşması

İslam Cumhuriyetinin kuruluşunun merkezileşme ve İran'da Şiiliğin kurumsallaşması hareketini hızlandırdığı varsayımı kabul edilirse, çözümlemeyi sadece hiyerarşiyle sınırlamama gerekliliği önem kazanır. Dinin bürokratikleşmesi, toplumun diğer kesimlerindeki bürokratikleşmeden daha kapsamlıdır. Cumhuriyetin İslam'ı bir bakıma devletin merkezileşmesinin meşrulaşmasına katkıda bulunur ve kitabın birinci bölümünde göstermeye çalıştığımız gibi onun bir ifade biçimi olur. Ama özellikle toplumsal doku içindeki bürokratik modelin yayılmasına katılır.

Din eğitiminin gitgide okul ya da üniversite tipinde bir örgütlenmeyi benimsemesi bu konuda çok sayıdaki örnekten biridir: eğitim eski zamanın medrese ya da din okullarının tersine, ibadethaneler-

den farklı ve Batı tipinde bir mekân düzenlemesini benimsemiş (sınıflar, konferans ve okuma salonları, masalar, sandalyeler, laboratuvarlar vb.) binalarda verilmektedir; bu kurumlarda eğitim görebilmek için sözgelimi yaş, medeni durum, askerlik durumu ve eğitim düzeyi gibi bazı ölçütlerin tutması ve de çoğu zaman bazı ek koşulların yerine getirilmesi gerekir; sınav biçiminde düzenli bir değerlendirme sistemi vardır; eğitim öğrencinin tercihine ve olanaklarına göre tam gün, yarım gün ya mektupla olabilir.[9] Giderek uzmanlık alanlarına ayrılan İslami ve İslam-dışı (yabancı diller, spor vb.) konulara ağırlık verilir. Zaten dini eğitimle milli eğitim, birbirine eşdeğerde diploma verdiklerinden giderek sıkı ilişkiler içine girmektedirler. Ayrıca din eğitimi sayesinde rejimin resmi makam ve kurumlarında, dini görevler dışında da bazı görevler sağlandığı iddia edilmektedir. Üstelik artık yüksek öğretim düzeyi de dahil olmak üzere erkeklerinki gibi bir eğitim almak isteyen genç kızlara da açılabilmektedir. Bu sistemden yetişmiş bazı kadınların kendi içinde dinsel alanın dönüşümüne katkıda bulunan toplumsal bilgilere bir biçimde ulaşmış olduklarını söylemek mümkündür; bu kadınların dinamizmleri ve girişimcilikleri dikkate alınırsa etkinliklerinin giderek artacağı söylenebilir.

Aynı şekilde paranın meşru (dinsel terimle *şer'î*) akışı yirmi yıldır büyük ölçüde kurumsallaşmıştır. Dinsel vergi toplama bürokratikleşmeye devam etmektedir. Naraki'nin yapıtına (19. yüzyıl başı) göre bu süreç ayrılıkçılığın tekerrür etmesi bağlamında dinsel alanın bir düzene kavuşmasının ve merkezileşmesinin kaçınılmaz bir unsuru olduktan sonradır ki ruhban sınıf ile iktidar arasında bir koz durumuna gelir.[10]

Teorik olarak müslüman, başlıca iki vergi ödemek zorundadır: günlük harcamalar çıkarıldıktan sonra toplam gelirin beşte biri olan *hums* ve sadece bazı gelirlerden alınan *zekât*. Humsun, imamın payı (*sahm-ı imam* ya da *vücuhat*) denen yarısı genellikle camiler tarafından alınır ve taklit mercileri yani dinsel hiyerarşinin ileri gelenleri tarafından bir merkezde toplanır. Bu para ruhban sınıfın maddi ge-

9. Bkz. örn. *Huse kabul defteri'ilmiye*, Şahid Şahabadi, 1369-70/1990-91.

10. M. A. Naraki, *Hudud-u velayet-i Hakem-i islam*, Tahran: Kültür ve İslami Rehberlik Bakanlığı, 1365/1986.

reksinimlerini karşılama amacıyla kullanılır. Müslüman, bunun dışında bir din adamına ya da seçtiği dindar bir kişiye parasını verebilir veya hayır amaçlarına yönelik olarak kendisi kullanabilir. Bu ideal şema ruhban sınıfın somut örgütlenmesine göre geçerlik kazanır ve bu örgütlenme tarihsel dönemler içinde sürekli gelişmektedir.[11] Sözgelimi ruhban sınıfın hiyerarşik bir düzene oturmasının ve özellikle "taklit mercii"nin kurumsallaşmasının *usuli din* okulunun *ahbari*'ye üstünlüğünün bir sonucu olduğu ve geçmişinin de ancak 19. yüzyıla dayandığı bilinir. Ayrıca Kum kentinin Şii dinsel gücünün belli başlı kutsal yerlerinden biri olarak kabul edilmesi ancak Birinci Dünya Savaşından, özellikle de Kerbela ve Necef'in İngilizlerce işgalinden sonra ortaya çıkmış bir olaydır. Yeni bir ruhban sınıf anlayışının, rolünün, eğitim işlevinin, Necef yöneticilerinin temsil ettikleri geleneksel bir modele göre yeni önceliklerin ortaya çıkışının işaretidir. İran Şiiliği Ayetullah Haeri (öl. 1935) ve Ayetullah Burucerdi'nin (öl. 1961) güdümünde modernleşme sürecini ve bürokratik kurumsallaşmasını sürdürmüştür. Ama Burucerdi'nin ölümü dinsel ortamı daha da değiştirmiştir; "taklit mercileri"nden hiçbiri ondan sonra hemen bir üstünlük sağlayamadığı için dinsel otorite birçok önemli şahsiyet arasında paylaşılmıştır: Golpaygani, Humeyni, Şeriatmedari, Hoi ya da Kumi. 1979'dan sonra "taklit mercileri"nin çoğu İslam Cumhuriyetine karşı mesafe almışlar ve hatta bazıları rejimle çatışmışlardır. Aynı dönemde yeni rejimin gelişiyle etkilerinin artmakta olduğunu gören ruhban sınıfın ara safları da statülerini kesinleştirdiler. Hüccetülislam (İslamın delili), ayetullah (Tanrının işareti) ya da ayetullah uzma (Tanrının yüce simgesi) deyimleri popülerleşerek, keyfi biçimde de olsa İslam deneyiminde kural olmamakla birlikte, kurallara uygun bir hiyerarşiyi belirtmişler ve hem ruhban sınıf hem de müminler arasında toplumsal farklılık unsurları olmuşlardır.

Her şeye rağmen dinsel alanda gittikçe artan bürokratik farklılaşma, en büyük taklit mercilerinin ölmesi, rejimin İslami meşruiyet tekelini elinde tutma ihtiyacı, "hayırseverlik ve şura düşkünlüğü", kurumlar ve cemiyetler aracılığıyla bu sayısız hayır etkinliğini ya da camileri yönetme eğilimi, bütün bu gelişmeler dinsel maliyenin ras-

11. Y. Richard, *L'Islam chi'ite, croyance et idéologie*, Paris: Fayard, 1991.

yonelleşmesine yeni bir evre getirmiştir. Hem müslümanların bağışlarını artırmak hem de bunları yönetim yararına bir yerde toplamak söz konusudur. Sözgelimi devlet, ruhban sınıfın finans kaynaklarının denetimini yavaş yavaş ele geçirmeye çalışmaktadır: müminlerin yardımlarını değerlendiren merkezi bir hums sandığı kurulmuştur (*sandık-ı ehmas*); aynı şekilde bir merkezi bağış sandığı, *sandık-ı hayrat* ve *sadakat*, anayollara ya da resmi binalara yerleştirilmiş çok sayıda bağış kutusuyla, eskiden camilere yapılan ya da mahallenin müminlerinin tasarrufuna bırakılan hayırları toplamaya çalışır. Bununla birlikte paranın "meşru" akışının bürokratikleşmesi, devlet denetiminin dışına taşar. Sözgelimi bir emniyet sandığıyla hatta popüler spekülasyonla benzerlik gösteren faizsiz borç sandıkları ağı, bir yandan devlet desteğinden yararlanırken, bir yandan da merkezi yönetimden kaçan bireysel ya da toplumsal girişimlerin ürünüdür.

Bu evrim neticesinde dinsel alan, kurumsal ve yapısal olarak, yetkileri az çok belli ve çoğu zaman —bürokrasi zorlar!— örtüşen çok sayıda örgüte bölünür; ulusal düzlemde Kültür ve İslami İrşad Bakanlığı, Eğitim Bakanlığı, İslami Propaganda Örgütü, Kum İslami Propaganda Birliği, toplumun İslami yönde gelişmesi için birlik olmalıdırlar; daha bölük pörçük bir şekilde Camiler Yönetim Merkezi, Vaızlar Cemiyeti, Cuma Namazı Cephesi, Cuma Namazı İmamlar Konseyi, Namazın Yeniden Canlandırılması Cephesi, Kuran Öğrenimi Ocağı, İyiliği Teşvik Kötülüğü Men Cephesi ve öteki dinsel cemaatler en azından varlıklarına gerekçe oluşturacak ve yararlandıkları fonları boşa çıkartmayacak yayın, seminer, bağış toplama, yönlendirme, tebrik, taziye gibi etkinliklerde birbirleriyle yarış halindedirler. Kesin olan şey şudur: Dinsel örgütlenme kimliğiyle siyasal akım kimliğini çakıştırmak mümkün olmasa da, bu aşırı kurumsallaşma, rejimin itici gücü olan hizip mücadeleleriyle doğrudan ve etkin biçimde temas halindedir: İttifaklar ve aidiyetler tanımı gereği oynak ve değişkendirler.

Bu aşırı akışkanlık bize dinsel alanın bürokratikleşmesinin, devletin merkezileşmesinde bir etken olabileceği gibi bunun önünde bir engel de oluşturabileceğini göstermektedir. Bu kurumların her birinde bir yandan Rehberin bir temsilcisi görev yapar, rejimin ideolojisinin yerine geçer, oldukça temkinli davranan ve aslında devlet katında

halkın dinsel uygulamalarını yönlendirmek isteyen bir ruhban sınıfı uydu durumuna getirir, İran toplumunun "titiz ve yeknesak, karmaşık, önemsiz kurallar ağı"yla (Tocqueville) kaplanmasına katkıda bulunur. Öte yandan bu akışkanlık çok parçalı siyasal ortamın düzensizliğini artırır, merkezi yönetimin etkinliğini felç eder, kaynakların dağıtılmasında belli bir savurganlığa yol açar, hatta ana örneği İmam Rıza Tekkesini, Rey'deki Şehzade Abdülazim Tekkelerini ya da Tahran'ın güneyindeki İmam Humeyni Türbesini yöneten Meşhed Âstân-ı Kuds olan bir özerk güç kutbunun oluşumuna yol açar.

Dinsel alanın bu çifte bürokratikleşme ve yapısal farklılaşma hareketi, otoriter bir rejimin ideolojisine el koyma iradesini yansıttığı ölçüde bir sivil toplumun, çok da rastlantısal oluşumuna katılır. Bu rejim doğal olarak İslami kodunu ve önceliklerini bilinen yollarla dayatmak istemiştir. Ama demografik açıdan hızlı bir gelişme gösteren, ticaretin liberalleşmesinin ve çevresel değişikliklerin de etkisiyle yeniden yapılanan, yeni kimlik arayışları içinde olan bir ülkenin dinamiklerini denetlemekten de uzaktır. Devlet ve toplum arasındaki karmaşık ilişki İslam tarafından yani kurumları, uygulamaları, entelektüelleri, finans kaynakları vb. ile çok büyük ölçüde yaygınlaştırılmıştır. Sözgelimi İslami örgütlerin çoğalmasının bir veçhesi de İslami sorunları genellikle ruhban sınıfın güdümünde değil laik entelektüellerin çizgisinde ele alan ve bir rasyonelleşme, düşünce, tartışma kamusal alanı açan yayınevlerinin, dergilerin, ansiklopedilerin ve görsel-işitsel merkezlerin çoğalmalarıdır.[12] Bu gelişme okuma yazma oranının ülke çapında artması, kentleşme ve özellikle de Şah rejiminin petrol gelirleri sayesinde yarattığı fakat siyasi bir güç haline getiremediği, sonuçta iktisadi bunalıma rağmen devrim sayesinde hegemonya kurabilen bir orta sınıfın yükselişiyle ilişkilidir.

Rehber Ali Hamaney'in 1994-95 sonbaharında, Ayetullah Araki'nin ölümünden sonra "taklit mercii" düzeyine yükseltilmesiyle başlayan tartışmalar, dinsel toplumun kurumsallaşması aracılığıyla böyle bir kamusal alanın ortaya çıkışının çok güçlü bir örneğini verir. Bu atamanın İran'ın içinde ve dışında böyle medyatik bir kam-

12. Defter tebligat-ı islami-yi huze 'ilmiye kum, *Râhnamâ-yi ferhangi-tahkikat-i şehrestan-ı Kum*, Kum: Defter-i tebligat-ı islami-yi huze 'ilmiye kum, 1372/1993.

panyaya yol açması Şiiliğin tarihinde görülmemiş bir olaydır. Aslında bu atamalar ruhban sınıfının iç meselesi sayılırdı. Kamuoyu ise sadece bir "taklit mercii"nin ölümüyle ilgilenirdi. Takdir-i ilâhîyle taklit merciini kaybeden mümin, gittiği camiler ve katıldığı dinsel toplantılar sayesinde rahmetlinin yerini alabilecek yetenekteki kişilerin adlarını gayri resmi biçimde öğrenir; bunlar arasından vicdanının sesini dinleyerek, kendi dinsel ilkelerine bağlı olarak ama belki de mesleki, etnik ya da siyasal çevresinin eğilimlerini yansıtarak yeni "taklit mercii"ni seçerdi. 1994'te böyle olmadı. Basın, sorunu haftalarca kurcaladı ve Ayetullah Cenneti şaşaalı bir tavırla cuma namazında "*eslah*'ın [en yeteneklinin – bkz. ileride] seçilmesinin halka düştüğünü" açıklamaya kadar götürdü işi.[13] Gene de bu süreç fazla duyurulmadı: Ruhban sınıf içindeki tartışmalar dışarı taşmadı ve Ayetullah Behçet, Ayetullah Araki'nin mezarı başında dua ettiğinde —gelenekler uyarınca bu ölenin yerine merci olarak gelebilecek yetenekte ve yücelikte olma işareti kabul edilir— medya bu konuyla neredeyse hiç ilgilenmedi; oysa bu atama büyük olasılıkla merhum merciin bir arzusuydu. Ayrıca kamuoyunun büyük bölümü meseleye hiç ilgi göstermedi, çünkü aslında merciyet sadece kısıtlı sayıda din adamının ölçütlerine göre verilen bir makamdır.

Ama medyanın başlattığı tartışma toplumun örgütlenmesinde temel bir kaymayı gösterir. Mesele, bazılarının o sıralar inandığı gibi Rehberin, dinsel hiyerarşi içinde yer alarak siyasal sistem üstündeki etkisini artırması ya da kutsallık alanının siyasal alan tarafından eritilmesi değil, devletin dinden gittikçe artan farklılaşmasının ortaya çıkmasıdır. Ali Hamaney'in merci düzeyine yükseltilmesinin yapabileceği en büyük etki olsa olsa, Devrimin Rehberi olarak İmam Humeyni'nin yerine geçmesinin zaten bu mertebeyi kazanmış olduğu anlamına geldiğini sanan İranlıları şaşırtmaktır. Bu unvanlardan her ikisine birden sahip olunamayacağı konusundaki geriye dönük bilinçlenme —Ali Hamaney'in yükselişini meşrulaştırmak amacıyla ileri sürülen kanıtlamalardan biri iki görev arasındaki ayrılıktan özellikle kaçınılması gerekliliği olmakla birlikte— aslında din ve siyaset alanlarının farklılığını göstermiştir. Kamuoyunda tartışmayı

13. *Keyhan*, 12.9.1373/1994.

başlatanların öne sürdüğü ölçütler, paradoksal biçimde bu farklılaşma olgusuna katkıda bulunuyorlardı; çünkü bu tartışmalar özellikle katı dinsel düşüncelerin dışına taşarak adayların tahmini siyasal yeteneklerini ön plana çıkarmaktaydı. Böylece ortaya "İslamın korunması, buyruklarından önce gelmelidir", "İslam fıkıha indirgenemez" ve zaten "fıkıhın üçte ikisi siyaset ve toplumla ilgilidir" gibi görüşler çıkar. Bir başka deyişle tartışma hem siyasetin din karşısında özerkliğini hem de dinin siyaset karşısındaki özerkliğini tanımaktadır ve kim ne derse desin bu, İmam Humeyni'nin de benimsemiş olduğu çifte farklılaşmadır. Rehberin "taklit mercii" olarak atanmasının nedenlerinden biri de Cumhuriyet içindeki güç dengeleriyle ilişkilidir. Amaç hiç kuşkusuz dinsel boyutun hem bir meşruiyet ilkesi hem de diplomatik bir kaynak olarak sürekliliğini sağlamak ama aynı zamanda da Rehberin yetki alanını cumhurbaşkanının yetki alanı karşısında sınırlamak olmuştur; biri bu dinsel meşruiyet ilkesini temsil edecek, öteki "yeniden yapılanma" ve kamu işlerini üstlenecektir ve ikisi arasındaki ilişki rekabetten çok, birbirlerini bütünleme şeklinde olacaktır. Haşimi Rafsancani'nin, danışmanlarının ve bakanlarının bu tartışmalar sırasındaki anlamlı sessizlikleri bu rol dağılımında belirleyici olmuştur. Kısaca söylemek gerekirse İran'da siyasetin kutsallaşmasından asla çok fazla söz edilmemiş olmasının nedeni bu iki alanı, kutsal alanı ve siyasal alanı ayırmak için pek fazla çaba harcanmamış olmasıdır. Rehberlik Konseyi üyelerinden Ayetullah Reşti Kaşani'nin Ayetullah Hamaney'in merci olarak atanması konusundaki çelişkili ifadeleri iki alanın karşılıklı özerkliği olgusunu çok güzel yansıtmıştır: "Devlet düzeniyle ilgili her konuda velayet-i fakih'in [Devrimin Rehberinin] düşüncesine göre hareket etmek uygundur. Tüm bireysel sorunlar konusunda iki durum söz konusudur: Merciler arasında önemli bir uyuşmazlık yoksa, birey seçtiği taklit merciini izlemekte özgürdür; merciler arasında bir uyuşmazlık varsa, eslahın düşüncesine uymak gerekir. Eğer eslah atanmamışsa müslüman vicdani tercihini benimser ve bu durumda Rehber kesinlikle başvurması gereken ilk taklit merciidir."[14] Siyasetin özerkleşmesinin ya da protodemokratik niteliğinin başarıyla gerçekleştiğini

14. *Keyhan*, 19.9.1373/1994.

iddia etmek için vakit henüz erkendir: Bu tür durumlarda liberal türde bir sorunsal kadar, ruhban sınıfın hegemonyacı sayılan bir iktidar karşısındaki bireyleri yönlendirme tekelini elde tutma arzusu da görülür. Her halükârda tartışma uzun yıllar sürecek gibidir.

Ali Hamaney'in merci statüsüne yükseltilme koşulları, onun iki alandan biri üzerinde mutlak üstünlük kurmasına ve eslah konumu almasına müsaade etmez. Merci işleviyle, en önemli mercilere verilen eslah ve âlim niteliklerini birbirlerinden ayırmak gerekir. Eslah ve âlim unvanları merci unvanları kadar belirsizdir ve zayıf bir kurumsallaşma göstermiştir. Bu unvanlarla ilgili mevzuat müminlerin ve ruhban sınıfın günlük ortak bilgisi gibidir. Ancak bu nitelikler arasındaki fark gene de önemlidir. Eslahın öteki mercilerin konumlarını tartışma konusu yapma meşruiyeti yoktur ancak çevresinde çok sayıda tilmizi vardır ve bir "taklit mercii" olarak görülür. Merciler arasında şu ya da bu konuda çıkan bir anlaşmazlık durumunda doğal olarak ona başvurulur. İran toplumunun örgütlenme biçiminin bu belirgin özelliği sayesinde İmam Humeyni hakem rolünü üstlenebilmiş ve devrim sonrası yeni durumun doğurduğu bazı anlaşmazlıkları çözme olanağı bulmuştur. Oysa bugünkü durumda Ali Hamaney sadece mercilik konumuna gelmiştir ve İran basınına göre eslah olarak atanmış olması kesinlikle söz konusu değildir. Devrimin Rehberinin sonunda bu unvanı alması mümkün görünmektedir ama alacağı kesin değildir.

Ayrıca, merci düzeyine yükseltilen sadece Ali Hamaney değildir. Onunla birlikte Kum Medresesi Hocaları Derneği'nin bu görevi üstlenmeye ehil gördüğü altı din adamı daha vardır. Bu yedi isim İran basınının önemli konularını oluştururlar ancak çeşitli dinsel makamların bunların nitelikleri konusunda görüş birliği içinde olmadıklarını anlayabilmek için de büyük bir din adamı olmaya gerek yoktur... Sözgelimi Militan Dinadamları Topluluğu aralarından sadece üçünün liyakatini tanımış ve tamamen bağımsız bir tavır içinde, Kum Medresesi Hocaları Derneği listesini yayımlamazdan önce kendi listesini çeşitli yollarla kamuoyuna duyurmuştur.[15] Aslında bu yedi isim

15. Din alanının bu durumda listenin seçim mevzuatını yeniden ele aldığını belirtmek gerekir. *Keyhan*, 10 ve 12.9.1373/1994.

içinde sadece Ali Hamaney genele yakın bir kabul görmüştür. Merci düzeyine yükselen öteki altı kişinin ortak özelliği 1979'dan beri tüm siyasi angajmanları reddetmiş olmalarıdır; dolayısıyla merci olmaları iki alanın ayrılmasının onaylanması anlamına gelir. Hatta siyasal ve dinsel toplulukların yapılanmasına bu farklılaşmayı güçlendiren jeopolitik bir boyutun da eşlik ettiği söylenebilir. İran yönetimi için söz konusu olan bütün dünyada Şii cemaatlerinin liderliğini ele geçirmektir. Oysa Irak Kerbela ve Necef gibi iki kutsal kente sahiptir ve bu kentler muhtemelen Lübnan'da Ayetullah Fadlallah'ı destekledikleri gibi, Ayetullah Sistani'nin adaylığını da desteklemişlerdir. Kaldı ki Ali Hamaney'i sonunda merciliği kabul etmeye götüren, merciyetin dışarıdaki Şii cemaati nezdindeki saygınlığını hesaba katan bu siyasi amaç olmuştur; önce iyi bir civanmert olarak ince ve dinselliğin vazgeçilmez kutsallığını yansıtan mistik bir tavırla kendisine böyle bir paye verilmesi için henüz erken olduğunu düşündüğü izlenimi uyandırmıştır; Ali Hamaney'in bu tavrı ayrıca, İmam Humeyni'nin ölümünden sonra onun karşı konulmaz yükselişinden rahatsız olan muhalifleri idare etmenin de şık bir yoludur.

Bugün Rehber çok göz önünde olmasına rağmen, kamuoyu onu bir merci olarak görmez pek: Tezleri (*risale*), sözgelimi Ayetullah Montazeri veya Ayetullah Senai'ninkiler ya da Ocak 1997'de seyahat edenlerin oruç tutmamaları gerektiğini, tutmayabileceklerini söyleyerek, küreselleşme ve uluslararası ilişkiler döneminde önem kazanan bu konunun koşullarını belirleyen Ayetullah Nuri-Hamedani'nin tezleri kadar kabul görmez! İlginçtir ki, dinsel alanda muhtemelen tartışılmaz bir yükseliş gösteren şahsiyet; Mart 1989'da İmam Humeyni'nin varisliğinden mahrum edilen, Kum kentinde yarı gözetim altında tutulan, tavır ve tutumu çoğu zaman büyük yankı uyandıran ve güvenlik güçlerinin tepkisine neden olan ama öğretisi kitlelere mal olmuş bir şahsiyettir: Ayetullah Hüseyin-Ali Montazeri. Sözgelimi popülist sol hareketin liderlerinden biri olan Dr. Gaffari 1996 sonbaharında Tahran Üniversitesi'ndeki "Din ve Özgürlük" konulu bir toplantıda "taklit mercii" olarak Ayetullah Montazeri'nin izlenmesi gerektiğini, kendisinin iktidardan saf dışı edilmesinin sevindirici olduğunu söylemiştir. Öte yandan tutucu sağa, belki de Dışişleri Bakanlığına yakın bir isim olan Ayetullah Hücceti Kerma-

ni de kendisine destek vermiştir. Daha genel olarak bir müslüman siyasal ya da sosyal görüşlerini dikkate almadan kendi taklit merciini seçmekte özgürdür; dilerse de İmam Humeyni gibi vefat etmiş bir merciye bağlılığını sürdürebilir.

Dinsel Alanda Rasyonelleşme ve Bireyleşme

Dinsel alanın, rasyonelleşmenin bir boyutu olarak (Max Weber) bürokratikleşmesine bireyleşme süreci eşlik eder. Dinsel toplumsallaşma bu çeşitli veçheleri birleştirir. Küçük kızlar dokuz yaşından itibaren ibadete yönlendirilirler (erkek çocuklarda bu yaş sınırı on beştir). Doksanlı yıllardan başlayarak televizyon bu geçiş törenlerini yayımlamaktadır: İran toplumunda yepyeni bir kurum olan ödev bayramı (ya da ibadet bayramı): Beyaz örtülü küçük kızlar ilk kez topluluk önünde ve hep birlikte öğretim yılı boyunca öğrendikleri duaları okurlar ve çiçekten taçlarla donatılır, kutlanır, hediyelerle birlikte bir de Kuran'a sahip olurlar. Bu tören çok şey çağrıştırmaktadır: Sözgelimi katoliklerin komünyon ayini törenleri; bu olay çocuğun toplumsal bir varlık olarak tanınması ve önemsenmesi anlamına gelir, çocuk böylece bütün haklarını elde etmiş bir birey olarak yüceltilir; ailesi nezdinde özerk bir dindar oluşu onaylanır. Bu özerkliğini ona sağlayan eğitimi olmuştur. Bu yeni dinsel toplumsallaşma biçimi göstermektedir ki İslam'ın bürokratikleşmesi ailenin müdahale alanını kısıtlamakta, televizyonun yücelttiği ve yansıttığı alışkanlık ve uygulamalarda belli bir homojenlik yaratmakta ve bu çerçevede bireyleşmeyi olabildiğince küçük yaşlarda başlatmaktadır.

Günümüzde İslam bir inanç işi olduğu kadar bir akıl yürütme meselesidir de. Bu zaten Mutaharri'nin kalemi aracılığıyla açıkça görülmüştür. Ama devrimden sonra rejimin ideolojik söyleminin, özellikle cuma namazı çerçevesi içinde yayılması ve dinin medyayı fethetmesi, bu İslami mesajın rasyonelleşmesini yoğunlaştırmıştır. Sözgelimi Ali Hamaney Ocak 1997'de Ramazan ayının ilk cuma namazında pişmanlık ve tövbe duasının iki boyutunu öne çıkarmıştır: Bu maneviyatla ilgili bir sorundur ama günahkâr için aynı zamanda bir denge ve yücelik unsuru olduğu ölçüde toplumsal yarar bağla-

mında da ele alınmalıdır.[16] Müminler dinin vecibelerini bilimsel temellere dayalı görünen mantıksal kanıtlamalarla giderek daha sistemli biçimde gerekçelendirmeye çalışmaktadırlar. Sözgelimi poligami Batı psikolojisi öğretilerine göre zararlıdır: Bu uygulamanın kurbanı olan kadın çok büyük olasılıkla kötü bir anne olacak ve toplumsal rolünü gerektiği gibi üstlenemeyecektir. Zor bir dönemden geçilmesi ve paranın önem kazanması nedeniyle de olsa Şehitler Vakfı ile Mazlumlar ve Gaziler Vakfı bu görüşü desteklemekte ve bireylerin sosyal haklarını alabilmeleri için tek bir kadınla evlilik şartını gerekli görmektedirler.

Dinin rasyonelleşmesi ve müminlerin onunla bireyleşme süreci arasında kurduğu ilişki, gönderme yaptığımız medyatik kamu alanının gelişmesiyle güçlü bir biçimde desteklenmiştir. Sözgelimi dinsel toplantı davetleri ışıklı levhalar, bilgisayar aracılığıyla oluşturulan küçük afişler ya da ana yollara asılan afişler, günlük basın organlarına verilen küçük ilan ve yazılar aracılığıyla yapılabilmektedir. İlanlar aynı zamanda radyo aracılığıyla da duyurulmaktadır. Dinsel toplantılara katılanların adları açık seçik biçimde ilan edilir ve toplantının gerekirse soru-cevap biçimde uzatılabileceği de belirtilir. Bir başka deyişle dinsel toplantılar artık bireyselleşmiş ve düşünce alışverişine dayanan mekânlar olmuştur oysa eskiden insanlar bu toplantılara sadece dinlemek için gelirlerdi. Bu özellikleriyle toplantılar bir konuşmacıyı bir başkasına ya da bir toplantıyı başka bir toplantıya tercih eden mümin için tercih unsurları oluşturmaktadır.

Şunu da belirtmek gerekir ki bu değişimler aynı zamanda, duyuru, reklam ve rekabet kurallarına uyan celseler için de geçerlidir. Tekrar eski çözümlemelerimize dönmeden[17] şunu hatırlatalım ki dinsel alan —ve ille de Cumhuriyetin meşru ve dinsel yönetimi değil— tüm sosyal ve hatta siyasal meşruiyeti içinde kentsel uzama girebilmeleri için kadınlara sayısız olanak yaratmıştır. Bugün özellikle hayır işleri alanında etkinlik gösteren İslami kurumları ya da cemiyetleri yöneten çok sayıda kadın vardır ve bu kadınlar yukarıda sözü edilen dinsel alanın yapısal farklılaşmasına tam anlamıyla katılırlar.

16. *Keyhan*, 29.11.1375/1997.

17. F. Adelkhah, *La révolution sous la voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris: Karthala, 1991.

Bu, İran'da kadınların rüştünü ispatlamasının mutlaka İslam aracılığıyla gerçekleşebileceği anlamına gelmiyor: Her şey bir yana sözgelimi kimileri vücut geliştirme salonları açmayı yeğliyorlar (bunlar rejimin istediği gibi İslami ahlaka uygun biçimde yönetilirler ve erkek ve kadın salonları ayrıdır). Ama belli bir tarihsel dönem içinde bir toplumda dinsellik, birey olmanın çok belirleyici bir alanı olabilir. Bu açıdan İran, Victoria dönemi İngilteresi'ne benzetilebilir: Kadınların yaptıkları hayır işlerinin kentleşme, sanayileşme ve büyük popüler basının gelişimi bağlamında seçme ve seçilme hakkı peşinde koşan militan feminizmin doğuşunu hazırladığı söylenebilir.[18] İran'da ödev bayramının kurumsallaşması da özellikle "İslam feministleri"nin üç ayda bir çıkan dergisi *Ferzane*'de yoğun tartışmalara yol açmıştır[19]; İslam feministlerine göre Kuran'da kız ve erkek çocukları arasında yaş ayırımı getiren hiçbir bilgiye rastlanmamıştır ve feministler öğrencilerin özellikle sınavlara hazırlanırken oruç tutmalarının ruhsal yaşamlarına ya da öğrenimlerine olumsuz etkiler yapabileceği endişesini taşımaktadırlar.[20]

Aynı şekilde son onyılda ölüme yaklaşımda da çok büyük dönüşümler olmuştur ve medyanın bunda büyük payı vardır. Irak savaşı sırasında şehit düşenler basında ve televizyonda yüceltilmiştir: Biyografileri ve fotoğrafları yayımlanmış, yakınlarıyla konuşmalar yapılmıştır. Bu bağlamda cenaze törenleri değişmiştir: Devlet kurumlarının ya da yarı-devlet kurumu konumundaki kuruluşların üstlenmiş olduğu cenaze törenlerinde bir bürokratikleşme eğilimi görülür; bu tür törenlerde Aşure törenleri dramaturjisi benimsenmiştir; siyah çerçeveli davetiyeler aracılığıyla bir reklam unsuru haline gelen bu törenlere şölenler eşlik etmiştir; büyük plastik tuvallere portreleri işlenen, ölüm ilanlarına ve bazı kişisel eşyaları ya da mektuplarıyla birlikte mezar taşlarına fotoğrafları konan şehidin anlatılması çevresinde bir örgütlenme oluşur. Bu yeni ritüelleşme biçimiyle şehit

18. L. A. Tilly, "Industrialisation and Gender Inequality", M. Adas (haz.), *Islamic and European Expansion. The Forging of a Global Order* içinde, Philadelphia: Temple University Press, 1993, s. 253.

19. A. Kian, "Des femmes iraniennes contre le clergé. Islamistes et laïques pour la première fois unies", *Le Monde diplomatique*, Kasım 1996, s. 8.

20. *Ferzane*, 5, 1373-1374/1995.

eskiden olduğu gibi tamamen yok olmaz: Artık canlıların arasında bir kahraman olarak yaşar.[21]

Bu yeniliklerin çoğu savaştan sonra da sürmüştür. Bir yandan hiç kimseye bir yararı olmayan ölümünün acısı baskın çıksa da şehitlere tapınma devam etmektedir ve küçümsenmeyecek bir avantaj hatta toplumsal ayrıcalık kaynağı haline gelmiştir. Öte yandan tüm cenaze törenleri seksenli yıllarda başlayan bir modele göre düzenlenmektedir; sözgelimi ölen kimsenin portresi mezar taşına konmaktadır, tören alayları yeniden yapılmaya başlanır, ebedi istirahatgâh çiçeklerle ya da ağaçlarla donatılır ve sürekli ziyaret edilir, ölüm olayı, afiş, davetiye ve gazete ilanlarıyla duyurulur.

İlginç olan, bu gelişmeden kadınların da yararlanmasıdır. Daha yetmişli yıllara kadar kadınlara toplum içinde adlarıyla hitap etme gibi bir alışkanlık yoktu; kadınlar ölünce başsağlığı dilekleri —çok yaygın bir uygulama değildi bu— aileye yapılırdı ve merhumenin kimliği özellikle anılmazdı. İmam Humeyni'nin tavrı bu kuralı bozmuştur çünkü iki kızının ve eşinin adları bilinirdi. Ayrıca eşi, Humeyni'nin ölümünden sonra yaptığı bir görüşme sırasında, evlilik teklifi ve kendisinin bu teklifi nasıl kabul ettiği gibi özel yaşamlarından bazı kesitleri aktarmakta bir sakınca görmemiştir.[22] Aynı şekilde oğlu Ahmed de —basında çıkan— vasiyetinde karısından "Fati *azizem*" (sevgili Fati) diye söz ediyor ve Fatma yerine bu kısa ve samimi ifadeyi yeğliyordu.[23] Buna karşılık Ali Hamaney'in ailesi karanlıkta kalmış, hatta eşiyle seyahat eden ve kızları siyaset sahnesinde çok etkili olan Haşimi Rafsancani bile eşini anarken "ailemiz" sözcüğünü kullanmayı yeğlemiştir. Devrimden hemen sonra karşı karşıya kaldığı ilk suikast girişiminden sonra, "Ailemiz üstüme atıldı [beni korumak için]" demiştir. Ama bazı çevrelerce uygun karşılanan bu tavır ve tutumlara giderek daha az tanık olunmaktadır. Siyaset dünyası da dahil olmak üzere günlük yaşamda kadınların adları bilinir ve kullanılır. Hele ölenin eş ve kızları başsağlığı dileklerini Batılılar gibi tek başlarına ya da birlikte kaleme alıp imzalamakta, erkekler gibi adlarını yazmakta ve artık "falanca aile falanca ailenin

21. F. Khosrokhavar, *L'islamisme et la mort*, Paris: L'Harmattan, 1995.
22. *İttilaat*, 12.3.1373/1994. 23. *Keyhan*, 9.1.1373/1994.

acısını paylaşır" gibi ifadelerin arkasına gizlenmemektedirler. Eşlerinin ya da başka yakınlarının ölümünü bildirenler kendileri olmasalar da adlarına başsağlığı mesajları gönderilmektedir. Gazetelerde ölüm ilanlarının bulunduğu sayfalarda ya da mezar taşlarında erkek ölüler gibi kadın ölülerin portreleri de yer alabilmektedir ve kadının görüntüye sahip olması ister istemez sözcüğün dinsel anlamıyla edep ile meşrunun sınırlarını değiştiren örtüyü taşımakla gerçekleşebilmektedir. Eşiyle ilişkilerinde son derece gelenekçi bir tutum sergileyen Haşimi Rafsancani bile, 1995 sonunda annesi öldüğünde, fotoğraflarının yayınlanmasına ses çıkarmamış ve cenaze töreninde yaşlı kadının dev posterleri taşınmış, televizyon kameraları cumhurbaşkanının heyecanını bütün çıplaklığıyla aktarmıştır. Ünlü bir insanın kişisel acısının yayılmasının ulusal alanın oluşmasına getirdiği katkı ölçüsünde bu ilginç bir sahnedir: İlk kez herkesin özdeşleşebileceği sıradan bir kadın için resmi cenaze töreni yapılıyordu. Basın daha birkaç ay önce Haşimi Rafsancani'nin, Kerman'ın bir köyündeki annesini ziyarete gidişini vermişti: Kamuoyu bu kadının ne kadar mütevazı koşullarda yaşadığını ancak o zaman öğrenmişti ve başkan bu basit yaşam dolayısıyla büyük bir popülarite kazanmıştı.

Böylece ölüm, ölünün bireyleşmesine katılır —biraz geç olduğunu kabul etmek gerekir— ama aynı zamanda, hiç kuşkusuz, canlıların yaşamına da katılmış olur. Sözgelimi defin sırasındaki tören aynı zamanda ölünün erdemlerinin ve yaşayanların acılarının da yüceltilmesidir: Burada ilgili kişiler genellikle adları verilerek sırayla anılırlar, gerekirse erkek ya da kadın eşin sıkıntıları dile getirilir ve merhumun nitelikleri ya da aileye saygılarının bir ifadesi olarak yakın akrabaların görevleri ya da unvanları belirtilir. Dolayısıyla ölümün giderek pahalılaşması ve sürekli bir uğraş haline gelmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Burada önemli olan bireyin ya da ailenin kendi statüsüne uygun cenaze parasını zamanında biriktirmesi ve bedeli giderek artan bir ilgiye mazhar olmasıdır. Ölüm, mezarlıklarda yer kapma, bir restoranda ya da özel bir aşçı tarafından hazırlanan yas yemeği, cenaze hizmetleri faturası, gazetelere verilen ilanlar ve bastırılan davetiyeler aracılığıyla giderek daha fazla İranlının özlem duyduğu orta sınıfların artık "ticarileşmiş" evrenine katılır.

Bireyleşme ve toplumsal ayrılık alanı olan ölüm, aynı zamanda rasyonelleşme ve bürokratikleşme alanıdır. Tahran'ın dinamik belediye başkanı, Beheşt-i Zehra'nın (Zehra'nın cenneti, Zehra, Peygamberin kızıdır) kaderini ele almakta gecikmemiştir: Tahran'ın güneyinde İmam Humeyni'nin türbesine bitişik, Humeyni'nin sürgünden döner dönmez gittiği, birçok devrim ve savaş şehidinin yattığı yerde 400 hektarlık bir mezarlık. Mezarlık morgu, kayıt sorunlarını çözümlemek ve ayrıca isteyen ailelerin cenazelerini taşraya nakletmek amacıyla başkentteki bütün cenazeleri bir merkezde toplayacak şekilde düzenlenmiştir. Hijyene özellikle önem verilir (cenaze ambulansla nakledilir ve hastane çoğu zaman, cenaze sahiplerinin başında beklemek amacıyla cenazeyi tekrar eve götürmelerine karşı çıkar, ölü profesyonel görevliler tarafından yıkanır ve ölünün yakınları bir camın arkasında bekletilir); açıklık ve kesinliğe önem verilir (mezarlık bürosu bilgisayarlar, ölüm ilanları ve istatistikleri sayesinde mezarların durumlarıyla ilgili olarak hızla bilgi verir); ve çabukluğa önem verilir (yönetim, medeni durum formaliteleri, bir mezarı sürekli olarak satın alma ya da otuz yıllığına kiralama, ses düzeninin kurulmasıyla birlikte bir hafız tutulması ya da bir kabul salonu kiralanması, yemek, çiçek, yas giysileri, mezar taşı, afiş bastırılması, gazete ilanı, cenaze harcamaları gibi formalitelerin tamamlanması için yirmi dakikanın yeterli olduğunu söyleyerek övünüyor[24]). Belediyenin rasyonelleştirme ve hijyen konusundaki aşırılığı cenazelerin yıkanmasını mekanikleştirme düşüncesine kadar varır ve bugüne kadar dinsel engellerle karşılaşan bu tasarıya ancak bir fetvayla izin çıkmıştır. Ama ideal bir site havası, düzenli yolları, çimleri, fıskiyeleri, numaralandırılmış yerleri, dinsel geleneğe göre sıra sıra kazılmış ve ölülerini bekleyen mezarları ve çoğu zaman traji-komik sahneleriyle Beheşt-i Zehra'yı ziyaret etmek şimdi zevkli bir hale gelmiştir.

Rasyonelleştirme genellikle yenilik anlamına gelir: 1983'ten bu yana mezarlar iki katlı olabilmektedir, kefen dikimi klasik kuralların dışına çıkmıştır, müslümanlar organ bağışında bulunmaya davet

24. Mu'avenat-ı hadamât-ı şehri, "Tarha-yı hadamâti, procehâ-yı umrâni vazist-muhuti-yi sezemân-ı beheşt-i zehrâ", *Kitâb-ı sâl-ı hemşehri*, 2, 1373/1994, s. 858-61.

edilmekte ve bu amaçla kendilerinden hayattayken mevzuata göre düzenlenmiş formları doldurmaları ve imzalamaları istenmektedir, mezarlar arasındaki mesafe dörtgen bir alan içinde 1000 yerine 1200 mezar alabilecek biçimde daraltılmıştır, bu değişikliklerin çoğu, dinsel, rasyonel ya da bilimsel açıdan dayanaksız uygulamalar yapıldığı iddialarını ortadan kaldırmak amacıyla büyük ölçüde fetvalarla gerçekleştirilmiştir.

Ama rasyonelleştirme sıklıkla eşitsizlik anlamına da gelir: Beheşt-i Zehra alanında en çok ağaçlandırılmış yerlerle çok daha bakımsız kiralık mezarlar arasında toplumsal açıdan büyük farklılıklar vardır; aile kabristanları Avrupa'daki gibi zenginlik simgeleridir ve şehitlere ya da sanatçılara ayrılmış bazı yerler de siyasal ya da kültürel farklılıkları simgeler.[25] Bu durum da kısmen ölümün bürokratikleşme ve bireyleşme sürecinin bazı tartışmalara yol açtığını göstermektedir. Sözgelimi etkili olma ve rantabilite kaygısıyla, devletin iktisadi liberalleşme çizgisinde bir tutum benimseyerek işleri her zaman özel şirketlere vermekten yana olan Beheşt-i Zehra yönetimi, başını epey ağrıtan cenazelerin yıkanması işini, bu projenin basında yol açtığı protestolar nedeniyle özelleştirememiştir.

Son olarak saysak da en önemsizi olmayan bir nokta da, mezarlıkların düzenlenmesinin İran'da modern kenti, ebedi istirahatgâh yerine kadar sarkan toprak ya da gayri menkul mücadeleleri alanını genişleterek şehircilik bağlamında çok tartışılan bir konu haline getirmiş olmasıdır. Sözgelimi İsfahan'da eski bir Hıristiyan mezarlığını genişletmek amacıyla sahiplenmek isteyen üniversite, sadece Şah Abbas'ın bu araziyi tapusuyla birlikte kendilerine bağışladığını ileri süren ve burada lojman inşa etmek isteyen güçlü Ermeni cemaatinin değil aynı zamanda ek bir eğlence alanı yaratarak müdahale alanını genişletmeye hazır belediyenin de direnişiyle karşılaşmıştır. Kavga, tarihi alanı kentin çok özel geçmişinin simgesel sınıflandırması içinde gösteren ve turistlere açılabilecek bir yer olarak gören bir araştırmacının getirdiği öneriyle askıya alınmıştır (geçici olarak).[26] Tebriz'de de belediye, Fransız hükümetinin karşı çıkmasına rağmen bir

25. 1995'te bir mezar 10 000 tümene kiralanıyordu. Böyle bir mezarı satın alabilmek için de 30 000-200 000 tümen arası bir para ödemek gerekiyordu. Bir aile mezarlığının fiyatı yaklaşık olarak üç milyon tümendir.

Hıristiyan mezarlığını ele geçirmeye çalışmaktadır. Tahran'da Rey yolu üzerindeki İmamzade Abdullah mezarlığı da benzer tartışmalara yol açar. Burada, daha devrim öncesi alınan yeni yerleri satma yasağı kararı, gerçek bir spekülasyona, mezarların gerçek sahiplerinin kim olduğu konusunda büyük dolandırıcılıklara yol açmıştır çünkü bu mezarlığa, yeri ve manzarası dolayısıyla varlıklı insanlar çok rağbet ediyorlardı. Belediye, bazı aracıların —herkesin nefret ettiği belediyenin ünlü dellalları— tekelindeki bu gayri meşru alışverişi yasaklayabilmek için sonunda buraya cenaze gömülmesini yasaklamıştır. O zaman da buranın park haline getirileceği söylentileri yayılmış, bu söylentiler de mezar sahiplerini çok endişelendirmiştir. Belediye söylentileri yalanlamış, amacının burasını düzenlemek ve spekülasyonun önüne geçmek olduğunu duyurmuştur. Ama belediyenin enerjik yöntemleri yine protestolara yol açar: 800 mezar sahibi belediyenin ileri sürdüğünün tersine, bu mezarların ortadan kaldırılması için onay vermediklerini iddia etmişler, İmamzade Abdullah'ın yeniden düzenlenmesini ve güzelleştirilmesini istediklerini söylemişlerdir. Böylece ölümün yönetimi, sivil katılım beklentilerini göstermek için bir fırsat oluşturur.[27] Aynı şekilde Beheşt-i Zehra mezarlığıyla ilgili spekülasyonlar da, yöneticileri, mezarların satın alınması ve bunlardan yararlanılması mevzuatında katı kurallar getirmeye zorlamıştır: Buraya ancak mezar sahipleri ve yakınları gömülebilirdi, her türlü devir işlemleri yasaklanmış, böylece aracıların daha sonra fahiş fiyatlarla satmak amacıyla burada yer satın almaları konusunda bir caydırıcılık getirilmiş ve kutsal terminolojiye göre adeta "elleri kesilmiştir".

Şimdi artık çok iyi anlaşılması gereken nokta, düşünülebilecek en evrensel etkinlik olan ölme etkinliğinin —İran'da dinsel bağlamda neredeyse oybirliğiyle yaşanan olgu— bireyleşmesi ve bürokratikleşmesinin kamusal alanın oluşumunda temel bir rol oynadığıdır. Buna dair çok sayıda işaret vardır. Ama bu noktanın belirginleştirilmesi gerekir. Önce ölümün neredeyse tüm İranlılar açısından duygusal olduğu kadar toplumsal ve iktisadi bir kuşatma unsuru oluşu-

26. Mezarlıkta Safevilerin hizmetine girmek amacıyla İran'a giden, bazıları çok ünlü ilk Batılıların mezarları vardır.

27. *Ahbar*, 15.1.1375/1996.

nun üstünde durmak gerekiyor. Her perşembe öğleden sonra ve dinlenme günü olan cumaları, ölüleri anmak amacıyla, aileler yakınlarının mezarlarına koşturur ve özellikle ölülerin ruhlarına göndermek üzere, komşulara ya da gelip geçenlere dağıtmak amacıyla yiyecek hazırlanır ya da meyve satın alınır; bu ritüel evde ya da mahallede gerçekleşir. Bu dinsel toplumsallık biçimi kamusal alanda açıkça görülür. Ve sonuçlarından biri de Tahran-Kum otoyolunda sık sık görülen uzun süreli trafik tıkanmalarıdır. Buna bir de ölümden sonraki üçüncü, yedinci, kırkıncı günlerde ve birinci yıldönümündeki özel anma törenlerini ve Nevruz da dahil öteki törenleri eklemek gerekir; bunların her biri yiyecek dağıtmak ve konuk ağırlamak için birer vesiledir; Beheşt-i Zehra'daki bazı salonlar da 5 000 kişiyi alabilecek kadar geniştir. Oysa bu cenaze toplumsallığı, yaşamın öteki boyutlarından kesinlikle kopmuş değildir, ayrıca celseler de sadece dinsel toplantılar olarak nitelenemez; bu toplantılarda gençler bakışırlar, birbirlerini süzerler ve potansiyel kayınvalideler evlilik planları kurarlar; ölenin erdemlerini yücelten ve yeteneği dinleyicilerin akıttığı gözyaşına göre değerlendirilen hafıza gelince, bir mezarın çevresinde de olsa, toplantıları şenlendiren bunlardır. Cenazelerle ilgili bu yoğun etkinlikler yöneticilere de giderek yoğunlaşan düşünceler esinler. Sözgelimi Beheşt-i Zehra yönetimi, ücretsiz ya da çok düşük fiyatlarla cenazenin çeşitli dönemlerini ayrıntılı ve rasyonel biçimde betimleyen yayınlar yapar ve amaçlarını da ailelere güç vermek, onları ölüm düşüncesiyle olabildiğince uzlaştırmak ve olası muhataplarıyla olası çatışmalarını hafifletmek olarak açıklar. Hatta üniversite çalışmalarıyla ilgili yayınları da desteklemek ister. Sonuç olarak ölüm olayı giderek daha fazla yazıyla ilişkilendirilir; ayrıca sadece istatistik kayıtları olarak değil, bilimsel bilgi biçiminde gerçekleşir bu ilişki. İşin içine aynı zamanda görüntü de girer çünkü gittikçe artan ve yoğunlaşan törenlerde, tıpkı evlilik ya da ödev törenlerinde olduğu gibi, fotoğraf çekilir ve video kayıtları yapılır. Ayrıca bu cenaze etkinlikleri aracılığıyla oluşan kamusal alan aynı zamanda toplumun genel gelişimine paralel olarak cenaze işlemlerini gittikçe daha fazla üstlenen ama aynı zamanda hayırseverlik anlayışıyla işçilerin, şehitlerin ya da yoksulların cenazelerini kaldıran şirketler dünyasından da geçer. Nihayet ölümün kamu yöneti-

mi çok kesin biçimde kamusal alanın itici temel süreciyle, belediye parkları açma ve spor gösterileriyle örtüşür; Beheşt-i Zehra yönetimi, mezarlıklarının, başkentin en geniş yeşil alanı olduğunu söyler ve İmam Humeyni'yi anma toplantılarında atletizm, bisiklet yarışları hatta futbol karşılaşmaları orada yapılır.

Ölen birinin genellikle giderek bir *âdem-i içtimai*, toplumsal insan olması anlaşılır bir durumdur. Basında çıkan başsağlığı mesajlarının daha çok şirketler tarafından verilmeye başlaması, bireylerin artık sadece loncalar dünyasına değil aynı zamanda şirketler dünyasına da ait olmaları artık toplumsal kimliğin gerçek bir işareti sayılmaktadır. Aynı şekilde cenaze hayırseverliği de çoğu zaman rasyonelleşmiş bağışın bir ifadesidir: Ölüyü anma toplantılarında bazı aileler yakınlarına yemek verme yerine bir hayır kurumuna, bir camiye ya da ihtiyaç içindeki bir aileye çeyiz yapması veya çocuğunu tedavi ettirmesi için para vermeyi yeğlerler (ve bu da basın yoluyla duyurulur).

Dinsel Alanın Ticarileşmesi

Dinsel uygulamaların beşiği olan bu dinsel kamu alanı, belli bir açıdan bakıldığında bir "burjuva sivil toplumu" biçimini alır ve ülke çapında hegemonyacı bir görünüm kazanma eğiliminde olan bir orta sınıfın oluşum, pazara açılma, özelleşme süreçleriyle çok büyük ölçüde karışır. Bu etkileşim müminin gündelik dinsel uygulamalarının tümünü etkiler. Cami hizmet tarifesini belirlemiştir: Cenazeler, Hac dönüşü kutlamaları ya da Ramazanda oruç tutmayanların ödeyecekleri bedeller gittikçe müşteri gibi görülmeye başlayan müslümanların tercih ettikleri ödeme biçimlerine göre ayarlanır: İmamdan ne kadar süreyle yararlanmak isterler? Söz konusu imamın saygınlığı ve düzeyi? Çay, pasta, meyve ya da yemek istiyorlar mı? Kuran okunmasını istiyorlar mı? Salon kaç saatliğine kiralanacak? Hem kadın, hem erkek davetli olacak mı? Böyle bir durumda iki salon gerekecektir çünkü! Tahran'ın doğusunda Piruzi'de bir mahalle camisi Temmuz 1996'da bir cenaze hizmeti için şöyle bir fatura çıkarmıştır: Sağ taraftaki sütunda karşılığında belli bir ücret ödenmesi gereken hizmetler (vaiz için 250 000 riyal; hafız için 20 000; çaycıya 7 000;

dua kitapları dağıtana 7 000; ayakkabı bekçisine 5 000; camiye bağış 60 000; toplam yaklaşık 124 000 riyal) ve sol taraftaki sütunda da ücretsiz hizmetler yer almaktadır: mekân (*aynen bu ifade*), halılar, dua kitapları, ölünün varlığını simgeleyen ve adına şal denen ritüel örtü, elektrik, su, ısıtma ya da vantilatör veya klima, semaver, çay bardakları ve altlıkları, çaydanlık, tepsi, su bardakları, küllükler, gül suyu kapları ve ses düzeni. Bu sürecin mantıksal sonucunda, geleneksel *hüseyniye*'ler ve *zeynebiye*'ler[28] belli bir biçimde "çok amaçlı salonlar"a dönüşerek çoğalmaktadırlar: Bu salonlar yas ya da Hac dönüşü kutlamaları ama aynı zamanda lonca toplantıları, Besiclerin toplantıları veya kültürel etkinlikler amacıyla da kiralanır; genellikle etnik-bölgesel (*kavmi-mahalli*) bir yan anlamları olduğundan ve biraz da "hemşehriler kulübü" gibi çalıştıklarından seçimler sırasında gerektiğinde adaylara ve yandaşlarına kapılarını açar ya da başka kentlerden gelmiş temsilcilere konaklama hizmetleri verirler. Hüseyniyelerin ya da zeynebiyelerin hayırsever sahipleri ya da ortakları, bu mekândan yararlananlardan bir şekilde hizmet almayı da bilirler: Bu toplumsallık alanları ekonomik bağlamda dinsel alanın bir tür "özelleşmesi"dir —sözgelimi Rehberin hüseyniyelerinden söz edilir— ayrıca gelişme sözgelimi "camileri boşaltma"[29] tehlikesi taşıdıklarından bu tür merkezlerin çoğalmasını eleştiren Ayetullah Mehdevi Keni gibi bazı din adamlarını rahatsız etmiştir.

Dinsel alan gitgide ticarileşmektedir. Kasıt olmadan işlenen cinayetlerde fıkıhın öngördüğü "kan bedeli"nin ücretleri bellidir: 1992'de 700 000 tümenden 7 milyon tümene yükselmiştir ve bu para mahkeme aracılığıyla öldürülen kimsenin ailesine verilir; bu bedel ulusal ölçeklere göre belirlenmiştir ve aynı zamanda da enflasyona endekslidir. Ancak *diyet* kavramının kendisi de kamuoyunda sürekli tartışılan bir konudur. Aynı şekilde Rehber 1995'te, üç kilo buğdaya denk düşen ve müminlerin Ramazan sonunda camiye verdikleri *fitır*'ı da 120 tümene yükseltmiştir ve bu fiyat serbest pazar fiyatıyla devletin desteklediği un fiyatı arasındaki bir fiyattır. Ve devlet bir fetva çıkararak bir hayır örgütünün kurulmasına izin verir; bu, eski

28. Hz. Ali'nin çocukları Hüseyin ve Zeynep'e adanmış ibadet yerleri.
29. *Resalet*, 12.3.1373/1994.

rejimin merhametiyle yeniden saygınlığına kavuşturulan bir hayır kurumudur ve kurban bayramında kesilecek bir koyun fiyatına eşdeğerde bağış toplayarak ihtiyaç sahiplerine yapılacak hayırlara parasal yönden katkıda bulunur. Dinsel alanın, Kuran okuyanlar (*kari*), erkek ve kadın koroları ya da öykü ve şiirlerden oluşan ve *edebiyat-ı mescid* denen yeni bir türü geliştirenlerden oluşan icracıları ise doğrudan doğruya *müsabaka* diye adlandırılan ve altın da (ama para olarak değil) dahil olmak üzere çeşitli ödüller kazanabilecekleri yarışmalara davet edilirler.

Dinsel vecibelerin ticarileşmesi siyasal ya da dinsel otoriteler açısından olsun, sıradan mümin açısından olsun giderek bir "sermaye hesabı"nı (Max Weber) gerekli kılmaktadır. Devrimin Rehberi bilimsel araştırmaya dayalı bir fetva çıkararak, sadece pullu olduğu mikroskop incelemesiyle kanıtlanan ve özellikle Basra Körfezi ve Umman denizi sularında yaşayan belli türde bir balığın yenmesine izin vermiştir[30]: İşte ülkenin balıkçılarına somut bir destek ve din kisvesi altında bir tür koruma önlemi!

Mezarlıklardaki toplumsal farklılaşma sorununa gelince, burada klasik bir değer oluşumu mekanizması devreye girer: Değeri yüksek ya da düşük mezar yerleri alımında sözgelimi şehitlerin ya da evliyaların mezarlarına yakın olma gibi özellikle kültürel ve siyasal ölçütler ile giriş kolaylığı, gölgelik, yeşillik bir yer olması, temiz, çamursuz ve tozsuz bir alan gibi daha nesnel görünen ölçütler etkili olur; bu konuda sadece ve sadece spekülasyon unsuru da devreye girebilir. Aileler mezarlarını bu unsurları göz önünde bulundurarak seçerler çünkü artık ölüler mezarlığa geliş sırasına göre değil tersine iktisadi ve ticari bir etkene göre gömülmektedirler: bir parselin mezarlık yönetiminden rasyonel biçimde satın alınması.

Son bir örnek daha verelim: Rüyasında rahmetli babasını bir yerde sıkışmış ve boş bavulunu gösterirken gören bir müslümanın danıştığı imam kendisine ölünün cennete girebilmesi için 600 000 tümene mal olan bir yıllık dua okutmasını salık verir. Bu tavsiyeyi alan müslüman, çifte bir iktisadi yanıtı benimseyecektir. Bir yandan imamın tavsiye ettiğinden daha ucuz bir hafız arayacaktır. Öte yandan

30. *Keyhan*, 25 ve 27.11.1373/1995.

babasını rüyasında bir daha gördüğünde bunu din adamlarına anlatmak gibi bir hata yapmayacaktır.

Bu gerçek anekdottan şunu öğreniyoruz: Yerini büyük ölçüde modern medyanın doldurduğu bir dinsel kamusal alanın oluşum süreci çizgisel bir gelişim göstermez. Ortaya çıktığı durum ve yerlerin somut uygulayıcılarıyla ilişkilendirilmeksizin bunu anlamak pek mümkün değildir. Özelde bir kamusal alan düşüncesi ulusal düşünceden ayrılmaz ve her şeyden önce mahallelilerin uygulamalarında ortaya çıkar.

Bize bu durumu son bir dinsel toplumsallık örneği kanıtlayacaktır. Celse tanımına tekrar dönmeden, bu toplantıların sadece iki özelliğinin çok büyük önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Birincisi, bütün dinsel uygulamalar gibi çok önemli bir finans akışını yönlendirirler: "Kadınlar" içinde bulundukları çevre bireylerinin kendiliklerinden verdikleri sadaka ve bağışları toplarlar; ayrıca son derece meşru bir şekilde ihtiyaç içindeki bir genç kızın çeyizini yapmak için olsun, hasta bir aileye yardım etmek için olsun veya cami inşaatı için olsun müslümanları cömertliğe davet edebilirler. Bu bağış uygulamaları celselerin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sadaka akışı önlemlerle çevrilidir: Sadaka ve bağışlar naylon torbalarda taşınır ve gideceği yer açıkça belirtilmiştir, böylelikle müslüman kadın dinsel bir amaca katkıda bulunduğundan emindir ve bağışı toplayan kadın da her türlü kuşkudan uzaktır. Toplantıların bu boyutu, imanın öznelliğine — kişisel duygulara, bireylerin ve ailelerin yaşamlarına— ve aynı zamanda toplumun ticarileşmesine çok doğrudan gönderme yapar çünkü unutmayalım ki celseler aynı zamanda ticari türde, daha basit alışverişler için de bir fırsat oluştururlar. Bu açıdan bakıldığında kadınların toplumsallığı, ideolojik ve bilimsel dinsellik yanlılarıyla paradoksal bir ilişki kurar. Bu celseler bir yandan onların yardımseverlikle ilgili sert çıkışlarına cevap niteliği taşır ve iktidarın giderek merkezileştirdiği dinsel vergileri toplayarak rejimin ve ruhban sınıfın bazı ekonomik gereksinimlerini bir şekilde karşılar. Ama öte yandan da celseler belli bir özerklik içinde büyük paraları yönlendirip bunun sonucunda da bağımsızlıklarını gitgide artırarak rejimin göz altında tuttuğu hayırseverliğin bürokratikleşmesini nispeten hafifletirler. Bu nedenle geleneksel olarak taklit mercilerinin farklı gö-

rüşleriyle sağlanan İslami çoğulculuk kamusal alanın kesin biçimde farklılaşmasıyla sürüp gider hatta zaman zaman da güçlenir.

İkinci olarak celselerde masallar anlatılıp rüya yorumları yapılır; bu etkinlikler doğaüstüne, görünmez dünyaya ve tanrısallığa en bireysel ve en doğrudan giriş yollarıdır. Müminler bu yollarla ve de sadaka aracılığıyla tehlikeleri öngörebilirler: Bir tür kehanet gücü elde ederler. Kadınların gördüğü rüyaların gerçeğin tersinden başka bir şey olmadığı söylenirse de, onlar rüyalarını hep anlatırlar, içlerinde en basit olanlarını kendileri yorumlar ve değerlendirirler ya da toplantıya başkanlık eden dinsel otoritenin yorumuna başvururlar; öte yandan kadın hatip de vaazının ekseni olarak düş dünyasıyla ilgili bir konu seçebilir. Celselerde düş dünyasının bir başka yansıması da, cennet ve cehennem tanımlamalarıdır. Düş, dinsel uygulamaların kulaktan kulağa aktarılan kalıcı öyküleridir. Ayrıca bilimsel dine de yabancı değildir düş: Düş yorumu, din okulları bu disiplinlerin öğretilmesinin uygun olup olmadığı konusunda bölünmüş olsalar da ve bu disiplinler ne Kum'da ne Meşhed'de öğretilmese de, ruhban sınıf içinde tıpkı astroloji gibi bir beceri, bir hüner olarak kabul edilir. İslam Cumhuriyeti din ideologları bu düş alanını ve göksel dünyayı kendi açılarından ihmal etmemişlerdir: İmam Humeyni, devrim sırasında ayın yüzeyinde görünmemiş miydi? Şehit aileleri o meşum günden birkaç gün önce canlarının canının yokolacağına ilişkin işaretler almıyorlar mıydı? Ayrıca şehit düşen çocuk, canlılar dünyasıyla düşler aracılığıyla ilişki kurmaz mı? İran sineması ve özellikle de "savaş filmi" (*sinema-yı ceng*) kahramanlarının ulusal, İslami ve devrimci bilinçlenme ânını ölümün üzerine kurmaz mı? Ve Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin uğradığı sayısız suikast girişiminden kurtulma biçimi birçok şeyin yanında düşün de ortaya çıkardığı görünmeyene özgü mantığa bağlı değil midir?

Düşsel ve göksel boyut bilimsel ya da ideolojik din ve popüler din arasında çok sayıda değiş-tokuşa olanak sağlar. Bu açıdan bakıldığında bürokratikleşme ve rasyonelleşmenin çoğu zaman batıl inanç gibi algılanan şeyin ille de karşısında olması gerekmez; bu bakış açısını benimseyen rejim İmam Humeyni'nin ölümünden sonra odasında bulunan Hz. Muhammed'in gerçek resmini hiç gocunmadan gösterecektir. Bununla birlikte düş dünyasıyla ilgili uygulama-

lar aynı zamanda siyasal ya da dinsel otoriteler ve mahalle halkı arasındaki çatışmaları da iyice belirginleştirecek bir niteliğe sahiptir. Kadınlar ve erkekler rüya gördükten ve rüyalarını anlattıktan sonra kendilerinde birtakım özel iyileştirici güçler görürler; insanlar onlara bağışlarda bulunarak şifa ya da güç bulabilmek amacıyla evlerine koşarlar. Bazıları da uykularında bir evliyanın kayıp mezarının yerini görürler ya da rejimin dini liderlerinden bazılarının tavır ve tutumları üzerine kendilerine hoş olmayan şeyler söylendiğini işitirler. Gerçeküstü, siyasal ve dinsel otoriteleri doğal olarak rahatsız eden gerçek hareketlere dönüşür. Sözgelimi Tahran'ın, dinsel toplantılarda icra-yı sanat eden ve birçok hastalık yanında kanser tedavisinde de uzman olan ünlü bir üfürükçüsü gizli çalışmak zorunda kalmış ve İsfahan'a 50 km uzaklıktaki sanayi kenti Fulad-ı mübareke'de, Devrim Muhafızları halk arasında çok büyük coşku ve heyecan yaratan bir evliyanın etkinliklerine son vermesi için müdahale etmişlerdir. Bilimsel, popüler ve siyasal arasındaki geçirgenlik çok açıktır; bölünmüş ve şaşkın mahalle sakinlerinin çoğu zaman kendi düzen güçlerine başvurdukları göz önünde bulundurulursa bu durum daha da belirginleşir.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki düş dünyasıyla ilgili etkinlikler halk ve dinsel ya da siyasal otoriteler arasında anlaşmazlık konusu olduğu kadar bir buluşma yeri ve sivil toplumun özerkleşme aracıdır; ısrarlı baskılara rağmen tartışmalar kitaplar, dergiler ve araya giren vaazlarla süreklilik gösterirler. Bu açıdan bakıldığında düşler kültürel birleşmeyi ve toplumun bütünleşmesini de destekler. Sözgelimi Tahran'da ya da Urumiye yakınlarında bazı düş figürleri etnik ve dinsel bölünmeleri aşmıştır: Müslümanlar ve Ermeniler karşılıklı olarak birbirlerinin takıntı ve düşleriyle ilgilenirler; sözgelimi öğrenim görmüş, aklı başında bir kişi merhum kayınpederinin, çevresinde çeşitli dinlerin ileri gelenlerinin oluşturduğu bir grupla kendisini ziyarete gelerek dindarlığını ve dürüstlüğünü övdüğünü söyleyebilmektedir. Düşlerin söylediği öyküler gerçek anlamda toplumsal birer olgudurlar: Yolları, uçakları, fabrikaları ve sözgelimi Tahran'ın güneyindeki İmamın mezarı gibi yeni hac merkezleriyle, aynı zamanda da çelişkileri ve farklılıklarıyla, modern İran'ı bugünkü yöneticileriyle —Medine dönemindekilerle değil— birlikte sahneye

çıkarır. İranlılar düş dünyasına ilişkin etkinlikleri aracılığıyla sadece devletin değil, kendi geleceklerinin de dokusunu örerler[31]: Sözgelimi ülkenin sosyokültürel açıdan homojenleşmesindeki büyük payı çok iyi bilinen *hicap*, müslüman kadınlar tarafından çoğu zaman Fatma'nın kendilerini bizzat giydirdiğini gördükleri bir düşten sonra örtülmüştü.

Bu dinsel olgular göz önünde tutulduğunda çağdaş İran'ın, rasyonelleşme, bürokratikleşme, ticarileşme süreçlerinin yoğunluğunun akla getireceği ölçüde yorgun, bitkin ve gözetim altında olmadığı anlaşılacaktır. Bilimsel, siyasal ve popüler arasındaki —çatışmalı olabilen— ilişkilerin büyük ölçüde bireysel ve düşsel bir düzlemde yönlendirildiği, son derece "postmodern" bir toplum görünümü çıkacaktır ortaya.

Bununla birlikte son bir kez daha bu bakımdan dinsel olan kamu alanının oluşmasında dinsel uygulamaların rolü üstünde duralım. Paradoks oldukça açıktır çünkü Tocqueville'den beri bilindiği gibi kamu alanı düşüncesi hayali olanla bağlantılıdır; hayali olanın da maddiyattan ayrılamayacağını kabul etmek gerekir.[32] Bu bakımdan kamusal alan inanç dünyasına bağlıdır ve bu inanç dünyası pekâlâ dinsel inanç olabilir. İran'da sayısız dinsel süreç vardır ve tarihçiler bunların sitenin oluşumuna katkıda bulunduklarını göstermişlerdir. Peter Brown'a göre 5. yüzyılda Batı Avrupa Hıristiyan piskoposları "mezarlıklarda kentler kuruyorlardı": "piskoposlar, *kent dışındaki bu yeni kentler* üzerinde ayinler düzenleyerek iktidarlarını Roma antik kentlerine taşıyorlardı. Piskoposun ikametgâhı ve esas bazilikası her zaman surların içinde olurdu. Bununla birlikte Roma İmparatorluğu antik kentlerindeki piskoposlar erken ortaçağ Avrupası'nda üstünlüklerini, sitenin biraz uzağındaki bazı büyük manastırlarla (Roma'nın dışında, Vatikan tepesinde Saint-Pierre, Tours'dan biraz uzak bir yerde Saint-Martin) özenli ilişkileri sayesinde sağlamışlardır".[33] Burada İmamın Türbesi, Humeyni'nin ailesi adına belediye tarafın-

31. İsmail Kadare'nin *Düşler Sarayı* adlı yapıtındaki gibi.

32. J.-F. Bayart, *Kimlik Yanılsaması*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis, 1999.

33. P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chétienté latine*, Paris: Cerf, 1996, s. 20, vurgu yazara aittir.

dan yönetilen Merged-i İmam/Beheşt-i Zehra kompleksiyle benzerlik çok belirgindir. İmam, kendisini Fransa'dan getiren uçaktan iner inmez Beheşt-i Zehra'ya gittiğinden beri orası Cumhuriyetin meşruiyetinin kök saldığı en önemli yerlerden biri olmuştur ve türbe resmi konuklar için zorunlu bir uğrak yeridir. Her cuma sabahı burada *duayı nudbeh* okunur, aileler Beheşt-i Zehra'da ölülerinin mezarlarını ziyaret ederler ve *salâvati* otobüsler de müslümanları oraya taşır. Rejimin ileri gelen yöneticileri burada düzenli aralıklarla konuşma yaparlar; Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin 1994'te gene burada suikast girişimine maruz kalması da unutulmamıştır. Kısacası türbe ve mezarlık, kent çevresine ve iktidar merkezine simgesel olarak egemendir.

İran'ın öteki büyük türbeleri bu şemaya uymazlar çünkü kent merkezlerinde inşa edilmişlerdir ya da en azından bugün kent merkezlerinde bulunurlar. Sözgelimi Meşhed'de İmam Rıza Türbesi, Kum'da Hazreti Masume Türbesi, Rey'de Şehzade Abdülazim Türbesi. Aslına bakarsanız, türbe hem siyasal sistemin merkezine göre, hem de ziyaret eden kitle açısından bir dışsallık taşır ve bu da onun simgesel ihtişamını artırır. Tahran'ın 120 kilometre güneyindeki Kum kenti, özellikle seçimlerde aday gösterileceklerin ve öncelikle de taklit mercilerinin seçilmesi sürecinde etkili olduğunu gördüğümüz Kum Medresesi Hocaları Derneği aracılığıyla, Cumhuriyetin kurumları üstündeki etkisini göstermekten geri kalmaz: Kutsal kent başkentin, herkesin kendi beklentilerine göre yönelmiş olduğu bir ikizi ya da sağdıcıdır. Aynı şekilde ne kadar özerk olursa olsun Âstân-ı Kuds da ulusal politika arenasında temel bir güç kaynağıdır: Devrimin Rehberi buraya çok yakındır ve hacıların türbeye düzenli biçimde yaptıkları bağışlarla çok yakından ilgilenir. 19. ve 20. yüzyıllarda —en azından 1970'li yıllara kadar— İran'da Şiilik Kerbela ve Necef'in ön plana çıkmasıyla ulusal din olarak yerleşmiştir ve İmam Humeyni de Şah'ın monarşisine karşı verdiği vaazları bu tema üzerine oturtmuştur.

Böyle bakıldığında türbeler, Peter Brown'ın deyimiyle "maddi birikimlerin aklandığı yerlerdir ve bu tamamen doğal ve saf bir eylem olarak gerçekleşir": Kutsal yerlerin, sayısız pazarlarıyla ekonomik bir işlevi olduğu açıktır. Ama bu ekonomik işlev, sağladığı ya

da birlikte bulunduğu etki birikiminden ya da siyasal olanaktan ayrı tutulmamalıdır. Kutsal bir yerin denetimi sadece iyi bir yönetim meselesi değildir. Siyasal mücadelede önemli bir koz hatta siyaset alanına giriş biletidir. Ahmed Humeyni, babasının ölümünden sonra da rolünü oynayabilmesini büyük ölçüde İmamın Türbesine borçludur ve daha önceleri çok silik bir şahsiyet olan oğlu Hasan, açıkçası babasının görkemli kişiliğinden de yararlanarak bugün siyaset sahnesinde giderek etkili olmaya başlamıştır. Aynı şekilde, Mekke'de İranlı hacılardan sorumlu Hüccetülislam Muhammed Reyşehri, siyasal kariyerini 1990'da Devrimin Rehberi tarafından yöneticiliğine atandığı Şehzade Abdülazim Türbesine dayanarak yapmıştır.

1997 cumhurbaşkanlığı seçimi de kutsal yerlerin, kamu alanının oluşumundaki yerini çok iyi göstermiştir. Belli başlı üç adaydan her biri kendi çekim gücünü özel bir türbeyle özdeşleşmiş olarak görüyordu: Ali Ekber Natık Nuri Âstân-ı Kuds'la, Muhammed Hatemi Margad'la, ve tabii Muhammed Reyşehri de Şehzade Abdülazim'le. Gene aynı bağlamda televizyonda tekrar tekrar gösterilen dinsel törenler de siyasal anlatımın belirleyici anlarını oluştururlar. Daha önce söylediğimiz gibi, 1996 Ramazanında Meclis seçimleri için adaylar mesajlarını iletmek, seçim kampanyası resmen başlamadan önce gizli kampanyalarını yürütmek için iftardan yararlanmışlardır.

Dolayısıyla devletin sistemli biçimde türbelerin ve kutsal yerlerin dökümünü çıkarması, bunları yenilemesi, güzelleştirmesi ve yönetimini din adamlarına vererek denetlemeye çalışması anlaşılır bir çabadır. Öte yandan para ve zenginlik kaynağı kutsal yerlere "yüksek makamlar" tarafından gösterilen ilgiyi, özerklik istekleri ve ruhban sınıf bürokrasisinin müdahalesi arasında kaçınılmaz çatışmalar çıkmasına rağmen, zaman zaman yerel nüfus da paylaşmak istemektedir. Latin Hıristiyanlığında olduğu gibi bir azizlere tapınma kültünün "hız kazandığından" söz edilebilir; bizzat vatandaşların sahip çıktıkları bir şeydir bu. Kutsal yerlerin kurumsallaşması bağlamında ülke çapında büyük bir hareketliliğe tanık olunur ve bu hareketlilik, siyaset adamlarının stratejilerine, devletin hedeflerine ve hatta mahalli ileri gelenlerin amaçlarına indirgenemez. Bu etkinliğe bütün müminler katılır ve kamusal alanın bu dinsel boyutunun sınırlarını ya da yönünü az çok belirgin biçimde pazarlık konusu yaparlar; bu

insanlar böylece birer "hayırsever olarak" haksız biçimde unutulan herhangi bir evliyanın anısını canlandırabilmişlerdir; sözgelimi Irak savaşı sırasında, rejimin ideologları tarafından övülen İmam Hüseyin'in uzlaşmazlığından çok barışçı İmam Hasan'ı yüceltmeyi yeğlemişler veya gördükleri bir düşten yararlanarak ya da bütün rastlantıların bir araya gelmesiyle, yakın çevrelerinden yaşayan ya da ölmüş birini evliya olarak adlandırabilmişlerdir. "Alt"tan gelen kutsallığın bu üretim süreci, dinsel alanın siyasal otoriteler tarafından gerçek anlamda merkezileştirilmesini olanaksız kılar; ayrıca şunu da söylemek gerekir ki siyasal otoriteler dine dair tasarılarında bir mutabakata varamamışlardır. Daha ziyade çeşitli dinsel failler arasında bir etkileşim söz konusudur ki buradan bir kamusal alan doğar. En azından en akılcı biçimde kabul edilebilecek hipotez budur.

Toplumsal seferberliğin başlangıçta evliyalarla sınırlı olan girişimciler alanı genişlemiştir. Peter Brown Latin Hıristiyanlığıyla ilgili olarak, "Burada söz konusu olan, bir 'sürü' içinde oluşmuş, körü körüne uygulanan alışkanlıkların gücüyle verilmiş politik ya da üstü kapalı tavizler değildir; karşımızda inisiyatif alan, tercihler yapan ve bu şekilde ortaçağın bağrında tüm Batı Avrupa'ya yayılacak bir resmi dili yaratmış olan bir girişimciler topluluğu vardır,"[34] der. İran'da evliya girişimcisi, kendisine yakın bulduğu bir evliyanın onuruna yemek vermeye her zaman hazır "hayırseverler"den oluşur. Bu dinsel kamu alanının oluşumu bu açıdan Victor Turner'ın anlattığı ve Benedict Anderson'ın da ulusal "hayali cemaat"[35] konusuyla bağlantılı olarak aktardığı hac sorunsalına gönderme yapar. Her yıl milyonlarca müslümanı seferber eden evliya türbesi ziyaretleri artık sadece dinsel amaçlarla gerçekleştirilmemektedir: Bunlar aynı zamanda aile ziyaretleri, turizm, tüketim keyfi hatta iş görüşmesi yapmak için birer vesile oluşturmaktadır. İran'da "ziyaret ve eğlence"[36] (*ziyaret-i seyahat*) ya da "ziyaret ve ticaret" (*ziyaret-i ticaret*) deyimleri dillerden düşmez.

34. P. Brown, *a.g.y.*, s. 69.

35. B. Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 1995, böl. 3.

36. İran'da turizmin gelişmesi birçok açıdan çeşitli kurumların turistik hac turları (ziyaret-i seyahat) denen organizasyonlarına çok şey borçludur.

Bir başka deyişle dinsel kamu alanının oluşum süreci "burjuva" sivil toplumu, tüketim toplumu ve siyasi toplumun oluşum süreciyle karışır: Araştırmacının, farklılaşmış bir dinsel alanın kurumsallaşmasını, uygulamaların rasyonelleşmesini ve bunların müminin bireyselleşmesiyle atbaşı giderek düş dünyasına kazınmalarını şirketlerin yükselişinden, günlük yaşamın ticarileşmesinden, siyasal katılımın, daha doğrusu seçime katılımın yaygınlık kazanmasından ayırması kolay değildir.

Sözgelimi evliyaların mezarlarına yapılan ziyaretler kadınlara özellikle orta sınıflar içinde "toplumsal insan" olma fırsatı verir; kadınlar da artık yakınları ya da dostlarıyla birlikte veya aynı dinsel çevrenin, aynı okulun, aynı resmi çevrenin, aynı işyerinin düzenlediği turlarla Meşhed'e, Şam'a, Mekke'ye gitmektedirler; bu seyahatleri, evliyalara ya da Peygamberlerine sadakatlerini sunmanın yanı sıra bir otelde kalmak, restoranlarda yemek yemek, turizm ya da alışveriş için bir vesile sayarlar; bu seyahatler onlar için ayrıca erkekler gibi bir süre ortadan kaybolmak, aileleri tarafından beklenilmek ve dönüşlerinde heyecanla karşılanmak, seyahat anılarını yakınlarıyla paylaşmak için de bir fırsat oluşturur. Gene Peter Brown'a göre İslam Cumhuriyeti din alanında "yeni bir hayırseverler sınıfı"[37] yaratmıştır; bunlar kadın hayırseverlerdir ve bu alanlardaki etkinliklerinde yorulmak nedir bilmezler, hatta gerektiğinde siyaset alanına kadar uzanırlar: Çok sayıda kadın, cephede savaşanlar için ya da 1979'da Yaser Arafat'ın ziyareti sırasında Filistin davası için bağış toplamış, hatta bu olay Filistin Kurtuluş Örgütü liderini, kadın dinleyicilere teşekkür etmek üzere, muzaffer gülümsemesiyle onlara doğru koşarken ve altın ve mücevherlerle dolu bir bohçayla geri dönerken gösteren acımasız bir karikatürle ölümsüzleştirilmiştir. Artık sadece sadakat gösterme yeri değil aynı zamanda bürokratik yenileşme, ekonomik rasyonelleşme, siyasi katılım yerleri olan kutsal mekânlarda çok sayıda kadın bulunması, onların artık toplumsal yaşam içinde yerlerini aldıklarını gösterir.

Aynı şekilde din adamları arasındaki anlaşmazlıklar sadece dinsel, hizipsel ya da siyasal ayrılıkları yansıtmaz. Bunlar çoğu zaman

37. P. Brown, *a.g.y.*, s. 66.

maddi çıkarlarla ilgili tartışmalardır ve daha temel olarak da yönetim, toplum, ulus, müminlerin inancı, gündelik alışkanlıkları, aile, iş ve devlet sorunlarıyla ilgilidir. Çoğu zaman, İran'da dinsel yaşama 19. yüzyılın *ahbari* ve *usuli* akımları arasındaki tartışmanın egemen olduğu ve *usuli*'nin *ahbari*'ye baskın çıktığı söylenmiştir. Buna göre İslam Cumhuriyeti başlıca taklit mercii İmam Humeyni'nin üstadı Murtaza Ensari olan usulilerin üstünlüğünün sürekliliği içinde bulunmaktadır. Aslında meseleler daha karmaşıktır: İki okul ve çok farklı iki inanç biçimi arasında ikili bir çatışmaya indirgenemezler. Dinsel alanın bürokratikleşmesi usulilerin zaferinden çok, ahbarilerle çatışmalarının dinamiğine bağlıdır. Tartışma net ve açık değildir. Birçok açıdan bütün 20. yüzyıl boyunca sürmüştür ve dinsel alandaki çağdaş tartışmalar ve çatışmalar aracılığıyla yeni bir biçim altında karşımıza çıkan kesinlikle gene odur. Dinsel alanın kurumsallaşma ve bürokratikleşmesi ifadesini özellikle dinsel bilginin gittikçe artan özelleşmesiyle bulur. Bu bilgiyi elinde bulunduran gitgide bir "uzman" (açıkça kullanılan sözcük: *mütehassıs*) olur ve fıkıhta genel bir yetenek olan *âlim* sıfatıyla tanınırsa da özellikle özel yetkesini kullandığı uzmanlık alanıyla değerlendirilir. Çok yaygın kullanılan *âlim-i mütehassıs* (uzman bilgin) kavramı bu gelişmeyi çok iyi açıklar. Sözgelimi Ayetullah Sistani'nin gençlik sorunlarını işleyen risalesi büyük bir yaygınlık kazanmıştır ve Sistani, fıkıh konusundaki otoritesi genel kabul gördüğünden özellikle bu sorunun mütehassısı olarak tanınır. Uzman din bilgini, tıpkı tıptaki ihtisaslaşma gibi örneğin trafik kazaları sonucu "kan bedeli" türünden son derece özel sorunlar konusunda konuşabilir: Tıp eğretilemesi bizzat din adamları tarafından kullanılmaktadır.

Dinsel otoritenin bu dönüşümü doğal olarak siyaset sahnesinde ve az çok rasyonel biçimde velayet-i fakih kavramında da etkili olmuştur. Bir şekilde belki kutsal bilginin —genellikle dendiği gibi— sekülarizasyonundan çok, özelliğini ya da statüsünü çok fazla yitirmeden gerçekten özelleşmesini ve sınırlanmasını kolaylaştırır (ya da açıklar). Bir başka deyişle burada tekrar kutsal ve dünyevi arasında ya da bir yandan kutsalın ve dinin öte yandan da devletin ve dünyanın yönetilmesi arasında daha genel bir ayrışma sürecine tanık oluyoruz. İmam Humeyni'nin kendisi aslında bu gelişmeyi kabul

ediyordu çünkü velayet-i fakih'e, pek de ideal yönetimi temsil etme kapasitesi tanımaksızın, On ikinci İmam'ın zuhurunu hazırlama işlevi yüklüyordu. Daha önce gördüğümüz gibi Cumhurbaşkanı ile Devrimin Rehberi arasında rollerin paylaşımı ve özellikle de Devrimin Rehberinin "taklit mercii" gibi büyük bir makama yükseltilmesi siyasi toplulukta 1989-97 arasında bu tür bir farklılaşmayı desteklemiş ve yoğunlaştırmıştır. Son cumhurbaşkanlığı seçimi kampanyasında aynı şey görülmüştür. Sözgelimi çok güçlü bir dinsel yan anlamı olan *eslah* (en yüce "taklit mercii"ni belirten, elverişli, uygun, yetkili anlamındaki *salih*'in üstünlük derecesi) sözcüğü farklı adayları nitelemek amacıyla çok kullanılmıştır. Ayetullah Reyşehri'nin, taraftarlarına göre eslah aday olduğu çok açıktı. Ama anayasanın 115. maddesiyle az çok belirgin biçimde karara bağlanan ve Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından açıklanan düzenlemelere göre öteki adayların da bu niteliklere sahip oldukları belirtilmiştir. Bu durumda eslah, alanın ve göreve uygunluğun sınırlarını çizen niteliklerle belirlenir. Bir aşkınlık ilkesine bağlı değildir artık ama birtakım koşullara gönderme yapar ve birey bu koşullara ne ölçüde uyduğuyla değerlendirilir. Bu uygunluk, Rehberin atadığı altı din adamından oluşan bir kurul ve yargı erkinin Meclise takdim ettiği ve milletvekillerinin seçtiği altı hukukçu tarafından değerlendirilir.

Öyle ki eslah kavramı siyaset dünyasında sürekli kurumsallaşmakta ve meşru ilkeler düzenindeki yerini almaktadır. Bunun yanında alanını genişletme, bireyleşme hatta demokratikleşme hareketine de katılmaya başlamıştır: 238 kişi (dokuzu kadın) kendiliklerinden ya da çevrelerinin düşünceleriyle Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından potansiyel olarak eslah olarak tanınmaya layık olduklarına karar vermişler ve bu inançlarını kampanyalar düzenleyerek, basına demeçler vererek, anayasanın temellerini sorgulayarak kamuoyuna açıklamışlardır. Sözgelimi devrimin önde gelen şahsiyetlerinden Ayetullah Talegâni'nin kızı Azem Talegâni adaylığını koyarak bir kadının cumhurbaşkanı olup olamayacağı olasılığı üzerindeki kuşkuları kaldırmak istiyordu. Bu konuda kendisine yarım bir cevap geldi: Öteki sekiz kadın adayla birlikte saf dışı edildi ama Konseyin kararının gerekçesinde cinsiyetleriyle ilgili hiçbir ifade yer almamıştı.

Siyasi toplumun oluşumu açısından bu olgular kendi içlerinde önemlidir ve Rehber ile Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin belirleyici rolleri nedeniyle, seçimlerin tartışmasız antidemokratik karakterinden dem vurmak kolaycılık olur. Adayların ya da hiziplerin aslında son derece denetimli mücadeleleri vesilesiyle başka unsurlar devreye girer: Bunlar Muhammed Hatemi'nin zaferinin de kanıtladığı gibi toplumun yönelimi, halkın çeşitli kategorilerinin işgal ettikleri yer, iktidarın meşruiyet ilkeleri üstünde yoğunlaşırlar.

Hızlı bir okuma seçim alanının dinsel temsiller tarafından "kolonileştirildiği" sonucunu çıkartmamıza yol açabilir. Ama belki de bunun tersini sorgulamak daha ilginçtir: Eslah kavramının siyasal arenada rasyonelleşmesinin dinsel alanda hiçbir etkisi olmayacak mıdır? "Taklit mercileri"nin kendileri de özgül ölçütlere bağlı olarak değerlendirilmeyecekler midir ve artık şu ya da bu nitelik açısından eslah olarak tanınmayacaklar mıdır? Yakın bir gelecek dikkate alındığında Cumhuriyetin, "aklın kamusal kullanımı"nın[38] kurumsallaşmasının ve kamusal alanın oluşum sürecinin başlangıç noktası olarak andığı bu düşünce üstünde durmak daha doğru olur; dinsel kurumların ve uygulamaların önemli rol oynadığı bir süreç olacaktır bu. Toplumsal insanın özelliği kesinlikle kamusal sahnede düşünmektir. Oluşum süreci, bu bağlamda Devrimden önce başlamıştır. Ama Devrimin düşünürleri ya da öncülerinden Murtaza Mutaharri ya da Beni Sadr hatta Allame Tabatabai, bu toplumsal profili laikçi ya da sekülerleşmiş gettosundan çıkarmışlar ve ona, kuşatıcı pozitivizmi dinin yeşiliyle boyama pahasına, tartışılmaz bir İslami meşruiyet kazandırmışlardır. Toplumsal uygulamaların yönü de aynı olmuştur.

38. J. Habermas, *L'Espace public*, Paris: Payot, 1993.

VI

Yaşasın Ben!
Rekabet Halinde Bir Toplum

ÖNCEKİ BÖLÜMLERDE kuşbazların kuşlarını yarışmalara soktuklarını, İmam Humeyni'nin ölüm yıldönümünü anma toplantılarında artık sportif gösteriler yapıldığını ve dinsel alandaki faaliyetleri yürütenlerin —hafızlar, korolarda görev alanlar ve "camiden" denen kişiler— müsabakalara katılarak sistemli biçimde ödüllendirildiklerini görmüştük.

Her zaman hüzünlü ve nostaljik olan *Keyhan* gazetesi, sözgelimi genellikle "yüzde yüz yararlı bir uğraş"a cevap veren kültürel ve eğitsel merkezler arasında "kültürel rekabet ve rekabet kültürü"nün yükselmesi karşısındaki "kutsal" (*aynen bu sözcük kullanılmıştır*) endişesini dile getirmektedir: "alarm düğmesine basılmıştır bile!" Dertli gazeteci şöyle yazar: "Para ya da elektrikli alet ödüllü şu ya da bu yarışmanın ilanlarıyla düzenli olarak ilgilenmeyenlerin sayısı çok az. Bu kültür merkezlerinden bazıları yarışmalara katılanlara para ödetmekten de geri kalmıyor ve kimse bu paranın nereye gittiğini bilmiyor. Üstelik hileli ilanlara da başvuruyorlar ve birincilik ödülü olarak büyük ikramiyeler hatta ev bile verdiklerini, bu arada derece alanlara da gerçekte hiçbir yararı olmayan —hatta zararlı— ikramiyeler vereceklerini söylüyorlar." *Keyhan*'a göre adını pek anmak istemediği kuzeydeki bir kentte bir caminin bu tür girişimlerde bulunması ve bu amaçla cuma namazında el ilanları dağıtmasıyla rezalet ayyuka çıkmıştır. Evden Kıbrıs seyahatine ya da walkmene kadar dağıtılan ödüllere gelince, sansürcümüze bakılırsa, bunlar kültürle ve cuma namazına giden müminlerin beklentileriyle pek uyuş-

muyor. Kısacası mevcut öteki pazarların yanına bir de "kültür pazarı" açılmıştır.[1]

Ancak kimilerini üzen şey, kimilerini de mutlu edebilir. Bunu anlamak için her yıl kendilerini Mazlumlar ve Gaziler Vakfı'nın muazzam gösteri parkına, oyun merkezine götürmeleri için ailelerini taciz eden iyi öğrencileri görmek yeterlidir. Sınıf birincileri, Tahran Belediye Başkanının kendilerine bedava verdiği hayalet tren ya da dev çark biletlerini bir an önce kullanmak için can atarlar. Aynı şekilde avansının büyük bir bölümünü piyangoya yatıran geleceğin mal sahibi de Ekbatana banliyösündeki konutunun borcunu ödeme hakkını "kazandığından dolayı" sevincini gizlemez; ailesi de bir tasarrufun meyvesi olmaktan çok büyük bir talih gibi görünen olayı kutlamaktan geri kalmaz. Bu şans ve hak elde etme yarışında dindarlar da var: Dinsel otoritenin Hatice'nin Peygamberle kaç yaşında evlendiği sorusuna bir celse ancak ödül olarak El-Kafi'nin dört ciltlik yapıtının verileceğini duyunca ilgi duymuş ve celsedeki kadınlar şanslarını artırmak için rasgele sayılar söyleyip en gülünç yanıtları vermekte bir sakınca görmemişlerdir.

Koşuyor Cumhuriyet, Koşuyor!

Bununla birlikte başka yerlerde olduğu gibi İran'da da bu olgu en iyi biçimde ancak sporun toplumsal yaşamda kapladığı çok büyük yer aracılığıyla kavranabilir.

Sezar'ın hakkı Sezar'a, Kasım 1997'de milli futbol takımının dünya kupası finallerine katılması dolayısıyla yapılan sevinç gösterilerinin kanıtladığı gibi başrol futbolundur. Abbas Kiyarostami'nin *Yaşam Sürüyor* adlı filminde, 1990 depreminde tahribata uğrayan bir köyün halkının İskoçya-Avustralya maçını seyredebilmek için, telaşla bir televizyon anteni dikmek için seferber oldukları o ünlü sahne bir sembol değerindedir ve zaten Christian Bromberger de bu olaya değinmiştir: Michel Platini'nin marifetleri Gilan'da birlikte top oynadığı gençler için sır değildi.[2] Nitekim devlet televizyonu maç-

1. *Keyhan*, 30.11.1373/1995.

2. C. Bromberger, *Le match de football, Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris: Maison des sciences de l'homme, 1995.

ları, Cumhuriyetin İslami normlarına karşı saygısızlık olarak nitelenebilecek unsurlardan sakınma amacıyla bazı küçük değişikliklerle tekrar tekrar verir; büyük kentlerin mahalleleri özellikle Ramazan akşamlarında turnuvalar düzenler; çocuklar top oynamaktan büyük keyif alırlar ve kendilerine verilen şekerlerin ya da cikletlerin içinden sevdikleri oyuncuların resimleri çıkar.

Bununla birlikte bu futbol modasına voleybol, basketbol, yüzme, binicilik, bisiklet, ping-pong ve tabii jimnastik, vücut geliştirme, genellikle cuma sabahları başta Tahran olmak üzere büyük kentlerin çoğunu çevreleyen dağlarda yapılan koşu ya da yürüyüş gibi öteki sporlardaki başarılar da eşlik eder. Spor artık genel bir uğraş halini almıştır. Çeşit çeşit spor gazete ve dergileri satılır, spor basını yayın dünyasının en çok kâr getiren alanlarından biri haline gelmiştir. Ve Gulamhüseyin Kerbasçi yapılması gerekeni yaparak sözgelimi güzel kentinin asfalt yollarında düzenli aralıklarla maraton yarışları organize ederek spor alanındaki faaliyetleri artırmıştır. Bu alandaki yatırımlar stadlar ya da kompleksler biçiminde artarak sürmektedir ve daha önce söylediğimiz gibi parkların çoğunda oyun alanları, ping-pong masaları ve voleybol ağları bulunur. Bu coşkudan siyaset sahnesi de etkilenir. Bilindiği gibi Faeze Haşimi'nin popülaritesi kısmen Olimpiyat Komitesi Başkan Yardımcılığından, kısmen de İslam Ülkeleri Kadınları Sportif Dayanışma Komitesi Başkanlığından gelir. Aynı şekilde Tarım Bakanı ile Sanayi ve Madenler Bakanları da arka arkaya Olimpiyat Komitesi Başkanlığı yapmışlardır. Onarım Seferberliği Bakanı Cirit Federasyonu Başkanı, Ulaştırma Bakanı da Güreş Federasyonu Başkanıdır. Ali Ekber Natık Nuri'nin kardeşi ise Boks Federasyonu'nu yönetir. Ayrıca spor alanında sorumluluklar üstlenmeye başlayan milletvekillerinin sayısı da her geçen gün artmaktadır; hatta elli kadar milletvekili 1996'da bir "spor fraksiyonu" (*fraksiyon-u verziş*) kurmuşlar, sözcülüğüne de meclis bürosu üyesi Dr. Gafurifard'ı getirmişlerdir.[3] Fiili olarak devlet otoritesi safında yer alan ve yarışmalarda Cumhuriyeti vali düzeyinde temsil eden cuma imamları aracılığıyla da olsa, bu harekete ruhban sınıf da katılır. Sözgelimi Ahmed Humeyni özellikle Körfez ülkelerinde

3. *Keyhan*, 1.7.1375/1996.

çok rağbet gören safkan ihracatına önem veren ulusal atçılık derneğini aktif biçimde destekliyordu; İmamın Türbesinin konferans salonlarında at yetiştiriciliği konusunda iki konferans düzenlemiştir. 1991'den bu yana camiler spor yarışmalarını sahiplenme eğilimi içindedir ve hatta bu alanda yarışmalar düzenlerler ve böylelikle Besicler aracılığıyla Katolik kilisesi himayeciliğine çok benzer bir tavırla gençliği denetim altına alırlar.

İran toplumundaki fiziksel etkinlikler bir açıdan da bütünüyle yeni değildir. Bütün Şiilerin yürekten bağlı oldukları İmam Ali gücü, kuvveti ve güzelliğiyle ışık saçar. Özellikle tüm spor dalları için bir model oluşturur; güç ve çaba sarfederken onun adını bağırırlar, sözgelimi Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin yardımcısı ve Beden Terbiyesi Kurumu Başkanı Mustafa Haşimi Taba'nın örnek aldığı kişilik de odur.[4] Eskiden bir tür savaş sanatları etkinliklerinin gerçekleştiği "güç evleri" (*zurhane*) toplumsal yaşamın başlıca merkezi, civanmertin ayrıcalıklı alanıydı; civanmertler buralara devam eden etkin üyeler olabilirlerdi ya da zurhane yaşlı bir civanmerti barındıran, koruyan bir yer olabilirdi. Günümüzde bu zurhane etkinlikleri eskisi kadar parlak değildir. Birçok "güç evi" kapanmış ya da spor salonlarına dönüştürülmüştür. Aslında son zamanlarda başka güç evleri de açılmıştır ama modern spor dallarının patlak vermesiyle bunlar pek göze çarpmamaktadır. Zurhaneler, çoğu mahallenin ya da pazarın temelini oluşturan kurumlar olma niteliklerini yitirince folklorik özellikler kazanmaya başlamıştır ve oralara devam edenlere göre bu kurumlar kendilerini gösteri ya da yarışmalara çok fazla verdiklerinden otantik özelliklerini yitirmişlerdir. Özellikle de bu "eski spor" (*verziş-i bastani*) kültürel mirasın ayrılmaz bir parçasıysa da futbol gibi modern kitle sporlarına gösterilen ilgi karşısında tutunamamaktadır ve İran uluslararası yarışmalarda kendini sadece halter ve güreş gibi spor dallarında gösterebilmektedir.

Norbert Elias ve Eric Dunning'le[5] birlikte zurhanenin "eski sporu" gibi geleneksel savaş sanatlarıyla çağdaş sporları karşıtlaştıran farkları görüp kabul etmek gerekiyor: Çağdaş sporlar özellikle se-

4. *Keyhan Verzişi*, 2125, 22.12.1374/1996, s. 3.

5. N. Elias, E. Dunning, *Sport et civilisation. La violence maitrisée*, Paris: Fayard, 1986.

külerleşmiş bir kamu alanının oluşumuna katılarak savaşçı etkinlikler karşısında özerkleşmişler ve yazılı, hiç değişmeyen kurallara uymuşlardır; bu daha sonra üstünde duracağımız bir farklılıktır. Ama bunun yanında günümüzün sporcusu da gösterdiği nitelikler ve kendisinden beklenenlerle gene bir civanmerttir ve bu durum, söz konusu "yaşam tarzı"nın geliştiğinin ve süreklilik kadar yeniliklerin de devreye girmesini sağladığının fazladan bir kanıtıdır. Haşimi Taba'nın İmam Ali modelini yüceltmesi fütüvvet anlayışının ortaya çıkışı gibidir: "Ali bütün erdemlerin ve bütün güçlerin doruk noktasıdır. Normalde elinde güç bulunduran kişi bu gücü kendi amaçları için kullanır. Ali gücünü kendi çıkarları için kullanmamış tek insandır. (...) Böyle bir şahsiyet model olarak alınabilir." Ve devam ediyoruz: "Etik sorunlar sadece biz müslümanlar için önemli değildir. Sözgelimi İtalyan Futbol Federasyonu'nda duyduğuma göre bir futbolcu 143 maçta tek bir ihtar bile almamıştır ve bu övülmeye değer bir durumdur."[6]

Melbourn Olimpiyatları'nda altın madalya kazanan ve 1967'de kuşkulu bir şekilde ölen —çok popüler olduğundan ve Şahlık iradesine boyun eğmediğinden SAVAK tarafından öldürüldüğü söyleniyor— ünlü güreşçi Gulam Rıza Tahti de bir civanmert olarak hâlâ yüceltilmektedir ve hatta bazı insanlar ona tapmaktadır. Onun bu destanını işleyen sayısız yapıt ve yazı vardır, Ali Hatemi yaşamını anlatan bir film çekmektedir, Tahran'ın kuzeyindeki Tecriş Meydanı'na heykeli dikilmiştir, her yıl en iyi güreşçilere bir "Dünya Kahramanı Gulam Rıza Tahti" kupası verilir ve ölüm yıldönümünde bu alanda faaliyet gösteren insanlar İbn Babvei'de, mezarı başında toplanırlar ve halkı el ilanları ve afişlerle kendilerine katılmaya çağırırlar: "*Puriyaye Veli* [efsanevi güreşçi] değildi, hiç kimseye benzemezdi, o sadece ve sadece kendisiydi. Düşününüz ki başkaları onun adıyla ve varlığıyla kıyaslanarak değerlendirilirdi. Büyüklüğün ve soyluluğun temeli ve gerçek anlamıdır o," diyordu 1995 kışında yapıştırılmış bir afiş, denemeci Celal al-Ahmed'in sözlerini yineleyerek. Tahti'nin biyografisi ne kadar kısa ve özse "civanmertleşme" süreci de o kadar nettir. Yaşamına ilişkin çok az şey bilinir: Tahran'

6. *Keyhan Verzişi*, 2125, Esfand 1374/1996, s. 4-5.

ın güneyindeki mütevazı aile çevresi, İran'daki olimpiyat oyunlarında kazandığı ilk altın madalyadan başlayarak olağanüstü başarıları, yaşamını yoksullara adaması ve ulusal davaya sempati göstermesi, kendisini Ayetullah Talegâni'nin yanında takım elbise ve kravatıyla bağdaş kurmuş durumda gösteren fotoğrafları... Bu tevazu tabii ki güzellemecilerin kalemini engellemez: "Tahti sık sık mindere çıktı, sık sık başını gökyüzüne kaldırdı, dünya sporunun saygın ve saygıdeğer bir ismi oldu. Ama onu seçkin ve özgün bir insan yapan kahramanlık nitelikleri, civanmertliği ve sadeliğiydi. Onu kahraman ve sporcu yapan şişkin göğsü, adaleli kolları değildir, o yüksek ahlaki ve insani değerleriyle kahraman olmuştur. Şampiyon (*kahraman*) ile gerçek kahraman (*pehlivan*) arasındaki farkları bu nitelikler oluşturur," deniyor Beden Terbiyesi Genel Müdürlüğü' nün yayımladığı bir broşürde.[7] Son yıllarda Kadem kardeşler ve başka bazı ünlü isimler uluslararası alanda birçok karşılaşmada parlak başarılar kazanarak, bu civanmert güreşçi repertuarını tekrar canlandırmışlardır. Sözgelimi 1995 Atlanta Dünya Şampiyonasında kendi kategorisinde altın madalya kazanan Resul Kadem. Bu arada kardeşi Emir Rıza'nın yenilgisi daha büyük yankılar uyandırmıştır: Emir Rıza İsrailli rakibiyle karşılaşamama riskini almamak için Türk rakibine bilerek yenilmiş ve bu "iyi niyetli yenilgi" İranlıların büyük hayranlığını kazanmıştır.[8]

Hiç kuşkusuz "eski", geleneksel" ve "yerli" olduğu söylenen bir uğraş olan güreş, sporcuların bu şekilde "civanmertleşmesi"ne özellikle elverişlidir. Ama olağanüstü tekniğiyle dikkat çeken Mehdi Abtahi gibi bir futbolcu da halkın takdirini kazanmıştır; bu futbolcu 1990 sonbaharında kendi takımı Vahdet'in İstiklal'le yaptığı maçta hakemin, takımının aleyhine yanlış bir kararını gerçek bir feta gibi davranarak kabul etmesini bilmiş, her şeyden önce hakemin kararlarına saygı göstermenin ve kazanmaktansa güzel futbolun önemli olduğunu göstermiş, başka bir kulüp kendisini satın almak istediğinde de, fazla şöhreti olmayan kendi kulübünde kalmayı tercih et-

7. Bijan Ruinten, *Cihan Pehlevan Tahti*, Tahran Hamrah, 1374/1995-1996, s. 45.

8. *Keyhan*, 21 ve 22. 5.1374/1995.

9. *Keyhan Verzişi*, 1885, 25.12.1369/1991.

miştir: "İran'ın en büyük futbolcusudur, örnek bir sporcudur, ahlak ilkelerine bağlıdır; kendisine 'ahlaklı futbolcu'[9] unvanı verilmiştir": Hayranları da özellikle "iyi davranışları", "teknik kapasitesi", kısacası "civanmertliği" üzerinde ısrarla dururlar.

Cumhuriyet yöneticileri de aynı görüşleri paylaşır. Sözgelimi Tahran mevkii komutan yardımcısı Kerim Fellahi doping yapmayı civanmertlikle bağdaşmayan bir tavır olarak niteliyor: "Bir slogan olarak kahramanlığı ve civanmertliği savunmayı ön plana çıkardık. Değerlerimizi korumak için kürsüdeki yerimizi birçok kez feda ettik."[10] Basın da, 1997'de FIFA'nın organize ettiği antidoping günlerini "civanmertlere yaraşır uluslararası oyun günleri" olarak yansıtmıştır.[11] Atlanta'da İranlı güreşçilerin performansından çok memnun kalan Ali Ekber Natık Nuri sporcuların tavır ve tutumlarını onaylamıştır; sadece dua etmekle kalmamışlar, kendilerine madalya verenlerin ellerini öpmüşlerdir çünkü "civanmert üslubudur bu (Meclis Başkanı eşanlamlı merdanegi sözcüğünü kullanıyor): Stadlarda ve zurhane çevrelerinde öncülere (*pişkesvat*), hocalara saygı bu tavırla gösterilir."[12] Spor ahlaksal değerleri nedeniyle önemsenir: Gençliği "yozlaşma"dan koruduğuna inanılır, toplumu kötülüklerden ve günahlardan arındırır. Cumhuriyetin yöneticilerinin çoğu Haşimi Rafsancani'nin aktardığı Latince özdeyiş *mens sana in corpore sano** düşüncesinden yana bir tavır içindedirler.[13] Bu yapıcı söylemlerden, rejimin işsiz bir gençlikten endişe duyduğu anlaşılmaktadır; onlara göre gençliğin kendisini, isyankârlığın hatta seksin karmaşık zevklerine kaptırmaktansa sağlıklı fiziksel etkinliklere vermesi daha hayırlıdır. Ama bu meşguliyetler de civanmertlik değerleriyle kuşatılmıştır: Ahlaksızlıklarla kesinlikle "bir civanmert olarak mücadele etmek gerekir"[14] ve "bizim istediğimiz, civanmertlik etiğiyle karışmış bir spordur".[15]

Bununla birlikte tavır ve tutumların ya da görünüşlerin gelenekçiliği aldatıcı olmamalıdır. Civanmert sporcu her şeyden önce mo-

* Sağlam kafa sağlam vücutta bulunur. –*ç.n.*

10. *Keyhan*, 30.6.1373/1994.
11. *Keyhan*, 26.12.1373/1996.
12. *İttilaat*, 29.4.1374/1995.
13. *Keyhan*, 19.1.1372/1993.
14. *Keyhan*, 28.3.1374/1995.
15. Haşimi Rafsancani'nin bildirisi, *Keyhan*, 19.1.1372/1993.

dern dünyada yaşamaktadır; başarıları televizyonlar tarafından bütün kıtalarda gösterilir ya da kendisine, bu biçimde yansıtılan başarıları referans alır; dahası, kuralları uluslararası ölçütlerle tanımlanmış oyunun kurallarına katılır ve siyasal otoriteler de pek fazla "kültür saldırısı" çığlıkları atmazlar; Andre Aghassi ya da Mehdi Zand gibi başarılı göç macerasını son derece anlamlı bir biçimde simgeleştirebilir, hatta Tahran'ın güneyindeki sporcuların, Tokyo'ya yerleşmiş önemli bir İran cemaatinden geldikleri doğruysa, göç sürecine katkıda da bulunabilir. Ayrıca civanmert sporcu sözgelimi bilgeliğe olan inancına, dürüst oyununa ve bilgisine saygı duyulan futbolcu Abtahi gibi mühendis diplomasına sahip olabilir: "Abtahi, daha tanınmış bir futbolcu olmadan Abtahi olduysa eğer bu onun yüksek ve ilkelere (*usul*) dayalı rasyonel ahlakı sayesinde gerçekleşmiştir," diyor meslektaşlarından biri.[16] Kurallara uymak için kuralları bilmek gerekir...

Çünkü civanmert sporcu her şeyden önce modern oyunların evrensel, genel ve bürokratik yapılarca üretilmiş (ya da uygulanmış) yazılı ve standartlaşmış kurallarına tabidir: Futbol kuralları herkes tarafından bilinir ve bu kurallar sadece uzman okullarda yetişmiş hakemlerce gözetilmez, ulusal federasyonun saptadığı programa göre oynanan maçlarda, hakemlerin kararlarını onaylayan ya da ıslıklayan seyirciler tarafından da gözetilir. Bir başka deyişle burada, dinsel alanın rasyonelleşmesi konusunda yazdıklarımızın çoğunu yineleyebiliriz. Spor gitgide daha belirgin biçimde bilim ve tekniğe bağlanıyor. Spor bu özelliğiyle Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yönlendirilen uzmanlık kurumlarında öğretilmektedir. Bürokratik ve demokratik, çifte mantığa tabi yapılar biçiminde örgütlenmiştir, sözgelimi kulüpler federasyonu yöneticileri seçimle gelirler. Kuşkusuz kısmen hayır kurumlarının bağışlarıyla ama aynı zamanda, özellikle sigaradan alınan bir vergi ve kendi tesisleri olmayan kurumların ödedikleri bir başka vergiyle bütçelendirilmiş kamu harcamalarıyla finanse edilir. Şirketler dünyasındaki yeri gittikçe büyümektedir ve şirketler, reklam amaçlarıyla da ya da çalışanlarını mesai saatleri içinde günde bir saat serbest bırakmak zorunda olduklarından, onla-

16. *Keyhan Verzişi*, 1885, 25.12.1369/1991.

rın fiziksel eğitimlerini sağlamak amacıyla ekipler oluşturmaktadırlar. Spor alanının bu bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreci de bu alanı ticarileşmeye götürür: Oyuncular daha fazla para veren kulüplere giderler, öyle ki kariyer zenginliğin gerçek bir aracısı olur ve vücut geliştirme, yüzme, Uzak Doğu sporları hatta binicilik, ülkede, kadınlar da dahil olmak üzere girişimci bireylere özellikle kuralları belli olmayan bir sektör içinde yatırım ve birikim olanakları sağlar; ayrıca amatör sporcular da yer, staj, gazete, araç-gereç, giysi, ayakkabı satın alan tüketicilerdir; özellikle gençler ve çocuklar arasında giysi ve ayakkabı, son zamanlarda tenis ve basket kıyafetleri çok yaygınlaştığından aile bütçesinde önemli bir yer tutmaktadır.

Bu demektir ki spor artık birçok çelişkinin yaşandığı bir alan ve konudur. Sözgelimi spor giysileri üretimini hayırseverler üstlenebilmektedir ve devlet de bunları mali açıdan tanımaktadır. Ama hayırseverlerin tasarıları kimi zaman çatışır. Sözgelimi Horasan eyaletinde Fariman şehrinde Hahahi adlı biri Milli Eğitim Bakanlığının yönettiği komplekse bir bağış karşılığı kardeşinin adının verilmesini ister. Oranın yerlisi olan Mutaharri ailesi de 1979'da Furkan adlı bir şiddet örgütü tarafından öldürülen Ayetullah Murtaza Mutaharri'nin anısını yüceltmek için aynı dilekte bulunur ve karşılığında maddi yardım yapar. Açılış gününde aldatıldığı için sinirlenen ilk bağışçı tasarıdan sorumlu din adamını herkesin içinde tokatlar ve tahmin edilebilecek sonuçlar doğar: Önce kaçmayı başarır ama birkaç ay sonra yakalanır ve hapse mahkûm edilir. Aynı şekilde şirketler, bakanlıklar, loncalar, silahlı kuvvetler ya da daha küçük ölçülerde vakıflar özellikle futbol takımlarını finanse ederler ve bu takımlar aracılığıyla simgesel olarak birbirleriyle mücadele ederler; sözgelimi Sipah, Devrim Muhafızlarının kulübüdür, Keşavarzi, Tarım Bakanlığının, Saipa, Sanayi Örgütünün, Pura, Dericilik ve Bağırsak Örgütünün, Poliekril-e Tebriz ise aynı adlı kimya kurumunun takımıdır vb. Hatırlanacağı gibi spor sahnesi aynı zamanda, kadınların da bu tür etkinliklere katılabilmeleri üzerinde yoğunlaşan sert siyasal mücadelelere de yol açmıştır. Özellikle Ensar-ı Hizbullah taraftarları 1996 genel seçimleri sırasında "Onarımcılar"ın önderleri Faeze Haşimi ve Gulamhüseyin Kerbasçi'yi zor durumda bırakmak için Tahran'da Çitkar Parkı'nda bisiklete binen kadınlara saldırırlar ve mu-

hafazakâr sağa göre oylarını çok kötü biçimde kullanmakta ısrar eden kentsel modernleşmenin gözde kenti İsfahan'da mermer paten pistini kıracak kadar ileri giderler. Bu olayların etkisiyle ve ruhban sınıfın bir kesiminin şikâyetleriyle televizyon, kadınların katıldığı yarışmaları yayımlamaktan giderek vazgeçer. Öte yandan futbol için yapılan büyük harcamalar milli takımın performansının yetersiz kalması nedeniyle sayısız eleştiriye yol açar.

Bugünkü durumda aslolan İran toplumunun ya da en azından geniş kesimlerinin hem bireysel hem kamusal ifade aracı olan düzenli spor karşılaşmalarını çok büyük bir heyecan içinde izlemesidir. Oysa spor karşılaşmaları çok daha genel bir olgunun özellikle görünürlük kazanmış olmasından başka bir şey değildir. Bu düzenli rekabet mevzuatı toplumsal yaşamın birçok alanında görülür. Bu alanı, spor sektöründe olduğu gibi dolaylı kılar; bireyselleşme sürecini ve bu süreç ile rasyonelleşme, bürokratikleşme, ticarileşme ve bir kamu alanı oluşturma arasındaki ilişkiyi sahneler.

Rekabet ve Kendi Üzerine Düşünme

Artık yarışmaya yer vermeyen etkinlik yoktur. Bu bağlamda basını izlemek özellikle eğiticidir. Durumu elimize gelen dosyalara göre karışık bir şekilde aktaracağız. 12 Ekim 1994 tarihli *İttilaat* gazetesi Doğu Azerbaycan'ın en iyi çobanları yarışmasını veriyor: Çobanlar Asamat ibn-i Zeyd Türbesinin yakınlarında bir yerde, onarım seferberliği hareketinin himayesinde resmi geçit yapıyorlar ve veterinerler ile besicilerden oluşan bir jüri içlerinden bazılarını seçiyor. 3 Mayıs 1997'de Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani 15 üniversite profesörünü örnek eğitici seçiyor.[17] Rafsancani aynı zamanda "bilinçli olarak ve fedakârlık değerlerine ve ilkelerine bağlı olarak"[18] kocalarını sakatlar arasından seçtikleri için en iyi savaş malulleri eşlerini ya da en iyi büro memurlarını —ancak bu vesileyle hiçbir kadını ödüllendirmeksizin[19]— onurlandırmakta ve "insani, bilimsel ve temel bir amaç" la (*ifade aynen böyle*) organ bağışında bulunmayı da

17. *Hemşehri*, 13.2.1376/1997.
18. *Keyhan*, 24.11.1373/1995.
19. *Keyhan*, 2.6.1374/1995.

önermektedir.[20] Şubat 1997'de Merkez Bankası banknot sayanları yarıştırır. 5 Nisan 1997'de Yezd'de kamuoyunu tatmin etme, mevzuata saygılı olma ve nitelikli hizmetleri[21] dolayısıyla yirmi örnek lonca sorumlusu seçilir ve ayın 19'unda da Keşmir ve Ferdovs kentleri Horasan hıfzısıhha ödülünü kazanırlar.[22] Temmuz 1994'te başarılı rallileriyle ünlü "Hürremşehr'in Kurtuluşu" artarda iki yeni kupa koyar: "savaş malulleri" ve "kutsal savunma".[23] Ve Nisan 1997'de Şeker Hastalığına Karşı Mücadele Cemiyeti on dört-on altı yaş arası gençleri, sonucu hakkında bir yorumda bulunamayacağımız bir resim yarışmasına davet eder. Resim konuları şunlardır: "Hastalığın önlenmesi", "Diyabet ve ana-baba", "Diyabet ve okul", "Diyabet ve pedagoji", "Ben ve diyabete karşı birlik", "Diyabetik dostum".[24]

Dinsel alan da bu tür etkinliklerin susuzluğu içindedir. 19 Nisan 1997'de Hz. Muhammed'in yerine Hz. Ali'yi bıraktığını kanıtlayacak beş hadis okuyabilen Sistan-Belucistan'lı 110 kişi ödüllendirilir: elektrikli aletler, makine halıları, altınlar, Mekke'ye seyahatler kazanırlar.[25] 29 Ağustos 1994'te Kereç'te, bin mümin Kuran'ın ikinci suresini okur ve metni sonuna kadar okuma başarısını gösterenler bir walkman kazanırlar.[26] Gilan eyaletinde bir cüz (Kuran'ın yaklaşık otuzda biri) öğrenen mahkûmlara bir hafta izin verilmektedir.[27] Gene Sari'de Kuran'ın tamamını ezbere öğrenen mahkûmların cezalarından 336'a güne kadar indirim yapılabilmektedir.[28] 16 Mart 1995'te Besicler nezdinde Rehberin temsilcisi, Kuran'ı ezbere okuyabilen askere gidecek delikanlıların, daha fazla izin yapacaklarını, görev yerlerini kendilerinin seçeceklerini ve bir üst rütbeye yükseltileceklerini bildirir.[29] 9 Mart 1991'de, üniversitenin kız öğrencileri üç Kuran yarışması çerçevesinde boy ölçüşürler; alıntı yapma, anlama ve ezbere okuma. 150 adaydan on tanesi ödüllendirilir, üçü altın kazanır.[30] 30 Eylül 1993'te İran ve Pakistan orduları ezbere Kuran okuma yarışmasında karşı karşıya gelirler.[31] Ama "cami çocukları" da aşağı kalmazlar ve onlar da oyunlar, resimler ve şiirlerle Kuran

20. *İttilaat*, 28.2.1376/1997.
21. *Keyhan*, 16.1.1376/1997.
22. *Keyhan*, 30.1.1376/1997.
23. *Keyhan*, 16.4.1373/1994.
24-25. *Hemşehri*, 4.2.1376/1997.
26. *Keyhan*, 7.6.1373/1994.
27. *Keyhan*, 30.5.1373/1994.
28. *Keyhan*, 3.4.1374/1995.
29. *Keyhan*, 25.12.1373/1995.
30. *Keyhan*, 18.12.1369/1991.

yarışmalarına katılırlar.[32]

Bu bir yığın örnek İran toplumunun, medyanın her gün aktardığı ve kendisi başlı başına bir tiyatro oyunu olan, gerçek bir yarışma ateşine tutulduğunu göstermektedir. Sözgelimi her perşembe akşamı, yirmi kadar adayın katıldığı ve genel bilgilerin sınandığı "Haftanın Yarışması" adlı televizyon programı en çok izlenen programlardan biri olmuştur. Bu, yarışma biçiminin genel bireyleşme hareketine katkıda bulunduğunun bir kanıtıdır. Devrimden önce de tanınan ünlü radyo sanatçısı Manuçehr Nuzari'nin kalıp sözü oldukça anlamlıdır: "Kime sorayım?" Burada da söylendiği gibi oyunun galibi "seçkin"dir; kişisel nitelikleri, bilgisi, başarısıyla topluluktan ayrılır. Bu bireyleşme süreci büyük ölçüde ticarileşme süreciyle karışır: "Seçilmiş" olmanın şerefi dışında, bu zaferi genellikle maddi ödüller —altın, elektrikli aletler, Mekke ve Suriye'ye hac ziyareti ya da Kıbrıs seyahati— tamamlar. Aslolan bu yarışmaların aynı zamanda toplumun rasyonelleşmesine katkıda bulunmalarıdır: Tartışmalara yol açan değerlendirmelerle sonuçlanırlar. Ayrıca bunlarla birlikte panayırlar, festivaller, kutlamalar, seminerler ve dönemin önemli sorunlarının ya da gündeme getirdiği uygulamaların tartışıldığı toplantılar da artar; bu tür toplantılarda da çoğu zaman çeşitli ödüller dağıtılır. Meşruiyetlerini İran toplumuyla bulan ve İranlıların önemli toplumsal sorunlarıyla ilgili genel tartışma, bireyler arasındaki bu yarışma deneyiminden geçer. Bununla birlikte bu alandaki rasyonelleşme süreci belirsizlik içindedir: Yarışmacıların belirli kurallara göre seçilmesi bir tombala ya da piyango biçimini alınca bu seçim artık bir rastlantının ürünü olmaktan öteye gidememektedir, tıpkı genellikle bankacılık sektöründe, faizsiz borç sandıklarında ya da parklarda yer tahsisinde olduğu gibi.

Bu yarışmalarda kendini gösterme alanı özellikle bilimdir (ya da beceri ve artistik ifadeye dayalı donanımdır): Eğitim alanında okul seçimi gitgide zorlaşmakta ve güç bir durum almaktadır; bunun nedeni de özellikle seçkin kurumların gelişmesi, üniversiteye son derece kısıtlı sayıda öğrenci alınması (yaklaşık 400 000 kişilik kon-

31. *Keyhan*, 8.7.1372/1993.
32. *Selam*, 26. 9.1374/1996; *Keyhan*, 11.5.1373/1994 ve 26.1.1376/1997.

tenjan için bir milyonu aşkın aday çıkmaktadır ve öğrencilerin yarısı özel, yani paralı üniversiteye gitmektedir) ve ayrıca din okullarına girmek için de giderek zorlaşan sınavlardan geçmek gerekliliğidir. Öyle ki okullar artık birtakım alt bölümlere ayrılmış ve birçok kategori halinde hiyerarşikleşmiştir: "parasız" okullar, "örnek halk" okulları, "örnek devlet" okulları, "ileri zekâlılar" için okullar, "özel yetenekliler" için okullar ve "sakatlar" için okullar. Burada bir kez daha bazı nüanslara dikkat çekmek gerekiyor: Eğitim ya da üniversite sistemi Cumhuriyetin farklı toplumsal kategorilerinden yana tavır alması —şehit aileleri, savaş tutsakları, kendi kadroları— ya da "bölgecilik" yaparak veya sınavlarda, lise son sınıfta iktisadi açıdan az gelişmiş bölgedeki bir okula kaydolan büyük metropollerin kurnaz öğrencilerine fazladan şans tanıyan bölge kotaları koyarak yoksulluk içindeki bölgeleri kayırması nedeniyle özellikle bireysel liyakata dayanan bir sistem değildir. Ayrıca rejim Bahailerin yüksek öğrenim yapmalarını yasaklamıştır. Bununla birlikte, kentlerde kimi zaman "Japonvari" bir görünüm alan bu acımasız rekabet sistemine uygun yeni seçkinler de ortaya çıkmaktadır: Eğitimlerini bitirdikten sonra özel dersler alan öğrencilerin sayısı giderek artmaktadır ve varlıklı aileler bu gelişmeye ayak uydurma açısından doğal olarak ayrıcalıklıdırlar.

Bu arada bireyler arasındaki rekabetin kurumsallaşması kamu alanındaki bazı çok özel durumları da ortaya çıkarır; sınavlar genellikle bölgesel ölçütlere göre düzenlenir ve basında bu özelliklerine göre yer alırlar, sonuçlar Horasanlıların, Gilanlıların, Kürtlerin vb. niteliklerini öven söylemler esinler ve doğal olarak devletin genel politikalarına ilişkin daha genel tartışmalara yol açarlar. Sözgelimi haftalık spor dergisi *Pehlivan* Gilan'da Bender Enzali'nin Malavan takımıyla Tahran'ın Piruzi takımları arasındaki bir futbol maçıyla ilgili bilgi verirken Malavan'ın "şahane oyununu" yüceltecek ve Piruzi'nin "karanlık yüzünü" eleştirerek başkent takımları için harcanan paranın kaynağını ve buradaki ticari oyunları sorgulayacaktır: "Geçtiğimiz yıl, futbol federasyonunun negatif bilançosunu açık biçimde göstermektedir. Federasyonun propagandası, kendilerine ucuz elektrikli aletler sağlayan, bilet için onurlarını satarak sistemden yararlananların canı gönülden ilgileri sonunda sorumluluğun ve

İran futbolu yöneticilerinin hatalarının üstünü örtmüştür." Ve oyuncularına boşuna bir çamaşır makinesi, bir saat, altın ve bir maaş ikramiye vadeden Piruzi'nin bozguna uğramış kaptanıyla alay eder![33] Bu tür yorumlarda simgesel olarak "değerli" ama parasız taşralı ile Cumhuriyetin her türlü olanağı sağladığı Tahranlı arasındaki ilişki gündeme getirilir ama ulusal birliği tekrar tartışmaya açan bu gizli gerilimi yok etmek de doğal olarak mümkün olmaz.[34]

Bu rekabet uygulamaları ile farklılaşmış bir kamusal alanın rasyonelleşme, ticarileşme, bireyleşme ve oluşum süreçleri arasındaki etkileşim, Anthony Giddens'in "yaşam politikası" ya da Michel Foucault'nun "biyo-politik" dediği şeyin ortaya çıkışını gösterir; yani "yaşamı ve mekanizmalarını açık hesaplar alanına sokan ve bilmeyi-yapabilmeyi insan yaşamını dönüştüren bir fail kılan"[35] şeyin ortaya çıkışını.

Homo iranicus düzenli yarışmalar aracılığıyla kişiliğini farklılığın içinde oluşturur, yaşam planını programlamaya çalışır, zayıflıklarının üstesinden gelmeye çalışır, bilime güvenir.[36] İranlıların modernliğin kendi kendini yetiştiren öğrencilere yönelik ansiklopedilere, el kitaplarına ve broşürlere, tüm "kuralcı metinler"e[37] olan açlığını böyle anlamak gerekir. Günümüzde *Yaşasın Ben, Düşünceni Değiştir, Yaşamın Değişecek, Kendimize Nasıl Güvenebiliriz, On Günde Kendine Güven, Beynin Gücü, On İki Haftada Düşünceyi ve Zihni Geliştirme Programı, Doğru Düşünme Sanatı, Arzulara Hoş Geldiniz, Başarısızlıklar Nasıl Başarıya Dönüştürülür, Nasıl Bir Rehber Gibi Yürünür, Güç Nasıl Elde Edilir, Nasıl Kullanılır, Güç-*

33. *Pehlivan*, 106,1369/1991.

34. Bkz. sözgelimi *Keyhan Verzişi*, 1872, Azar 1369/1990, s. 31.

35. M. Foucault, *Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976, s. 188.

36. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press, 1991.

37. Michel Foucault "kurallar getirme, bilgi verme, uygun davranış biçimleri için öğütler verme iddiasında olan" metinlere ve "öğrenilmek, düşünülmek, yararlanılmak, denenmek amacıyla oluşturulan ve sonuç olarak günlük yaşamın düzenini biçimlendirmeyi amaçladıkları ölçüde kendileri 'uygulama' nesneleri" olan metinlere işaret eder böylelikle: "Bu metinlerin işlevi, insanların kendi durumlarını sorgulama, denetleme, oluşturma ve kendi kendisini etik bir özne olarak biçimlendirmelerine olanak veren etkenler olmalarıydı" (*Histoire de la sexualité, II: usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, s.18-19).

lüler Nasıl Düşünür gibi kitapçıklar —ki bunlar genellikle Amerikan kitaplarından çevrilmiştir— büyük ilgi görmüştür ve inanılmaz derecede çok baskı yaparlar. Bu kitapların kentin en iyi kitapçılarında ve Tahran Üniversitesi'nin önünde bile satılmasının yanında bunların orta ve yüksek sınıflarda popülerleşmelerine katkı yapan sayısız toplantılar da düzenlenir. Bu tarz kitap modası, ekonomik gerekçelerle de olsa daha çok öğrenim görmüş insanlar arasında etkilidir ve belirgin bir biçimde, içerdiği son derece irrasyonel unsurlarla birlikte modernlik mucizesini gösterir. Bu, İran toplumunun sünneti (yani geleneksel ya da klasik) mirasında hiçbir referans bulmadığı anlamına gelmez: Sufi, civanmert, gücünü kendi içselliğinde keşfederdi ve aynı zamanda bunları kendisine esinleyen girişimleriyle güçlenirdi. Ama artık bu kendi kendine egemen olma çabası bilimsel olduğunu iddia eden ve yazıya geçirilen bir bilgiyle yaygınlaştırılmaktadır; böylelikle "özel kişilerin, yeni özel alanlarında edindikleri kişisel deneyimlerini kendi aralarında çözümledikleri ve eleştirdikleri süreç" biçimi altında "aklın kamusal kullanımı" na katılır.[38]

İran toplumunun, Giddens'in *self reflexivity* (kendi üzerine düşünme) dediği eğilimi sözgelimi beslenme, evlilik ilişkileri, kültürfiziğin yararları, çocukların eğitimi gibi konuları işleyen sayısız el kitabında yer alır. Okurun bu sayfalar aracılığıyla yaşam bilgisini, kendisinin ya de çevresinin eylem ve olgularını anlamayı, kendisinin ve çevresinin koşullarını düzeltmeyi, kısacası kendisini ve çevresini geliştirmeyi ve ifade etmeyi öğreneceği kabul edilir. Birey böylelikle birçok olasılık arasındaki seçim işlemini günlük yaşamına katar ve yaşamını özel "gündemler"e göre planlayabilecek duruma gelir.

Sözgelimi Kum'daki İslam Kültürü Vakfı kadın kolunun yayımladığı *Yemek Yapmayı ve Mutfağı Kendi Kendine Öğrenme* adlı kitabı ele alalım. Vasat bir beslenmenin çiftin uyumunu, çocukların sağlığını, aile bireylerinin ruhsal dengesini ve entelektüel yeteneklerini bozabileceği gibi bir teşhisten hareket eden yazarlara göre "eğer bir ev kadını beslenme ürünlerini uygun bir biçimde kullanırsa, çeşitli ve de iştah açıcı yemekler hazırlarsa, dinsel, insani, etik, toplumsal (*içtimai*) görevlerini yerine getirmiş olur"; bu ifadede kullanılan *iç-*

38. J. Habermas, *L'Espace public*, Paris: Payot, 1993.

timai sözcüğü üstü kapalı bir biçimde "toplumsal insan" sorunsalına gönderme yapar. Yazarlar kitaplarını üç bölüme ayırmışlar: beslenme ve insan bedeninin gerçek gereksinmelerinin bilinmesi; gerekli besinler ve pişirme yöntemleri ve çeşitli tarifler. Yazarların görüşüne göre söz konusu olan, belli bir beden ve beden rahatlığı anlayışı, aile bireyleri ve konukları arasında belli bir toplumsallık anlayışı, özellikle besinlerin sözgelimi geleneksel "sıcak" ve "soğuk" kategorilerine göre değil de kompozisyonu ve saklama ya da pişirme biçimlerine bağlı olarak yararcı kategorilere göre yorumlanmasıyla, yiyeceği belli bir biçimde rasyonelleştirmedir.[39] Amaç bedeni zayıflık ve şişmanlık, olgunlaşmamışlık ve yaşlanma arasında dengede tutmak, yetersiz beslenme ve belki de özellikle kötü beslenmeden kaçınmaktır: "Bir tek ilke söz konusudur, az ama iyi yemek". Kadın okura yaşın saldırılarına edilgen biçimde boyun eğmemesi, bunlarla uygun biçimde, tercihen doğal yollardan mücadele etmesi salık verilmekte ve her organın bir savaş alanı olduğu hatırlatılmaktadır. Sözgelimi manganez ve sarımsak saçların çabuk beyazlaşmasını engeller, kalsiyum kemiklere, flüor dişlere yararlıdır, D vitamini raşitizmi engeller ve A vitamini de görüş keskinliği sağlar. Yemekleri çeşitlendirmek, beslenme alışkanlığında tercih yöntemini getiren —insan seçme hakkına sahip olduğu için hayvandan üstündür, der başka bir yemek tarifi kitabı: *Mutfak Sanatı ve Evin Bakımı*— ve mutfağı gerçek bir yaşama sanatı gibi gören bu stratejinin temel unsurudur: Yemekler ve masa, konukları çekmek ve ailenin birliğini güçlendirmek amacıyla iştah açıcı olmalıdır. Bu felsefe bu türün best-seller'ı, Roza Muntazami' nin ilk baskısı yetmişli yılların başında yapılan ve bütün iyi ev kadınlarının başvuru kitabı olan, çoğu zaman yeni evli kadınlara hediye edilen yapıtı *Mutfak Sanatı*'nda da vardır. Bu kitap öylesine ilgi görmüştür ki "güncelleştirilmek" amacıyla baştan sona gözden geçirilmiştir. Yaklaşık bin sayfalık bu kitapta yazarın ve öğrencilerinin deneyimleri sergilenir; kitap resimlerle ve "çeşitli uluslar"ın yemek tarifleriyle zenginleştirilmiştir: Burada da tüm İran'da çok yeni bir olgu olan perhiz olayı ön plana çıkarılmış, et yememe, mönülerin

39. C. Bromberger, "Les blagues ethniques dans le nord de l'Iran. Sens et fonction d'un corpus de récits facétieux", *Cahiers de littérature orale*, 20, 1986, s. 73-101.

ekonomik yönden akılcılaştırılması, israfın kesinlikle engellenmesi gibi konulara yer verilmiştir.

Aynı şekilde "cildin ve saçların sağlığı ve güzelliği" konusunu işleyen bir yapıt olaya bir hadis —"Allah güzeldir ve güzelliği sever"— açısından bakarak "herkesin yaşamının çeşitli dönemlerinde güzel ve canlı görünmek amacıyla cildinin ve saçlarının güzelliğini ve tazeliğini koruyabilmesi için en etkili ve en yeni bilimsel yöntemleri" önerir. Okurlarının, "yetkili olmayan kimselere başvurmalarını engellemek amacıyla bütün dünyanın hekim ve uzmanlarının (*mütehassıslar*, her zaman onlar) "öğütlerine" dayanarak bütün cilt sorunlarına çözümler getirdiğini öne sürer. Burada da ekonomik zorunlukların üstünde durulur, genç kız ve kadınların en uygun fiyatlarla en fazla çekicilik kazanabilecekleri yöntemler ön plana çıkarılır. Ve bir daha bedenin çeşitli bölümleri ele alınır; bedenin her bir parçasının tedavi, rejim, kür, dövme, hatta cerrahi müdahalelere konu olabileceği belirtilir. Birey, fiziğinin oluşumunun etkin öznesi şeklinde gösterilir.

Parapsikolojiyle ilgili el kitaplarının genellikle Amerikan kitaplarından çevrilmelerine karşılık ev işleri ya da güzellik konusunu işleyen kitapların çoğu İranlı yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Bu coşkuya ruhban sınıf da katılır: Abdülkerim Haeri Şirazi gibi çok önemli bir ayetullah hijyen konusunu işleyen iki ciltlik bir risale hazırlamış ve bu çalışmasında Kuran'da yağlar, banyo tekneleri, çamaşır makineleri ve "meşru temizlik"leri, kan, çiftleşme, çocuk düşürme, ve resimlerle en uygun diş fırçalama yöntemleri (yatay değil, dikey) gibi konulara yer vermiştir.

Tabii ortada kesinlikle açıklığa kavuşturulması gereken bir soru vardır: Çok satılan bu tür el kitapları dağıttıkları hazır yemek tarifleri dışında ne ölçüde okunmaktadır? Ama nispeten ikincil bir sorundur bu. Bir yandan bu kitapların başlıkları kendilerini zaten açıklıyorlar ve "ben kaygısı"na ilişkin oldukça belirgin bir felsefenin yaygınlık kazanması için yeterli oluyorlar. Bu üretim öte yandan radyo, televizyon, yazılı basın, konferanslar, toplantılar, seminerler ve ayrıca aile içindeki konuşmalarla aktarılmaktadır. Bir ev kadını gerektiğinde gün boyu hijyen, sağlık, dengeli beslenme, vücut bakımı, pedagoji ve psikolojiyle ilgili konuşmalar dinleyebilir: sabahları, "Ev ve

Aile" ve "Bilim ve Yaşam" gibi kadınlara yönelik programları dinlerken; öğleden sonra bir celse toplantısına katılarak; çocukları bir belediye parkına götürerek ve bu fırsattan yararlanıp konuksever Gulamhüseyin Kerbasçi'nin koyduğu aletler sayesinde kilosuna bakar ve tansiyonunu ölçerken; akşam yemeğinden önce komşuları ve yakınlarıyla birlikteyken; gece televizyon seyrederken.[40]

Buna karşılık bu kendi üzerine düşünme ifadesinin ancak, eklendikleri küreselleşmenin ayrılmaz bir parçası olan "farklılığın yeniden yaratılması" (J. Clifford) mantığına göre toplumsal deneyimlerle değer kazandığını çok iyi görmek gerekir. Bu ifadeler toplumun farklı aktörlerinin devreye soktukları stratejilerin gerekçelerini ya da unsurlarını sağlarlar. Bu aktörlerin ailede, mahallede ya da köyde, arkadaş çevrelerinde, işyerlerinde ilişki kurmalarını sağlayan dili oluştururlar. Bunlara safça güvenildiğinden değil; sözgelimi çocukları şu ya da bu tüketim maddesine yönelten yaygaracı reklamlar çok fazla eleştirilir çünkü çocukların sağlığına pek önem vermezler... ya da ana babalarının cüzdanlarına! Ama kendi üzerine düşünme ifadeleri, dayanak noktaları, referanslar, herkesin kendisini tanımlayabileceği, "yaşam tarzı"nı açıklayabileceği, çıkarlarını savunabileceği, bir başka deyişle yaşam yarışına girebileceği bir kelime hazinesi sunarlar.

Bu konuda televizyon yayınları çok açık bir örnek oluşturur; yayınlar ayrıca hem Cumhuriyetin siyasal otoriteleri hem ruhban sınıf, medya ya da yaşam el kitapları tarafından çok fazla abartılan aileci ideolojinin bireyleşme sürecini kesinlikle etkilemediğini çok iyi gösterir. Sözgelimi 1995-96 yılında büyük ilgi gören televizyon dizisi *Saygıdeğer İhtiyar* (*Peder Sâlâr*). Bu *soap opera*'da aile babası evli üç oğlunu hiç tartışma istemeden tek bir çatı altında ve kendi evinde bir araya getirmek ister. Evlilik yaşamı televizyon seyircisi-

40. Şunu da belirtelim ki reklam kendi üzerine düşünmenin gelişmesinde en azından kadınlarla ilgili olarak çok silik bir rol oynar: Devrimci dönemde ticaret ürünlerinin satılmasını desteklemek amacıyla kadın imajından yararlanmanın reddedilmiş olması —kapitalizmin sosyalist eleştirisiyle İslami terbiyenin karışımı— düşüncesi aynen geçerlidir. Televizyon filmlerinin etkisi çok daha belirgindir: 1996'da sözgelimi "Sana Sığınarak" adlı yapıtla yeni bir çarşaf giyme modası gelmiştir.

nin tutkulu bakışları altında geçen gelinlerden en küçüğü (üstelik de kuzindir kendisi) bu öneriyi reddeder ve aile bir süre sonra dağılır; olaya içerleyen ihtiyar çocuklarını kovar, onlarla hiçbir biçimde ilişki kurmaz ve maddi, manevi desteğini çeker. Baba ve çocuklar arasındaki böyle bir çatışmanın sıkıntılarını değerlendirebilecek temel halka olan anne, ev halkını barıştırmak için nafile bir şekilde bütün diplomasi hazinelerini ayaklar altına serer. İhtiyarın gözleri ancak hastalanınca açılır. Tam da eşinin arzu ettiği gibi hastalık onu eşekten düşmüşten beter eder ve ona dünyanın değişmiş olduğunu gösterir. Duygulanan çocuklar mesele çıkarmadan geçmişi ve hırslarını unuturlar, eve dönerler, alışkanlıkları üzere babalarının yeniden açılan ve bir istikrar ve dayanışma kutbunu, toplumsal ortam içinde eşsiz bir barış sığınağını simgeleyen sofrasına otururlar. Ama baba masada inisiyatifi ele alır, oğullarından her birine bir deste anahtar vererek yeni bir öneriyle sayfayı çevirir: Bundan böyle eskiden olduğu gibi aynı çatı altında değil ama aynı konut içinde yan yana komşular olarak yaşayacaklardır.

Hikâyenin vermek istediği ders açıktır: Aile dışında kurtuluş yoktur ama kuşkusuz bireylerin ve çiftlerin özerkliğine saygı duyulmadan da aile olamaz. Bu tür mesajların duygusal gücünü kabul etmemiz gerekir. 1987-89'da yayınlanan Japon dizisi *Oşin* büyük olay yaratmıştı. Rejimin İslami ve devrimci meşruiyet ilkelerini çok fazla inkâr etmeden siyasal baskıları kaldırma konusunda tavizler vermeyi düşündüğü bir dönemde İran'ın görsel-işitsel ortamını kaplamıştı. Bu açıdan bakıldığında dizi, Batılı olmayan ama yatırımlarıyla teknolojisine büyük ilgi duyulan ve birçok insanın göç etmek istediği güçlü bir ülkenin ürettiği önemli bir yapıttı. Ayrıca dizinin kadın kahramanı kıyafeti, tavır ve tutumuyla, kapalı olmamasına rağmen İslami ahlaka sempatik gelen bir terbiye de sergiliyordu. Özellikle de toplumsal insanın yüksek değerlerini simgeliyordu. Özel alanın sözde geleneksel bir çevresine sıkışıp kalmayan Oşin, işi dolayısıyla toplumsal alana katılır. İstekli, güçlü, sorumlu, dinamik, bağımsız biridir ve özelliği sadece "dayanıklı" olmak değildir. "Mücadeleci" dir ve kamuoyunun oybirliğiyle sempatisini bu niteliğiyle kazanmıştır. Evinde ve işinde aynı kıyafet içinde görünerek toplumsal insanın temel özelliklerinden birini sergiler çünkü bu tavrı özel alanla

kamusal alan arasındaki sürekliliğin ifadesidir.

Bu "yabancı" (*harici*) dizi İranlı televizyon seyircilerine, toplumlarının özel alanındaki gerilimleri evrensel bir boyutta yeniden tartışma olanağı vermiştir. Bu dizinin çok fazla ilgi görmesinin nedenlerinden biri kısmen klasik gelin-kaynana çatışmasını gündeme getirmesi ve evlilik yoluyla iki ailenin dünyaları arasındaki ayrılığı sergilemesidir. *Oşin*'in her bölümü evde, yolda, işyerinde, okulda çok geniş tartışmalara yol açıyordu. Çoğu zaman çok ateşli geçen bu tartışmalar sırasında aile bireylerinin rolleri çevresinde çeşitli söylemler ve yorumlar sergileniyor, sözgelimi kadın kahramanın sorumluluk duygusu övülüyor ya da kocanın düşüncesizliği eleştiriliyordu. Bu yayın bir anlamda geleneksel olarak ailenin kapalı yapısına bağlı çatışmaları kamuoyunun önüne sermiştir. Ve bir bakıma, farklı kuşaklara ortak bir ritüel ve ilgi konusu sunarak toplumsal bütünlüğü adeta güçlendirmiştir. Daha da önemlisi *Oşin* sözgelimi cesaret gibi klasik nitelikleri, onlara "yirminci yüzyıl"a özgü modern bir yan anlam katarak yeniden gündeme getirmiştir.

Dizi, melodramlar ve Asya *soap opera*'ları konusunda ileri sürülen bir varsayıma uygun olarak, baş kahramanın kadın olması sebebiyle günümüz İranlı kadınlarının toplumsal özlemlerini aktarmaktadır.[41] Televizyondaki bir tartışma sırasında bir kadının, Peygamberin kızı Fatma yerine Oşin olmayı tercih edeceğini söyleyerek İmam Humeyni'yi kızdırmış olmasına rağmen filmin Cumhuriyetin ataerkil ve İslami düzenini altüst ettiğini iddia etmek biraz fazla ileri gitmek olur. Ama bu açıdan *Oşin, Dallas*'tan tamamen farklıdır. *Dallas* İran'da bütünüyle "İslami" gerekçeler yüzünden gösterilmemiştir. Eğer gösterilseydi İran'da da çok büyük ilgi göreceğinden hiç kimse kuşku duymamaktadır. Ama vereceği mesaj, *Oşin*'inkinden farklı olacaktı. Dallas muhtemelen daha çok cinsellik ve para açısından bir düş, bir hayal âlemi yaratacaktı, yoksa Japon dizisi gibi ayna etkisiyle aktif biçimde algılanıp, bu yolla aile bireyleri arasındaki ilişkilerin yeniden tartışılmasına meşruiyet kazandırmayacaktı.

Dolayısıyla seyircinin yoğun ilgisi *Oşin*'in belirginleştirdiği İran

41. W. Dissanayake (haz.), *Melodrama and Asian Cinema*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

toplumuna özgü unsurların yoğunluğuyla açıklanabilir. Bu dizi ayrıca Japon kahramanınkine benzer kadın rollerini sahneye koyarak ulusal sinema üretimini de etkilemiştir. Batı kamuoyu, kocası cepheye giden ve onun yokluğunda ailesinin ve köyün düşmanca tavırlarına rağmen "küçük yabancı" Başu'yu evine alan ve bu tercihini, cepheden sakat dönen kocasına da kabul ettiren Gilan'lı köylü kadının cesaretini ve cömertliğini takdir edebilmiştir (*Başu*, Behram Beyzai, 1987). Ama Tehmine Milani'nin (1992) *Yeni Bir Şey Var mı?*'sı ve Daryuş Mehrcuyi'nin (1993) *Sara*'sı İran'da da çok büyük başarılar kazanmıştır. Bu filmlerde özgür düşünce ve davranışlarıyla yetmişli yılların televizyon dizilerinin daha silik kahramanlarıyla çelişen, "savaşçı" kadın figürleriyle özdeşleşen kadınlar görülür.

Kısacası İran ithal edilmiş kültürel ya da toplumsal modelleri pasif biçimde algılamaz. Bunları kendine mal eder ve bireysel girişimlerle ve kimi zaman da gerçek kolektif seferberliklerle yeniden inşa eder. "Ben kaygısı"nı işleyen edebiyat pratiğe dökülmüştür ve kimi durumlarda toplumda gerçek bir karşılık bulmaktadır. Sözgelimi 1996'da Amerika'dan ithal edilen ve sağlık açısından mucizevi yararları olan bir mantarı yetiştirme alışkanlığı, bu mantarın yetiştiği ve çoğaldığı suyu bol bol içen ailelerde birkaç ay içinde yerleşmiştir. Son yıllarda kendi kendine tedavi amacına yönelik, bitkilerden elde edilen ve bir sanayi olarak gelişen çeşitli *arak*[42] tüketimi de yaygınlık kazanmıştır; ayrıca vücut geliştirme ve jimnastik salonları, havuzlar, kuaför ve güzellik salonları gibi estetik ve spor merkezleri artık sadece zengin ailelerin rağbet ettiği yerler değildir: Mehrşehr, Kereç ya da İslamşehr'deki daha yoksul mahallelerin ya da banliyölerin çoğu sakini de Tahran'ın güneyindeki Bahman Kültür Merkezi'nde yüzme sporu yaparlar, ayrıca kentliler arasında kozmetik kullanımı da yaygınlık kazanmıştır[43]; damat adayının birinci ödevi gelinine bir makyaj çantası almaktır. Bu "ben kaygısı" kılık kıyafete

42. Burada söz konusu olan bitki kökleridir ve anasonlu bir aperitif olan Lübnan *arak*'ıyla ve İran'da da *arak* denen votkayla karıştırmamak gerekir.

43. Meserret Emir İbrahimi, "Tesir-i ferhang-sarâ-yı bahman ber zendegi-yi ferhangi ve içtimai-yi cavanan ve zenân-ı tahran", *Goftegu*, 9, sonbahar 1374/1995, s. 17-27; M. Habibi, "Islam shahr, un nouveau type de banlieue à Téhéran", *Cemoti*, 21,1996, s. 251-71.

dikkat edilirken de ortaya çıkar: Giysi seçimi bireyin fiziğine güzellik katabilir ya da bazı aşırılıkları silebilir, daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi yöneticilerin dayattığı İslami kıyafetin sürekli yeniden yaratılması kadınların kimliklerini kendi kendileri, aileleri, içinde yaşadıkları toplumla giderek daha etkin biçimde tartışmalarına vesile olan tek konu değildir. Şu ya da bu kişi gün içinde ya da hafta içinde ailevi, mesleki, idari, dinsel, sportif vb. etkinliklerine bağlı olarak kılık kıyafet ya da kozmetikle ilgili güzergâhını yeniden belirleyebilir. Sözgelimi altmış yaşında bir kadın kentte dolaşmak için giydiği çarşafı ve çarşafın altındaki başörtüsünü eve vardığında çıkarıp atacaktır. Otuz yaşlarında çalışan bir kadın başörtüsünü evde bulunan kişilere göre takacak ya da takmayacak, işine giderken mantosunu giyip peçesini takacak, çocukları ya da arkadaşlarıyla birlikte parkta başörtüsüyle dolaşacak, camiye çarşafla gidecektir; ama İran filmlerini izleyen Batılı bir seyircinin düşünebileceğinin tersine bunlar tabii ki yatağa gecelikle ve başı açık girmesine, çırılçıplak banyo yapmasına engel değildir![44]

Oysa bireyler çapındaki bu mikro kendi üzerine düşünme uygulamaları İran toplumunun küresel dönüşümlerinin yansımalarıdır ve ayrıca ulusal çapta bir genel tartışmanın içinde yer alırlar. Sözgelimi doğum oranı on yıldan kısa bir süre içinde yarı yarıya düşmüş, 1986'da kadın başına 7 çocuktan, 1993'te 3,5'a inmiştir. İran'da nüfus artışı 1966-79 arasında zaten bir yavaşlama göstermiş, 1979-85 arasında durmuş gibiydi. Ama yöneticilerin 1988'den itibaren çocuk doğurmayı tekrar özendirmelerinden de önce nüfus artışı yeniden başlamıştı. Nüfusla ilgili bu çarpıcı geçiş Marie Ladier'ye göre yasal minimum yaş sınırının düşmesine rağmen evlilik yaş ortalamasının yükselmesi, gebeliği önleyici uygulamaların yaygınlık kazanması, çocuk ölüm oranının düşmesi, özellikle kırsal kesimde okuma yazma ve okula gitme oranının yükselmesi ya da kadınların aktif yaşama katılmaları gibi etkenlerle açıklanabilir.[45]

44. Bu farklı İslami kıyafetler konusunda bkz. F. Adelkhah, *La révolution sous la voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris: Karthala, 1991.

45. M. Ladier, "La transition de la fécondité en Iran", *Population*, 6, 1996, s. 1101-28.

Kendi Üzerine Düşünme ve Başkalarıyla İlişki

Bu bireyleşme sürecinin bir köye, mahalleye, loncaya, toplumsal bir ağa ya da bir dostluk grubuna ve özellikle de İran toplumunun temelini oluşturan ve de öznelliğin tanımlandığı temel referans olan aileye aidiyeti dışlamadığını gördük. Bir başka deyişle bireyselliklerin özel "yaşam biçimlerine" göre güçlü bir şekilde ortaya çıkması, bunların kolektif çıkarlara bağlı olduklarını kesinlikle dışlamaz ve stratejilerinin mutlaka bireyci olmalarını da gerektirmez. Mattison Mines'in Güney Hindistan'da Madras'ta incelediği "önemli şahsiyetler" gibi,[46] bizim civanmertlerimizin verdikleri ders de budur işte. Tersine, cemaat etiğine bağlı bir deneyimin bireyleşme süreciyle mutlaka karşıtlaşması diye bir şey söz konusu değildir: Hayırseverin ya da zengin akrabanın yaptığı yardım, yardımı alanın bireyleşmesine katkıda bulunabilir, bu sayede çevresi nezdinde maddi özerkliğini ya da toplumsal saygınlığını artırır; yeni evlenen bir genç kıza çamaşır makinesi, teyzeye ya da halaya takma diş hediye etmek ya da dolar vermek, kız kardeşi hacca göndermek gibi uygulamalar sadece yoksul olduklarından değil ayrıca tüketim ihtiyaçları dikkate alınarak da yapılır. Yardımı alan zaten yardımını kabul ettiği bağışçıya hizmet etme heves ve duyguları içindedir çünkü bağış yapanın zenginliğinin kutsanmasına ve çekim gücünün yücelmesine katkıda bulunur; bağıştan gerçek anlamda yararlanan her zaman sanılan kişi değildir!

Altmışlı yıllardan beri derinlemesine bir yeniden oluşum sürecine giren İran toplumu çekirdek aileye geçme sürecindedir ve bu süreçte modern yaşamın yenilikleriyle desteklenen üyelerinin bireyleşmesine tanık olunmaktadır: konut biçiminin "daireler" tarzında gelişmesi, Batı mobilyalarının yaygınlaşması, araba kullanımı ya da uçak seyahatlerinin sıradanlaşması, medyayla önem kazanan toplumsal gösteriler (her zaman çok ilgi gören Amerikan sineması da dahil olmak üzere). Kendi üzerine düşünme çoğu zaman ideolojik

46. M. Mines, *Public Faces, Private Voices. Community and Individuality in South India*, Berkeley: University of California Press, 1994.

söylemlerden ziyade genellikle fark edilemeyen ama gene de ailelerin gündeminden hiç düşmeyen yaşam çerçevesindeki değişikliklere bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında İslam Cumhuriyeti yetmişli yıllarda benimsenen özel alanda dönüşümler gerçekleştirme etkinliklerini hiç durdurmamıştır. Cumhuriyet, bu etkinliklere bazı uygulamaları yeniden yönlendiren ama özellikle toplumsal insan olma özleminin temel unsuru olan çekirdek ailenin oluşumuna katkıda bulunan yeni bir siyasi ve ideolojik bağlam kazandırmıştır. Bu gelişmelere ayrıca yoğun küreselleşme etkinlikleri de katkıda bulunmuştur. Sözgelimi Batı usulü ev döşeme artık toplumsal seçkinlik simgesi olmuş, bu mobilyaların kadınlar da dahil olmak üzere doğal olarak konuklara gösterilmesi önem kazanmış ve böylelikle toplantıların kadınlı erkekli olmasına katkıda bulunmuştur. Yeni konutlarda özellikle anababaların ve çocukların yatak odalarının ayrılmasıyla mekânın işlevsel düzenlenişi "modern" mobilyalar ve özellikle yataklarla desteklenmiştir. Bu sürecin sonunda yakınlara (*hodi*) ayrılan kolektif özel alan kaybolmuş ve ortaya bireyleşmiş mekânlar çıkmıştır. Öyle ki bu işlevsellik çekirdek ailenin geniş aileye göre özerkleşmesinin hem nedenlerinden hem de sonuçlarından biridir. Aynı şekilde koca, kadınlar, kız ve erkek çocuklardan oluşan bu aile, televizyonun karşısında bir araya gelir, programlar ya da reklamlar da "günün zevkine uygun" imrenilecek bu yaşamı sürekli olarak yüceltirler.

Ama bu dönüşümlerin her biri özellikle kuşaklar arasında ya da farklı çevrelerden gelen ana-babalar arasında sonsuz küçük çatışmalara ve tartışmalara yol açar. Sözgelimi yaşlı bir konuğu sıkıntıya sokmamak için Batı usulü yemek masası yerine, yere serilen sofra örtüsü kullanılacak, normal zamanlarda temiz tutmak amacıyla koltukların üstüne serilen örtüler, gösteriş yapılmak istenen ya da rahat ettirilmek istenen yakın bir akrabayı ağırlarken kaldırılacaktır. Ailenin bireylerinin bu tür meselelerde her zaman aynı görüşte olmadıklarını söylemeye gerek bile yoktur: Çocuklar evin düzeninin demodeliği nedeniyle üzülecekler, anne bu düzenle uyuşacak ama düzenlediği celseye başkanlık edecek dini merciyi oturtmak için ödünç koltuk arayacak, baba torunlarının tahripkâr enerjilerini düşünerek ölçüsüz mobilya harcamalarına girişmeye pek yanaşmak istemeyecektir. Bu küçük ev dramlarının ailenin iktidar ilişkileriyle her gün

yeniden biçimlenmesi söz konusudur. Günün önemli tartışması bu "daire kültürü"[47] ve özellikle "açık" yani "amerikan" mutfaklarının yararları ve sakıncalarıdır. Sözgelimi 1997'de Muhammed Hatemi'nin "propaganda merkezi"nin yöneticiliğini yapan ve eşi lise öğretmeni olan bir üniversite öğretim görevlisi, daha kolay satılabilsin diye "günün zevkine" uygun olarak inşa ettiği evde önemli bir ikilemle karşı karşıya kalmış: "açık" mutfak, konuklar geldiğinde karısına hiçbir mahremiyet olanağı bırakmıyormuş, öte yandan da konukları eşler arasındaki duygusal bağı simgeleyen el şamdanlarını ve aynayı görecekleri iki odadan birine almak uygun olmuyormuş.

Günlük yaşamın akışı içinde bireyin aile içindeki düzeni, aile bireyleri arasında özellikle toplumsal farklılığın klasik repertuarıyla ilgilidir; aile bağları her zaman uyumun garantisi olmadığı için de gerçek çatışmalara sahne olan rekabet ortamının oluşmasına yol açar. Siyasal ve dinsel otoritelerin belirledikleri öznelliğin normlarını az çok benimsemek, ev halkı arasındaki bu rekabetin ayrıcalıklı bir alanını oluşturur. Bir düğünde müziğin istenip istenmemesi evlenen genç kızın ayrı yaradılıştaki kız kardeşlerinin "techno" zevklerinin ya da İslamın kurallarına uygun davranma eğilimlerinin ortaya çıkması ve belirtilmesi açısından fırsat oluşturur.

Ailede bireyleşme süreci İslam Cumhuriyetinin "biyo-politik" inin temelini oluşturur. Kadın Spor Heyetinin üç aydır düzenli jimnastik yapan kadınlarla yaptığı röportajların özetini yayımlayan *Keyhan*[48] bu bağlamdaki mantığı çok güzel yansıtır. Dergi, makineleşmenin fiziksel etkinlikleri en aza indirerek sağlığa zarar verdiğini anımsatıyor ve "dünün hareketli insanının büzüşmüş bir yaratığa dönüştüğünü" söylüyor; araştırmaya göre röportaj yapılan kadınların yüzde 91'i ev işlerini eskiye göre çok daha çabuk yapmaktadır, yüzde 86'sı daha iyi uyumaktadır, yüzde yetmişi fazla kilolarından kurtulmuştur, yüzde 95'inin sırtı ağrımamaktadır, yüzde 87'si ayaklarından şikâyetçi değildir, yüzde 79'unun kalp sorunları, yüzde 84'ünün de solunum sorunları yoktur, yüzde 94'ü kendisine daha fazla güvenmektedir, yüzde 88'inin morali daha iyidir, yüzde 60'ı

47. M. Ruholamini, "Revend-i apartman sâzi ve ferhang-i apartman neşini", *İttilaat*, 28 ve 29.7.1375-1996.

48. *Keyhan*, 4.10.1374/1996.

okumaya daha fazla vakit ayırabilmektedir, yüzde 91'i çocuklarının evdeki ve okuldaki sportif etkinlikleriyle daha fazla ilgilenebilmektedir. Jimnastiğin verdiği rahatlık ve mutluluk, kadının hem bedenini kendi üzerine düşünme normlarına göre daha iyi denetlemesine, hem de rejimin ideolojisinin ve toplumun büyük ölçüde paylaştığı bir etiğin beklentilerine uygun biçimde bir ev kadını ve anne olarak görevlerini daha iyi yerine getirmesine yardımcı olur. Ve gazeteci sonuç olarak kadınların spor yapmalarının, kendilerini gündelik rutinden kurtararak dünyaya bakış açılarını geliştirip onların sosyalleşmelerini güçlendirdiğini söylüyor. Herkes için spor (*hame-gani*) ve yarışma sporu (*kahramani*) arasındaki ayrımı tekrar gündeme getiriyor: Kadının İslam toplumunda, ailenin hizmetinde toplumsal insan olarak gelişmesine uygun olan sporun herkes için spor olduğu iddia ediyor.

Daha önce gördüğümüz gibi, *Keyhan* gazetesinin sözcülüğünü yaptığı nostaljik popülistler ve muhafazakârlar, kadınların stadyumlarda kendilerini teşhir etmelerini kesinlikle kabul etmiyorlar. Ama Faeze Haşimi böyle düşünmüyor: "Herkes için sporla yarışma sporunu birbirinden ayıramayız. Bizim hedefimiz herkes için spordur tabii ki. Ama yarışma sporu da onun temel direğidir. Herkes için spor ve yarışma sporu birbirlerini bütünler ve birbirlerinin ayrılmaz parçalarıdırlar. Yarışmasız spor, anlamını ve tutkusunu yitirmiş olur. Yakın geçmişe şöyle bir bakıldığında stadlardaki sporcuların kahramanca varlıklarının getirdiği şerefin İslam Cumhuriyeti kadınlarının gerçek yüzünü gösterme bağlamında her türlü organizasyondan daha yararlı olduğu görülmüştür. Yarışma sporu İslam Cumhuriyetine yararlı olmuştur."[49] Bu bağlamda sporu vücudun ve kafanın eğitimi ve güçlendirilmesi için etkili bir araç, menapoza karşı güçlü bir silah olarak gören Hüccetülislam Mustafa Raisi'nin desteğini almıştır.[50] Haşimi Rafsancani daha 1993'te, yeni cumhurbaşkanlığı döneminin başında Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine gönderme yapmak amacıyla kızının kendisini "kadınların mazlum sporu"na adadığını söylemişti.[51] Öte yandan *Zenân*'ın yazı işleri müdiresi de hükümetin, ka-

49. *Keyhan*, 19.12.1375/1996.

50. *Caygah-ı verziş-i zenan dar islam*, Tahran: Şura-yı hemahangi-yi verziş-i zenân-ı müslüman, 1374/1995, s. 19 ve 72.

dınların spor yapmaları için olanak sağlamamasını ve bazı baskı gruplarının yandaşlarına uyguladıkları ideolojik tacizi şiddetle protesto eder.[52]

Dolayısıyla genel tartışma hatta seçim tartışması için bile malzeme vardır. Daha önce de söylediğimiz gibi, Onarımın Uygulayıcılarının sporu destekleme etkinlikleri rakiplerinin acımasız saldırılarıyla karşılaşmıştır. Bununla birlikte doksanlı yıllarda muhafazakârlar da sporun patlamasında kendi tarzlarında etkin olacaklardır. Örneğin Ali Ekber Natık Nuri son cumhurbaşkanlığı seçimi kampanyası dolayısıyla kadir gününde maraton düzenleyerek atletler birliğini desteklemeyi ihmal etmemiştir.[53] Rehber, bu seçimin ertesinde, siyasetçilerin, medyanın, ruhban sınıfın, üniversite mensuplarının, müminlerin ve "devrimci halk"ın "genel bir yarışma ortamı" hazırlamalarından duyduğu memnuniyeti açıklamamış mıdır?[54] Kampanyanın doruğu yurttaşların tercihlerini bilinçli yapmaları amacıyla düzenlenen ve dört adayın üst üste üç gece süren televizyon programındaki kapışmaları olmamış mıdır? Seçimin galibi içlerinde en kavgacı ve kazanabileceği en umulmayan aday olmamış mıdır?

Şöyle denebilir: "Kökeni ailenin özel alanında yatan öznellik (...) kendi kamuoyunu yaratmıştır": "özel kişilerin, yeni özel alanlarında edindikleri kişisel deneyimlerini kendi aralarında çözümledikleri ve eleştirdikleri süreç", "aklın kamusal kullanım alanı".[55]

Sözgelimi regl olan bir kadının seçimde oy kullanmak amacıyla bir camiye girip giremeyeceğini kendi kendine soran Ayetullah Haeri Şirazi'nin girişiminde öznellikten kamusala geçiş çok açıktır: Şirazi'ye göre "yazılı kurallara göre" bu durumdaki bir kadın camiye giremez ama bu yanıt, içinde *haram* sözcüğü geçmediğinden kesin bir yasaklama olarak okunamaz. Her halükârda bu tür konularda tavırlarını geleneksel ilkelere bağlı olarak belirleyen kadınların sayısı gitgide azalmaktadır. Kadınlar kutsal ilkelere saygısızlık etmemek amacıyla bilinçli hareket etmek istiyorlar ama akılcı düşünceleri de devreye sokarak ve bu tür birçok yasağın son onyıllarda geçerliliğini

51. *Keyhan*, 13.5.1372/1993. 52. *Zenân*, 30, Mehr 1375/1996, s.2.
53. *Keyhan*, 2.2.1376/1997. 54. *Hemşehri*, 4.4.1376/1997.
55. Habermas, *L'Espace public*, *a.g.y.*, s. 40.

yitirdiğini bilerek eleştirel bilinci de elden bırakmak istemiyorlar. Bu durumda caminin seçimde kamusal amaçlarla kullanılması hiç kuşkusuz başka tür bir tutumdur: Burada söz konusu olan, kadınların regl olduklarında uymak zorunda bulundukları dinsel vecibeler değildir. Bu anlamda, ailede, kendi üzerine düşünme tarzında bir bireyleşme giderek kamu bilinciyle karışmaktadır. Böylelikle de siyasal mücadelenin bir kozu, dili, ifadesi ve deneyimi olur.

Bununla birlikte öznellik alanının toplumla birlikte hem coğrafi düzlemde hem toplumsal düzlemde farklılaştığını belirtmek gerekir. Bir taraftan sınıf, statü, yaş ve "tür" kategorileri ortaya çıkıp özerklik kazanmışlardır. Bu kategoriler bundan böyle maddi kültür —sözgelimi giyim ve eğlence— açısından ve hepsi de İslam-İran hümanizmasını referans almış gibi görünseler de, temsil ettiklerini iddia ettikleri değerler açısından "özel yaşam biçimleri"nin taşıyıcısıdırlar. Bu açıdan bakıldığında bir öznellik modeli öneren "Thermidor" siyasal sınıfının kapasitesini küçümsememek gerekir. Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin tartışılmaz popülaritesinin kökenlerinden biri de hiç kuşkusuz budur. Eski cumhurbaşkanı 1990 Kasımında yaptığı unutulmaz konuşmada gençliğin cinsel arzularından açıkça söz ederek, Haziran 1995'te yabancı rakipleriyle mücadele eden İranlı güreşçileri coşkuyla destekleyip muhafazakârların tepkilerini çekerek, kızı Faeze'nin bildiğimiz koşullarda, kamusal alanda yer almasına izin vererek, resmi dış gezilerde eşini de yanına alarak, annesinin cenazesinde gözyaşlarını gizlemeyerek farklı bir devrimci lider ve din adamı imajı vermiştir. Bütün bunları, zorluklarla karşı karşıya olduğunu göstermek için çevresindekiler de organize ediyor olabilir: Geçici evlilik (muta nikâhı) lehinde tavır aldığında karısı yüzüne ayakkabı fırlatmamış mıdır? Ama bunlar, tavır, tutum ve söylemlerinin toplumda yankı bulmasına engel olmamıştır. Muhammed Hatemi tüm seçim kampanyası boyunca benzer ipler üstünde oynamıştır: Işık saçan gülümsemesi ve çok dil bilen bir entelektüel saygınlığıyla seçmenlere çekici gelmiş, birçok fotoğrafında bir din adamının takması gereken akikli ya da firuzeli yüzükten çok yeni orta sınıfa aidiyetinin, rahatlığının ve belli bir çift anlayışına dahil olmasının simgesi şövalye yüzüğünü ağırbaşlı bir üslupla göstermesini bilmiştir. Kadınların ve gençlerin gelişmesini ve siyasal yaşamın liberal-

leşmesini çok açık biçimde desteklemiştir ve bu işaretler onu iktidara taşıyan dalgalanmada hayli önemli bir işlev görmüştür: Seçim afişlerinde "Geldi, kanatları açın, perdeleri aralayın" yazıları okunuyordu ve modern şiirin bu dinamik ve samimi üslubunun devrimci ve dinsel söylemle pek ilgisi yoktur. Oylarını büyük ölçüde İslami sol ve Onarımın Uygulayıcılarına veren gençler ve kadınlar kategorisi, maddi ve etik özellikleriyle ele alınan, kendi üzerine düşünen öznelliğin tanımına kesin biçimde katkıda bulunurlar.

Öte yandan öznelliğin bu farklılaşması aynı zamanda mekânda da gerçekleşir çünkü bölge, kent, mahalle kimlikleri, çoğu toplumsal deneyimi ve örgütlenmeyi belirler. Çarşı loncaları gibi başka türlü yapılanmaların içinde alt gruplar oluştursalar bile, mekân boyutunu referans almayan din derneği, hayır kurumu ya da cemiyet pek yoktur. Ruhban sınıfın kendisi de Kum, İsfahan ve Meşhed gibi bölgesel kutuplardan başlayarak örgütlenir. Toplumun mekânsal farklılaşması maddi kültür alanına özellikle giyim ve beslenme alışkanlıklarına yansır ve kamusal alanın biçimlenmesine katkıda bulunan toplumsallığın özel biçimlerini oluşturur. Sözgelimi Horasan eyaleti Sebzevar milletvekili Tahran'da kentin yerlileri için Sebzevar Evi (*Hane Sebzevar*) kurulmasına ön ayak olur ama bunun önceki bölümde gördüğümüz hüseyniye'lerle bir ilgisi yoktur. Örnek ilginçtir çünkü kamusal alana, kamusal amaçlarla —Sebzevar'ın gelişmesi— gittikçe gelişen bir modayı izleyerek (Kültür, Kuran, Bilim, Sinema vb. evlerinden söz edilmeye başlanmıştır sık sık) bir özel alan, bir "ev" imajını yansıtır. Parlamenterimiz, iyi bir siyaset adamı olarak çevreci bir söz oyunu da yapar: *Sebz*, yeşil demektir ve burada "yeşil ev" den söz edilir.[56] Tekil bir konuyla ilgilenen çevreler bazen ulus çapındaki siyasal ya da ideolojik akımları destekleyebilirler; örneğin çiçekleriyle ünlü Hamedan'da kurulan Yeşil Alan Dostları Derneği, kentin belediye başkanına bu konuda övünme fırsatı sağlamıştır.[57]

Öznelliğin bu çifte farklılaşma süreci karşısındaki toplumsal insan Anthony Giddens'a göre çağdaş modernliğin önemli bir özelliği olan "yaşam tarzını seçme" şansına sahiptir ve "çok sayıda eylem alanının bulunması" ona bağlamlara göre parçalı seçimler yapma,

56. *Keyhan*, 6.11.1375/1997. 57. *Keyhan*, 16.1.1375/1996.

duruma göre "çeşitli yaşam tarzları"na geçici olarak katılma olanağı verdiğinden bu durum daha da pekişmiş olur. Toplumsal yaşam yerini artık kesin ve bitmiş kimliksel kaynaklara —İran uygarlığı, yerel kültür, İslami ilkeler— göre belirlemez ve İslami ilkeleri muhtemelen daha yeni hatta yerli olmayan başka repertuarlara dayanarak tekrar tekrar işler. Sözgelimi genç bir kadın aynı zamanda aerobik kursları verebilir, ev kadını ve anne olabilir, "günün modasına göre" öğrenci velileri derneğinde etkinlik gösterebilir, dinin gereklerini düzenli biçimde yerine getirebilir ve bütün bu etkinlikler, kıyafet açısından yansıması body'den çarşafa kadar çeşitlilik gösteren öznelliğin farklı bir düzlemine denk düşer. Giddens'ın dediği gibi son zamanlarda bireylerin önündeki tercih yelpazesinin genişlemiş olması mümkündür. Ama bir "eylem ortamı"nın gerçekten sabit bir "yaşam tarzı"yla özetlenemeyeceğinin altını çizmek gerekir: Söz konusu genç kadın aerobik derslerini kendisi de sağlıklı kalmak, evin gelirini artırmak, kocasına bağımlılığını azaltmak, profesyonel bir ün yapmak, arkadaşlarıyla görüşmek amacıyla verir ve sportif tüketim zevklerinden de mahrum kalmaz: Kısacası bu sportif "eylem ortamı" ölçeğinde karma unsurlardan hareketle kendi öznelliğini hem ayırdına varmadan hem de eleştirel yeteneğini devreye sokarak biçimlendirir.

Sözünü ettiğimiz toplumun rekabetçi karakteri büyük ölçüde bu çifte farklılaşmadan kaynaklanır: Bölgeler, kentler, mahalleler, aileler, cinsiyetler, yaş sınıfları, devlet kurumları, iktisadi ya da dinsel kurumlar arasındaki rekabet üstünde yoğunlaşır ve bu arada Muhammed Hatemi'nin dile getirdiği yıllardır tartışılan siyasal partilerin tanınması sorunsalına da taşınır. Bu açıdan bakıldığında önemli bir değişim toplumsal yaşamı sarsan çatışmaların giderek artan kurumsallaşmasını ve rasyonelleşmesini etkiler: "Yasaklar bile mevzuata uydurulmalıdır," demiştir yeni cumhurbaşkanı, kabinesi kurduktan hemen sonra.[58]

58. *Hemşehri*, 30.5.1376/1997.

İlişkiler Toplumundan Kurallar Toplumuna mı?

İran toplumu —hemen hemen bir klişedir bu— resmi bir biçimde örgütlenmeden ve "torpil" (*parti*) düzeniyle yürümektedir. Bireyler ve aileler arasındaki "ilişkiler" (*rabıta*) düşüncesine dayanır. Bu meşhur ilişkiler kanla yaratılmıştır ama aynı zamanda ortak bir kökenle, bir okul arkadaşlığıyla, iktisadi ortaklıkla, komşulukla ya da sadece dostlukla da yaratılmıştır. Ruhban sınıfı gibi son derece iyi yapılanmış bir kurumda bile bu tür ağların etkisi görülür; nitekim hane, ocak anlamına gelen beyt kavramı da, sözcüğün tüm esnekliği ve sürekli yeniden oluşum imkânıyla, Arapların *asabiyye** dediği kavramı akla getirir.[59]

Oysa birçok kez saptadığımız gibi bu "ilişkiler" bilmecesinin yeğlenmesi, kurallarını herkesin bildiği bir oyun beklentisiyle gitgide sertleşen eleştirilere uğramaktadır. Bunları belirtmek için genellikle *zabıta*'dan (*nazm*'dan ya da *inzibat*'tan) söz edilir ama *usul* (ilkeler), *kanun*, *ilim*, *hesap-kitap* sözcükleri de aynı duyarlığı yansıtırlar. Kuralların gerekliliği bir tür akıl yürütme öngörür; ayrıca giderek daha sık bir şekilde meşru değerlendirme süreci olarak seçimlere başvurulmasını ve rasyonel ya da "bilimsel" ölçütlerle seçim yapılmasını gündeme getirir. Son Rafsancani hükümetinin Kültür ve İslami İrşad Bakanı Mustafa Mir-Salim 1997'de gençlerin cumhurbaşkanlığı seçimleri için "bilimsel" biçimde seferber edilmelerini istemiştir.[60] Sağın sözcülerinden Tahran milletvekili Dr. Abbaspur da, Ali Ekber Natık Nuri'nin zaferiyle ilgili olarak "çaba ve hataya değil bilimsel ilkelere dayalı" bir olay demiştir (bilimin çabayı hafifleteceğini varsayarak!).[61]

Gündelik yaşamda kuralların gerekliliği çok farklı biçimlerde ortaya çıkar. Bir okul aile birliği okul yönetiminde yer alacak erkek ve kadın adaylardan, kendilerini kurula bildirmelerini, tanıtmalarını,

* Asabiyye, kendi akraba, vatan, din ve milletini aşırı derecede kayırma gayreti anlamına gelir. –*ç.n.*

59. O. Roy, *Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale*, Paris: Les Cahiers du Ceri, 16, 1996.

60. *Keyhan*, 5.1.1375/1996. 61. *Keyhan*, 11.2.1376/1997.

olası tasarılarını getirmelerini, üyelerin de adayları kendi aralarında gizli oyla seçmelerini isteyecektir. Çarşı dünyasının bile artık, hiç kuşkusuz en genç ve en eğitimli kesimlerinden kaynaklanan kural talepleriyle yüz yüze gelmesi ise çok daha ilginçtir: Bunun bir nedeni bu gençlerin birleşerek kendi loncalarındaki söz sahibi tüccarların hegemonyasından kurtulmayı denemek istemeleridir; öte yandan lonca yönetiminin yenilenmesi için düzenli aralıklarla yapılan ama onyıllardır aynı ekibin kontrolünde gerçekleşen seçimlerde de söz sahibi olmak isterler. Etnolog Ruhulemini'nin sözünü ettiği ünlü "apartman kültürü" bu gelişmenin dışında değildir: 1997 ilkbaharında Meclis ortak mülkiyet sahiplerinin hak ve ödev mevzuatını düzenleyen bir yasayı onaylayarak söz konusu kişilere, sözgelimi yangına karşı sigorta yaptırma mecburiyeti getirmiş ya da kararlara karşı çıkanlar için tedbirler öngörmüştür. *Commedia dell'arte*'ye oldukça benzeyen ve çılgın bir hizmetçiyi, bir tür siyahi palyaçoyu sahneye getiren satirik Siyâh Bâzi Tiyatrosuna bile: Cumhuriyet sansürü, genellikle düşünülenin tersine repertuara, imparatorluk ya da her tarafı sarmış ahlaksal konformizm kadar müdahale etmemiştir. Tiyatronun çok ünlü aktörlerinden birine göre sansür hiç olmazsa normlara saygı göstermeyi gözetmektedir. Kültür ve İslami İrşad Bakanı yayın konusunda zaten haram ve haram olmayanın ölçütlerini gösteren ve Farsçada sansür anlamına gelen "denetleme el kitabı" (*mümeyyizi*) adını verdiği bir fasikül dağıtmıştır. Haftalık mizah dergisi Gül Ağa'nın alayları: Kültür Bakanının, dili yabancı sözcüklerden arındırma kaygısı bir el kitabına "sansür" adını koymasına engel olmuştur!

Bu kural sorunsalı, rasyonelleşme süreci ve kendi üzerine düşünme biçimi arasındaki ilişki açıktır. Bunu üç açıdan ele alabiliriz. Birincisi, "biyo-politik"in bürokratikleşmesi gayet açıktır. Sözgelimi cumhurbaşkanı birinci yardımcısı Dr. Habibi tarafından 1997'de bir tıp etiği araştırma ve inceleme merkezi kurulmuştur. Sağlık Koruma Bakanlığı gebeliği önlemeyi teşvik eder. Halkın hizmetindeki gençlik ve aile danışmanlarının sayısı çoğalır. Havaran Kültür Vakfı'nın basında ilanları çıkar: "Psikolojik açıdan zor durumdaysanız, evlenme konusunda bir yardıma ihtiyacınız olduğunu düşünüyorsanız, evlilikte sorunlarla karşılaşıyorsanız, sabah 8'den gece yarısına ka-

dar bizi arayabilirsiniz." Haşimi Rafsancani'nin 1996'da yirmi beş bölgede kurduğu Uzman Danışmanlık Merkezleri Koordinasyon Başkanı Murtaza Mir-Baheri servislerinin psikolojik yardım dışında inanç, öğrenim, genel bilgi alanında da destek sağladığını bildiriyordu.[62] Ve bir yıl öncesinde de on iki bin tıp öğrencisi doğum kontrolü —Farsçada hoş bir biçimde "aile düzenlemesi", *tanzim-i hanevade*— gebelik sırasında çocuk ve annenin beslenmesi, kanser araştırması temelinde bilgi yaymak amacıyla bir "danışma seferberliği" etkinliği başlatmışlardır.[63] İranlıların gündelik yaşamı, yaşamlarının rasyonel ve "bilimsel" biçimde düzenlenmesi bu tür resmi kuruluşlarla yoğun biçimde kuşatılır ve bu kuruluşlar hiçbir biçimde basit ideolojik kontrol araçlarına indirgenemez.

İkincisi, Ben'in tanımı daha önce gördüğümüz gibi sadece medyada değil, seçim kampanyaları sırasında, cuma namazı vaazlarında, Meclis içinde siyasal sahnede de önemli bir genel tartışma konusu durumuna gelmiştir. Sözgelimi bugünlerde yoğun olarak tartışılan konu, boşanma ya da kocanın ölümü durumunda malların ne olacağı sorunudur. Şahlık rejimi eşler arasında az çok eşitliği tanıyan Batı esinli bir medeni kanunu benimsemişti. Ve bu amaçla da Şii hiyerarşisinin bir bölümünün, özellikle de Irak'taki kutsal topraklarda yaşayan Ayetullah Hakim'in desteğini sağlamıştı.[64] Ama bu "ilerici" mevzuat aslında toplumun gerçeklerinden büyük ölçüde kopuktu ve kadınların büyük çoğunluğu için sadece iktisadi nedenlerle de olsa hükümsüzdü. Cumhuriyet bu metinleri geçersiz ilan etti ve kadınlar aleyhine bazı eşitsizlikler getiren İslami olduğunu söylediği yasaları benimsedi ancak gene de Pehlevi döneminde kazanılmış hakların tümüne birden dokunmadı çünkü devrime katılan kadın militanlar seferber olmuşlardı ve en İslamcı kadınlar bile bu feminist davayı kararlı bir tavırla savunmuşlardı. Sonuçta büyük bir hukuksal karmaşa yaşandı: Mahkemelerde kadının tanıklığı erkeğin tanıklığının yarısı kadar geçerlidir, tıpkı "kan bedeli" gibi;[65] hukuksal açıdan so-

62. *Ahbar*, 29.11.1374/1996. 63. *Keyhan*, 20.8.1374/1995

64. Şirin Ebedi, "Nerh-e ruz: piru-i zen ya tavarum-u iktisadi", *Zenân*, 33, 1376/1997, s. 62-63.

65. Ceza yasasına göre bir kadının katiline ölüm cezası verilmez çünkü katilin yaşamı kurbanın yaşamından iki kat değerli kabul edilir; buna karşılık bir erkeği

rumluluk yüklenebilen, dolayısıyla da evlenebilen dokuz yaşındaki bir kız, oy hakkını erkek çocuklar gibi ancak on beş yaşında kazanabilir; gene bu kız çocuğu evlenmek, hatta pasaport için ergin yaşta da olsa babasından izin almak zorunda kalır; oysa kadın, Meclise bir kere girdi mi oyu erkek milletvekillerinin oylarıyla eşdeğerli tutulur ve anayasaya göre Cumhuriyetin en üst makamlarında görev alabilmesi için önünde hiçbir engel yoktur![66]

Bu çelişkiler Mart 1997'de Haşimi Rafsancani'nin başkanlığına atandığı Düzenin Yararını Teşhis Heyeti tarafından belli ölçüde düzenlenmiş ve üzerlerinde bir uzlaşmaya varılmıştır. Gene de kadınlar ile erkekler, modernciler ile gelenekçiler ya da laikler ile dinciler arasındaki basit çatışmalar gibi kabul edilemeyecek yorum, kavga ve tartışmalara yol açmıştır. Sözgelimi Meclise dul kadının ve boşanmış kadının hakları konusunda bir yasa önerisi gelmiştir. İktisadi bunalım birçok aile reisini zor durumda bıraktığından devletin bu kadınlara aile reislerinin yerine aylık bağlaması ya da mallarını geri vermesi uygun düşmez mi? Ama seksenli yılların başından beri paranın değerinin eridiği dikkate alınırsa bu sorun nasıl çözülecektir? Bazı kadınlar enflasyonun yaptığı tahribat üzerinde ısrarla duruyorlar ve riyalin sabit değeri üzerinden bir tazminat ödenmesini ya da getirdikleri çeyizin dolara endekslenmesini istiyorlar. Bir din adamı da evlilik sırasında kadının da yıpranmış olabileceğini ileri sürerek bu öneriye şiddetle karşı çıkar... Bazı kadınlar da birtakım kuşkulu değer yargılarının bu hesaplarına başkaldırırlar ve toplumdaki hukuki statülerinin daha köklü bir biçimde ele alınmasını ve mali sorunlar da dahil olmak üzere bunu ancak devletin garanti edebileceğini ileri sürerler. Bu öneri tabii ki başka din adamları tarafından şiddetle eleştirilir; bu eleştirileri getirenler de genellikle bu tür sorunların yasa koyucunun değil "taklit mercileri"nin çoğul ve farklı nitelikleriyle çözümlenebileceğini iddia ederler.[67]

öldüren kadına ölüm cezası verilebilir; bu cezaya ayrıca öldürdüğü erkeğin ailesine borçlu olduğu tazminat eklenir. Ancak hukuk düzeninin işleyişinde farklılıklar görülmektedir: mahkemeler kadın öldüren erkeklere ölüm cezası vermişlerdir.

66. İran'da hukuksal bütünce çelişkileri konusunda daha fazla bilgi için bkz. Şirin Ebedi & Muhammed Zeymeran, *Sünnet ve teceddüt der hukuk-u iran*, Tahran: Ganc-ı daniş, 1375/1996.

Bu örnekten hareketle görülmüştür ki rejimin genel siyaseti tutarlı bir totaliter tasarıya indirgenemez. Bunların uygulamaya konabilmesi için, kadınlar dahil tüm toplumsal güçlerin karmaşık bilmecesinin göz önünde bulundurulması gerekir. Bu bağlamda Ben mücadelesi Meclis aracılığıyla yürütülmektedir; bu kurum Rehberin yüksek otoritesinin altında yer alan diğer anayasal kuruluşlarla, Düzenin Yararını Teşhis Heyeti ve Anayasayı Koruyucular Konseyi ile birlikte bu mücadelenin hakemliğini yapar. Meclis, çağdaş İran toplumunun "iktisadi yönelimi"ni gayet iyi açıklayan "bir sermaye hesabı"nı devreye sokar. Bu da hakimler arasında tartışmalara, hukuk mevzuatı ve yorumu üzerine tartışmalara yol açan birtakım yasalarla yansır.

1994'te uydu antenler çevresinde başlayan tartışma, bireyleşme sürecindeki bu yasal ve kurumsal kurallar sorunsalı konusunda çok güzel bir örnek oluşturmuştur. Yabancı programlar ulusal yayınlar kadar talep edilmektedir; bu konuda seçim yapma ve yorum tartışmaları başlar. Spor karşılaşmaları (futbol ama aynı zamanda tenis ve artistik patinaj), çocukları İngilizce'ye alıştırdığı kabul edilen çizgi filmler özellikle ilgi duyulan programlardır. BBC olmayınca CNN haberleri de büyük ilgi görür. Buna karşılık göründüğü kadarıyla birtakım açık saçık programlar kamuoyunun fazla ilgisini çekmez, böylece muhafazakârların bu konuda yanılmış oldukları anlaşılır, ayrıca şiddet sahnelerine de kesinlikle karşı çıkılmaktadır. İranlıların büyük çoğunluğunun İngilizce bilmediği dikkate alındığında farklılığı sahiplenme ve yeniden icat etme oranının yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum ev kadınlarının giyim kuşam, gösteriş, kuaför, izledikleri dizilerin baş oyuncularının iç dünyası konusunda yorum ve açıklamalar yapmalarına ve çocukların da bu dünya köyünün klasik kahramanlarıyla özdeşleşmelerine engel değildir. Aynı şekilde televizyon dünyası etkinlikleri toplumsal sahnede de ortaya çıkarlar. Uydu yayınlarını almak aileler ya da bireyler arasında bir farklılık simgesidir. Cinsel bağlamda yan anlamlar içerir; erkekler anteni kamufle ederek düzenin güçlerinin uyanıklığını en etkili bi-

67. Bkz. Meşhed milletvekili Ayetullah Muhammed Rıza Fakir'in düşüncesi, *Zenân* içinde, 33.1376/1997, s. 63.

çimde boşa çıkarma yolları konusunda fikir alışverişinde bulunurlarken kadınlar bir gece önceki melodramla ilgili bitmez tükenmez sohbetlere dalarlar. Ama televizyon aileleri, cinsiyet ve yaş farklılıklarının ötesinde ortak bir kültür bütünlüğü çevresinde toplar; ancak bu durum bazı topluluklarda söz konusu değildir, sözgelimi rollerin geleneksel biçimde paylaşılması düşüncesine bağlı olan ve uydu antenli televizyon odasını ya da salonunu kadınlara yasaklayan Araplarda televizyon, erkeğin sohbet etmek, içki ya da tütün içmek amacıyla arkadaşlarını topladığı yeni bir özel alanın yaratılmasını sağlar.

Aynı şekilde ulusal kanalların yayınladıkları *soap opera*'lar gibi uydu yayınları da ailede bireyleşmenin ortak paydasına katkıda bulunur. Bu durum kamusal alanda söz konusu kural tematiğine göre yansır. Büyük kentlerde evlerin çatılarında uydu antenlerin çoğalması doğal olarak rejimin daha muhafazakâr kesiminin tepkisini çekmiştir. Bu muhalefeti de doğru değerlendirmek gerekiyor. 1994'te verilen, "çanak antenler"in ithalini, ticarileştirilmesini ve "kullanımını" yasaklamaya yönelik ünlü teklife ön ayak olan milletvekillerinin sayısı sadece yirmidir.[68] Ama bu milletvekillerinin tavrı kadar, onlara karşı öne sürülen çekincelerin ve eleştirilerin de altının çizilmesi gerekir. Sözgelimi çok sayıda bakan, parlamenter ve hatta din adamı —sözgelimi İslami Propaganda Örgütü Başkanı Hüccetülislam Muhammedi Araki ya da Hüccetülislam Dorri Necefabadi— uydu yayınlarının "zararlı", "yozlaştırıcı" yayınlar yaptığını, "kültür saldırısı" gerçekleştirdiğini, ancak insanın büyük bir keşfi olduğunu ve İran toplumunun bu buluştan mahrum kalmaması gerektiğini, bu anteni kullanmanın sadece belli bir mevzuata uydurularak ülkenin kültürel, teknik, ekonomik gelişiminin hizmetine verilmesi görüşünü dile getirmişlerdir.[69] Onlara göre baskıcı önlemler almak en kötü hastalıktır. Sözgelimi, Rehberin kardeşi ve İslami solun sözcülerinden Hadi Hamaney'in yöneticisi olduğu *Cihan-ı İslam* gazetesi, antenlerin küçültülmesi nedeniyle yasaklamanın çok kısa zamanda uygulanamaz hale geleceğini, halkı yasadışı eylem ve dav-

68. *Selam*, 22.2.1373/1994.
69. *Beseir*, 9, 1374-1995, s. 23-27; *Keyhan*, 28.2.1373/1994.

ranışlara iteceğini, bunun ahlaksal açıdan zararlı televizyon yayınlarının seyredilmesinden çok daha kötü sonuçlar vereceğini ve sonunda da değersiz bir meyveyi değerli kılacağını yazmıştır.[70] Başka birtakım siyaset adamları İslam Cumhuriyetinin "kültürel saldırı"ya göze göz dişe diş karşılık vermesini ve kendi yayınlarını uydu aracılığıyla yayınlamasını öneriyorlardı.[71] Yirmi parlamenterin önerisine karşı çıkanlar, devlet otoritesinin uygulanması zor olacak bir yasanın onaylanmasıyla artmayacağı olgusu üstünde de ısrarla duruyorlardı. Rehberin kendisi o dönemde gündemde olan "taklit mercii" seçilmesi meselesiyle meşgul olduğundan, çanak anten tartışması onun öncelikli konusu ("kültür saldırısı"na karşı mücadele) üstünde yoğunlaştığı halde pek sesini çıkarmaz. Nitekim bir yıl süren bir mücadeleden sonra Aralık 1994'te çanak antenlerin yasaklanmasının, gerekli dinsel niteliklere sahip olmaksızın İmam'ın yerine geçtiği için desteklerini çektikleri bir kişinin merciyet mertebesine yükseltilmesinin yol açtığı sıkıntıyı hafifletmek için muhafazakârlara verilmiş bir ödün olup olmadığı sorusu geliyor insanın aklına.

Yasa önerisinin Meclis tarafından kesinlikle benimsendiği ortam, bu yeni kural kaygısını açıklığa kavuşturmaktadır. Çok erken bir dönemde yasaklama yanlısı bir tavır alan İçişleri Bakanı Muhammed Ali Beşareti özellikle klasik bürokratik bir mantığa boyun eğmiş görünür. Yasanın uygulanmasının kendi hizmet alanına bırakılması gerektiğini düşünmektedir. Ama kesin hukuksal bir akıl yürütmeden de o kadar vazgeçmiş değildir. Yasalara harfiyen uygun bir mevzuata dayanmadan çatılardaki antenlere el koymanın mümkün olmadığını çok kısa sürede kabul etmek zorunda kalmış ve güç kullanmanın erdemlerinden çok ikna etmenin erdemleri üstünde durmuştur.[72] "Kendisini ilgilendirdiği sürece herkes kendi düşüncelerine sahip olmakta özgürdür. Ama bu düşüncenin kamuoyuna açıklanması birtakım ilkelere tabidir. Sözgelimi çarşafsız kadını ya da alkol kullanımını kabul etmiyoruz. Bunlar kamu alanında kına-

70. *Cihan-ı İslam*, 25.2.1373/1994.

71. Bkz. sözgelimi Başkan Hatemi'nin gelecekteki Dışişleri Bakanı Dr. Harazi'nin demeçleri, *İttilaat* içinde, 7.3.1373/1994 ya da televizyon müdürü Ali Laricani, *Keyhan* içinde, 4.7.1373/1994.

72. *Keyhan*, 1.6.1373/1994: *Resalet*, 21.1.1373/1994.

nacak türden alışkanlıklardır. Ama hiç kimsenin bu insanları bu konularda denetlemeye hakkı yoktur. Bu tavır, uydu antenler konusunda da geçerlidir. Meclis bu antenlerin çatılara konma yasağını onaylamıştır. Ama birisi çıkıp da bu anteni evinin içine koyarsa, bu kimseyi ilgilendirmez," diyordu Ticaret Odası Başkanı ve tutucu sağın liderlerinden Ali Naki Hamuşi.[73] Sonuç olarak çanak anten tartışması "kültür devrimi"nin (1980-83) karanlık dönemlerinden beri kamusal özgürlükler alanında kat edilen yolu ölçme olanağı vermiş — hatta Anayasayı Koruyucular Konseyi önemli bir yasayı, gerekli harcamaların finansmanı konusunda öngörülerde bulunulmadığından, anayasaya aykırı düştüğü gerekçesiyle geri çevirmiştir— ve İran toplumundaki özel alanın direnme gücünü açığa çıkarmıştır.

Uygulamada, mevzuat doğal olarak geçersiz kalmıştır ya da hemen hemen böyle olmuştur: Bu, düzenin güçlerinin, Tahran'ın kuzeyindeki *tağuti* denen mahallelerin —sözgelimi adı devrimden sonra Şehrek-i Kuds, "Kudüs banliyösü" olarak değiştirilmesine rağmen, hâlâ Şehrek-i Garb, "Batı banliyösü" olarak anılan mahallenin ve özellikle Gülistan Ticaret Merkezi çevresindeki konutların— üzerine gitmesi için gerekçe oluşturmuştur ama yasak karşıtlarının kesin biçimde öngörmüş oldukları gibi çanak anten olgusunu kentin bütününde kesinlikle ortadan kaldıramamıştır. Evlerin görsel-işitsel ortama açık kalmasını sağlayan bin bir kurnazlık, en az "kültürel saldırı" olarak nitelenen yayınların içeriği kadar önemli sohbet konularından biri olmuştur.

Nihayet üçüncü olarak, gitgide Max Weber'in deyimiyle bürokratik örgütler olan şirketler tarafından işgal edilen iş dünyası, yeteneğin ve iktisadi ahlakın "profesyonelleşme"si biçimi altında, kendi üzerine düşünmenin ayrıcalıklı alanı haline gelmiştir. Bu alandaki en önemli referans kesinlikle Asya, Japonya ama aynı zamanda Malezya, Kore, Singapur ve Çin'dir. Broşür ve gazete makalelerinden oluşan bir külliyat iyi bir yöneticinin niteliklerini yüceltir. Sözgelimi *Keyhan*'a göre iyi bir yöneticinin başarısının anahtarı kendisini kontrol etme ve "başkalarını yönetmeden önce kendi kendisini yönetme" yeteneğinde yatar: "Başarılı yönetici kendisini kontrol eder.

73. *Ahbar*, 26.1.1375/1996.

Kozlarını ve sınırlarını tanır. Kendisini şartlara uyarlamayı bilir... Kendisini tanır ve mesleğini amaçlarına göre seçer. Yeteneklerini işini yönetmek için harcar ve enerjisini asla boşa harcamaz... Yönetici kendi kendisini tanımalıdır."[74] Basın bu tür makalelerle dolup taşar ve bu makalelerin çoğu da Amerikan basınından, özellikle de *Readers' Digest*'ten çevrilir. Ayrıca *Keyhan* ya da *Selam* gibi sol eğilimli gazeteler de bu ideolojiyi yansıtmaktan geri durmazlar. İran sanayisi, uyanması için sadece iradenin ve kendi kendini denetlemenin yeterli olacağı bir "Uyuyan Güzel" gibi gösterilir. En azından, Üst Düzey Yöneticiler Birliği'nin düzenli biçimde örgütlediği seminerlerden birinin Kasım 1996'da Meşhed Homa otelindeki açılış konuşmasında —Bertolt Brecht'ten bir alıntıyla desteklenerek— verilen mesaj buydu.

Aynı şekilde, şirketlerin hedefi olan tüketiciye de, yöneticiler ve medya tarafından tutumunu rasyonelleştirmesi —gereksiz harcama yapmama, mantıklı harcama, en iyi ürünleri seçme, kullanılmış kâğıtları yeniden değerlendirme, suyu ve elektriği idareli kullanma— konusunda çağrılar yapılır ve tüketici de böylelikle öznelliğini tanımlar ve bir malı alırken tarzını belirlemiş olur. "Nesne ve mal karşısında tavır ve tutumların tarihi ... özne ve nesneyi, içsellikle dışsallığı uzlaştırmanın bir biçimidir," der tarihçi Daniel Roche.[75] Öte yandan malın kesinlikle ve çok basit olarak bir yabancılaşma etkeni olduğunu inkâr eden antropologların sayısı da giderek artmaktadır; mal kesinlikle bir bireyleşme hatta özgürleşme aracı olabilir.[76] Başka yerlerde olduğu gibi İran'da da insanın spor ya da güzellik kaygılarıyla bedeni üstünde çalışması bu amaçla giysi, donanım ve kozmetik ürünler satın alınmasını gerekli kılar. Özellikle kozmetik ürün kullanımı kadınlar arasında sadece Batı toplumlarında olduğu gibi kamusal alanda bir süs aracı olarak değil aynı zamanda özel alanın değerlendirilmesi deneyimi olarak da büyük yaygınlık kazanmakta-

74. *Keyhan*, 28.5.1374/1995.

75. D. Roche, *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation. XVII.-XIX. siècle*, Paris: Fayard,1997, s. 14.

76. D. Miller, *Modernity. An ethnographic approach*, Oxford: Berg, 1994; C. A. Breckenridge (haz.), *Consuming Modernity, Public Culture in a south Asian World*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

dır. Kadınlar dinsel toplantılar da dahil —belki de özellikle dinsel toplantılarda— evlerinde ve kendi aralarında makyaj yaparlar. "Evlenilebilecek" (*namahrem*) erkek bulunmaması kadın bedeninin bakımını ve yüceltilmesini meşru kılar; kocanın varlığı ise, bunları modern çiftin değerlerine denk düştükleri ölçüde arzulanan şeyler haline getirir. "Allah güzeldir ve güzelliği sever", yeter ki bu güzellik hakkı olana ayrılsın. Kozmetik alışkanlıklarının özel alandaki bu ayrıcalıklı ilişkisi, varlıklı çevrelerde, davetlilerin ağırlanma tarzlarında açıkça görülür: Konuklar önce bir vestiyere ve daha sonra da küçük bir tuvalet odasına giderek İslami mantolarını ve başörtülerini hatta kalın çoraplarını çıkarırlar, makyaj yaparlar, daha sonra da salona girerler. Hiç kuşkusuz giysi —daha doğrusu giysinin çıkartılması!— yüz bakımıyla uyum halindedir; kadın toplantıları dekolte kıyafetler ve canlı renkler sergileme açısından kaçırılmaz fırsatlar oluşturur. Buna karşılık kozmetikler kamusal alandan atılmadılarsa bile diskalifiye edilmişlerdir. Bunlar devrimci ahlak düzeninin savunucularına göre *fesat*'la ve "ikinci cinsiyetin" ticarileşmesiyle eşanlamlıdırlar, böylelikle kamu düzenini sağlayanlar bu alanda her zaman haklı müdahalelerde bulunabilirler. Okullarda ve üniversitelerde kozmetik yasaktır. Ve resmi binalara girişte görevliler memurların ve binalara girip çıkanların kılık kıyafetlerini denetler, gerektiğinde yasak ürünler bulunup bulunmadığını anlamak amacıyla çantaları didik didik ederler: "Dudak boyası!" diyerek bir uyuşturucu paketi, tabanca ya da bomba bulmuşçasına lanetli tüpü sert ve ciddi bir tavırla sallayarak karşısındakini suçlarlar.

Kozmetik ürünleri, tüketim araçları olarak yıllardır ve ilginçtir ki kent yaşamında İslami kuralların geçerli olmasından beri yasak ve anti-İslami olmamalarına rağmen, farklı etik anlayışları ya da yaşam biçimleri arasında, kamusal ile özel alan arasında bir ayırıcı hat oluştururlar.[77] Bu ürünler bedeni tedavi etmenin önemli bir unsurudur —alım satımı ve kullanımı eczanelerde ve dermatologlarda çok yaygındır— ve insanlar sık sık doğal kozmetik üzerine sohbet ederler. Güzellik ürünleri elektrikli aletlerle birlikte ülkenin serbest böl-

77. Bkz. sözgelimi Ekim 1995'te Sanayi Bakanlığının bir delegasyonu tarafından organize edilen "kozmetik sanayii ve hijyen ürünleri" uluslararası seminer çalışmaları, *Sanayi bihdeşt ve arayeş*, 10,1374/1995, s. 4-5 ve 10-13.

gelerinde en çok rağbet gören ya da seyahatlerden, hac ziyaretlerinden en çok getirilen ürünlerdir ve artık ulusal sanayinin ihracatında önemli bir yer tutarlar, bu yüzden bu ürünler *Homo aeconomicus*'un satın aldığı kremin orijinal olup olmadığından, kullanma süresinin geçip geçmediğinden emin olmak isteyen bilinçli bir tüketici olarak yeteneklerini sergilemesine olanak verirler.[78] Nihayet kozmetik ürünler İslam Cumhuriyetinin eleştirilmesine aracılık eden unsurlar arasında yer alırlar: Sözgelimi Cumhuriyet, resmi binalarda dudak boyasını yasaklıyor ama alım ve satımından büyük kârlar sağlıyor; kadın oyuncuları aşırı makyaj yapmış filmlerin gösterilmesine izin veriyor ama İranlı kadınların Tahran sokaklarında makyajlı dolaşmalarına izin vermiyor, diyor İranlılar.

Aynı şekilde yaşamın belli başlı safhalarıyla ilişki artık büyük ölçüde fotoğraf ve video görüntüleriyle sağlanmaktadır, bu yüzden bu aletlerin satın alınması gerekir. Ödev bayramı etkinliklerinin ya da cenaze törenlerinin filme çekilmesine tekrar değinmeden, bir çocuğu görsel temsilleri olmaksızın düşünmenin artık olanaksız olduğunun altını çizmeliyiz. Bazı evlerde apaçık görülür bu; içeriye adım attığınız anda kendinizi ailenin yavrusunun toplumsal insan olarak bütün görünümleriyle dondurulduğu bir albümle kuşatılmış hissedersiniz: denizde, neo-Louis XV üslubu bir koltukta, yaş günü mumlarının önünde, parkta, Zorro, Kürt, Gilak ya da Hintli kılığında, telefonla konuşurken, sınıfta, erkek ve kız kardeşlerle birlikte ya da çocuğu bireyleşmenin yüksek evresine hazırlayan ciyak kırmızı modern bir bebek sandalyesinde. Ama dergilerin ve hatta günlük gazetelerin devreye girmiş olmaları ve tam sayfa çocuk portreleri, özellikle çocuklarının okuldaki başarılarından mutlu olan ana-babaların gönderdikleri vesikalık fotoğraflar yayınlamaları çok ilginçtir. Sözgelimi *Selam* gazetesi, "Birinciler" başlığı altında iki yıldır, ülke çapında en başarılı ilkokul, kolej ve lise öğrencilerinin, çeşitli durumlarda hocalarıyla birlikte fotoğraflarını ve bitirme notlarını yayımlayarak onları ödüllendirmektedir.[79] İran'da çocuk kraldır, öyle ki "bebekrasi" (*beççe-salari*) gibi bir sözcük türetilmiştir ama bu kavram kısmen Canon ve Agfa sayesinde gerçekleşip gelişmiştir. Tanım

78. Kaynak: *a.g.y.* 79. *Selam*, 18.4.1376/1997.

olarak fotoğraf bir bireyleşme yöntemidir ve ünlü aile albümlerinin genellikle çocuk fotoğraflarıyla dolu olduğu göz önünde bulundurulursa bu durum daha iyi anlaşılır. Fotoğraf aynı zamanda daha önce çözümlediğimiz mantığa göre bu süreci aile çerçevesi içine kaydetme biçimidir: Otuzlu yılların eski fotoğrafları, soyun sürekliliğini ve seçkinliğini garanti eden unsurlardır çoğu zaman. Birey artık çekirdek "aileleş"mektedir ama özel alanın çok eskilere dayanan mantığıyla çelişmez bu: Salonların duvarlarını süsleyen fotoğraflar, anababaların yatak odalarında, başuçlarında bulunan fotoğraflar kadar özel değildir, yatak odası düğün fotoğraflarının ayrıcalıklı mekânıdır; bir başka deyişle *enderun* —özel— kendini bugün artık evlilik tipiyle göstermektedir. Fotoğrafçının gözü de çocukluğa bakışın dönüşümüne katkı yapar. Katı İslami kurallar başörtüsüz kadın resmini yasakladığından ve sanat adamları da sürekli yeteneklerini sergileme kaygısı içinde olduklarından, annelerin yerine yetişkinler gibi makyaj yapmış, giyinmiş ve saçlarını yaptırmış, güzel pozlar veren ve bakışlara çekiciliğin tüm görünümlerini sunan küçük kız portreleri sergileme alışkanlığı gelişmiştir.

Ve hasırlar, örtüler, kullanıldıktan sonra atılan kap kacak, modern hijyenin temel kurallarını gözeten hayırseverlere, birer birey ve ikramı kabul eden toplumsal insanlar olan konuklarını onurlandırma imkânı sağlar: Aile bireyleri artık tek bir bardağı ya da tek bir tabağı paylaşmazlar, yaşı ne kadar küçük olursa olsun her birey ulusal sanayinin buluşları sayesinde artık bağıştan kendi payını alma hakkına sahiptir. Bu nedenle İran'da çabuk ve ayaküstü lokantacılık sisteminden çok, hayırseverlik etkinliklerinin ve dinsel vecibelerin yaygınlaştırdığı ve halkın "bir kere kullanılır" dediği gerçek bir kap kacak pazarı vardır. Bunun yanında buzluk torbaları müminlerin kutsal yemek kalıntılarını evlerine götürmelerine olanak verir. Kısaca söylemek gerekirse nesne ve tüketimi bireyin etik dünyasının büyüsünü bozmaktan ziyade "ahlaklı birey"in oluşumuna ve uygulamalarının güncelleşmesine katkıda bulunur. Ne de olsa Coca-cola'nın ulusal ya da Kıbrıs'tan ithal edilen otantik versiyonu *heyet*'lerde ikram edilmesi zorunlu içecek değil midir?

İran toplumunda "biyo-politiğin" bürokratikleşmesi, "reklam edilmesi" ve "ticarileşmesi" şeklinde üç veçhesiyle hissedilen reka-

bet deneyimlerinin genelleşmesi ve aynı zamanda rasyonelleşmesi, özel ile kamusal arasındaki ortak paydanın büyük ölçüde dönüştüğüne işaret eder. Bu iki boyut çoğu zaman bir dışsallık ilişkisi içinde hatta daha fazla özel daha az kamusal anlamına geliyormuş gibi birinin ötekine göre dışlanması biçiminde algılanır. Aslında çözümlediğimiz biçimiyle bireyleşmenin dinamiği iki alanı çakıştırır ve bu durum kendi üzerine düşünme biçiminde yansıdığından daha da güçlü hissedilir. Toplumsal insan, özellikle yeni bir söylem ve özelle kamusal arasında yeni bir uyum arayarak bunlar arasındaki sürekliliği sağlar. Sözgelimi kendilerini İslami devrim ideali içinde gören bazı kadınların örtünmesinin birçok Batılıya göre paradoksal bir anlam taşıması bu bağlamda verilecek örneklerden biridir.[80] Bu kadınların araba kullanmaları da aynı şekilde değerlendirilebilir; kamusal sayılacak bu edim aynı zamanda özel alanlarının "farklılığını" göstermektedir ve kadınların toplumda kabul görmeleri açısından önemsiz sayılamayacak bir araçtır. Aile içinde belli kurallara uyup kamusal alanda İslami kuralları gözetmek, sanılanın aksine psikolojik dengesizlikler ya da çelişkiler yaratmaz; fakat Abbas Kiyarostami gibi hem sinemacı hem baba olan biri, böyle bir uçurumun oluşmasından korkarak çanak antenini sökmeyi yeğleyebilir: "Birbirleriyle uyuşmayan iki ayrı dünyada, iç ve dış dünyada yaşıyoruz, özellikle gençler üzerindeki etkilerinden korktuğum şizofrenik bir durumdur bu. Televizyonun oğluma durmaksızın sahip olamayacağı şeyler göstermesini hiç istemiyordum."[81]

Önemli olan, günlük yaşamın akışı içinde ve akıl yürütmeyle, kamusal ile özel alan arasındaki sınırın sürekli tartışma konusu edildiğini gözden kaçırmamaktır; bilgi ve alışkanlıklarda görülen değişim ölçüsünde bu tartışma haram ve haram olmayanın tanımı üzerinde de yürütülmektedir. Bu açıdan bakıldığında özelin özerkleşmesi ve teşhis ettiğimiz bireyleşme süreci çoğu zaman kamu alanının güçlendirilmesiyle birlikte yürür. Sözgelimi artık boşanmaları sadece aileler yönlendirmemektedir, eşlerden birinin talebiyle yasalara ve yürürlükteki hukuk mevzuatına bağlı olarak bu konuda mah-

80. F. Adelkhah, *La révolution sous la voile. Femmes islamiques d'Iran*, a.g.y.
81. *Le Monde*, 4 Ağustos 1995.

kemeler de aracı olmaktadır. Bu durumda bireyleşme, eşlerden birinin kişisel girişiminden, bunun akrabalık ağına yapacağı etkiden ve bir hukuk devleti düzenine başvurulmasından ayrı tutulamaz. İran toplumu gözlemlendiğinde hissediliyor ki kuşatıcı aileci ideolojisinin kendisini teslim ettiği özel alanın yüceltilmesi bu alanın kesin biçimde sınırlanması ve alanının daralmasıyla sonuçlanacaktır. Ama aynı zamanda aile de tartışılmaz biçimde güçleniyor. Aile, görülmedik biçimde bireyleşme sürecinin temel taşı olmuştur ve Jürgen Habermas'ın deyişiyle kamuoyunun düşüncesini yönetir.[82] Fransız devrimi tarihçileri özel alanın mutlakıyetçi güç karşısında özerkleşmesi, bir kamu alanının oluşumu ve vatandaşlık düşüncesinin fışkırması arasındaki etkileşimi çok çarpıcı biçimde göstermişlerdir.[83]

Öte yandan İran'ın toplumsal koşullarında rekabet ilkesi güçlü bir konformizme yol açmıştır. Bireyselleşme sürecinin rasyonelleşmesinin ticarileşmeyle ilişkisine çok şey borçlu olduğunu gördük. Bunun sonucunda, ağır iktisadi bunalıma rağmen 1978-79 yıllarının devrimci romantizmiyle ve hatta savaş yıllarının çileci vatandaşlık duygularıyla çelişen bir burjuvalaşma duygusu, gerçek bir tüketim çılgınlığı görülmüştür. Yeni evlenen gençlerin çeyiz olarak kırmızı bir gül, bir Kuran ve bir nöbet şekeri çubuğuyla yetindikleri dönem çok uzaklarda kalmıştır. Evlenme konusunda bireyleşmenin şartı erkeklerin sevdiklerine doğum yılı rakamlarına denk düşen sayıda altın vermeleridir. Bu koşullarda sözgelimi ithal edilen araba modellerini tanıtmak amacıyla kullanılan gregoriyen takvimden ziyade hicri takvime[84] itibar eden kişilerle muhatap olan damat adayının şanslı olduğu söylenebilir: Böylece 621 altın kâr etmiş olur! İslam Cumhuriyeti birkaç yılda "Thermidor" döneminden Guizot'nun sloganına bir geçiş yapmıştır adeta: "Zengin olun!" Yöneticilere göre hiç kuşkusuz tutumlu olmak gerekir ama "nefis yemekler"i de ke-

82. J. Habermas, *L'Espace public*, *a.g.y.*, s. 40.

83. R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris: Le Seuil, 1990.

84. İranlılar da öteki müslüman toplumlar gibi dinsel törenlerle ilgili olarak hicri takvimi benimsemişlerdir ama uygar yaşamda (medeni hal, okul, ücretler...) güneş takvimini, "yirminci yüzyıl"la (*garn-ı bistom*) ilgili her konuda da gregorien takvim kullanırlar

sinlikle hor görmemelidir: "Esirgeleyen ve bağışlayan Allah yoksul bir toplum istemiyor ... toprağın verimli hale getirilmesini, toplumda zenginliğin artmasını istiyor," diyordu Rehber 1997'deki yeni yıl nutkunda.[85]

Ayrıcalıklı siyasal ifadesini doksanlı yılların başından beri muhafazakâr sağın gücünde bulmuş da olsa, bu konformizmi toplumsal değişimin reddiyle karıştırmak durumu basite indirgemek olur. Çünkü her şeyden önce, Muhammed Hatemi'nin Haziran 1997'deki zaferi de kanıtlamıştır ki sağın hegemonyası sınırsız değildir. Ayrıca da İran toplumunun bu burjuvalaşması ve muhafazakârlığı, kendi içlerinde hareketsizlik ve gerileme unsurları değildir: Bu yenilikleri esinleyen duygular ne olursa olsun bunlar birçok bakımdan yenilikçidirler. Sözgelimi bu modernlik anlayışının sözcülerinin iktisadi ideolojisi, haram faiz (*riba*) ile paranın değer yitirmesi ya da yatırım gereklilikleri gerekçesiyle meşru sayılan faiz (*behre*) arasında bir ayrım yapılması zorunluluğunu giderek daha açık biçimde ortaya koymaktadır; bu durum biraz da ortaçağ Katolik din adamlarının meşru sayılan "gerçek değiş tokuş" ile mali spekülasyon ürünü olan ve "paranın ensesti" olarak tanımlanan "kısır değiş tokuş"u karşıtlaştırmalarını andırmaktadır.[86]

Kimileri İslam Cumhuriyetinin bu evrimini nitelemek için çekinmeden İran'ın "Suudileşmesi"nden söz edebiliyorlar. Bu büyük olasılıkla İran'da "Thermidor" siyasal İslam'ın sonunun yaklaştığını göstermektedir ve siyasal İslam'ın iflası, insanların aile, birey ve kişisel ahlak sorunlarına kapanmasıyla sonuçlanacak gibidir. Bununla birlikte İslam Cumhuriyetinin dönüşümünün, devrimin kurumsallaşmasından ve "rutinleşme"sinden yirmi yıl sonra, artık İslamcı tasarıdan ayrı tutulamayan ve daha çok onun tüm modernliğini oluşturan bir "biyo-politik" biçimi getirip getirmediği sorgulanabilir.

85. *Keyhan*, 16.1.1376/1997.

86. B. Clavero, *La grâce du don. Anthropologie catolique de l'économie moderne*, Paris: Albin Michel, 1996, s. 113, bkz. *Selam*, 1, 3 ve 8, 4.1376/1997.

Sonuç

BU ÇALIŞMADA İran tarihinden gelen bir "yaşam tarzı" olan "civanmertliğin", petrol üretiminin gelişimi, kentleşme, nüfus artışı, siyasal unsurlar gibi etmenlerle toplum değiştikçe nasıl sürekli güncelleştiğini göstermeye çalıştık. Yıllar içinde civanmertlik giderek toplumsal insan sorunsalından ayrılmaz olmuş ve bireylerin —sadece erkeklerin değil, kadınların da— oluşmakta olan bir kamusal alanda yer almalarını sağlamıştır. Kamusal alan çeşitli siyasal, dinsel, iktisadi, medyatik ya da sportif toplumsal uygulamalardan oluşur ve bizim de çözümlediğimiz başlıca olguları içerir. Tüm bu uygulamalar içinde birey —geleceği, hakları, ödevleri— kendi sorunlarının nesnesini oluşturma eğilimindedir.

Böylece yansımalarından biri kendi üzerine düşünme biçiminde bireyleşme olan bir "biyo-iktidar" biçimi ortaya çıkar: "Modern insan varlık olarak yaşamının sorgulandığı siyasetin içinde bir hayvandır," der Michel Foucault.[1] Rasyonelleşme, bürokratikleşme, İran toplumunun ticarileşmesi bu evrimin yüzlerini oluşturur. Dolayısıyla bizim konumuz "dinsel ve iktisadi kökenli oluşumların birleşimiyle yaratılmış bir insan tipi"nin[2] ortaya çıkışı üstünde yoğunlaşır. İncelediğimiz özellikleriyle toplumsal insan, İran toplumunun değişimleriyle, insanların seksenli yıllarda İslamcı diye anma alışkanlığı kazandıkları, bazen etik bazen siyasal, muhtemelen dinsel tabanlı bir tasarı arasındaki buluşma noktasında yer alır.

1979'dan beri ortaya çıkan değişimleri inkâr etmeden, Cumhuriyetçi yaşam gücünün temellerinin daha Muhammed Bekir Sadr'ın

1. M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976, s. 188.
2. M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris: Gallimard, 1996, s. 138.

yapıtlarıyla —özellikle *İktisadımız*[3] adlı yapıtıyla— ya da sözgelimi altmışlı yıllarda monarşist *Zen-i ruz* (Günümüz Kadını) adlı haftalık dergide kadın sorunlarına değindiği ve medeni kanunun fıkıhla uyuşan yanlarını savunmak amacıyla yayımladığı makalelerle, Mutaharri'den itibaren atıldığını kesinlikle görmemiz gerekir. Toplumsal insan sorunsalı her şeyden önce bir orta sınıf sorunsalı değilse bile en azından, bu sınıfın "taşıyıcısı" sayabileceğimiz nispeten homojen kentsel toplumsal tabakalarının sorunsalıdır (Max Weber). Tarihsel olarak ve olağan biçimde, kısmen İslamcı hareketin yetmişli yıllarda hiç kuşkusuz azınlıkta kalan ama güçlü hukuksal düşüncesiyle devrimin ertesinde Cumhuriyetçi talebin meşru ve yasal temellerini formüle eden sosyopolitik tasarısıyla çakışır. Buna karşılık, yetmişli yılların laik ve anti-emperyalist solunun aktörleri, militanların bilinçli seferberliğini ve angajmanlarını iyi değerlendirseler de, çoğu zaman halkın yabancılaşmasını herkesin anlayacağı bir dilde anlatmaya çalışmakla yetinmişler, söylemlerine somut bir içerik verme kaygısı içinde olmamışlardır.

Her halükârda toplumsal insan sorunsalını gündeme getiren toplumsal kesimler siyaset dünyasının kendi zihinlerindeki gibi olmasını istiyorlar. Kendi üzerine düşünme tarzındaki bu yeni civanmertlik, "varolma sanatı" sayılabilecek eski yaşam tarzlarından bu şekilde ayrılır. Toplumsal insan sorunsalı durumu, yaşı, cinsiyeti ne olursa olsun herkesi ilgilendirir ve bir kamusal alanla ilintilidir, oysa klasik civanmertlik üslubu tanım olarak neredeyse hep erkeklerden oluşan önemli şahsiyetlerin özgün kişisel yörüngeleriyle tanımlanıyordu. Toplumsal insan sorunsalı iktisadi bunalıma rağmen nispeten refah içindeki bir kent kitlesinin etiğidir. Tam bu noktada bir şeyin ne kadar yanlış anlaşıldığını fark ediyoruz: Cumhuriyetin beden ve yaşamla ilgili kamusal siyasetleri, sözgelimi cinsellik ve giyim kuşam siyasetleri çoğu zaman söylendiği gibi geçmişin karanlığına bir dönüşü ifade etmez. Bu siyasetler Foucaultvari anlamda bir modernliğin ifadesidir çünkü "yaşamı ve mekanizmalarını açık hesaplar alanına sokarlar ve bilmeyi-yapabilmeyi insan yaşamını dönüştüren bir

3. C. Mallat, *The Renewal of Islamic Law. Muhammed Bekir üs-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

4. M. Foucault, *a.g.y.*, s. 188.

fail kılarlar": "... bir toplumun 'biyolojik modernlik eşiği' diye adlandırılabilecek şey, tür kendi siyasal stratejilerine bir unsur olarak girdiği anda yerini bulur."[4]

Aynı şekilde Cumhuriyetin etik sorunlar üzerine ısrarının "siyasal İslam'ın iflası"nı ortaya çıkaracağı düşüncesini de ayrıntılı bir biçimde ele almak gerekir. Siyasal İslam devrimci özellikleri açısından zayıflayabilir, "rutinleşebilir", özellikle iktisadi alanda özgün "bir üçüncü yol" tanımlama konusunda yetersiz kalabilir. Ama tasarısının temelinde geri çekilmenin çözümünden ya da başarısızlığın itirafından çok, ahlaklı öznenin oluşumu vardır. Olivier Roy'ya göre "başarısızlık vardır, çünkü İslamcı düşünce, modernliği düşünmeye çabalayarak izlediği düşünsel yolun sonunda geleneğin 'İslami siyasal muhayyilesi'yle ve onun temel açmazıyla buluşur: Siyaset ancak bireysel erdem temelinde yükselebilir. (...) İslamcı hareketin esas çıkmazı, önerdiği modelin önkabul olarak bireylerin erdemliliğini almasıdır, ama bu erdem ancak toplum gerçekten İslami ise edinilebilir."[5] Bu gözlem yetmişli yılların entelektüel düşüncesini çok güzel anlatıyor: sadece her eğilimden müslüman düşünürlerinkini değil, devrimci solunkini de. Böyle bir tavır hiç kuşkusuz her türden avangardçılığa özgü bir tavırdır. Bu düşünce aynı zamanda çağdaş siyasal söylemde de açıkça ortaya çıkmıştır.

Ama devrimci hareket, Cumhuriyetin kurumsallaşması, bir kamusal alanın oluşması, toplumsal dokunun dönüşümleri sorunun verilerini derinlemesine değiştirmiştir. Bir yandan İmam Humeyni İslam Cumhuriyetini ideal bir ülke olarak, erdemli bir devlet olarak görmemiştir; Kum kentindeki muhafazakâr aleyhtarlara verdiği cevapta söylediği gibi bu ideal Cumhuriyeti kendisi hazırlıyordu: 1988'de Irak'la ateşkes yapıp baldıran zehrini içecek kadar toplumsal eylem, yani uzlaşma ve ödün düzleminde yer alıyordu. Öte yandan da bu eylem düzlemi kesinlikle toplumsal alandaki etik ilişkisi üstüne yoğunlaşmıştır; toplumsal insan tanım olarak mistik biri değildir, uygarlık sahnesinden kaçmaz, ahlaklı özne olarak onu bütün gücüyle kuşatmaya çalışır. Kaldı ki etik, donmuş ve zamandışı bir bütünlük değildir; somut hicap deneyimleri ya da civanmertliğin sü-

5. O. Roy, *Siyasal İslamın İflası*, s. 39 ve 46.

rekli yeniden oluşması vesilesiyle gördüğümüz gibi belirli tarihsel bağlamlarda sürekli yeniden yaratılır.

Hükümetinin daha sonraki durumu ne olursa olsun Muhammed Hatemi'nin seçim zaferinin gerçek anlamı budur; seçmenlerin tercihi bir "insan tipi" ortaya çıkarmıştır: Diplomalı toplumsal insan yasaların uygulanmasına önem verir ve bir hukuk devleti kurulmasını ister. Söz konusu olan bir kez daha, liberalleşme ya da rejimin açılması girişimi olarak ortaya çıkan "başarı"yı (ya da "başarısızlık"ı) kestirmek değil, çevrelerinde, İslami de olsa siyasal çatışmaların düğümlendiği sorunsalları anlamaktır. Bugün hiç kuşkusuz hiçbir siyaset adamında İmam Humeyni'nin ya da ulusçu hareketin büyük liderlerinin karizması yoktur ama bu "büyü bozumu" tam da bu noktada toplumun modernliğini yani toplumsal özerkliği yansıtır: Aktörler çoğalmıştır ve ortada gerçek bir demokrasi olmadığından çoğulculuğun doğmasına sebebiyet vermişler ve böylelikle yaşam tarzları da kendi kendilerine çeşitlenmişlerdir. Rejimin ideolojik söyleminin sürekliliği ya da bazı referans noktalarının kalıcılığı —sözgelimi devrim öncesi yılların bir avuç entelektüelin hâlâ yüceltilmesi: Ahmed Şamlu, Mehdi Ahavan Sales, Nima Yuşic, Furuğu Ferruhzad, Ali Şeriati— yanılgıya götürmemelidir. Toplum değişmiştir, karmaşıklaşmıştır ve hiçbir aktör artık toplumun tekelini eline geçirebileceğini umut edemez. Bunu 1996 ve 1997'nin çok tartışmalı seçimleri de kanıtlamıştır. Sözgelimi cumhurbaşkanlığı seçimlerini kaybeden en ünlü isim Ali Ekber Natık Nuri her şeye rağmen yedi milyon oy almıştır ve hatta Muhammed Reyşehri gibi marjinal bir aday kırsal kesim ya da çevre eyaletler de dahil olmak üzere tüm ülke sathında oy toplamıştır.

İran'da modernlik açıkça, özel ile kamusal arasındaki ilişkiyi sürekli ve eleştirel bir tavırla tartışma konusu yaptığı ölçüde toplumsal insandan, bu ahlaklı özneden kaynaklanır. Jürgen Habermas'ın kamusal alan tanımına çok iyi uyar: Çoğu zaman özel alanda öznellik anlayışı üstünde yoğunlaşan ama aynı zamanda dün devrimci bir tematiğe, bugün de kurallar sorunsalına göre siyaset sahnesine de yansıyan "aklın kamusal kullanımı"nı içerir.

Bununla birlikte bu kamusal alanın oluşması evrenselliğe bağlıysa da, kesinlikle Batı'da egemen olan sürecin basit biçimde akta-

rılması değildir. Sözgelimi İranlıların bunu genellikle bir "bayındırlaşma"ya bağlamaları çok anlamlıdır: Tahranlılar belediye başkanlarının yeni parklar kurarak kentlerini "bayındır" kılmasından mutludurlar ve Muhammed Hatemi de seçmenlerine "bayındır İran" vadetmiştir (*İran-ı âbâd*). Eğer bir kamusal alan olacaksa, bu bir bahçe ya da bir vaha görüntüsünde olmalıdır... Aynı şekilde kamusal ile özel arasındaki ayrım gerçekten görünüşün (*zâhir*) ve içselliğin (*bâtın*) temel kavramlarına gönderme yapar: Haşimi Rafsancani, BBC'den bir gazetecinin, kadınların sokaktaki ve evdeki farklı tavır ve tutumları konusunda sorduğu sorulara verdiği cevapta kadınların ev yaşamlarının devleti değil kendi inançlarını ilgilendirdiğini söylemiştir.[6] İran toplumunun çeşitliliği sadece siyasal, sosyoekonomik ya da coğrafi yönlerden değildir. Aynı zamanda, filozof Abdülkadir Suruş'un "üç kültür"den[7] söz ederken hatırlattığı gibi tarihsel ve kültürel özellikler de taşır. Ülke İslam'a göre olduğu kadar, İslam öncesi geçmişine ve Batı'dan aldıklarına göre de konumlanmıştır.

Kısaca söylemek gerekirse İran'da modern olmak insanın kendisini oldukça belirli bir bağlam içinde, kendi üzerine düşünme modeline göre ve rasyonel-meşru tipte bir kamusal alanla ilişkisine göre ahlaklı bir özne olarak oluşturmasıdır. İslamın bu konuda belirleyici bir parametre olmadığı ya da daha doğrusu ancak tüm öteki toplumsal, siyasal, iktisadi ya da kültürel faktörler kadar belirleyici olduğu ne kadar vurgulansa azdır. 1979 Devriminden yirmi yıl sonra gene de modernlik sorunun temelidir. Devrim bir hayali yok etmiştir: dini özel alanla sınırlayacak olan modernlik hayalini. Aslında İslam, uygulamalar bütünü olarak, bilim kurumu olarak ve entelektüel üretim olarak bir kamusal uzanın oluşmasına doğrudan doğruya katılır ve bunun nedeni, gördüğümüz gibi rejimin ideolojisinin İslami olmak istemesi değildir. İslamı modernliğin kusursuz vektörü hatta sosyopolitik değişimin başlangıcı ve sonu olarak gören başka hayallere de kapılmamalıyız. İslam basit biçimde İran'ın bir parçasıdır ve hiç kuşkusuz ortadan kaldırılamaz, ama toplumsal açıdan bakıldığında

6. *Keyhan*, 6.1.1375/1996.

7. A. Suruş, *Razdani, ruşenfikri ve dindari*, Tahran: Sarat, 1370/1991, s. 105-29.

sözgelimi kent gerçeğinden, bilim özleminden, iktisadi bunalımdan, gençliğin yükselişinden, bölgesel çevreden, ailenin gereksinimlerinden ille de daha önemli olduğunu söylemek mümkün değildir.

Antropologlar çoğu zaman bir Mollalar Cumhuriyetinin totaliter niteliğini yansıttığı sanılan Tahran sokaklarındaki usandırıcı kara çarşaflı kadın fotoğraflarının birkaç klişeye indirgediği altmış milyonluk bir ülke görmekten bıkmıştır. Önyargılı bazı okurlar İran rejimini meşrulaştırdığımızı ileri sürebilirler, ancak bu kitabın yegâne amacı gelişmeleri çok belirsiz bir toplumu çözümlemektir. Bu toplumun sadece —birçok yazıda rastlandığı gibi— kadirimutlak ve baskıcı bir yönetime karşı umutsuz direniş gösteren bir topluma indirgenemeyeceği kesindir ancak bir demokrasi kurabilecek yeteneği olduğunun da kanıtlanması gerekir.

—

Fariba Adelkhah

İran'da Modern Olmak

İran İslam Cumhuriyetinde bir modernlikten söz etmek mümkün mü? Mümkünse, İran'da modern olmak ne anlama geliyor?

1979 devriminden beri İran İslam Cumhuriyetinin yarattığı polemik, İran toplumundaki gelişmelere önyargısız bir gözle bakmayı güçleştirmiştir.

Aslen İranlı olup Fransa'da Ulusal Siyasal Bilimler Vakfında araştırmacı olarak çalışan Fariba Adelkhah, çoğu araştırmacının "totaliter bir devlet" olarak gördüğü İran'a kendi iç dinamikleri açısından bakmayı öneriyor. 1997 seçimleriyle iyice gözler önüne serilen gelişmeleri incelerken, ülkenin hem tarihini, hem de bugün dinsel, siyasal, iktisadi ve kişisel alanlarda yaşananları ayrıntılarıyla ele alıyor. Bir yanda kötü, gerici ve baskıcı bir rejimle öte yanda iyi, ilerleme ve özgürlüğü temsil eden sivil toplum ikiliğinin ötesine geçmek gerektiğini belirten Adelkhah, kamusal alanın birçok farklı dinsel, siyasal ve iktisadi etkinlikle yaratıldığını savunuyor. Toplumda bireyleşmenin artışı, dinsel alanın rasyonalleşmesi, ticarileşmesi ve bürokratikleşmesi üzerinden İran'ın kendine özgü modernliğini inceliyor.

Bu kitabın İran'ın Türkiye'ye ne kadar uzak, ne kadar yakın olduğu konusunda ipuçları sağladığını düşünüyoruz.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-303-8



Metis Yayınları
www.metiskitap.com