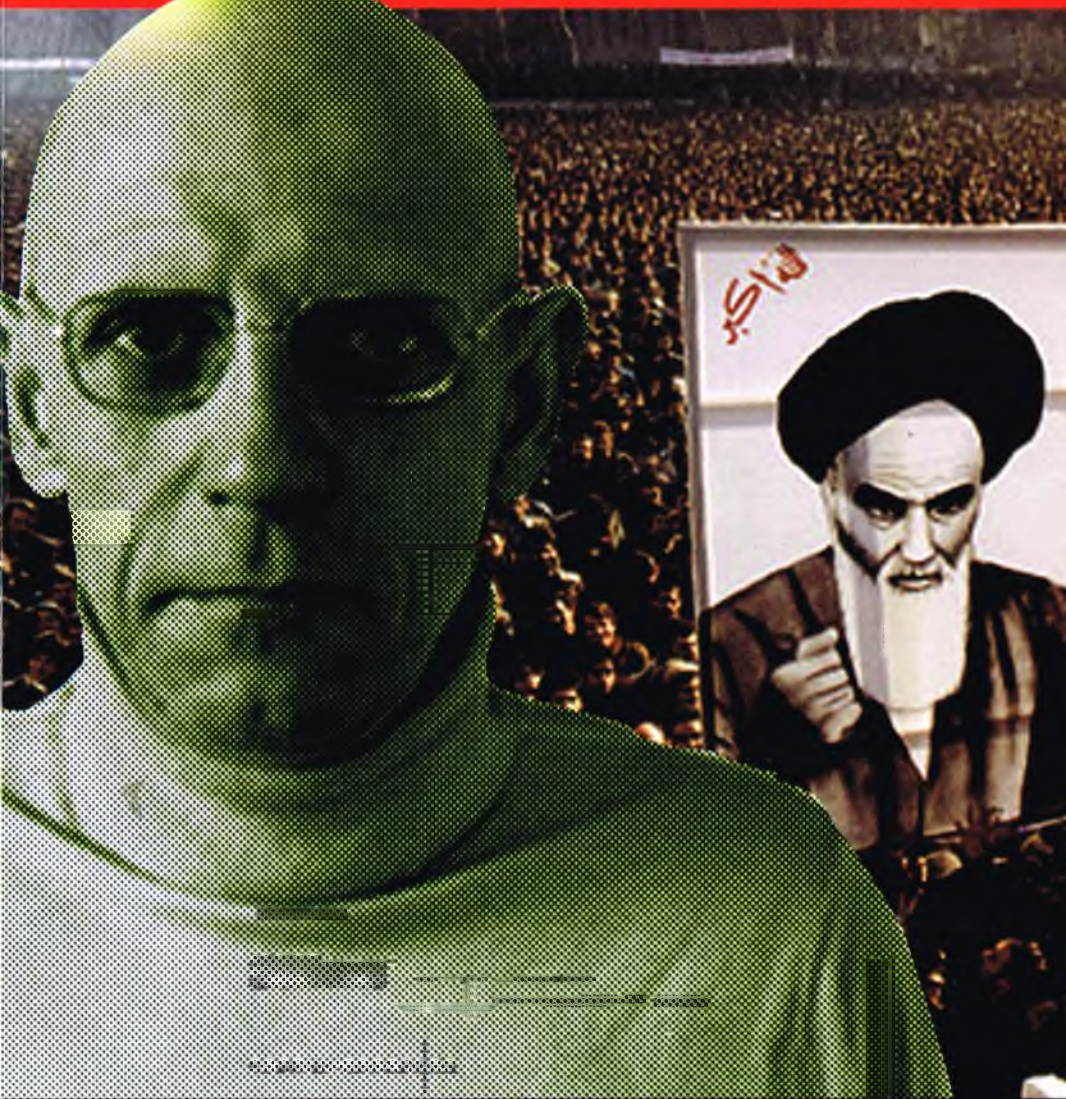
Foucault ve İran Devrimi

Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları

Janet Afary - Kevin B. Anderson



FOUCAULT VE İRAN DEVRİMİ

TOPLUMSAL CİNSİYET VE İSLAMCILIĞIN AYARTMALARI

Mehmet Doğan 1976 Bursa doğumlu. ODTÜ Biyoloji mezunu. NYU Biyoloji'de master yaptı. Serbet çevirmenlik yapıyor. Başlıca çevirileri: *Genom,* (Matt Ridley) 2007, *Gen Çeviktir,* (Matt Ridley) 2009; *Haklı Savaş Haksız Savaş* (Michael Walzer), 2010; *Neo-Liberal Genetik* (Susan McKinnon), 2010. *Boş Sayfa* (Steven Pinker) 2010. *Çift Görmek* (Peter Pesic) 2010, *Kent Paryaları* (Loïc Wacquant), 2012, *Yok Oluş* (David M. Raup), 2012. e-posta: memeddogan@gmail.com

FOUCAULT VE İRAN DEVRİMİ

TOPLUMSAL CİNSİYET VE İSLAMCILIĞIN AYARTMALARI

Janet Afary
Kevin B. Anderson

Çeviren: Mehmet Doğan

BOĞAZİÇİ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

Janet Afary & Kevin B. Anderson
Foucault and Iranian Revolution
Gender and the Seductions of Islamism
The University of Chicago Press'in izniyle basılmıştır, Chicago, Illinois, ABD
© 2005. University of Chicago. Tüm hakları saklıdır.

Foucault ve İran Devrimi
Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları
© BÜTEK A.Ş. 2010. Tüm hakları saklıdır.

BÜTEK Boğaziçi Eğitim Turizm Teknopark Uygulama ve
Dan. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Boğaziçi Üniversitesi Güney Kampüs, 7. Lojman,
3. Kat, P.K. 34342, Bebek-Beşiktaş/İstanbul
Telefon: 0212 359 46 30

Yönetim Yeri:
Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Garanti Kültür Merkezi, 2/3A, Arka Giriş
Etiler/İstanbul

bupress@boun.edu.tr
www.bupress.org
Telefon ve faks: (90) 212 257 87 27
Sertifika No: 10821

Genel Yayın Yönetmeni: Murat Gülsoy
Kapak tasarımı: Kerem Yeğin
Yayıma Hazırlayan: Zeynep Cansu Başeren, Ergun Kocabıyık
Baskı: G.M. Matbaacılık ve Ticaret A.Ş.
100 Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi, 1. Cadde, No: 88
Bağcılar/İstanbul
Telefon: (0212) 629 00 24

Birinci Baskı: Ağustos 2012

Boğaziçi University Library Cataloging in Publication Data
Afary, Janet.
Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal cinsiyet ve islamcılığın ayartmaları / Janet Afary ve Kevin B. Anderson; çeviren Mehmet Doğan.
376 p. ; 23 cm.

ISBN 978-605-4238-86-6

Includes index.
1. Foucault, Michel, 1926-1984 – Political and social views. 2. Iran–History–Revolution, 1979. I. Title. II. Anderson, Kevin, 1948- III. Doğan, Mehmet.

B2430.F724 A6319

Batılı liberal sol, değişime aç toplumlar için şeriatın ağır yük haline gelebileceğini bilmeli. Sol, belki hastalıktan da kötü olan tedavinin kendisini baştan çıkarmasına izin vermemeli.

— "Atoussa H.," İranlı feminist,
Michel Foucault'ya cevaben, Kasım 1978

İÇİNDEKİLER

Teşekkür, 9
Sunuş, 15

BİRİNCİ KISIM
FOUCAULT'NUN SÖYLEMİ: DORUKLAR VE TUZAKLAR ÜZERİNE

Birinci Bölüm
FOUCAULT'NUN ÇELİŞKİLİ DÜNYASI MODERN VE GELENEKSEL TOPLUM DÜZENLERİ, 29

Foucault'nun Özgün Katkısı: İktidar, Söylem ve Beden, 30 ❖ Heideggerci ve Şarkiyatçı Bir Alt Metin?, 34 ❖ Foucault'nun Büyük Anlatısı, 39 ❖ Foucault ve Feminizm: Karşılıksız Bir Aşk mı?, 46 ❖ Mesihçil Günah Çıkarışlar, 52 ❖ Ölüme-Yönelik-Özgürlük: Yaratıcılık İçin Eşikte Bir Mekân, 55 ❖ Tahran Sokaklarında "Güç İstenci", 59.

İkinci Bölüm
GEÇİT TÖRENLERİ, ÇİLE MERASİMLERİ VE KEFARET AYİNLERİ FOUCAULT, ŞİİLİK VE ERKEN DÖNEM HIRİSTİYAN RİTÜELLERİ, 62

Kerbela Paradigması, 64 ❖ Muharrem Ritüellerinin Soykütüğü, 68 ❖ Muharrem ve Benlik Pratikleri, 71 ❖ Foucault ile Ölüm Söylemi ve Hıristiyan Günah Çıkarma Ritüelleri Hakkında, 75 ❖ Şii ve Hıristiyan Çile Merasimlerinin Benimsenmesindeki Sıkıntılar, 81 ❖ Gelenekleri Baştan Yaratmak: Şehadet ve Sahihlik, 84 ❖ Kerbela Paradigmasının Yeniden Canlandırılışı: Devrim, 93.

İKİNCİ KISIM
FOUCAULT'NUN İRAN DEVRİMİ VE SONRASINA DAİR YAZILARI

Üçüncü Bölüm
İRAN'A ZİYARETLER, "ATOUSSA H." VE MAXIME RODİNSON'LA İHTİLAFLAR, 99

İran'da Toplumsal Cinsiyet ve Siyaset Üzerine Kısa Not, 1906-1978, 102 ❖ Aydınlar ve Devrim Üzerine İran'da Yapılmış Bir Sohbet, 106 ❖ Foucault'nun İran'dan İlk Haberleri: Ulema ve Yerel Konseyler, 108 ❖ Şah ve Modernliğin Kof Ağırlığı", 110 ❖ "Şaha Karşı İman", 113 ❖ Foucault'nun Ayetullah Humeyni'yle Buluşması ve "Siyasal Maneviyat", 118 ❖ İranlı Solcu Bir Kadın, "Atoussa H." ile Tartışma, 124 ❖ Kasım 1978: "Küresel Sistemlere Karşı İlk Büyük İsyan", 128 ❖ Kasım 1978: Foucault'nun İran'a İkinci Yolculuğu, 131 ❖ Maxime Rodinson'un Foucault Eleştirisi: "Arkaik Faşizm Türü" Olarak Humeynicilik, 134.

Dördüncü Bölüm

DEVRİMİN NETİCESİNİ ÖZELLİKLE KADIN HAKLARI BAKIMINDAN TARTIŞMAK, 143

Humeyni'nin İktidarı Ele Geçirmesine Foucault'nun ve Rodinson'un Tepkisi, 143 ❖ 1979 Martında İran'da Kadın Haklarına Dair İhtilaf, 149 ❖ "'Hatalarımı Kabul Etmeye' Çağrılıyorum": Foucault İran Konusunda Savunmaya Geçiyor, 157 ❖ Foucault Söyleşisinden Arta Kalanlar, 160 ❖ Foucault'nun İran Hakkındaki Son Yazıları, Bunların Sonrasında Olanlar, Ölümünden Sonra Yayımlanan Rodinson'un Eleştirisi, 168.

Beşinci Bölüm

FOUCAULT, TOPLUMSAL CİNSİYET, AKDENİZ VE MÜSLÜMAN TOPLUMLARINDA ERKEK EŞCİNSELLİĞİ, 180

Yerlileri Tasavvur Etmek, 182 ❖ İtidal mi, Kadın Düşmanlığı mı? İlkçağ Akdeniz Dünyasında Aşk Etiği, 187 ❖ Evlilik Ekonomisi, 189 ❖ Eros ya da Oğlan Aşkı, 191 ❖ İtidalin Toplumsal Cinsiyeti Nedir?, 197 ❖ Kendilik Kaygısı, 200 ❖ İslam Âleminde Eşcinsellik, 203.

SON SÖZ

İRAN DEVRİMİNDEN 11 EYLÜL 2001'E, 213

1979'dan İtibaren Kökten İslamcı Siyasetler, 213 ❖ Batılı Solcuların ve Feministlerin 11 Eylül'e Tepkileri, 219 ❖ İslamcılığın Ötesine Geçmek: Günümüz İranında Muhalif Tepkiler, 224.

EK

FOUCAULT VE ONU ELEŞTİRENLER. AÇIKLAMALI BİR ÇEVİRİ, 229

Kaynakça, 349

Dizin, 369

Teşekkür

Bu kitabı yazmaya on sene önce bir Paris ziyareti sırasında karar vermiştik; oradaki İranlılardan oluşan camianın tanıştığımız kimi mensupları, Michel Foucault'nun İran Devrimi hakkında yazdıklarına aşinaydı. Kısa süre içinde kendimizi, Foucault hakkında ve genel olarak, Batı dışındaki toplumların devrim hareketlerini desteklemiş Batılı aydınlar hakkında sohbetlere kaptırdık. O zamandan beri, Kuzey Amerika'dan, Avrupa'dan, İran'dan, Ortadoğu'nun başka bölgelerinden aydınlarla ve öğrencilerle Michel Foucault, toplumsal cinsiyet ve İran Devrimi konularında geniş kapsamlı fikir alışverişlerinde bulunduk. Muhtelif muhataplarımız bize, hiç abartısız yüzlerce coşkulu, zaman zaman da eleştirel karşılık verdi. Bu katkıları o kadar önemli ve o kadar çeşitliydi ki şükranlarımızı gereğince sunmak imkânsız. Her ne kadar bu çalışmadaki herhangi bir kusurun tek sorumlusu biz olsak da, yol boyunca bize yardım etmiş olanlara teşekkür etmek isteriz.

Aşağıda ismini andığımız insanlara müteşekkiriz; Foucault'nun, İran Devrimiyle temaslarına dair ilk elden anılarını söyleşi ya da e-posta aracılığıyla bizle paylaştılar: Ebu'l-Hasan Beni Sadr (İran İslam Cumhuriyeti eski cumhurbaşkanı), Ehsan Naraghi, Ahmad Salamatian ve Hasan Şeriatmedari (Ayetullah Kazım Şeriatmedari'nin oğlu). Ayrıca, Foucault'nun 1966-68 yılları arasında Tunus'taki konukluğuna dair Fathi Triki'yle bilgi alışverişinde bulunduk. Buna ilaveten, Nasser Pakdaman ve Yann Richard Fransa'daki İran Devrimi tartışmalarıyla ilgili anıları paylaştılar.

Aşağıda saydığımız kütüphanelerin çalışanlarına teşekkür ederiz: Pompidou Halk Kütüphanesi Bilgi Merkezi (Paris), Kongre Kütüphanesi, Northern Illinois Üniversitesi Kütüphanesi (özellikle Robert Ridinger), Northwestern Üniversitesi Kütüphanesi (özellikle gazete koleksiyonu), Purdue Üniversitesi Kütüphanesi (özellikle Larry Mykytiuk). Chicago Üniversitesi Regenstein Kütüphanesi'ne, özellikle de Ortadoğu Koleksiyonundan Bruce Craig ve Marlis Saleh'e, Sosyal Bilimler Şubesi'nden Frank Conaway'a bilhassa teşekkür borçluyuz. Ayrıca Los Angeles'ta sayısız Farsça kaynağı önümüze serdikleri için Kitab Şirketi Kitabevi'nden Laleh Ghahreman ve Bijan Khalili'ye, Dekhoda Books'tan Mohammad Ali Sotoonzadeh Yazdi'ye de müteşekkiriz.

Chicago Üniversitesi Yayınevi'nden yayımcımız John Tryneski'ye teşekkürlerimizi sunmak istiyoruz; onun teşvikleri ve makul önerileri sayesinde bu kitap zamanında ve düzgün bir şekilde yayımlanabildi. Aynı zamanda irili ufaklı pek çok meselede yardımlarından ötürü Rodney Powell'a ve Ashley Cave'e de minnettarız. Metni basıma hazırlayan Nick Murray'a ve yapımcı editörümüz Christine Schwab'a da teşekkür ediyoruz.

Bu kitabın ilk versiyonları hakkında yorum yapan kişiler arasında, koca taslağın (çoğunlukla kitabın kendisinden uzun) versiyonlarını okuyup fevkalade özenli ve yararlı yorumlar yapanlara özellikle minnettarız: Frieda Afary, Hélène Bellour, Mansour Bonakdarian, Samuel Kinser, Mark Lilla, Azar Nafisi ve Chicago Üniversitesi Yayınevi'nin ismini bilmediğimiz iki okuyucusu.

Pek çok insan kitabın belirli bölümlerinin ya da kısımlarının ilk versiyonlarıyla ilgili önemli tavsiyelerde bulundu: Kamran Afary, Mona Afary, Said Amir Arjomand, Evelyn Blackwood, Albert Bowers, Berenice Carroll, Barbara Epstein, Ted Feldman, Jeff Goodwin, Mark Gottdiener, Inderpal Grewal, Sally Hastings, Mary Hegland, David Ingram, Manouchehr Kasheff, Nikki Keddie, Douglas Kellner, Jennifer Lehmann, Michael Löwy, Martin Matustik, Robert May, William McBride, Gail Melson, Robert Melson, Gordon Mork, Negar Mottahedeh, Orayb Najjar, Hal Orbach, Amir Pichdad, Arkhady Plotnitsky, Nick Rauh, Aparajita Sagar, Ruth Salvaggio, John Sanbonmatsu, Houman Sarshar, David Schweickart, Charlene Seigfried, Holly Shissler, Daniel Smith, David Norman Smith, Michael Smith, Maureen Sullivan, Gordon Young. Amerikan Sosyoloji Derneği'nin, Uluslararası İran Araştırmaları Cemiyeti'nin, Ortadoğu Araştırmaları Derneği'nin, Ortabatı Sosyoloji Derneği'nin, Radikal Felsele Derneği'nin yıllık toplantılarında ve Sosyalist Akademisyenler Konferansı'nda kitabın sunduğumuz bölümlerine gelen tepkilere, Purdue Üniversitesi'ndeki Aydınlanma serisine ve Northern Illinois Üniversitesi sosyoloji konferansları serisine teşekkür ediyoruz. 2003 yılında Janet Afary İkinci Bölüm'ün kimi kısımlarının ilk versiyonunu makale olarak yayımladı: "Shi'ite Narratives of Karbala and Christian Rites of Penitence: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolution, 1978-79" [Şii Kerbela Anlatıları ve Hıristiyan Kefaret Ayinleri: Michel Foucault ve İran Devrimi Kültürü, 1978-79], *Radical History Review* no. 86: 7-36. Dergi editörü Mansour Bonakdarian'a, Magnus T. Bernhardsson'a, derginin ismini bilmediğimiz iki tenkitçisine faydalı yorumlarından ötürü müteşekkiriz.

Ek kısmındaki çevirilere gelince, özellikle birinci çevirmenimiz Karen de Bruin'e teşekkür ediyoruz. Ayrıca çeviriler konusunda Chicago Üniversitesi Yayınevi'nin isimsiz tenkitçilerinden gelen eleştirilerden de faydalandık.

Bu kitap üzerinde çalışırken farklı aşamalarda bize kaynak malzemelerle, faydalı önerilerle, önemli bilgilerle yardımcı olan başkaları da var: Anvar Afary, Reza Afshari, Bahman Amin, Ahmad Ashraf, Sohrab Behdad, Donald Cress, Saeed Damadi, Nathalie Etoke, Rhonda Hammer, Hormoz Hekmat, Jacques d'Hondt, Peter Hudis, Houshang Keshovarz, Charles Kurzman, Ariane Lantz, Pierre Lantz, John Lie, Jim Miller, Hosein Mohri, Hasan Mortazavi, Homa Nategh, Hal Orbach, Danny Postel, John Rhoads, Maxime Rodinson, Yadollah Royai, Ahmad Sadri, Lawrence Scaff ve Patsy Schweickart. Kaynak malzeme konusunda iki kişinin adını ayrıca anmamız gerekir: Gita Haşemi yüksek lisans tezi "Between Parallel Mirrors: Foucault, Atoussa, and Me, on Sexuality of History"yi ["Paralel Aynalar Arasında: Foucault, Atoussa ve Ben, Tarihin Cinselliği Üzerine", Toronto Üniversitesi, 2000] bizle paylaşarak cömertlik gösterdi. Golamreza Vatandost bize İran'dan bazı önemli metinler, özellikle de Foucault'nun devrimle ilgili yazılarının Hüseyin M. Hemadanî tarafından yapılmış Farsça çevirilerini yolladı.

Bu kitabın kimi bölümlerini Purdue Üniversitesi'nde yüksek lisans seminerlerinde sunduk ve sayısız öğrenci içgörülü makalelerle, çeşitli görüşlerle karşılık verdi. Aşağıda ismini saydığımız yüksek lisans ve lisans öğrencilerinin araştırma sırasında yaptıkları değerli katkılarına da minnettarız: Albert Bowers, Keziah Fusco, Kaveh Hemmat, Petra Kleinlein, Li Fei, Shannon Linehan, Ashley Passmore, Neal Patel, Perishan Tan, Tanya Tang.

Bu çalışma için yapılan araştırma sırasında çeşitli malî kaynaklardan faydalandık, özellikle Purdue Üniversitesi Sosyal Bilimler Okulu Araştırma Teşvik Ödeneğinin desteği çok yararlı oldu; bu destek olmasaydı, kitabın ek kısmı için yapılan yeni çeviriler mümkün olamazdı. 1994 yılında Afary'nin Paris seyahatini Purdue Üniversitesi Araştırma Vakfı desteklemiş, Anderson'ın seyahat ödeneğini ise Northern Illinois Üniversitesi temin etmiştir. Amerikan Felsefe Cemiyeti, Anderson'un 1996 yılındaki Paris seyahatini üstlenmiştir. 1999 baharında Afary, Purdue Üniversitesi Beşerî Bilimler Merkezi aracılığıyla tek akademik yarıyıl için araştırma izni aldı. Soros Vakfı, Afary'nin 2003 yılındaki Paris yolculuğunun masraflarını karşılamıştır.

Buna ilaveten, Purdue Üniversitesi'nin aşağıda ismini andığımız destek personeline fotokopi ve tarama dahil çeşitli yardımları için teşekkür ederiz: Michelle Conwell, Barbara Corbin, Linda Doyle, Karen Ferry, Jennie Jones, Nancy Mugford ve Margaret Quirk.

Son olarak, yardımları ve destekleri için anne babalarımıza, ailemizin fertlerine, ayrıca hayatımıza neşe kattığı için kızımız Lena'ya teşekkürü borç biliriz.

Ek kısmındaki metinlerin yayımlanmasına izin veren kişi ve kurumlara minnettarız:

Bâkır Parham'a ve Agah Yayınları'na; Michel Foucault'yla gerçekleştirdiği söyleşiye yaptığımız çeviriyi yayımlamamıza izin verdikleri için.

Éditions Galimard'a; Foucault'nun İran'a dair haber yazılarından yaptığımız çevirileri yayımlamamıza izin verdiği için. Bu yazılar aslen şu kaynaktadır: Foucault, *Dits et écrits,* sayı: 3, 1976-1979, © 1994, Éditions Galimard, Paris.

Garner Yayıncılığa; Maxime Rodinson'un "İslam Diriliyor mu?" *Gazelle Review,* no. 6 (1979) başlıklı yazısının Roger Hardy ve Thomas Lines tarafından yapılmış çevirisini tekrar basmamıza izin verdiği için; ayrıca Éditions Fayard'a, Fransızca aslının (Maxime Rodinson, *L'Islam, politique et croyance,* © 1993, Librairie Arthème Fayard) çeviri hakları için teşekkür ediyoruz.

Éditions Fayard'a; Rodinson'un "Humeyni ve 'Maneviyatın Önceliği'" ve "İran Konusunda Foucault Eleştirisi" (Maxime Rodinson, *L'Islam, politique et croyance,* © 1993, Librairie Arthème Fayard) yazılarından yaptığımız çevirileri yayımlamamıza izin verdiği için.

Meryem Metin-Defterî'ye; İranlı kadınların 10 Mart 1979 tarihli bildirisinden yaptığımız İngilizce çevirinin yayımlanmasına izin verdiği için.

Simone de Beauvoir'ın toplu yazılarının İngilizce baskısının editörü Margaret Simons'a; Beauvoir'ın İranlı kadınlar hakkındaki açıklamasından Marybeth Timmerman'ın yaptığı İngilizce çeviriyi yayımlamamıza izin verdiği için.

Claudie ve Jacques Broyelle'e; "Felsefeciler Ne Düşlüyor?" başlıklı makalelerinden yaptığımız çeviriyi yayımlamamıza izin verdikleri için.

Taylor ve Francis'e; "Ruhsuz Dünyanın Ruhu" başlıklı söyleşinin Alan Sheridan tarafından yapılmış çevirisini tekrar basmamıza izin verdikleri için. Claire Brière ile Pierre Blanchet'nin Foucault'yla yap-

tıkları bu söyleşi, Michel Foucault'nun *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984* (derleyen Lawrence D. Kritzman, © 1988, Routledge/Taylor & Francis Books Inc.'nin izniyle basılmıştır) kitabında mevcuttur. Ayrıca Éditions du Seuil'e teşekkür ediyoruz, Fransızca aslından (Claire Brière ve Pierre Blanchet, *Iran: la révolution au nom de Dieu*, © 1979, Éditions du Seuil) çeviri haklarını verdikleri için.

Sunuş

Yazar, ideolojik bir üründür, çünkü tarihteki gerçek işlevinin karşıtı olarak sunarız onu.

Foucault, "Yazar Nedir?"

1978-79'da, milyonların katıldığı muazzam kent devrimi neticesinde İran halkı, otoriter bir iktisadi ve kültürel modernleşme programı yürüten Muhammed Rıza Şah Pehlevi (saltanatı, 1941-1979) rejimini devirdi. 1978 yılının ikinci yarısında Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin önderliğinde militan İslamcı hizip, laik milliyetçilerin, liberallerin, solcuların yer aldığı rejim karşıtı başkaldırıya egemen olmuştu.[1] İslamcılar, Şaha karşı verilen mücadeleyi Kerbela Savaşı-

[1] Çoğu İslam ve Ortadoğu akademisyeninin güncel pratiği uyarınca, İslamın daha köktendinci biçimlerini belirtmek için genelde "İslamcılık" terimini kullandık; örneğin Humeyni hareketi içindeki köktendincilik, Afgan mücahitler ve son otuz yılda güçlenen benzer hareketler gibi. Çoğunlukla gazete yazılarında kullanılan "İslamcı köktendincilik" ifadesi, İslamın bu versiyonları ile daha hoşgörülü versiyonları arasında net bir ayrım yapmak bakımından faydalıdır, aynı zamanda öteki köktendincilik biçimleriyle mukayese yapılmasını mümkün kılar; örneğin Hıristiyan, Hindu ya da Yahudi köktendinciliği gibi. Fakat, Protestan ihya hareketinin tanımı olarak yüz yıl önce ortaya çıkmış olan "köktendincilik"te, inananların, dinî tefsirlerin yükünden azade olduğu varsayılan kutsal metinlerin asıllarına dönme eğilimine girmesi gibi belirleyici bir dezavantaj bulunur. İslamcılıkta durum böyle değil. İslamcılar sadece kutsal metinleri takip etmekle kalmaz, aynı zamanda çoğu yakın tarihe ait olan tefsirlere de uyar. Akademisyenlerin zaman zaman kullandığı başka bir ifade ise "militan İslamdır," fakat bu ifade, aslında tüm Müslümanların inandığı şeyi İslamcıların daha güçlü savunduğunu ima ederek İslamcılık ile İslamın diğer versiyonları arasındaki ayrımı asgariye indirir.

nın (MS 680) tekrarı olarak niteliyordu; Şiiler her yıl Muharrem ayında İmam Hüseyin'in (Muhammed'in torunu) şehit edildiği o savaşı anar. Hüseyin, Kerbela çölünde (bugünkü Irak topraklarında) düşmanı Yezid'in elinde ölmüş, savaştan sonra halifelik Yezid'in soyuna geçmişti. 1978 yılında Humeyni masum Hüseyin'i simgeliyordu, Şah da onun can düşmanı Yezid rolündeydi; Şahın zalim baskısı altında can veren protestocular, yedinci yüzyılda Hüseyin'in takipçileri gibi şehit addediliyordu.

Ulusal birliği sağlamak için, Şah karşıtı göstericilerin laik, milliyetçi, solcu pek çok talebi gitgide dinî terimlerle ve Hüseyin'in ölümünü anan merasimler aracılığıyla ifade edilir olmuştu. İslamcılar, sloganları ve protestoların örgütlenişini denetliyordu, yani protestolara katılan laik kadınları, geleneksel Müslümanlarla dayanışma içinde olduklarını göstermeleri için çarşaf (çador) giymeye zorluyorlardı. 1978 yılında Muharrem, ayaklanmaların zirveye çıktığı aralık ayına denk gelmişti; Muharrem bayramında bir milyon kişi sokaklara döküldü. 1979 Şubatına gelindiğinde Şah kaçmış, Humeyni iktidarı ele geçirmek için sürgünden dönmüştü. Humeyni, sonraki ay ulus çapında halk oylaması düzenledi; bu oylama neticesinde İran, İslam cumhuriyeti ilan edildi. Çok geçmeden Humeyni mutlak iktidarı ele geçirme yolunda ilerledikçe, terör hüküm sürmeye başladı.

Başlangıçta, dünyadaki ilerici ve solcu aydınların İran Devrimi hakkındaki değerlendirmeleri bütünlük göstermiyordu. Şahın devrilmesini destekleseler de, İslam cumhuriyeti düşüncesine pek sıcak bakmıyorlardı. Michel Foucault, bu konuda kafa karışıklığı yaşamayan nadir aydınlardandı. 1978 yılında İran'ı iki kere ziyaret etmişti ve devrim hakkında heyecanla yazılar kaleme alıp konuşuyor, devrimi eleştirmiyordu.

Hayatı boyunca Foucault, sahihlik kavramını, insanların tehlike altında yaşayıp ölümle flörtleştiği durumlara, yaratıcılığın baş verdiği bu yerlere bakmak anlamında kullanmıştı. Friedrich Nietzsche ve Georges Bataille geleneğinin izinden giden Foucault, akılsallığın sınırlarını zorlayan sanatçıyı kucaklamış, yeni ufuklar açan akıldışılıkları yazılarında büyük bir tutkuyla savunmuştu. Foucault, 1978 yılında Ayetullah Humeyni'nin devrimci şahsiyetinde ve devrim esnasında onun peşinden giderek hayatlarını hiçe sayan milyonlarda, sınırları aşan böyle bir güç görmüştü. Bunun gibi "sınır" deneyimlerin yeni yaratıcılık biçimleri doğurabileceğini biliyordu, dolayısıyla devrimi hararetle destekledi. Bu, Foucault'nun devrimle ilk elden yaşadığı tek tecrübeydi ve Batılı olmayan bir topluma dair en kap-

samlı yazı dizisini kaleme almasına yol açtı.

Foucault'nun ilk İran ziyareti 1978 Eylülündedir; Ekim ayında Paris dışındaki sürgün ikametgâhında Humeyni'yle tanıştı. Kasımda Foucault ikinci kez İran'a gitti, bu esnada Şah karşıtı devrimci hareket zirvesine ulaşmıştı. Bu iki yolculuğu esnasında Foucault, önde gelen İtalyan gazetesi *Corriere della sera*'nın özel muhabiri olarak görevlendirilmiş, yazdığı makaleler bu gazetenin baş sayfasında basılmıştı. Foucault'nun İran Devrimine duyduğu ilgi, gazetecilik merakını aşıyordu. Diğer çalışmaları, Şarka ve Doğunun geleneksel toplumsal normlarına tutarlı fakat hemen göze çarpmayan bir temayül göstermiş, ayrıca mesihçi Doğu düşüncesiyle inceden haşır neşir olmuştu. Foucault, altmışlarda sömürgeciliğin çöküşüyle birlikte Batı düşüncesinin bir dönüm noktasına geldiğine ve buhran yaşadığına inanıyordu. 1978 yılında Japonya'da bir Zen tapınağında yapılan etkinlik sırasında Foucault bu dönüm noktasının, "Batı felsefesi devrinin sonu" olduğunu belirtti. "Dolayısıyla geleceğin felsefesi var olacaksa, Avrupa'nın dışında doğmalıdır ya da keza, Avrupa ve Avrupa dışı arasındaki karşılaşmaların, çarpışmaların neticesinde doğmalıdır" (1999, 113).

Daha sonra o yıl içinde Foucault, "fikirlerin doğuşuna yerinde tanık olmak için" İran'a gitti. Yeni "Müslüman" tarzı politikanın sadece Ortadoğu için değil, aynı zamanda Fransız Devriminden bu yana laiklikten yana politikalar güden Avrupa için de yeni bir "siyasal maneviyat" biçiminin başlangıcı olabileceğini yazdı. 1978 kasımında *Corriere della serra*'da yazdığı gibi:

> Dünyada aydınların hayal edebileceğinden daha fazla fikir var. Bu fikirler, "siyasetçilerin" düşündüğünden daha faal, daha güçlü, daha dirençli, daha tutkulu. Fikirlerin doğumu sırasında, güçleri infilak ederken orada olmamız gerekir: Bu fikirleri ifade eden kitaplarda değil, fakat bu gücün tezahür ettiği hadiselerde, fikirler etrafında verilen mücadelelerde, bu fikirlerin yanında ya da karşısında olmalıyız. Fikirler dünyayı yönetmez. Fakat dünyanın fikirleri olduğu için (sürekli fikir ürettiği için), liderler karşısında ya da dünyaya ne düşünmesi gerektiğini kesin olarak öğretmek isteyenler karşısında edilgen kalıp onların hâkimiyeti altına girmez. Bu "gazete haberlerinin" girmesini istediğimiz yön işte bu. Düşüncenin tahlili ile olan bitenlerin tahlili arasında bağlantı kurulacak. Fikirlerin ve olayların kesiştiği noktada aydınlarla gazeteciler birlikte çalışacak. (Aktaran: Eribon 1991, 282.)

Foucault, *Corriere della serra*'nın yanı sıra Fransız gazetelerinde

ve dergilerinde de İran hakkında yazıyordu; örneğin günlük gazete *Le Monde* ve geniş kesimlere ulaşan haftalık solcu dergi *Le Nouvel Observateur* gibi. İranlı aktivist öğrenciler, Foucault'nun makalelerinden en az birini Farsçaya çevirip 1978 güz döneminde Tahran Üniversitesi duvarlarına asmıştı. İranlı Yazarlar Derneği, önceki eylül ayında devrim kavramı ve aydının rolü hakkında Foucault'yla yapılmış söyleşiyi 1979 bahar döneminde yayımladı. Foucault'nun İran hakkında yayımlanmış tüm yazıları ve söyleşileri, bazı eleştirilerle birlikte, dilimizde toplu halde ilk defa bu kitabın ek kısmında sunulmaktadır.

Foucault, İran Devrimi konusunda bir dizi özgün siyasal ve kuramsal duruş benimsemişti. O yazıların İngilizce konuşulan dünyada pek bir tartışma yaratmamasının sebebi kısmen, İran hakkındaki on beş makalesinden ve söyleşisinden sadece üçünün İngilizce olarak basılmasıdır. Fakat bizzat bu durum da ilginç. Söyleşilerinin ve çeşitli kısa yazılarının bile İngilizceye çevrilip yayımlandığı düşünülürse, acaba bu metinler İngilizce konuşan halkların erişimine neden daha önce sunulmadı, özellikle de Avrupalı olmayan toplumlarda akademisyenlerin Foucault'ya gösterdiği kapsamlı ilgi göz önüne alındığında? Foucault üzerine çalışan pek çok akademisyen, bu yazıları bir anormallik ya da siyasi bir hatanın ürünü olarak görür. Biz ise Foucault'nun İran hakkındaki yazılarının aslında, yazarın, iktidarın söylemleri ve modernliğin tehlikelerine dair genel kuramsal yazılarıyla yakından ilintili olduğunu öne sürüyoruz. Ayrıca Foucault'nun İran deneyiminin, sonrasında yazdığı tüm eserlerde kalıcı etki bıraktığını ve seksenlerde Foucault'nun yazılarındaki keskin dönüşün, yazarın İran serüveni ile Şarkla alakalı kaygısının önemi teslim edilmeksizin anlaşılamayacağını iddia ediyoruz.

Foucault, İran'ın tekil bir devrim türüne tanıklık ettiğini çoğu yorumcudan çok daha önce anlamıştı. Daha başlarda, bu devrimin öteki modern devrimlerin şablonunu izlemeyeceğini tahmin etmişti. Bu devrimin bariz şekilde farklı bir kavram etrafında örgütlendiğini yazmıştı; bu kavrama "siyasal maneviyat" diyordu. Foucault, militan İslama ait yeni söylemin sadece İran için değil, bütün dünya için teşkil ettiği muazzam gücü fark etmişti. Yeni İslamcı hareketin modern Batılı düzenden, ayrıca Sovyetler Birliği ve Çin'den de, köklü bir kültürel, toplumsal, siyasi kopuşu hedeflediğini göstermişti:

> "İslamcı" bir hareket olarak bütün bölgeyi ateşe verebilir, istikrarsız yönetimleri devirebilir, en sağlam yapının rahatını bozabi-

> lir. İslam sadece din değil, aynı zamanda yaşam biçimi, tarihe ve belirli bir uygarlığa bağlılıktır; bu din, yüz milyonlarca insan için devasa bir barut fıçısına kolaylıkla dönüşebilir.... Gerçekten de, "Filistin halkının meşru haklarını" talep etmenin Arap halklarını pek harekete geçirmediğini tespit etmek önemli. Eğer Filistin davası İslamcı bir hareketin, yani Marksist, Leninist ya da Maocu olarak nitelenmenin sağlayabileceğinden çok daha güçlü etkiye sahip bir hareketin devingenliğini kapsasaydı ne olurdu? ("İslam Denen Barut Fıçısı," Ek, s. 304.)[2]

Ayrıca böyle bir söylemin "küresel stratejik dengeyi" değiştireceğini de öngörebilmiştir (aynı yazıda).

Foucault'nun İran'da yaşadıkları, düşüncesinde bir dönüm noktasını geçmesine katkıda bulundu. Yetmişlerin ikinci yarısında, egemenlik kurmaya aracı olan tekniklere kafa yormayı bırakıp kendilik teknikleri dediği yeni bir ilgi alanına kayıyordu; kendilik tekniklerini, yeni bir maneviyat biçiminin ve iktidara direnişin temeli sayıyordu.[3] İran Devrimi, Foucault'nun geç dönem yazılarını birkaç açıdan kalıcı olarak etkilemiştir. İran'a dair yazılarında Foucault, direniş vasıtası olarak modernliğin belirli araçlarından faydalanmayı vurgulamıştı. İslamcıların deniz aşırı radyo yayınlarını ve kasetleri yenilikçi bir şekilde kullanmasına dikkat çekmişti. Geleneksel dinî söylemlerin modern iletişim araçlarıyla bu şekilde harmanlanışı, devrimci hareketin canlanmasına yardımcı olmuş, nihayetinde modern ve otoriter Pehlevi yönetimini felç etmişti.

Şiilerin şehadet efsanelerini ve kefaret ritüellerini devrimci hareketin ekseriyetle sahiplenmesi ve Pehlevi yönetimini devirme hedefine kilitlenmiş insanların ölümle yüzleşmeye hazır olması Foucault'yu büyülemişti. Foucault daha sonra "varoluş estetiğini" irdelerken sık sık Yunan-Roma metinlerine ve ilk dönem Hıristiyan pratiklerine gönderme yapacaktı; varoluş estetiği derken, kendi zamanımız için yeniden biçimlendirilebilecek ve yeni bir maneviyat biçiminin temeli olarak iş görebilecek pratiklerden bahsediyordu. Ancak, ilk dönem Hıristiyan pratiklerinin pek çoğu ile İran'da gördükleri arasında güçlü

---

[2] Kitabın Ek kısmına bkz. Oradaki tüm yazılara metin içinde bu şekilde gönderme yapılmıştır; "Ek" ifadesi bu kitabın ek bölümünü gösterir.

[3] Ölümünden kısa süre önce Foucault, "kendilik teknikleri" üzerine yeni bir kitap yazma planlarından bahsetmişti. 1978-1984 arasında kaleme aldığı, bu konu üzerine çeşitli denemeleri için bkz. Carrette 1999 ve Martin, Gutman ve Hutton 1988.

benzerlikler mevcuttu. Buna ilaveten, birçok akademisyen *Cinselliğin Tarihi* başlıklı kitabının ikinci ve üçüncü ciltlerinde Foucault'nun ilkçağ Yunan-Roma dünyasına ani ilgisini ve bu çağın erkek eşcinselliği pratiklerine ışık tutma isteğini merak ediyordu. Burada da "Şarkî" bir sahiplenme olduğunu söylüyoruz. Foucault'nun Yunan-Roma dünyasındaki erkeklerin "aşk etiğine" dair betimlemesi, Ortadoğu'nun ve Kuzey Afrika'nın mevcut erkek eşcinselliği pratiklerine benzer. Dolayısıyla, Foucault'nun Yunan-Roma dünyasına dalması, *ars erotica*'ya,[4] bilhassa Doğunun erotik sanatlarına çoktandır hayranlık duymasıyla ilişkili olabilir, zira zaman zaman günümüz Doğusunun cinsellik pratikleriyle klasik Yunan-Roma toplumunun cinsellik pratiklerini aynı potada irdelemiştir.

İran deneyimi aynı zamanda Foucault'nun modernliğe genel yaklaşımı hakkında da kimi sorular doğurur. İlk olarak, çoğunlukla akademisyenler, Foucault'nun ütopyacılığa şüpheyle bakmasından, büyük anlatılara ve evrensellere (tümellere) düşmanlık beslemesinden, bütünsellik yerine farklılığa ve tekilliğe önem vermesinden ötürü, zahiri çıkarı adına halkın hayatını ve düşüncelerini yukarıdan köklü biçimde yeniden biçimlendirmeyi vaat eden otoriter bir politikayı romantikleştirme olasılığının, sol görüşlü öncüllerine kıyasla daha az olacağını varsayar. Fakat, İran yazıları, birçok Batılı solcunun önce Sovyetler Birliği, sonra da Çin hususunda yaşadığı türde yanılsamalara Foucault'nun da bağışık olmadığını göstermiştir. Foucault, tahakküm kurmak için eski din tekniklerinin yeniden biçimlendirilip kurumsallaştırıldığı başka bir modern devletin daha doğduğunu öngörememiştir; bu devlet, gelenekselci bir ideoloji arz ediyordu, fakat kendisini modern örgütlenme, gözetleme, savaş ve propaganda teknikleriyle donatmıştı.

İkincisi, Foucault'nun feminizmle hayli sorunlu ilişkisi, İran söz konusu olduğunda, fikrî bir eksiklik olmanın ötesine geçmişti. Foucault, müstakbel İslam cumhuriyetinde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin geleceğine dair dinî şahsiyetlerden duyduğu ifadeleri birkaç kez tekrarladı, ama İslamcıların söz konusu ilişkilere dair "ayrı fakat eşit" mesajını asla sorgulamadı. Ayrıca Foucault, devrimin tehlikeli bir yöne gittiğini söyleyen feministlerin öngörülerini de görmezden geldi. Bu gibi uyarıları İslama yapılan Şarkiyatçı saldırılardan pek

[4] Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabında kullandığı, haz sanatı anlamındaki terim; Doğuda cinselliğin sanat biçimi olarak algılandığını, Batıda ise olaya bilimsel bakıldığını vurgulamak için bu ayrımı koymuştur *—çevirmen notu.*

farklı görmüyormuş gibi duruyordu; böylece İran'da olan bitene dair daha dengeli bir bakış açısından mahrum kalmış oldu. Genel bir düzlemden bakılırsa Foucault, iktidarın, kadınları erkeklerden farklı şekillerde etkilemesi karşısında duyarsız kalmıştır. Modernlik öncesi dönemin terbiye (disiplin) pratiklerinden en kötü etkilenen kesimlerin, gelenek, yükümlülük veya onur adına ezilen kadınlar ve çocuklar olduğunu göz ardı etmiştir. Birinci Bölüm'de, Foucault'nun İranlı kadınlara karşı kayıtsızlığının köklerini, iyi bilinen yazılarının toplumsal cinsiyet meselesindeki sorunlu duruşunda arıyoruz. Üçüncü ve Dördüncü Bölümlerde, İran'a dair yazılarını hedef alan İranlı ve Fransız feministlerin yaptığı saldırılara verdiği tepkiyi inceliyoruz.

Üçüncüsü, Foucault'nun yazdıklarının incelenmesi, modernliğe getirdiği tek yanlı eleştirinin, özellikle de Batılı olmayan toplumların bakış açısından yaptığı eleştirinin ciddi şekilde yeniden değerlendirilmesi gerektiğine dair sık sık dile getirilen eleştirileri destekler nitelikte malzeme sağlayacaktır. Aslında, Foucault'nun kendisinin böyle bir yöne kaydığına dair bazı belirtiler mevcut. 1984 tarihli, "Aydınlanma Nedir?" başlıklı denemesinde öne sürdüğü Aydınlanma görüşü önceki görüşüne kıyasla daha incelikliydi; bilgi ve iktidarı ele alan iki ayaklı felsefeden, etiği de kapsayan üç ayaklı felsefeye geçmişti. Bununla birlikte, toplumsal cinsiyet ve cinsellik bakımından, ortaya koyduğu itidal etiğinin sınırları irdelenmelidir. Kitabımızın son bölümünün konusu bu.

Foucault'nun aksine, kimi Fransız solcular en başından itibaren İran Devrimini epey eleştirmişlerdi. Klasikleşmiş Muhammed biyografisiyle bilinen, ünlü Ortadoğulu akademisyen ve solcu yorumcu Maxime Rodinson, 1978 Aralığında *Le Monde*'un baş sayfasında basılan yazı dizisiyle başlayarak, İran İslamcılığını "bir tür arkaik faşizm" diye niteleyen sert eleştiriler yayımladı ("İslam Diriliyor mu?" Ek, s. 295). Rodinson, Max Weber'in karizma kavramına, Marx'ın sınıf ve ideoloji kavramlarına, İran ve İslam üzerine çeşitli araştırmalara dayanan bu makalelerde, daha sonra açıklamış olduğu üzere, özellikle Foucault'yu hedef almıştı. Eşcinsel erkeklerin yeni rejim tarafından idam edilmesinden, özellikle de Humeyni'nin örtünmeyi zorunlu kılan buyruklarına karşı İranlı kadınların Tahran sokaklarında düzenlediği büyük gösterilerden sonra, 1979 Martında Foucault'nun İran hakkındaki yazıları gitgide daha fazla saldırıya uğruyordu. Buna ilaveten, Fransa'nın en ünlü feministi, varoluşçu filozof Simone de Beauvoir, kadın haklarını baskı altına alan Humeyni rejimini protesto etti ve İranlı kadınlara dayanışma mesajı

gönderdi ("Simone de Beauvoir'ın Konuşması," Ek, s. 311). Foucault bu yeni saldırılara yanıt vermeyi reddetti; İran'daki insan hakları ihlallerine karşı, kadın haklarına ya da eşcinsel haklarına değinmekten kaçınan yumuşak bir eleştiri getirmekle yetinip daha sonra İran konusunda sessizliğe gömüldü.

Fransa'da Foucault'nun İran hakkındaki yazılarına ilişkin ihtilaf iyi bilinmekte ve Foucault'nun itibarını zedelemeye devam etmektedir. Örneğin, 11 Eylül 2001 tarihinde New York'a ve Washington'a düzenlenen terörist saldırılarla ilgili tartışmalarda, önde gelen Fransız bir yorumcu *Le Monde*'da baş sayfadan yayımlanan köşe yazısında polemikle karışık bir şekilde ve daha fazla açıklama yapmaya ihtiyaç duymadan Foucault'yu şöyle anmıştı: "İran'da Humeyniciliği, dolayısıyla bunun işlediği suçları da kuramda savunmuş sayılan Michel Foucault" (Minc 2001).[5] Foucault'ya daha yakın duran Fransız yorumcular bile İran konusundaki tutumunun aşırı sorunlu doğasını kabul etmiştir. Kendisi de *Le Nouvel Observateur*'de editör olan, Foucault'nun arkadaşı ve biyografi yazarı Didier Eribon, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi hakkında şöyle yazmıştır: "İran'la ilgili 'hatasının' karşılaştığı eleştiriler ve alaylar, *Cinselliğin Tarihi* kitabının birinci cildinin, kendi deyişiyle nitelikli bir eleştiriyle karşılanmasından sonra Foucault'nun ümitsizliğini daha da artırmıştır." Eribon ekler: "Ondan sonra Foucault, uzun süre siyaset ya da gazetecilik hakkında nadiren yorum yaptı" (1991, 291). Eribon, şimdiye kadar Foucault ve İran konusuyla ilgili en ayrıntılı, en dengeli irdelemeyi yapmıştır. Başka bir biyografi yazarı, Jeannette Colombel, ki o da Foucault'nun arkadaşıydı, İran konusundaki "yanlışına" gönderme yapar ve sonuçta bu ihtilafın "onu yaraladığını" söyler (1994, 216).

Foucault'nun İran meselesindeki tavrı İngilizce konuşulan dünyada daha az eleştirilmiştir. Siyaset felsefecisi James Miller'ın eleştirel biyografisi bu bakımdan bir istisna. Miller, Foucault'nun İran serüvenini "aptallık" diye niteler (1993 309). Miller, Foucault'nun ölüme duyduğu hayranlığın, kitlesel şehadeti vurgulayan İranlı İslamcılar karşısında heyecanlanmış olmasında rol oynadığını ileri süren tek biyografi yazarıydı. Miller'ın kitabını incelemiş olan toplum felsefecisi Mark Lilla bu konuyu ele almış, İran serüveni sırasında Foucault'nun "siyaset alanında 'sınır deneyimi' yaşamaya çağıran sirenleri duymuş olduğunu" yazmıştır (2001, 154). Siyaset kuramcı-

[5] Aksi söylenmedikçe, Fransızcadan ya da Farsçadan yapılmış metin içi çeviriler kitabın yazarlarına aittir.

sı Mitchell Cohen, Foucault'nun İran hakkındaki yazılarının, "postmodernizmi, basit bir üçüncü dünyacılığı ve özgürlükçü olmayan temayülleri harmanlayan bir solcu düşünce misali sorunlu bir yaklaşımın belirtisi" olduğunu ileri sürmüştü (2002, 18).[6] Şimdiye kadar Foucault hakkında yazılmış en kapsamlı biyografinin yazarı David Macey, bu kadar kesin yargılara varmaz. Macey, İran konusunda Fransızların Foucault'ya yönelttikleri saldırıların aşırı ve art niyetli olduğunu söyler, ancak yine de Foucault'nun 1978'de İran'da gördüklerinden çok "etkilendiğini," dolayısıyla "şahit olduğu olası müstakbel gelişmeleri" yanlış yorumladığını da kabul eder (1993, 410).

Foucault'nun İran hakkındaki yazıları, İngilizce konuşulan dünyanın başka kesimlerinde daha nazik muamele görmüş, çünkü bu yazılar yalnızca seçilerek İngilizceye çevrilmiş, çağdaşı Fransız yazarların verdiği tepkiler ise İngilizceye hiç çevrilmemişti. Öteki Fransız aydınların kendisine yönelttiği saldırılardan sonra İslamcı rejime karşı gecikmiş birkaç eleştiri içeren, İran hakkındaki son iki makalesi, İngilizce basılan makaleleri arasında en çok dolaşıma girenlerdir. Foucault'ya yakın duran Cizvit akademisyen James Bernauer, bu makalelerden bir tanesini İngilizceye yirmi sene önce çevirmiştir (Foucault 1981). Bu makale ve bir parça eleştirel olan başka bir makalesi, Foucault'nun İran hakkındaki yazıları arasında istisnadır ve bu makaleler, Foucault'nun kısa yazılarından derlenmiş kapsamlı bir seçkinin İngilizce baskısına girmiş, İran hakkındaki çalışmalarının yegane örnekleridir (Foucault 2000a). Bu seçkiyi inceleyen edebiyat eleştirmeni Edward Said, ki Foucault'ya uzak durduğu söylenemez, kitaba dahil edilen bu iki İran yazısının "eski moda göründüğünü" söyleyerek bunlarla arasına mesafeye koymaya çalışmıştır (2000b, 16-17).

Foucault'nun İran hakkındaki yazılarının İngilizce konuşulan dünyada tartışılmasını asgariye indiren başka bir etken, ona yakın duran akademisyenlerin, Foucault'nun aynı döneme ait başka siyasi meseleler hakkındaki yazılarıyla İran yazılarını aynı kümeye koyma eğilimidir. Macey'nin 1991 tarihli biyografisinde yaptığı şey budur. Bundan kısa süre sonra James Bernauer ve Michael Ma-

[6] Bununla birlikte, Cohen'in bu makalesinde, Michael Hardt ve Antonio Negri'nin *İmparatorluk* (2000) [Türkçesi Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, 2012 —*ed. notu*] adlı kitaplarında militan İslamı kucakladıklarını gösterme girişimi pek ikna edici değildir. Tjark Kunstreich (2004) da durumu geniş bir fırçayla resmediyor, gerçi Heidegger'in sahihlik kavramıyla kurduğu kimi bağlantılar geçerlidir.

hon, İran Devrimi ile Polonya'nın Dayanışma'smdan,[7] son yıllarında Foucault'nun üzerinde yorumda bulunduğu "iki siyasi olay" diye bahsetmişlerdir (1994, 144). Foucault'nun iktidar üzerine kısa yazılarının derlendiği kitap için kaleme aldığı giriş bölümünde James Faubion bu listeye Foucault'nun Vietnamlı tekne insanları (mülteciler) adına 1979'da yaptığı arabuluculuğu da ekler (bkz. Foucault 2000a, xxxvi).

Foucault'nun Polonyalı ve Vietnamlı mülteciler konusundaki tavırlarının siyasi önemini küçümsemiyoruz; bunların her biri Fransız siyasetinde etkili olmuştu. Ancak, Foucault'nun İran hakkında yazdıklarının, bu konulardaki tutumlarına kıyasla çok farklı nitelikleri olduğunda ısrarcıyız. Vietnamlı mültecileri bir kenara bırakalım, nicelik bakımından Polonya'ya kıyasla İran hakkında çok daha fazla yazmıştı. Nitelik açısından ise, İran hakkındaki yazıları ile öteki konulardaki tutumu arasında büyük farklılıklar mevcuttur. 1979 baharında gündeme gelen Vietnamlı mülteciler meselesinde Foucault, baskıcı Stalinci diktatörlükten kaçan insanlar için iltica hakkı talep eden Jean Paul Sartre ve Raymond Aron gibi ünlü aydınlara katılmıştı. Polonya'ya gelince, 1981 Aralığında yer altına sürülen Dayanışma'yı desteklemek amacıyla, 1981 ve 1982 yıllarında ünlü sosyolog Pierre Bourdieu'yla, meşhur aktris Simone Signoret'yle ve başka insanlarla birlikte yan yana çalıştı. Dolayısıyla, bu meselelerde pek de özgün bir konum almış olmadı ve aslında 1978-79 yıllarındaki İran serüveninden ötürü yaşadığı utançtan sonra Paris entelektüel hayatındaki konumunu geri kazanmak için bu tutumundan faydalanmış olabilir. Buna ilaveten, Polonya ve Vietnam meselelerinde Foucault'nun konumu, onlarca yıl boyunca, önce Rus sonra da Çin tarzı komünizme meyletmiş Fransız aydın sol kesim içindeki geniş kaymanın parçasıydı. Fakat İran meselesinde Foucault hakikaten tek başına kalmıştı.

İran serüvenini, daha ihtilafsız öteki siyasi müdahalelerle kaynaştırmak yerine, bu serüvenin (Foucault'nun gözdesi olan bir terim kullanacaksak eğer) *tekilliğini* vurguluyoruz. Yetmişlerin ilk yarısında yer aldığı tutuklulara destek hareketindeki daha yoğunluklu ve uzun vadeli örgütleme etkinlikleri dışında, İran hakkındaki yazılarının Foucault'nun hayatındaki en önemli ve en tutkulu siyasal

[7] Dayanışma: 1980 Eylülünde kurulan Polonya sendika federasyonu. Bir Varşova Paktı ülkesinde Komünist Parti tarafından yönetilmeyen ilk sendika federasyonu olma özelliğini taşır; bürokrasi karşıtı toplumsal bir hareket oluşturmuştur —*çevirmen notu.*

adanmışlığı olduğuna inanıyoruz. Başarısızlıkla sona ermiş bir serüvendir bu. 1979 Mayısından sonra İran meselesindeki sessizliğine dayanarak bunu kendisinin de anladığını söyleyebiliriz. Ayrıca, modern cezalandırma biçimlerine dair yazıları ve aktivistliği gibi, İran hakkındaki yazılarının da Foucault'nun dünya görüşünün özgün yönlerini dışa vurduğuna inanıyoruz.

1979 tarihli Nikaragua Devrimi hakkında Foucault'nun herhangi bir değerlendirmesine rastlamadık. Bu devrim, İran İslamcılığından daha açık ve hümanist olan bir siyasal maneviyat biçimini, yani kurtuluş teolojisini kapsıyordu. Latin Amerikanın kurtuluş teolojisi bir şehadet ve ölüm kültü ortaya çıkarmamıştır, üstelik otoriter bir hareket de değildi. Kurtuluş teolojisi örneği başka bir sebepten ötürü de önemli. Geçtiğimiz yüzyılda sayısız siyasal maneviyat biçimi ortaya çıktı. Kurtuluş teolojisi, Gandicilik ya da Amerikan Yurttaş Hakları Hareketi gibi bazıları; demokrasi, hoşgörü, insanlık ve bir dereceye kadar kadın hakları politikalarını öne çıkarmıştı.[8] Aynısı, 1997 yılından itibaren İran Reform Hareketine katılan ilerici Müslüman düşünürler için de söylenebilir. 1978-79 İran İslamcılığı gibi başka hareketler ise otoriter nitelikliydi, hem kadınları hem de etnik ve dinî azınlıkları hedef almıştı. Foucault'nun İran İslamcılığıyla ilişkisini incelerken, siyasal maneviyata dair eleştirimizi bu gibi otoriterlik biçimleriyle sınırlandırıyoruz. Günümüzün İslam dünyasında bu hareketler, Batılı Hıristiyan köktendinciliği ile, Siyonizm içindeki aşırıcı akımlarla ya da günümüz Hindistanındaki otoriter Hindu ihya hareketiyle kıyaslanabilir.

İngilizce konuşulan dünyada kimi Foucault taraftarları, İran serüveninden bahsederken, bunun sebep olduğu hasarı denetim altına almaya uğraşmıştır.[9] Ama, din araştırmaları alanındaki İngilizce konuşan akademisyenler arasında Foucault'ya yakınlık duyanlar,

---

[8] Bu noktayı netleştirmemize yardımcı olduğu için Michael Löwy'ye teşekkür ederiz.

[9] Georg Stauth (1991), Foucault'nun İranlı İslamcıları desteklemediğini, bu hareketi yalnızca çözümlediğini yazmıştır (ayrıca bkz. Olivier ve Labbé 1991). Foucault'nun başka bir destekçisi, Keating, "Foucault İran Devrimi konusunda korkunç yanılmıştır," der, ama yine de, felsefecinin İran hakkındaki yazılarının önem arz ettiğini söyler. Bunun nedeni, o yazıların "büyük oranda dile getirilmeyen bir direniş kuramı" ortaya çıkarmış olmasıdır (Keating 1997, 181, 182). Foucault'nun düşüncesi ile Japonya'yı, İran'ı, İslamı içeren kültürel başkalık meseleleri arasındaki ilişkinin çok yararlı eleştirel çözümlemeleri için bkz. Fuyuki Kurasava (1999) ve Ian Almond (2004).

İran'la ilgili yazılarına daha temkinli yaklaşmıştır. Foucault ve din üzerine iki cilt yazmış olan Jeremy Carrette, Foucault'nun, İranlı ayetullahları eleştirmeksizin kucaklamasıyla kendi arasına mesafe koymuş, şunu yazmıştır: "Açıkçası Foucault'nun muhabirlik yazılarında İran'la ve İslamla ilgili devasa muhakeme hataları vardı, fakat Foucault'nun, dinsel öznelliğin insan hayatını şekillendirme gücüne duyduğu ilginin şiddeti barizdir" (Carrette 2000, 140; ayrıca bkz. Carrette 1999). Amsterdam kökenli felsefeci Michiel Leezenberg şu görüşü savunuyordu: "Foucault 1978 protestolarında siyasal İslamın belirleyici önemini doğru bir şekilde gördü, ancak bu öngörünün yanında Şiilikle ilgili cidden hatalı ya da aşırı basitleştirilmiş sayısız düşünce de taşıyordu" (1998, 79). Foucault'nun İran hakkında bazı "muhakeme hataları" yaptığı düşüncesiyle, ayetullahlar rejiminin çabucak zalim bir teokrasiye dönüştüğü ve Foucault'nun bunu öngöremediği kastedilir. Foucault'nun, İslamcıların "manevi siyaseti" karşısında duyduğu genel heyecan ve Şah yönetimine karşı liberal, milliyetçi ya da sosyal demokrat başka seçenekleri şiddetle reddetmesi, bu düşüncede derinlemesine sorgulanmaz. Acaba Foucault'nun İran Devrimine duyduğu ilgi, maneviyatı ve siyaseti birleştirebilecek Batılı olmayan alternatif modernlik biçimleri arayışına bağlanabilir mi bağlanamaz mı sorusu, Foucault'nun projesiyle ilgili başka bir meseledir.

Foucault'nun İran hakkındaki yazılarını "muhakeme hatası" olarak paranteze almaya yönelik daha sıradan girişimler, ki İran'a dair bu yazıların aslında Foucaultcu olmadığı da ima edildiği olmuştur, Foucault'nun 1969 tarihli "Yazar Nedir?" başlıklı ünlü denemesinde bizzat eleştirdiği şeyi hatırlatıyor insana. Yazarın yazı hayatına belirli çalışmalarını dahil edip "farklı bir tarzda" yazılmış ya da "aşağı" olan öteki eserlerini dışladığımızda (Foucault 1969, 111), biçimsel bir birlik ve kuramsal bir tutarlılık yaratmış oluruz. Belirli yazılara hakiki diye ayrıcalık tanıyıp, öbür yazıları yazarla ilgili görüşümüze uymuyor diye dışlayarak yaparız bunu: "Dolayısıyla yazar ideolojik bir şahsiyettir, anlamın tomurcuklanıp çoğalmasından nasıl korktuğumuza işaret eder." (Foucault 1969, 119). Hem bu sebeplerden hem de daha önce değindiğimiz sebeplerden ötürü, Foucault'nun İran Devrimi hakkında yazdıklarını irdelerken okuyucuyu bize katılmaya davet ediyoruz. Bu satırları 2004 yılında yazıyoruz, yani Michel Foucault'nun ölümünün yirminci, İran Devriminin yirmi beşinci yıl dönümünde.

BİRİNCİ KISIM

FOUCAULT'NUN SÖYLEMİ: DORUKLAR VE TUZAKLAR ÜZERİNE

Birinci Bölüm

Foucault'nun Çelişkili Dünyası

Modern ve Geleneksel Toplum Düzenleri

Foucault, Nikaragua Devrimine benzer bir ilgi göstermemişken ve Polonya'daki Dayanışma hareketiyle Nikaragua'dakine kıyasla yalnızca biraz fazla ilgilenmişken, neden 1978-79'da İran'a iki kere yolculuk yapıp İran Devrimi hakkında yazılar kaleme almaya karar verdi? İran Devrimi hakkındaki yazılarında neden yalnızca İslamcı kanadı destekledi? Foucault'nun yapıtlarında rastladığımız kimi düşünce tarzlarının, İran'da gerçekleşmekte olan devrimci hareketle aynı tınıyı taşıdığı görülebilir. Bu post-yapısalcı filozofla, modernliğin bu Avrupalı eleştirmeniyle, İran caddelerindeki modernlik karşıtı İslamcı köktenciler arasında şaşırtıcı bir benzerlik mevcut.[1] İkisi de, bütünüyle maddeci dünyanın karşıtı bir söylem olarak yeni bir siyasal maneviyat biçimi arayışı içindeydi; ikisi de, modernlik öncesi toplumsal düzenleri ülküselleştiren kavramlara sarılmıştı; ikisi de modern liberal yargı sistemlerini küçümsüyordu; ikisi de hakiki varoluşa ulaşmak uğruna kendi hayatını hiçe sayan bireyleri takdirle karşılıyordu. Foucault'nun İranlı İslamcılara yakınlığı, ki çoğunlukla İran meselesinde yaptığı bir "hata" olarak yorumlanır, Nietzscheci-Heideggerci söylemindeki daha geniş dallanıp budaklanışı da ifşa edebilir.

Kitabın bu bölümü, Foucault'nun iktidar, söylem, beden konularına yaptığı özgün katkılar üzerine bir incelemeyle başlıyor. Foucault'nun, çileci düşüncenin şarkî biçimlerine duyduğu çekime bakarak çilecilik hakkında yaptığı yorumlar münferit de olsa, bu yorumların eserleri için önemli bir alt metin oluşturduğunu ileri sürüyoruz. Ardından Foucault'nun, tarih yazımına dair tarihüstü yöntemden ayrıldığını iddia ettiği soykütük yöntemine eğiliyoruz;

---

[1] Aşağıda bahsedildiği gibi, elbette hem Foucault hem de İslamcılar modernliğin birçok unsurundan faydalandı. İslamcılara göre bunun anlamı, devrimden sonra modern devletin bütün iktidar manivelalarından istifade etmekti.

ancak biz, Foucault'nun bu yönteminin de tarihüstü bir büyük anlatı olarak görülebileceğini söylüyoruz. Foucaultcu büyük anlatı ile liberal ya da Marksist anlatılar arasındaki fark, Foucault'nun anlatısının modernliğe değil geleneksel toplum düzenlerine imtiyaz tanımasıdır. Bilhassa, Foucault'nun Hıristiyan manastır edebiyatına dair yazılarını gözden geçiriyoruz; İran'a gitmeden önce ve *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerini yazmaya hazırlanırken verdiği dersleri de tetkik ediyoruz. Martin Heidegger geleneği uyarınca Foucault, Hıristiyanlığı laik ve yorumbilgisine dayalı bir şekilde okumakla ilgileniyordu, özellikle de yeni bir maneviyat için yeniden icat edilebilecek ritüelleri ve teknikleri, yani modern kefaret biçimini bu şekilde yorumlamanın peşindeydi. Foucault, Heidegger'in başka bir kavramı olan "ölüme-yönelik-özgürlük" kavramını, sanatsal ve siyasal yaratıcılık için açılmış eşik alanı olarak sahiplenmişti. Bu bölümün son kısmı tekrar 1978 İranına dönüyor; o zamanlar İran Devriminin önderi Ayetullah Humeyni, milyonlarca insanı Şah karşısında hayatlarını hiçe saymaya ikna etmişti. Foucault'ya göre Humeyni, Nietzsche'nin "güç istenci" kavramının canlı örneği haline gelmişti.

FOUCAULT'NUN ÖZGÜN KATKISI: İKTİDAR, SÖYLEM VE BEDEN

Foucault'yu, onu eleştirenler için dahi karşı konulamaz bir düşünür yapan unsur, iktidara dair özgün formülasyonları ve modernlik söylemleri dediği şeydir. Foucault'ya göre modern iktidar yalnızca baskıcı, olumsuz, kısıtlayıcı değil, aynı zamanda olumlu, üretken, yaratıcıdır da. *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabında "iktidar, gerçeklik üretir" ve "hakikat ritüelleri" tesis eder, diye yazmıştır. İktidar oyunları sadece devlet ve uyrukları arasındaki ya da çeşitli toplumsal sınıfların üyeleri arasındaki ilişkilerde tezahür etmez. Modern iktidar çok daha geniş bir alana nüfuz etmiştir; toplumsal, siyasal, iktisadi tüm ilişkiler ağından geçip "toplumun iyice derinliklerine" sızar (Foucault 1977a, 33).[2] Feminist ve postkolonyal kuramcıların koca bir nesli, bilgi biçimlerinin iktidardan bağımsız olmadığını vurgulamıştı. Foucault bu düşünceyi kesin bir kuramsal formülasyonla dile getirdi: "Bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi

[2] *Hapishanenin Doğuşu* kitabından yapılan alıntılar Mehmet Ali Kılıçbay'ın çevirisindendir (İmge Kitabevi, 1992), parantez içinde belirtilen sayfa numaraları da bu çeviridendir —*çevirmenin notu.*

olamayacağını, ne de aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olamayacağını kabul etmek gerekir" (33).

Malum olduğu üzere, akıl hastanesi, askeriye, okul, hastane, hapishane tarihlerine dair incelemelerinde Foucault, modern "iktidar tekniklerinin" uysal, faydacıl bedenler yarattığını söylemiştir. Modern iktidarın aygıtları basittir: Askeriyede, okulda ya da hapishanede "tek bir bakışla her şeyi sürekli olarak görmeye olanak veren" "hiyerarşik bir gözlem yöntemi" kurulur (Foucault 1977a, 218). Sonra, "normalleştirici bir yargı", yani sürekli gözetilmesi gereken bir kurallar bütünü devreye girer. Öğrenciler, askerler, akıl hastaları, mahpuslar bu kuralları içselleştirir. Artık hepsi küçük bir cezalandırma mekanizmasına tabidir. Bu mekanizma "kıyaslamakta, farklılaştırmakta, hiyerarşik hale getirmekte, türdeşleştirmekte, dışlamaktadır. Tek kelimeyle, *normalleştirmektedir*" (230; vurgu asıl metinden). Nihayetinde, "sınav" süreci söz konusudur; hayli ritüelleşmiş olan bu süreç, konformistleri ödüllendirir, konformist olmayanları cezalandırır. Dolayısıyla modern iktidar, görünürde, bireyler (öğrenciler, akıl hastaları, askerler, mahpuslar) hakkında bilgi toplayarak iş görür, bu bilgi sayesinde onları sürekli gözleyebilir. "Terbiye edici bu yeni iktidar" yalnızca öğretmen, çavuş ya da hapishane müdürü tarafından değil, aynı zamanda bu iktidarı içselleştirmiş tekil birey tarafından da tatbik edildiği zaman sistem daha başarılı olur.

Modern iktidarın amacı, iktisadi ve siyasal anlamda hem "azami yoğunluğu" elde etmek hem de bunu asgari bedelle gerçekleştirmektir. Hedef, çok sayıda bireyi aynı kurumda toplayıp, ketum ve görünmez denetleme yöntemlerini olsa olsa "düşük bir direnç" uyandırarak uygulamaktır. Kısacası, yeni iktidar tekniklerinin amacı, "sistemin tüm unsurlarının itaatkârlığını ve yararlılığını artırmaktır" (Foucault 1977a, 274). Foucault, 1976'dan önceki yazılarının çoğunda, modernliğin merkeziyetçi, terbiyeci iktidarına başarıyla karşı koyulamayacağını ileri sürmüştü. Ancak, ilk defa 1976 yılında yayımlanan *Cinselliğin Tarihi* kitabında da görüldüğü gibi, Foucault'nun ortaya koyduğu iktidar matrisi direnişten bütünüyle yoksun değildi. İktidar, toplumun mikro seviyelerinde işlediği için, "iktidar şebekesinin her yanında mevcut olan" direnme noktaları da (Foucault 1978a, 74)[3] yerel olacaktı ve günlük pratiklerde tezahür edecekti. Birden

[3] *Cinselliğin Tarihi* kitabından yapılan alıntılar Hülya Uğur Tanrıöver'in çevirisindendir (Ayrıntı Yayınları, 2000) —*çevirmen notu.*

fazla noktada direniş göstermek, normları yıkabilir ve boyun eğmeye mahkûm, türdeşleştirilmiş toplumların yaratılmasını önleyebilirdi. Foucault, aynı zamanda "direnişlerin çoğulluğuna" da atıfta bulunur: "Direnişler, türdeş olmayan birtakım ilkelere bağlı olmamakla birlikte birer tuzak, zorunlu olarak yerine gelmeyen birer vaat de değildir. İktidar bağıntılarındaki öteki mercilerdir; bu bağıntılar içinde *indirgenemez karşılıktırlar*" (74; vurgu tarafımızdan yapılmıştır). İki sene sonra, Foucault'nun İran hakkındaki yazıları İslamcı harekete odaklanmıştı; ileride göreceğimiz gibi, bu hareketi Batının egemenliğine karşı "indirgenemez" bir direniş biçimi olarak tanımlayacaktı.

Foucault'nun liberalizmi ve en azından ortodoks Marksizmi hedef alan kışkırtıcı meydan okumalarından biri, Aydınlanmanın özgürlükçü iddialarını reddetmesiydi. Batı toplumlarında başat sınıfların geleneksel ve daha şiddet içerikli iktidar biçimlerini kademeli olarak terk ettiğini, bunun sebebinin de seçkinlerin "uygarlaşması" ve müşfikleşmesi değil, on sekizinci yüzyıla gelindiğinde zalim cezalardan daha etkin ve verimli olan, incelikli "boyun eğdirme teknikleri" icat etmeleri olduğunu ileri sürmüştü. Foucault'ya göre, "özgürlükleri keşfeden 'Aydınlanma Çağı,' disiplinleri de keşfetmiştir" (1977a, 279). Fransız Devriminin eskiye kıyasla eşitlikçi kanun çerçevesi; fabrikada, askeriyede, okulda, hapishanede iş başında olan sinsi denetleme mekanizmalarını maskelemişti:

> Disiplinsel düzeneklerinin gelişmesi ve genelleşmesi, bu süreçlerin karanlık olan diğer cephesini meydana getirmiştir. İlkesel olarak eşitlikçi olan bir haklar sistemini garanti altına alan genel hukuki biçim, bu küçük, gündelik ve fizik mekanizmalar tarafından, adına disiplin dediğimiz esas olarak eşitsizlikçi ve asimetrik olan bu mikro-iktidar sistemleri tarafından desteklenmektedir. Ayrıca, temsile dayalı rejim, egemenliğin temel makamının doğrudan veya dolaylı olarak, aracılı veya aracısız olarak herkesin iradesi olmasına biçimsel olarak izin vermekteyse de, disiplinler, temel olarak, güçlerin ve bedenlerin boyun eğdirilmesinin garantisini oluşturmaktaydılar. Gerçek ve bedensel disiplin türleri, biçimsel ve hukuki özgürlüklerin zeminini oluşturmuşlardır (278-79).[4]

[4] Yirmi sene önce, neo-Marksist Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık* adlı kitabında benzer bir görüş dile getirmişti: "Hükümetten ve kanunlarından özgürlük diye bir şey yoktur, çünkü bunlar özgürlüğün nihai teminatçısıdır. Bunlara karşı ayaklanmak, yine en büyük suçtur; çünkü bu sefer, doyumu yasaklayan despot bir hayvana karşı değil de, insani ihtiyaçların ilerici tat-

Foucault'nun modernlik ve Aydınlanma karşısındaki hayli eleştirel tavrı, onlarca yıl boyunca tartışma konusu olmuştur. Başlıca fikrî muhalifi Jürgen Habermas da Aydınlanmanın araçsal akılsallığını ve teknolojik tahakkümünü eleştirmiştir. Fakat Habermas, Aydınlanmanın ve modernliğin kazançlarını yadsımak istemiyordu. Bunun yerine, Foucault'nun soykütüğe dayalı tarih yazımı yönteminin büyük boşluklar ve eksiklikler üzerine inşa edildiğini söylüyordu. O halde Foucault, Aydınlanma çağının on sekizinci yüzyıldaki ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki reformlarından bahsederken, Kant'ın ahlak kuramı sorunları, cezai adalet sisteminin ortaya çıkışı, faydacı felsefenin formülasyonu gibi meseleleri öne çıkarmış, ancak devlet iktidarını "hükümdarın egemenliğinden halkın egemenliğine ideolojik olarak" nakleden meşruti yönetim biçimlerinin tesis edilişini neden tatmin edici bir biçimde irdeleyememişti (Habermas 1995, 289)?

Dahası, bunun öncesinde yurttaşlık haklarından mahrum edilmiş toplum üyelerinin, yani hem kadınların hem de azınlıkların haklarının son iki yüzyılda önemli ölçüde genişlemesini sağlayan modern kanunlara neden Foucault pek önem vermemiştir? Bu medeni kanun hükümlerini neden sadece bir aldatmaca olarak görmüştür: "Fransız Devriminden bu yana bütün dünyada kaleme alınan anayasalar, yazılan ve değiştirilen kanunlar, sürekli ve bol gürültülü yasal etkinlikler bizi yanılsamaya itmemelidir: Bunlar özünde normalleştirici bir iktidarı yenir yutulur kılan biçimlerdir" (Foucault 1978a, 106). Habermas, günümüz sosyal devletinde yurttaşların özgürlüklerini güvence altına alan adli mekanizmaların, "bunlardan faydalanması muhtemel olan kişilerin özgürlüğünü tehlikeye sokanlarla" aynı mekanizmalar olduğunu kabul eder. Foucault'nun ise, bu sorunlara eleştirel bir şekilde değinmek ve Aydınlanmanın "özgürlükçü güdüleri" üzerine bir şeyler inşa etmek yerine, "modernleşmenin giriftliğini düzlediğini," böylece parçalı arkeolojik çalışmalarında farklılıkları gözden yitirdiğini söyler (Habermas 1995, 290).

---

mini için mal ve hizmet sağlayan bilge düzene karşı ayaklanılmış olur. Bu durumda isyan, tüm insan toplumuna karşı işlenmiş bir suçtur, dolayısıyla ödülü ve kefareti yoktur. Ancak, uygarlığın ilerlemesi bu mantığı yapay kılıyor. Mevcut özgürlükler ve mevcut doyumlar, tahakkümün ihtiyaçlarıyla bağlantılıdır; bunların kendisi baskı aygıtı haline gelir." Foucault'nun aksine Marcuse, sistemin, bireyin bilincini yönlendirerek kendi devamlılığını sağladığını düşünüyordu; bunlara "düşünmeyi gerektirmeyen boş zaman etkinlikleri" ve cinsel tabuların gevşemesi de dahildi (1962, 85-86).

HEIDEGGERCİ VE ŞARKİYATÇI BİR ALT METİN?

Belki de Martin Heidegger'in teknoloji ve modernlik eleştirisi Foucault'nun çalışmalarını en çok etkilemiş felsefi görüştür. Heidegger, Batının hem metafizik gelenekleriyle hem de akli, bilimsel, teknolojik gelenekleriyle arasına mesafe koymaya çalışmıştı. Yeni bir ontolojik ve anti-tarihselci bakış açısı çizerken, modern insanın "düşüşünü" görünüşte laik bir biçimde sorgulamak isterken Katolik Roma'ya ait pek çok teoloji kavramını devreye sokmuştu (Heidegger 1962). Modernliği öznellikle nitelemişti; böylece, yüzyıllardır etiği ve siyaseti tanımlamış olan teokratik ve geleneksel değerlerden uzaklaşmıştı. Dünyaya anlam, yapı ve kesinlik veren geleneklerin yokluğunda modern özne, insan algısına, hislere ve akılsallığa yaslanmıştı. Bilim ve işgücü aracılığıyla doğaya egemen olmak hayatın amacı haline gelmişti. Modern tarih araştırmaları, teknoloji geliştirmeyi ve doğayı denetlemeyi temel alan bir ilerleme düşüncesi üretmişti. Fakat Heidegger'e göre, nesneler üzerinde (ve tanımı gereği başka özneler üzerinde) üstünlük kurmaya yönelik bu sonu gelmez dürtünün sonuçları felaket olmuştu. Modern dünyada insanlığın peşinden gitmek, nihai bir "insaniyetsizlik" üretmişti. Öznellik ve modernlik, ister Amerikan ister Sovyet ister Nazi versiyonuyla olsun "totaliter bir dünya teknolojisiyle" doruğa ulaşmıştı, gerçi Heidegger Nazi versiyonuna karşı soğuk değildi (Steiner 1987, 28; ayrıca bkz. Gillespie 1984, 127-28). Yalnızca, insanın sınırlarını teşhis ederek ve nihai ölümünün gerçekliğiyle yüzleşerek, insanoğlu kendisini bilim ve teknoloji dogmasından kurtarabilir ve sahih hayatını yaşayabilirdi.

Heidegger'in vicdan çağrısı ve Batı modernliğini sorgulayışı, Japonların çilecilik geleneği de dahil, meditasyonun Şarkî biçimlerine benzetilmiştir (Steiner 1987, 33; Gillespie 1984, 174). Bu yaklaşım da Foucault'yla ilintilendirilmiştir. Birkaç yorumcu, özellikle de Ua Schaub, Foucault'nun çeşitli gizemcilik biçimlerine (Hıristiyan ve Yahudi), ayrıca büyüye, hermetisizme, gnostisizme kafa yorduğunu belirtmiştir (Schaub 1989, 306). Foucault'nun, Batının iktidar teknikleri ile Batı ahlakına yönelttiği eleştirinin temelinde Budacılık dahil Doğu düşüncesine kafa patlatmış olması yatıyor mu yatmıyor mu diye merak edenler de olmuştur. Schaub, Foucault'nun sürekli, sınırları sorgulamasını ve kural ihlallerini irdeleyişini, "Batılı denetim stratejilerine karşı Şark ilmini sahiplenen Doğulu karşıtı söylemden" etkilenmesine bağlarken, modern, akılcı Avrupa dünyasının muhtemelen kavrayamadığı bir Doğudan bahseder (308). Aslında,

adeta tutkulu bir Romantik gibi Foucault, kendi hayatında bir Batılı olarak kalırken, Doğuyu uzaktan egzotikleştirip yüceltmiş olabilir (Brinton 1967, 206).

Deliliğin Tarihi başlıklı kitabının (1961) ilk baskısına yazdığı önsözde Foucault, Doğuya ait kavramları, yayılmacı ve akılcı Batının mutlak "başka"sı olmakla eleştiriyordu:

> Batı *ratio*'sunun evrenselliğinde, Doğu anlamına gelen o bölme vardır. Köken olarak düşünülen, geri dönüş özlemlerinin ve vaatlerinin kaynaklandığı Doğu; Batının sömürgeleştirici aklına sunulmuş, ama hep sınır olarak kaldığından sonsuza dek erişilmez kalan Doğu: içinde Batının oluştuğu, ama bu arada bir bölme çizgisi de çizdiği başlangıç gecesi olarak Doğu, Batı olmayan her şeydir; ama Batı ilk hakikatini yine de Doğuda arar. Batının bütün oluşumu boyunca bu büyük bölmenin tarihini yapmak... gerekir. (Foucault 1961, iv)[5]

Bununla birlikte, Foucault'nun kendi eseri de benzer bir düalizmden mustariptir.

Ancak, Foucault'nun "Şark"ı sıra dışı bir hamleyle hem Yunan-Roma dünyasını hem de modern Doğu dünyasını kapsıyormuş gibi görünür; zira ortaya koyduğu zıtlık esasen Doğu ile Batı arasında değil, gelenek ile modernlik arasındadır. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı kitabında da buna benzer bir taksonomi mevcut; "soylu ırklar" kategorisini tanımlarken ve şiddetin zorunlu tezahürlerini betimlerken, modernlik öncesi çeşitli toplumları dahil eder: "Bütün bu soylu ırkın temelde, av ve zafer için tutkuyla dolanan görkemli yırtıcı hayvan, sarışın canavar olduğu görmezlikten gelinemez; bu gizli temel, zaman zaman patlamalı, hayvan tekrar tekrar vahşete geri dönmelidir: –Romalı, Arap, Alman, Japon soyluluğu, Homeros'un kahramanları, İskandinav Vikingleri– tümü de bu gereksinimi paylaşıyordu." (1967, 55).[6]

Foucault'da, modernlik öncesi toplumsal düzene (günümüzde birçok Ortadoğu, Afrika, Asya toplumunda iş başında olduğu var-

---

[5] Bu önsöz, Mehmet Ali Kılıçbay'ın çevirisinde yer almıyor. Dolayısıyla Michel Foucault'nun *Büyük Kapatılma* (Ayrıntı Yayınları, çev. Işık Ergüder ve Ferda Keskin) adıyla basılmış seçme yazılarından alınmıştır —*çevirmen notu.*

[6] *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* kitabından yapılan alıntılar Ahmet İnam'ın çevirisindendir (Say Yayınları). Fakat Ahmet İnam'ın çevirisinde yukarıdaki cümle "paylaşmıyordu" diye bitse de, doğrusu "paylaşıyordu" olmalıydı —*çevirmen notu.*

sayılır) modern Batılı toplum düzeni karşısında ayrıcalık tanıyan bir düalizm belirir. Bu sorunlu bir düşünce, çünkü Foucault "akılcı" Batı karşısında saf, tertemiz bir Doğu olduğunu varsaymakla kalmaz, aynı zamanda Foucault'nun öznesiz tarih yazımı yöntemi ve ülküsülleştirilmiş Doğusu, erkek merkezli söylem örüntüleri de türetir. Örneğin 1982 yılında katıldığı bir söyleşide Foucault, Şark hayranlığını, kişinin astlarıyla ilgilendiği, aristokratik ve görünürde ataerkil olan bir sisteme duyduğu özlemle birleştirmiş, ve modernliğin, bu sistemin yerine duygusuz bir bireycilik koyduğunu eklemiştir. Modernlik öncesi toplumlarda yetişkinlerle gençler, erkeklerle kadınlar, üst sınıflarla alt sınıflar arasındaki ilişkileri bu gibi hiyerarşi gelenekleri düzenlerdi. Foucault, sessizlik için düzdüğü şu methiyede, bu durumdan bihaber olmaktan gayet memnunmuş gibi görünür:

> Sessizlik, insanlarla ilişki kurmanın çok ilginç bir yolu olabilir... Sessizliğin, kültürümüzden ne yazık ki kaybettiğimiz şeylerden biri olduğunu düşünüyorum. Bir sessizlik kültürümüz yok; bir intihar kültürümüz de yok. Sanırım Japonlarda var. Genç Romalılara ya da genç Yunanlılara münasebette oldukları kişilerin kim olduğuna bağlı olarak sessiz kalmanın farklı yolları öğretilirdi. O zamanlar sessizlik başkalarıyla ilişki kurmanın özgül bir biçimiydi. Bu, geliştirilmeye değer olduğuna inandığım bir şey. Kültürel bir etos olarak sessizliğin geliştirilmesi taraftarıyım. (Alıntı Carette 1999, 40)[7]

Burada da Heidegger'in yankılarını görebiliyoruz. Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı kitabında, benliğin insanların gürültülü boş konuşmalarından çıkarılıp nihayet geri getirilmesini ve vicdanın kazanılmasını sağlayan söylem, sessizlik söylemidir diye yazmıştı. "Sükut etmek söylemin önemli bir imkânı olarak nitelenmiştir... Vicdan söylemi, asla dile getirilemez" (Heidegger 1962, 246). Bu çalışma boyunca göreceğimiz gibi, Foucault'nun eserlerinde ne ölçüde Şarkiyatçı

[7] Foucault, *Cinselliğin Tarihi* kitabının birinci cildinde sessizlik kavramına dair iki çelişkili tutum ortaya koyar. Bir yerde, yukarıdaki gibi, modernlik öncesi sessizlik kültürünü över, "bu kültürde cinsellikle ilgili sırlar zorla alınmaz," der (1978a, 59) oysa on yedinci yüzyıldan sonra Avrupa'da kurulan "hakikat rejiminde" bunun tersi geçerlidir. Başka bir yerde ise, modern dönemde kendi cinsellikleri konusunda çocuklara dayatılan sessizliği, bu meseleleri çocukların yerine anne babaların ve eğitimcilerin konuşmasını eleştirir (27). Kaçırdığı nokta, modernlik öncesi dönemde de sessizliğin dayatılması ve mecbur tutulmasıdır, özellikle de kadınlara.

bir alt metin varsa, bu alt metin coğrafi ve mekânsal değil, felsefi ve zamansal bir alt metindir; Doğu/Batı ayrımını boydan boya aşan, büyük oranda Nietzsche'ye ve Heidegger'e yaslanan bir söylemdir. Foucault'nun "Doğusu," tercih edilen söylem kipleri olarak sezgiye ve sessizliğe (modernlik öncesi toplumlarda çoğunlukla gençlerin, kadınların, alt sınıfların sessizliği diye okuyun) ayrıcalık tanır ve akılcılık öncesi düşünce biçimlerinin akılcılık üstü biçimlerle karıştırılması ihtimalini doğurur.[8]

Foucault'ya göre, Doğunun cinsellik söyleminde sessizliğe, yani, Doğu üzerine çalışan feministlerin yeni yeni meydan okumaya başladığı şeye, özel bir değer veriliyordu. *Cinselliğin Tarihi* kitabında, cinselliğin hakikatini üretmenin iki büyük yöntemi olduğunu yazmıştır. Batı *scientia sexualis*'i üretmiştir, yani cinselliğin hakikatini anlatmak amacıyla, bilginin iktidara özdeş bir biçimine uydurulmuş usûller geliştirmiştir, oysa Doğu oldukça farklı bir şey üretmiştir. Fakat, burada Roma'nın Asya ve Ortadoğu kültürleriyle aynı kümeye alındığına dikkat etmek gerekir:

> Bir yanda kendi *ars erotica*'larını [erotik sanat] yaratmış toplumlar –örneğin Çin, Japonya, Hindistan, Roma ve Arap-Müslüman toplumları yer alır. Erotik sanatta, hakikat... hazzın kendisinden çıkarılır... Böylece gizli kalması gereken bir bilgi oluşur; ancak bu giz, nesnesini damgalayacak bir iğrençlik kuşkusundan değil, o nesneyi en geniş sakınma çerçevesinde tutmak için gereklidir. Zira geleneğe göre, söz konusu bilgi yayılırsa etkisini ve erdemini yitirir. Gizleri elinde tutan "usta"yla ilişki bu nedenle temel bir nitelik taşır; çünkü yalnız o, gizi dışa kapalı bir biçimde iletebilir. (Foucault 1978a, 48-49)

Bu metinden şu sonuca varılabilir: Foucault'ya göre, *ars erotica*'nın bu şekilde romantikleştirilmesini sorgulayanlar ya da bu gibi sessizlikleri kırmak isteyenler, modern Batının cinselliğe yönelik tavrını yeniden üretmekle yetinmiştir. Eğer Şarkiyatçılık, Doğuyu ve yaşam tarzını klişeleştirmek anlamına geliyorsa (yücelterek ya da karalayarak), Doğunun egzotik cinselliğini (eşcinsellik ya da heteroseksüellik) romantikleştirmek anlamına geliyorsa, o zaman Foucault muhtemelen bir Şarkiyatçıydı. Foucault'nun fikrî ve siyasal yakınlığı, teknoloji öncesi yaşam tarzından ve Batı emperyalizmi tarafından mağdur

[8] Heidegger'in kategorik aklı saf sezgisellik lehine reddedişinin, "alt-akılcılık ile akılcılık dışını birbirine karıştırma" tehlikesini barındırdığını yazan Michael Gillespie değerli bir sav ortaya koyuyor. (1984, 174).

edilmesinden ötürü Doğunun tarafındaymış gibi görünse bile, yine de Şarkiyatçı sayılmalıdır.

Bu çift ayaklı dünya görüşünün ikinci sonucu, Foucault'nun modern Avrupa'ya ait cinsel etkinliklere dair tahlilinde de, *Cinselliğin Tarihi* kitabında da görülüyor. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki yeni cinsellik tekniklerinin kökenlerini inceleyen Foucault, sömürgeciliğin bilimsel iddialar üzerindeki etkisine kısaca değinmiş ve Batıda ifade edildiği şekliyle ırkçılık mefhumunu çözümlemiştir. Ann Stoler'ın ileri sürdüğü gibi, modern Avrupa'nın cinsellik söylemi, en azından kısmen, Batı emperyalizminin sonucunda ortaya çıkmış belirli toplumsal pratikler temel alınarak inşa edilmişti. Gerçekten de, Avrupa iktisadının, siyasetinin, kültürünün başka veçheleri de bu ilişki aracılığıyla oluşmuştu. Stoler, hem sömürgelerde hem de emperyalist metropollerde burjuva kimliklerinin "kesinlikle ırk üzerinden kodlandığını", bu kimliklerin Avrupalı seçkinlerle sömürgelerdeki tebaa arasındaki geçirgen sınırlarda kök salan bir dolu endişeyi yansıttığını, bu keyfî hududu da yoksul beyazlar ile melez çocukların tanımladığını yazmıştır. Cinsellikle ilgili yeni kavramların amacı, sürekli değişen toplumsal sınıflandırmalar arasına sınır çizmekti (Stoler 1995, 100).[9]

Bununla birlikte Foucault, Batının yeni teknolojilerinde cinsellik söyleminin, başkasını (işçi sınıfı ya da sömürge) köleleştirip sömürmeyi hedeflemediğini, bunun yerine burjuva benliğini onaylamayı amaçladığını belirtir. Burjuva bedeninin "başkaları"nın bedeninden "yalıtılması" zorunluluğunu fark etmeye yaklaşır gibi olsa da, Foucault *métissage* [ırkların karışması, melezleşme] korkusuna denk gelen şeyin ırkçılaşmış doğasını teşhis edemez:

> Sorun, sömürülecek sınıfların cinsel etkinliğinin bastırılmasından çok, "egemen olan" sınıfların bedeni, gücü, uzun ömürlü olması, çocukları ve soylarıydı.... Bu yüzden burada tespit edilmesi gereken olgu, bir sınıfın köleleştirilmesi değil, bir başka sınıfın kendi kendini olumlamasıdır.... Kendisini icat ettiği bir iktidar ve bilgi teknolojisi aracılığıyla kendi cinsel etkinliğinin kuşatılmasıyla, burjuvazi, kendi bedeninin, duyumlarının, hazlarının, sağlığının ve yaşamını sürdürmesinin yüksek siyasal bedelinin önemini vurguluyordu. (Foucault 1978a, 93)

---

[9] Aşağıda göreceğimiz gibi, Foucault, Batıda doğurganlığın düzenlenişini, ve buna ek olarak, genetiği ve sömürgeleştirilmiş insanları hedef alan ırkçı görüşleri incelemiştir. Burada da Batıya vurgu yapmaktadır.

Stoler'in işaret ettiği gibi, Foucault'nun bu cümlede edilgen çatı kullanması, burjuva bedeninin bu şekilde pohpohlanmasının ve beslenmesinin hizmetçiler, uşaklar, süt anneler, kahyalar gerektirdiği gerçeğini örtmüştür, ki sözü edilen insanlar sömürgelerde bu işlevi görüyordu. Bedenle ilgili bu yeni teknolojiler, "Avrupalı erkeklerle yerli kadınlar arasında, Avrupalı kadınlarla yerli erkekler arasında kurulan ve, sınıf ile ırka dair cinsel politikaların biçimlendirdiği istismara açık mahrem cinsel ilişkilere ve hizmet ilişkilerine" dayanıyordu (Stoler 1995, 111).

Fakat çağdaşı birçok Fransız aydın böyle bir projeyle uğraşırken, neden Foucault sömürge kültürünü derinlemesine irdelemekten uzak durdu? Foucault'nun, Doğunun geleneksel toplumsal normlarından büyülenmesi, modern dönemin toplum düzenleri ile modernlik öncesi toplum düzenleri arasında çift unsurlu bir ayrım ortaya koyması, Avrupa'nın cinsellik tekniklerinin sömürgeci köklerini keşfetmesini engellemiş olabilir. Emperyalizmi daha yakından incelemek, Doğunun modernlik ve Batılı kipler tarafından adım adım dönüşüme uğratılmasından bahsetmeyi, ayrıca Batılı aydınlar, sömürgeciler ya da turistler ile yerli nüfusların ırklar arası cinsel ilişkilerini irdelemeyi gerektirecekti. Bunların hepsi Foucault'yu, projesini baştan değerlendirmeye itebilirdi. Dolayısıyla Foucault'nun söyleminde, Doğu ile Batı arasında daha geçirgen, akışkan, melez bir mübadele eksiktir, gerçi bu yaklaşım bazı çağdaşlarının yazılarında bulunabilir, örneğin Frantz Fanon ve Albert Memmi gibi. Bu isimlerin ırk ayrımını aşan cinselliğe dair ruhçözümlemeci gözlemleri Freud'a, Lacan'a, ayrıca Hegel'e, Marx'a ve Sartre'a dayanır (bkz. Fanon 1967, Memmi 1965).

FOUCAULT'NUN BÜYÜK ANLATISI

Foucault'nun 1971 yılında "Nietzsche, Soykütük, Tarih" başlıklı denemesinde yazdığı gibi; toplumsal dünya, tahakküm sürecinin sonu gelmez tekrarlarını sergilemiş, bu süreç de kendisini "haklar ve yükümlülükler dayatan ritüllerde" gözler önüne sermişti (Foucault 1971, 85). Tarihte gerçeği aramak imkânsızdı. Tarihin nihai görevi olan bilgi edinme arzusu, faydasız, hatta yıkıcıydı, çünkü "bilgiye duyulan tutku yüzünden nihayetinde insanoğlu mahvolabilir"di (96). Dolayısıyla, tarih yazarken esas nokta kesintileri, kopuklukları keşfetmektir. Foucault, bu yeni tarih yazma biçiminde, ki buna ay-

rıca "soykütük" ya da "etkin tarih" de demiştir, soykütükçünün zamanda geri gidip "kesintisiz bir süreklilik" meydana getirebilecekmiş numarasına yatmadığını ileri sürer. Foucault'nun çalışması "türlerin evrimi" yaklaşımına benzemiyordu, ne de "bir halkın kaderinin" haritasını çıkarmakla ilgileniyordu. Bunun yerine soykütükçünün ilgi alanı, kazalar, "ufak sapmalar", modern iktidar ve bilgi eksenlerini doğuran "hatalar"dı (81). Böylece Foucault, Nietzsche geleneği uyarınca, farklı bir tarih türü aradı ve "tarih-üstü" tarih yazımı dediği şeyle yollarını ayırdı.

Ancak, Foucault'nun soykütükçü yazılarına yakından baktığımızda, modernliğin eski büyük anlatılarının yerine sık sık kendi üst anlatısını yerleştirmiş, yani modern toplum düzeninin karşısında geleneksel düzenlerin kayırıldığı çift ayaklı yapıyı koymuş olduğu fikrine kapılırız. Foucault; liberal, Marksist, ruhçözümlemeci tarih anlatılarının yerine güç, bilgi ve haz (ve kimi zaman da direniş) üzerine bir söylem geçirmiştir. Bu söylemin ana ekseni, modern ile modernlik öncesi Avrupa toplumları arasındaki çift unsurlu zıtlık ya da yapıydı. Empirik soykütükçü incelemelerinin tümünde Foucault, modernlik öncesi tahditlerin ve cezalandırmaların fiziksel biçimlerinin yerini ruhsal ve söylemsel modern cezalandırma biçimlerinin alması sürecini göstermeye çalıştı. Bu yeni tahdit biçimleri daha insancıl görünüyordu, fakat aslında daha yaygın ve güçlülerdi, çünkü insanları belirli bir rejime göre sınıflandırıyor, etiketliyor, teşhis ediyor ve izliyorlardı.

Deliliğin Tarihi kitabında (1961) Foucault, Rönesans dönemi Batı Avrupasında deliliğin olağan sayıldığını, hatta belirli bir saygınlık uyandırdığını ileri sürüyordu. Açık kırsal alanda ya da "deliler gemisi"nin güvertesinde delinin "rahat ve gezgin bir yaşam" sürdüğünü göstermek için Shakespeare'e ve Cervantes'e atıfta bulunmuştu (1965, [I:]25).[10] Bu toplumlarda delilik, bir eşik konumu demekti. Bazen hikmete ve bilgiye açılan bir pencereydi, başka bir dünyaya bakış atmak anlamına geliyordu. Shakespeare'in Kral Lear'ı ancak delirdikten sonra insafsız kızlarının gerçek doğasını anlamış, küçük kızı Cordelia'ya reva gördüğü aptalca tutumunu fark etmişti. Leydi Macbeth işlediği suçun hakikatini aklını yitirdiğinde ortaya sermişti. Kimi zaman ise delilik, feci bir kaderdi; anlayışla yaklaşmamızı hakediyordu, örneğin *Hamlet*'teki Ophelia gibi. Modernlik öncesi dün-

[10] *Deliliğin Tarihi* kitabından yapılan alıntılar Mehmet Ali Kılıçbay'ın çevirisindendir (İmge Kitabevi, 1992, 1993, 1993) —*çevirmen notu.*

yada delilik neredeyse her zaman hayalgücüne pencere açıyordu ve "sanatların icat edilişi" şairlerin, ressamların, müzisyenlerin "meczup hayal gücüne" çok şey borçluydu ([I:]63).

On yedinci yüzyıldan itibaren, deliler hapsedildi, işkenceye ve eziyete maruz bırakıldı. Foucault, Fransız Devrimi sırasında ve sonrasında fiziksel eziyetin azaldığını fakat bunun yerini ruhsal eziyetin aldığını ileri sürdü. James Miller'ın belirttiği gibi, Foucault'ya göre bilimsel bilginin görünüşte insani bir biçimde uygulanması aslında "toplumsal denetimin incelikli ve sinsi yeni bir biçimine" dönüşmüştü (1993, 14). Fransa'da ve İngiltere'de, deliler zincirlerden kurtarılmış, ama tımarhanelere tıkılmıştı. Foucault, dönemin iki büyük reformcusu, Quaker tarikatı mensubu İngiliz William Tuke (1732-1822) ile Fransız devrimci Phillippe Pinel'i (1745-1826) destekler nitelikte hemen hiçbir şey söylememiştir. Bu iki reformcu yüzünden deliler, "başkası"nın yoğun bakışına maruz kalmıştı. Sistemli çalışma, gözlem, takip, ceza ve ödül verme aracılığıyla bir özgözetim ve özterbiye sistemini kademeli olarak aşılamışlardır. Bu yeni tedavinin amacı, zekâ özürlüleri daha iyi anlamak değildi, hatta travmalarını dindirmek de hedeflenmemişti. Amaç, davranışlarını ve tutumlarını denetlemekti; böylece toplumun normallik kurallarına ve uygun görülen ahlakına bağlı kalabilirlerdi. Burada da Foucault, Fransız Devrimini olumsuz değerlendirerek Nietzsche'nin takipçisi olmuştur. Nietzsche'ye göre, Fransız Devrimi köle ahlakının zaferini, "insanları tek hizaya getirmenin" ve "çoğunluğun yüce haklarının tesis edilmesi arzusunun" zaferini temsil eder (Nietszche 1967, 67); Foucault da Fransız Devriminin norm oluşturucu iktidarını ve yeni kurumlarını eleştirmiştir.[11]

Foucault 1963'te yayımlanan *Kliniğin Doğuşu* adlı kitabında benzer bir sav öne sürdü. On sekizinci yüzyılda yeni bir tıbbi "bakışın" ortaya çıktığını, bunun da hastalıkları sınıflandırıp belirli has-

[11] Foucault, kendi tezine zarar verebilecek olguları genelde dışlamıştır. Örneğin, Fransız Devriminden sonra, 1791 tarihli ceza kanununun eşcinselliği suç kapsamından çıkardığını ve sadece kadınlara tecavüzün cinsel suç olarak tanıdığını söylemez. Dolayısıyla Fransa, cinsel sapkınlık karşıtı yasaları fesheden ilk Avrupa ülkesi olmuştur. Eşcinsellere yapıştırılan yaftanın yok olması şöyle dursun, eşcinsellik karşıtı bütün cezaların ortadan kalktığı anlamına bile gelmez bu (Sibalis 1996). Aynı ceza kanunu, intihara karşı bazı yaptırımları da kaldırmıştı, gerçi Fransız Devriminin önderleri intiharı kınıyor ve intiharcının bedenini devlet malı sayıyorlardı.

talık kategorilerini tedavi etmeye dayanan eski, geleneksel tıp türünden ayrıldığını yazdı. Bunun yerine tıp, bireyin hastalık belirtilerine odaklanmaya başlamıştı. Bu dönüşüm, Fransız Devriminin getirdiği yeni toplumsal-siyasi iklimin sonucu olarak gerçekleşti. Hasta, birey olarak muamele gördüğünde, yeni bir yaşam ve ölüm kavramı da belirir: "Hastalık yüzyıllardır bağlı olduğu kötücüllüğün metafiziğinden kopar" (Foucault, 1994a, 235).[12] Bu yeni empirik tıp bilimi, insanoğlunu doğrudan sınırlarına göre tanımlar. Modern tıbbın büyüsü, ölümü hep inkâr etmesindedir: "Sağlık, günahlardan kurtuluşun yerini alır" ve bilim insanları filozofa dönüşür. Tıp, "tamamen insanın felsefi konumuyla meşgul olur." Modern düşünce hâlâ bu empirik deli gömleğinin içindeydi: "Son derece yeni ya da kesinlikle arkaik olduklarını sanacak kadar bilmekten uzak olduğumuz düğümlerin birkaçını henüz çözmeye başlıyoruz" (237).

İlk defa 1966 yılında yayımlanan *Kelimeler ve Şeyler*[13] kitabında Foucault, benzer bakış açıları ortaya koymuş, bu sefer dilin evrimine ve onun, on yedinci yüzyılın bilimsel merakıyla olan ilişkisine odaklanmıştır. Modern döneme dek insanlar, doğanın nesneleri ile bu nesnelerin amaçları arasında bir "duygudaşlık ve benzeşme" ilişkisi olduğunu varsaymıştı. Örneğin, der Foucault, cevizin şekli insan kafasına benzer, dolayısıyla cevize çeşitli baş rahatsızlıklarının tedavisi olarak bakılmıştır. Rönesans ve matbaanın ortaya çıkışı, dili aynı kutsal konuma yüceltti. Bir nesne hakkındaki bilgi, akla ve büyüye dair söylemlerin birleşimini içeriyordu. Her metnin sonsuz yorumu mevcuttu ve her yorum daha fazla söylemsel okumayı gerektiriyordu. Sonra on yedinci yüzyılda büyük bir kırılma yaşandı, düşüncede bir mutasyon oldu. Foucault, deneysel bilimlerin ortaya çıkışıyla birlikte bu dönemde yitirilenler hakkında özlemle yazar; "dünya ile dilin birbirlerine karşı olan derinlemesine aidiyetleri bozulmuş olmaktadır" ve "işaretin, işaret ettiği şeye nasıl bağlanabileceği soru-

---

[12] *Kliniğin Doğuşu* kitabından yapılan alıntılar İnci Malak Uysal'ın çevirisindendir (Epos Yayınları) —*çevirmen notu.*

[13] Yazılı anlatımın ön plana çıkması ve sözlü anlatımdan uzaklaşmak da cinsiyetçi bir alt metin barındırır. Sözlü anlatım artık "dilin dişi parçası" haline gelmişti. Etkin akıl yazıyla bağdaştırılıyordu, pasif akıl ise sözle. "Yazı dilin etkin aklı, 'eril ilkesi'dir. Hakikati elinde tek başına tutmaktadır." (Foucault 1973, 71). Luce Irigaray ve post-yapısalcı başka Fransız feminisitler bu savı daha da ileri taşıdılar.

lacaktır" (1973, 75-76).[14] Dil keyfi bir şey olmuştur, başka bir şeyi temsil etmektedir. Sonra Hobbes, Berkeley, Hume ve Condillac, merkezinde insanın olduğu yeni bir bilimsel alanın yaratılmasında başı çektiler. Dilbilgisi, doğa tarihi, iktisat alanlarındaki yeni kuramlar kısa süre içinde "bütün Batı düşüncesini altüst etmiş" ve doğa ile nesneleri arasında, kelimeler ile şeyler arasında var olan içkin ilişkileri baltalamıştır (314).[15] Sadece edebiyat alanında, Friedrich Hölderlin'in, Stéphane Mallarmé'nin ve Antonin Artaud gibi başkalarının yazılarında dil, empirik dünyanın dışında "özerk kalabilmiş"ti (77). Foucault'nun, *Kelimeler ve Şeyler*'i modern hümanist öznenin ölümünü ilan ederek bitirmesi ünlüdür: "İnsan, dilin dağılmaya mahkûm olduğu zaman oluşmuş olduğundan, dil birliğini yeniden kazandığında dağılmayacak mıdır?... Bu durumda insanın, tıpkı deniz kenarında kuma çizilmiş bir yüz gibi silinip gideceğinden söz edilebilirdi" (498-499).

Foucault, ilk olarak 1975'te yayımlanan *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabında benzer bir sav ileri sürer. Kitap, 1757 yılında Paris'te işkenceyle infaz edilerek gerçekleştirilmiş grotesk bir idamın betimlemesiyle başlar, sonra Foucault bu idam ile modern Batı hapishanelerinin yöntemli zaman çizelgeleri arasında bir zıtlık kurar. İlk bakışta okuyucu Foucault'nun 1789 öncesi adalet sisteminin bedene eziyet çektiren korkunç cezalarını kınadığını sanabilir, fakat durum böyle değil. Foucault'da yine, şu ünlü beyanı dile getirmiş olan Nietzsche'nin yankısına rastlıyoruz: "İnsanoğlu zalimliğinden henüz utanmadığı zamanlarda, dünya üzerindeki hayat şimdikinden daha neşeliydi" (1967, 67). Foucault inşa etmiş olduğu tarih anlatısında şunu ileri sürer: Modern dünyamız halka açık işkencenin yerine daha az görünür bir cezalandırma sistemi geçirmiştir, bu sistem sanki daha insancıl, daha insaflıymış numarası yapar, fakat aslında tam tersidir. Modern toplum, incelikli fakat aynı zamanda daha sinsi terbiye pratikleri icat etmiştir. Bedeni ve zihni denetleme yöntemleri hapishanelerle sınırlı değildir, bütün topluma nüfuz eder ve askeriyede, okullarda, fabrikalarda, başka işyerlerinde mevcuttur. Dahası, modern toplumun terbiye pratikleri yurttaşlar tarafından içselleştirilmiştir, yurttaşlar

---

[14] *Kelimeler ve Şeyler* kitabından yapılan alıntılar temel olarak Mehmet Ali Kılıçbay'ın çevirisindendir (İmge Kitabevi) —*çevirmen notu.*

[15] Foucault'nun empirik, tarihsel ve bilimsel varsayımlarına dair, kronolojisinin çoğu örnekte yüz yıl saptığını gösteren araştırıcı bir eleştiri için bkz. Rousseau 1972-73.

kendilerine polislik yapar. Foucault'ya göre, aslında bu modern terbiye pratikleri, delilerin ya da suçluların fiziken cezalandırıldığı eski yöntemlere kıyasla özgürlükleri daha çok kısıtlar. Bunun sebebi, modernlik öncesinde bireylerin en azından, kendilerine yanlış yapıldığını ve insanlık dışı muamele edildiğini düşünme özgürlükleri olmasıdır. Modern dönem, sapkın davranışı tıp kapsamına alarak ve cezalandırmayı halka açık bir eylemden, gözden uzak bir eyleme dönüştürerek, bu savunmayı insanların elinden almıştır.

Cinselliğin Tarihi'nin birinci cildinde Foucault, zamanı ileri sarar, ancak temel savı pek değişmez. Modernlik öncesi Avrupa toplumu, geleneksel toplumlar gibi, "ittifak kurmakla" meşguldü. Örneğin evlilik, statüyü, akrabalık bağlarını ve eşler arasındaki bireysel olmayan başka bağları temel alıyordu. Başat sınıflar arasında evlilik büyük oranda aile isminin ve mülkün nakledilmesine yarayan bir araçtan ibaretti. On sekizinci yüzyıl, eski şablonun üzerine, Foucault'nun "cinsellik tertibatı" diye adlandırdığı yeni bir aygıt bindirmiştir. Aşk ve muhabbeti temel alması beklenen tekeşli, heteroseksüel evlilik yeni norm olmuştu. Önce burjuvalara, sonra yavaş yavaş işçi sınıfına dayatıldı.

Foucault, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda gelişen bu şablonların modern Batılı toplumlarda etraflıca dallanıp budaklandığını savunmuştur; çünkü bu şablonlar bedene nüfuz edip onu denetimi altına almış ve gittikçe daha ayrıntılı bir şekilde yeni cinsellik tanımları inşa etmiştir. Bunlara dört cinselleştirme tekniği dahildir, bu teknikler de dört anormallik türüne tekabül eder: (1) tıp alanı içinde, bütünüyle cinsellikle dolup taşmış olarak "kadın bedeninin histerikleştirilmesi" (Foucault 1978a, 79); (2) çocukların mastürbasyon yapmasının yasaklanması; (3) doğurganlığın düzenlenmesi ve kan, ırsiyet ve sömürge halkları hakkında sahte bilimsel açıklamaların kurulması; (4) sapkın hazza yönelik toplumsal tepkinin psikiyatri kapsamına alınması. Sonuçta, ailenin rolü "cinselliği yerleştirmek ve onun sürekli dayanağını oluşturmak," dolayısıyla "zorunlu bir şefkat, duygu ve sevgi mekânına" dönüşmekti (82-83).

Foucault, yeni "ailenin" kendisine dayatılan deli gömleğini taşıyamayacağını ve kademeli olarak tıp doktorlarının, papazların ve rahiplerin, psikiyatristlerin tetkiklerine nasıl maruz kaldığını zekice göstermiştir. Aniden sürüyle "anormallik" türü keşfedilmişti. Yeni bir dal olan ruhbilim, bireyleri tekrar "normal" hayat şablonlarına uydurma işini üstlenmişti. Burada Foucault, terbiyeci iktidarın edimlerini "biyo-iktidar" olarak incelemiştir. Yeni tıp, psikiyatri, cezalandır-

ma ve pedagoji söylemleri, birey davranışlarını izliyor, sınıflandırıyor, yönlendiriyor, biçimlendiriyor, "iyileştiriyordu." Bu söylemler yeni normatif ayrımlar tesis etmişti: yasal/yasadışı, sağlıklı/hasta, normal/anormal. Dolayısıyla cinsellik hakkında daha fazla konuşmak, cinsel ilişkilerde daha açık olmak, cinsel pratikler üzerinden geleneksel kısıtlamaları kaldırmak gibi özgürleştirici görünen şeyler aslında o kadar özgürleştirici değildi, çünkü bu yeni söylemler, yeni "sapkınlık" biçimleri inşa etmekle meşguldü. Özetlersek, Foucault'nun yeni bakış açısı zamanının egemen kuramlarına (feminizmin bazı biçimleri de dahil olmak üzere) karşı çıkmayı hedeflemişti; ki söz konusu kuramlar Aydınlanma sonrası dönemi, en azından orta sınıflar için daha fazla demokrasinin, daha çok özgürlüğün ortaya çıkışıyla bir tutuyordu.

Dolayısıyla, Foucault başlıca yazılarında, modern toplumsal ilişkiler karşısında modernlik öncesine ait toplumsal ilişkileri kayırmıştır. *Deliliğin Tarihi*'nde Rönesansın deliliğe hayatın bir gerçeği olarak baktığını, hatta bir yere kadar deliliği bilgelikle ve yaratıcılıkla bağdaştırdığını ileri sürmüştür. *Hapishanenin Doğuşu*'nda, on sekizinci yüzyılın ortasına kadar egemen olan, görünüşte daha acımasız terbiye pratiklerinin modern cezalandırma biçimlerine kıyasla beden ve zihin üzerinde daha az denetim uyguladığını savunmuştur. *Cinselliğin Tarihi*'nde, modernlik öncesinde seçkinlerin siyasal ve iktisadi ittifakları temel alan evliliklerinin, eşcinsel ilişkiler de dahil daha fazla cinsel serbestiye izin verdiğini, dolayısıyla modern burjuva toplumunun tekeşli, heteroseksüel evlilikleriyle ve bunların normalleştirici iktidarıyla kıyaslanınca daha makbul evlilikler olduklarını iddia etmiştir. Foucault'nun, modernliği tek yanlı biçimde eleştirmesi ve modernlik öncesi dünyanın zalim, kısıtlayıcı terbiye pratiklerini, kadın cinselliğini zincirleyen pratikler dahil, önemsiz göstermesi, şimdi değineceğimiz, kadın hakları meselesiyle sorunlu ilişkisini açıklayabilir.[16]

---

[16] Foucault'nun Marksizmle ilişkisinden İran yazıları bağlamında da bahsedilmelidir; 1940'ların sonundan 1970'lerin ortalarına kadar Marksizm belki de, Fransız aydınlar arasında başat bakış açısıydı. Gençliğinde kısa süreliğine Komünist Parti'ye katılmış olsa da, 1966'ya gelindiğinde Foucault *Kelimeler ve Şeyler* kitabında Marx'ın sınırlarını yazıyordu: "Marksizm, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinde tıpkı sudaki balık gibidir: yani başka hiçbir yerde nefes alması mümkün değildir" (1973, 344). On yıl önce Marksist olduğunu ilan etmiş olan Jean-Paul Sartre, Foucault'ya saldırdı,

FOUCAULT VE FEMİNİZM: KARŞILIKSIZ BİR AŞK MI?

Foucault'nun yazılarında kadınlara ya da kadın haklarına dair pek az şey vardır. Bununla birlikte, Foucault'nun kuramsal yazıları, feminizme karşı takınmış olduğu muğlak tutuma, hatta zaman zaman feminizmi yok sayan tavrına rağmen bir nesil feminist akademisyeni epey etkilemiştir. Diamond ve Quinby'nin 1988 tarihli kitabına katkı yapmış yazarlardan birçoğunun ileri sürdüğü gibi, feminizm ile Foucault, iktidar kuramlarına dair kimi noktalarda birleşir. İkisi de bedeni, iktidarın mekânlarından biri olarak tanımlar; bedenin, tahakkümün tesis edilip uysallığın ortaya çıkarıldığı yer olduğunu söyler. İkisi de, yalnızca devletin ya da sermayenin iktidarına odak-

---

onu "tarihi reddetmekle" ve "sabitliğin yapısalcı verasetine" yakalanmakla suçladı, Foucault'nun kitabı için "burjuvanın Marx'a karşı son çaresi" dedi (aktaran: Macey 1993, 175). Ancak, kamuoyu önünde cereyan eden bu polemikler, Foucault'nun düşüncesi ile kimi Marksizm çeşitlemeleri arasındaki, en azından 1970'ler boyunca meydana gelmiş incelikli yakınlaşmaları maskeliyordu. Bunun sebebi, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Fransız aydınların hümanistler ve anti-hümanistler diye bölünmesinin muhtemelen, Marksistler ve Marksist olmayanlar arasındaki bölünme kadar önemli olmasıydı. Hümanist tarafta, hem varoluşçu hem de Marksist olan Sartre, Simone de Beauvoir, Henri Lefebvre ve Lucien Goldmann duruyordu, anti-hümanist tarafta ise, yani Foucault'nun tarafında Claude Levi-Strauss, Gilles Deleuze, Jacques Lacan, Louis Althusser ve Pierre Bourdieu gibi yapısalcılar ve post-yapısalcılar vardı. (Tartışmalar için bkz. Dosse 1991-92 ve Anderson 1995.) Foucault, en azından 1977'ye kadar Althusserci Marksizmle arasındaki kimi bağları koparmadı, fakat o tarihten itibaren Marksist ideoloji kavramına saldırmaya ve onunla ilişkisini kesmeye başladı; çünkü ona göre bu ideoloji kavramı, hem hakikat ve sahtelik arasında katı bir karşıtlıktan, hem de "özne düzenine dair bir şeyden" bahsediyordu (1977b, 60). Bu açıklama hem genel olarak Marksizmi, hem de özelde Althusserciliği reddetmek anlamına geliyordu; böylece Foucault, Marksizmden öznellik kavramını uzaklaştırmak için çok çaba sarf eden Althusser'i suçlu ilan etmişti. (Yeni yapısalcı ve postyapısalcı düşünürlerin, önceki düşünürleri hümanizm ve öznellik meselelerine tutunmakla suçlama eğilimleri hakkında bir çalışma için bkz. Soper 1986.) Foucault'nun 1978-79 İran yazılarında, Marksizmin sınıf ya da emperyalizm kavramlarının örtük bir şekilde kullanıldığını fark edebilirsiniz, gerçi modernist bir ideoloji olarak Marksizm açık açık reddedilir. Foucault'nun düşüncesindeki örtük Marksist boyutların daha genel keşfi ve ismini vermeden Marx'tan faydalandığı bir çok yer için bkz. Paolucci 2003.

lanmak yerine, hayatın tüm alanlarında (aile, iktisat, bilim, hukuk, edebiyat vesaire) iktidarın inceden inceye gerçekleştirdiği edimlere işaret eder. Egemenlikçi iktidarın inşasında ve marjinalleşmiş söylemlerden doğabilecek olası zorlukların incelemesinde söylemin önemli rol oynadığından ikisi de bahseder.[17] Sonuçta, sayısız feminist Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi gibi çalışmalarında ortaya koyduğu kuramsal içgörüleri, kendi çalışmaları için son derece önemli bulmuştur (Bartky 1990; Bordo 1988; Deveaux 1994; Sawicki 1988; Hekman 1990; Butler 1990). Foucault'nun seksenlerdeki çalışmalarında boy gösteren kendilik teknikleri kavramını yararlı bulmuş olan feministler de vardı, zira burada Foucault sadece iktidarın tahakkümcü biçimlerine, yani tahakküm tekniklerine odaklanmayı bırakıp daha etraflı bir iktidar kavramına geçmişti. Bu etraflı iktidar kavramı, iktidarın belirli toplumsal ve kültürel pratikler aracılığıyla üretilişine odaklanmıştı. Bu teknikler, sanki sanat eseri yaratır gibi kişiye bir hayat yaratmayı hedefliyordu. İktidara dair bu yeni kavram, bireylerin günlük hayatlarında belirli bir ölçüde özerk ve öznel uygulamalarda bulunduklarını kabul ediyordu. İnsanlar, mevcut toplumsal ve kültürel gelenek repertuarından belirli pratikleri, bunları değiştirmek amacıyla seçer ve böylece "yaşamlarını, kimi estetik değerler taşıyan ve kimi biçem ölçütlerini karşılayan bir yapıt durumuna getirmeye çabalarlar" (Foucault 1985, 127). "Tahakküm teknikleri" ile "kendilik teknikleri" arasındaki çatlaklar çok yönlü bir denge noktası oluşturuyordu; burada bedeni cebreden teknikler ile kendilerini dayatan teknikler bir arada var oluyordu.[18] Lois McNay, Foucault'nun kendilik teknikleri düşüncesinin, feminist bir farklılık siyaseti için faydalı bir kavram olabileceğini yazmıştır, çünkü bu siyasete göre kadınlar "ataerkil toplumsal yapıların güçsüz ve masum kurbanları" değildir (1992, 67). Sadece Batıda değil, Ortadoğu'da da kadınlar, ataerkil düzen-

---

[17] Diamond ve Quinby, bu iki feminizm türünün yakınlaştığı başka bir noktayı gösterir, ayrıca hakikat, özgürlük ve insan doğası hakkında Batılı erkeklerin beyanlarındaki evrenselcilik iddialarına dair Foucault'nun eleştirisinden bahsederler (1988, ix-xxii). Fakat biz, Foucault'nun söyleminin bir üst-anlatı olarak görülebileceğini ileri sürüyoruz; bu üst-anlatı, Aydınlanma geleneği ile rekabet içine giriyor ve kendi hakikat ritüellerini tesis ediyor.

[18] Bu konuda Nancy J. Holland'a henüz yayımlanmamış "Truth as Force: Michel Foucault on Religion, State Power and the Law" başlıklı makalesi için teşekkür ederiz.

le bağdaşan sınıf, ırk, etnik köken, kıdem imtiyazlarını kullanarak başka kadınlara boyun eğdirilmesine müdahil olmuştur. Ayrıca hayatlarını yeni tarzlarla yeniden biçimlendirmek için farklı benlik pratiklerinden yararlanırken, her zaman feminist hassasiyetlere uygun hareket etmemişlerdir (Kandiyoti 1991; Afary 2001).

Ancak, tarihçiler ve felsefeciler, modern Avrupa'da toplumsal cinsiyetin gerçeklerine dair yanlışlarından ve özellikle sübyancılık, tecavüz, tekeşli evlilik gibi meselelerde feminist endişeleri görmezden gelmesinden ötürü Foucault'nun çalışmalarını eleştirmişlerdir de.[19] Britanyalı feminist felsefeci Kate Soper, Foucault'nun feminist metinlerle ancak asgari düzeyde (Lacan ve Derrida'dan bile daha az) haşır neşir olmasına rağmen, soğuk tarafsızlığının, "pek de nesnel olmayan erkek merkezli bakış açısını" perdelediğini ileri sürmüştür. Bu "örtük erkek merkezcilik," onu feministlerin kaygılarına karşı kayıtsızmış ya da duyarsızmış gibi göstermektedir (Soper 1993, 29). Soper, cinselliğe ve bedene, kültürün aracılık ettiğine dikkat çeker; fakat toplumsal cinsiyet ile cinselliğin bütünüyle kültürel yapılar olmadığını söyler. Söylemsel yaklaşımı önceleyen gerçeklikler mevcuttur ve bunların tanınması gerekmektedir. Foucault, "cinsel hiyerarşinin kurulu olduğu herhangi bir toplumda" iktidarı uygulamanın özgül biçimlerini göz ardı eder (39). Sandra Bartky'nin (1990) de söylediği gibi, Foucault, erkekler üzerinde uygulanan terbiye işlemleriyle kadınların bedenleri üzerinde uygulanan terbiye işlemleri arasındaki farkları geçiştirmektedir. Foucault'nun düşüncesi cezbedicidir, çünkü feministlerin yaslandığı "Marksizmin ve ruhçözümlemenin iki 'büyük anlatısından' putkırıcılığıyla ayrılır". Foucault'nun paradigması feministleri hem iktisadın hem de çocukluk deneyimlerinin belirlenimciliğinden kurtarır, fakat Foucault'daki iktidar kavramı yeterince kuramlaşmamıştır. "Foucault'nun savının varoluşçu dür-

[19] Buna ilaveten, MacCannell ve MacCannell, iktidar tekniklerinin tarafsız olduğunu ve "bunları bir avuç kişi elinde tutsa bile herkese açık" olduğunu söyleyen Foucault düşüncesini reddederler. Bunun yerine, iktidarı kullananların, "şiddet kullanımlarını haklı çıkarmak" için kendilerini tarihsel olarak tarafsızmış gibi sunduklarını belirtiler (1993, 204). Aynı zamanda, fiziksel şiddette tarihsel bir azalma yaşadığımızı, fiziksel şiddetin yerini kılcal bir iktidarın aldığını, bu iktidarın özne tarafından içselleştirildiğini ve bedenin en ince seviyelerinde iş gördüğünü söyleyen Foucault'nun bu görüşüne de itiraz ederler. Şiddetin yatışmadığını ve yasal, cezai, idari ya da ataerkil iktidarlara karşı özne direniş gösterirse arkadan şiddetin geleceğini iddia ederler (212).

tüsü ile Aydınlanmanın özerk öznesini insafsızca yapıbozumculuğa uğratması arasında" uyuşmazlık vardır (Soper 1993, 36). Bu bireyci benlik kavramı uyarınca, haz peşinde koşabilmek için tüm görevlerden ve yükümlülüklerden kurtulmak arzulanır. Bu benlik, bir tür "cinsel monad" sayılır, "sadece kişisel zevklerimizin emirleri karşısında sorumludur" ve gayri şahsi ihtiyaçlar meselesinden bütünüyle soyutlanmıştır. Soper, *Cinselliğin Tarihi* kitabında Foucault'nun "bireyci ve narsist bir özgürleşme kavramını" savunduğuna kanaat getirir. Bu illaki feministlerin özgürleşme kavramına koşut değildir; bunun yerine "liberal kuramdan aşina olduğumuz, yalıtılmış bireyin" başka bir versiyonudur (36).

Cinselliğin Tarihi'nde Foucault'nun baskıcı hipotezden bahsetmesi özel ilgiyi hakediyor, bilhassa bireyci özgürlük düşüncesi bakımından ve cinsel açıdan hiyerarşik bir toplumun iktidar dinamiklerini açığa çıkarma konusunda gösterdiği isteksizlik bakımından.[20] Foucault, 1867'de Lapcourt köyünde kendi halinde bir erkek rençperin belediye başkanına ihbar edildiğini yazar, çünkü "daha önce de yapmış olduğu, üstelik çevresindeki köy çocuklarının da yaptığına şahit olduğu şeyi yapmış, küçük bir kıza kendini elletmiştir... 'ayran oyunu' diye adlandırılan oyun eskiden beri teklifsizce oynanmaktadır." Kızın anne babası belediye başkanına şikayette bulunur. Jandarmaya haber verilir ve adam, doktor tarafından muayene edilir, hakim önüne getirilir, aleyhinde dava açılır, gerçi daha sonra suçsuz bulanacaktır. Ancak, bu öyküde rahatsız edici olan şey yüz yıl önce gerçekleşmiş hadisenin kendisi değil, Foucault'nun 1976 yılında bu olayın üzerine yaptığı yorumdur: "Bu öykünün taşıdığı önemse hiç de önemli olmayışından kaynaklanır; çünkü köydeki cinsel etkinliğin bu gündelik, sıradan olgusu, kır yaşamının bu küçük zevk kay-

[20] Yirminci yüzyıldan önce Avrupa'da namusçu ve baskıcı bir ahlakın egemen olduğunu söyleyen Freud'un bu düşüncesini Foucault reddeder. Bunun yerine, on yedinci yüzyıldan itibaren cinsellik konusundaki söylemlerde neredeyse patlama yaşanmış olduğunu ileri sürer (1978a, 20-44). Bu noktada Roy Porter Foucault'ya itiraz ediyor, cinsellik hakkında çok konuşmanın cinsellik söylemine aynı şekilde erişimin arttığı anlamına gelmediğini belirtiyor. 1980'lerde, apartheid karşıtı bir hareketin içinde yazan Poner, kendi zamanından örnek veriyor. "Güney Afrika'da özgürlükten çok bahsedildiği" için Güney Afrikalı siyahların baskı görmediğini söyleyemeyeceğimize işaret ediyor. Foucault bize, "kimin neyi söylemeye izinli olduğunu, kimin neyi söylemekten yasaklı olup caydırıldığını ve tabuları zorlamak için kimin hangi tür iktidara sahip olduğunu" anlatmıyor (1991, 67).

nağı, belli bir andan itibaren, yalnızca kolektif bir hoşgörüsüzlüğe değil, aynı zamanda bir yargı eylemine, tıbbi bir müdahaleye, titiz bir klinik muayeneye ve kuramsal bir çalışmaya konu olmuştur" (Foucault 1978a, 31). Cinsel saldırılara ve tacize karşı savaşmanın, feminist hareketin merkezinde yer aldığını biliyoruz. Foucault, çocuk tacizine itiraz edilmesini bir "kolektif hoşgörüsüzlük" örneği olarak göstermek suretiyle modern feminist söylemi baltalamaya mı çalışıyordu?[21] Yoksa modern devlet iktidarına ve özellikle de devletin cinselliği düzenlemesine olan düşmanlığı o kadar tek yanlı mıydı ki bu tarz devlet müdahalesine bile muhalefet ediyordu? Bu, Foucault'nun bu meselelerle ilgili görüşüne dair münferit bir örnek değildir. Fransa'da yetişkinler ile on beş yaş altı çocuklar arasındaki cinsel münasebetleri suç kapsamına almayı hedefleyen kampanya sırasında Foucault bu kampanyaya karşı çıktı; cinselliğin hukukun işi olmadığını söylüyordu (Alcoff 1996).

İlk olarak 1984 yılında "Hazların Kullanımı" ve "Kendilik Kaygısı" altbaşlıklarıyla çıkan *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerini dikkatli bir şekilde okuduğumuzda, keza, Foucault'nun çocuk tacizine dair yukarıda değindiğimiz görüşlerinin, bütün düşüncesi içinde bir sapma olarak nitelenemeyeceğini görürüz. Tartışılan konu cinsellik olduğunda, cinselliği başlatan taraf yetişkin erkeklerken, cinselliğe maruz kalan söylemsel bedenler çocuklara ya da ergenlere (oğlanlara ya da kızlara) ait olmasına rağmen, Foucault, iktidarın, yaşamın ayrıntılarında işleyen edimleriyle uysallığı tesis ettiği yer olarak bedene dair harika içgörülerini aniden terkediyor, demek mümkündür.[22]

Nancy Fraser, Foucault'nun iktidar kavramındaki birçok belir-

---

[21] Hem Kate Soper (1993) hem de Amy Richlin, bu kısmın tonu hakkında yorum yapar. Richlin, Foucault'nun çiftçiyi anlayışla resmetmesini alaya alır ve küçük kız ile vasilerinin nesnel konumlarının Foucault'nun anlatısında tamamen dışarıda bırakıldığını belirtir. "Bildik ayran oyununu oynamak" gibi kırsala özgü bir ifadeden daha sevimlisinin "eline vermek diye bildiğimiz muameleyi gördü" olacağını iğneleyici bir şekilde ekler (1998, 141).

[22] Bunu beşinci bölümde tartışacağız. Ann Stoler, Foucault'nun sömürgeleştirilmiş toplumlara dair söyleminin gün yüzüne çıkmamış sonuçlarını da belirtir. Avrupalı anne babalar, özellikle de sömürgelerde yaşayanlar, çocukları ile hizmetçileri arasında cinsel ilişki yaşanmasından korkardı. Sömürgelerde korktukları tek şey, yerlilerin bedenlerine duyulan cinsel arzu değildi, aynı zamanda kişisel ve siyasal kimliklerine yerli kültürünün girmesinden de korkuyorlardı (1995, 159).

sizliğe işaret ederek bu tartışmaya katılır. Foucault, iktidarın her şeye nüfuz ettiğini, "iktidardan muaf kültürlerin, toplumsal pratiklerin, bilginin ilkece mümkün olmadığını" vurgulamıştır. Aynı zamanda kendi modern iktidar tanımının "kural koymak bakımından tesirsiz" olduğunu da iddia etmiştir. Fakat Foucault'nun modern iktidar/bilgi eksenine dair betimlemeleri "tahakküm" ve "boyun eğdirmek" gibi ifadelerle doludur (Fraser 1989, 29). Tüm kültürel pratiklerin iktidar ilişkileri içerdiği kabul edilse bile, Fraser, Foucault'nun iktidarı kavramlaştırma tarzında bazı ciddi sorunlar görür: "Tüm iktidar biçimlerinin kural gereği denk olduğu ya da tüm toplumsal pratiklerin eşit oranda iyi olduğu sonucu çıkmıyor. Aslında Foucault'nun kendi projesinin selameti için, pratikler ile kısıtlamaları iyi ve kötü diye ayırabilmesi yaşamsal öneme sahiptir. Fakat bu durum sahip olduğundan daha fazla kural koyma imkânı gerektirir" (32). Fraser, Foucault'yu Max Weber'le ve Habermas'la kıyaslar ve onu eleştirir. Weber'in aksine Foucault, "otorite, güç, şiddet, tahakküm ve meşruiyet" gibi çeşitli iktidar biçimleri arasında sistemli bir ayrım yapmamıştır. Bununla birlikte, Nietzsche ve eski Frankfurt ekolü kuramcıları Theodor Adorno ile Max Horkheimer'ın izinden giderek Foucault, Batı akılsallığını eleştirmiştir. Fraser'a göre bu tutum onu iki sebepten ötürü çıkmaza sokmuştur. İlk olarak, özgürleşmeci dürtülerini ifade edenleri tahakküm altına alan ve onlara boyun eğdiren iktidar biçimleri arasında ayrım yapacak hiçbir ölçüt ileri sürmemiştir. İkincisi, yerine koyacak hiçbir şey önermeden "modernliği tek taraflı olarak, toptan yadsımayı" uygun görmüştür (33). Bu görüşü, Adorno'nun ileriki dönemlerine ait "olumsuz diyalektiğinden" çok da uzak değildi.

Feminizm ile Foucault arasındaki gerilime, cinsellik araştırmaları üzerine yazdıklarında da rastlanabilir. Foucault yayımlanmış son iki kitabında, Yunan-Roma dünyasındaki eşcinsel (erkek) ilişkilerin soykütüğüne eğilmişti. Bununla birlikte, yetmişlerde Fransa'daki ve Batı Avrupa'daki eşcinsellere ve lezbiyenlere özgürlük hareketinin heyecanlı bir destekleyicisi olmamıştı. "Eşcinsel gururu" için duyulan yeni heyecanı paylaşmıyordu. Eşcinsel hayat tarzına yapılan bu yeni vurgunun, modern dünyada heteroseksüel (normal) ve eşcinsel (hastalıklı) arasındaki çift ayaklı ayrımı beslemesinden korkuyordu. Ona göre, eşcinsel kimliğinin yüceltilmesi kişinin hastalıklı durumunu kabul etmek anlamına geliyordu, çünkü "normallik kanununa ihanet etmek, bu kanunun varlığını tanımayı sürdürmek demekti." (Aktaran: Nye 1996, 234). Eşcinsellere özgü haz düşüncesinden tamamen kopulmalı

ve insanın cinsel arzusunun nesnelerine dair her sınırı reddeden bir "çokbiçimcilik" (polimorfizm) benimsemeliydi. Sadece bu şekilde eski "arzu rejimleri" alaşağı edilebilirdi (Nye 1996, 235).[23]

MESİHÇİL GÜNAH ÇIKARIŞLAR

Foucault'nun eserlerindeki düalizmi nereye kadar götürebiliriz? Söyleminde teolojik bir alt metin belirdiğini söyleyebilir miyiz? Yetmişlerin ikinci yarısında Foucault, yeni bir "siyasal maneviyat" türünü araştırıyordu, özellikle de İran hakkındaki yazılarında. Kendisini Hıristiyan manastır edebiyatına ve Doğunun dinî metinlerine vermişti. Bu kaynaklar, açıkça görüldüğü üzere, *Cinselliğin Tarihi* kitabının muhtemel dördüncü cildi içindi. Bu kitap yayımlanmamıştır, çünkü Foucault "ölümünden sonra kitabının yayımlanmasını" istememiştir (aktaran: Carrette 1999, 46).

Religion and Culture: Michel Foucault [Din ve Kültür: Michel Foucault] (1999) kitabını derleyen Jeremy Carrette ve bu kitaba önsöz yazmış olan Cizvit felsefeci James Bernauer, aslında Foucault'nun yeni bir tür maneviyatın haritasını çıkardığını öne sürmüştür. Bernauer bu maneviyatı, "benliğe özen göstermeyi nefsi köreltmekle ve benliğin feda edilişiyle birleştiren Hıristiyan tarzı bir özgürlük," diye tanımlamıştı (Bernauer, şu kitapta: Carrette 1999, xiv). Bu yeni maneviyat, dünyadan uzak durmuyordu; özneleri, kendilerinin ve başkalarının gizemlerine maruz bırakan "manevi bir varoluştu" (xv).[24] Foucault, modernlik öncesi Hıristiyan dünyasında, cinselliğin az ve

[23] Eşcinsel ve lezbiyen araştırmalarında, bu meseleye hararetle karşı çıkılmaktadır. Cinselliğin toplum tarafından inşa edilmiş bir yapı olduğu düşüncesi geniş kabul görmüştür. Aynı zamanda, eşcinsel yaşam tarzının toplumca ve yasalarca tanınması (evlilik, çocuk velayeti, miras), eşcinsel, lezbiyen, biseksüel ve cinsiyet değiştirmiş aktivistlerin gündeminde ilk sıralarda yer alır. Belirli ülkelerde önemli zaferler kazanılmıştır; Foucault, hayatı boyunca bu doğrultuyu ne takip etti ne de destekledi (Nye 1996). Elbette Foucault, o zamanlar bu tür bir çokbiçimciliği savunan tek kişi değildi. Herbert Marcuse (1962) benzer bir yol izlemiştir. 1970'lerin ilk yarısındaki feminist hareket ile 1960'larda savunulan bu türden bir cinsellik siyaseti arasındaki çatışmanın sertleştiği yer, kadınlar için pek de özgürleştirici olmadığı anlaşılan dinsel özgürlüğün bu erkekçi biçimleriydi.

[24] Foucault'nun arkadaşı romancı Maurice Clavel, "*Kelimeler ve Şeyler*'de, öldüğü beyan edilen adam tanınsız adamdı," der (aktaran: Carrette 1999, 15).

katı bir şekilde yaşanmış olduğu düşüncesini yadsımıştı. "Günahkâr bedenlerden ve günahtan bahseden Hıristiyan dünyasında, cinselliğin bu kadar doğrudan bir biçimde doğanın parçası olarak anlaşıldığı ve 'kendini ifade edebilmenin saadetini' daha fazla yaşayabildiği başka bir dönem olmamıştır" (Foucault 1963, 57). Foucault'nun İran Devrimine göstermiş olduğu ilgi, daha geniş bağlamda "siyasal maneviyat" kavramına duyduğu tutkuyla açıkça ilişkilidir. Bu yeni fikri yalnızca kilisenin ilk dönem pratiklerine ve ritüellerine dönerek değil, onu aynı zamanda Hıristiyan olmayan toplumlarda da arayarak keşfetmek istiyordu (Carrette 1999, 43). Foucault Hıristiyanlığın yeni bir yorumbilgisini ortaya çıkarıyor, Hıristiyan ritüellerini ve tekniklerini okumanın, yeni bir maneviyat kavramı içeren bir yolunu geliştiriyordu. Bu yorumbilgisinin, yirminci yüzyılın ikinci yarısında cinselliğe yönelik tutumları uzlaştıracağını umuyordu (Hadot 1992).

1978 Nisanında, İran ziyaretine yalnız birkaç ay kalmışken Foucault, Tokyo Üniversitesi'nde verdiği seminerde gelecekteki çalışmasının ana hatlarını sunmuştu. Burada da Yunan-Roma dünyasını Doğunun bir parçası sayarak, Doğu ile Batı arasında kurmuş olduğunu bildiğimiz zıtlığı tekrarladı. Şüpheye yer bırakmadan hemen şu sonuca varmıştı: Cinsellik üzerine söylem, Batıda çabucak bilimsel söyleme dönüştüğü halde, Doğuda hazzı yoğunlaştıran yöntemler etrafında şekillenmiş, böylece "cinsellik bir sanat olarak" teşkil edilmişti. Doğunun erotik sanatları vardı, Batının ise cinsellik bilimi. Bunlar "bütünüyle farklı söylemler olup, birbirlerinden aynı ölçüde farklı iki toplum türüne aittiler" (Foucault 1978b, 119).

"Bütünüyle farklı iki söylem" hakkındaki bu formülasyonuyla Foucault kesinlikle Şarkiyatçılık sularında yüzüyordu. İki farklı söylem düşüncesi, Ortadoğu bakımından elbette doğru değildi. Bir örnek vermek gerekirse, İbn-i Sina (980-1037) gibi bilimcilerin ve felsefecilerin anatomi hakkında yazdıkları, on yedinci yüzyıla dek Avrupanın tıp kurumlarmda öğretilmiştir. Dolayısıyla Foucault, Doğu düşüncesine bir nevi türdeşlik dayatıyor, bu da, üst anlatıları reddettiği gerçeğiyle çelişiyordu. 1978'e gelindiğinde Batı cinselliği tarihini, alaycı bir şekilde, Yunan-Roma, Hıristiyan ve burjuva diye üç döneme böldü:

> İlk dönem: Yunan ve Roma çağında cinsellik serbestti, kendisini hiç zorlanmadan dışavuruyordu, erotik sanat biçimindeki bir söylemi etkin bir şekilde geliştirmiş ve her halükârda bu söyleme sadık kalmıştı. Sonra araya Hıristiyanlık girdi. Batı tarihinde ilk defa Hıristiyanlık cinselliğe büyük bir yasak getiriyordu, hazza "hayır"

> diyordu ve aynı nedenle cinselliğe de. Bu "hayır," bu yasak, cinsellik karşısında suskunluğa yol açtı, bu ahlaki yasakları esas alan bir suskunluğa. Ancak on altıncı yüzyıldan itibaren burjuvazi, kendisini egemenlikçi bir konumda, iktisadi tahakküm ve kültürel egemenlik konumunda bulmuş, Hıristiyan çileciliğini *daha şiddetli ve daha kaba araçlarla* tekrar uygulamak için Hıristiyanlığın cinselliği bu şekilde yadsımasını sahiplenmişti ve bunun sonucunda da on dokuzuncu yüzyıla kadar bu uygulama sürdü, yüzyılın son yıllarında Freud'la birlikte örtüyü kaldırmaya başladık (Foucault 1978b, 120; vurgular sonradan eklenmiştir).

Burada Foucault, Hıristiyanlığın cinselliğe dayattığı kısıtlamaların kesinlikle farkındadır. Ama, Roma kültürünün, Hıristiyanlığa atfettiğimiz bir dolu yasağı zaten kurumsallaştırmış olduğunu, modern burjuvanın ise bu yasakları Hıristiyanlık çağında amaçlanmamış ölçüde titiz bir sertlikle uygulamış olduğunu da belirtmiştir: "Çokeşlilik, hazzı evlilik dışında arama, hazza değer verilmesi, çocuklara yönelik [cinsel] umursamazlık Hıristiyanlıktan önce Roma dünyasında esasen ortadan kalkmıştı" (121). Sadece küçük, zengin bir seçkinler zümresi bu yasaklara bağlı kalmayı reddetti. Foucault, hem Romalılara hem de burjuvaziye ait etik kavramların cinselliğe yönelik modern yasaklar üzerindeki sorumluluğunu artırarak, Kilisenin bu yasakların kurumsallaştırılmasındaki payını hafifletmeye çalışıp, ortaçağ Hıristiyanlığına dair daha olumlu bir manzara sunmayı mı umuyordu?

Daha önce, *Cinselliğin Tarihi* kitabının ilk cildinde Foucault, Hıristiyanlıktaki günah çıkarma yöntemleri ile modern ruhçözümleme ve pedagoji teknikleri arasındaki devamlılığı vurgulamıştı. Hıristiyanlığın günah çıkarma tekniklerinin, tüm günah ve kötülük düşüncelerini papaza anlatma ihtiyacı da dahil, yavaş yavaş ritüel boyutunu kaybettiğini ileri sürmüştü. Aynı zamanda dışa kapalı olma özelliğini de kaybetmiş, başka ilişkiler aracılığıyla geniş kesimlere yayılmıştı. Bunlar, "ana baba ve çocuklar, öğrenci ve eğitmenler, hastalar ve psikiyatristler, [veya] suçlular ve uzmanlar arasındaki" ilişkilerdi. Dolayısıyla, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde cinsellik üzerine "yetersiz değil aşırı söylem" mevcuttu (Foucault 1978a, 53-54). Yalnızca iki sene sonra, 1978'de, Foucault Hıristiyanlığın günah çıkarma ya da kefaret yöntemleri ile modern günah çıkarma tekniği arasındaki devamlılığa odaklanmaktan uzaklaşmış görünüyordu. Artık manastırlara ait terbiye teknikleri ile modern teknikler arasındaki farklara daha fazla ilgi gösteriyordu.

Papaz, sürüsünden itaat beklerdi, müminler de tüm gerçekleri papaza anlatmak zorundaydı. Fakat Foucault, modern psikiyatristin aksine, rahibin insanları anormal diye etiketlemediğini vurguluyordu artık.[25] Tüm insanların Şeytan tarafından aldatılabileceği varsayımı, samimi bir günah çıkarma ile tövbe edilebileceği anlamına geliyordu. Hıristiyanlığın, çilecilik ile sivil toplum arasında "ılımlı bir ahlak" inşa etmiş olduğu anlaşılmıştı şimdi: "Hıristiyanlıkta ten, defedilmesi gereken mutlak bir kötü olarak algılanmamıştı asla, fakat daimi bir günaha teşvik kaynağı olarak görülmüştü. Bu kaynak, öznelliğin içerisinde, bireylerin içerisinde bulunuyor ve bireyi genel ahlakın dayattığı sınırların ötesine geçirme tehlikesi yaratıyordu; bu sınırlar evlilik, tekeşlilik, üremek için cinsellik, hazzın sınırlandırılması ve niteliksizleştirilmesi olarak sayılabilir" (Foucault 1978b, 126).

Ayrıca Foucault, günah çıkarmanın sözlü yöntemleri ile kefaretin fiziksel yöntemleri arasında bir ayrım yapmıştır. Eski Hıristiyan ritüellerinden yararlanıp bunları yeniden şekillendiren yeni "kendilik teknikleri" formüle etmeye çalışmıştır. Hıristiyanlığı bu şekilde okuması düşünüldüğünde, Foucault'nun, İran Devriminin dinî boyutlarına duyduğu ilginin gazetecilik merakından kesinlikle fazlasını içerdiği anlaşılır. İkinci bölümde göreceğimiz gibi, devrimin hem siyasal mesajından hem de kefaret ritüellerini kullanmasından etkilenmişti, ki bu ritüeller Foucault'nun incelemeye başladığı Hıristiyan pratiklerine kimi bakımlardan benziyordu.

ÖLÜME-YÖNELİK-ÖZGÜRLÜK: YARATICILIK İÇİN EŞİKTE BİR MEKÂN

Foucault, Batılı düşünürlerin Schopenhauer'den varoluşçulara kadar uzanan bir kesimine aittir; söz konusu düşünürlere göre, ölümün gerçekliği, yaşayanlar tarafından hem takdir edilmeliydi hem de kucaklanmalıydı. Nietzsche'nin "üstinsan"ı (*Übermensch*), hayatının gösterisine en uygun final olan ölümün "neşeli ve gururlu bir şekilde" farkındaydı. Freud'a ve Heidegger'e göre, hakiki yaşam ölümün farkında olmaktan türüyordu. Sadece bu tasavvur içerisinde ve onun içimizde yarattığı aciliyet hissiyatı içerisinde hakiki bir

[25] Bu, bir noktaya kadar doğruydu. Thomas Aquinas, insanoğlunun "erdeme doğal bir eğilimi" olduğunu yazmıştır, elbette bu eğilim "günah" yüzünden yozlaşabiliyordu. Fakat Aquinas eşcinselliği doğaya ters görmüş, "düzeltilmesi gereken bir sapıklık" olduğunu söylemiştir (1953, 41, 52).

varoluşa ulaşabilirdik (Olson 1967, 306-9).

Foucault, Freud'a çok şey borçluydu ama bunu her zaman açıkça kabul etmemişti; zira Foucault'nun projesi esasında Freud'un söylediklerini tamamen değiştirmek üzerine kuruluydu.[26] 1930'da yazdığı *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* başlıklı kitabında Freud, insan ruhunun gıda ve cinsellik dürtülerine ek olarak bir de ölüm dürtüsü olduğunu ileri sürmüştü. Uygarlık, bu saldırgan ve yıkıcı dürtülerin üstesinden, onları yücelterek, çalışma ve kültür yaratımına yönlendirerek geldi. Bir yandan da, süperego, egoyu denetliyor ve ilkel benliğin [id] tatmin edilemez taleplerini sınırlıyordu. Freud'un bu konudaki askerî mecazı iyi bilinmektedir: "Uygarlık, bireyin tehlikeli saldırganlık arzusunu zayıflatıp silahsızlandırarak ona egemen olur bireyin içine ona nezaret edecek bir makam yerleştirir, tıpkı fethedilen şehirde bırakılan garnizon gibi" (Freud 1989, 84).

Ölüm güdüsünü özgürlükçü bir biçimde anan Foucault, uygarlaşma projesinin tersine çevrilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Foucault'nun, ölüme yaklaştıran deneyimleri yüceltişi, ölüm güdümüzün bastırılmasının, yaratıcı ve içgüdüsel dürtülerimizi ezdiğini söyleyen Freud'un bu varsayımı üzerine inşa edilmişti. Freud, insanlığın uygarlık için çok yüksek bedel ödediğini ileri sürmüştü, "kalıcı içsel mutsuzluğumuzun" söz konusu feragatten ve bizi zehirleyen daimi suç duygusundan kaynaklandığını söylemişti (Freud 1989, 89). Foucault bu akışı tersine çevirmek istiyordu, daha azıyla yetinecek değildi.[27]

---

[26] Foucault'nun ruhçözümleme eleştirisi oldukça ayrıntılıdır. Örneğin, biyoloji temelli ırkçı kuramlara Freud'un itirazını teşhis eder (Foucault 1978a, 111), ama kendi fikirlerinin ne ölçüye kadar ilk önce Freud tarafından ortaya atılmış olduğunu belirtmez. Örneğin Freud, insanoğlunun "açıkça biseksüel yatkınlığı" olduğunu (Freud 1989, 61), uygarlığın insan cinselliğini normalleştirdiğini, çocuk cinselliğinin bastırıldığını, cinselliğin çokbiçimli türlerinin yasaklandığını, tüm cinsel etkinliklerin heteroseksüel, tekeşli ilişkilere kanalize edildiğini, bunun da nevrozla sonuçlanan hasar verici ruhsal bir travma meydana getirdiğini itirazsız kabul eder. Foucault'nun aksine Freud, modern bir uygarlık kurmak için, belirli ölçüde huzur ve güvene erişmek için ve saldırgan güdüleri denetim altına almak için bu kısıtlamaların ödenmesi gereken bir bedel olduğunu düşünüyordu.

[27] Freud ve Foucault üzerine başka bir tartışma için bkz. Stoler 1995. Daha önce Nietzsche, "evcilleşmesi için "kişinin kendisine işkence etmesine yönelik istence, yani devlet"e hapsedilmiş insan-hayvan yaratığının, zalimliğini içe bastırıp kendini yaralamasına" karşı sesini yükseltmişti (1967, 92).

Freud'un bahsettiği ölüm dürtüsüne Foucault'nun getirdiği itiraz, Heidegger'in en merkezî kategorisi olan ölüme-yönelik-varlık üzerine kurulmuştu. Bu dünyaya fırlatılmışızdır; bu meselede kişisel tercihimiz yoktur. Dünya bizden önce vardır, bizden sonra da olacaktır. Bu dünyada hangi akıbete doğru gittiğimizi de bilmeyiz. Sahih olmayan bir hayat süreriz, çünkü başkalarının buyruklarına ve "boş gevezeliklerine" göre yaşarız. Sahih olmayan bu yaşam bizim suçumuz değildir. Bu "düşmüşlük" varoluşun gerekli bir parçasıdır. George Steiner'ın belirttiği gibi, Heidegger'e göre Marx ya da Freud geleneğinde bir "toplumsal reform ya da devrim, tedavi ya da kişiliğin ruhen ıslah edilmesi; mevzubahis sahih olmamaklığı ortadan kaldırmayacaktır," (1987, 108). Ancak, diyalektik bir aşkınlık olanaklı idi, mutlak bir biçimde zorunlu olan bu "düşkünlük" halinden dünyaya dair daha sihih bir kavrayışa doğru giden bir yol vardı. "İhtimam" ve "itina" aracılığıyla ölümü kabullendiğimiz zaman, bir "çağrı"yı, belli bir "diriliş"i tecrübe edebiliriz. Nihayetinde, kendi ölümümüzün muhtemel olduğunu kabul ettiğimiz bir aşamaya ulaşırız, yani "ölüme-yönelik-özgürlüğe" kavuştuğumuz bir aşamaya geliriz, ki bu noktada başka insanların vehimlerinden sıyrılmış oluruz (Heideggger 1962, ¶ 264, 266).

Foucault, Heidegger'in ölüme-yönelik-özgürlükğünü yaşamış gibi görünmektedir; hem de sadece düşünsel olarak değil. Biyografi yazarı James Miller (1993), Foucault'nun ölmeyi konu alan beyanlarının, acıya ve ölüme hayranlık duymasının düşünce sisteminin merkezî bir veçhesini oluşturduğunu söylemiştir. Mark Lilla'ya göre, Georges Bataille, Antonin Artaud, Maurice Blanchot gibi gerçeküstücü ve avangard aydınların, Foucault'nun da parçası olduğu nesil üzerindeki etkisini Fransa dışındaki okuyucular çoğunlukla ıskalar: "Foucault'nun bu aydınlarda gördüğü şey, sıradan burjuva pratiğinin bile hudutları dışında kalanları kişisel olarak keşfetme olanağıydı, "sınır deneyim" dediği olguyu şehvette, delilikte, uyuşturucuda, sadomazoşizmde, hatta intiharda arayabilecekti" (Lilla 2001, 143-44). Gerçekten de Foucault'nun hayatındaki birçok olay bu istikameti örnekler: Gençliğinde kalkıştığı intihar girişimleri; Kaliforniyada ve başka yerlerde şahsen sadomazoşizme bulaşması; bir araba kazasının ardından ölümle cebelleşmesi, ki daha sonra bunu hayatının en "yoğun hazlarından" biri olarak betimleyecekti (Miller 1993, 306). Hayat ve ölüm arasındaki bu eşik mekânlarda, ölüme yakın bu deneyimlerde Foucault'nun, hem genel olarak hem de kendi şahsi yaşamı için, olağanüstü sanatsal ve duyusal bir yaratıcılığın ihtimalini gördüğü anlaşılıyor.

Keza Foucault soykütük yazılarında ölüm, intihar ve şehadet konularına hayranlık duymuş, ölüm ile delilik arasındaki bağdan tutkuyla bahsetmiştir. Ölümden önce son aşama olarak delilik, bireye ölüm korkusundan kurtulma imkânı tanır. Foucault'nun terminolojisinde delilik Golgota'ya, yani Kudüs'te İsa'nın çarmıha gerildiği tepe olduğu söylenen yere en yakın aşamaydı. Foucault, İsa'nın yalnızca delilerle kuşatılmış olmadığını, aynı zamanda kendisinin de deli olarak görülmeyi seçtiğini yazmıştır: "Delilik böylece, Haçın görevini tamamlayıp kurtuluşa ulaşmasından önce, insan suretindeki Tanrı'nın nihai biçimi, en son mertebesi olmaktadır" (Foucault 1965, 222). Keza Foucault, ölüm kavramıyla boğuşan sanat, edebiyat, müzik çalışmalarını övmüştür. "Yazar Nedir?" başlıklı denemesinde Foucault, yazmanın ölümle olan kesintisiz ilişkisinden bahseder. Yunan destanında söylev veren kahraman, genç ölmek ve hayatıyla ölümsüzlüğü takas etmek istiyordu. Arapların *Bin Bir Gece Masalları*'na bakarsak, hikâye anlatıcılığı ölümden kaçmanın bir yolu olmuştu, diye yazar, "Şehrazat'ın anlattığı hikâyeler her gece yinelenen bir çabadır, ölümü hayat çemberinden uzak tutmaya çalışır" (Fouault 1969, 102).

Foucault, akılsallığın sınırlarını zorlayan ve ölüme yakın deneyimlerini deşen yazarı ya da sanatçıyı kucaklamıştır. Hem mutlak bilgiye ulaşma ihtimaline hem de Hegelci karşılıklı tanıma kavramına uzak duran Foucault, bunun yerine meşhur Fransız yazar Marquis de Sade'ı göklere çıkarır. Sade'a hayranlık besliyordu, çünkü insan onun aracılığıyla "unuttuğu bir gerçeği tekrar keşfeder"di, yani ölümcül arzunun ve gayri ahlaki tutkuların aslında oldukça doğal ve dolayısıyla akılcı olduğu gerçeğini. Sade'ı alıntılayarak şöyle yazar: "Hangi arzu doğaya karşı olabilir, arzular insana bizzat doğa tarafından verilmişken?" (Foucault 1965, [III:]255; Sade 1992).

Foucault, İspanyol ressam Francisco de Goya'dan da aynı mantıkla bahseder. Goya'nın *Los Caprichos* [Aşırılıklar] (1799) ve *Los Desastres de la Guerra* [Savaşın Felaketleri] (1810-20) adlarıyla bilinen iki oymabaskı dizisi meşhurdur. Çoğu eleştirmen, *Los Caprichos*'u Aydınlanmanın en yüksek ülkülerinin somut örneği olarak görür. Keşişlerin, cadıların, cinlerin alaycı bir şekilde karikatürize edilmesi, insanlığın bilimle ilerleyebileceği, aklın batıl inancı ve dinî dogmayı ortadan kaldırabileceği kanaatini uyandırır. İspanya ile Napolyon Fransası arasındaki Yarımada Savaşını yorumlayan *Los Desastres de la Guerra* da, savaşın şiddeti ile gaddarlığına, ayrıca hem Aydınlanmanın hem de modernliğin sınırlarına getirilen müthiş bir eleştiri

olarak görülür. Nihayetinde son oymabaskılarının bazılarında Goya yamyamlık konusuna değinmiştir (Licht 1979).[28] Foucault, bu eserlerde eşik deneyimi olarak çılgınlık ve delilik tasvirlerine ilgi göstermiştir. Goya'nın eserinde "delilik insanın, hem insanı hem de dünyayı iptal etme imkânı haline gelmiştir" (Foucault 1965, [III:]254). Sade ve Goya aracılığıyla, "Batı dünyası aklını şiddet içinden aşabilme ve diyalektiğin vaatlerinin ötesine geçerek yeniden trajik deneyimler bulabilme imkânını devşirmiştir" ([III:]258).

TAHRAN SOKAKLARINDA "GÜÇ İSTENCİ"

Foucault'nun, insan yaratıcılığının meskeni olarak düşündüğü ölüme yakın deneyimlere karşı duymuş olduğu uzun süreli ilgi, İran Devriminin günlük gelişmelerinde kendisine denk bir ruh bulacaktı. Pers ülkesinde (İran) ilkçağın Zerdüşt dininin düalist ilkeleri ilk olarak neredeyse üç bin sene önce biçimlendirilmişti; bu düalist ilkeler, iyilik güçleri (Ahura Mazda) ile kötülük güçleri (Ehrimen) arasındaki savaşın etrafında şekillenir. İran Şiiliğinde eski Pers dininin kimi veçheleri yeni bir telaffuz bulacaktı. İkinci bölümde göreceğimiz gibi, Şii ilahiyatçılar iyi ile kötü arasındaki bu çatışmanın tekrarını, 680 tarihinde iki adam arasında, mübarek Hüseyin (Muhammet peygamberin torunu) ile güya kötü rakibi Yezid arasında gerçekleşmiş olan bir savaşta görmüştür. Çarpışma Hüseyin'in ve destekçilerinin katledilmesiyle sona ermiş ve Hüseyin şehadet mertebesine ulaşmıştı; tüm dünyada Şiiler her yıl Muharrem ayında bu olayı anar.

1978 yılında Ayetullah Ruhullah Humeyni devrimci hareketin önderi olarak ortaya çıktı; Muhammed Rıza Şah Pehlevi'ye (saltanatı, 1941-79) karşı inatçı muhalefetiyle tanınan sofu bir Müslüman din adamıydı. Kendisine Hüseyin rolünü biçti ve Şahı Yezid olarak resmetti. Artık emperyalizm karşıtı güçlü bir belâgatla da kaynaşmış bulunan eski destanı tekrar sahneledi.[29] İslamcı temayülün, hatta zamanın birçok İranlı solcusunun, Foucault'ya özgü "Şarkiyatçılıkla" ortak noktaları mevcuttu. Onlar da, modernlik karşısında modernlik öncesine ait ülküselleştirilmiş bir geçmişi, yani İslamın ilk dönemini

[28] Son zamanlarda bazı akademisyenler *Felaketler* adlı seriyi Goya'nın oğluna atfediyor, ancak bulgular kesin karar vermeye müsait değil.

[29] Bu simgesel rollerin görsel temsillerine dair bir tartışma için bkz. Chelkowski ve Dabashi 1999.

yüceltiyordu. Ayrıca birçoğu, yirminci yüzyılın ikinci yarısında yeni bir siyasal maneviyat biçimi arıyordu. İslamcılar ve İran Devrimine katılan başka birçokları, bir tür "ölüme-yönelik-özgürlük" tutumu benimseyerek, kendi önemsiz insan varoluşlarının sonluluğunu ve sınırlarını bilip buna teslim olarak ve kendilerinden daha büyük olan bir davayı arzulayarak, İran toplumunun toplu sahih varoluşunu yaratabileceklerine inanmış görünüyordu. Foucault bu eski görkemli destanın yeniden sahnelenişinin tanığı olmuştu; burada Nietzscheci "güç istenci," baskı altındaki "varolma istencine" üstünlük kurmuş gibi görünüyordu.

Nietzsche'nin hevesli bir hayranı olarak Foucault, dindar çilecilerin önderlik ettiği bir devrimi destekleme konusunda daha dikkatli davranabilirdi. "Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?" başlıklı denemesinde Nietzsche, "iktidar elde etmek için en iyi araç [ve] 'en yüksek' ehliyet" olarak gördüğü ruhban çileciliğine karşı bol bol uyarıda bulunmuştu (Nietzsche 1967, 115). "Çileci rahibin ana hilesi," inanan kişinin suçluluk hissini sömürmektir. Hayat "yanlış bir yoldur" ve rahibin tavsiyelerine titizlikle uyarak doğru yola girmek inananın yükümlülüğüdür. Çileci rahip için, hayatın kendisi bir çelişkidir, çünkü "yaşamın içinden herhangi bir şeyin değil de, yaşamın kendisinin en derin, en güçlü, en temel koşullarının efendisi olmak" ister. Rahip, fiziksel varoluşun tüm güzel ve neşe dolu tezahürlerine sırtını döner ve yaşamı olumsuzlayan her şeyi kucaklar. Ölümü, "kendini yok etmeyi, kendine eziyet etmeyi, kendini feda etmeyi" yüceltir (137). Çileci kişi, ahlaki tereddütlerle harekete geçmez ya da bu hayat tarzını seçmesinin sebebi hazdan tiksinmesi değildir. Kendini denetleme becerisi, güçlü iradesi, başka insanların saygısını, hayranlığını kazandırır. Benlik üzerinde egemenlik kurmak, yavaş yavaş başkalarına da hükmetmeye doğru götürür. Şimdi geçmişe dönüp bakıldığında, Humeyni'nin çileci ülküsü daha iyi betimlenemezdi. Fakat belki Foucault da Humeyni'den etkilenmişti, çünkü Humeyni çileci rahip rolünün ötesine geçmişti. Humeyni dinî suçluluk duygusunu ve kamusal *hınca* sömürmenin birden fazla yolunu biliyordu. Humeyni, hem kendini kırbaçlayan (Şiilikte temel bir ritüeldir) insanların üzerinden tövbenin şahsi dışavurumlarını hem de devrim için kendini feda eden insanların dışa yönelik siyasal eylemlerini sömürmüştür. Sokaklarda Humeyni'ye katılan milyonlarca mümin (bunlardan birçoğu solcu laik öğrencilerdi), daha sahih bir toplu yaşamı hedeflerken, Heideggerci ölüme-yönelik-özgürlük kavramının canlı birer örneği gibiydiler.

Bazı bakımlardan Humeyni, Nietzsche'nin "güç istenci" kavramının ete kemiğe bürünmüş haliydi. Bir ermiş gibi nefsine hakim olabilen amansız bir tarihsel şahsiyetti. Düşünülemez olanı düşünmeye cüret eden adamdı ve milyonlarca insanı hayatlarını tehlikeye atmaya ikna etmiştir. Ölüm tutkusunu ve yaşamın ötesine geçme arzusunu serbest bırakırken Humeyni, tutkuların Nietzscheci bir şekilde salıverilmesini savunmuyordu kuşkusuz, çünkü tutkuları bu şekilde özgür bırakmak, hayatın zevklerini kucaklamak için başat Yahudi-Hıristiyan-İslam ahlakına meydan okumak anlamına gelirdi. Ama Humeyni, neşe içinde "ölümle zar atan" milyonların karizmatik önderi olmayı ve İran sokaklarında "güce kavuşmak için hayatın feda edildiği" (Nietzsche 1976, 228) bir hareket başlatmayı becermişti.

İkinci Bölüm

Geçit Törenleri, Çile Merasimleri ve Kefaret Ayinleri

Foucault, Şiilik ve Erken Dönem Hıristiyan Ritüelleri

Haksızlıkların acısını çekme ve eziyetine maruz kalma motifleri, şehadeti yücelten ritüellerle birlikte, en azından on altıncı yüzyıldan beri İran Şiiliğinin merkezinde olmuştur.[1] Ancak İran Devrimi esnasında bu kefaret ritüelleri yeni bir siyasal anlama kavuşmuştu. Ayetullah Humeyni, İslamcı bir hükümet kurmayı hedefleyen hareketinde bu ritüelleri yeniden sahiplenmişti. 1978 güzünde binlerce insan, Şaha karşı düzenlenen gösterilere katılmak için Tahran sokaklarına döküldü; ölmeye hazır olduklarının belirtisi olarak beyaz kefen giymişlerdi. Göstericiler şehit edilmiş siyasi tutukluların resimlerini taşıyor, ölümlerinin öcünün alınacağını haykıran sloganlar atıyordu. Dönemin solcu ve laik siyasi örgütleri bile meşruiyetlerini, devrim davasına verdikleri sayısız şehide dayandırıyordu. Devrim döneminin pek çok gazetesi, özellikle de İslamcı-solcu Halkın Mücahitleri ve Marksist-Leninist Halkın Fedaileri örgütlerinin gazeteleri, Şahın hapishanelerinde hayatlarını kaybetmiş genç şehitlerin resimleriyle dolup taşıyordu.[2]

Foucault'nun, erken dönem Hıristiyan cemaatlerinin "benlik pratikleri" hakkındaki yazıları, İran Devrimi olayını anlama, özellikle

---

[1] 13 Temmuz 2002'de New York Lincoln Center'da bir Şii çile merasimi, yani taziye sergilendi. Gösteriden önce Asya Cemiyeti ve Müzesi'nde, "Taziye: İran'ın Yaşayan Destan Geleneğini Sahnelemek" adlı bir konferans düzenlenmişti. Gösteri ve İran araştırmaları alanlarında önde gelen akademisyenler bu konferansa katıldı. Bu bölümde, o etkinlikte yapılan gösterilerden ve sunulan makalelerden yararlanılmıştır.

[2] Devrimden birkaç yıl sonra, aynı gazeteler İslam Cumhuriyetinin hapishanelerinde can veren şehitlerin resimleriyle dolmuştu. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki İranlı öğrenci örgütleri bile, meşruiyetlerini davaya verdikleri şehit sayısıyla elde ediyordu. Bu meseleler hakkında özellikle bkz. Abrahamian 1999.

de Şii anlatıları ve ritüel uygulamaları İslamcıların nasıl kullandığını kavrama konusunda epeyce faydalı bir yol gösterir bize.

Foucault, İran'da şahit olduğu çarpıcı kitle gösterilerine vurulmuştu; özellikle de kendisinin "siyasal maneviyat" dediği şeyi yaratmak amacıyla İslamcıların Şii ritüelleri sahiplenmesinden etkilenmişti. Protestocuların ritmik sloganları, göstericilerin kendilerini zincirle dövmeleri ve ölüme meydan okuyan kalabalıkların coşkusu (erkekler siyah gömlek, kadınlar kara çarşaf giymişlerdi) Foucault'ya erken dönem Hıristiyanlığın ritüellerini anımsatmış olabilir. Gerçekten de, Foucault'nun Hıristiyan törenleri üzerine sonradan kaleme aldığı yazılar, Şiiliğin bazı uygulamalarıyla aynı tınıya sahipti. Foucault ile İran'daki İslamcı hareketin üç ortak tutkusu varmış gibi görünüyordu: (1) Batının emperyalist ve sömürgeci politikalarına karşı çıkmak; (2) hem Doğuda hem Batıda toplumsal cinsiyet rollerini ve toplumsal hiyerarşileri dönüştürmüş olan modernliğin belirli kültürel ve toplumsal veçhelerinin reddi; (3) sahihliğe ve kurtuluşa çıkan yol olarak benimsenen ölüm söylemi karşısında büyülenmiş olmak. Bu söylem kefaret ayinlerini kapsıyor, benliğin yeniden biçimlendirilmesini hedef alıyordu. Foucault, Şiiliğin arkaik ritüellerine İran halkının hayranlık beslediğini fark etmişti. Şah karşıtı harekete din adamlarının faal katılımından etkilenmiş, görünürde siyasal olan kaygılar için dini geçit törenlerinin ve ritüellerin kullanılması ilgisini çekmişti. Hükümet birlikleri sokaklarda protestocuları vurup öldürdüğü her seferinde, daha büyük bir gösteriyle yanıt veriliyordu. İran gelenekleri uyarınca yeni geçit törenleri, ölüyü anma amacıyla ölümlerin kırkıncı gününde düzenleniyordu. Foucault, kalabalıkların ölümden müthiş büyülendiğini ve bunun sonucu olarak da militan dinî önderliğe güven duyduğunu kavramıştı. Dinî toplantıların, geçitlerin, Şiiliğin temsilî gösterilerinin, Hıristiyanlıktaki muadilleri gibi, cemiyet dayanışmasının yeni biçimlerine şekil veren siyasi anlam yüklü seremoniler olduklarını anlamıştı. Dolayısıyla Foucault, Tahran sokaklarında kimi fantezilerinin ve arzularının ete kemiğe bürünmüş halini görmüş olabilirdi.

Foucault, Avrupa'nın faşist sağına aşinalığı olmasına rağmen, İslamcıların "modernliği" okuyuşlarında bazı unsurları dışlamalarını ya da "modernliği" maneviyatın kaybedilmesiyle bir tutuşlarını, kırk sene önce Avrupa'da sağ cenah tarafından dile getirilen benzer siyasi çağrılarla asla bağdaştırmadı. Avrupa'da bu tür siyasi yönlendirmelerin sürüyle örneği mevcuttur. Bunları İran deneyimiyle kıyaslamak, İslamcı hareketin ve kullandığı propaganda tekniklerinin yalnızca "Şarkî" bir

görüngü olduğunu savunan her tür düşüncenin gizini açığa çıkarabilirdi. Belki de Foucault'nun İslamı okuma şekli "Şarkiyatçıydı," çünkü Şii anlatıların, tıpkı etraflarında hayalî ulusal ya da dinsel topluluklar oluşturan öteki yapay gelenekler ve kimlikler gibi, birden fazla biçimde okunabileceğine işaret etmemişti (Anderson 1983). Bunun yerine Foucault, İslamı ve Şiiliği soyutlaştırdı, devrim esnasında muhalif bir din adamı ve aydın kesiminin Şiiliği belirli bir şekilde okumayı seçmiş olduğu gerçeğini asla deşmedi. Humeyni'nin "modernlik karşıtı" duruşuna yeniliklerin yanı sıra gelenek icat etme pratiğinin de dahil olduğuna dikkat etmedi. Foucault'nun İran'da tanıklık ettiği şey, Şiiliğin, ilk olarak Muhammed Rıza Şah hükümetinin otoriter modernleşmesine tepki olarak altmışlarda ve yetmişlerde ortaya çıkmış, itinayla sahnelenip işlenmiş bir uyarlamasının sonucuydu. Buna göre Şiilik ve her yıl düzenlenen Muharrem törenleri, militan ve siyasi bir şekilde yorumlanıyordu ve Ali Şeriati gibi bazı İslamcı aydınlara göre bu yorum, Batının felsefi söylemlerinden de etkilenmişti (Boroujerdi 1996). Söz konusu Şiilik, Ortodoks Marksizmin, varoluşçuluğun, Heideggerciliğin ve geleneksel Şiiliğin militan bir biçiminin senteziydi. Bu melez söylemde namaz ve oruç ibadetleri, hatta Müslüman din kardeşlerine, yetimlere, dullara yardım eli uzatmak boşlanmıştır. "Sahih İslam," güya başkaları için daha iyi bir dünya yaratmak için şehadet mertebesine erişme isteği olarak tanımlanmıştı.

Bu bölümde Foucault'nun İran hakkındaki yazılarının tek veçhesini inceliyoruz: Onun yüzlerce yıldır kutlanagelen Muharrem bayramları biçimindeki Şii şehadet ritüellerine kafa yoruşuna eğiliyoruz. Üç mesele betimleyeceğiz: (1) Muharrem ayının İran kültüründeki yeri, (2) 1978'de Muharrem ayının İslamcılar tarafından siyasette kullanılması, (3) Foucault'nun Muharrem ayı ve Hıristiyanlığın kefaret ayinleri hakkındaki yazıları. Şiiliğin ana anlatısıyla, yani her yıl Muharrem ayında anılıp tekrar sahnelenen Kerbala hikâyesiyle[3] başlıyoruz.

KERBELA PARADİGMASI

İslamda çoğunluğu teşkil eden Sünniliğin aksine Şiilik, Muhammed'in ölümünden (632) sonra ümmet önderliğinin, Muhammed'in kuzeni ve damadı Ali bin Ebu Talib'le (ölümü 661) başlamak suretiyle

[3] Aşağıda kullanılan "Kerbela paradigması" ifadesini ilk defa Michael Fischer kullanmıştır (1980).

Muhammed'in ailesinde ve soyunda kalmış olması gerektiğini iddia eder. Oysa Muhammed'in ölümünden sonra Müslümanların ilk halifesi, Peygamberin kayınpederi Ebu Bekir oldu. Ebu Bekir'in kısa saltanatının (632-634) ardından sırasıyla Ömer (saltanatı 634-644) ve Osman (saltanatı 644-656) başa geçtiler. Hem Ömer hem de Osman suikasta kurban gitmişti ve muhalifleri, Ali'yi, Osman'ın öldürülmesinde parmağının olmasıyla suçlamıştı. Nihayet şura, Ali'yi (saltanatı 656-661) dördüncü halife olarak seçti. Halife olarak geçirdiği beş yılın ardından Ali de suikastla öldürüldü ve ümmetin önderliği etkili savaşçı Muaviye'ye geçti (saltanatı 661-680). Muaviye, seçkin Ümeyye ailesinin üyesi ve Suriye valisiydi.

Yirmi yıllık hükümdarlığında Muaviye bir imparatorluk kurdu, Bizans'a karşı savaştı ve büyük, disiplinli bir ordu meydana getirdi. Muhammed'in ailesi ile Ümeyyeler {Emeviler} arasındaki düşmanlık eskilere dayanıyordu. Neredeyse tüm Mekkeliler yeni dine girene dek, Muaviye Peygambere karşı çıkmıştı. Sonra karşı safa geçti ve sır kâtibi olarak Muhammed'in yanına katıldı. Aynı zamanda Muaviye, Ali'nin daimi düşmanıydı ve Osman'ın öldürülmesinden Ali'yi sorumlu tutmuştu. Muaviye önderliği kendi ailesi içinde tutmak istiyordu. Ali'nin büyük oğlu Hasan'la (ölümü 670) bir anlaşma yaptı, Hasan da siyasetten çekildi.

Fakat Muaviye'nin ölümünden sonra Ali'nin ikinci oğlu Hüseyin, kendi taht iddiasını ortaya koydu ve Muaviye'nin altıncı halife olmaya hazırlanan oğlu Yezid'e meydan okudu. Hüseyin, Küfe şehri (bugünkü Güney Irak'ta) sakinlerinin desteğine güveniyordu. Babası Ali bu şehirde halife olarak hüküm sürmüş, doğuya İran'ı fethetmeye gönderilen Arap orduları burada karargâh kurmuştu (Richard 1995, 28). Efsaneye göre Hüseyin, yetmiş iki erkek destekçisi ve aileleriyle birlikte Kûfe'ye doğru yola çıktı. Siyasi etkinliği bulunan Yezid, Kûfe yönetimini kendi tarafına çekti, böylece Hüseyin'i ve yanındakileri şehir dışında Kerbela çölünde kamp kurmaya zorladı. Ömer bin Sa'd'ın komutasındaki Yezid ordusu kampın etrafını sarmış, yakında akan Fırat nehrinin suyuna erişimlerini kesmişti. Kuşatma on gün sürdü. Muharrem ayının onuncu gününde (10 Ekim, 680), ki Şiiler bu günü Aşura günü olarak anar, Yezid'in ordusu Hüseyin'i ve taraftarlarını katletti. Esir alınan kadınlarla çocuklar satıldı. Sonrasında Yezid halife olarak iktidarı ele geçirdi; 680'den 683'e kadar Şam'da hüküm sürdü.

Şii, yani Şiat-ı Ali (Ali taraftarları) diye bilinen Hüseyin destekçileri, Emevileri meşru halife olarak tanımayı reddetti. Sonraki yüzyıl-

larda Kerbela, dünya Şiileri için bir hac yerine ve nihayetinde ilahiyat merkezine dönüştü. Şii öğretileri İslamın başlıca inançlarının hepsini içerir, örneğin Allah'ın tekliği, Muhammed'in resul olarak kabul edilmesi, Kıyamet gününde ölülerin dirileceğine ve Allah'ın herkesi yargılayacağına inanmak gibi. Fakat Şiiler bunlara ek olarak, doğrudan Muhammed'in soyundan gelenlerin Allah tarafından ümmetin gerçek önderi olarak belirlendiğini iddia eder (Momen 1985, 176-77). İran'ın resmî dini olan On İki İmam Şiiliğinde imam unvanı Ali'ye, iki oğlu Hasan ve Hüseyin'e, Ali soyundan gelip Şiilerin önderliğini yapmış dokuz kişiye aittir. On Dört Masum, yani Muhammed Peygamber, kızı Fatma ve On İki İmam, aynı zamanda her türlü günahtan ve yanılmadan münezzeh kabul edilirler (Richard 1995, 6).

On İki İmam Şiileri, ilk on bir imamı düşmanların ve rakip zümrelerin katlettiğini, on ikinci imamın da 874 yılında gaib olduğunu iddia eder. Kıyamet günü Mehdi (yani mesih, kurtarıcı) olarak tekrar ortaya çıkacak, Allah'ın hükmünü ilan edecek, adaleti tesis edecektir.[4] Şii takviminde birçok gün, şehit edilmiş imamların anılmasına adanmış olup, sayısız vaazda bunların öyküleri anlatılır. Dünyadaki tüm Şiiler On İki İmam soyunun taraftarı olmasa da, İran'da, Lübnan'da, Güney Irak'ta, Bahreyn'de, Kuveyt'te, Pakistan'da, Afganistan'ın ve Hindistan'ın kimi kesimlerindeki çeşitli Şii mezhepleri için Hüseyin'in şehit olduğu günün anılması yılın en önemli ayinidir.

On İki İmam Şiiliği, Safevi hanedanına (1501-1722) dek İran'ın resmî dini olmadı; Sünni-Şii ayrımı, Sünni Osmanlılar ile Şii Safeviler arasındaki siyasi ve askerî çatışmaların alevlenmesine katkıda bulunuyordu. Safevi hanedanının kurucusu Şah İsmail (1501-1524), o zamanlar önde gelen İranlılardan çok azının Şiiliğe bağlı olmasına rağmen, yedinci Şii imamın soyundan geldiğini ve Gaib İmamın temsilcisi olduğunu iddia etmişti. Halefi Şah Tahmasb (1524-1576), On İki İmam Şiiliğinin ortodoks bir yorumunun yapılmasını cesaretlendirmek için çok uğraştı. Müçtehit olarak bilinen din adamları Kuran'ı ve şeriatı (İslam hukuku) yorumlama {içtihat} hakkını kazandı, günümüzün Irak topraklarındaki Şii medreseleri ise her kasabada ve köyde cemaate namaz kıldıracak kişileri atama hakkını elde etti. Müslümanlığın ilk üç halifesini açık açık yerdiler ve Sünnilere eziyet ettiler. Bu eylemler sonucunda Mekke'deki ve Medine'deki Şi-

[4] İranlı Şiiler, Cuma namazını kıldıran kişileri *cuma imamı* diye tanımlar. Sünnilikte imam kelimesi daha rutin kullanılır ve herhangi bir yüksek din adamına imam denebilir (Richard 1995, 27-29).

iler, Sünni Müslümanların zulmüne maruz kaldı. Safeviler, Necef'in ve Kerbela'nın (Irak) Şii türbelerini ele geçirdi. Bu gelişme, muazzam simgesel değeri olan siyasi bir zaferdi ve İran içlerinde, Kum ve Meşhet şehirlerinde Şii türbelerinin yayılmasını sağladı.

Muharrem ayının kanlı ritüellerinden birçoğu (bıçak ve kılıçla alında yara açmak ya da bedeni alazlamak) on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda tedricen başladı. Şah I. Abbas (saltanatı 1588-1629) döneminde Muharrem ayı ritüelleri, İslamiyet öncesinde İran'da ortaya çıkmış, Perslere ait olan daha eski Nevruz (Yeni Yıl) kutlamalarından da bazı gelenekler ödünç alarak, incelikli resmî ve dinî bayramlar haline gelmişti. Şah Abbas, "gladyatörvari gösterileri," yani eğlencenin parçası olarak rakip çeteler arasında bir tür hizip sürtüşmesini teşvik ediyordu. Böylece zanaatkârlar, lonca üyeleri ve etnik gruplar gibi tüzel birimlerin arasındaki toplumsal-siyasi hoşnutsuzluk, denetim altındaki bu kamusal merasimlere yönlendiriliyordu. Necef ve Kerbela'nın ilhakı ve Kum ile Meşhet türbelerinin tekrar inşa edilmesi yeni kamusal alanlar yaratmıştı. Bu mekânlar at yarışları, polo, askerî geçit törenleri, hayvan dövüşleri ve halka açık idamların yanı sıra, dinî ritüeller için de kullanılıyordu (Calmard 1996, 164). Şah I. Süleyman (saltanatı 1666-1694) zamanına gelindiğinde Muharrem ayı törenlerinin göz alıcı özellikleri öyle bir noktaya ulaşmıştı ki "festivaller salt din amaçlı toplantılardan kamusal eğlencelere dönüşmüştü ve bu eğlencelerde, toplumun sahip olduğu tesirin sergilenmesi gösterinin bir parçası haline gelmişti" (Calmard 1996, 158).

1687 yılında, önde gelen ilahiyatçı, Farsça ve Arapça sayısız eserin yazarı Muhammed Bâkır-ı Meclisî, sofu Sultan Hüseyin Şah'ın (saltanatı 1694-1722) ardındaki güç haline geldi. Meclisî, Şiilik içindeki tüm tasavvufi ve felsefi temayülleri bastırdı, Sünnilere acımasızca zulmedilmesine onay verdi. On İki İmam Şiiliğinin dogmacı ve yasacı bir mealini yaydı, imamların "insanlar için Allah'a aracılık ve ricacılık" {şefaatçilik} yapma rolünü vurguladı (Momen 1985, 117). Bu yeni yorumun amacı, halkın bağlılığını mutasavvıflardan On İki İmam'a nakletmekti. 1695 tarihli bir ferman, şeriatın onaylamadığı tüm etkinlikleri yasakladı. Saray mahzenlerindeki şaraplar imha edildi, kahvehaneler kapatıldı. Müzik, dans, kumar, tavla, satranç, haşhaş, sanrı gördüren otlar yasadışı ilan edildi. Aynı zamanda Şah, daha önce kabul gören birçok toplumsal âdeti kadınlara yasakladı. Örneğin, geçerli ve meşru bir sebep olmadıkça kadınlar sokağa çıkamıyordu: "Kocaları dışında hiç kimseyle bahçelerde gezinmemeli ve zevk gezintilerine çıkmamalılar. Halkın toplandığı yerlerde (*mereke*)

başıboş dolanmamalılar. Haremlerinden ancak kocalarının ya da erkek vasilerinin izniyle dışarı çıkabilirler" (Babayan 1996, 117-18).

Meclisî, Şiiliğin ilahiyatı, tarihi ve ritüelleri hakkındaki birçok kitabı ve risaleyi Kuran dili Arapçada bırakmayıp Farsçaya çeviren ilk büyük ilahiyatçıydı. Ayrıca türbelere, Kerbela gibi hac bölgelerine seyahat edilmesini yüreklendirdi; Safevi İmparatorluğu'nun genişlemesi bu etkinliği mümkün kılmıştı. Bu iki tedbir, Şiiliği ve ritüellerini bütün bölgede iyice yaydı (Taremi 1996, 98; Browne 1956, 4: 404). Günümüzde Şii mezheplerinin yaklaşık yüz milyon mensubu bulunmakta ve dünya Müslüman nüfusunun yaklaşık yüzde onunu oluşturmaktadırlar.

MUHARREM RİTÜELLERİNİN SOYKÜTÜĞÜ

İkiz kavramlar cihat (kişisel dinî gelişim için mücadele etmekten dini koruyup yaymak için yapılan kutsal savaşa kadar geniş bir anlamı vardır) ve şehadet (şehit olmak), Kuran'da mevcuttur (5:35, 25:52). Hangi koşullarda ve durumlarda cihadın (kutsal savaş şeklindeki en dar tanımıyla) gerekli olduğu ve şehitliğin teşvik edildiği sorusu üzerine eğilen geniş bir külliyat bulunur (Abedi ve Legenhausen 1986). Ancak, Muharrem anlatısının merkezîliğinden ötürü Şiilikte şehadet ve dünyevi önderler tarafından iktidarın haksız bir şekilde gasp edilmesi temaları, Sünniliğe kıyasla daha çok telaffuz edilir.

İran'ın sofu Şiileri, Kerbela ve Hüseyin ile Ali'nin şehit edilmesi hadiselerini üç şekilde anıp yeniden canlandırır. İlk olarak, imamların hayatları ve çileleri tiyatrovari bir yolla anlatılır (*ravzahânî*). Akrabalar, komşular, lonca üyeleri içlerinden birinin evinde ya da bahçesinde toplanır. Bir molla (erkeklerin salonunda) ya da molla bacı (kadınların salonunda), *Şehitlerin Bahçesi*[5] diye bilinen on altıncı yüzyılda yazılmış kitaptan parçalar okuyarak Hüseyin'in trajedisini nakleder ya da Kerbela olaylarını yaslı bir şekilde anlatır. Ali ve Hüseyin'in hatırasıyla dinleyiciler dövünüp kederlenir. Bu esnada ev sahibi çay, kahve ikram eder, zaman zaman nargile içildiği de olur. Nihayetinde misafirler müsrif bir şölenin tadını çıkartır.

İkinci olarak, İranlı Şiiler Kerbela olaylarını halka açık *sîne-zenî*

[5] Şehitlerin Bahçesi (*Ravzatü'ş-Şüheda*), Fars dilinde bu gibi anlatıların ilklerinden biridir ve Hüseyin Vaiz Kâşifî (ölümü 1504/1505) tarafından yazılmıştır. Aslında kendisi Sünniydi (Momen 1985, 118-19).

ile anar, yani çoğunlukla erkeklerin katıldığı kendini kırbaçlama ve yas ritüelini gerçekleştirirler.[6] Siyahlar giyinmiş katılımcıların cenaze alayı, Muharrem ayının on günü boyunca sokaklardan ve çarşılardan geçer. Geçidin önünde, şehit İmam Hüseyin'i temsilen bir tabut ya da kefene sarılmış bir tasvir taşınır. Erkekler mersiyeler okur ve genelde zincirlerle, sopalarla ya da kılıçlarla kendi göğüslerini ya da sırtlarını döverler. Bu yürüyüş alayları aynı zamanda eğlence unsurları da barındırır; söz konusu törenlerin muazzam rağbet görmesinin ve kalıcılığının sebeplerinden biri de budur.[7]

Üçüncüsü taziye gösterisidir. Hıristiyanların çile merasimlerine benzer ve onlardan etkilenmiştir. Kerbela olaylarının teatral bir sunumudur. Taziye bölgedeki en eski tiyatro biçimlerinden biridir ve sade vatandaşlar yıllık gösterileri iple çeker. Yukarıda değindiğimiz ilk iki geleneğin Avrupa'nın teatral gelenekleriyle kaynaşmasıyla ortaya çıkmış olan, melodram yüklü bu gösteri, bütün ülkede kalabalık seyirci kitleleri karşısında yerel gruplar tarafından sahnelenir. Aşura gününde, gösteriler Hüseyin'e eşlik edenlerin cefasına ayrıca değinir, özellikle de kadınların ve çocukların çektiği acılar ele alınır. Anlatıcılar ve oyuncular, kuşatılmış topluluğun Kerbela çölünün sıcağında yaşadığı susuzluğu ve rakiplerini katletmek için Müslümanların toplu namaz kıldığı Cuma öğle vaktini seçen Yezid'in hilekârlığını ayrıntılarıyla betimler. Oyunun son sahnelerinde izleyiciler ağlar; onlara, kurtarıcıları Hüseyin'in tarafını tutmayıp zorba Yezid'in bu alçaklığı yapmasına fırsat tanımış olan Kûfe halkının ihaneti ve suçu hatırlatılır. Bu Muharrem ritüelleri tekil bir inançtan ya da dogmadan daha fazlası olup, Şii cemiyetlerini tanımlar (Halm 1997, 41; Mahjub 1979, 142; Momen 1985, 240; Fischer 1980).

Çoğu akademisyen Muharrem ritüellerinin kökenlerinin İslam öncesi döneme uzandığına inanır. Antropolog William Beeman bunların, ilkçağ Yunanistanında Dionysos'un ya da ilkçağ Mısırında Osiris'in ölümünü işaret eden ritüellere benzediğini ileri sürer;

---

[6] Herkesin içinde zincirlerle ve kan akıtan sivri aletlerle kendini kırbaçlamak tamamen erkek geleneğidir. Muharrem ayında *ravzahânî* toplantılarında kadınlar ev içinde sinelerini döverler, fakat kan dökmeleri yasaktır (Hegland 1983).

[7] İran'daki bu merasimler hakkında en iyi incelemeler için bkz. Chelkowski 1979. Hindistan'da Muharrem kutlamalarını ele alan bir çalışma için bkz. Pinault 1992. Muharrem geçitlerinin, Trinidad'daki "Hosay" festivallerine evrimleşme sürecinin büyüleyici bir anlatımı için bkz. Thaiss 1994.

söz konusu ilkçağ ritüelleri kozmik yenilenmeyi ve yeniden doğuşu simgeler. Muharrem ritüellerinin izi ilkçağ Mezopotamyasının ritüellerinde de bulunabilir, ki bunlar Maniheizmde, Musevilikte ya da Hıristiyanlıkta benzer ritüellerin doğmasına katkıda bulunmuştur (Beeman 1979). Törensel yas, ağıt, kendini kırbaçlamak tüm bu dinlerde bedeni ve tüm cemiyeti arındırmanın vasıtası olarak tatbik edilir (Halm 1997, 41-85). Tarihçi İhsân-i Yârşâtir bu ritüellerin kökeninin İslam öncesi İran'a dayandığı kuramını destekliyor, bunların özellikle de Keykâvus'un oğlu Siyâvûş'un efsanevi öyküsünden türediğini söylüyor. Bu öykü Pers destanı *Şehnâme*'de anlatılır. Birçok eski destansı masalı bir araya getirmiş olan, 1010 tarihli bu başyapıt, İran ulusal edebiyatının temel taşıdır. Hüseyin gibi Siyâvûş'un da yetmiş iki yoldaşı vardı. Turan Kralı, yandaşlarıyla birlikte onu katletmiştir. İran'ın kimi kesimlerinde Aşura kutlamalarına Siyâvûş'un anısına Suvâşûn denir (Yârşâtir 1979; Curtis 1993, 74-75; Abedi ve Legenhausen 1986, 228). Mahmud Ayoub, Aşuranın aslen bir kutlama günü olabileceğini, "Tanrı'nın Âdem'i affettiği" ya da "Davud'un tövbesini Tanrı'nın kabul ettiği" günü anan bir etkinlik olabileceğini yazar, zira Aşurayı "neşenin ve eğlencenin günü" olarak gören geleneklere dair kaynaklar mevcuttur. Ayoub, Yom Kippur gününde (Kefaret Günü) bu bayramın olası bir Yahudi kökeni olduğunu da ileri sürer (Ayoub 1988, 258-59).[8]

İran'da, Kerbela olaylarının teatral bir gösteri olarak yeniden canlandırılışının mazisi on altıncı yüzyıla uzanır. On sekizinci yüzyılın ortasında yas ritüelleri yeni bir teatral gösteri biçimine kavuşmuştu. On dokuzuncu yüzyılda hükümdarın ve seçkin tabakanın desteğiyle sayısız oyuncu ve icracı loncası örgütlenmişti (Chelkowski 1991, 214). Gösterileri izleyen Avrupalı diplomatlar ve akademisyenler çoğunlukla şaşkına dönmüştür. Fransız diplomat Joseph-Arthur de Gobineau 1855 ila 1863 yılları arasında İran'a iki yolculuk yapmıştır. Kötü şöhrete sahip *Essai sur l'inégalite des races humaines* [İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Bir Deneme] (1854) başlıklı denemenin yazarı olan Gobineau, taziyenin hem Roma hem de modern Avrupa tiyatrosundan üstün, hayli yaratıcı teatral bir gösteri olduğunu düşünüyordu. Gobineau, taziyenin kalabalık bir izleyici

[8] Yahudi takviminin ilk ayına Tişri denir. Bu ayın onuncu günü, dini merasimler yapılan ve oruç tutulan Yom Kippur'dur. Hicri takvimin ilk ayının (Muharrem) onuncu günü Aşuradır; dolayısıyla bu Şii bayramının kökeninin Yahudilikte olduğu fikri ileri sürülmüştür.

kitlesine ulaşmasından bilhassa etkilenmişti; oysa o dönemin Avrupa tiyatrosu sadece küçük bir seçkinler grubunu cezbedebiliyordu (Manafzadeh 1991, 317). On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Britanyalı diplomat Sir Lewis Pelly de taziyenin halka ulaşması karşısında büyülenmişti: "Eğer dramanın başarısı, hedeflediği halkın ya da sahnelenen temsili izleyen kişilerin üzerinde uyandırdığı etkiyle ölçülecekse, hiçbir oyun İslam âleminde Hasan ile Hüseyin'in trajedisi olarak bilinen oyunu aşamamıştır" (1970, iii). On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Nâsırüddin Şah (saltanatı 1848-96) taziye gösterileri için büyük bir tiyatro binası inşa ettirdi; bu tiyatro binaları *tekye* olarak bilinir. Tahran'da belki yaklaşık otuz *tekye* daha vardı ve her biri üç bine yakın insan alıyordu. Dolayısıyla yıllık taziye gösterilerine günümüz ölçütlerine göre bile çok büyük kalabalıklar katılıyordu (Haki 1991, 256).

Ulusunu laikleştirmeye ve modernleştirmeye çalışan Rıza Şah Pehlevi (saltanatı 1925-1941), insanların kendilerini kırbaçlayıp dövdüğü yürüyüş alayları dahil birçok Muharrem ritüelini yasaklamıştı. Fakat halk, taziye gösterileri de dahil, bu törenlerden asla gerçekten vazgeçmedi. 1941 yılında Britanya ve Rusya, Şahı tahtı bırakmaya zorladığında, eskisi kadar incelikli bir biçimde olmasa da, bu ritüeller tekrar canlandı. Behram Beyzaî'nin *İran'da Tiyatro* adlı yayını (1965), İran'ın akademi ve sanat çevrelerinin ilgisini taziyenin çile gösterilerine çekti. 1976 yılında, sarayın hamiliğini yaptığı Şiraz sanat festivalinde, taziye seçkin bir teatral deneyim haline getirildi ve İran'ın edebiyat ve sanat çevreleri tarafından kucaklandı; gerçi hükümet yerel gösterilerin yapılmasını engellemeye devam ediyordu (Gafarî 1991).

MUHARREM VE BENLİK PRATİKLERİ

Muharrem ayı olayları ve Safer ayında bunlara eşlik eden ritüeller, ayrıca Ali'nin şehit edilmesinin yıldönümünde Ramazan ayındaki yas törenleri, yılın yaklaşık iki ayını işgal eder. Bu dönemde, Muharrem ayının bilinçaltına yönelik mesajları katılımcıların yüreğine ve aklına kazınır, dünya görüşlerinin şekillenmesine yardımcı olur. Taziyenin taşıdığı cazibe ekseriyetle, oyuncular ile izleyici arasında, ayrıca izleyicilerin kendi aralarında kurulan fiziksel, manevi, duygusal bağlardan ileri gelir. Hüseyin İsmailî, hem yas törenlerinde hem de *tekye*'lerde sergilenen gösterilerde tüm duyuların nasıl harekete geçirilip devreye sokulduğunu betimler. Gülsuyu kokusu, üzerlik

otu (nazar otu, kem göze karşı) ve tütsü, nargilelerden yükselen tütün dumanıyla ve sıkışık kalabalıktan gelen ter kokusuyla karışır. Yemek, şenliklerin önemli bir parçasıdır, yiyeceği paylaşmak da öyle. Kızgın kömür ateşinde pişirilen sulu kebapların kokusu, safranlı sütlacın, vişne şerbetinin ve aralıksız ikram edilen kakule çayının tatlı kokularıyla birleşir. Davul, tambur, zurna, kaval ve ney gibi çeşitli müzik aletlerinin sesleri, icracıların ilahileri ve şarkılarıyla birlikte havaya yayılır (İsmailî 1991). Taziyenin kökeni, yazılı metne dayanır, fakat konuşma diliyle süslenir. Kötü karakterler konuşur ama kahramanlar şarkı söyler. Ayrıca, taziye metni bütünüyle kafiyelidir (Elweel-Sutton 1979).

Şenlikler göze de hitap eder. Kristal süsler, parlak ışıklar, gösterişli kostümler ve sahne aksesuarları yediden yetmişe her yaştan insanı büyüler. Hikâyenin kahramanları İslamın renkleri olan yeşil ve siyah giyinir; kötü adamlar kızıl giyinir, yani kanın ve tutkunun rengi. Allah'ın meleklerinin sırtlarında kanatlar, iblislerin ellerinde ise dikenli sopalar vardır. İmamlar tespih taşır ve ellerindeki musafları sallarlar, oysa Yezid ve tayfası ellerinde simgesel şarap kadehleri tutar, kötü niyetlerini açık ederler. Gösteri özellikle çocuklar için heyecan vericidir. Kimi oyuncular sahnenin etrafında atlarını dörtnala koşturur, kimi oyuncular ise hayvan kılığına girer (çoğunlukla aslan). Ayrıca bir sürü şaklabanlık yapılır; birçok taziye gösterisi, Kerbela öyküsüyle pek de ilgisi olmayan grotesk komedi unsurları ve destansı masallar içerir.

Taziye, gerçek dünya ile hayal dünyası arasındaki zamansal ve mekânsal hudutları sürekli ihlal eder.[9] *Goriz* (saptırma) olarak bilinen bu drama tekniği sayesinde oyuncular, oyun içinde oyun sahneleyebilir. Hüseyin, ölmeden önce Hindistan'a yolculuk edip yerel bir hükümdara yardım edebilir. Kitabı Mukaddes'te geçen eski peygamberlerin hayaletleri ortaya çıkar ve Hüseyin'e yakında şehadet mertebesine yükseleceğine dair "iyi haberi" verir. Önde gelen taziye araştırmacısı Peter Chelkowski, ne zaman ne de mekân gerçek ve kesindir, diye yazar. Hicri takvime göre 61 yılında (MS 680) Kerbela savaş meydanında yaşanmış olan şey, bugünün gerçekliğine dönüşür: "Taziye zaman ve mekânın hudutlarını yıkar." Geçmiş ve şimdiki zaman bir araya gelir; "izleyici hem buradadır hem de Kerbela çölündedir" (Chelkowski

[9] Aktörler sahneye düz bir çizgide çıkarken, gerçek zamanda gösteri yapar, ama sahneyi çevreledikleri zaman (çoğunlukla at üstünde), uzun mesafeler katederler (Beeman 2002).

1991, 220). Meşhur drama yazarı Peter Brook'a göre,

> Tiyatroda gördüğüm en kuvvetli şeylerden birine ücra bir İran köyünde rastladım: Dört yüz köylüden oluşan bir kalabalık, yani, beldenin bütün nüfusu, bir ağacın altında oturuyor ve, hepsi hikâyenin sonunu gayet iyi bilse de, [Hüseyin'i] ölüm tehlikesiyle yüzleşirken, düşmanlarını aptal yerine koyarken, nihayetinde şehit edilirken seyrederek kâh gürültülü kahkahalar atıyor kâh hıçkıra hıçkıra ağlıyorlar. Hüseyin şehit düştüğünde, tiyatro gerçekliğe kavuşuyor; geçmiş ile şimdiki zaman arasında fark kalmıyor. 1300 yıl öncesinde hatırlandığı şekliyle anlatılan bir hadise, o an bir gerçekliğe dönüşüyor. (Aktaran: Chelkowski ve Dabashi 1999, 80.)

Yann Richard, bakışımızı kalabalığa ve sokaklardaki matem alayına çevirir. Siyahlar giyinmiş, ölmeye hazır olduklarını göstermek için beyaz kefene sarınmış, tıraşsız genç adamlardan söz eder. Bazıları alınlarına çamur sürerek, Hüseyin'in yerine gömülmeye razı olduklarını belirtir. Sinelerini, bazen küçük bir zincirle ritmik bir şekilde sırtlarını döverler; kendilerini kaybettikleri bir anda kafa derilerini keserler ve herhangi bir acı hissine karşı kayıtsız görünürler. Kavisli sokaklarda yavaş yavaş ilerleyen alayın başında büyük, ağır, süslü bir metal amblem vardır. Bu ağır tasviri taşıyan genç erkekler zaman zaman durup bununla cüretkâr akrobatik marifetler sergiler. Tasviri alınları üzerine yerleştirir, göbekleri üzerinde sektirirler, kalabalıktan kendilerini büyük bir heyecan ve hayranlıkla izleyen genç kadınları (ve erkekleri) etkilemeye çalışırlar (Richard 1995, 97-99).

Muharrem ritüelleri, toplumsal cinsiyet sınırlarını da mütemadiyen ihlal eder. Muharrem, akraba olmayan karşı cinsten insanların halk içinde tanışmasına fırsat verir (Calmard 1996, 170).[10] Muharrem geçit törenlerini önceleyen haftalarda birçok genç erkek, geleneksel vücut geliştirme derneklerine devam eder. Bazen genç kadınlar geçit töreninin yakışıklı önderlerine evlilik teklifi yollar.[11] Kadınsılıkla itham edilmenin erkeklere büyük hakaret sayıldığı bir toplumda, taziye gösterilerinde erkek oyuncular, bunlara birçok amatör oyuncu

[10] Mary Hegland, Pakistan'ın Peşaver kentindeki durumu betimliyor. Burada Şii kadınlar doğrudan sözlü olarak direnişlerini seslendiremez, fakat "toplumsal cinsiyet konusundaki direnişlerini beden, ve özellikle de bedenin ritüel etkinliklerinde yer alışı üzerinden ifade ederler." Bu şekilde, "kadınlar anlam, kimlik ve toplumsal cinsiyet oluşturmuş, bunları dönüştürmüş ve aynı zamanda bunlara incelikle itiraz etmiştir." (Hegland 1998, 242, 252).

[11] Bu bilgi için Ahmed Sadri'ye teşekkür ederiz.

da dahil olmak üzere, isteyerek kadın gibi giyinir ve kadın rollerine çıkar (Chelkowski 1991).[12] Açıkça tanınmayan ve dile getirilmeyen fakat şüphesiz hissedilebilir bir cinsel enerji sokaklarda serbestçe dolanır. Richard şöyle anlatıyor:

> Konuştuğum herkes Aşura gününün okşama, gizli saklı öpüşme, flörtleşme günü olduğunu onaylıyor. Bu ölüm festivalinin cinsel doğası beni birdenbire çarptı. Karınla desteklenen ve kadınlar [ve erkekler] görebilsin diye gökyüzüne doğru yükseltilerek sergilenen devasa amblemin ucu; merhamet ve hayranlık uyandırmak için yapılan yiğitlik gösterileri; şerbetlerin tatlılığı, kaçamak bakışların ve Hüseyin ile yoldaşlarına duyulan aşkın müşfikliği; çoğunlukla kendilerini dört kez üçer defa zincirle dövüp mola vermeleri ya da üç hafif zincir darbesinin ardından ileri bir adım atılmasından ötürü cenaze yürüyüşünden çok dansa benzeyen geçit töreninin büyüleyici ritmi; erkeklerin kendi omuzlarına çarpmak için havada salladıkları kırbaçlar ve küçük zincirler, düğünlerde en şık elbiseleriyle uçarcasına dans eden köylü kadınların başlarının üzerinde dalgalandırdığı çok renkli başörtülerine benziyor birden bire. (Richard 1995, 99-100)[13]

Şiilerin yas ritüelleri aynı zamanda insanların ruh hali için önemli bir rol oynar. Kişinin zevahiri kurtarmaya çalışmasının ve hatalarını örtmesinin önemli toplumsal âdetler olduğu bu kültürde, topluca kederlenmek ve ağlamak büyük bir ruhsal rahatlama getirir. *Ravzahânî*'ye katılmak kişinin ıstırabını dışa vurmasının kabul edilebilir bir biçimidir. Ali'nin şehit edilmesinin yıldönümde (Ramazan ayının on dokuzuncu günü) gerçekleştirilen böyle bir etkinliğe dair taze bir anlatı, bu rutin toplumsal etkinliğin dinî kimliği nasıl yenileyip, arınma vesilesi olarak işlev görebileceğini gösteriyor:

> Tahran'da güzel döşenmiş bir apartman dairesinde, tepeden tır-

[12] Kaçar döneminde olgunluk çağına henüz ermemiş genç kızlara oyunda belirli ufak roller verilirdi. Prenses Kamerü's-Sultanî ve haremin seçkin kadınları, baş rollerini kadınların oynadığı ve harem ağalarının müzik aleti çaldığı taziye gösterilerine vasilik ederdi. "Sadece kadınlara açık" olan bu gösterilerde kadın karakterler peçeyle örtünmez, kılıç taşır, at binerdi, ayrıca "kıyafet değiştirip yüzlerine yapma sakal takarak erkek rollerini de oynardı" (Mottahedeh 2002).

[13] Birçok dinî önder, kendilerini kırbaçlamaya fazla kaptıranları eleştirir. Ulemanın bu gibi merasimleri mazur görmesinin sebepleri için bkz. Mahjub 1979, 151.

> nağa siyahlar giyinmiş yaklaşık altmış kadın yere oturmuş, yüzlerini Mekke'ye dönmüşler. Bir ağıtçı... mikrofonda ağıt yakıyor. Kadınlardan küçük [Kuran] nüshalarını başlarının üzerine kaldırmalarını ve Ali'ye dileklerini söylemelerini istiyor. Kadınlar gözlerini kapıyor, Ali'yi çağırır gibi ellerini havaya kaldırıyorlar. Sonra ağıtçı düğmelere basmaya başlıyor. Ali'nin ölümünü izleyen kızı Zeynep'in hikâyesini feryat figan anlatıyor: "Kız ölmekte olan babasına bakıyor, gözleri sönüyor, Ali ölüyor, Zeynep bu, babasını ölürken izliyor, babasının kanlı başını elleriyle temizliyor, baba baba diyor, baba baba, konuş benimle, gözlerini aç, konuş benimle." Kadınlardan biri, sonra ikisi, sonra düzinelercesi sanki kendi babalarının ölümü anlatılıyormuş gibi ağlamaya başlıyor. Şarkıcı, "ağlayın, herkes ağlasın," diye terennüm ediyor, "eğer gözyaşlarınız yetmezse, günahlarınız affedilmez". Kadınlar, ölümden sonraki yaşamları adeta buna bağlıymış gibi ağlıyor. Odada kağıt mendil paketleri dolaştırılıyor. Dua bir ritme oturuyor ve kadınlar yeri geldikçe göğüslerine vurmaya başlıyor. Saat gece yarısı 1:30 olmuş ve kadınların yiyecekle tıka basa dolu masaya saldırmasından önce birkaç saat daha dua edilecek ve ağlanacak. (Waldman 2001, A5)

Dolayısıyla bu kefaret ritüelleri, inananların manevi ihtiyaçlarına gayet somut bir şekilde hitap eder. Kişi, Hüseyin'e ve ailesine müracaat ederek, sorunlarının çabucak çözülmesini umabilir. Keza Mary Hegland'ın da ileri sürdüğü gibi, İmam Hüseyin şahsiyeti "Tanrı ile insanoğlu arasında bir şefaatçi" olarak hizmet etmiştir.[14] Hüseyin'in şehadeti ona cennette özel bir yer kazandırmıştır. Günahları affetme ve ne kadar sıradan olursa olsun, inananların dileklerini yerine getirme gücü bahşedilmiştir ona.

FOUCAULT İLE ÖLÜM SÖYLEMİ VE HIRİSTİYAN GÜNAH ÇIKARMA RİTÜELLERİ HAKKINDA

1978 güzünde, İran Devriminin daha ilk safhalarında, yönetim karşıtı kitle gösterilerine milliyetçi ve solcu öğrenciler de katılmıştı. Fakat İslamcı kanat kısa süre içinde hâkimiyeti ele geçirdi. Şaha karşı yürütülen mücadele, Hüseyin ile Yezid arasındaki tarihsel çarpışmanın

[14] Hegland'a göre, Hüseyin'in "şefaatçi" olarak bu şekilde yorumlanması, İran Devrimi sırasında yerini başka bir anlayışa bırakmıştır, çünkü Hüseyin artık bir cesaret, mertlik ve ölüme meydan okuma "timsali" olarak görülmektedir. (Hegland 1983, 221)

yeniden canlanışıymış gibi sunuluyordu ve birçok göstericinin laik, milliyetçi ve solcu talepleri dinî bir kılıkta ve Muharrem ritüelleri aracılığıyla dile getiriliyordu. Ulusal birliği sağlamak için, İslamcılar tüm devrimci sloganların denetimini ele geçirmişti ve laik fikirli kadınlardan, gelenekçi kadınlarla dayanışmalarını göstermeleri için çarşaf giymelerini talep ediyorlardı.

Foucault, 1978-79 İran Devrimi sırasında Şii ritüellerinin İslamcılar tarafından siyasi amaçla sahnelenmesini, Avrupa Hıristiyanlarının kefaret ritüelleriyle kıyaslamıştı:

> 2 Aralık günü Muharrem bayramı başlayacak. İmam Hüseyin'in ölümü anılacak. Büyük bir kefaret ritüelidir bu. (Kısa süre öncesine kadar, kendilerini zincirlerle döven yürüyüş alaylarını görebilirdi insan.) Ama bize Hıristiyanlığı hatırlatabilecek günahkârlık hissi burada, haklı bir dava uğruna şehit düşmenin yüceltilişine sımsıkı bağlıdır, ondan ayrı düşünülümez. Fedakârlık duygusuyla mest olmuş kalabalıkların ölüme doğru ilerlemeye hazır olduğu bir zamandır bu. Bu günler esnasında, Şiiler kendilerini aşırılıklara kaptırır. ("İran'da İsyan Teyp Kasetleriyle Yayılıyor," Ek, s. 274-275.)

Şah karşıtı gösterileri şahsen gözlemlemiş olan Foucault, sokaklarda silahsız kitlelerin ölümü kucaklayan bu yeni tutumları karşısında neredeyse büyülenmişti. Ona göre, İranlı Şiilerin farklı bir "hakikat tertibatı" vardı, yaşama ve ölüme yönelik farklı bir tavır alıyorlardı. Bu tavırları onları modern Batının mantığından ayırıyordu.

Foucault, matem ritüellerinin hem şenlikli tezahürleriyle hem de iyileştirici gücüyle ilgileniyordu. Bir imamın türbesini ziyareti esnasında, şunu yazmıştır:

> Türbenin etrafı ana baba günü gibi. Avrupalı biri şehrin hangi kısmının panayır, hangi kısmının ibadet yeri olduğunu muhtemelen ayırt edemez. Aslında mevcut kral bu akımı bir parça dizginlemeye çalışmıştı. Buraya çok yakın bir yerde kendi babasının anıtmezarını dikti. Babası Rıza Şah da bir zamanlar sadece sebze bahçelerinin olduğu yere büyük bir bulvar inşa ettirmiş ve beton alanlar serpiştirmişti. Burada partiler tertipliyor ve yabancı delegasyonları kabul ediyordu, fakat hepsi nafile, çünkü ölüler arasındaki rekabette her Cuma imamın [torununun-torununun] oğlu kralın babasına üstün gelir. ("Tahran: Şaha Karşı İman," Ek, s. 253)

Keza, şehadet söylemi ile İslamcıların peşinden koştuğu yeni siyasi maneviyat biçimi arasındaki ilişki de Foucault'nun ilgisini çekiyor-

du. Batı dünyasının, Fransız Devriminden sonra bu maneviyat biçimini terk ettiğini savunuyordu. Tahran yakınlarındaki en büyük mezarlık olan Behişt-i Zehra mezarlığında, yas törenlerinin ardından siyasi tartışmalar yapılması rutin bir etkinlikti.

Foucault'ya göre, Şiiliğin ölüme farklı bir yaklaşımı vardı. Ölüm bir son değil, hayat tiyatrosunda başka bir perdeydi. İranlı bir sosyologla yapmış olduğu hayalî sohbette, bu dünya görüşünü özetler: "Sizin, siz Batılıların zihnini meşgul eden şey ölümdür. Ölümün sizi yaşamdan koparmasını beklersiniz ve o da size yaşamdan nasıl vazgeçileceğini öğretir. Bize gelince, biz ölülerimize özen gösteririz, çünkü onlar bizi hayata bağlar. Ellerimizi onlara uzatırız, bizi adaletin daimi yükümlülüklerine bağlasınlar diye. Bize doğrudan ve doğrunun muzaffer olması için girişilmesi gereken mücadeleden bahsederler" ("Tahran," Ek, s. 255-256).

Foucault, gelecekte tarihçilerin İran Devrimini sadece toplumsal bir harekete, yani toplumsal, iktisadi, siyasal ıstıraplara çare aramak amacıyla dinî seçkinlerin kitlelere katıldığı bir harekete indirgemesinden korkuyordu. Böyle bir yaklaşımın esas noktayı ıskalayacağı uyarısını yapmıştır. İran Devriminin itici gücü, dinî ve kültürel bir güçtür, diye ekler. Bu durum halkın, ritüellere ve Şiilik söylemlerine, modernliği özümsemeye zorlanan birçok İranlının terk ettiği geleneklere özlem duymasından anlaşılabilirdi. Bu doğru bir değerlendirmeydi, en azından kısmen. Ancak Foucault, sorgulanmaya epey açık bir değerlendirme daha yapmış ve İran Devrimi esnasında ortaya konan İslamcı söylemin ideoloji olmadığını, "çelişkileri maskelemediğini" söylemiştir. Ayrıca bu söylemin, "farklı siyasal çıkarlar" üzerine inşa edilmiş bir "kutsal ittifak" olmadığını da sözlerine eklemiştir. Kültür emperyalizmi söyleminden modernliğin zorbalığına dair daha evrensel bir söylem paradigmasına geçen Foucault, Şii söyleminin daha esaslı, daha dolaysız bir şey olduğunu, "egemenin varlığına karşı kendi varlığını ortaya koyan bir halkın tarihsel dramına oturtulabilecek sözel, törensel, zamandan bağımsız bir dram" olduğunu ileri sürmüştür ("İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu," Ek, s. 318).

İran'dan döndükten sonraki birkaç yılda Foucault, muhtemelen oradaki misafirliğinin etkisiyle, bu konuları tekrar ele aldı. Seksenlerin başında Foucault'nun yazılarındaki, derslerindeki, söyleşilerindeki yer yer kimi beyanlar, erken dönem Hıristiyanlığın benlik pratiklerine, yani "belirli bir mükemmellik, mutluluk, saflık, doğaüstülük konumu" kazanabilmeyi amaçlayan inananların kendi düşüncelerini şekillendirmek üzere benimsediği uygulamalara duydu-

ğu ilgiyi gösterir (Foucault 1980, 162).

1980 güzünde Foucault, erken dönem Hıristiyanlıkta iki tür günah çıkarmanın var olduğuna, benliği cezalandırmanın iki pratiğinin bulunduğuna işaret eder. Bunlardan sadece ilki onu etkilemiştir. Bu, *exomologesis* uygulamasıydı, yani halkın karşısında tövbe etme usulüydü. Buna oruç tutmak, eski püskü kıyafetler giymek, bağrı çıplak dolaşmak, başın üzerinde kül taşımak, vücutta yaralar açmak dahildi. Tövbekârların "acılarını kanıtlaması ve utançlarını göstermesi, aşağılanmalarını görünür kılması, tevazularını sergilemesi" gerekiyordu. Kişi bir günahı sözlü olarak itiraf etmekle doğruyu söylemiş olmuyordu, aynı zamanda oruç tutmalı, kendisini aşağılamalı ve kederini halkın önünde çeşitli yollarla göstermeliydi. Bu ritüelde sözlü telaffuz ve günahın yüksek bir makam tarafından tahlil edilmesi söz konusu değildi. Günah çıkarma, kişinin ne yaptığının ya da bedensel, ailevî, dinsel günahlarıyla ilgili ayrıntıların canlı bir şekilde anlatılmasını içermiyordu. Arındırıcı yıkanma gibi, bu günah çıkarma yöntemi günahı kişinin derisinden kazıyıp atar ve "günah öncesi saflığı tekrar tesis ederdi." Günahkâr, bir tür manevi intiharda bulunmuştu; dolayısıyla ödediği kefaret, günahkâr olduğu için ölmek isteyişini teatral bir şekilde sunmasıydı." Kendinden feragat etmenin hayli dramatik bir biçimiydi bu: "*Exomologesis*, dramatik vurgunun ve azami teatralliğin kurallarına uymaktaydı." Günahkâr, "herkesin tanık olduğu" ve bu eylemle yeniden tesis edilen "bir şehadet" anlayışını dışavuruyordu (Foucault 1980, 172-73).

Paskalya'dan önceki haftanın belirli günleri, bu toplu ve kamuya açık ritüele ayrılmıştı. Günahkârlar toplanır, kederlerini ve ayıplarını sahnelerdi. Foucault, ilk kocasının ölümünden önce tekrar evlenmiş ve bu günah için tövbe eden soylu bir Romalı kadın olan Fabiola'nın çile çektiği ritüelleri betimleyen Aziz Jerome'un (MS 331-420) anlatımından alıntı yapar: "Paskalya'dan önceki günlerde, Fabiola'nın tövbekârlar saflarında olduğu görüldü. Piskopos, rahipler ve halk onunla birlikte göz yaşı döktü. Kadının saçları darmadağınıktı, yüzü solgundu, elleri kirliydi, kafası külle kaplıydı. Bu haliyle, ikinci kocasını ayartmış olan suratını ve çıplak göğsünü dövüyordu. Herkese yaralarını gösterdi ve göz yaşlarına boğulan Roma, kadının bir deri bir kemik kalmış vücudundaki yaraları seyretti" (Foucault 1980, 172). Kilisenin Kurucu Babaları, bu tövbe yöntemini, tıp dilini kullanarak savunmuştu: İyileşmek isteyen hasta, doktora yarasını göstermelidir. Fakat daha önemlisi, Kilise, şehadet örneğini gerekçe olarak sundu. Şehitler inançlarını terk etmektense ölümle yüzleşme-

yi seçmiştir: "Günahkâr, dünya yüzünde bir yaşam sürmek uğruna inançtan vazgeçer; ancak herkesin tanık olacağı kefaret mahiyetinde bir şehitliği, yani *exomologesis* olarak kefareti isteyerek kucaklarsa arınacaktır" (173). Foucault'nun burada Jerome'a atıfta bulunmayı seçmesi ilginç. Jerome, Kilise Babalarının kesinlikle en sertlerinden biriydi; onun ilahiyatı, din sapkınlarını illaki deliklerinden çıkarıp eziyet etmeyi, ayrıca evlilikte bile kadınlardan ve her türlü cinsellikten uzak durmayı içeriyordu.

Hıristiyanlıkta günah çıkarmanın öteki türü, yani Foucault'nun hoşlanmadığı tür, papaza "düşüncenin tahlile açık bir şekilde sürekli anlatılması" dediği şeydi (Foucault 1980, 179). Keşişin, yalnızca eylemleri ile fiillerini değil, tüm düşüncelerini denetim altında tutması gerekmekteydi, böylece kalbi, ruhu ve gözleri Tanrı'yı anlayacak saflığa kavuşabilirdi. Manevi bir baba figürüne her şeyi itiraf ederek bunu başarabiliyordu. Yalnızca işlediği günahları değil, aynı zamanda düşüncelerini, düşlerini, niyetlerini de itiraf ediyordu. Manastır tarikatlarında ortaya çıkmış olan, günah çıkarmanın bu ikinci biçimine *exagoreusis* deniyordu. Foucault, bu ikinci pratiğin, bizim modern terbiyeci toplumsal denetim biçimlerimiz için örnek olduğuna inanıyordu, ona göre başrahibin yerini öğretmenler ve psikiyatristler almıştı.

İki ritüelde de, kişi benliği hakkındaki gerçeği öğrenmek için benliğini feda etmek zorundaydı. Foucault, benliğe dair girift Hıristiyan ilahiyatına ve, "benlik kurban edilmediği müddetçe benliğe dair hiçbir hakikatin mümkün olmadığı" düşüncesine işaret etmiştir (Foucault 1980, 180). Benlikten, ya tende ya da sözde feragat ediliyordu. Foucault, tende feragati tercih ediyormuş gibi görünüyordu, belki de benliğin acıyla keşfedilmesinin bir biçimi olarak sadomazoşizme duyduğu ilgi bununla bağlantılıydı. Sözde feragati ise Foucault, modern terbiyeci tekniklerle birlikte eleştirmiştir.

Foucault, modern Batı kültürünü bir tür benlik yorumbilgisini inşa etmeye çalışmakla eleştirmişti, fakat bu yorumbilgisi, erken dönem Hıristiyanlığa ait (Müslümanlığı da ekleyebiliriz) *benliğin feda edilmesi* ilkelerini temel almıyordu. Benliğe dair modern yorumbilgileri, kuramda ve pratikte *benliğin ortaya çıkışını* temel almıştı. Tıp ve psikiyatri uygulamaları, siyaset ve felsefe kuramları, hep bu yönde ilerlemişti. Öznellik, olumlu benliğin köküydü. "Hıristiyanlığın, benliğin sonsuz bir yorum sahası olarak açılabilmesinin koşulu olarak saydığı kendi kendini kurban etme edimini, insana dair olumlu bir tasvirle ikâme etmeye" yönelik bir girişim vardı. Foucault

bunun yanlış bir edim olabileceğine inanıyordu: "Benliğin bu türden yorumbilgisine gerçekten ihtiyaç duyuyor muyuz?" (Foucault 1980, 181). Bunun yerine modern benlik pratiklerinin değişmesi gerektiğini savundu. Foucault, *exomologesis*, yani bedensel tövbe pratiğinin tekrar gündeme getirilebileceğini, tam ortaçağ biçimiyle olmasa da nefsine hâkim olma ritüellerinin umumî ve şahsî (sözlü olmayan) biçimlerinin yeniden tasavvur edilebileceğini söyledi; Batı kültürünü yeniden biçimlendirmek için bunun bir başlangıç noktası olabileceğini öne sürdü.[15]

Foucault'nun Hıristiyan kefaret törenlerine getirdiği yorum, Şiiliğin benzer kefaret ritüellerinin sürekliliğini ve onlara gösterilen ilgiyi açıklayabilir. Muharrem ayında, kişinin kendisini övmesi, dövmesi, "bedeni ve göğsü açması," şahsi, bir başına yapılan tövbe edimleri değildir; bu eylemler, toplu, teatral bir halk festivalinin parçası olarak gerçekleştirilir. Bütün cemaat, bu tövbe tiyatrosuna ve ölümün bu şekilde temsil edilmesine katılım gösterir. Aynı zamanda benliğin arındırılması ve suçtan el çekmek anlamına da gelen kefaret; fiziksel, duygusal ve ruhanî anlamda bedeni içine alan çeşitli merasimlerle birleşir, böylece son derece tatminkâr bir deneyim yaşanmasını sağlar. Muharrem ayının yıllık kefaret törenleri, günahkâr bireyin günah işleyen bedenini ve etini herkesin gözü önünde sergilediği bir zamandır; sadece Hüseyin'e ihanet etmenin tarihsel günahının değil, aynı zamanda bireysel, sözlü bir günah çıkarmaya gerek kalmadan bireyin kendi günahının da kefareti ödenir. Hüseyin için ağlayan kişi, aynı anda kendi şahsi suçu için de Kadiri Mutlak'ın affını kazanır.

Dinî toplantılara, sokak yürüyüşlerine ya da taziye gösterilerine katılanlar bireysel ıstıraplarını ve günahlarını hatırlamaları (ama dile getirmemeleri) için mütemadiyen teşvik edilir.[16] Kendi trajedile-

---

[15] Yazılarının başka birçok yerinde olduğu gibi burada da Foucault, Freud'un söylediklerinin aksini söyler. Freud, halk önünde kefaret ödemeyi " [bireysel] bilincin ve insan uygarlığının asıl bebeklik aşaması" olarak görmüştü (Freud 1989, 88). Ne var ki, daha önce bahsedildiği gibi, Foucault'nun projesinin ruhçözümlemeye bütünüyle düşman olduğunu varsaymak hatalı olur. Ayrıca, Foucault'nun sözlü olmayan merasimlere ilgisi, Kristeva'nın göstergebilim bahsinden çok da uzak değildir (Kristeva 1997).

[16] Oyun boyunca, oyuncular izleyiciye uzanır. Hasta olanlar, zayıflığı bulunanlar ya da dilek dilemek isteyenler adına Tanrı'dan ricacı olurlar. Oyunculardan biri sık sık izleyiciler arasında büyük bir çanta dolaştırır, izleyiciden dileklerini bir kağıda yazıp (biraz parayla birlikte) çantaya atmalarını ister. Oyundaki (hayalî) ölümünden sonra Hüseyin'in, bu dilekleri, Yarada-

rini ve hayattaki kayıplarını, Hüseyin'in ve ailesinin çilesiyle karşılaştırmaları ve Küfe trajedisinin çok daha büyük olduğu sonucuna varmaları söylenir. Ayrıca oyunun başka bir amacı da, aramızdaki en iyi kişilerin bile zamansız ölebileceğini, dolayısıyla Allah'ın iradesini kabullenme konusunda hazırlıklı olmak gerektiğini seyirciye hatırlatarak onların içini rahatlatmaktır. Taziyenin sonunda seyirciler, şahit oldukları hadiseler üzerine dışavurdukları kederlerini ve suçlarını hem doğrulamış hem de tazelemiş olur. Dolayısıyla yıllık gösteri, katılımcıların "zaten ayrılmaz bir parçası olduğu bir dine ve ideolojik düzene olan bağlılıklarını yenilerken" bir cemaat hissi yaratır (Beeman 1979, 30). Böylece birey, bir toplu günah çıkarma eylemine katılmış olur. Bu günah çıkarma eylemi, kişisel günahların ve eksikliklerin dile getirilişi değil, tövbenin kamuya açık bir tezahürüdür. Katılımcılar bir ruhanî kurtuluş ve umut hissi yaşar, çünkü Hüseyin'in ailesine ricalarının sonucu olarak Kadiri Mutlak'ın artık onları bağışlayabileceğine inanırlar.

Şİİ VE HIRİSTİYAN ÇİLE MERASİMLERİNİN BENİMSENMESİNDEKİ SIKINTILAR

Muharrem ayına dair günümüzde birçok inceleme, Kerbela meselinin anlamının, iyinin yüceltilip hürmet görmesinden ibaret olmadığına değinmez. Ortaçağ Avrupasının çile merasimleri İsa'nın saflığını, edebini ve sevgisini, onun ölümünden sorumlu tutulan Yahudilerin şeytanca, haince eylemleriyle kıyaslar. Keza, İran Şiiliğinin çile merasimlerinde, Şii önderlerin mübarek nitelikleri ilk Sünni önderlerin ahlak dışı, alçakça tutumlarıyla karşılaştırılır; güya bu Sünni önderler, önderliği Hüseyin'in elinden haksız yere gaspetmiş, çocuklar dahil ailesine hiç merhamet göstermemiştir.

Muharrem törenleri Emevi hanedanının kurucularını ve dolayısıyla bunların takipçilerini, yani dünya Müslümanlarının çoğunluğunu oluşturan Sünnileri lanetler. Muhammed'in kabilesine düşman olanların hasırdan tasvirlerinin -ki bunlara Sünni dünyasında büyük saygı gören ikinci halife Ömer'in tasviri de dahildir- üzerine tükürülür ve bu tasvirler ateşe verilir. İran'ın kimi kesimlerinde belirli günler "Ömer'i öldürme" günü diye adlandırılır. Bu günlerde insanlar, Şiilerin gaspçı diye gördüğü ikinci halife Ömer'in suikastla öldürülmesini kutlar. Çoğunlukla bu oyun Hıristiyan bir karakter de

---

nına taşıdığı umut edilir.

(Yabancı Elçi) içerir, bu karakter Hüseyin'in şehit edilmesine tanık olup o kadar etkilenir ki İslam dinine geçer. İma açıktır: Kerbela gerçeğini öğrenen gayrimüslimler İslama dönecektir. Ayrıca seyirciye, tüm göksel varlıklar (Şeytan dahil) ile ölü ya da diri tüm insanların (Kitabı Mukaddes'te bahsedilen geçmiş peygamberler dahil), ölüme yazgılı Hüseyin'e onu kurtarmayı teklif ettikleri söylenir. Bu seremoniler ve geçit törenleri İran'ın Şii olmayan ve gayrimüslim sakinlerine marjinal, eğreti konumlarını hatırlatır. Muharrem ayının coşkulu geçit törenleri kimi zaman şiddete yol açar. *Sîne-zenî* (kendi sinesini dövme ritüeli) sırasında iki rakip hizip (*deste*) dar bir sokakta yüz yüze geldiğinde, ikisi de karşı tarafa geçiş hakkı vermez. Sonuçta, zaman zaman şiddet patlamaları yaşanır; yaralananlar, hatta ölenler olur; bu da Şii olmayan cemaatleri dehşete düşürür (Mazzoui 1979, 232).

Ayrıca Muharrem ayı yüksek din makamlarına tam itaati vurgular. Bu, babanın oğlu için kendisini feda ettiği ya da oğulun baba üzerinde hâkimiyet kurduğu bir senaryo değildir. Bilakis, İbrahim ve oğlunun öyküsünde olduğu gibi, babanın şanı için çocuktan hayatını bile isteye vermesi istenir ve İbrahim'in öyküsünün aksine, çocuk oyunda daima şehit edilir. Ataerkil otorite sürekli yeniden vurgulanmış olur. Kadınlar ise iki özellikleriyle tanınır: Oyunda hem sevdiklerini şehit veren kişiler (ölen erkeklerin kızkardeşleri, karıları, anneleri olarak) hem de nihai kurbanlardır. Hüseyin'in karıları asla konuşmaz, fakat Hüseyin'in kızkardeşi Zeynep yüceltilir, çünkü kardeşinin alın yazısını kabullenmiş, son çarpışması için onu hazırlamış ve sonunda olan biteni anlatmak üzere hayatta kalmıştır. Muharrem etiğinin ve siyasetinin anlamı açıktır, tıpkı matemcilerin siyah gömlekleri ve beyaz kefenleri gibi. Hüseyin'in ve Muhammed'in kavmi iyi, edepli, ahlaklı ve saftır, oysa düşman ahlaksız, necis, kötü ve edepsizdir. Hüseyin'in, doğum hakkı üzerinden ümmet önderliğinde hak iddia etmiş olmasının meşruiyetini yalnızca günahkârlar ya da imansızlar sorgulayabilir.

Hem Hıristiyan hem de Müslüman ritüellerine dair açıklamalarında Foucault'nun atladığı şeyler şaşırtıcı ve rahatsız edici. Faşist hareketlerin Hıristiyanlığa ait şehadet ve çile ritüellerinden faydalandığının pekâlâ farkında olan bir nesle mensuptu Foucault. İran hakkındaki 1978-1979 tarihli yazılarında, hatta seksenli yıllarda, yani devrimci hareketin keşmekeşinden çok sonra ve uzakta yazdığı, din yorumbilgisine dair çalışmasında neden bu olguya bir gönderme yoktu? Humeyniciliğin siyasi gündemi, azınlık dinlerine ve

etnik kökenlerine dair hoşgörüsüzlüğü, "tanrıtanımaz" solculara ve laiklere düşmanlığı, kadın haklarını hor görüşü düşünüldüğünde, Foucault'nun bu ihmali fazlasıyla şaşırtıcıdır.

İsa'nın çarmıha gerilmesinin öyküsüyle ve bununla bağlantılı çile merasimleriyle büyümüş Hıristiyanlar için, İmam Hüseyin'in şehadet öyküsü fevkalade tanıdıktır.[17] Taziye gösterilerini Avrupa'da en uzun süre devam etmiş olan çile merasimiyle, yani 1634'ten beri Bavyera Alplerindeki Oberammergrau köyünde düzenlenen gösteriyle kıyasladığımızda, sayısız benzerliğe rastlarız. Oberammergrau'nun çile merasimi, İsa'yı ve taraftarlarını merkez alır; taziye ise, Hüseyin ile kabilesini. İsa, başta kendisine sadık olanların ihanetine uğrar, Hüseyin ise bir zamanlar kendisine sadık olan Kûfelilerin ihanetine uğrar. Hıristiyan temsili İsa'nın "çilesine" adanmıştır, yani çektiği eziyeti ve korkunç ölümünü anlatır, tıpkı taziyenin Hüseyin ve ailesinin trajik acısına ve ölümüne adanmış olması gibi. İki öykünün de önemli bir bölümü kadınların kederine ve cesaretine değinir, bu ister oğlunu kaybetmenin yasını tutan Meryem olsun, isterse şehit düşen erkek kardeşinin öyküsünü anlatmak üzere hayatta kalan Zeynep (Pinault 1998; Hümayunî 1979). İki oyun da Eski Ahit öykülerinden alıntılar yapar, örneğin Âdem ile Havva'nın Cennet Bahçesinden kovulması, İbrahim'in neredeyse kendi oğlunu kurban edecek olması, Musa'nın İbranileri Kızıldeniz'den geçirmesi gibi. Gordon Mork'un belirttiği gibi, İsa "güçlü bir intikamcı" olarak resmedilmemiştir. Bilakis, Tanrı'nın "acı çeken hizmetkârı" olarak görülmüştür, "bütün dünyanın günahlarının bağışlanması uğruna" kendisini feda etmesine Tanrı izin vermiştir (Mork 1996, 154-55). Keza, Michael Fischer, Hüseyin'in "İslam için şehadet ederek insanları sarsıp doğru yola sokmak zorunda kaldığını, böylelikle kimi durumlarda ölümün, insanların hep hatırlayacağı kalıcı bir vasiyet bırakabileceği fikrine çağlar boyunca örnek teşkil edebildiğini," söyler (1980, 72).

Hıristiyanlığın ve Şiiliğin çile merasimleri arasındaki benzerlikler, bunların siyasi amaçlara uyarlanma biçimlerine de uzanır. Bütün dünyada sayısız milliyetçi ve demokratik harekette Roma Katolikleri önemli rol oynamıştır; örneğin Polonya'da Dayanışma hareketinin muhalif kültürü, Kuzey İrlanda'da İrlanda Cumhuriyet Ordusu (İRA) mensuplarının açlık grevleri ve elbette, Karayipler ile

[17] Kimi farklılıkların da olduğunu söylemek gereksiz, çünkü Hıristiyanlar İsa'yı ilahi bir varlık sayarken, Şiilere göre Hüseyin, Allah'ın ümmete önder olarak düşündüğü bir ölümlüdür (Browne 1956, 4: 172-94).

Latin Amerika'nın kurtuluş teolojisi buna dahildir. Fakat İslam ritüelleri gibi Hıristiyanlık ritüelleri de birden fazla şekilde okunmaya müsaittir, bazı yorumlama biçimlerinde "başkasını" şeytanlaştırmak mümkündür. Çile merasimlerini eğip bükme, şekillendirme ve yönlendirme girişimleri yirminci yüzyıl İranıyla sınırlı değildir. Zaman zaman varsayılanın aksine, Avrupa faşizmi bütünüyle Hıristiyanlık karşıtı ya da ruhban sınıfı karşıtı değildi. Macar, Slovak, Hırvat faşist hareketleri Hıristiyan simgelerine, ritüellerine, ayrıca Hıristiyanlığın binyılcı inançlarına dayanıyordu. Romanya'da Demir Muhafız ve Başmelek Mikhail Lejyonu, İran'da yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış militan Şii hareketlerle benzerlikler gösterir. Romanya'nın faşist örgütleri, kitlelere hitap ederken rahiplerden ve kiliselerden yararlanıyor, din tasvirlerinden ilham alıyordu. Bu örgütler ayrıca "eziyeti, fedakârlığı ve şehitliği öne çıkaran sıra dışı tarikatlarıyla" tanımlanıyor ve nihai hedefi "İsa'da dirilmek" olarak görüyorlardı (Arjomand 1988, 208-9).

Hıristiyanlık öncesi Cermen geleneklerini yücelten ve bir yere kadar din karşıtı olan Naziler bile, birleştirici niteliğe sahip bir kültürel mirasın yokluğunda din ritüellerini kendi amaçları uyarınca kullanabileceklerini fark etmişti. Adolf Hitler, Oberammergrau çile merasimlerinin verdiği siyasi mesajın gayet farkındaydı ve bu gösterinin Yahudi düşmanlığını yaymak amacıyla kullanılması konusunda partisini teşvik etmişti. Bu gösterilere 1930 ve 1934 yıllarında olmak üzere iki kere katılmış, söz konusu oyunu "Almanya'nın ulusal hazinesi" ilan etmişti. Yahudileri olumsuz resmetmesinden ötürü bu gösterinin canlı tutulması gerektiğini de ileri sürdü: "En önemli görevlerden biri gelecek nesilleri benzer bir siyasi kaderden korumak ve Yahudi tehdidine karşı daima tetikte olmaları gerektiği bilgisini aktarmak olacaktır. Sırf bu sebeple Oberammergrau'da Çile Merasiminin sürdürülmesi elzemdir" (Hitler 1953, 457). 1939 yılında, bu merasime arka çıkan Nazi Propaganda Bakanlığı söz konusu etkinliğin "İmparatorluk için önemli" olduğunu ilan ederken, partinin önde gelen üyelerinden biri de "Çile Merasiminin bildiğimiz en Yahudi düşmanı oyun" olduğunu duyuruyordu (aktaran: Mork 1996, 157).

GELENEKLERİ BAŞTAN YARATMAK: ŞEHADET VE SAHİHLİK

Faşizm ile İran İslamcılığı arasında yukarıda yaptığımız kıyaslama keyfî bir mukayese değildir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında

ve yirminci yüzyılın ilk yarısında, sosyalizm ile milliyetçilikten bazı unsurlar ödünç almış yeni bir Hıristiyan kimliğine yönelip bireyciliği, akılcılığı ve demokrasiyi yadsıyan ve nihayetinde Avrupa faşizminin doğuşuna katkıda bulunmuş olan kimi Avrupalı aydınlar hakkında çok şey yazılmıştır (Sternhell 1996; Birnbaum 1996). Benzer bir süreç İran'da da görülmüştür. Altmışlarda ve yetmişlerde İran'da dinî eğilimlere sahip belli bir solcu aydın nesli, yavaş yavaş yeni bir militan İslam söylemi ortaya çıkardı. Batıdan da bir şeyler almış olan bu söylem, Sovyet ve Çin Marksizminin, Sartre, Kierkegaard ve Heidegger varoluşçuluğunun ve geleneksel Şiiliğin militan biçiminin tuhaf bir senteziydi. Bu yeni söylem, hiçbir siyasi muhalefeti, hatta fikrî karşıtlığı hoşgörmeyen bir hükümetin yönetimi altında baş verdi. Yeni söylem ayrıca geleneksel dinî şahsiyetlerle, özellikle de Muhammed Rıza Şah hükümetine ve onun reform gündemine muhalefet eden Ayetullah Humeyni'yle dayanıştığını da dile getiriyordu.

1963 yılında Şah, "Kızıl" Rus ve Çin devrimleriyle aleni bir karşıtlık içinde olan ve adına "Beyaz Devrim" denen yeni bir siyasi ve toplumsal reform programı için halk oylaması tertipledi. Öneriye toprak reformu yapılması, ulusal okuryazarlık heyetlerinin kurulması ve kadınlara oy hakkı verilmesi dahil edilmişti. Neredeyse tüm büyük din adamları, aynı zamanda laik Ulusal Cephe, çeşitli sebeplerle halk oylamasının boykot edilmesi için çağrı yaptı. Humeyni Şaha saldırma konusunda ötekilerden de ileri gitti, Beyaz Devrimin İslamın kuyusunu kazdığı iddiasında bulundu. Şah, Humeyni'nin karargâhı olan Feyziye Medresesi'ne baskın yapılmasını emretti. Bu baskında birkaç öğrenci öldürüldü, bazıları da tutuklandı. Şah, Humeyni'yi ve destekçilerini "kara gericiler" diye damgaladı ve kıdemli ulemaya verilen hükümet ödeneklerini kesti. Ayrıca orduya genç ilahiyat öğrencilerini askere almasını emretti ('Aqeli 1993, 2: 153-54).

3 Haziran 1963 günü, yani Muharrem ayının Aşura gününde, milyonlarca mümin vaaz dinlemek için kutsal Kum şehrine aktığında, Humeyni sözlü saldırılarını tırmandırdı, o ana kadar Şaha karşı dile getirilmiş en yakıcı beyanlardan birinde bulundu. Şahı Yezid'le kıyasladı, yani onu Hüseyin'in düşmanı ve Şii geleneğinde en nefret edilen kişinin yerine koydu: "Şimdi Aşura gününün ikindi vakti. Zaman zaman Aşura günü olaylarını hatırladığımda, aklıma bir soru gelir: Eğer Emevilerin ve Muaviye'nin oğlu Yezid'in idaresi Hüseyin'e karşı savaşmak istemişse, neden savunmasız kadınlara ve masum çocuklara karşı bu vahşi ve insanlık dışı suçları işlediler?" (Humeyni 1963, 177). Soruyu kendisi yanıtladı. Emeviler peygamberin ailesi-

nin kökünü kazımak istemişti, İslamın kökünü kazımaya çalışmışlardı. Sonra Humeyni bu polemiğe Şahı da kattı ve Şahın askerlerini Kuran'ı yok etmekle itham edecek kadar ileri gitti. "İran'ın zorba yönetimi sırf... ulemaya karşıysa, Kuran'ı parçalamakla ne işi var... medreseyle ya da medrese öğrencileriyle ne işi var?" Emeviler gibi, Şah da "esasen İslamın kendisine ve dinî sınıfın varlığına karşıdır", dedi (177).

Humeyni'nin 1963 Haziranında yaptığı konuşma İran siyasetinde başka bir bakımdan da yeni bir söylemin başlangıcına işaret ediyordu. İranlılar devlet ve ulema arasındaki uzun soluklu iktidar mücadelesine alışıktı, ayrıca emperyalist müdahalelerinden ötürü Batılı hükümetlere yöneltilen solcu ve milliyetçi saldırılara da aşinaydılar. Kitlesel bir muhalefet hareketinin fitilini ateşlemede rol oynamış olan Humeyni söylemindeki yeni unsur, Batı emperyalizminin lanetlenmesine Şii mitolojisinin nakış gibi ustaca işlenmesiydi. Buna ilaveten Humeyni, İran'ın azınlıklarına ve feministlerine yönelttiği suçlamaları İsrail aleyhindeki konuşmalarıyla bağdaştırmıştı; İsrail'e sataşmak solcu ve milliyetçi söylemin de temel unsuruna dönüşüyordu. Mısırlı Cemal Abdül Nâsır gibi Arap milliyetçisi liderlerin Yahudi devletini tanımamaya kararlı şekilde ayak diredikleri bu zamanda, İran hükümetinin resmî tarafsızlığı ve İsrail'le gayriresmî ittifak kurması birçok İranlı Müslüman için ulusal ve dinî utanç sebebiydi. Humeyni, hükümetin bu noktadaki ideolojik zayıflığını fark etmişti ve bunu kendi amaçlarına ustaca uyarladı.[18] İlerici aydınların onlarca yıl boyunca kökünü kazımaya çalıştığı atıl dinî temayülleri yeniden alevlendirdi. Şahın, İran azınlıklarının yardımıyla İslamı yeryüzünden silip iktisadın dizginlerini ele geçirmek isteyen Yahudi devletinin dileklerini yerine getirdiğini söylüyordu Humeyni. Dolayısıyla Batı karşıtlığını, İsrail karşıtlığını, Şah karşıtlığını, İran'ın gayrimüslim azınlıklarına, özellikle de Pehlevi yönetimi sırasında yeni haklar kazanmış olan Bahailere ve Yahudilere olan karşıtlık ile aynı kefeye koymuş oldu: "Bundan itibaren Müslümanların meseleleri, şerefi, kişiliği hakkında Yahudiler, Hıristiyanlar, İslamın ve Müslümanların düşmanları karar verecektir." Sonra, bir yanıt beklemeksizin, Şah aslında "Yahudi" midir diye sordu (Humeyni 1963, 175). Bu konuşmasının sonucu olarak Humeyni hemen tutuklandı, fakat tutuklanışı bütün ülkede protestoları tetikledi. ABD'nin eğittiği ordu

[18] Bazı kralcı kaynaklar Nâsır'dan ve Şah muhalifi başka kişilerden malî destek gördüğünü bile ileri sürmüştür (Haşemi 1994).

Kum'da, Tahran'da, Şiraz'da, Meşhed'de, Isfahan'da, Kâşân'da ve başka şehirlerde göstericilere acımasızca saldırıp kan döktü, böylece bu hareket şehit vermiş oldu.[19] Şah, Humeyni'yi Irak'ta Necef'e sürgüne gönderdi. Orada Humeyni, İran'da yeni bir İslamcı devlet kurulması için planlar yapmaya başladı.

Fakat İran'daki kimi solcu aydınların desteği olmadan Humeyni'nin İslamcı devrim tasarısı taslak aşamasında kalabilirdi. Artık klasikleşmiş olan *Garpzedegi* (Batılılaşma Hastalığı) romanının yazarı Celal Âli Ahmed (1923-1969), militan İslamın yeni söylemine katkı yapan ilk solculardan biriydi. Altmışların ilk yarısına gelindiğinde, Âli Ahmed Batı kapitalizmine ve azgın tüketiciliğe karşı İslamı son bariyer olarak görüyordu. *Garpzedegi*, Nietzscheci modern teknoloji eleştirisini, yabancılaşmış emeğe dair Marksçı eleştiriyle harmanlamıştı, aynı zamanda Batının kültürel hegemonyasına saldırıyordu.[20] Metin, felsefi eserlerde, romanlarda ve tiyatro oyunlarında modernliğin çelişkili dürtüleri hakkında yazmış olan Albert Camus'ya, Eugène Ionesco'ya, Jean-Paul Sartre'a, Franz Kafka'ya yapılan göndermelerle tatlandırılmıştı. Âli Ahmed'e göre bu yazarların eserlerindeki ifrit ve zehir, zıvanadan çıkmış olan modern teknokratik kapitalizmi ifade ediyordu. Bu, bilim ve maddecilik dışında tüm inançları ve fikirleri terk etmiş bir dünyaydı. Bu bilimsel dünya görüşü, Hiroşima'nın ve Nagazaki'nin yıkımıyla başlayan atom çağında teşrifatçılık yapıyordu: "Tüm bu kurgusal yazgıların birer

---

[19] Ölü sayısıyla ilgili tahminler farklılık göstermiştir. İslamcılar dört şehidin adını yayımlamış, ama binlerce kişinin öldüğünü iddia etmiştir. Hükümet, seksen altı kişinin öldüğünü kabul etmiştir, ABD konsolosluğunun tahmini ise iki yüz kişi civarıdır (Cottam 1988, 129).

[20] Bu kitap, Frantz Fanon'nun *Siyah Deri Beyaz Maske: Siyah Bir Adamın Beyazlar Dünyasındaki Deneyimlerini Anlatan Bir Kitap* adlı kitabıyla (1967) biraz benzerlik gösterir. Fanon gibi, Âli Ahmed de yöre erkeklerinin beyaz Avrupalılarla evlenmesini Batı kültürünü benimseme arzusuna bağlamıştır. Fakat Âli Ahmed, Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı başka bir kitabında "ulusal bilincin tuzakları" (1968, 148) diye ifade ettiği şeye karşı ilgisiz kalır. Ayrıca Âli Ahmed, Şark üzerine çalışan Batılı akademisyenleri çok sert eleştirir, onları emperyalizmin uşağı olarak görür; bu tavrı, Edward Said'in daha sonraları *Şarkiyatçılık*'ta ortaya koyduğu tavra benzer. Kitabının birkaç İngilizce çevirisi mevcut; bazıları "Batı Zehri" başlığıyla çıkmıştır. Bu dönemde İran'da Heidegger'in felsefesi de dahil, Batı felsefesinin etkisi için bkz. Boroujerdi 1996, ayrıca Gheissari 1998; Mirsepassi 2000; ve Vahdat 2002.

kehanet olduğunu, Hüküm Vaktini önceden bildirdiklerini biliyorum, eğer makine ifriti dizginlenip şişesine geri tıkılmazsa, önünde sonunda insanoğlunun yoluna hidrojen bombası yerleştireceği uyarısını yapıyorlar" (Âli Ahmed 1982, 111).

Âli Ahmed, modern teknolojinin ancak ikiz kavramlar olan şehitliğe ve cihada dönülmesi aracılığıyla ehlileştirilebileceğine inanıyordu; burada cihadı savaş manasıyla alıyordu. Neredeyse iki yüzyıl boyunca İran'da, Mısır'da, Osmanlı İmparatorluğu'nda çeşitli milliyetçi oluşumlar, Ortadoğu'da Batı sömürgeciliğine karşı direnmek amacıyla İslamı silah olarak kullanmıştır, diye yazar. Fakat İslam âlemi, Şii-Sünni ayrışması ve özellikle de Safevi döneminde İran'da Şiiliğin kurumsallaştırılması yüzünden zayıf düşmüştü. Cihat ve şehadet söylemleri terk edilince, Şiilik canlılığını ve coşkusunu kaybetmişti. "Şehit olma ihtimalinden vazgeçtiğimiz ve şehitlere saygı duymakla yetindiğimiz günden itibaren, mezarlık bekçisi rolüne indirgendik" (Âli Ahmed 1982, 68).

Kendi neslinin en etkin Müslüman düşünürlerinden biri olan Ali Şeriati (ölümü 1977), bu yeni düşünce çizgisine katkı yapan solcu aydınlardan biriydi. Bir din adamının oğlu ve amatör ilahiyatçıydı; Fransa'da araştırma yaparken uluslararası Cezayir Bağımsızlık Hareketine katılmıştı (Keddie 1981, 294). Sorbonne Üniversitesi'nden Fars filolojisi doktorası almış olan Şeriati, gençliği harekete geçirdi; 1978-1979'da Humeyni'nin devrimci hareket üzerinde egemenlik kurmasına zemin hazırladı. Şeriati'nin cihat ve şehitliğe getirdiği yorum, Fransa'da yapmış olduğu felsefi çalışmaların etkilerini taşıyordu, gerçi o da "sahih bir İslam" sunduğunu iddia ediyordu.

Burada Âli Ahmed ve Şeriati'yi değerlendirirken, altmışlarda çok sayıda İranlı öğrenci ve aydının Marksizm ve varoluşçuluk gibi Batılı düşünce ekollerine hayranlık beslediğini ve İslamcı siyasetle ilgilenmediğini unutmamalıyız. Fakat Âli Ahmed ve Şeriati gibi adamlar, eski din anlatıları ile sol düşüncenin kimi temaları arasında bağlantı kurarak bunları modernleştirmiş, böylece öğrenciler ve aydınlar için bu din söylemlerini daha makbul kılmışlardır. 1964'te İran'a dönüşünden kısa süre sonra Şeriati, kudretli bir hatip olarak nam saldı. 1969'da Tahran'da az çok modern bir medrese olan Hüseyniye-i İrşad açıldığı zaman, Şeriati burada ders verdi ve kısa sürede birçok dinleyici kazandı. Dersleri kaydediliyor ve insanlara dağıtılıyordu. Geleneksel Şii din adamlarının kıskançlığına ve kızgınlığına rağmen, ihtilaflı düşünceleri geniş çevrelerde tartışılıyordu. Öteden beri rejim, laik sola daha sert darbeler indirirken, dinî cemaat içinde muhalif

söylem için sınırlı alana izin vermişti. Dünyadaki Soğuk Savaş zihniyetinin yansımasıydı bu. Söz konusu zihniyet, "uluslararası Komünizmi" yerleşik iktidar için en büyük tehdit olarak görüyordu. Her ne kadar Şeriati'nin birkaç yıl boyunca ders vermesine izin tanınsa da, yönetimle karşı karşıya geldiği birkaç olaydan sonra 1977'de ülkeyi terk etti. Kısa bir süre sonra da, kırk dört yaşında Londra'da kalp krizinden öldü. Ölümünde rejimin parmağı olduğunu ima eden söylentiler kısa sürede Şeriati'nin itibarını şehit mertebesine yükseltti. Yazılarıyla ve konuşmalarıyla Şeriati, 1978-1979 devrimine ideoloji bakımından Humeyni dışında herkesten daha büyük ilham kaynağı olacaktı (Dabashi 1993, 102-46).

Şeriati, Kerbela anlatısının varoluşçu bir yorumunu takdim etmiş, ayrıca bu okumayı Heidegger'in çalışmalarıyla da beslemişti. Şehadet kavramını her şeyin üstünde tuttu ve Şiiliğin belirleyici ânının şehadet olduğunu söyledi (Şeriati 1970, 154). Devrimci bir İslam kavramı istiyordu. Bu İslam, monarşiye meydan okuyabilecek ve onun gibi yeni bir Müslüman düşünür nesline iktidarı getirecekti. Şeriati, İslamın "sahih" yorumu dediği şeyi ararken, İslam üzerindeki dış etkileri şiddetle kınadı; bin yılı aşkın süredir devam eden zengin bir fikrî mayalanma ve melezlenme yüzünden İslam sayısız dış etkiye maruz kalmıştı. İslamdan bilhassa Yunan felsefesini, Hint ve İran mistisizmlerini, aynı zamanda Hıristiyan ve Yahudi ilahiyatlarını uzaklaştırmak istiyordu. Ayrıca Fars şiirinde (örneğin Ömer Hayyam), İslam felsefesinde (örneğin Farabi ve İbn-i Sina), hatta tasavvufta İslamın hoşgörülü şekilde yorumlanmasını da kabul etmiyordu (174). Son ve İran'ın solcu gençliği için en ihtilaflısı olarak, "Batılı safsatası" deyip Marksizmi reddediyor, Marx'ın hümanizm anlayışına bilhassa saldırıyordu (Şeriati 1980).

Şeriati'nin yeni "sahih İslamı" Kerbela hikâyesinin yeniden yorumlanmasına dayanıyordu. Şii Müslümanlar siyasi ve ideolojik meseleler karşı kaldığı için Hüseyin'in şehit düşmüş olduğunu yazdı. Eğer İranlılar, Şiiliğin esasındaki devrimci manayı ve "ideal" mümin kavramını tekrar kavrayabilirse, bir Yezid'i daha (Şah) alt edebilir ve gerçek Müslüman değerlerini temel alan bir toplum yaratabilirlerdi. Şeriati, Şiiliğe getirdiği bu devrimci yorumu "Ali'nin Şiiliği" diye anıyor, bu "Alevi Şiiliğini" daha muhafazakâr "Safevi Şiiliğinden" ayırıyordu, oysa Safevi Şiiliği, Safevi hanedanına dayanan, İran'da kurumsallaşmış bir Şiilikti. Şeriati'ye göre, "bu 'Alevi Şiiliği' "gerçek" İslamdı, "aydınlar ve halk arasında" bölünme yaratmayan bir İslamdı (aktaran: Dabashi 1993, 111-12; ayrıca bkz.

Şeriati 1986).

Şeriati, en dokunaklı derslerinden birini 1970 yılının Aşura arifesinde, Halkın Mücahitleri örgütünün üyesi olan bazı öğrencilerinin, Şahın polisleri tarafından öldürüldüğü zaman verdi. Şeriati, din adamlarının vaazlarında genellikle değindiği konuların üzerinde durmamıştı, örneğin Kerbela çarpışmasından sonra Hüseyin'in kabilesine mensup kadınların ve çocukların katledilip köleleştirilmesi, Yezid'in zalimliği, Hüseyin'in müttefiklerinin ihaneti ya da Muhammed'in mübarek kabilesi ile gerçek müminlere cennetin vaat edilmiş olması gibi. Bunun yerine, vurguladığı neredeyse tek şey, Hüseyin'in şehit olmak için ne kadar istekli olduğuydu. Geleneksel ilahiyatçılar İslamda bu tür bir cihadı pek önemsememişti. Cennete çıkan sekiz kapı vardır ve cihat bunlardan sadece bir tanesidir, yani bundan uzak durulabilir, diyorlardı. Müritlerine şunu anlatıyorlardı:

> Sırf cihat kapısından girmekle yükümlü değilsiniz. Cihat, cennet kapılarını açan anahtarlardan yalnızca biri. Namaz, öteki ibadetler ve dua daha güvenli anahtarlardır ve zarar görmeden, malınızı kaybetmeden, canınızı tehlikeye atmadan ya da yaşamınızı hiçe saymadan bunlardan faydalanabilirsiniz! Sizi aynı noktaya götürecek birçok hayır işi var; örneğin muhtaçları doyurmak, yoksul aileleri gözetmek, kutsal yerlere hac ziyareti, namaz kılmak, zahitlik, dindarlık, adak adamak, fedakârlık, komşuya yardım etmek, dua, namaz, yas tutmak, başkası hayrına dua etmek gibi. Cihadı seçen kişiyle aynı hedefe ulaşacaksınız, o zaman neden çok daha zor olan cihat yolunu seçip kendinize acı ve eziyet çektiresiniz ki? (Şeriati 1970, 183)

Şeriati, bu düşüncelerle dalga geçiyordu, ayrıca kimi Muharrem ritüellerini de küçümsüyordu. Cennet namazla, oruçla ve ritüellerle böyle ucuza satın alınamazdı! Sadece Kerbela trajedisinin sürekli tekrarlanması sayesinde kişi sahici Müslüman hayatı yaşayabilirdi. Bu trajedinin tekrar canlandırılmasının yolu taziye temsillerine ya da Muharrem geçit törenlerine katılmaktan geçmiyordu, üstelik fikrî ya da "zihinsel bir cihat" da değildi bu. Buna ancak, şehitliğin şahsen ve hemen şimdi kucaklanmasıyla ulaşılabilirdi (173).

Şeriati'ye göre, Kerbela hikâyesinde kilit nokta Hüseyin'in varoluşal seçimidir. Hüseyin kendisinden daha güçlü olan Yezid'e karşı savaşamaz ve ona üstün gelemezdi, ama aynı zamanda sessiz de kalamazdı. Bu yüzden üçüncü bir seçeneği, ölümü tercih etti, bu da insanlar için sahih bir Şiilik ihtimalini mümkün hale getirdi. Şeriati'nin

tanımladığı şekliyle şehadet, mistik bir deneyimdir, erotik bir tondadır ve "bilim ile mantığın" ötesindedir. Hüseyin'in şehadet hikâyesi, "o kadar heyecan vericidir ki insanın ruhunu ateşe verir. Mantığı felç eder. Konuşmayı zayıflatır. Düşünmeyi bile zorlaştırır." Şehadet, "incelikli bir sevgi ile derin, girift bir hikmetin" bileşimidir (Şeriati 1970, 154). Şehit, öteki insanlar için bir "örnek," bir "timsaldir"; şehitliğin tesiri ve yankısı, "zafer kazanmış bir cihadın tesirinden ve yankısından bile daha geniş, daha derin, daha kalıcıdır" (194, 207). Şehadet bir ayrıcalıktır, çünkü kişi kendi seçtiği zamanda ölümü davet eder. Bu bir "seçimdir, böylece savaşçı, aşkın mihrabı ve mabedinin eşiğinde kendisini kurban eder, muzaffer olur" (193). "Sahih bir İslam" sunduğunu iddia etmesine rağmen, Şeriati'nin yorumu Batı düşüncesine çok şey borçluydu, üstelik buna Yahudi düşmanlığının Hıristiyanlıktaki en hastalıklı biçimleri de dahildi. Örneğin, "paraya tapan Yahudilere" ve "İsa'yı öldüren düzenbaz hahamlara" gönderme yapar (208). Dönemin önde gelen birçok din adamı, hatta laik Müslüman aydınlardan bazıları bu gibi hisleri paylaşıyordu.

Fakat Şeriati'nin yapıtında Batı düşüncesinin kimi veçheleri, felsefe ve yorumbilgisi bakımından daha güçlü bir biçimde uyarlanmıştı. *Varlık ve Zaman* adlı kitabında Heidegger, yeni bir felsefi anlama ulaşma çabasında İsa'nın çarmıha gerilmesini ve dirilmesini yeniden yorumlamıştı. Kişi ölme ihtimaliyle yüzleşince, ölüme-yönelik-özgürlük tavrını benimser, böylece sahih yaşamı deneyimler, diye yazmıştı. Şeriati bu düşünceden ve Hıristiyanlığın benzer mecradaki yorumbilgisinden etkilenmişti. Ama Şeriati'nin sahihlik düşüncesi bireyi değil cemaati hedef alıyordu. Şiiler, yenemeyecekleri zorlu bir İslam düşmanıyla karşılaştığında, iki seçenekleri vardı: (1) sessiz kalmak ve baskının sürmesine izin vermek; ya da (2) ölümü seçmek ve en azından başkaları için sahih (Müslüman) bir yaşam ihtimalini yaratmak. Gençliğe, yani hem genç erkeklere hem de genç kadınlara seslendiği hastalıklı bir hitabında Şeriati, bu tür ölümün, latif ve genç bir kadının boynundaki "kolye" kadar güzel olduğunu ileri sürmüş, ayrıca bu tür bir şehitliğin "insanoğlunun süsü" olduğunu eklemişti (Şeriati 1970, 177).

Aynı zamanda Şeriati, İsa'nın "kendisini insanlık için feda ettiğini" söyleyen Hıristiyan ilahiyatçılarla yolunu ayırmıştı (Şeriati 1970, 209). Kerbela hikâyesinin benzer bir yorumu, Yezid güçlerinin de Allah'ın iradesiyle hareket ettiğini ve dolayısıyla bir parça merhameti hakettiklerini ileri sürebilirdi. Fakat Şeriati'nin acı söylemi merhametten ya da bağışlayıcılıktan yoksundu. Aşuranın amacı, "Yezid

düzenini mahvetmek için başkaldırı ve cihattı" (209). Düşman elinden can vermenin, düşmanı ömür boyu mimleyeceğini Hüseyin'in bildiğini yazmıştı. Muhammed'in torununu katletmiş "günahkârlar" haline gelmişlerdi. Hüseyin, yaşamaktansa düşmanın elinde şehit düşerek (ve itibarlarını zedeleyerek) daha fazla şey elde edebileceğinin farkındaydı. Allah'ın bu tür bir ölümden ötürü tüm insanlığın günahlarını affetmesi söz konusu değildi; intikamı hedef alan, düşmanı korkunç bir günahkâr olarak damgalayan bir ölümdü bu: "İnsanın bu şekilde ölmesi, ulusun yaşamını güvence altına alır" (213).

Dolayısıyla Şeriati'ye göre şehadet, "varoluşun tek sebebi" ve "kendi başına bir amaçtı." "Tüm çağlarda, tüm nesilleri, eğer zorbayı öldüremiyorlarsa, o halde ölmeye çağıran bir davetti." Şehadet mertebesi İslamda öyle uludur ki cenazenin yıkanması gerekmez. Şehit, "Ahiret gününde kendisiyle ilgili hesap vermek" zorunda değildir (Şeriati 1970, 214). Şehadet, cennete doğrudan giriş demektir.[21] Bu düşünce tarzı kısa süre içinde solcular arasında da etkili olacaktı. Ocak 1974'te, şair ve gazeteci Khosro Golsorkhi askerî mahkeme tarafından Şahın hayatına kastetme teşebbüsüyle itham edilip yargılanırken, Marksizmin ve İslamın hedeflerinin aynı ve tek olduğunu duyurmak için fırsattan istifade etti. İmam Ali'yi "dünyanın ilk sosyalisti" ilan etti ve şunları ileri sürdü:

> İmam Hüseyin'in hayatı bizim hayatımıza benziyor. Bu mahkemede duruşmaya çıkarken, ulusumuzun muhtaç insanları için yaşamımızı feda etmeye hazırız. Hüseyin azınlıktaydı, oysa Yezid sarayda hüküm sürüyordu, ordusu, hükümeti, iktidarı vardı. [Hüseyin] pes etmedi ve şehit edildi. Yezid tarihte küçük bir anı işgal ederken, zaman içinde kalıcı olan Hüseyin'in yolu olmuştur, Yezid'in hükümeti değil. Kitleler Hüseyin'in azmini sürdürmüştür

[21] Muharrem ayı üzerine yeni bir anlatının inşa edilmesine yardım etmiş olan başka bir yazar da, Humeyni'nin öğrencisi Nimetullah Salehi Necefabadî'dir. Onun *Şehid-i Cavid* (Ölümsüz Şehit) adlı eseri İran'ın din çevrelerinde hararetli tartışmalar doğurmuştur. Kerbela anlatısının sonunda, Necefabadî şu neticeye varır: (1) Halkına yasadışı (İslamcı olmayan) bir hükümet biçimi dayatan hükümdara karşı çıkılmalıdır. (2) Bu, halka danışılarak ve yeterince askerî hazırlıkla yapılmalıdır. (3) Askerî zafer mümkün değilse, o zaman haktanır önderler gerçek İslamı yaymaya yetecek güce sahip olana kadar beklemelidir. (4) İsyanın önderi düşman tarafından sarılmışsa, o zaman savaşarak geri çekilmelidir, hatta aşağılık bir ölüme boyun eğmektense şehit olmalıdır (Necefabadî 1982, 361-66). Yukarıdakilerden görülebileceği gibi, amatör bir ilahiyatçı olan Şeriati'nin kullandığı dil çok daha sertti.

> ve sürdürecektir, Yezid'in hükümetini değil... Bu şekilde, Marksist toplumda sahici İslam, bir üstyapı olarak savunulabilir ve biz böyle bir İslamı, Hüseyin'in İslamını, Ali'nin İslammı onaylıyoruz. (Aktaran: Nebevî 2001, 263.)

KERBELA PARADİGMASININ YENİDEN CANLANDIRILIŞI: DEVRİM

Şeriati'nin 1977 yılında ölmesinden sonra, Şaha muhalefet etmesinden ve sürgünde sofu bir hayat sürmesinden ötürü uzun zamandır saygı duyulan Humeyni, zaman kaybetmeden İslamcı muhalefet içinde önderliği ele aldı.[22] Siyasi muhaliflerin tutuklanması ve işkence görmesi dahil, yapılan insan hakları ihlalleri yüzünden, uluslararası toplum uzun süredir Şahı eleştirmekteydi. Jimmy Carter'm 1977 yılında Amerikan başkanı seçilmesinden sonra, Şaha Amerika Birleşik Devletleri'nden de eleştiri geldi. Yetmişlerde İslamcı hareketin yanı sıra coşkulu fakat yeraltından yürütülen milliyetçi ve solcu hareket de faaldi, örneğin Ulusal Cephe'nin, Tudeh Partisi'nin, Halkın Fedaileri ve Halkın Mücahitleri gerilla örgütlerinin üyeleri ve yurtdışında faaliyet gösteren İranlı Öğrenciler Konfederasyonu'yla ilişkili çeşitli solcu, milliyetçi öğrenci grupları (Sovyet yanlısı ve Çin yanlısı gruplar dahil) gibi. Humeyni'den sufle alan İslamcılar yavaş yavaş Şah karşıtı harekete hükmeder konuma geldi. Aralarında birçok Halkın Mücahitleri yandaşı da bulunan, Şeriati'nin köktenci öğrencileri, Humeyni'nin tarafına üşüştü ve ona "imam" unvanı verdiler. Bu unvan, On İkinci İmamın önemine benzer bir itibar ima ediyordu. Geleneğe göre On İkinci İmam Kıyamet gününü ilan etmek üzere ortaya çıkacaktı. Şaha karşı muhalefet hareketi İran içinde hız kazandıkça, sürgündeki Humeyni, İran içindeki yakın sırdaşlarından, Muharrem geçit törenlerinden pek çok unsur barındıran bir sokak gösterisi örgütlemelerini isfedi.

Dolayısıyla 1978'de İran'da olan şey, iki katmanlı bir uyarlamanın sonucuydu: Muharrem ayının kimileri yasaklanmış olan eski ritüellerinin canlandırılması ve şehadeti vurgulayan Şii geleneklerinin yeni bir tarzla yorumlanması. Şii ritüellerinin bu yeni yorumunda

---

[22] Daha 1970 yılında bir dizi dersi, "İslamcı Hükümet" başlığı altında ortaya çıkmıştı. Burada, İslamcı bir teokrasinin ana hatlarını çiziyor ve Velayet-i Fakih kuramından bahsediyordu. Şiiliğin müçtehitlere yasal ve dinî otorite öngören usûl ilkelerine dayanarak Humeyni, açıkça "İslamcı hükümet kurmak din âlimlerinin görevidir," demişti (Humeyni 1970, 37).

Humeyni, izleyici ile oyuncular arasındaki hudutları kaldırdı, kendi yaptığı rol dağılımıyla bütün ülkeyi sahneye dönüştürdü. Şahı, İsrail'i, Amerika Birleşik Devletleri'ni, Batıyı, İran'ın gayrimüslimlerini, özellikle de Bahaileri ve Yahudileri (Yahudilerin İran'daki mazisi MÖ 500 yılına kadar uzanır) ve kadın hakları savunucularını hedef alan tutkulu bir nefreti eski çile temsillerine aşıladı. Şii ilahiyatının toplumsal cinsiyete ve gayrimüslümlerin haklarına dair uzun soluklu önyargılarından ve otuzlu yılların faşist propagandasını hatırlatan bir dilden yararlanan Humeyni ve bir kısım ilahiyatçı, Kerbela olayının bariz siyasi bir boyut barındıran, militan ve saldırgan yorumunu benimsediler. Artık Hüseyin'in masumiyetine vurgu yapılmıyordu. Hüseyin'in, hak uğruna canını verme fedakârlığına hazır oluşu öne çıkarılıyordu. Müslümanların Hüseyin örneğinin izinden gitmesi ve Humeyni'nin tanımladığı hak davası için hayatlarını vermesi bekleniyordu. Humeyni, Şahı modern bir Yezid gibi davranmakla, Yahudileri ve Bahaileri desteklemekle itham ediyordu. Böylece yönetime karşı dinî ayaklanmayı tasvip etmiş oluyordu.

9 Ocak 1978'de askerler Kum kentinde Ayetullah Kazım Şeriatmedari'nin evine zorla girdi. Bazı protestocu ilahiyat öğrencileri bu eve sığınmıştı. Şeriatmedari, ılımlı ve meşrutiyet yanlısı bir din adamıydı, monarşiyi dobra dobra eleştirdiği yoktu. Askerler öğrencilerin üzerine ateş açtı, biri öldü, birkaçı da yaralandı. Şimdi İslamcı önderliğin bir şehidi olmuştu. Şii gelenekleri uyarınca, ölümünden kırk gün sonra şehit düşmüş öğrenci için Şeriatmedari'nin ana üssü olan Tebriz'deki bir camide anma töreni tertiplendi. Polis camiyi basıp daha fazla insan öldürünce, Muharrem törenlerini örnek alan matem alayları ve anma törenleri döngüsü başlamış oldu.

Humeyni, şehadetin şerefini, Hüseyin'in İslam için yaptığını ve İran Devrimi uğruna insanların hayatlarını hiçe sayması gerektiğini halka hatırlatıp duruyordu. 18 Şubat tarihli anma yürüyüşü, yüz göstericinin daha öldüğü kanlı bir gösteriye dönüştü. Şubat şehitleri anısına kırk gün sonra yapılan gösteriler tüm ülkede daha fazla isyan ve grevle sonuçlandı. Mart-Nisan anma etkinlikleri ise otuz dört şehirde ayaklanmalara yol açtı. 9 Mayıs günü iki ilahiyat öğrencisi öldürüldü. Bu olay Kum'da ve başka büyük şehirlerde yeni gösterileri tetikledi. 8 Eylül'de hükümet güçleri, Tahran'da Jale meydanında toplanmış göstericilere ateş açtı; bu olayda en az iki yüz elli kişi öldü ve bin kişi de yaralandı (Ashraf ve Banuazizi 1985).

"Kara Cuma Katliamı" olarak bilinen bu olay, hareketi daha da köktencileştirdi ve hareketin önderliğinin ılımlı reformculara geçme

ihtimalini ortadan kaldırdı (Milani 1998, 250). Humeyni, alayların başında kadınların ve çocukların yürümesini teşvik ediyordu.

> Cesur kadınlarımız çocuklarını kucaklıyor ve bu rejime hizmet eden cellatların makineli tüfeklerinin, tanklarının karşısına dikiliyor... Kız kardeşlerim ve erkek kardeşlerim, azimli olun, zayıflık göstermeyin, cesaretinizi yitirmeyin. Kadiri Mutlak'ın ve peygamberlerinin yolundan gidiyorsunuz. [Şehit düşmüş] Peygamberlerin, imamların ve takipçilerinin kanının döküldüğü yolda dökülüyor kanınız. Onlara katılın. Yas tutulacak değil, sevinilecek bir olay bu. (Humeyni 1999, 3: 510-12)

Tekrar tekrar Kerbela imgelemini diriltiyordu:

> Canlarım, şehit vermekten korkmayın, Allah için, İslam için, Müslüman ulusu için canınızı, malınızı vermekten korkmayın. Büyük peygamberimizin ve kabilesinin geleneğidir bu. Bizim kanımız, Kerbela şehitlerinin kanından daha değerli değil... İslam için direnen ve hayatını, malını [İslama] adayan sizler, artık Kerbela şehitlerinin safındasınız, çünkü onların yolundan gidiyorsunuz. (4: 155)

Ancak Humeyni bu militan Şii söylemini, hem Rus hem de Çin rejimlerine uzak duran ve bağımsız milliyetçi tınısı olan emperyalizm karşıtı bir söylemle harmanlamıştı.

19 Eylül 1978 günü, Tahran'daki Kara Cuma katliamından hemen sonra Humeyni şunları söylüyordu:

> Kızıl devrimci denen Çin, uluslararası baskı anlamına gelen ABD, yalanın ve hilenin kaynağı Sovyetler Birliği, eski sömürgeci hırsız Britanya; hepsi bugün, Batıya ya da Doğuya el açmak yerine kendi ayakları üzerinde durmak isteyen ulusumuzu yok etmek ve Şahı savunmak amacıyla boy gösteriyor. Bu koşullar altında utanmaz Şah, savunmasız İran halkını Kızıl komünistlerin ve Kara gericilerin bir karışımı olarak yaftalıyor. Fakat, ulusumuzun zaferine inancım tam. (Humeyni 1999, 3: 476-77)

Foucault İran'ı ilk defa bu safhada ziyaret etmişti.

İKİNCİ KISIM

FOUCAULT'NUN İRAN DEVRİMİ VE SONRASINA DAİR YAZILARI

Üçüncü Bölüm
İran'a Ziyaretler, "Atoussa H." ve Maxime Rodinson'la İhtilaflar

16 Eylül 1978'de, isyanın ilerlemeye başladığı bir zamanda Foucault on günlük ziyaret için İran'a vardı. Ülke içindeki öfke dalgasına ilaveten Tahran'daki 8 Eylül katliamı, Paris'te Şah karşıtı on beş bin kişinin katılımıyla gerçekleşen gösterinin ("Quinze mille" 1978) kıvılcımını çakmıştı. 1978'den önce Foucault, zaman zaman Pehlevi rejimi aleyhinde bildiri imzalamıştı. Aynı zamanda Paris'te, Ulusal Cephe lideri Ahmet Salamatyan da dahil, Şah karşıtı bazı Fransız ve İranlı aktivistlerle tanışıklığı vardı. Salamatyan, Foucault'yla temaslarının 1973 tarihine kadar uzandığını ve o tarihten bu yana birkaç kez Foucault'nun evine gittiğini söylemiştir. Bir araya geldiklerinde Foucault son derece mütevazı davranıyor ve İranlı muhataplarının söylediklerini dikkatle ve sabırla dinliyordu (Ahmet Salamatyan'la kişisel iletişim, 12 Aralık 2002). Ayrıca 1978 yılında, İtalya'nın en saygın günlük gazetesi *Corriere della serra*'nın editörleri Foucault'ya kendileri için düzenli olarak yazmasını teklif etti. Foucault, bazı genç aydınları kendisiyle birlikte çalışmak üzere çağırdı. Bu gençler arasında sevgilisi Thierry Voeltzel, André Glucksmann ve Alain Finkielkraut da vardı. Dünya olayları hakkında bir kolektif olarak haber yazma önerisini kabul ettiler. Foucault'nun İran hakkındaki makaleleri dışında, bu inisiyatifin tek ürünü Finkielkraut'un Carter Amerikası hakkında kaleme aldığı Kasım 1978 tarihli makalesiydi; Foucault da bu makaleye önsöz yazmıştı. Biyografi yazarı David Macey, *Corriere della serra*'nın sahibi Rizzoli Yayıncılığın bu haberleri "akabinde kitap halinde yeniden basmayı" tasarladığını söyler, fakat bu düşünce asla uygulamaya konulamamıştır. Ne olursa olsun, gazetenin editörleri Foucault'nun makalelerine büyük olay muamelesi yapmıştır. Foucault'nun İran'dan yaptığı ilk haberi bir açıklama eşliğinde baş

sayfadan veren *Corriere della serra* editörleri, bu makalenin "'Michel Foucault Araştırıyor' başlığıyla verilecek bir haber dizisi başlatacağını... bunun Avrupa gazeteciliğinde bir yenilik olduğunu" coşkuyla seslendirdiler (aktaran: Macey 1993, 406).

Foucault, İran'a yapacağı yolculuğa hazırlanırken, İran meseleleriyle faal olarak ilgilenen insan hakları avukatı Thierry Mignon ve karısı Sylvie Mignon'la tanıştı. Buna ilaveten, Salamatyan Foucault'ya kitaplar, broşürler ve en önemlisi de, İran içinde çeşitli bağlantılar tedarik etti. Ayrıca Foucault, ileride İslam Cumhuriyetinin ilk cumhurbaşkanı olacak, Avrupa'da eğitim görmüş İranlı sürgün Ebul Hasan Beni Sadr'la iki kez bir araya geldi. (Beni Sadr, 1981 yılında canını kurtarmak için Paris'e kaçmak zorunda kalacaktı.) Yıllar sonra Beni Sadr, Foucault'nun İran'la ilgili iki meseleye eğildiğini bildirmiştir. İlk olarak Foucault geleneksel siyasi partilerin tamamen dışında kalan büyük bir hareketin kendiliğinden oluşabileceği ve devrim sürecine girebileceği koşulları sormuştu. Beni Sadr, Foucault'nun ikinci olarak, iktidara boyun eğme söyleminin iktidara direnme söylemiyle nasıl yer değiştirdiğine dair genel ilgisini ifade ettiğini anlatır. Ayrıca Beni Sadr, İran'la karşılaşmanın Foucault'nun düşüncesinde önemli bir dönüm noktası olduğunu söylemiş, İran olayları sonucunda yazarın, insanın özne olma durumu ile direniş kavramlarına daha çok ilgi göstermeye başladığını öne sürmüştür (kişisel iletişim, 11 Aralık 2002).

6 Ekim'de, Foucault'nun İran'a varışından üç hafta sonra, Humeyni'ye Irak'taki sürgünden Paris'in Neauphle-le-Château banliyösüne gitme izni verildi. Burada uluslararası basının yoğun ilgisine maruz kaldı. Ekim ayının ortasında, en önemli iki muhalif grup, Özgürlük Hareketi (Humeyni'nin destekçisi Mehdi Bezirgân yönetiyordu) ve laik Ulusal Cephe (Kerim Sencabi yönetiyordu) Şah karşıtı harekette Humeyni'nin önderliğini desteklediklerini duyurdular. Fakat eylül ayında İran içindeki siyasi durum hâlâ bir parça akışkandı ve muhalefetin derinliğini ve ciddiyetini her gözlemci fark edememişti. Örneğin, o ay ABD Savunma İstihbarat Dairesi [Defense Intelligence Agency, DIA] Şahın bir on yıl daha iktidarda kalacağı sonucuna varmıştı. Fakat haftalar içerisinde iletişim, sulama, demiryolu, imalat ve özellikle petrol sektörlerinde süresiz greve gidilmesi bu öngörüyü değiştirecekti. Şahın atamış olduğu, Başbakan Cafer Şerif İmamî'nin de başında bulunduğu hükümet, eylül ve ekim aylarında siyasi tutukluları salıvererek rejimi çaresizce yaşatmaya çalışıyordu. Salıverilenler arasında Humeyni'nin iki kilit destekçi-

si, Ayetullah Hüseyin Ali Montazeri ve Ayetullah Mahmud Telekani de vardı. Ekim sonunda öfkeli devlet memurları Şahın ve karısının resimlerini resmî dairelerin duvarlarından indiriyordu. Eski Başbakan Ali Eminî, Şahı istifa edip ülkeden ayrılmaya teşvik ederek bir uzlaşma yolu bulmaya çalışıyordu. 6 Kasım'da Şerif İmamî hükümeti istifa etti. Televizyonda ulusa seslenen Şah, devrimci hareketi, istemeyerek de olsa belirli bir ölçüde tanıdı. General Gulamrıza Azhari'yi askerî hükümetin yeni lideri olarak atadı, fakat Tahran sokaklarının daha fazla kana bulanmaması konusunda onu uyardı. Zaman kazanmaya çalışan hükümet önde gelen bazı resmî yetkilileri tutuklayıp, "İslama karşı olan" tüm kanunları değiştirme sözü verdi (aktaran: Menashri 1980, 491). 8 Kasım'da, Ulusal Cephe'nin önderi Sencabi, Humeyni'yi Paris'te ziyaret etti; orada monarşinin "gayrimeşru" olduğunu ilan ederek "İslamcı hükümet" fikrine koşullu onay verdi. Artık Humeyni Şaha karşı muhalefetin tartışılmaz önderi oluyordu, bu da Ayetullah Şeriatmedari gibi daha kıdemli, daha ılımlı ulemanın elini zayıflatıyordu.

Ekim ve kasım aylarında Humeyni'nin Fransa'daki destekçileri İslamcı söylemin sertliğini nasıl yumuşatacağı konusunda ona akıl vermişti. O da söylemini bir parça yumuşatmış, ayrıca İran'da demokrasi, bağımsızlık, özgürlük çağrısı da yapmıştı. Paris'te Humeyni'ye akıl verenler arasında Beni Sadr da vardı. Ona kalırsa, Şah komünist darbe tehlikesine karşı uğursuz bir uyarıda bulunmuştu, bu da Amerika Birleşik Devletleri için ciddi bir kaygıydı. 26 Kasım'da, yani Muharrem ayının başlamasına yalnızca birkaç gün kala, hükümet birlikleri Meşhed'de İmam Rıza türbesine sığınmış bir grup protestocuyu vurdu. Humeyni ve üç ulu ayetullah, yani Ayetullah Gülpeyganî, Ayetullah Maraşi Necefî ve Ayetullah Şeriatmedari, bir günlük ulusal yas ilan ettiler. 1978 yılının sonlarında, Humeyni "İslamcı hükümet" talebini daha güçlü şekilde ileri sürmeye başlamıştı. Tahran'ın ve öbür büyük kentlerin sokaklarında Humeyni'ye verilen destek yoğunlaşmıştı. Protestocuların devreye soktuğu yeni strateji, akşamları damlara çıkıp "Allahü ekber" diye bağırmaktı. Ortalığı çınlatan bu yüksek ses, askerlerin maneviyatına indirilen muazzam bir darbeydi, Şaha olan desteklerini zayıflatıyordu.

Aralık ayında Pehlevi rejimi çatırdamaya başladı. 2 Aralık günü, bir ay sürecek Muharrem bayramının ilk günüydü; İkinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, din adamları bu bayramı ustalıkla Şah karşıtı seferberliğe dönüştürdü. Dinî seferberlik, doruk noktasına 10-11 Aralık günlerinde ulaştı, Tahran'ın ve öteki şehirlerin sokaklarında yüz

binlerce kişi kitlesel gösterilerle Aşura gününü andı. Bu günler esnasında, petrol işçilerinin başını çektiği grevler ekonomiyi bütünüyle durma noktasına getirmişti. 13 Aralık'ta, yenilgisini halk önünde ilk kez kabul eden Şah, rejimin en önde gelen laik muhalifine, Ulusal Cephe'nin önderi Kerim Sencabi'ye başbakanlık önerdi. Sencabi halk önünde öneriyi geri çevirdi. Birkaç kişi daha benzer önerileri reddettikten sonra, 28 Aralık'ta Şapur Bahtiyar başbakanlığı kabul etti. Bahtiyar Ulusal Cephe'den anında ihraç edildi ve bütün muhalefet tarafından kınandı.

İRAN'DA TOPLUMSAL CİNSİYET VE SİYASET ÜZERİNE KISA NOT, 1906-1978

İranlılar ve ülkenin tarihine aşina olanlar için, 1978-79 devrimci ayaklanması, 1906 tarihine kadar uzanan bir dizi çalkantının parçasıydı ve bu dizinin kimi kilit mafsallarında mutlakiyete karşı demokrasi, emperyalizme karşı milliyetçilik, kapitalizme karşı sosyalizm, dinciliğe karşı laiklik, geleneğe karşı kadınların serbestliği temaları kendilerini göstermişti. Bu kısa eskizde, toplumsal cinsiyet siyasetine eğileceğiz. Foucault'nun büyük oranda kayıtsız kaldığı bir konuydu bu, fakat 1978-79 olaylarının tahlili için önemlidir.[1]

İster liberal ister sosyalist olsun, İranlı demokratlar 1906-11 Meşrutiyet Devrimini kurucu bir an olarak görüyor, İran ulusunun demokrasi, eşitlik ve milli egemenlik arayışıyla İslam âleminin ön saflarına yerleştiği bir zaman addediyorlardı bunu. Bakü'deki (o zamanlar Rus İmparatorluğu sınırları içersindeydi fakat günümüzde Azerbaycan Cumhuriyeti'ndedir) İranlı göçmen işçilerin ve tacirlerin de katıldığı 1905 Rus Devriminden ilham alan İranlı meşrutiyetçiler meclis (parlamento) kurma hakkını kazandı. Avrupa çizgisinde meşruti bir monarşi tesis ettiler. Bu yönetim şekli, kraliyet ve din otoritesini sınırlıyor, dinine ya da etnik kökenine bakmadan tüm (erkek) yurttaşlara eşit haklar veriyordu. Aynı zamanda bu devrimin daha köktenci sosyal demokrat bir boyutu da vardı. Kadınlar kesinlikle eşit haklar kazanamamış, ama önemli kazançlar sağlamışlardır,

[1] Yirminci yüzyıl İranında toplumsal cinsiyet ve kültür üzerine bkz. Sanasarian 1982; Vatandoust 1985; Haeri 1989; Kar 1987; Moghadam 1991; Tohidi 1991; Friedl 1991; Najmabadi 1993; Paidar 1995; Moghissi 1996; Metin-Defterî 2001; ve Afkhami 2002.

özellikle de eğitim alanında.[2]

Bu demokratik yeni kamusal alan, önde gelen erkek ve kadın aydınların çeşitli kadın meselelerini tartışabildiği gazeteleri de içeriyordu; örneğin çokeşliliğin, kadınların çarşafa sokulmasının ve tecrit edilmesinin, erkeğin karısını kolayca boşayabilmesinin (talak) sona erdirilmesi ve kadın hakları konuşuluyordu. Şii din adamlarının muhafazakâr kanadı bu devrime muhalefet ediyordu, özellikle de toplumsal cinsiyetle ilgili reformları hedef alıyorlardı. Dinî muhalefetin en önde gelen üyesi, mutlakiyet yanlısı Şeyh Fazlullah Nuri, 1908 yılında devrimci mahkeme tarafından yargılanıp idam edilmiş, böylece Humeyni de dahil sonraki İslamcıların gözünde şehadet mertebesi kazanmıştı. 1911'de Britanya ve Rusya'nın askerî güç kullanarak müdahale edip kraliyetin tekrar tesis edilmesine yardımcı olmasıyla birlikte devrim dönemi o yıl sona erdi. Fakat kendi zirvesindeyken bile Meşrutiyet Devrimi, Şii din adamlarından oluşan konseyin, İslama "hakaret" saydığı herhangi bir kanunu veto etmesine imkân tanıyan 1907 tarihli ek hükmü kabul etmek zorunda kalmıştı.

Yirmili yılların ortasına gelindiğinde, İran farklı bir yolda ilerliyordu, ülkede yukarıdan dayatılan otoriter bir modernleşme süreci yaşanıyordu. Komünist bir ayaklanmayı bastırmış orta kademeli bir subay olan Rıza Han, Britanyalıların, ulemanın önde gelenlerinin ve 1906-11 parlamentosundan arta kalanların arka çıkmasıyla 1925 yılında Rıza Şah unvanını aldı. Kendisine Mustafa Kemal Atatürk'ü örnek alan fakat Atatürk'ün emperyalizm karşıtı siciline sahip olmayan Rıza Şah, modern bir ordu ve devlet bürokrasisi yarattı. Solu tamamen ezmesine ilaveten, ulemanın yetkilerini daralttı ve parlamentoyu susturdu.[3] Ayrıca Rıza Şah, İslamiyet öncesi geçmişi yücelten, daha güçlü bir ulusal kimlik duygusunu teşvik etti. Daha laik bir yasal hukuk yürürlüğe soktu, fakat toplumsal cinsiyete ve aileye dair çoğu meseleyi din mahkemelerine bıraktı. Eğitimli kadınlara az sayıda bazı yeni haklar verildi. En çarpıcısı ise, muhafazakâr din güçlerinin münferit direnişlerini şiddetle ezerek, 1936 yılında kadınların peçe takmasını yasaklayan yasal bir buyruk yayımladı.

---

[2] Meşrutiyet Devrimiyle ilgili çalışmalar için bkz. Martin 1989; Bayat 1991 ve Afary 1996. Avrupa diplomasisi üzerindeki etkisi hakkında bkz. Bonakdarian 1991.

[3] Rıza Şah dönemine genel bir bakış için bkz. Banani 1961 ve Niyazmand 1996. Bu dönemin askerî reformları için bkz. Cronin 1997. Kıyafet ve toplumsal cinsiyet reformları için bkz. Chehabi 1993 ve Amin 2002.

1941 yılında Müttefikler, hükümetinin Miğfer devletlerine yakınlık beslemesinden ötürü Rıza Şah'ı tahttan indirdi ve tahta Muhammed Rıza Şah unvanıyla yirmi iki yaşındaki oğlunu çıkardılar. 1941 ila 1953 arasındaki yıllar demokratik ve solcu güçlerin yeniden ortaya çıkışına tanıklık etti. Bu on yıl süresinde, Sovyet yanlısı Tudeh Partisi de ana bir güç olarak sahne aldı. Daha açık hale gelen siyasi iklim sayesinde ulema da siyaset sahnesine tekrar adım attı. Genç bir din adamı olarak Humeyni, 1943 yılında *Keşf'ül Esrar*'ı (Sırların Keşfi) yayımladı. Bu kitap, tüm hukukun din adamlarının denetimine girmesini, peçenin geri dönmesini, "Kuran'da" belirtilmiş fiziksel cezaların uygulanmasını savunuyordu. Ayrıca, Humeyni'nin, Rıza Şah tarafından inşa edilmiş devlet aygıtını sökmek yerine devralmak istemesi ulema siyasetinde bir yenilikti.[4]

1951'den 1953'e kadar merkez sol konumundaki Başbakan Muhammed Musaddık milliyetçi ve sosyal demokrat Ulusal Cephe koalisyonuna başkanlık ediyordu; bu koalisyonun önderleri arasında bazı milliyetçi din adamları da mevcuttu. 1953 yılında Amerika Birleşik Devletleri'yle ve Britanya'yla yaşadığı ihtilaf sırasında Musaddık'ın hükümeti iktidardan düşürüldü. İngiliz-İran Petrol Şirketi'nin geniş mülkiyetini Musaddık'ın, halkın da yoğun desteğiyle kamulaştırmasına öfkelenen bu iki güç, ordunun ve ulemanın kimi kesimleriyle birlikte komplo kurdu. CIA, Musaddık'ı alaşağı edip Şahın mutlak iktidarını yeniden tesis eden bir darbe tertipledi.[5] Feminist tarihçiler Pervin Paydar (1995) ve Meryem Metin-Defterî'nin (2001) gösterdiği gibi, darbe öncesi Musaddık koalisyonunun dağılmasında etkisi olan fakat çoğunlukla göz ardı edilen önemli bir mesele de kadınlara oy hakkı tanınması için filizlenen hareketti. Bu hareket, 1952 yerel seçimlerinde kadınlara oy verme hakkını kazandırmıştı.

1953'ten sonra, yukarıdan dayatılan otoriter modernleşme politikasına yeniden girişildi. Bir tarafta ABD tarafından eğitilmiş siyasi polis SAVAK acımasızca tüm muhalefetin başını ezerken, öte yandan kentli orta sınıf pek çok kadın yeni haklara kavuşuyordu. Altmışlara gelindiğinde binlerce kadın üniversitelerden mezun olmuş, meslek sahibi, devlet memuru ve şirket çalışanı olmuştu. Kültür düzeyine

---

[4] İslam Devrimi öncesinde ulemanın rolü için bkz. Fischer 1980; Arjomand 1984a; Akhavi 1980; Floor 1983; Kazemi 1999; Richard 1995 ve Keddie 2003.

[5] 1941-53 yıllarına genel bir bakış için bkz. Abrahamian 1982; Bill ve Louis 1988; Katuzyan 1993; Atabaki 1993; ve Tavakoli-Targhi 2001. 1953 darbesine dair ayrıntılı anlatılar için bkz. Gasiorowski 1987 ve Kinzer 2003.

bakacak olursak, basın yayın organları, mini etek ve benzeri "tahrik edici" giysiler giymiş kadınların imgeleriyle doluydu. Bu durum sadece din adamlarının değil, aynı zamanda birçok ilk nesil üniversite öğrencisinin de "Batı yozluğunun" Şii Müslüman kültürüne sızmış olduğu fikrine kapılmasına yol açmıştı.[6] Önceki bölümde gördüğümüz gibi, artık Humeyni tarafından yönetilen Şii ulema, 1963 yılında Şahın başlatmış olduğu Beyaz Devrime karşı protestolar örgütlemişti. Burada ana etken, kadınların oy kullanmasına ulemanın muhalefet etmesiydi. Kadınların oy hakkı yine de yürürlüğe kondu. 1963'ten sonraki on yıl içinde, ülkenin ekonomisi güçlü bir şekilde büyüyor, sınıflar arası kutuplaşma tomurcuklanıyordu. 1966 yılında Şah rejimi İran Kadın Örgütü'nü (İKÖ) kurdu. Otoriter devlet bağlamında, İKÖ toplumsal cinsiyet reformları yapmak için savaştı, en önemlisi de 1967 Aileyi Koruma Kanunu için mücadele etti. Kadınların boşanma davası açması artık mümkün olmuştu, ayrıca 1975'te kanuna eklenen değişikliklerle kadınlar sınırlı şekilde de olsa çocukların vesayetini alabiliyordu.

Yetmişli yıllarda, önce Ali Şeriati, sonra Humeyni, geçen bölümde değindiğimiz emperyalizm karşıtı yeni İslamcılık biçimi için kentli ve eğitimli gençlik içinde kitlesel destek bulmaya başladılar.[7] Herhangi bir demokratik açılımı reddeden Şahın ezdiği Ulusal Cephe'den ve Tudeh Partisi'nden arta kalanlar ya yönetimle uzlaşıyordu ya da yeni İslamcı muhalefete kapılıyordu. Bu muhalefet kendisine en azından camilerde ve medreselerde sığınacak bir parça yer bulabiliyordu. Üçüncü fakat sayısal olarak çok daha küçük bir unsur olan Halkın Mücahitleri ve Halkın Fedaileri adlı gerilla hareketlerinin Maoculuktan etkilenmiş (özelikle Fedailer örgütünün) genç solcuları da muhalefette rol oynuyordu. Solcu söylemler, Şahın Amerika Birleşik Devletleri tarafından getirilmiş ve yine onun tarafından ayakta tutuluyor olduğunu gitgide daha çok vurgulamaya başlamıştı. Bu

[6] Pehlevi dönemine genel bakış için bkz. Keddie 2003. Muhammed Rıza Şah dönemindeki eğitim reformları için bkz. Menashri 1992 ve Matthee 1993; toprak reformu için bkz. Hooglund 1982 ve Ashraf 1996; sendikalar için bkz. Ladjevardi 1985; azınlıklar, özellikle de Yahudiler için bkz. Sarshar 2002; işkence uygulamaları için bkz. Abrahamian 1999.

[7] Ayetullah Humeyni'nin pek çok konuşması ve yazısı şu kaynakta bulunabilir: Humeyni 1999. Başlıca eserlerinin İngilizce çevirisi için bkz. Humeyni 1981. Humeyni'nin yükselişi ve devrimin kökeni için bkz. Abrahamian 1982, 1993; Ashraf ve Banuazizi 1985; Sick 1985; Arjomand 1984b, 1988; Bakhash 1990; Milani 1994; Chelkowski ve Dabashi 1999 ve Martin 2000.

söylem, rejimi hakiki bir ürün olarak değil fakat Batı emperyalizminin eseri olarak gören anti-emperyalist politikanın egemen olmasına yol açtı. Bu dönemde, laik milliyetçiler ve solcular Şahın toplumsal cinsiyet reformlarının gerçek eşitlikle hiçbir alakası olmadığını, Batının emperyalist nüfuzunun bir örneği olduğunu ileri sürdü.[8]

AYDINLAR VE DEVRİM ÜZERİNE İRAN'DA YAPILMIŞ BİR SOHBET

İran'a varışının üstünden çok geçmeden Foucault, Voeltzel'in de eşliğinde çeşitli şehirlere uğradı; Ayetullah Şeriatmedari dahil, devrimci hareketin içindeki çeşitli hiziplerle tanıştı. İran'da kalışı sırasında yazar Bekir Perham'la yaptığı sohbette Foucault, İslamcı harekete duyduğu hayranlığı dile getirip, İran'a gelişinin sebeplerinden bahsetti. Avrupa'nın ve Batının geçtiğimiz iki yüzyıl içerisinde, felsefecilerle aydınları da içine almış iki adet "sancılı" toplumsal çalkantıya tanıklık etmiş olduğunu öne sürdü. İlki, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların liberal devrimleriydi; bunlar Fransız, İngiliz, Alman filozoflardan etkilenmişti. Locke, Rousseau, Kant, sonra da Hegel sağlam hükümetlerin sahip olması gereken ilkeleri özenle belirlemişlerdi. Fakat, dengeli ve adil bir dünyaya kavuşma umutlarından ve özlemlerinden sanayi kapitalizminin canavarlığı doğmuştu. Kapitalizme saldırısında Marksistleri bile aşan Foucault, sanayi kapitalizmini "hayal edilebilecek en sert, en vahşi, en bencil, en sahtekâr, baskıcı toplum" olarak nitelemişti ("Michel Foucault ile Bekir Perham Arasında Diyalog", Ek, s. 235).

Foucault'nun "trajik" dediği ikinci başkaldırı, yirminci yüzyılın sosyalist ve komünist hareketleriydi. Burada da, Marx'm ve on dokuzuncu yüzyılın öteki sosyalistlerinin düşlerinden, daha akılcı bir toplum için duydukları arzudan başka bir canavarlık, yani totaliter komünizm ortaya çıkmıştı. Bu ıstıraplı hadiselerin ikisinden de aydınlar doğrudan sorumlu değildi, fakat yazdıkları yazılar sürece hizmet etmişti. Foucault, Vietnam ya da özellikle Kamboçya gibi Üçüncü Dünya ülkelerinde ABD emperyalizmine veya sömürgeciliğe karşı çıkan, haklılığı su götürmez hareketlerin bile, yani "temelinde

[8] 1979 Devriminin sınıfsal çözümlemesi için bkz. Parsa 1989. Devrim sırasındaki solcu siyasi partilere dair bkz. Behrooz 2000; Matin-Asgari 2001; ve Şahityan 1994. Halkın Fedaileri içindeki toplumsal cinsiyet siyasetine dair kişisel bir anlatı için bkz. Moghissi 1996.

haklı ve adil olan bu mücadelenin" bile, bünyesinde "özgürlüğün, sınıfsız toplumun, yabancılaşmamış toplumun" tamamen namevcut olduğu hayli otoriter toplumlar doğurduğunu söylüyordu ("Diyalog", Ek, s. 235).

Foucault, İran'a gelme nedeninin, tüm felsefi ve siyasi ilkelerin yeniden düşünülmesi gerekliliğine duyduğu inanç olduğunu Perham'a açıklamıştı. Baskıya hizmet etmiş olan her ilke yeniden incelenmeliydi. 1978 yılında insanlığın siyasi düşünce konusunda "sıfır noktasında" olduğunu ve İran'ın yeni bir umut uyandırdığını ifade etti ("Diyalog", Ek, s. 236). Hiçbir "dürüst Batılı aydın" İran'da olan bitene kayıtsız kalmayı göze alamazdı, çünkü bu ulus siyasi ve toplumsal sayısız cephede "çıkmaza" saplanmış olduğundan tam da bu yeniden düşünme işiyle meşguldü (aynı yer, 236). İranlı devrimciler, modern Batı dünyasıyla ilişkilerinde mutlak "öteki" olan bir toplum yaratmak istiyordu. "Batı felsefesinden veya onun adli ve devrimci temellerinden hiçbir şey almak istemiyorlar, başka bir deyişle, İslami öğretilere dayanan bir seçenek sunmaya gayret ediyorlar"dı (aynı yer, s. 236). Foucault, gözlemleyip öğrenmek için İran'da olduğunu söylemişti. Batı Hıristiyanlığı tarihine zaten iyice dalmış olan Foucault, Avrupa'ya dönerken yanında İran'ın devrimci hareketinden bir şeyler götürmeyi umuyordu.

Perham, günümüz sosyal ve siyasi düşüncelerinde dinin rolünü sorduğunda, Foucault bu mesele hakkındaki en net açıklamalarından birini yaptı. İster 1978'de Tahran sokaklarında şahit olduğu türde olsun, ister on yedinci yüzyıl İngiliz Devriminin parçası olarak Avrupa'da yaşanan devrim olsun, devrimci din hareketlerinin düşüncede ve hakikatte yeni bir hareket noktası sağlayabileceğini ileri sürdü. Foucault, İran'da çok sayıda insanın kendisine, Marx'ın 1843'te dini "halkın afyonu" olarak niteleyen ifadesinin ya yanlış ya da Şii ağırlıklı bu toplumun durumunda geçersiz olduğunu söylediğinden bahsetti. Bu dönemde Humeyni de benzer beyanlarda bulunuyordu, örneğin 30 Ekim tarihinde Marksizmi kınarken yurtdışındaki İranlı öğrencileri hedef almıştı: "İslamın afyon olduğunu söylüyorlar! Din bütünüyle afyonmuş!... [Hem de aslında] İslam peygamberi ve öteki Müslümanlar zengine karşı savaşmışken. Şimdi [solcu muhalefet] dini getirenin zenginler olduğu fikrini [insanların zihnine] zerk etmiştir! Tüm bu dolaplar siz birbirinizden ve Kuran'dan ayrılasınız diyedir" (Humeyni 1999, 4:240).

Foucault, Şiiliğin özel bir durumu olduğunu belirtirken bu

noktada İslamcı kuramcı Ali Şeriati'nin kimi beyanlarını anımsatıyordu. Foucault, Şiiliğin İran'da "siyasi farkındalığı teşvik etmek ve körüklemek" konusunda kilit rol oynadığını, ayrıca "muhalefet rolü" oynadığını da ileri sürmüştür ("Diyalog", Ek, s. 236). Avrupa tarihinin belirli dönemlerinde Hıristiyanlıkta, özellikle de erken modern dönemin dinî ve siyasi hareketlerinde benzer bir muhalif rol oynamıştı. Zaman zaman dinî hareketler, derebeylerine ve devlete karşı devrimci köylülerin yanında savaşmıştı. Burada Foucault, Anabaptist hareket ile bunun, on altıncı yüzyıl Almanyasında patlak vermiş olan köylü ayaklanmalarında oynadığı rolü öne çıkarmıştır. Anabaptistlerin "devlet iktidarını, hükümet bürokrasisini, toplumsal ve dinî hiyerarşileri, kısacası her şeyi yadsıdığını" ilan etmiştir (aynı yer, 237). Anabaptistler ayrıca bireysel vicdan hakkını ve küçük dinî cemiyetlerin iktidar sahibi merkezî kiliseden bağımsızlığını desteklemişti. Bu dinî hareketlerin yanı sıra din tarihinin ve dinin siyasetle bağlantısının yeniden araştırılması gereğinin nedeni de işte buydu, yani yeni bir tür toplumsal devrimci hareket için alternatif bir temel sağlamaktı. Foucault, dini toplumların afyonu diye niteleyen Marx'ın bu iddiasının, tarihin belli bir dönemi için, yani Avrupa'da kapitalizmin yükseldiği dönem için doğru olduğu sonucuna varıyordu; söz konusu dönemde kilise ve devlet, işçilerin "kaderlerini kabullenmesini" teşvik etmek amacıyla birlikte dolap çevirmişlerdi. Ancak, ona göre Marx'ın bu sözü "Hıristiyanlığın tüm devirleri ya da tüm dinler üzerine" genel bir ifade olarak görülemezdi (aynı yer, 238).

FOUCAULT'NUN İRAN'DAN İLK HABERLERİ: ULEMA VE YEREL KONSEYLER

Foucault'nun İran'dan gönderdiği ilk yazı, "Ordu – Yer Sarsıldığında," 28 Eylül 1978 tarihinde *Corriere della serra*'da, Foucault Fransa'ya döndükten birkaç gün sonra yayımlandı. (*Corriere*'de çıkan tüm yazıları Tahran'da bulunduğu süre zarfının tarihlerini taşıyordu, oysa aslında Paris'e dönüşünden sonra yazılmışlardı.) İran'a varışından hemen önce Tabas kasabasını sallamış olan depremin kurbanlarına yardım etmek maksadıyla Şii din adamları tarafından kurulmuş olan yerel taban örgütleri Foucault'yu derinden etkilemişti. 1968 yılında Firdevs'te yirmi altı bin insanın canını alan depremden sonra gerçekleşmiş bir olayı nakleder. Bir Şii din adamının önderliğindeki yerel cemaat, mutlakiyetçi hükümet tarafından gönderilen yardım ekibini bertaraf etmişti:

> Bir tarafta bürokrasinin, yani İskân Bakanlığı'nın ve seçkinlerin kasabası vardı. Ancak biraz ileriye, tüm bu resmî planlara karşı gelerek zanaatçılar ve çiftçiler kendi kasabalarını yeniden kurmuşlardı. Bir din adamının önderliğinde para toplamışlar, kendi elleriyle inşa edip kazmışlar, kanallar ve kuyular açmışlar, bir de cami yapmışlardı. İlk gün yeşil bayrak dikmişlerdi. Yeni kasabaya İslamiye diyorlardı. Devletle yüz yüze gelmiş ve onun karşısında duran İslam: Şimdiden on yaşında. ("Ordu – Yer Sarsıldığında", Ek, s. 240)

Foucault bu öyküyü Tabas'ta o zaman gerçekleşen depremle ilişkilendirdi. 1978'de de mollaların, yardımların hükümet aracılığıyla değil, kendileri aracılığıyla gönderilmesi gerektiği konusunda sözlerini geçirebildiklerini bildirir. Bunu, modernist Pehlevi yönetimine karşı önemli bir meydan okuma olarak görür; bu yönetim gerçekten de Tabas'ta deprem yardımlarını fena halde hor kullanmıştır. O zamanlar Britanyalı bir muhabir, ordunun yardım erzakını istiflediğini, ama anlaşılmaz bir nedenden ötürü dağıtmayı reddettiğini belirtmiştir. Bu esnada din adamları etkin yardım programları örgütlemiş, sahra mutfakları kurmuşlardı. "Sokaklarda insanlar ulemanın ne kadar iş başardığını, hükümetin ise pek kılını kıpırdatmadığını söylüyordu." Ancak, bu muhabir Foucault'nun anlatısında bütünüyle eksik olan bir şeyden de bahseder, din adamlarının ya da ordunun değil de, "üçüncü bir hizbin" varlığıdır bu: "Üçüncü hizip Meşhed Üniversitesi'nin devrimci öğrencilerinden oluşuyordu, başı da tıp öğrencileri çekiyordu. Tifoya karşı aşı yapıyor, ilk yardım hizmeti veriyor, su kaynaklarını tahlil ediyorlardı. Bununla birlikte, din adamlarının çabalarını "propaganda" diye eleştirmekte gecikmediler, hem de resmî yardım çabası hakkında onlardan daha iğneleyici konuştukları halde" (Cooper 1978, 38).

Taban örgütlerin yirminci yüzyıl İranmda uzun ve girift bir tarihi vardı; bu tarih, 1906-11 Meşrutiyet Devrimiyle başlıyordu. Bir yandan, ister 1906-11'de, ister 1941-53'te olsun yeni bir demokratik alan yaratıldığında, pek çok taban konseyi (*encümen*) ilerici, demokrat, sınıf temelli, laik, hatta feminist talepler öne sürmüştü. Öte yandan, Meşrutiyet Devriminden beri demokratik harekete muhalefet eden tutucu Şii ulema da, adlarına çoğunlukla İslamiye denen kendi taban konseylerini kurmuştu. Meşrutiyet Devrimi sırasında İslamiyeler epey muhafazakâr kültür kurumlarıydı. Büyük bir ilerici molla teşekkülü tarafından desteklenen Meşrutiyetçilerle karşı karşıya gelen ulemanın kullanabileceği gayri resmî koruma görevlileri temin

ediyordu bu kurumlar.[9] İslamiyeler, liberal ve solcu taban derneklerinin taleplerine karşıydı ve İran'ın gayrimüslim azınlıklar ile laik demokratlar aleyhinde açık açık kampanya yürütüyorlardı. Örneğin 1908'de Azerbaycan vilayetinin Tebriz kentindeki İslamiye konseyi, Meşrutiyet Devrimine muhalif olan güçlerin karargâhı olmuştu. 1953'te Ayetullah Ebulkasım Kâşâni, aynı sene CIA tarafından indirilen ulusalcı Musaddık yönetimine karşı verdiği mücadelede, benzer İslamcı taban cemiyetlerine yaslanmıştı. 1963'te sürgüne gönderilmesinden beri Humeyni, binlerce İslamiye Koalisyon Konseyi kurulmasını teşvik etmişti, ve artık bütün ülkede mevcuttular. Bu taban dernekleri muhtaçlar için para topluyordu, ama aynı zamanda İslamın otoriter ve hoşgörüsüz bir yorumunu yayıyorlardı. Ne yazık ki Foucault bu inişli çıkışlı tarihten habersizmiş gibi görünmektedir.

ŞAH VE "MODERNLİĞİN KOF AĞIRLIĞI"

Foucault'nun İran hakkındaki ikinci makalesi 1 Ekim'de yayımlanmış olup, eserlerindeki genel temalarla özellikle de modernliğin eleştirisiyle, daha bariz bir bağlantı göstermektedir. Foucault'nun ikinci yazısı için önerdiği "Modernliğin Kof Ağırlığı" başlığı, yazarın genel modernlik eleştirisi ile İran yazıları arasında sağlam bir devamlılık olduğunu ima eder. Gazetenin editörleri bu başlığı daha modernlik yanlısı bir başlıkla, "Şah Zamanın Yüz Yıl Gerisinde" başlığıyla değiştirmişti. İranlı öğrencilerin Farsçaya çevirip Tahran Üniversitesi'nin duvarlarına astıkları makale işte buydu.

Bu makalede Foucault, İran'ın modernleşme sürecinin bağımlı yapısını ve milliyetçilik ile laiklik üzerine tutarlı bir siyaset kurma konusunda Rıza Şah'ın ancak sınırlı bir başarı elde etmiş olduğunu vurguluyordu:

> [Rıza Şah] Mustafa Kemal'den ödünç aldığı üç hedef de belirlemişti: Milliyetçilik, laiklik ve modernleşme. Pehleviler ilk iki amaca ulaşmayı asla başaramadı. Milliyetçilik konusunda, jeopolitiğin ve petrol zenginliğinin getirdiği kısıtlamaları ne gevşetebildiler ne de nasıl gevşeteceklerini biliyorlardı. Baba Pehlevi Rus tehdidini savuşturmak için İngiliz hâkimiyetine sığındı. Oğul Pehlevi bölgeye İngiliz mevcudiyeti ve Sovyet nüfuzu yerine Amerika'nın siyasal, iktisadi, askerî denetimini getirdi. Laiklik için de işler aynı oranda zordu. ("Şah Zamanın Yüz Yıl Gerisinde", Ek, s. 249)

[9] Ayrıntılar için bkz. Afary 1996, Sekizinci Bölüm.

Rıza Şah'ın modernleşme projesinin, Türkiye'de Atatürk'ün modernleşme projesine kıyasla çok daha başarısız olduğu değerlendirmesi doğru olsa da, Foucault, Rıza Şah'ın kendi gündemine İran içerisinde bir dereceye kadar destek bulabilmiş olduğu gerçeğini yadsır gibidir.

Daha önemlisi, Foucault'nun itirazı modernleşmenin sınırlı doğasına değil, modernleşme ilkesinin kendisineydi. İran halkı söz konusu olduğunda: "Bu modernleşme şimdi bütünüyle yadsınıyor. Tek sebebi yaşanan aksilikler değil, aynı zamanda ilkece de reddediliyor. Yönetimin can çekişmesinin yanı sıra, perdesi neredeyse altmış yıl önce açılmış olan bir sahnenin son anlarına tanıklık ediyoruz. İslam ülkelerini Avrupa tarzında modernleştirme girişimi bitti bitiyor" ("Şah", Ek, s. 250). Foucault'nun yukarıda "altmış sene öncesine" yaptığı gönderme çok önemlidir, çünkü Atatürk'ün Türk siyasetinde egemenlik kurmaya başlaması neredeyse tam altmış sene öncesine, 1919 Mayısına dayanıyordu. Dolayısıyla Foucault, İslam âleminde koca bir çağı, artık sona ermiş bir "perde" diye azlediyordu. Türkiye ve İran'daki reformların yanı sıra, bu çağ Sovyetlerin yönettiği Orta Asya'nın Müslüman ağırlıklı toplumlarındaki köklü eğitimsel ve toplumsal reformlar ile Mısır'dan Afganistan'a kadar Ortadoğu'nun başka yerlerinde gerçekleşmiş reformları içermişti. İslam âlemindeki tüm bu laik zihniyetli okuyucular nereye gitmişti acaba?

Foucault ayrıca İran'ın "hırslı" teknokratlarıyla da dalga geçer, onların "bugün İran'da modernleşmenin kof bir ağırlık olduğunu anlayamadığını" söyler ("Şah", Ek, s. 250). Pehlevi rejimini, yani bu tuhaf despotluk ve modernleşme tertibatını bir arada tutan tutkal, "yozlaşmaydı." Toprak sahibi seçkinlerden kapalı çarşı esnafına kadar herkes hoşnutsuzdu:

> Rejimin 1963 yılından bu yana üstlendiği tüm o büyük uğraşların şimdi tüm toplumsal sınıflar tarafından yadsındığı doğrudur. Tarım reformundan hoşnutsuz olanlar sadece büyük mülk sahipleri değil, küçük köylü de hoşnutsuz, çünkü kendilerine arazi verilir verilmez borç batağına saplanıp şehre göç etmek zorunda kalıyorlar. Zanaatkârlar ve küçük üretici de memnun değil, çünkü yaratılan iç pazar büyük oranda yabancı mamüllere yaradı. Kapalı çarşı esnafı hoşnutsuz, çünkü günümüzdeki kentleşme biçimleri onları boğuyor. Ulusal sanayi gelişiminin belirli bir seviyeye gelmesine bel bağlayan ama şimdi sermayelerini ancak Kaliforniya bankalarına ya da Paris gayrimenkulüne yatırarak yönetici kastı taklit edebilen varlıklı sınıflar da hoşnutsuz (aynı yer, 248-249).

Fransa'dan ayrılmadan önce herkes Foucault'ya "İran'ın bir modernleşme buhranı yaşadığını," bu "geleneksel toplumun" fertlerinin modernleşme yolundan gitmek istemeyip "gerici ulemanın içinde sığınak aradığını" söylemişti (aynı yer, 247).

Buna karşılık Foucault, kendisini zımnen postmodern bir konuma yerleştirerek, modernleşmenin bizatihi "arkaizme" dönüştüğü sonucuna vardı:

> Son olayların, modernleşme karşısında aşırı gerici unsurların ürkerek geri çekildiğini göstermediğini, fakat kendisi bir *arkaizm* olan *modernleşmenin* bütün bir kültür ve koca bir halk tarafından yadsındığı manasına geldiğini o zaman anladığımı hissettim. Şahın talihsizliği bu arkaizmle nikâh kıyması olmuştu. Geçmişin bu parçasını, bu geçmişi artık istemeyen şimdiki zamanda, çürümüş ve despot bir sistem aracılığıyla yaşatması Şahın suçuydu. Evet, siyasi bir tasarı ve toplumsal dönüşüm ilkesi olarak modernleşme, İran'da geçmişe ait bir olgudur. ("Şah", Ek, s. 248)

Dolayısıyla, Şahın, "meşhur bakışıyla" tanınan zalim diktatör babası Rıza Şah'tan devraldığı laikleşme ve modernleşme planının kendisi gerici ve arkaikti ("Şah", Ek, s. 250). Burada *Hapishanenin Doğuşu* kitabına yaptığı anıştırma oldukça açıktı: Pehlevi şahları, son zamanlarda SAVAK sayesinde bütün İran halkını egemenlerin yoğun gözetimine tabi kılan modernleşme yolundaki terbiyeci bir devletin muhafızlarıydı.

Bununla birlikte, bazı Fransız aydınları İslamcı hareketi eleştiriyordu. Örneğin 30 Eylül tarihli *Le Monde*'da, Tunus'ta ve başka Arap ülkerinde yıllarca yaşamış romancı ve şair Gabriel Matzneff'in "Gelecek Köktendincidir" başlığıyla görüşünü yazdığı köşe yazısı bir eleştiridir.[10]

Foucault gibi o da İslamcılığın "Libya'nın kumlarından İran'ın şehirlerine" kadar birçok yerde ilerleme kaydettiğini kabul ediyordu. Fakat Foucault'nun aksine Matzneff, "Kuran'ın yalın güzelliklerine" gönderme yaparken muhalif bir ses veriyor ve "Kuran ile Levililer kitabının bir akraba benzerliği gösterdiğini" belirtiyordu (Matzneff

[10] Tunus'ta Matzneff, Beşinci Bölüm'de bahsedeceğimiz edebiyat kafesinin sahibi Celile Hafsia ile arkadaş olmuştu; ayrıca Hafsia, 1960'larda Tunus'ta kalan Foucault'yla da yakındı. Bkz. Hafsia 1981; burada, Foucault, Matzneff, Maxime Rodinson, Georges Balandier, Anaïs Nin ve yolları kafesinden geçmiş başka ünlü aydınlarla siyaset ve kültür üzerine yaptığı söyleşilerin kayıtlarını bulabilirsiniz.

1978). Levililer kitabının yirminci babının zina ve eşcinsellik için ölüm cezası, ayrıca büyücülük için taşlayarak öldürme cezası öngördüğünü hatırlatmak gerekir. Matzneff'in yorumunun olumsuz tınısı istisna olsa da (bkz. Rezvani 1978; Bromberger ve Digard 1978), o zamanlar Foucault gibi İslamcı hareketi hiç eleştirmeyen çok az Fransız yorumcu vardı. Kimileri ise (Jospin 1978; Gueyras 1978) *Corriere della serra*'da yaptığı haberlerde Foucault'nun gösterdiğine kıyasla, laik muhalefete daha yoğun ve daha olumlu bir ilgi gösteriyordu.

"ŞAHA KARŞI İMAN"

İran'daki ilk misafirliği sırasında Foucault, Ayetullah Şeriatmedari'yle tanışmak üzere 20 Eylül'de Kum kentine seyahat etti. Şeriatmedari, o zaman ülke içinde aleni olarak çalışan İslamcı muhalefetin en önde gelen üyesiydi. Şeriatmedari, şimdiye kadar Humeyni'yle ittifak yapmış olsa da, İslam cumhuriyeti fikrini pek desteklemiyordu. Örneğin, bir gelenekçi olarak, meşruti monarşi ihtimalini dışlamayı reddediyordu. İslam adına bazı kısıtlamalar getirilmesini istediği kesindi, örneğin kız erkek karma öğretimin ve alkol satışının sona erdirilmesi gibi. Ama aynı zamanda, Şahın gidişinden sonra ulemanın siyasetten elini çekmesi gerektiğini de ileri sürüyordu.[11] 1979'un sonlarında, yeni İslamcı rejimin doğası hakkındaki şüphelerini ifade etmeye başlamıştı. Bu çıkışından sonra kendisine el çektirildi ve ev hapsinde tutuldu.

Bir tanığa, oğlu Hasan Şeriatmedari'ye göre, Özgürlük ve İnsan Haklarını Savunma Komitesi'nin üyeleri 20 Eylül'de oradaydı, ve Ayetullah'ın evinde oturma eylemi yapıyorlardı. Foucault tüm bu olan bitenin ortasında gelmiş, polisin oturma eylemini şiddet kullanarak dağıttığına şahit olmuştu (Hasan Şeriatmedari'yle kişisel iletişim, 12 Aralık 2002). Foucault da polis tarafından dövülmüş olabilir (Ahmet Salamatyan'la kişisel iletişim, 12 Aralık 2002). Özgürlük ve İnsan Haklarını Savunma Komitesi'nin kurucusu ve İslam Cumhuriyetinin gelecekteki başbakanı Mehdi Bezirgân, ki o da daha son-

[11] Humeyni'yle farkları konusundaki ayrıntılar için özellikle bkz. Richard'ın Keddie 1981'e katkısı. Ayrıca bkz. Hussain 1985. Amerikalı bir muhabirle 1978 Ekiminde yaptığı söyleşide Şeriatmedari, kadınların eşitliği fikrine bir parça düşmanlık göstermiştir, ama buna karşılık, azınlık dinlerine ayrıcalık tanınmasına hoşgörüyle yaklaşır (Kraft 1978).

ra Şeriatmedari gibi ılımlı diye bir kenara itilecekti, Foucault'nun Şeriatmedari'yle sohbeti sırasında tercüman görevi görmüştü. Hasan Şeriatmedari geçmişe dönüp baktığında, İslam cumhuriyeti kavramı hakkındaki bu sohbet esnasında babasının dile getirdiği şüphelerine Foucault'nun aldırmadığından şikayet eder.

Corriere della serra'da 8 Ekim'de yayımlanan "Tahran: Şaha Karşı İman" başlıklı makale büyük oranda bu buluşmayı temel alıyordu. Bu makalede Foucault, İran'ın modernleşme politikalarının köylüleri şehirlere sürdüğünü belirtir. Bu köylülerin şehirlerde işsiz kalıp nihayetinde camilere sığındıklarını usta bir kavrayışla fark etmiştir Foucault:

> "Bu aşamada, ellerinde başka ne kaldı?" sorusu, sık sorulan bir sorudur. "Geleneksel yaşamlarından mahrum edildiler. Hayatlarının eğreti ve dar olduğu kesindi. Fakat, onları çiftliklerinden ve atölyelerinden koparmak, onlara sadece toprak kaldırma ve inşaat işlerinden kazanılacak bir ücreti vatetmek (bu da ancak ara sıra), bu insanları kalıcı işsizliğe mahkûm etmek demektir. Bu şekilde yerinden yurdundan olan insanların camilerde ve dinî cemaatlerde buldukları barınaktan başka sığınacak yerleri var mı?" ("Tahran: Şaha Karşı İman", Ek, s. 253.)

Foucault, yerinden edilmiş köylüler ile bunların İslamcı harekete yönelmeleri ikilemini ele almaya devam eder: "İslam yüzyıllar boyunca gündelik yaşamı, aile bağlarını ve toplumsal ilişkileri itinayla düzenleyegelmiştir, dolayısıyla kişi korunma ihtiyacı duyuyorsa, kişi kendisinin *ne olduğunu* bulacaksa, İslam dışında nereye bakabilir?" (aynı yer, 254; vurgu sonradan eklenmiştir). Burada Foucault sahici bir kişisel kimlik arayışı ("kişinin ne olduğunu" bulması) ile geleneksel İslama dönüşü kaynaştırmıştır.

Bundan sonra da İranlı bir sosyoloğun İslam hakkındaki yorumlarını özetlemeye başlıyordu:[12] "İslamın iyi talihini meydana getiren şey şiddeti ve durağanlığı değil midir? Bir sosyolog bana İslamın 'sığınak olarak değerinden' bahsetmişti." Şiiliğin harekete geçirici gücünden ilham alan Foucault, İranlı sosyoloğun İslamın "durağanlığı" hakkındaki ifadesini eleştiriyordu: "Fakat bana kalırsa bu adam, ülkesini iyi tanısa da, aşırı Batılılık yüzünden yanılıyor (belki de Avrupalı olmamdan ötürü benim karşımda tedbirli davran-

[12] Büyük ihtimalle İhsan Naraki. Kendisinden bu bölümde ve Beşinci Bölümde bahsedilecektir.

dığı için)" ("Tahran", Ek, s. 254). Bu noktada, Foucault'nun İran'a dair yazılarında çarpıcı bir şey ortaya çıkmıştı. Bir yandan Foucault, pek dindar olmayan, solcu ya da başka türlü "Batılı" bir İranlı sesle karşılaştığında, bu düşünme tarzının hakiki bir İranlılık olmadığını ileri sürüyordu. Öte yandan, Humeyni'yi eleştirmeden destekleyenleri (eskiden solcu ve laik olanlar da dahil) hakiki İranlı olarak görüyordu sanki. Foucault sadece bu ikinci grubu İran'ın doğru ve özgün sesi addediyordu. "Bizim belirlediğimiz kategorilere göre "solcu" sayılacak birden fazla öğrencinin, taleplerini yazdıkları afişlere büyük harflerle "İslamcı Hükümet" ifadesini kazıdığını ve gerilmiş kollarıyla afişleri yukarı kaldırdığını biliyorum" (aynı yer).

Şii ulemanın öfkeli vaazlarına gelince, bunları on beşinci yüzyıl İtalyan dinî önder Girolamo Savonarola'nın ve ilk Protestan devrimcilerinin söylevleriyle kıyaslıyordu:

> Gün içinde camilerde mollalar Şahın, Amerikalıların, Batının ve Batı maddeciliğinin aleyhinde öfkeyle konuşuyordu. Kuran ve İslam adına halkı rejime karşı savaşmaya çağırıyorlardı. Kalabalık camiye sığmazsa, sokaklara hoparlörler yerleştiriliyordu. Floransa'da Savonarola'nın, Münster'de Anabaptistlerin ya da Cromwell devrinde Presbiteryenlerin sesleri herhalde ancak bu kadar korkunç çıkmıştır; işte bu ses bütün köyde, bütün mahallede yankılanıyordu. ("Tahran", Ek, s. 255.)

Ayrıca Foucault, rejim karşıtı mücadelede öldürülen Müslüman gençleri anmada yararlanılan şehadet ritüellerine de önem vermiştir. "Yüzlerce evin önüne dikili büyük ağaçların dallarına asılmış beyaz, kırmızı, yeşil fenerler gece çöktükten sonra yakıldı. Henüz öldürülmüş oğlanların "düğün yatağıydı" bu (aynı yer, 255). Söz konusu renkler, İran'ın milli bayrağının renkleridir, yeşil renk İslamı temsil eder, "düğün odası" ise evlenmeden ölen genç erkekler için Müslüman topluluklarda yaygın olarak yapılan bir cenaze geleneğidir.

Foucault'ya göre din, İran halkının tanımlayıcı ilkesi ve direniş usulüydü:

> İranlıların en çok dudak büktüğü, onlara en aptalca, en sığ görünen ifadenin ne olduğunu biliyor musunuz? "Din halkların afyonudur." Mevcut hanedanın devrine kadar, mollalar camilerde vaaz verirken yanlarında ateşli silah bulundururdu. İranlıların yaklaşık yüzde doksanı Şiidir. On İkinci İmamın dönüşünü bekliyorlar, dünyaya gerçek İslam düzeninin egemenliğini getirecekmiş. Bu öğreti, o büyük hadisenin yarın gerçekleşeceğini her gün ilan etmese

> de, dünyanın bütün sefaletini sorgusuz sualsiz kabul ediyor değil. Ayetullah Şeriatmedari'yle tanıştığımda (bugün İran'da en yüksek ruhani merci şüphesiz odur), bana söylediği ilk cümlelerden biri şuydu: *"Mehdi'yi bekliyoruz, ama iyi bir hükümetimiz olsun diye her gün savaşıyoruz."* Yerleşik iktidarın karşısında Şiilik, müminleri dinmeyen bir huzursuzlukla silahlandırıyor. Siyasetin ve dinin koyun koyuna yattığı yerde, onlara gayret aşılıyor. ("Tahran", Ek, s. 256; vurgu sonradan eklenmiştir.)

Bununla birlikte Foucault, Şeriatmedari'nin özenle ifade ettiği cümlesini göz ardı etmeyi seçer. Şeriatmedari, Mehdi'nin ya da kurtarıcının nihayetinde ortaya çıkmasını beklerken, "iyi bir hükümet" istemektedir, oysa bu Humeyni'nin arzusundan bir parça farklıdır, çünkü Humeyni bir an önce İslamcı hükümetin kurulmasını talep eder.

Aynı zamanda Foucault, 1978'de ulemanın vaazlarını, yığınların iradesinin doğrudan dışavurumu olarak görmüş gibidir: "Bu din adamları, cemaatin öfkesinin ve emellerinin izine rastladığımız fotoğraf baskıları gibidir" ("Tahran", Ek, s. 257). Buna ilaveten Foucault, "imamların irfanını ve örnek fedakârlıklarını" metheder, çünkü onlar, "eski eşitlikçi adalet sistemini unutmuş kibirli aristokratlar olan halifelerin yozlaşmış yönetimleri elinde zulüm görmüştür" (aynı yer, 258). Foucault, militan Şiiliğin devrimci belâgatinden büyülenmekle kalmıyor, aynı zamanda Şiilerin Sünni Müslümanlar aleyhindeki önyargılarını da papağan gibi tekrarlıyordu. Bunlar arasında Şii imamların (Ali'den itibaren Muhammed peygamberin soyu) hep eşitlikçi dinî önderler olduğu, oysa ilk Sünni halifelerin yozlaşmış olduğu iddiası da vardı.

Şii imamları ve ulemayı biraz daha övdükten sonra Foucault, okuyuculara safdil biri gibi görünmeme çabası içinde nihayet savına biraz nitelik kazandırır: "Fakat işi abartmayalım. Şii ulema devrimci bir güç değildir" ("Tahran", Ek, s. 257). Ulemanın, düzenin bir parçası olduğunu ve önde gelenlerinden birinin, Ayetullah Ebulkasım Kâşânî'nin 1953'te Musaddık'a muhalefet ettiğini kabul eder. Ancak, bu olayı bir sapma olarak görür, çünkü bu noktada belli ki İslamcıların ona yaptığı açıklamayı tekrarlar, söz konusu muhalefetin "çoğunlukla isyancıların yanında yer almış" olan sade din adamlarının ruhunu kirlettiğini yazar (aynı yer, 257).

Buna ek olarak, Şiiliğin yalnızca 1978 yılında değil, bütün İran tarihi boyunca kitlesel hoşnutsuzluğun ve isyanın dili olageldiğini iddia eder.

> Şiilik, başka sözcük bulma becerisinden yoksun birilerinin emellerini nakletmek için kullanmak zorunda kaldığı basit bir kelime dağarcığından çok daha fazlasıdır. Bugün ve geçmişte defalarca, sade halkı harekete geçirir geçirmez siyasi mücadelenin kavuşmuş olduğu biçimdir Şiilik. Hoşnutsuzluk, öfke, sefalet, çaresizlik biçimlerinin binlercesini bir *güce* dönüştürür. Bu biçimleri bir güce dönüştürür, çünkü kendisi bir ifade biçimidir, bir toplumsal ilişki kipidir, esnek ve kabul gören temel bir örgütleniştir, birlikte olmanın bir yoludur, dinlemenin ve konuşmanın bir yoludur, ayrıca insanın başkaları tarafından dinlenmesini ve arzuladığı şeyi başkalarıyla birlikte arzulamasını mümkün kılar. ("Tahran", Ek, s. 257-258.)

Şiiliğin, nüfusun çoğunluğuna dayatılışının on altıncı yüzyıl Safevi hanedanlığı dönemine, yani hiç de uzak olmayan bir geçmişe dayandığı gerçeğini maalesef bilmiyor gibi görünmektedir. Nüfuz ve otorite meselelerinde zaman zaman çatışsalar da dinî kurumların görünüşte hükümet yöneticilerine bağlı kaldığı gerçeğini de göz ardı etmiştir. Devlete meydan okumalarının sebebi çoğunlukla, mevcut sınıf, din ya da toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini yıkma tehdidi oluşturan toplumsal ve siyasal reformlar olmuştur.

Bunun yerine Foucault, aynı mecrada devam etti, mollaların yerleşik iktidara karşı derinlere kök salmış, hatta "indirgenemez" bir muhalefet gücü olduğunu, hem de bunun sırf 1978'e özgü olmadığını ileri sürdü: "Persin şaşırtıcı bir kaderi olmuştur. Tarihin şafağında devleti ve hükümeti icat etmiştir. Kendi devlet ve hükümet modellerini İslama vermiş, yöneticileri de Arap İmparatorluğunun idari kadrolarını doldurmuştur. Ama aynı İslamdan türettiği din, devlet iktidarına karşı çıkabilen bir halkın derinliklerine ait olan her şeye, yüzyıllar boyunca *indirgenemez* bir güç vermekten asla vazgeçmemiştir" ("Tahran", Ek, s. 258; vurgu sonradan eklenmiştir). Burada, söz konusu nitelikleri taşıyan tüm taraflar hiçe sayılmış ve yüzyıllardır zorbalığa karşı savaşan, halkta kök salmış bir güç olarak tek başına Şii ulema gösterilmiştir. Buna ilaveten, Şiiliğe atıfta bulunurken *indirgenemez* sıfatını kullanan Foucault, felsefi bir konuya temas ediyor gibidir. Aşağıda göreceğimiz gibi, İran'a dair yazılarındaki birkaç önemli mafsal noktasında *indirgenemez* sıfatına başvurur, örneğin Humeyni'ye atıfta bulunurken bu sıfattan faydalanır. Muhtemelen iki anlam kastedilmektedir: (1) İndirgenemez olan bir şey, daha temel bir şeye indirgenemez (aslileştirilemez) ya da bileşen unsurlarına ayrılamaz; dolayısıyla İslamcılık sırf, "indirgeme-

ci" bir Marksistin söyleyebileceğinin aksine, "gerçek" iktisadi ya da toplumsal çelişkileri perdeleyen bir ideoloji değildir. (2) İndirgenemez olan şey kolay kolay etkisizleştirilemez, bastırılamaz ya da fethedilemez, örneğin bir kalenin düşmanları tarafından düşürülememesi gibi. Birinci Bölümde gördüğümüz gibi, indirgenemezlik düşüncesi, Foucault'nun iki sene önce *Cinselliğin Tarihi* kitabında dile getirmiş olduğu direniş kuramının zaten önemli bir veçhesi haline gelmişti.

FOUCAULT'NUN AYETULLAH HUMEYNİ'YLE BULUŞMASI VE "SİYASAL MANEVİYAT"

Humeyni'nin 6 Ekim'de Fransa'ya gelişinden neredeyse hemen sonra Foucault, Ayetullah'la söyleşi yapma izni koparma umuduyla Beni Sadr'ı görmeye gitti. Biyografisini yazan Didier Eribon'a göre "Foucault, Beni Sadr'dan Ayetullah'a, Şah'ı çok şiddetli eleştirmekten kaçınmasının daha iyi olacağını, çünkü sınırdışı edilme tehlikesine girmemesi gerektiğini, açıklamasını istedi" (1991, 285-86). Gerçekten de Humeyni, bu ve başka meselelerde yukarıda ima edildiği gibi dilini yumuşatmıştır. Birkaç gün sonra Foucault'ya, Humeyni'nin Paris dışındaki evinde onunla tanışma izni verildi:

> Ahmet Salamatyan ve Thierry Mignon'la birlikte Neauphles'ye yaptığı ziyaret sırasında Foucault, küçük bir olaya şahit oldu. Humeyni'nin maiyetinden bir molla, Alman bir gazetecinin avluya girmesini engellemek istiyordu, çünkü kadın peçeli değildi. Salamatyan itiraz etti: "Hareketiniz böyle mi görünsün istersin?" Ayetullah'ın oğlu ve damadı araya girdiler, mollayı bu işgüzarlığı için azarladılar. Alman gazetecinin girmesine izin verildi. Arabayla dönerken Foucault İran'dayken peçeyle örtünmenin siyasi bir jest olmasından ne kadar etkilendiğini söyledi; peçeyle örtünme alışkanlığı olmayan kadınlar gösterilere katılmak için örtünmekte ısrarcı oluyormuş. (Eribon 1991, 286.)

Bu kısa ziyaret Foucault'nun Humeyni ve hareketin İslamcı kanadı için duyduğu heyecanı yoğunlaştırmaktan başka bir işe yaramamış gibi görünüyor.

Fakat, Naeuphle-le-Château'daki söyleşilerinde, kendisine dair hoşgörülü ve ılımlı bir imge çizme girişimlerine rağmen, bu önemli anda bile Humeyni, Ulusal Cephe'ye, solculara, İran'ın gayrimüslim azınlıklarına (Zerdüştiler dahil) ve İslam Cumhuriyetinin yolunu kestiğini düşündüğü herkese duyduğu düşmanlığın derinliğini ara

sıra ifşa etmiştir. Yeni okul döneminin açılmasıyla birlikte 8 Ekim'de İranlı öğrencilere hitap eden Humeyni, kendi devrim görüşünü desteklemeyen öğretmenleri lanetlemiştir:

> Profesörlerinizin, öğretmenlerinizin, ulusun önderlerinin milli ve dinî yükümlülüklerinden saptıklarını görürseniz, ki bu yükümlülüklerin başında köhne rejimin kökünü kazımak gelir, şiddetle itiraz etmeli ve onlara *Allah'ın yolu olan ulusun yolundan gitmelerini söylemelisiniz.* Bunu kabul etmezlerse, onlardan uzaklaşın ve sapkınlıklarını masum halka anlatın. Öğretmenlerin dine, ulusa, ülkeye ihanet ettiğini, Şahın ve sahiplerinin, uluslararası hırsızların yağmalarına devam etmelerini ve ulusu fakir ve geri bırakmalarını istediklerini söyleyin. (Humeyni 1999, 3: 486; vurgu sonradan eklenmiştir.)

BBC'yle 12 Ekim'de yaptığı söyleşide Humeyni, 1906-7 Anayasasını tekrar devreye sokma niyeti olmadığını ilan ederek İran için tasarladığı otoriter yolun ipuçlarını verdi. Bu anayasayı "eski ve gerici şey" olarak nitelemiş, "şeriatın en ilerici hukuk olduğunu" eklemişti (3:514-15).

26 Eylül'de, yine Farsça konuşan Humeyni, Zerdüştilere yurttaşlık hakları verdiği için rejimi kınadı, Şah yönetimi için şunu söyledi:

> Ateşe tapmanın (Zerdüştlük) gelişmesine, ateşe tapanların güçlenmesine ve adaletsizliğin temellerinin özellikle İran'da derinleşmesine yol açmıştır... Keza, Amerika Birleşik Devletleri'nin Zerdüştileri... Şaha teşekkür etti. "Hiçbir önder dinimizi sizin gibi destekleyip yüceltmedi," diye yazmışlardır. Artık bunların hepsi sona erecek. Allaha şükür ulusumuz uyandı, gerçi biraz geç oldu ama Şahın bu tür eylemleri sürdürmesine izin vermediler. (Humeyni 1999, 4:161-62.)

Humeyni burada Yahudilere, Bahailere ve öteki gayrimüslim İranlılara yönelttiği saldırılarına devam ediyordu.[13]

---

[13] Humeyni'nin dinî taassubu tam teşekküllü olarak daha erken tarihli "İslamcı Hükümet" (1970) başlıklı denemede görülebilir: "Yahudilerin ve Batılı destekçilerinin, İslamın temel ilkesine karşı çıktığını ve dünyada Yahudi hükümdarlığı kurmak istediklerini haykırmalı ve insanlara anlatmalıyız. Kindar ve çalışkan insanlar oldukları için, Allah esirgesin bir gün amaçlarına ulaşacaklarından korkuyorum. Başka bir deyişle, kendi zayıflığımızdan ötürü gün gelir Yahudi bir vali bizi yönetebilir, Allah bize bu günleri

Ulus çapında grevlerin başladığı bu dönemde Foucault, İran hakkındaki görüşlerini ilk defa Fransızca yayımlamaya karar verdi. "İranlılar Ne Düşlüyor?" başlıklı makalesi, geniş çevrelere ulaşan haftalık solcu yayın *Le Nouvel Observateur*'de 16 Ekim'de basıldı. Bu derginin başeditörü Jean Daniel, altmışlardan bu yana Foucault'nun arkadaşıydı.[14] *Le Nouvel Observateur* Foucault'yu İran'daki "özel muhabiri" diye duyurdu. Derginin editörleri, muhtemelen Fransa'daki yeni ikametgâhının dışında çekilmiş olan, düşüncelere dalmış bir Humeyni fotoğrafının yanına, Foucault'nun ana savını kışkırtıcı bir şekilde özetleyen şu başlığı atmıştı: "Belki de Şahın isyancı uyrukları Avrupa'da bizim uzun süredir unuttuğumuz bir şeyi arama sürecindedir: siyasal bir maneviyat."

Makalede Foucault İranlı bir muhalifin yorumunu nakleder: "Bizi asla kendi rızalarıyla rahat bırakmayacaklar. Nasıl Vietnam'ı isteyerek terk etmedilerse, buradan da gitmeyecekler." İran'ın Washington için stratejik önemini belirten Foucault ekler,

> Vietnam'ı elden çıkarmak istemiyorlardı belki ama İran'ı kaybetmeye hepten niyetleri yok, yanıtını vermek istedim, çünkü burası Ortadoğu, burada petrol var..... Amerikalılar Şahı yeni bir güç denemesine, ikinci bir "Kara Cuma"ya zorlayacak mı? Üniversitede derslerin yeniden başlaması, son grevler, yeniden alevlenen huzursuzluklar ve önümüzdeki ayın dinî bayramları böyle bir fırsat yaratabilir. Rejimi demir yumrukla savunacak adam, SAVAK'ın mevcut başkanı Moghadam'dır. Ancak bu yedek plan. Şu an için en çok istenen ya da en muhtemel plan bu değil. ("İranlılar Ne Düşlüyor?" Ek, s. 258-259.)

Bu iktidar sisteminin karşısına, Şahın tanklarının önüne çıkanın "aşağıdan gelen muazzam bir hareket" olduğunu yazdı Foucault. Sloganları sadece "Şaha Ölüm" değildi, aynı zamanda "İslam, İslam, Humeyni, Peşinden Geleceğiz" de diyorlardı ("İranlılar Ne Düşlüyor",

göstermesin!... Bizim Tahran'ımızda Hıristiyan, Siyonist, Bahai misyonerlikler kuruldu ve bunlar insanları İslamın öğretilerinden saptırıyor. İslama zarar veren bu gibi merkezleri yok etmek bizim yükümlülüğümüz değil mi?" (153).

[14] Jean Daniel'in hatıratı, Foucault'yla olan yakın fikrî ve kişisel bağlarını doğruluyor; Foucault, zorlu meselelerde "en çok tartıştığı" kişiler arasındaydı (Daniel 2002, 77). 1979 yılında Foucault, Daniel'in kitaplarından birine önsöz yazdı. Foucault'nun ölümünden sonra *Kelimeler ve Şeyler*'in 1989 baskısının önsözünü Daniel yazmıştır.

Ek, s. 260). Foucault mevcut mücadeleyi bir efsaneymişçesine betimler: "İran'daki durum, kralın ve ermişin, silahlı egemenin ve sefil sürgünün, geleneksel sancaklar altında düzenlenen bir atlı mızrak dövüşü gibi anlaşılabilir; despotun karşılaştığı adam çıplak elleriyle dövüş meydanına çıkıyor ve halk onu bağrına basıyor" (aynı yer). Bu sözler, çatışmanın teatralliğini yakalayan fakat tarihin dışında kalan bir kültürel motifi çağrıştırıyordu.

Foucault, Şah ile gözünü Humeyni'ye dikmiş yığınlar arasında uzlaşmacılardan oluşan bir grubun durduğunu yazdı. Bunlar hareketi modernist kategorilerle sınırlamak istiyordu. Bu aşamada İslamcıların duruşunu yansıtan Foucault'ya göre, uzlaşma yanlıları arasında laik sol ve yönetime yakın güçler bulunuyordu: "İster Şahın danışmanları, Amerikalı uzmanlar, düzenin teknokratları, ister siyasi muhalefet grupları (Ulusal Cephe ya da 'sosyalist yönelimli' kişiler) olsun, bu son haftalarda herkes aşağı yukarı gönüllü olarak 'hızlandırılmış bir iç özgürleşme' girişiminde bulunmayı ya da bunun gerçekleşmesine mani olmamayı kabul ediyor" ("İranlılar Ne Düşlüyor", Ek, s. 259).

Muhalefetin "siyasetçileri," diktatörlük yıkılırsa denetimi ele geçireceklerini ve Humeyni'nin arka plana çekileceğini düşündü, diye yazmıştır Foucault. Bu siyasetçiler Humeyni'nin programı olmadığını, 1963'ten beri tüm siyasi partiler kapalı olduğu için geçici bir süreliğine öne çıktığını düşünüyordu. Bu değerlendirmelere saldıran Foucault, güç dengesini çoğu laik muhaliften ve Batılı destekçilerinden aslında çok daha iyi yorumluyordu.

Foucault, "meslekten siyasetçilerle" değil, "dinî önderlerle, öğrencilerle, İslamm sorunlarını ele alan aydınlarla ve 1976'da silahlı mücadeleden vazgeçip geleneksel toplum içinde tamamen farklı tarzda çalışmaya karar vermiş eski gerilla savaşçılarıyla" konuştuğunu belirtiyordu. Bu insanların "devrimden" değil, çoğunlukla "İslamcı hükümetten" bahsettiklerini görmüştü ("İranlılar Ne Düşlüyor", Ek, s. 261). Şiiliğin kimi özgül niteliklerinin İslamcı siyasete verilen kitlesel desteği açıkladığı sonucuna vardı:

> Aslında Şiilik, "İslamcı hükümet" arzusuna özgün bir renk vermesi muhtemel sayısız özellik sergiler. Örgütlenişine bakacak olursak, ulema içinde hiyerarşi yoktur, dinî önderler birbirlerinden belirli oranda bağımsızdır, fakat kendilerini dinleyenlere bağımlıdırlar (hatta mali bağımlılıkları bulunur) ve katıksız manevi otoriteye önem verilir. Nüfuzunu sürdürebilmek için ulemanın oynamak zorunda olduğu hem yansıtıcılık hem de kılavuzluk rolü örgütlen-

> melerinin özüdür. Şii öğretiye gelirsek, son peygamberin hakikati tamamına erdirip mühürlemediği ilkesi geçerlidir. Muhammed'in ardından başka bir vahiy döngüsü, imamların tamamlanmamış çevrimi başlar. İmamlar sözleriyle, örnek oluşlarıyla, hatta şehadetleriyle her zaman değişken ve her zaman aynı olan bir ışık taşır. Bu ışık, şeriatı içeriden aydınlatma becerisine sahiptir. Şeriatın sadece muhafaza edilmesi beklenmez, barındırdığı manevi anlamı da zamanla dışarı yaymalıdır. On İkinci İmam, vadedilmiş dönüşünden önce görünmez olsa da, ne tamamen ne de sonsuza kadar kayıptır. İmamın dönmesini yine insanlar kendileri sağlayacaktır; bu iş için, ayırdına vardıkları hakikatin onları ne ölçüde aydınlattığı önemlidir (aynı yer, 261-262).

Muhtemelen Foucault, Şiiliği Katolik Kilisesiyle karşılaştırıyordu. Katolik Kilisesi din adamlarını yukarıdan atar, oysa Şiilikte önderlik eğitime, terbiyeye, mali destek tabanına, nüfuza dayanır. Buna ilaveten Foucault, tüm bunların daha açık bir toplum doğuracağını ileri sürmüş, Şeriatmedari ile tanıştığında Ayetullah'ın etrafında "İran İnsan Hakları Komitesinin bazı üyeleri olduğunu" belirtmiştir (aynı yer, 262).

"Dinî bir önderin" kendisine "İslamcı hükümet" hakkında anlattıklarını özetleyen Foucault heyecanla şunu bildirir:

> Bir konu açıklığa kavuşmalı. "İslamcı hükümet" derken İran'da hiç kimse ulemanın gözetim ya da denetim rolünü üstlendiği siyasi bir rejimi kastetmiyor. Bana kalırsa "İslamcı hükümet" ifadesi iki farklı olgu düzenine işaret ediyor.
>
> Bazıları bana, hiçbir aşağılayıcı imada bulunmadan bunun "bir ütopya" olduğunu söyledi. Çoğunluğu "bir ülküdür" dedi. Her halükârda, hem çok eskiye hem de uzak geleceğe ait bir olgudur, İslamın Peygamber zamanında büründüğü haline geri dönme düşüncesidir, fakat aynı zamanda itaati sürdürmek yerine sadakati yenilemenin mümkün olacağı aydınlık ve uzak bir noktaya ilerlemek anlamına gelir. Bu ülkünün peşinden giderken, İslamın yaratıcılığına inanmanın yanı sıra legalizme itimat etmemek bana kalırsa olmazsa olmazdır.

Foucault aynı coşkuyla devam eder:

> Bir din yetkilisi bana, Kuran'ın kesin yanıtlar verme iddiasında olmadığı tüm sorulara ışık tutabilmek amacıyla sivil ve dinî uzmanların, akademisyenlerin ve müminlerin uzun süre çalışması gerekeceğini açıklamıştı. Fakat burada genel istikameti görmek mümkün: İslam emeğe değer verir; kimse emeğinin meyvelerinden

> mahrum edilemez; herkese ait olan (su, toprak altındaki petrol)[15] herhangi biri tarafından sahiplenilemez. Serbestilere gelince, başkalarına zarar vermedikleri müddetçe bunlara saygı gösterilecek; azınlıklar korunacak ve çoğunluğu incitmemek koşuluyla istedikleri gibi özgürce yaşayacaklar; kadınlarla erkekler arasında haklar bağlamında bir eşitsizlik olmayacak, fakat bir farklılık olacak, çünkü aralarında doğal fark var. Siyasete gelirsek, kararlar çoğunluk tarafından alınmalı, önderler halka karşı sorumlu olmalı ve her kişi, Kuran'da yazdığı gibi, yöneten kişiye karşı koyup ondan hesap sorabilmeli. ("İranlılar Ne Düşlüyor", Ek, s. 262-263.)

Foucault'yu eleştirenler, yukarıdaki ifadelerin bazılarına atıfta bulunacaktı.

Sonraki tartışmalarda Foucault kendisini savunurken, yukarıdaki bazı açıklamaların "fazla güven verici" olmadığından bu makalede bahsettiğini vurgulayacaktı. Ancak, durumu kavrayabilmemiz bakımından şüphelerinin doğasını belirlemek önemlidir, yani: "İslamcı hükümete dair tanımların... bence... tanıdık, fakat güven vermediğini söylemek zorunda olduğum bir netliği var. 'Bunların, hem devrimci demokrasi hem de burjuva demokrasisi için temel formüller' olduğunu söyledim. 'On sekizinci yüzyıldan bu yana bunları tekrarlamaktan vazgeçmedik ve bizi nereye getirmiş olduklarını da görüyorsunuz'" ("İranlılar Ne Düşlüyor", Ek, s. 263). Dolayısıyla, Foucault'nun İslamcı görüşle ilgili yukarıda belirtmiş olduğu sorunu, kadın haklarını ya da ulemanın otoriterliği tehlikesini temel almıyordu. Bunun yerine, İran başkaldırısının altında pusuya yattığını düşündüğü tehlike, liberal demokrasi tehlikesiydi. Şüpheleri belli ki, liberal demokrasiyle yan yana filizlenmiş olan siyasi ve toplumsal modern iktidar biçimlerinin sınırlayıcı ve baskıcı özelliklerini gün yüzüne çıkarttığı yirmi yıllık kuramsal çalışmalarından geliyordu.

Ayrıca Foucault, İslamcı hareketi "siyasi iradenin bir biçimi" olarak zikreder ve siyaseti manevileştirmesi üzerine şunu söyler: "İslami hükümetten bir 'fikir', hatta bir 'ülkü' olarak bahsetmek beni rahatsız ediyor. Daha ziyade beni bir 'siyasi irade' biçimi olarak etkiledi. Mevcut sorunlara tepki verirken, ayrılmaz suretle hem toplumsal hem dinî olan yapıları siyasileştirme çabası etkiledi beni. Siyasette manevi boyut açma uğraşından da etkilendim" ("İranlılar Ne Düşlüyor", Ek, s. 265). Foucault'nun İran Devrimine gösterdiği ilginin merkezinde bu unsur, yani "siyasetin maneviyat boyutu" bulunuyordu. Burada baş-

[15] Açıkça petrol rezervlerine gönderme yapılıyor.

ka bir düşünce daha, İran halkının "siyasi iradesi" de önemliydi. Kısa süre sonra bu iradenin kusursuz yekpareliğinden bahsedecekti. Makalesinin sonunda, İran'da "siyasal maneviyatın" hayati konumuna ve modernliğin ilk dönemlerinde Avrupa'da bu maneviyatın ortadan kaybolmuş olmasına atıfta bulunmuştu. Bunun, "Rönesanstan ve Hıristiyanlığın büyük buhranlarından beri unutageldiğimiz bir olanak" olduğunu yazdı. Paris'in entelektüel tartışma ortamının hayli gerilimli dünyasında bu görüşlerin keskin tepkiler alacağını bildiğinden bunlara kendisini hazırlamış, böyle bir ifadeye "Fransızların güldüğünü şimdiden duyabildiğini" söylemiştir. Bununla birlikte, "yanıldıklarını biliyorum", diye sert bir karşılık vermiştir (aynı yer, s. 266). "Siyasal maneviyat" kavramına yaptığı bu çağrıyla Foucault'nun Fransa'da tartışmaları kışkırtma niyeti güttüğü kesindi, çünkü bu ülkenin siyasi ve fikrî kültürü herhangi bir Batı ülkesinden daha kararlı bir biçimde laikti.[16] Dahası Foucault, yorumlarını İran'la sınırlamadı, ki bu bile Fransız okuyucular için yeterince ihtilaflı olurdu, aynı zamanda İran'ın siyasal maneviyatından Fransa'nın kendisi için bazı dersler çıkarabileceğini de ileri sürdü.

Bu makalenin hiçbir yerinde Humeyniciliğin istikrarlı biçimde eleştirilmemesi, hatta sorgulanmaması çok çarpıcıdır. Humeyniciliğin baskıcı ve gerici karakterinin açığa çıkmadığı, birçok solcu ve liberal yorumcunun İran'da yaklaşan devrime dair heyecanlarını ifade ettiği bu erken dönemde bile Foucault'nun yazıları, İran'ın İslamcı hareketine duyduğu eleştirel olmayan heyecanıyla çağdaşlarından ayrılıyordu.

İRANLI SOLCU BİR KADIN, "ATOUSSA H." İLE TARTIŞMA

Le Nouvel Obsevateur'de yayımlanan makalesinin ihtilaf doğuracağını söyleyen Foucault haklı çıktı, belki de tahmin ettiğinden daha fazla. En yakın arkadaşlarından biri, Gallimard editörü Claude Mauriac, "siyasal maneviyata" destek vermesi konusundaki şüphelerini Foucault'ya ifade ettiği özel bir sohbetten bahseder. Mauriac, hatıra-

[16] Foucault'nun "siyasal maneviyat" ifadesini ilk kullanışı değildi bu. *Hapishanenin Doğuşu* kitabıyla ilgili 1978 Mayısında bir grup Fransız tarihçiyle yaptığı çok da dikkat çekmemiş bir oturumda, modern terbiyeci aygıtın hiper akılcılığına seçenek olarak "siyasal maneviyattan" bahsetmişti. (1978c, 30).

tında 23 Kasım 1978 tarihli bu sohbetlerini nakleder:

> MAURIAC: *Nouvel Observateur*'deki makaleni okudum, fakat hiç şaşırmadığımı söylemeliyim. Son cümleden [alıntı yapıyor] bahsediyorum.
> FOUCAULT: Peki güldün mü? Şimdiden güldüğünü duyduklarım arasında sen de vardın.
> MAURIAC: Hayır... Sadece kendi kendime dedim ki maneviyat ve siyasete gelince, bunların bize ne getirdiğini gördük.
> FOUCAULT: Ya maneviyatı *olmayan* bir siyaset bize ne verdi, Claude'cuğum? (Maurica 1986, 322-23.)

Bu sohbet, en yakın arkadaşlarından birinin bile Foucault'nun İran konusundaki duruşu hakkında şüpheleri olduğunu belirtir. Ayrıca Foucault'nun İran'a dair yazılarının, modern laik kültürü hedef alan daha genel bir eleştirinin, yani siyasal maneviyat düşüncesini temel alan bir eleştirinin, ne ölçüde parçası olduğunu da gösterir.

Bu haftalar zarfında, Foucault'nun eylül ayında ziyaret ettiği Tahran Üniversitesi'nde sosyolog olarak görev yapan İhsan Naraki *Le Monde* için bir makale yazdı. Naraki'nin 3 Kasım'da yayımlanan makalesi, o zamanlar çok rağbet gören 1906-7 Anayasasına dönme isteğini ifade ediyordu. Makalesinde, bu anayasanın "din önderlerine İslamla çelişmeyen bir hukukun güvencesini verdiğini" belirtmişti. Aynı zamanda, İslam cumhuriyeti önerisine dair bazı çekinceleri olduğunu ima etmiş, anayasanın "siyasi gruplara ve İranlılara da ulusal yaşamda yer alma imkânı tanıdığını" eklemişti. Bunu açıkça söylememiş olsa da, bu yaklaşım, gayrimüslim azınlıklara ve laik kesimlere eşit haklar verilmesini öneriyordu. "İran halkının" eskiden beri "İslam âlemi için hoşgörü örneği" olduğunu ileri süren Naraki, din önderlerini "güçler ayrılığı temeline kurulmuş bir Anayasayı yok etme girişiminde bulunma hatasına" düşmemeleri konusunda tembihliyordu (Naraki 1978).

6 Kasım'da *Le Nouvel Observateur*, Paris'te sürgün hayatı yaşayan İranlı solcu bir kadın olan "Atoussa H."nin gönderdiği mektuptan seçtiği kısımları yayımladı. "Atoussa H.", Foucault'nun İslamcılara karşı eleştirel olmayan duruşuna güçlü şekilde itiraz ediyordu. Şunu ilan ediyordu: "Şahın kanlı zorbalığının yerini alabilecek bir 'İslamcı hükümet' ihtimali karşısında Fransız solcuların kaygısız tavırları beni müthiş üzdü." Ona göre Foucault, "günümüzde sendelemekte olan vahşi kapitalist diktatörlüğün yerine geçmesi ona göre faydalı olacak bir 'Müslüman maneviyatı' karşısında heyecan

duyuyordu". 1953'te Musaddık'ın devrilmesine açıkça atıfta bulunarak, neden İran halkının "yirmi beş yıllık baskı ve suskunluğun ardından SAVAK ve dinî taassup" arasında seçim yapmak zorunda olması gerektiğini soruyordu. Sonra Atoussa H., Kuran'da kadınlar hakkında ünlü bir ayeti gündeme getiriyordu; bu ayet, "kadınlarınız sizin tarlanızdır, tarlanıza nasıl isterseniz öyle varın", diyordu. Bu ayetin "açıkça", "erkek efendidir, kadın köledir, onu dileğince kullanır, kadın sesini çıkartamaz", dediğini yazıyordu. Peçesiz kadınların daha şimdiden sokaklarda hakaretlere maruz kaldığından bahsediyordu. Humeyni destekçileri de "arzuladıkları rejimde kadınların ya uslu duracağını ya da cezalandırılacağını" açıkça ortaya koymuştu. Foucault'nun, etnik ve dinî azınlıkların "çoğunluğu incitmemek koşuluyla" haklara sahip olacağını söyleyen bildirisine ilişkin Atoussa H. şu anlamlı soruyu soruyordu: "Hangi noktada azınlıklar 'çoğunluğu incitmeye' başlar?" ("İranlı Bir Kadın Yazıyor", Ek, s. 267).

Sorunlu İslamcı hükümet kavramına tekrar değinen Atoussa H., Suudi Arabistan'ın zalim yargı biçimlerine işaret ediyordu: "Hırsızların ve âşıkların, elleri ve başları kesiliyor." Yazısını şöyle bitiriyordu:

> Hümanizmden yoksun Batı soluna göre İslam arzulanır bir şey... ama başka insanlar için. Benim gibi pek çok İranlı, bir "İslamcı hükümet" düşüncesiyle kahırlanıyor, kendisini çaresiz hissediyor. Bunun ne olduğunu biliyoruz. İran dışında her yerde İslam, feodal ya da sahte devrimci bir baskıyı perdelemeye hizmet ediyor. Ayrıca Tunus'ta, Pakistan'da, Endonezya'da ve aynı zamanda memleketimde İslam ne yazık ki susturulmuş insanlar için kendini ifade etmenin çoğunlukla tek vasıtası. Batılı liberal sol, değişime aç toplumlar için şeriatın ağır yük haline gelebileceğini bilmeli. Sol, belki de hastalıktan daha kötü olan tedavinin kendisini baştan çıkarmasına izin vermemeli. ("İranlı Bir Kadın Yazıyor", Ek, s. 267.)

Bu eleştiri çok kuvvetliydi, çünkü rejime şiddetli şekilde sol görüşten muhalefet eden bir İranlıdan geliyordu, ayrıca eleştirmen kilit meselelere çok aşinaydı, özellikle toplumsal cinsiyet meselesine. İran hakkındaki yazılarında Foucault toplumsal cinsiyete dair konulardan uzak durmuştu.

Foucault, ertesi hafta *Le Nouvel Observateur*'de yayımlanan kısa cevabında Atoussa H.'ye karşı iki sav ileri sürdü. İlk olarak, "Atoussa H.'nin, eleştirdiği makaleyi okumamış olduğunu", çünkü İslami maneviyatın Şahın diktatörlüğüne üstün olduğunu asla iddia etmediğini söylemişti. Foucault, İran başkaldırısında "kendisine pek güven

vermeyen bazı unsurlara" daha önce işaret etmiş olduğundan da bahsetmişti ("Foucault'nun Atoussa H.'ye Yanıtı", Ek, s. 267). Fakat bu unsurları ayrıntılarıyla anlatma fırsatını kullanmadı. Atoussa'nın kadın haklarıyla ilgili gündeme getirdiği meselelerden bilhassa uzak durmuştu.

Bununla birlikte, ikinci savı daha sağlamdı. Atoussa H.'nin mektubunda "hoşgörülemeyecek" şeyin, İslamın tüm biçimlerini "aynı kefeye koyması" ve İslamı "fanatik" diye "kötülemesi" olduğunu yazmıştı. "Siyasi güç olarak İslam, günümüz için ve ileriki yıllar için önemli bir güçtür" saptamasını yapan Foucault şüphesiz ileri görüşlüydü. Fakat bu zekice tahmin, Atoussa'nın İslamcı siyasetin getirebileceklerine yönelik eleştirisini, hatta Suudi Arabistan'la ilgili eleştirisini Foucault'nun tamamen reddetmesiyle cidden havada kalmıştı. Bunun yerine, cevabını Atoussa'ya fırça atarak sonlandırdı: "İslama asgari zekâ ile yaklaşmanın ilk koşulu, işe nefret duygusu karıştırmamaktır" ("Atoussa H.'ye Yanıt", Ek, s. 268). Foucault'nun İran'a dair yazılarına o dönemde Fransa'da alenen yapılmış başka bir sataşma bilmesek de, hiçbir destekçisinin onu başkalarının önünde savunmadığını belirtmemiz gerekir, oysa daha önce saldırıya maruz kaldığı bazı durumlarda bunu yapmışlardı. 1979'un Mart ve Nisan aylarında Humeyni rejiminin, kadınları ve eşcinselleri hedef alan zulümleri başladığında, bu çekişme başına musallat olmak üzere geri gelecekti.

Atoussa H.'yi hafife alan tavrı yüzünden Foucault'nun en güçlü destekçileri bile sinmişti. Bunlardan biri daha sonraları, "zeki ve kaygılı bir kadından gelen yorumun şiddetle yadsınması" olarak tanımladığı bu olay hakkında yazı kaleme almıştır (Stauth 1991, 266). Atoussa H.'nin kimliği hakkındaki gizem de modern İranlı feministlerin bu çekişmeyi yaratıcı bir şekilde okumalarına yol açmıştı. Onlardan biri, görsel sanatlarla uğraşan Gita Haşemi, *Le Nouvel Observateur* tarafından Atoussa H.'nin mektubunun kısaltılma şeklinin de Foucault'yu cevabını kısa tutmaya teşvik ettiğine odaklanmıştı:[17]

> İşte editör: Masasında oturuyor, Atoussa'nın mektubunu kırpıyor, muhtemelen önemsiz olduğunu düşündüğü parçaları atıyor, konuyla alakaları yok diye bakıyor belki de, kesinlikle çok fazla yer kaplayacak. Adam (çünkü muhtemelen editör bir erkek) nesnel düşünmek zorunda. Belki Atoussa daha güçlü suçlamalarda

[17] Bu yayının en yüksek müdürü Jean Daniel'in Foucault'yla şahsen arkadaş olduğunu unutmayın.

> bulunmuştu, fakat asla bilemeyeceğim, çünkü mektubun hepsi yayımlanmadı. Burada, bu odada, yazarı ve editörü, Atoussa'nın sesini kesme, söylediklerinin hangi kısımlarının duyulacağına, hangilerinin duyulmayacağına karar verme yetkisiyle donatan iktidarı düşünmeden edemiyorum. Ama Devrim tiyatrosu bu işte. Hep erkekler konuşuyor. Kapalı kapılar ardında, matbaada, radyo dalgalarında. (Haşemi 2000, 30.)

Değindiği genel konu kadınların susturulmasıydı, sadece İran'da değil, bütün dünyada: "Ne düşündüğümüzü söylemeye cüret ettiğimiz için hangi dilde bize aptal denmedi ki?... Bizi tüm dillerde peçeye soktular: Bedende ve Düşüncede. Özelde ve Kamuda." (25)

KASIM 1978: "KÜRESEL SİSTEMLERE KARŞI İLK BÜYÜK İSYAN"

Aynı günlerde, 5 Kasım'da, *Corriere della serra* Foucault'nun İran hakkındaki yazılarından birini daha, yani "Çıplak Ellerle İsyan" başlıklı makaleyi yayımladı. Bu makalede İran devrimini daha önce Çin'de, Küba'da, Vietnam'da yapılmış devrimlerle kıyaslıyor, İran hareketine "askerî önderliği, öncü kuvveti,[18] partisi olmayan bir gelgit dalgası" diyordu (aynı yer, 268). Öncülerin başını çektiği hareketlerin, devrim başarıya ulaştıktan sonra çoğunlukla tek parti diktatörlüklerine dönüştüğünü okuyucuların dikkatine sunuyordu. Bununla birlikte, 1978 yılında İran'da olup bitenler ile 1968'de Fransa'da nispeten kendiliğinden ortaya çıkıp daha büyük alana yayılmış olan öğrenci-işçi ayaklanması arasında bu sebeple bağlantı kurabilecek kişileri bu hatadan döndürmek amacıyla Foucault, İran Devriminin 1968'de Fransa'da yaşanmış olandan çok farklı olduğunu hemen eklemişti. "Bunun sebebi, İran'da bayraklarla ve çiçeklerle protestolara katılan kadınlarla erkeklerin ivedi bir siyasi amacı olmasıdır: Şahı ve rejimini suçluyorlar, aslında son günlerde bunları devirme sürecine de girmiş bulunuyorlar" (aynı yer).

Foucault'ya göre, Şah karşıtı hareketin başarısı, hayli çeşitli çıkar gruplarının, mesela öğrencilerin, yeni salıverilmiş siyasi tutukluların, petrol işçilerinin, kapalı çarşı esnafı, hatta yeni sanayi işkollarının, "neredeyse oybirliğiyle oluşturdukları temiz, inatçı" bir

[18] Daha sonra ortaya çıktığı gibi, Humeyni 1965'ten beri on kişilik Ha'yat hücrelerinden meydana gelen oldukça büyük bir yeraltı örgütünü yurtdışında örgütlüyordu ve bu örgüt, klasik bir öncü güç olarak işliyordu.

iradeye dayanıp tek bir ulema önderliğinin arkasında yarattıkları geniş koalisyonu sürdürme becerisindeydi:

> İsyan, parçalanma ya da iç çatışma olmaksızın yayılıyor. Üniversitelerin tekrar açılması ön saflara öğrencileri getirebilirdi; bu kesim, kırsaldaki mollalara kıyasla daha Batılılaşmış ve daha Marksisttir. Bini aşkın siyasi tutuklunun serbest bırakılması eski ve yeni muhalifler arasında çatışma doğurabilirdi. Son olarak ve en önemlisi, petrol işçilerinin grevi bir yandan çarşı burjuvazisini endişelendirebilir, öte yandan sadece işle ilgili taleplerden oluşan bir döngüyü başlatabilirdi. Sanayileşmiş modern kesim kendisini "geleneksel" kesimden ayırabilirdi (ücret artışlarını hemen kabul ederek; hükümet buna güveniyordu). Fakat bunlardan hiçbiri gerçekleşmedi. ("Çıplak Ellerle İsyan", Ek, s. 269)

Foucault burada yine Ulusal Cephe gibi eski muhalefet partilerine, daha genel düzlemde de "siyasi partiler de dahil siyasi yaşamın tamamen yenilenmesi"ne saldırıyordu (aynı yer, 270). Belli ki, rüşvetle satın alınmış bir uzlaşma sayesinde rejimin ayakta kalacağı fikrinden kaygı duyuyordu.

Ancak, bundan fazlası vardı. Söz konusu olan, siyasetin her tür biçiminin düpedüz yadsınmasıydı. Foucault'nun bu meseledeki görüşü, İslamcı ve aşırı solcu muhalefetin görüşlerini yansıtıyordu. Aşırı solculara Halkın Mücahitleri ve Halkın Fedaileri gibi gruplar dahildi ve bunlar "uzlaşmacı" bir çözümden uzak durmak için her türlü bedeli ödemeye hazırdı. Foucault özellikle somut tüm siyasi çözümlerin ertelenip böylece partilerin "siyasi manevralarının" hareketi ele geçirememesini alkışlıyordu ("Çıplak Ellerle İsyan", Ek, s. 271). Güya ulema "toplu iradenin" doğrudan dışavurumu olduğu için, muhtemelen sadece İslamcı siyasetler tamamen adil ve demokratik neticeye ulaşılmasına hizmet edebilirdi. Liberal demokratik siyasi süreci ve bunun "siyasetini" şiddetle kınıyordu. Foucault'dan önce birçok kişi kitlesel devrimci hareketleri, yekpare bir toplu iradenin dışavurumu olarak betimlemiştir, ama farklılık ve tekillik kavramlarıyla özdeşleşmiş bir filozofun yazılarında böyle bir dile rastlamak nispeten şaşırtıcı. Anlaşılan, İran toplumunu ve kültürünü Batı Avrupa karşısında kökten farklılığın ve tekilliğin meskeni olarak kavramlaştıran Foucault, İran toplumunun içinde ister sınıf, toplumsal cinsiyet, etnik köken bakımından, ister cinsel yönelim bakımından olsun, farklılık ve tekillik ayırt etmeye çalışan her tür çabayı boğmak maksadı güderek, ikili karşıtlığa yaslanan böylesi bir anlayışa izin

vermiştir.

Foucault, Humeyni ve İran içindeki İslamcı önderliğin, bu hareketi "siyaset" alanı dışında tutmasını ve her şeyi ulemanın önemsediği tek mesele olan "İslam cumhuriyeti" fikrinin merkezine oturtabilmek için laik kesimlerin taleplerini bir kenara itmesini tekrar tekrar alkışlamıştır:

> Ayetullah Humeyni ve onu izleyen ulema, Şahı salt, siyasi partilerden bağımsız kendi teşkilatlandırdıkları halk hareketinin gücü sayesinde ayrılmaya zorlamak istiyor. Ulema, dünyada polise en çok el açan bu monarşiyi bile kendisinden uzak tutmaya yetecek kadar güçlü bir toplu irade şekillendirdi ya da her halükârda besledi.... Daha bu sabah Humeyni farklı bir halk oylaması türü önerdi.... Şah, salt mevcut isyan hareketinin baskısıyla gitmek zorunda kaldıktan sonra düzenlenecek olan bu halk oylaması, "İslamcı hükümet" kurulması konusunda yapılacak. O zaman siyasi partiler kendilerini çok can sıkıcı bir konumda bulacak. Bu partiler ya halk hareketinin asli meselelerinden birini yadsımak zorunda kalacak (bu durumda din önderleriyle yarışacak olan siyasetçilerin kazanması mümkün değil), ya da siyasi partilerin manevra yapmak için ancak küçük, değerli bir alana sahip olacağı hükümet türünü kabul edip önceden kendi ellerini kollarını bağlamış olacaklar. ("Çıplak Ellerle İsyan", Ek, s. 270-271.)

Yukarıda bahsi geçen son seçenek elbette İslam cumhuriyetinin onaylandığı 30-31 Mart halk oylamasından sonra 1979 Nisanında, İslam Cumhuriyetinin ilk günlerinde gerçekleşmişti. Kısa süre içersinde İran'daki tüm siyasi partiler "İslamcı" yeterliklerini kanıtlamak zorunda kaldı. Bugün de bu durum hâlâ sürmektedir. 1978 Kasımının ilk yarısında, Foucault bu makaleyi kaleme alırken, Humeyni hareketinin egemenlikçi emellerini belirtmiştir, fakat bunda bir tehlike görmediği anlaşılıyor. Dahası, ister liberal ister sosyalist politika olsun, modernlik siyasetinden bir kopuş olarak İslamcıların egemenliğini alkışlamıştır.

Corriere della serra, Foucault'nun "Muhalefetin Önündeki Zorluk" başlıklı başka bir makalesini iki gün sonra, 7 Kasım'da yayımladı. Bu makalede Foucault bir kez daha *indirgenemez* sıfatını, bu sefer Humeyni'nin kendisi için kullandı: "Şahın; dinî önderler, mollalar ve indirgenemez Ayetullah karşısında mücadele verdiği yer bu nokta" (Ek, s. 274; vurgu sonradan eklenmiştir). Daha sonra "Kara Pazar" diye adlandırılacak olan 5 Kasım günü, Tahran dahil birçok şehirde ayaklanmalar çıktı. Kalabalıklar polis karakollarına, hükü-

met binalarına saldırıp buraları ateşe verdi. Büyük bir başkaldırı hareketi olarak resmî dairelerden Şahın resimlerini toplayıp sokaklarda büyük şenlik ateşlerinde yaktılar. Daha önce bahsedildiği gibi, 6 Kasım'da Başbakan Şerif İmamî ansızın istifa etti ve onun yerine General Azhari geçti, fakat bu da isyan dalgasının önünü kesemedi.[19]

KASIM 1978: FOUCAULT'NUN İRAN'A İKİNCİ YOLCULUĞU

9 Kasım ile 15 Kasım tarihleri arasında *Corriere della serra* adına İran'a ikinci kez gidişinden önce Foucault, Beni Sadr'la uzun bir toplantı daha yaptı. Beni Sadr şunu hatırlıyor: "Herhangi bir yabancı gücü örnek almadan bu devrimin nasıl üretilebildiğini, şehirler arasındaki mesafeye ve iletişim zorluklarına rağmen bütün ulusun nasıl ayaklandığını anlamak istiyordu. İktidar mefhumu üzerine derinlikli düşünmek istiyordu" (aktaran: Eribon 1991, 286).

Corriere della serra'da 19 Kasım günü "İran'da İsyan Teyp Kasetleriyle Yayılıyor" başlığıyla yayımlanan bir sonraki makalesinde Foucault, derinleşen ayaklanmayı, özellikle de devrimde yeni basın yayının rolünü bildiriyordu. Humeyni'den yine olumlu bir şekilde bahsediyor, ona "yaşlı imam" diyordu (Ek, s. 277). İran'daki ikinci ziyaretinde Foucault, iki işçi grubuyla buluştu. O zaman ülke çapında yönetime karşı yürütülen grevlerde yer alan bu gruplardan biri, nispeten varlıklı ve Batılılaşmış havayolu pilotları ve uçuş görevlilerinden, öbürü ise, Abadan Petrol Rafinerisinin zorlu çevre şartlarında çalışan mavi yakalı işçilerden oluşuyordu. Daha önce "toplu irade" dediği şeyi yine bulmuştu, üstelik şimdi bunu "Humeyni'ye duyulan evrensel sevgi" diye niteleyecek kadar ileri gidiyordu:

> Bağlantı noktası ülkenin dışında, siyasi örgütlerin dışında, tüm olası uzlaşmaların dışında bir yerde bulunuyor. Yani Humeyni'de, uzlaşmayı katiyen reddedişinde ve *herkesin ona duyduğu kişisel sevgide*. Bir Boeing pilotunun çalışma arkadaşları adına şunu dediğini duymak etkileyiciydi: "Fransa'da sizler, son yüzyıl içinde İran'ın sahip olduğu en değerli şeyi barındırıyorsunuz. Onu koru-

[19] Şah karşıtı hareketin karakteri ve ulemanın önderlik etmesi hakkındaki endişeleri Fransa'da önemsemeyen tek kişi Foucault değildi. Örneğin, 8 Kasım tarihli bir *Le Monde* makalesinde ünlü din akademisyeni Jacques Madaule, "hesaplarına Tanrı'yı ve İran halkını katmayan siyasi gerçekçilere" saldırmıştı (Madaule 1978; ayrıca bkz. Chazi 1978; Albala 1978).

> mak size kalmış." Ses tonu buyurgandı. Abadanlı grevcilerin şunu söylediğini duymak daha da etkileyiciydi: "Özellikle dindar değiliz." "O zaman kime güveniyorsunuz? Siyasi bir partiye mi?" diye sordum. "Hayır, hiçbirine." "Bir adama mı?" diye sordum. "Hayır, Humeyni dışında hiç kimseye, yalnızca ona." ("İran'da İsyan Yayılıyor", Ek, s. 278; vurgu sonradan eklenmiştir.)[20]

Foucault, Abadan grevinde yer alan Marksist gruplardan yalnızca üstünkörü bahseder. Grevcilerin İran'ı "terk etmeleri için yabancılara mütemadiyen çağrıda bulunduğunu" yorum yapmadan belirtir, ki burada söz konusu olan sadece "Amerikan teknisyenler" ve "Fransız uçuş hostesleri" değil, aynı zamanda "Afgan emekçilerdir." Foucault, Afgan işçilerin Batı tahakkümüyle ne ilgisi olduğunu sorabilirdi.[21]

Bu makalenin sonunda İslamcıların mesajlarını yaymak için teyp kasetlerini kullanmasını anlatır. Üst perdeden lirik imalarla dolu bir hayale dalmadan önce, bu kasetleri "karşı istihbarat için mükemmel araçlar" olarak niteler:

> Oysa çoğu taşra camisinin kapıları önünde en ünlü hatiplerin kasetlerini çok ucuza bulmak mümkün. En kalabalık caddelerde ellerinde teyplerle yürüyen çocuklara rastlıyor insan. Kum'da, Meşhed'de, Isfahan'da kaydedilmiş konuşmaları öyle yüksek sesle çalıyorlar ki arabaların sesini bastırıyor; yoldan geçenlerin bunları dinlemek için durmasına gerek yok. Kasabadan kasabaya grevler başlıyor, bitiyor ve yine başlıyor, tıpkı Muharrem akşamlarında titreşen alevler gibi. ("İran'da Ayaklanma Yayılıyor", Ek, s. 279.)

Foucault'nun 1978 güzü yazı dizisi kapsamında *Corriere della serra*'da yayımlanan son makalesi "İran Ayaklanmasının Efsanevî Önderi" başlığıyla 26 Kasım'da basıldı. Olan biteni bildirmekten çok devrimin önemine dair kuramsal bir çözümlemeye daldığı bu makalede Foucault, devrimin derinlere kök salmış köktenci karakteri olarak nitelediği özelliklerinin altını çiziyor ve devrimcilerin, Şah gidip de İslamcı bir yönetim kurulduğunda sosyal, iktisadi, siyasi sorunların çözüleceğine inandığına dikkat çekiyordu.

---

[20] "Herkesin" Humeyni'yi "sevdiği" açıklaması başta hayret verici görünür. Ancak bazı Batılı solcuların, Stalin'in Ruslar ve Mao'nun Çinliler tarafından nasıl methedildiğine dair anlatıları düşünülünce, o kadar şaşırtıcı gelmez.

[21] Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, Foucault sonradan bu mesele hakkındaki birtakım şüphelerini ifade etmiştir.

Foucault, İran'daki devrimci hareketin doğasını ilgilendiren beş parlak gözlem yapmıştı: (1) İran Devrimi, Batının 1960'lar hareketi uyarınca "arzuların özgürleşmesini" hedefleyen kültürel bir hareket değildi; (2) geniş kesimlere yayılan rejim karşıtı koalisyon, hedefini çok dar tuttuğu için bir arada durabilmekteydi; (3) Humeyni eksiksiz bir siyasi liderdi, çünkü söyleminin sınırları belirsiz, gerçekçi ve aynı zamanda kasten kafa karıştırıcı olması, farklı kesimlerin Şah devrildikten sonra kendi amaçlarını gerçekleştirebileceğini varsaymasına izin veriyordu; (4) görünüşte modernlik karşıtı olan bu devrim, fikirlerini yaymak için modern iletişim araçlarını kullanıyordu (teyp kasetleri, denizaşırı radyo yayınları, gazeteler); (5) geleneğin ve modernliğin, yani modern iletişim araçları ve yüzlerce yıllık kefaret ritüellerinin harmanı, yüzbinlerce göstericinin sokaklara dökülmesini ve genel grevle birlikte Pehlevi'lerin modern polis devletinin felç edilmesini mümkün kılmıştı.

Foucault, İran Devriminin, siyasetin ötesinde seyrettiği sonucuna varır, kendisini bin yıllık kültürel geleneklere dayandıran bütünüyle birleşik bir toplumun dışavurumu olduğunu söyler:

> Siyasi düzende bu hareketin bir muadili ve dışavurumu yok.
>
> Bununla birlikte asıl çelişki, hareketin *kusursuz bir birleşik toplu irade* meydana getirmesidir. İki büyük çöl düzlüğü etrafına dağılmış bir nüfusa sahip bu uçsuz bucaksız ülkenin, *son bin yıldır değişmeyen bir yaşam tarzının* yanı sıra en son teknolojik yeniliklere gücü yeten bu ülkenin, sansür altında ve kamusal özgürlüklerin yokluğunda canlılığını yitiren bu ülkenin, tüm bunlara rağmen yine de sıra dışı bir birliktelik göstermesi şaşırtıcı.... Az çok altmışlardaki Avrupalı öğrenciler gibi, İranlılar da her şeyi istiyor, ama bu "her şey," "arzuların özgürleşmesi" değil. Bu siyasi irade, ülkelerinde ve günlük hayatlarında küresel egemenlerin varlığının izini bırakan her şeyden kopma istencidir. ("Efsanevi Önder", Ek, s. 281-282; vurgular eklenmiştir).

Foucault, bunda bir tehlike olmadığı konusunda okuyucularına güvence verir, çünkü "bir Humeyni partisi olmayacaktır; bir Humeyni hükümeti olmayacaktır", der (aynı yer).

Elbette bunun ciddi bir siyasi muhakeme hatası olduğu anlaşılacaktı, gerçi İran'ın hem içinde hem dışında pek çok solcu da aynı yanlışa düşmüştür. Fakat yukarıdaki metinde, Foucault'nun genel felsefi duruşundan kopuk sayılmayacak, eşit derecede önemli bir kuramsal sorun olduğu da söylenebilir. "Son bin yıldır değişmeyen yaşam biçimlerine" atıfta bulunan Foucault, Sarte'ın bir keresinde

"tarihin yadsınması" olarak adlandırmış olduğu duruma düşmüş görünür.[22] Ayrıca burada, değişim geçirmemiş bir "Doğuya" dair Şarkiyatçı bir söyleme ait birtakım talihsiz imalar da mevcuttur.

Foucault, İslamcı hareketin küresel potansiyelini ve Ortadoğu'nun, Kuzey Afrika'nın, Güney Asya'nın Müslüman ağırlıklı pek çok toplumu için örnek teşkil etme ihtimalini fark etmişti. İran Devrimi "belki de küresel sisteme karşı ilk büyük isyandı, en modern ve en çılgınca ayaklanma biçimiydi" ("Efsanevi Önder", Ek, s. 283). İran Devrimini "çılgın" addediyordu, çünkü bu devrim Batı akılcılığının sınırlarını ihlâl etmişti. Belki de böyle bir ihlâl, sadece söylem düzleminde değil, aynı zamanda gerçekte de modernliğin çift unsurlu mantığını yıkabilirdi; *Deliliğin Tarihi*'nde Foucault bu yönde umudu olduğunu ifade etmişti. Son olarak, İslamcı hareketi "en modern ayaklanma biçimi" olarak nitelemesine ilişkin bir soru doğar. Modernliğin, artık "arkaik" olan Batılı (ya da komünist) biçimleri dışında, maneviyatı ve siyaseti birleştiren alternatif yeni Doğulu biçimleri olabileceğini ima ederek, modernlik kavramını yeniden tanımlamaya ve tekrar uyarlamaya mı çalışıyordu?

MAXIME RODINSON'UN FOUCAULT ELEŞTİRİSİ: "ARKAİK FAŞİZM TÜRÜ" OLARAK HUMEYNİCİLİK

1978 sonunda önde gelen birçok Fransız aydın İran başkaldırısının heyecanına kendisini kaptırmış olsa da, bildiğimiz kadarıyla hiçbiri laik Marksistlere ya da milliyetçi solculara karşı Foucault gibi İslamcıların tarafını tutmamıştır. Ortadoğu tarihine daha hâkim olanlar pek iyimser değildi, özellikle de Fransızların İslam konusunda başta gelen uzmanlarından biri olan Maxime Rodinson. 1950'lerden beri Marksist gelenek uyarınca çalışmış bir tarihçi olan Rodinson, klasik biyografi kitabı *Muhammed*'in (1980), ayrıca *İslam ve Kapitalizm* adlı kitabın yazarıydı. Aynı zamanda güçlü bir solcu sicili vardı ve Filistin davasının önde gelen Fransız destekçilerinden biriydi.[23]

---

[22] Sartre ve Foucault'yla ilgili daha fazla tartışma için bkz. Birinci Bölüm, dipnot 16.

[23] Maalesef, Maxime Rodinson (1915-2004) kitabımız tamamlanmak üzereyken vefat etti. İslam âlemi konusunda çalışmış bu kayda değer akademisyenin hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için, ölümü üzerine yazılmış şu anma yazılarına bkz. Alaoui 2004; Coroller 2004; Johnson 2004; ve Harbi 2004. İlave bilgi için bkz. Vidal-Naquet 1993, 1998. Filistin meselesi

Rodinson'un üç kısımdan oluşan ileri görüşlü makalesi 6 Aralık 1978 tarihinden itibaren *Le Monde*'un baş sayfasında "İslamcı Köktendincilik [*Intégrisme*] Uyanıyor mu?" başlığıyla basıldı, daha sonra da "İslam Diriliyor mu?" başlığıyla İngilizce yayımlandı.[24] Sonraki yıllarda belirttiği gibi, bu makalede "Foucault'ya, özellikle de siyasal maneviyat bahsine cevap vermek istemişti". Fakat Rodinson, Foucault'ya doğrudan seslenmemeyi tercih etmişti; daha sonraları ise eleştirisini "az çok örtük" yaptığını yazacaktı (İran Konusunda Foucault Eleştirisi", Ek, s. 340).[25] Bununla birlikte, Fransa'da Foucault'nun İran yazılarını izlemiş olanlar için, Rodinson'un 1978 Aralığında çıkan makalesinde yaptığı göndermeler yeterince açıktı. Özellikle, "idealist bir zihniyet çerçevesine sahip olup sorunla daha yeni ilgilenmeye başlayanlar"a ve "Avrupa'nın kusurları bulunduğuna kanaat getirip aşağı yukarı aydınlık sayılabilecek bir gelecek temin etmenin vasıtalarını başka bir yerde (neden İslam olmasın?) bulmayı" uman Avrupalılara polemikle karışık bir şekilde atıfta bulunurken Foucault'yu kastettiği belliydi ("İslam Diriliyor mu?" Ek, s. 295 ve 299). Rodinson ile Foucault arasında bu konuda bariz farklılıklar bulunmasına rağmen, en azından bir noktada hemfikirdiler: İran'ın devrimci hareketi geçmişin solcu ya da milliyetçi devrimlerinden oldukça farklı bir karaktere sahipti.

Devrimden önceki ve sonraki aylarda *Le Monde*'un İran hakkında yayımladığı öteki köşe yazılarına kıyasla bu makalelere daha çok yer ayırması, İslam dünyası konusunda Fransa'nın başta ge-

hakkında ayrıca bkz. Daniel 2002.

[24] İngilizce çevirisi için: Rodinson 1981. Elinizdeki kitabın ek bölümünde yeniden basılmıştır. Aslının Fransızca başlığı şudur: "Reveil de l'intégrisme musulman?" Rodinson'un *Muhammed* adlı kitabının 1980 tarihli İngilizce baskısına yazdığı giriş bölümüne de bakınız. Orada İran Devriminin benzer fakat daha genel bir tahlilini yapıyor, ayrıca genel olarak İslamcılığa değiniyor. Yayımlanmasından çeyrek yüzyıl sonra önde gelen İranlı akademisyen Yann Richard, Rodinson'un *Le Monde*'daki yazı dizisinin önemini onayladı: "Mayalanmakta olan tehlikeleri gerçekten sıralayabilen bir tek o vardı; Şahtan kurtulma isteği adeta İranlıların gözlerini bağlamıştı, bu yüzden de ideolojik totalitarizmin yeni biçimini öngöremediler" (Richard, kişisel iletişim, 28 Ocak 2004).

[25] Fransa'nın entelektüel söyleminde kişiyi adını zikretmeden eleştirmek sık rastlanan bir durumdur, örneğin Sartre'ın ya da Althusser'in yazılarında bunu görmek mümkün.

len uzmanı olarak Rodinson'un itibarını gösterir.[26] Bu makale dizisi, İran'da özgürlükçü bir netice çıkmasını uman birçok solcunun umutlarını söndürmüştür. Pakistan'da yeni başa geçen İslamcı askerî yönetimden bahsederek başlar, ayrıca son zamanlarda Suudi Arabistan'da ve Libya'da şeriatın uyguladığı "olağanüstü aşırılıklara" işaret eder ("İslam Diriliyor mu?" Ek, s. 283). "Son birkaç yüzyıldır İslam dünyasında köktendinciliğin çeşitli dışavurumları sürekli ortaya çıkmıştır", diye yazar. Modern Batı Avrupa'nın aksine "şeriat kitlelerin gözünde en yüksek merci mevkiini korur", diye ekler (aynı yer, 285). Batıda sayısız hizipçilik hareketi ve çeşitli fikrî akımlar erken modern dönemden bu yana Katolik Kilisesinin egemenliğine meydan okumuştur. Bununla birlikte, Rodinson'a göre, bir süredir İslam dünyasında da mevcut olan bu türden bir evrim, "şiddetli Sünni gericilik" tarafından on birinci yüzyılda İslam dini içinde askıya alınmıştı; burada yeni-Aristotelesçi Farabi'nin ve İbn-i Sina'nın yazılarını hedef alan saldırılara ve tutuculuğun yükselişine atıfta bulunuyordu (aynı yer, 286).

Sonuçta, toplumsal sorunlar söz konusu olunca önderleri dindar olmamakla suçlayan katı bir ahlakçılık geri adım atmamıştır. Bunun yerine, Haçlı seferleri sırasında Hıristiyan dünyanın, sonra Moğolların ve Türklerin, son iki yüzyılda da Batı emperyalizminin saldırılarına maruz kalan İslamm, kendisini bir savaş hali içinde bulduğunu yazar. Dış tehditleri "ancak on dokuzuncu yüzyılda dindeki çöküşün (güya Şeytan'ın önderliğinde Yahudi-Protestan-Mason komplosuyla) hızlanmasıyla ortaya çıkan Katolik paranoyasıyla ya da komünist dünyanın hissettiği benzer korkularla ve saplantılarla kıyaslanabilecek" bir tarzda karşılamıştır ("İslam Diriliyor mu?" Ek, s. 287). İslam dünyasında eğitimli sınıfların küçük bir kesiminin, Batı etkisi altında kalarak son yıllarda daha şüpheci olduğunu belirterek hemen ekler:

> Ama bu insanların benzer Batılılaşma akımlarına kapılması, daha kalabalık olan yığınların en katı geleneksel şekliyle İslama bağlılığını pekiştirmiştir. Açlık sınırına itilmiş, zar zor geçinen yoksullar öfkelerini ve şikayetlerini zengin ve güçlü ayrıcalıklı kesimlere yöneltmiştir, örneğin bunların yabancılarla kurduğu bağlardan, gevşek ahlaklarından, İslamın buyruklarını hor görmelerinden ya-

[26] Rodinson, *Le Monde*'un yazı işleri müdürü André Fontaine'nin kendisinden İslamcılık hakkında bir makale yazmasını aylar önce istediğini bildiriyor. (1993a, 261).

> kınmışlardır; bunların en belirgin işaretleri alkol tüketimi, karşı cinslerin yakınlaşması ve kumardır. (aynı yer, 287-288)

Bu öfkeye "'kâfirlerin' ya da (bazen) gayrimüslimlerin ibadet mekânlarına" düzenlenen saldırılar da dahildi (aynı yer). Bu noktada, kitlelerin derin cefasının ve öfkesinin kabul edilişi söz konusuydu, fakat Foucault'nun tamamen aksine, İslamcılığın gerici özellikleri de çözümlenmişti.

On dokuzuncu yüzyıldan beri milliyetçilik ve sosyalizm gibi yeni ideolojilerin pek çok Müslüman seçkini cezbettiğini yazarak sözlerine devam eder Rodinson. Ancak, kitleler bu ideolojileri çoğunlukla din üzerinden yorumlamıştır: "Yabancıların egemenliği kâfirlerin işi addediliyordu ve kâfirler ya da kâfirlerin hizmetindeki memleketlileri sömürgeci sayılıyordu" ("İslam Diriliyor mu?", Ek, s. 288). Bununla birlikte, nüfusun büyük kısımlarının modernleştirici fikirlere temas ettiği durumlar da olmuştu. Rodinson'un ayrıca ileri sürdüğü gibi: "Dinî azınlıkların bulunduğu Doğunun Arap bölgelerinde ulusal ve toplumsal mücadele çoğunlukla Müslümanlar, Hıristiyanlar, hatta (yakın geçmişe kadar) Yahudiler tarafından birlikte yürütülüyordu" (aynı yer). Fakat son yıllarda bu laik milliyetçi akımlar kan kaybetmiştir.

Buna ilaveten Rodinson, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemdeki laik Arap milliyetçiliği hareketlerinin farklı sonuçlarını da gözden geçirmiştir. 1978'de, Müslüman ağırlıklı ülkelerin hükümdarları çoğunlukla Batı hayat tarzına ve teknolojisine hayrandı. Fakat daha dindar olan çoğunluk, Batılıların "Allahsız ahlakı, sefahat düşkünlüğü ve ayyaşlığı" diye düşündükleri şeye ve "cinsiyetlere eşitlik vererek, hatta kadınları üstün sayarak olumsuz örnek olmalarına" kızgındı ("İslam Diriliyor mu?", Ek, s. 290). Bu yüzünden, İslam âleminde milliyetçilik gittikçe daha fazla İslamlaşmıştı. İslamın inatçı gelenekçiliği erkek üstünlüğü düşüncesini de güçlendirmişti: "Örneğin geçmişte Latin Katolikliğinde olduğu gibi, erkeklerin sorgusuz sualsiz zayıf ve aşağı diye gördükleri cinsiyetin tahakküm altına alınması uğruna dinî gelenekler istismar edilebilir" (aynı yer, 292-293). Rodinson İslamcı bir hükümet konusunda kendisini hiçbir yanılsamaya kaptırmamıştı ve bu tarz bir hükümetin dosdoğru despotluğa zemin hazırlayacağını düşünüyordu. İslamcılığın ilerici milliyetçilikle değil, faşizmle benzerlikleri vardı: "*Başat eğilim şüphesiz bir tür arkaik faşizmdir.* Bununla kastettiğim şey, otoriter ve totaliter bir devlet kurma isteğidir; bu devletin polisi, ahlaki ve top-

lumsal düzeni güç yoluyla yürürlüğe koyacaktır" (aynı yer, 295; vurgu sonradan eklenmiştir).

Meşhur İran tarihçisi Nikki Keddie'ye[27] atıfta bulunan Rodinson, uzun süre devletin tahakkümü altında kalan Sünnilik ile İran Şiiliğini karşılaştırdı. 1906 Meşrutiyet Devriminde ulema zaten bir dönem devlete karşı laik devrimcilerin yanında yer almıştı. Şah karşıtı muhalefetin yanı sıra, öteki Müslüman ülkelerdeki benzer demokrasi hareketleri de ulemayla ittifak kurmaya ilgi göstermişti. Rodinson bunu, "bir despotluk biçimine karşı vücuda gelen ve üyeleri arasında genellikle başka bir despotluk biçimini düşleyen insanların bulunduğu şartlı ittifak" olarak tanımlar ("İslam Diriliyor mu?", Ek, s. 297-298). İslamcı devlet ideolojisinin birçok gerici özelliği de beraberinde getirişinin özgül yollarına işaret eder:

> Kuran'a göre asgari Müslüman köktendinciliği, hırsızın elinin kesilmesini ve kadının mirasının ikiye bölünmesini gerektirir. Geleneğe dönülürse, ulemanın da şart koştuğu gibi, şarap içerken yakalananlar kırbaçlanmalı ve zina işleyen de ya kırbaçlanmalı ya taşlanmalıdır.... Rakibinizi "Tanrı düşmanı" ilan etme göreneği eski ve geçerli bir yöntemdir, fakat hiçbir şey bundan daha kolay ve daha tehlikeli değildir. (Aynı yer, 298-299.)

Yazar, İslamcı sol kavramına değinerek bitirir. Bu kavramın sorunu, Amerika'ya ya da Batıya karşı çıkan bu ideolojinin aynı zamanda "arkaik bir ahlak düzenini sürdürmek için baskı" uygulamasıdır (aynı yer, 301). Tarihsel maddeciliğe ait bakış açılarını bir araya getirerek şunu yazar: "Yüzlerce yıllık müşterek deneyimden sonra tarihin en çok sınanmış kanunlarından birini anımsatmanın hâlâ gerekiyor olması şaşırtıcıdır. Bir ilah tarafından uygun bulunsun ya da bulunmasın, ahlaki vasıflı iyi niyetler, devletlerin pratikteki siyasetlerini belirleyemeyecek denli zayıf bir temel oluşturur" (aynı yer, s. 299).

Rodinson'un bu makaleleri, konusunda uzmanlaşmış dergilerde değil, *Le Monde*'un baş sayfasında yayımlanmıştı, dolayısıyla Fransız

---

[27] Elinizdeki kitabın yazarlarından biri, Keddie'yi 1978 aralığında New York Şehir Üniversitesi Yüksek Lisans Merkezi'nde İran olayları hakkında konuşurken dinlemiştir. Rodinson gibi Keddie de ağırlıkla hem İranlı hem de Amerikan solcu öğrencilerden oluşan kalabalığın İran'daki ayaklanma için duyduğu heyecanına soğuk su boca etmişti. Humeyni'nin 1978'de yaptığı, demokrasiyi ve çoğulculuğu ima eden muğlak konuşmaya prim vermek yerine kadın haklarıyla ilgili 1963 tarihli açıklamalarını okumak gerektiğini söylemişti.

kamuoyunun geniş kesimlerine ulaşması mümkündü. Bu makaleler ve İran'daki olaylar hakkında başka yazarların da ifade ettiği şüpheler, Foucault'nun İran yazılarına Fransa içinden gelecekte verilecek tepkiler üzerinde güçlü bir etkiye sahip olacaktı. Bununla birlikte, Fransız yorumcuların çoğu, devrim konusundaki iyimserliklerini sürdürdü. 30 Aralık'ta, Bahtiyar'ın başbakanlığı kabul ettiği gün, tarihçi Jacques Julliard, aynı zamanda editörü olduğu *Le Nouvel Observateur*'de din ve siyaset konulu bir köşe yazısı yayımladı. Belki de Rodinson'a cevap veriyordu. Makalenin başlığı "İki Ayak Üzerinde Yürümek", Batı kültürünü iki ayak üzerinde, yani Yunan-Roma akılcı geleneği ile Hıristiyan geleneği üzerinde duruyor biçimde betimleyen tanıdık imgeyi anıştırıyordu (Julliard 1978). Julliard'ın asıl meselesi, kimi Aydınlanma ve Marksizm kavramlarının, dinin doğasında gerici bir güç addetmelerini sorgulamaktı. Polonya'daki demokrasi hareketi üzerinde Papa II. John Paul'ün etkisine, Aleksander Soljenitsin'in Sovyetler Birliği'ne yönelttiği Hıristiyanlık temelli eleştirisine, Latin Amerika'nın kurtuluş teolojisine, özellikle de İran'daki son olaylara işaret eden Julliard, "sıra dışı bir durumun" doğduğunu, "dinî özgürlüğün yine insan özgürlüğünün ve asaletinin mihenk taşı haline geldiğini" yazmıştır. Polonya'daki gelişmeler için, "Aydınlanmanın değerli ve meşru vârisi kibirli Marksist düşünce için büyük skandal" demiştir. Foucault'nun ekim ayında *Nouvel Observateur*'de çıkmış, "manevi siyaset" çağrısıyla biten ihtilaflı makalesine değinmeyen Julliard, yine de Foucault'nun görüşüne yaklaşır. İki ayak benzetmesini kullanarak şunu yazdığında bu görüşe yaklaşmış olur: "Bana kalırsa, maneviyatın önceliği, siyasetin önemi ve bağımsızlığı, toptancılığa meyletmekten kaçınmayı samimi bir şekilde isteyen her toplumsal örgütlenme için iki katmanlı ve çözülmez bir kural oluşturacaktır." Fakat Julliard'ın "siyasetin bağımsızlığından" bahsetmesi, Foucault'nun daha önce kasten kışkırtıcı bir şekilde yazdığı makalesinde eksik olan bir tedbir notuydu.

1978 yılında Aşura, yani Muharrem ayının onuncu günü 11 Aralık'a denk gelmişti. O zamana kadar İslamcılar, geleneksel Muharrem ayı geçit törenlerini ürkütücü bir siyasi silaha dönüştürmüştü artık. Aytullah Telekani'nin daveti üzerine bütün İran'da bir milyonu aşkın insan gösterilere katıldı. Katılımcılar devasa bir taziye temsilinde oyuncu olmuştu: "Kendi bedenlerinde geleneksel yollarla yara açmak yerine, kendilerini süngülerin ve kurşunların önüne atmaya hazır bekliyorlardı. Öncü koldakiler, ki bunlar şehit olmaya tamamen hazırdı, hayatlarını feda etme isteklerini göstermek için

simgesel kefenler giyiyordu" (Chelkowski ve Dabashi 1999, 83).

4 Ocak 1979 günü Guadeloupe iktisat zirvesinde, Batı güçlerinin ve Japonya'nın liderleri Şahtan İran'ı terk etmesini istedi. Bir gün sonra, orduda çatlaklar görülmeye başladığı sırada, Amerika Birleşik Devletleri, İran ordusunun birçok subayını şahsen tanıyan General Robert E. Huyser'i özel bir görevle İran'a gönderdi. Generalin iki amacı vardı: (1) Şah yanlısı darbeyi önlemek, çünkü Amerika Birleşik Devletleri'ne göre Şahın durumu umutsuzdu ve Huyser'in çabalarının ABD ile yeni rejim arasındaki ilişkileri yumuşatabileceğini düşünülmüştü; (2) ABD'nin hassas askerî teçhizatının güvence altına alınması. Milyonlar sokaklarda kutlamalar yaparken, Şah 16 Ocak'ta ülkeyi terk etti ve yaratmış olduğu büyük ordu "kar gibi eridi" (Milani 1998, 251). Sürgündeki Humeyni hemen, gölge hükümet gibi hareket edecek gizli bir Devrim Konseyi kurdu. ABD Adalet Bakanı Ramsey Clark Paris'te Humeyni'yle buluştu ve Humeyni'nin yeni hükümete katılımı olmadan İran krizinin çözüme kavuşmayacağını ilan ederek bariz bir durumu tanımış oldu ('Aqeli 1993, 2:397).

1979 Ocak ayının ilk haftalarında, İran'da kitlelerin olaya katılım seviyesi zirveye çıktığında, birçok Fransız aydını İran Devrimi konusunda daha da heyecanlanmıştı. Bunlar arasında Matzneff de vardı. Daha önce gördüğümüz gibi Matzneff, başta daha şüpheci davranmıştı. 13 Ocak tarihinde *Le Monde*'a yazdığı "L'autel contre le trône" [Tahta Karşı Minber] başlıklı yazıda Matzneff, Avrupalı dinî önderlerin siyasete karşı ilgisizliği ile İran'da Şii ulemanın kitlesel bir hareketin fitilini ateşlemeyi başarmış olmasını kıyaslıyordu. Önde gelen İslam akademisyeni Louis Massignon'un, "yeryüzünde adalete duyulan arzu ile sonsuz yaşama duyulan susuzluğun" Şiiliğin ayırt edici özellikleri olduğu düşüncesine atıfta bulunarak, eğer böyleyse, "umarım ki hepimiz kendimizi biraz Şii olarak görürüz", diye bitirir yazısını (Matzneff 1979). Din akademisyeni Jacques Madaule de benzer hislerini dillendirmiştir (1979).

Yine de, bu heyecanın ortasında İran'ın hem içinde hem dışında soldan bazı çatlak sesler hâlâ duyulabiliyordu. Ünlü felsefeci Mahmud Enayat (1979) başlangıç aşamasındaki bir diktatörlüğe karşı uyarıda bulunuyordu. 19 Ocak günü, son aylarda hatırı sayılır ölçüde büyümüş olan Halkın Fedaileri grubu Humeyni'ye açık mektup yazıp, Şah karşıtı laik gruplara İslamcıların sayısız kez fiziki saldırıda bulunduğundan bahsetmişti. Fedailer uyarıyordu, "eğer İslama başvurmanın amacı... her muhalif düşünceyi, oluşumu ve görüşü bastırmaksa... tüm özgürlükçü vatanseverlerin bunu lanetleyeceğinden eminiz ve

insanların bunu ifşa etmek için ayaklanacağına inanıyoruz, çünkü bunu emperyalizmin ve gericiliğin bir dalaveresi olarak görüyorlar" ("Halkın Fedaileri" 1979, 31). Bu mektup Farsça yayımlanmış olsa da, Fransa Haber Ajansı (Agence France Press) 21 Ocak günü on bin laik solcunun Tahran'da yürüyüş yaptığını, "Şahın diktatörlüğünden İslami diktatörlüğün kucağına düşmek için kurtulmadık" diye haykırdıklarını bildirdi ("Marksist Gösteri" 1979, 32).

Fransa'da, önde gelen tarihçi Emmanuel Le Roy Ladurie de tartışmaya katılmış, İran'ın İslamcıları ile Batı tarihinde hoşgörüsüz bazı sert hareketler arasındaki rahatsız edici koşutlukları belirtmişti. Le Roy Ladurie her ne kadar Annales Okulu'na daha yakın olsa da, yapısalcılıktan epey etkilenmişti. Foucault gibi o da itibarlı Collège de France'ta ders veriyordu. 22 Ocak'ta *Le Nouvel Observateur*'de çıkan köşe yazısında "İran'ın paradoksu, bir yanda genelde "gerici" diyebileceğimiz güçler ile öte yanda "ilerici" addedebileceğimiz güçlerin ittifak kurmasıdır", diyordu (Le Roy Laurie 1979). Humeyni'den ve ulemadan "şoven bir İslamcılığın" avukatları olarak bahseden Le Roy Ladurie, 1979'un Şii din adamlarının on altıncı yüzyılın ikinci yarısındaki fanatik Fransız Katolikleriyle birçok ortak özelliği olduğunu ileri sürdü. Katolik Birliğini örgütleyen bu fanatikler, 1572'de binlerce Protestanın katledildiği korkunç Aziz Bartolomeus Yortusundan sonra bile, süregiden Protestanlık tehdidine karşı şiddet eylemlerinde bulunmuştu. 1588'e gelindiğinde, Birlik kent nüfusunun büyük kesimlerini harekete geçirmeyi başarmıştı. Bu konuda ve "demokratik taleplerinde" İranlı İslamcılar, Birliğe benziyordu. "Yığınların örgütlenmesi, gizli devrim komitelerinin diktatörlüğü, sıradan halkın, aynı zamanda orta sınıfın, özellikle de kapalı çarşı esnafının katılımı benzerliği artırıyor", diye eklemiştir Le Roy Ladurie. Bitirirken "Humeyni şahsiyetine, bizim 1580'lerdeki isterik vaizlerimizin bu uyuşuk ve tehlikeli muadiline" değinir. Bununla birlikte, 1979 Ocak ayının heyecanlı haftalarında bu gibi güçlü uyarılar istisnaydı.

Humeyni'nin 1 Şubat günü İran'a muzaffer bir edayla dönüşünü takip eden aylarda Foucault'nun yazılarını inceleyip bu yazıları zamanın öteki Fransız aydınlarının yazılarıyla karşılaştırdığımızda, kendisini neredeyse eşsiz ve epey sorunlu bir konuma yerleştirdiğini görüyoruz. Foucault, Şah karşıtı hareketin birçok farklı unsuru barındırdığını fark etmişti, fakat Humeyni'nin Şah karşıtı odağı muhafaza etme becerisini kayda değer bulmuştu. Modern iletişim vasıtalarını kullanan İslamcı hareketin tüm dünyaya ulaşma ihtimalini de görmüştü. Son olarak İslamcı hareketi, Avrupa'nın modernlik

biçimini yadsıdığı için önemsiyordu. İslamcı hareketin sınırları ihlâl eden "çılgın" söylemi olarak adlandırdığı şeyin, "akılcı" modernliğin hudutlarını parçalamasını umuyordu. Foucault'nun görüşüne göre, bu olabilirse, İran Devrimi hem Doğuda hem Batıda benzer hareketlerin müjdecisi haline gelebilirdi. Bu bağlamda, İslamcıların Marksistleri ve milliyetçi solu uzaklaştırıp devrimci harekete egemen olması konusunda hiçbir ciddi endişesi yoktu. Gelecek bölümde, Foucault'nun İranlı İslamcıları eleştirmeden kucaklayışı üzerine patlak veren ve 1979'un Mart ile Nisan aylarında kamuoyu önünde cereyan eden ihtilafı inceleyeceğiz.

Dördüncü Bölüm
Devrimin Neticesini Özellikle Kadın Hakları Bakımından Tartışmak

HUMEYNİ'NİN İKTİDARI ELE GEÇİRMESİNE FOUCAULT'NUN VE RODINSON'UN TEPKİSİ

Artık saygıdeğer "imam" unvanıyla hitap edilen Humeyni,[1] İran'a 1 Şubat 1979'da döndü. Bu olay Tahran sokaklarında üç milyon kişi tarafından kutlandı. Doğrudan Behişt-i Zehra Mezarlığına gidip, orada monarşiyi ve meclisi, yani senatoyu gayrimeşru ilan etti. Görsel basını, yani televizyonu, radyoyu ve sinemayı "ahlaki çürümenin yuvası" olarak yaftaladı. Orduya hitap ederek askerleri "İslamı" ve ulusal bağımsızlığı seçmeye çağırdı. İran'ın, kendisini yabancı boyunduruğundan kurtarmakta olduğunu söyledi (Humeyni 1999, 6:15). Humeyni Şahın son başbakanı Şapur Bahtiyar'dan iktidarı devralırken, Fransız basını İran konusunda daha temkinli davranmaya başlamıştı. 3 Şubat günü *Le Monde* kendi görüşünü belirtti: "Laik güçler ve sol, soylu bildirilerine rağmen hoşgörüsüz ve baskıcı olabilecek bir İslam Cumhuriyetinin ortaya çıkışıyla birlikte kaygı ve öfkelerini ortaya dökmeye başladı" ("Le tout ou rien" [Ya hep ya hiç] 1979). Ayrıca *Le Monde*, Bahailere yapılan geniş kapsamlı ve örgütlü eziyetleri de haber yapmıştı.

6 Şubat günü Humeyni, ılımlı İslamcı Mehdi Bezirgân'ın ön-

[1] Daha önce bahsedildiği gibi imam, Sünnilikte camide namaz kıldıran kişidir, oysa Şiilikte imam terimi dinin ilk önderleri için kullanılır. Bu kelimenin 1979'da Humeyni için kullanılması, onun, kıyamet alâmetlerinin belirdiği bir dönemde ortaya çıkacak Mehdi olabileceğini ima ediyordu.

derliğinde geçici bir hükümet kurdu. Böylece din adamları rejimi, oluşum aşamasında nispeten iyi niyetli bir görünüme bürünmüştü, dolayısıyla birçok kişi zaten 77 yaşına gelmiş olan Humeyni'nin tefekkür hayatına çekileceğini ve dinî partilerin yanı sıra laik partilerin de yönetimde rol alacağı geniş bir koalisyon hükümetinin kurulmasına olanak tanıyacağını tahmin ediyordu. 8 Şubat günü bir milyon insan, yüzlerce asker de dahil olmak üzere, Tahran sokaklarına dökülüp Bahtiyar'ı bir an önce istifa etmeye ve yerini Humeyni'nin atadığı hükümete bırakmaya çağırdı. Ordu çatırdamaya başlarken, Hava Kuvvetleri teknisyenleri açık açık Humeyni'ye arka çıkıyordu, oysa seçkin bir askerî birim olan Cavidan (Ölümsüzler) birliği direnişini sürdürüyordu. Artık sokaklarda barikatlar kurulmuştu ve 11 Şubat'ta Bahtiyar'ın istifa edip kayıplara karışmasıyla eski rejimin direnen son kalıntıları da çökmüş oldu.

Foucault'nun *Corriere della serra* için yazdığı son makale, "İslam Denen Barut Fıçısı" 13 Şubat günü bu safhada basıldı. Şimdiye kadar İran'da olup biteni kelimenin geleneksel anlamıyla devrim olarak nitelemenin zor olduğunu yazmıştı. Sokaklarda barikatlarla, "nihayet tanıdık bir simanın ortaya çıktığını" ileri sürüyordu ("İslam Denen Barut Fıçısı", Ek, s. 302). Fransız Marksist söylemle dalga geçerek devam ediyordu:

> Bugün sanki bize daha aşina bir dünyadayız. Barikatlar kurulmuştu; cephaneliklerden silah ele geçirilmişti; alelacele toplanan konsey, atılan taşlar camları indirmeden ve kapıların, kalabalığın baskısına dayanamayıp açılıvermesinden hemen önce bakanlara istifa edecek kadar zaman bıraktı ancak. Tarih, sayfanın altına bunun devrim olduğunu tasdik eden kızıl mührünü bastı. Dinin rolü perdeyi açmaktı; şimdi mollalar dağılacak, kaçarken siyah ve beyaz cübbelerini çıkartacaklar. Dekor değişiyor. İlk perde başlamak üzere: Sınıf mücadelesinin, silahlı öncülerin, yığınları örgütleyen partinin, vesairenin perdesi. (*A.g.e.*)

Marksist solun ya da laik milliyetçilerin ana sahneyi ele geçireceği tahminlerine Foucault'nun metelik vermeyişinin kesinlikle doğru olduğu anlaşılacaktı.

Daha da önemlisi, yeni bir devrimci hareket türünün ortaya çıkmış olduğunu, bu hareketin etki alanının İran sınırlarının çok daha ötesine yayılacağını belirtir Foucault:

> Belki bunun tarihsel önemi, bilinen "devrim" modeline uymasında değil, Ortadoğu'daki mevcut siyasi durumu, dolayısıyla küresel

> stratejik dengeyi altüst etme potansiyelinde bulunacak. Şimdiye kadar bu harekete güç vermiş olan münferitliği, eğer genişleme gücü bulursa bundan sonra tehdit edici hale gelecektir. Dolayısıyla, *"İslamcı" bir hareket olarak bütün bölgeyi ateşe verebilir, istikrarsız yönetimleri devirebilir, en sağlam yapının rahatını bozabilir. İslam sadece din değil, aynı zamanda yaşam biçimi, tarihe ve belirli bir uygarlığa bağlılıktır; bu din, yüz milyonlarca insan için devasa bir barut fıçısına kolaylıkla dönüşebilir.* Dünden itibaren, her Müslüman devlet zamanın sınamış olduğu geleneklerini temel alan, içeriden yükselen bir devrim geçirebilir ("İslam Denen Barut Fıçısı", Ek, s. 304; vurgu sonradan eklenmiştir).

Burada Foucault İslamcılığın ulaşabileceği küresel menzili yine sıra dışı bir keskinlikle sezmiştir. İlerleyen yıllarda İslamcı hareketler İslam âleminin kilit ülkelerinde ayaklanmalar sahneleyecek ve/veya çok sayıda takipçi kazanacaktı. Buna ilaveten Foucault, İslamcılığın küresel etkisinin, toplumda bunun kadar derinden kök salmamış olan Marksizmin etkisini aşacağını ileri sürdü; "İslamcı hareketin devingenliğini" yüceltiyor, bunun "Marksist, Leninist ya da Maocu nitelik kazanmış bir hareketin etkisinden çok daha güçlü olduğunu" söylüyordu (*A.g.e.*, s. 304). Fakat, İran hakkındaki eski yazılarında olduğu gibi, bir eleştiri ya da tereddüt notu bile yoktu. Bunun yerine yazının tonu neredeyse övgü doluydu.

Şubat ortasına gelindiğinde İran dünya siyasetinin merkez sahnesine çıkmıştı. Bu durumdan ötürü, müteakip iki ay içerisinde Fransız aydınlardan sağanak halinde yorumlar geldi.[2] Kadınların tekrar peçe takmasını buyuran Humeyni'nin emrine karşı İran'da ve yurtdışında tertiplenen feminist protestoların ardından mart ve nisan aylarında tartışma doruk noktasına ulaştı. Bu feminist protestolar sırasında Foucault, İran konusunda sessiz kalmış olsa da, İran'a dair eski yazıları artık feministlerin, solcuların ve liberal aydınların saldırılarına maruz kalıyordu.

Humeyni artık egemenliğini pekiştirmeye başlamışken, Rodinson *Le Nouvel Observateur*'ün 19 Şubat sayısında yayımlanan "Humeyni ve Maneviyatın Önceliği" başlıklı makalede Foucault'ya daha önce yönelttiği eleştirilerini sürdürüyordu. Her ne kadar Rodinson, Jacques Julliard'ın önceki bölümde değindiğimiz ve Foucault'nun

[2] En önemli katkılardan ve ihtilaflardan bazılarına değineceğiz, özellikle de Fransız aydınların tartışmalarına odaklanacağız, fakat ara sıra uluslararası platformda feminist tartışmalara da atıfta bulunacağız.

fikrine benzer bir fikirle, yani "maneviyatın önceliği" düşüncesiyle sona eren makalesine yanıt verdiğini söylese de, açıkça dile getirmediği gerçek hedefi Foucault'ydu.[3] Aralık ayında *Le Monde*'da basılan yazı dizisinde olduğu gibi Rodinson, İslamcı bir yönetimin tehlikelerine karşı uyarıda bulunuyordu. Marx'ın ideoloji kavramını ve Weber'in dinî karizmanın toplumu harekete geçirme gücüne dair düşüncesini kullanarak İran Devrimi konusunda Batılı aydınların safdil tutumuna da işaret ediyordu:

> Din adına gerçekleşen devrimci hareketler ne olanaksızdır, ne de skandal yaratacak niteliktedir. Başka hareketlere kıyasla daha başarılı olabilirler. Ancak, kazandıkları zaferler karşısında ihtiyatlı olunması gerekir. Hem bu hareketlerin içinde yer alan aydınların propagandaları hem de dışında kalan aydınların safdilliği karşısında eleştirel tutumu korumak gereklidir. Devrimci bir eğilimi İslam sancağı altında ileri taşımak kolay olabilir. Oysa toplumu muhafazakâr ve gerici seçeneklerle sindirmek isteyenler için din daha üstün ne imkânlar tanır! Dinler, Tanrı inancını vazettikleri için değil, toplumların içkin kötülüklerine dair envanterlerinde bulunan tek çare ahlaka davet olduğu için tehlikelidirler. Envanterlerinde bu çarelerden ne ölçüde varsa, ekseriyetle ruhban sınıfına uyan toplumsal *statükoyu* o ölçüde kutsallaştırırlar. İktidara geldiklerinde, ahlak reformu yapmak için, söz konusu ahlak reformuna dayanan bir düzen dayatmanın cazibesine genellikle boyun eğerler. ("Humeyni ve Maneviyatın Önceliği", Ek, s. 309.)

Erken modern dönemde Avrupa'da yaşamış dindar devrimcilere atıfta bulunan Rodinson, Humeyni'nin "bir Savonarola" ya da belki "siyasi açıdan pratik fikirler ortaya koyabilirse bir Calvin ya da Cromwell olabileceğini" ileri sürdü. Bununla birlikte Rodinson, "Humeyni'nin Torquemada'ya özenen bir Dupanloup'a da dönüşme" tehlikesini belirterek makalesini bitirir (*A.g.e.*, s. 309); yazar burada on dokuzuncu yüzyıl Fransız liberal Psikoposu Félix Dupanloup ile on beşinci yüzyılın kötü şöhretli İspanyol engizisyoncusuna gönderme yapmaktadır. Değindiği bu son konu aynı zamanda, Foucault'nun *Corriere della serra* için yazmış olduğu 8 Ekim tarihli makalesine doğrudan yanıt-

[3] Bu makalenin 1993 tarihli tekrar basımında Rodinson'un da belirttiği gibi, 1978 tarihli *Le Monde* makalesinde "az çok örtük" bir biçimde Foucault'ya yanıt vermişti, ama *Le Nouvel Observateur*'de amacı Foucault'ya "daha kesin ve özgül bir tarzda" yanıt vermekti ("İran Konusunda Foucault Eleştirisi," Ek, s. 340).

tır; o makalede Foucault, İran ulemasının öfkeli "seslerinin", muhtemelen "Floransa'da Savonarola'nın, Münster'de Anabaptistlerin ya da Cromwell devrinde Presbiteryenlerin sesleriyle" aynı korkunçlukta olduğunu yazmıştı ("Tahran: Şaha Karşı İman", Ek, s. 255). Pek çok Fransız aydını yeni rejime sempatisini ifade etmeyi sürdürüyordu, hem de bazen feminist gerekçelerle. 1 Mart günü *Le Monde*'da yayımlanan "Peçe Salt Baskı Alâmeti Değildir" başlıklı köşe yazısında iki feminist antropolog, peçenin, "kadınların kendilerini erkeklerle eşit konumdaki aktivistler olarak kabul ettirmesine imkân tanıdığını" ileri sürmüştü (Desmet-Grégorie ve Nadjmabadi 1979).[4]

Şubat sonuna gelindiğinde, İran'da gerçek iktidar Humeyni'nin etrafındaki küçük ve ketum ulema grubundan oluşan Devrim Konseyinin elindeydi. Yüzeyde Bezirgân hükümeti nispeten çoğulcu görünüyordu, hükümette ulemadan kimse yoktu ama Ulusal Cephe'den dört üye vardı, Kerim Sencabi de dışişleri bakanıydı. Fakat Humeyni'nin konseyi hükümetin emirlerini sık sık geri alıyor ve buyruklarıyla hükümetin siyasetlerini değiştiriyordu. Ayrıca yeni rejim, Şah rejiminin eski yetkililerini yakalamaya başlamıştı. Bunlardan bazıları süratle yargılanmalarının ardından idam edilmişti. Buna ilaveten, yeni yönetim radyo/televizyon basınına katı bir denetim uyguluyor, alkollü içki içenleri halkın gözü önünde kırbaçlatıyordu. Bezirgân, "Marksistlere" sık sık sözlü sataşmalarda bulunmaya başlamıştı. Ülkeyi istikrarsızlaştırmaya çalışırlarsa onları ezeceği tehdidini savuruyordu. Bu uyarılar çoğunlukla yeni hükümeti eleştirmeye başlayan Fedaileri, Mücahitleri ve öbür aşırı solcu grupları hedef alıyordu. Safça hareket eden Halkın Mücahitleri en başta eleştirilerini Humeyni'nin çevresindeki katı ulema yerine Bezirgân hükümetini oluşturan "liberal burjuvalara" odaklamıştı. Yine bir olası muhalefet odağı olan Sovyet yanlısı Tudeh Partisi, Humeyni'yi koşulsuz desteklediğini anında ilan etmişti.

Le Monde'un 17 Şubat tarihli haberinde Tahran Üniversitesi yerleşkesinin şimdiden "kadınların erkeklerle yan yana gelip onlarla eşiti gibi konuşabildiği nadir yerlerden biri, belki de tek yer" olduğu bildiriliyordu (Balta 1979a). Musaddık'ın yakın arkadaşı ve Ulusal Cephe'nin saygın önderlerinden olan Ali Şaygan, Fransa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yıllarca sürgün hayatı yaşadıktan sonra 25 Şubat'ta İran'a dönmüştü. Birçok kişi, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki İranlı Öğrenciler Konfederasyonu'nun Şah karşıtı et-

[4] Meselenin kuramsal bir bakış açısından anlatımı için bkz. Afary 1997.

kinlik düzenlenmesinde kilit rol oynamış olan Şaygan'ın, İran'ın ilk cumhurbaşkanı olmasını bekliyordu. Bazı İslamcı projeleri onayladığını ifade etmişti, örneğin alkollü içkinin yasaklanması gibi. Ama Humeyni'yle ilk buluşmasından sonra, Şaygan devrimin aldığı istikamet konusundaki güçlü çekincelerini seslendirdi: "İran, İslamın ilk yüzyılına geri dönemez, bunun yerine uluslararası standartları karşılayan yeni bir hükümet oluşturmak zorundadır" (Şaygan 1979).

1 Mart günü, sol eğilimli İranlı Yazarlar Derneği açıkça, "devrimin demokratik karakterinin muhafaza edilmesi gerektiği" uyarısını yaptı. Dernek, devrim sırasında genel grevlerde etkin hizmet vermiş işçilerden ve kamu görevlilerinden oluşan seçilmiş konseylerini tanımayı reddeden geçici hükümetten şikayetçiydi. Sansür geri dönmüştü ve ifade özgürlüğü üzerindeki kısıtlamalar tekrar tesis edilmişti. Kendisini kanun görevlisi yerine koyanlar gazetelere göz dağı veriyor, şiddet tehditleriyle halk gösterilerini ve konferansları hedef alıyorlardı. Kütüphanelerde kitapları "temizliyorlardı", "devrimde önemli rol oynamış olan kadınların haklarını feshediyorlar ve dinî duygular adına İran'ın [gayri İslami] ulusal festivallerini ve [Nevruz gibi] ritüellerini ders kitaplarından çıkartıyorlardı" (Kanun-i Nevisandegan-i İran 1979).

6 Mart günü laik solcu ve milliyetçi partiler, Musaddık'ın ölüm yıldönümünü anmak üzere yığınların bir araya toplanmasıyla güçlerini ispatlayabildi. *Le Monde*'da çıkan habere göre, o gün yüzbinlerce kişiden oluşan kalabalığa solun destekçileri egemendi. Birçok kadın katılmıştı, bunlardan çok azı kara çarşaf giymişti. Humeyni'yle arasına bir parça mesafe koyan Ayetullah Telekani, devrimi desteklemiş olan güçler arasında hoşgörü ve birlik çağrısı yaptığı bir söylev vermişti. Musaddık'ın torunu Hidayet Metin-Defterî en çarpıcı konuşmayı yaparak yeni bir siyasi grubun, Ulusal Demokratik Cephe'nin kurulması çağrısında bulundu. 1906 Meşrutiyet Devriminin ilkelerinden bazılarını anımsatan Metin-Defterî, 30-31 Mart tarihlerinde tek bir sorunun, İran, İslam Cumhuriyeti olmalı mı olmamalı mı sorusunun yanıtını aramak üzere yapılacak olan halk oylaması yerine gerçek bir tartışma ortamının oluşturulmasını talep etti. Ayrıca sansürün ve kadınlara uygulanan ayrımın sona erdirilmesini, İran azınlıklarına kültürel ve siyasi özerklik verilmesini savundu (Balta 1979b).

Kendi hesabına Humeyni, kadın haklarını kısıtlamak için çabucak harekete geçti. 27 Şubat'ta, kadın hakları için kilometre taşı niteliği taşıyan (bkz. Üçüncü Bölüm) Aileyi Koruma Yasası'nı yürür-

lükten kaldıran bir belge düzenledi. 3 Mart'ta, yeni rejim, kadınların yargı alanında çalışmasını yasakladı. Ertesi gün Humeyni, boşanma hakkının sadece erkeklere ait bir ayrıcalık olacağını duyurdu. 9 Mart'ta spor yapan kadınlara yasak geldi, buna Olimpiyat takımı da dahildi. 8 Mart'ta Humeyni, kadınların çarşaf giymesini emretti, böylece hem ulusal, hem de uluslararası bir ihtilafı ateşlemiş oldu.

1979 MARTINDA İRAN'DA KADIN HAKLARINA DAİR İHTİLAF

8 Mart Dünya Kadınlar Günü gösterilerinde İran'ın İslamcı yeni rejiminin baskıcı karakteri, uluslararası destekçileri için birdenbire görünür hale gelmişti. Ziyadesiyle dindar kadınların giydiği geleneksel çarşafı tüm kadınların giymesi buyruğuna karşı İranlı kadın aktivistler ve erkek destekçileri o gün Tahran'da ve Kum'da gösteriler yaptılar. Gösteriler beş gün sürdü. Doruğa ulaştığı noktada gösterilere Tahran'da erkek ve kadın on binlerce insan katılmıştı. Bazı solcu erkekler, kadınların etrafında kordon oluşturup yeni kurulmuş olan Hizbullah, yani "Allah'ın Partisi" grubunun silahlı saldırganlarını dövüşerek savuşturmaya çalıştılar. Göstericiler "Çarşafa Hayır", "Kahrolsun Diktatörlük" diye slogan attı, hatta ara sıra "Kahrolsun Humeyni" sesleri de çıktı. Afişlerden birinde "Özgürlük İçin Devrim Yaptık, Fakat Elimize Geçen Tutsaklık" yazıyordu, kimi afişler ise "Özgürlüğün Şafağında, Özgürlüğümüz Yok" diyordu. Hizbullah ise, "ya örtüneceksiniz ya dayak yiyeceksiniz," diye bağırıyordu, ancak tepkileri genelde sözlü değildi; tepkilerini taşlarla, bıçaklarla, hatta kurşunlarla gösteriyorlardı.

Uluslararası feminist hareketin önemli bir şahsiyeti bu olaylara hem tanıklık etmiş hem de katılmıştı. *Cinsel Politika* (1970) kitabının yazarı Kate Millett, 8 Mart'tan birkaç gün önce New York'tan gelmişti (aynı günlerde Fransız feministler de İran'daydı). Devrimden önceki yıllarda, İran Sanatsal ve Fikrî Özgürlük Komitesi'nin [Committee on Artistic and Intellectual Freedom in Iran; CAIFI] bir parçası olarak Millett, ABD'nin arka çıktığı Şah rejimi döneminde gerçekleşen insan hakları ihlallerini, Birleşik Devletler'in pek çok yerleşkesinde yaptığı sayısız sunumla anlatmıştı. Bu kez ise CAIFI'nin ve Tahran'daki feministlerin daveti üzerine İran'a gelmişti. Daha sonra *Going to Iran* [İran'a Gitmek] (Millett, 1982) başlığıyla kapsamlı, izlenimci yine de çok dokunaklı bir hatırat yayımlayacaktı. Millett'in üç yüz sayfalık hatıratının bütünü, kadın meselelerinin ön plana çıktığı bu tek

haftaya adanmıştır.[5] Millett'in yazdıkları Foucault'nun naklettiklerinin kontrpuanı gibiydi. İkisi de İran halkına tutkulu bir bağlılık göstermiş, ikisi de kamuya mal olmuş aydınlar olarak hayatlarının önemli bir kısmını Şah karşıtı davaya adamıştı. Foucault devrimci hareketin bütünüyle birleşik karakterini vurgularken, Millett harekete dahil olan güçlerin çoğulluğuna odaklanmıştı. Millett'in İran'ı Foucault'nun İranına kıyasla daha fazla çeşitlilik barındırıyordu. Laik ve dindar, kadın ve erkek, eşcinsel ve eşcinsel olmayan, gayrimüslim ve Müslümandı. Foucault'nun, Humeyni etrafında birleşen farklılaşmamış bir bütünlük gördüğü yerde, Millett, Şahı deviren hareketin içinde derin çelişkiler görmüştü. Foucault, bu çelişkiler ortaya çıktığı zaman, Şah karşıtı hareketi sessiz kalarak desteklemişti. Şah karşıtı harekette Foucault'dan bile daha faal olan Millet ise bu çelişkilerin içerisine dalıyor, kadınların, eşcinsel erkeklerin, işçilerin, dinî ve etnik azınlıkların haklarını desteklemek maksadıyla bu çelişkileri derinleştirmeye uğraşıyordu.

8 Mart yaklaşırken, Dünya Kadınlar Gününde kutlama tertipleme girişiminde bulunan kadın aktivistlere basında saldırılıyordu. *Kadınların Uyanışı* adlı İran gazetesi, feminizmin Batı komplosu olduğunu söyleyen ulema ithamlarına şiddetle tepki göstermişti:

> "Kadın" ve "uluslararası" kelimeleri bunların kıt beyninde dine küfredildiği kabusunu uyandırıyor ve doğal olarak bu etkinliğin, "yozlaşmış ve uçkuru gevşek kadınların katıldığı uluslararası bir komplo olduğu" sonucuna varıyorlar. Fakat bu gibi düşünceler bizim bilinçli ve özgürlük âşığı kadınlarımıza uzak. Militan, cefakâr kadınlarımız bu iftiraların ve zorbalıkların yarattığı sıkıntıya evlerden çiftliklere, fabrikalara, devlet dairelerine, okullara kadar her yerde katlanmakta. Bugün, ülkemizin son elli yılına damgasını vurmuş en büyük zorbalık ve diktatörlük odağı, bu kadınların ve onların yanında yer alan erkeklerin kararlı, cesur mücadelesi sayesinde devrilmişken, kadınlar daha fazla sömürüyü ve baskıyı hoşgörmeyecektir. (Aktaran: Azari 1983, 194.)

Humeyni'nin ve ona yakın mollaların denetlediği karanlık bir siyasi

[5] Millet'in anlatısında gerçek olaylara dair hatalar yok değil, bu hatalardan bazıları da eğlencelidir. Örneğin bir yerde, nispeten daha hoşgörülü olan Ayetullah Telekani'nin ismini farkında olmadan mizahi bir tınıyla Ayetullah Toleranî olarak veriyor. Burada ve aşağıda, olaylara dair şu tahlillere de dayanıyoruz: Tabari ve Yeganeh (1982); Azari (1983); ve Afary (1983), ayrıca o zamanın kaynakları.

ve polisiye güç olan Komite, kadın aktivistleri taciz etmiş ve zaman zaman göz altına almıştı. Bu zorluklara rağmen, feministler 8 Mart gösterisi planlarından vazgeçmedi. Millett, gerçek rejim muhaliflerinin ya da muhalif olduğu düşünülenlerin hızlıca yargılanıp idam edilmesine, aynı zamanda içki içenlerin kırbaçlanmasına da değinir. Ancak lezbiyen bir aktivist olarak, eşcinselleri şimdiden öldürmeye başlamaları onu sarsmıştı: "Eşcinsellere gelince, hemen oracıkta yol üstünde vuruluyorlardı, yargılanmaları saniyeler sürüyordu" (Millett 1982, 109).

8 Mart sabahı, Humeyni'nin kadınları çarşaf giymeye mecbur kıldığı o kötü şöhretli emrini verdiği bir zamanda, yüzlerce feminist Dünya Kadınlar Günü gösterisi için Tahran Üniversitesi'nin avlusunda çoktan toplanmaya başlamıştı. Bu habere acı alaylarla tepki verdiler. Yerleşkedeki düşman tavırlı erkeklerin ağır sözlü sataşmalarına rağmen, beş bin kadar kadın üniversiteden yürüyerek çıkıp sokaklara daldı; orada İslamcı karşıt göstericiler kadınlara fiziksel tacizde bulundu. İki gün sonra, 10 Mart Cumartesi günü binlerce kişi kadın hakları için yürüdü. Bu yürüyüşten sonra on beş bin kadın, adalet bakanlığının önünde oturma eylemi yaptı. Kadınların hükümete tebliğ ettiği bildiri, "cinsiyet, renk, ırk, dil, görüş ayrımı yapmaksızın herkese özgürlük" çağrısında bulunuyordu. Sekiz talepleri arasında giyinme özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve "ulusal hukuktaki kadınlar ile erkekler arasındaki tüm eşitsizliklerin" kaldırılması vardı ("İranlı Kadın Protestocuların Bildirisi," Ek, s. 311). O zaman hükümet, yeni kıyafet yönetmeliğinin bir zorunluluk değil, tavsiye olduğunu ve Aileyi Koruma Yasası'na tekrar işlerlik kazandırılacağını duyurmuştu, fakat bu iki ödünün de sadece geçici olduğu anlaşılacaktı. Günün en çok rağbet gören sloganı şuydu: "Özgürlüğün Şafağında, Özgürlüğümüz Yok" (Millett 1982, 139).

Fransız kadın hareketinden Claudine Moullard da İranlı feministlerin davetiyle oradaydı ve 11 Mart'ta düzenlenen basın toplantısında "Siyaset ve Ruhçözümleme adlı Fransız kadın özgürlüğü grubunun" ve *Des femmes en mouvement* dergisinin mensubu olduğunu söylemişti. Şunu da eklemişti: "Kadınların mücadelesi ilk günden itibaren uluslararası olagelmiştir; İranlı kadınlar zincirlerini kırdığında, dünyanın tüm kadınları ilerleyebilir" (Millett 1982, 160-62).

12 Mart'a gelindiğinde, kadınların gösterileri bütün ülkede sayısız şehre sıçramıştı. Tahran Üniversitesi'nde uzun süren halka açık bir tartışmadan sonra, Halkın Fedaileri grubunun yürüyüşçüleri koruma işini bırakmasına ve öbür solcu grupların, kadınları yürüyü-

şü iptal etmeye zorlamasına rağmen, yine binlerce insan sokaklara döküldü. Göstericiler, kanun görevlisi rolünü üstlenmiş İslamcılara karşı kendilerini gene siper eden sayısız erkek solcu tarafından bir nebze olsun korundular. Kısa süre sonra, kadın hareketi halk gösterilerini iptal etti. Bunun başlıca sebebi, Tahran Üniversitesi yerleşkesinin en etkili grubu olan Halkın Fedaileri gibi solcu grupların baskısıydı. Fedailer, Olası bir dış müdahale ya da kraliyetçilerin entrikaları karşısında, devrimci kampın içerisinde çıkması muhtemel yeni bir iç savaştan kaçınma gerekliliğinin o an için en önemli mesele olduğunu ileri sürmüştü (Gueyras 1979b).

Fransız medyası kadınların gösterilerine ayrıntılarıyla yer verdi. *Le Monde*, "İslamcı bir mahkemenin" "eşcinsel sapıklıktan" suçlu bulunan iki "ahlaksız" erkeğin idamını infaz ettiği haberini duyurdu (Gueyras 1979a). *Des femmes en mouvement* ve *Histoires d'elles* dergileriyle bağlantılı feministler, İran hakkında hem Fransız hem de İranlı kadınların söz aldığı halka açık büyük tartışmalar düzenliyordu. Komünist Parti'nin solunda kalan en büyük grup Troçkist Devrimci Komünist Birliği [LCR; *Ligue Communiste Révolutionnare*], İranlı kadınlarla "dayanışma" çağrısında bulundu. 14 Mart'ta solcu gazete *Libération*'da bildirildiği gibi bu kadınlar, "tüm işçilerin, azınlıkların, eşcinsellerin özgürlüğünü tehdit eden İslamcı bir normalleşmeye karşı, kendi hayatlarını denetleme hakkı elde etmek için savaşıyordu." *Libération*'un heyecanla naklettiği üzere, İranlı feministleri desteklemek amacıyla 16 Mart Cuma günü Paris'te bin kişi gösteri yaptı. Sloganlar arasında, "Ne Şaha ne Ayetullaha teslim oluruz" ve "Tahran'dan Kazablanka'ya, peçe düşecek" vardı. Katılımcılar içinde İranlı ve Fransız feministler, ayrıca eşcinsel ve lezbiyen aktivistler bulunuyordu (Delacour 1979a). Aynı gün İran'da, pek çoğu siyah çarşafa bürünmüş kadınlardan oluşan yaklaşık yüz bin gösterici, Humeyni'yi savunmak ve önceki haftanın kadın gösterilerini kınamak amacıyla Tahran'da bir araya toplandı. 10 Mart'taki feminist gösteriden çok daha büyük olan bu gösteri, bedava ulaşım imkânı dahil rejimden tam destek görmüş ve sokaklarda şiddetli tacizlerle mücadele etmek zorunda kalmamıştı.[6]

Paris'te Simone de Beauvoir, 19 Mart'ta bir basın toplantısı düzenleyerek, feminist aktivistlerden ve aydınlardan oluşan uluslararası bir delegasyonun bilgi toplamak için İran'a gideceğini duyurdu. Beauvoir, sağlık sebeplerinden dolayı İran'a yolculuk tasarısını iptal

[6] Bu dönemde İslamcı kadınların rolüne dair daha fazlası için bkz. Afary 2001.

etmek zorunda kalmış olsa da, dayanışma bildirisinde bulundu:

> İranlı kadınlardan gelen sayısız çağrı üzerine Uluslararası Kadın Hakları Komitesi'ni (CIDF) kurduk. İçinde bulundukları durum ve isyanları bizi harekete geçirdi.... Üstlendiğimiz ilk görev bugün için çok, ama çok acil. İranlı kadınların mücadelesi hakkında bilgi edinmek, bu bilgiyi nakletmek ve mücadelelerini destekleme görevidir bu. Bu kadınların pek çoğu bize müracaat etti. Ayrıca mücadelelerini, kavgalarını ve eylemlerini gördük. Başkalarının bu kadınları içine düşürmek istediği aşağılanmanın derinliği bizce malumdur, dolayısıyla onlar adına savaşmayı kararlaştırdık... Görevin başarısızlıkla sonuçlanması gayet muhtemel, çünkü delegasyon İran'a vardığı an geri gönderilebilir. Yine de bu adım atılacak, o yüzden çok sayıda Batılı kadının, Fransız kadının, İtalyan kadının ve başka kadınların, İranlı kadınların mücadelesiyle dayanışma gösterisi tertiplemesi önemli. ("Simone de Beauvoir'ın Konuşması", Ek, s. 311-312.)

Aslında tüm belirtiler delegasyonun pek bir ilerleme kaydedemeyeceğini düşündürtüyordu, çünkü tam da o gün Millett, yeni rejim tarafından "İslam Devrimine karşı kışkırtıcılık yaptığı için" İran'dan sınır dışı edilmiş ve Paris'e gitmişti (Delacour 1979b).

Orly hava alanında düzenlediği basın toplantısında Millett, Tahran'daki gösterilerin kendisini nasıl derinden etkilediğini ifade etti: "İranlı kadınlar fevkalade insanlar" ve "büyük bir cesaret kuşanmışlar". Ayrıca Millett İran'da gittikçe daha baskıcı hale gelen atmosferi de doğruladı (Delacour 1979b; ayrıca bkz. Kempton 1979). Zaman zaman Amerikan feminist dergi *Ms.*'ye benzetilen popüler feminist dergi *Choisir*'in editörü saygın feminist Gisèle Halimi, Millett'in sınır dışı edilmesine tepki olarak 21 Mart'ta *Le Monde*'da bir makale yayımladı. Halimi soruyordu, "sömürgeleştirilmiş topraklarda onca devrim, baskıya direniş hareketi ve bağımsızlık hareketi nasıl oluyor da kadınların sömürüldüğü ve hor görüldüğü bir ortamda gerçekleşiyor? En azından bu kadınlar, işkencelere katlanırken, cesaretlerini sergilerken ve ölürken erkek yoldaşlarının eşiti değiller mi?" Aynı zamanda Halimi, İran'daki gösterilerin ardından yeni bir uluslararası feminist hareketin doğuşuna işaret ediyordu: "Bugünün feministleri için, uluslararası dayanışmanın ilk somut işaretleri ortaya çıkmıştır" (Halimi 1979). Daha solcu bir aylık feminist dergi olan *Histoires d'elles*'nin "İran'da Çarşaf Giyiliyor, Paris'te Yakılıyor" başlığıyla çıkan nisan sayısı da İranlı feministleri güçlü bir şekilde savunuyordu. Bu sayıda Cezayir asıllı Fransız yazar Leila Sebbar,

İranlı kadınların gösterileri için, devrimci hareketler tarihinde emsalsiz bir hadise demişti. Bunun sebebi, kadınların, erkek önderliğinin denetimini kabul etmeden bağımsız bir güç olarak ileri çıkmasıydı: "Şimdiye kadar devrimler (Cezayir, Çin, Vietnam devrimleri) kadınları dize getirmiş, hadlerini bildirmiş ya da sosyalist veya milliyetçi siyasal zorunluluklar uyarınca karma cinsiyetli bir eşitlikçiliğe itmişti. İlk defa kadınlar, İranlı kadınlar, devrimci bir düzene, yani İslam Devrimine boyun eğmeme durumunda" (Sebbar 1979).[7]

Uluslararası saygınlığa sahip başka feministler de İran hakkında konuşuyordu. Detroit'ten Marksist feminist Raya Dunayevskaya, 25 Mart'ta İranlı kadınları destekleyen güçlü bir bildiri yayımladı. Humeyni'nin, Millett'i sınır dışı etmesine karşı çıktı: "Kate Millett'in sınır dışı edilmesi, Humeyni'nin tüm bu hayaletleri kovma girişiminde saatleri geri almaya niyetli olduğunun simgesidir." Ayrıca Humeyni'nin "ellerinde silahlarla kendi kaderlerini tayin etme hakkı için savaşan Kürtleri durdurma" çabalarına da atıfta bulundu (Dunayevskaya 1979, 3).[8] Dunayevskaya, İranlı feministlerin kendi kendilerini örgütleyip kendi kararlarını vermelerini öncelikle ayrı bir yere koymuştu. Millett gibi o da, erkek solcuların dayanışmasını vurguladı: "1975'te Portekiz Devriminin başlangıcından sonra bu olan bitenler kesinlikle bir ilerleme, çünkü orada solcu erkekler kadınların gösterilerine saldırıp sonra yakalarını bu suçun cezasından sıyırmıştı. İran'da 1979 yılı gösterdi ki, hem erkek devrimciler kadın devrimcilere saldırılmasına göz yummayacaktı, hem de kadınlar devrimin içeriğini derinleştirmenin bir yolu olarak kendi başlarına yola koyulmuştu" (1979, 2-3). Buna ilaveten Dunayevskaya, İranlı feministlerin uluslararası bağlantılara açık olmasını da övdü. Mevcut başkaldırıyı Meşrutiyet Devrimi bağlamına oturttu; Morgan Shuster'in 1912'deki görgü tanıklığına atıfta bulunarak, bu önemli anda kadınların "tarihî rolü" dediği şeyden de bahsetti: "1907'den beri Acem kadınları, en radikal olmasa da dünyadaki en ilerici kesim olmanın neredeyse sınırında olmuştur. Bu beyanın, yüzlerce yıllık fikirleri hayal kırıklığına uğratması hiç önemli değil. Gerçek bu... Özgürlük ve özgürlüğün modern dışavurumları için verdikleri mücadelede, İran topraklarında yüzyıllar boyunca kendi cinslerinin elini kolunu bağlayan en kutsal

[7] O dönemde *Histoires d'elles*'de çalışmış olan ve bize derginin nüshalarını temin edip Fransız feministlerin İran Devrimine verdiği tepki hakkında değerli bilgiler sunan Helene Bellour'a teşekkür ederiz.

[8] Bu makelenin daha kısa hali şu kaynakta basılmıştır: Dunayevskaya 1996.

geleneklerden bazılarını yarıp geçiyorlar" (aktaran: Dunayevskaya 1979, 8-9). Son olarak, kadınların, işçilerin, ulusal azınlıkların haklarını kuşatan egemen bir molla rejiminin (mollokrasi) ülke içinde yaptığı eziyetleri mazur göstermek için emperyalizm karşıtlığını öne süren, İran'ın hem içinden hem dışından solcuları aşağıladı.

Bununla birlikte, Fransa'da ve başka yerlerde devrime yöneltilen bu feminist eleştileri tüm solcu aydınlar desteklememiştir. Marc Kravetz *Libération*'da, İranlı kadınlar arasındaki kaynaklarına göre "İranlı kadınların durumunun Paris'teki mitinglerde ifade edilen görüşlerden daha girift olduğunu" yazdı. Aynı zamanda eşcinsellerin idam edildiğini bildiren haberleri önemsiz gösterdi, bu idamların "aslında eşcinsellik için" değil, "eşcinsel pezevenkliği ve çocuklara yönelik cinsel taciz suçları" için yapıldığını yazdı, sanki Humeyni'nin gizli yargıçlarının sözüne güvenilebilirmiş gibi (Kravetz 1979). Kravetz'in makalesinin kısa süre içerisinde eşcinsel erkek aktivist Lola Steel'den keskin bir tekdir alması şaşırtıcı değil. Steel, Paris'teki 16 Mart gösterisine katılmıştı: "Bir eşcinsel olarak, İranlı kadınları desteklemek için bu gösteriye katıldım, çünkü eşcinsellerin 'silahla vurulduğundan' bahsedildiğini duymuştum." Daha sonra Steel, Kravetz'in bunların sırf sübyancı idamları olduğunu söyleyen değerlendirmesiyle dalga geçmişti. Eşcinselliğin Müslüman toplumlar dahil, tüm toplumlarda, farklı biçimlerde de olsa mevcut olduğuna işaret etmişti (Steel 1979).

İranlı feministleri desteklemek için sarfedilen uluslararası çabalara başka taraflardan da eleştiriler geliyordu. Mart ortasında Edward Said, Arap-İsrail çatışması hakkında Sartre ile Beauvoir tarafından tertiplenen bir oturuma katılmıştı. Bu oturumda, Beauvoir İranlı kadınların çarşafa sokulmasına karşı güçlü muhalefetini dışavurmuş gibi görünüyor. Yirmi yıl sonra yayımlanan nispeten küçümseyici bir anlatısında Said, Beauvoir'ın İranlı feministlerle ilgili tutumunu betimler:

> Beauvoir zaten oraya meşhur türbanıyla gelmişti, dinlemek isteyen herkese Kate Millett'la birlikte Tahran'a yapacağı yolculuk hakkında nutuk çekiyordu, orada çarşafa karşı gösteri yapmayı planlıyorlardı; bu bana patronluk taslayan, aptalca bir fikir olarak göründü, gerçi Beauvoir'ın ne diyeceğini duymaya hevesli olsam da, o an oldukça boş konuştuğunu fark ettim, müzakere edilecek gibi değildi... Beauvoir ciddi bir hayal kırıklığı yarattı, İslama ve kadınların örtünmesine dair sabit fikirlerini mırıldanarak bir hışımla odadan çıktı gitti. (Said 2000a)

Aynı günlerde Rodinson, Bahailere gittikçe artan bir eziyet uygulandığını bildiriyordu: "Bahailer öldürüldü, evleri yakıldı, mezarlarına saygısızlık yapıldı, çocukları kaçırıldı ve anne babaları İslam dinine geçerse çocukların geri verileceği söylendi." Bunu rejimin tertiplediği sonucuna varıyordu, çünkü Bahailerin çoğu ibadet yeri polis tarafından kapatılmıştı (Rodinson 1979). Özerklik isteyen İran Kürtlerinin talepleri hakkında Fransız basınında pek çok haber çıkmıştı. Yeni rejim bunlarla kırılgan bir ateşkes müzakere etmeden önce üzerlerine savaş helikopterleri göndermişti.

On sekiz kadından oluşan, çoğunlukla Fransızların katıldığı delegasyon İran'a 19 Mart'ta gidip iki hafta sonra geri döndü. Yolculukları sırasında ve sonrasında, delegelerden bazıları Millett'in duruşundan farklı bir tavır takınarak ziyaretlerine olumlu bir hava katmaya çalıştı. Solcu bir günlük gazete olan *Le Matin de Paris*'nin 24 Mart sayısında yazısı çıkan feminist kuramcı Catherine Clément birçok İranlı kadının 8 Mart gösterileri hakkında ikircikli duygular beslediğini söylüyordu, çünkü aynı zamanda Humeyni'yi de destekliyorlardı. Clément, son gün sağcı unsurların feminist yürüyüşü şişirdiğini iddia eden bir kadın göstericiden alıntı yapmıştı. Aynı gösterici Millett'e de sataşıyordu: "İran'a gelen bu Amerikalı kadınlar, SAVAK dört bin İranlı kadına işkence ederken neredeydi?" (aktaran: Clément 1979b; ayrıca bkz. Clément 1979a; Brière ve Macciocchi 1979). Belli ki Millett'in New York'ta yürüttüğü Şah karşıtı etkinliklerden haberdar değildi, üstelik Clément de okuyucularıyla bu bilgiyi paylaşmamıştı. Fakat İran'a giden uluslararası feminist delegasyonunun üyeleri arasında bu tür kanaatler istisna sayılırdı. Kadın delegelerin raporlarının çoğu, İran'da kadın haklarına dair epey kasvetli bir tablo çiziyordu (örneğin bkz. Kaup 1979; Macchiocchi 1979).

Millett ise İranlı feministlerin cesaretini ve zekâsını öne çıkarmayı sürdürüyor, bu mücadelenin henüz bitmediğini ima ediyordu: "Bunlar gördüğüm en pürüzsüz feministler. Tanrım, yaptıkları işte iyiler. Canları pahasına Şahla savaştılar, savaşmaya da devam ediyorlar. Biz yürürken, erkek gönüllüler, yani arkadaşlar, erkek kardeşler, kocalar, âşıklar bizi korumak için etrafımızda çember oluşturdu. Kadın haklarının demokratik hak olduğunu biliyorlardı. O yürüyüşler bütünüyle isyan ruhu taşıyordu" (aktaran: Kempton 1979).[9]

[9] Bu meseleler İran kırsalını da etkiledi. Devrim sırasında ve sonrasında köylü kadınların durumu hakkında bir değerlendirme için bkz. Friedl 1991.

"'HATALARIMI KABUL ETMEYE' ÇAĞRILIYORUM": FOUCAULT, İRAN KONUSUNDA SAVUNMAYA GEÇİYOR

Bu safhada Foucault, İran yazılarından ötürü ismen saldırılara maruz kalmaya başladı. 24 Mart'ta *Le Matin*'de Foucault karşıtı, epey tartışma doğurabilecek bir makale çıktı. Bu solcu günlük gazete, Clément'in makaleleri haricinde Humeyni'yi çok eleştirmişti. Emektar solcu gazeteciler Claudie ve Jacques Broyelle'in Foucault'ya yönelik bu saldırılarının başlığı "Felsefeciler Ne Düşlüyor?" idi. Başlık, Foucault'nun 1978 Ekiminde *Le Nouvel Observateur*'de çıkan "İranlılar Ne Düşlüyor?" başlıklı makalesine yapılmış açık bir göndermeydi. Bu makale Foucault'nun Fransızca basılan tek İran yazısıydı ve yayımlandığı zaman İranlı bir kadın olan "Atoussa H." ile sert bir polemiğe girmesine yol açmıştı zaten (Üçüncü Bölüme bkz.). Altbaşlık kışkırtıcıydı: "Michel Foucault İran Devrimi Konusunda Yanıldı mı?" Daha sonraki yıllarda Broyelle'ler çok daha muhafazakârlaşmış olsalar da, 1978'de güçlü bir feminist ve solcu sicilleri vardı. 1977'de Çinli kadınlar hakkında acı bir yazı yayımlamışlardı, bunun da yardımıyla Paris solu daha önce sempati duyduğu Maoculuktan uzaklaşmıştı (Broyelle, Broyelle ve Tscirhart 1980).

Broyelle'ler yazılarına, Foucault'nun İslamcı hareketi heyecanla övmesiyle dalga geçerek başlıyordu:

> İran'dan birkaç ay önce dönen Michel Foucault, İslamcı hükümet projesinde gördüğü, "siyasette manevi boyut açma girişiminden etkilendiğini" açıklamıştı.
>
> Bugün küçük kızlar tamamen kara çarşafa girmiş, tepeden tırnağa örtünmüş halde; peçe takmak istemeyen kadınlar bıçaklanıyor; eşcinseller süratle yargılandıktan sonra idam ediliyor; "Şeriat Rehberliği Bakanlığı" kuruldu; hırsızlar ve zina yapan kadınlar kırbaçlanıyor. İran, aslında kendisini kıl payı kurtardı. Şahın ve SAVAK'ın egemenliği altında geçen onlarca yıllık insafsız diktatörlükten sonra bu ülkenin "İspanyol tarzı" bir tuzağa, yani demokratik bir parlamento tuzağına düşmekten son anda kurtulduğu düşünülürse, bu gelişmeler ülkenin ne kadar talihli olduğunun kanıtıdır. ("Felsefeciler Ne Düşlüyor?" Ek, s. 312-313.)

Son iki cümle İspanya'nın 1977'de faşist diktatörlükten meşruti monarşiye geçişine atıfta bulunuyordu; bu rejimde solcu siyasi partiler parlamentoda çoğunluğu sağlamış, solcu sendikalar da iktisat çevrelerine hâkim olmuştu. Burada Foucault'nun İran makalesiyle olan bağlantısı, İran'da benzer bir demokratik geçiş yapılmasına yönelik

önerilere Foucault'nun saldırmış olmasıdır.

Broyelle'lerin tezlerinden bazıları, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* gibi çalışmalarındaki modern liberal adalet sistemi eleştirisine değiniyordu. Foucault'nun modernliğe dair eleştirisinin on sekizinci yüzyılın demokratik devrimlerinden bu yana kaydedilen ilerlemeye değinmediğini, dolayısıyla erken modern dönem öncesi adalet biçimlerinin yaptığı eziyetleri önemsizleştirdiğini ima etmişlerdi. Foucault'nun kurama dair genel konumunu ve İran'daki yeni rejimi kasteden Broyelle'ler, "terbiye edip cezalandıran bu maneviyata" alaycı bir şekilde atıfta bulunuyorlardı ("Felsefeciler Ne Düşlüyor?" Ek, s. 313). Ayrıca Foucault'nun, "ulema içinde hiyerarşi olmadığına" dair önceki ifadeleriyle ve yine Foucault'nun "hukuku aydınlatmaya muktedir manevi ışık ve legalizme riayet etmeme gerekliliği" dediği şeyi temel alan İslamcıların yasa kavramıyla dalga geçiyorlardı (*a.g.e.*).

Bundan başka, Broyelle'ler birçok büyük solcu aydının Stalin ya da Mao tarafından işlenen suçları mazur gördüğünü ve Léon Daudet gibi sağcıların Yahudilik karşıtı yazılarının Yahudi Soykırımını önceleğini belirtmiştir: "Hayır, bugün İran'da akan kandan bu felsefeci sorumlu değil... Léon Daudet Yahudi Soykırımından ne ölçüde sorumluysa ya da Batılı komünist aydınlar sosyalist Gulag takımadalarından ne ölçüde sorumluysa, o da o ölçüde sorumlu" ("Felsefeciler Ne Düşlüyor?" Ek, s. 314). Bununla birlikte, zaman zaman faşizmi ya da totaliter komünizmi mazur gösteren görüşlere sahip ayrıcalıklı Batılı aydının bir sorumluluğu bulunduğunu söylerler: Gerçeği aramak ve açıkça dile getirmek. Bu noktada Broyelle'ler, Foucault'ya İran hakkındaki düşüncesinin "hatalı" olduğunu kabul etme çağrısı yaptılar:

> Kişi aydınsa, hem "fikirler" üzerinde hem de "fikirlerle" birlikte çalışıyorsa, dalkavuk yazar olmama özgürlüğü varsa, yani bu konumu elde etmek için canı pahasına savaşmak zorunda değilse, aynı zamanda bazı yükümlülükleri de olması gerekir. İlki, daha önce savunmuş olduğu fikirler nihayet gerçeklik kazandıkları zaman bunların sorumluluğunu almaktır. "Halk adaleti" felsefecileri bugün, "İslamcı hükümet çok yaşa!" demelidir, böylece köktencilliklerinin en uç noktasına doğru gittikleri açıklığa kavuşur. Yoksa, şunu demelidirler: "Hayır, bunu istemiyordum, hatalıydım. Yaptığım muhakemedeki yanlış şuydu; düşüncemdeki yanlış buydu." Düşünüp taşınmaları gerekir. Ne de olsa işleri bu. (*A.g.e.*, s. 315.)

Bu makalenin bitiminde *Le Matin*, Foucault'nun cevabının bir sonraki sayıda yayımlanacağını duyuruyordu.

İki gün sonra 26 Mart'ta yayımlanan Foucault'nun cevabı aslında bir tepkisizlikti. Yanıtlamayacağını yazmıştı, "çünkü 'hayatım' boyunca asla polemiğe girmedim; şimdi de başlamak gibi bir niyetim yok," diyordu. Ekliyordu, "hatalarımı kabul etmeye çağrılıyorum." Broyelle çiftinin kendisine böylesi bir çağrıda bulunma biçiminin bir tür beyin yıkama girişimi olduğunu ima eden Foucault, devam eder: "Söz konusu ifade ve tanımladığı pratik, karşısında kavga verdiğim bir şeyi ve birçok şeyi anımsatıyor bana. Biçiminden ve içeriğinden tiksindiğim bir manevraya, 'basın yoluyla bile alet olmayacağım. 'İtiraf edeceksin ya da katillere çok yaşa diye bağıracaksın.'" "*Le Matin* kendisine fırsat verir vermez, derhal İran meselesinden bahsetmeye hazır olduğunu" da eklemişti ("Claudie ve Jacques Broyelle'e Foucault'nun Cevabı", Ek, s. 315). Bu cevaba eşlik eden notta *Le Matin* editörleri şunu diyordu: "İran'daki 30 Mart halk oylamasından sonra Michel Foucault'nun yazacağı makaleyi basmayı umuyoruz." Burada, İslam Cumhuriyetini kuran halk oylamasından bahsediliyordu.

Foucault'nun kendisine yöneltilen eleştirileri savuşturma girişimi, bir tür engizisyona maruz kaldığını ima etmesi, geri tepmiş görünüyordu. Üç gün sonra, 31 Mart'ta, *Le Matin*, Foucault'yu ağır şekilde eleştiren ikinci bir yazıyı (editöre gönderilmiş uzun bir mektubu) yayımladı. "Foucault, İran, Sorumluluk" başlıklı bu mektubun yazarı, otorite karşıtı solcu felsefeci Cornelius Castoriadis'e yakınlığını ifade etmiş Marsilyalı bir öğretmen olan Paul Martin'di. Martin, Broyelle'lere verdiği cevabında Foucault'yu, "söyledikleri acı gerçekler tarafından yalancı çıkarılınca kibirli bir sessizliğin ardına saklanmakla" itham ediyordu. Foucault'nun yanıtına ilişkin Martin şunu da ekliyordu:

> Birinden neyi neden yaptığını açıklamasını, hatalı olduğu yeri (bu hataya nasıl katkı yaptığını, söylemi halka ulaştığı için) göstermesini istemenin, "Stalinci" ve totaliter bir tavır sayılması manalıdır. (Foucault'nun "bir şeyi ve çok şeyi" anımsadığını söylerken ima ettiği kesinlikle buydu.) Michel Foucault'nun yazdığı bütün metin aslında, meslekten aydınların istedikleri her şeyi söyleyebilme ve hatalarından sorumlu tutulmama hakkına üstü kapalı bir biçimde çağrıda bulunur. İnatçı, belleği sağlam, dolayısıyla saygısız insanlar açıklama talep ettiğinde, bizim aydınımız hakarete maruz kalmış itibarına sarınıp engizisyon diye haykırır. Burada amaç, gerçeği atlatmak ve sorumluluktan kaçınmaktır. (Martin 1979)

Bundan sonra, *Le Matin*'de Foucault'nun İran'a dair çıkacağı söylenen makalesi çıkmadı. Belki de kan kaybetmeye bir son vermenin daha iyi olacağını düşünmüştü. Buna ilaveten Foucault, İran'ı konu alan ve kendisiyle yapılmış uzun bir söyleşiyi de içeren bir kitap üzerine kaleme alınmış eleştirel incelemelerinin artık bazı gazetelerde ve dergilerde boy göstermesiyle birlikte daha geniş kapsamlı bir sorunla yüz yüze gelmişti.

FOUCAULT SÖYLEŞİSİNDEN ARTA KALANLAR

Foucault'nun, Claire Brière ve Pierre Blanchet'ye, *Iran: The Revolution in the Name of God* [İran: Allah Adına Devrim] başlıklı kitaplarının ek kısmı için verdiği söyleşi, İran olaylarını en kapsamlı biçimde ele aldığı yerlerden biriydi. 1979 Martının sonunda yayımlanan kitap, bu iki gazetecinin *Libération* gazetesi için yaptıkları haberleri temel almıştı. Hem İran'da hem de 1978 yılında Paris'teki kısa sürgünü sırasında Humeyni'nin çevresinde bulunmuşlardı; Brière 1979 Şubatında İran'a Humeyni'yle aynı uçakta dönmüştü. 1978'in sonunda yapıldığı anlaşılan bu söyleşinin başlığı "İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu" idi. Foucault'nun itibarı için talihsiz olan durum, İran'ın İslamcı hareketini nispeten hevesli bir şekilde ele alan bu söyleşinin, mart ayında kadınların tertiplediği gösterilerin hemen ardından ve eşcinsellere, Bahailere, Kürtlere yapılan eziyetlerin arttığına yönelik gittikçe çoğalan haberlerin tam ortasında yayımlanmasıydı. Güncelliğinden ötürü kitap çok okunmuştu ve aylar sonra *Iran: The Revolution in the name of God*, Paris kitabevlerinde İran Devrimi konusunda hâlâ en göz önünde olan başlıktı.[10]

Foucault'nun söyleşisini sonradan Fransızca yeniden basan editörler, suçlanacak kişinin Foucault olmadığını göstermek için epey emek harcamıştı. İran'daki İslamcı hareketi fazlasıyla heyecanla karşılayanların Foucault değil, gazeteciler Brière ve Blanchet olduğunu ima etmişlerdi (Foucault 1994b, 743, editörün notu). Söyleşi dikkatli bir şekilde okunduğunda, bunun aksi görülür: Bu iki gazeteci, Foucault'yu bazı noktalarda İran'daki İslamcı harekete karşı daha incelikli ve eleştirel bir tavır takınmaya sürüklediklerinde geri püskürtülmüşlerdi. Söyleşide Foucault İran çözümlemesine şu şikayetini dile getirerek başlıyordu: "İran meselesi ve ortaya çıkış

[10] 1979 Haziranında kitabın yazarlarından birinin şahsi gözlemi.

şekli, örneğin, Portekiz ya da Nikaragua meseleleri gibi sorunsuz bir sempati doğurmadı." Ayrıca bir gazete editörünün yaptıklarını hatalı buluyordu (isim verilmemişti, fakat muhtemelen *Libération*'un editörüydü), çünkü bu editör İran'dan haber bildiren muhabirin "İslamcı ayaklanma" hakkındaki ifadesine "fanatik" kelimesini ekleyerek yayımlamıştı ("İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu", Ek, s. 316). Sonra Blanchet, "ister Sosyalist Parti'ye mensup olsun ister... *Libération* gazetesinin etrafına kümelenmiş daha marjinal soldan olsun," Fransız solunun, İran Devrimiyle arasına mesafe koyma eğilimi gösteren kesimlerini eleştiriyordu. Bu gruplar iki konuda "rahatsızlıklarını" ifade etmişti: (1) "En azından kadınlar söz konusu olduğunda din peçedir, arkaizmdir, gericiliktir"; (2) "İkincisi ise şu olup yadsınamaz niteliktedir, zira insan hissediyor bunu: Ulema iktidara gelir, programını uygularsa, yeni bir diktatörlükten korkmamız gerekmez mi?" (*A.g.e.*, s. 317).

Bu tehlikelerden neden sadece ikincisinin yadsınamaz olduğu açık değil, fakat en azından Blanchet, İslamcı hareketin feminist eleştirisi için tartışma alanı açmıştır. Ancak Foucault bu tehlikeleri kabul etmek yerine, sohbeti başladığı yere çekmiş, Batı solunun İran'da olup bitenler karşısında heyecan duymadığı şikayetini tekrarlamıştı:

> Bu iki rahatsızlığın ardında farklı bir rahatsızlığın, hatta belli bir şaşkınlığın, bir nevi tedirginliğin olduğu söylenebilir, çünkü bizim siyasi zihniyetimize göre çok tuhaf bir görüngüyle karşı karşıyayız. Bu görüngüye kelimenin geniş anlamıyla devrimci demek mümkün, çünkü koca bir milletin kendisini ezen iktidara karşı başkaldırısı söz konusu. Şimdi, devrimi şu iki dinamiği sergilemesinden tanıyabiliriz: Biri, toplum içindeki çelişkilerin dinamiğidir, yani sınıf mücadelesi ya da toplumsal çatışma gibi. Bir de siyasi dinamik var, yani öncü bir güç, sınıf, parti ya da siyasi ideoloji, kısacası başı çeken ve tüm ulusu kendisiyle birlikte sürükleyen bir unsur. Bana kalırsa, İran'da yaşanan durumda, devrimci diye nitelediğimiz görüngülerin özgün ve açık belirtileri olan bu iki dinamiği göremeyiz. Toplumun iç çelişkilerini konumlandıramadığımız, bir öncü güç ayırt edemediğimiz bir devrimci hareket bizim için nedir ki? ("İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu", Ek, s. 317.)

Foucault İran'daki olayların emsalsizliğini ve derinliğini vurgulamayı sürdürür. Bir kez daha laik solun zayıf noktalarına saldırır, ama İslamcı hareketin kendi içindeki sorunları tartışmayı reddeder.

Foucault, bundan sonra, İran Devriminde dinin yerini tarif etmeye geçer:

> İran toplumunun yadsınamayacak çelişkilerle dolu olduğu doğru, fakat aynı zamanda bir iç deneyim, sürekli yinelenen bir tür dinsel merasim, bir cemaat deneyimi, vesaire olan ve şimdiden bir yıldır devam eden devrimci harekette bunların hepsinin sınıf mücadelesine eklemlendiği de kesin. Ancak bu durum ivedi, şeffaf bir ifade bulmamakta. O halde, insanların üzerindeki korkunç pençesiyle, siyasi iktidarla olan ilişkisinde her zaman sahip olduğu konumuyla, kendisini çarpışmanın ve fedakârlığın dini yapan içeriğiyle vs. dinin rolü nedir? Çelişkileri maskelemeye yarayacak ya da çok farklı çıkarlar arasında bir nevi kutsal ittifak kuracak bir ideoloji rolü değildir bu. Egemenin varlığına karşı kendi varlığını ortaya koyan bir halkın tarihsel dramına oturtulabilecek sözel, törensel, zamandan bağımsız bir dram olmuştur din. ("İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu", Ek, s. 318.)

Marksizmde kaba bir şekilde ele alınan din kavramının, örneğin sınıf çatışması gibi daha derin bir şeyi maskeleyen, daima muhafazakâr bir ideoloji olarak görülüşüne yönelik taşı gediğine koyan bir eleştiriydi bu. Foucault'ya göre ise din, farklı zamanlarda farklı siyasi anlamlar kazanan bir söylemdi. Ancak ilginç olan şey, Foucault'nun İran Şiiliğini "zamandan bağımsız," birleşik bir tarihsel-kültürel söylem olarak tanımlaması ve bu söylemin, üstünkörü bir şekilde kabul ettiği "İran toplumunun çelişkilerine" tamamen ağır bastığını söylemesidir.

Blanchet, 1978 güzünde hareketin birleşmiş gibi göründüğünü, fakat 1979'un başında bu durumun değişmeye başladığını söyleyerek buna karşı çıktı: "Elbette işler daha sonraları yerli yerine oturacak ve farklı katmanlar, farklı sınıflar görünürlük kazanacaktır" ("İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu", Ek, s. 319). Foucault aynı fikirde değildi. İran'da kitleler arasında şahit olduğu "mutlak toplu iradeyi" yine methetti. İran Devrimini daha önceki sömürge karşıtı mücadelelerle karşılaştırdı ve Amerika Birleşik Devletleri'ne ve Şahın destekçisi öteki Batılılara atıfta bulundu. Dahası da vardı. İran Devrimi, milliyetçilikten daha büyük, daha derin bir hissin dışavurumuydu: "Fakat bana kalırsa ulusal hissiyat, daha kökten bir inkârın öğelerinden ancak bir tanesidir: Halkın sadece yabancıları değil, aynı zamanda yıllarca, yüzyıllarca siyasi kaderini oluşturmuş olan her şeyi reddedişinin bir bileşenidir" (*A.g.e.*, s. 319). Burada Foucault'nun ilgisini çeken, İran Devriminin modernliğe son derece karşı olan içeriği olarak algıladığı şeydi.

Blanchet yine, kendisinin ve Brière'in Kültür Devrimi esnasın-

da Çin'de gözlemlemiş olduklarına değinmek suretiyle, İran'daki olaylara ilişkin eleştirel olmayan iyimserliğe karşı uyarıda bulunur. Blanchet bilhassa, Foucault'nun "mutlak toplu irade" kavramına dair şüphelerini ifade eder:

> Orada aynı toplu irade türünün olduğu hissine kapılmıştık... Daha sonra anladık ki, bir yere kadar aldanmışız, Çinliler de aldanmış. Bir yere kadar aldandığımız doğrudur. İran'ın bizi alıp götürmesine izin verip vermeme konusunda bazen tereddüt edişimizin sebebi budur. Her halükârda, Mao Çe-tung ile Humeyni'nin karizmaları arasında benzerlik var; genç İslamcı militanların Humeyni'den bahsedişiyle Kızıl Muhafızların Mao'dan bahsedişi benzeşiyor. ("İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu", Ek, s. 319-320)

Bir kez daha Foucault, daha sorgulayıcı ve eleştirel bir duruşun getireceklerini reddetmiştir. Blanchet'le bu konuda doğrudan fikir ayrılığına düşen Foucault, Çin'deki olaylarla kıyaslandığında İran hadiselerinin emsalsiz olduğu konusunda ısrarcıdır:

> Bununla birlikte, Kültür Devriminin, nüfus içindeki belirli unsurlar ile başka unsurlar, partideki belirli unsurlar ile başka unsurlar arasında, ya da parti ile nüfus arasında, vesaire, bir mücadele olarak sunulmuş olduğu kesin. Bana İran'da çarpıcı gelen şey, farklı unsurlar arasında mücadele olmamasıdır. Bu harekete güzelliğini, aynı zamanda vehametini veren şey, yalnızca tek bir çatışmanın mevcut oluşudur: Koca bir halk ile bu halkı silahlarıyla, polisiyle tehdit eden devlet arasındaki çatışma. Aşırı uçlara gitmeye gerek yok, burada hepsini bir arada buluyoruz, bir tarafta koca bir halkın iradesi, öte tarafta makineli tüfekler. (*A.g.e.*, s. 320.)

Burada Foucault'nun İran "halkı" içinde herhangi bir toplumsal ya da siyasi farklılaşmayı yadsıması kesinlikle nefes kesicidir. Bu mecrada ilerlemeye de devam eder, İran'ın devrim süreci içerisindeki farklılıkları, çelişkileri ya da tehlikeleri değerlendirmesini isteyen Blanchet'nin ısrarlarını tekrar tekrar savuşturur. Örneğin Foucault, İranlı İslamcılara ilişkin, "din onlar için, öznelliklerini kökten değiştirecek bir şey bulacaklarının vaadi ve teminatı gibidir," der (*A.g.e.*, s. 321). Sonra Marx'ın din hakkındaki o ünlü cümlesinin yanlış yorumlandığını ileri sürer: "İnsanlar sürekli Marx'a ve halkların afyonu ifadesine gönderme yapıyor. Bu ifadenin hemen öncesinde gelen ve asla anılmayan cümlede Marx, dinin ruhsuz dünyanın ruhu olduğunu söyler." Foucault, Marx'ın ifadesinde daha meşhur olan kısmın 1978 yılı için manasız hale geldiğini ileri sürmüştür: "O halde

diyelim ki 1978 yılında İslam, tam da ruhsuz dünyanın ruhu olduğu için halkın afyonu değildir" (*a.g.e.*). Dolayısıyla, dogmacı Marksistler Marx'ın ifadesinin sadece ikinci kısmını, "din halkın afyonudur" sözünü alıntılasa da, Foucault artık bu ifadeyi farklı bir şekilde yorumlamak istiyor, ilk kısmını, yani "din ruhsuz dünyanın ruhudur" sözünü vurguluyordu.

Nihayet, söyleşinin yaklaşık onda dokuzuna gelindiğinde, hem Blanchet'nin hem de Brière'in onca ısrarından sonra Foucault, İran Devrimi içersindeki tek bir çelişkiye, yani yabancı düşmanı milliyetçilik ile Yahudilik düşmanlığına, kısaca değinir. Bu fazlasıyla kısa ifadeleri bütünüyle alıntılayabiliriz:

> Kin dolu Yahudi düşmanı gösteriler vardı, en azından sözlü düşmanlık sergilendi. Sadece Amerikalıları değil, İran'a çalışmaya gelmiş yabancı işçileri de hedef alan, yabancı düşmanlığı içeren gösteriler yapıldı....
>
> İran hareketine yoğunluğunu kazandıran şeyin çifte sicili var. Bir yanda siyasi anlamda güçlü bir ifade bulan toplu bir irade, öte yanda sıradan hayatta köklü değişim yapma arzusu bulunuyor. Ancak hareketin gördüğü bu çifte tasdik yalnızca, bireyler için çok güçlü cazibesi olan ve *şovenlikle*, *milliyetçilikle*, *dışlayıcılıkla* yüklü geleneklere, kurumlara dayanabilir. ("İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu", Ek, s. 326-327; vurgular sonradan eklenmiştir.)

İran'a dair tartışmalarında Foucault, İslamcıların yığınları harekete geçirmek amacıyla yararlandığı dinî ve millî efsanelerin "şovenizm, milliyetçilik, dışlayıcılık"la dolu olduğunu ilk defa burada kabul ediyordu. Ama aynı zamanda eleştirel bir bakış açısı ihtimalini geçersiz kılmayı sürdüren şey, İslamcıların bu gibi gelenekler aracılığıyla on milyonlarca insanı coşturma becerisine Foucault'nun âşık olmasıydı; öyle ki, tehlikeleri bile göz ardı ediyordu. Daha çarpıcısı, söyleşinin hiçbir yerinde Foucault, İranlı kadınların karşı karşıya olduğu tehlikeleri ele almamıştı; Brière, 1978'de bir gösteri sırasında bir grup erkek gazeteciye katılmak istediğinde kendisine fiziki göz dağı verilmesi olayını, İslamcıları mazur göstererek de olsa, nakletmiş, ama bundan sonra bile Foucault bu konuya değinmemişti.

Söyleşinin sonunda Foucault, İran'daki olayların geleneksel kategoriler, bilhassa Marksist kategoriler üzerinden kavranamayacağını şiddetle savundu. Sonra da, İran halkının başkalığını vurguladı. Batılı olmadıkları için, İranlılar "bizimle aynı hakikat düzenine sahip değiller; bizim düzenimiz neredeyse evrenselleşmiş olsa da, çok özgül bir düzen olduğunu söylemek gerekir" ("İran: Ruhsuz Dünyanın

Ruhu", Ek, s. 326). Söyleşiyi mutlak farka dair benzer bir notla bitirir:

> Burada birçok kişi ve İran'da kimileri, en sonunda laikliğin tekrar öne geçip o iyi tanıyıp bildiğimiz kadim devrim tipini gün yüzüne çıkarmasını bekliyor ve umuyorlar. Kaderlerinin inatçılığına karşın, yüzyıllardır oldukları her şeye rağmen, "oldukça farklı bir şey" aradıkları bu tuhaf, benzersiz yolda nereye kadar sürükleneceklerini bilmiyorum. (*A.g.e.*, s. 327)

Laik ve solcu güçlerin İslamcıların yerine geçmeyeceği öngörüsüne ek olarak Foucault İran kültürünü, modern Batı toplumlarıyla arasındaki mutlak fark üzerinden tanımlanan, muhalefetten yoksun bir ortaklaşma olarak egzotikleştiriyordu. Ulema düzenine karşı feministlerin, Kürtler gibi azınlıkların ve solcuların ortaya koyduğu muhalefet düşünüldüğünde, bu görüş İran'ın 1979 Martındaki somut toplumsal ve siyasi durumuna ilişkin son derece yetersiz bir kuramsallaştırma idi. Bu söyleşi 1979'un Ocak ayında ya da daha önce, İslamcıların İslam Cumhuriyeti fikirlerini henüz dayatmaya başlamadığı bir zamanda çıkmış olsaydı, daha az ilgi çekebilirdi. Fakat kadın gösterilerinden ve ilk eşcinsel idamlarından sonra, 1979 Martında yayımlanmış olması Foucault'nun talihsizliğiydi.

Iran: The Revolution in the Name of God adlı kitabın piyasaya sürülmesinden kısa süre sonra, yani 29 Mart gününde *Le Monde*'da çıkan kitap incelemesi Foucault'nun İran meselesindeki konumu hakkında daha fazla soru doğurdu. İncelemenin yazarı Paul-Jean Franceschini, kitabı bir bütün olarak övmüştü, çünkü kitap, İran'daki İslamcı hareketi ve İranlıların Batı emperyalizmine ve kendi kültürlerine ilişkin Batıdaki basmakalıp fikirlere dair şikâyetlerini özetliyordu. Ama Franceschini yazısını şöyle bitiriyordu:

> Batı karikatürüne karşı İran Devriminin tepkisi, kendisi de bir o kadar karikatür olan köktendinciliği alevlendirmek oldu ve bu hareket o andan itibaren oldukça güçlendi. İnsan hakları müstakil parçalara ayrılamaz. Bir ülkenin kendi geçmişiyle, kendi kimliğiyle, kendi diniyle kanlı bir şekilde yüzleşiyor oluşu, Bay Bezirgân'ın üzerini kapatmaya çalıştığı aşırılıkları haklı çıkarmaz. Bu bakımdan, kitabın sonunda Michel Foucault'nun bu hadiseleri yorumlama girişimi şüphe götürür görünüyor. (Franceschini 1979.)

Bu inceleme, arkasından gelecek başka kitap incelemelerinin de tı-

nısı belirlemiş oldu.[11]

Bir hafta sonra 7 Nisanda Catherine Clément, *Iran: The Revolution in the Name of God* kitabına ilişkin kaleme aldığı incelemeyi, Foucault'nun İran hakkındaki görüşlerini savunmuş olan *Le Matin*'de yayımladı. Clément'e göre Foucault'yla yapılmış bu söyleşi, Şahın düşüşünün arifesinde olup bitenlere dair en ileri görüşlü çözümlemeydi: "Michel Foucault'yla bu diyalog... daha şimdiden epey mürekkep harcattı, çünkü Brière ve Blanchet de dahil bu üçlü, bu hikâyenin entelektüel beklentilerimizden kaçan öğelerini ayrıştırmaya çalışıyorlar. Bu kitaptan sonra, fakat ancak bundan sonra, yani şimdi, özgürlüğe ve toplumsal çelişkilere ilişkin sorular sorulabilir" (*Clément* 1979c). Clément incelemesinde, milyonlarca İranlı devrimci kadın için çarşafın, "Batılılaşmaya karşı örtülü bir İrancılığın simgesi" olduğunu vurguluyordu.

Ayrıca Clément, İran'daki olaylarla Çin'deki Kültür Devrimi arasında bağlantı kurarak, evrensel insan hakları kavramının İran'a uygulanamayacağını ileri sürmüştü:

> Hiçbir uyanış, hiçbir tasarı, bizim geleneğimizdeki "İnsan Hakları" tasarısı da dahil, kendi devrimini kendi kültürüyle yapan bu ülkeye *doğrudan* uygulanamaz... Kültür devriminin yarattığı heyecanı ve sonra bunun tersine dönüşünü biliyoruz. Yine de insanı düşündürüyor. Sessizce ve *etnik merkezciliğe saplanmadan* üzerinde gerçekten düşününce, *Iran: The Revolution in the Name of God* kitabı şüphesiz en iyi hareket noktasıdır. (Clément 1979c.)

Belli ki Clément, solun birçok kesiminin İran Devrimi karşısındaki ilk heyecanını hâlâ taşıyordu, ayrıca Mao'nun Kültür Devrimine, bir parça da olsa geçmek bilmeyen bir özlem duyuyordu. Buna ilaveten,

---

[11] Franceschini için ne acıdır ki, Foucault'ya karşı eleştirisinde bulgu olarak kullandığı bir alıntı Foucault'nun değil Brière'in çıkmıştır. Foucault'dan geldiği belli olan bir baskı altında *Le Monde* editörleri iki gün sonra imzasız fakat oldukça uzun bir düzeltme yazısı yayımladı. Gazete hatasını kabul ediyor, bu incelemenin "Foucault'nun İran'da insan haklarına verdiği desteği sorgulamaya hiçbir şekilde niyetlenmediğini" ekliyordu. Daha da ileri gidip, Foucault'nun Brière ve Blanchet'yle yaptığı söyleşide İran'daki "totalitarizmi" haklı çıkarmaya çalışmadığını, "Yahudi ve yabancı düşmanlığının tehlikeleri konusunda ısrarcı olduğunu" ileri sürdüler (Editörlerin Notu, 1979). Foucault'nun bundan böyle kendisine atfetmek istediği görüş bu olabilirdi, fakat öyleyse, İran'a dair daha sonraki yazılarında bu görüşün kapsamını genişletmemiştir.

Clément'in makalesi insan hakları için "etnik merkezcilikten" uzak duracak bir bakış açısı şekillendiriyordu. Bu dönemde Foucault'nun İran yazılarını kamuoyu önünde savunmaya yönelik tek girişim buydu.

Clément'in Foucault'yu savunmasından bir hafta sonra *Iran: The Revolution in the Name of God* kitabına dair güçlü bir eleştiri daha basıldı. Emektar gazeteci ve biyografi yazarı Jean Lacouture, *Le Nouvel Observateur*'ün 14 Nisan sayısında kitap hakkında karışık fakat bir parça olumlu bir inceleme yayımladı. Lacouture'ün eleştirisi de Foucault'yla olan söyleşiye odaklanmıştı, kitabın "önemli meseleleri nispeten beklenmedik bir sadelikle sunduğunu ve bu sadeliğin iki yazar ile Michel Foucault arasındaki kapanış sohbetinde iyice belirginleştiğini" söylüyordu. Lacouture'e göre kitabın ve Foucault'nun katkısının en büyük sorunu, "hareketin ittifak niteliği taşımasının" tek taraflı bir tarzla vurgulanmasıydı. İslam için güya varılan bu "ittifakın", altmışların Çin Kültür Devrimi sırasında da gözlemlendiğini, sonra yanlış olduğunun anlaşıldığını belirterek bitiriyordu yazar (Lacouture 1979).

Foucault'ya yönelen başka bir saldırı, yüksek tirajlı merkeziyetçi haftalık dergi *L'Express*'in 21 Nisan sayısında basıldı; Bernard Ullmann tarafından yazılmıştı. Ullmann, meşhur bir gazeteciydi, Hindiçini ve Cezayir savaşlarında muhabirlik yapmış, sonra *L'Express*'in yazı kurulunun üyesi olmuştu. *Iran: The Revolution in the Name of God* kitabı hakkında yazdığı incelemede, Foucault söyleşisinin İran'daki İslamcı rejimin olası tehlikelerini değerlendirirken kitabın geri kalanıyla "aynı sağduyuya sahip olmadığını" söylüyordu. Şunu ekliyordu: "Foucault, Mollalar Devriminin bazı veçheleri için düşünceli sol içinde 'dolaysız bir sempatinin' olmamasına üzülüyor. Soylu bir özgüvenle, 'beni İran'da etkileyen şey farklı unsurlar arasında mücadele olmamasıdır,' diye yazıyor" (Ullmann 1979). Ayrıca Ullmann, maskeli iki kişinin kendi apartman dairesinde Foucault'ya fiziksel saldırıda bulunduğunu, bu saldırı sırasında onu "İranlı kadınların örtünmesini" desteklemekle suçladıklarını bildiriyordu. Ullman alaycı liberal bir tarzla şu şekilde bitiriyordu: "O kesinlikle böyle söylememişti. Ama her şey bir yana, Michel Foucault, ister 1917 Ekim Devrimi olsun, ister [1974] Portekiz Karanfil Devrimi olsun, isterse de Pehlevileri tahttan indiren devrim olsun, bir devrim sonrasında yanılsamaya kapılan ne ilk ne de son Batılı aydındır" (Ullmann 1979). Foucault, *Iran: The Revolution in the Name of God* kitabı üzerine yazılmış incelemelerdeki bu saldırılara asla doğrudan yanıt vermemekle birlikte, İran hakkında iki makale daha yayımladı.

Bu makalelerin ikisi de öncekilere kıyasla daha eleştirel bir tınıya ve içeriğe sahipti.

FOUCAULT'NUN İRAN HAKKINDAKİ SON YAZILARI, BUNLARIN SONRASINDA OLANLAR, ÖLÜMÜNDEN SONRA YAYIMLANAN RODINSON'UN ELEŞTİRİSİ

Nisan ortasına gelindiğinde, tüm İran'da hızlıca yapılan yargılamalar sonunda gerçekleştirilen sayısız idam Fransa'da manşetleri dolduruyordu. Foucault, *Le Nouvel Observateur*'ün 14 Nisan sayısında başbakan Mehdi Bezirgân'a açık mektup yazdı; aynı sayıda Lacouture'ün kitap incelemesi de basılmıştı. Foucault açık mektubuna, Şahın devrimci hareketi bastırmaya çalıştığı 1978'in Eylül ayında Bezirgân'la buluşmasını hatırlatarak başlıyordu. O zaman Bezirgân, İran İnsan Haklarını Savunma Komitesi'nin başındaydı. Yazısının başında Foucault kendisiyle Başkan Jimmy Carter'ın insan hakları kavramı arasına mesafe koydu, çünkü Carter'ın, "Şahı insan hakları savunucularından biri olarak saydığını" yazmıştı. Millett'in, Beauvoir'm, Halimi'nin, Sebbar'ın ve öteki feministlerin eleştirilerine açıkça atıfta bulunan Foucault, yurtdışından "yüksek sesle ders verilmesine birçok İranlının neden kızdığını" anlayabildiğini de yazmıştı ("Başbakan Mehdi Bezirgân'a Açık Mektup", Ek, s. 328).

Daha sonra Foucault, 1979 Martında bazı idamları durdurmak için Bezirgân'ın müdahale ettiğini belirtmiştir. 1978 Eylülünde yaptıkları sohbette ele aldıkları konulardan bahsetmiş, Bezirgân'ın bu konuları kısa süre önce kamuoyuna duyurduğunu söylemiştir. Bezirgân'ın, alenen İslamcı bir rejimin insan haklarına saygı gösterebileceğini ispatlamak amacıyla kendisine eylüldeki sohbetlerinde gösterdiği üç sebebi anımsatır Foucault.

Birincisi, demiştir Bezirgân, siyasette manevi bir boyutun bulunması bir "mollalar hükümeti" kurulacağı anlamına gelmez ("Açık Mektup," Ek, s. 328). İkincisi, Bezirgân ne komünizmin ne de kapitalizmin çözmeyi başarabildiği sorunları İslamın ele alabileceğini savunmuştur. Burada Foucault çok anlayışlı yaklaşır, "Müslümanların, yeni yüzünü kendi elleriyle şekillendirmek zorunda kalacakları bir İslamda kendi geleceklerini aramasının hangi evrensellik adına engellenebileceğini anlamasam da," der. Evrensellerin (tümellerin) bu şekilde yadsınması elbette Foucault'nun klasik yaklaşımıydı, fakat manevi siyasete ve İslamcılığa vurgu yapmak, onun İran yazılarında ortaya çıkmış yeni bir özellikti. İranlı "Müslümanlar" ya da en

azından egemen önderleri, kendi İslam versiyonlarını, Bahailer ya da Yahudiler gibi gayrimüslim azınlıkları, ayrıca Şii olmayan Müslümanları ve hatta Şiilik içindeki farklı eğilimleri baskı altına alacak şekilde dayatmaya karar verirse ne olacaktı? Foucault bunu öngörmüşe benzememektedir. Daha önemlisi, şimdi bile, Foucault bu gibi gelişmelerin meydana geldiğini kabul etmeye pek yanaşmıyordu. Şunu eklemiştir: "'İslamcı hükümet' ifadesine gelince, 'İslamcı' sıfatı neden hemen şüphe uyandırıyor? İhtiyatlı olunması için 'hükümet' kelimesi kendi başına yeter" (*a.g.e.*).[12]

Üçüncüsü, Foucault, hükümete din zerk etmenin, yeni baskı türlerine yol açmayıp, bunun yerine aksi bir etkiye sahip olabileceğini ileri sürmüştü: "İslama başvuran hükümetin, dine bağlı yükümlülükler yüzünden sivil toplum üzerindeki kendi temel egemenliğine önemli kısıtlamalar getireceğini söylemiştiniz." Foucault, bu fikir "önemli görünmesine" rağmen, hükümetlerin bu şekilde kendilerini sınırlayabileceği konusunda "bir parça şüpheci olduğunu" eklemiştir ("Açık Mektup," Ek, s. 329). Neden sadece *bir parça* şüpheciydi? Belli ki bunun sebebi, hükümetin, bilhassa da modern merkezî devletin, insanın yüceliği ve özerkliği için büyük bir tehlike olmasıydı. Bugün çok iyi tanınan 1978 tarihli "Yönetimsellik" başlıklı makalesinin konusu kesinlikle buydu. Söz konusu denemede, "devlet aklı" ve bir bütün olarak modern devletin gelişimi gibi konular ele alınmıştı. Sorun şuydu ki modern devlet "kendisine içkin olan *akılcı ilkeler* uyarınca yönetiliyordu ve doğal ya da *ilahi yasalardan* ya da hikmetin ve sağduyunun ilkelerinden türetilemezdi" (Foucault 2002b, 212-12; vurgular eklenmiştir). Bu nedenle, kendisini "ilahi yasalarla" gerekçelendiren bir devlet bile, dine karşı tarafsız, dolayısıyla daha özerk olan modern devletten daha az tehlike teşkil eder gibi görünecekti.

Bu giriş kısmından sonra Foucault, İslam Cumhuriyeti eleştirisine başlar, "bugün İran'da yapılan duruşmalar endişe doğurmaktan geri kalmıyor," diye yazar ("Açık Mektup," Ek, s. 329). Yargılanan kişilere kendilerini savunmaları adına tüm hakları teslim edildi mi diye sormuş, halkın nefret ettiği bir zanlının durumunda bunun özellikle zor olduğunu belirtmiştir. Sonra Foucault, İranlılar

[12] Bu iki cümle Rodinson'un önceki eleştirisine yanıt gibi görünüyor. Aşağıda göreceğimiz gibi, her halükârda bu, Rodinson'un görüşüydü. Bununla birlikte Foucault, feministler de dahil, İran konusundaki öteki muhaliflerinin ismini zikretmemiştir, dolayısıyla daha önce bahsettiğimiz Fransız entelektüel söyleminin yaygın âdetine bağlı kalmıştır.

Batılıların kendilerine ne yapılacağını söylemesinden bıkmış olsa da, Bezirgân'ın ricasını duymasını dilediğini ifade etmiştir.

O zaman Fransa'daki İran tartışmalarının bağlamı içinde bakıldığında, Foucault'nun eleştirileri nispeten yumuşak ve tereddüt doluydu. Muhtemelen bunun sebebi, yazdığı mektubun Fransız kamuoyunu değil İran başbakanını muhatap almasıydı. Fakat bu, Foucault'yu eleştirenleri pek tatmin edemezdi, çünkü Foucault İslam hükümeti projesini asla bütünüyle sorgulamamıştı.

Foucault'nun kendisine yönelen sayısız eleştiriyi yanıtlamaya en çok yaklaştığı nokta, "Ayaklanmak Faydasız mıdır?" başlıklı makalesidir, gerçi kendisini eleştirenlere isimleriyle hitap etmemiştir. Bu makale 11 Mayıs 1979'da *Le Monde*'un baş sayfasında yayımlandı. Foucault devrimci ayaklanmalar hakkında genel yorumlar yaparak başlar. Sadece İran'dan değil, aynı zamanda 1943'te Nazilere karşı patlak veren Varşova Getto Ayaklanmasından da bahseder:

> Ayaklanmalar tarihe aittir, ama bir bakımdan da tarihin dikkatinden kaçar. Tek kişinin, bir zümrenin, bir azınlığın ya da bütün bir halkın "artık itaat etmeyeceğim" dediği ve adil olmadığına inandığı bir iktidar karşısında canlarını hiçe saymaya hazır olduğu bir hareket, bana *indirgenemez* bir şey gibi görünür. Bunun sebebi, hiçbir iktidarın bunu mutlak bir şekilde imkânsız kılamayacak olmasıdır. Varşova'nın gettosu her zaman ayaklanma halinde olacak ve lağımını da asiler dolduracaktır. ("Ayaklanmak Faydasız mıdır?", Ek, s. 331; vurgu sonradan eklenmiştir.)

1978 güzünde yazdığı makalelerde olduğu gibi burada da Foucault, İran ayaklanmasını betimlemek için *indirgenemez* sözcüğünü kullanıyordu. En azından kısmen, ayaklanmanın partiler, eğilimler ya da hizipler gibi daha küçük bileşenlere indirgenemeyecek kadar temel bir yapıda olduğu anlamına geliyordu bu.

Le Monde için yazdığı makalede Foucault ayrıca ölüm, ölme ve şehadet konularına da odaklanmıştı, çünkü bunlara olan hayranlığı devam ediyordu: "Ayaklanan insan, nihayetinde muammadır. Kişi, itaat etmek zorunda olmanın kesinliğini seçmek yerine hayatını 'gerçekten' tehlikeye atıyorsa eğer, tarihin akışını sekteye uğratacak şekilde kökünden koparılan bir şey söz konusu olmalı ve bu koparılışın uzun bir sebepler dizisi olmalı." Liberalizmi iğneleyerek bu tür bir hissin "'doğal haklardan' daha somut ve deneyimsel" olduğunu eklemiştir ("Ayaklanmak Faydasız mıdır?", Ek, s. 331). Bu sebepten dolayı tarih boyunca birçok ayaklanmanın kendisini din üzerinden

ifade ettiğini ileri sürmüştür:

> Bu şekilde hem "tarihin dışında" kaldığı, hem de tarihin içinde olduğu için, her birey kendi yaşamını ve ölümünü tehlikeye attığı için, başkaldırıların dinî biçimlerde neden bu kadar kolay ifade bulduğu ve sahnelendiği anlaşılabilir. Yüzyıllar boyunca, ister beklenen kurtarıcıyla, ister son günlerin krallığıyla, ister mutlak iyinin hükümdarlığıyla ilgili olsun, geleceğe ya da zamanın yenilenişine dair tüm bu vaatler ideolojik bir örtü teşkil etmemiştir. Bunun yerine, bu ayaklanmaların yaşanma biçimlerini meydana getirmişlerdir, en azından, dinî biçimlerin kendilerini bu tür olasılıklara açtığı yerlerde. (*A.g.e.*, s. 331.)

Dolayısıyla din gerçekten de Marx'ın "ruhsuz dünyanın ruhu" sözünü karşılar gibi görünür, "halkın afyonu" sözünü değil.

Burada dini, ideoloji olarak gören her türlü düşünceyi reddeden Foucault, İran'da yaşananların 1789'dan bu yana benzer toplumsal hareketleri tanımlamış olan paradigmaların dışında seyrettiğini ileri sürmüştür:

> Sonra "devrim" çağı geldi. İki yüzyıl boyunca, tarihin üzerinde asılı kaldı, zaman algımızı düzenledi, umutlarımızı kutuplaştırdı. Devrim çağı, başkaldırıları akli ve denetlenebilir bir tarihin iklimine alıştırmak için muazzam çaba sarfetti. "Devrim," bu ayaklanmalara bir meşruluk kazandırdı, iyi ve kötü biçimlerini tanzim etti ve gelişim yasalarını tanımladı. Ayaklanmalar için ön koşullar, amaçlar ve nihayete erme yolları tesis etti. Devrimcilik mesleği bile tanımlandı. Böylece isyan kavramının devrim söylemine iade edilmesiyle birlikte, ayaklanmanın kendi gerçekliğinde ortaya çıkacağı ve kendi doğru neticesine ilerleyeceği söylendi. Bu fevkalade bir vaatti. Kimileri, ayaklanmanın *realpolitik* tarafından bu şekilde sömürgeleştirildiğini söyler. Ayaklanma için akli bir tarih boyutunun açıldığını söyleyenler de var. ("Ayaklanmak Faydasız mıdır?", Ek, s. 332)

Dolayısıyla İran deneyimi dünya için bir dönüm noktası olabilirdi. Bu deneyim, ister liberal demokrat ister sosyalist nitelikli olsun tüm başkaldırıları, 1789'dan beri egemen olan paradigmalardan kurtarabilirdi.

Laik, solcu, feminist eğilimler bir kenara bırakılsa bile, Foucault'nun İran Devrimini erken modern dönem öncesinin temel kitlesel ayaklanmalarıyla bağdaştırma girişimi yutulması zor bir lokmaydı. Dinî hiyerarşinin denetimindeki gizli kapaklı komiteleriyle ve teyp

kasetleri gibi son teknolojilerden faydalanışıyla İslamcı hareket, en yüksek dereceden Stalinci öncü partiler gibi yukarıdan aşağı olmak üzere itinayla örgütlenmişti; bu durumu günümüzde daha iyi anlaşılmaktadır. Devlet iktidarının modern Batılı biçimlerini bütünüyle, zaman zaman da nihilist bir tarzla reddeden, Foucault, Batı karşıtı, din temelli bir iktidar sisteminin her zerresine değin Stalinist ya da faşist totaliter bir yönetim kadar baskıcı bir devlet yaratma sürecinde olabileceğini kavrayamamış görünüyor. Faşizme benzeyen bu yeni devlet, modernliğin birçok özelliğini modernlik karşıtı bir ideolojiyle birleştirme süreci içindeydi.

Foucault'ya göre İran'daki olaylar, devrime ilişkin Batı paradigmasının dışındaydı. Dahası, belki de bu olaylar tarihin kendisinin de dışındaydı; modern devrim kavramının ayağını nafile kaydırmaya çalıştığı, zamandan bağımsız bir "siyasal maneviyatın" parçasıydı:

> Gökyüzünün ve yeryüzünün sınırları üzerine, siyasi olduğu kadar dinî de olan bir hayal-tarihte tüm açlıklarını, aşağılanmalarını, rejime duydukları nefreti ve onu alt etme iradelerini kazıdılar. Pehlevilerin karşısına çıktılar; bu oyunda her biri kendi hayatını hiçe saydı, ayrıca bu oyun fedakârlık ve binyılcı vaatlerle alakalıydı. Dolayısıyla, o denli mühim rol oynamış olan o namlı gösteriler vuku buldu. Bu gösteriler... dini merasimlerin ritmi uyarınca ilerleyebildi ve son olarak, iktidarın daima lanetlendiği, zamandan bağımsız bir dramaya atıfta bulunabildi. Bu drama, yirminci yüzyılın ortasında belirerek, şaşırtıcı bir tesadüfe sebep oldu: İyi silahlanmış gibi görünen bir rejimi devirecek kadar güçlü bir hareket, bir zamanlar Batının aşina olduğu eski hayallerle sonuna kadar dirsek teması içinde kalıyor, aynı zamanda *maneviyatla ilgili tasvirleri siyaset zeminine de kazımak istiyor.* ("Ayaklanmak Faydasız mıdır?", Ek, s. 332; vurgu sonradan eklenmiştir.)

Foucault bir kez daha siyasal maneviyattan, Batının terk ettiği fakat İran Devrimi sonucunda tekrar doğabilecek bir rüyadan bahsediyor.

Son olarak Foucault, devrim sonrası İranının kimi sorunlu özelliklerine değiniyor: "Bu sahnede, en önemli ve en gaddar karışım, İslamı, yaşayan büyük bir uygarlık haline getirmeye yönelik sıra dışı bir umudun ve hastalıklı yabancı düşmanlığı biçimlerinin, ayrıca küresel menfaatlerin ve bölgesel rekabetlerin harmanıdır. Üstelik emperyalizmler sorunu ve *kadınlara boyun eğdirilmesi ve benzeri konular da cabası*" ("Ayaklanmak Faydasız mıdır?" Ek, s. 333; vurgu sonradan eklenmiştir). Kadm konusuna üstünkörü atıfta bulunuşu, sekiz aydır İran tartışmalarının içinde yer alan Foucault'nun ilk defa kadınların

baskı altında olduğuna değindiği andı. Neredeyse gönülsüzce yapılmış, rastgele bir kabullenişti bu; meseleye daha fazla incelik kazandırmıyordu. Gelgelelim, bu satırları yazdığı esnada alelacele idam edilmekte olan eşcinsel erkeklerden tek yerde bile bahsetmemişti.

Foucault direksiyonu bir kez daha ölüm ve şehadet konularına doğru kırmıştı, çünkü 1978 şehitlerini rejimden ayrı bir yere koymaya çalışıyordu: "Ölüme gitmeye hazır olanların maneviyatı, köktendinci bir ulemanın kanlı hükümetiyle hiçbir benzerlik taşımaz" ("Ayaklanmak Faydasız mıdır?" Ek, s. 333). Bu güçlü bir eleştiri gibi görünüyordu ve bir bakıma da öyleydi. Ama neden bu yazıyı yazdığı zaman olan Mayıs 1979 yerine 1978'e odaklanmıştı? Yaşamak, *bu* dünyada özgürlüğü tatmak isteyen İranlıların, özellikle de 8 Martta gösteri yapmış olan kadınların ve onların müttefiklerinin maneviyatsızlığına ne demeli? Foucault'nun çift ayaklı şablonunda bunlara yer yoktu, tıpkı "Atoussa H."nin beş ay önceki hoşnutsuzluğuna yer olmayışı gibi. İran Devrimi hakkındaki yazılarında herhangi bir hatayı kabullenmeyi küstahça reddederek bitirir makalesini Foucault: "Kişinin kanaatini değiştirmesi elbette ayıp değil, fakat dün SAVAK'ın işkencelerine karşı çıktıktan sonra, bugün insanların elinin kesilmesine karşı olan kişinin, fikrini değiştirmiş olduğunu söylemek için hiç mi hiç sebep yok" (*a.g.e.*, s. 333).

Bir bütün olarak bu makale, hem liberalizmin hem de Marksizmin ötesine gitmeye teşebbüs eden yeni bir devrim kavramı ortaya koyma olarak betimlenebilecek bir işe kalkışmış gibi görünür. Çoğu Marksistin 1917 Rus Devrimini, 1789'un bakış açısının ötesine geçmiş yeni bir devrim türü olarak görmesi gibi, Foucault da 1979'da İran'da olup biteni yeni bir devir addediyordu; ona göre bu yeni devir, 1789 ila 1979 arasındaki iki yüzyılı daha derin ve daha kalıcı bir şeyle, yani temelden ya da indirgenemez bir dinî ayaklanma görüngüsüyle kuşatılmış modernist bir paranteze indirgeyebilirdi. Daha aydın ve eleştirel zihniyetli Marksist öncülleri gibi, Foucault'nun 1978'de İran'da başlayan yeni İslamcı başkaldırı dalgasına (bu hareketi egemen küresel güçlere karşı çıkan bir "barut fıçısı" olarak adlandırmıştı) verdiği destek, eleştiriden bütünüyle yoksun değildi. Yine de temelde destekleyici bir tutumu vardı. Eğer amacı geniş kesimlerin kucaklayabileceği yeni bir devrim kuramı ortaya çıkarmak idiyse, yazdığı bu deneme baştan sona bir başarısızlıktı. Kendisine hiç taraftar kazandırmadı. Ayrıca 1979 Mayısından 1984'teki ölümüne kadar İran konusunda sessizliğe gömüldü, destek bulmasına yardımcı olduğu rejim döneminde İran halkı korkunç acılar çekerken,

halka açık herhangi bir duyuru yapmadı.[13]

Foucault'nun İran'ı konu alan 11 Mayıs tarihli makalesinin yanı sıra, aynı gün *Le Monde*'da Brière ve Blanchet'in mevcut durumu çözümlediği, "Dünyanın Namussuzu" başlıklı bir makale de basıldı. Foucault'yla daha önce yaptıkları söyleşide olduğu gibi burada da, İran'daki baskıyı lanetlerken Foucault'dan daha açıksözlü davranmışlardı; makalelerinin başında Humeyni'nin "rüşvetçilerin elinin kesilmesini buyuran" fermanının neticelerini ayrıntılı bir şekilde anlatıyorlardı. İslam devriminin kalbinin, Batılılaşma ve modernleşme karşıtı bir istikamete çevrildiğini anlatmış, bu devrimin toplumsal tabanını da ulema, kapalı çarşı esnafı ve sade halk olarak betimlemişlerdi. 1979 baharında gerçekleştirilen toplu idamlar, sırf Şah yönetiminin geçmişteki baskısına karşı bir öç alma biçimi değildi, ayrıca ve daha önemlisi, Batı tarzı çürümüşlükten ülkeyi gerekirse kanla arındırma çabasıydı (Brière ve Blanchet 1979b). Aynı zamanda Brière ve Blanchet, Foucault'nun hiç yapmadığı bir şeyi yapmış, 1978-79 Devriminin içindeki eğilimlerin ve akımların çoğulluğunu kabul etmişlerdi. Yığınların sadece "Çok yaşa Humeyni" diye değil, bir de "Azadi!" (Özgürlük) diye bağırdığını belirtmişlerdir. Burada dinî gruplar kadar laik gruplara da atıfta bulunmuşlardır. İslamcı önderliğin bile pek fikir birliği içinde olmadığını söylüyor, Humeyni'nin emrettiği baskıya Ayetullahlar Şeriatmedari'den ve Telekani'den, ayrıca Başbakan Bezirgân'dan gelen itirazları gösteriyorlardı. Ne var ki, Humeyni'nin üstün geldiğini, dolayısıyla da ne yazık ki "İran'ı İslamcı köktendinciliğin avucu içine aldığını, bunun da ancak ve ancak diktatörlük ve savaşa yol açacağını" anlatarak bitirirler (Brière ve Blanchet 1979b).

11 Mayıs'ta *Le Monde*'da yayımlanan makalesi Foucault'nun İran hakkındaki son sözü olsa da, onu eleştirenler meselenin kapanmasına izin vermedi. Birkaç ay sonra, siyaset kuramcısı Pierre Manent, tamamen *Le Monde*'da çıkan makaleye adanmış uzun bir eleştiri yayımladı. Eleştirisi, Raymond Aron'un kurmuş olduğu liberal dergi *Commentiare*'da çıktı. Manent, Foucault'nun İran'daki İslamcı harekete verdiği desteği açıklarken kullandığı ölçütlerin gevşekliğini hedef almıştı. Manent Foucault'nun kuramının metafizik manevi boyutu ile devrim ahlakı meselesine bilhassa odaklanmıştı, özellikle de şehitliğe ve ölüme duyduğu hayranlığı ele almıştı: "Mi-

[13] Bununla birlikte Beni Sadr, Foucault'nun İranlı bireylere sessiz sedasız yardım ettiğini bize anlatmıştı (kişisel iletişim, 11 Aralık 2002).

chel Foucault, 'canını hiçe sayan' insanların gerçeğini vurgulayarak şu ya da bu ayaklanmanın iyi bir temeli olup olmadığına dair tüm tartışmaların, hatta tartışma ihtimalinin önünü almak istiyor... Bu eylemin indirgenemezliği, eylemin sebeplerinin ya da gerekçelerinin sorgulanmasını güya imkânsız kılmaktadır" (Manent 1979, 372). Manent'e göre Foucault'nun siyasal maneviyat görüşünün ardında adeta kararlı bir nihilizm pusuya yatmıştır.

Bu ihtilafın son perdesinde, Foucault'nun vefatından yaklaşık on sene sonra 1993 yılında Rodinson, İran Devrimi sırasında *Le Monde* ve *Le Nouvel Obsevateur*'de çıkan makalelerinin esasında Foucault'yu hedef almış olduğunu açıkça duyurdu. Bunu, makalelerin tekrar basımına eşlik eden uzun bir yazıda[14] ilan etmişti: "Çok büyük bir düşünür, kökten muhalif düşüncenin mensubu olan Michel Foucault, İran Devrimine aşırı derecede umut bağlamıştı" ("İran Konusunda Foucault Eleştirisi", Ek, s. 338). Rodinson bu durumu kısmen, Foucault'nun İslam dünyası hakkındaki bilgisizliğine bağlamıştır. Foucault'nun 1978 güzünde yeni bir "siyasal maneviyata" dair yaptığı heyecan dolu haberleri ve "İslamcı hükümetten" beklentilerini eleştirmekle kalmayıp, aynı zamanda Foucault'nun 1979'un Nisan ayında Bezirgân'a yazdığı, Devrimin neticesini bir parça eleştiren açık mektubu da mesele edinmiştir. Buna ek olarak Rodinson'un iddiasına göre Foucault, "İslamcı" sıfatına dair şüphelerini ifade etmiş olanlara karşı İslamcı hükümet ilkesini açık mektubunda savunduğunda aslında Rodinson'un devrim hakkındaki yazılarını eleştirmiştir: "Foucault'nun açık mektubunun hedefi olduğuma göre, eğer "İslamcı" sıfatıyla ilgili bir kuşku uyandırıyorsam, ister dinî ister laik olsun herhangi bir ideal doktrine ek belirten tüm sıfatlar için aynısının geçerli olduğu yanıtını vereceğim" (*a.g.e.*, s. 344-345). Ağırlıkla Weber'in karizmatik tahakküm kavramına dayanan Rodinson, "dinî karizma kendisini, laik karizmanın tüm türlerinden çok daha etkin bir şekilde ifşa eder," diye yazmıştır (*a.g.e.*, s. 341). Oysa Foucault'nun, İran İslamcılığı gibi "muhalif" bir hareketin "temellerini sorgulamaktan çekinmiş" ve "bayağı ve kaba bir maneviyat kavramına" teslim olmuş olduğunu, söyleyerek bitirir Rodinson (*a.g.e.*, s. 345).

İslam Cumhuriyetinin gaddar ve yıkıcı birçok özelliğini ayrıntılarıyla ortaya koyan Rodinson, Humeyni'nin meşhur darağaççı yargıcına, din adamı Sadık Halkalı'ya atıfta bulunur. 1979 Şubatında

[14] Kendi içindeki bulgular, bu denemenin 1988'de yazıldığını gösteriyor.

Foucault'ya verdiği cevabı anımsatır; o makalede İran için elde mevcut olan kişinin İngiliz devrimci Cromwell'e (Foucault'nun yazdığı gibi) benzemek yerine, İspanyol Büyük Engizisyoncu Torquemada'yı anıştırdığını ileri sürmüştü. Şimdi ise Halkalı'nın eylemlerinin "korkunç İspanyol'un" yaptıklarını "gölgede bıraktığını" yazmaktadır ("İran Konusunda Foucault Eleştirisi", Ek, s. 338). Rodinson, Foucault'nun İran İslamcılığını yanlış anlamasına dair İslam ve İran hakkında bilgi eksikliğinin yanı sıra başka bir kaynağa daha işaret etmiş, yani felsefe eğitimi almış olduğuna değinmişti. "Felsefenin biçimlendirdiği zihinler, hatta ve belki özellikle de en seçkinleri, kuramsal sloganların ayartmaları karşısında en kolay baştan çıkabilecek olanlar arasındadır.... inatçı gerçekliğin, kavramsal yapıların yoluna çıkardığı itirazlar ile engelleri asgariye indirmeye meyillidirler" (*a.g.e.*, s. 338). Başka bir yerde Rodinson, felsefe yaklaşımına getirdiği eleştirisini siyaset için genelleştirir: "Sosyal dünyayı ve dinamiklerini anlamak için, toplumu, bir hadiseler dizisini ya da somut görüngülerden oluşan bir kümeyi yakından incelemiş olmak, [Hegel'in] *Tinin Görüngübilimi* adlı kitabı iyice anlamak için aylar ya da yıllar harcamaktan daha değerlidir" (Rodinson 1993b, 11).

Rodinson, daha önce Sovyetler Birliği hakkında edindiği ve inatla vazgeçmediği yanılsamalarına atıfta bulunarak, Galyalı (Fransız) hümanizm anlayışına dair bir notla yazısını bitirir:

> Tıpkı bu satırların yazarı gibi, eski çar imparatorluğunda muzaffer olan sosyalizm adına işlenen suçlarla ilgili haberlere, Sovyet Devriminin yol açtığı korkunç insanlık dramlarına uzun süre inanmayı reddetmiş olan insanlar, eğer Müslüman yığınlar kendi umutlarının göz alıcı güneşi üzerinde bulunan ve görmelerinin istendiği tüm lekelerin varlığından kuşku duyduğunda onlara gücenmezlerse, erdemsizce davranmış olurlar.
>
> Michel Foucault, İslam âleminin gecekondu mahallelerinde, açlık çeken kırsalında umutsuzluk yaratmak istemediği, onları hayal kırıklığına uğratmak ya da umutlarının dünya genelinde önemli olduğu yerde umutlarını kaybetmelerine sebep olmak istemediği için hor görülemez. ("İran Konusunda Foucault Eleştirisi", Ek, s. 347.)

Rodinson'un verdiği bu ödün elbette iki ucu keskin bıçaktı, çünkü Foucault'nun, sık sık saldırdığı Marksist dogmacılığın benzer sorunlarına kendisinin de saplandığını ima ediyordu.

Rodinson'un Foucault'ya yönelttiği birçok eleştirinin ikna edici olduğunu düşünsek de, siyaset alanına salt toplumsal-iktisadi bir

yaklaşımla girmenin felsefi yaklaşımdan çok daha avantajlı olduğu savıyla kesinlikle hemfikir değiliz. Bu çalışmada, Foucault'nun felsefi bakış açısının, belirli yönlerinden ötürü İran'daki İslamcı harekete karşı soyut düzlemde eleştirel olmayan bir tavır takındığını ileri sürdük. Eğer sorun gerçekten felsefi bakış açısı olsaydı, o zaman Beauvoir ve Dunayevskaya gibi felsefeci feminist düşünürler İran Devrimine karşı daha uygun bir eleştirel duruşa nasıl olup da ulaşabilirdi? Erkek felsefeci Jean Paul Sartre da, Fransa'daki İranlılarla yaptığı sohbetlerde tehlikeyi ifade etmiştir.[15] Dahası, toplumsal-iktisadi çıkarların, din ya da toplumsal cinsiyet gibi "idealist" çıkarlara üstün tutulması düşüncesiyle aşılanmış onca İranlı solcu erkek nasıl oldu da ilk yıllarında Humeyni rejimini destekledi, baskıcı özelliklerine rağmen sırf sağlam bir emperyalizm karşıtı olduğu için mi?

Foucault'nun biyografisini yazan David Macey, "İran hakkındaki makalelerinin... ona arkadaş kaybettirdiğini, itibarına pek iyi gelmediğini ve çıkan ihtilaflar yüzünden *Corriere della serra*'yla işbirliğini aniden bitirmek zorunda kaldığını" kabul etmiştir (1993, 423). Daha önce gösterdiğimiz gibi, İran'daki devrimci hareket için eleştirel olmayan bir heyecan duymuş olan Fransız aydınlar arasında bile Foucault, egemen İslamcı kanadı yüceltmesiyle ayrı bir yerde duruyordu; İslamcıların Batılı Marksist ve liberal kavramlar olan demokrasiyi, kadın eşitliğini, insan haklarını reddedişini de övmüştü.[16]

Militan İslamcı hareketlerin yalnızca İran'da değil, ayrıca Cezayir'de, Mısır'da, Afganistan'da ve Birleşik Devletler'de büyük yıkıma neden olduğu bir zamandan, yirmi birinci yüzyılın hâkim noktasından bakıp Foucault'nun İran yazılarındaki önemli kusurları görmek nispeten kolay. Foucault'nun İran İslamcılığına dair neredeyse hiç eleştiri içermeyen değerlendirmeleri, genelde iktidar ve denetim sistemlerini eleştirmekle ilgilenen bir kuramcının doğru yoldan sapışına mı işaret eder? Rodinson'un ima ettiği gibi bu değerlendirmeler, Avrupalı bir kuramcının, Avrupalı olmayan bir toplum hakkında pek

[15] Bu gözlemi Zehra Hanlarî'ye borçluyuz. Hanlarî, seçkin bir edebiyat ailesi olan Emirşahîler'e mensuptur, bu dönemde Sartre'ın yardımcılarından biri olarak çalışmıştır (söyleşi, 9 Temmuz 1994).

[16] Foucault'nun görüşlerinin aslında birçok solcunun görüşünden pek de farklı olmadığını söyleyen Macey'le bu sebepten aynı fikirde olamayız. İran Devrimi teokratik bir despotluğa dönüştüğünde Foucault'yu eleştirilerin hedefi haline getiren şeyin, onun gerçek görüşlerinden çok "görünürlüğü" olduğunu iddia eden Macey'le yine tamamıyla hemfikir değiliz. (1993, 423).

az bilgi sahibi olmasından kaynaklanan hatalı yargılara varmasının bir örneği miydi? Bir keresinde Foucault'nun Sartre'ı "evrenselin sözcüsü" olmaya çalışmakla eleştirmiş olduğunu anımsayın. 1977 tarihli bu Sartre eleştirisinde Foucault, geçerli tüm siyasi meseleler hakkında konuşan büyük bir hümanist filozof yerine ihtiyaç duyulan şeyin, "'evrensel' aydın karşısında konumlanan 'özgül' bir aydın" olduğunu söylemişti (1977b, 68). Bu aydın özel uzmanlığı temelinde konuşurdu, tıpkı Foucault'nun hapishaneden ve başkalarının da nükleer silahlardan ya da çevreden bahsetmesi gibi.

Bu çalışmada, Foucault'nun İran'a dair yazılarındaki dikkat çekici derin hataların ortaya çıkışında İran tarihini ve kültürünü bilmemekten daha derin, Foucault'nun çekirdek kuramsal duruşuyla organik bağı bulunan bir şeyin iş başında olduğunu savunduk. Foucault'nun İran'a dair görüşlerinin kökleri, çok tanınan yazılarında bulunur; üstelik bu görüşler aynı zamanda yazarın genel kuramsal serüveninin sorunlu neticelerinden bazılarını da pekiştirirler. Tüm enerjisini laik liberal ya da otoriter modern devlete ve kurumlarına muhalefet için harcamış olan post-yapısalcı, solcu bir söylem, İslamcılık ve toplumsal bakımdan gerici başka hareketler karşısında eleştirel olmayan bir duruş için sonuna kadar açık kapı bırakmamış mıdır, özellikle de bu hareketler, İran'da olduğu gibi, otoriter devletin, küresel siyasi ve iktisadi düzenin karşısında muhalif bir kutup meydana getirmişse?

1984 yılında, ölümünden hemen önce Foucault, Immanuel Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" başlıklı meşhur makalesinin iki yüzüncü yıl dönümünde aynı başlıkla bir deneme kaleme aldı. Steven Best ve Douglas Kellner'ın (1991) ve David Ingram'ın (1994) yazdığı gibi, bu denemesinde Foucault hem Aydınlanmaya hem de hümanizme ilişkin duruşunu biraz değiştirmiş gibi görünür. İran Devriminin trajik sonucunun, bu deneme için kısmen zemin oluşturduğuna inanıyoruz. Şimdi Foucault, Aydınlanmanın formüle ettiği birçok felsefi sorunun, "üzerinde düşünmemiz için hâlâ yerli yerinde durduğunu" ve dolayısıyla kişinin Aydınlanma "taraftarı" ya da "karşıtı" olmak zorunda olmadığını kabul etmişti (Foucault 1984, 43). Hümanizm kavramı için bile daha incelikli bir tavır çağrısı yapmıştı. Hümanizmin çeşitli biçimleri olduğuna işaret etmişti, örneğin Hıristiyan hümanizmi, bilimsel hümanizm, Marksist hümanizm, varoluşçu hümanizm, ayrıca faşistlerin ve Stalinistlerin hümanizm iddiaları. Sanki Foucault, hümanizme daha önce yönelttiği saldırılarından bazılarını geri alıyordu: "Buradan yola çıkıp hümanizmle bağlantılı her

şeyin yadsınması gerektiği sonucuna varmamalıyız, fakat hümanizme ait içerik kendi başına, düşünme ekseni olarak hizmet edemeyecek denli esnek, fazlasıyla çeşitli, fazlasıyla istikrarsızdır." Yine de hümanizmle Aydınlanmayı "birbirinden ayırt edememenin tehlikeli" olduğunda ısrarcıdır (44).

Son olarak Foucault, herhangi bir "küresel ya da köktenci" çözümü keskin bir şekilde eleştirerek, uzun süredir kafa yorduğu, evrenselin karşısında konumlanmış yerel ve özgül meselesini yeniden formüle etmiştir:

> Benliğimize dair tarih ontolojisi, küresel ya da köktenci olduğunu iddia eden tüm projelerden uzak durmalıdır. Aslında *deneyimden biliyoruz* ki başka bir toplumun ya da başka bir düşünme şeklinin, *başka bir kültürün*, başka bir dünya görüşünün genel programlarını üretmek üzere modern gerçeklik sisteminden kaçma iddiası ancak *en tehlikeli gelenekçiliğin geri dönüşüne* yol açmıştır. (1984, 46; vurgu sonradan eklenmiştir.)

Foucault'nun yukarıda bahsettiği "deneyim," "başka kültür" ve "en tehlikeli gelenekçiliğe" ilişkin noktaların İran Devrimi konulu önceki yazılarına dönük olması gayet muhtemeldir. 1984 tarihli bu denemede Foucault ayrıca, eleştirinin bilgi/iktidar eksenini hedef alması gerektiğini söyleyen malum formülasyonunu da değiştirmiştir. Artık etik kavramını da işe dahil etmiştir, "bilgi eksenine, iktidar eksenine ve etik eksenine" atıfta bulunur. Aynı zamanda etik kavramı, *Cinselliğin Tarihi* kitabının son iki cildinin de konusudur; bu kitaplar ilkçağ Yunan-Roma dünyasında "aşk etiğini" ele alır. Böylece son bölümümüzde Foucault'nun etik üzerine yazdığı sonraki yazılarına ve bunların İran'a dair yazılarıyla ilişkisine eğiliyoruz.

Beşinci Bölüm

Foucault, Toplumsal Cinsiyet, Akdeniz ve Müslüman Toplumlarında Erkek Eşcinselliği

Foucault'nun Yunan-Roma dünyasına gösterdiği ani ilgi üzerine pek çok fikir ortaya atılmıştır. *Cinselliğin Tarihi* kitabının *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* altbaşlıklarıyla 1984'te yayımlanan ikinci ve üçüncü ciltlerinde Foucault bu dünyaya odaklanmıştı. Eribon, karışık yorumlar alan *Cinselliğin Tarihi* kitabının birinci cildinin 1976'da yayımlanmasından ve İran hakkındaki yazılarının olumsuz karşılanmasından sonraki yıllarda Foucault'nun hayatında "kişisel buhran ve fikrî buhran" yaşadığını ileri sürmüştü (Eribon 1991, 277). Foucault'yu, çığır açan modernlik eleştirilerine devam etmek yerine uzmanlık alanı dışında kalan bir dönemi ve bölgeyi ele aldığı için eleştirenler de oldu. Fakat durum gerçekte böyle miydi? David Halperin, kitabın mevzusu ilkçağ Akdeniz dünyası olsa da Foucault'nun cinselliğe dair mevcut endişelerimizden bahsettiğini ileri sürmüştü. Foucault, şimdi burada olana ilişkin kaygısından ötürü ve "kendimize bakmanın yeni bir yolunu keşfetmek, kendi bedenimizle yaşamanın yeni yollarını yaratmak" için Yunanlılara kadar uzanmıştı (Halperin 1990, 70).[1] Mark Poster, Foucault'nun "farklı bir geçmiş

[1] David Halperin, en azından Akdeniz toplumları söz konusu olduğunda, Ortadoğu/Akdeniz cinsellikleri ile ilkçağ Yunan cinselliği arasında bir ilişki olabileceği görüşümüzü (ayrıca Foucault'nun da görüşüdür) destekliyor: "Akdeniz'in modern cinsel pratikleri, klasik Atina oğlancılığının adetlerine olan merakımızı giderebilmek için bize bir yol vaat etmeyi sürdürüyor" (1990, 61). Ortadoğu çalışmalarında Said'in nasıl karşılandığı için bkz. Lockman (2004). Ayrıca belirtmeliyiz ki, konu hakkındaki bilgimizin çoğu Atina kültüründen geldiğinden, Foucault ilkçağ Yunanistanından bahsederken çoğunlukla Atina'ya atıfta bulunur.

yaratmayı önererek şimdiki zamanın sorgulanamaz meşruiyetini törpülediğini" yazmıştı. Poster, geçmişin bu yeniden yaratımının özlem dolu olmadığını ve "geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki çatlağın bir eleştiri alanı ortaya çıkardığını" savunmuştu (1986, 209).

Biz ise, Foucault'nun geç dönem yazılarında güncel endişelerinin farklı bir şekilde bulunduğunu söylüyoruz. Birinci bölümde ileri sürdüğümüz gibi, Foucault'nun bahsettiği Şark, coğrafi bir kavram değildi; daha ziyade günümüz Ortadoğusu ve Kuzey Afrikasıyla birlikte Yunan-Roma dünyasını da kapsıyordu. Bunu aklımızda tutarsak, *Cinselliğin Tarihi* kitabının son iki cildi birdenbire günümüzle daha ilişkili hale gelir, özellikle de Foucault'nun İran'a dair yazıları hususunda. İlkçağ Yunanistanı ve Romasında erkek eşcinselliğine ilişkin incelemeleriyle Foucault'nun, günümüz Ortadoğu ve Kuzey Afrika cinsellik pratiklerinde koşutluklar aradığına yönelik bulgular var. Gerçekten de, *Cinselliğin Tarihi* kitabının yanı sıra İslam âlemindeki erkek eşcinselliğine dair son akademik çalışmalar okunduğunda, toplumsal ilişkilerde ve âdetlerde benzer bir örüntüye rastlanır. Bu sebeple Foucault'nun ilkçağ Yunan-Roma dünyasının toplumsal cinsiyeti ve cinselliği hakkındaki geç dönem yazıları, düşüncesinin günümüz Ortadoğu ve Akdeniz toplumlarına ilişkin sonuçlarıyla ilgilenen okuyuculardan daha fazla ilgi görmeyi haketmektedir.

Bu bölüm, İslam âleminde toplumsal cinsiyete ve erkek eşcinselliğine dair Foucault'nun dağınık yorumlarının çözümlemesiyle başlıyor, ilkçağ Yunan eşcinselliği ile günümüz Kuzey Afrika ve Ortadoğu toplumlarındaki erkek eşcinsellerin ilişkileri arasında Foucault'nun bir süreklilik görmüş olduğunu ileri sürüyoruz. Daha sonra, *Cinselliğin Tarihi* kitabının son iki cildindeki cinselliğe dair yazıları inceliyoruz ve Foucault'nun Şarkiyatçılığının bu alana da sızdığını söylüyoruz. Foucault'nun modernlik öncesi Batı toplumları ile modern Şark toplumlarını aynı kefeye koyduğunu göz önüne alarak, ilkçağ Akdeniz toplumlarında seçkin Yunanlı ve Romalı erkeklerden meydana gelen küçük bir zümrenin uyguladığı ve Foucault'nun ülküselleştirdiği aşk etiği kavramını irdeliyoruz. Son kısımda ise Müslüman Ortadoğu'da erkek eşcinselliği konusuna dönerek, toplumsal cinsiyet ile cinsellik meselelerinin İran'ın devrimci söyleminde pek belli olmayan, yine de yadsınamayacak ölçüde önem taşıyan bir yer işgal ettiğini belirtiyoruz.

Son olarak, Foucault'nun bu yazılarının, günümüz İslam âlemindeki eşcinsel ve lezbiyen hareketleri ilgilendiren uzantılarını sorguluyoruz. Foucault, Müslüman toplumların hemcinsler arası

ilişkilerde bir nebze de olsa esnek kaldığı gözlemini yaparken bir noktaya kadar haklıydı. Gelgelelim, bunun gibi çok sınırlı bir kabulleniş biçimi, tamamen gizlenmeyi de içermenin yanında, modern eşcinsel ve lezbiyen hakları hareketinin peşinde olduğu kabullenme şekli değildir. Gerçekten de, Foucault'nun düşüncesinin kimi veçheleri Ortadoğu incelemeleri için oldukça faydalı olsa da, eşcinsel hakları konularındaki duruşu bölgedeki hem feminist hareketlerin hem de eşcinsel ve lezbiyen hareketlerin emelleriyle çatışır. Günümüzde, Ortadoğu'nun Müslüman toplumlarında eşcinsellerin yasal hakları yoktur; bu toplumlarda açık açık, kendi rızalarıyla eşcinsel ilişkilere girenlerin haklarını korumayı amaçlayan merkezler ya da yasalar bulunmaz.

YERLİLERİ TASAVVUR ETMEK

Edward Said, sömürgeci metropolün sömürgelerden yalnızca ham madde almakla kalmadığını yazmıştır: "Metropol Avrupasının iktisadi çıkarlarından ayrı olarak, çeşitli sömürge mülklerinin, suçlulardan, fakirlerden ve istenmeyen öteki kesimlerden meydana gelen fazlalık nüfusları ve asi oğulları göndermek için faydalı yerler olması gibi, Şark da insanların Avrupa'da elde edemeyeceği cinsel deneyimleri arayabileceği bir yerdi" (1978, 190). Cinsellik turizmi sayısız Avrupalı yazarın edebiyat söylemini de etkilemiştir. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, "Şark cinselliği" hakkında bir şeyler okumak kitlesel kültürün parçası olmuştu. "1880 yılından sonraki dönemde Şark hakkında yazan ya da Şark'a seyahat eden hiçbir Avrupalı yazar kendisini bu serüvenden mahrum etmemiştir: Flaubert, Nerval, "Pis Dick" Burton ve Lane en dikkat çekenleridir... Çoğunlukla aradıkları şey (bence bu doğru bir arayıştı) farklı bir cinsellik türüydü, belki daha sefih ve o kadar suçluluk duygusu uyandırmayacak bir cinsellik" (190).[2]

Foucault 1966 ila 1968 arasında Tunus'ta konuk felsefe pro-

[2] Ronald Hyam, sömürgelerin, "baskı görenlerin intikam alabileceği," Avrupalı erkeklerin memleketlerinde izin verilmeyen boşalımları gerçekleştirebildiği bir yer olduğunu ileri sürer (1990, 58). Ayrıca bkz. Stoler 1995, 175 ve Aldrich 2003. Joseph Boone bu meseleyi daha ayrıntılı incelemiştir ve şunu yazar: "Batılı pek çok erkek için erotikleştirilmiş Yakındoğu'yu irdelemek, yazmak ve kuramsallaştırmak, fantezi yüklü erotik eşcinsel arzunun Pandora'nın kutusunu açmakla sınırdaştır" (1995, 93).

fesörü olarak görev yaptığı müddet içinde bu tavırlardan tümüyle yoksun değildi.[3] Tunus'taki deneyiminden iki konu ortaya çıkmıştır; bunlar daha sonra İran Devrimine karşı takınacağı tutum için önemli rol oynamış olabilir. İlki, bir dava için kendisini feda edenlere duyduğu kuvvetli hayranlıktır, özellikle de ölüm ya da sert ceza alma tehlikesi mevcutsa. Foucault, 1967-1968'de protesto hareketlerinde hükümetin şiddetli baskısıyla karşılaşan Tunuslu solcu öğrencilere büyük saygı duyuyordu.[4] On sene sonra, İran Devrimi için hissettiği heyecanın zirvesinde olduğu bir zamanda Marksizme dair bir tartışma sırasında Foucault, siyasetin içine daha çok girmesi yönünde kendisini etkileyen deneyimine atıfta bulunmuştu. "Broşür yazmak veya dağıtmak, ya da başkalarına genel grev çağrısı yapmak uğruna kendilerini ciddi tehlikelere atan genç kadınlarla erkeklerin kendisini müthiş şaşırttığını ve hayran bıraktığını" açıklamıştı (1991, 134).

---

[3] Robert Young bu dönemi farklı bir şekilde inceler. Foucault'nun, *Bilginin Arkeolojisi* adlı kitabının büyük kısmını Tunus'ta yazdığına işaret eder. Young, Avrupa'dan ve Fransa'dan uzakta olmasının "belki de, Batının ve iktidar mekanizmalarının daha etkin bir budunbilimi" oluşturmasını mümkün kıldığını söyler. Ayrıca daha önceki fikirlerini de değiştirmiştir. *Deliliğin Tarihi*'nde ise Foucault, toplumun birilerini nasıl "Öteki" diye mimleyerek dışlayıp susturduğunu vurgulamıştı. Şimdi ise "'ötekinin' rolünü ve emeğindeki ötekiliği köklü bir biçimde yeniden kavramsallaştırıyordu" (Young 2001, 397-98).

[4] 1968 öğrenci protestoları sırasında, o zamanlar henüz siyasete pek karışmayan Foucault, uzun hapis mahkûmiyetleri alan öğrencilerini desteklemek için küçük eylemlerde bulundu, sonuçta bir gece genç Arap âşıklarından birini eve götürürken polis tarafından tartaklandı. Edward Said (2000b), öğrencilerle cinsel ilişkiye girdiği için Foucault'nun sınır dışı edildiğini söyler, fakat protestocu öğrencileri desteklemiş olmasa, muhtemelen bu hareketleri hoş görülürdü. Bununla birlikte Foucault, önceleri Tunus öğrenci hareketini epey eleştiriyordu. Eski profesörlerden birine yazdığı mektupta, 1967 Ortadoğu savaşı üzerine çıkan asayişsizlikte, Yahudilere ait yüzlerce dükkânın ve bir sinagogun yağmalanmasını "pogrom" [Yahudileri hedef alan soykırım] olarak anmıştı. Yahudileri hedef alan şiddet olaylarına solcu öğrencilerin karışmasına çok öfkelendiği belli oluyordu ve "milliyetçilik artı ırkçılık korkunç bir şey doğuruyor" diyerek bitiriyordu mektubunu (aktaran: Eribon 1991, 192-93). Ama, Rachida Triki'nin belirttiği gibi (ileride değineceğiz) Foucault, İsrail'in yaşam hakkını tanıyan ilk siyasi Arap gruplardan birinin solcu öğrenciler olduğunu, Yahudileri hedef alan saldırıları hükümetin yönlendirdiğini ve her halükarda bu saldırılara solcu öğrencilerin bulaşmadığını öğrendikten sonra bu eleştirisini değiştirdi.

1968 Mayısındaki Fransız öğrenci isyanlarının tehlikesiz durumuna kıyasla Tunus'taki öğrenci hareketinin daha derin bir yanı olduğunu da söylemişti. Tunuslu öğrencilerin kendilerine Marksist dediğini kabul etse de, "siyasi ideoloji" dediği şeyin rolünü, kendini feda etme edimine "varoluşçu" bir bağlılık göstermenin yanında "ikincil" olarak betimlemişti:

> En ufak bir iktidar ya da kâr arzusunu ya da hırsını görmediğimiz veya hissetmediğimiz mutlak bir fedakârlığı bir birey nasıl olup da arzulayabilir, böyle bir yetiye sahip olup da bu ihtimali bilerek hareket edebilir? Tunus'ta gördüğüm buydu. Kapitalizm, sömürgecilik ve yeni-sömürgecilik tarafından yaratılan belirli koşulların hoşgörülemez doğasından ötürü orada bir mücadele yürütme zorunluluğu açık seçik belliydi (136-37).

Daha önce gördüğümüz gibi, tüm İran yazılarında fedakârlığa ve ölüme benzer bir hayranlık duyduğu göze çarpar.

Tunus'la ilgili tutumuyla alakalı ikinci konu Foucault'nun İran yazılarında asla açığa çıkmamışsa da, muhtemelen bu yazılar için bir arka plan teşkil etmiştir. Öyle görünüyor ki Foucault, Fransa'ya kıyasla Tunus'ta eşcinsel erkeklerin daha büyük cinsel özgürlük yaşadığı izlenimine kapılmıştı. Biyografisini yazan David Macey, "Fransa'dan gelen eşcinsel erkeklerin Kuzey Afrika'yı makbul bir tatil beldesi olarak bildiğini" belirtmiş ve eşcinsel erotizmin nüfuz ettiği bir toplum olarak gördüğü bu ortamda Foucault'nun tüm o yıllar boyunca Arap âşıklardan faydalanmakta tereddüt etmediğinden bahsetmiştir (1993, 184-85).

1966'dan 1968'e kadar Foucault'yla çalışmış olan Tunuslu sosyolog Fethi Triki, Foucault'nun Fransız turist kültürünün bir parçası olduğunu belirtir, ayrıca Foucault'nun, Arap ve Ortadoğu kültürünün eşcinsellik konusunda açık davrandığına dair benzer varsayımlar taşıdığına işaret eder. Kuzey Afrika'ya eğlence için gelen ve hem Fransız turist yerleşimlerinde hem de Arap camiası içinde cinsel eş bulan birçok Fransız eşcinsel erkek gibi Foucault da Mağrip'te tanık olduğu kültür ve Arap Akdenizinin açık eşcinsel erotizmi olarak gördüğü şey karşısında heyecanlanmıştı. Dahası, Akdeniz/İslam âlemine duyduğu bu hayranlıkla Foucault, bu kültürlerin cinsiyetçiliğine ya da eşcinselliğe duydukları düşmanlığa değinmekten kaçınmıştı. Foucault Tunus'ta kaldığı sırada bir kadın kültür merkezinin, feminist aktivist ve yazar Celile Hafsia tarafından işletilen bir kafe

olan Tahar Haddad Kültür Kulübü'nün müdavimi olmuştu.[5] Belki de Hafsia'nın kafesinde Foucault'nun sık sık verdiği konferanslar, Triki'nin ileri sürdüğü gibi, kadın haklarına verdiği desteğin en azından dolaylı bir dışavurumuydu (kişisel iletişim, 3 Mart 2002). Triki ayrıca Foucault'nun, İslam âleminde eşcinsel pratiğe dair nispeten safdil görüşünü de yorumlamıştır:

> Foucault'nun çok nesnel ve aynı zamanda çok safdil olduğuna inanıyorum. Ayrıcalıklı durumu sayesinde normalden sapan davranışların kendisi için mümkün olduğunu gayet iyi biliyordu. Dahası, ekonomisi turizme dayalı bir toplumda (Tunus gibi), cinsellik (hemcinsler arası ve karşı cinsler arası) manzaranın bir parçasıydı, Foucault da bundan yararlanmıştır. Bu durumunun İslamda ve İran'da eşcinselliğe dair görüşlerini etkilediği muhtemelen doğrudur. Uzmanlık bilgisi bakımından Fransız aydınlar çok titiz, fakat İslam söz konusu olduğunda böyle değil. İnsan durup dururken İslam uzmanı olabiliyor. (Kişisel iletişim, 27 Mart 2002.)

Foucault, arkadaşları Claude Mauriac ve Catherine von Bülow ile 1976'da Paris'te yaptığı sohbet sırasında benzer duygularını ifade etmişti. Mauriac ve Foucault, Pakistanlı göçmenlerin sınır dışı edilmesine karşı düzenlenen gösteride gördükleri genç bir Arap tanıdıklarının "saten güzelliği" hakkında şakalaşmaya başlamıştı. Mauriac'ın günlüğünde kaydedildiği gibi, bu noktada von Bülow yürüyüşteki Ortadoğulu erkeklerin cinsiyetçiliğinden şikayet etti. Kendisine, gösterideki erkeklerin yanından ayrılmasını söyleyen bir Arap erkeğinin bu sözü karşısında nasıl "afalladığını" anlattı (Mauriac 1986, 235). Foucault şiddetle tepki verdi. Konuyu von Bülow'un gördüğü muameleden alıp gizli eşcinsel erotizmiyle damgalanan bir kültüre yakınlık duymaya getirdi. Yorumları Mauriac'ı şaşkına çevirmişti, böylece bu yorumları uzun uzadıya kaydetti, belki bunları yazarken Mauriac'ın zihninde Foucault'nun daha sonraki İran serüveni vardı:

> Erkekler arasında yaşıyorlar. Erkek olarak, erkekler için yaratılmışlar, süratli bir göz kamaştırıcılık ise kadınlar için kısa ve öz bir ödül. On kişilik İspanyol ordusu mangalarının birbirini asla

[5] Daha önce bahsedildiği gibi Hafsia, birkaç aydınla yaptığı sohbetlerini nakletmiştir; bunlara Foucault, Rodinson ve Matzneff de dahildir (Hafsia 1981). Macey, Hafsia'nın Foucault'ya "ümitsizce âşık olduğunu itiraf ettiğini" belirtir" (1993, 189). Hafsia'nın kitabı ayrıca erotik romanları ve öyküleriyle tanınan Amerikalı yazar Anaïs Nin ile sohbetini de içerir.

> terk etmeyen, birbirine bağlı yaşayan, birbirine yanıt veren, birlikte savaşıp kendilerini savunan ve öldürdükleri kişilerin ailelerinin sorumluluğunu üstlenen erkekleri arasında uzun süre var olmuş o temel bağ koparılıp yadsınmıştır. Erkek kardeşliğinin bu hücreleri arkadaşlığın ve erotizmin incelikli bir harmanıydı kesinlikle. Ayrıca cinselliğin de orada kendine ait bir yeri vardı (daha sonra hep yadsınmış ve inkâr edilmiştir). (235)

Foucault'nun, 1978'deki İran ziyaretlerinden sadece iki sene önce ifade ettiği bu yorumları, Said'in bakış açısıyla Romantik Şarkiyatçılık olarak adlandırılabilecek şeyin örneğiydi. Burada Foucault, eşcinsel erotizm ile Müslüman toplumlardaki cinsiyet ayrımcılığı yapan gelenekleri ve erkeklerin yaygınlıkla el ele tutuşması ve öpüşmesi gibi farklı bir kültürel tabu anlayışını kaynaştırmıştı.

İran'a dair yazılarında Foucault, İslamcıların yöneteceği müstakbel İran toplumunda cinsiyet rolleriyle ilgili eleştirilere benzer bir tarzda yanıt vermişti. Daha önce gördüğümüz gibi, 1978'deki ziyaretlerinde, hatta devrimden sonra da Foucault, İran'ın din mercilerinin kadın hakları konusunda "ayrı fakat eşit" düsturunu savunan öğretilerini çok az eleştirmişti. İran meselesindeki duruşundan ötürü kendisine sataşan İranlı feminist "Atoussa H."yi de Şarkiyatçı hisler taşımakla suçlamıştı.

1978'de İran'a vardığında Foucault, İran İslamcılığının modern Batıya kıyasla eşcinselliği daha çok kabulleneceğine inanmış gibiydi. İran'a yapmış olduğu ziyaretlerden birinde Foucault'yla tanışan sosyolog İhsan Naraki, aralarında geçen sohbeti yirmi sene sonra ünlü gazeteci İbrahim Nebevî'ye verdiği söyleşide şöyle hatırlıyor:

> İBRAHİM NEBEVÎ: Devrimin ilk dönemlerinde şu Michel Foucault hikâyesi neydi? Michel Foucault'nun aniden İran Devriminin yanında yer alıp devrimi savunduğunu duydum, bundan dolayı da Fransa'da dışlanmış.
>
> İHSAN NARAKİ: Biliyorsun ki Michel Foucault eşcinseldi ve bu mesele onun düşüncesinde ve ideolojisinde önemli bir etkiye sahipti. Pekâlâ, onu Collège de France günlerimizden tanıyorum. Arkadaşlığımız çok eskilere dayanır. Devrimin zaferinden üç dört ay önce (İran'a ilk ziyareti miydi, ikinci miydi, şimdi hatırlamıyorum) bir gün beni aradı ve devrimcilerle konuşmak istediğini söyledi. "Peki, bu akşam evime gel," dedim. Olur dedi ama yalnız değilmiş, sekreteri olan genç öğrenciyi de getireceğini söyledi. Ne kastettiğini anladım ama karıma söylemedim, çünkü karım eşcinseller konusunda hassastı... Bazı dini bütün Müslümanlar gelmişti... ve karım da [Angel Arapşeybani] toplantıdaydı. Foucault eşcinsellik

> meselesi hakkında çok heyecanlı ve çok meraklıydı; durup dururken, "azınlık dediğimiz kesimlere karşı İslamın ve bu müstakbel İslamcı hükümetin tutumu ne olacak?" diye sordu. Karım ve öteki iki kişi, "İslamda azınlıklara saygı esastır ve Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştilik gibi kimi dinler kalabilir," dedi. Foucault'nun sorusunun manasını anlamamışlardı, gerçi ne kastettiğini ben hemen kavradım. Foucault, "toplumun anormal falan dediği kişilere karşı tutumdan bahsediyorum," dedi... Karım ne dediğini o an anladı... Ayağa kalktı, bir Kuran ayetinin Fransızca çevirisini getirip Foucault'nun önüne koydu ve "İdam!" dedi. Foucault afallamıştı. Hayal kırıklığına uğramıştı ve görüşmeyi orada kesti. İslamdan aldığı ilk kınama buydu, çünkü o zamana kadar İslamı tanımamıştı. İslamın eşcinselliği onayladığını zannediyordu. Bu konuyu doğrulamak için çok ısrar ettiğini başka kaynaklardan biliyorum. Devrimden iki üç hafta sonraydı, Halkalı birkaç eşcinseli astırmıştı, karım bana, "şu arkadaşının adresini ver de eşcinselliğin onaylanacağını düşündüğün ideal toplum işte bu diyebileyim ona," dedi. Foucault'ya eşcinsellerin idam edilmesiyle ilgili bir gazete kupürü göndermek istiyordu. (Nebevî 1999, 124-25.)

Daha sonra Naraki, Foucault'nun cahilliğine çok şaşırdığını anlatır. Foucault'ya duyduğu büyük saygıya rağmen Naraki, böylesine engin bilgiye sahip bir adamın, Müslüman ve Arap dostu olan bu adamın, yine de İslam âlemindeki eşcinsel ilişkiler konusunda nasıl bu kadar cahil olduğunu merak ediyordu (İhsan Naraki'yle kişisel iletişim, 10 Nisan 2001).

İslam âlemindeki eşcinsellik hakkında biz ne biliyoruz ve geleneksel Müslüman toplumlarındaki erkek eşcinselliğine dair varsayımlarında Foucault ne ölçüde haklıydı? Kuran'ın eşcinsellik hakkındaki sert görüşlerine ilişkin Foucault'nun saflığı İranlı tanıdıklarının haklı olarak dikkatini çekmişti. Ancak, belki de buradaki durum düşündüklerinden daha çetrefilliydi, en azından gizli eşcinsellik konusunda. Bu sorulara bölümün son kısmında döneceğiz. Öncelikle Foucault'nun, Yunan-Roma dünyasında eşcinsellik konusu üzerine yazdıklarına göz atmamız gerek.

İTİDAL Mİ, KADIN DÜŞMANLIĞI MI? İLKÇAĞ AKDENİZ DÜNYASINDA AŞK ETİĞİ

Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabının son iki cildi, milattan önce dördüncü yüzyıl ila kabaca milattan önce ikinci yüzyıl arasını kapsayacak şekilde Yunan-Roma dünyasını merkez almıştı.

Foucault'nun buradaki ilgi alanı esasen şu önemli soruda yatmaktadır: "Cinsel etkinlik nasıl, neden ve hangi biçimde ahlaksal bir alan olarak oluşturuldu?" (Foucault 1985, 127). Başka bir deyişle, tarihin hangi noktasında ve hangi koşullar altında cinsel ilişki şeytanla ve günahla bir tutulur oldu? Daha önceki bazı çalışmalarının aksine, *Cinselliğin Tarihi*, özellikle de ikinci ve üçüncü ciltleri, öznellik meselesini ve "arzulayan insanın tarihini" dert edinmişti. Bununla birlikte, bu son iki cildi dikkatlice okumak, Foucault'nun neredeyse sadece Yunan akademisinin ve Roma aristokrasinin seçkin erkeklerinin bakış açısıyla ve tarihiyle ilgilenmiş olduğunu gösterir. Marjinal ötekilerin, yani kadınların, genç oğlanların, kölelerin ya da yurttaş olmayanların aykırı sesleri Foucault'nun anlatısında pek duyulmaz, oysa bu kesimlerin sesi ilkçağ felsefesinde, şiirinde ya da komedyasında kendisine yer bulmuştur. Buna ilaveten Foucault, aynen tekrarladığı klasik söylemleri nadiren sorgulamış ve kuralcı, buyurgan metinleri çoğunlukla betimleyici metinler olarak okumuştur.

Amy Richlin'e göre, Foucault'nun ilkçağ tarihi yalnızca kadınlara değil, başka marjinal gruplara dair önemli tartışmaları da görmezden gelmiştir: "Foucault, okuyucuları için Yahudilerin... Afrikalıların, Mısırlıların, Samilerin, Kuzey Avrupalıların olmadığı bir ilkçağ kuruyor; çocukların, bebeklerin, yoksulların, kölelerin bulunmadığı bir devir. Tüm 'Yunanlılar' Atinalı, 'Romalıların' çoğu da Yunanlı (Richlin 1998, 139; ayrıca bkz. Foxhall 1998).

Foucault'nun klasik Yunan-Roma metinlerini seçici bir şekilde okuması daha önce yaptığı soykütük incelemelerine benzer ikili bir şablon izlemiştir. İlk olarak, ilkçağın Yunanlılarından ve Romalılardan, ortaçağ Hıristiyanlarına ve modern Batı toplumuna kadar cinsellik hakkındaki söylemlerde belirli bir sürekliliğin olduğunu vurgular. Oysa daha yakından incelenince, görece yeni kurumsallaşmış etik biçimlerin karşısında ülküselleştirilmiş, kendini dayatan eski etik biçimleri kayırdığı görülür. Foucault, klasik Yunan döneminde aşk söylemlerinin çoğul olduğunu kabul etse de, küçük bir seçkinler zümresiyle, yani Atinalı erkek yurttaşlarla ilintili aşk ritüellerini ayrı bir yere koymuş ve Roma İmparatorluğu zamanında bu ritüellerin tedricen yok olmasının yasını tutmuştur.

Foucault, yetişkin erkekler ile ergen oğlanlar arasındaki ilişkilerde belirli kur ritüellerinin gözlemlendiği ve bu ritüellerin Batı dünyasındaki kaydedilmiş ilk aşk etiğini meydana getirdiğini ileri sürdü. Bu ritüeller uygulanıyordu, çünkü Yunan toplumunun bir sorunsalı vardı: Oğlanlardan, ileride devletin yetişkin yurttaşları olmaları bek-

leniyordu ve ergenlik dönemindeki itibarları gelecekteki statülerini etkileyecekti. Yunanlılarda erkek aşkı etiği, oğlanları kadınların aşağı statüsüne indirmeden onlara nasıl cinsel nesne muamelesi yapılacağı etrafında dönüyordu. Foucault, bu aşk etiğinin geçerli olduğu toplumda kadın düşmanlığının had safhada olduğunun farkındaydı. Bütün metin boyunca ve başka yerlerde de, kadınların aşağı konumunu ve erkekler arası aşkın etiğini anlattı, fakat nihayetinde bu iki mesele arasında tutarlı, sistemli bir ilişki kuramadı. Foucault'nun aşk etiği ve Yunan erkeklerinin kadınları her alanda hor görmesi arasında, ayrıca kadınları, köleleri, yurttaş olmayanları toplumsal basamağın en altına iten bir sınıflandırma arasında açık bir diyalektik gerilim mevcuttu. Göreceğimiz gibi Foucault, etik standartlar, itidal, nefsine hâkim olmak, hatta sağlık ve beslenme kaygıları gibi değer verdiği onca Yunan kavramının cinsiyetçi bir alt metin üzerine kurulu olduğunu biliyordu. Yine de, bu rabıtanın, kendi "varoluş estetiği" kavramının karşısına çıkardığı zorlukları göz ardı etti. Dolayısıyla şunu sormamız meşru olacaktır: Foucault'nun eski dünya ile yeni dünya arasında yarattığı yeni mekân, feminist kaygılar için konuksever bir yer midir?

EVLİLİK EKONOMİSİ

Foucault'ya göre, ilkçağ Yunan-Roma dünyasında cinsel ilişki ne günah ne de kötülük olarak görülüyordu.[6] Aslında en doğal etkinlikti, erkekleri varoluşun en yüksek konumuna çıkartıyordu (Foucault 1985). Yunanlılar, doğaya uygun cinsel ilişki (üremek için kadınla erkek arasında) ile haz amaçlı ve doğaya aykırı cinsel ilişki arasında ayrım yapmıştı. Fakat "doğa karşısında zafer" kazanmakla gururlanan bir toplumda doğanın aksine davranmak illaki ahlaksızlıkla bir değildi.[7] Cinsel ilişkide yol yordam ve etik iki Aristotelesçi kavramla tanımlanıyordu: (1) İtidal ilkesine göre, yemek, içmek gibi cinsel iliş-

[6] *Hazzın Kullanımları* kitabında Foucault, evlilik ve yuva tartışmasını "ekonomi" başlığının altına ve oğlanlara duyulan aşkı da "erotizm" başlığının altına yerleştirir, böylece sadece klasik Yunan metinlerinin kategorilerini değil, aynı zamanda ortaçağa ait Farsça nasihat kitaplarının kategorilerini de yeniden üretmiş olur.

[7] Doğa karşısında kazanılan bu zafer, aynı zamanda erkeğin kadın karşısındaki zaferi biçimini de alabilir, çünkü kadın doğal dünyayla bir tutulmuştur. Meselenin daha da netleşmesi için bkz. Arthur 1987, 83.

ki de doğal arzudur. Kişi ihtiyacını gidermek için bu münasebette bulunur; bundan fazlası gereksiz, dolayısıyla uygunsuzdur. (2) Konum ilkesine göre, faal yetişkin âşık *erastes* ile edilgen ergen oğlan *paidika* arasında önemli bir ayrım mevcuttur. Bu yüzden, "erkek için aşırılık ya da edilgenlik, *afrodisia*'nın uygulanmasındaki ahlakdışılığın en önemli iki biçimidir" (Foucault 1985, 154).

Keza, ilkçağ dünyasında etik davranışlar modern Batıdakilerden farklıydı, çünkü evlilik, gelinin babası ile talip erkek arasında müzakere edilen iktisadi ve siyasi bir meseleydi. Evli seçkin erkeklerin, çoğunlukla kapatmaları, cariyeleri ve *paidika*'ları olurdu.[8] Foucault karı-koca arasında bir mütekabiliyet olmamasının suçunu evlilik kurumuna yükler. Evliliğin, kocanın karısıyla karşılıklı bir ilişki kurmayı arzulamasını engellediğini ileri sürer. Oysa erkek/oğlan ilişkisinde "kurumsal kısıtlamalar" olmadığından, burada "karşılıklı bir bağımsızlık" gördüğümüz sonucuna ulaşır Foucault (1985, 202). "Karı-koca hazzı" kavramının hem Yunan-Roma dünyası hem de ortaçağ Hıristiyan dünyası için geçersiz olduğu kanısını taşıyordu. Yunanistan'da haz, evlilik dışı ilişkilerde, çoğunlukla da oğlanlarla girilen erotik ilişkilerde yaşanıyordu, oysa Hıristiyanlıkta cinsel haz bir ülkü değildi (225). Yunan evliliğinde, "simetrik" olmasa da "karşılıklı" bir ilişki vardı. Koca çoğunlukla kendisinden genç olan ve ev içinde kalıp haneyle çocukları çekip çevirmesi beklenen karısını eğitirdi. Koca, karısının sadakatine karşılık onu aşağılamamayı kabul edebilirdi. Ayrıca koca, adalet gereği kadının konumuna gölge düşüren şeyler yapmamalıydı, örneğin toplumun gözü önünde evlilik dışı ilişkiye girmek, alenen düzenli dost tutmak ya da gayrimeşru çocuk yapmak gibi; yine de bu faaliyetler gerçekleştirilirdi (253).

Foucault kadınların sesiyle ya da Homeros'un *Odysseia*'sı, Euripides'in *Medea*'sı gibi edebiyat eserlerinde kadın direnişinin nasıl yansıtıldığıyla ilgilenmiyordu; söz konusu eserlerde kadınların, aldatan erkeklere öfkesi ile daha adil karşılıklı bir ilişkiye duydukları arzu aksettirilmişti.[9] Bu ihmallere istinaden Foxhall şunu yazmıştır: "Klasik Yunanistan'da kadınların ezilmediğini söylemeyeceğim, fa-

---

[8] "Haz için metreslere, günlük bakımımız için odalıklara, yasal bir soyumuz ve yuvamızın sadık bekçisi olması için de karılara sahibiz" (alıntı Foucault 1985, 224). Bu söz Demosthenes'e atfedilir. Ayrıca bkz. Arthur 1987, 87.

[9] Foucault "ihanete uğramış" Medea'ya kısaca değinmiş olsa da, bu kadının üzüntüsünün, kraliyet gelininin ortaya çıkışıyla birlikte statüsünü kaybetmesinden kaynaklandığında ısrarcıdır (1985, 164).

kat baskıya direniş gösterdiklerini iddia ederim" (1998, 137). Richlin, ilkçağın en kadın düşmanı metinlerinin bile kadınları erotik varlıklar olarak gördüğünü söyler ve "*Cinselliğin Tarihi* kitabının hiçbir yerinde kadınların olmadığına, bu durumun da konu tercihinin ötesine geçtiğine" dikkat çeker (1998, 139). Foucault'nun çalışmasının, eğer dişi özneyi de kapsamış olsaydı, nasıl görüneceği sorusunu yöneltir Richlin. Foucault'nun çalışmalarında açıklanamaz bir şekilde dışarda bırakılan anlatıları ve olayları sıralar; bunlara kadın fahişeliğine, köleliğe, lezbiyen ilişkilere dair birçok ayrıntı da dahildir. Foucault'nun ilkçağ dünyasında cinselliğe dair anlatısının, "incelediği kaynaklardan bile daha erkek merkezli olduğunu" söyleyerek bitirir (148).[10]

EROS YA DA OĞLAN AŞKI

Foucault, ilkçağ filozoflarının ve yazarlarının incelediği, toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair alternatif görüşleri dert etmiyordu.[11] Kadınların tahakküm altına alınmasını ve eş olarak eve mahkûm edilmelerini sağlayan teknolojileri keşfetmekle de ilgilenmiyordu. O halde kilit soru şudur: Acaba Foucault, ilkçağ dünyasında erkekler arasındaki hemcins ilişkilerini tanımlayan iktidar teknikleriyle ilgileniyor muydu? Bu sorunun yanıtı da olumsuzdur. *Hazzın Kullanımları* (*Cinselliğin Tarihi* II. cilt) erkek-oğlan aşk etiğini yüceltiyordu, yani Foucault'nun kelimeleriyle söylemek gerekirse "*gerçek aşkı*" (kadın aşkının sahte olduğu varsayılarak). Bu erkek etiği, *erastes* ile *paidika* arasındaki birtakım kur ritüelinden meydana geliyordu. Bu ritü-

---

[10] Örneğin Foucault, Platon'un *Symposion* adlı kitabında lezbiyen ilişkileri ele almasına değinmez, yalnızca erkek eşcinselliği bahsine odaklanır (Platon 1961).

[11] Platon'un *Devlet* adlı kitabının beşinci bölümü, belki de toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda o dönemin en bilinen tezidir, Foucault buna da çok az ilgi göstermiştir (Foucault 1985, 181). Platon'un aileyi fesheden ve çocukları ortak bakıcıların gözetimine bırakan ülküsel toplumu hakkında ne düşünürsek düşünelim, Yunan toplumunda toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin toplumca inşa edilmiş doğasını anlayan ilk büyük filozofun Platon olduğunu kabul etmeliyiz. Dahası, Platon farklı bir toplumsal ilişki kümesi hayal edebilmişti ve burada en azından birkaç kadın potansiyel olarak erkeklere eşit sayılmış, filozof olarak da bunlara, devletin askerî önderi ve egemeni olacak nitelikler atfedilmişti. (Platon, *Devlet*).

ellerin amacı, oğlanın halk içindeki itibarını korumaktı, çünkü nihayetinde yetişkin bir yurttaş olacak ve devletin kamu işlerinde yerini alacaktı. İlkçağ Yunanistanında oğlan âşık tutmak kabul edilir bir pratik olsa da, oğlanın ergenlik yıllarındaki itibarı gelecekte siyasi statüsünü belirleyebilirdi. Foucault bu cinsellik etiğini "varoluş estetiği" olarak göklere çıkarmış ve âşığın sevgilisi için kaygılanmasını, bir de yaşlı âşığın belirli "itidal biçimlerine" kendi isteğiyle dikkat etmesini vurgulamıştır (1985, 305).[12]

Foucault'nun eros[13] yorumu, özellikle Kenneth J. Dover (1989) ve David M. Halperin (1990) gibi ilkçağ dünyası ve Yunan eşcinselliği konularında önde gelen kimi akademisyenlerin yorumlarından epey farklıydı. Bu alanda saygın bir akademisyen olan Dover'ın *Greek Homosexuality*[14] [Yunan Eşcinselliği] adlı kitabı Foucault'nun çalışmasını önemli ölçüde etkilemiştir. Dover, belirli davranış usullerinin onurlu sayıldığını, kimi davranışların ise onursuzluk addedildiğini vurgular.[15] *Erastes* genç ergene kur yapmak için çeşitli geleneksel hediyelerden faydalanırdı. Ayrıca *erastes* oğlana, ileride kariyerini ilerletebilecek toplumsal temasları sağlamayı vaat eder, ona erkeklik sanatına dair tavsiyeler verir ve bu sanatta eğitir, nihayetinde de ona "felsefi hakikatleri" öğretirdi. *Paidika*'nın reddetmesi, direnmesi, oradan uzaklaşması, yani kaçıp kurtulması beklenirdi. En sonunda karşılıklı mastürbasyonu kabul edebilir, fakat "bedenindeki herhangi bir deliğe duhule" asla izin vermemesi gerekirdi. *Paidika* aşk ilişkisine girmeyi kabul ettiği zaman, bunun kendi cinsel hislerinden ötürü değil, *erastes*'e duyduğu hayranlıktan, minnettarlıktan ve şefkatten, aynı zamanda onu tatmin etme arzusundan ötürü olduğu varsayılır (Dover 1989, 103). Yunan toplumu, bu ergen oğlanların henüz herhangi bir cinsel haz ya da duyum yaşayamayacağı şeklindeki kurmaca düşün-

---

[12] Bazen gerçek aşk, tutkudan vazgeçmek ve "dünyevî zevklerden yoksun katı bir yaşam tarzına" dönmek anlamına geliyordu, örneğin Platon'un *Symposion*'unda olduğu gibi. Burada Sokrates, güzel Alkibiades'in aşk davetlerini reddeder. *Symposion*'da Alkibiades'in Sokrates'e methiyelerine bakınız (satırlar 216-22).

[13] Eros: Cinsel eğilimler ve bundan doğan isteklerin tümü —*çevirmen notu.*

[14] Burada Dover'ın kitabının 1989 tarihli gözden geçirilmiş baskısını kullanacağız. İlk olarak 1978 yılında yayımlanmıştı.

[15] James Davidson, özellikle de daha sonraki yazılarında, Dover'ın Avrupa ve Akdeniz toplumlarındaki modern eşcinsel pratiklerden etkilendiğini, sonra da bunları Yunan toplumunda yorumladığını ileri sürmüştür (2001, 29; ayrıca bkz. Davidson 1997).

ceyi muhafaza ediyordu. Ksenofon, "cinsel birleşme sırasında kadının aksine oğlan, erkeğin aldığı hazzı paylaşmaz," diye yazmıştı; "tamamen ayık bir şekilde, cinsel arzudan sarhoş olmuş [haldeki] ötekine bakar" (aktaran: Dover 1989, 52). Öbür başlıca kurallar, *paidika*'nın asla para için boyun eğmemesiydi, yoksa bu davranış onu fahişe seviyesine düşürürdü, ayrıca cinsel ilişkiyi o başlatmamalıydı, buna da ayıp diye bakılırdı. *Paidika* sakalı uzayıp da yetişkin olduğunda, bu ilişkinin sona ermesi beklenirdi, çoğunlukla da sona ererdi. O zaman genç adam kent devletinde yurttaş olarak kendi yerine kavuşur, saygın bir evlilik yapar ve kendi *paidika*'larını edinebilirdi (224).[16]

Foucault, kıdemli âşığın faal konumda farz edildiği "işbölümünü" incelememiştir. Bilgi/iktidar eksenine dair keskin ve derinlemesine gözlemleriyle tanınan bu kuramcı, iktidarın beden üzerinde ufak eklemeler yaptığını ve tahakküm kurduğunu bize durmadan hatırlatan bu yazar, söz konusu bilgi/iktidar ekseni bu kez seçkin yaşlı adamların işlettiği ve bu yaşlı adamların ergen öğrencilerin bedenlerinden haz aldıkları Yunan akademisi olduğu zaman, fırsatı bütünüyle kaçırmıştır. İktidarın akademi, meclis, aile, popüler kültür (örneğin Aristofanes'in acı alayları gibi)[17] üzerindeki minik fiillerine ya da bu hayli asimetrik ilişkinin "ekonomisine" dair Foucault'nun derin düşünceleri neredeydi?

Bunun aksine Dover, Yunan toplumunda sınıf, etnik köken ve toplumsal cinsiyete ilişkin alt metinlere büyük itinayla yaklaşır. Dover'ın çalışması, Foucault'nun yararlandığı bazı metinlerin dikkatlice okunmasıyla da birlikte, kendi kurallarını belirleyen ve itidal arzusundan kaynaklanan bir aşk etiğine Foucault tarafından yapılan vurgunun cidden sorgulanabileceğini göstermektedir. Bunun sebebi, *erastes* ile *paidika* arasındaki ilişkinin, yasalar ve sınıf ayrıcalıklarının arka çıktığı iktidar teknikleri tarafından düzenlenmesiydi.

Yunanlı filozoflar ve sanatçılar erkeklerin hemcins ilişkilerinde

---

[16] Aristoteles, genç âşıklarından ikisi tarafından devrilen bir kraldan bahseder, çünkü kral sözünü tutmayıp gençlerden birinin kızıyla evlenmesine izin vermemiş, ötekinin de doğduğu şehre gidip iktidarı ele geçirmesine yardım etmemiştir. Aristoteles'e göre, kralın siyasi hatası ilişkinin kendisi değil, mütekabiliyet kuralına karşı koymasıdır, bu da genç adamları aşağılamak anlamına gelir. Kişinin arzuları peşinden giderken itidalden ve mütekabiliyetten yoksun olması kibre atfedilir (*Politika*).

[17] Foucault Aristofanes'ten söz eder, ama bundaki amacı Aristofanes'in hemcins ilişkilerini normal addettiğini göstermektir. Aristofanes'e Platon'un bakışı için *Symposion* kitabına bakınız (satırlar 189-93).

iki taraf arasındaki eşitsizliğe atıfta bulunmuş, yani Dover'ın deyişiyle "Yunan eşcinsel ethosu içindeki temel çelişkiyi" belirtmişlerdir (1989, 137). Platon'un *Symposion* kitabı bu geleneksel çifte standart hakkında bir tartışmayı da içerir. *Erastes*'in arkadaşları genç bir oğlanın peşinden kararlı bir şekilde koşmasını takdir eder ve oğlanın kalbini kazanmak için akıl sır almaz görünen çabalarını eğlenceli bulurlar. Gelgelelim, genç *paidika*'nın babası, oğlu ile akademideki bu *erastes* arasında bir cinsel ilişki olma ihtimalinden rahatsızlık duyar. Zengin babalar, oğullarını şahin gibi gözlesinler diye köleler tutardı. Daha önemlisi, oğlanın kendi yaşıtı olan arkadaşları genç *paidika* ve *erastes* arasında bir şeyler geçmişse ihtar edilip "ayıplanır"lardı (82). Foucault bu meseleye değinirken, *erastes* ile *paidika* arasındaki ilişkinin, insan ilişkilerindeki egemen olan/boyun eğen biçimdeki yaygın şablona uyduğu gerçeğini araştırmaz.

Eros, siyasi iktidar oyunlarında da önemli bir rol oynuyordu. Aristofanes'in komedyaları çoğunlukla yaşlı yurttaşların etrafında dönüyordu; söz konusu yaşlı yurttaşlar devlet görevlerine talip olan, kazançlı konumlar elde eden, meclisi denetimleri altına alan genç yurttaşlara kin güdüyordu. Zaman zaman yaşlı adamlar, genç yurttaşları oğlanken eşcinsel ilişkiye girmiş olmakla suçlayarak kinlerini dışa vuruyordu (Dover 1989, 141). Bazen de genç adaylar doğru insanların cinsel zevklerine hitap ederek gelecekteki başarılarını güvence altına almaya çalışıyordu; böylece güçlü hamiler kazanmak ve dalavere çevirip mevki elde etmek amacıyla cinsellikten faydalanıyorlardı. Dolayısıyla cinsel ilişki, Atina toplumunda sadece evlilikte ve heteroseksüel ilişkilerde değil, aynı zamanda siyasi tehlikelerin yüksek olduğu hemcins ilişkilerinde de düzenli olarak yararlanılan güçlü bir siyasi silahtı. Buna rağmen, siyaset oyunlarında erostan faydalanma biçimleri Foucault'nun metninde pek yer almaz.

Foucault, *erastes* ile *paidika* arasındaki ilişkinin yasalardan ziyade gönüllü bir itidal tarafından düzenlendiğini ileri sürer. Fakat aslında Yunan toplumu uygun ve uygunsuz hemcins ilişkilerinin (aynı zamanda karşı cins ilişkilerinin de) incelendiği, yargılandığı ve cezalandırıldığı ayrıntılı bir yasal yapı geliştirmişti. Meşru ve gayrimeşru eros arasında yasal bir ayrım yapılmıştı. Köleler çoğunlukla rızaları dışında cinsel ilişkilere katlanmak zorunda kalıyordu. Ayrıca *gymnasion*'u[18] kullanmaları da yasaktı ve "özgür bir oğlanla aşk ya-

[18] Gymnasion: Antik Yunanistan'da idman sahası ve sosyalleşme mekânı —*çev. notu.*

şamaktan ve onu takip etmekten" men edilmişlerdi (Dover 1989, 46). *Paidika*'ya tecavüz edenler ağır cezalara çarptırılırdı. Buna ilaveten, cinsel muamele karşılığında para alan *paidika*, halk meclisine hitap edemez ya da yetişkin yurttaş olarak mevki kazanamazdı. Bunu yaptıysa ve jüri hakkındaki "fahişelik" suçlamasını onayladıysa, idam edilebilirdi. Özgür bir oğlanın onu cinsel hizmetler için parayla satan ahlaksız babası ya da hamisi de yasa tarafından cezalandırılabiliyordu (27). Yasal ihtilaflarda, jüri bu gibi kabahatlerin derecesini tartışırdı ve hükme varırken koşulları irdelerdi (36). Yunan toplumunda da devlet memurları mecliste itham edilebiliyordu. Makedonya kralı II. Filip'le barış görüşmesi yapılmasına muhalefet eden Atinalı politikacı Timarkes, oğlanken fahişelik yapmış olmak suçuyla MÖ 346 yılında yargılanmıştı. Bu ithamlar neredeyse kesin olarak siyasi düşmanlarının çabalarından kaynaklanıyordu, amaçları onun ve arkadaşlarının yetkilerini feshettirmekti (Dover 1989).

Erastes ile *paidika* ilişkisinin bir de iktisadi boyutu vardı. Foucault genç oğlana hediyeler verilmesinin bir gelenek olduğunu söylerken haklıydı. Ama hangi noktada "hediye," "ücrete" dönüşüyor, oğlanı "fahişe" statüsüne indiriyordu? Arzulanan kişinin gönlünü pahalı hediyelerle kazanmanın bedeli yüksekti. Ayrıca oğlanı *gymnasion*'da izlemek ve etrafta takip etmek için kişinin epey boş vakti olmalıydı. Dahası, "oğlanın gözünde hayranlık uyandıran, ilginç bir kişilik olabilmek için sanat, savaş ve hayat hakkında bol bol çene çalınmalıydı." Platon'un diyaloglarında karşılaştığımız tüm kişilikler fiilen bir aylak sınıfa aitti, bir kısmı da yüksek aristokrasi mensubuydu (Dover 1989, 150). Yunanlı komedyenler bu sınıf ayrımının farkındaydı ve taşlamalarında bunu malzeme olarak kullanmışlardır. *Erastes* ile *paidika* arasındaki ilişkiye "gerçek aşk" ve karı-koca arasındaki ilişkiye "simetrik olmamasına rağmen karşılıklı" ilişki diyen Foucault'nun aksine, Dover, Yunan toplumunda ne heteroseksüel ilişkilerin ne de hemcins ilişkilerinin "eşitlerin karşılıklı hislerini" içerdiğini söylemiş, bunların "aşağı statüdekilerin yukarı statüdekiler tarafından kovalandığı ilişkiler" olduğunu belirtmiştir. "Bir *eromenos*'ta [*paidika*'da] beğenilen erdemler, toplumun yönetici unsurunun (Yunan toplumunda bu unsur yetişkin erkek yurttaşlardı) yönetilen unsurda (kadınlar ve çocuklar) onayladığı erdemlerdir" (84). Bu iktidar, yasa ve iktisat teknikleri, *paidika*'nın konumunun bağımlı bir konum olduğunu, yine de cinsel fetih nesnesi olarak arzulanıp peşinden koşulduğunu gösteriyor.

Son olarak, Foucault, lezbiyen ilişkiler meselesine en fazla bir-

kaç satır ayırmıştır (Foucault 1986, 462, 465). Dover, MÖ altıncı yüzyılda yaşamış lezbiyen Yunan şairi Sappho'nun hayatını ve şiirlerini, ayrıca kadınların hemcins ilişkileriyle ilgili başka meseleleri de incelemişti. Sappho'nun şiirinde karşılaştığımız konuların, *erastes* ile *paidika* ilişkisine dair izleklerle aynı olduğunu belirtir, yani bu izlekler kovalamaca, kaçma, hediyeler ve sonunda aşk etrafında döner, dolayısıyla kadın ile erkek hemcins ilişkileri bazı alanlarda birbirlerine koşuttu, gerçi mütekabiliyet bakımından lezbiyen ilişkiler erkekler arasındaki eşcinsel ilişkilere kıyasla daha dengeliydi (Dover 1989, 177).

Dolayısıyla bu toplumda *erastes*, geleneksel egemen rolünü oynuyordu, *paidika* ise geleneksel boyun eğen rolünü üstlenmişti. Girift toplumsal sınıf hiyerarşilerinin olduğu toplumlarda egemen zümreler, toplumun kültürüne ve edebiyata dair genel bakışına, felsefeye ve hukuka erişim sahibidir. Eşitsiz ilişkilere genellikle meşruluk kazandırıp bu ilişkileri toplumun kılavuz ilkeleri arasına dahil ederler. Egemen zümreler, aşağı zümrelere kabul edilebilir bir ya da daha fazla rol biçerek onları tanımlar. Aşağı kesimlerin doğuştan gelen zihinsel ya da ahlaki kusurlarının olduğunu varsayabilirler. Ayrıca egemen zümreler, kendilerine hoş gelen ruhsal özellikler geliştirmeleri konusunda aşağı zümreleri teşvik eder. Aşağı zümreler kendileri için belirlenen bu rolleri yarıp geçtiğinde ve girişkenliklerini, inisiyatiflerini sergilediklerinde, egemen zümreler bunları anormal diye tanımlar. Son olarak, egemen taraf, mevcut düzeni hem kendisi hem de aşağı kesimler için "doğru" ve "iyi" olarak algılar ve değişim için pek bir neden görmez (Miller 2001).

Tüm bu şablonlar *erastes* ile *paidika* arasındaki ilişkide mevcuttu, tıpkı yetişkin âşığın *paidika*'yı cinsel ilişkide edilgen konumla sınırlandırmaya çalışması gibi. Cinsel ilişki sırasında *paidika*'nın herhangi bir his (haz ya da travma) yaşaması, fiziken imkânsızmış gibi davranırlardı. Genç ergen oğlanların cinsel ilişkiyi başlatması ya da karşılığında para istemesi beklenmezdi. Bunu yapanlar fahişe diye yaftalanırdı. Akademide, *erastes*'ler bu eşitsiz ilişkiyi toplumun rehber ilkelerinden biri olarak meşrulaştırmış ve bunun etrafında bir kur pratikleri kümesi geliştirmişlerdi. Ayrıca kur yapma edimini, felsefi hakikate vakıf olma yolunda zorunlu bir bileşen haline getirmişlerdi. *Erastes*'ler, bu ilişkinin *paidika*'lar için büyük değer taşıdığına kendilerini ikna etmişe benzerler, çünkü böylece *paidika* erkeklik sanatında eğitiliyor ve değerli toplumsal bağlantılar kurma

konusunda yardım görüyordu. Nasıl oldu da Foucault, bu ilişkilerdeki iktidar farkını asla eleştirmeyip ya da sorgulamayıp, bilakis *erastes*'in bakış açısına rağbet etti?

İTİDALİN TOPLUMSAL CİNSİYETİ NEDİR?

Daha önce gördüğümüz gibi, Yunanlılar görünürde iki kipten endişe duyuyordu: konum ve itidal. Bunu aşağıda kısaca ele alıyoruz. Yunan erkeklerin edilgenliği hor görmesi, kadınlığın hor görülmesiyle bağlantılıydı: "Yunanlıların nazarında, meşru erosun 'kurallarını' çiğneyen erkek, kendisini erkek yurttaş saflarından koparmış, kadınlarla ve yabancılarla aynı sınıfa sokmuş olur" (Dover 1989, 103). Bütün kitap boyunca Yunan eşcinselliğinde "edilgenliğin" asıl tanımı etrafında dans eden Foucault, hemcins ilişkilerinin yaygın olduğu fakat fiziki duhule (isteyerek ya da zorla) boyun eğen oğlanların ömür boyu ayıplandığı bir kültürün iki yüzlülüğünü önemsiz göstermiştir.

Peki ama itidal için ne demeli? İtidal ile Yunanlılar ne kastediyordu? Aşırılık onlar için ne anlama geliyordu? İtidal, bir özdenetim ve nefse hâkim olma meselesiydi. Dışsal değil daha ziyade içsel bir kısıtlamaydı, dolayısıyla Foucault'nun gözünde çok saygın bir kavramdı. İlkçağda kullanıldığı şekliyle itidal kavramı, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde etraflıca özetlenmiştir. Aristoteles'in verdiği ünlü örnek cesaret kavramıydı. Cesaret erdemi bir ortalamadır, bir uçta kayıtsızlığa öteki uçta korkaklığa bağlıdır. Erdem, kişinin hislerini ölçülü bir oranda, ne fazlasıyla güçlü ne de fazlasıyla zayıf ve belirli bir koşula uygun şekilde ifade etme becerisidir. İtidal, toplumsal cinsiyet bağlamında tesirsiz bir kavram değildi, çünkü Aristoteles'e göre itidal ülküsünü kavramlaştırmak ve uygulamak akıl gerektiriyordu, bu da kadınlarda yoktu. Kadınların, siyasi egemenliği itidalli, akılcı bir tarzda tatbik edemeyeceğini ve siyasi iktidar verildiğinde, hepsinin özdenetimlerini kolaylıkla kaybedip aşırılıklara kapıldığını ileri sürmüştü. Bu zaman zaman Sparta'da olmuş, böylece devletin kuyusu kazılmıştı.[19]

[19] Aristoteles'in toplumsal cinsiyet üzerine bu açıklamaları, seçkinler arasında daha büyük olan toplumsal cinsiyet eşitliğine yöneltilen saldırının bir parçasıdır, bu durumdan Platon'un *Devlet* kitabında bahsedilmiştir. Platon ve toplumsal cinsiyet hakkında son tartışmalar için şu denemelere bkz. Tuana 1994.

Dolayısıyla hem itidal hem edilgenlik, erkek/kadın karşıtlığından ortaya çıkmıştır. Foucault da bunu bizzat itiraf eder:

> İtidalin esas olarak erkeksi bir yapıya sahip olmasının, bu durumda... bir sonucu daha vardır. Bu da itidalsizliğin, kadınsı olmasıyla ilişkili bir edilgenliğe sahip olmasıdır. Gerçekten de ölçüsüz olmak, hazların kuvveti karşısında bir dirençsizlik durumunda, zaaf ve boyun eğme konumunda olmak demektir; kişinin kendisinden bile daha güçlü olmasını sağlayan, kendisine karşı erkeksi olma tutumundan yoksunluğu demektir. Bu anlamda, arzulayan insanın haz karşısında yenik (*akrasia*), itidalsiz (*akolasia*) insanın kadınsı olduğu söylenebilir, ama bu başkalarına karşı olmaktan çok kendine karşı bir kadınsılıktır. (Foucault 1985, 184.)

Kadınlar doğayla bağdaştırılıyor, ayrıca ölçüsüz ve zayıf sayılıyordu, oysa gerçek erkek kendine hâkim olabilen erkekti. *Kendilik Kaygısı* kitabında (*Cinselliğin Tarihi* III. cilt) Foucault, erillik ve kendine hâkim olmak arasındaki ilişkiyi tekrarlamıştır: "Görüldüğü gibi erkeklik organı tüm bu hâkimiyet kurma etkinliklerinin kavşak noktasında yer alır: Kendine hâkimiyetin" (Foucault 1986, 333).

İtidalin, sağlık, gıda ve egzersiz meselelerinde de cinsiyetçi bir alt metni vardı. Cinsel eylem sırasında yaşamsal ve gerekli bir enerjinin harcandığı varsayılırdı, dolayısıyla filozoflar ve hekimler cinsel etkinlikler için eşlerin yaşı, yılın mevsimi, günün saati ve cinsel birleşmenin sıklığı hakkında ayrıntılı tavsiyeler verirdi. Dinin ve devletin dayattığı yasaklar yerine gönüllü perhiz, bu çağda da cinsel etkinliğin etiğini tanımlıyordu (Foucault 1985, 199). Kişi, havanın ağırlığına göre, belirli etkinliklere katılıp kimi etkinliklerden uzak dururken, egzersiz, yeme, içme ve mevsim hususlarında itidal tavsiye edilirdi ve her durumda amaç, en elverişli cinsel sağlığın devam ettirilmesiydi. Bu sağlık etiğinin erkek merkezli doğası özellikle cinsel birleşme eyleminin yorumlanmasında kendisini belli ediyordu. Yunanlılara göre erkeğin meni salgılaması yaşam gücünü tüketiyordu. Boşalmak, "küçük ölüm"dü. Aşırı cinsellik ve cinsel hazlara bağımlı olmak güya ölüme yol açabilirdi (210-216). Fakat cinsellik, bunun aksi bir sebepten ötürü kadınlar için faydalıydı. Kadınlar orgazm yaşamakla kalmıyordu, aynı zamanda erkeğin meni salgılamasından gerçekten yararlanıyorlardı. Kadınların cinselliğini kuru sünger yerine koyan bu yaklaşıma göre, erkeğin sıvısı kadının sağlığını iyileştiriyordu. Böylece rahim nemleniyor, kuruması ve kasılmalarla aşırı ağrıya neden olması engelleniyordu: "Erkeğin duhulünün vuku bulması ve

menisinin akması, kadın bedeni için niteliklerinin denge ilkesi ve sıvılarının gerektiği gibi akmasının anahtarıdır." Kadına hayat veren meni erkeğin hayatından çalıyordu (215, 218).[20]

Kitabın sonunda Foucault, Yunanlıların, cinsel davranışları etik sorunu olarak ele alıp kendi kendilerini sorguladıkları üç alanda bir "varoluş estetiği" geliştirdiklerini söyler; ismini koymak gerekirse bu alanlar, sağlık ve beslenme, evlilik, ve oğlan aşkıdır (1985, 300). Önceki incelemenin gösterdiği gibi, kabul edilebilir ve kabul edilemez hayat tarzları arasında sınır çizen bu yaşam sanatı, kurnaz ve incelikli (bazen de aleni) cinsiyetçi varsayımları temel almıştı. Bu yaşam tarzını tanımlayan tekniklerin, yani itidalin, kendine hâkim olmanın ve sağlığın, güya ilahi kökene sahip bir hukuka dayanmadığı doğrudur. Fakat bu teknikler; edilgenliğin, kadının ve aşağı kadın konumunun kendilerine özgü düşük değerlerinden türemiştir. Yunan toplumu kendisini cinsellikte, iktisatta, hukukta ve siyasette kadına dair görünmez bir alt metin üzerinden tanımlamıştır.[21] Foucault'nun Yunan eşcinselliğine getirdiği yorum sorunluydu, çünkü erkeklerle kadınlar ve erkeklerle oğlanlar arasındaki cinsel ilişkileri tanımlayan ilkçağ (erkek) etiğinin bu cinsiyetçi alt metninin çeşitli kuramsal sonuçlarını görmezden gelmişti. Foucault'nun modern dünyaya dair soykütük çalışmalarında direnen özneler değil, uysal bedenler görürüz; ilkçağ Yunanistanının aşk etiğine dair özlem dolu incelemesinde ise, iktidar oyunları ve tahakküm teknikleri pek tetkik edilmeyen arzulu öznelere rastlıyoruz.

---

[20] Meninin böylesi bir "hayat verme" niteliği, *erastes* ve *paidika* arasındaki ilişkiyi de tanımlamıştır. *Erastes, paidika*'yla yatmakla kalmıyordu, aynı zamanda menisiyle *paidika*'ya *fallus* da (yani cinsel iktidar ve yetke) aktarıyordu, gerçi bu açıkça kabul edilmezdi. Faal eşten edilgen eşe yetke/hayat/iktidar/cinsel güç aktarılan bu eski arketip birçok kültürün kadim efsanelerinde vardır. Bu bağlantıya işaret ettiği için Houman Sarshar'a teşekkür ediyoruz.

[21] Suzanne Pharr'ın ileri sürdüğü gibi, eşcinsellik karşıtlığı büyük oranda kadın düşmanlığından kaynaklanır: Eşcinsellerin "efemine" cinsel kimliklerinin ve davranışlarının koca bir erkek egemenliğini ve zorunlu heteroseksüellik sistemini yıkabileceği korkusuyla kadın düşmanlığı, intikam hissi ile eşcinsel erkeklere aktarılır (Pharr 2001, 148).

KENDİLİK KAYGISI

Cinselliğin Tarihi'nin üçüncü cildi olan *Kendilik Kaygısı* kitabında Foucault, klasik Atina toplumundaki statülerine kıyasla Helenistik dönem ve Roma döneminde kadınların evlilik statüsünün iyileştiğini kabul eder.[22] Oysa bu değişimden bahsetmek için seçtiği dil, söz konusu değişime dair dile getirdiği hislerine ihanet etmektedir. Evliliğin, giderek taraflar arasında gönüllü bir anlaşma haline geldiğini biliyoruz. Artık baba, kızının evliliğine karar verme meselesinde daha az yetkeye sahipti. Kadın eş, belirli iktisadi ve yasal haklar elde etmişti. Bazen kadınlar miras edinir, mülk sahibi olur ve vasilerinin gözetiminden kurtulurdu. Kadınların cinsel yükümlülükleri aynı kalmıştı, oysa erkeklerin hakları şimdi daha kısıtlıydı. Kadınlar, ayrı bir evde düzenli kapatma tutulmayacağını ve evlilik dışı çocukları tanımayacağını evlilik sözleşmesinde belirtebilirdi (Bridenthal, Koonz ve Stuard 1987). Fakat Foucault, Roma toplumu için şunu yazmıştır: [Evlilik] kendisine değer kazandırmış olan iktisadi ve toplumsal amaçlardan kurtulur... Eşler açısından gitgide daha kısıtlayıcı bir hale dönüşür [*aynen alınmıştır*]... eşleri birbirine bağlama açısından daha fazla güç kazanır, dolayısıyla da çifti diğer toplumsal ilişkiler alanından yalıtma açısından daha etkili bir hal alır" (1986, 368). Belli ki Foucault bu değişimlere karamsar bir şekilde bakmıştır. Evliliğin geçmişteki iktisadi ve toplumsal amaçları bu kurumu değerli kılıyordu. Bu amaçlardan mahrum kalınca, evlilik şimdi hiçbir fayda sağlamıyordu. Anlaşılan, kadınlar evlilikte ne kadar hak kazanırsa, bir bütün olarak kurum o kadar değersizleşiyordu![23] Foucault, evliliğin, çifti başka toplumsal ilişkilerden "yalıttığını" kabul ediyordu. Fakat,

---

[22] Burada Foucault birkaç yüzyılı es geçiyor ve milattan sonra ilk iki yüzyılda Roma bağlamında gerçekleşen değişimlere göz atıyor; o zaman için cinsellikte katılığın (erkekler için) artması kaideye uygundur. Tıp metinlerinde cinsellikle ilişkili sağlık risklerine dair, klasik Yunan döneminden bile daha büyük bir endişe mevcuttu; dolayısıyla Foucault'nun kitabının başlığı *Kendilik Kaygısı*'dır. Kişinin eşine sadakat göstermesi daha saygın bir tutum haline gelmişti ve oğlanlara ilgi duymak itibarını kaybediyordu. Yine de Foucault, Roma'nın bu dönemi ile daha sonraki Hıristiyanlık devri arasında bir ayrım ortaya koyar, çünkü Roma çağının cinsellik üzerindeki kısıtlamalarını kişinin kendisine dayattığını bir kez daha ileri sürer.

[23] Yirminci yüzyılın ilk yarısında Alman feminist Marianne Weber'in bu konuda ileri sürdüğü tez Foucault'nun tezinden keskin bir farklılık gösterir (1998, 215).

kadınların ev dışındaki toplumsal ilişkileri aslında Helenistik çağda ve Roma çağında esaslı bir artış göstermişti.

Plutarkhos, (MÖ 45-125), bu yeni düşünce biçimlerinin birçoğunu özetlemiştir. Cinsellik artık erkeğin evlilikte mutlak hakkı değildi; şimdi cinselliğe şefkat, ilgi, mütekabiliyet dahil olmuştu. Ayrıca yeni ahlak ve etik zemininde yetişkin erkeklerin oğlanlara duyduğu aşk da sorgulanıyordu. Eskiden Platon akademisinin mensubu olan Plutarkhos, oğlancılığın çoğunlukla cebir ve şiddet içerdiğini ileri sürdü. *Paidika* ile kurulan ilişkide eksik olan şey *charis*, yani rızaydı.[24] Keza Romalı belâgat ustası Marcus Fabius Quintilianus (MÖ 35-95) akademide yeni standartlar belirlenmesi için çağrıda bulunmuştu. Öğretmenin "öğrencilerine karşı bir babanın sahip olacağı duyguları beslemesi ve kendisine çocuklarını teslim eden babanın temsilcisi olarak davranması" gerektiğini söylüyordu (aktaran: Foucault 1986, 452).

Kendilik Kaygısı kitabında Foucault, erkek/oğlan ilişkilerinin çoğunda rızanın söz konusu olmadığını belirten Plutarkhos'un ya da Quintilianus'un keskin gözlemlerine tepki vermemişti. Bunun yerine, evlilikte aşkın yanı sıra eşler arasında daha iyi bir iletişim önem kazandıkça, "oğlanlarla aşka tanınmış olan ayrıcalıkların giderek daha da kuşkulu biçimde sorgulanır hale gelmesine" üzülüyordu (Foucault 1986, 450). Biraz daha ilerde Foucault şunu yazmıştı: "Oğlanlara ilişkin erotizm yaklaşımının bu aşk türüne özgü (*ve kadınlara duyulan sahte aşkın karşıtı*) olarak talep etmiş olduğu her şey burada tekrar kullanılır... Ancak söz konusu olan... özellikle de bunun yalnızca kadınlara duyulan sevgiye değil, bizzat evlilik bağına uygulanmasıdır" (463). Dahası Foucault, Plutarkhos için şunu yazmıştır: "Oğlanlara ilişkin erotizm yaklaşımının temel ve geleneksel çizgilerini ödünç almış ve bunu, o çizgilerin aşkın tüm biçimlerine değil, yalnızca evlilikteki aşka uygulanabileceğini göstermek için yapmıştır" (464). Günümüzde birçok okuyucu Foucault'nun dile getirdiği kederini anlayışla karşılasa da, mütekabiliyeti yadsımasını daha sorunlu bulacaktır.

Paul Rabinow'la yaptığı bir söyleşide Foucault, bahsettiği "etik" kavramını herhangi bir mütekabiliyet kavramından ayırt etmek konusunda daha da patavatsızdı:

> *L'Usage du plasir* [Hazzın Kullanımları], cinsel etik hakkında bir kitaptır; aşk ya da arkadaşlık ya da mütekabiliyet hakkında değil.

[24] Plutarkhos (1957), evliliklerde her zaman rızanın olduğunu varsayar, fakat erkekler ve oğlanlar arasındaki ilişkide olmadığını söyler.

> Platon'un, oğlanlara duyulan aşkı ve arkadaşlığı kaynaştırmaya kalkıştığında, cinsel ilişkileri bir kenara fırlatıp atmak zorunda kalması çok önemlidir. Arkadaşlık karşılıklıdır, oysa cinsel ilişkiler karşılıklı değildir; cinsel ilişkide, ya siz birinin bedeninin içine girersiniz ya da sizin bedeninizin içine girerler... Arkadaşsanız, arada cinsel ilişki olması zordur. (Foucault 1983, 344.)[25]

Foucault'nun ortaya koyduğu ilkçağ aşk etiği, temel aldığı Aristoteles etiğinin bazı sorunlarını paylaşıyor, fakat olumlu özelliklerinden birçoğunu sergilemiyordu. Ruth Groenhout'un (1998), Linda Hirshman'ın (1998), Martha Nussbaum'un (1998) ileri sürdüğü gibi, Aristoteles etiğinin sorunu, mevcut birçok geleneğin tarafını tutmasıydı; bunlara kadınları ikinci sınıf sayan toplumsal ve dinî gelenekler de dahildi. Aristoteles, hiyerarşik bir toplumsal örgütleniş kavramı tesis etmişti. Bu örgütlenişte kadınlar, fikrî hayatın, akılsallığın ve insanlığın alt basamaklarını işgal ediyordu. Bununla birlikte, tüm bu kısıtlamalarına rağmen en azından Aristoteles, arkadaşlığın doğasında bulunduğunu söylediği mütekabiliyetin, etiğin kilit meselelerinden biri olduğunu vurgulamıştı.[26]

Foucault'nun çözümlemesine ilişkin acı gerçek, günümüz erkek eşcinselliği için yeni bir etik keşfetme girişiminde bulunurken ilkçağ Yunan-Roma dünyasının aşk ilişkilerine bakmakla aslında hata yapmış olmamasıdır. Gerçekten de, ilkçağ dünyasındaki bu ilişkinin tedrici dönüşümünün daha eleştirel ve diyalektik biçimde okunması, çağımızın endişelerine daha etkin biçimde hitap eden bir aşk etiği doğurabilirdi. Foucault, klasik Yunan toplumunun hemcins ilişkilerinde *charis*'in, yani rızanın olmayışının, *erastes* ile *paidika*'nın ilişkisindeki yaygın riyakârlığın, erkek/kadın ilişkisinde cinsiyetçi teslimiyet örüntülerinin yeniden ortaya çıkışının ve Yunan toplumundaki genel kadın düşmanlığının, nihayetinde Yunan aşkının

---

[25] Rabinow buna itiraz ediyor ve soruyor: "Neden cinsellik erkeğe ait olmalı? Neden kadınların ve oğlanların aldığı haz, genel çerçevede büyük bir değişim yaratmadan hesaba katılamıyor? Yoksa bu sadece küçük bir sorun değil mi? Acaba ötekinin haz almasını sağlamaya çalışırsanız, koca bir hiyerarşik etik sistem çöker mi?" Bu noktada Foucault, nihayet sorunun bu olduğunu kabul eder (1983, 346).

[26] Ayrıca bkz. Freeland 1998. Martha Nussbaum, Aristoteles'e göre etik bir toplumsal düzende tüm insanların temel ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğine işaret eder, bu düşüncenin Foucault'nun çalışmasında bütünüyle eksik olduğunu belirtir (1998, 249).

sahte etiğini çökerttiği sonucuna ulaşabilirdi. Günümüz eşcinsel/lezbiyen hareketini böylesine önemli bir tarihî ilerleme haline getiren şey, söylemine yeni feminist etik ilkeleri dahil etmesidir, örneğin eşlerin ortak rızası, ilişkinin toplum tarafından tanınması, ayrıca ırk, etnik köken, sınıf ve cinsiyet ayrımlarını aşan ittifaklar gibi. Bu şekilde, eşcinsel/lezbiyen hareket, ilkçağ Yunanistanındaki aristokrat erkek aşk etiğinin ötesine geçerek daha kapsayıcı ve modern olan ihtimam etiğine varmıştır.

İSLAM ÂLEMİNDE EŞCİNSELLİK

Şimdi de Ortadoğu'da ve Müslüman toplumlarda eşcinselliğe bakalım, böylece Yunan-Roma toplumlarının geçmişteki pratikleriyle olası benzerliklerini keşfedebiliriz.[27] Üç büyük semavi din, eşcinselliği açıkça iğrençlik olarak nitelemiş, zaman zaman ölümle cezalandırmıştır; fakat zımni tutumları çoğunlukla bu kadar katı değildir. Hem eski Ahit (Levililer 18:22 ve 20:33) hem de Talmud çeşitli sebeplerden ötürü erkek eşcinselliğini yasaklar.[28] Aforoz, hatta ölüm cezası verilebilir (Levililer 18:29 ve 20:13). Ancak çoğu akademisyen, bu sert cezaların nadiren uygulandığını, çünkü diyaspora Yahudilerinin ölüm cezası dayatacak yetkeyi nadiren elde ettiğini ileri sürer. Dahası, tövbe ritüelleri ile ilahi cezadan kaçınmak mümkündü (Eron 1993, 117). Keza, Hıristiyanlık da eşcinselliği günah saymıştı. Bu sav, hem Eski Ahit'e hem de Yeni Ahit'in belirli kısımlarına (Romalılar 1:26-27; 1 Korintliler 6:9; 1 Timoteos 1:10) dayanır. Fakat Hıristiyanlık aynı zamanda, eşcinselliğe daha büyük hoşgörüyle yaklaşan Yunan-Roma kültüründen de etkilenmişti ve on ikinci yüzyıla kadar hemcins ilişkilerine karşı katı bir tutum ortaya koymadı (Carmody ve Carmody 1993, 142).

---

[27] Ortadoğu/Müslüman toplumlarında eşcinsellik hakkında fazla bilgimiz yok, çünkü bu alandaki akademik çalışmalar henüz çok erken bir aşamada. Dolayısıyla, bu dalda uzman olmayan yazarların yazdıklarına güvenmek zorundayız. Bu toplumlardaki eşcinsellik pratiklerine dair açıklamalarımız bundan ötürü epey belirsizdir ve bu alanda daha çok çalışılması gerekir.

[28] Metinlere göre bunlar, (1) Kitabı Mukaddes'in üremekle ilgili buyruğunu yerine getirmeyen adam, (2) karısına karşı cinsel görevlerini yapmayan adam ve (3) tek amacı arzuların tatmini olan pratiklere müptela olan adamdır (Eron 1993, 115).

Keza, Kuran'da (26:165-66; 15:73-74) ve hadislerde hem erkek hem de kadın eşcinselliğine karşı katı yasaklar vardı. Birbirine denk olmayan taraflar arasında statüye bağlı eşcinsellik, Ortadoğu'da ve Kuzey Afrika'da İslam öncesi döneme dayanır. Herodotos, Perslerin bunu Yunanlılardan öğrendiğini iddia etmiştir (Roscoe 1997, 61). Musevilik gibi İslam da cinsel arzuyu onaylamakla birlikte, bu arzunun evlilik içinde tatmin edilmesini buyurur. Saldırganlar cezalandırılmadan önce, cinsel suçun işlendiğinin kanıtlanması için şeriat sistemi somut kanıt ister (ihlali kendi gözleriyle görmüş dört yetişkin erkek). Dolayısıyla, eğer eşcinsel ilişki "kamu haklarına tecavüz" boyutuna gelmemişse, pratikte esaslı bir baskı uygulanır (Duran 1993, 183). İnsanların gözüne sokulmadığı ve eşler arasındaki hiyerarşi korunduğu müddetçe, hem kadın hem de erkek hemcins ilişkileri görmezden gelinir, hoşgörülür, hatta kabullenilir.

İslam âleminde eşcinselliğe dair bir incelemede Stephen Murray, "sormamak, anlatmamak, işin peşini kovalamamak" siyasetinin, Başkan Bill Clinton döneminin ABD ordusundan yüzyıllar önce bu topraklarda benimsendiğini ileri sürer. Cinsellik, eşcinseller ile heteroseksüelller arasına çekilmiş bir çizgiyle bölünmüş değildi; bunun yerine, haz alanlar ile hazza boyun eğenler arasında bir ayrım mevcuttu (Murray 1997, 41-42). Bu cinsel pratikler, günlük hayatta ve dinî, hatta askerî söylemlerde yansıma bulur; buralarda ilişkinin etkin ve edilgen tarafları arasındaki ayrım sürdürülür. İncelikli bir cinsiyetçi yapı, toplumsal münasebetlerin temelini oluşturur. Zaman zaman, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkileri kinayeli bir erotik dille tanımlayan örtük ilahiyat söylemlerine rastlamak mümkündür. Cihat kılıcıyla insanlar "dine kabul edilir" ve "teslim alınır." Dolayısıyla etkin ile edilgen konumlar arasındaki fark, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkileri de tanımlar (Wafer 1997a, 91).

Klasik Fars edebiyatı, Attâr'ın (ölm. 1220), Mevlânâ'nın (ölm. 1273), Sa'dî'nin (ölm. 1291), Hâfız'ın (ölm. 1389), Câmî'nin (ölm. 1492) şiirleri, hatta yirminci yüzyıl şairi İrec Mirza'nın (ölm. 1926) şiirleri eşcinselliğe göndermelerle doludur, ayrıca genç güzel oğlanlardan ve oğlancılık pratiğinden açık açık bahsedilir (İrec Mirza 1972; Baraheni 1977).[29]

[29] Eve Sedgwick (1985) gibi, Afsaneh Najmabadi de, yaşlı kadının genç erkeğe arzusunu ifade ettiği bazı heteroseksüel nitelikli Fars şiirlerinin, erkek okuyucu ile edebiyat metnindeki arzu nesnesi arasındaki eşcinsel nitelikli

Eşcinsel ilişkilere dair en iyi kaynaklardan biri Cyrus Shamisa'nın çalışmasıdır. Shamisa, "Pers edebiyatı esasen eşcinsel bir edebiyattır," diye yazar (2002, 10). Başka bir yerde Annemarie Schimmel, sûfîler için şunu yazmıştır: "Beğenilerini genç oğlanlara, müritlere ya da yabancılara yöneltiyorlardı; Abbasi dönemine ait kitaplar bu tür aşk hikâyeleriyle doludur. 'Ayın on dördü gibi parlak' delikanlı, çok geçmeden ideal insan güzelliğinin timsali olmuş ve bu sıfatla daha sonraki İran ve Türk şiirinde sık sık övülmüştür." (Schimmel 1975, 307).[30] Yunan geleneğinde olduğu gibi, genç oğlanın yüzünde biten tüyler büyük felaket olarak görülürdü, çünkü yakında karşılıklı kur yapmanın sona ereceği anlamına gelirdi bu. Sa'dî ve Hâfız gibi acem şairleri genç erkeğin hayatının bu aşamasına (on beş ila on sekiz yaşları arası) atıfta bulunan birçok mecaz kullanmıştır, örneğin yeni yeni çıkan bıyığı menekşeye ya da tomurcaklanan çayıra benzetmişlerdir (Shamisa 2002, 52).

Klasik şairlerin yücelttiği ünlü aşk ilişkilerinden bazıları, krallar ve erkek köleleri arasındaki aşklardı. Sevilen kişi, kendisinden daha kudretli birinin kölesi de olabiliyordu. Farsça erotik aşk şiirlerinin birçoğu bu tür durumlardan bahseder; bu şiirlerde âşık, sevgilinin ara sıra yaptığı gizli gece ziyaretlerini betimler. Kraliyet sarayının dışında, tekkelerden ve medreselerden tavernalara, ordugâhlara, hamamlara ve kahvehanelere kadar sayısız kamusal alanda eşcinsellik ve eşcinsel şehvetin dışavurumları hoşgörülürdü. Safevilerin erken döneminde (1501-1722) erkek fahişelerin pazarlandığı evler (*emarid hane*) yasalarca tanınır ve vergi öderdi. Hamamlar ve kahvehaneler de haram cinsel ilişkiler için yaygınlıkla kullanılan mekânlardı. On yedinci yüzyıl Huguenot gezgini John (Jean) Chardin, genç erkek fahişelerin müşterileri eğlendirdiği büyük kahvehanelerden bahseder. Müşteriler, oğlanların sunduğu cinsel hizmetten yararlanabilirdi, en çok rağbet gören kahvehaneler de en güzel oğlanları bulunduran yerlerdi (Ravandi 1989, 7:493).

Batılı seyyahlar, ilkçağ Yunanistanının eşcinsel aşk etiğine benzer bir etiğin kalıntılarından hâlâ bahseder. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar büyük kısmı İran'ın parçası olarak kalan Afganistan'da toplumsal cinsiyet pratikleri İran'a kıyasla daha ge-

---

çekimi yansıttığını, bu arzunun bir kadın aracılığıyla dışavurulduğunu ileri sürer (Najmabadi, 2000).

[30] *İslamın Mistik Boyutları* adlı kitaptan yapılan bu alıntı Ergun Kocabıyık'ın çevirisindendir (Kabalcı Yayınları) —*çevirmen notu.*

lenekseldir. On dokuzuncu yüzyılda Britanya sömürge ordusunda hizmet veren Peştu asıllı Afganlar, sevdikleri genç oğlanları öven kasideler söylerdi.[31] Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, Afganistan'da ağırlıkla Peştuların yaşadığı Kandahar şehri için bazıları "Güney Asyanın eşcinseller başkenti" derdi ve eşcinsellik pratiği Sünni Peştu toplumunun zengin ya da yoksul her seviyesinde mevcuttu. Kandahar'da yerel bir şaka şöyledir: "Şehrin üstünde uçan kuşlar tek kanadını kullanır, öbür kanatlarıyla kuyruk tüylerini korurlar" (*The Times* [Londra], 16 Ocak, 2002).

Antropolog Charles Lindholm, Peştu kültüründe erkeklerin, çoğunlukla oğlanlara ya da yakışıklı genç erkeklere âşık olduğu gözlemini yapmıştır. Modernliğin gelişinden önce, misafirleri dans eden oğlanlar eğlendirirdi: "*Bedagh*'larla [edilgen eşcinsel] cinsel birleşmede bulunan erkeklere kara çalınmazdı... *Bedagh* olan erkekler alay konusu olur, fakat aynı zamanda evlenebilirler ve toplumdan dışlanmazlar" (Lindholm 1982, 224). Keza, dansçı oğlanlar İran'da da oldukça yaygındı, bu gelenek orada yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar sürdürülmüştü.

Modernlikle birlikte toplumun daha eğitimli kesimleri arasında eşcinselliğe dair bir utanç hissi yerleşti, fakat bu pratik devam ettirildi. Yetmişli yıllarda "dansçı oğlanların yerini danşçı kızlar aldı ve travestiler seyrekleşti. Yine de, oğlanların birçoğu, belki de çoğunluğu, ilk cinsel deneyimini edilgen eğilimli yaşıtlarıyla ya da *bedagh* olduğu kesin daha yaşlı bir erkekle yaşıyordu. Yetişkin erkekler kendilerine her yerde eşlik eden genç yakışıklıları himaye edebiliyordu, gerçi bu pratiğin her yerde geçerli olduğu pek söylenemez... Peştu şiiri Fars örneğini izler, çoğunlukla düpedüz eşcinsel niteliklidir" (Lindholm 1982, 225).

Daha önce gördüğümüz gibi, Foucault cinselliğin ve arkadaşlığın uyuşmadığını ileri sürmüştü. Keza Lindholm da şunu yazar: "Cinsel birliktelikte Peştular hâkimiyet ve teslimiyet görür. Bu ikilik, ilişki için umut edilen niteliğin, yani eksiksiz paylaşımın özünü mahveder. Bu sebeple, Yunan örneğinin aksine, arkadaşlığa asla eşcinsel aşk ilişkisi karıştırılmaz, çünkü cinsellik ayrılığı pekiştirir. Âşıklar gerçek dost olamaz" (Lindholm 1982, 226-27).

---

[31] Bu bölge ve ilkçağ Yunanistanı arasındaki tarihî bağın göstergelerinden biri, yüzyıllarca Müslüman egemenliği altında kaldıktan sonra Kandahar'ın asıl ismini sürdürmesidir; bu isim Yunanca Alexandria (İskenderiye) kelimesinin yerel bir telaffuzudur.

Doksanlarda, Sovyet güçleri Afganistan'dan çıktıktan ve ABD silahlarıyla donanmış mücahitler ülkeyi tımarlara böldükten sonra, Kandahar'ın yerel diktatörleri karşılıklı kur yapma etiğini en çirkin şekilde ihlal etti. Arzuladıkları oğlanların (ya da kızların) peşinde koşmak yerine onları kaçırıp tecavüz ediyorlardı: "Oğlanlar pazara gelemezdi, çünkü komutanlar hoşlandıklarını alır götürürdü" (Smith 2002, A4). 1994 yılında, Talibanın gelecekteki önderi Molla Ömer, yerel diktatörlere kafa tutup bu adam kaçırmaları bitireceğinin sözünü verince yörede kahraman haline geldi. Fakat Taliban yerel diktatörlerle çatışmak yerine kendi gaddar yönetimini tesis etti ve göz önündeki eşcinsel faaliyetleri cezalandırdı, zaman zaman da eşcinselleri toprak duvarların altına canlı canlı gömdü. Fakat gizli eşcinsellik medreselerde ve Taliban mücahitleri arasında devam etti.

2001 yılının sonuna doğru Amerika Birleşik Devletleri Taliban yönetimini devirdikten sonra, ilkçağ aşk etiği Kandahar sokaklarında yeniden gün yüzüne çıktı. Genç oğlanların peşinden koşan onca erkeğin yarattığı manzara Hamid Karzai'nin yeni yönetimini öfkelendirdi; böylece "hükümet 'sakalsız oğlanları' (yani üstü kapalı bir şekilde cinsellik için yaşı tutmayan erkekler kastediliyor) karakollara, askerî üslere ve komutanların lojmanlarına gitmekten men eden bir buyruk çıkardı" (Smith 2002, A4). 1995 yılında yirmi iki yaşındayken bir oto tamir dükkânında gördüğü on iki yaşındaki Ferit'e âşık olup ona aylarca kur yapan yirmi dokuz yaşındaki Muhammed Davud, Batılı bir gazeteciye işin yolunu yordamını betimlemiştir: "Eğer *halik* (cinsel ilişkiye girilecek oğlan) istiyorsan, o kabul etmeden önce oğlanın peşinden uzun süre koşman gerekir... Ferit başta korkuyordu, ben de ona çikolata ısmarladım, bol bol para verdim... Adım adım ilerledim ve yaklaşık altı yedi ay sonra o da razı oldu." Ferit, Batılı gözlemciye bu ilişkisini ağabeylerinden ve anne babasından sakladığını, fakat "kendisinden yaşça büyük arkadaşının bu ilişki için aklını çelmiş olmasından pişmanlık duymadığını" söylemişti. Şimdi on dokuz yaşında olan Ferit, "aynısını genç bir oğlana yapmaktan çekinmeyecekti," aslında kendisine uygun bir sevgili arıyordu (A4). 1995 yılında Kandahar'ın Taliban yönetimi altında olduğunu da belirtmek gerekir.

Afganistan'da, İran'da ve Ortadoğu'nun başka yerlerinde bu eşcinsellik biçimlerinin yaygın olması, Kuran'da eşcinsellik açıkça yasaklandığı halde, hem kültürel hoşgörünün derecesini hem de Müslümanların yaşanmış deneyimlerini yansıtan birçok dinî ilmihalde belirli bir oranda serbestliğin bulunabileceği anlamına gelir.

Şii Müslüman risaleleri müminler için gündelik davranışları ve zorunlu arınma ritüellerini tanımlar. Eşcinselliğin günah olduğunu açıkça belirtebilirler, fakat bu risalelerin pek çoğu, hayvanlarla ya da oğlanlarla cinsel ilişkiye girmiş erkekler için (iki taraf için de) gerekli temizlenme ritüellerini sıralayan kısa bölümler de içerir.

Ayetullah Humeyni'nin 1947 tarihli *Risale-yi Tevzihü'l-Mesail*'i (Sorunların İzahı) bu konuya bir örnektir. Bu kitabın 349 numaralı maddesi şunu diyor: "Eğer kişi cinsel ilişkide bulunur, [organı] sünnetli yerine [tepesi] kadar ya da daha büyük kısmı [öbür kişinin bedenine] girerse, girdiği kişi ister kadın ister erkek olsun, ister arkadan ister önden girsin, ister yetişkine ister yetişkinliğe aday gence girsin, meni salgılamasa bile, iki kişi de dinen kirli (necis) sayılacaktır." Ne var ki, cenabetlikten kurtulmak için aynı risalede yer alan kurallara uyulabilir. Keza, ensest kategorisi altında Humeyni, kişinin evlenmeye niyetlendiği kadının akrabası (oğlu, kardeşi ya da babası) olan bir erkek ya da oğlanla "livata" etmesi ile (bu durumda evlilik yapılmayabilir de) (Madde 2405), evlilikten sonra kadın tarafından akraba olan aynı adamla livata etmesi (bu durumda evlilik hâlâ geçerlidir) arasında ayrım yapar. "Kişi, bir erkeğin annesi, kız kardeşi ya da kızıyla evlenir ve evlilikten sonra aynı erkekle livata ederse, karısıyla evliliği geçersiz sayılmaz" (Madde 2407). Benzer ifadeler Ayetullah Montazeri'nin ve Ayetullah Gülpeygani'nin risalelerinde de mevcuttur. Bu tür cinsel eylemlerde bulunanlar, on aşamalı bir abdestle (*gusül-ü cenabet*) ve oruç tutup yoksullara sadaka verme yoluyla tövbe ederek dinen arınabilir (Humeyni 1947, maddeler 357-66). Resmî makamlarca cinsel suç olarak görülen şeye, burada bazı Şii ilahiyatçıların, uygun arınma abdestleri ve tövbe biçimleri yerine getirildiği sürece oldukça uyumlu bir şekilde yaklaştığını görüyoruz. Dahası, Roma Katolikliğinin aksine İslam, tüm günah düşüncelerinin dile getirildiği bir kefareti, yani sözlü günah çıkartmayı gerektirmez. Şiilikte, bedeni ya da zekat vermeyi kapsayan bir dizi ritüel aracılığıyla kefaret ödenir. Ne olup bittiğini, kişinin neden oruç tuttuğunu ya da yoksulları neden doyurduğunu kimsenin bilmesi gerekmez. Ekseriyetle kişinin düşünceleri de muaf tutulur, ifşa edilmesi gerekmez. Cinsel suç bireyle Tanrı arasında sır olarak kalabilir.

O halde Müslüman toplumlar, bağnaz olduklarına yönelik yaygın görüşe karşın, ilişkinin göz önünde olmaması koşuluyla (statüye bağlı) eşcinselliğe karşı daha hoşgörülü davranabilirler. Ancak bu türden bir hoşgörü, yurttaşlık haklarının ve yasal eşitliğin tanınma-

sıyla aynı şey değildir. İlkçağ Yunan-Roma ve Pers toplumlarında olduğu gibi, günümüz Müslüman toplumlarının, İran da dahil, hemcins ilişkilerinde oğlanın, ilişkinin edilgen nesnesi olduğu varsayılır ve bu rolü kabul ettiği için parayla ve hediyelerle ödüllendirilebilir. Oğlan bir kez edilgen diye etiketlendi mi, herkes için meşru hedef haline gelir ve "fahişe" olarak görülür. Eğer faaliyetlerini mahrem şekilde yürütüyorsa, statüsünün yükselmesi, evlenip çoluk çocuğa karışması beklenir. Eğer yetişkin olarak hemcins ilişkisine girerse, bu münasebette onun faal taraf olduğu varsayılır. Yetişkin erkeğin ailesi varsa ve yaptıklarını gözden uzak tutuyorsa, toplum eşcinselliği hoşgörür ve yaptıklarını karalamaz. Oğlancılık ve yetişkin erkeklerin eşcinselliği yaygın pratiklerdir, fakat "eşcinsellik zemininde kimliklere saygı talep edilmesi" (eşcinsel ya da lezbiyenlere saygı gösterilmesini istemek) İslami toplumlarda asla kabul edilemez (Murray 1997, 17). Erkeğe tecavüz edilmesi, eğer insanların kulağına giderse, kurbanın itibarını yerle bir edebilir. Tecavüz, bugün hâlâ aşağılamanın ve yok saymanın gaddar, fiziksel, ruhsal ve siyasi bir dışavurumu olarak durmaktadır. İlkçağ Yunanistanınında olduğu gibi, günümüzün Müslüman Ortadoğusu, ilişkide daha genç olan tarafa karşı sert ve uzlaşmaz tavırlıdır. Dolayısıyla, bölgede belirli hemcins ilişki biçimlerinin yaygın olması, eşcinsel hayat tarzının kabul edilmesiyle bir tutulmamalıdır.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bölgede yeni bir kadın hakları söylemi zemin bulduktan sonra, kadın hakları savunucuları İran'da geleneksel eşcinselliğin gür sesli muhalifleri arasına girdi. Oğlancılığa ve erkek eşcinselliğine dair ilk modern eleştirilerden biri İranlı feminist Bibi Hanım Esterâbadi'nin on dokuzuncu yüzyılın sonlarına yazdığı *Erkeklerin Ahlaksızlığı* adlı incelemesidir (Javadi, Marashi ve Shekarloo 1992). Başka erkekleri arzulayan erkeklerle olan mutsuz evlilikleri içerisinde kapana kısılmış kadınların yaşamlarından acı acı şikayet etmişti. 1906-1911 Meşrutiyet Devrimi sırasında Transkafkasya'da ve İran'da *Molla Nasreddin* (Tiflis) gazetesinin müdürü Celil Muhammed Kulizade ve *Sûr-i İsrafil* gazetesinin (Tahran) müdürü Ali Ekber Dihhodâ gibi sosyal demokratlar oğlancılık pratiğini, ayrıca çocukların evlendirilmesini ve çokeşliliği eleştirdi. Oğlancılık ile yetişkinlerin rızaya dayalı eşcinselliği aynı kefeye konup zamanı geçmiş gelenekler diye gözden düşürülmüş, bu geleneklerin yerini karşılıklı aşka dayanan tekeşli evliliklerin alması gerektiği söylenmişti.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, Batı kültürüyle ve cinsel pra-

tikleriyle daha fazla temas etmenin sonucu olarak, İran'da ve birçok Ortadoğu ülkesinde yeni bir söylem gelişti. Batı görünüşte iki sebepten ötürü "ahlaksız" diye yaftalanmıştı: Kadınların çıplaklığı ve erkek eşcinselliğinin açık açık yaşanması. Bu yeni söylem kısmen, turizm sanayiinin genişlemesi ve Batı basınına daha fazla maruz kalmanın sonucuydu. Fas, Tunus, Osmanlı toprakları, Kenya'nın Müslüman sahil şeridi gibi Kuzey Afrika'da kimi yerler Avrupalı erkekler ve kadınlar için gözde turizm mekânları oldu.[32] Batılı eşcinsellerin bu aşikar tutumu yerel eşcinsel ve lezbiyen hakları aktivistlerinin işini gelenekçi Ortadoğu'da daha da zorlaştırdı. Eşcinsellik ve oğlancılık, önde gelen kültürel pratikler olarak aynen durmalarına rağmen, Ortadoğu toplumlarının mensupları eşcinsel olduklarını açıklamaya cüret edemiyor. Bakan, milletvekili, İslami önder gibi yüksek konumlarda olup, evliliklerini sürdüren, ailelerine sahip çıkan ve evin dışında hemcins ilişkilerini yürüten eşcinsel erkekler mevcut. Eşcinselliklerini gizlemeyi bırakan kişileri ise cemaat aforoz eder.

Milliyetçi hareketlerin eski bir geleneği, devrilmek üzere olan ve/veya yabancı emperyalizmle suç ortaklığına giren yozlaşmış yönetici seçkinlere cinsel anormallik ve ahlaksızlık yakıştırmaları yaparak ataerkilliği ve zorunlu heteroseksüelliği yücelten söylevlerle gücünü pekiştirmektir (Hayes 2000, 16). Pehlevi ailesine ve varlıklı destekçilerine yöneltilen suçlamaların hepsi siyasi ve iktisadi hoşnutsuzluklardan kaynaklanmıyordu. Halkın öfkesinin önemli bir kısmı "ahlaksız" yaşam tarzlarını hedef alıyordu. Sarayda eşcinsel hayat tarzının dört bir yanı sardığı söylentileri dolaşıyordu. Başbakan Emir Abbas Hüveyda'nın eşcinsel olduğu dillerdeydi. Alaycı basın başbakanın titiz giyimini, yakasındaki mor orkideyi ve güya göz boyamak için yaptığı evliliği sürekli hicvederdi. Şah için biseksüel deniyordu. Şahın İsviçre'den yakın bir erkek arkadaşının, yani onu bu ülkedeki okul günlerinden beri tanıyan bir adamın, Şahı düzenli olarak ziyaret ettiği haberleri çıkmıştı. Ama halkın öfkesi en çok, sarayla bağları olup taklit bir düğün düzenlemiş iki seçkin erkeğe yönelmişti.[33]

---

[32] Halid Duran bu cinsellik turlarının sömürgeci alt metninden bahsediyor (1993, 189).

[33] Keyvan Hoşrevani, mimar, ressam ve tasarımcıydı. Tahran'da "Bir Numara" adlı ünlü bir butiği vardı, Kraliçe Farah'ın Bahtiyarî'sinin ve geleneksel kıyafetlerinin tasarımcısıydı. Eşi ise Bican Saffari idi. Her ne kadar merasim sadece görünüşte kalsa da, eşlerin duyguları açıkça samimiydi. Fakat bir fotomuhabir olayın fotoğraflarını çekip gazetelere sattıktan sonra,

Özellikle dindar kesim için bu durum, Pehlevi hanedanının en kötü cinsel suçlarla kirlendiğinin ve Şahın artık kendi hanesinin efendisi olmadığının halk önünde açığa çıkmasıydı. Bu söylentiler halkın kızgınlığını, utanç ve öfke hislerini artırmıştı ve nihayet İslamcılar devrim çağrılarında bu söylentilerden faydalandı. Ayetullah Humeyni, 1979'da iktidara geldikten kısa süre sonra eşcinselliğin cezasını ölüm olarak belirledi. 1979 yılının Şubat ve Mart aylarında cinsel istismara ilişkin suçlardan on altı kişi idam edildi.[34]

Aynı zamanda, bu yeni, cinsiyet ayrımcısı İslam Cumhuriyetinde en büyük günah, erkeklerin, akraba olmadıkları ya da bekâr kadınlarla çıkması ve cinsel ilişkiye girmesi olmuştu. Bugüne kadar bunun gibi yüzlerce "suçlu" tutuklanmış, kırbaçlanmış, işkence görmüş, ceza ödemeye zorlanmış, zaman zaman da hapis yatmıştır. Kadınların birbiriyle ve erkeklerin birbiriyle öpüşmesinin, sarılmasının, el ele tutuşmasının son derece kabul edilebilir toplumsal âdetler olduğu bir kültürde, geleneksel gizli eşcinsellik var olmaya devam etmiş, hatta kadın ve erkeklerin ayrı alanlarda tutulduğu kurumlar ve kamusal alanlar tarafından korunmuştur.[35]

Foucault'nun İslam âlemine dair Şarkiyatçı izlenimleri, Yunan-Roma metinlerini seçici bir şekilde okuyup sunması ve modernlik ile bunun beden teknolojilerine düşmanlığı, Batının modern kültürü karşısında daha geleneksel İslam/Akdeniz kültürünü yeğlemesine sebep olmuştur. Belki de İslamcı bir hükümet altında, İran'da geleneksel bir kültürün uyanışının bedenler ve cinsellikler üzerinde o

---

halkın öfkesi elle tutulur hale gelmişti. Saffari eşcinsel ilişkiyi reddetti ve Hoşrevani'yle arkadaşlığını bitirdi. Hoşrevani ise devrimden hemen sonra İtalya'ya gitti. (Bu bilgi için Houman Sarşar ve Homa Sarşar'a teşekkür ederiz.)

[34] Bu bilginin bir kısmı, Gudarz İktidarî (İran) ile yapılan e-posta alışverişine dayanmaktadır. Bu sayı ve *Homan* dergisinin çeşitli sayıları (1999-2001) hakkında bir inceleme için bkz. Sanasarian 2000. İran eşcinsel-lezbiyen-biseksüel hareketi hakkında daha fazla bilgi için *Homan*'ın internet sitesine bkz. İranlı Eşcinsellerin ve Lezbiyenlerin Haklarını Savunma Grubu, www.homan.cwc.net. İranlı lezbiyenler hakkında yazın için bkz. www.geocities.com/khanaeye-doost. Duran'a göre, "Şah hükümdarlığı sırasında SAVAK ya da Humeyni hükümetinin korkunç güvenlik organı SAVAMA gibi baskıcı rejim polisleri, sık sık eşcinsel tacizlerde bulunur" (1993, 187).

[35] Illinois Üniversitesi, Chicago, 18 Kasım 2002 Uluslarüstü Cinsellikler Sempozyumunda Norma Moruzzi'nin kendi İran ziyaretleri hakkındaki yorumları.

kadar kısıtlayıcı olmayan bir karşıt söylem doğuracağını ummuştu. Geleneksel, örtük eşcinsel ilişkilerde, en azından bir ölçüye kadar bu gerçekleşebilirdi. Daha önce gördüğümüz gibi, 1984 yılına gelindiğinde Foucault'nun, Aydınlanma projesine yapmış olduğu eski saldırılarından bazılarını tekrar değerlendirmeye başladığına dair belirtiler mevcuttur; fakat *Cinselliğin Tarihi* kitabının son iki cildi, modern kültürler karşısında ilkçağ kültürlerini ve modernlik öncesi kültürleri kayıran eski çalışmalarındaki düalizmden vazgeçmemiştir. Bu da gösteriyor ki, Foucault'nun kuramsal istikameti 1984'teki vefatına kadar sağlam bir süreklilik muhafaza etmiştir.

Son Söz

İran Devriminden 11 Eylül 2001'e

1979'DAN İTİBAREN KÖKTEN İSLAMCI SİYASETLER

Kökten İslamcılık, içinde çeşitlilik barındıran bir harekettir. Bu çeşitlilik hem ideolojik hem siyasidir. İdeolojik düzlemde yalnızca Sünni-Şii ayrımı yoktur, ayrıca çeşitli Sünni akımları arasında da bölünme mevcuttur, örneğin Arap yarımadasında Vahabîler ile Güney Asya'da Deobandi ekolü gibi. Siyasi düzlemde ise, İran'ın İslamcı rejimi 2001 yılında neredeyse Afganistan'ın Taliban yönetimiyle savaşa giriyordu. Yine de, eskiden Almanya, İtalya, İspanya ve Romanya'da görülmüş ve başka birçok çeşitleri olan faşizm gibi, köktenci İslamcılık da genel bir görüngü olarak ayırt edilebilmesine yetecek sayıda genel nitelik barındırır.[1] İran Devrimi sırasında küresel bir görüngü olarak ortaya çıkmasından 11 Eylül 2001'e ve hemen ertesinde gerçekleşen hadiselere kadar köktenci İslamcılığın gelişimindeki kilit unsurları aşağıda kısaca sıralıyoruz.

Daha önce gördüğümüz gibi, 1979 yılında İran'da yeni kurulmuş Ayetullah Humeyni rejimi feministleri, etnik ve dinî azınlıkları, liberalleri, solcuları İslam adına baskı altına almakta hiç vakit kaybetmedi.[2] Dahası Humeyni, genç takipçilerini Tahran'daki ABD Elçiliğini işgal edip buradakileri rehin almaya teşvik ederek İran solunun emperyalizm karşıtı siyasetlerini arkadan dolaşıp vurmuş oldu. On dört ay süren bu çatışma sayesinde köktenci İslamın İran ayağı, bütün İslam âleminde Sünni-Şii ayrımını kolayca aşarak büyük halk

---

[1] Kepel (2002) çeşitli kökten İslamcı hareketlere dair en iyi deneysel incelemeyi sunuyor. Kepel'in önemsememe eğilimi gösterdiği İslamcılık ve toplumsal cinsiyet meselesine genel bir bakış için bkz. Afary 1997, 2004a. İslamcılığın toplumsal bağlamı hakkında bilgilendirici incelemeler için Fred Halliday (2002) ve John Esposito'ya (2002), İslamcılık ve totalitarizm için Paul Berman'a (2003) bakınız.

[2] 1979'dan beri insan hakları durumuna dair genel taslaklar için bkz. Mayer 1995; Sanasarian 2000; Afshari 2001; Afary ve Afshari 2001.

desteği kazandı. Humeyni'nin Amerika Birleşik Devletleri'ni aşağılaması, 1980 yılının Kasım ayında Amerika başkanlık seçimlerinde, Amerika'yı tekrar güçlü bir ülke haline getireceği sözünü veren aşırı muhafazakâr Ronald Reagan'ın seçilmesinde önemli rol oynamıştı. Sekiz yıllık başkanlığının sonunda Reagan, küresel siyasette büyük taşları yerinden oynatıp yeniden hizaya getirmişti. Yeni muhafazakâr akımdan Batılı önderler (aralarında en göze çarpan isim Margaret Thatcher'dı), uluslararası işbirliği, emek ve refah devleti aleyhinde, ama özellikle de feminizm, eşcinsel ve lezbiyen hakları, azınlık hakları gibi altmışların yeni toplumsal hareketleri aleyhinde bir nesildir duyulmamış, taviz vermez bir dille konuşmaya başlamışlardı. Reagancılar ve İranlı İslamcılar birbirlerinden beslendiler. Uluslararası seviyede iki taraf da düşmanlara karşı kutsal bir hayat tarzını savunduğunu iddia ediyordu. İki taraf da kendi memleketlerinde, geleneksel denen değerleri yayıyordu, özellikle de toplumsal cinsiyet ve cinsellik meselelerinde. Aynı dönemde, Hindu ihya hareketinden aşırı sağcı Siyonistlere ve Hıristiyan köktendinciliğe kadar çeşitli siyasi köktendincilik biçimleri önemli ölçüde serpildi.

1989 Şubatında Humeyni ölümüne yaklaşırken bir *fetva*, yani dinî bir irade yayınladı, kutsal değerlere küfrettiği ve dinden döndüğü gerekçesiyle Salman Rüşdi'yi ölüme mahkûm etti. Bombay'da (Mumbai) Müslüman bir ailede doğmuş olan Britanya vatandaşı Rüşdi, *Şeytan Ayetleri* adıyla bir roman yazmıştı. Güya bu roman, birçok kişinin Muhammed'i temsil ettiğine inandığı kurmaca bir karakter üzerinden peygambere dil uzatıyordu. Şeriatı, ağırlıkla gayrimüslimlerin yaşadığı bir ülke olan Britanya'da uygulamaya yönelik benzersiz girişimiyle Humeyni, yine küresel seviyede militan İslamın başına oynuyordu, tıpkı 1979'da ABD Elçiliğinin ele geçirilmesindeki gibi. İran, Rüşdi'ye ve yayımcıları ile çevirmenlerine yapılacak saldırılar için para ve istihbarat hizmetlerini ayırmıştı. Belçika'da yaşayan bir din adamı, Abdullah al-Ahdal, Humeyni'nin *fetvasına*, İslam dünyasının dışında geçerli olamayacağı iddiasıyla karşı çıkmıştı, bunun üzerine birkaç hafta geçmeden vurularak öldürüldü. Sonra, 1991 yılının Temmuz ayında, *Şeytan Ayetleri*'ni Japoncaya çevirmiş olan Hitoşi İgaraşi bıçaklanarak öldürüldü. Kitabın İtalyan tercümanı Ettore Caprioto, aynı ay benzer bir saldırıya maruz kaldı fakat kurtuldu.

Tüm dünyada köktenci İslamcıları hareketlendirmiş olsa da, sanatsal ifadeyi cezalandırmaya yönelik bu girişim, daha önce Nikaragua'nın Sandinistaları hakkında olumlu bir roman yazmış

olan solcu Rüşdi için bir destek dalgası da başlattı. Bu destek sadece Batılı liberallerden ve solculardan değil, aynı zamanda hoşgörülü laik Arap ve Müslüman aydınlardan da geldi, üstelik bunların sesini çıkarması daha tehlikeliydi. Örneğin 1992 yılında sürgünde yaşayan elli İranlı aydın ve sanatçıdan oluşan bir topluluk, "iğrenç ve barbarca" diyerek söz konusu *fetvayı* kınadı. İslamcı baskının kurbanları arasında Rüşdi'nün en çok tanınanı olduğunu da eklediler, "İran'da yaşayan İranlı yazarlar, sanatçılar, gazeteciler ve düşünürler hergün dinî sansürün cefasını çekiyor. 'Dine küfür' gerekçesiyle idam edilen ya da hapse tıkılan İranlıların sayısı göz ardı edilebilecek gibi değildir," duyurusunu yaptılar ("Appel des artistes" [Sanatçıların Çağrısı] 1992). 1993 yılında, Nobel ödüllü Mısırlı yazar Necib Mahfuz, Filistinli-Amerikan edebiyat eleştirmeni Edward Said ve Filistinli şair Mahmut Derviş gibi önde gelen şahsiyetler Humeyni'nin *fetvası* aleyhinde ortak bir bildiriyi yüksek sesle dillendirdiler.

Köktenci İslamcı yönetimin başa geldiği başka bir ülke de Afganistan'dı. Burada koşullar nihayetinde İran'dan bile daha baskıcı hale gelmişti. Malum olduğu üzere, seksenlerde Amerika Birleşik Devletleri, Pakistan ve Suudi Arabistan, Soğuk Savaş siyasetleri uyarınca, Rusların burada kurduğu yönetime karşı İslamcı mücahitleri desteklemişti. Bu mücahitler arasında ileride el-Kaide şebekesini kuracak olan Suudi milyarder Usame Bin Ladin ve başkaları vardı. 1992-96 yılları sırasında, Rus birliklerine karşı zafer kazandıktan sonra, çeşitli mücahit hiziplerinin, iktidarı ele geçirmek için rekabet etmesi sonucunda ikinci bir iç savaş yaşandı, bu esnada kadın haklarını da ciddi biçimde kısıtlamayı sürdürdüler. 1996 yılında dogmatik İslamcı hizip Taliban iktidara gelirken yine Pakistan'dan ve Suudi Arabistan'dan önemli destek görmüştü, ABD ise sesini çıkarmamıştı. Taliban, kadınları mücahitlerden bile daha büyük baskı altına almıştı, okula gitmelerini, evin dışında çalışmalarını, hatta yanlarında erkek akrabaları olmadan sokakta yürümelerini yasakladı. Yer altı faaliyet gösteren cesur kadın grupları, kadınlar ve kızlar için gizli okullar açtı, ayrıca bir kadının "zina" suçundan halkın gözü önünde idam edilişinin video kaydını yurt dışına kaçırdılar. Taliban için zina, karşı cinsten akraba olmayan biriyle konuşmak anlamına dahi gelebiliyordu. Müslüman hükümetler dahil çoğu hükümetin itirazlarına rağmen, Taliban bin yılı aşkın süredir Bamyan'da dikili duran devasa Budist heykelleri "put" diye yerle bir etti. 1993 yılında Dünya Ticaret Merkezine yapılan saldırıda el-Kaide'nin parmağı olmasına rağmen, el-Kaide 1996 yılında Afganistan'a taşındığında

bile, ABD, Talibana karşı ciddi muhalefet göstermedi, ta ki 11 Eylül 2001'e kadar. Talibanın 2001 yılının sonuna doğru düşüşünü Kâbil nüfusunun dizginlenemez bir neşeyle karşılaması, birçok İslamcıyı, ayrıca Afganistan'a karşı kültürel göreliliği savunan bir konum almış Batılı solcuları ve ilericileri hayrete düşürmüştü.

Bundan başka militan İslamcıların doğrudan yönetimini tecrübe eden tek ülke Sudan'dı, fakat burada iktidara birtakım askerî darbelerle gelmişlerdi. Sudan, 1956'da Britanya'dan bağımsızlığını kazandığından beri, ülkenin ağırlıklı olarak Hıristiyan ve putperest olan Güney kesimi, Müslüman Kuzeyden nafile özerklik kazanmaya çalıştı; Kuzey bu girişime korkunç bir şiddetle tepki vermişti. Ancak 1990-91 Körfez Savaşından sonra yeni bir askerî egemen, General Hasan el-Beşir, İslamcı ilahiyatçı ve siyasetçi Hasan El-Turabi'yle birlikte hem Güneyi ezmeye hem de Sudan'ı köktenci İslamın küresel merkezi olarak yansıtmaya uğraştı. Sudan'ın uzun soluklu iç savaşı bu dönemde soykırım boyutlarına ulaştı, Güneyde iki milyon kişi açlıktan, hastalıktan ve savaştan ölmüştü. Güney halkı ayrıca büyük bir köle ticaretinin de kurbanı oldu. (Soykırımın ırkçı boyutu da vardı; "Arap" Kuzey, "siyah" Güneye ve Darfur'un Müslüman "siyahlarına" tepeden bakıyordu.) Bin Ladin ve Mısır'dan Şeyh Ömer Rahman'ın (Rahman, 1993 yılında Dünya Ticaret Merkezine yönelik ilk bombalanmayı tertiplemekten daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde hapsedilecekti), Sudan'da üslenmelerine izin verilmişti. 1996'da, Sudan'ın askerî egemenleri bir nebze de olsa geri adım attı; o sene Bin Ladin'i sınırdışı ettiler ve 1999 yılında El Turabi'ye el ayak çektirdiler. 11 Eylül'den sonra rejim, güneydeki direnişle barış görüşmelerine hamilik yapan Amerika Birleşik Devletleri'nin gönlünü almaya uğraştı.

Köktenci İslamcılar Cezayir'de asla başa geçememiş olsa da, doksanlarda yüzbinden fazla cana mal olan uzun ve son derece acımasız bir iç savaş yürüttüler. Cezayir'e Fransa'dan bağımsızlığını 1962 yılında kazandırmış olan Ulusal Özgürlük Cephesi (UÖC) çok partili siyasi sisteme geçme girişiminde bulunduktan sonra, seksenlerin ikinci yarısında İslamcı partiler mesafe almıştı. 1992 yılına gelindiğinde, yeni kurulmuş İslami Selamet Cephesi (İSC) ulusal seçimleri kazanacak gibi görünüyordu. Buna tepki olarak UÖC ve askeriye içinde kimi unsurlar darbeyle iktidarı ele geçirdi, seçimleri iptal etti, İSC'yi feshetti ve binlerce İslamcıyı hapse tıktı. Çekirdeğini Afganistan'da cihada katılmış Cezayirli erkeklerin oluşturduğu Silahlı İslami Grup (SİG) bunun üzerine silaha sarıldı. SİG rejime

karşı ciddi saldırılar düzenleyebilse de, sivillere karşı gösterdiği aşırı gaddarlık, köyleri bütünüyle katletmeyi, köy kadınlarını ve kızlarını kaçırıp tecavüz etmeyi içeriyordu. Aydınları, emekçi aktivistleri, laik solcuları, feministleri, hatta SİG'in münasip kıyafet tanımına uymadan sokağa çıkma cüretini gösteren kadınları da öldürüyorlardı. Bu taktikler yüzünden en aşırı köktenci İslamcılar dışında destekçileri kalmadı.[3] Bu da askerî yönetim için açılım yapma fırsatı yaratmış oldu. Böylece askerî yönetim kendi içinde reforma gitti ve 1999 yılındaki seçimle yönetimini meşrulaştırdı. Bu seçim esasında otorite yanlısı bir halk oylaması olsa da, halkın İslamcılara duyduğu nefreti yansıtmış olduğu söylenebilir.

Seksenlerin ilk yarısında Mısır da İslamcı terörizmi yaşamaya başladı, gerçi Cezayir'le kıyaslanınca buradaki terörizmin ölçeği küçüktü. Terör ve hükümetin bunu bastırma çabalarından ötürü yaklaşık bin kişi ölmüştü. Yine de Müslüman kültürünün merkezi olarak Mısır'ın yaşamsal önemi, İslamcı hareketin oradaki eylemlerinin geniş etkisi olduğu anlamına geliyordu. Cemal Abdülnâsır'ın solcu ve Sovyet yanlısı siyasetlerinden yetmişli yıllarda uzaklaşan Cumhurbaşkanı Enver Sedat, Amerika Birleşik Devletleri'yle aynı hizaya gelmesine karşı çıkan solcu gruplara karşı denge unsuru olarak faydalanmak için İslamcıların suyuna gidiyordu. Fakat Sedat'ın 1979'da İsrail'le tek başına yaptığı ayrı barış İslamcıları öfkelendirdi, ondan tamamen koptular. İran Devriminden sonra İslamcıların hareketi güç kazandı ve 1981 yılında Sedat'ı intihar saldırısıyla öldürdüler.

Sonraki yirmi yıl boyunca Sedat'ın ardılı Hüsnü Mübarek yönetiminde gittikçe baskıcı bir kimliğe bürünen Mısır Devleti ile İslamcı teröristler arasında küçük ölçekli bir savaş yaşandı. Toplumun kimi kesimlerinde İslamcıların dayanağının olmadığı söylenemez. İslamcılar hem avukatların, doktorların, mühendislerin meslek birliklerini ele geçiriyor hem de varoşlarda sosyal yardım programları uyguluyorlardı, örneğin 1993 depreminin ardından yaptıkları gibi. Aynı dönemde, silahlı İslamcı fanatikler laik, solcu ya da feminist öğrencilere ve aydınlara saldırıyor, bunların pek çoğunu üniversite yerleşkelerinden uzaklaştırıyordu. Nobel Edebiyat Ödülünü kazanan ilk Mısırlı olan Necip Mahfuz'u 1994'te neredeyse öldüreceklerdi. Devletin karşısında yenilmeye başlayan İslamcılar çaresizlik

[3] 1990'lar boyunca SİG'in en kötü öfke patlamalarından bazılarının, bu örgüte derinden nüfuz etmiş askerî rejimin kendisi tarafından tertiplendiğini gösteren bulgular da var.

içinde son bir hamle yapıp 1996 ve 1997 yıllarında sayısız turisti öldürmüşler, Mısır iktisadının çekirdeğini, yani turizmi hedef alan bu eylemle halkın büyük kısmını kendilerine yabancılaştırmışlardı. Başlıca İslamcı gruplar Mısır Devletiyle yaptıkları savaşı durdurmaya karar verdikten sonra, hareketin Ayman el-Zavahiri önderliğindeki en fanatik kanadının üyeleri 1998 yılında Bin Ladin'e katıldı ve önce Sudan'da, sonra Afganistan'da el-Kaide önderliğinin çekirdek unsuru oldular. Ayrıca Mısır Devleti, radyo üzerinden vaaz vermelerine, edebiyat yapıtlarını sansürlemelerine ve laik, feminist aydınları taciz etmelerine izin vererek İslamcıları sakinleştirdi.

Doksanların sonuna gelindiğinde, köktenci İslamcı hareket örgütsel gücünün büyük kısmını ve özellikle İran'da kitlesel dayanağını bir ölçüde kaybetmişti. Mısır ve Cezayir'de kimi İslamcı önderler uzlaşmayı ya da yenilgiyi kabul ettikten sonra hareketten kopan küçük gruplar savaşı sürdürmeye ant içti. Ladin'e katılıp el-Kaide hareketini kuran, kenar hareketlerin de kenarında kalan işte bu kesimdi; Taliban yönetimindeki Afganistan da eylemleri için en güvenli üstü.

Dünyanın artık tek süper gücü olarak kalan Amerika Birleşik Devletleri'nin göbeğinde üç bin sivili öldüren 11 Eylül 2001 saldırıları, dünyada taşları aynı şiddette yerinden oynattı. İlk ve en bariz değişim İslamcı terörizmin ulaştığı yeni safhaydı. 1993 yılında nispeten daha az kayba neden olan Dünya Ticaret Merkezi bombalaması dışında 2001 yılına kadar genelde Amerika Birleşik Devletleri'nin yurtdışındaki üslerine saldırmışlardı. 1978-79'da yığınların desteğini arkasına alan İranlı İslamcıların aksine gizli kapaklı faaliyet gösteren el-Kaide şebekesi sözüm ona temsil ettiği nüfuslarla doğrudan temasını kaybetmişti. Yine de, 1979'da İran'daki rehine olayı gibi, tüm İslam dünyasında kabaran destek dalgası bunların köktenci İslamcılık markasına ideolojik bir zafer kazandırmıştı; geniş kesimlerce nefret edilen Amerika Birleşik Devletleri hükümetine kafa tuttukları için Bin Ladin ve el-Kaide birçok yerde kahraman addediliyordu.

Bush yönetimi 11 Eylül'e en başta hazırlıksız yakalanmıştı, fakat daha önceki Reagan yönetimi gibi, köktenci İslamın kendisine yeni bir biçimde meydan okumasından faydalanıp muhafazakâr gündemini hem yurt dışında hem yurt içinde yürürlüğe soktu. Bush yönetimi, terörizme karşı küresel savaş diye nitelendirdiği tepkiyle karşılık verdi, Vietnam Savaşından bu yana görülmemiş bir askerî güvenlik takviyesini devreye soktu, ayrıca ülke içinde Arap ve Müslüman göçmenleri ayrım gözetmeden topluca tutukladı. Talibanı haftalar içinde deviren, fakat Bin Ladin'i ve Taliban ile el-Kaide'nin

üst düzey liderlerini yakalayamayan Bush yönetimi çatışma rotasını Irak'ın gaddar, fakat kesinlikle İslamcı olmayan Saddam Hüseyin yönetimine çevirmeye karar verdi. Bush yönetiminin saldırgan tek taraflılığı 2001 ve 2002 başlarında el-Kaide'ye karşı oluşan nispeten geniş ittifakı da baltalamış oldu; oysa bu ittifaka Batı Avrupa, Japonya, Rusya, Çin, Hindistan ve daha isteksiz bir şekilde de olsa Pakistan, Suudi Arabistan ve çeşitli Ortadoğu hükümetleri gibi tamamen farklı oyuncular dahil olmuştu. Bush yönetiminin Irak'taki savaşı Arap ve İslam âlemini de öfkelendirdi, böylece köktenci İslamcılığın safları dolmaya başladı. Irak içinde ise, bir ölçüde laik olan Baas yönetiminin devrilmesi hem Sünni hem Şii köktenci İslamcılığın yükselişinin yolunu açtı.

BATILI SOLCULARIN VE FEMİNİSTLERİN 11 EYLÜL'E TEPKİLERİ

11 Eylül 2001'e kadar, köktenci İslamın yükselişi Batılı ilericilerin ve solcuların pek dikkatini çekmemişti. Bu kişiler, emperyalizm karşıtlığı konusunda eski Marksist solu geride bırakan, ama aynı zamanda Batı kültürünü (ama teknolojisini değil) yadsıyan, kadınların baskı altına alınmasını isteyen ve solun söylemlerinden çok faşizmle ortak noktaları varmış gibi görünen siyasetleri savunan bu hareketi nasıl tanımlayacaklarından emin değillerdi. Üçüncü bölümde gördüğümüz gibi, Rodinson henüz 1978'te Foucault'nun İran'a dair yazılarını eleştirirken yeni militan İslamcılık için "arkaik faşizmin bir türü" demişti. Gelgelelim, solda çoğunluk, İslamcılığa Soğuk Savaş gözlüğüyle bakıyor, yükselişini Afganistan'da Ruslara karşı yapılan ve ABD ile Suudi Arabistan'ın arka çıktığı savaşın "geri tepmesine" bağlıyordu. İslamcılığa Arap-İsrail çatışması merceğinden bakanlar da vardı; İsrail'e sağlanan mali destekte ve silahlarda yine ABD'nin sorumluluğuna işaret ediyorlardı. Başkaları ise daha çok, kültürel göreliliğe öncelik tanıyan bir konum almıştı, Batılıların öteki kültürleri yargılama hakkı olmadığını iddia ediyorlardı. Bir avuç insan Amerika Birleşik Devletleri ve desteklediği rejimlerin tüm bölgede laik solcu hareketleri yok etmek için uğraşmış olduklarını, dolayısıyla İslamcılığa alan açtıklarını söylüyordu. Daha da azı ise, toplumsal cinsiyet ve İslamcılıktan bahsediyordu; bu kimseler de zaman zaman kültürlere karşı hassasiyetsizlik, hatta kültürel emperyalizm suçlamalarına maruz kalıyordu.

11 Eylül'den sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Batıda sol-

cuların ve ilericilerin girdiği tartışmaların temelini bu farklı duruşlar oluşturmuştur. 1979 Martında İranlı kadınlara dair tartışma sırasında kısa bir süre için görüldüğü gibi, köktenci İslamcılığın ortaya koyduğu tehdide nasıl tepki verileceği meselesi şimdi daha büyük ölçekte günün önemli siyasi meselesi haline gelmişti. Artık herkes, ya da hemen hemen herkes, bir taraf tutuyordu. Emperyalizm karşıtı Amerikalı yazar Noam Chomsky'nin, 11 Eylül'e gösterilen resmî tepkinin, özellikle de Bush yönetiminin el-Kaide'ye ve Afganistan'a açtığı savaşın soldaki en belirgin eleştirmeni haline gelmesi uzun sürmedi. 11 Eylül'den sonraki birkaç gün içinde Chomsky, İslamcıların saldırılarını yirminci yüzyılın empryalizm karşıtı genel mücadelesiyle bağdaştırarak bu saldırıları "bir bağlama oturtmuş" oldu. Chomsky'nin "korkunç vahşet" diyerek adabınca kınadığı 11 Eylül saldırılarının benzersizliği, teröristlerin gerici ve kadın düşmanı siyasi ideolojilerinde değil, bu sefer emperyalizm kurbanlarının küresel gücü kalbinden vurmuş olmasında yatıyordu: "Avrupalı güçler dünyanın büyük kısmını aşırı zulümle fethetti. En nadir istisnalar dışında, yabancı kurbanlarının saldırısına maruz kalmamışlardı. İngiltere'ye Hindistan saldırmadı, ne de Belçika'ya Kongo ya da İtalya'ya Etiyopya ya da Fransa'ya Cezayir" (Chomsky 2001, 11, 12). Solcu tarihçi Howard Zinn de benzer bir duruş sergilemişti, belki 11 Eylül saldırılarının "saiklerini" irdelerken "cani fanatik hisleri" daha fazla vurgulamış olabilir, fakat o da teröristleri daha genel, emperyalizm karşıtı bir hisle bağdaştırıyordu: "ABD dış siyasetinin neticesinde acı çekmiş, dünyadaki tüm bu insanlar içinde olası terörist havzası yattığını söyleyebiliriz" (2002, 17).

Bu gibi tezlerin yanıtlamayı başaramadığı şey, el-Kaide benzeri hareketlerin neden Latin Amerika ya da Orta Afrika gibi Batı emperyalizminden ve ABD müdahalesinden dolayı büyük acılar çekmiş bölgelerde gelişmediği sorusudur. Bu yüzden, el-Kaide'nin yükseldiği özgül toplumsal ve siyasal bağlamı göz ardı etmişlerdir, yani İran Devrimiyle başlayıp yirmi yıldır devam eden köktenci İslamcı siyasetlerin çeşitli biçimlerini irdelememişlerdir. Toplumsal görüşü bağlamında İslamcılık, bir Sandino'nun, Fanon'un, Lumumba'mn, Mandela'nın, hatta Gandi'nin toplumsal ilerici siyasetlerinden ziyade faşizme yakındı. Özellikle el-Kaide'nin ve Talibanın toplumsal cinsiyet politikaları dahil, bu tatsız gerçekleri paranteze almak, Chomsky ve Zinn'in, oldukça farklı bir bağlamda, yani Vietnam'daki, Nikaragua'daki, El Salvador'daki savaşların bağlamında ortaya çıkmış emparyalizm karşıtı söyleme başvurmasını mümkün kıldı.

Chomsky ve Zinn, saldırıları övmekten ya da desteklemekten kaçınmış, bu saldırıları anlaşılabilir addetmiş, ancak yine de suç saymıştır. Bu tutum, Campus Watch [Yurt Bekçisi] gibi sağcı grupların bu eleştirmenlere ve genel olarak akademik kadrolara kaba bir biçimde saldırmasını, onları terörizmi desteklemekle itham etmelerini engellememiştir. Bu gibi McCarthyci taktikler solcuların ve ilericilerin safları sıklaştırmasına yol açtı, Chomsky ve Zinn'inki gibi görüşlerin eleştirilmesi ihtiyacını gidermeyi zorlaştırmış oldu.

Fransız postmodernist filozof Jean Baudrillard gibi kimi emperyalizm karşıtları daha da ileri gitti. 3 Kasım 2001'de *Le Monde*'da neşredilen uzun köşe yazısında Baudrillard, intihar saldırısını düzenleyen on dokuz kişiyi mazur göstermekle yetinmedi, ayrıca onlara bir nevi hayranlık da duyar gibiydi. 11 Eylül'ün "hem temaşanın en yüksek noktasını hem de başkaldırının en saf türünü temsil ettiğini," dolayısıyla "affedilebileceğini" yazdı (2001). Baudrillard'ın denemesinde el-Kaide, Amerika'nın başını çektiği küresel tahakküm sisteminde ötekini temsil ediyordu, oysa el-Kaide'nin ve İran, Afganistan, Sudan gibi onunla aynı düşüncede olan ülkelerin tesis ettiği çeşitli tahakküm biçimleri hakkında tek kelime etmemişti. Ayrıca Baudrillard 11 Eylül'ü küreselleşme karşıtı hareketle de bağdaştırıyordu:

> Durum bütünüyle tekelleştirildiğinde, teknokratik makine ve tek boyutlu düşünce [*pensée unique*] tarafından iktidar ürkütücü bir biçimde pekiştirildiğinde, gidişatı değiştirmek için terörizmden başka ne vasıta kalır? Tüm kartları kendi eline dağıtan sistem, Ötekini oyunun kurallarını değiştirmeye zorlar. Yeni kurallar acımasızdır, çünkü oyun acımasızdır. *Terörizm, indirgenemez bir tekilliği genelleşmiş bir mübadele sisteminin çekirdeğine tekrar kazandıran eylemdir.* Tek iktidarın yönettiği küresel ticaret sisteminin kuruluşunun bedelini canlarıyla ödeyen tüm bu tekillikler (türler, bireyler, kültürler), durumu terörizme naklederek kendi öçlerini alır. (Baudrillard 2001; vurgu sonradan eklenmiştir.)

Liberal yazar ve *Le Monde* editörü Alain Minc, birkaç gün sonra bu makaleye sert karşılık verdi; "İslami köktendinciliği" "faşizmle" bağdaştıran Minc, Baudrillard'ı "teröristler için hastalıklı bir hayranlık duymakla" suçluyor ve Baudrillard'ın uzun soluklu felsefi "hümanizm karşıtlığına" işaret ediyordu (Minc 2001). Giriş bölümünde bahsettiğimiz gibi, Minc, Baudrillard'ın duruşunu Foucault'nun İran Devrimi sırasında aldığı tavra benzetmişti: "İran'da Humeyniciliği savunmakla Humeyniciliğin işlediği suçları da kuramda savunmuş bulunan Michel Foucault'nun ardından, burada da Baudrillard terö-

ristlik örneğinin filozofluğunu yapıyor" (2001). Baudrillard'ın kullandığı dil bile, özellikle de 11 Eylül intihar saldırılarının "indirgenemez tekilliği" hakkındaki cümlesi, Foucault'nun 1978-79 İran İslamcılığına dair betimlemelerini yansıtıyordu; daha önce bahsettiğimiz gibi Foucault, İslamcılığı Batı modernliğine karşı "indirgenemez" bir muhalefet olarak görüyordu.

Soldan çıkan tüm sesler, Baudrillard şöyle dursun Chomsky'nin ya da Zinn'in sesi kadar bile tek taraflı değildi. Postmodernist damardan yazan Amerikalı edebiyat kuramcısı Michael Bérubé, İslamcıların toplumsal gündemini vurguluyordu:

> Bin Ladin gibi akıl almaz ve amansız bir düşmanla karşılaşan solun büyük kısmı, bu adamın kadınlar, eşcinsellik, laiklik ve yüz kılları konularındaki siyasi tutumuna baktı ve eyleme geçmekten yavaş yavaş caydı. Chomskyci solcuların suçlamalarının aksine sağa kaymış değiller; 11 Eylül saldırılarının dinci fanatiklerin işi olduğuna ve Irak'a uygulanan yaptırımlara dair insan hakları şikayetleri dışında bu adamların sol tasarı diye tanımlanabilecek hiçbir şeyle teması olmadığına karar verdiler sadece. Marx'ın da farketmiş olduğu gibi, kapitalizminden daha baskıcı olan bir dolu toplumsal sistem mevcuttur. El-Kaide ve Taliban bunlara iyi birer örnektir. (2002)

ABD'li kimi feminist aydınlar, kökten İslamcılığın kadın hakları ve genel olarak insan hakları için oluşturduğu tehdidi de hesaba katıyordu.[4] Ünlü feminist yazar Barbara Ehrenreich, 2001 Kasımında kaleme aldığı bir yazısında yalnızca emperyalizme değil, aynı zamanda kadın düşmanlığına da odaklanıyordu. İslamcıların kadın düşmanlığını "erilliğin buhranına" atfediyor, modernliğin bazı veçhelerinin, özellikle de kadınların ücretli işlere girmesinin, ataerkil değerleri törpülemesi yüzünden bu buhranın çıktığını anlatıyordu. Aynı zamanda İslamcılık ideolojisi ile daha eski sömürgecilik karşıtı hareketlerin arasındaki köklü ayrımı da belirtmişti:

> Kırk ya da elli sene öncesinin emperyalizm ve sömürgecilik karşıtı Üçüncü Dünya hareketlerinin büyük oranda, en azından resmî olarak kadın haklarını savunduğu düşünülürse, köktendincilerin kadın düşmanlığının teşkil ettiği gizem derinleşir. Mao'nun

[4] Köktendincilik konusunda, İslamcılığın öne sürdüğü zorluğa yapılan vurguyla birlikte, feministlerin yazdığı yakın tarihli denemelerin güzel bir derlemesi için bkz. Reed 2002, aşağıda bu kitaptan faydalanıyoruz.

> Uzun Yürüyüşüne kadınlar da katılmıştı; Cezayir Devriminde ve Mozambik'in, Angola'nın, El Salvador'un gerilla birliklerinde kadınlar da savaştı. İster milliyetçi ister sosyalist olsun, bu hareketlerin ideolojileri kadınları dışlamıyordu ve her halükârda kuramsal olarak eşitlik fikrine açıktı. Elbette Bin Ladin için Üçüncü Dünya özgürlük hareketlerinin yirminci yüzyıldaki meşru mirasçısı demek zor, fakat Batı kapitalizminin ve militarizminin mağdur ettikleri adına konuştuğunu iddia ediyor. Ancak bu hareketin, en mağdur cinsiyete peçe ile eve mahkûm bir hayat dışında sunduğu hiçbir şey yok. (Ehrenreich 2001)

Benzer konuları ortaya döken başka feminist aydınlar da vardı.

Kültür eleştirmeni Ellen Willis, *Nation* dergisinin 2001 Aralık sayısındaki yazısında köktendincilik ile laik feminizm arasındaki küresel mücadeleyi vurguluyordu: "'Medeniyetler çatışması' tezinin muhalifleri yarı yarıya haklı. Böyle bir çatışma var ama Doğu ile Batı arasında değil. Otoriter ve ataerkil din, kültür ve ahlak karşısında demokratik laiklik, dinî hoşgörü, bireysel özgürlük ve feminizmin mücadelesi tüm dünyada devam ediyor; buna İslam dünyası da dahil. Orada muhalifler mütemadiyen hapsediliyor, öldürülüyor, sürgün ediliyor ya da yalnızca gözdağı verilip susturuluyor" (Willis 2001, 373). Willis ayrıca İran Devriminden bu yana kadınlara karşı baskıcı dinî önlemler uygulanmasını mazur gösterecek şekilde emperyalizm karşıtlığının ve kültürel çoğulculuğun çeşitli versiyonlarının sol tarafından benimsenmesini de eleştirmişti:

> Feministler dışında Amerikan solu, bir avuç istisnayı saymazsak, devrimi heyecanla karşıladı ve Ayetullaha dair endişeleri başlarından savdılar, gerçi o da teokratik amaçlarını saklamamıştı: Şahtan kurtulmak esastı, öteki meseleler daha sonra halledilebilirdi. On yıl sonra, Salman Rüşdi hakkında çıkarılan fetva hadisesinde... bu kadar çok sayıda olmaları insanın sinirini bozan liberal ve solcu bir kesim, Rüşdi'yi ve onu savununları kültürel emperyalizm yapmakla ve Müslümanların hassasiyetlerine duyarsız davranmakla itham etti. "Ilımlı" Suudi Arabistan'la ittifakımızı hem savunanlar hem de yerenlerin hepsi Suudi kadınların kölelik benzeri konumunu göz ardı etmiş, buna "onların kültürü" olarak bakıp bizi ırgalamaz demişlerdi... Bu, Güney Afrika'yı tartışırken *apartheid*'tan hiç bahsetmemek gibidir. (Willis 2001, 376)

Solun büyük kısmının Chomskyci tutumu benimsemesini, azımsanmayacak sayıda feminist mesele etmiştir. Bu gibi sesler, İranlı feministler arasında da duyuluyordu. Şimdi onlara geliyoruz.

İSLAMCILIĞIN ÖTESİNE GEÇMEK: GÜNÜMÜZ İRANINDA MUHALİF TEPKİLER

Son on yıl içinde İran rejimine Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi'nin önderliğinde içeriden bir grup ılımlı İslamcı ve bütün ülkede laik ve feminist öğrencilerle aydınlar kafa tuttu. 1997 yılında oy çokluğuyla seçilmesinden birkaç yıl sonra Hatemi'nin denetiminde küçük ve esasen simgesel bir siyasi iktidar vardı, fakat ordu, istihbarat dairesi, polis, adliye ve dış siyaset gibi iktidarın başlıca kaldıraçları dinî muhafazakârların elinde kalmıştı. O zamandan beri reform hareketinin öncüsü olarak yeni bir nesil İranlı kadın yetişti. Şeriatın daha özgürlükçü bir şekilde yorumlanmasını; din, devlet ve birey arasındaki sınırları açık açık çizen yeni medeni serbestiler; daha eşitlikçi bir toplumsal cinsiyet kavramı; dış dünya ve girift modernlik görüngüsüyle yeni bir ilişki talep ediyorlardı.

Hatemi'nin 1997 yılında seçilmesinde kadınların desteği çok etkili olmuştu. Taviz vermez muhafazakârlar arasındaki başarısı sınırlı da olsa, 2001 yılında oyların yaklaşık yüzde yetmiş altısını alarak yeniden seçildi. Kadın seçmenler 2000 yılında altıncı meclise birçok muhafazakâr milletvekilin seçilmesini de engelledi ve onların yerine bu teşekküle reform adaylarını gönderdi. 1999 yılında kent ve taşra konseylerine seçilmek için pek çok kadın adaylığını koydu. Elli altı şehirde ilk sırada kadınlar seçildi, elli sekiz şehirde ise konseylerin önderliğinde ikinci mevkiyi elde ettiler. Birçok ücra beldede önemli sayıda kadın, köy konseylerinde önderlik makamlarına seçildi.[5]

Ortadoğu'da birçok hükümet 11 Eylül 2001'den sonra Amerika Birleşik Devletleri'yle aynı hizaya gelmişti, fakat halkın büyük kısmı Bin Ladin'e sempati duyuyordu. İran için ise tersi geçerliydi. Hükümetin Ayetullah Ali Hamaney etrafındaki egemen muhafazakâr kesmi ABD'nin bin Ladin'e karşı eylemlerini kınıyordu, fakat birçok İranlı (ve Cumhurbaşkanı Hatemi) 11 Eylül terörist saldırılarına duydukları nefreti ve Amerikan halkıyla dayanışmalarını açıkça ifade etmişti. Bu mesaj ilk olarak o eylül ayı içinde ulusal futbol stadyumunda kurbanlar için yapılan saygı duruşunda verildi ve muhafazakâr ulema bundan rahatsız oldu. Ancak bir sonraki sene Hatemi ve reformcular, halkı hayal kırıklığına uğramışlar, çünkü pek bir şey değiştirememişlerdi.

İran'ın siyasi ve fikrî mayasında Michel Foucault'nun yeri nedir? Foucault ve postmodern düşünce İran'da hem İslamcılar hem de

---

[5] İranlı feminist ve insan hakları aktivisti Mihrengiz Kar'ın, Purdue Üniversitesinde Kasım 2001 tarihinde verdiği derste sunduğu bilgi.

muhalifleri tarafından şiddetle tartışılmıştır (Hatemi 2003). Zaman zaman İslamcılar, modernliğin en iyi eleştirmenlerinin postmodernistler olduğunu iddia eder. Batının kültürel kurumlarına yönelik itirazlarını bir zemine oturtmak amacıyla modern devletin terbiye pratiklerine dair postmodern savlardan faydalanırlar. İranlı İslamcılar, topluma, özellikle de kadınlara dayattıkları gerici pratiklerin bazılarını savunmak adına kültürel çeşitlilik kavramına da atıfta bulunur.

Bu savlara karşı güçlü bir tepki Tahran'ın korkulan, birçok idamın *infaz* edildiği Evin cezaevinden gelmiştir. Evin'de tutulan sürüyle siyasi tutukludan biri, cesur gazeteci ve eski İslamcı Ekber Genci, postmodernizm hakkında zihin açan bir deneme dizisi kaleme almıştır. Genci'nin cezaevine kapatılmasının sebebi, doksanların sonuna doğru büyük gazetelerde yazdığı makalelerinde, muhaliflere düzenlenen suikastların arkasında hükümetin olduğunu kanıtlamasıydı. Genci, zorlu koşulları yüzünden zayıf düştüğü Evin cezaevinden Foucault ve Lyotard, ayrıca Rorty ve Habermas hakkında yazılar kaleme almıştı. Yazıları, hem İran'da hem de İran diyasporasında heyecanla okunmaktadır.

Genci'nin Foucault hakkındaki denemelerinden birinin başlığı "Hapishane Gibi Takımada" idi; bu başlık hem Aleksander Soljenitsin'in *Gulag Takımadaları* kitabına hem de Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* kitabına gönderme yapıyordu. Şöyle yazmıştır:

> Toplumumuzda geçmişi özlemle anan köktendinciler, modernliği yadsımak amacıyla postmodern düşünceden faydalanmaktan çekinmezler. Kendi görüşleri için fikrî kaynak olarak, akılsallığı ve bireyciliği hedef alan postmodernizmin eleştirilerini, gelecek korkusunu ve geçmiş özlemini kullanırlar. Oysa unutmamalıyız ki postmodernistler düşüncelerini daha hoşgörülü demokratik toplumlarda dile getiriyor, oysa bizim köktendincilerimiz bu fikirleri henüz akılsallığı, bireyciliği, çoğulculuğu, insan haklarını, ifade özgürlüğünü ve benzerlerini yaşamamış bir topluma uyguluyor... [Bizim] "Hapishane Gibi Takımadamız," insan haklarını tanımayan ve farklı düşünenleri mahveden bir polis devleti. Modernlik karşıtlığı, geçmişe duyulan belirli bir "özlemden" kaynaklanıyor. Fakat köktendinciler modern bir uygarlığı yok etmek için en modern araçlardan faydalanıyor (İkiz Kulelere uçakla saldırıyorlar). [Kendi] toplumumuzu denetim altına almak, özgürlüğü feshetmek, farklı düşünenleri ortadan kaldırmak ve her şeyi, herkesi, her yerde gözetleyen panoptikonun egemenliğini tesis etmek için en modern teknolojilerden yararlanıyorlar. (2002, 290-91)

Postmodern düşüncenin kimi faydalı kavramlarının altını da çizen Genci, yine de İran'ın muhalif hareketinin postmodern düşünceyi kendisine uyarlarken daha dikkatli olması gerektiğini ileri sürüyordu: "İster iyi ister kötü olsun, postmodernizm Aydınlanmadan doğmuştur. Fakat burada [Ortadoğu], Aydınlanmadan önce var olan gelenekleri yeniden canlandırmak için kullanılıyor" (2002, 291).

Aslında Foucault, kendisinin modernliğe yönelik eleştirilerini İslamcı devlete uygulamak isteyen kimi İranlı aydınlar tarafından yaratıcı bir şekilde okunmuştur. Pek çoğu, Foucault'nun, iktidarın doğası üzerine yazdıklarıyla, iktidarın tüm eylemlerinin her yere sızdığı, iktidar oyunlarının tüm toplumsal, siyasal, iktisadi ilişkileri tanımladığı görüşüyle ilgilenmiştir. Foucault'nun kuramlarından bazılarının özgürlükçü olduğunu düşünüyorlardı, çünkü bu kuramlar iktidarın sadece sınıf bağlamında tanımlandığı dogmacı Marksist yorumlara saldırıyordu. Devrim dönemini yaşamış olanlar ve ister Stalinci ister Maocu olsun zamanın hayli otoriter solcu örgütlerini hatırlayanlar, solun kendi içindeki iktidar ilişkilerini gözler önüne sermek için zaman zaman Foucault'ya ve postmodern düşünceye başvurur. Muhalifler Foucault'nun "iktidar bilgiyi yaratır" diyen keskin içgörüsüyle de ilgilenir. Foucault'dan böyle faydalanarak okullarda ve kolejlerde öğretilen hayli dogmacı İslami öğretilerin kuyusunu kazmaya çalışırlar (Cihangir 2004). Foucault'nun düşüncesinin bu veçhesi, İranlı muhaliflerle aynı tınıyı verir, çünkü İslamcılığa gösterilen direniş sadece siyasi değil, aynı zamanda toplumsal ve kültüreldir. Bu yeni nesil, "çoklu direniş noktaları" yaratarak devletin egemenlikçi denetimini törpülemeyi umuyor.

Gerçekten de, daha hoşgörülü bir topluma kavuşmak için sayısız alanda çarpışılıyor. Bu yeni demokratik hareketin partizanları arasında gazeteciler, avukatlar, moda tasarımcıları, aktrisler ve sinema yönetmenleri, üniversite öğrencileri, edebiyatçılar ve ev kadınları bulunuyor.

1. Moda, bugün İran'da feminizme ilişkin bir meseledir. Ahlaki ve zihinsel yozlaşmadan nefret eden kökten solcu anne babalar kuşağının aksine genç laik kadınlar, ahlak polisine karşı muhalefetlerini makyaj yaparak, saçlarını canlı renklere boyayarak (renkli başörtülerinin altında gösterebildikleri kısmını) ifade etmekteler. Sokaklarda din adamlarının ve polis yetkililerinin gözü önüne, kamusal arenaya yaratıcı tasarımlara sahip kapşonlu zarif pelerinleriyle çıkarlar; bu pelerin ahlak polisinin asgari koşullarına uysa da tavsiye edilen yavan siyah çarşafla uzaktan yakından ilgisi yoktur.

2. Spor stadyumları da demokrasi isteğinin ifade edildiği yerler olmuştur. Devrimden beri kadınların stadyumlara alınması yasaktır, fakat artık futbol stadyumlarına kadınların girebilmesi için baskı yapılmaktadır.

3. Başka bir ideolojik arena dinî yapıbozumdur. İranlı kadınlar ve erkekler dinlerini İslamcılardan geri almaya çalışıyor, çünkü İslamcılar, dini bir dizi püriten ve hoşgörüsüz yasaya indirgemiştir. Teokratik bir yönetimin altında yirmi beş sene kaldıktan sonra kadınlar da herkese açık olmayan din kanunları konusunda hüner kazanmış, dinî metinleri ister feminist bir okumayla ister cinsiyetçi beyanların kökenini muğlaklaştıracak şekilde yeniden yorumlamayı öğrenmişlerdir. Dolayısıyla hem bu tür beyanların sahihliğini gayrimeşru hale getirmişlerdir hem de tutucu ulemanın karşısına alternatif bir yorum çıkarmışlardır.

4. Daha laik yazarlar, günümüz dünyasının gereksinimleri uyarınca bu düzenleyici kuralların ötesine geçmemizin gerektiğini ileri sürmüştür. Bu savın takipçileri sadece laik avukatlar ve insan hakları savunucuları değil, aynı zamanda yazdıkları yüzünden kısa süreliğine hapsedilmiş Müçtehid Şabastri ve Seyyid Muhsin gibi bazı din adamlarıdır.

5. Feminist söylemler yüksek öğrenime, sanata ve kültür alanına nüfuz ediyor. Son yıllarda üniversite giriş sınavlarını geçen kadın sayısı erkekleri aşmıştır. İran'da yetmiş ikiden fazla kadın yayınevi var. Dünyaca tanınan İran sineması da feminist bir arenaya dönüşmüştür. Erkek ve kadın film yapımcıları, talak (erkeğin kadını kolaylıkla boşaması) ile çokeşlilikten tecavüze ve kadına uygulanan öteki şiddet biçimlerine kadar İran'ın ve İslamın ataerkil kültüründeki zorlu meselelere eğilmişlerdir.

6. Evrensellik ve kültürel görelilik hakkındaki iki ayaklı tartışmanın ötesine geçmek için de girişimler var. Mihrengiz Kar, Şehla Şirkat, Nuşin Ahmedi ve Pervin Ardalan gibi feminist yazarlar, Batıda tartışılmakta olduğu haliyle kültürel göreliliğin kısıtlamalarına işaret ediyor. Doğunun ve Batının kadınları arasında diyalog ve görüş birliği sayesinde ulaşılacak stratejik evrensellerin benimsenmesi için çağrı yapıyorlar. İranlı feministler, Birleşmiş Milletler gibi örgütlerin ve BM İnsan Hakları Bildirgesi ya da Pekin Kadın Hakları Bildirgesi gibi belgelerin velayetini güçlendirmek istiyor. Muhafazakâr İslamcılar kültür adına cinsiyetçiliği ve öteki ayrımcılık biçimlerini kurumsallaştırdığı için, reformcu muhalefet uluslararası düzlemde tanınan insan hakları yönetmeliklerine uyulması için çağrıda bulu-

nuyor. Kısıtlı bir kültürel görelilik yerine stratejik bir evrenselcilik Ortadoğu'da hoşgörülü toplumlar yaratmak için daha fazla fırsat temin eder, diyorlar (Afary 2004b).

2003 Nobel Barış Ödülünü kazanan Şirin Ebadi bu neslin temsilcisidir. Dinî vecibeleri yerine getiren bir Müslüman olan Ebadi, aynı zamanda din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasının sağlam bir savunucusudur. Pehlevi rejimi döneminde atanan ilk kadın yargıç olan Ebadi, Humeyni rejimi tarafından makamından alınmış, avukatlık yapması yasaklanmış ve yeni din mahkemelerinde mübaşirlik işine düşürülmüştür. Meslektaşı Mihrengiz Kar gibi Ebadi'ye de avukatlık yapma izni kademeli olarak verilmiştir. Kar ve Ebadi, tacize uğramış kadınlarla çocukların, ayrıca siyasi muhaliflerin davalarını alarak sivrilmişlerdir. On bir kitap yazmış olan Ebadi, aile içi şiddet, "namus cinayetleri" ve talak uygulaması karşısında kadın haklarını savunmuştur. Ayrıca, boşanan kadınların çocukların velayetini ve nafaka alması için de çalışmıştır. Buna ilaveten, Ekber Genci gibi siyasi sebeplerle tutuklanan kişilerin salıverilmesi için çağrı yapmış ve şu beyanda bulunmuştur: "Dünyaya İran halkının barış ve dostluk mesajını iletiyorum. Biz barış aşığı bir halkız. Şiddetten nefret ediyoruz. Terörü lanetliyoruz. Başka dinlere düşman değiliz." Ödülü kazandığı duyurulduktan sonra İran'a döndüğünde on binlerce insan onu karşılamak için Tahran sokaklarına dökülmüştü. On bin kişilik daha küçük bir grup onu havaalanında coşkuyla karşılayıp üzerine beyaz çiçekler yağdırmıştı.

Tüm bunlar İran'da feminist ve daha hoşgörülü, demokratik yeni siyasetin unsurlarıdır. Afganistan'da, Pakistan'da, Türkiye'de, Lübnan'da, Fas'ta, Cezayir'de, Tunus'ta birçok kadın hakları örgütü ve feminist aydın aynı hisleri paylaşmakta, bu hisler Ortadoğu'nun her yerinde yeşerebilir. Belki de bölge kadınlarıyla erkeklerinin sahip olması gereken nitelikleri belirleyerek cinsiyetleri özselleştirenler, feminizm ve insan haklarına dair tanımların kapsamını Şirin Ebadi ve Mihrengiz Kar gibi feministlerin seslerini içerecek şekilde genişletmelidir. Kadın düşmanı her dinî yorumun sahih ya da yöreye özgü olmadığı gibi, her hoşgörülü ve ilerici yorum da Batılı veya dış unsurların etkisinde kalmış, dolayısıyla yapay değildir. Bu şekilde yaftalamak iktidar kazanma çabası içinde olan İslamcı hareketlerin taktiği olmuştur. Artık bölgenin aydınları ve kadın hakları aktivistleri bu taktiğe kafa tutuyor. Bu bireylerin seslerinin daha çok duyulması zorunludur.

EK

FOUCAULT VE ONU ELEŞTİRENLER, AÇIKLAMALI BİR ÇEVİRİ

İngilizceye çevirenler:
Karen de Bruin, Kevin B. Anderson, Alan Sheridan, Roger Hardy, Thomas Lines, Janet Afary, Marybeth Timmerman

Açıklamalar:
Janet Afary, Kevin B. Anderson

İçerik

Giriş Notu, 231

Michel Foucault ve Bekir Perham arasındaki Diyalog, 232

Ordu – Yer Sarsıldığında, 240

Şah Zamanın Yüz Yıl Gerisinde, 247

Tahran: Şaha Karşı İman, 252

İranlılar Ne Düşlüyor?, 258

İranlı Bir Kadın Yazıyor, *yazan: Atoussa H.*, 266

Foucault'nun Atoussa H.'ye Yanıtı, 267

Çıplak Ellerle İsyan, 268

Muhalefetin Önündeki Zorluk, 272

İran'da İsyan Teyp Kasetleriyle Yayılıyor, 274

İran Ayaklanmasının Efsanevî Önderi, 280

İslam Diriliyor mu?, *yazan: Maxime Rodinson*, 283

İslam Denen Barut Fıçısı, 302

Humeyni ve "Maneviyatın Önceliği", *yazan: Maxime Rodinson*, 305

İranlı Kadın Protestocuların Bildirisi, 310

Simone de Beauvoir'ın Konuşması, 311

Felsefeciler Ne Düşlüyor? İran Devrimi Konusunda Michel Foucault Yanıldı mı?

yazanlar: Claudie ve Jacques Broyelle, 312

Foucault'nun Claudie ve Jacques Broyelle'e Yanıtı, 315

İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu, *Foucault'nun Claire Brière*

ve Pierre Blanchet ile Söyleşisi , 316

Başbakan Mehdi Bezirgân'a Açık Mektup, 327

Ayaklanmak Faydasız mıdır?, 330

İran Konusunda Foucault Eleştirisi, *yazan: Maxime Rodinson*, 335

Giriş Notu

Bu kitabın Ek kısmında yer alan metinler genel olarak ilk yayın tarihlerine göre sıralanmıştır. Aksi söylenmedikçe yazarı Foucault'dur. Foucault'nun İran'a dair yazıları ve söyleşileri ilk olarak Eylül 1978 ila Mayıs 1979 tarihleri arasında neşredildi. Bu dönem İran Devrimini ve hemen sonrasını kapsar. Gazete haberi, söyleşi, köşe yazısı, editöre mektup biçimindedir bu metinler. Burada sunulan yazıların çoğu, Foucault'nun önde gelen İtalyan gazetesi *Corriere della serra*'da çıkan makaleleridir. Bu gazete Foucault'yu 1978 güzünde özel muhabir sıfatıyla İran'a göndermişti. Her ne kadar *Corriere della serra*, makalelerin "Tahran"da yazıldığını belirtse de, aslında Foucault bunları İran'a yaptığı iki yolculuktan döndükten sonra Fransa'da yazmıştı. Yolculukların ilki 1978 yılında 16 ila 24 Eylül arasını, ikincisi ise 9 ila 15 Kasım arasını kapsar. *Corriere della serra* makaleleri İtalyancaya çevirdiği için, o zaman Fransızcası basılmamıştı. Fakat Foucault, İran yazılarının küçük fakat önemsiz olmayan bir kısmını bazı Fransız yayınlarında neşretti, örneğin merkez sol görüşlü haftalık yayın *Le Nouvel Observateur* ve önde gelen gazete *Le Monde* gibi. 1979 Haziranından 1984'teki ölümüne kadar Foucault asla İran'a alenen atıfta bulunmadı. Buna ilaveten, buraya dahil edilen metinlerden biri, yani Bekir Perham ile Foucault arasında 1978 Eylülünde gerçekleşen diyalog ilk olarak 1979 baharında *Name-i Kanun-i Nevisandegan*'da (İranlı Yazarlar Derneğinin yayını) Farsça yayımlandı. Bu söyleşi dışında Foucault'nun İran hakkındaki tüm yazılarının ve söyleşilerinin Fransızca asılları yaklaşık on beş yıl sonra *Dits et écrits* adlı kitabın üçüncü cildinde basıldı. Dört ciltlik bu derlemeyi hazırlayanlar Jacques Lagrange'la birlikte Daniel Defert ve François Ewald'dı (Foucault 1994b). Foucault'nun İran hakkındaki yazılarının çoğu (1979 Şubatına kadar) daha sonra Farsçaya çevrilmiş ve Hüseyin Masumî Hemedanî tarafında yayımlanmıştır (Foucault 1998).

Ek kısmında Foucault'ya yöneltilmiş eleştiriler de mevcut. Bir istisna dışında bunlar da 1978'de ya da 1979'da neşredilmiştir. Foucault'ya verilen yanıtlardan en uzun iki tanesini Ortadoğu konusunda ünlü bir uzman olan Maxime Rodinson 1978 sonunda ve 1979 başında *Le Monde* ve *Le Nouvel Observateur*'de yayımlamıştır. Bu metinlerin 1993'te tekrar basıldığı kitaba yazdığı açıklama mahiyetindeki önsöz de burada çevrilmiş olup, Ek kısmında 1979 sonra-

sına ait tek yazıdır. Rodinson'un eleştirilerine ilaveten, Foucault'dan başka üç yazarın Fransızcadan İngilizceye çevirdiğimiz kısa yazılarını buraya dahil ettik. İlki, İranlı bir feministin "Atoussa H." mahlasıyla Kasım 1978 tarihinde *Le Nouvel Observateur* editörlerine gönderdiği Foucault eleştirisidir. İkincisi, Fransız feminist felsefeci Simome de Beauvoir'ın 1979 Martında Paris'ten İran'a gidecek olan uluslararası kadın delegasyonunun yola çıkışından hemen önce İran kadınlarına arka çıktığı konuşmasıdır. Beauvoir'ın kısa metni Foucault'ya doğrudan yanıt olmasa da, Fransa'da Foucault ve İran üzerine yürütülen tartışmaya bir bağlam sağlamıştır. Üçüncüsü, gazeteciler Claudie ve Jacques Broyelle'in, İran meselesindeki duruşundan ötürü Foucault'ya yüklendikleri makaledir. Bu makele 1979 Martında solcu gazete *Le Matin*'de basılmıştı. Son olarak, Humeyni'nin örtünmelerini emreden buyruğuna karşı yaptıkları gösteriler sırasında İranlı feministlerin 10 Mart 1979'da yayınladığı bildiriyi Farsçadan çevirdik. Bu bildirinin tekrar basıldığı yer: Metin-Defterî 1990.

ÇEVİRİLERE VE AÇIKLAMALARA DAİR NOT

Aksi belirtilmedikçe, bu yazıları Fransızcadan İngilizceye çevirenler Karen de Bruin ve Kevin B. Anderson'dur. Öteki çeviriler şöyle: (1) Foucault'nun solcu gazeteciler Claire Brière ve Pierre Blanchet'yle yaptığı söyleşi Fransızcadan İngilizceye Alan Sheridan tarafından çevrildi. (2) Rodinson'un "İslam Diriliyor mu?" başlıklı yazısını Fransızcadan İngilizceye Roger Hardy ile Thomas Lines çevirdiler. (3) Marybeth Timmerman, Beauvoir'ın konuşmasını Fransızcadan İngilizceye çevirdi. (4) Janet Afary, Foucault'nun Perham'la 1978'de *Name-i Kanun-i Nevisandegan*'da neşredilen diyaloğunu ve İranlı kadınların 10 Mart 1979 bildirisini Farsçadan İngilizceye çevirdi. Aksi belirtilmediği müddetçe Ek kısmındaki notlar Afary ve Anderson'a aittir.

Michel Foucault ve Bekir Perham Arasındaki Diyalog

1978 Eylülünde gerçekleştirildi ve *Name-i Kanun-i Nevisandegan*'da yayımlandı (İranlı Yazarlar Derneğinin yayını), no. 1 (Bahar 1979): 9-17.

PERHAM'IN ÖNSÖZÜ: Ünlü Fransız düşünür ve filozof Michel Foucault kısa süre önce İran'daydı. Ülkeyi ziyaret etmek, çeşitli yerleri dolaşmak ve İran hakkında makale yazmak için gelmişti. Yolculukları belli ki onu Kum kentine getirdi,[1] orada Ulu Ayetullahlardan bazılarıyla konuştu. Foucault İran'da pek bilinmese de felsefe dünyasında ünü büyüktür. İlk önce tıp alanını ve tarihini çözümleyen Foucault; usa, bilginin yapısı ve örgütlenmesine dair eşsiz ve keskin bir araştırma başlatmıştır. Çok sayıda değerli çalışması var, örneğin *Deliliğin Tarihi*, *Bilginin Arkeolojisi*, *Kelimeler ve Şeyler* gibi. Foucault'nun İran'a yaptığı kısa yolculuk, onunla yapısalcılık ve başka kilit meseleler hakkında sohbet etme fırsatı yaratmıştır. Belki de bu meselelere yanıt araması onu dünyanın bu köşesine getirdi. Bu söyleşi 23 Eylül 1978 Cumartesi günü Tahran'da yapılmıştır.

PERHAM: Felsefenin dünya görüşünde bir nesnellik iddiası var. Filozof olarak siyasi bağlılık sorununu nasıl görüyorsunuz?

FOUCAULT: Bana kalırsa, aynı zamanda bir biçimde siyasetle ilgilenmeyen bir aydının var olmadığını belirtmeksizin aydına dair bir tanım veremeyiz. Elbette tarihin belirli noktalarında aydını tamamen kuramsal ve nesnel açıdan tanımlama girişimleri olmuştur. Aydınların kendi toplumlarının meseleleriyle ve dertleriyle ilgilenmeyen kişiler olduğu varsayılmıştır. Fakat aslında, tarihte bu gibi dönemler nadirdir ve böyle bir önermeyi benimseyen aydın çok azdır.

Batı toplumlarına bakarsak, ilk Yunan filozoflarından bugünün aydınlarına kadar hepsinin bir biçimde siyasetle bağı olduğunu görürüz. Siyasetle ilgileniyorlardı ve eylemleri, içinde bulundukları toplumları somut bir şekilde etkilediği müddetçe anlamlıydı. Her halükârda bu, genel bir ilkedir. Dolayısıyla, "aydınlar ülkelerinin siyasi, toplumsal, iktisadi yaşamına müdahale etmeyi seçmeli midir" sorusuna yanıt olarak bu bir seçim ya da tercih meselesi değildir derim. Aydın olmak bunu gerektirir. Aydın, tanım gereği toplumunun siyasetine ve önemli kararlarına illaki bulaşan kişidir. Dolayısıyla, mesele aydının siyasi yaşamda yer alması ya da almaması değildir.

---

[1] Bu şehir, İran Şiiliğinin merkezidir.

Mesele, dünyamızın bugünkü koşullarında aydının en kati, hakiki, doğru sonuçlara ulaşabilmesi için yerinin ne olması gerektiği meselesidir. Elbette ben, parçası olduğum toplumu ele alıyorum yalnızca. Daha sonra, sizin de deneyimlerinizle kıyaslayarak Batıda bizim durumumuzla sizinki arasında bulunan farkları görmeliyiz.

Fransa'da ve Avrupa'nın genelinde, Fransız Devriminden bu yana aydının üstlendiği rol geleceğin toplumunu haber veren kahin, falcı rolüdür. Başka bir deyişle aydın, tüm insanlık için geçerli olan genel ve evrensel ilkelerle uğraşma sorumluluğunu taşıyan kişiydi. Halbuki bizim Batı toplumlarımızda önemli bir şey oldu. Bilimin, bilginin, tekniğin ve teknolojilerin rolü fasılasız arttı ve böylece söz konusu meselelerinin toplumun örgütlenmesi ve siyaset için önemi de büyüdü. Mühendisler, avukutlar, doktorlar, sağlık çalışanları ve sosyal hizmetliler, beşerî ve sosyal bilimlerdeki araştırmacılar cemiyetimizde toplumsal bir katman meydana getirmekte; bunların sayısı, ayrıca iktisadi ve siyasi önemleri daimi olarak artmakta. Dolayısıyla, belki de aydının rolünün, insanlığın evrensel değerlerini temsil etmek ya da yalnızca bununla ilgilenmek olmadığını düşünüyorum. Bunun yerine aydının sorumluluğu belirli nesnel alanlarda, bilginin ve bilimin işe dahil olduğu alanlarda çalışmak ve günümüz toplumlarında bilginin ve tekniğin bu alanlardaki rolünü çözümleyip eleştirmektir. Bana kalırsa, günümüzde aydın, bilimlerin işe karıştığı ve siyasi sonuçlar ürettiği ocakların tam içinde olmalıdır. Dolayısıyla aydınlarla çalışmak, çoğunlukla da doktorlarla, avukatlarla, psikiyatristlerle ve ruhbilimcilerle iş yapmak, benim için fevkalade önemlidir.

PERHAM: İlk soruma verdiğiniz yanıtla, ikinci sorumu da kısmen yanıtlamış oldunuz.

FOUCAULT: Sorun değil, yine de sorun. Belki bu şekilde ilk sorunuzu yanıtlayabilirim!

PERHAM: Pekâlâ. Gördüğünüz gibi, felsefe ve siyasi gerçeklik arasında bir yakınlaşmaya tanık olduk. Felsefe ve siyaset arasındaki bu yakınlığa istinaden sormak istediğim soru, acaba zamanımızın felsefi dünya görüşünde herhangi temel bir değişim görüp görmediğiniz. Görüyorsanız, bunun esası ve doğası nedir?

FOUCAULT: Yine Batı üzerinden konuşursak, son iki yüzyıl içinde kültürümüzde yaşadığımız iki büyük ve acılı deneyimi unutmamalıyız. İlki şudur; on sekizinci yüzyıl boyunca filozoflar, yani Fransa'da, İngiltere'de ve Almanya'daki aydınlar demek daha doğru, zihinlerindeki sağlam hükümet görüşü ve ilkeleri uyarınca toplumu

yeniden düşünmeye kalkıştı. Bu düşünce tarzının etkisi, Fransa, İngiltere ve Almanya'daki toplumsal ve siyasi değişimlerde ve devrimlerde büyük oranda görülebilir. Hakikatte bu felsefi görüşten, yani yabancılaşmamış, duru, açık seçik ve dengeli bir toplum fikrinden sanayi kapitalizmi doğmuştur, yani hayal edilebilecek en sert, en vahşi, en bencil, en sahtekâr, baskıcı toplum ortaya çıkmıştır. Filozofların bu durumdan sorumlu olduğunu söylemek istemiyorum, fakat fikirlerinin bu dönüşümlerde etkisi olduğu gerçek. Daha önemlisi, devlet dediğimiz canavar büyük oranda bunların düşüncesinin meyvesi ve sonucudur. On sekizinci yüzyıl Fransız felsefecilerinin ve on sekizinci yüzyıl sonu ila on dokuzuncu yüzyıl başı Alman felsefecilerinin bu fikirlerle yoğrulduğu unutulmamalıdır, örneğin devlet kuramı, birey karşısında güçlü devlet ve güçlü toplum kuramı, birey hakkı karşısında kitleye mutlak hak tanıma düşüncesi gibi fikirler yaygındı. İlk acılı deneyim budur.

İkinci acı deneyim, burjuva toplumu ile filozof arasında yaşananlar değil, devrimci düşünürler ile bugün bildiğimiz biçimiyle sosyalist devletler arasında yaşananlardır. Bugün lanetlenen ve çöpe atılmak istenen siyasi sistemler, toplumsal örgütlenme biçimleri ve iktisadi mekanizmalar, Marx'ın görüşlerinden, sosyalistlerin görüşlerinden, bunların düşüncelerinden ve tahlillerinden türemiştir; bunlar en nesnel, akılsal, doğru görünen düşünceler ve çözümlemeler arasındadır. Dolayısıyla, bu iki deneyimin de acı dolu olduğunu ve sadece düşüncede değil hayatta da hâlâ ikinci deneyimi yaşadığımızı düşünüyorum.

Batılı aydınlara dair hem çok ilginç hem de trajik başka bir örnek daha verebilirim, yani Vietnam'da ve Kamboçya'da olan bitenler. Burada bir halk mücadelesi verildiği, bu mücadelenin habis Amerikan emperyalizmi karşısında temelinde haklı ve adil bir mücadele olduğu düşünülüyordu. Bu fevkalade mücadeleden çıkacak toplumda insanın kendisini tanıyıp bulacağı öngörülüyordu. "Biz" derken Batılıları kastetmiyorum, çünkü bu onların kavgası değildi. Devrimin suretinin tanınabileceği bir toplumu kastediyorum. Oysa Kamboçya ve bir ölçüde Vietnam bize öyle bir çehre sundu ki burada özgürlük, sınıfsız toplum, yabancılaşmamış toplum yoktu.

Aşırı karanlığın ve aşırı parlaklığın olduğu bir noktada yaşadığımızı düşünüyorum. Aşırı karanlık, çünkü ışığın ne yönden geleceğini bilmiyoruz. Aşırı parlak, çünkü yeniden başlamak için cesarete ihtiyacımız var. Dogmacı tüm ilkeleri bir kenara bırakmalı ve baskının kaynağı olan tüm ilkelerin geçerliliğini teker teker sorgulamalı-

yız. Siyasi düşüncenin bakış açısından, sıfır noktasındayız denebilir. Başka bir siyasi düşünce, başka bir siyasi imgelem inşa etmeli ve yeni bir gelecek görüşü vazetmeliyiz. Bunu söylüyorum ki herhangi bir Batılının, bir nebze olsun dürüst ve onurlu herhangi bir Batılı aydının, toplumsal, siyasi ve benzeri çıkmazlara saplanmış bir ulus olan İran hakkında duyduklarına kayıtsız kalamayacağını bilin. Aynı zamanda, toplumsal ve siyasi örgütlenme hakkında farklı bir düşünme şekli, Batı felsefesinden, Batının adli ve devrimci temellerinden hiçbir şey almayan bir düşünce biçimi sunmak amacıyla mücadele edenler de var. Başka bir deyişle, İslami öğretilere dayanan bir seçenek sunmaya gayret ediyorlar.

PERHAM: İlk iki sorumda sohbetin konusu esasen felsefe, bilim, özellikle de beşerî ve sosyal bilimlerdi. Şimdi, İran'da bizlerin durumunu daha yakından ilgilendiren bir şeyden, dinden bahsetmek istiyorum. Sosyal yaşamda, siyasi yaşamda ve dünyaya bakış açısı olarak dinin rolü hakkındaki kanaatinizden söz edebilir misiniz?

FOUCAULT: İran'da kalışım sırasında sürekli duyduğum sözlerden biri, Marx'm "din halkın afyonudur" deyişinin çok yanlış olduğuydu. Sanırım bu ifadeyi üç dört kez duydum. Burada Marx'la ilgili yeni bir tartışma başlatmak istemiyorum, fakat bence Marx'ın bu sözünü yeniden incelememiz gerekir. İslamcı hükümeti destekleyen kimi insanlardan, Marx'm bu sözünün Hıristiyanlık için doğru olabileceğini, ama İslam için, özellikle de Şiilik için geçerli olmadığını duydum. Onlarla tamamen hemfikirim, çünkü siyasi uyanışta, siyasi bilincin sürdürülmesinde, siyasi farkındalığın oluşturulması ve körüklenmesinde Şiiliğin tarihsel rolü yadsınamaz. İran gibi bir toplumda derin bir görüngüdür bu. Elbette Şiilik ile devletin yakınlaştığı ve aralarında müşterek örgütlerin var olduğu zamanlar olmuştur. Safevi Şiiliğiniz[2] vardı ve buna karşı Alevî Şiiliğini[3] diriltmeyi denediniz. Bunların hepsi doğrudur. Fakat bütüne bakacak olursak,

---

[2] Safevi Hanedanının (1501-1722) şahları, Şiiliği ülkenin resmî dini yapan ilk İranlı hükümdarlardı.

[3] Tam anlamıyla, Ali Şiiliği. İmam Ali, Muhammed Peygamberin kuzeni ve damadıydı, ayrıca dördüncü halife olmuştur (656-661). Güya yozlaşmamış asıl Şiiliğe dönme düşüncesi, ki şehadet bunun en yüce erdemiydi, amatör Müslüman ilahiyatçı Ali Şeriati'nin geliştirdiği bir fikirdi. Sorbonne'dan doktorası olan Şeriati, 1977 yılında yurt dışında yaşarken öldü. O zaman ani ölümü için İran hükümeti suçlanmıştı. Yazıları geniş bir İranlı aktivist kuşağı üzerinde derin etki bırakmıştır. Devrim zamanındaki gösterilerde resmi Humeyni'nin resminin yanında taşmıyordu.

bu dönemde devlet iktidarı ile Şiilik arasındaki yakınlıktan ötürü dinin doğasında gerçekleşen değişimlere rağmen, yine de din muhalif bir rol oynamıştır.

Dünyanın Hıristiyan merkezlerinde durum çok daha çetrefilli. Yine de Hıristiyan biçimiyle dinin halk için afyon olduğunu, fakat İslam biçimiyle halk için genel bir uyanışın kaynağı olduğunu söylemiş olsaydık, bence bu yanlış olurdu. Ortaçağın sonundan on yedinci ya da on sekizinci yüzyıla kadar Avrupa'da meydana gelmiş kimi din hareketleri ile Şiilik arasındaki bağlantılara, hatta benzerliklere çok şaşırıyorum. Avrupa'daki bu hareketler feodal beylere ve burjuva toplumunun ilk zalim nüvelerine karşıydı, devletin her şeye muktedir denetimine karşı gerçekleştirilen protestolardı. On sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başı Avrupasında, bu hareketler doğrudan siyasi bir biçime kavuşmadan önce dinî hareketler olarak beliriyordu. Örneğin Anabaptistleri ele alalım. Almanya'nın Köylü Savaşları sırasında böyle bir hareketin müttefikiydiler.[4] Devlet iktidarını, hükümet bürokrasisini, sosyal ve dinî hiyerarşileri, kısacası her şeyi yadsıyan bir hareketti bu. Bu hareket bireysel vicdan hakkına ve küçük dinî kesimlerin bağımsızlığına destek veriyordu; bu kesimler, aralarında hiyerarşi ya da toplumsal katmanlaşma olmadan birlikte var olmak, kendi örgütlenmelerini oluşturmak istiyordu. Tüm bunlar son derece önemli toplumsal hareketlerdir ve Batının dinî ve siyasi bilincinde iz bırakmıştır. İngiltere'de, on yedinci yüzyılın burjuva devrimleri sırasında, benzeri burjuva ve parlamento devrimlerinin şemsiyesi altında, eksiksiz bir dizi dinî-siyasi mücadele vardır. Bu hareketler siyasi olduğu için dinîdir ve dinî olduğu için siyasidirler, ayrıca çok da önemlidirler. Dolayısıyla bana kalırsa, dinler tarihinin ve dinlerin siyasetle olan derin bağlarının yeniden değerlendirilmesi gerekir.

Aslında, halkın afyonu olan Hıristiyanlık türü on dokuzuncu yüzyıl devletlerine, yani hükümet bürokrasilerine ve kilise teşkilatlarına ait siyasi tercihlerin ve birleşik taktiklerin eseridir. İsyankâr işçileri dine geri kazandırmamız ve kaderlerini kabullenmelerini sağlamamız gerektiğini söylüyorlardı. Marx'ın zamanında din gerçekten de halkın afyonuydu ve bu sebeple Marx haklıydı, ama yalnızca kendi zamanının bağlamında. Bu söz yalnızca, Marx'ın yaşadığı döneme

[4] Martin Luther'in Roma kilisesinden kopmasından sonra, 1524 ila 1534 yılları arasında, Almanya'da devrimci köylü isyanları yaşandı. Frederick Engels'in *Almanya'da Köylü Savaşları* kitabının (1852) konusu bu isyanlardır.

ilişkin anlaşılmalıdır, Hıristiyanlığın tüm devirleri ya da tüm dinler üzerine söylenmiş bir söz gibi düşünülmemelidir.

PERHAM: Kesinlikle. Şimdi son soruma geliyorum. Öbür sorularımın aksine akademik bir soru. Bu fırsattan istifade edip size felsefi yapısalcılığı sormak istiyorum. Bu düşünce biçiminin en özgün temsilcilerinden biri olarak biliniyorsunuz. Buradaki meselelerin tam olarak ne olduğunu bana anlatır mısınız?

FOUCAULT: Pekâlâ, fakat yapısalcı olmadığımı baştan belirteyim. Asla olmadım. Böyle bir iddiada asla bulunmadım. Yapısalcı olmadığımı her zaman açıkça söyledim, ama bu gibi terimler, etiketler mecburen hem doğru hem de yanlıştır. Doğru boyutları da var, doğru olmayan boyutları da. Aslında, yapısalcılık olarak bilinen şey dilbilimde, sosyolojide, dinler tarihinde, karşılaştırmalı mitolojide ve benzeri disiplinlerde kullanılan yöntemler bütünüdür. Bunlar, yapısalcı yöntemden faydalanan bilimsel alanları içeren bir küme meydana getirir. Başka bir deyişle, bunların çözümlemeleri unsurların ve içeriklerin incelenmesinden çok, ilişki sistemlerine dayanır. Bu anlamda yapısalcılık ile benim çalışmam arasında bir ilişki yoktur, hem de hiç.

Bunun ötesinde, altmışlı yıllarda Batıda, özelllikle de Fransa'da çözümleme ve felsefi düşünce biçimlerinde bir değişim gerçekleştiği doğrudur. Bir tartışmaya girmeden belirteyim, mesele özetle şudur: Descartes'ın zamanından günümüze kadar felsefi düşüncenin çıkış noktası özneydi ve felsefenin temel konusu öznenin ne olduğunu, benlik bilincinin ne olduğunu belirlemekti. Özne özgür müdür? Benlik bilinci mutlak bir benlik bilinci midir? Başka bir deyişle, kendisinin farkında mıdır? Özetlersek, benlik bilinci, Hegel'in dediği gibi dünyevi olabilir mi?

Altmışlı yıllar civarında, dünya teknikle ve teknik bilgiyle daha da kaynaştıktan sonra, felsefi düşüncenin çıkış noktası üzerine yeniden düşünülmeye başladığına inanıyorum. Yani içerikle, şeylerin kendisiyle işe başlamak daha iyi görünmüştü. Başka ve daha basit bir deyişle bu, mutlak mevcudiyete sahip şeyleri ele almak ve bunları çözümlemek anlamına geliyordu. Dış unsurların özneyi nasıl belirlediğine odaklanarak, bu içerikte öznenin nasıl yer alacağını görmek anlamına geliyordu; zaten öznenin oynayabileceği tek rol buydu. Başka bir deyişle, esas değişim en başından itibaren nesnel gerçeklik karşısında öznenin kayırılması değildi. Nesnelerden ziyade, nesnelerin arasındaki ilişkiyi ve nesnelerin kendi içinde anlaşılırlıklarını inceliyoruz. Yani öznenin farkındalığına kıyasla, şeylerin kendi

başlarına anlaşılır olmasına daha çok dikkat ediyoruz.

Bu bakış açısıyla, neden bazı araştırma türlerine yapısalcı araştırma dendiğini anlayabiliriz. Örneğin, ruhçözümleme sorununu ele alalım. Lacan, özneyi bilinçdışı temelinde tartışır, oysa Sartre ve Merleau-Ponty özneyle başlayarak bilinçdışılığa ulaşıp ulaşamayacaklarını görmeye çalışmışlardı; elbette asla ulaşamadılar. Lacan bilinçdışıyla, ruhçözümlemeci inceleme sürecinde beliren bilinçdışı ilkesiyle işe başlar ve şunu sorar: Bilinçdışı var ise, özne ne olacaktır?

Şimdi kendime döneyim, çünkü sorunuz benimle ilgiliydi. İlk kitabımın adı *Deliliğin Tarihi*, ama asıl meselem akılsallıktı, yani bizimki gibi bir toplumda akıl nasıl işliyor? Bu meseleyi anlamak için, farkındalıktan akla geçen özneyle başlamak yerine, Batı dünyasında aklın öznesi olarak görülmeyen, mantıklı addedilmeyen, yani deli sayılan kişilerin hayat sürecinden nasıl koparıldığını anlamak daha iyidir. Bu pratikle, gerçek pratiklerin takımyıldıza benzer kümeleriyle yola çıkıp sonunda bir olumsuzlama süreciyle devam ederek usun yerini görebileceğimiz noktaya ulaşırız. Ya da usun, akılsal yapıların hareketlerinden ve eylemlerinden fazlası olduğunu, iktidarın mekanizma ve yapılarının hareketlerini de içerdiğini keşfediriz. Akıl, deliliği bertaraf eder. Akıl kendisine, deliliği bertaraf etme hakkını ve araçlarını temin eder.

İşe özneyle başlamayan bu gibi çözümlemelerden yola çıkıp, çeşitli iktidar tezahürlerinin nasıl sorgulanabileceği ve çözümlenebileceği bir noktaya ulaştım. Genelde, benlik bilincine dayalı felsefenin illaki özgürlük fikriyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu da çok iyidir, fakat esas meselesi benlik bilinci değil de gerçek pratik ya da toplumsal pratik olan bir felsefe ya da düşünce, iktidar kuramıyla ilişkilidir. Başka bir deyişle, benlik bilinci ve özgürlük yerine, pratiğe ve iktidara ulaşırız.

Kendi bakış açımdan iktidarın temel, fethedilemez, önünde diz çökülmesi gereken mutlak bir varlık olduğunu söylemek gibi bir niyetim yok. Bilakis tüm çözümlemelerimin amacı, bu çözümlemelerin ışığında iktidarın zayıf noktalarının nerede olduğunu keşfetmektir, böylece o noktalar üzerinden iktidara saldırılabilir. Akıl ve delilik arasındaki ilişkiden bahsetmemiz, aklın delilik üzerinde iktidar uyguladığını göstermemiz, aklı haklı çıkarmak için değildir. Aksine, bir iktidar sistemi olarak aklın nasıl sorgulanabileceğini ve ona karşı nasıl savaşılabileceğini göstermek demektir. Dolayısıyla, benim çözümlemelerim aslında stratejik çözümlemelerdir ve ancak bu stratejilerle ilişkili olarak anlamları vardır.

Gençlik suçları ve cezaevi meseleleri hakkındaki çalışmalarım benzer niteliktedir. Suçluyla suçsuzu ayıran mevcut iktidar mekanizmalarının ne olduğunu göstermek istiyorum. Bu sistemin zayıf noktaları hangileridir ya da sistemin şekillendiği tarihsel noktalar hangileridir? Bunları bilirsek, bunlara nesnel bir biçimde ve pratikte kafa tutabiliriz. Birçokları yapısalcılığı, yenilmez ve yok olmaz mekanizmaların bir çözümlemesi olarak görür, oysa tersi geçerlidir. Yapısalcılığın, nesnelerin doğasının parçası olan ve değiştirilemeyen ilişkileri çözümlemekle alakalı olduğunu söylerler. Tersi geçerlidir. İnsanoğlunun sahip olduğu iktidar üzerinden birbirine bağlanmış ve tam da bu sebepten ötürü değişebilir, yok edilebilir olan ilişkileri açıklamak istiyorum. Dolayısıyla, benim bakış açımdan, yapısalcılık daha çok bir kavga felsefesi ya da elkitabıdır, iktidarsızlığın belgesi değil. Benim derdim özgür olup olmadığımı görmek emeliyle benlik bilincini araştırmak değildir. Benim derdim, insanın kendisini nasıl özgürleştirebileceğini görmek amacıyla gerçekliği çözümlemektir.

Ordu – Yer Sarsıldığında

İlk baskısı *Corriere della serra*'da, 28 Eylül 1978.

Tahran—İran'ı ortadan bölen iki büyük tuz çölünün kıyısında henüz deprem oldu. Tabas'ı ve kırk köyü yerle bir etti.

Günümüzden on yıl önce aynı bölgede Firdevs yeryüzünden silinmişti. Bu harap topraklarda iki rakip kasaba doğmuştu, sanki Şahın İran'ında aynı talihsizlik, aynı türden yenilenmeye can veremiyordu. Bir tarafta bürokrasinin, yani İskân Bakanlığı'nın ve seçkinlerin kasabası vardı. Ancak biraz ileriye, tüm bu resmî planlara karşı gelerek zanaatçılar ve çiftçiler kendi kasabalarını yeniden kurmuşlardı. Bir din adamının önderliğinde para toplamışlar, kendi elleriyle inşa edip kazmışlar, kanallar ve kuyular açmışlar, bir de cami yapmışlardı. İlk gün yeşil bayrak dikmişlerdi.[5] Yeni kasabaya İslamiye diyorlardı. Devletle yüz yüze ve karşısında İslam: Şimdiden on yaşında.

Bugün Tabas'ı kim yeniden inşa edecek? 8 Eylül Cuma[6] günü

[5] Yeşil bayrak, İslamı temsil eder.

[6] 8 Eylül Cuma günü, "Kara Cuma" günü, ordu Tahran'da Jale Meydanı'nda yüzlerce protestocuyu katletmişti. Tabas depremi birkaç gün sonra oldu.

meydana gelen depremden sonra tankların paletleri altında kalan İran'ı kim yeniden bina edecek? Kırılgan siyasi yapı daha çökmedi ama tepeden tırnağa onarılamaz biçimde çatladı.

Kızgın sıcakta, ayakta tek başına kalmış palmiye ağaçlarının altında, Tabas'tan sağ çıkan insanlar yıkıntılar içinde çalışıyor. Ölüler, artık mevcut olmayan duvarları tutmak için hâlâ kollarını uzatıyor. Yüzleri toprağa dönük erkekler Şaha küfrediyor. İmparatoriçe ile birlikte buldozerler de geldi; İmparatoriçe iyi karşılanmadı. Ancak her yerden mollalar bölgeye akın ediyor; Tahran'da gençler tek tek her eve uğruyor, Tabas'a gitmeden önce yardım parası topluyorlar. "Kardeşlerinize yardım edin, fakat hükümet aracılığıyla değil, hükümete hiçbir şey vermeyin." Irak'ta sürgünde bulunan Ayetullah Humeyni'nin son yaptığı çağrı bu.

Her şeyi sarsıp yerle bir eden toprak, insanları bir araya da getirebilir; siyasetçileri bölüyor ve rakiplerin arasındaki sınırları hiç olmadığı kadar açıkça çiziyor. Devlet, Kara Cuma katliamına duyulan yoğun öfkeyi, afallayış içinde pıhtılaşan ama dinmeyen kızgınlığı, bu doğal felakete doğru yönlendirebileceğine inanıyor. Başarılı olamayacak. Tabas'ta ölenler Jale Meydanı'nda ölen kurbanların yanında yatacak ve bu kurbanların adına taleplerde bulunacak. Bir kadın malum soruyu açık açık soruyor: "Deprem için üç günlük ulusal yas ilan edilmesi iyi; fakat Tahran'da dökülen kan, İran kanı değil miydi yani?"

Tahran'ın otellerinde, geçen gece Tabas'tan dönen gazetecilerin kafası karışık. Belli ki askerler kayıtsız kalmış, kadın ve erkek yurttaşların ölen yakınlarını bulmak için toprağı kendi başlarına kazmalarına ses etmemişler. Öyle mi talimat verilmiş? İktidarsızlık mı? Husumet mi? Her yerde olduğu gibi burada da ordu bir muamma.

4 Eylül Pazartesi günü kalabalık, askerlere glayöl çiçekleri atıyor; kardeşçe davranıyor ve ağlıyorlar. 7 Eylül Perşembe günü kalabalık gösteriler Tahran sokaklarını kaplıyor; birkaç santimetre önlerinde makineli tüfeklerin namluları onlara doğrulmuş, ama tüfekler sessiz. 8 Eylül Cuma, gün boyunca makineli tüfekler, belki bazukalar da, hiç susmadı; zaman zaman birlikler idam mangalarının muntazam serinkanlılığını sergiliyordu.

İslamın ilk günlerinden bu yana, özellikle de Ali'nin öldürülmesinden beri Şiiler için Müslümanın Müslümanı katletmesi (bunun gerçekleşmiş olduğunu Tanrı biliyor), hem siyasi hem de hukuki açıdan hâlâ dinî skandal etkisine sahiptir.

Geçici bir önlem olarak, bir tevatürle yanıt veriyorlar: "Üstümüze ateş açanlar bizim halkımızdan değildi; saçları uzundu, yabancı

dil konuşuyorlardı. Bu yüzden olaydan bir gün önce kargo uçaklarıyla getirilen İsrailliler olmalı." Kendi durumundan ötürü ordu içinde olup biteni iyi bilen bir muhalife bu hadiseyi sordum. "Evet," dedi bana, "İsrail ordusuyla teknik işbirliği yapılıyor; evet, başlangıçta antigerilla güçlerinin İsrailli danışmanları vardı; fakat Tahran'da ölülerimizi yabancıların öldürdüğünü söyleyemeyi mümkün kılacak hiçbir bulgu, kesinlikle hiçbir bulgu yok."[7]

Şimdi gerçek iktidar ordunun elinde mi? Şu an için ordu, halkın Şaha karşı şiddetli başkaldırısını zaptediyor, oysa herkes, ayrıcalıklı kesimler bile Şahı terk etmiş durumda. İlerleyen haftalarda, birçok Batılı gözlemcinin dediği gibi ordu belirleyici güç olacak mı?

Öyle görünmüyor. İran görünüşe göre dünyanın en büyük beşinci ordusuna sahip. Petrolden kazanılan her üç dolardan biri bu kıymetli oyuncağa harcanıyor. Bununla birlikte, bütçe, düzgün donanım, jet uçakları, hava yastıklı tekneler bir ordu olmaya yetmez. Kimi durumlarda silahlar bir ordunun vücut bulmasını da aksatabilir.

Öncelikle, İran'da *tek* ordu değil, dört ordu var: Geleneksel ordu,[8] bütün ülkeyi gözetlemek ve idare etmekle yükümlü; Şahın Praetor muhafızları, Yeniçerilerden[9] oluşan kapalı bir teşekküldür, kendine ait asker toplama yöntemi, okulları, yaşam alanları var ve bu alanlardan bazıları bir Fransız şirketi tarafından inşa edilmiş; muharip ordu,[10] silahları bazen Amerikan ordusunun silahlarından daha sofistikedir. Bir de otuz ya da kırk bin Amerikalı danışman çalışıyor.

Dahası, hakiki bir general kadrosu yaratmamak için temkinli davranılmıştır. Bu orduların başlıca birimlerinden her biri doğrudan Şaha bağlıdır. İç işlerine bakan bir polis birimi bunları denetler. Hiçbir yüksek rütbeli subay Şahın şahsi izni olmadan ötede beride dolaşamaz: "Meslektaşlarımdan biri," dedi bir subay bana, "kendisine İngiliz ordusundan bir generalin ismiyle hitap ettiği için Şaha serze-

---

[7] Bu asılsız söylenti, İran'ın ağırlıkla Müslümanlardan oluşan ordusunun aslında 8 Eylül katliamına karışmadığını ileri sürer.

[8] Geleneksel ordu, tüm erkeklerin zorunlu askerlik yapmasına dayanıyor, bazı açılardan ulusal muhafızlara benziyordu.

[9] Praetor Muhafızları, Roma imparatorunun özel muhafızlarıydı; Yeniçeriler, Osmanlı sultanlarının Balkanlardaki Hıristiyan oğlanlar arasından devşirdiği seçkin köle askerlerdi. Aslında Foucault, Şahın Ölümsüzler birliğine (Gard-i Cavidan) atıfta bulunuyordu; bu seçkin kraliyet muhafızları adını İslam öncesi döneme ait muhafız birliğinden alıyordu.

[10] Muharip orduyu meslekten askerler meydana getiriyordu, geleneksel ordudan ayrıydı.

nişte bulunmuştu; bu defa artık bu ıvır zıvırın [çıngırak][11] haddinden fazla Viktorya çağını andırdığını düşünüyordu. Musaddık'a[12] karşı Şahı desteklemiş olan bu adam, üç sene boyunca hapis yattı."

Petrolün ve yoksulluğun ülkesi İran'da ordunun kapladığı yer çok önemli. İktisatçılara göre dört milyon kişi (altı İranlıdan biri) ordudan geçiniyor. Gelgelelim bu, orduya tutarlı bir toplumsal taban sağlamaya ya da orduyu iktisadi gelişmeye dahil olmaya mecbur kılmaya yetmez. Silahlarının çoğu yurtdışından satın alınıyor. Elbette bunun iktisadi neticeleri oluyor. Generaller için, buna sözleşmelerden komisyon almak dahildir. En düşük seviyesinde askeriye kol emeğine dayalı küçük bir işgücüdür, büyük oranda saflarını işsizler doldurur. İran'ın sağlam bir iktisadi-askerî yapısı yok.

Ordunun ideolojisi de yok. İran tarihinde ordunun, ulusa şekil verme ya da bağımsızlık savaşlarından bu yana Güney Amerika ordularında bulunabilecek türde bir siyasal tasarı geliştirme rolünü üstlenmesine asla izin verilmemiştir. İran ordusu asla hiçbir şeyi özgürleştirmemiştir. Art arda Ruslar, İngilizler, Amerikalılar orduya damgalarını vurmuştur. Ordu, egemenlerini korumuş ve yabancı birliklerle omuz omuza verip yabancıların imtiyazlarına bekçilik etmiştir. İran'la özdeşleşme fırsatına hiç sahip olmamıştır. Ülkenin kaderini eline almak da istememiştir. Bir gün, generalin biri iktidarı ele geçirdi, fakat o da Kazak lejyonuna komuta ediyordu ve İngilizler tarafından ön saflara itilmişti. Bu adam, bugünkü kralın babasıydı.[13]

Elbette yine bir şeyler olabilir. Amerikan elçisi, Kaçarlar[14] hanedanının yerini Rıza Han'ın almasını sağlayan Demir Yumruk darbesini tekrar sahneye koyabilir ya da en azından demir yumruklu bir generalin başbakan olmasını Şaha dayatabilir. Ama bu, ancak geçici bir çözüm olurdu. Şahsi çekişmelere rağmen, içlerinde dayanışma

---

[11] Bunu "kaynana zırıltısı" diye çevirmek de mümkün, saçma ya da çocukça davranışları belirtir.

[12] 1953 Ağustosunda Birleşik Devletler ve Britanya, Muhammed Musaddık'ın milliyetçi ve demokratik hükümetini devirip Muhammed Rıza Şah Pehlevi'ye mutlak iktidarı getiren darbenin örgütlenmesine yardımcı oldular.

[13] Rıza Şah Pehlevi'ye gönderme yapılıyor. 1935 ila 1941 arası hüküm sürmüştür. Britanyalıların yönettiği Kazak Tugayının üyesiyken, Britanyalıların da desteğiyle 1921 yılında başarılı bir darbe gerçekleştirdi. 1925 yılında meclis, 1795 yılından bu yana ülkeyi yöneten Kaçar hanedanını dağıttı ve Rıza Şah (eski Rıza Han), Pehlevi Hanedanının ilk hükümdarı oldu.

[14] Binbaşı Edmund Ironside'a gönderme; 1921 yılında İran'daki Britanya güçlerinin kumandanı.

sergileyen subayların meydana getirdiği bir zümrenin buyruğu altındaki askerî bir diktatörlük olmazdı. Pinochet ya da Videla çözümleri gündemde değilmiş gibi görünüyor.[15]

Şükürler olsun.

Allah'a şükür diyelim.

Günün birinde yirmi dört İranlı subay komünizm gerekçesiyle idam edildi. Ertesi gün Şah, tacını Lenin heykelinin dibine bıraktı. Ama önceki kan gölünün kurbanlarının[16] yerine kimse gelmedi.

Ordunun Marksizm karşıtlığının iki kaynağı var. Muhalefete yakınlık duyanlar arasında bu karşıtlığın gerekçesi Sovyetler Birliği'nin siyasetleri ve Musaddık'ın düşürülmesinden bu yana Şahın politikalarına Sovyetler'in verdiği en azından örtük destektir. Günümüzde milliyetçi bir muhalif ve aynı zamanda Sovyet tarzı Marksist olmak için epey fiziksel, fikrî ve manevi cesaret gerekir. Bu insanlara göre, Marksizm karşıtlığı milliyetçiliği alttan alta destekler. Safdiller için ise elbette hükümetin propagandası etkili oluyor. Komünist olmaları durumu hariç, kadınların ve çocukların asla öldürülmemesini söyleyen ordu içi genelgeler gösterildi bana.

Huzursuzluk yayıldıkça ve hükümet bu durumdan "uluslararası komünizmi" suçladıkça, ordunun ulusal yaşama cebren müdahale etmesi Marksizme bu denli katı bir biçimde karşı olmasından dolayı mümkün olmaz mı?

Bazı arkadaşlar benim için, Tahran'ın dış mahallelerinde makilik bir alanda hepsi de muhalefet kesiminden yüksek rütbeli subaylarla bir buluşma ayarladı.

Husursuzluk arttıkça düzeni sağlama telaşına düşen hükümetin, emirlerini yerine getirecek eğitimden ve hevesten mahrum insanları da askere aldığını anlattılar bana. Bu birlikler de uluslararası komünizmle değil, sokakla, kapalı çarşı esnafıyla, işçilerle, işsizlerle, kardeşlerine benzer adamlarla, askerlik yapmıyor olsalardı kendilerinin de benzeyeceği türde insanlarla uğraştıklarını keşfetme fırsatı yakalıyor: "Onlara bir kez ateş ettirebiliyoruz, ama ikinci sefer ateş

---

[15] Zalim diktatör General Augusto Pinochet, ABD'nin de desteğiyle 1973 yılında Şili'de iktidarı ele geçirdi ve Salvador Allende'nin demokratik seçimle başa gelmiş Marksist hükümetini devirdi; muadili olan General Jorge Videla 1976'dan 1982'ye kadar Arjantin'de iktidarda kaldı.

[16] Sovyet yanlısı yasaklı Tudeh Partisi'yle bağlantılı yirmi yedi subay 1955'te idam edildi, yine de 1956 yılında resmî ziyaret için Şah Sovyetler Birliği'ne davet edildi.

etmiyorlar; sekiz ay önce Tebriz'de[17] bütün garnizonu değiştirmek zorunda kaldık; Tahran'a vilayetlerin ücra köşelerinden alaylar getirmiş olsak da, bunları da bir an önce değiştirmek gerekecek." Kara Cuma'da kalabalığa ateş etme emri veren subaylardan en azından birisinin askerleri tarafından vurulduğu ve ertesi gün askerlerden bazılarının intihar ettiği hadiseleri bana doğrulandı.

Bütün ordunun bağlılık gösterdiği[18] İslam sancağı altında galeyan büyüdükçe, askerler ve subaylar karşılarında düşman olmadığını, daha ziyade tepelerinde efendilerin bulunduğunu keşfediyor. Çatışma esnasında ordu, düşmanları değil de efendileri olduğunu öğrenirse ne yapar?

"Ordunun saflarından bir Nâsır ya da Kaddafi çıkmıyor mu?"

Subay bir saniye tereddüt ediyor.

"Eğer bu Kaddafi vatansever, kanunlara saygılı, demokratik, dindar bir kişi olursa, onu kabul ederim, hepimizin kabul edeceğine de inanıyorum."

"Evet, elbette, iktidara geldiği gün bu özelliklerin hepsini taşıyor olacaktır. Fakat ertesi gün?"

"Halk onu ne kadar sevse de, diktatöre dönüştüğü an bu sevgi ortadan kaybolur."

Sonra şunu ekliyor: "Unutmayınız ki orduda halkın kendisini sevmesini sağlayacak hiçbir özellik yok. Ordudan çıkacak demokratik bir önderi kabul ederiz ama ordunun doğuracağı bir diktatörlüğü kabullenmeyiz."

O zaman yığınla insanın bana dediği bir şeyi hatırladım: İran ordusunun bu kadar büyük olmasının gerekçesi ulusal savunma olamaz. Sovyetlerin saldırısına sekiz dakika dayanamayıp yerle bir olacağı söyleniyor. Bu hipoteze göre ordunun tek görevi, kasıtlı bir yıkım uygulamak, yani başka bir deyişle ülkeyi mahvetmek. Dolayısıyla, böyle orantısız bir güç ancak iç düzeni koruduğu ve bölgesel seviyede polislik yaptığı müddetçe anlamlıdır. En son askerî müdahalelerinden biri, Afganistan'daki hükümet darbesinden kısa süre sonra gerçekleşti.[19] Ortadoğu'nun savaş alanının tamamına ar-

---

[17] 1978 Şubatında askerler birkaç talebeyi (medrese öğrencisi) öldürünce Kum kentinde olaylar çıktı; talebeler *İhtilat* gazetesinde yayımlanan ve Humeyni'ye saldıran küfürlü bir mektup aleyhinde gösteri yapıyordu. Olaylar kısa süre içinde Tebriz'e sıçradı.

[18] Ağırlıkla Müslüman olsa da, orduda gayrimüslim unsurlar da mevcuttu.

[19] Afganistan'ın hükümdarı General Muhammed Davud 1978 Nisanında Sov-

kadan saldırma olanağına sahip. Tüm Güneybatı Asya'da bölgesel bir müdahale gücü. Kısacası, Şah olsun olmasın, İran'da Amerikan düzenini dayatamayacak kadar kırılgan ve bölünmüş bir güç; aynı zamanda, geniş kesimlerin fikirbirliğiyle, ulusal "restorasyon"larını sağlama almak için Müslüman komşularına fazla bariz biçimde doğrultulmuş bir silah. Söz konusu olan şey, Amerikan tarzında donanmış birlikler, fakat Amerikanlaşmamış bir ordudur.

Bu ordunun temsilcilerinden birine acaba İran için en büyük tehlike ona göre Amerika Birleşik Devletleri mi yoksa SSCB mi diye sordum. Bu sefer hiç tereddüt etmeden şunu söyledi:

"Amerika Birleşik Devletleri, çünkü üzerimizde egemenlik kurmuş olanlar Amerikalılardır."

Bana kalırsa bu kelimelerin ağırlığı büyük, çünkü konuştuğum adamın yirmi beş yıl önce Şahı tekrar tahta geçirdiklerinde Amerikalıların eylemlerine hiç düşman olmadığını biliyordum.

Dolayısıyla ordunun içinde siyasi bir müdahalede bulunacak güç yok. Ordu olmadan Şahın dayanamayacağı doğru, fakat *Şahı* tehdit eden güçler orduyu kuşatmış, daha doğrusu hatlarını belirlemiştir.

Bir çözüme ulaşılmasına ordu ket vurabilir ya da olanak tanıyabilir, ancak kendisi bir çözüm sunamaz ya da dayatamaz. Anahtar değil, anahtar deliği gibidir. Bu kilidi çevireceği iddiasındaki iki anahtardan şu anda en iyi uyum gösteriyormuş gibi görüneni Şahın Amerikan anahtarı değildir. Halk [*populaire*][20] hareketinin İslamcı anahtarıdır.

---

yet yanlısı Demokratik Parti'nin başlattığı bir ayaklanma sonucu devrildi ve öldürüldü.

[20] Fransızcada *populaire* terimi çoğunlukla *burjuva* teriminin karşısına denge ağırlığı olarak konur ve farklı anlamları vardır; mesela "popüler," "halka dair," "avama dair" ve "halka ait" gibi. Mao Çe-tung'un Çin'de yürüttüğü gerilla savaşlarına verdiği isim olan "halk savaşı" (*guerre populaire*) anlamı ile komünist ideolojinin bir parçası olmuştur. Doğu Avrupa'nın "halk demokrasilerini" (*democraties populaires*) belirtmek için de kullanılmıştır.

Şah Zamanın Yüz Yıl Gerisinde

İlk baskısı *Corriere della serra*'da 1 Ekim 1978'de.[21]

Tahran—Paris'ten ayrılırken bana defalarca şu söylendi: "İran bir modernleşme buhranı yaşıyor. Hem beceriksiz hem otoriter, kibirli bir kral, sanayileşmiş uluslarla rekabet etmeye çalışıyor ve gözlerini 2000 yılına dikmiş, halbuki geleneksel toplum kendi hesabına bu programı takip edemez, etmeyi de zaten istemiyor. Yaralı ve incinmiş olan bu toplum duraksamış durumda. Kendi geçmişine dönüyor ve binyılcı inançlar adına gerici ulemaya sığınmaya bakıyor."

Zeki gözlemcilerin, hangi siyasi biçimin İran toplumunun en derin katmanlarıyla ülkenin ihtiyaç duyduğu modernleşmeyi uzlaştıracağı sorusunu tüm ciddiyetleriyle sorduğunu kaç kere duydum, kim bilir? Liberal monarşi mi, parlamenter sistem mi yoksa güçlü bir başkanlık sistemi mi?

Aklımda bu sorularla Tahran'a vardım. Yirmi kere sordum, yirmi farklı yanıt aldım: "Kral başta olsun, ama yönetmesin." "1906 Anayasasına geri dönelim."[22] "Kesin kararlar vermeden önce, bir süre için naiplik sistemi kuralım." "Şah tamamen ya da kısmen geri adım atmak zorunda." "Pehleviler ülkeyi terk etmeli ve bir daha esameleri okunmamalı." Oysaki tüm bu yanıtların altında aynı *nakarat* bulunur: "Her halükârda, bu *rejimden* hiçbir şey istemiyoruz." Çok az mesafe katedebilmiştim.

Bir sabah, kapalı perdelerin sadece dayanılmaz araba gürültüsünü içeri bıraktığı büyük, boş bir apartman dairesinde bana ülkenin en basiretli siyasi zihinlerinden biri olarak anlatılan bir muhalifle tanıştım. Polis tarafından aranıyordu. Çok soğukkanlı, çok ağırbaşlı bir adamdı. Konuşurken ellerini fazla hareket ettirmiyordu, ama elini açtığında büyük yara izleri görülüyordu. Polisle zaten karşı karşıya geldiği olmuş.

---

[21] *Dits et écrits* editörlerine göre, Foucault'nun önerdiği başlık, "Modernleşmenin Ağır Yükü" idi. Bu makale neredeyse anında Farsçaya çevrildi ve Tahran Üniversitesi'nin duvarlarına asıldı.

[22] 1906-1911 Meşrutiyet Devrimi, meşruti bir monarşi içinde güçlü bir parlamento tesis etmişti. Yasa önünde tüm erkek yurttaşların eşitliği ilkesini içeren Anayasa, bugün bile birçok milliyetçi, liberal ve solcu için kerteriz noktası olmayı sürdürüyor.

— Neden savaşıyorsun?
— Despotluğu ve çürümüşlüğü yıkmak için.
— İlk önce despotluğu mu yoksa çürümüşlüğü mü?
— Despotluk çürümeyi besliyor, çürüme de despotluğu.
— Genelde Şahın çevresi tarafından ileri sürülen şu fikre ne dersin? Geri kalmış bir ülkeyi modernleştirmek için güçlü iktidara gerek olduğunu, birlik içinde hareket eden yönetimi olmayan ülkede modernleşmenin çürümeye yol açacağını söylüyorlar.
— Modernleşme-despotluk-çürüme kombinasyonu tam da bizim yadsıdığımız şey.
— Kısacası "bu rejimi" böyle tanımlıyorsunuz.
— Kesinlikle.

Sekiz günden fazla sürmüş grevden sonra henüz yeniden açılmış olan kapalı çarşıyı ziyaret edişimden önceki gün karşılaştığım ve beni epey etkilemiş olan bir ayrıntı aklıma geldi. On dokuzuncu yüzyıl gazetelerinin reklam ilanlarında görebileceğiniz tarzda, yüksek ve şekilsiz, inanılmaz dikiş makineleri tezgâhlara dizilmişti. Kabaca eski Fars minyatürlerini taklit eden fildişi, sarmaşık, tomurcuklanan çiçek desenleriyle süslenmişlerdi. Köhne Şark'ın alameti olarak, kullanıma uygun olmayan bu Batılı nesnelerin hepsinde aynı ibare kazılıydı: "Güney Kore Malı."

Son olayların, modernleşme karşısında aşırı gerici unsurların ürkerek geri çekildiğini göstermediğini, fakat kendisi bir *arkaizm* olan *modernleşmenin* bütün bir kültür ve koca bir halk tarafından yadsındığı manasına geldiğini o zaman anladığımı hissettim.

Şahın talihsizliği bu arkaizmle nikâh kıyması olmuştu. Geçmişin bu parçasını, bu geçmişi artık istemeyen şimdiki zamanda, çürümüş ve despot bir sistem aracılığıyla yaşatması Şahın suçuydu.

Evet, siyasi bir tasarı ve toplumsal dönüşüm ilkesi olarak modernleşme, İran'da geçmişe ait bir olgudur.

Şahın modernleşmeye kazandırmak istediği son biçimleri, salt hataların ve beceriksizliklerin mahvettiğini kastetmiyorum. Rejimin 1963 yılından bu yana üstlendiği tüm o büyük uğraşların şimdi tüm toplumsal sınıflar tarafından yadsındığı doğru.[23] Tarım reformun-

[23] Foucault, Şahın 1963 tarihli "Beyaz Devrimi"ne gönderme yapıyordu. Beyaz Devrim, kısıtlı bir toprak reformu başlatmış ve kadınlara oy hakkı vermişti, fakat demokrasiye açılım içermiyordu. Humeyni ilk siyasi kampanyasını Şahın programını destekleyen halk oylamasına karşı yürütmüştü, ancak program her halükârda yürürlüğe girdi. Şah ise Humeyni'nin üssü olan

dan hoşnutsuz olanlar sadece büyük mülk sahipleri değil, küçük köylü de hoşnutsuz, çünkü kendilerine arazi verilir verilmez borç batağına saplanıp şehre göç etmek zorunda kalıyorlar. Zanaatkârlar ve küçük üretici de memnun değil, çünkü yaratılan iç pazar büyük oranda yabancı mamüllere yaradı.[24] Kapalı çarşı esnafı hoşnutsuz, çünkü günümüzdeki kentleşme biçimleri onları boğuyor. Ulusal sanayi gelişiminin belirli bir seviyeye gelmesine bel bağlayan ama şimdi sermayelerini ancak Kaliforniya bankalarına ya da Paris gayrimenkulüne yatırarak yönetici kastını taklit edebilen varlıklı sınıflar da hoşnutsuz.

Artık istenmeyen "modernleşme," bu yakıcı beceriksizliklerden oluşan bir dizidir. Fakat "modernleşme" aynı zamanda mevcut kralın üstüne yapışmış daha eski bir olgu ve kral için *raison d'être* [varoluş sebebi]. Şahın sadece hükümetinin değil, aynı zamanda hanedanının da temeli modernleşmedir.

Kazak Tugayının başı olan Rıza Han 1921 yılında İngilizler tarafından iktidara getirildiğinde kendisini Atatürk'ün öğrencisi olarak sundu.[25] Şüphesiz tahta el koymuştu, fakat aynı zamanda Mustafa Kemal'den ödünç aldığı üç hedef de belirlemişti: Milliyetçilik, laiklik ve modernleşme. Pehleviler ilk iki amaca ulaşmayı asla başaramadı. Milliyetçilik konusunda, jeopolitiğin ve petrol zenginliğinin getirdiği kısıtlamaları ne gevşetebildiler ne de nasıl gevşeteceklerini biliyorlardı. Baba Pehlevi Rus tehdidini savuşturmak için İngiliz hâkimiyetine sığındı. Oğul Pehlevi bölgeye İngiliz mevcudiyeti ve Sovyet nüfuzu yerine Amerika'nın siyasal, iktisadi, askerî denetimini getirdi. Laiklik için de işler aynı oranda zordu. Ulusal bilincin gerçek ilkesini Şiilik meydana getirdiği için, bu ikisini birbirinden ayırmak isteyen Rıza Şah "Arîlik" kavramını yaymaya çalıştı; tek desteği her yerde hüküm süren Arî ırkın saflığı efsanesiydi. Günün birinde Arî olduklarını keşfetmek halkın nazarında ne anlama geliyordu? Persepolis

---

medreseye saldırarak tepki verdi. Humeyni'nin hayatını kurtarmak isteyen bazı Ulu Ayetullahlar, Humeyni'nin tanınmış bir ilahiyatçı olduğunu, ayetullah unvanını hakettiğini halka duyurdular. O zaman Şah Humeyni'yi Irak'a sürgüne gönderdi. Humeyni 1978 yılına kadar Irak'ta yaşadı.

[24] Solun bağımlı büyüme dediği şeyin bu biçiminde, iç pazar yurtiçinden ziyade yurtdışında üretilen emtiaları satın alır.

[25] Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) Birinci Dünya Savaşı'nın askerî önderlerinden biri ve modern Türkiye'nin kurucusudur. İktidarda olduğu 1923-1938 yıllarında, Müslümanların ağırlıkta olduğu bir ülkede vücuda getirilmiş en laik siyasi sistemi yarattı.

harabelerinde iki bin yıllık bir monarşinin tekrar yüceltilmesinden başka bir anlamı yoktu.

Uluslararası siyaset ve ülke içi durum yüzünden bütün bu Kemalist programdan Pehlevilere sadece modernleşme kaldı. Bu modernleşme şimdi bütünüyle yadsınıyor. Tek sebebi yaşanan aksilikler değil, aynı zamanda ilkece de reddediliyor. Yönetimin can çekişmesinin yanı sıra, perdesi neredeyse altmış yıl önce açılmış olan bir sahnenin son anlarına tanıklık ediyoruz. İslam ülkelerini Avrupa tarzında modernleştirme girişimi bitti bitiyor. Şah tek *raison d'être* buymuş gibi modernleşmeye sarılmış bırakmıyor. Hâlâ 2000[26] yılına bakıyor mudur bilmiyorum, fakat bu meşhur bakışının 1920'lere dayandığını biliyorum.[27]

Avrupa'da olduğu gibi İran'da da teknokratlar var. Bunların işlevi, bir önceki teknokrat kuşağının yaptığı hataları düzeltmek. Ölçülü bir büyümeden, gelişmeden, aynı zamanda çevreden bahsetmekteler. Bunlardan biri, her şeyin yine de yoluna koyulabileceğini, "makul" bir modernleşmenin gerçekleştirilebileceğini, bu modernleşmenin "kültürel kimliği" hesaba katabileceğini, ama bunların olabilmesi için kralın hayallerinden vazgeçmesinin şart olduğunu açıkladı bana. Arkasına dönüp bana duvardaki devasa fotoğrafı gösterdi. Fotoğrafta ufak tefek, maskeli bir adam mücevher kaplı bir tahtın önünde kurumla kasılıyordu. Bu fotoğrafı bana göstermekle, Tocqueville edasıyla şunu söyler gibiydi: "İşte İran'ı bu adamla yöneteceğiz."

Şimdi bile, bu hırslı adam ve onunla birlikte başkaları Şahın iktidarını kısıtlayarak, Şahın hayallerini etkisizleştirerek "modernleşmeyi" sürdürmek istiyor. Günümüz İranında modernleşmenin kof bir ağırlık olduğunu anlamıyorlar.

Birçok vicdansız kişiyi cezbeden yolsuzluğun dürüst insanları bu kadar az ilgilendirmesine her zaman üzülmüşümdür. Ticaretimi-

---

[26] Muhammed Rıza Şah'a göre, 2000 yılına gelindiğinde İran dünyanın "büyük uygarlıklarına" katılmış olacaktı.

[27] Şahın babasına bir gönderme. Rıza Şahın korkutucu bakışına, tüm ayrıntıları sürekli denetlemesine, kişisel düşman olarak gördüğü ya da devlet meselelerinde sorumsuz ve kaprisli davrandığını düşündüğü kişileri hemen tutuklatıp idam ettirmesine dair birçok anlatı vardır. *Hapishanenin Doğuşu* kitabında iktidara dair meşhur "hiyerarşik gözetleme" biçimindeki açıklamasında Foucault da "bakış" terimini kullanmıştır: "Eksiksiz bir terbiyeci aygıt, tek bakışla her şeyi sürekli görmeyi mümkün kılacaktır" (1977a, 173).

zin, sanayimizin ve maliyemizin asıl ekmek kapısı olan spekülasyonun, rüşvetin, hortumculuğun, dolandırıcılığın ciddi ve ayrıntılı bir çözümlemesini sunan siyasal iktisat incelemesi ya da sosyoloji, tarih kitabı biliyor musunuz?

Tahran'da en sonunda adamımla tanıştım. Muzip gözlere sahip çetin bir iktisatçı.

"Hayır," dedi bana, "ülkenin gelişimini tehlikeye atan talihsizlik ne yolsuzluk, ne de hanedanın zayıflığıydı. Yolsuzluk her daim hanedanın iktidarını uygulama şekli ve iktisadın temel mekanizması olmuştur. Despotluğu ve modernleşmeyi bir arada tutan şey yolsuzluktu. Lütfen bunu az çok gizli bir ahlaksızlık olarak görmeyin. *Rejim* budur."

Sonra "Pehlevi yolsuzlukları" hakkında fevkalade bir sunum dinleme ayrıcalığını tattım. Akıllı profesör çok şey biliyordu. Ülkesinin geleneksel zenginliğiyle olan ilintisi eski zaman dalaverelerine aşina olabilmesine yeterli olanak sağlamıştı, uzmanlık alanı da günümüz mevzuatlarını anlamasına yardımcı oluyordu.

Sırf yabancı desteğiyle iktidara kavuşmuş tanınmayan bu adamın, Rıza Şah'ın, yırtıcı fetihlerin sonucunda kendisini ülkenin iktisadına nasıl kazıdığını gösterdi bana. Büyük feodallerin hazinelere el koymuş, sonra da Hazar Denizi'nin kıyılarındaki verimli toprakların büyük kısmını zaptetmişti. Halihazırdaki ekibin sistemini de açıkladı bana. Hükümet kredileri, bankalar birliği, Pehlevi Vakfı'na benzer borç kurumları gibi modern yöntemleri,[28] ayrıca çok eski biçimleri de kullanıyorlar. Burada söz konusu olan bir aile ferdine tanınan ayrıcalıklar ya da Şahın gözdesine bağlanan gelirlerdir: "Erkek kardeşlerden birine gayrimenkul; ikiz kızkardeşine uyuşturucu trafiği; oğluna antika ticareti; Félix Agayan'a şeker; Tufanyan'a silah ticareti; Develu'ya havyar."[29] Fıstık ticareti bile parsellenmişti. Bütün bu

---

[28] Kamusal ve özel yardımlarla desteklenen, görünüşte hayırsever bir vakıf olan Pehlevi Vakfı, yetmişli yıllarda aşırı zenginleşmişti. 1978 Eylülünde, eleştirilerin baskısıyla hükümet bu vakfın mali yapısı hakkında soruşturma açtı.

[29] Foucault muhtemelen Gulamrıza Pehlevi'ye (Şahın erkek kardeşi), Eşref Pehlevi'ye (Şahın kızkardeşi) ve Eşref'in oğlu Şahram Şefik'e gönderme yapıyor. Prenses Eşref, uyuşturucu ticaretine karıştığını ima eden bir makale yayımlayan *Le Monde*'a açtığı davayı kazandı. Félix Agayan, Ermeni azınlığı temsil eden bir senatördü, ayrıca Şahın yakın sırdaşlarından biriydi. Hasan Tufanyan, silah sözleşmelerinden yasadışı para kazanan bir hava kuvvetleri generaliydi. Devrimci ayaklanmalar sırasında savunma bakanının

"modernleşme" birçok şeye el konulmasına yol açtı. Ümran Bankası sayesinde tarım reformunun kârları Şahın ve ailesinin eline geçti. Tahran'daki yeni inşaat projeleri ganimet gibi dağıtıldı.

Küçük bir menfaatçiler zümresi, iktisadi gelişim teşebbüslerinin dokusuna bir fetih hakkı işliyor. Yabancı şirketlerin petrolden kendisine bıraktığı tüm kazancı hükümetin "kendi" polisini, "kendi" ordusunu edinmek için harcadığını ve Batılılarla muhteşem, verimli sözleşmeler imzaladığını eklersek, İran halkının Pehlevilere bakınca bir işgal idaresi gördüğünü anlamamak mümkün mü? Yüzyılın başından itibaren İran'a boyun eğdiren tüm sömürge rejimleriyle aynı biçime sahip ve onlarla aynı çağa mensup bir rejimdir bu.

Dolayısıyla, çok eski bir ülke için fazlasıyla modern bir kralın talihinden ve talihsizliklerinden daha fazla bahsetmeyin bize, size yalvarırım. İran'da eski olan şey, Şahtır. Şah elli yaşında ve zamanın yüz yıl gerisinde. Yırtıcı kralların zamanına ait o. Eski moda bir hayali var, ülkesini laikleşme ve sanayileşme aracılığıyla açmayı düşlüyor. Bugün arkaik olan şey, Şahın modernleşme tasarısı, despot silahları ve rüşvet sistemidir. Arkaizm olan şey "bu rejimdir."

Tahran: Şaha Karşı İman

İlk baskısı *Corriere della serra*'da 8 Ekim 1978'de.[30]

Tahran—Tahran yatay bir eksen boyunca ikiye bölünmüş durumda. Devasa inşaat alanlarının ortasında şehrin varlıklı kesimi yavaş yavaş dağ eteğine, soğuk havaya doğru tırmanıyor. Bahçeli villaların çevresini yüksek duvarlar ve sağlam metal kapılar kapatmış. Güneyde kapalı çarşı, tarihî şehir merkezi ve yoksul varoşlar var. Çeperde çok alçak,

---

yardımcısı olmuştu. Develu Kaçar, Şahın iyi arkadaşlarındandı, yetmişlerin sonuna doğru İsviçre hükümeti tarafından yasadışı uyuşturucu ticareti yapmakla itham edildi. Şah onu İsviçre'den özel uçağıyla kaçırdı, böylece Avrupa basınında bir skandal yaratmış oldu.

[30] *Dits et écrits* editörlerine göre Foucault'nun önerdiği başlık, "İmamı Beklemek" idi. Şiilik konusunda anlattıkları, 20 Eylül 1978 tarihinde dindar Kum kentinde Ulu Ayetullah Kazım Şeriatmedari ile buluşmasından öğrendiklerini içeriyordu. Şeriatmedari, Humeyni'nin sürgün olduğu dönemde İran içindeki en önemli Şii din adamıydı. Humeyni'den daha ılımlı olan Şeriatmedari 1979'dan sonra bir kenara itildi ve ev hapsinde tutuldu.

baraka tarzı binalar göz alabildiğine açık, tozlu ovaya karışıyor. Biraz daha ötede şehir çöküyor, çünkü Tahran'ı inşa etmek için gerekli olan kil yüzyıllardır buradaki devasa çukurlardan kazılıp çıkartılıyor. Kraliyet sarayı ve Hilton Hoteli seviyesinin beş, altı yüz metre aşağısına, şehir boş döküm kalıplarını bırakmış. Burada, deliklerin üzerinde kırmızı, siyah tenteler yerleşim yeri yaratmak için gerilmiş.

Şehrin bittiği ve çölün hissedilmeye başlandığı bu yerde iki zıt dalga bir araya geliyor. Tarım reformu fiyaskosu yüzünden evlerini terk etmek zorunda kalan köylülerle kentleşmenin zaferlerinden ötürü şehir dışına sürülen kent sakinleri. Bu görüngü İran'ın bütününü tanımlıyor, çünkü on yıl içinde kentli nüfus dokuz milyondan on yedi milyona yükseldi.

Bugün, her Cuma olduğu gibi, hafta boyunca yan yana duran şehrin iki yarısı birbirinden ayrıldı. Kuzey kesmi daha da kuzeye, Hazar Denizi'nin kumsallarına akın etti. Güney kesimi daha da güneye, Şah Rey bölgesine ve İmam Rıza'nın [torununun-torununun] oğlunun yattığı eski türbeye[31] gitti. Türbenin etrafı ana baba günü gibi. Avrupalı biri şehrin hangi kısmının panayır, hangi kısmının ibadet yeri olduğunu muhtemelen ayırt edemez. Aslında mevcut kral bu akımı bir parça dizginlemeye çalışmıştı. Buraya çok yakın bir yerde kendi babasının anıtmezarını dikti. Babası Rıza Şah da bir zamanlar sadece sebze bahçelerinin olduğu yere büyük bir bulvar inşa ettirmiş ve beton alanlar serpiştirmişti. Burada partiler tertipliyor ve yabancı delegasyonları kabul ediyordu, fakat hepsi nafile, çünkü ölüler arasındaki rekabette her Cuma imamın [torununun-torununun] oğlu kralın babasına üstün gelir.

"Bu aşamada, ellerinde başka ne kaldı?" sorusu, sık sorulan bir sorudur. "Geleneksel yaşamlarından mahrum edildiler. Hayatlarının eğreti ve dar olduğu kesindi. Fakat, onları çiftliklerinden ve atölyelerinden koparmak, onlara sadece toprak kaldırma ve inşaat işlerinden kazanılacak bir ücreti vadetmek (bu da ancak ara sıra), bu insanları kalıcı işsizliğe mahkûm etmek demektir. Bu şekilde yerinden yurdundan olan insanların camilerde ve dinî cemaatlerde buldukları barınaktan başka sığınacak yerleri var mı?"

Evde kalanlar ise benzer fakat görünmez bir "doku nakli" geçirir. Eskiden şahsa ait arsa olan yerlerde tarım alanları açma girişimleri var. İhracata yönelik ziraat mahsulü üretme girişimleri mevcut, oysa aynı yerde tarımı yapılan ürünler artık ithal ediliyor. Yeni

[31] İmam Ali Rıza sekizinci Şii imamıydı (765-818).

idari yapılar kurmak için teşebbüsler var. Birkaç ay önce, ıssız bir yolda bir tabela motorculara "Meybod'a hoşgeldiniz" diyordu. Boşu boşuna arandı ama Meybod'tan bir ize rastlanamadı. Yöre halkına sorulduğunda neden bahsedildiğini anlamadılar bile. Bu soruşturma, etrafa dağılmış beş mezradan sadece bürokratlar için var olan bir kasabanın yaratıldığını, bu işte şüphesiz bir toprak spekülasyonu döndüğünü ortaya çıkardı. Şu an için kimse, toprağa köksüz bir coğrafya gibi fırlatılmış[32] bu şehri umursamıyor, fakat kısa süre sonra bu insanlar farklı şekilde yönetilecek, başka şekilde yaşamaya zorlanacaklar, birbirleriyle farklı ilişkiler kurmaları gerekecek, belki de yurtlarını kaybedecekler.

İslam yüzyıllar boyunca gündelik yaşamı, aile bağlarını ve toplumsal ilişkileri itinayla düzenleyegelmiştir, dolayısıyla kişi korunma ihtiyacı duyuyorsa, kişi kendisinin ne olduğunu bulacaksa, İslam dışında nereye bakabilir? İslamın iyi talihini meydana getiren şey şiddeti ve durağanlığı değil midir? Bir sosyolog bana İslamın "sığınak olarak değerinden" bahsetmişti.[33] Fakat bana kalırsa bu adam, ülkesini iyi tanısa da, aşırı Batılılık yüzünden yanılıyor (belki de Avrupalı olmamdan ötürü benim karşımda tedbirli davrandığı için).

Başkaldırıda verilen kurbanlar için Tahran'ın "Cennet" ismini taşıyan muazzam mezarlığında[34] sekiz gün önce düzenlenen anma etkinliğini unutmayalım. Ölüler ince çimento tabakasının altındaki sığ toprakta uyurken, ölülerin aileleri, arkadaşları ve binlerce insan dua ediyordu. Feryat figan ağlıyor, kollarını havaya kaldırıyorlardı. Oysa ikindinin ilk saatlerinde, mollaların siyah ve gri cübbeleri çevresinde tartışmalar çoktan başlamıştı, hem de ne şiddetle! Şah devrilecek, er mi geç mi? Amerikalılar kovulacak, ama nasıl? Silahlara sarılacaklar mı, yoksa bekleyecekler mi? Parlamentoda rejime satasıp İran'a özgürlüğün geri geldiği izlenimini dünyaya veren muhalefet milletvekilleri desteklenecek mi lanetlenecek mi? Akşamın geç saatlerinde ulema etrafında gruplar oluştu, dağıldı, sonra yeniden oluştu. Siyasetin heyacanı içinde ölüler unutulmadı; hakettikleri

---

[32] Bu, yerel özellikleri ya da hassasiyetleri hesaba katmadan bir gelişim planına sadık kalarak haritaya çizgiler çizen coğrafyacı düşüncesini akla getiriyor.

[33] Muhtemelen İhsan Narakî'ye gönderme. Foucault, daha önce Paris'ten tanıdığı bu kişiyi İran'da da ziyaret etmişti.

[34] Bu, Zehra Cenneti mezarlığıdır (Beheşt-i Zehra); o zamanlar Tahran'ın yaklaşık beş mil güneyinde bir vaha içindeydi.

hürmeti gördüler.

Dahası, sekiz gün önce binlerce gösterici çıplak elleriyle silahlı askerler önünde Tahran sokaklarına dökülmüş, "İslam, İslam!" diye bağırıyordu; "Askerler, kardeşlerim, kardeşlerinizi vurmak niye? Bizimle gelin, Kuran'ı kurtaralım!"; "Humeyni, Hüseyin'in mirasçısı, Humeyni, senin ayak izlerini takip ediyoruz." Bizim belirlediğimiz kategorilere göre "solcu" sayılacak birden fazla öğrencinin, taleplerini yazdıkları afişlere büyük harflerle "İslamcı Hükümet" ifadesini kazıdığını ve gerilmiş kollarıyla afişleri yukarı kaldırdığını biliyorum.

Daha da geriye gitmek gerekir. Bütün bu yıl boyunca, tüm İran'da kutlamalardan anma törenlerine, ibadetlerden vaazlara, namazlara kadar her yerde ayaklanmalar yaşandı. Tahran, Abadan'ın ölülerini andı, Tebriz Isfahan'ın ölülerini, Isfahan da Kum'un ölülerini. Yüzlerce evin önüne dikili büyük ağaçların dallarına asılmış beyaz, kırmızı, yeşil fenerler gece çöktükten sonra yakıldı.[35] Henüz öldürülmüş oğlanların "düğün yatağıydı" bu.[36] Gün içinde camilerde mollalar Şahın, Amerikalıların, Batının ve Batı maddeciliğinin aleyhinde öfkeyle konuşuyordu. Kuran ve İslam adına halkı rejime karşı savaşmaya çağırıyorlardı. Kalabalık camiye sığmazsa, sokaklara hoparlörler yerleştiriliyordu. Floransa'da Savonarola'mn, Münster'de Anabaptistlerin ya da Cromwell devrinde Presbiteryenlerin[37] sesleri herhalde ancak bu kadar korkunç çıkmıştır; işte bu ses bütün köyde, bütün mahallede yankılanıyordu. Bu vaazların birçoğu kaydedilmişti ve kasetler tüm İran'da elden ele dolaşıyordu. Tahran'da, hiç de dindar olmayan bir yazar bana bu kasetleri dinletti. Bu kasetler ne geri çekilmeyi ne de saklanmayı çağrıştırır görünüyordu. İntizamsızlığı ya da korkuyu da çağrıştırmıyorlardı.

Önce inançlı kişileri çarpışmaya çağıran, sonra da çarpışmada düşenleri anan bu din, ölümden derinden etkilenmiyor mu diye ona sormam gerekmedi bile; belki de bu din, zaferden çok şehitliğe odaklanmıştı. Sorsaydım şu yanıtı vereceğini biliyordum: "Sizin, siz

---

[35] Beyaz, kırmızı ve yeşil, İran'ın milli renkleridir.

[36] İslam topluluklarında, ölen bekâr erkekler için bir "düğün odası" (*hacle*) yapma geleneği vardır. Odada ölünün resimleriyle, bol bol çiçekle ve ışıklarla süslenmiş büyük cam bir kutu bulunması tipiktir.

[37] On yedinci yüzyılda Oliver Cromwell'in İngiliz Devriminin ötesinde Foucault, burada on beşinci yüzyılın İtalyan dinî önderi Girolamo Savonarola'ya ve on altıncı yüzyıl başında Münster'de gerçekleşen köktenci Protestan köylü ayaklanmasına gönderme yapıyordu.

Batılıların zihnini meşgul eden şey ölümdür. Ölümün sizi yaşamdan koparmasını beklersiniz ve o da size yaşamdan nasıl vazgeçileceğini öğretir. Bize gelince, biz ölülerimize özen gösteririz, çünkü onlar bizi hayata bağlar. Ellerimizi onlara uzatırız, bizi adaletin daimi yükümlülüklerine bağlasınlar diye. Bize doğrudan ve doğrunun muzaffer olması için girişilmesi gereken mücadeleden bahsederler."

İranlıların en çok dudak büktüğü, onlara en aptalca, en sığ görünen ifadenin ne olduğunu biliyor musunuz? "Din halkların afyonudur."[38] Mevcut hanedanın devrine kadar, mollalar camilerde vaaz verirken yanlarında ateşli silah bulundururdu.

İranlıların yaklaşık yüzde doksanı Şiidir. On İkinci İmamın dönüşünü bekliyorlar, dünyaya gerçek İslam düzeninin egemenliğini getirecekmiş.[39] Bu öğreti, o büyük hadisenin yarın gerçekleşeceğini her gün ilan etmese de, dünyanın bütün sefaletini sorgusuz sualsiz kabul ediyor değil. Ayetullah Şeriatmedari'yle tanıştığımda (bugün İran'da en yüksek ruhani merci şüphesiz odur), bana söylediği ilk cümlelerden biri şuydu: "Mehdi'yi bekliyoruz, ama iyi bir hükümetimiz olsun diye her gün savaşıyoruz." Yerleşik iktidarın karşısında Şiilik, müminleri dinmeyen bir huzursuzlukla silahlandırıyor. Siyasetin ve dinin koyun koyuna yattığı yerde, onlara gayret aşılıyor.

Öncelikle, bu bir iman meselesidir. Şiilere göre Kuran adildir, çünkü Allah'ın iradesini dışavurur, fakat adil olmayı isteyen Allah'ın kendisidir. Şeriatı meydana getiren adalettir, adaleti meydana getiren şeriat değil. Elbette adalet, Allah'ın Peygambere yazdırdığı "bu" metinde bulunmak zorundadır. Ancak insan bu adaletin şifresini hayatın akışında, deyişlerde, hikmette, imamların örnek fedakârlıklarında çözebilir; Peygamber ocağında[40] Ali'den sonra doğmuş olan bu imamlar, eski eşitlikçi adalet sistemini unutmuş kibirli aristokratlar olan halifelerin yozlaşmış yönetimleri elinde zulüm görmüştür. İnsanlara görünüp eşitlikçi sistemi en mükemmel şekliyle tesis edecek olan On İkinci İmam'ı beklerken, kötü güçlere karşı müminler cemaatini bilgi aracılığıyla, Ali'ye ve soyuna duyulan sevgi aracılığıyla, hatta şehadet aracılığıyla savunmak gereklidir.

---

[38] Marx'ın ünlü sözüne bir gönderme (1843, 175).

[39] On ikinci, yani Gizli İmam, Mehdi, yani Mesihtir; saklanması Şiiliğin batınîlik ve gizemcilik geleneğine anlam verir, oysa Sünnilerin geleneği daha devletçidir.

[40] Bunlar, Ali'nin oğulları ve torunlarıdır, Ali'yle birlikte Şiiliğin on iki imamını meydana getirirler.

Dolayısıyla bir teşkilatlanma meselesidir bu. Şii ulema içinde dinî otorite hiyerarşi tarafından belirlenmez. İnsan sadece dinlemek istediği din adamını takip eder. Kralla, kralın polisiyle ve orduyla yüzleşirken koca bir halkın sokaklara dökülmesini sağlayan zamanın Ulu Ayetullahları hiç kimse tarafından tahta çıkarılmış değildir. İnsanlar onları *dinliyor*. En küçük cemaatlerde bile geçerlidir bu. Mahalle ve köy mollaları, sözlerinin cezbettiği insanları etraflarında topluyor. Bu gönüllüler sayesinde geçiniyorlar, eğittikleri öğrencileri bu insanlar sayesinde destekliyorlar, yine onlar sayesinde nüfuz sahibi oluyorlar. Adaletsizliği lanetlemeye, hükümeti eleştirmeye, kabul edilemez yasal önlemlere karşı ayaklanmaya ve suçluları tespit edip tedavi reçetesini belirlemeye yönelik amansız talepleri de bu insanlardan geliyor. Bu din adamları, cemaatin öfkesinin ve emellerinin izine rastladığımız fotoğraf baskıları gibidir. Akıntının tersine yüzmek isterlerse, iktidarlarını kaybederler, oysa iktidarları karşılıklı konuşmayı ve dinlemeyi mesken tutmuştur.

Fakat işi abartmayalım. Şii ulema devrimci bir güç değildir. On yedinci yüzyıldan bu yana ulema, resmî dini sevk ve idare etmiştir. Camiler ve evliya türbeleri hatırı sayılır bağışlar kabul etmiştir. Ulemanın ellerinde kayda değer miktarda mal birikmiş, bu da iktidar sahipleriyle hem ihtilaf yaşamalarına hem de suç ortaklığı yapmalarına yol açmıştır. Bu durum aynı zamanda birçok dalgalanmaya sebebiyet vermiştir, her ne kadar mollalar, özellikle de en mütevazı olanları çoğunlukla isyancıların yanında yer almış olsa da. Örneğin, Ayetullah Kâşânî, Musaddık'ı desteklediği zaman halktan en büyük itibarı görmüştü. Taraf değiştirdikten sonra unutulmuştur.[41]

Mollalar hiç de "devrimci" değildir, hem de terimin halkçı anlamında bile. Gelgelelim bu, hükümete ve nefret uyandıran modernleşmeye karşı Şiiliğin ileri sürdüğü tek şeyin eylemsizlik olduğu anlamına gelmez. Bu, Şiiliğin halk arasında çok yaygın bir ideoloji oluşturduğu ve gerçek devrimcilerin bir müddet buna katılmak zorunda kaldığı anlamına gelmez. Şiilik, başka sözcük bulma becerisinden yoksun birilerinin emellerini nakletmek için kullanmak zorunda kaldığı basit bir kelime dağarcığından çok daha fazlasıdır. Bugün ve geçmişte defalarca, sade halkı harekete geçirir geçirmez siyasi mücadelenin kavuşmuş olduğu biçimdir Şiilik. Hoşnutsuzluk, öfke, sefalet, çaresizlik biçimlerinin binlercesini bir *güce* dönüştürür.

[41] Ayetullah Ebulkasım Kâşânî, 1953 darbesinden hemen önce Musaddık'a sırt çevirdi, bu da darbeyi kolaylaştırmış olabilir.

Bu biçimleri bir güce dönüştürür, çünkü kendisi bir ifade biçimidir, bir toplumsal ilişki kipidir, esnek ve kabul gören temel bir örgütleniştir, birlikte olmanın bir yoludur, dinlemenin ve konuşmanın bir yoludur, ayrıca insanın başkaları tarafından dinlenmesini ve arzuladığı şeyi başkalarıyla birlikte arzulamasını mümkün kılar.

Persin şaşırtıcı bir kaderi olmuştur. Tarihin şafağında devleti ve hükümeti icat etmiştir. Kendi devlet ve hükümet modellerini İslama vermiş, yöneticileri de Arap İmparatorluğunun idari kadrolarını doldurmuştur. Ama aynı İslamdan türettiği din, devlet iktidarına karşı çıkabilen bir halkın derinliklerine ait olan her şeye, yüzyıllar boyunca indirgenemez [*irréducible*][42] bir güç vermekten asla vazgeçmemiştir.

İranlılar Ne Düşlüyor [*Révent*]?

İlk baskısı Le Nouvel Observateur'de, 16-22 Ekim 1978.[43]

"Bizi asla kendi rızalarıyla rahat bırakmayacaklar. Nasıl Vietnam'ı isteyerek terk etmedilerse, buradan da gitmeyecekler." Vietnam'ı elden çıkarmak istemiyorlardı belki ama İran'ı kaybetmeye hepten niyetleri yok, yanıtını vermek istedim, çünkü burası Ortadoğu, burada petrol var. Bugün, Camp David'ten[44] sonra Lübnan'ı Suriye'nin egemenliğine, dolayısıyla Sovyet etkisine teslim etmeye hazır görünüyorlar. Fakat Amerika Birleşik Devletleri, koşullara göre Doğudan müdahale etmelerini ya da barışı gözetmelerini mümkün kılacak bir mevkiden kendisini mahrum etmeye hazır mı?

Amerikalılar Şahı yeni bir güç denemesine, ikinci bir "Kara Cuma"ya zorlayacak mı? Üniversitede derslerin yeniden başlaması, son grevler, yeniden alevlenen huzursuzluklar ve önümüzdeki ayın

[42] Bunu ayrıca "uzlaşmaz" ya da "inatçı" diye çevirmek de mümkün.

[43] Foucault'nun İran hakkında yazdığı makalelerden ilk Fransızca basılanı budur. "Düşlemek" anlamında Fransızcada iki fiil var: *Réver* ve *songer*. İlki, duygusal ya da kendiliğinden bir şeyi düşlemek anlamındadır ve İngilizcedeki *reverie* [hayale dalmak] kelimesiyle akrabadır. İkinci kelimede, düşlemek daha çok düşünceye ve kafa yormaya dayanır.

[44] 1978 Eylül tarihli Camp David Anlaşması'na gönderme; ABD başkanı Jimmy Carter'ın aracı olmasıyla İsrail Başbakanı Menachem Begin ve Mısır Başkanı Enver Sedat arasında imzalanmıştı. Böylece Mısır İsrail'le diplomatik ilişki kuran ilk Arap devleti oldu, ama Filistinlilerin hakları kapsamında hiçbir somut adım atılmadı.

dinî bayramları böyle bir fırsat yaratabilir. Rejimi demir yumrukla savunacak adam, SAVAK'ın mevcut başkanı Moghadam'dır.[45]

Ancak bu yedek plan. Şu an için en çok istenen ya da en muhtemel plan bu değil. Kesinlikle işe yarar denemez: Bazı generallere güvenilse de, orduya güvenilip güvenilmeyeceği açık değil. Belli bir açıdan bakılınca, bu plan fayda etmez, çünkü ortada "komünist tehdidi" yok: Dışarıdan böyle bir tehdit görünmüyor, çünkü son yirmi beş yılda SSCB'nin İran'a el uzatmayacağı konusunda fikir birliğine varıldı; içeride de böyle bir tehdit yok, çünkü ancak Sovyetlerden duyulan korku Amerikalılara duyulan öfkeye denk.

İster Şahın danışmanları, Amerikalı uzmanlar, düzenin teknokratları, ister siyasi muhalefet grupları (Ulusal Cephe ya da "sosyalist yönelimli" kişiler)[46] olsun, bu son haftalarda herkes aşağı yukarı gönüllü olarak "hızlandırılmış bir iç özgürleşme" girişiminde bulunmayı ya da bunun gerçekleşmesine mani olmamayı kabul ediyor. Şu an için siyasi önderliğin gözdesi, İspanyol modelidir.[47] Bu model İran'a uyar mı? Pek çok teknik sorun mevcut. Tarihle ilgili sorular var: Şimdi mi ya da daha sonra mı, başka bir şiddet hadisesi daha yaşanmalı mı? Bireylerle ilgili sorular var: Şahla mı Şahsız mı? Belki oğlu, karısıyla birlikte? Eski başbakan Eminî,[48] operasyonu yürütmesi için saptanmış bu eski diplomat zaten yıpranmadı mı?

KRAL VE ERMİŞ

Bununla birlikte, İran ve İspanya arasında azımsanmayacak farklar bulunuyor. İran'da iktisadi gelişmenin başarısızlığa uğraması

---

[45] General Nâsır Moghadam 1978 yılında SAVAK'ın, yani rejimin kötü şöhretli siyasi polisinin başına atanmıştı. 1979'da idam edildi.

[46] 1949 Ekiminde kurulmuş olan Ulusal Cephe, Musaddık'ın vasiyetini sahiplenen laik milliyetçi bir partiydi. 1978 yılında partiyi Kerim Sencabi temsil ediyordu.

[47] Diktatör Francisco Franco'nun 1975'te ölmesinden sonra İspanya, faşist diktatörlükten meşruti monarşiye hızlı ve barışçıl bir şekilde geçti. Son kırk yıldır ilk defa 1977 yılında serbest seçimler yapıldı. Bu seçimle birlikte solcu partiler parlamentoda çoğunluğu kazandı.

[48] Ali Eminî ılımlı bir siyasetçiydi, Birleşik Devletler'e yakın olduğu düşünülüyordu. 1978 Eylülünde Şaha tam yönetimden geri adım atmasını ve tüm muhalif partileri içine alacak bir koalisyon hükümeti kurmasını tavsiye etti.

liberal, modern, Batılılaşmış bir rejim için temel oluşturulmasını engellemiştir. Bilakis İran'da aşağıdan muazzam bir hareket yükselerek bu sene içinde patlamış, yavaş yavaş yeniden yapılandırılan siyasi partileri sarsmıştır. Bu hareket yarım milyon insanı Tahran sokaklarına dökmüş, makineli tüfeklerle ve tanklarla karşı karşıya getirmiştir.

Sadece "Şaha Ölüm" diye bağırmıyorlardı, aynı zamanda "İslam, İslam, Humeyni, Peşinden Geleceğiz," çığlıkları da yükseliyordu, hatta "Kral Humeyni" diyenler de vardı.

İran'daki durum, kralın ve ermişin, silahlı egemenin ve sefil sürgünün geleneksel sancakları altında düzenlenen bir atlı mızrak dövüşü gibi anlaşılabilir; despotun karşılaştığı adam çıplak elleriyle dövüş meydanına çıkıyor ve halk onu bağrına basıyor. Bu imgenin kendi gücü olduğu gibi, milyonlarca ölünün imzasını attığı bir gerçeklikten de bahsediyor.[49]

İktidar yapısında bir çatlak oluşturmadan hızlaca liberalleşme düşüncesi, aşağıdan gelen hareketin sistem içinde özümleneceğini ya da etkisiz hale geleceğini varsayıyor. Bu aşamada, söz konusu hareketin nereye ve ne kadar ileri gitmeye niyet ettiği anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, sığınak aradığı Paris'te dün Ayetullah Humeyni, tüm baskılara rağmen "bu oyunu bozdu."

Öğrencilere bir çağrıda bulundu, fakat aynı zamanda Müslüman cemaate ve orduya da hitap ediyordu. Kuran adına ve milliyetçilik adına seçimlerle, anayasayla ve benzer konularla ilgili tavizlere karşı çıkmalarını istedi.

Şah karşıtı muhalefet içinde uzun süre önce öngörülmüş bir çatlak mı açılıyor? Muhalefetin "siyasetçileri" insanları rahatlamaya çalışıyor: "İyi oluyor," diyorlar. "Humeyni rest çekerek Şah ve Amerikalılar karşısında konumumuzu pekiştiriyor. Her halükârda onun ismi yalnızca haykırışlarda yankılanıyor, çünkü bir programı yok. Unutmayınız ki 1963'ten bu yana siyasi partiler susturulmuştur.[50] Şu an için Humeyni'yi destekliyoruz, fakat diktatörlük feshedilince, bütün bu sis dağılacak. Hakiki siyaset başa geçecek ve yaşlı vaizi unutmamız uzun sürmeyecek." Oysa bu haftasonu ayetullahın Paris varoşlarındaki pek de gizli olmayan malikanesi etrafındaki onca çalkantı, ayrıca İran'ın "önemli" şahıslarının bu eve girip çıkmaları,

---

[49] Foucault burada muhtemelen "binlerce" yazmaya niyetlenmişti.

[50] Bu dönemde devlet tarafından kurulan iki parti şunlardır: Mardom Parti (Halkın Partisi) ve Iran-i Novin Parti (Yeni İran Partisi).

bu aceleci iyimserlikle çelişiyor. Tüm bunlar, on beş yıldır sürgün hayatı yaşayan yaşlı bir adam ile onun adını anan halkı arasındaki gizemli akımın gücüne inanıldığını kanıtlıyor.

Bu akımdan birkaç ay önce haberdar oldum, o zamandan beri doğası ilgimi çekiyor. Birçok aklı başında uzmanın şunu tekrarlaması itiraf etmeliyim ki beni bezdirmişti: "Biz onların ne istemediklerini biliyoruz, ama onlar ne istediklerini hâlâ bilmiyor."

"Ne istiyorsunuz?" Aklımda bir tek bu soruyla olayların hemen ertesi günü Tahran ve Kum sokaklarında yürüdüm. Meslekten siyasetçilere bu soruyu sormamaya özen gösterdim. Bunun yerine dinî önderlerle, öğrencilerle, İslamın sorunlarını ele alan aydınlarla ve 1976'da silahlı mücadeleden vazgeçip geleneksel toplum içinde tamamen farklı tarzda çalışmaya karar vermiş eski gerilla savaşçılarıyla zaman zaman uzun süren sohbetler yapmayı tercih ettim.[51]

"Ne istiyorsunuz?" İran'da kaldığım süre boyunca, bir kez bile "devrim" kelimesini duymadım, buna karşılık her beş kişiden dördü "İslamcı hükümet" diye yanıt veriyordu. Süpriz değildi bu. Ayetullah Humeyni gazetecilere bunu kısa ve öz bir yanıt olarak vermişti ve yanıt o noktada saplanıp kalmıştı.

İran gibi Arap ya da Sünni olmayan büyük bir Müslüman çoğunluğa sahip, dolayısıyla Pan-İslamcılığa ya da Pan-Arapçılığa kimi ülkelere kıyasla daha dirençli olan bir ülkede İslamcı hükümet ne anlama gelir?

Aslında Şiilik, "İslamcı hükümet" arzusuna özgün bir renk vermesi muhtemel sayısız özellik sergiler. Örgütlenişine bakacak olursak, ulema içinde hiyerarşi yoktur, dinî önderler birbirlerinden belirli oranda bağımsızdır, fakat kendilerini dinleyenlere bağımlıdırlar (hatta mali bağımlılıkları bulunur) ve katıksız manevi otoriteye önem verilir. Nüfuzunu sürdürebilmek için ulemanın oynamak zorunda olduğu hem yansıtıcılık hem de kılavuzluk rolü örgütlenmelerinin özüdür. Şii öğretiye gelirsek, son peygamberin hakikati tamamına erdirip mühürlemediği ilkesi geçerli. Muhammed'in ardından başka bir vahiy çevrimi, imamların tamamlanmamış çevrimi başlar. İmamlar sözleriyle, örnek oluşlarıyla, ayrıca şehadetleriyle her za-

---

[51] Marksist Leninist Halkın Fedaileri ve İslamcı solcu Halkın Mücahitleri örgütlerinin eylemlerinin Şah tarafından baskı altına alınmasıyla bunların üç yüzden fazla üyesi hayatını kaybetti. O zaman bazıları bu siyaset tarzını bıraktı, fakat kalanlar da oldu, böylece 1978-79 dönemide bu gruplar, özellikle solcu öğrenciler arasında ortaya çıkabildi.

man aynı, her zaman değişken bir ışık taşır. Bu ışık, şeriatı içeriden aydınlatma becerisine sahiptir. Şeriatın sadece muhafaza edilmesi beklenmez, barındırdığı manevi anlamı da zamanla dışarı yaymalıdır. On İkinci İmam, vadedilmiş dönüşünden önce görünmez olsa da, ne tamamen ne de sonsuza kadar kayıptır. İmamın dönmesini yine insanlar kendileri sağlayacaktır; bu iş için, ayırdına vardıkları hakikatin onları ne ölçüde aydınlattığı önemlidir.

Şiiliğe göre İmamın iktidarı dışındaki tüm iktidarların kötü olduğu söylenir. Görebildiğimiz gibi, işler daha karmaşık. Tanışmamızın ilk dakikalarında Ayetullah Şeriatmedari'nin bana söylediği şuydu: "İmamın dönüşünü bekliyoruz, ancak bu, iyi bir hükümete sahip olma olanağından vazgeçtiğimiz anlamına gelmez. Ahiret gününü bekleseniz de, siz Hıristiyanların da ulaşmaya çabaladığı şey bu." Sözlerine sahihlik katacaksa ekleyeyim, beni kabul ettiğinde ayetullahın yanında İran İnsan Hakları Komitesi'nin[52] bazı üyeleri vardı.

Bir konu açıklığa kavuşmalı. "İslamcı hükümet" derken İran'da hiç kimse ulemanın gözetim ya da denetim rolünü üstlendiği siyasi bir rejimi kastetmiyor. Bana kalırsa "İslamcı hükümet" ifadesi iki farklı olgu düzenine işaret ediyor.

Bazıları bana, hiçbir aşağılayıcı imada bulunmadan bunun "bir ütopya" olduğunu söyledi. Çoğunluk, "bir ülküdür" dedi. Her halükârda, hem çok eskiye hem de uzak geleceğe ait bir olgudur, İslamın Peygamber zamanında büründüğü haline geri dönme düşüncesidir, fakat aynı zamanda itaati sürdürmek yerine sadakati yenilemenin mümkün olacağı aydınlık ve uzak bir noktaya ilerlemek anlamına gelir. Bu ülkünün peşinden giderken, İslamın yaratıcılığına inanmanın yanı sıra legalizme itimat etmemek bana kalırsa olmazsa olmazdır.

Bir din yetkilisi bana, Kuran'ın kesin yanıtlar verme iddiasında olmadığı tüm sorulara ışık tutabilmek amacıyla sivil ve dinî uzman-

[52] Önde gelen İslamcılardan Mehdi Bezirgân'ın başını çektiği bir grup; Foucault ve Şeriatmedari arasındaki sohbette Bezirgân tercüman olarak hizmet etmişti. 1977 yılında Bezirgân'la birlikte birileri daha İran İnsan Hakları ve Özgürlüğü Savunma Komitesi'nin kurulmasına yardımcı oldular. Bu komite, laik insan hakları aktivistleri ile ulema arasında kilit bir bağlantı haline geldi. 1979 yılında Humeyni yönetiminin ilk başbakanı oldu. Amerikan Elçiliği'nde rehine alınmasına karşı çıkan Bezirgân 1979'un sonuna doğru istifa etti.

ların, akademisyenlerin ve müminlerin uzun süre çalışması gerekeceğini açıklamıştı. Fakat burada genel istikameti görmek mümkün: İslam emeğe değer verir; kimse emeğinin meyvelerinden mahrum edilemez; herkese ait olan (su, toprak altındaki petrol) herhangi biri tarafından sahiplenilemez.[53] Serbestilere gelince, başkalarına zarar vermedikleri müddetçe bunlara saygı gösterilecek; azınlıklar korunacak ve çoğunluğu incitmemek koşuluyla istedikleri gibi özgürce yaşayacaklar; kadınlarla erkekler arasında haklar bağlamında bir eşitsizlik olmayacak, fakat bir farklılık olacak, çünkü aralarında doğal fark var. Siyasete gelirsek, kararlar çoğunluk tarafından alınmalı, önderler halka karşı sorumlu olmalı ve her kişi, Kuran'da yazdığı gibi, yöneten kişiye karşı koyup ondan hesap sorabilmeli.

İslamcı hükümete dair tanımların kesin olmadığı sık sık söylenir. Tam tersine, bence bu tanımların tanıdık, fakat güven vermediğini söylemek zorunda olduğum bir netliği var. "Bunların, hem devrimci demokrasi hem de burjuva demokrasisi için temel formüller," olduğunu söyledim. "On sekizinci yüzyıldan bu yana bunları tekrarlamaktan vazgeçmedik, bizi nereye getirmiş olduklarını da görüyorsunuz." Fakat anında şu yanıtı aldım: "Kuran bunları sizin felsefecilerinizden çok daha önce bildirmiştir, Hıristiyan ve sanayileşmiş Batı bunların anlamlarını kaybetmişse de, İslam değerlerini ve tesirlerini muhafaza etmeyi bilecektir.

İranlılar İslamcı hükümetten bahsederken; mermilerin tehdidi altında bunu sokakların sloganına dönüştürürlerken; partilerin ve siyasetçilerin ayarladığı anlaşmaları kan dökülmesi pahasına İslamcı hükümet adına redderlerken, akıllarında her yerden ve hiçbir yerden gelen bu formüllerden başka şeyler var. Yüreklerinde de başka şeyler var. Çok yakınında oldukları bir gerçekliği düşündüklerine inanıyorum, zira kendileri bu gerçekliğin faal özneleridir.

İslamcı hükümet, siyasi hayatta İslami toplumun geleneksel yapılarına kalıcı rol vermeyi hedefleyen bir hareketle ilgilidir en başta. İslamcı hükümet, Şah rejimine direnmek için camilerde ve dinî cemaatlerde türemiş binlerce siyasi merkezin devam eden faaliyetini mümkün kılacak olan şeydir. Bana bir örnek anlatılmıştı. On yıl önce Firdevs'te olmuş bir deprem. Bütün şehrin yeniden inşa edilmesi gerekmiş, fakat seçilmiş olan şehir planı köylülerin ve küçük zanaatkârların çoğunu tatmin etmediği için bu plana uyulmamış. Bir dinî önderin kılavuzluğunda az ötede kendi şehirlerini kurmuş-

[53] Petrol yataklarına açık bir gönderme.

lar. Bütün bölgede para toplamışlar. Hep birlikte yerleşilecek alanı seçmişler, su kaynağı ayarlamışlar, kooperatifler örgütlemişler. Şehirlerine İslamiye demişler. Deprem, dinî yapıların salt direniş merkezi olarak değil, aynı zamanda siyasi yaratım kaynağı olarak da kullanılması fırsatını yaratmış. İslamcı hükümetten bahsedildiğinde kişinin düşlediği [*songe*] şey budur.

GÖRÜNMEZ MEVCUT

Ama insan başka bir hareket daha düşlüyor [*songe*]; bu hareket ilkinin tersi ve zıddıdır. Bu hareket siyasi yaşama manevi bir boyut kazandıracak, öyle ki siyaset yaşamı her zamanki gibi maneviyata engel olmayacak, onun meskeni, fırsatı, mayası olacak. Günümüz İranında tüm siyasi ve dinî yaşamın başına musallat olan gölgeyle karşılaştığımız yer burası: Ali Şeriati'nin gölgesinden bahsediyorum. İki sene önceki ölümü ona görünmez Mevcut ve daimi mevcut Gaip konumunu sağladı, bu konum Şiilikte ayrıcalıklıdır.

Dinî bir çevreden gelen Şeriati, Avrupa'daki araştırmaları sırasında Cezayir Devriminin önderleriyle, çeşitli solcu Hıristiyan hareketlerle, Marksist olmayan sosyalizm akımının tamamıyla temas etmişti. (Gurvitch'in derslerine giriyordu.)[54] Fanon'un ve Massignon'un çalışmalarını biliyordu.[55] Meşhed'e geri geldiğinde, Şiiliğin gerçek anlamının, on yedinci yüzyıldan beri kurumsallaştırılmış bir dinde değil, ilk imamın zaten vazetmiş bulunduğu toplumsal adalet ve eşitlikte araştırılması gerektiğini vazetti. Gördüğü zulmün onu Tahran'a gidip üniversite dışında, bir caminin koruması altında onun için hazırlanmış odada ders vermeye zorlaması, Şeriati'nin "şansı" olmuştu. Orada kendisine ait bir dinleyici kitlesine hitap ediyordu ve onu dinleyenler kısa süre içinde binlerle sayılır olmuştu: Öğrenciler, mollalar, aydınlar, çarşı mahallesinden gelen mütevazı insanlar ve yolu taşradan geçen insanlar. Şeriati bir şehit gibi öldü; peşine düşüldü

[54] Georges Gurvitch (1894-1965) önde gelen bir Fransız sosyolog ve *Autogestion* (Özyönetim) adlı derginin kurucusuydu.

[55] Karayip doğumlu felsefeci, gazeteci ve psikolog Frantz Fanon (1925-61) çoğunlukla, ellili ve altmışlı yıllarda Afrika özgürlük mücadelesinin yarattığı en büyük düşünür olarak addedilir. Şeriati, onun eserlerinden bazılarını Farsçaya çevirmiştir. İleri gelen Fransız Şarkiyatçılardan Louis Massignon (1883-1962), özellikle sûfiler ve öteki İslam mistikleri hakkındaki yazılarıyla tanınır.

ve kitapları yasaklandı. Onun yerine babası tutuklanınca kendisini ele verdi. Cezaevinde geçirdiği bir yılın ardından sürgüne gittikten kısa süre sonra, pek az kişinin doğal ölüm sayacağı bir şekilde öldü. Geçen gün, Tahran'daki büyük protestoda Humeyni'nin ismi dışında bağrılan tek isim Şeriati'nin adıydı.

DEVLETİN MUCİTLERİ

İslami hükümetten bir "fikir," hatta bir "ülkü" olarak bahsetmek beni rahatsız ediyor. Daha ziyade beni bir "siyasi irade" biçimi olarak etkiledi. Mevcut sorunlara tepki verirken, ayrılmaz suretle hem toplumsal hem dinî olan yapıları siyasileştirme çabası etkiledi beni. Siyasette manevi boyut açma uğraşından da etkilendim.

Kısa vadede bu siyasi irade iki soru doğurmaktadır:

1. Şu anda yeterince yoğun mu ve bu iradenin kararlılığı "Eminî tarzı çözümü"[56] engelleyecek kadar açık mı? Yani bu irade Şahın kabul edebileceği, yabancı güçlerin tavsiye ettiği, Batı tarzı bir parlamenter rejimi hedefleyen ve şüphesiz İslam dinine ayrıcalık tanıyan bir çözümü mü destekleyecek (ya da eğer tercih edilen buysa, karşı mı olacak)?

2. Bu siyasi irade İran'ın siyasi yaşamında kalıcı bir etken olacak kadar derinlere kök salmış mıdır yoksa siyasi gerçekliğin havası nihayet açtığında ve programlar, partiler, anayasa, planlar ve benzerleri hakkında konuşabildiğimizde bir bulut gibi dağılacak mı?

Siyasetçiler, bu sorulara verilecek cevapların bugünkü taktiklerini büyük oranda belirleyeceğini söyleyebilir.

Fakat bu "siyasi irade" açısından beni daha derinden endişelendiren iki soru daha var.

İran ve kendine özgü tarihi ilgi çekicidir. Tarihin şafağında Persler, devleti icat etti ve kendi modellerini İslama verdi. Yöneticileri halifenin idari kadrolarını doldurdu. Ama aynı İslamdan, halkın devlet iktidarına direnebileceği sonsuz kaynaklar sağlayan bir din türettiler. Bu "İslamcı hükümet" istencini bir uzlaşmanın, bir çelişkinin yoksa yeni bir şeyin eşiği olarak mı görmeliyiz?

Öteki soru dünyanın bu küçük köşesiyle ilgili. Bu toprakların hem altı hem de üstü küresel seviyede stratejik öneme sahip. Bu

[56] ABD yanlısı, ılımlı siyasetçi Ali Eminî'yi başbakan yapmak anlamına gelecekti bu.

toprakların sakinleri için, Rönesansın ve Hıristiyanlığın büyük buhranından bu yana olanaklılığını unuttuğumuz bir şeyi, yani *siyasal maneviyatı*, kendi hayatları pahasına aramanın anlamı nedir? Fransızların güldüğünü şimdiden duyabiliyorum, fakat yanıldıklarını biliyorum.[57]

İranlı Bir Kadın Yazıyor

Yazan: "Atoussa H."

İlk baskısı mektup olarak *Le Nouvel Observateur*'de, 6 Kasım 1978.[58]

Paris'te yaşayan biri olarak, Şahın kanlı zorbalığının yerini alabilecek bir "İslamcı hükümet" ihtimali karşısında Fransız solcuların kaygısız tavırlarına müthiş üzüldüm. Örneğin Michel Foucault, günümüzde sendelemekte olan vahşi kapitalist diktatörlüğün yerine geçmesi ona göre faydalı olacak bir "Müslüman maneviyatından" heyecan duyuyormuş gibi görünüyor. Yirmi beş yıllık baskı ve suskunluğun ardından İran halkının SAVAK ve dinî fanatizimden başka tercihi yok mu? Ayetullah Humeyni'nin öngördüğü tarzda bir ahlak düzeninde yazılı olarak uygulanacak Kuran "maneviyatının" ne anlama geleceği hakkında fikir edinmek için kutsal metinleri yeni baştan okumak kötü fikir değil. [...][59] İkinci Sure: "Kadınlarınız sizin tarlanızdır, tarlanıza nasıl isterseniz öyle varın."[60] Açıkça görünüyor, erkek efendidir, kadın ise köle; erkek kadını istediği gibi kullanır; kadın hiçbir şey diyemez. Kadın, peçeyle örtünmek zorundadır; bu da Peygamberin Ayşe'yi kıskanmasından doğmuş bir uygulamadır![61]

---

[57] *Dits et écrits* editörlerine göre bu makalenin İtalyancasının bu noktasında Foucault, "İran hakkında çok az şey bilen ben" ifadesini eklemişti.

[58] Takma isimli bu yazarın kimliği hakkında ipucu bulamadık.

[59] Burada ve aşağıda, köşeli parantez içindeki üç noktalar *Le Nouvel Observateur* editörleri tarafından eklenmiştir.

[60] Birinci Sure (Bakara Suresi), ayet 2:223 şunu der: "Karılarınız sizin tarlanızdır, tarlanıza istediğiniz gibi girin. Kendiniz için önceden hayır işleyin ve Allah'a karşı görevlerinizi bilin. İnananlara müjdeler verin."

[61] Bu, Muhammed'in kadınları daha mütevazı giyinmeye çağıran sözü de dahil, kadınların özgürlüğünü kısıtlayan birçok sözünün eşleriyle, özellikle de en genç eşi Ayşe'yle olan çatışmalarını yansıttığını gösteriyor. Nur Suresi, 31. ayete; Rum Suresi, 32. ayete bakınız.

Burada manevi bir kıssa ele almıyoruz; söz konusu olan şey, istediğimiz toplum tarzıyla ilgili bir seçimdir. Günümüzde örtünmeyen kadınlar sık sık hakarete maruz kalıyor ve genç Müslüman erkekler de arzuladıkları rejimde kadınların ya uslu duracağını ya da cezalandırılacağını saklamıyor. Ayrıca çoğunluğu incitmemek koşuluyla azınlıkların özgürlük hakkı olacağı da yazılmış. Hangi noktada azınlıklar "çoğunluğu incitmeye" başlar? [...]

Maneviyat mı? Derinlere kök salmış kaynaklara dönmek mi? Suudi Arabistan, İslamın membaından sebepleniyor. Orada, hırsızların ve âşıkların elleri ve başları kesiliyor. [...] Hümanizmden yoksun Batı soluna göre İslam arzulanır bir şey... ama başka insanlar için.[62] Benim gibi pek çok İranlı, "İslamcı hükümet" düşüncesiyle kahırlanıyor, kendisini çaresiz hissediyor. Bunun ne olduğunu biliyoruz. İran dışında her yerde İslam, feodal ya da sahte devrimci bir baskıyı perdelemeye hizmet ediyor. Ayrıca Tunus'ta, Pakistan'da, Endonezya'da ve aynı zamanda memleketimde İslam ne yazık ki susturulmuş insanlar için kendini ifade etmenin çoğunlukla tek vasıtası. Batılı liberal sol, değişime aç toplumlar için şeriatın ağır yük haline gelebileceğini bilmeli. Sol, belki de hastalıktan daha kötü olan tedavinin kendisini baştan çıkarmasına izin vermemeli.

Foucault'nun Atoussa H.'ye Yanıtı

İlk baskısı mektup olarak *Le Nouvel Observateur*'de, 13 Kasım 1978.

Bayan Atoussa H. eleştirdiği makaleyi okumamış. Bu onun hakkı. Fakat "Müslüman maneviyatının diktatörlüğün yerini almasında fayda olduğu" fikrini bana yakıştırmamalıydı. İran'da insanlar "İslamcı hükümet" diye bağırarak protesto ettikleri ve öldürüldükleri için, bu ifadeye ne gibi bir içerik atfedildiğini ve hangi güçlerin bunu yönlendirdiğini kişinin kendine sorması temel bir yükümlülüktür. Buna ilaveten, bana güven vermeyen bazı unsurlara da işaret etmiştim. Bayan H.'nin mektubu sadece bir yanlış anlama olsaydı, ona yanıt vermezdim. Ama hoşgörülemeyecek iki şey barındırıyor: (1): İslamın tüm veçhelerini, tüm biçimlerini, tüm olanaklarını tek bir nefret dışavurumunda kaynaştırıyor, bunları kendi bütünlükleri içinde yadsımak uğruna bin yıllık "fanatiklik" suçlamasına başvu-

[62] Üç nokta yazarın kendisi tarafından eklenmiştir.

ruyor. (2) Tüm Batılıların İslamla sadece Müslümanları horgörmek için ilgilendiği şüphesini uyandırıyor. İslamı küçümseyen bir Batılı hakkında ne diyebilirdik? Siyasi güç olarak İslam, günümüz ve ileriki yıllar için önemli bir güçtür. İslama asgari zekâ ile yaklaşmanın ilk koşulu, işe nefret duygusu karıştırmamaktır.

Çıplak Ellerle İsyan

İlk baskısı *Corriere della serra*'da, 5 Kasım 1978.

Tahran—Geçen yüzyılın kralları önünde sonunda oldukça uysaldı. Bir sabah erkenden tahtlarını endişeli ve nazik bir bakana bırakıp büyük siyah arabalarına binerek saraylarından kaçtıklarını görebilirdiniz. O zamanlar iktidar sahibi insanlar günümüze kıyasla daha mı ürkekti, iktidara daha az mı bağlıydılar, nefrete daha mı duyarlıydılar yoksa sadece iyi mi silahlanmamışlardı? İnsanlar sokaklara döküldüğü zaman hükümetlerin kolaylıkla düştüğü gerçeği hâlâ geçerli.

Yirminci yüzyılda, bir rejimi devirmek için "duygulardan" fazlası gerekir. Silahlar, askerî komutanlık, teşkilat, hazırlık ve bunun gibi şeylere ihtiyaç duyulur. İran'da olan bitenler, günümüz gözlemcilerini endişelendirmeye yeter. Bu gözlemciler, İran'da Çin'i, Küba'yı, Vietnam'ı[63] görmez, fakat bunun yerine askerî önderliği, öncü kuvveti, partisi olmayan bir gelgit dalgası görürler. Burada 1968 hareketlerini de bulamazlar.[64] Bunun sebebi, İran'da bayraklarla ve çiçeklerle protestolara katılan kadınlarla erkeklerin ivedi bir siyasi amacı olmasıdır: Şahı ve rejimini suçluyorlar, aslında son günlerde bunları devirme sürecine girmiş bulunuyorlar.

Bir ay önce Tahran'dan ayrıldığımda, hareketin geri döndürülemez olduğu düşünülüyordu, ama o zaman daha yavaş büyüyeceğini düşünmek hâlâ mümkündü. Ani engeller ortaya çıkabilirdi. Hareket yoğunluk kazanırsa ortalık kan gölüne dönebilirdi; hareket yayılır-

---

[63] Foucault üç ayaklanmaya gönderme yapıyor; her birinin Marksist bir boyutu vardır, birincisine ve üçüncüsüne ayrıca Marksist-Leninist partiler önderlik etmiştir: 1949 Çin Devrimi, 1959 Küba Devrimi ve Vietnam'ın ulusal direnişi; bu direniş 1975'te bitmiştir, önce Fransızlara karşı, sonra da Birleşik Devletler'e karşı verilmiş bir mücadeledir.

[64] 1968'in ağırlıklı olarak öğrencilerin katıldığı muazzam isyanları, en radikal biçimlerine Fransa'da kavuştu.

sa, dağıtmak için çaba gösterilebilirdi; ya da herhangi bir program ortaya koyamayacağını gösterseydi yavaşlayabilirdi. Bunların hiçbiri olmadı ve işler çok hızlı gelişti.

İlk çelişkiye ve bunun kuvvetlenmesinin ilk nedenine bakalım. On yıldır halk, dünyanın en iyi silahlanmış ordularından ve yeryüzündeki en güçlü polislerden birine sahip bu rejime karşı çıkıyor. Bunu çıplak elleriyle, silahlı mücadeleye kalkışmadan gerçekleştirdiler, orduyu hareketsiz kılma sürecinde kararlılıkla ve cesaretle davrandılar. Ordu da yavaş yavaş donakaldı ve halkın üzerine ateş açmakta tereddüt eder oldu. Ordu, iki ay önce Jale Meydanı'nda üç ila dört bin insanı öldürmüştü. Dün iki yüz bin kişi askerlerin önünde yürüyüş yaptı ve askerler tepki vermedi. Hükümetin elinden ancak provokatörler göndermek geliyor ama o da nafile. Nihai kriz uzakta belirdikçe, şiddetli bastırma eylemlerine başvurmak gittikçe daha imkânsız oluyor. Bütün toplumun başkaldırması bir iç savaş olasılığını boğmuştur.

İkinci çelişki, isyanın parçalanma ya da iç çatışma olmaksızın yayılmasıdır. Üniversitelerin tekrar açılması ön saflara öğrencileri getirebilirdi; bu kesim, kırsaldaki mollalara kıyasla daha Batılılaşmış ve daha Marksisttir. Bini aşkın siyasi tutuklunun serbest bırakılması eski ve yeni muhalifler arasında çatışma doğurabilirdi. Son olarak ve en önemlisi, petrol işçilerinin grevi bir yandan kapalı çarşı burjuvazisini endişelendirebilir, öte yandan sadece işle ilgili taleplerden oluşan bir döngüyü başlatabilirdi. Sanayileşmiş modern kesim kendisini "geleneksel" kesimden ayırabilirdi (ücret artışlarını hemen kabul ederek; hükümet buna güveniyordu). Fakat bunlardan hiçbiri gerçekleşmedi. Dahası, greve giden işçiler harekete muazzam bir iktisadi silah tedarik etmiş oldu. Rafinerilerin kapatılması hükümetin kazanç kaynaklarını kuruttu ve İran'daki buhrana uluslararası boyut kazandırdı. İran'ın ticaret ortaklarına göre, petrol ihtiyaçlarının karşılanmasında Şah engel haline geldi. Petrolü daha iyi denetleyebilmek için daha önce Musaddık'ı devirip monarşiyi yeniden tesis etmiş olanlar için uygun bir tepkidir bu.

Üçüncü çelişki, uzun vadeli hedeflerin esikliğinin bir zayıflık belirtisi olmamasıdır. Bilakis, hareketin bir hükümet planı olmadığı ve sloganları basit olduğu için, açık, dik başlı, neredeyse oybirliğiyle kurulmuş bir halk iradesi ortaya çıkabilmiştir.

Şu anda İran'da genele yayılmış bir siyasi grev yaşanıyor. Bu, politika *hususunda* gerçek bir grevdir. İki veçhesi var. Mevcut sistemin herhangi bir şekilde sürdürülmesi, aygıtının, yönetiminin ya

da iktisadının işlev görmesine izin verilmesi reddediliyor. Ama aynı zamanda müstakbel bir anayasa üzerine, toplumsal meseleler üzerine, dış siyaset üzerine ya da görevlilerin yerini alacak kişiler üzerine yürütülen siyasi çatışmanın yararına olacak şekilde kenara çekilmek de reddediliyor. Bu meselelerin tartışıldığı kesin, fakat tartışma öyle bir biçim almış ki bu sorular kimsenin siyasi güdümlemesine mahal veremez. Tüm bu dikenler, yani İran halkı, kendisini kirpiye dönüştürüyor.[65] İran halkının siyasi iradesi, siyaset mekanizmasının, köprü başını tutmasını engelliyor.

Halkın istenci ne kadar basitse, siyasetçilerin işinin o kadar karmaşık olması tarihin kanunudur. Şüphesiz bunun sebebi, siyasetin olması gereken şey, yani toplu istencin dışavurumu olmamasıdır. Bu istencin ancak çoğul, tereddütlü, allak bullak ve kendisine karşı bile muğlak olduğu yerde siyaset nefes alabilir.

Şu an, rejimin değişmesi uğruna, halkın arzusuna siyasi biçim vermek için iki çözüm önerilmiş durumda. Mesela, Şahın eski başbakanı, uzlaşma yanlısı Ali Eminî'nin önerisi. Söz konusu öneri, başkaldırı hareketinin yalnızca Şahı ve idare yöntemini reddetme meselesi olduğunu, neredeyse memnuniyetle varsayıyor. Eğer egemen ortadan kalkarsa, rejim liberalleşirse, siyasi manevralar yeniden başlayabilecekmiş. Ulusal Cephe'nin önderi ve Musaddık hükümetinin eski bir üyesi olan Kerim Sencabi, hanedanı reddedişin halk oylaması biçimini almasını önererek daha büyük bir öngörü sergiliyor. Bu uygulama, oylamaya dahi gitmeden Şahın pabucunu dama atmak olur, çünkü halk oylaması düzenleme süreci bile Şahın otuz beş sene önce miras aldığı iktidarın sorgulanmasını sağlayacaktır. Monarşinin resmen kaldırılmasından bile önce, halk oylaması seferberliği, siyasi partiler de dahil siyasi yaşamın tamamıyla yenilenmesi fırsatını doğuracaktır. Neticesin ne olacağı belli olan böyle bir halk oylamasının ertesi günü, İran hükümdarsız kalacak ve belki anayasası da olmayacak, yine de ayakları yere sağlam basan bir siyaset sahnesi olacaktır. Ulusal Cephe, Eminî'nin önerisine yeşil ışığı ancak Eminî kendisini hanedanın kaderi üzerine bir halk oylaması düzenlemeye adarsa yakacak, tüm belirtiler bu yönde.

Ancak burada bir sorun var. Ayetullah Humeyni ve onu izleyen ulema, Şahı salt, siyasi partilerden bağımsız kendi teşkilatlandırdıkları halk hareketinin gücü sayesinde ayrılmaya zorlamak istiyor.

---

[65] Bu küçük hayvanın sırtında sert dikenleri vardır, saldırıya uğradığı zaman bunları dikleştirir.

Ulema, dünyada polise en çok el açan bu monarşiyi bile kendisinden uzak tutmaya yetecek kadar güçlü bir toplu irade şekillendirdi ya da her halükârda besledi. Bu toplu iradeyi siyasi koalisyona dönüşterecek bir halk oylamasına gitmeye kesinlikle hevesli değiller. Ne var ki, millet iradesi adına tüm seçim müzakerelerini yadsımak şüphesiz çok zor. Daha bu sabah Humeyni'nin farklı bir halk oylaması önermesinin de sebebi bu. Şah, salt mevcut isyan hareketinin baskısıyla gitmek zorunda kaldıktan sonra düzenlenecek olan bu halk oylaması, "İslamcı hükümet" kurulması konusunda yapılacak. O zaman siyasi partiler kendilerini çok can sıkıcı bir konumda bulacak. Bu partiler ya halk hareketinin asli meselelerinden birini yadsımak zorunda kalacak (bu durumda din önderleriyle yarışacak olan siyasetçilerin kazanması mümkün değil) ya da siyasi partilerin manevra yapmak için ancak küçük, değerli bir alana sahip olacağı hükümet türünü kabul edip önceden kendi ellerini kollarını bağlamış olacaklar. Ayetullah iki de tehdit savurdu: Şah gitmezse iç savaş tehdidi ve Şah iktidarını kaybetse de hanedanı geçici süreliğine bile olsa muhafaza etmeyi kabullenecek herhangi bir kişiyi ya da partiyi hareketten dışlama tehdidi. Bu söylem, "siyasete karşı grev" sloganını açıkça canlandırmanın bir yoludur.[66]

Bugün esas soru, acaba Muhammed Rıza gidecek mi sorusu değildir. Siyasi durum beklenmedik şekilde tersine dönmediği takdirde gidecek. Bunun yerine soru, bu çıplak ve devasa iradenin hangi biçimi alacağıdır. Bu irade uzun süre hükümdara hayır dedi ve nihayet süngüsünü düşürdü. İradelerin iradesinin siyasete ne zaman ve nasıl yol vereceğini bilme sorusudur söz konusu olan. Acaba bu irade bunu yapmak istiyor mu ve yapmak zorunda mı? Bu, tüm devrimlerin pratik sorunu ve tüm siyaset felsefelerinin kuramsal sorunudur. Biz Batılıların bu meselede İranlılara tavsiye veremeyecek durumda olduğumuzu itiraf edelim.

---

[66] Bunun anlamı, rejimle hiçbir siyasi tartışma ya da pazarlık yapılmayacağıdır; bu uzlaşmaz duruş hem İslamcılar hem de Fedailer ve Mücahitler gibi aşırı solcular arasında rağbet görüyordu.

Muhalefetin Önündeki Zorluk

İlk baskısı *Corriere della serra*'da, 7 Kasım 1978.[67]

Tahran—Tahran'da bu haftasonu olup bitenler için sahneyi iki hadise hazırladı:

1. Tüm muhalefet Ayetullah Humeyni'nin arkasında henüz yeniden kümelenmişti. Şahın yarı emekli edilmesi ve ilerici liberalleşme yollu bir çözüm Amerikalılar tarafından destekleniyordu, ne var ki bu yaklaşıma göre başlıca muhalefet kesimleri tarafsız kalacaktı. Cuma günü, Ulusal Cephe'nin önderi Kerim Sencabi, Ayetullahın duyurusunun ilk maddesini nihayet kabul etti, yani Şahın monarşisinin gayrimeşru ve yasadışı olduğunu fiilen onaylamış oldu. Dolayısıyla Şahın tahttan indirilmesi ve ülkeyi terk etmesi siyasi yaşamın yeniden tesis edilmesi için ön koşul haline geldi. Cuma akşamı, artık monarşi muhalefetin hiçbir kesiminden dolaylı destek görmüyordu, böylece manevra yapacak alanı kalmadı. Kendi hesabına muhalefet, topyekûn hazır ve örgütlüydü.

2. Önceki gün, resmî Sovyet basını İran'da İslamcı hükümetin talep edilmesini "tehlikeli" olarak niteledi. Bu yaklaşım bir taraftan Amerikalılara SSCB'nin, Humeyni önderliğindeki muhalefet hareketinin yolunu tıkayacak bir çözüme itiraz etmeyeceği sinyalini veriyordu, her ne kadar bu çözüm "taşkın" bile olsa. Öte yandan Şaha, uzun ve şiddetli bir mücadele yaşanması durumunda muhalefetin SSCB'de ya da silah tedarikçisi halk demokrasilerinde[68] ya da Rusların hamilik ettiği Ortadoğu hükümetlerinde destek bulamayacağı sinyalini gönderiyordu. Dolayısıyla, Cuma akşamı uluslararası camiada tamamen hazır ve silahlı olan taraf Şahtı, muhalefet ise bütünüyle yalıtılmış durumdaydı.

Şahın oynayacak tek kartı kalmıştı. Bu uluslararası gerçekleri yurt içi sahnede sergilenen oyuna eklemeliydi.

Bir öğrenci ayaklanması beklediği fırsatı doğurdu. Bu isyanın kışkırtılmış olup olmadığı, kışkırtıldıysa kimin tarafından yapılmış

---

[67] *Dits et écrits* editörlerine göre Foucault, bu makale için iki başlık önermişti: "Düzenin Kendine Özgü Tehlikeleri Bulunur" ve "Tahran'da Haftasonu." İkincisi 4-5 Kasım tarihli haftasonuna gönderme yapıyor; bu haftasonunda öğrenciler Pehlevi hanedanının ve Batının simgelerine saldırıp yakmıştı.

[68] Doğu Avrupa komünist rejimlerinden bazıları, özellikle de Çekoslavakya, çeşitli Üçüncü Dünya özgürlük hareketlerine geçmişte silah temin etmiştir.

olduğu soruları uzun süre tartışma konusu olacaktır. Cumartesi günü askerlerin açtığı ateş mi kışkırtmıştı isyanı, yoksa Pazar günü askerin geri çekilmesi mi? "Kışkırtma" [provokasyon] kelimesi hep kafama takılır, çünkü kışkırtılmayan bir eylem yoktur.[69] Sorun, kişiyi kışkırtmalara açık hale getiren şeyi bilmektir. Muhalefetin en köktenci önderleri bile muhtemelen bu tür bir eylemi istemezken, neden öğrenciler o haftasonu önceki aylardan farklı bir eylem türüne geçti? Belki de sebebi siyasi ve dinî gruplar arasındaki rekabetti. Herkes, devrimci köktencilik ile İslamcı köktenciliğin birbirlerine meydan okuduğunu düşünüyordu. Biri ötekinden daha uzlaşmacı ya da daha az cesur görünmek istemiyordu. Bu sebepten ve gelişen olaylardan ötürü, öğrenci çevresi nüfusun geri kalanından çok daha "patlayıcı" olduğunu açık etti. Bahsi geçen öğrenciler birkaç hafta önce bu halkın yanında gösterilere katılmıştı.

Şimdi ordu Tahran'ı işgal etmiş durumda ve yüksek rütbeli subaylar ülkeyi yönetiyor. İktidarı askeriyenin ele geçirmesi tahmin edilen bir durum muydu? Şu an için öyle görünmüyor.

Aslında generaller, yani şimdinin bakanları kendilerini Şaha dayatmadı. Onlar kralın adamları; çok zaman önce en yüksek mevkilere Şah tarafından getirildiler. Öte yandan, daha bu sabah Şah, yeni hükümetin kısa süre için iş başında olacağını ve düzen tesis edilirse, özgürleşmenin hemen yeniden başlayacağını ilan etti. Pek çok İranlının ona inandığını sanmıyorum, fakat bu duyuru muhalefete şunu söylemenin bir yoludur: "Yasadışı olduğumu ilan ettiniz, *benden sonra* özgürleşmek istiyordunuz. Bunu *bensiz* yapamayacaksınız, çünkü başta kalacak gücün yanı sıra siyasi meşruiyete de sahibim." Aynı zamanda Amerikalılara ve onların adamı Ali Eminî'ye şunu söylüyordu: "Oğlumu soytarınız yapasınız diye benim ortadan kaybolmamı istediniz, ama gördüğünüz gibi, rejimin liberalleşmesi için hiç bir zaman bu kadar vazgeçilmez olmamıştım."

Kısacası, bugün ordu ne muhalefete karşı geniş çaplı bastırma eylemlerinde bulunmak ne de muhalefet için kralı ve danışmanlarını ortadan kaldırmak adına müdahale etti. Şahın orduyu harekete geçirmesinin sebebi, muhalefeti bölmek ve ılımlı bir muhafelet ile pazarlıklara başlama zamanı geldiğinde elini güçlendirmekti. Kendi payıma bunun ancak bir spekülasyon olduğunu söylesem de, Şahın bu hileyi Amerikalıların yardımıyla çevirdiği tasavvur edilebilir, so-

[69] Burada Foucault, Fransız Komünist Partisi'nin ve muadillerinin, aşırı solcu eylemleri, örneğin 1968 eylemlerini, tanımlama şeklini eleştirir gibidir.

nuçta ordunun büyük kısmını onlar eğitiyor. Fakat, Şah bu hamleyi Carter'a ve gitmesi gerektiğini düşünenlere karşı direnmek için yapmış da olabilir.[70]

Bununla birlikte, Şahın hesaplarının doğru çıkması için, ülkenin bu sabahki Tahran kadar sessiz kalması gerekli. Ordu, en azından ordunun en güvenilir kısmı, büyük şehirleri elinde tutacak kadar güçlü. Fakat bütün ülkeyi, yani sadece toprağı değil tüm nüfusu, denetleyebilir mi? İşçileri, devlet memurlarını, kapalı çarşı esnafını denetleyebilir mi? Bunlar aylardır grevde ve toplumun belirli kesimlerini felç ettiler. Şahın; dinî önderler, mollalar ve indirgenemez Ayetullah karşısında mücadele verdiği yer bu nokta. Bunlar direnişi örgütlemeyi sürdürebilir. Direniş, ayaklanmadan başka birçok farklı biçime kavuşabilir ya da etkinliğini çok farklı bir seviyede gösterebilir. Şah, kendisini devirmeyi hedefleyen geçen haftaki kitlesel siyasi greve, gürültülü bir dönüş sahneleyerek tepki verdi. Kanun ve düzen adamı olarak tekrar belirdi. Sokaklarda düzeni tesis edebilir, fakat toplumda kesinlikle düzen sağlayamaz. Buna teşebbüs ederse ordu elinde ufalanıp dağılabilir. Bir sabah subaylardan teki, bu din hareketiyle anlaşmaya varma düşüncesini değerlendirebilir; çünkü Şah tankların ardına sığınsa da, bu hareket Şaha boyun eğmeye hiç niyetli değil. Sonunda siyasi muhalefeti bütünüyle soğuran bu din hareketi, ordunun içindeki hiziplerden biriyle ittifak kurarak ordunun görünürdeki birliğini pekâlâ parçalayabilir. Düzenin kendine özgü tehlikeleri bulunur.

İran'da İsyan Teyp Kasetleriyle Yayılıyor

İlk baskısı *Corriere della serra*'da, 19 Kasım 1978.[71]

Tahran—İran'da siyasi takvimi dinî takvim belirliyor. 2 Aralık günü Muharrem bayramı başlayacak.[72] İmam Hüseyin'in ölümü anılacak. Büyük bir kefaret ritüelidir bu. (Kısa süre öncesine kadar, kendile-

[70] Şahla arasına mesafe koyan ABD başkanı Jimmy Carter'a gönderme.

[71] Bu makale Foucault'nun 9 Kasım ila 16 Kasım tarihleri arasında İran'a yaptığı ikinci ziyareti sırasında yazıldı.

[72] Yıllık Muharrem şölenlerinde Şiiler İmam Ali'nin şehit düşen oğlu İmam Hüseyin'in yasını tutar. Hüseyin 680 yılında Kerbela'da, Emevi hanedanının kurucusu Yezid'in gönderdiği güçlere karşı savaşırken öldürülmüştü.

rini zincirlerle döven yürüyüş alaylarını görebilirdi insan.) Ama bize Hıristiyanlığı hatırlatabilecek günahkârlık hissi burada haklı bir dava uğruna şehit düşmenin yüceltilişine sımsıkı bağlıdır, ondan ayrı düşünülümez. Fedakârlık duygusuyla mest olmuş kalabalıkların ölüme doğru ilerlemeye hazır olduğu bir zamandır bu. Bu günler esnasında, Şiiler kendilerini aşırılıklara kaptırır.

İran'da düzenin yavaş yavaş yeniden tesis edildiği söyleniyor. Aslında, tüm ülke nefesini tutmuş bekliyor. Amerikalı bir danışmanın sözleri umut dolu: "Muharrem ayını atlatabilirsek, her şeyi kurtarabiliriz. Yoksa..." Amerikan Dış İşleri Bakanlığı da şehit imamı anma yıldönümünü bekliyor.

Eylülde, Ramazan ayı esnasında gerçekleştirilen gösteriler ile yaklaşan büyük matem arasındaki sürede ne yapılabilirdi? Öncelikle, Şerif-İmamî'nin ılımlı bir eylemi oldu.[73] Tutuklular salıverildi, siyasi partiler yasallaştırıldı, sansür kaldırıldı. Dinî ateşi körüklemesinler diye siyasi gerilimleri dindirmeye teşebbüs edildi. Sonra 5 Kasım'da askerin iktidarı ele geçirmesiyle sert bir tepki geldi. Muharrem ayının etkilerini kısıtlayacak güçle ülkeyi işgal etmek şimdi orduya kalmış; ayrıca bu, bir çaresizlik patlamasından kaçınacak kadar ölçülü bir tarzda yapılmalı.

Bu yön değişiminin Şaha küçük bir lobi tarafından önerildiği ya da dayatıldığı söyleniyor; General Üveysi'nin, Hayami (otomobil) ve Rızai (bakır) gibi üreticilerin, Furud (Tahran'ın eski belediye başkanı) ya da Mesudi (1953 darbesinden) gibi siyasetçilerin meydana getirdiği bir lobi söz konusu.[74] Belki. Bununla birlikte, Muharrem

---

[73] Foucault yanlışlıkla "Hamani" yazmıştır. Senatonun başı olan Cafer Şerif İmamî, sadık bir kralcıydı. 1978 Ağustosunda Abadan'da kundaklanan Rex sinemasında çıkan yangın yüzlerce kişiyi öldürdü ve bu olay rejimden bilindi, fakat bu doğru değildi. (Sonraki raporlar olayı İslamcılara atfetmiştir.) Yangının ardından çıkan krizde Şah, Şerif İmamî'yi başbakan atadı. Hükümeti 1978 Kasımına kadar dayandı. O tarihte ise General Gulamrıza Azhari başbakan oldu.

[74] Kum doğumlu ve hayli dindar olan General Gulam Ali Üveysî, aynı zamanda Şaha da sonuna kadar sadıktı. Kasımda sıkıyönetim ilan edildikten sonra Tahran'da askerî kumandan oldu. 1962 yılında, belediye başkanı Fethullah Furud ordunun Tahran Üniversitesi öğrencilerine karşı düzenlediği saldırının tertiplenmesine yardımcı oldu; öğrenciler serbest seçim talep ediyordu. Ahmed ve Mahmud Hayamî Paykan ülkenin en büyük otomobil fabrikasını yönetiyorlardı. Rezaî kardeşler Kirman vilayetinde bakır madenlerine sahipti. Senatör Abbas Mesudî 1926 yılında günlük gazete

ayına "zor yoldan" hazırlanmak adına önderlik ekibini değiştirmek için ani bir karar verilmişse, bunun sebebi ülkenin bütünündeki durumdur, özellikle de çayır yangını misali bir vilayetten ötekine sıçrayan grevlerdir. Petrol sektöründe, çelik fabrikalarında, Minu fabrikalarında,[75] toplu ulaşımda, İran Havayollarında ve devlet dairelerinde grev var. En şaşırtıcısı ise, gümrük binalarında ve vergi dairelerinde iş durdurmaya gidiliyor. Buralarda iş kolaylıkla durdurulamaz, hele kazançlarının kaçakçılık ve rüşvet sayesinde on kat, yüz kat arttığı düşünülürse. Şahınki gibi bir rejimde, artık yolsuzluk da greve gidiyorsa...[76]

Boyutu sansür sayesinde saklanan bu grev hareketini neyin meydana getirdiğini bilmek istiyordum. Tahran'da daha "ayrıcalıklı" bazı grevcilerle, İran Havayollarından bir ekiple görüştüm. Şık bir daireleri, tik ağacından mobilyaları, Amerikan dergileri vardı. Bin kilometre güneyde ise "çetin ceviz grevcilerle" tanıştım, yani petrol sektöründen kimselerle. Hangi Avrupalı günde altı milyon varil petrol üreten, dünyanın en büyük rafinerisi Abadan'ın hayalini kurmamıştır ki? Bu kadar devasayken, yine de eski moda olduğunu, ondüleli demirle kaplı olduğunu, parlak alevlerin ve bacaların üstünden çevreye göz atmayı mümkün kılan yarı sınai, yarı sömürgeci Britanya tarzı idare binaları barındırdığını görmek şaşırtıcı. Sanki bir sömürge valisinin sarayı da üzerinde, büyük Manchester iplik fabrikasının katı tasarrufçuluğu değişiklikler yapmış. Ama saygın ve zengin, güçlü bir kurum olduğu, iki sarımtırak nehir arasındaki bu kum adası üstünde vücuda getirdiği muazzam sefaletten anlaşılıyor. Sefalet fabrika çevresinde, alt tropikal coğrafyanın maden kasabalarına benzeyen bir yerleşimle başlıyor. Hemen sonra, kamyon şasileri ve demir hurda yığınları arasında çocukların koşuşturduğu varoşlara giriyoruz. Nihayet kuru çamurdan yapılmış, pislik içindeki viranelere varıyoruz. Orada, çömelmiş çocuklar ne ağlıyor ne kıpırdıyor. Çöle açılan palmiye koruluğunda ise her şey gözden yitiyor; dünyadaki en değerli mülklerden birinin önü ve ardı çöl.

Oturma odalarında görüştüğüm İran Havayolları grevcileri ile gizemli ayarlamalardan sonra gizli saklı buluştuğum Abadanlı grevciler arasında inanılmaz benzerlikler var. Hiçbir şey olmasa bile şu benzerlik mevcut. İlk defa grev yapıyorlar. Havayolu çalışanlarının

---

İttilaat'ı kurmuştu ve çarşamba günleri Şahla öğle yemeği yerlerdi.

[75] Bu büyük fabrika zinciri gıda maddesi üretirdi.

[76] Üç nokta işareti yazının aslında mevcuttur.

daha önce böyle bir arzusu yokmuş, petrol işçilerinin ise hakkı. Dahası, tüm bu grevler siyasi meseleleri doğrudan iktisadi taleplerin üzerine yamıyor. Rafineri işçileri geçen mart ayında ücretlerine yüzde yirmi beş zam almış. Grevin başlangıç tarihi olan 23 Ekim'den sonra, iş koşulları meselesini fazla tartışmaksızın önce yüzde onluk zam almışlar, ardından yüzde onluk "fabrika ikramiyesi" verilmiş ("Bu artışa gerekçe bulmak için bir ifade uydurduk," demiş idarenin bir temsilcisi.) Daha sonra öğle yemeği için işçilere her gün yüz riyal verir olmuşlar.[77] Sanki Abadan grevcileri bu artışları sonsuza kadar götürebilirdi. Her halükârda, maaşlarından şikayet edecek durumda olmayan İran Havayolları pilotları gibi istedikleri şey sıkıyönetimin kalkması, tüm siyasi tutukluların serbest bırakılması, bazılarına göre SAVAK'ın lağvedilmesi, hırsızların ve işkencecilerin cezalandırılması.

Ne İran Havayolları çalışanları ne de petrol işçileri Şahın gitmesini ya da "rejimin sona ermesini" talep ediyor. Bu bana o zaman biraz tuhaf görünmüştü. Ancak, hepsi de bunu istediğini iddia ediyor. Temkinli mi davranıyorlar? Belki. Her şeyden önce bu talebin açık ve kesin biçimde ifade edilmesinin ve zamanı gelince dayatılmasının bütün halka bağlı olduğuna inanıyorlar. Paris'te sürgün hayatı süren yaşlı imamın tereddüt göstermeden bunu kendi adlarına istemesi şu an için onlara yetiyor. Bugün hepsi siyasi bir greve katılmanın bilincinde, çünkü bunu bütün ulusla dayanışma içinde gerçekleştiriyorlar. İran Havayolları mensubu bir pilot, uçuş süresince yolcuların *güvenliğinden* kendisinin sorumlu olduğunu söylüyor. Bugün uçmuyorsa, bunun sebebi ülkenin *güvenliğini* gözetme zorunluluğu duymasıymış. Abadan'da işçiler, üretimin asla bütünüyle durmadığını, yeniden kısmî üretime başlandığını, çünkü yurt içi ihtiyacın karşılanması gerektiğini anlatıyorlar. Körfezde, kıyıdan açıkta demir atmış otuz sekiz tankerin bekleyişi daha sürecek. Bu şekilde ilkelerini mi ilan etmiş oluyorlar? Muhtemelen. Yine de, söz konusu beyanlar bu dağınık grev hareketlerinin ruh halini gösteriyor. *Genel grev* meydana getiriyor değiller, ama her biri kendisini *ulusal* bağlamda düşünüyor.

Bu grevlerin birbirini bu kadar kolay desteklemesinin sebebi de bu. Abadan'daki öğretmenler ve petrol işçileri birbirleriyle tam dayanışma içinde olduklarını ilan etti. 4 Kasım'da İran Nippon, yani İran-Japonya Petrol Şirketinin ve petrokimya kompleksinin işçileri rafineri işçileriyle ortak toplantıda bir araya geldi. İster Amerikalı

[77] O zamanlar 100 riyal yaklaşık 1,50 Amerikan doları değerindeydi, İranlı bir işçi için önemli bir miktardı.

teknisyenler, ister Fransız havayolu hostesleri, ister Afgan işçiler olsun yabancıların sürekli ülkeyi terk etmeye çağrılmasının da sebebi budur: "Ülkemizin ulusallaşmasını istiyoruz." Ulus çapında dallanıp budaklanmış bu grevler, genel greve nasıl dönüşür? Mevcut sorun bu. Hiçbir partinin bunu başaracak gücü yok. (Bazı politikacıların 12 Kasım tarihini uygun bulduğu ulusal çaplı grev, söylendiği gibi başarısız olmadı, çünkü asla yapılmadı.) Bir yandan, hareketin sıra dışı gücü, gizli ve yaygın yerel teşkilatlara dayanıyor. (Eski İslamcı ya da Marksist gerilla hareketlerinden filizleniyorlar, örneğin Abadan'da duyduğum Komünist İttihadiye grubu gibi.)[78] Öte yandan bağlantı noktası, ülkenin dışında, siyasi örgütlerin dışında, tüm olası uzlaşmaların dışında bir yerde bulunuyor. Yani Humeyni'de, uzlaşmayı katiyen reddedişinde ve herkesin ona duyduğu kişisel sevgide. Bir Boeing pilotunun çalışma arkadaşları adına şunu dediğini duymak etkileyiciydi: "Fransa'da sizler, son yüzyıl içinde İran'ın sahip olduğu en değerli şeyi barındırıyorsunuz. Onu korumak size kalmış." Ses tonu buyurgandı. Abadanlı grevcilerin şunu söylediğini duymak daha da etkileyiciydi: "Özellikle dindar değiliz." "O zaman kime güveniyorsunuz? Siyasi bir partiye mi?" diye sordum. "Hayır, hiçbirine." "Bir adama mı?" diye sordum. "Hayır, Humeyni dışında hiç kimseye, yalnızca ona."

Askerî hükümetin üstlendiği ilk görev grevleri durdurmaktı. Bu, klasik çaredir, dolayısıyla kesin çözüm olmaz. Rejimin ayrıbı olmuş siyasi polis SAVAK, hükümetin en utanç verici başarısızlığı oldu. Eski işleri olan kavga gürültü çıkarmaya geri dönen SAVAK ajanları kışkırtıcılık yapsınlar, yakıp yıksınlar ve coplarını kullansınlar diye her yere gönderildi. Sonra her şey grevcilerin ve göstericilerin üzerine yıkıldı, oysa böyle bir kışkırtma yangına körükle gitmek anlamına geliyordu ve Tahran'daki gibi gerçek bir patlamaya sebep olma riskini taşıyordu. Ordu bile Abadan rafinerisine girdi ve ardında yaralı insanlar bıraktı. Fabrikaların arkasında zırhlı araçlarıyla ordu duruyor. Askerler, işçileri zor yoluyla fabrikaya götürmek için işçilerin evlerine girdi. Fakat onları çalışmaya nasıl zorlayabilirler?

Özgürlüğüne tekrar kavuşmuş olan basının, Şerif-İmamî hükümetinin iki ayı boyunca her gün naklettiği haberler birbiri ardına grevleri "alevlendirmişti." Askeriye tekrar sansür uygulamak zorunda kaldı. Gazeteciler gazeteleri yayımlamayı reddederek tepki verdi

[78] İran Komünist İttihat (Komünist Platform), Maocu kökene sahip aşırı solcu bir gruptur.

buna. Bir haberleşme şebekesinin yolunu açtıklarını pekâlâ biliyorlardı; on beş yıl süren bağnazlık insanların bu şebekeyi yetkinleştirmesini mümkün kılmıştı. Söz konusu haberleşme ağı telefonlardan, teyp kasetlerinden, camilerden ve vaazlardan, hukuk bürolarından ve aydın çevrelerinden oluşuyordu.

Bu "taban istihbarat hücrelerinden" bir tanesinin nasıl çalıştığını gözlemleyebilmiştim. Abadan camilerinden birinin yakınlarındaydı. Birkaç halı dışında her zamanki gibi çok yoksul bir görüntüsü vardı. Sırtını dinî kitaplarla dolu kitap rafına vermiş ve çevresi on kadar müminle çevrili molla, sürekli çalan eski telefonun yanında oturuyordu; Ahvaz'da iş durdu, Lahîcan'da birkaç ölü, vesaire. Tam o anda, Ulusal İran Petrol Şirketi'nin halkla ilişkiler müdürü gazetecilere grevin "uluslararası gerçeğini" resmederken (tatmin edilmesi gereken iktisadi taleplerdir, kesinlikle siyasi talepler değil, işe genel dönüş olmalı ve işler sürmeli), kendi köşesinde mollanın aynı hadise için "İran gerçeğini" anlattığını duydum: Hiçbir iktisadi talep yoktur ve tüm talepler siyasidir.

De Gaulle'ün Cezayir ayaklanmasına transistorlu radyolar sayesinde direndiği söylenir.[79] Eğer Şah devrilmek üzereyse, bunun sebebi büyük oranda teyp kasetleridir. Karşı istihbarat için eşsiz bir aygıttır bu. Geçen pazar Tahran mezarlığına gittim. Sıkıyönetimde toplanmanın hoşgörüldüğü tek yer burası. İnsanlar bayrakların ve çelenklerin ardında ayakta durup Şaha küfrediyordu. Sonra oturdular. Ardı ardına üç adam, içlerinden biri din önderi olmak üzere, ayağa kalkıp büyük bir hararetle, neredeyse şiddetli bir şekilde konuşmaya başladı. Ancak tam gitmek üzerelerken, en azından iki yüz asker makineli tüfekleri, zırhlı araçları ve iki tankıyla kapıyı tuttu. Konuşmacılar ve yanlarında teyp kayıt cihazı olanlar tutuklandı.

Oysa çoğu taşra camisinin kapıları önünde en ünlü hatiplerin kasetlerini çok ucuza bulmak mümkün. En kalabalık caddelerde ellerinde teyplerle yürüyen çocuklara rastlıyor insan. Kum'da, Meşhed'de, Isfahan'da kaydedilmiş konuşmaları öyle yüksek sesle çalıyorlar ki arabaların sesini bastırıyor; yoldan geçenlerin bunları dinlemek için durmasına gerek yok. Kasabadan kasabaya grevler başlıyor, bitiyor ve yine başlıyor, tıpkı Muharrem akşamlarında titreşen alevler gibi.

---

[79] 1961 yılında, De Gaulle, Cezayir'in bağımsızlığı konusunda pazarlıklara başlamaya hazır olduğunda sağcı Fransız generaller isyan başlatınca, erlere doğrudan radyo üzerinden hitap ederek darbeyi bozmuştu.

İran Ayaklanmasının Efsanevî Önderi

İlk baskısı *Corriere della serra*'da, 26 Kasım 1978.[80]

Tahran—İran'ın bir yıllık huzursuzluk dönemi zirvesine ulaştı. Siyasetin kadranında, saatin akrebi pek hareket etmemişti. Yarı liberal Eylül hükümetinin yerine Kasım ayında yarı askerî bir hükümet geçti. Aslında tüm ülke isyan girdabına çekilmiş durumda: Şehirler, kırsal, din merkezleri, petrol merkezleri, çarşılar, üniversiteler, devlet memurları, aydınlar. Ayrıcalıklı sıçanlar gemiyi terkediyor. İran'da koca bir yüzyıl, iktisadi gelişmenin, yabancı egemenliğinin, modernleşmenin, hanedanın yüzyılı sorgulandığı gibi, gündelik hayat ve ahlak sistemi de sorgulanıyor. Tamamiyle reddediliyor.

Geleceğin tarihini yazamam, üstelik geçmişi öngörme konusunda becereksizim. Yine de, *tam şimdi ne olup bittiğini* kavramaya çalışıyorum, çünkü bu günlerde hiçbir şey bitmiş değil ve zarlar hâlâ atılıyor. Belki de gazetecinin işi budur, fakat bu işte acemi olduğum da gerçek.

İran asla sömürgeleştirilmedi. On dokuzuncu yüzyılda Britanyalılar ve Ruslar sömürge öncesi model uyarınca ülkeyi kendi nüfuz alanlarına böldü. Sonra petrol, iki Dünya Savaşı, Ortadoğu çatışması, Asya'daki büyük kapışmalar geldi. Bir darbeyle İran, Birleşik Devletler'in yörüngesinde sömürge sonrası konumuna oturdu. Doğrudan sömürgeleşmeden uzun süre bağımlı kaldığı dönemde ülkenin toplumsal yapıları kökünden yıkılmadı. Petrolden iyi para kazanıldığında bile, bu toplumsal yapılar bütünüyle alt üst olmadı, oysa bu kazanç ayrıcalıklı kesimleri zenginleştirdi, spekülasyonu kayırdı, orduyu fazlasıyla güçlendirdi. Bununla birlikte, bu değişimler yeni toplumsal değişimler doğurmadı. Çarşı burjuvazisi zayıfladı ve toprak reformu yüzünden köy ahalileri sarsıldı. Bununla birlikte, iki kesim de dışa bağımlılığın ve bunun getirdiği değişimlerin cefasını çekecek, ama aynı zamanda bu değişimlerden sorumlu olan rejime de direnecek kadar varlıklarını sürdürdü.

Aynı durumun siyasi hareketler üzerinde ters bir etkisi olmuştur. Bağımlılığın yarı aydınlığında bu hareketler varlıklarını sürdürdü, fakat kendilerini gerçek bir güç olarak koruyamadılar. Bunun yegane sebebi baskı değildi, kendi tercihleri de belirleyici olmuştur.

---

[80] *Dits et écrits* editörlerine göre, Foucault'nun önerdiği başlık "İran'ın Deliliği" idi.

Komünist Parti SSCB'ye bağlıydı; Azerbaycan'ın Stalin tarafından işgal edilmesine razı oldu ve Musaddık döneminin "burjuva milliyetçiliğine" verdiği desteğin ne olduğu belirsizdi.[81] Aynı Musaddık'ın mirasçısı Ulusal Cephe'ye gelince, Amerikalıların izni olmadan mümkün olacağına inanmadığı bir liberalleşme ânı için, hiçbir harekette bulunmadan on beş sene bekledi.[82] Bu zaman boyunca Komünist Parti'nin çekirdek kadrosuna mensup bazı sabırsız kişiler rejimin teknokratlarına dönüştü. Milliyetçi siyaset oluşturacak otoriter bir hükümet düşlüyorlardı. Kısacası, siyasi partiler "bağımlı bir diktatörlüğün," *yani şah rejiminin kurbanları olmuştu. Gerçekçilik adına* kimileri bağımsızlık kartını oynadı, kimileri ise özgürlük.

Bir yanda sömürgeci-işgalci bir unsurun yokluğundan, öte yanda ulusal ordunun ve büyükçe bir polis kuvvetinin varlığından ötürü, başka yerlerde sömürge karşıtı mücadeleleri örgütlemiş olan ve zamanı geldiğinde bağımsızlık için pazarlık yaparak sömürgeci gücün gitmesini dayatacak konuma ulaşmış siyasi-askerî örgütler burada ortaya çıkamadı. İran'da, rejimin reddedilişi muazzam bir toplumsal görüngüdür. Söz konusu reddedişin karman çorman, duygusal ve neredeyse bilinçsizce olduğu anlamına gelmez bu. Bilakis, grevlerden gösterilere, çarşılardan üniversitelere, broşürlerden vaazlara kadar, esnaf, işçiler, ulema, öğretmenler, öğrenciler aracılığıyla acayip bir etkinliğe sahip olarak yayılıyor. Ancak şu an için, hiçbir parti, hiçbir şahıs, hiçbir siyasi ideoloji, bu hareketi temsil ediyor olmakla böbürlenemez. Kimse bu hareketin başında olduğunu da iddia edemez. Siyasi düzende bu hareketin bir muadili ve dışavurumu yok.

Bununla birlikte asıl çelişki, hareketin kusursuz bir birleşik toplu irade meydana getirmesidir. İki büyük çöl düzlüğü etrafına dağılmış bir nüfusa sahip bu uçsuz bucaksız ülkenin, son bin yıldır değişmeyen bir yaşam tarzının yanı sıra en son teknolojik yeniliklere gücü yeten bu ülkenin, sansür altında ve kamusal özgürlüklerin

---

[81] İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Sovyet ordusu kuzeydeki Azerbaycan vilayetini terk etmediğinde, Tudeh (Komünist) Partisi bu eylemi kınamayı reddetti, böylece desteğini önemli ölçüde yitirdi. Ayrıca 1953 yılında Musaddık, Birleşik Devletler ve Britanya'yla mücade ederken önemli bir noktada onun kuyusunu da kazdı.

[82] 1961'den sonra Ulusal Cephe gördüğü desteği büyük oranda yitirdi ve Mehdi Bezirgân ile Ayetullah Mahmud Telekanî'nin başını çektiği İran Özgürlük Hareketi en önemli iç muhalefet hareketi olarak Ulusal Cephe'nin yerini aldı.

yokluğunda canlılığını yitiren bu ülkenin, tüm bunlara rağmen yine de sıra dışı bir birliktelik göstermesi şaşırtıcı. Tahranlı bir doktorla taşralı bir mollanın, petrol işçisinin, posta çalışanının, çarşaflı kız öğrencinin itirazı aynı, istenci aynı. Bu istenç, bir yerde endişe verici bir şeyler de barındırıyor. Her *zaman* aynı şeyi, tek ve kesin bir şeyi temel alıyor, yani Şahın gitmesini. Fakat İran halkı için bu yegane şey, *her şey* anlamına geliyor. Bu siyasi istenç bağımlılığın bitmesine, polisin ortadan kaybolmasına, petrol kazancının bölüştürülmesine, yozlaşmışlığa saldırılmasına, İslamın yeniden faal hale getirilmesine, başka bir yaşam tarzına, Batıyla, Arap ülkeleriyle, Asya'yla yeni ilişkilere ve benzeri şeylere hasret duyuyor. Az çok altmışlardaki Avrupalı öğrenciler gibi, İranlılar da her şeyi istiyor, ama bu "her şey," "arzuların özgürleşmesi" değil. Bu siyasi irade, ülkelerinde ve gündelik hayatlarında küresel egemenlerin varlığının izini bırakan her şeyden kopma istencidir. Ayrıca İranlılara göre, ister liberal ister sosyalist olsun, ister Amerikan yanlısı ister Marksist eğilimli olsun siyasi partiler ya da daha doğrusu siyasi sahnenin kendisi hâlâ bu egemenliklerin temsilcisidir ve hep öyle olagelmiştir.

Böylece neredeyse efsanevî bir şahsiyet olan Humeyni'nin rolü beliriyor. Günümüzde hiçbir devlet başkanı, hiçbir siyasi önder, ülkesinin tüm basın yayın organları tarafından desteklense dahi, böyle kişisel ve yoğun bir bağlılığın nesnesi olmakla övünemez. Bu bağlar muhtemelen üç şeyin sonucudur. Humeyni *orada değil.* Son on beş yıldır sürgünde yaşıyor ve Şah ayrılmadan dönmek istemiyor. Humeyni *hiçbir şey demiyor,* Şaha, rejime, bağımlılığa hayır demekten başka hiçbir şey söylemiyor. Son olarak Humeyni, *siyasetçi değil.* Humeyni partisi diye birşey olmayacak; Humeyni hükümeti olmayacak. Humeyni, toplu bir istencin odak noktasıdır. Bu sarsılmaz inat neyin peşinde? Amerikalıların ardında uluslararası konsensüsün ve belirli bir "dünya nizamının" bulunduğunun görülebildiği bir bağımlılık biçiminin sonunu mu istiyor? Diktatörlüğü dolaysız bir araç olarak kullanan, ama siyasi manevralardan dolaylı bir vasıta olarak pekâlâ yararlanan bir bağımlılığın sonu mu? Siyasi örgütlenmeden yoksun kendiliğinden ortaya çıkmış bir başkaldırı olmanın yanı sıra, kendisini hem dış tahakkümden hem de iç siyasetten koparmak isteyen bir hareket bu.

İran'dan ayrıldıktan sonra bana sürekli sorulan soru elbette şuydu: "Bu bir devrim mi?" (Bütün bir kamuoyu kesiminin "bizimle ilgili olmayan" bir konuya ilgi göstermesinin bedeli Fransa'da budur.) Yanıt vermedim, fakat terimin sözlük anlamıyla bir devrim ol-

madığını, meselenin başkaldırıp her şeyi yoluna koymak olmadığını söylemek isterdim. Çıplak elli adamların isyanıdır bu. Dehşet verici bir ağırlığı, yani her birimizin, fakat özellikle de onların sırtına binen dünya düzeninin ağırlığını kaldırıp atmak isteyen, imparatorlukların sınırlarındaki bu petrol işçilerinin ve köylülerin başkaldırısı. Belki de küresel sisteme karşı ilk büyük isyan bu, en modern ve en çılgınca ayaklanma biçimi.

Siyasetçilerin karşılaştığı zorluklar anlaşılabilir. Çözümleri sıralıyorlar; çözüm bulmak, söylendiğinden daha kolay. Katıksız ve basit bir askerî rejimden, naiplik sisteminin cumhuriyete geçişini sağlayacak anayasal bir dönüşüme kadar bu çözümler çeşitlilik gösteriyor. Hepsinin esası, Şahın tasfiye edilmesi. Halkın istediği de bu mu? Gerçekten daha fazlasını istemiyorlar mı? Tamamen farklı bir şey istediklerinin herkes gayet farkında. Siyasetçilerin halka bu çözümleri önermekte tereddüt göstermesinin, durumun bir kördüğüme dönüşmesinin sebebi bu istekleridir. Aslında böyle bir harekete, kendisini farklı siyasi tercihlere böldürmeye mahal vermeyen bu harekete, ahiretten çok bu dünyanın değiştirilmesinden bahseden bir dinin soluğunu üfleyen bu harekete, siyasetin hesapları içinde nasıl bir yer verilebilir?

İslam Diriliyor mu?

Yazan: Maxime Rodinson

İlk baskısı *Le Monde*'un baş sayfasında, 6-8 Aralık 1978.

İslamcı köktendinciliğin uyanışına mı tanıklık ediyoruz? Son olaylar ve gelişmelerin insanların aklına getirdiği yorum bu; Pakistan'ın eski başbakanı Bay Butto'nun kaderi;[83] Libya'da, Suudi Arabistan'da olağanüstü aşırılıklara varacak şekilde şeriatın uygulanması; İran'ın geniş kapsamlı muhalefet hareketinde Şii ayetullahların oynadığı öncü rol; Türkiye'de Kemalizm karşıtı hareketin dinçliği; Mısır'da Kıptîlerin yaşadığı sıkıntılar, Cezayir'de Maschino olayı[84] ... vesaire.

[83] Zülfikâr Ali Butto o dönemde İslamcı askerî rejim tarafından hapiste tutuluyordu; 1979 yılında asıldı.

[84] Üç nokta yazının aslında vardır. Dennis Maschino'yla evli bir Fransızca öğretmeni olan Cezayir asıllı Dalila Zeggar, 1978 yılında Kanada'da kaçırılmış

Köktendincilik uyandı mı? İslam âleminden sürgün edilmiş, kağıt üzerinde Müslüman sayılan biri içini çekiyor, "hakimiyetini hiç kaybetmedi ki" diyor; bu kadın, dinî gözetimin ve bilhassa geleneksel âdetlere uygun davranmanın kendi ülkesinde dayattığı toplumsal kısıtlamaların ağır yükünü hoş görememişti. Onun konumunda olan kişi çok. Avrupa'nın nazarında on dokuzuncu yüzyıldan beri İslama yapışıp kalmış fanatizmin güçlü namını bu kadarı doğrulamıyor mu? On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda İslamm hoşgörüsü herkese malumdu. Bundan önce, ideolojik ve siyasi düşman olarak İslamdan nefret edilse bile, müminlerin dindarlığı bir yere kadar takdir ediliyordu. Rahipler, Hıristiyanları isteksizliklerinden ötürü utandırmak istediğinde Müslümanların dindarlığını örnek gösteriyordu.

TANRI'NIN ÖLMEDİĞİ YER

Olgular önümüzde duruyor, yeterince de gerçekler. Ama bunlar ister aralıklı ister kesintisiz, bir akımın parçası mı? Bu olgular İslamın özüyle mi bağlantılı, dolayısıyla sonsuza kadar tazelenecekler mi? Yoksa bu akım göründüğü gibi değil mi? Üçüncü Dünyanın ideologları ile savunuculuğunu yapanların ileri sürdüğü gibi bu akım, ele gelmeyen fakat her yerde mevcut olan "emperyalizmin", gelişen dünyanın ön saflarındaki bu unsura kara çalmak için başlattığı sinsi bir seferberlik mi? Bunlar yanıtlanması gereken sorular. Savımı ve örneklerini İslamın merkezî nüfuz sahasına dayandıracağım, yani Arap ülkelerine, Türkiye'ye ve İran'a.

Farklı farklı şeyler tehlike altında. Ama bunları birbirine bağlayan ortak etkenler, ortak akımlar da mevcut. Avrupalılar için bunları bağlayan şey, hepsinin dinî geleneğe ve dinî düzenlemelere başvurmasıdır, hatta Avrupa standartlarına göre bu gelenekle hiç alakaları olmadığında da. Yakın Katolik tarihinden *intégrisme*[85] etiketinin onca insan tarafından ödünç alınmasının sebebi budur. Toplumsal

---

ve bu evliliği onaylamayan varlıklı kardeşi Mesud tarafından Cezayir'e geri getirilmişti. Zeggar başkasıyla evlenmeye zorlandı, fakat nihayetinde kaçtı ve Maschino'yla yeniden birleşti.

[85] *İntégrisme* [entegralizm] terimi yirminci yüzyılın ilk yarısında muhafazakâr bir Roma Katolik hareketini ifade eder. Fransa'daki İslam tartışmalarında, İngilizlerin *fundamentalism* (köktendincilik) dediği yerde bu terim kullanılır. Fransızcada *fondamentalisme* terimi de mevcuttur, ama çok daha az kullanılır.

ve siyasal tüm sorunları çözmek ve dogma ile ritüele tam itaati tesis etmek amacıyla dinden faydalanma arzusu hakkında konuşuyorsak bu terim nispeten uygundur.

Bu meselede dine müracaat etmek, Darü'l-İslamda yeterince makuldür, çünkü Müslüman toplumlar hâlâ "geleneksel" (çok acele bir tanım olsa da daha ayrıntılı bir çözümlemenin yeri burası değil) olarak tanımlanan türde toplumsal temellere sahip. Bu terim, diğer anlamlarından başka, kitlelerin gözünde şeriatın en yüksek merci olduğu anlamına geliyor, her ne kadar uygulamada şeriatı görmezden gelseler ya da etrafından dolansalar bile. Başka kökenden türemiş pratikler, yapay ve tali bir şekilde şeriatla ilişkilendirilir, böylece bunlara meşruluk kazandırılır. Toplumsal kısıtlamanın ağırlığı, yani uyumun dayatılması ve ihlallerin cezalandırması, kayda değer miktarda kalmıştır.

ASLÎ KARAKTERİ

Başlangıçtan itibaren bu Müslüman toplumlar, geleneksel Hıristiyan toplumlardan farklılık göstermiştir. Geniş ve güçlü bir imparatorluk içinde küçük, yalıtılmış bir hizip olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, yavaş yavaş bu imparatorlukta hesaba katılması gereken bir güç haline geldi, sonra da devlet ideolojisi olarak benimsendi. Ne var ki her zaman devletle ve devletin adli, toplumsal, kültürel yapılarıyla birlikte var olmak zorundaydı; bu yapıların kökenlerinin Hıristiyanlık olmadığı da açıktı.

Bunun aksine, İslam her zaman bir anlamda *intégriste* olmuştur. Her temel grubun ve kavmin, siyasi işlev gördüğü ve mikro-devlet teşkil ettiği bir toplumda, müminlerin cemaatinde doğmuş olan İslam, yaşamak ve büyümek için bu işlevleri de üstlenmeliydi. Kuran'da Allah bizzat bu cemaate geniş kapsamlı bir kanun vermez, doğrudur, fakat en azından toplumsal örgütlenmeye dair belirli kurallar ortaya koymuştur.

Bu kurallar farklı kökenlere sahip birçok gelenek tarafından desteklenir; bu gelenekler de Müslümanların fethettiği farklı uluslarlardan ve halklardan ödünç alınmıştır. Ama doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Allah kelamıyla ilişkilendirilen bu geleneklere meşruluk kazandırılmıştır; bu işlem, toplumsal düzenin şekillendirilmesinden şeriatın sorumlu olduğunu söyleyen temel ilke uyarınca gerçekleştirilmiştir. Roma ya da Cermen hukukuyla, İskoçların ya

da Korsikalıların kan davasıyla ya da Aritoteles'in iktisadi ve felsefi düşüncesiyle ilişkili olarak İsa'ya böyle bir telif hakkı, hatta taahhüt atfedilmemiştir. Fakat bu tür bir telif hakkı, aşağı yukarı milattan sonra dokuzuncu yüzyılda kanunlaşan muazzam bir *hadis* külliyatı sayesinde Allah'ın Resulüne atfedilmiştir.

Zamanın akışı başlangıçtaki bu sapmayı ancak şiddetlendirmiştir. Erişim alanı ne büyüklükte olursa olsun, din, hem Hıristiyan hem de İslam âleminde uzun süre birincil ideolojik merci ve geniş halk kesimlerinin inancı olmuştur. Ortaçağ gibi erken bir dönemde bu iki din de ciddi aşınmaya uğradı, çünkü iktidarla bağlantılı din adamları olan dinî önderlere meydan okuyan hizipler ve bu hiziplerle ilgili akımlar başgöstermişti, hatta kimi zaman bu hizipler hâkim dinin hudutlarını bile aştı. Ancak, Hıristiyan ülkerinde süren ve büyüyen bu evrim, on birinci yüzyılda İslam dini içinde şiddetli Sünni tepkisi yüzünden durma noktasına geldi. Sünnilerin verdiği tepkinin başarısı, hem İslam toplumlarının iç evrimi hem de dış dünya karşısında bu toplumların şartlarında oluşan değişimler tarafından desteklenmiştir.

Dolayısıyla, dine duyulan sadakat, gücünü yitirmedi. Hakikatin soğukkanlı bir biçimde tekelde tutulması şüpheye pek mahal bırakmadı. Sünni dünyada uzun süre boyunca, geriye kalanlar arasında hoşgörüyle karşılanan bir avuç hizip, öteki tek tanrılı dinler gibi kapalı cemiyetlere dönüştü. Bunları dine döndürme isteği sergilenmedi, dolayısıyla azınlık olarak hoşgörüldüler, sanki bir nevi yerleşik yabancı kast idiler. On yedinci yüzyılda İran'ın Şiiliği benimsemesi başlıca sapkınlığa bir istikrar sağlamış oldu, kendi bölgesinde ona bir devlet temeli ve egemenlik kazandırdı. Aynı dönemde Avrupa'da ise *cuius regio, eius regio* ilkesi yerleşik düzeni sürdürüyordu.[86]

Dolayısıyla uzun süre İslam kendi "ruhban" kurumlarına, kendi dogmasına ve ritüeline kafa tutulduğu bir durumla karşılaşmadı; oysa bu öğeler Avrupa'da belirgin ve derine işlemişti. Sanayileşme sayesinde "dünyanın büyüsünü yitirmesi"[87] kitleleri dini terk etmelerine neden olacak kadar derinden etkilemedi. İslam dünyası, meleklerin ve şeytanların ölümünün ardından Tanrı'nın da ölümüne

[86] "Hükümdarın dini neyse, hüküm sürdüğü yerin dini de odur", sözü Almanya'da Lutherciler ve Katolikler arasındaki bir anlaşma olan Augsburg Barışı'ndandır.

[87] Max Weber bu ifadeyi *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı kitabında ve başka yerlerde de kulanmıştır.

tanıklık etmedi; yaygın merasimlerde düzenli olarak tekrarlanan mucizeler dahil, İslam dünyasının geneli mucizelere inanmaktan vazgeçmedi. Talihsizliği ve kötü yönetimi inanç eksikliğine ve hükümdarın ahlak yoksunluğuna bağlayan dindar ahlakçılık, bu genel inançsızlığa da, toplumun her katmanını etkileyen ahlaki özgürlük ideolojisinin uzantısına da bütünüyle boyun eğmedi.

Bunun aksine, inanç her zaman eski bir saplantı tarafından pekiştirilmiştir: Yığınların rakip dine kaymasından duyulan daimi korku, Müslüman toplumun tam kalbinde mevcuttur ve aynı zamanda dışarıdan canlı destek görür. Kendi dünyalarında ideolojik tekellerinden emin olan Hıristiyanların (çok küçük olan Yahudi azınlık bir istisnadır; bu azınlık dışarıdan destek görmüyordu ve kendi maneviyatını etrafa yayma tehlikesi pek yoktu), hiç yoktan ortaya çıkacak bir kâfir ordusunun, içerideki suç ortaklarıyla birleşmesinden korkması için pek sebebi yoktu. Ortaçağın başından itibaren İslamda mevcut olan ve Haçlı Seferleri ile Moğol istilaları yüzünden pekişen bu korku, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Avrupa'nın emperyalist güçlerinin gittikçe güçlenen saldırganlığı karşısında ancak artabilirdi. Bu korku öyle bir feveran haline ulaştı ki ancak on dokuzuncu yüzyılda dindeki çöküşün (güya Şeytan'ın önderliğinde Yahudi-Protestan-Mason komplosuyla) hızlanmasıyla ortaya çıkan Katolik paranoyasıyla ya da komünist dünyanın hissettiği benzer korkularla ve saplantılarla kıyaslanabilir.

SİYASETİN GÖLGEDE KALMASI

Başka yerlerde olduğu gibi, evrenselci bir inanç, inananlardan oluşan bir cemiyetin belirli bir ulusal kimlik taşıması (tıpkı Polonya'da ya da İrlanda'da olduğu gibi sömürge dönemi Cezayir'inde de), Müslümanların ulusüstü şekilde Müslüman olarak kimliklendirilmesi; tüm bunlar öteki kimliğini farklı derecelerde vurgulayarak pekiştirmiştir, böylece ataların inancına duyulan genel sadakatin kalıcılığını temin etmiştir.

Sanayileşme ve bir ölçüde modernleşme toplumun sınırlı kesimlerini şüpheciliğe, dinî özgürlüğe ve davranışlarda serbestliğe itmiş, bu yeniliklerin ışığında yorumlanan İslam ya da müphem bir tanrıcılık, hatta tanrısızlık bu kesimler için kuramsal şemsiye işlevi görmüştür. Ancak bu insanların benzer Batılılaşma akımlarına kapılması, daha kalabalık olan yığınların en katı geleneksel şekliyle İs-

lama bağlılığını pekiştirmiştir. Açlık sınırına itilmiş, zar zor geçinen yoksullar öfkelerini ve şikayetlerini zengin ve güçlü ayrıcalıklı kesimlere yöneltmiştir, örneğin bunların yabancılarla kurduğu bağlardan, gevşek ahlaklarından, İslamın buyruklarını hor görmelerinden yakınmışlardır; bunların en belirgin işaretleri alkol tüketimi, karşı cinslerin yakınlaşması ve kumardır. Onlara göre, Robespierre'in de gayet güzel belirttiği gibi, tanrıtanımazlık aristokrat bir tutumdur: En hafif bir tanrısızlığın ya da ortodoks ahlaktan ayrılmanın ihanetine uğrayan "alt-tanrıtanımazlık" (*subatheism*) da (güya) öyledir. Bunlar, mini eteklere ve sinema perdesinde öpüşmeye karşı sesini yükselten eski moda rahipler ya da yaşlı bakireler değildir; bir zamanlar olan buydu. Ancak söz konusu olan, lüks mal satan dükkânlara, zenginlerin ve yabancıların içki içip sefahate daldığı otellere, "kâfirlerin" ya da (bazen) gayrimüslimlerin ibadet mekânlarına ayrım gözetmeden saldıran öfkeli kalabalıklardır.

Köktendinci İslamın bariz bir uyanışı söz konusuysa, bunun sebebi bu gibi tutumların billurlaşmasının (yukarıda kısaca betimlenen süreç) kısmen gözlerden saklandığı bir devrin, belki de geçici olarak sonuna tanıklık etmemizdir.

On dokuzuncu yüzyılın ortasından başlayarak bütün bu dönem boyunca İslam âleminin seçkinleri yeni ideolojiler karşısında baştan çıktı. İlk önce, uzun bir evrimden sonra Avrupa'da gelişen tarzda bir laik milliyetçilik, bölgenin ideolojik aciliyetlerine en uygun yanıtı temin etti. Daha sonra bu milliyetçilik, az ya da çok oranda sosyalist ülkülerle renklendi, hatta belirli noktalarda evrenselci biçime sahip sosyalizm filizlendi.

Bu Müslüman seçkinler, kitlelerin hislerini ve emellerini bu ideolojilere yönlendirmede başarılı oldu, böylece bu hisleri siyasi seferberliğe verilen desteğe dönüştürdüler. Bununla birlikte, kitlelerin bu fikirleri kendince yorumladığını belirtmek gerekir. Yabancıların egemenliği kâfirlerin işi addediliyordu ve kâfirler ya da kâfirlerin hizmetindeki memleketlileri sömürgeci sayılıyordu. İslama duyulan inancı hiçbir şeyin sarsamadığı toplumun alt tabakalarında herkes bunu fark etmişti. Becerikli ve basiretli önderler de tam olarak ulusal ve toplumsal seferberlik vasıtalarından oluşan cephaneliklerine tek başına etkili olan bu silahı eklememezlik edemezlerdi.

Ne var ki, propagandaya boğulmuş kitleler, modern türden sloganlar ifade etmeye azar azar koşullandırıldı. Dahası, halk sınıflarının üyeleri bu fikirlerden gerçekten etkileniyordu. Dinî azınlıkların bulunduğu Doğunun Arap bölgelerinde ulusal ve toplumsal müca-

dele çoğunlukla Müslümanlar, Hıristiyanlar, hatta (yakın geçmişe kadar) Yahudiler tarafından birlikte yürütülüyordu. Türkiye'de, temeldeki inançsızlığını pek de gizlemeyen itibarlı ulusal bir önder kendisine çok sayıda takipçi bulabiliyor ve laikliğin lehine militan önlemler alabiliyordu.

İran'da, seçkinlerin dışında bile kimi unsurlar, İran'ın Zerdüştlük çağındaki zaferlerini yücelten ve İslam dinine geçmeyi barbar Arap fatihlerin (ve Sünnilerin de!) sebep olduğu kültürel ve ulusal bir gerilik olarak gören bir milliyetçiliğe tav olabiliyordu.[88] Fransa'da proleterleşmiş çok sayıda göçmen, Mağrip'te militanlığı (en azından) dine karşı kayıtsızlıkla bağdaştıran toplumsal bir iklimin etkisine maruz kalmıştı.

Bu modernleşmeci akımlardan hiçbiri unutulmuş değildir. Buna rağmen hepsi de heyecan uyandırma güçlerinin bir parçasını kaybetmiştir, oysa bu güç onlara üstünlük sağlıyor, dini de yardımcı bir role, gündelik ahlaka sürgün ediyordu; ayrıca bir zamanlar bu gücün, modern ideolojilerle ve modernleşme ideolojisiyle çelişen uygulamaları ve dogmaları sorgulaması da mümkündü.

KURAN IŞIĞINDA SİYASET

Esas düşmanı kendi başlarına yabancılar ya da kâfirler olarak değil, "emperyalizm" olarak belirleyen Nâsır'ın Marksist eğilimli milliyetçiliği büyük başarı elde edememiştir. Dünyanın baskı altındaki kesimleri arasındaki varsayımsal koalisyonla ve kendine özgü sosyalist devletlerle yaptığı ittifak, İsrail mücadelesinde durumunu hiçbir şekilde düze çıkarmadı. İktidarı ele geçirmiş yeni sınıfın, öncüllerinden ancak ucu ucuna daha cazip olan siyasetleri, bu hareketin itibarını lekeledi. Bu milliyetçilik kısmen, Batılılaştırıcı Jakoben liberalizmin mirasçısıydı. Vazettiği hareket, laik ve çok dinli kalacaktı. Ancak İsrail'e karşı verilen mücadele Yahudileri bu harekete katmayı neredeyse imkânsızlaştırmıştı. Lübnan'daki Hıristiyanların genel tepkileri, hem Haçlı Seferlerinin hem de emperyalist Avrupa'yla olan tarihi bağlantıların doğurduğu eski korkuları pekiştirmiş, tüm Hıristiyan Arapları zamanla daha da şüpheli bir konuma düşürmüştü.[89] Ulusal

[88] Zerdüştlük İslam öncesi dönemde Pers İmparatorluğu'nun devlet diniydi.

[89] Lübnan iç savaşı 1975'te, Hıristiyan Falanjistler Filistinlilere saldırdığı zaman başladı.

bağımsızlığa dair gerçekliklerin, özgürleşme davasında kitleleri harekete geçiren sloganlar kadar coşturucu olmadığı anlaşılmıştı.

Dahası, bu tür bir milliyetçilik hiçbir yerde iktisadi bağımlılıktan ve az gelişmişlikten kaçışı sağlamamıştı. İktidar siyaseti ve ulusal itibar alanlarında büyük Arap ulusunun tek başarısı, Müslümanların en köktendinci ve muhafazakârları olan petrol sahiplerinin, becerikli iş adamları ve teknokratlar yardımıyla sıkı pazarlık yaparak petrollerini satmasıydı (ama bunların giydiği kefiyeler, agallar[90] ve çarşaflar Bedevi geleneklerine bağlı kalmalarını sağlıyor). Birleşik Arap ulusu ülküsüne gelince, bölgesel milliyetçiliklerin (Mısır, Cezayir, Tunus vesaire) gelişmesiyle birlikte, bu ülkünün gerçekleşmesini İsrail'in ve "emperyalizmin kurduğu kumpasların" aksattığını iddia etmek artık daha zor.

MÜSLÜMAN MİLİYETÇİLİĞİ

İran'da olduğu gibi, Türkiye'de de ulusun nefretini Müslüman bir düşmana yönlendirmek zorlaşmıştır, her ne kadar Ortadoğu'nun üç halkı her daim birbirlerine çamur atmaya hazır olsa da. Türk ve İranlı seçkinlerin bir kısmının Arap karşıtı ideolojisi, Orhan'ın Oğuz Türklerinin, Kiros'un ve Hüsrev'in[91] İslam öncesi zaferlerine kayıtsız kalan nüfusları ciddi biçimde harekete geçirecek yeterli kaldıraç gücünü sağlamıyor, oysa kaybedilen toprakların geri kazanılması için girilecek bölgesel bir çatışma bu gücü temin edebilir. Düşman olarak algılananlar hâlâ gayrimüslimlerdir: Tanrıtanımaz Ruslar, Orta Asya'nın Türkî ve İranlı Müslümanlarına baskı uygulamıştı ve her yere gizli ellerini uzattıklarından şüpheleniliyor; Hıristiyan Avrupalılar ve Amerikalılar, mahalli önderleri açıkça yönlendiriyor, mali ve teknolojik üstünlüklerini kullanarak iradelerini dayatıyorlar, günahkâr ahlakları, sefahatları ve sarhoşlukları yüzünden İslamı tüketip çürütüyorlar. Son olarak, çok önemli başka bir şey de, cinsiyet eşitliği ya da aslında kadının egemenliği (feminist arkadaşlarım beni affetsin, dışarıdan çoğunlukla böyle görünüyor) bakımından teşkil

[90] Bu terimler geleneksel Bedevî baş örtüsü ve giysilerini ifade eder.

[91] Orhan, on dördüncü yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu kuran kişidir; Büyük Kiros [Büyük Keyhüsrev veya Büyük Kuruş] MÖ VI. yüzyılda Pers kralıydı; Hüsrev Anuşirvan [I. Hüsrev], MS VI. yüzyılda yaşamış ve Bizans İmparatorluğu'na karşı zaferler kazanmış bir Sasani imparatorudur.

ettikleri olumsuz örneğin, yörenin kadınlarında tehlikeli fikirler doğurma ihtimalidir.

Dolayısıyla katıksız milliyetçilik, gittikçe daha güçlü bir şekilde Müslüman milliyetçiliği ve millileştiren bir İslam haline geliyor. Öteki Müslümanların kendilerine baskı uyguladığını düşünen Kürtler gibi etnik azınlıklar ya da Filistin'in topraklarını geri kazanması meselesine ve İsrail'le mücadeleye daha hassas yaklaşan Suriyeliler, Iraklılar ve hepsinden önce Filistinliler gibi Araplar istisnadır; İsrail'le mücadelede Filistin hareketine önemli oranda Hıristiyanların katılması, mücadelenin ideolojisine sırf İslama ait bir renk vermek konusundaki isteksizliği pekiştiriyor.

Sosyalizme gelince, sosyalist olduğunu iddia eden rejimlerin tesis edildiği devletlerde sosyalizm ağır ve baskıcı karakterini hissetirmeyi, her türlü kusurunu sergilemeyi ağırdan almıyor; olumlu sonuçlar elde etmiş olsa bile. Dış modeller de pek teşvik edici değil. Gitgide bu daha iyi anlaşılıyor, özellikle de Stalin sonrası dönemde sis perdesinin kalkmasına yavaş tepki veren ülkelerde. Bir parça önem taşıdıkları yerlerde işçi sınıfının unsurları ve daha önce Marksist ruhtan ilham alıp ama inançtan, ama puslu görüşlerinden, ama cahillikten, ama damarlarının sertleşmesinden ötürü Marksizmin büyüsünden kurtulamamış kimi aydınlar ve yarı aydınlar bu duruma istisna teşkil eder.

Aynı hayal kırıklıkları kendilerini Avrupa'da da hissettirdi. Burada da kanalize edilmemiş coşkuya çıkış noktası bulmak için gösterilen çaresiz arzu, zaman zaman eski, yöresel, yerel, ulusal dine dönüşü kışkırtmıştır. Fakat burada Hıristiyan inancı, bireysel kurtuluş serüveninin ya da örgütlü hayırseverliğin mistik ya da dinsel bireyciliği, aynı anda hem canlandırıcı hem de özgül olan bir tür hareketlenme için nadiren fırsat doğurur. Bir tarafta muhafazakâr ya da sıkıcı ölçüde reformcu partiler ve hareketler, programları Tanrı'nın Kent'ini yeniden kurmak olan gerici hareketler var. Krallığı bu dünyada bulunmayan ve Sezar'ın hakkını Sezar'a veren birisine hürmet ettikleri için pek ikna edici sayılmazlar. Öte yanda, ilerici ya da devrimci hareketler büyük oranda inançsızlardan meydana geliyor (her halükârda bu hareketleri onlar başlatıyor); Hıristiyanlar bu akımlara ancak başka saiklerden de ilham aldıkları durumlarda katılıyor.

Bunun aksine İslam ülkelerinde ulusal dine başvurmak birçok insanın erişebileceği, harekete geçirici, güvenilir, canlı bir şey. Daha önce dediğim gibi İslam, içeriden aşınmamış ya da içeriden bir meydan okumayla karşılaşmamıştır; bu türden bir meydan okuma

Hıristiyanlığın cazibesinin takatini ise yavaş yavaş kesmiştir. İslam, günlük kültürünü temin ettiği ve emelleri ile mütevazı etiklerini kutsadığı insanlar arasında bütünlüğünü korumuştur. Milliyetçiliğin ve sosyalizmin saygınlık kazanışına tanıklık etmiş olan dönem boyunca, İslamın da bu akımlarla aynı değerleri savunup barındırdığı fikri yayılmıştır. Ne var ki, bu ülküler uğruna İslam bayrağı altında savaşmak, niyetleri şüpheli olan yabancılara kişinin kendisini bağlamasından daha inandırıcı olmuştur; örneğin Marksist eğilimli milliyetçilik ile sosyalizm akımlarının başına gelen buydu.

İslam âleminin dışında bile İslam; genişlemeci, misyoner ve emperyalist Hıristiyan Avrupa'ya gösterilen direncin şimdi ve geçmişte hiç bıkmadan ön saflarında bulunmanın ya da Avrupa karşıtı mücadelenin ileri kolu olmanın itibarını kazanmıştır. Ancak bundan böyle, Müslümanlara karşı en büyük nefreti yönelten düşmanlar Avrupalılar ile Amerikalılar ve kapitalist dünyanın çeperindeki toplumların Avrupalılaşmış katmanlarıdır. Dolayısıyla tüm bu düşmanlar ya gayrimüslim ya Müslüman karşıtı, ya da bunların yol arkadaşı olarak tanımlanabilir. Darü'l-İslamın en derin girintilerinde dünya çapındaki bu kutuplaşmaya dair bir farkındalık ortaya çıkabilir; İslam, öncülük bayrağını hiç kimseye bırakmadan kötülük karşısında iyiliğin savunucusu unvanını gururla taşıyabilir.

Ait oldukları toplumsal katman, aldıkları eğitim, siyasi eğilimleri, hatta kişisel mizaçları uyarınca Müslümanlar, kendilerine göre İslamın farklı imgelerini oluşturur. Yine de her yerde başat, neredeyse değişmez imgesine göre İslam, geleneksel ahlakın muhafızı, güvencesi, teminatı, koruyucusudur. Hıristiyan köktendinciliğinin Hıristiyanlık için oluşturduğu imgenin, ki Hıristiyanlığa yakıştırılan tek (veya neredeyse tek) imge budur, benzeri olan bu imge, Müslüman toplumunda neredeyse evrenseldir. Hıristiyan inancı zaman zaman belirli dönemlerde geleneğin katılaştığı köktendinci bir inançtır, bazen ise, kökü İsa'nın mesajında olsa da, geleneğin sürekli gözden geçirilip düzeltilmesinden korkmayan bir inançtır. Bu tarz bir düzeltmeciliğin halka açıklanmış örnekleri İslamda nadirdir: Kurucusunun mesajını (şu an için) geleneğin bindirdiği ağır yükün altından çekip çıkarmak zordur.

Erkek kavminin dinî bağlılığının sebebi kısmen, geleneğin faydalarından duyulan memnuniyettir; bu bağlılık türü tüm siyasi inançların ve sınıfların ötesindedir. Örneğin geçmişte Latin Katolikliğinde olduğu gibi, erkeklerin sorgusuz sualsiz zayıf ve aşağı gördükleri cinsiyetin tahakküm altına alınması amacıyla dinî gelenekler istismar edilebilir,

her ne kadar erkekleri aile ocakları ve evlilik yataklarında intikam beklediği için bu tahakkümden bütünüyle faydalanmaları çoğunlukla engellense de. Kamuoyu yoklamasına gerek duymadan, hükümdarlar ve müstakbel hükümdarlar halklarının sahip olduğu bu eğilimlerin pekâlâ farkında olup bunları iyice hesaba katmışlardır.

KADDAFİ VE ÖTEKİLER

İslamın toplumsal ve siyasal kurallarını gerçekliğe dönüştürmek isteyen kimi önderler, bu tür kuralların var olduğunu ve tek başlarına ahenkli bir toplum inşa etme becerisi taşıdıklarını okulda öğrenmişlerdi. Suudi devletini kuranlar ile günümüzde Libya'nın başında olan Kaddafi bu tür önderlerdendir.

Mevki elde edip sınandıklarında bu önderlerin çoğu söz konusu ruhla fazla bir iş başaramayacaklarına ikna olur; ideolojik sarhoşlukları tarafından gerçeklerin verdiği dersleri reddetmeye ne ölçüde koşullandırıldıklarına bağlıdır bu. Yalnızca şeriatla bir devletin nasıl yönetilebileceğini anlayamadığını ilan eden Nâsır'ın ne kadar haklı olduğunu önünde sonunda keşfederler. O ân, şeriatın uygulanmasından büyük beklentileri olanları hayal kırıklığına uğrattıklarını farkederler. Uyrukları arasında geniş kapsamlı görüş birliği sağlamak adına, esasen simgesel önlemlere (ben bu önlemlere Müslüman "jestleri" derim) ve kaynakları ile pınarlarını kısmen özetlenmiş bulunduğum Müslüman kimliğinin içsel imanına yoğunlaşmaları gerekir.

Özetlersek, esasında sorun, örneğin Sovyet önderlerinin karşılaştığı sorundan farklı değildir. Stalin ve Kruşçev, Marksist "jestler" konusunda kendi tarzlarında epey uzmanlardı. Ne var ki, Marksizmin erdemlerine duyulan inancın derinliği ve genişliği çok daha azdı; Gulag siyaseti Marksizmin güvenirliğini büyük oranda düşürmüştü; Marksizmin simgeciliği çok daha cılızdı; öğretisinin usçuluğu metafiziksel bakımdan tatmin edici değildi; başka inançlar, her ne kadar el altından ilerlemiş ve zülum görmüş olsalar da, her zaman Sovyet halklarına ulaşabilmişlerdir.

Kaddafi neredeyse tek başına, Müslüman devlet projesini samimi bir şekilde takip ediyor. Tanım gereği bu devlet serbest ve eşitlikçi, ayrıca (İslam adına da) Amerikan plütokrasisine karşı olmayı hedefliyor. Doğru yöntemleri belirlemeye uğraşırken, *Yeşil Kitap*'ında ve Libya politikalarında kuramlar oluşturuyor, bunlara incelik kazandırıyor. Mesleği alaycılık ve kötümserlik olanların küçümsemeleri ve

yurtdışında sefa sürme lüksüne sahip memleketlilerinin soğukkanlı rahatlığının ötesinde, yenilikçi yorumlarıyla, kanunlaştırılmış gelenekleri reddetmesiyle, yobazları ve ikiyüzlüleri eleştirmesiyle sarsılan ulemanın öfkesini üzerine çekiyor.

Müslüman önderler içinde, kişisel inançları ne kadar derin olursa olsun İslamın ülkülerinin ancak çok azını gerçekleştirebileceğini bilenler çok daha fazladır; bu eskiden beri öyleydi. Esasen dinî olmayan reçetelerle yönetmek zorunda olduklarını bilir, en fazla yüzeysel ve sınırlı bir ahlaki ve dinî dönüşüm umabilirler.

Bunlar kısır başarılarla yetinmeye boyun eğmişlerdi, ne pahasına olursa olsun kendi iktidarının peşinden giden kinik manipülatörler gibi ödüllerini aşağı yukarı temiz bir vicdanla topladılar. Hepsi de en azından İslama ve görevlilerine saygıyla yaklaşmaları gerektiğini anlamış bulunuyorlar. Ya da daha ileri gidip İslamcı "jestlerle" iyi sonuçlar alabilirler. Cami inşa etmek, gerçekliğin kimi nahoş veçhelerini örtebilir.

Önderlerin ötesinde, üçüncü kategori olarak müstakbel önderler var. Türkiye'nin benzeri olmayan durumu budur; burada iktidar, barışçıl bir şekilde olmasa da en azından mükerrer bir biçimde el değiştiriyor. Üçüncü kategori: Zaman zaman yönetime gelenler, mevkilerini kaybettiklerinde en azından yer altına inmeden işin içinde kalabilirler.

Siyasi partiler ve grupların hepsi İslama asgari hürmeti gösterir. Dine karşı olmasından en çok şüphe duyulanlar (önceleri komünistler) uzlaşmaya varmak için sarfedilen zorlu çabalara saygılarını gösterirken en ateşli görünen kesimlerdir (fakat nihayetinde kendisini Jeanne d'Arc ile özdeşleştiren Fransız Komünist Partisi'nin çabasından daha sancılı olmuştur). Bununla birlikte, bu hürmet korosunun ortasında bazı gruplar İslamı savunmalarıyla öne çıkar.

HAKİKİ DİNÎ GRUPLAŞMALAR

Türkiye'nin Demokrat Parti'si [AP] bunlardan biridir. Bu partinin önderleri cumhuriyetçi muadillerinden ne daha fazla ne de daha az dindar görünür, ancak Cumhuriyetçi Parti'nin [CHP] zayıflamış Kemalizmiyle ve askeriyede, teknokratlarda, başka alanlarda yayılmış Batılılaşmacı modernleşmeyle savaşma maksadıyla köylü yığınların dinî inançlarına yaslanırlar.

Bu tarz demagojiden ayrı olarak hakikaten dinci gruplar mev-

cuttur. Bunların önderleri, samimi olsun ya da olmasınlar, İslami bir devlet kurmak istediklerini duyurur. Bu önderlerin inancı ve öngördükleri İslam devleti imgesinin samimiyeti; toplumsal kökenlerine, kültürlerine, mizaçlarına, siyaset pratiklerinde köktenciliğin derecesine bakılarak anlaşılabilir. Çoğunlukla bu köktencilik, terörizmin aşırı uçlarına gider. Dahası burada söz konusu hizipler sadece uluslararası örneklerden yararlanmaz, aynı zamanda İslami geleneğe özgü bir örnekten, ortaçağdaki Haşhaşîlerden de faydalanırlar; Avrupa dillerine "assassin" [suikastçı] kelimesi bu fedailerden miras kalmıştır. Bazıları tüm samimiyetiyle İslamı uygulamak için iktidar peşinde koşarken başkaları ise iktidara gelmek için İslamı siyasete alet eder. Oysa siyasette bu gibi ayrımlara nadiren önem verilir. Sonuç çoğunlukla aynıdır.

Bu gruplardan bir tanesi, büyük ve gizli bir hareket olan Müslüman Kardeşlerdir. Kaç üyesi bulunduğu bilinmemesine rağmen sempatizanlarının değişken sayısı kesinlikle kayda değer. Bu örgütün saflarını kateden farklı akımları belirlemek zor, ancak başat eğilim şüphesiz bir tür arkaik faşizmdir. Bununla kastettiğim şey, otoriter ve totaliter bir devlet kurma isteğidir; bu devletin polisi, ahlaki ve toplumsal düzeni güç yoluyla yürürlüğe koyacaktır. Aynı zamanda, en muhafazakâr şekilde yorumlanmış biçimleriyle dinî geleneklere uymayı da dayatacaktır. Bazı yandaşları inancın böyle yapay biçimde yenilenişinin ilk öncelik olduğunu düşünüyor, başka yandaşları ise bunu, gerici bir toplumsal reform hapını tatlandıran manevi bir yardım olarak görüyor.

Örneğin Türkiye'de, Demokrat Parti'nin de sağında duran benzer hareketler mevcut. Fakat dinî partiye denk düşen bir oluşum İran'da var. Son aylarda da gücü iyice belirginleşti.

ARKAİZM VE MODERNLİK ARASINDA

Bir nevi dinî parti meydana getiren İran ulemasının siyasi etkisinin teşkil ettiği olgu herkesi hayrete düşürdü. İster Müslüman olsun isterse Müslümanlık lehine konuşuyor olsun, din savunucuları ve idealist bir zihniyet çerçevesine sahip olup sorunla daha yeni ilgilenmeye başlayanlar,[92] –ki mesele din olunca olağandır (Fransa'nın "yeni felsefecileri" hakkında hüküm vereceksek, ideoloji konusu için

[92] Foucault'ya gönderme.

de geçerli bu)– bu durumu en azından kısmen Şii öğretisinin doğasına atfetmekte zaman kaybetmiyor. Ancak durum sanıldığından daha karmaşık. Doğru; İslamın ilk yüzyıllarında iktidar sahibi kişilerin meşruiyetine meydan okumakta ısrarcı muhalif gruplar Şii öğretisinin temellerine incelik kazandırmıştır. Bu ideoloji sözü edilen damgayı muhafaza eder. Ne var ki öğretiler her zaman yoruma açıktır. Değişen koşulların gerekleri uyarınca öğretileri tersine çevirme becerisi taşıyan ilahiyatçılar ve kuramcılardan yana hiç sıkıntı yaşanmamıştır (İslamla ilgili olarak bkz. Cahen 1977).

Nikki Keddie'nin takdire şayan bir şekilde gösterdiği gibi, ulemanın İran'da iktidarı kazanışını ve bunun aksine Sünni İslam dünyasında iktidarı kaybedişini (öğretide bu iktidarın da temelleri oluşturulabilirdi) şekillendiren şey, sırasıyla devletin ve önde gelen ulemanın güçleridir. (Özellikle bkz. Keddie 1962; Keddie 1966; Keddie 1969.) İran'ı Şiiliğe döndüren Safevi hanedanı (1500-1722), Arap ülkelerinden ithal etmek zorunda kaldığı Şii ulemayla işbirliği yaptı. Birbirlerine bağımlı oluşlarına kuramsal bir zemin kazandırıldı. Yine de, kabaca konuşmak gerekirse, devlet daha sonrasında yavaş yavaş iktidarını kaybetti, oysa ulemaya tanınan imtiyazlar kurumsallaştırıldı, meşrulaştırıldı ve pekiştirildi. On sekizinci yüzyıldaki mücadeleler öğretinin esnekliğini artırdı ve her *alimin* (ulema kelimesinin tekil hali) ortaçağdan kalma temellere dayanarak verdiği hükümlerin bağımsızlığını güçlendirdi. Ulemanın Safeviler tarafından teminat altına alınan mali özerklikleri ve güvenceleri, muhalefetten korkan zayıf hükümetler tarafından sarsılamazdı. Önderleri, krallığın sınırlarına uzak, kutsal türbelere ise yakın durarak iktidarlarını nasıl artıracaklarını biliyordu.

Ulema ile laik reformcular ya da devrimciler arasındaki görünüşte çelişkili ittifak on dokuzuncu yüzyılda kuruldu. Bu ittifakın sebebi, Kaçar hanedanının Batıya verdiği ödünlere karşı oluşan muhalefetti ve söz konusu ittifak 1905-1911 "meşrutiyet devrimi" sırasında iyice pekişti. İki taraf da yukarıdan dayatılacak bir modernleşmeden korkuyordu. Onların nazarında bu tarz bir modernleşme, yabancı güçler tarafından desteklenen hanedanın otoriter iktidarını güçlendirirdi ancak. Dinî önderler her şeyden çok, modernleşmenin laikleştirici getirilerinin kendi özerk iktidarları üzerindeki etkisinden ürküyordu. Muhalefet içindeki laik modernleşmeciler, mutlak iktidarın kudret kazanmasından korkuyordu. İki grup da mücadelelerini hem yabancı hem de kâfir olan güçlerin tahakkümüne karşı yönlendirdi. Bu ittifak 1906 Anayasası oylamasını kazandı; iki eğilim

arasındaki uzlaşma, Şahın iktidarını büyük oranda kısıtlıyordu. Din mahkemelerinin yanı sıra devlet mahkemelerinin de kurumlaşmasıyla, dinler arası eşitlik fikriyle ve öteki önlemlerle sarsılan dinî önderler, hiçbir hukukun şeriatla çelişemeyeceğini taahhüt eden bir madde eklenmesiyle o ân için yatıştırılmıştı. Bu konuya müctehitlerden (en eğitimli ulema) oluşan bir komite bakacaktı. (Anayasanın etraflı bir çözümlemesi için bkz. Ann Lambton 1965.)

Devrimin ikinci safhasında, çoğu ulema bunun saklı tehlikelerini keşfettikten sonra ittifak dağıldı. Buna rağmen ulemadan kimileri devrimci koalisyonda yer almayı sürdürdü.

1925'ten bu yana iki Pehlevi kralının döneminde otoriter iktidarın güçlenmesi, ittifakın yenilenmesini doğurdu. Şahın dış politikasıyla, uyguladığı baskının derecesiyle, açıkça rant elde etmesiyle sarsılan modernleşmeci demokrat milliyetçiler, son Kaçar hükümdarının zamanında yaptıkları gibi, ulemayla ittifak kurmanın faydalarını tekrar keşfetti. Bu siyasetlerden aynı şekilde hoşlanmayan, ayrıca modernleşmeden ve Batılılaşmadan korkan ulema ise bu tatminsizliği kaşımaya muktedir. Polonyalı ruhban sınıfı gibi onlar da, vaizlere tanınan dokunulmazlıktan ve kalabalıklar tarafından yüceltilmekten hoşnutlar.

İSLAMCI BİR HÜKÜMET Mİ?

1978 olayları, Ayetullah (kelime anlamı olarak "Allah'ın" ayeti, "işareti", yani "kanıtı"; en önemli müctehitlere verilen unvan) Humeyni'nin 1963 gibi erken bir tarihte başlattığı gerginliğin sonucudur. Kamuoyu önünde Şahı Yezid'le kıyaslamıştı, yani Peygamberin torunu Hüseyin'in katledilmesini emreden Emevi halifesi ile Şahı bir tutmuştu. Yaklaşık otuz ulemayla birlikte tutuklanması büyük ölçekli gösterilere yol açtı; o zaman laik milliyetçiler bu gösterilere yanaşmamıştı. Ardından gelen bastırma hareketi en azından yüz kişinin ölümüyle sonuçlandı.

Geçmişte yaptıkları gibi ulema İslami bir devletin kurulacağına dair söz verebilirdi (yukarıda anlattığımız şeyden ötürü kabul de görebilirdi). 1906 Anayasası yeniden yürürlüğe girdiğinde, Şahın otoritesinin kısıtlanmasına ek olarak her şeyin ötesinde önemli gördükleri madde, yasamayı kendi denetimlerine bırakabilecek maddeydi, gerçi geçmişte hiçbir zaman uygulanmamıştı.

Böylece bir despotluk biçimine karşı vücuda gelen bu şartlı it-

tifakın üyeleri arasında başka bir despotluk biçimini düşleyen insanlar bulunuyordu. Keza Mısır'da, 1952 ila 1954 yılları arasında Müslüman Kardeşler, Muhammed Necib liderliğindeki komünistlere ve liberallere katılıp parlamenter sisteme geçme çağrısında bulunmuştu. İki örnekte de, nefret edilen bir otoriterlik usulü, başka bir otoriterlik usulü getirme davası yolunda halkın seferber edilebileceği bir rejim kurmak amacıyla devrilmek isteniyordu. İran ulemasının bütünüyle otoriter olduğunu söylemiyorum. Siyasi görüşleri muhtemelen çeşitlilik barındırıyordur ve bu siyasetlerin birçoğunu kayda değer bir akışkanlıkla ve naiflikle tanımlamak mümkündür.

Siyasi önderler somut önlemler alacak programları uygulamakta ve tanımlamakta zorluk yaşadığı için, daha önce dediğim gibi, simgelere müracaat ederler; bu simgeleri ya dile getirirler ya talep ederler ya da işi gerçekten fiilayata dökerler. Batıdaki imgeleri için can sıkıcı olan şey, bu simgelerin arkaik olmasıdır. Madalyonun öbür yüzü budur; toplumsal örgütlenme meselelerinde Kuran'dan birkaç kural alan ve geleneklerde bulunabilecek birçok kuralı benimseyen siyasi bir programın kazandırdığı üstünlük için ödenen bedel de budur.

Hıristiyan dünyada, sadece boşanmayı ve kürtajı yasaklatmak amacıyla kutsal metinlere başvurarak kişi asgarî (revizyonist) bir köktendincilik talep edebilir. Geleneklerini bu ölçüde yeniden yorumlamak istemeyen kimi Katolik köktendinciler, Latin usulü kominyonların ve papaz cübbelerinin geri getirilmesini istiyor. Bu kadarı bile şikayet için zemin hazırlayabiliyor! Ancak bunun aksine, Kuran'a göre asgari Müslüman köktendinciliği, hırsızın elinin kesilmesini ve kadının mirasının ikiye bölünmesini gerektirir. Geleneğe dönülürse, ulemanın da şart koştuğu gibi, şarap içerken yakalananlar kırbaçlanmalı ve zina işleyen de ya kırbaçlanmalı ya taşlanmalıdır. Doğrusu bu, arkaizmin dikkat çekici bir parçası; belki de ortodoks Musevilik kadar dikkat çekici olmadığı doğrudur. Ne var ki Museviliğin fiilayata dökülmesi çoğunlukla imkânsızdır, çünkü ancak çok küçük bir cemiyeti etkiler ve daha az sayıda gözlemciyi afallatır.

Gelecek, bu durumda büyük bir değişime şahit olacak mı? Öyle görünmüyor. İslami hükümetin çareleri gelecekte Müslüman toplumun daha büyük kesimlerinin gözünden düşebilir. İslam ülkelerinde ya da başka yerlerde ne derse densin, ne İslamın kendisi ne Müslüman geleneği ne de Kuran, bütünüyle tatminkâr bir hükümet ya da toplumsal ahenk için sihirli bir teminat verebilir. İslam, toplumsal hayatın yalnızca belirli alanlarına dair kurallar önermekle, toplumsal ve siyasal yapının eskimiş kimi türlerini meşrulaştırmakla sınırlan-

dırılmıştır, En fazla küçük ilerlemeler kaydedebilmenin yanı sıra tüm evrenselciler ve bazı dinler gibi, insanları, gücü ve zenginliği, merhametli ve ölçülü (dahası faydalı) bir şekilde kullanmaya teşvik eder.

MANEVİ ZENGİNLİK

Kendi başına Müslüman bir hükümet hiçbir anlama gelmez. Gerekleri kolaylıkla karşılanabilecek kimi asgarî koşulları yerine getiren bir hükümdar, devletin Müslüman olduğunu ilan edebilir: Anayasada İslama bağlı olunduğunun beyan edilmesi; arkaik yasaların kurumsallaştırılması ya da en baştan kurumsallaştırılması; ulemayla uzlaşma (Sünnilerde bunu yapmak kolaydır, fakat Şiilerde daha zordur) gibi şartlar yeterli olacaktır. Oysa bu asgarinin ötesinde ve üzerindeki kapsam engindir. Müslüman hükümet terimi farklı, hatta taban tabana zıt rejimleri kapsayabilir. Bu hükümetler birbirlerini "gerçek" İslama ihanet etmekle suçlayabilir. Rakibinizi "Tanrı düşmanı" ilan etme göreneği eski ve geçerli bir yöntemdir, fakat hiçbir şey bundan daha kolay ve daha tehlikeli değildir. Çoğunlukla lütufkâr mercilerin yayınladığı birbirine zıt fetvaların (yasal tavsiye) yer aldığı karşılıklı suçlamalar, güya İslami karaktere sahip bir devlete duyulan güvenin pekişmesine yaramaz.

Her halükârda, bu devletlerden birinin hakikaten Müslüman olup insan ilişkilerinin yönetimine manevi zenginlik zerk etmesi mümkün değil mi? Müslüman olduğu için militan devrimci olan ya da militan devrimci olduğu için Müslüman olan kimi kişiler veya Avrupalı bazı kimseler bunu umuyor ya da umduklarını söylüyor. Bunlar, Avrupa'nın kusurları bulunduğuna kanaat getirip, aşağı yukarı aydınlık sayılabilecek bir gelecek temin etmenin vasıtalarını başka bir yerde (neden İslam olmasın?) bulmayı umut ediyor.[93]

Yüzlerce yıllık müşterek deneyimden sonra tarihin en çok sınanmış kanunlarından birini anımsatmanın hâlâ gerekiyor olması şaşırtıcıdır. Bir ilah tarafından uygun bulunsun ya da bulunmasın, ahlaki vasıflı iyi niyetler, devletlerin pratikteki siyasetlerini belirleyemeyecek denli zayıf bir temel oluşturur. Şüphesiz en iyi örnek, İsa'nın şiddet içermeyen anarşizminin Hıristiyan devletlerin (hatta uyruklarının çoğunluğunun) davranışları üzerindeki zayıf etkisidir; gerçi bu anarşizm yazışmalarda sık sık hatırlatılır, hürmet görür ve

[93] Foucault'ya bir gönderme daha.

bellenir. Müslüman maneviyatı, kimi önderlerin benimsediği pratik siyasetlerin tarzı üzerinde yararlı bir etki gösterebilir. Daha fazlasını ummak tehlikelidir.

Müritlerine göre İslam, insanlardan daha az erdem talep etmesiyle, toplumun kusurlarından kendisini koparmasıyla ve bu kusurlarla uğraşmak adına baskıcı kanunları reçetelendirmesi ya da gerekçelendirmesiyle hâlâ Hıristiyanlıktan üstündür. Ancak bu şekilde, insanları bu yasal yapılardan daha büyük beklentilere kapılmaya yüreklendirdiği söylenebilir. İktidar ancak hayal kırıklığı yaratabilir. Fakat iktidar sahibi bir rakibe kıyasla ihtiyaçları tatmin etme konusunda daha donanımlıymış gibi yaparken ne kadar çok şey vadederse, oluşan düş kırıklığı o ölçüde büyük olur. Bu hayal-kırıklığı yalnızca kendisinden faydalanan öğretiyi geri teper. Sihirli iksir etkisiz kalırsa, insan sadece büyücüye değil büyüye olan güvenini de kaybeder.

Dolayısıyla Hıristiyan toplumunda olduğu gibi İslam âleminde de düş kırıklığı dalgaları yayılabilir. Aslında bu kadar çok sayıda rejimin kendisini İslamcı ilan etmesi hiç akıllıca değil.

Müslüman toplumlarını terk etmiş ve dışarı çıktıktan sonra düş-kırıklıklarını ifade etmekte özgür olan birçok kişide bu tür bir manevi huzursuzluk tespit edilebilir. Dahası, boğucu bir ahlaki sofuluk sonucunda ortaya çıkan ağır toplumsal kısıtlamalar, bu ülkelerden dışarıya (gayri iktisadi sebeplerle) göç edilmesinin önemli bir etkenidir. Bu konuda kadınlar özellikle buruktur. Kısa süre önce Paris'te İslama duydukları nefreti dile getirdiler; bu nefret "emperyalizme" hiçbir şey borçlu değil. İslam gerçeğini, yani akidesinin manevi gücünü, İslamla ilişkilendirilmiş belirli baskıcı kanunlarla bağdaştırmalarının yanlış olduğu söylenebilir. Bu doğru. Fakat onlardan önce bu ilişkiyi kim kurdu ve kim bunu yapmayı sürdürüyor?

Bu durum Müslüman ülkelerin dışında olduğu kadar içinde de geçerli, ancak bu gibi hisleri içeriden ifade etmek çok daha zor. Yavaş yavaş gelişen sanayileşme ile filmlerde ve televizyonlarda görüldüğü kadarıyla laik ülkelerdeki yaşam tarzının baştan çıkarıcı gücü, baskıyı gerekçelendirme amacıyla dine başvurulduğu müddetçe, yalnızca rejimlere değil bu rejimlerin bayraktarlığını yaptıkları dine de meydan okuyacak.

Böyle bir hoşnutsuzluğun baskısı altında bir gün din adamlarının daha modern, somut, ikna edici bir İslam biçimi sunması oldukça muhtemel. O zaman, belirli bir rejime meydan okuyan bir İslamın dışında, solcu bir İslamcı ideoloji gelişebilir, tıpkı solcu Hı-

ristiyan ideolojinin ortaya çıkmış olması gibi. Belki bu yavaş yavaş gerçekleşecek. Uzun süreden beri saldırı altında kalmış bir topluluğa gösterilen sadakat, geleneksel paranoyasıyla ve narsizmiyle birlikte umumi bir "vatanseverlik," ayrıca Üçüncü Dünyanın lideri olmanın gururu, kendi hesaplarına düşen rolü yine de oynacaktır. Ancak bu her zaman gerçekleşmeyebilir.

Şu an için, bu solcu İslam oldukça uzak. En iyi ihtimalle, bir taraftan arkaik bir ahlak düzenini sürdürmek için baskı yaparken, aynı anda Amerikan karşıtlığını ve Batı karşıtlığını geçmişe yönelerek meşrulaştıran bir İslamla idare etmek gerekiyor. İsteyen buna "solcu" diyebilir. Şah ve yandaşları, şimdi muhalifleri arasında "İslamcı Marksistler" olduğunu keşfediyor (taktik gereği). Üçüncü Dünya isyanına ait örtülü ideolojinin hem halklara hem de aydınların geniş kesimlerine Marksizmin militan veçhelerini benimsettiği ya da yeniden keşfettirdiği düşünülürse, tamamen yanıldıkları söylenemez. Bazı insanlar bu akımları "asıl" İslamın parçası olarak sunuyor. Bu yanlış, fakat bu akımlar yine de ortaçağ İslamında mevcut olan evrensel eğilimlerdir. İslama gönderme yapıyorlarsa, siyaseten ilericiliği toplumsal tepkiyle bir araya getirmelerini mümkün kılmak içindir bu.

Kaddafi'ye özelliğini veren şey, modern-devrimci ile toplumsal-arkaik unsurların bu kombinasyonudur; iktidara geldikten sonra militan isyanın canlılığını yaşatan da bir tek Kaddafi olmuştur. Kendi hesaplarına Suudi egemenler, teknolojik bakımdan modern olanı siyasal ve toplumsal bakımdan arkaik olanla birleştirir. Kaygılı ulemaları ise onlara yönelik memnuniyetsizliğini sağ görüş üzerinden belirtirken, Kaddafi de sol görüş üzerinden belirtir. Bu tür karışımlar istikrarsızdır, tıpkı ulemayla sosyalistlerin ya da liberallerin ittifakı gibi, en azından ulema kendi bakış açısını çağa uyduruna kadar. İran'da da (başka yerlerde de) ittifakın, 1907'de olduğu gibi bir kez daha dağıldığını muhtemelen göreceğiz.

Gelgelelim, insanoğlu ya sürekli çözemediği sorunlar ortaya çıkarıyor ya da bu sorunları onları çözülmez kılan koşullar içerisinden öne sürüyor. Yeni çaresizlikler, yeni umutlarda yankı bulur. Mevcut rejimlerde daima kusur görülür, ister "gerçek" İslamın, ister "gerçek" Marksizmin ışığında bakılsın. Daha uzun bir süre, kutsal geleneklerin kayıp köktendinciliğine dönülerek "hataları" düzeltme girişimlerinde bulunulacaktır. Müslüman köktendinciliği ve bu köktendinciliğin önünde yatan yepyeni devalar ve yepyeni zorluklar için hâlâ bir gelecek var.

İslam Denen Barut Fıçısı

İlk baskısı *Corriere della serra*'da, 13 Şubat 1979.

Tahran—[94] 11 Şubat 1979 tarihinde İran Devrimi gerçekleşti. Yarınki gazetelerde ve gelecekte tarih kitaplarında bu cümleyi okuyacak olduğum izlenimindeyim. İran siyasetinin son on iki ayına damgasını vuran bir dizi tuhaf hadisede nihayet tanıdık bir simanın ortaya çıktığı doğru. Merasimlerden ve matemlerden oluşan bu uzun silsile, sokakta Allah'ın adını anan milyonlarca adam, mezarlıklarda ağızlarından isyan lafını ve duaları düşürmeyen mollalar, teyp kasetleriyle elden ele yayılan bu vaazlar ve her gün Paris'in dış mahallelerinden birinde Mekke istikametinde diz çökmek için caddede karşıdan karşıya geçen bu yaşlı adam; bizim için tüm bunlara "devrim" demek zordu.

Bugün sanki bize daha aşina bir dünyadayız. Barikatlar kurulmuştu; cephaneliklerden silah ele geçirilmişti; alelacele toplanan konsey, atılan taşlar camları indirmeden ve kapıların, kalabalığın baskısına dayanamayıp açılıvermesinden hemen önce bakanlara istifa edecek kadar zaman bıraktı ancak. Tarih, sayfanın altına bunun devrim olduğunu tasdik eden kızıl mührünü bastı. Dinin rolü perdeyi açmaktı; şimdi mollalar dağılacak, kaçarken siyah ve beyaz cübbelerini çıkartacaklar. Dekor değişiyor. İlk perde başlamak üzere: Sınıf mücadelesinin, silahlı öncülerin, yığınları örgütleyen partinin, vesairenin perdesi.

Bu o kadar kesin mi?

Şahın geçen yaz siyasi açıdan zaten ölmüş olduğunu ve ordunun bağımsız bir siyasal güç meydana getiremeyeceğini fark etmek için büyük bir kahin olmaya gerek yoktu. Dinin bir uzlaşma biçimi oluşturmadığını, fakat gerçek bir güç olduğunu, halkı hem krala ve polise karşı hem de bütün bir rejime, bütünüyle bir hayat tarzına, bütün dünyaya karşı ayaklandırabileceğini tespit etmek için falcı olmaya gerek yoktu. Ancak her şey bugün daha net görünüyor, artık din hareketinin stratejisi olarak isimlendirilmesi gereken şeyden geri adım atma imkânı sağlıyor insana. Uzun süren gösteriler bazen kanlıydı, ama ardı hiç kesilmedi. Bu gösteriler siyasi olduğu kadar adliydi de; Şahı meşruluğundan ve siyasi personelini temsiliyet

[94] Tarihi, gazetenin editörlerinin eklediği açık. Foucault İran'dan iki ay önce dönmüştü.

haklarından mahrum bıraktı. Ulusal Cephe çekildi. Bunun akabinde Bahtiyar,[95] direnmek ve Şahtan meşruluğunu kazanmak istiyordu, Şahın dönüşü olmayan ayrılışını teminat altına aldığı için de bunu haketmiş sayılırdı. Ama ne fayda?

İkinci engel, yani Amerikalılar ürkütücü görünüyordu. Bununla birlikte, güçsüzlükten ötürü ve hesap gereği boyun eğdiler. Ölmekte olan bir rejimi uzaktan desteklemek yerine (bu rejimle fazlasıyla uzlaşmışlardı), Şili tarzı bir durumun gelişmesini, iç çatışmaların keskinleşmesine izin verip sonra müdahale etmeyi tercih ediyorlar. İçten içe bölgedeki tüm rejimleri endişelendiren bu hareketin belki de Ortadoğu'da bir anlaşmanın vücuda gelmesini hızlandıracağını düşünüyorlar. Bir zamanlar Filistinliler ve İsraillerin hissettiği şey buydu; Filistinliler tüm kutsal yerlerin kurtarılması için Ayetullaha başvurmuştu, İsrailliler ise hiçbir şeyden vazgeçmemek için bir sebep daha ilan etmişti.

Ordunun çıkarabileceği engele gelince, içindeki siyasi akımların orduyu felç ettiği doğrudur. Ne var ki, Şah iktidarda olduğu müddetçe muhalefete yaramış olan bu felç hali, artık tehlike teşkil etmeye başladı, çünkü devlet iktidarının olmadığı yerde her akım kendi yoluna gitmekte özgür hissetti. Orduyu bu kadar çabuk dağıtmadan önce, onu parça parça birleştirmek gerekirdi.

Oysa çarpışma, beklenenden çok daha önce gerçekleşti. İster kışkırtmayla ister kazara olsun, fark etmez. "Uzlaşmaya yanaşmayan" bir hücre, ordunun Ayetullaha katılan kısmına saldırdı, böylece ordunun o kısmı ile yığınlar arasında bir yakınlaşma oluşmasını aceleye getirmiş oldu; bu yakınlaşma omuz omuza yürümenin ötesine geçmiştir. Hemen bundan sonra insanlara silah dağıtıldı; bu da tüm devrimci ayaklanmaların zirveye çıktığı başlıca andır.

Bu silahların dağıtılması tek başına her şeyin tahterevalli gibi inip yükselmesine sebep oldu, böylece iç savaştan uzak duruldu. Askerî komutanlık, birliklerin büyük bir bölümünün denetiminden çıktığını ve cephaneliklerde on binlerce sivili silahlandırabilecek sayıda silah bulunduğunu fark etti. Nüfus silaha sarılmadan önce blok halinde taraf değiştirmek daha iyiydi, zira bu durum belki de yıllar boyunca sürecekti artık. Din önderleri övgüyü iade etmekte zaman kaybetmedi: Silahların geri verilmesini buyurdular.

Bugün, hâlâ bu noktadayız, daha doruğuna ulaşmadığımız bir

[95] Şapur Bahtiyar, Şahın atadığı son başbakandı. Artık o noktada kendisini ihraç etmiş olan Ulusal Cephe'nin ılımlı kanadına mensuptu.

durumdayız. Belirli anlarda "devrim" bazı bilindik özelliklerini gösterdi, fakat işler bizi hâlâ şaşırtacak raddede muğlak.

Dağılmadan dinî önderlerin tarafına geçen ordu ağır basacak. İçindeki farklı akımlar karanlık köşelerde bir araya gelecekler ki, rejimin "yeni muhafızı"nın kim olacağı, rejimin dayanmasını mümkün kılıp onu ele geçirecek olanın kim olacağı belirlensin.

Öteki uçta ise, herkesin silahını teslim etmeyeceği kesin. Harekette azımsanamayacak bir rol oynamış olan "Marksist-Leninistler" muhtemelen, yığınların birliği aşamasından sınıf mücadelesi fazına geçmenin gerekli olduğunu düşünüyor. Bu nümayişlerin ve başkaldırıların öncüsü olmasalar da belirsizliği çözecek ve durumu netleştirecek güç olmak isteyecekler: "Kuşatmak," bölmekten yeğdir.

Çok güçlü bir rejimi devirmiş olan –ki yirminci yüzyılda böyle bir neticeye nadiren ulaşıldı– bütün bir halkın şiddet içermeyen bu başkaldırısı, geleceği belirleyecek bir tercihle karşı karşıya. Belki bunun tarihsel önemi, bilinen "devrim" kalıbına uymasında değil, Ortadoğu'daki mevcut siyasi durumu, dolayısıyla küresel stratejik dengeyi altüst etme potansiyelinde bulunacak. Şimdiye kadar bu harekete güç vermiş olan münferitliği, eğer genişleme gücü bulursa bundan sonra tehdit edici hale gelecektir. Dolayısıyla, "İslamcı" bir hareket olarak bütün bölgeyi ateşe verebilir, istikrarsız yönetimleri devirebilir, en sağlam yapının rahatını bozabilir. İslam sadece din değil, aynı zamanda yaşam biçimi, tarihe ve belirli bir uygarlığa bağlılıktır; bu din, yüz milyonlarca insan için devasa bir barut fıçısına kolaylıkla dönüşebilir. Dünden itibaren, her Müslüman devlet zamanın sınamış olduğu geleneklerini temel alan, içeriden yükselen bir devrim geçirebilir.

Gerçekten de, "Filistin halkının meşru haklarını" talep etmenin Arap halklarını pek harekete geçirmediğini tespit etmek önemli. Eğer Filistin davası İslamcı bir hareketin, yani Marksist, Leninist ya da Maocu olarak nitelenmenin sağlayabileceğinden çok daha güçlü etkiye sahip bir hareketin devingenliğini kapsasaydı ne olurdu? Buna ilaveten, Filistin'in özgürleşmesini hedef olarak ileri sürseydi, Humeyni'nin "din" hareketi ne kadar güçlü olabilirdi? Artık Ürdün, İran'dan çok da uzak bir mecrada akmıyor.

Humeyni ve "Maneviyatın Önceliği"

Yazan: Maxime Rodinson

Aslen *Le Nouvel Observateur*'de 19 Şubat 1979'da yayımlandı.

Jacques Julliard, Avrupa solunun sağduyusunu yeniden incelemek için İran'daki olaylardan zekice faydalandı. (Bkz. Julliard 1978.)[96] Julliard, ulu fikrî atalarımızdan miras kalmış şu temel hükmü cesurca sorguluyor: Din, bağnazlığa ve baskıya organik bağlarla bağlıdır. Ondan iyi hiçbir şey çıkmamıştır. Communard Pottier'in[97] bir dizesinde ifade ettiği gibi, kişinin kendisini dinden kurtarması, "zihni zindandan çekip almaktır." Bu en azından, topyekûn özgürleşmeye doğru atılmış ilk adımdır. En hafif tabirle basit olarak nitelenebilecek bu kavramın aşkın hale gelmesi, en arkaik din adamları olan İran mollalarının ve Ortodoks patriklerin etkisinde gerçekleşmiştir. Bahsi geçen din adamlarının ilettiği mesajlar ise gerçekten de uzdilli Soljenitsin tarafından nakledilmiştir. Ne ironi!

Marx'ın Hegel'i tersyüz etmiş olması gibi, bizim de Voltaire'i tersyüz etmemiz gerekir mi? Din özgürleştiriyor da, felsefe baskı altına mı alıyor? Julliard böyle düşünmüyor ve haklı. İşler daha karmaşık. Burada, Doğu ve Batı ideolojilerinin tarihlerine bir nebze de olsa aşina olmaktan ilham alan birkaç düşünce biçiminden bahsetmek isterim.

Burada incelediğimiz ne felsefe ne de din. Bir ideolojinin içeriği, aynı ideolojinin otoritesiyle desteklediği bir harekette illaki belirleyici rol oynamaz. Başlangıçta Hıristiyanlık herkesin Sezar'a boyun eğmesini vazediyordu, Marksizm ise tüm baskılara başkaldırmayı. Bu, Anabaptistlerin ayaklanması gibi köktenci isyanların Hıristiyanlığın kutsal metinlerine dayanarak kendilerini meşrulaştırmasını ya da Marksizmin yeni baskı türlerine boyun eğmeyi yüceltmesini engellemedi. Dinci ve laik kuramcılar, son derece net görünen ilkeleri son-

[96] Görünürde bu makale Julliard'ın *Le Nouvel Observateur*'de basılmış din ve politika konulu yazısına bir yanıt olsa da, daha sonra Rodinson (bkz. "İran Konusunda Foucault Eleştirisi," Ek, s. 335-347), gerçek hedefinin Foucault olduğunu kabul etmiştir.

[97] Eugène Pottier, 1871 Paris Komününe katılmıştır ve "Internationale"in yazarıdır. [Eugène Edine Pottier (1816-1877): Fransız devrimci, şair, nakliyat işçisi; 1871 Paris Komününde şehir konseyine seçilmişti; komün üyesi anlamına gelen *Communard* lakabıdır —*çevirmen notu.*]

suz farklı biçimde yorumlama konusunda muazzam derecede beceriklidir, öyle ki bazen yeni anlam en açık mananın tam zıddı olur.

İsyan meselesine bakalım önce; bu (şimdiye kadar) öncesiz ve sonrasızdır, tıpkı (şimdiye kadar) kaçınılmaz şekilde istikrarsız ve eşitliksiz olan bir düzeni tesis etme (hatta içinde yaşama) arzusunun olması gerektiği gibi. Öyleyse bunlardan birini gerekçelendirmek zorunluluktur. Tatsız bir duruma yöneltilen itiraz, tıpkı bu isyanı zararsız hale getirip bastırmak isteyen yetke gibi, ideolojik meşruiyet için her zaman bir kaynak arar kendine. Dinlerin, felsefelerin, hiziplerin, ekollerin, partilerin, hatta muğlak, neredeyse bilinçsiz akımların hepsi bu hedefe erişmeye hizmet edebilir. Öngörülen meşruluğu üretmek için bazıları ötekilerden belirli anlarda, belirli koşullarda açıkça daha uygundur.

Birkaç kategori ve birtakım örnekler burada yeterli olacaktır. Hükümetin yararlandığı bir ideolojiye karşı, kişi, yenilmiş fakat hâlâ var olan önceki rakip ideolojinin adına harekete geçebilir. İdeolojik zaferler asla tam değildir, tersine çevrilmez de değildir. Sağlamlaşmaları birçok şeye bağlıdır: Yeni ya da yenilenmiş hükümetin kurduğu kurumlar, farklı toplumsal ya da ulusal katmanlara nüfuz ettiği derinlik, elde edilen yapısal dönüşüm; bundan başka konjonktür ve koşullar da göz ardı edilmemelidir.

Zaferden hemen sonra çoğunlukla tereddüt gelir. Konstantin'den sonra Roma İmparatorluğu'nda muzaffer olan Hıristiyanlık, kırk sene sonra hâlâ yeterince sağlamlaşmamıştı. Seçkinlere dayanan Julianus'un[98] putperestliğe dönüşü ne güçlü bir direnişle ne de heyecanın yükselmesiyle sonuçlandı. Bununla birlikte, edilgen kalmış köylü yığınlarını (*paganus* [pagan, yani putperest] İngilizcede *peasant* [yani köylü] anlamına gelir) yüzeysel de olsa Hıristiyanlaştırmak için yüzyıllar ve onca emek harcanması gerekti.

Kısa süre içinde, yeni Hıristiyan akımları arasında tartışmalar doğdu. Bunlar birbirleriyle insafsızca savaşıyordu. Son putperest seçkinlerin sayısı öyle azalmıştı ki ellerinden ancak, buruk bir şekilde galip dedikleri kesimlerin zaferine hayıflanmak geliyordu.

Arapların İslamına amansızca direnmiş olan Berberîler bundan

---

[98] Roma İmparatoru Juliaus (saltanatı, 361-63), ki daha sonra "Dönek" diye anılmıştır, paganlığı canlandırmaya kalkışmış ve Hıristiyanlara eziyet etmiştir, oysa ondan önce Konstantin (saltanatı, 307-37) imparatorluğun Hıristiyanlaşması sürecini fiilen teşvik etmişti. Julius'un zulmü sırasında Kilisenin birçok yetkilisi Hıristiyanlıktan çıktı.

üç yüz yıl sonra muhalif Müslüman "sapkınlıklarına" itirazlarını yükseltmekte hiç geri kalmamıştır. Arapların İran'daki zaferinden sonra İranlılar, mağlup Zerdüşt ideolojisinin, küflü Zerdüştlük kokusunun az çok nüfuz ettiği Müslüman "sapkınlıklarının" ya da yenik Zerdüştî devletin eskiden zulmettiği ideolojilerin, Maniheizmin ve komünist Mazdacılığın farklı yollarına girdi.[99] Bundan başka İranlılar, başka sancakların yanı sıra, Şiilik gibi (Arap kökenli) katıksız Müslüman akımların bayrağı altında savaştı.

Sovyetler Birliği'nde muzaffer ideoloji toplumun kökten dönüşümüyle bağlantılıydı. Toplum gerçekten de dönüşmüştü ve devlet ideolojisi tüm kesimlere sızmıştı. Yine de, başka ideolojik çıkış noktalarının yanı sıra hoşnutsuzluk kendisini mağlup Rus Ortodoksluğu ile ifade etmenin de bir yolunu buldu. Rus Ortodoksluğu, siyasal ve toplumsal zeminini kaybetmesinin ardından, kutsamış olduğu Kilisenin üzerindeki istenmeyen oluşumların inandırıcı ve büyük oranda haklı kınamalarından sonra can çekişmekteydi.

Geri dönüş her zaman mümkündür. Kısa ya da uzun karanlık dönemlere rağmen, kendiliğinden oluşan, örgütsüz ve sonsuz ideolojik akımların biçimini alır. Dolayısıyla, değişik milliyetçilik ve eşitlikçilik türleri zorunlu hiyerarşiden kopuş dönemlerinden sonra çiçek açmaya her zaman hazırdır. Dinî özlemler de bir dereceye kadar evrensel bir akımmış gibi görünüyor. Bu özlemlerin, bireysel kurtuluşun ya da gizemli bir vecdin peşinden giderken toplumsal düzene karşı kayıtsızlığa götürebildiği doğrudur. Buna rağmen, ulusal ya da toplumsal bir protesto uyarınca çoğunlukla şiddet içeren örgütlü bir hareketi şekillendirmeye sıklıkla hizmet ederler.

Harekete geçirici ideolojiler o yerin yerlisi olabilir ya da yabancı "peygamberlerin" yetkesine başvurabilir. Kendi kaygıları ve çıkarları bulunan aydınların rolü asgariye indirgenmemelidir. Kılavuz olarak, halkı savunan veya ezen kesim olarak –ki çoğunlukla bunu sırasıyla ya da aynı zamanda yaparlar– önemli (hatta meşakkatli) bir role

[99] Maniheizm, üçüncü yüzyılda Zerdüştlükten sürgün vermiş bir dindir, çileciliğe meyleder, dünyanın iyi ve kötü güçler arasındaki mücadele yüzünden parçalandığını söyler. Hıristiyanlık dahil Roma dünyasına nüfuz etmiştir, ayrıca Yakın Doğu ve Çin'e de girmiştir. Mazdacılar, Pers dininin beşinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış bir hizbidir; üç "şeytana," yani kıskançlığa, öfkeye ve açgözlülüğe karşı çıkar. Mülkiyet ve toplumsal cinsiyet bakımından komünistvari inançlar barındıran Mazda ve on binlerce takipçisi nihayetinde devlet tarafından katledilmişti.

soyunan bir aydın tabakası (genelde ne en bilgili, ne en derin, ne de özellikle en ilgisiz kesim) her zaman mevcuttur.

Bilhassa, "ideolojik hareketler" (başka bir yerde bu kategoriyi tanımlamaya çalışmıştım),[100] özellikle de iktidara geldiklerinde, herkesi kapsayan partilere benzerler. İdeolojilerinin birbirleriyle çelişen varyantları yapay bir birliğin şemsiyesi altında varlığını sürdürür ya da gelişir. Önderler, ortak öğretiye getirdikleri yorumları tüm "inançlı" takipçilerine tamamıyla dayatmakta asla başarılı olamaz. Akımlar billurlaşır ve çoğunlukla örgütlenir. Bu akımlar, yeni yönetimin yüceltti̇ği aynı değerlere sadakat adına düzene karşı isyanı körükleyecek kadar ileri gidebilir. Bu durum Hıristiyanlıkta, İslamda ve başka yerlerde sık sık görülür.

Sünni olsun Şii olsun her yerde İslam, genel emelleri tercüme etmek (tercüme, ihanet!) isteyen kişiler için sancak ya da "temel öğreti" olarak azami derecede hizmet etmeye (öteki öğretilerin bariz başarısızlığından sonra) uygun hale gelmiştir. Az ya da çok kutsal olan metinlerinin (ayrıca Hıristiyanlığa, Yahudiliğe vb. ait metinlerin de) içerdiği sayısız kuralda toplumsal protestoya gerekçe olabilecek kadarı bulunabilir. Ulusal bağımlılık durumunun yarattığı aşağılanma, mevcut egemen güçlerin tarihsel düşmanı olan ata dininin sağladığı kimliği cazip hale getirir. Yığınların coşkulu inancı ancak birazcık azalmıştır: Tanrı ölmedi; makineler onu öldürmedi. Uygulanabilir, somut siyasi ve toplumsal reçetelerden fazla sayıda barındırmayan İslam, Hıristiyanlığın aksine, toplumun başlıca etkenleri ile kanun dışı ya da kayıtsız insanların ahlak yoluna sokulmasını vazetmekle yetinmekten ziyade, toplumsal eşitliği gözeten kurumlar kurmaya kendi başına muktedir olduğunu her zaman beyan etmiştir.[101] İslama geniş kesimlerce hâlâ atfedilen şey budur.

İslami öğreti hiçbir suretle yeterli değildir, fakat faydası olabilir. Şiilik çoğunlukla azınlıkta kalmıştır, dolayısıyla zulüm görmüş, muhalif olmuştur. Kurucu efsaneleri, baskıya ve devletin varlık nedenlerine karşı direnişi yüceltir.

İranlı seçkinler ve halk kitleleri; Şahın keyfî otoriterliği, eli her yere uzanan zalim polisin baskıcı eylemleri, tepeden inme modernleşme ile bu modernleşme hamlesinin sebep olduğu yozlaşma, ada-

---

[100] Derlenen şu denemelere bkz. Rodinson 1993b.

[101] Modernlik öncesi Hıristiyanlığın mevcut devletlerin, örneğin Roma gibi, egemenlerini elde ederek yayılma eğilimi ile İslamın ilk dönemlerinde fethedilen topraklarda devlet kurma temayülüne gönderme.

letsizlik, sefalet karşısında dehşete kapılmıştı. Ortada karizmatik bir laik önder yoktu. Dahası, laik kahramanlar din kılavuzlarının önünde her zaman sönük kalır, çünkü din kılavuzları sıradan karizma biçimlerine bir kutsiyet kazandırır. Sünni ulemanın aksine Şii mollalar, halka yakın taban örgütleriyle birlikte kendini idare eden bir güç teşkil eder. Bir "kilise" oluştururlar. Bu yapının kendi zenginliği onu devletten bağımsız kılar, ayrıca ulemayı destekler ve devlete sataşmasına olanak tanır.[102] Bu nedenle Humeyni, güçlü, zengin ve dokunulmaz bir hiyerarşinin tepesinde uzlaşmaya yanaşmayan ve kutsal bir önder olarak başarılı olmuştur, çünkü halkı artık uzlaşmak istemiyordu.

Din adına gerçekleşen devrimci hareketler ne olanaksız ne de skandal yaratacak niteliktedir. Başka hareketlere kıyasla daha başarılı olabilirler. Ancak, kazandıkları zaferler karşısında ihtiyatlı olunması gerekir. Hem bu hareketlerin içinde yer alan aydınların propagandaları, hem de dışında kalan aydınların safdilliği karşısında eleştirel tutumu korumak gereklidir. Devrimci bir eğilimi İslam sancağı altında ileri taşımak kolay olabilir. Oysa toplumu muhafazakâr ve gerici seçeneklerle sindirmek isteyenler için din daha üstün ne imkânlar tanır! Dinler, tanrı inancını vazettikleri için değil, toplumların içkin kötülüklerine dair envanterlerinde bulunan tek çare ahlaka davet olduğu için tehlikelidirler. Envanterlerinde bu çarelerden ne ölçüde varsa, ekseriyetle ruhban sınıfına uyan toplumsal *statükoyu* o ölçüde kutsallaştırırlar. İktidara geldiklerinde, ahlak reformu yapmak için, söz konusu ahlak reformuna dayanan bir düzen dayatmanın cazibesine genellikle boyun eğerler.

Humeyni, bir Robespierre ya da Lenin olmak için gerekli becerilere hayalî bir seviyede bile sahip değil. Onlar başpsikopos değildi. Bir Savanorola, veya iktidara gelmek onda pratik siyasi fikirler uyandırırsa bir Calvin ya da Cromwell olabilir. İran halkı adına umut edelim ki, Torquemada'ya özenen bir Dupanloup olduğu ortaya çıkmasın.[103]

[102] [Rodinson'un notu] Modern İran konusunda en büyük Fransız uzmanlardan biri olan Paul Vieille'nin bir fikir teatisinde İran isyanı hakkında çizdiği şu taslağa bkz. *Peuples méditerranéens*, no. 5 (Ekim-Aralık 1978): 123 ve devamı. [Beni-Sadr ve arkadaşları, 1978]. Ayrıca bkz. Vieille 1975.

[103] Felix Dupanloup (1802-1878) liberal bir Fransız Katolik piskoposuydu. Tomas de Torquemada (1420-1498) kötü şöhretli, İspanyol Büyük Engizisyoncuydu; yaklaşık iki bin insanı kazıkta yakmıştır.

İranlı Kadın Protestocuların Bildirisi

10 Mart 1979'da, Tahran'da, Adalet Bakanlığı önündeki gösteri sırasında okunmuştur

Madem tüm insanlar eşit yaratılmış, madem özgürlüğün armağanları cinsiyetten, renkten, ırktan, dilden, taşıdığı fikirlerinden bağımsız olarak herkese eşit şekilde dağıtılmıştır;

Madem İran nüfusunun yarısını kadınlar oluşturuyor ve gelecek neslin eğitiminde kadınların etkisi, ayrıca toplumsal, eğitsel, siyasal, iktisadi meselelere katılımları yadsınamaz;

Madem kadınların, benliklerini hiçe sayarak emperyalizme ve despotluğa muhalefet etmesi İran Devriminin önemli bir boyutu olmuştur ve zafere olan katkıları devrimin tüm faal kesimleri tarafından takdir ve kabul görmüştür;

Madem bu ulusun zor günlerinde siyaseten faal olan kadınlar, devrimin önderleri tarafından tanınan birçok fedakârlıkta bulunmuştur;

Madem Ayetullah Humeyni'nin mesajlarında, söyleşilerinde, bildirilerinde kadınlara eşitlik, özgürlük, tüm siyasal ve toplumsal haklar vadedilmiştir ve bin dört yüz yıl geriye gitmeye zorlanmayacaklarının sözü açık açık verilmiştir;

Biz, İranlı kadınlar, aşağıdaki taleplerimizi ilan ediyoruz:

1. Biz kadınlar ulusa karşı toplumsal yükümlülüklerimizi erkeklerle birlikte yerine getiriyoruz ve evde gelecek neslin eğitiminden sorumluyuz. İtibarımızı, karakterimizi ve şerefimizi koruyup kollamamız gerektiğini biliyoruz ve bunu yapmaya muktediriz. Kadının itibarını kaybetmemesi ihtiyacına inancımız sarsılmaz olsa da, kadının şerefinin belirli bir örtünme biçimine bağlı olmadığına inanıyoruz. Bilakis, kadınların giyimi meselesi gelenekler, görenekler ve çevre şartlarının gerekleri uyarınca yine kadınlara bırakılmalıdır.

2. Yurttaşlık hakları konusunda kadınlara eşitlik tanınmalıdır; ayrıca bu kanunlardaki ve Aile Hakları Yasasındaki tüm önyargılardan kurtulunması gerekir.

3. Kadınların siyasal, toplumsal, iktisadi hakları önyargısız bir şekilde temin edilmeli ve güvence altına alınmalıdır.

4. Yasal haklarından ve özgürlüklerinden faydalanan kadınların güvenliği güvence altına alınmalıdır.

5. Ulusun kadınlarının ve erkeklerinin; yazma özgürlüğü, ifade özgürlüğü, fikir özgürlüğü, çalışma özgürlüğü ve toplumsal özgürlükler gibi temel özgürlüklere erişimi güvence altına alınmalıdır.

6. Ulusal hukukta, örneğin çalışma ve emek kanunlarında olduğu gibi, kadınlar ile erkekler arasındaki tüm eşitsizlikler kaldırılmalıdır.

7. Kadınların mevcut işleri ellerinden alınmamalıdır.

8. Aileyi Koruma Yasasını tekrar yürürlüğe sokma kararını alan hükümete müteşekkiriz ve yasanın sınırlarının dillendirilmesini istiyoruz ki, kadınlara hakları iade edilsin. Mühendis Bezirgân başkanlığındaki geçici hükümetin kadınların yaptığı bu bildiriyle ilgili görüşünü açıklamasını talep ediyoruz.

Simone de Beauvoir'ın Konuşması

19 Mart 1979 tarihinde İran'a gitmek üzere yola çıkacak uluslararası kadın delegasyonunun ayrılışının arifesinde Paris'te yapılan konuşma.

İranlı kadınlardan gelen sayısız çağrı üzerine, Uluslararası Kadın Hakları Komitesi'ni (CIDF) kurduk. İçinde bulundukları durum ve isyanları bizi harekete geçirdi. Kendine birtakım görevler bellemiş olan bu komiteyi kurmaya karar verdik. Bu görevlerden ilki, bilgilendirmektir. Tüm dünyadaki kadınların durumu hakkında bilgi sahibi olma meselesidir bu; bu durum çok, ama çok büyük ölçüde son derece zorlu, sancılı, hatta iğrençtir. Dolayısıyla, belirli özel vakalar üzerinden kadınların durumu konusunda bilgilenmek istiyoruz.

Daha sonra başkalarını bilgilendireceğiz; yani edindiğimiz bilgileri makalelerle nakledeceğiz. Son olarak da kendilerini etkileyen duruma karşı savaşan kadınların mücadelesini desteklemek arzusundayız. CIDF'nin genel görüşü budur.

Üstlendiğimiz ilk görev bugün için çok, ama çok acil. İranlı kadınların mücadelesi hakkında bilgi edinmek, bu bilgiyi nakletmek ve mücadelelerini destekleme görevidir bu. Bu kadınların pek çoğu bize müracaat etti. Ayrıca mücadelelerini, kavgalarını ve eylemlerini gördük. Başkalarının bu kadınları içine düşürmek istediği aşağılanmanın derinliği bizce malumdur, dolayısıyla onlar adına savaşmayı kararlaştırdık.

Dolayısıyla eylem çağrımızı somut kılacak ilk pratik adım özgül bir adımdır. Bilgi toplamak üzere Tahran'a bir kadın delegasyonu gönderiyoruz. Bay Bezirgân'a telgraf çekip bizimle görüşür mü diye sorduk. Sağlık nedenlerinden dolayı kendim gidemesem de "biz" diyorum, çünkü pazartesi günü İran'a birçok kadın arkadaşım gidiyor.

Ondan delegasyonu kabul etmesini istedik, ancak yanıt vermese bile, her halükârda gidiyoruz! Ancak Bay Bezirgân'ın bizimle görüşmemesi halinde, bir devlet başkanıyla girilecek bir diyalog olmayacak bu;. bilgi toplama uğraşı olacak sadece. Meğer ki bizi bütünüyle geri çevirmesinler. Bu hiç de küçümsenecek bir ihtimal değil. Görevin başarısızlıkla sonuçlanması gayet muhtemel, çünkü delegasyon İran'a vardığı an geri gönderilebilir. Yine de bu adım atılacak, o yüzden çok sayıda Batılı kadının, Fransız kadının, İtalyan kadının ve başka kadınların, İranlı kadınların mücadelesiyle dayanışma gösterisi tertiplemesi önemli.

İranlı kadınlarla temas kurarak taleplerini ve mücadele planlarını öğrenme maksadıyla giriştiğimiz bu çabanın, esasen bilgi toplama amacı güttüğünü tekrar belirtiyorum.

Felsefeciler Ne Düşlüyor? İran Devrimi Konusunda Michel Foucault Yanıldı mı?

Yazanlar: Claudie ve Jacques Broyelle

İlk baskısı *Le Matin*'de, 24 Mart 1979.

Le Matin yazı işlerinin notu: Tahran'daki Ayetullah Humeyni rejiminin karakteri nedir? Ucu hâlâ açık olan bu soru hararetli tartışmalara yol açıyor. Şahın düşürülmesi Batı kamuoyunda bir rahatlama hissiyle birlikte hoşnutlukla karşılanmış olsa da, İran Devriminin evrimi ciddi kaygılar doğurdu. Felsefeci Michel Foucault İslamcı devrimin manevi boyutunu öne çıkarmıştı. Claudie ve Jacques Broyelle, kitapları *A Second Return from China* ile iki sene önce sansasyon yaratmışlardı. Kısa süre önce *Happiness of Stones* (Seul)[104] adlı kitaplarını yayımlayan Broyelle'ler, laflarını esirgemeden Foucault'nun duruşunu eleştiriyor, onu "hatalarını kabul etmeye" çağırıyorlar.

İran'dan birkaç ay önce dönen Michel Foucault, İslamcı hükümet projesinde gördüğü, "siyasette manevi boyut açma girişiminden et-

[104] Daha sonra İngilizceye çevrilmiş olan Çin hakkındaki 1973 tarihli kitabında Claudie Broyelle (1977), Maocu Çin'de kadınların durumunu yüceltmişti, fakat ilk olarak 1977'de Fransızca basılan sonraki kitabında kocası Jacques Broyelle'le birlikte Maocu rejimi totaliter olmakla sert bir biçimde eleştirdi (Broyelle, Broyelle ve Tschirhan 1980).

kilendiğini" açıklamıştı.[105]

Bugün küçük kızlar tamamen kara çarşafa girmiş, tepeden tırnağa örtünmüş halde; peçe takmak istemeyen kadınlar bıçaklanıyor; eşcinseller süratle yargılandıktan sonra idam ediliyor; "Şeriat Rehberliği Bakanlığı" kuruldu; hırsızlar ve zina yapan kadınlar kırbaçlanıyor. İran, aslında kendisini kılpayı kurtardı. Şahın ve SAVAK'ın egemenliği altında geçen onlarca yıllık insafsız diktatörlükten sonra bu ülkenin "İspanyol tarzı" bir tuzağa, yani demokratik bir parlamento tuzağına düşmekten son anda kurtulduğu düşünülürse, bu gelişmeler ülkenin ne kadar talihli olduğunun kanıtıdır.

1978 Ekim: "İmam," "mahrum sürgün," "çıplak elleriyle direnen adam," "Ayetullah Humeyni" bu oyunu bozdu. Öğrencilere... Müslümanlara... orduya Kuran ve milliyetçilik adına seçimlerle, anayasayla ve benzeri şeylerle ilgili bu fikirlere karşı çıkmaları için çağrıda bulundu. Tanrı'ya şükür, çağrısına kulak verildi.

Bu İslamcı hükümetin hangi biçimi alması bekleniyordu ki? Ulemada hiyerarşinin olmaması... saf manevi otoritenin önemi; bu otoritenin etkisini yaşatmak için ulema hem yansıtıcı hem de kılavuz bir rol oynamalıdır... İçerden aydınlatmaya muktedir "manevi bir ışık," muhafaza edilsin diye oluşturulmamış bir hukuk, "çünkü bu 'Batılı' demokrasilerin aptalca belirtisidir," fakat barındırdığı manevi anlamı *zamanla salacak bir hukuk.*" *Buna ilişkin: Eşcinselleri vurun*, böylece "İslamcı tarzdaki" bir hukukun gerçek manevi anlamını ifşa etmiş olursunuz. "Bu ülkünün peşinde koşarken"... (çok eski ve "çok uzak geleceğe"...daha parlak bir geleceğe ait bu ülkünün) "*legalizme* güvenmemek bence esastır." Doğrusu, İslamcı hükümet kanunları saymadığını her gün mermilerle kanıtlıyor. Dolayısıyla bu "siyasi irade," "Batı tarzı parlamenter bir rejimi hedeflemekten kendisini alıkoymasına yetecek kadar yoğundur."

Terbiye edip cezalandıran bu maneviyat, İran halkının ayaklanmasını mümkün kıldı. Kendiliğinden oluşan silahlı gruplar, "karşı saldırıya" geçip ivedi intikam alan hayırsever İslamcı komiteler; devlet idaresindeki iğrenç burjuva mahkemelerini, malum baskıcı sorgulamalarıyla, tahkikatlarıyla, tanıklarıyla, duruşmalarıyla ve güya tarafsız yargıçlarıyla beraber yok ediyor; Michel Foucault'nun özel-

[105] Burada ve aşağıda yapılan göndermeler Foucault'nun ekim ayında *Le Nouvel Observateur*'de basılan "İranlılar Ne Düşlüyor?" başlıklı makalesinedir. O zamanlar İran hakkında Fransızca basılan tek makalesi buydu (Ek, s. 258-266).

likle "Halk Adaleti Üzerine: Maocularla Sohbet" (*Temps modernes*, no. 310 bis, 1972)[106] başlıklı makalesinde tutkuyla özlemini çektiği halk adaleti işte bu.

Hayır, bugün İran'da akan kandan bu felsefeci sorumlu değil. İslamı ve ayetullahları o icat etmedi. Kum'daki camisinde bağdaş kurup, tıpkı uzun süre önce "yüce direktifleriyle" Mao'nun yaptığı gibi, "fermanlarıyla"[107] ateş püsküren o değil. Bu felsefeci, imgeler –kutsal imgeler– resmedip sunmakla yetiniyor: Özetle betimlenen imam sahnesi ardından, halk adaleti için uğraşan aceleci bir murabıt [savaşçı derviş] sahnesi.[108] Léon Daudet Yahudi Soykırımından ne ölçüde sorumluysa[109] ya da Batılı komünist aydınlar sosyalist Gulag takımadalarından ne ölçüde sorumluysa, Foucault da o ölçüde sorumlu.

Ayrıca, Daudet'nin, Andrieu'nün[110] ya da Foucault'nun "dahice" fikirler geliştirmiş olduğunu ilan etmesi için hiç kimseyi kafasına silah dayayarak zorlayan yok. Tüketicilerin bazı yükümlülükleri vardır, ama aynı zamanda, öne sürülmüş fikirleri en temel tüketim sınavına, yani gerçekliğin sınavına, tabi tutma hakları da bulunur. Bu hak özellikle "adaletin hakikatı, polistir" ya da "devrim ancak adalet aygıtının kökten tasfiyesiyle gerçekleşebilir" gibi fikirleri ilgilendirir.[111] Foucaultcu ölçekte tüm modellerin aynı anti-(burjuva) demokratik, anti-legalist, anti-hukuki etiketi taşıdığı göz önüne alınırsa, yanıltıcı tanıtım yapılmış olması nedeniyle itiraz etme hakkı doğar. Bu mad-

---

[106] Broyelle ve Broyelle, burada Foucault ve iki genç Maocu aydın arasındaki uzun sohbete atıfta bulunuyor (Foucault 1972b). Foucault'nun muhatapları, 1979 yılında Foucault'nun gazetecilik projesinde yer alan ve bugün "Yeni Felsefeci"lerden biri ve totalitarizm üzerine yazan bir kişi olarak tanınan Andre Glucksmann, ve 1974'ten 1980'e kadar Jean Paul Sartre'ın sekreterliğini yapmış olup (Pierre Victor adıyla) daha sonra Musevilik ve felsefe hakkında yazan Benny Levy (1945-2003) idi.

[107] "Ferman," kralın yani sultanın buyruğuydu.

[108] Muhtemelen *Le petit Larousse illustre*'ye, yani ünlü sözlüğün kısa ve resimli versiyonuna anıştırma; murabıt, Kuzey ya da Batı Afrika'da Müslüman din adamı ya da keşiştir, zaman zaman ise hileci bir şahsiyettir.

[109] Léon Daudet (1867-1942) kralcı ve Yahudilik karşıtı siyasi görüşler taşıyan, tanınmış bir yazardı. Uzun yıllar boyunca Daudet, gericiliğiyle kötü üne sahip *Action française* gazetesinin yazı işleri müdürlüğünü yapmıştır.

[110] Rene Andrieu (1920-98) o zamanlar Komünist Parti'nin gazetesi *L'Humanite*'nin oldukça Stalinist olan editörüydü.

[111] Bunlar tam alıntı değil; 1972'de Maocularla yaptığı tartışmada Foucault'nun konumunu hissetirmeye çalıştıkları yine de belli.

deler, "insan hakları savunusu" etiketi altında satılamaz.

Kişi aydınsa, hem "fikirler" üzerinde hem de "fikirlerle" birlikte çalışıyorsa, dalkavuk yazar olmama özgürlüğü varsa, yani bu konumu elde etmek için canı pahasına savaşmak zorunda değilse, aynı zamanda bazı yükümlülükleri de olması gerekir. İlki, daha önce savunmuş olduğu fikirler nihayet gerçeklik kazandıkları zaman bunların sorumluluğunu almaktır. "Halk adaleti" felsefecileri bugün, "İslamcı hükümet çok yaşa!" demelidir, böylece köktenciliklerinin en uç noktasına doğru gittikleri açıklığa kavuşur. Yoksa şunu demelidirler: "Hayır, bunu istemiyordum, hatalıydım. Yaptığım muhakemedeki yanlış şuydu; düşüncemdeki yanlış buydu." Düşünüp taşınmaları gerekir. Ne de olsa işleri bu.

Piyasaya sürülen felsefelerin aksamı ve el işçiliği için, nakliyesi ve atıkları için asla bir garanti belgesi olmayacak mı yani?

Foucault'nun Claudie ve Jacques Broyelle'e Yanıtı

İlk baskısı *Le Matin*'de, 26 Mart 1979'da, "Michel Foucault ve İran" başlığı altında.

İki hafta önce *Le Matin* benden Bay Debray-Ritzen'e cevap vermemi istedi;[112] bugün ise Bay ve Bayan Broyelle'e. Debray-Ritzen'e göre, psikiyatri karşıtıyım. Broyelle'lere göre ise "hukuk karşıtıyım." Ne buna ne de başkasına yanıt vereceğim, çünkü "hayatım" boyunca asla söz dalaşına girmedim. Şimdi de başlamak gibi bir niyetim yok. Yine ilkelerle alakalı olan başka bir sebebi daha var, "Hatalarımı kabul etmeye çağrılıyorum." Bu ifade ve tanımladığı pratik, karşısında kavga verdiğim bir şeyi ve birçok şeyi anımsatıyor bana. Biçiminden ve içeriğinden tiksindiğim bir manevraya, "basın yoluyla" bile alet olmayacağım.

"İtiraf edeceksin ya da katiller çok yaşa diye bağıracaksın." Bazıları bu cümleyi meslek gereği dile getirir, başkaları ise zevkten ya da alışkanlıktan. Bu buyruğu, telaffuz edenlerin dudağında bırakmak ve bunu ancak, bu gibi davranış biçimlerine yabancı olanlarla konuşmak gerekir sanıyorum. Dolayısıyla, *Le Matin* bana fırsat tanır tanımaz derhal İran meselesinden bahsetmek hevesindeyim. Blanchot,[113] eleştirinin iyi halle, ihtimamla ve cömertlikle başladığını öğretir.

[112] Pierre Debray-Ritzen muhafazakâr bir çocuk psikiyatrıydı, *Deliliğin Tarihi* (1961) kitabının yayımlanmasından beri Foucault'yu eleştiriyordu.

[113] Maurice Blanchot (1907-2003), önde gelen bir yazar ve edebiyat eleştirmeniydi.

İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu

Bu söyleşinin aslı, Claire Brière ve Pierre Blanchet'nin, ilk baskı tarihi Mart 1979 olan *Iran: la révolution au nom de Dieu* başlıklı kitaplarının ek bölümündedir (227-41). Brière ve Blanchet, solcu Paris gazetesi *Libération*'un İran muhabirleriydi. Kitapları, İran'daki İslam Devrimine pek de eleştirel yaklaşmayan metinler arasındadır.

CLAIRE BRIÈRE: En basit soruyla başlayalım mı? Birçok insanı, mesela sizi büyülediği gibi, İran'da olup bitenler beni de büyüledi. Neden?

MICHEL FOUCAULT: Belki de daha önemsiz olan başka bir soruyla başlamak isterim, zira bunu yanıtlamak bize kapı açabilir: İran'da olan biten konusunda hem sağcı hem solcu birçok insanı rahatsız eden şey neydi? İran meselesi ve meydana gelme şekli, örneğin, Portekiz[114] ya da Nikaragua meseleleri gibi sorunsuz bir sempati doğurmadı. Yaz ortasında, insanların güneşte tenlerini bronzlaştırdığı bir zamanda Nikaragua hadisesinin büyük bir ilgi doğurduğunu söylemiyorum, fakat İran örneğinde küçük, yüzeyde kalan, kendisini meseleye yakın hissetmeyen bir tepki sezdim. Örnek vermek gerekirse: Malumunuz şu gazeteci. Bu kadının Tahran'da yazdığı makale Paris'te yayımlanıyor. İslamcı ayaklanmadan bahseden son cümlesine, kesinlikle kendisinin yazmadığı "fanatik" kelimesinin kaba saba bir şekilde eklendiğini görüyor gazeteci. Bu olay, İran hareketinin kışkırttığı hiddetin oldukça tipik bir örneği olarak gözüme ilişiyor.

PIERRE BLANCHET: İran meselesinde olası birkaç tavır mevcut. Klasik, tutucu, aşırı solun tavrı var mesela. İran'ı destekleyen Komünist Birliğinin tamamına,[115] bu harekete katılanların dinci isyancılar olduğunu ama bunun pek de önemli olmadığını söyleyen aşırı solculara, çeşitli Marksist-Leninist gruplara yukarda atıfta bulundum. Din yalnızca bir kalkan. Dolayısıyla onları tereddütsüz destekleyebiliriz; bu, Vietnam'daki gibi klasik bir emperyalizm karşıtı mücadeledir, bir din adamı olan Humeyni önderlik ediyor ama kendisi pekâlâ Marksist-Leninist de olabilirdi, diyorlar. *L'Humanité* okuyan kişi, Komünist Parti'nin [PC], Troçkist Devrimci Komünist Birliğiyle

---

[114] Foucault 1974-76 Portekiz Devrimine gönderme yapıyor; bu devrim 1920'lerden beri iktidarda olan faşist rejimi devirmişti.

[115] *Ligue Communiste Revolutionnaire*'e (LCR; Devrimci Komünistler Birliği) gönderme; Belçikalı iktisatçı Ernest Mandel'le bağlantısı olan Troçkist Parti.

[LCR] aynı tavrı takındığını düşünebilir. Öte yandan, ister Sosyalist Parti'nin [PS], ister *Libération* gazetesi etrafına kümelenmiş marjinal solun olsun, daha ılımlı solun tavrı başlangıçtan itibaren öfke oldu. Aşağı yukarı iki şey söylüyorlar. İlki şu: En azından kadınlar söz konusu olduğunda din peçedir, arkaizmdir, gericiliktir; ikincisi ise şu olup, yadsınamaz niteliktedir, zira hissediyor bunu insan: Ulema iktidara gelir, programını uygularsa, yeni bir diktatörlükten korkmamız gerekmez mi?

MICHEL FOUCAULT: Bu iki rahatsızlığın ardında farklı bir rahatsızlığın, hatta belli bir şaşkınlığın, bir nevi tedirginliğin olduğu söylenebilir, çünkü bizim siyasi zihniyetimize göre çok tuhaf bir görüngüyle karşı karşıyayız. Bu görüngüye kelimenin geniş anlamıyla devrimci demek mümkün, çünkü koca bir milletin kendisini ezen iktidara karşı başkaldırısı söz konusu. Şimdi, devrimi şu iki dinamiği sergilemesinden tanıyabiliriz: Biri, toplum içindeki çelişkilerin dinamiğidir, yani sınıf mücadelesi ya da toplumsal çatışma gibi. Bir de siyasi dinamik var, yani öncü bir güç, sınıf, parti ya da siyasi ideoloji, kısacası başı çeken ve tüm ulusu kendisiyle birlikte sürükleyen bir unsur. Bana kalırsa, İran'da yaşanan durumda, devrimci diye nitelediğimiz görüngülerin özgün ve açık belirtileri olan bu iki dinamiği göremeyiz. Toplumun iç çelişkilerini konumlandıramadığımız, bir öncü güç ayırt edemediğimiz bir devrimci hareket bizim için nedir ki?

PIERRE BLANCHET: Tahran Üniversitesi'nde, içlerinden bazılarıyla tanıştığım Marksistler, fantastik bir devrim yaşadıklarının bilincinde. Düşündüklerinden, umduklarından, hayalini kurduklarından, düşlediklerinden çok daha fazlası oluyor. Marksistlere ne düşündükleri sorulduğunda istisnasız hepsi şu yanıtı veriyor: "Devrimin ortasındayız, ama öncü bir güç yok."

CLAIRE BRIERE: İran'la ilgili aldığım en sık tepki, insanların ne olduğunu anlamaması. Bir harekete devrimci deniyorsa, bizler de dahil Batılı insanların aklına her zaman ilerleme düşüncesi, ilerlemenin yönü doğrultusunda dönüşüm geçirmek üzere olan bir şey gelir. Dinsel nitelikli bu olgu yüzünden bu, şüphe götürür bir hale geldi. Aslında din odaklı çatışma dalgası, kökleri on üç yüzyıl öncesine uzanan kavramlara dayanıyor; Şaha meydan okurken buna yaslanıyorlar, fakat bir taraftan da toplumsal adalet, vesaire talep ediyorlar. Bu da, ilerici düşünce ya da eylemle aynı çizgide görünüyor. Şimdi, İran'dayken bu muazzam din temelli çatışmanın doğasını belirlemeyi, kavramayı başardınız mı bilmiyorum; bana çok zor geldi. İranlı-

ların kendileri bu belirsizlik denizinde yüzüyor ve farklı seviyelerde dilleri, bağlılıkları, ifadeleri, vesaire mevcut. "Çok Yaşa Humeyni" diyen ve samimiyetle dindar olanlar var; "Çok Yaşa Humeyni, fakat bilhassa dindar değilim, Humeyni sadece simge," diyen var; "oldukça dindarım, Humeyni'yi seviyorum ama Şeriatmedari'yi tercih ederim," diyen var, Şeriatmedari ise çok farklı tarzda bir şahsiyet; rejime karşı olduğunu göstermek için çarşaf giyen kızlar, ayrıca kısmen laik kısmen dindar olan, yüzünü peçeyle örtmeyen, fakat "Ben Müslümanım, Çok Yaşa Humeyni," diyen kızlar da var...;[116] tüm bu insanların düşünce seviyeleri farklı. Yine de herkes, aynı anda hep birlikte büyük bir heyecanla "Humeyni Çok Yaşa" diye bağırıyor ve o seviye farkları küçülmeye başlıyor.

MICHEL FOUCAULT: François Furet'nin Fransız Devrimi hakkındaki kitabını okudunuz mu bilmiyorum.[117] Çok sağlam bir kitap, bu kafa karışıklığını bir nizama sokmamıza yardımcı olabilir. 1789 devriminden çok önce başlayan ve ertesinde sona eren iktisadi ve toplumsal dönüşüm süreçlerinin bütünü ile devrim olayının özgüllüğü arasında bir ayrım çiziyor. Yani insanların derinden yaşadığı şeyin özgüllüğü, ama aynı zamanda da, günbegün oluşturdukları ve devrimi meydana getiren bir nevi tiyatroda yaşadıklarının özgüllüğü. Bu ayrım bir yere kadar İran'a da uygulanamaz mı, merak ediyorum. İran toplumunun yadsınamayacak çelişkilerle dolu olduğu doğru, fakat aynı zamanda bir iç deneyim, sürekli yinelenen bir tür dinsel merasim, bir cemaat deneyimi, vesaire olan ve şimdiden bir yıldır devam eden devrimci harekette bunların hepsinin sınıf mücadelesine eklemlendiği de kesin. Ancak bu durum ivedi, şeffaf bir ifade bulmamakta. O halde, insanların üzerindeki korkunç pençesiyle, siyasi iktidarla olan ilişkisinde her zaman sahip olduğu konumuyla, kendisini çarpışmanın ve fedakârlığın dini yapan içeriğiyle, vs. dinin rolü nedir? Çelişkileri maskelemeye yarayacak ya da çok farklı çıkarlar arasında bir nevi kutsal ittifak kuracak bir ideoloji rolü değildir bu. Egemenin varlığına karşı kendi varlığını ortaya koyan bir halkın tarihsel dramına oturtulabilecek sözel, törensel, zamandan bağımsız bir dram olmuştur din.

PIERRE BLANCHET: Beni çarpan şey, bütün nüfusun başkaldırmasıydı. *Bütün* nüfus diyorum. Örneğin Aşura gösterisini ele alırsanız;

---

[116] Üç nokta yazının aslında var.

[117] Ünlü liberal tarihçi François Furet (1927-97) kısa süre önce Fransız Devrimine dair çok okunan bir yorum yayımlamıştı (1981).

küçük çocukları, engellileri, yaşlıları ve o gün evden çıkmamış kadınların bir kısmını hesaptan düşerek rakamları toplayın. O zaman göreceksiniz ki, gerçekten rejimden beslenen asalaklar dışında bütün Tahran sokaklarda "Krala Ölüm" diye bağırıyordu. Uzun süre rejim yandaşı olmuş, daha bir ay önce meşruti monarşi taraftarı olanlar bile "Krala Ölüm" diye bağırıyordu. Hayret verici, eşsiz bir ândı ve sürmesi gerekir. Elbette işler daha sonraları yerli yerine oturacak ve farklı katmanlar, farklı sınıflar görünürlük kazanacaktır.

MICHEL FOUCAULT: Bu devrim olayını ıralayan şeyler arasında, mutlak bir toplu irade oluşturduğu gerçeği de var; tarihte buna sahip olan bir avuç halk bulunmakta. Bu toplu irade, bir siyaset efsanesidir; hukukçular ve felsefeciler, kurumları bununla çözümleyip haklı çıkarmak için uğraşır, vesaire. Kuramsal bir araçtır bu: Kimse asla bu "toplu iradeyi" görmemiştir. Ben şahsen toplu iradenin Tanrı gibi, ruh gibi, asla yüz yüze gelinmeyecek bir şey olduğunu düşünüyordum. Benimle hemfikir misiniz bilmiyorum ama Tahran'da ve tüm İran'da bir halkın toplu iradesiyle tanıştık. Eh, bunu da saygıyla selamlamak şart; her gün olan bir şey değil. Dahası (burada Humeyni'nin siyasi anlayışından bahsedilebilir), bu toplu irade bir hedef, ama yalnızca tek bir hedef belirlemiştir, bu da Şahın gitmesidir. Bizim kuramlarımızda daima genel bir nitelik taşıyan bu toplu irade, İran'da mutlak netlikte hususi bir amaç bulmuş ve dolayısıyla tarihin bu noktasında volkan gibi patlamıştır. Elbette, bağımsızlık mücadelelerinde, sömürgecilik karşıtı savaşlarda benzer olgulara rastlanabilir. İran'da ulusal duyarlılık son derece dinç: Yabancılara boyun eğmeyi reddediş, ulusal kaynakların yağmalanmasına duyulan nefret, bağımlı bir dış siyaset güdülmesini kabullenmeyiş, her yerde görünen Amerikan müdahalesi gibi unsurlar Şahın Batı ajanı gibi algılanmasında belirleyici etkenler olmuştur. Fakat bana kalırsa ulusal hissiyat, daha kökten bir inkârın öğelerinden ancak bir tanesidir: Halkın sadece yabancıları değil, aynı zamanda yıllarca, yüzyıllarca siyasi kaderini oluşturmuş olan her şeyi reddedişinin bir bileşenidir.

PIERRE BLANCHET: 1967'de, Lin Piao döneminin doruğunda Çin'e gitmiştik ve o zaman da orada aynı toplu irade türünün olduğu hissine kapılmıştık. Her halükârda, çok güçlü bir şeyler vuku buluyordu, bütün Çin halkının, örneğin kırsal ve şehir arasındaki, aydınlar ve kol işçileri arasındaki ilişkileri ilgilendiren çok derin bir arzusu gerçekleşiyor, yani şimdi Çin'de olağan, geleneksel yollarla yerine otur-

tulmuş olan tüm o sorular ele alınıyordu. Pekin'de, Çinlilerin "kaynaştırmayla" bir halk meydana getirdiği hissine kapılmıştık. Daha sonra anladık ki, bir yere kadar aldanmışız, Çinliler de aldanmış. Bir yere kadar aldandığımız doğrudur. İran'ın bizi alıp götürmesine izin verip vermeme konusunda bazen tereddüt edişimizin sebebi budur. Her halükârda, Mao Çe-tung ile Humeyni'nin karizmaları arasında benzerlik var; genç İslamcı militanların Humeyni'den bahsedişiyle Kızıl Muhafızların Mao'dan bahsedişi benzeşiyor.

MICHEL FOUCAULT: Bununla birlikte, Kültür Devriminin, nüfus içindeki belirli unsurlar ile başka unsurlar, partideki belirli unsurlar ile başka unsurlar arasında, ya da parti ile nüfus arasında, vesaire bir mücadele olarak sunulmuş olduğu kesin. Bana İran'da çarpıcı gelen şey, farklı unsurlar arasında mücadele olmamasıdır. Bu harekete güzelliğini, aynı zamanda vehametini veren şey, yalnızca tek bir çatışmanın mevcut oluşudur: Koca bir halk ile bu halkı silahlarıyla, polisiyle tehdit eden devlet arasındaki çatışma. Aşırı uçlara gitmeye gerek yok, burada hepsini bir arada buluyoruz, bir tarafta koca bir halkın iradesi, öte tarafta makineli tüfekler. İnsanlar gösteri yaptı; tanklar geldi. Gösteriler tekrarlandı, makineli tüfekler tekrar takırdadı. Her seferinde aynı şey, yalnızca yoğunlaşarak neredeyse özdeş biçimde gerçekleşti, ama doğasında ya da biçiminde bir değişiklik olmadı. Mükerrer gösterilerdi bunlar. Batılı gazetelerin okuyucuları kısa süre içinde bundan bıkmış olmalı. Hah, İran'da bir gösteri daha! Ancak bu gösterinin, tam da tekrar etmesi sebebiyle, yoğun bir siyasi anlamı olduğuna inanıyorum: *Gösteri* kelimesini sözcük anlamıyla ele almalıyız: Bir halk, yorulmak bilmeden kendi iradesini *gösteriyordu*. Şahın gitmesinin tek nedeni gösteriler değildi elbette. Yine de, reddedişin sonu gelmez bir şekilde gösterilmesinden ötürü olduğu inkâr edilemez. Bu gösterilerde toplu eylem, dinî merasim ve kamu haklarının ifade edilişi arasında bir bağlantı vardı. Daha çok Yunan trajedilerinde olduğu gibiydi; bu trajedilerde toplu merasim ile haklara dair ilkelerin vücuda getirilmesi kol kola ilerler. Tahran sokaklarında, bir eylem vardı; dinî merasim çerçevesinde toplu olarak gerçekleştirilen, siyasi ve hukuki bir eylem –hükümdarı tasfiye etme eylemi.

PIERRE BLANCHET: İran beni hem büyülüyor hem de bazen biraz canımı sıkıyor; toplu irade meselesinde ise beni çarpan şey, örneğin öğrencilerin gelip "hepimiz aynıyız, hepimiz biriz, Kuran için varız, hepimiz Müslümanız, aramızda fark yok; bunu kesinlikle yazın, he-

pimiz aynıyız," demesiydi. Oysa pekâlâ biliyoruz ki, farklılıklar vardı. Yine gayet iyi biliyoruz ki, örneğin aydınlar, kapalı çarşı esnafının bir bölümü ve orta sınıflar çok ileri gitmekten korkuyordu. Yine de hareketin peşini bırakmadılar. Bunun açıklanması gerekir.

MICHEL FOUCAULT: Elbette. İran'da olup bitenlerde kayda değer bir olgu mevcut. Silahlarla eksiksiz donanmış, düşünülenden daha sadık bir ordunun hizmet ettiği bir hükümet, çok verimli olmadığı kesin olsa da, uyguladığı şiddet ve zulüm sayesinde incelikten yoksunluğunu çoğunlukla telafi eden bir polis vardı ortada. Dahası, Amerika Birleşik Devletleri bu rejimi doğrudan destekliyordu; son olarak, bütün dünyayı, büyüklü küçüklü tüm komşu ülkeleri arkasına almıştı. Bir anlamda her şey ondan yana gidiyordu; artı olarak da elbette petrol, devlete istediği gibi kullanabileceği geliri temin ediyordu. Tüm bunlara rağmen yine de, halk isyan içinde başkaldırdı; elbette buhran bağlamında, iktisadi zorluklar bağlamında ayaklandı, ama o zaman İran'daki iktisadi zorluklar, yüz binlerce, milyonlarca insanın sokağa dökülmesini ve makineli tüfekleri açık bağırlarıyla karşılamalarını gerektirecek boyutta değildi. Üzerinde konuşulması gereken görüngü bu.

PIERRE BLANCHET: Kıyaslayacak olursak, bizim mevcut iktisadi zorluklarımız, İran'ın o zamanki zorluklarından pekâlâ büyük olabilir.

MICHEL FOUCAULT: Belki. Bununla birlikte, iktisadi zorluklar ne olursa olsun, neden insanların başkaldırıp, "artık buna daha fazla katlanmayacağız," dediğini açıklamamız gerekir. Bu başkaldırıda İranlılar kendilerine şunu demişti, ve başkaldırının ruhu belki de budur: "Elbette, bu rejimi değiştirmeli, bu adamdan kurtulmalı, bu çürümüş yönetimi, bütün ülkeyi, siyasi örgütü, iktisadi sistemi, dış politikayı değiştirmeliyiz. Fakat her şeyin ötesinde kendimizi değiştirmemiz gerekiyor. Var olma şeklimiz, başkalarıyla, şeylerle, sonsuzlukla, Tanrı'yla, vb. ilişkilerimiz bütünüyle değişmeli; yaşadıklarımızdaki bu kökten değişim gerçekleşirse ancak, gerçek bir devrim olur." Burada İslamm rol oynadığını düşünüyorum. Getirdiği yükümlülüklerden ya da kanunlardan biri cazibe uyandırmış olabilir. Ama her şeyin ötesinde, onlara ait yaşam tarzı söz konusu olduğunda, din onlar için, öznelliklerini kökten değiştirecek bir şey bulmaya yönelik vaat ve teminat gibiydi. Şiilik, öğretileri ve içrek muhtevasıyla birlikte, şeriata dışsal bir itaat ile derin manevi hayat arasında ayrım yapan bir İslam biçimidir; öznelliklerinde bir değişim yaratmak için

İslama bakıyorlar dediğimde, bu durum, geleneksel İslam pratiğinin zaten orada mevcut olup bu insanlara zaten bir kimlik vermiş olmasıyla gayet bağdaşıyor; bu şekilde İslam dinini devrimci bir güç olarak yaşama seçeneğine sahiplerdi, kanuna sadakatle itaat etme arzusundan farklı bir şey vardı, Şiiliğin kendi içinde bulabileceklerini düşündükleri bir manevi tecrübeye geri giderek tüm varoluşlarını tazeleme arzuları vardı. İnsanlar sürekli Marx'a ve halkların afyonu ifadesine gönderme yapıyor. Bu ifadenin hemen öncesinde gelen ve asla anılmayan cümlede Marx, dinin ruhsuz dünyanın ruhu olduğunu söyler. O halde diyelim ki, 1978 yılında İslam, tam da ruhsuz dünyanın ruhu olduğu için halkın afyonu değildir.[118]

CLAIRE BRIERE: Biraz önce dediğiniz şeyi, "gerçekten gösteri olan bir gösteri" ifadesini açıklamak için, sanırım *tanık* kelimesini kullanmalıyız. İran'da insanlar sürekli Hüseyin'den bahsediyor. Kim bu Hüseyin? Çektiği çile ile kötülüğe karşı gösteri yapan ve ölümü, önünde yenildiği kişinin yaşamından daha şanlı olan bir "gösterici," bir tanık, bir şehit. Çıplak elleriyle gösteri yapan insanlar da tanıktı. Şahın, SAVAK'ın suçlarına, kurtulmak istedikleri rejimin zalimliğine, bu rejimde vücut bulan kötülüğe tanıktılar.

PIERRE BLANCHET: Hüseyin'den bahsedilmesinde bana kalırsa sorun var. Hüseyin şehit oldu, öldü. Durmadan "şehit, şehit" diye bağıran İran nüfusu, Şahtan kurtuldu. Bu inanılmaz ve emsalsiz bir olay. Fakat şimdi neler olabilir? Herkes ölene ve askerî darbe gerçekleşene kadar sırf "şehit, şehit" diye bağrılmayacak. Şah yoldan çekildiğine göre, hareket illaki bölünecek.

MICHEL FOUCAULT: İdrak etmeye çalıştığımız, bizi o kadar büyüleyen bu görüngünün, yani devrimci tecrübenin kendisinin, tükenip ortadan kaybolacağı bir an gelecektir. Hepsinin içinde yanan ve aynı zamanda hepsini aydınlığa boğan bir ışık vardı gerçekten. Bu ışık sönecek. Bu noktada, farklı siyasal güçler, farklı eğilimler ortaya çıkacak, uzlaşmalara varılacak, şu olacak, bu olacak; tepeye kimin çıkacağı hakkında hiçbir fikrim yok ve şu an için bunu söyleyebilecek fazla insan olduğunu sanmam. Bu ışık ortadan kaybolacak. Başka bir seviyede süreçler yaşanacak, bir nevi başka bir gerçeklik olacak.

---

[118] Foucault, Marx'ın din hakkındaki yorumuna gönderme yapıyor, halkın afyonuyla ilgili olan yorumdan hemen önce gelen fakat daha az bilinen yorumuna değiniyor: "Din, baskı altındaki varlığın iniltisidir, tıpkı ruhsuz ortamın ruhu olması gibi. Din, halkın afyonudur." (1843, 175).

Tanıklık ettiğimiz olayın, örneğin çeşitli siyasal gruplar arasındaki ittifak sonucunda gerçekleşmediğini kastediyorum. Nihayetinde birbirine ödünler veren, ne üzerinde hak iddia edeceklerine dair anlaşmaya varan toplumsal sınıflar arasındaki bir uzlaşmanın da sonucu değil. Hiç değil hem de. Oldukça farklı bir şey gerçekleşti. Bir görüngü, koca bir halkı katetti ve günün birinde duracak. Şu an için geride kalacak tek şey, bütün bu süre boyunca her bireyin kafasında yapmış olduğu farklı siyasi hesaplardır. Herhangi bir siyasi gruptaki bir aktivisti ele alalım. Bu gösterilerden birine katıldığında, çift kişiydi: Öyle ya da böyle bir siyasi hesabı vardı, ayrıca kendisini devrimci harekete kaptırmış bir bireydi ya da daha doğrusu kralına başkaldırmış bir İranlıydı. Bu ikisi temas etmiyordu, yani kralına başkaldırmasının sebebi partisinin yaptığı şu ya da bu hesap değildi.

CLAIRE BRIERE: Bu hareketin önemli örneklerinden biri, Kürtlerin durumudur. Çoğunluğu Sünni olan ve özerk yönetime kavuşma eğilimleri uzun süredir bilinen Kürtler, bu başkaldırının, bu hareketin dilini kullandı. Herkes Kürtlerin bu harekete karşı olacağını sanıyordu, oysa hareketi desteklediler ve şunu söylediler: "Elbette bizler Sünniyiz, fakat önce Müslümanız." İnsanlar onlara Kürtlüklerinden bahsedince, tepkileri neredeyse öfke ya da inkâr boyutuna ulaştı: Size Kürtçe "Ne var! Kürdüz!" diye yanıt veriyorlardı, çevirmen ise Kürtçeden tercüme yaparken, "Hayır, hiç de değil, biz önce İranlıyız ve İran sorunlarını paylaşıyoruz, kralın gitmesini istiyoruz," diyordu. Kürdistan'daki sloganlar Tahran'daki ya da Meşhed'deki sloganlarla tamamen aynıydı. "Humeyni, Çok Yaşa," "Şaha Ölüm."

MICHEL FOUCAULT: Paris'te İranlılarla tanıştım, beni etkileyen şey, pek çoğunun duyduğu korku oldu. Solcularla yoldaşlık yaptıklarının öğrenilmesi korkusu, SAVAK ajanlarının hangi kitapları okuduklarını öğreneceği korkusu, vesaire. Eylül katliamlarının hemen ertesinde İran'a vardığımda, dehşete kapılmış bir kent bulacağımı söylüyordum kendi kendime, çünkü dört bin ölü vardı. Tamam, mutlu insanlarla karşılaştığımı söyleyemem, fakat korku yoktu ve cesaret yoğunluğu vardı, daha doğrusu henüz ortadan kalkmış olmasa da tehlikenin aşıldığı durumlarda insanların sergileyebildiği yoğunluk mevcuttu. Kendi devrimlerinde bu insanlar, sürekli karşılarına çıkan makineli tüfeklerin yarattığı tehlikeyi çoktan aşmıştı.

PIERRE BLANCHET: Kürtler hâlâ Şiilerle birlikte mi hareket ediyordu? Ulusal Cephe hâlâ ulemayla birlikte miydi? Aydınlar sınıfı, Humeyni'yi hâlâ izliyor muydu? Yirmi bin ölü verilmişse ve ordu

tepki gösteriyorsa, yüzeyin altında saklanan bir iç savaş ya da otoriter bir İslam Cumhuriyeti varsa, bazı ilginç geri dönüşleri görme tehlikesi mevcut demektir. Örneğin, Humeyni'nin, Ulusal Cephe'nin elini zorladığı söylenecektir. Humeyni'nin, orta sınıfın ya da aydınlar kesiminin isteklerine saygı gösterip de uzlaşmaya varmak istemediği söylenecektir. Tüm bunlar doğru da olabilir yanlış da.

MICHEL FOUCAULT: Haklısın. Söylenenler hem doğru olacak, hem de olmayacak. Geçen gün birisi bana şunu söyledi: "İran hakkında düşündüğün hiçbir şey doğru değil ve her yerde komünistlerin olduğunun farkında değilsin." Oysa biliyorum bunu. Gerçekten de, komünist ya da Marksist-Leninist örgütlere üye olan pek çok insan bulunduğunu biliyorum; inkâr ettiğim yok. Ama sizin makalelerinizde hoşuma giden şey, bu görüngüyü bileşenlerine ayırmaya uğraşmamanız; bunu tek bir ışık hüzmesi olarak ele almaya çalışıyorsunuz, gerçi birkaç ışık hüzmesinden oluştuğunu da biliyoruz. İran hakkında konuşmanın tehlikesi ve ilginçliği budur.

PIERRE BLANCHET: Size bir örnek vereyim. Bir akşam, sokağa çıkma yasağından sonra, epey Batılılaşmış kırk dört yaşında bir kadınla dışarı çıktık. Kendisi daha önce Londra'da yaşamıştı, şimdi de kuzey Tahran'da bir evde oturuyordu. Bir akşam, Muharrem ayı öncesi dönemde, işçi sınıfı semtinde yaşadığımız yere geldi. Her yerden silah sesleri duyuluyordu. Orduyu, sade insanları, damlardaki feryatları görsün diye onu arka sokaklara götürdük. Bu semtte ilk defa o zaman yaya dolaştı. Sade insanlarla, *Allah-u ekber* diye bağıran insanlarla ilk defa o zaman konuştu. Hislerinin yoğunluğuna yenik düşmüş, çarşaf giymediği için utanmıştı; bunun sebebi birisinin suratına zaç yağı atmasından duyduğu korku değildi, öteki kadınlar gibi olmak istiyordu yalnızca. Bu kadar önemli olan çarşaf hadisesi değil, ama insanların bize dediği şey önemli. Çok dindar bir tonda konuşmuş ve sözlerinin sonunda her zaman "Allah sizi esirgesin" ve benzeri dinî ifadeler dile getirmişlerdi. Kadın aynı şekilde, aynı dille karşılık veriyordu. Bize, "ilk defa böyle konuşuyorum," demişti. Çok duygulanmıştı.

MICHEL FOUCAULT: Yine bir gün, tüm bunlar tarihçilerin gözünde, üst sınıfların halkçı, solcu, vb. bir hareketi desteklemesi olacak. Bu, tahlil edilen bir gerçek olacak. İran ve halkıyla zaman geçirip geri geldikten sonra, orada olup biteni anlamak isteyen kişiler, zaten meydana gelmiş bir gerçeklik için çözümsel bir şema talep ettiklerinde belirli bir rahatsızlık hissetmenin sebeplerinden birinin bu ol-

duğuna inanıyorum.

CLAIRE BRIERE: Ben başka bir yorumlama kılavuzu düşünüyorum. Biz Batılı gazetecilerin zihninde bu çoğunlukla vardır. Bu hareketin öyle tuhaf bir mantığı vardı ki, bazı durumlarda Batılı gözlemciler bu mantığı görmezden geldi. Kasım ayında, Ulusal Cephe'nin greve gittiği gün, bir başarısızlık olmuştu ya da Kara Cuma mateminin kırkıncı günü. Kara Cuma korkunçtu. Matemin kırkıncı gününün çok duygusal, çok acılı olabileceğini düşünmek olağandı. Kırkıncı gün birçok dükkân kepenklerini açtı ve insanlar özellikle üzgün görünmüyordu. Yine de hareket kendi mantığıyla, kendi ritmiyle, kendi soluğuyla yeniden başladı. Bana kalırsa, Tahran'daki ihtiraslı ritme rağmen, İran'da bu hareket (tek vücutmuşçasına yürüyorlardı) nefes alan, yorulan, tekrar soluklanan, yeniden saldırıya geçen bir insanın ritmiyle mukayese edilebilecek bir ritmi, ama gerçekten kolektif bir ritmi takip ediyordu. Matemin kırkıncı gününde, büyük bir matem gösterisi yapılmadı. Jale meydanındaki katliamdan sonra İranlılar tekrar soluklanıyordu. Bu zamanlar başlayan grevlerin hayret verici bir şekilde yayılmasıyla hareket tekrar ivme kazandı. Sonra yeni akademik yılın başladığı tarih ve Batı simgelerini ateşe veren Tahran halkının öfkeli tepkisi geldi.

MICHEL FOUCAULT: Bana tuhaf gelen başka bir şey de, petrol silahının kullanım şekliydi. Hassas bir nokta var idiyse, bu nokta petroldü. Petrol, kötülüğün hem sebebi, hem de mutlak silahıydı. Bir gün neler olduğunu öğrenebiliriz belki. Grevin ve grev taktiklerinin önceden hesaplanmadığı kesinlikle belli oluyor. Grev yerinde, yukarıdan hiçbir emir gelmeden, belirli bir zamanda, kasabadan kasabaya, mutlak bir özgürlükle işçiler greve gitti, kendi aralarında bir nizam kurdular. Gerçekten de, işin durdurulması ve üretimin kesilmesi anlamında bir grev değildi bu. Petrolün İran halkına ait olduğunu, ama Şahın, müşterilerinin ya da ortaklarının malı olmadığını açıkça tasdik etmenin bir yöntemiydi. Ulus adına petrole el koyan bir grevdi bu.

CLAIRE BRIERE: Bu konuda sessiz kalmak dürüstçe olmayacağı için söylemeliyim ki, bir birey, yabancı bir gazeteci, bir kadın olarak bu bir olmuşlukla, bu ortak iradeyle karşı karşıya geldiğimde, sıra dışı bir sarsıntı yaşadım, hem fiziken hem de zihnen. Sanki bu bir olmuşluk hali, herkesin kendisine uymasını şart koşuyordu. Bir anlamda, buna uymayan herkesin başına felaket gelecekti. İran'da hepimizin bu tür sorunları oldu. Belki de Avrupa'da insanların suskunluğunun sebebi

budur. Bir başkaldırı bütünüyle harika, evet, ama...[119]

MICHEL FOUCAULT: Kin dolu Yahudi düşmanı gösteriler vardı, en azından sözlü düşmanlık sergilendi. Sadece Amerikalıları değil, İran'a çalışmaya gelmiş yabancı işçileri de hedef alan, yabancı düşmanlığı içeren gösteriler yapıldı.

PIERRE BLANCHET: Aslında bu, birliğin öteki yüzüdür; kimi insanlar bunu incitici bulabilir. Örneğin, bir keresinde fotoğraçımızın suratı birkaç kez yumruklandı, sırf Amerikalı sanıldığı için. "Hayır, Fransızım," diye itiraz etti. Sonra göstericiler arkadaşımızı kucakladı ve "bu konuda basma hiçbir şey anlatma," dediler. Göstericilerin buyurgan talepleri hakkında ben de düşünüyorum: "Sokaklarda binlerce kurbanın, milyonlarca göstericinin olduğunu illaki söyle," diyorlardı.

CLAIRE BRIERE: Bir sorun daha var: Farklı bir kültürle, hakikate yönelik farklı bir tutumla ilgili bir sorun. Zaten bu, mücadelenin bir parçası. Elleriniz boşsa, gerçek ya da hayalî ölüleri istifliyorsanız, korkuyu savar, daha ikna edici olursunuz.

MICHEL FOUCAULT: Bizimle aynı hakikat düzenine sahip değiller; bizim düzenimiz neredeyse evrenselleşmiş olsa da, çok özgül bir düzen olduğunu söylemek gerekir. Yunanların kendi düzeni vardı. Arapların ve Mağribilerin düzeni başkadır. İran'da ise bu düzen, dışa dönük bir biçime ve batınî bir içeriğe sahip bir dini örnek alır. Dolayısıyla bir şey söylerken aslında başka bir şey demek, kınanması gereken bir muğlaklık değildir; aksine gerekli ve çok değer verilen ek bir anlam seviyesidir. Çoğunlukla insanlar, gerçekler düzleminde doğru olmayan bir şeyler söyler, ama başka, daha derin bir anlama, kesinlik ve gözlem bakımından özümsenemeyecek bir manaya gönderme yapar söyledikleri...[120]

CLAIRE BRIERE: Canımı sıkan bu değil. Bana defalarca tüm azınlıklara saygı duyulacağı söylenirken, aynı zamanda gösterilmemesine kızıyorum. Bir kadın olarak örtünerek katıldığım Eylül gösterisinden özellikle güçlü bir anım var; bunun başka yerde de olacağına adım gibi eminim. Peçe takıyordum. Çarşaf giymiştim. Benim öteki muhabirlerle birlikte kamyona binmeme engel olmaya çalıştılar. Yürümekten sıkılmıştım. Kamyondayken, etrafımızdaki göstericiler ayakta durmamı engellemeye çalıştılar. Sonra adamın teki çorapsız sandalet giydiğim için bağırmaya başladı; nefret doluydu: Orada mu-

[119] Üç nokta yazının aslında var.

[120] Üç nokta yazının aslında var.

azzam bir hoşgörüsüzlük olduğu izlenimine kapıldım. Etrafımızdaki elli civarında insan şunu diyordu: "O muhabir, yürüyüşte olması gerekir, kamyonda olmaması için hiçbir sebep yok." Fakat insanlarla Yahudiler hakkında konuşurken –ki konuşmalara Yahudi düşmanlığının bol bol yansıdığı doğrudur– ancak İsrail'i desteklemedikleri takdirde onlara hoşgörüyle yaklaşacaklarını söylemeleri, isimsiz notların gönderilmesi, hareketin güvenirliğini bir parça etkiliyor. Tek bütünde birleşmesi bu hareketin gücüdür. Ufak farkları fark ettiği an, kendisini tehdit altında hissediyor. Bence bu hoşgörüsüzlük vardır ve gereklidir de.

MICHEL FOUCAULT: İran hareketine yoğunluğunu kazandıran şeyin çifte sicili var. Bir yanda siyasi anlamda güçlü bir ifade bulan toplu bir irade, öte yanda sıradan hayatta köklü değişim yapma arzusu bulunuyor. Ancak hareketin gördüğü bu çifte tasdik yalnızca, bireyler için çok güçlü cazibesi olan ve şovenlikle, milliyetçilikle, dışlayıcılıkla yüklü geleneklere, kurumlara dayanabilir. Böyle ürkütücü ve silahlı bir iktidarla yüzleşebilmesi için kişinin kendisini yalnız hissetmemesi gerekir, ayrıca elinde sıfırla da başlamamalıdır. Şahın hemen ardından kimin geleceği sorunundan ayrı, beni en az bir bu kadar ilgilendiren başka bir soru daha var: Makineli tüfek karşısındaki insanları yaklaşık bir yıldır harekete geçiren bu birleşik hareket, kendi sınırlarını aşıp bir süreliğine temel aldığı şeylerin ötesine geçecek gücü bulacak mı? İlk heyecan sönünce bu sınırlar, bu destek ortadan kayıp mı olacak, yoksa aksine kök salıp güçlenecekler mi? Burada birçok kişi ve İran'da kimileri, en sonunda laikliğin tekrar öne geçip o iyi tanıyıp bildiğimiz kadim devrim tipini gün yüzüne çıkarmasını bekliyor ve umuyorlar. Kaderlerinin inatçılığına karşın, yüzyıllardır oldukları her şeye rağmen, "oldukça farklı bir şey" aradıkları bu tuhaf, benzersiz yolda nereye kadar sürükleneceklerini bilmiyorum.

Başbakan Mehdi Bezirgân'a Açık Mektup

İlk baskısı *Le Nouvel Observateur*'de, 14 Nisan 1979.

Sayın Başbakan,

Geçtiğimiz Eylül ayında Tahran sokaklarında binlerce kadın ve erkek makineli tüfeklerle tarandıktan sonra, Kum kentinde Ayetullah Şeriatmedari'nin evinde bana bir söyleşi bahşetmiştiniz. İnsan hakları için çalışan bir düzine insan bu eve sığınmıştı. Sokağa açılan

girişi ellerinde makineli tüfek tutan askerler koruyordu.

O zamanlar, İnsan Haklarını Savunma Komitesinin başkanıydınız. Cesarete ihityacınız vardı. Fiziksel cesarete ihtiyacınız vardı, çünkü sizi hapishanenin beklediğini çoktan biliyordunuz. Siyasi cesarete ihtiyacınız vardı, çünkü kısa süre önce Amerikan başkanı, insan hakları savunucuları arasında Şahı da saymıştı.[121] Bugün birçok İranlı kendilerine böyle yüksek sesle ders verildiği için kızgın. Haklarına gelince, bu hakları tek başlarına nasıl geçerli kılacaklarını bildiklerini gösterdiler. Irkçı Güney Afrika'da genç siyah bir adamın mahkûm edilmesiyle Tahran'da bir SAVAK katilini mahkûm etmenin aynı olduğunu düşünmeyi de reddettiler. Onları kim anlamaz ki?

Birkaç hafta önce süratli yargılamaların ve aceleye getirilen idamların durdurulmasını emrettiniz. Adalet ve adaletsizlik her devrimin hassas noktasıdır. Devrimler, adaletten ve adaletsizlikten doğar, ve kaybolup ölmelerinin sebebi çoğunlukla yine bunlardır. Bunu kamuoyuna zikretmeyi uygun bulduğunuz için, bu konu hakkında yaptığımız sohbeti size hatırlatma ihtiyacı duyuyorum.

İnsan haklarını savunduğunu iddia ederken insanları ezen tüm rejimlerden bahsetmiştik. O zamanlar İranlıların geniş kesimlerin desteklediği İslamcı hükümet kurma arzusunun içindeki bir umudu ifade etmiştiniz. Bu haklar için gerçek bir teminat bulunabilir diyordunuz. Bunun için üç sebep göstermiştiniz. Başka bir dünya uğruna herkesin her şeyini tehlikeye attığı bir halk isyanına manevi bir boyutun nüfuz ettiğini söylemiştiniz. (Birçokları için bu "her şey" aşağı yukarı kendilerinden fazlası değildi.) "Mollalar hükümeti" tarafından yönetilme arzusu değildi bu. Gerçekten bu ifadeyi kullandığınıza inanıyorum. Tahran'dan Abadan'a kadar gördüğüm şey, hiç de sözlerinizle çelişmiyordu.

Bu haklara gelince, tarihinin derinliği ve günümüzdeki dinamizmiyle İslamın, sosyalizmin kapitalizmden daha çok deva olamadığı heybetli zorlukları göğüsleme becerisi olduğunu söylemiştiniz; bu söylenebileceklerin en azı. Bugün, İslam toplumları ya da tüm dinlerin doğası hakkında çok şey bildiğini iddia eden bazıları "imkânsız" diyor.[122] Müslümanların, yeni yüzünü kendi elleriyle şekilendirmek zorunda kalacakları bir İslamda kendi geleceklerini aramasının

---

[121] 1978 Ocağında Şah Washington'a resmî ziyarette bulundu. Başkan Jimmy Carter, Şahı insan haklarının savunucusu diye niteledi, o esnada İranlı öğrenciler sokaklarda gösteri yapıyordu.

[122] Bunun Rodinson'a gönderme olması muhtemeldir.

hangi evrensellik adına engellenebileceğini anlamasam da, bu insanlardan çok daha mütevazı olacağım. "İslamcı hükümet" ifadesine gelince, "İslamcı" sıfatı neden hemen şüphe uyandırıyor? İhtiyatlı olunması için "hükümet" kelimesi kendi başına yeter. İster demokratik, ister sosyalist, ister liberal, ister halkçı, hiçbir sıfat hükümeti yükümlülüklerinden kurtarmaz.

İslama başvuran bir hükümetin, dine bağlı yükümlülükler yüzünden sivil toplum üzerindeki kendi temel egemenliğine önemli kısıtlamalar getireceğini söylemiştiniz. İslamcı karakterinden dolayı, bu hükümet ilave "yükümlülükler" taşıdığını bilecekti. Ayrıca bu yükümlülüklere saygı duyacaktı, çünkü halk hükümetle ortak olan dinini ona karşı da kullanabilirdi. Bu fikir bana önemli görünmüştü. Şahsen, hükümetlerin kendi yükümlülüklerine ne kadar uyduğu konusunda bir parça şüpheciyimdir. Yine de, yönetilen kesimin ayaklanıp haklarını yönetici kesime devretmediğini, fakat bu kesime yükümlülükler dayatmaya kararlı olduğunu herkese hatırlatması iyidir. Hiçbir hükümet bu temel yükümlülüklerden kaçamaz. Bu bakış açısıyla ise, bugün İran'da yapılan duruşmalar endişe doğurmaktan geri kalmıyor.

Bir halkın tarihinde hiçbir şey, artık desteklemediği bir rejimi alaşağı etmek için ayaklandığı nadir anlar kadar önemli değildir. Öte yandan, bir halkın gündelik hayatında hiçbir şey, kamu yetkilileri bir bireye karşı dönüp bireyi düşman ilan ederek onu alaşağı etme kararı verdiği, sıklıkla görülen o anlar kadar önemli değildir. Bu gibi anlarda kamu yetkililerinin şüphesiz en önemli yükümlülüğü, saygı gösterme zorunluluklarıdır. Siyasi duruşmalar her zaman mihenk taşıdır, bunun sebebi suçlananların asla suçlu olmaması değil, kamu yetkililerin burada maskesiz işlev görmesidir. Düşmanlarını yargılarken kendilerini de yargıya maruz bırakırlar.

Kamu yetkilileri saygı görmeleri gerektiğini her zaman iddia eder, onların saygılı olmaları gereken yer tam da burasıdır. Kamu yetkililerinin sığındığı halkı savunma hakkı, aynı zamanda onlara ağır yükümlülükler de getirir.

Hakkında kovuşturma açılan kişiye mümkün olduğunca fazla savunma imkânı ve hak tanımak gereklidir ve acil önemdedir. "Bariz biçimde suçlu" mu? Bütün kamuoyu ona karşı mı? Halkı ondan nefret ediyor mu? Tam da bu sebeple birtakım haklar elde eder, fazlasıyla soyut haklar. İtham edilen kişiye bu hakları açıklamak ve temin etmek yöneticinin yükümlülüğüdür. Hükümetler için "alçak adam" diye bir şey olamaz.

Ayrıca, herkese, yani yönettiği insanlar içinde en mütevazılara, en dik başlılara, en körlere hangi koşullar altında, nasıl ve hangi otoriteyle, kendisine kendi adına cezalandırma hakkını tanıdığını kanıtlamak her hükümetin görevidir. Açıklanmasının reddedildiği bir ceza haklı olabilse dahi, yine de bu adaletsizlik olur, hem hüküm giyen kişiye hem de duruşmayı takip eden herkese.

Yargılamaya talip olan bir hükümetin kendisini yargılanmaya teslim etmesi yükümlülüğüne gelirsek, hükümetin bunu dünyadaki tüm insanlara ilişkin olarak kabul etmek zorunda olduğuna inanıyorum. Dahası, kendisini sırf kendisine haklı göstermesi yeterli olan bir egemenlik ilkesinin varlığına izin vereceğinize de inanmıyorum. Yönetme ediminin kerameti kendinden menkul değildir, ceza vermenin de, öldürmenin de öyle. Bir insanın, herhangi bir insanın, işkence gören ya da lanetlenen başka birini daha görmeye katlanamadığı için, dünyanın öbür köşesinde olsa bile sesini çıkarmak üzere ayağa kalkması iyidir. Bu, bir devletin iç işlerine müdahale etmek anlamına gelmez. SAVAK hapishanesinin derinliklerinde işkence gören her İranlı adına itiraz etmiş olanlar, en evrensel meseleye müdahale ediyordu.

Belki de, İran halkının büyük kısmının kurulmakta olan rejime, dolayısıyla bunun adli uygulamalarına güvendiği söylenebilir. Ezici çoğunluk tarafından kabul edilmek, desteklenmek ve seçilmek, hükümetlerin yükümlülüklerini azaltmaz. Bilakis daha katı yükümlükler getirir.

Elbette, Sayın Başbakan, ülke yönetmenin sizin için istenen bir hak değil, fakat son derece zor bir yükümlülük olduğunu ilk buluşmamızda anlamamı sağlayarak bana vermiş olduğunuz izin dışında, size böyle hitap edecek bir otoritem yok. Halkın, kendisini özgürleştirmek maksadıyla yararlandığı bu uzlaşmaz güçten asla pişman olmaması için ne gerekiyorsa yapmak zorundasınız.

Ayaklanmak Faydasız mıdır?

İlk baskısı *Le Monde*'un önsayfasında, 11-12 Mayıs 1979.

"Şahın gitmesi için gerekirse biner biner ölmeye hazırız," diyordu geçen yaz İranlılar. Bu günlerde ayetullahlar, "İran kanasın ki, devrim güçlensin," diyor.

Birbiriyle bağlantılı görünen bu cümleleler arasında tuhaf bir yankı var. İkinci cümle karşısında duyduğumuz dehşet, ilk cümleyle

mest oluşumuzu lanetler mi?

Ayaklanmalar tarihe aittir, ama bir bakımdan da tarihin dikkatinden kaçar. Tek bir kişinin, bir zümrenin, bir azınlığın ya da bütün bir halkın "artık itaat etmeyeceğim" dediği ve adil olmadığına inandıkları bir iktidar karşısında canlarını hiçe saymaya hazır olduğu bir hareket, bana *indirgenemez* bir şey gibi görünür. Bunun sebebi, hiçbir iktidarın bunu mutlak bir şekilde imkânsız kılamayacak olmasıdır. Varşova'nın gettosu her zaman ayaklanma halinde olacak ve lağımını da asiler dolduracaktır.[123] Ayaklanan insan, nihayetinde muammadır. Kişi, itaat etmek zorunda olmanın kesinliğini seçmek yerine hayatını 'gerçekten' tehlikeye atıyorsa eğer, tarihin akışını sekteye uğratacak şekilde kökünden koparılan bir şey söz konusu olmalı ve bu koparılışın uzun bir sebepler dizisi olmalı...

Elde edilen ya da talep edilen tüm özgürlük biçimleri, istenen tüm haklar, hatta önemsiz görünen şeylerle ilgili olanlar bile, muhtemelen burada son bir çapa noktasına, "doğal haklardan" daha muteber olan ve daha fazla deneyime dayanan bir noktaya bağlanırlar. Toplumlar dayanır ve hayatta kalırsa, yani bu toplumlarda iktidar "mutlak biçimde mutlak" değilse, bunun sebebi, rıza ve zorlamanın ardında, tehditlerin, şiddetin, ikna etmenin ötesinde, hayatın değiş tokuş edilemeyeceği bir anın olma ihtimalidir; iktidarın iktidarsızlaştığı, darağaçlarının ve makineli tüfeklerin önünde insanların ayaklandığı andır bu.

Bu şekilde hem "tarihin dışında" kaldığı, hem de tarihin içinde olduğu için, her birey kendi yaşamını ve kendi ölümünü tehlikeye attığı için, başkaldırıların dinî biçimlerde neden bu kadar kolay ifade bulduğu ve sahnelendiği anlaşılabilir. Yüzyıllar boyunca, ister beklenen kurtarıcıyla, ister son günlerin krallığıyla, ister mutlak iyinin hükümdarlığıyla ilgili olsun, geleceğe ya da zamanın yenilenişine dair tüm bu vaatler, ideolojik bir örtü teşkil etmemiştir. Bunun yerine, bu ayaklanmaların yaşanma biçimlerini meydana getirmişlerdir; en azından, dinî biçimlerin kendilerini bu tür olasılıklara açtığı yerlerde.

Sonra "devrim" çağı geldi. İki yüzyıl boyunca, tarihin üzerinde asılı kaldı [*surplombé*],[124] zaman algımızı düzenledi, umutlarımızı

---

[123] 1943 yılında Nazilere karşı Varşova gettosunda çıkan ayaklanmaya gönderme.

[124] Bu kelime, damın ev üzerinde asılı olması anlamında kullanılmıştır. "Bu "asılı olmak" kavramı Marksçı üstyapı terimiyle yakınlığa sahiptir. Fransızca *plomb* kelimesi öncülük etmek anlamına geldiği için, *surplomb* keli-

kutuplaştırdı. Devrim çağı, başkaldırıları akli ve denetlenebilir bir tarihin iklimine alıştırmak için muazzam çaba sarfetti. "Devrim," bu ayaklanmalara bir meşruluk kazandırdı, iyi ve kötü biçimlerini tanzim etti ve gelişim yasalarını tanımladı. Ayaklanmalar için ön koşullar, amaçlar ve nihayete erme yolları tesis etti. Devrimcilik mesleği bile tanımlandı. Böylece isyan kavramının devrim söylemine iade edilmesiyle birlikte, ayaklanmanın kendi gerçekliğinde ortaya çıkacağı ve kendi doğru neticesine ilerleyeceği söylendi. Bu fevkâlade bir vaatti. Kimileri, ayaklanmanın *realpolitik* tarafından bu şekilde sömürgeleştirildiğini söyler. Ayaklanma için akli bir tarih boyutunun açıldığını söyleyenler de var. Horkheimer'ın sorduğu safdil, biraz da hararetli soruyu tercih ediyorum: "Ama bu devrim dedikleri, gerçekten de o kadar arzulanır bir şey mi?"[125]

Ayaklanma muammasına gelince, İran'da hareketin "derin sebeplerini" değil, yaşanma tarzını araştıranlar için; hayatlarını hiçe saydığında bu kadınlarla erkeklerin kafasından ne geçtiğini anlamaya uğraşanlar için çarpıcı bir şey vardı. Gökyüzünün ve yeryüzünün sınırları üzerine, siyasi olduğu kadar dinî de olan bir hayal-tarihte tüm açlıklarını, aşağılanmalarını, rejime duydukları nefreti ve onu alt etme istençlerini kazıdılar. Pehlevilerin karşısına çıktılar; bu oyunda her biri kendi hayatını hiçe saydı, ayrıca bu oyun fedakârlık ve binyılcı vaatlerle alakalıydı. Dolayısıyla, o denli mühim rol oynamış olan o namlı gösteriler vuku buldu. Aynı zamanda bu gösteriler ordu tehlikesine somut bir şekilde tepki verebildi (orduyu felç edecek noktaya kadar), dini merasimlerin ritmi uyarınca ilerleyebildi ve son olarak, iktidarın daima lanetlendiği, zamandan bağımsız bir dramaya atıfta bulunabildi. Bu drama, yirminci yüzyılın ortasında belirerek, şaşırtıcı bir tesadüfe sebep oldu: İyi silahlanmış gibi görünen bir rejimi devirecek kadar güçlü bir hareket, bir zamanlar Batının aşina olduğu eski hayallerle sonuna kadar dirsek teması içinde kalıyor, aynı zamanda maneviyatla ilgili tasvirleri siyaset zeminine de kazımak istiyor.

Gönül eğlendirilmiş siyasi bir sınıfın, yasaklanan siyasi partilerin ve katledilen devrimci kesimlerin yanı sıra, yıllarca süren sansür ve zulümden sonra, "gelişmenin," "reformun," "kentleşmenin" ve rejimin öteki tüm başarısızlıklarının travmasını yaşamış bir halkın

---

mesi "aşağı çekmek" olarak da çevrilebilir.

[125] Max Horkheimer (1895-1973) Frankfurt ekolüne mensup bir felsefeci ve sosyolog idi.

düzensizliği ve isyanı, dinden başka neye yaslanabilirdi? Bu doğru; ancak, daha önemli güçler ve daha az "arkaik" ideolojilerin yararına olacak şekilde din unsurunun kendisini çabucak unutturması beklenebilir mi? Muhtemelen hayır, bunun da birkaç sebebi var.

İlk olarak, hareket hızlı bir şekilde başarıya ulaştı, bu da aldığı biçimi pekiştirmiş oldu. Toplum üzerinde eli güçlü olan ve güçlü siyasi hırsları bulunan ulemanın kurumsal sağlamlığı da vardı. İslamcı hareketin bütün bağlamı oradaydı. İslamın elinde tuttuğu stratejik mevkilerden ötürü, Müslüman ülkelerin iktisadi öneminden ötürü ve hareketin iki kıtada yayılma gücünden ötürü, bu hareket, İran'ı çevreleyen bölgede önemli ve girift bir gerçeklik teşkil ediyor. Sonuçta, isyanın hayalî içeriği, devrimin gün ışığında dağılıp yok olmadı. Bu içeriğin, onu kabul etmeyi isteyen fakat aslında bütünüyle farklı bir doğası bulunan bir siyasi sahneye aktarılması uzun sürmedi. Bu sahnede, en önemli ve en gaddar karışım, İslamı yaşayan büyük bir uygarlık haline getirmeye yönelik sıra dışı bir umudun ve hastalıklı yabancı düşmanlığı biçimlerinin, ayrıca küresel menfaatlerin ve bölgesel rekabetlerin harmanıdır. Üstelik emperyalizmler sorunu, kadınlara boyun eğdirilmesi ve benzeri konular da cabası.

İran hareketi devrim "yasalarını" tecrübe etmedi. Kimileri, bu yasaların, devrimleri zaten gizlice mesken tutmuş zorbalığı, yığınların kör heyecanı altında tekrar ortaya çıkaracak olduğunu söylüyor. Ayaklanmanın en içsel ve en yoğun yaşanan parçasını meydana getiren öğesi, dolaysız bir şekilde, zaten aşırı kalabalık olan siyasi satranç tahtasına dokundu; ne var ki, bu gibi bir temas, kimlik değildir. Ölüme gitmeye hazır olanların maneviyatı, köktendinci bir ulemanın kanlı hükümetiyle hiçbir benzerlik taşımaz. İranlı ulema, ayaklanmanın geçmişte sahip olduğu manalar aracılığıyla kendi rejimlerini onaylatmak istiyor. Bugün ortada bir molla hükümetinin olmasına dayanarak ayaklanma gerçeğini gözden düşürmek bundan farklı değildir. İki durumda da, bir "korku" mevcut. Geçen güz İran'da olup bitmiş şeylerden duyulan bir korku bu; uzun süreden beri dünyanın, örneğini görmediği bir şeyden duyulan korku.

Tam da bu yüzden böyle bir harekette indirgenemez olan ve hem bugün hem de dün tüm despotlukları tehdit eden unsuru vurgulamak zorunluluğu doğar.

Kişinin kanaatini değiştirmesi elbette ayıp değil, fakat dün SAVAK'ın işkencelerine karşı çıktıktan sonra, bugün insanların elinin kesilmesine karşı olan kişinin, fikrini değiştirmiş olduğunu söylemek için hiç mi hiç sebep yok.

"Benim için isyan et, her bireyin nihai özgürleşmesi buna bağlı," demeye kimsenin hakkı yok. Bununla birlikte, "isyan etmek faydasız, bir şeyin değişeceği yok," diyecek kişilerle aynı fikirde değilim. İktidar karşısında hayatlarını hiçe sayanlara, ne yapacaklarını söylemezsiniz. İsyan etmek doğru mudur, değil midir? Bu soruyu ucu açık bırakalım. İnsanların başkaldırdığı bir gerçek, bu gerçek sayesinde de bir öznellik (büyük adamlarınki değil, herhangi birinin öznelliği) kendisini tarihe tanıtır ve ona hayat verir. Suç içlemiş kişi, tacizkâr cezalara karşı hayatını ortaya koyar; deli, kapatılmaya ve itilip kakılmaya daha fazla katlanamaz; veya bir halk, kendisini ezen rejimi reddeder. Bu eylem suçluyu masum yapmaz, delinin hastalığını iyileştirmez ve o halka vadedilmiş neticeleri teminat altına almaz. Bu arada, hiç kimsenin bunlarla dayanışmaya gitmesi gerekmez. Kimse, bu karman çorman seslerin başkalarından daha güzel şakıdığını ve nihaî derinliklerinde hakikati söylediklerini düşünmek zorunda değildir. Var olmaları ve karşılarında, kendilerini susturmaya uğraşanların, onları dinlemeyi anlamlı kılanların, söylemek istediklerini araştıranların bulunması yeterlidir. Bu bir ahlak meselesi mi? Belki öyle, belki değil. Fakat bir gerçeklik meselesi olduğu kesin. Tarihin tüm gerçeklerine uyanmak bile, bunu değiştirmeyecektir. İnsan zamanının, evrim biçimini değil de, "tarih" biçimini almasının sebebi tam da bu seslerdir.

Bunu ayıramayacağımız başka bir ilke daha vardır. İnsanın, başka insanlar üzerindeki iktidarı her zaman tehlikelidir. İktidarın doğası gereği kötü olduğunu söylüyor değilim. Mekanizmaları gereği iktidarın sonsuz olduğunu söylüyorum (ama bu, gücünün her şeye yeteceği anlamına da gelmez). İktidarı kısıtlayan kurallar asla yeterince sert olamaz. Evrensel ilkeler, bu iktidarın elinde bulundurduğu tüm fırsatları elinden alacak kadar katı değildir asla. Çiğnenemez yasalar ve kısıtlanamaz haklar her zaman iktidara karşı olmalıdır.

Bu günlerde aydınlar "basında" iyi şekilde yer almıyor. Tamı tamına bu kelimeyi kullanabileceğime inanıyorum. Dolayısıyla, kişinin aydın olmadığını ilan etmesinin zamanı değil şimdi. Üstelik böyle bir duyuru insanı gülümsetirdi. Ben bir aydınım. Yaptığım şey hakkında ne düşündüğüm sorulsa, şu şekilde yanıt verirdim. "Bu ölüm, bu feryat ya da bu başkaldırı, içinde bulunduğumuz özgül durumda, bütünün ihtiyaçlarına ve şu ya da bu genel ilkeye ilişkin ne gibi bir önem taşır?" diyen kişi stratejisttir. Bu stratejistin siyasetçi, tarihçi, devrimci ya da Şah veya Ayetullah yandaşı olması benim için hep aynı, çünkü kendi kuramsal etiğim aksi tarafta. Benim etiğim "stra-

teji karşıtıdır." Devlet evrensel değerleri ihlal etmeye başladığında bir tekillik ayaklanıp uzlaşmaya yanaşmadığında buna saygı duyulması gerekir. Bu basit bir tercih ama zorlu bir iştir: Tarihin biraz altında, onu sekteye uğratan ve sarsan şeyin gözlenmesi ve siyasetin biraz ardında ise, onu koşulsuzca sınırlandırması gereken şeye bekçilik edilmesi gerekir. Ne de olsa, benim işim bu. Bunu yapan ne ilk kişiyim ne de tek; ama bunu ben seçtim.

İran Konusunda Foucault Eleştirisi

Yazan: Maxime Rodinson

İlk baskısı "Humeyni ve "Maneviyatın Önceliği" başlıklı makalesinin (bu kitabın Ek bölümünde verilmiştir) yeniden basımında (Rodinson 1993a), giriş kısmı olarak. Mevcut başlık, metni İngilizceye çevirenler tarafından belirlenmiştir.

"Humeyni ve Maneviyatın Önceliği" başlıklı yazımın amacı, bir kafa karışıklığı dalgası olduğunu düşünmüş olduğum şeyi açıklığa kavuşturmaktı. Her halükârda, Şiilik sancağı altındaki İran Devriminin Şahı devirdiği dönemde ve hemen sonrasında, solcu (bazen de sağcı) Avrupalılarm ve Amerikalı aydınların arasındaki iklime yine de tanıklık etmektedir o yazı.

1977 ve 1978 yıllarında İran'da isyan kademe kademe gelişirken (bkz. "İslam Diriliyor mu?" Ek, s. 283-301) bu solcu aydınlar dikkatlerini gittikçe yoğunlaştırarak buraya çevirdi. İnsanın insanı sömürmesini ya da ezmesini feshedecek bir dünya devrimi umudu, ki bu umut uzun süre önce ölmüştü ya da can çekişiyordu, yeniden yüzeye çıkmıştı; başta biraz ürkek olsa da kendine güveni sonradan yerine gelmişti. Bu umut en beklenmedik şekilde, şimdiye kadar hiç de elverişli olmamış bir yerde, yani Müslüman Şark'ta ya da daha kesin konuşmak gerekirse, ortaçağ düşüncesinin evreninde kaybolmuş bu yaşlı adamda yeniden hayata dönmüş olabilir miydi?

Yüksekten uçan aydınlar, alev alev yanan bir İran'a hızla atıldılar. Oradaki hayret verici devrim sürecini zamanında kendi gözleriyle görmek, bu sürece tanık olmak, araştırıp irdelemek istiyorlardı. Orada İranlı aydın arkadaşları ya da arkadaşlarının arkadaşları bu kişilerle ilgilendi, onlara göz kulak oldu.

İranlı aydınlar her gün kazanımlar elde eden bir mücadeleden

mest olmuştu. Kısa bir süre sonra da zafer sarhoşluğu yaşanacaktı. Her yeni günle beraber, İslamcı sloganların harekete geçirici gücüne ve bu sloganları en enerjik şekilde cisimleştiren Ayetullah Humeyni'nin karizmasına dair yeni kanıtlar ortaya çıkıyordu. Bu sloganlar altında, çıplak elli kalabalıklar makineli tüfeklerin ve mavzerlerin karşısına çıkıyordu.

Başarı, başarıyı getirir. İranlı liberal demokratlar ve Marksistler, hata yapıp yapmadıklarını, halkın geleneksel dinî heyacanlarını ifade etme biçimlerini görmezden gelmiş olmanın yanlış olup olmadığını gittikçe daha fazla sorar olmuştu. Dinî sloganların verimine duydukları güven arttıkça, bu sloganlarda kendi emellerinin en azından bir biçimini okumayı daha fazla ister oldular. Kendi beklentilerine uyan toplumsal ve siyasal bir anlam atfettiler söz konusu sloganlara. Yeni özgüvenlerini Avrupalı misafirlerine aktardılar. Avrupalılar etkilendi, hatta hayrete düştü ve şimdiye kadar büyük oranda cahil kaldıkları bu zihinsel iklime bir an önce aşina olmak için kendilerini zorladılar.

1979 Şubatında yeni bir hükümetin kurulması Batılı aydınların ilgisini artırdı. İran'a yaptıkları yolculukların sayısı katlandı, tıpkı muhabir gönderen gazete sayısının da ayrıca *çoğalması gibi*. Bu Batılı aydınların İranlı muadilleri, kazandıkları zaferle iftihar ediyordu, mest olmuşlardı, ama aynı zamanda, çoğunlukla devrim sonrasında ortaya çıkan mücadelenin ve gerilimlerin girdabına kapıldıklarını fark ettiler. İktidar mücadelesi, çok klasik bir süreç uyarınca hızlanıyordu: Farklı ya da muhalif fikirlerin, tezlerin ve antitezlerin köpürmesi, hemen sokaklarda fiziksel çatışmalara yol açmak zorundaydı. Bu yasadır.

Çekişen güçler arasında iktidar için verilen sonsuz mücadele çoğunlukla silah olarak, kuramda ustalığın şekillendirmiş olduğu kavramsal araçları kullanır. Bu araçlar ister mücadele sırasında ortaya çıkar, isterse de böyle bir kullanım için zaten mevcuttur. Kuram sevdalıları, kendilerini kasten öncü kola yerleştirme arzusuyla veya saf fikrî akımlarla (daha nadir görünür bu) şevke gelebilir. Kalabalıkları ayağa kaldırmaya ve bir sonraki aşamaya doğru götürmeye muktedir düşünce ve konuşma biçimlerini sergileyenler, kuramcıların yaratımlarına hırsla el koyar, özellikle de bu lavların içerisinde. Kişisel hırsların ve yeteneklerin bu şekilde çakışması, hatta kurama ayrıntı ve incelik kazandırma alanındaki ustalığın da aynı noktada birleşmesi, normalde yarık üzerine yarık, çatlak üzerine çatlak, seçeneklere ve programlara muhalefet yaratır. Bu çatlak ve yarıklar

çoğunlukla yapay biçimde oluşur, ancak yine çoğunlukla, toplumsal gerçekliğin farklı yüzlerinin her birinde eşit ölçüde bulunan muhalif akımların bir dışavurumudur.

İranlı aydınlar, Humeyni'nin yanında ya da ilerisinde bir öğreti geliştirmeye uğraşmış, bu noktada da onun geleneksel ideolojisinden farklılaşmışlardı; bu öğreti fiilen, Avrupa'nın geliştirdiği farklı devrim kavramlarına, çoğunlukla da sosyalist olanlara yönelmişti. Aynı zamanda bu öğretiye, Müslüman dinine eşitsiz biçimde sadakat duymayı içeren formüller yerleştirdiler. İslama olan bağlılıklarının samimiyeti de dengeli değildi. Makyavelci bir tarzla yaklaşan kimileri, muhafaza edilmiş İslami biçimlerde öncelikle yığınları aşina olmadıkları fikirlere kazandırmanın bir yolunu gördü. Avrupalı sosyalist, neo-Marksist ya da liberal kavramlardan alınmış fikirlerin, İslam temellerinin ya da belki Şiiliğin (İran'a özgü bir varyasyonun) tam merkezinde bulunduğuna gerçekten inananlar da vardı, gerçi bu fikirlerin ancak potansiyel olarak varolduğunu ve öğrenilmesi, deşifre edilmesi gereken özgül bir dile ihtiyaç duyulduğunu da düşünüyorlardı.

Ne var ki, Tahran'da yeni hükümet resmen göreve başlar başlamaz, aldığı biçim ve verdiği kararlar, bu hükümet için yolu açma mücadelesini en çok vermiş olanlarda endişeler doğurdu. Azar azar, endişelerini Avrupalı arkadaşlarına anlatmaya karar verdiler. Dahası, Avrupalı arkadaşları da kendi şüpheleriyle sarsılmıştı. Tepede iktidar için verilen mücadeleye ve bunun tehlikelerine karşı gözlerini daha fazla kapatamazlardı, sonuçta bu mücadelenin herhangi bir ülküyle ilişkili olduğu epey kuşkuluydu. Keza, bağırlarına bastıkları değerlere ilişkin, gitgide daha tehlikeli olan akımlar karşısında gözleri açılmaya başlamıştı; bu akımlar, Ayetullah Humeyni'nin başında olduğu yeni devletin kumandası üzerinde harekete geçirici gücü ya da nüfuzu en güçlü olanlar arasında iyice belirginleşiyordu. Birçok farklı karizma türüne sahip olan Ayetullah, kültürel arkaizmin en karanlık biçimlerine duyduğu eğilimleri tamamiyle ifşa etmekte gecikmedi; geleneksel hükümet biçimlerine duyduğu yakınlığı, fikrî namus gözetmeden İslamın yeşil örtüsü altında saklamıştı; ayrıca ihtiyarca inadı ve kindar hiddetinin sebep olduğu acılara ses çıkarmamış, kayıtsız kalmıştı. 1979 Şubatının başında kaleme aldığım yazıda hâlâ ihtiyatlı davranırken, Torquemada'ya gönderme yapmıştım. Tüm bu şüpheler çok geçmeden aydınlandı. Halkının veya insanlığın ya da daha büyük bir güçle ise intikamcı bir Tanrı'mn üstün çıkarlarına hizmet ettiği fikrini ya da kurbanlarını mümkün mertebe en çabuk biçim-

de ilahi adaletin önüne gönderdiği fikrini başlangıçta mazaret olarak kullanan bu sadizm, Humeyni'nin küt zihinsel dünyasında gittikçe belirginleşiyordu. Hakkını helal etmesiyle birlikte, uyrukları hemen paçaları sıvadı, hapsedilmiş ya da ölüme mahkûm edilmiş kişilerin zincirlenmiş bedenlerine zevkle işkence yaptılar. Bir din adamı, Molla Halkalı,[126] bu şekilde uluslararası üne kavuştu. Hatta ünü, korkunç İspanyolun birkaç yüzyıllık namını gölgede bıraktı.

Yine de umudun tükenmesi uzun zaman alır. Uzun süre, en açıkları ve en liberalleri de dahil İranlı aydınlar, devrim sürecinin dinamiklerinin, devrim başladığında aydınlara kılavuzluk etmiş olan kavramların zaferiyle biteceği inancına tutundu.

Felsefenin biçimlendirdiği zihinler, hatta ve belki özellikle de en seçkinleri, kuramsal sloganların ayartmaları karşısında en kolay baştan çıkabilecek olanlar arasındadır. Muazzam derecede ayrıntılı gerekçelendirmeler ortaya atarak, göz kamaştırıcı derinlik kazandırarak, Platon'dan itibaren Garbın büyük soyutlama üstatlarının eserlerine olan aşinalıklarından faydalanarak, bu sloganları zorlanmadan ete kemiğe büründürürler. Bu şekilde ayartılmaya karşı koyamazlar, çünkü, meslekleri gereği diyebiliriz, inatçı gerçekliğin kavramsal yapıların yoluna çıkardığı itirazlar ile engelleri asgariye indirmeye meyillidirler.

Çok büyük bir düşünür, kökten muhalif düşüncenin mensubu olan Michel Foucault, İran Devrimine aşırı derecede umut bağlamıştı. İslam tarihi bilgisindeki büyük boşluklar, İran'daki olayları başka bir şekilde görmesini, İranlı arkadaşlarının büyük oranda yarı-kuramsal fikirlerini kabul etmesini, ayrıca Avrupa'daki ve başka yerlerdeki hüsranları telafi edecek şekilde tarihin sonlanışını hayal ederek, çeşitli sonuçlar çıkarmasını mümkün kıldı.

1978'de, "halktan gelen yoğun bir baskının" patlamakta olduğunu gözlemleyen, laik ve liberal İranlı "siyasetçilerin" –bunlara göre Humeyni, Şahın beklenen düşüşüyle ekarte edilecek bir gölge olaydan fazlası değildi– açıklamalarından ve teşhislerinden haklı olarak şüphe eden Foucault, İran'ın ta kendisiyle temas etmeye gitti. Bü-

[126] Sadık Halkalı (1926-2003), devrim mahkemelerinin başıydı. Hükmettiği beş yüzü aşkın idamdan zevk aldığını halka belli etmiş, daha sonra yeterince insanı idam etmediğinden yakınmıştır. Aynı zamanda İslami olmayan tarihî anıtların yok edilmesini savunmuştur. Rıza Afşari (2001), 1979-1988 arası on yıllık dönemde Humeyni rejiminin yaklaşık yirmi bin siyasi idam gerçekleştirdiğini söylemiştir.

yük ayaklanmaların hemen ardından Tahran'ı ve Kum'u ziyaret etti. "Meslekten politikacılara" yanaşmayan Foucault, "dinî önderlerle, öğrencilerle, İslamın sorunlarını ele alan aydınlarla, ayrıca 1976'da silahlı mücadeleden vazgeçip geleneksel toplum içinde tamamen farklı bir tarzda çalışmaya karar vermiş eski gerilla savaşçılarıyla" tutkulu, bazen de uzun süren söyleşiler yaptı. (bkz. "İranlılar Ne Düşlüyor", Ek, s. 261).

Bu şekilde seçtiği muhataplarının çoğu, ona "devrimden" değil, "İslamcı hükümetten" bahsetti. Bu ne manaya geliyordu? İyi niyetli Foucault, örneğin Ayetullah Şeriatmedari gibi liberal yorumcuların kendisine verdiği açıklamaları hoş karşılıyor ve tekrarlıyordu (bkz. "İranlılar Ne Düşlüyor," Ek, s. 261). Daha başlangıçta Foucault şunu diyordu: "Bir konu açıklığa kavuşmalı. 'İslamcı hükümet"' derken İran'da hiç kimse, ulemanın gözetim ya da denetim rolünü üstlendiği bir siyasi rejimi kastetmiyor" (261). Açık ki Foucault, Humeyni'nin en az otuz dört sene önce ileri sürdüğü kuramı, Velayet-i Fakih ilkesini asla duymamıştı. Bu, ulemanın yönetme hüneri olduğunu söyleyen bir kuramdı.

"İslamcı hükümet" teriminin derin anlamına istinaden kendisine sunulan, "her yerden gelen ve hiçbir yerden gelmeyen formülleri" Foucault'nun bir parça şüphecilikle kabul ettiğini anlamak gerekir: Herkesin emeğinin meyvesine, bireysel özgürlüklere, cinsiyetlerin eşitliğine vb. gösterilecek saygı. Kuran'ın en başından beri ileri sürdüğü fikirlerin bunlar olduğu (güçlü bir şekilde içselleştirilmiş olan, İslamcılığa yönelen kimselerin de binlerce kez duymuş olduğu mitsel temsil), Batının bunların anlamını kaybetmiş olmasına rağmen, "İslamın, söz konusu şeylerin değerini ve verimini muhafaza etmeyi bileceğini," açıklanmıştı ona ("İranlılar Ne Düşlüyor," Ek, s. 263).

Foucault, İslamcı hükümetten bir "fikir", hatta "ülkü" olarak bile bahsetmekten utanıyordu. Ancak, İslamcı hükümet sloganı, onu etkilemiş olan bir "siyasi iradeyi" ifade ediyormuş gibi görünüyor. Ona göre İslamcı hükümet, bir yandan, İslam toplumunun geleneksel yapılarına (İran'da olduğu şekliyle) siyasi hayatta kalıcı bir rol kazandırma çabasıydı. Foucault'ya, dinî yönlendirme altında kendiliğinden oluşan taban örgütleri örneği verilmişti; deprem yüzünden yıkılmış bir kasabanın yeniden inşasında olduğu gibi, bu örgütler toplumsal inisiyatif almıştı. Öte yandan ve başka bir şekilde, İslamcı hükümet, siyasete manevi bir boyut kazandıracak hareketi ifade ediyordu, bu noktada Ali Şeriati'den ilham almıştı Foucault; "böylece siyasi yaşam her zamanki gibi maneviyata engel olmaya-

cak, bilakis maneviyatın meskeni, fırsatı, mayası olacak"tı ("İranlılar Ne Düşlüyor?" Ek, s. 264).[127]

Foucault'nun gün ışığına çıkardığı eğilimlerin, o dönem İran devrim hareketinin kalbinde yer aldığını yadsımak mümkün değil. Sağduyuya dönen Foucault kendisine, acaba bu "siyasi irade" bir yandan uzlaşmacı bir rejimin, yani Şahın da içinde olduğu muhafazakâr, parlamenter ve kısmen laik bir rejimin kurulmasını engelleyecek, öte yandan İran'ın siyasi yaşamında kendisine kalıcı bir yer edinebilecek kadar güçlü mü, diye sordu.

Kısa bir süre sonra, Fransız felsefecinin ilk sorusuna olumlu yanıt verildi. Çok mutlu olmuştur herhalde. Ne var ki, olayların akışı, ikinci soruya olumlu yanıt verilmesini iyice kuşkulu hale getirdi. Foucault, belki de hislerinin derine kök salmış olması yüzünden, söz konusu "siyasal maneviyatın" uğraşları sayesinde, en azından hümanist bir ülküye doğru yol alan tatminkâr siyasi ve toplumsal önlemlerin alındığını duyurmak istiyordu.[128]

Siyasal maneviyatın birçok örneği var olmuştur. Hepsi de çabucak sona ermiştir. Genelde, kendi dünyevi ülkülerine boyun eğmişlerdir; başlangıçta manevi ya da ülküsel bir yönelim varsayımından yola çıkıp, siyasetin ebedi kanunlarına, başka bir deyişle iktidar mücadelesine kaymışlardır. Yukarıda bahsi geçen *Le Monde* makalesinde ("İslam Diriliyor mu?" Ek, s. 283-301) az çok örtük olarak ve daha sonra *Le Nouvel Observateur* makalesinde ("Humeyni ve Maneviyatın Önceliği," Ek, s. 305-309) daha kesin ve özgül bir tarzla Focuault'ya bu yanıtı vermeye çalışmıştım. Doğal olarak bu makaleler, Foucault'nun üzerinde, İran'da yaşanan ve umutlarını büyük oranda aşağı çeken olaylar kadar derin bir izlenim bırakmadı. 1979 Nisanında, o zamanlar İran hükümetinin başında olan Mehdi Bezirgân'a yazmaya

---

[127] [Rodinson'un notu:] Ali Şeriati (1933-1977) hakkında kısa yorumlar için bkz. Richard 1980, 110 ve devamı ve Richard 1995. Yazılarının Fransızca bir seçkisi var (Şeriati, 1982). Editörlerin ve çevirmenlerin tercihleri sorgulanabilir; Şeriati düşüncesinin belirli veçhelerine yapay bir şekilde ayrıcalık tanımışlardır; belki de bunun sebebi, İslamın, değerlerini "ulusal" değerlere dönüştürmek üzre bu değerleri sarsmak için modern ötesi bir dil kullanmasıdır (Fanon'un, Sartre'ın, ve benzerlerinin etkisiyle). Jacques Berque'nun yazdığı önsöz, yazarın düşüncelerini çevirmenlerin anlama şeklini kısmen düzeltiyor.

[128] Burada ve makalenin muhtelif yerlerinde Rodinson, Foucault'nun hümanizmi felsefi bakımdan terk etmesini göz ardı eder, fakat bu durumun kesinlikle farkındaydı.

karar verdi. "Açık Mektup"u 14 Nisan Cumartesi günü *Le Nouvel Observateur*'de yayımlandı ("Açık Mektup," Ek, s. 327-330).

Halk oylamasından sonra 2 Nisan'da İslam Cumhuriyetini ilan eden devrim dönemi İranında sayıları gittikçe artan süratli duruşmalardan ve aceleye getirilen idamlardan, felsefecimiz haklı olarak şikayet ediyordu. 1978 Eylülünde Kum kentinde Bezirgân'la yaptıkları sohbeti anımsatıyordu. O zaman Bezirgân, Foucault'ya, İran'ı İslamcı hükümete sürükleyen kuvvetin, temel insan haklarını gerçekten teminat altına alacağını açıklamıştı.

Talihsiz Mehdi Bezirgân, Michel Foucault'nun şikayetleri ve endişeleriyle ancak hemfikir olabilirdi. Ama, hükümetin başı olmasına rağmen, ülkesinde gerçekleşen istismarı ve zulmü düzeltecek iktidarı neredeyse hiç yoktu.

Hoşnutsuzluğun ve isyanın daha maddeci olan saiklerinin üzerini örterek devrimci harekete ilham vermiş olan "siyasal maneviyat," kendisine Foucault ve Bezirgân tarafından safça atfedilen insancıl tarzla iş görmediğini henüz çok erken bir aşamada gösterdi. Yığınları fikirlerle harekete geçirmek mümkün. Fakat bu hareketlenmenin girdiği yollarda rehberlik edenler, yönlendirenler, çobanlık yapanlar ya da bu yolları tıkayanlar insandır ve ancak insan olabilir. Yığınların nazarında bu protesto ve ıslah fikrinin en çok cisimleştiği kişiler, en azından başlangıçta en fazla iktidarı elde eden kişilerdir. İktidarlarını kötüye kullanırlarsa ne yazık; aptallık, cahillik ederlerse, yollarını kaybederlerse, sadistlik yaparlarsa; Tourqemada'larsa ne yazık; Humeyni'lerse ne yazık.

Bir devrimin sonrasında olan bitenler daima, ikili bir iktidar kurulması lehine işler. Bir yanda, insanların günlük hayatlarının çerçevesini çizen kurumlar ya eski şekilde işlev görmeye devam eder, ya reform geçirir ya da yerlerini yenileri alır. Öte yandan, hareketin başını çekmiş insanlar ve yapılar, uzun süre fiiliyatta kalan bir karizmadan faydalanmayı sürdürürler. En azından bir süre için bile olsa, gölgeye çekilemezler. İran örneğinde olduğu gibi, çoğunlukla da etkileri uzun süre devam eder. Dinî karizma kendisini, laik karizmanın tüm türlerinden çok daha etkin bir şekilde ifşa eder.[129]

---

[129] [Rodinson'un notu:] Max Weber, karizmaya dair en kapsamlı tahlili yapmıştır. Karizmanın "tarihte özellikle yaratıcı ve devrimci bir güç" olduğunu vurgular, kendine özgü istikrarsızlığını gösterir, aynı zamanda karizma biçimlerini inceler (Weber 1978, 1117). Karizma, çeşitli biçimleri altında, ister ruhsal, ister fiziki, ister iktisadi, ister etik, ister dinî, isterse de siyasi

Birçok benzer durumda olduğu gibi, İran toplumunun derinlikleri yoğun bir şekilde köpürüp fışkırdı. Devrimi farklı yorumlayan bireyler ve zümreler hızla çoğaldı; nihayetinde devrimin uzantısı olarak başka başka yollar önerip savundular. Her zamanki gibi, "şimdi her şey mümkün" fikrinin yandaşlarını, yani hareketin gelişme döneminde beyan edilen hedeflerin istikametinde kökten önlemler alınmasını talep edenleri, hem uluslararası hem de ulusal iktisadi ve siyasi gerçeklik tarafından dayatılan zorunluluklar uyarınca itirazlarını yükseltenlerden ayıran bir çatlak oluşur. Aynı çizgide olmasa da, hümanist ve/veya dinî ahlaka dair kısıtlamalara göre hareket edenler ile dünkü düşmanı ister salt nefret ve intikam gibi basit duygular yüzünden, ister kişisel çıkar yüzünden, isterse de akılcı hesaplar yüzünden olsun kovuşturmak, ezmek, katletmek için sonuna kadar gitmek amacıyla dinî ahlakı horgörenler arasında bir çatlak oluşması da adettendir: "Geri dönmeyen yalnızca ölülerdir," "Özgürlük düşmanlarına özgürlük yok."

Bütün İran'da devrim komiteleri kurulmuştu; zorla el koyuyor, emrediyor, eziyorlardı. Oysa yığınların kendiliğinden harekete geçmesi, rehberlik edilen bir kendiliğindenlikten başka bir şey değildir. Din adına ayaklanmak, otomatikman ulemaya özel bir yetke kazandırır. İdeologlar ya da "aptal Batıdan" gelen safdil arkadaşları ne derse desin, İranlı ulema büyük oranda muhafazakâr, hatta gericiydi.

Onları en fazla destekleyen kişi de Humeyni'ydi. Güya güvenlik sebeplerinden ötürü yapısındaki öğeler asla resmen açıklanmayan Devrim Konseyi, Bakanlar Konseyinden çok daha güçlüydü. Devrim Konseyi, Kum kentinde toplanıyordu; Humeyni'nin denetimindeydi. Direktifleriyle bu konseye ve önde gelen devrimci örgütlere, yani İslamcı Komitelerle Devrim Muhafızlarına ilham veren yaşlı ayetullah gitgide "imam" olarak anılmaya başlamıştı. Bu terimin pek çok anlamı var ve örneğin, *insanların önünde durup* günde birkaç kez onlara namaz kıldıran mütevazı mümin anlamına gelebilir (sözcüğün Arapça kökü, önde olma konumuna işaret eder). Ancak, Şii topraklarında

---

buhran anlarında, belirli bir mevkiye atanmamış ya da günümüz anlayışıyla uzman (yani eğitime ve özel uzmanlığa dayanan 'meslekleri' bedel karşılığı icra eden kişiler) olmayan, fakat zihin ve bedenlerinde 'doğaüstü' addedilen (herkesin ulaşamaması anlamında) özgün yetenekler taşıyan doğal liderleri ön plana çıkardığı için, bu 'doğaüstü' yetenekleri daimi hale getirme şansı en yüksek olan karizma türünün dinî bir kişilikte bulunan karizma olduğu açıktır (Weber 1978, 1112-13).

imam denince akla gelen şey, toplumun efsanevi önderi olma hakkına sahip, Peygamber soyundan gelen kişidir. İran'da Şiiliğin On İki İmamcı [*İsnaaşeriye*] dalı egemendir. Bu mezhebe göre, bu soyun on ikincisi dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru esrarengiz bir şekilde gaibe karışmıştır. İster ölü olsun, isterse de kayıp ve doğaüstü bir şekilde "gizlenmiş" olsun, günaha batmış dünyaya, altın çağın ışıltılı dönemini Ahiret Gününden hemen önce, zaman sona ererken geri getirmek için tekrar ortaya çıkması gerekir. Daha önce, eş düzeydeki din adamlarının, Şahın öfkesinden korumak amacıyla ayetullah konumuna terfi ettirdiği[130] Humeyni'nin statüsüne dair süregiden muğlaklık, yığınların Humeyni'ye efsanevî Kurtarıcının doğaüstü güçlerini atfetmesini mümkün kıldı.

Humeyni'nin, birden fazla ruhani merciin arasındaki farkları yerli yerine oturtan halk beyanları aynı zamanda belirleyiciydi. Genelde bu beyanlar ciddiyete, zalimliğe ve arkaizme meyliediyordu. 1979 Martında Bezirgân, İmamdan, tüm duruşmaların ve acil idamların ertelenmesine yönelik bir karar elde etmeyi başardı. Fakat bu mola çok kısa sürdü, halk oylamasından sonra duruşmalar ve idamlar daha büyük bir ölçekle yeniden başladı.

İran tarzı çarşaf (*çador*) giymesi zorunlu kılınan, zorla boyun eğdirilen, ayrıma maruz kalan kadınların Tahran'daki mart gösterilerini tazeleme imkânları gittikçe azaldı. İktidara gelmeden önce fikirlerini bir ölçüye kadar Batılı gazetecilerden saklamış olan Humeyni, İslamın kutsal örtüsü altında geleneksel ahlakın en arkaik yorumlarını gizliyordu. Çok kısıtlayıcı olmayan geleneklerle Humeyni'nin dile getirdiği gelenekleri dengelemek de faydasızdı. Din aygıtında yer alanlar Humeyni'nin eşdüzeyleri de olsa, onu eleştirenler gitgide seslerini kıstı ve emekliliğe zorlandılar. Humeyni'nin ulema içerisindeki itibarını koruma ihtiyacı sayesinde, bu kişilerin işkence ve ölümden kaçınabilmesi dahi yeterliydi.

Hoşgörüsüz yaşlı molla kutsal metinlerden faydalanıyordu. Hem bu metinler hakkında her yola gelebilecek liberal yorumlar yapmaktan sakınıyordu, hem de önceki dönemlerde revaçta olan yorumları kınıyordu. İkinci sınıf vatandaş olarak Hıristiyanlara ve Yahudilere (militan Siyonistler dışında) belirli haklar verilip "koruma" sağlanması bir gelenekti.[131] Ancak evrenselci, yenilikçi, ekümenik,

---

[130] Daha önce belirtildiği gibi, 1963 protestolarından sonra bir avuç Ulu Ayetullah, Humeyni'nin hayatını kurtarmak için onu ayetullah olarak tamdı.

[131] Şeriata göre.

bağdaştırıcı Bahai dininin, Şah zamanında zaten ayrıma uğramış olan destekçileri, şimdi zalim işkenceler görüyordu. Bu zulmü haklı çıkarmak için emperyalizm karşıtı savlara başvurulmuştu: Kimi varlıklı Bahai işadamlarının Batılı iş çevreleriyle bağları, ayrıca siyasetteki iniş çıkışlar yüzünden bu dinin 1892'de ölen kurucusunun türbesinin şans eseri İsrail topraklarında kalması. Bu meseleler bir çok Batılı, aşırı solcu fanatiğin desteğini kazanmak için yetmişti.

İmamın şansına, bir dereceye kadar özerklik taleplerinde bulunan etnik azınlıklar genelde Sünniliğe, yani İslamın öteki dalına bağlıydı. Bu sayede, bir yanda Farsça konuşan etnik İranlı egemenliği silah gücüyle yüceltilirken, öte yandan "gerçek İslam" yani Şiilik davası için destek verilirken, arada vatanseverlik adına bir kimlik yaratmak da mümkün oldu.

Michel Foucault'nun, hükümetten istifa etmeye zorlanmasının altı ay öncesinde Mehdi Bezirgân'a hitap ettiği ve birçok şeyi su yüzüne çıkaran açık mektubunu irdelemeye devam edelim. Bezirgân'ın da ortaya koyduğu gibi bu mektup, "keskin ucu olmayan bir bıçaktı." Fransız felsefeci, bir sene önce İranlı siyasetçinin kendisine ifade ettiği olasılıkların gidişatına yönelik duyduğu umudu kaybetmeyi reddediyordu: "Bu haklara gelince, tarihinin derinliği ve günümüzdeki dinamizmiyle İslamın, sosyalizmin kapitalizmden daha çok deva olamadığı heybetli zorlukları göğüsleme becerisi olduğunu söylemiştiniz; bu söylenebileceklerin en azı" ("Açık Mektup", Ek, s. 328). Foucault devam ediyor: "Bugün, İslam toplumları ya da tüm dinlerin doğası hakkında çok şey bildiğini iddia eden bazıları "imkânsız" diyor. Müslümanların, yeni yüzünü kendi elleriyle şekilendirmek zorunda kalacakları bir İslamda kendi geleceklerini aramasının hangi evrensellik adına engellenebileceğini anlamasam da, bu insanlardan çok daha mütevazı olacağım. "İslamcı hükümet" ifadesine gelince, "İslamcı" sıfatı neden hemen şüphe uyandırıyor? İhtiyatlı olunması için "hükümet" kelimesi kendi başına yeter" (328-329).

Gerçekten de öyle. Ama her şeye rağmen, kendi mantığının değerinden o kadar emin olan felsefecinin "tevazusu," ister tarihçi, ister antropolog, ister sosyolog olsun ampirik çalışmalar yapan uzmanın tevazusuyla aynı değil. Felsefeci hiçbir olasılığı dışlamamalıdır. Şimdiye kadar bilinmeyen bir etken, aşırı sıcak bir yere konan suyun kaynamaması gibi bir sonuç verebilirdi. Fizikçi gibi, sokaktaki adam ya da kadın da, milyarlarca kez tekrarlanmış bir deneye ve sıvıların gaz haline geçmesini konu alan incelenmiş tahlile güvenmeyi tercih eder.

Foucault'nun açık mektubunun hedefi olduğuma göre, eğer

"İslamcı" sıfatıyla ilgili bir kuşku uyandırıyorsam, ister dinî ister laik olsun herhangi bir ideal doktrine ek belirten tüm sıfatlar için aynısının geçerli olduğu yanıtını vereceğim. Foucault'nun incelikle açıkladığı gibi, "hükümet" kelimesinin kendisine ihtiyatlı yaklaşılmalıysa, "ister demokratik, ister sosyalist, ister liberal, ister halkçı, hiçbir sıfat bunu yükümlülüklerinden kurtarmaz," ("Açık Mektup", Ek, s. 329) demek onun adına daha doğrudur.

Gelgelelim, "İslamcı" sıfatının başka bir sıfata kıyasla o kadar özgürlükçü olmadığını düşünmek mümkün olmuyorsa, daha özgürlükçü olacağını gösteren bir şey de yok. Dolayısıyla, neden Foucault sıraladığı sıfatlar arasına "Hıristiyan", "Budist", "Yahudi", "İslamcı" vesaire gibi maneviyatla ilgili sıfatlar katmadı? Bu terimlerin ancak, iktidarın olağan iniş çıkışlarına geçit vermeyen bir hükümet yapısını mı ifade ettiğini varsayıyordu?

Kendisini militanca Hıristiyan, Budist, Musevi, İslamcı vb. olarak duyuran bir hükümetin "siyasal maneviyatı" yücelttiği kesin; Foucault da söz konusu ifadeyi bu sefer tekrarlamamaya çok dikkat ediyor. Elbette, devletlere yakıştırılan etiketlerin, bu devletlere, kutsal saydıkları öğretilerin vadettiği yükümlükleri sihirli bir şekilde yerine getirme becerisi kazandırdığını varsayan Foucault'dur.

İslamcı bir hükümetin, aynı şekilde "manevi" denen başka hükümetlerin, bu yükümlüklerden en azından bazılarını yerine getirebileceği olasılığını (gerçekte pek zayıf bir olasılık), gizli bir Müslüman karşıtı eğilimin etkisiyle bir kenara itenler biz değiliz. Cezayir Devriminin halesi aşırı sol için kutsal bir renk taşıdığı zamanda, Müslüman devletlerde azıcık demagog ve uyumlu bir ışıltı vardı burada.

Rakiplerinin bilgisini ve boş kibirlerini bu felsefecinin alaya alması ancak çok açık bir gerçeği maskelemeye yarar. Tüm bu "siyasal maneviyatların", siyasi mücadelenin olağan yasalarından nadiren kurtulabildiğini anlamak için, dinle ilgili sosyolojik gerçeklere, dinler tarihine, hatta İslam tarihine fazla bir aşinalığınızın olması gerekmez, belki dinin özünü bilmek yeterlidir (Foucault'nun özcü formülasyonuna göre "tüm dinlerin doğası" ["Açık Mektup," Ek, s. 328]).

Birçok bakımdan parlak ve keskin bir düşünür olan Foucault, siyasi tutkularının teşvikiyle, binlerce yıllık zorunlu hürmetten ötürü tabu ilan edilmiş bayağı ve kaba bir maneviyat kavramına teslim olmuştu. Bunun sebebi, bütünüyle farklı meselelere ilgi duyması ve muhalif inançların temelini sorgulamaktan çekinmesiydi. Sanırım aynı sebepten ötürü başka yerde iktidar düşüncesini seyreltmiş, siyasi iktidar kavramını, başka iktidarların oluşturduğu takımyıldızın

içine koyarak boğmuştur, mesela siyasi iktidarın envanterindeki son derece etkili araçlardan gayet uzakta kalan mikro-iktidarlar gibi.

Birkaç ay sonra, tarih bu sorunu halletti. Siyasi iktidarın baskıcı imkânlarını İran Devriminin alt ettiğini ya da alt etme yolunda olduğunu veya ülküsel, ahenkli ve insancıl bir toplum gerçekleştirme yoluna girdiğini düşünen insan bulmak iyice zorlaşmıştı.

İran Devrimiyle ilgili şüphecilik kuşkusuz daha da arttı. Humeyni bir gün ölecek (1988'de yazılmıştır; Humeyni 3 Haziran 1989'da öldü) ve uğursuz etkisi en azından zayıflayacak. Mollaların ortasında ve ötesinde artık iyice görünür olan iktidar mücadelesi, kurucu şahsiyetten daha mantıksız ve barbar olma tehlikesine girmeyecek kişiliklerin başa getirilmesiyle sona erecek. Er ya da geç, İran sivil toplumunun oturaklı güçleri kendi emellerinin, boğucu geleneğin pençesindeki baskıcı çerçevenin izin verdiğinden çok daha büyük ölçüde hesaba katılmasında ısrarcı olacak. Avrupa'nın İran'ı etkilemeye başladığı dönemde, bu emeller derin hümanist taleplerle zenginleşmişti, sonra boyun eğme döneminde bu talepler unutuldu. Bunlar hâlâ canlı. Ne düşünülürse düşünülsün, Humeyni'nin, seçim tertipleyip anayasa yürürlüğe koymadaki esin kaynağı ne Kuran'dır, ne de Sünnet. Her şeye rağmen, halkın duygularını yatıştırmak için bir temsiliyet görüntüsü vermenin gerekli olduğunun bilincindeydi.

Onun rejiminde bile sınırlı noktalarda bu köklü gerçeklik, mantıklı önlemler alınmasına yönelik güçlü bir baskı yarattı. Sorumluluk gerektiren konumlara yerleştirilmiş bazı mollalar, teknik yeterliğe kavuşarak başarılı yöneticiler oldular. Foucault'nun, Bezirgân'ın, özgürlük ve ilerleme yönelimli İranlıların aşırı umutlarından uzakta olduğumuz kesin. İnsani felaketler hatırı sayılır derecede büyüktü. Yaşlı Ayetullah, kendi istemediği, fakat bitmesini de reddettiği bir savaşa milyonlarca İranlıyı, özellikle de gençleri kurban verdi. (İran-Irak savaşı, 1988 yılının Temmuz ayında sona erdi.) Egemenler hangi ülkünün sancağını dalgalandırırsa dalgalandırsın, tarihin akmaya devam ettiğinden başka hangi sonuca varılabilir?

Son olarak, dünya kamuoyunda önemli bir kesimin, İslam Devriminin erdemlerine yönelik duyduğu umudu kaybetmediğini söylemek gerekir. İslamcı İran hakkındaki nahoş haberlerden pek fazla etkilenmeyen milyonlarca Müslüman, Sünni ve Şii söz konusu. Bu haberleri yayan kim; yoksul ve aşağılanmış insanlar olarak öfkelerinin yöneldiği kişilerin, Batılıların, gelişmiş dünyanın, zengin ve güçlünün denetimi altındaki gazeteciler, basın kuruluşları, yayın dağıtım kurumları değilse eğer? Neden bu haberlere inanılsın ki? Tahran'ın yaptığı propa-

ganda niçin tercih edilmesin? Batının ağladığı kurbanların; komplocular, şimdi mülksüz kaldığı için öfkelenen dünün tuzu kuruları, yeni nur dünyasının kuruluşuna karşı çıkan sapkınlar, kısacası Tanrı'nın düşmanları olduğuna neden inanılmasın?

Tıpkı bu satırların yazarı gibi, eski çar imparatorluğunda muzaffer olan sosyalizm adına işlenen suçlarla ilgili haberlere, Sovyet Devriminin yol açtığı korkunç insanlık dramlarına uzun süre inanmayı reddetmiş olan insanlar, eğer Müslüman yığınlar kendi umutlarının göz alıcı güneşi üzerinde bulunan ve görmelerinin istendiği tüm lekelerin varlığından kuşku duyduğunda onlara gücenmezlerse, erdemsizce davranmış olurlar.

Michel Foucault, İslam âleminin gecekondu mahallelerinde, açlık çeken kırsalında umutsuzluk yaratmak istemediği, onları hayal kırıklığına uğratmak ya da umutlarının dünya genelinde önemli olduğu yerde morallerini bozmak istemediği için hor görülemez. Muazzam felsefe yeteneği bu amacına katkıda bulunmuştur. Bana gelince, felsefecilere kıyasla şarkıcılarda daha fazla berraklık bulunduğuna her zaman inanmışımdır. Sağlam bir komünar olan Eugène Pottier'nin iki mısrasıyla yazımı sonlandırmak istiyorum; o, güya kendiliğinden oluşmuş ve fikirlerini gerçekliğe tercüme etmek isteyen kitlesel hareketlerin yapabileceklerine kör bir güven duyuyordu:

> Ne yüce bir Varlık kurtarır bizi,
> Ne Tanrı, ne Sezar, ne bir Tribunus.[132]

Adalete sevdalı milyonlarca kadın ve erkek, bu mısraları söyledi ve bu kelimelerin ifade ettiği yersiz güvene teslim oldu; sorunumuzun kökü gerçekten budur. Mollanın, yüce ve ilahi düşüncelerle donanmış olsa bile, siyasi sürece dahil olduğu zaman özel bir Tribunus vakasından başka hiçbir şey olmadığını pek çoklarının anlamaya başladığını görüyorum.[133]

---

[132] "Enternasyonal"den. Roma Cumhuriyeti'nde Tribunuslar [Hakimler] pleblerin kendilerini temsil etsin diye seçtikleri üst sınıf yurttaşlardı, çünkü pleblerin toplum içinde kendi adlarına konuşma izni yoktu.

[133] [Rodinson'un notu:] İran Devrimi birçok bakımdan edebiyatın ilgisini çekmiştir. Burada sadece Humeyni'nin yazıları hakkında bir parça fikir (bundan daha fazlasını değil) verebilecek bazı Fransızca çevirilere değineceğim: Humeyni 1980, 1979a, 1979b. En ustalıklı ve derinlikli çözümleme için bkz. Keddie 1981, Yann Richard'ın yazdığı bir bölümle birlikte. Daha önce bahsettiğim şu kaynağı da unutmayınız: Richard 1980.

KAYNAKÇA

Abedi, Mehdi ve Gary Legenhausen (haz.), 1986. *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam.* Houston: Institute for Research and Islamic Studies.

Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran between Two Revolutions.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

———, 1993. *Khomeinism.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press. (Türkçesi: *Humeynizm*, 2002, Metis Yayınevi.)

———, 1999. *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Afary, Frieda. 1983. "Women, Islam, and the Iranian Revolution." Yayımlanmamış makale.

Afary, Janet. 1996. *The Iranian Constitutional Revolution of 1906-11: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism.* New York: Columbia University Press.

———, 1997. "The War against Feminism in the Name of the Almighty", *New Left Review* no. 224 (Temmuz-Ağustos): 89-110.

———, 2001. "Portrait of Two Islamist Women: Escape from Freedom or from Tradition?" *Critique* 19 (Güz): 47-77.

———, 2004a. "The Human Rights of Middle Eastern and Muslim Women: A Project for the Twenty-first Century", *Human Rights Quarterly* 26. no. 1: 106-25.

———, 2004b. "Seeking a Feminist Politics for the Middle East after September 11." *Frontiers: A Journal of Womens Studies* 25, no. 1: 128-37.

Afary, Janet ve Reza Afshari (haz.). 2001. *Non-Muslim Communities in Iran.* Özel sayı, *Iran Nameh* 19. no. 1-2.

Afkhami, Mahnaz. 2002. "At the Crossroads of Tradition and Modernity: Personal Reflections." *SAIS Review* 20. no. 2: 85-92.

Afshari, Reza. 2001. *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Akhavi, Shahrough. 1980. *Religion and Politics in Contemporary Iran.* Albany: State University of New York Press.

Alaoui, Hassan. 2004. "Maxime Rodinson n'est plus: un parangon de la coexistence." *Le Matin* (Fas), 25 Mayıs.

Albala, Nuri. 1978. "Un phenomene de rejet." *Le Monde*, 9 Kasım.

Alcoff, Linda Martin. 1996. "Dangerous Pleasures: Foucault and the Politics of Pedophilia." *Feminist Interpretations of Michel Foucault* içinde, hazırlayan: Susan J. Hekman, 99-135. University Park: Pennsylvania

State University Press.

Aldrich, Robert. 2003. *Colonialism and Homosexuality.* New York: Routledge.

Âli Ahmed, Celal. 1982. *Plagued by the West* (Gharbzadegi). İngilizceye çevirisi: Paul Sprachman. Delmar, NY: Caravan Books. İlk baskısı 1963. (Türkçesi: *Batılılaşma Hastalığı*, 2000, Yöneliş Yayınevi.)

Almond, Ian. 2004. "The Madness of Islam': Foucault's Occident and the Revolution in Iran." *Radical Philosophy* 128 (Kasım): 12-22.

Amin, Camron Michael. 2002. *The Making of the Modern Iranian Woman.* Gainesville: University Press of Florida.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* Londra ve New York: Verso. (Türkçesi: *Hayali Cemaatler*, 1993, Metis Yayınevi, çeviren İskender Savaşır.)

Anderson, Kevin B. 1995. *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study.* Urbana: University of Illinois Press.

"Appel des artistes et intellectuels iraniens en faveur de Salman Rushdie." 1992. *Les Temps Modernes* 549 (Nisan).

'Aqeli, Baqir, 1993. *Ruz Shomar-i Tarikhi-yi Iran.* 2 cilt. Tahran: Nashr-i Goftar.

Aquinas, Thomas. 1953. *The Political Ideas of Thomas Aquinas.* Hazırlayan: Dina Bigongiari. New York: Hafner Press.

Aristoteles. 1995. *Politics.* İngilizceye çevirisi Ernest Barker; gözden geçiren R. F. Stalley. New York: Oxford University Press. (Türkçesi: *Politika*, 2007, Dergah Yayınevi, çevirisi Ersin Uysal.)

Arjomand, Said Amir. 1984a. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890.* Chicago: University of Chicago Press.

———, 1984b. *From Nationalism to Revolutionary Islam.* Albany: State University of New York Press.

———, 1988. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran.* Oxford: Oxford University Press.

Arthur, Marylin. 1987. "From Medusa to Cleopatra: Women in the Ancient World." Şu kitapta: Bridenthal, Koonz ve Stuard 1987, 79-106.

Ashraf, Ahmad ve Ali Banuazizi. 1985. "The State, Classes, and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution." *State, Culture and Society* 1, no. 3: 3-40.

———, 1996. "From the White Revolution to the Islamic Revolution." *Iran after the Revolution: Crisis of an Islamic State* içinde, hazırlayan: Saeed Rahnema ve Sohrab Behdad, 22-44. Londra ve New York: I. B. Tauris.

Atabaki, Touraj. 1993. *Azerbaijan: Ethnicity and Autonomy in Twentieth-Century Iran.* Londra: British Academy Press.

Ayoub, Mahmud. 1988. "Diverse Religious Practices." *Shi'ism: Doctrines, Thought, and Spirituality* içinde, hazırlayanlar: Seyyid Hüseyin Nasr,

H. Dabashi ve V. R. Nasr, 258-62. Albany: State University of New York Press.

Azari, Farah (haz.). 1983. *Women of Iran: The Conflict with Fundamentilist Islam.* Londra: Ithaca Press.

Babayan, Kathryn. 1996. "Sufis, Dervishes, and Mullas: The Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran." Şu kitapta: Melville 1996, 117-38.

Bakhash, Shaul. 1990. *The Reign of the Ayatollahs.* New York: Basic Books.

Balta, Paul. 1979a. "Le gouvernement tente d'enrayer la montée des exigences de l'extreme gauche." *Le Monde,* 17 Şubat.

———, 1979b. "Matine-Daftary, petit-fils de Mossadegh, annonce la création d'un 'Front national démocratique." *Le Monde,* 7 Mart.

Banani, Amin. 1961. *The Modernization of Iran, 1921-1941.* Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Beni Sadr, A. H., C. Briere, A. Chenal, A. P. Lentin ve P. Vieille, interrogées par E. Bolo. 1978. "La Revolte de l'Iran, table ronde." *Peuples méditerranées* 5: 107-28.

Baraheni, Reza. 1977. *The Crowned Cannibals: Writings on Repression in Iran.* Önsöz E. L. Doctorow. New York: Vintage.

Bartky, Sandra. 1990. *Femininity and Domination.* New York: Routledge.

Baudrillard, Jean. 2001. "L'Esprit du terrorisme." *Le Monde,* 3 Kasım.

Bayat, Mangol. 1991. *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909.* New York: Oxford University Press.

Beeman, William O. 1979. "Cultural Dimensions of Performance Conventions in Iranian Ta'ziyeh." Şu kitapta: Chelkowski 1979, 24-32.

———, 2002. "Ta'ziyeh as Performance." Asia Society and Lincoln Center Festivalinde ders. New York, 13 Temmuz.

Behrooz, Maziar. 2000. *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran.* Londra: I . B. Tauris. (Türkçesi: *Nasıl Yapılamadı: İran'da Solun Yenilgisi,* çevirmen: Ercüment Özkaya, Epos Yayınevi, 2006.)

Berman, Paul. 2003. *Terror and Liberalism.* New York: W. W. Norton.

Bernauer, James ve Michael Mahon. 1994. "The Ethics of Michel Foucault." *The Cambridge Companion to Foucault* içinde, hazırlayan: Gary Gutting, 141-58. New York: Cambridge University Press.

Bérubé, Michael. 2002. "Nation and Narration." *Context: A Forum for Literary Arts and Culture,* 10.

Best, Steven ve Douglas Kellner. 1991. *Postmodern Theory.* New York: Guilford. (Türkçesi: *Postmodern Teori,* Ayrıntı Yayınevi, 1998.)

Bill, James A. ve William Roger Louis (haz.). 1988. *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil.* Austin: University of Texas Press.

Birnbaum, Pierre. 1996. "Catholic Identity, Universal Suffrage, and 'Doctrines of Hatred.'" Şu kitapta: Sternhell 1996, 233-51.

Bonakdarian, Mansour. 1991. "The Left Opposition to Sir Edward Grey's

Iranian Policy, 1906-1912." Doktora tezi, University of Iowa.

Boone, Joseph A. 1995. "Vacation Cruises: or, The Homoerotics of Orientalism." *PMLA* 110 (Ocak): 89-107.

Bordo, Susan. 1988. "Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture." Şu kitapta: Diamond ve Quinby 1988, 87-118.

Boroujerdi, Mehrzad. 1996. *Iranian Intellectuals and the West.* Syracuse, NY: Syracuse University Press. (Türkçesi: *İran Entellektüelleri ve Batı*, çevirmen: Fethi Gedikli, Yöneliş Yayınevi, 2002.)

Bridenthal, Renate, Claudia Koonz ve Susan Stuard (haz.). 1987. *Becoming Visible: Women in European History.* İkinci baskı. Boston: Houghton-Mifflin.

Brière, Claire ve Pierre Blanchet. 1979a. *Iran: la révolution au nom de Dieu.* Paris: Editions du Seuil.

———, 1979b. "Corruption de la terre." *Le Monde*, 11 Mayıs.

Brière, Claire ve Maria-Antonietta Macciocchi. 1979. "Premier bilan de la délégation des femmes en Iran." *Libération*, 24 Mart.

Brinton, Crane. 1967. "Romanticism." *Encyclopedia of Philosophy* içinde, 7:206-9. New York: Collier-Macmillan.

Bromberger, Christian ve Jean-Pierre Digard. 1978. "Les causes de la revolte." *Le Monde*, 30 Eylül.

Browne, Edward G. 1956. *A Literary History of Persia.* 4 cilt. Cambridge: Cambridge University Press.

Broyelle, Claudie. 1977. *Women's Liberation in China.* Önsöz Han Suyin. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press. İlk baskısı 1973.

Broyelle, Claudie, Jacques Broyelle ve Evelyne Tschirhart. 1980. *China: A Second Look.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press. İlk baskısı 1977.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York ve Londra: Routledge. (Türkçesi: *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çevirmen: Başak Ertür 2008, Metis Yayınevi.)

Cahen, Claude. 1977. "La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses." *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale* içinde, 189-207. Paris: Institut français de Damas.

Calmard, Jean. 1996. «Shi'i Rituals and Power." 2. Kısım "The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion." Şu kitapta: Melville 1996, 139-90.

Carmody, Denise ve John Carmody. 1993. "Homosexuality and Roman Catholicism." Şu kitapta: Swidler 1993, 135-93.

Carrette, Jeremy R. (haz.) 1999. *Religion and Culture: Michel Foucault.* New York: Routledge.

———, 2000. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality.* New York: Routledge.

Chazi, Hassan. 1978. "Mettre fin à la dépendence." *Le Monde*, 8 Kasım.

Chehabi, Houchang E. 1993. "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah." *Iranian Studies* 26, no. 3-4: 209-29.

Chelkowski, Peter J. (haz.). 1979. *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran.* New York: New York University Press; Tahran: Soroush Press.

———, 1991. "Hengami Ke Na Zaman Zaman Ast va Na Makan Makan: Ta'ziyeh-yi Imam Hussein." *Iran Nameh* 9, no. 2: 212-21.

Chelkowski, Peter J. ve Hamid Dabashi. 1999. *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran.* New York: New York University Press.

Chomsky, Noam. 2001. *9-11.* New York: Seven Stories Press.

Clément, Catherine. 1979a. "Une délégation de femmes françaises à Téhéran." *Le Matin de Paris,* 20 Mart.

———, 1979b. "Les femmes iraniennes." *Le Matin de Paris,* 24 Mart.

———, 1979c. "L'Iran, une revolution au nom de Dieu." *Le Matin de Paris,* 7 Nisan.

Cohen, Mitchell. 2002. "An Empire of Cant: Hardt, Negri, and Postmodem Political Theory." *Dissent* 49, no. 3: 17-28.

Colombel, Jeannette. 1994. *Michel Foucault: La clarté de la mort.* Paris: Editions Odile Jacob.

Cooper, Roger. 1978. "Riot and 'Quake-Iran's Week of Agony." *Sunday Times Magazine* (Londra), 18 Kasım.

Coroller, Catherine. 2004. "Maxime Rodinson, éclaireur de l'Orient." *Liberation,* 26 Mayıs.

Cottam, Richard. 1988. *Iran and the United States: A Cold War Case Study.* Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Cronin, Stephanie. 1997. *The Army and the Creation of the Pahlavi State in Iran, 1910-1926.* Londra: Tauris Academic Studies.

Curtis, Vesta Sarkhosh. 1993. *Persian Myths.* Austin: University of Texas Press.

Dabashi, Hamid. 1993. *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran.* New York: New York University Press.

Daniel, Jean. 2002. *Oeuvres autobiographiques.* Paris: Bibliotheque Grasset.

Davidson, James N. 1997. *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens.* Londra: HarperCollins.

———, 2001. "Dover, Foucault, and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex." *Past and Present* 170 (Şubat): 3-51.

Delacour, Marie-Odile. 1979a. "Paris: un millier de manifestantes pour les femmes iraniennes." *Libération,* 17 Mart.

———, 1979b. "Kate Millett à Orly retour d'Iran." *Libération,* 20 Mart.

Desmet-Grégoire, H. ve S. Nadjmabadi. 1979. "Le voile n'est pas seulement une marque d'oppression." *Le Monde,* 1 Mart.

Deveaux, Monique. 1994. "Feminism and Empowerment: A Critical Reading of Foucault." *Feminist Studies* 20, no. 2: 223-47.

Diamond, Irene ve Lee Quinby (haz.). 1988. *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance.* Boston: Northeastern University Press.

Dosse, François. 1991-92. *Histoire du structuralisme.* 2 cilt. Paris: Editions la decouverte.

Dover, Kenneth J. 1989. *Greek Homosexuality.* Cambridge, MA: Harvard University Press. İlk baskısı 1978.

Dunayevskaya, Raya. 1979. "Iran, Unfoldment of, and Contradictions in, Revolution." *The Political Philosophic Letters of Raya Dunayevskaya* içinde, 2. cilt. Detroit: News and Letters (25 Mart).

———, 1996. *Women's Liberation and the Dialectics of Revolution.* Detroit. MI: Wayne State University Press. İlk baskısı 1985.

Duran, Khalid. 1993. "Homosexuality and Islam." Şu kitapta: Swidler 1993, 181-97.

Editörün Notu. 1979. "Michel Foucault et l'Iran." *Le Monde*, 31 Mart.

Ehrenreich, Barbara. 2001. "Veiled Threat." *Los Angeles Times*, 4 Kasım.

Elwell-Sutton, L. P. 1979. "The Literary Sources of the Ta'ziyeh." Şu kitapta: Chelkowski 1979, 167-81.

Enayat, Mahmud. 1979. "Man az Tekrar-i Tarikh Mitarsam." *Ettela'at* (3 Bahman, 1357/23 Ocak): 4.

Eribon, Didier. 1991. *Michel Foucault.* İngilizceye çeviren: Betsy Wing. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Eron, Lewis. 1993. "Homosexuality and Judaism." Şu kitapta: Swidler 1993, 103-47.

İsmailî, Hüseyin. 1991. "Daramadi be Nomun Shenasi-yi Ta'ziyeh." *Iran Nameh* 9, no. 2: 223-53.

Esposito, John. 2002. *Unholy War: Terror in the Name of Islam.* New York: Oxford University Press. (Türkçesi: *Kutsal Olmayan Savaş: İslamcı Terör*, çeviren Harun Özgür Turgan, Oğlak Yayınevi, 2003.)

Fanon, Frantz. 1967. *Black Skin, White Masks: The Experiences of a Black Man in a White World.* İngilizceye çeviren: Charles Lam Markmann. New York: Grove Press. İlk baskısı 1952. (Türkçesi: *Siyah Deri Beyaz Maske*, Versus Yayınevi, 2009.)

———, 1968. *The Wretched of the Earth.* İngilizceye çeviren: Constance Farrington. New York: Grove Press. İlk baskısı 1963. (Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, çevirmen Şen Süer, Versus Yayınevi, 2007.)

Fischer, Michael M. J. 1980. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Floor, Willem M. 1983. "The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?" Şu kitapta: Keddie 1983, 73-100.

Foucault, Michel. 1961. "Önsöz." *Histoire de la folie à l'age classique* içinde, i-xii. Paris: Plon. (Türkçesi: *Deliliğin Tarihi*, çeviren: Mehmet Ali

Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1995.)

———, 1963. "A Preface to Transgression." Şu kitapta: Carrette 1999, 57-71.

———, 1965. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason.* İngilizceye çeviren: Richard Howard. New York: Vintage. İlk baskısı 1961. (Türkçesi: *Deliliğin Tarihi*, 3 cilt, çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1992.)

———, 1969. "What Is an Author?" Şu kitapta: Rabinow 1984, 101-20.

———, 1971. "Nietzsche, Genealogy, History." Şu kitapta: Rabinow 1984, 76-100.

———, 1972a. *The Archaeology of Knowledge.* İngilizceye çeviren: A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon. İlk baskısı 1969. (Türkçesi: *Bilginin Arkeolojisi*, çeviren: Veli Urhan, Birey Yayınevi, 1999.)

———, 1972b. "On Popular Justice: A Conversation with Maoists." *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977, by Michel Foucault* içinde, hazırlayan: Colin Gordon, 1-36. New York: Pantheon, 1980.

———, 1973. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.* New York: Vintage. İlk baskısı 1966. (Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1994.)

———, 1977a. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* İngilizceye çeviren Alan Sheridan. New York: Vintage. İlk baskısı 1975. (Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1992.)

———, 1977b. "Truth and Power." Şu kitapta: Rabinow 1984, 51-75.

———, 1978a. *The History of Sexuality.* 1. cilt. *An Introduction.* İngilizceye çeviren Robert Hurley. New York: Vintage. İlk baskısı 1976. (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çeviren Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003.)

———, 1978b. "Sexuality and Power." Şu kitapta: Carrette 1999, 115-30.

———, 1978c. "Table ronde du 20 mai 1978." Şu kitapta: Foucault 1994b, 20-37.

———, 1980. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self." Şu kitapta: Carrette 1999, 158-81.

———, 1981. "Is It Useless to Revolt?" Önsözle birlikte İngilizceye çeviren James Bernauer. *Philosophy and Social Criticism* 8, no. 1: 3-9.

———, 1983. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress." Şu kitapta: Rabinow 1984, 340-72.

———, 1984. "What Is Enlightenment?" Şu kitapta: Rabinow 1984, 32-50.

———, 1985. *The History of Sexuality.* 2. cilt. *The Uses of Pleasure.* İngilizceye çeviren: Robert Hurley. New York: Vintage. İlk baskısı 1984. (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi, Hazzın Kullanımları*, çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003.)

———, 1986. The History of Sexuality. 3. cilt. *The Care of the Self.* İngilizceye çeviren Roben Hurley. New York: Vintage. İlk baskısı 1984. (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi, Kendilik Kaygısı*, çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003.)

———, 1991. *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori.* İngilizceye çeviren R. James Goldstein ve James Cascaito. New York: Semiotext(e).

———, 1994a. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception.* İngilizceye çeviren: A. M. Sheridan Smith. New York: Vintage. İlk baskısı 1963. (Türkçesi: *Kliniğin Doğuşu*, çeviren: İnci Uysal, Epos Yayınevi, 2002.)

———, 1994b. *Dits et ecrits*, 1954-1988. 3 cilt. 1976-1979. Hazırlayan: Daniel Defen ve François Ewald, Jacques Lagrange'la birlikte. Paris: Gallimard.

———, 1998. *Iraniha Che Roya'i dar Sar Darand?* [1978'deki İran makalelerinin Farsça versiyonu]. İngilizceye çeviren Hüseyin Mâsumî Hemedanî. Tahran: Hermes Press.

———, 1999. "Michel Foucault and Zen: A Stay in a Zen Temple." Şu kitapta: Carrette 1999, 110-14.

———, 2000a. *Power.* 3. cilt, *The Essential Works of Michel Foucault*, 1954-1984. Hazırlayan: James Faubion. İngilizceye çeviren Robert Hurley ve arkadaşları. New York: New Press.

———, 2000b. "Governmentality." Şu kitapta: Foucault 2000a, 201-22.

Foxhall, Lin. 1998. "Pandora Unbound: A Feminist Critique of Foucault's *History of Sexuality.*" Şu kitapta: Larmour ve diğerleri. 1998, 122-37.

Franceschini, Paul -Jean. 1979. "*Iran: la révolution au nom de Dieu* de Claire Brière et Pierre Blanchet." *Le Monde*, 29 Mart.

Fraser, Nancy. 1989. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Freeland, Cynthia A. (haz.). 1998. *Feminist Interpretations of Aristotle.* University Park: Pennsylvania State University Press.

Freud, Sigmund. 1989. *Civilization and Its Discontents.* New York: W. W. Norton. İlk baskısı 1930. (Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çeviren: Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2000.)

Friedl, Erika. 1991. *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village.* Londra: Penguin.

Furet, François. 1981. *Interpreting the French Revolution.* İngilizceye çeviren: Elborg Forster. New York: Cambridge University Press. İlk baskısı 1978. (Türkçesi: *Fransız Devrimini Yorumlamak*, çeviren: Ahmet Kuyaş Alan Yayıncılık, 1989.)

Genci, Ekber. 2002. *Majma'al-Jazayer-i Zendanguneh.* Tahran: Tarhe-Now.

Gasiorowski, Mark J. 1987. "The 1953 Coup d'Etat in Iran." *International*

Journal of Middle East Studies 19, no.3: 261-86.

Gafarî, Faruk. 1991. "Daramadi bar Namayeshha-yi Irani." *Iran Nameh* 9, no. 2: 177-85.

Gheissari, Ali. 1998. *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century.* Austin: University of Texas Press.

Gillespie, Michael Allen. 1984. *Hegel, Heidegger, and the Ground of History.* Chicago: University of Chicago Press.

Groenhout, Ruth. 1998. "The Virtue of Care: Aristotelian Ethics and Contemporary Ethics of Care." Şu kitapta: Freeland 1998, 171-200.

Gueyras, Jean. 1978. "L'Iran apres le vendredi noir. Pt. 3. 'Vive Khomeiny!'" *Le Monde*, 5 Ekim.

———, 1979a. "Les manifestations des femmes amenent l'ayatollah Khomeiny a nuancer sa position sur le'voile islamique.'" *Le Monde*, 13 Mart.

———, 1979b. "Les formations de gauche deconseillent aux femmes la poursuite des manifestations de rue." *Le Monde*, 14 Mart.

Habermas, Jürgen. 1995. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures.* İngilizceye çeviren: Frederick G. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press. İlk baskısı 1985.

Hadot, Pierre. 1992. "Reflections on the Notion of 'The Cultivation of the Self.'" *Michel Foucault, Philosopher* içinde, hazırlayan: Timothy J. Armstrong, 225-32. New York: Routledge.

Haeri, Shahla. 1989. *The Law of Desire.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Hafsia, Celile. 1981. *Visages et Rencontres.* Tunus: Kendi yayını.

Halimi, Gisèle. 1979. "De l'Islam, des femmes et la revolution en general." *Le Monde*, 21 Mart.

Halliday, Fred. 2002. *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East.* Londra ve New York: I. B. Tauris. (Türkçesi: *İslam ve Çatışma Miti*, çevirenler: Gülberk Koç, Umut Özkırımlı, Sarmal Yayınevi, 1998.)

Halm, Heinz. 1997. *Shi'a Islam: From Religion to Revolution.* İngilizceye çeviren: Allison Brown. Princeton, NJ: Markus Weiner.

Halperin, David, M. 1990. *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love.* New York: Routledge.

Harbi, Mohammed. 2004. "Maxime Rodinson, un marxiste face a l'Islam." *Le Monde*, 26 Mayıs.

Hardt, Michael ve Antonio Negri. 2000. *Empire.* Cambridge, MA: Harvard University Press. (Türkçesi: *İmparatorluk*, çeviren: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınevi, 2001.)

Haşemi, Gita. 2000. "Between Parallel Mirrors: Foucault, Atoussa, and Me, on Sexuality of History." Yüksek lisans tezi, Toronto Üniversitesi.

Haşemi, Manuçer. 1994. *Davari: Sokhani dar Karnameh-yi Savak.* Londra: Aras Press.

Hayes, Jarrod. 2000. *Queer Nations: Marginal Sexualities in the Maghreb.* Chicago: University of Chicago Press.

Hegland, Mary Elaine. 1983. "Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village." Şu kitapta: Keddie 1983, 218-63.

———, 1998. "Flagellation and Fundamentalism: (Trans)forming Meaning. Identity, and Gender through Pakistani Women's Rituals of Mourning." *American Ethnologist* 25, no.2: 240-66.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time.* İngilizceye çeviren: John Macquarrie ve Edward Robinson. New York: HarperCollins. İlk baskısı 1927. (Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çeviren: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2008.)

Hekman, Susan. 1990. *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism.* Boston: Northeastern University Press.

Hirshman, Linda Redlick 1998. "The Book of A." Şu kitapta: Freeland 1998, 201-47.

Hitler, Adolf. 1953. *Hitler's Secret Conversations, 1941-1944.* İngilizceye çeviren: Norman Cameron ve R. H. Stevens. New York: Farrar, Straus, and Young.

Hooglund, Eric J. 1982. *Land and Revolution in Iran, 1960-1980.* Austin: University of Texas Press.

Hümayunî, Sadık. 1979. "An Analysis of a Ta'ziyeh of Qasem." Şu kitapta: Chelkowski 1979, 12-23.

Hüseyin, Asaf. 1985. *Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution.* New York: St. Martin's Press. (Türkçesi: *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, Pınar Yayınevi, 2009.)

Hyam, Ronald. 1990. *Empire and Sexuality.* Manchester, UK: Manchester University Press.

Ingram, David. 1994. "Foucault and Habermas on the Subject of Reason." *The Cambridge Companion to Foucault* içinde, hazırlayan: G. Gutting. Cambridge: Cambridge University Press.

İrec Mirza, Celal ül-Melek. 1972. *Divan-i İrec Mirza.* Tahran: Mozaffari Press.

Iran: Foreign Area Handbook. 2002. Washington, DC: Library of Congress, Gulf 2000 Project.

Cihangir, Nesrin. 2004/1382. "Mishel Fuko va Ostureh-yi Qodrat." *Yas* (Ekim/Gün 15).

Javadi, Hasan, Manijeh Marashi ve Simin Shekarloo (haz.). 1992. *Ta'dib al-Nisvan va Ma'ayib al-Rijal.* Chicago: The Historical Society of Iranian Women and Jahan Books.

Johnson, Douglas. 2004. "Maxime Rodinson: Marxist Historian of Islam." *Guardian*, 3 Haziran.

Jospin, Lionel. 1978. "Contre le shah ou contre le P.S." *Le Monde*, 21 Eylül.

Julliard, Jacques. 1978. "Marcher sur les deux jambes." *Le Nouvel*

Observateur, 30 Aralık.

Kandiyoti. Deniz. 1991. "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective." Şu kitapta: Keddie ve Baron 1991, 23-44.

Kanun-i Nevisandegan-i Iran. 1979/1357. "Kanun-i Nevisandegan-i Iran be Dowlat Hoshdar Midahad." *Ettela'at*, 1 Mart/10 Esfand.

Kar, Mihrengiz. 1987. *Hoquq-i Siyasi-yi Zanan-i Iran*. Tahran: Rowshangaran va Mutale'at-i Zanan.

Katuzyan, Humayün Muhammed Ali. 1993. *Mossadeq va Mobarezeh bara-yi Qodrat dar Iran*. Tahran: Markaz Press.

Kaup, Katia D. 1979. "Les visiteuses de l'ayatollah." *Le Nouvel Observateur*, 26 Mart.

Kazemi, Farhad. 1999. "Feda 'ian-e Eslam." *Encyclopaedia Iranica* içinde, hazırlayan: Ehsan Yarshater, 9:470-74. New York: Bibliotheca Press.

Keating. Craig. 1997. "Reflections on the Revolution in Iran: Foucault on Resistance." *Journal of European Studies* 27, no. 106: 181-97.

Keddie, Nikki R. 1962. "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism." *Comparative Studies in Society and History* 4, no. 3:265-95.

———, 1966. "The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran." Past and Present 34 (Temmuz): 70-80.

———, 1969. "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran." *Studia Islamica* 29: 31-53.

———, 1981. *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. Yann Richard'ın yazdığı bir kısımla birlikte. New Haven, CT: Yale University Press.

hazırlayan. 1983. *Religion and Politics in Iran: Shi'ism From Quietism to Revolution*. New Haven, CT: Yale University Press.

———, 2003. *Modern Iran*. New Haven, CT: Yale University Press. [Keddie 1981'in genişletilmiş baskısı]

Keddie, Nikki R. ve Beth Baron, hazırlayanlar. 1991. *Women in Middle Eastern History*. New Haven, CT: Yale University Press.

Kempton, Murray. 1979. "Iran's Revolution: Feminist View." New York Post, 27 Mart.

Kepel, Gilles. 2002. *Jihad: The Trail of Political Islam*. İngilizceye çeviren: Anthony F. Roberts. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Türkçesi: *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çeviren: Haldun Bayrı, Doğan Kitap, 2001.)

Haki, Rıza. 1991. "Ta'ziyehha va Ta'ziyehnamehha." *Iran Nameh* 9, no. 2: 254-67.

Khatami, Mahmoud. 2003. "Foucault and the Islamic Revolution of Iran." *Journal of Muslim Minority Affairs* 23, no.1:121-25.

Humeyni, Ruhullah. 1947. *Tevzih ül-mesail risalesi* [Sorunların Açıklaması]. Kum: Ruh Press. [Bu baskı 1947'den sonra yazılan yazıları da içerir.]

———, 1963. "The Aftemoon of Ashura." Şu kitapta: Humeyni 1981, 177-

80.

———, 1970. "Islamic Government." Şu kitapta: Humeyni 1981, 27-168.

———, 1979a. *Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux.* Hazırlayan. J.-M. Xaviere. Paris: Editions Libres-Hallier.

———, 1979b. *Pour un gouvernement islamique.* İngilizceye çeviren: M. Kotobi ve M. Simon. Paris: Fayolle.

———, 1980. *Pensees politiques de l'ayatollah Khomeyni.* İngilizceye çeviren: Y. A. Henry. Paris: Association pour la diffusion de la pensée française.

———, 1981. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini.* İngilizceye çeviren ve hazırlayan: Hamid Algar. Berkeley ve Los Angeles: Mizan Press.

———, 1999. *Sahifeh-yi Imam* [Derlenen dersler, söyleşiler ve fetvalar]. 22 cilt. Tahran: Mo'aseseh-yi Tanzim va Chap-i Asar-i Imam Khomeini.

Kinzer, Stephen. 2003. *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror.* Hoboken, NJ: John Wiley and Sons. (Türkçesi: *Şahın Bütün Adamları: Bir Amerikan Darbesi ve Ortadoğu'da Terörün Kökenleri*, çeviren: Selim Önal, İletişim Yayınevi, 2004.)

Kraft, Joseph. 1978. "View from the Mosque." *Washington Post*, 29 Ekim.

Kravetz, Marc. 1979. "Une mission d'inforrnation feministe en Iran auj ourd'hui." *Libération*, 19 Mart.

Kristeva, Julia. 1997. "Revolution in Poetic Language." *The Portable Kristeva*, içinde, hazırlayan: Kelly Oliver, 27-92. New York: Columbia University Press.

Kunstreich, Tjark. 2004. "Lust an der Unfreiheit." *Konkret* 8 (Ağustos): 35-41.

Kurasava, Fuyuki. 1999. "The Exotic Effect: Foucault and the Question of Cultural Alterity." *European Journal of Social Theory* 2, no. 2:147-65.

Lacouture, Jean. 1979. "Iran. Dieu et la Révolution." *Le Nouvel Observateur*, 14 Nisan.

Ladjevardi, Habib. 1985. *Labor Unions and Autocracy in Iran.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

———, 1988. "Constitutional Government under Musaddiq." Şu kitapta: Bill ve Louis 1988, 69-90.

Lambton, Ann K. S. 1965. "Dustur, IV, Iran." *Encyclopedie de l'Islam* içinde. İkinci baskı. Leiden, Hollanda: Brill.

Larmour, David H. J. ve diğerleri (hazırlayanlar). 1998. *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Leezenberg, Michiel. 1998. "Power and Political Spirituality: Michel Foucault and the Islamic Revolution in Iran." *Arcadia Band* 33, Heft 1: 72-89.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1979. "L'Iran de 1979 et la France de 1589." *Le Nouvel Observateur*, 22 Ocak.

"Le tout ou rien de l'ayatollah Khomeiny." 1979. *Le Monde*, 3 Şubat.

Licht, Fred. 1979. *Goya, the Origins of the Modern Temper in Art.* New York: Universe Books.

Lilla, Mark. 2001. *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics.* New York: New York Review Books. (Türkçesi: *Pervasız Dahiler: Filozof Entelektüeller ve Politika*, çeviren: Ahmet Ergenç, Paradigma Yayınevi, 2006.)

Lindholm, Charles. 1982. *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan.* New York: Columbia University Press.

Lockman, Zachary. 2004. *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

MacCannell, Dean ve Juliet Flower MacCannell. 1993. "Violence, Power, and Pleasure: A Revisionist Reading of Foucault from the Victim Perspective." Şu kitapta: Ramazanoglu 1993, 203-38.

Macciocchi, Maria-Antonietta. 1979. "Femmes iraniennes ou marins de Cronstadt?" *Le Monde*, 30 Mart.

Macey, David. 1993. *The Lives of Michel Foucault.* New York: Vintage. (Türkçesi: *Michel Foucault: Muhalif Yaşamlar*, çeviren: Zeynep Okan, Güncel Yayınevi, 2005.)

Madaule, Jacques. 1978. "La voix du peuple." *Le Monde*, 8 Kasım.

———, 1979. "Une clameur venue du fond des temps." *Le Monde*, 13 Ocak.

Mahjub, Muhammad Ja'far. 1979. "The Effect of European Theatre and the Influence of Its Theatrical Methods Upon Ta'ziyeh." Şu kitapta: Chelkowski 1979, 137-54.

Manafzadeh, Ali Rıza. 1991. "Ta'ziyeh va Binesh-i Trajik." *Iran Nameh* 9, no. 2: 319-27.

Manent, Pierre. 1979. "Lire Michel Foucault." *Commentaire* 7 (Güz): 369-75.

Marcuse, Herbert. 1962. *Eros and Civilization.* New York: Vintage. İlk baskısı 1955. (Türkçesi: *Eros ve Uygarlık*, çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 1998.)

Martin, L. H., H. Gutman ve P. H. Hutton (hazırlayanlar). 1988. *Technologies of the Self· A Seminar with Michel Foucault.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Martin, Paul. 1979. "Foucault, l'Iran et la responsabilité." *Le Matin de Paris*, 31 Mart.

Martin, Vanessa. 1989. *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906.* Londra: I. B. Tauris.

———, 2000. *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran.* Londra: I. B. Tauris.

Marx, Karl. 1843. "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction." Şu kitapta: *Collected Works*, Karl Marx ve Frederick Engels, 3: 175-87. New York: International Publishers, 1975.

"Marxist Demonstration in Tehran." 1979. *MERIP Reports* no. 75/76, 32.

Matin-Asgari, Afshin. 2001. *Iranian Student Opposition to the Shah.*

Washington, D C: Mazda Publications.

Metin-Defterî, Meryem. 1990. "Ruz-i Jahani-yi Zan." *Azadi* 2, no. 7-8: 36-39.

———, 2001. "Cheshm Andaz-i Vaz'iyat-i Zanan-i Irani ba Negahi be Tajrobiyyat-I Gozashteh." Şu kitapta: *Barrasi-yi Motale'at va Mobarezat-i Feministi-yi Zanan-i Iran dar Do Daheh yi Akhir va Cheshmandaz-i Ayandeh*, hazırlayan: Gülnaz Emin. Berkeley: On beşinci Bonyad-i pazuheshha-yi Zanan-i Iran konferansı bildirgesi.

Matthee, Rudi. 1993. "Transforming Dangerous Nomads into Useful Artisans, Technicians, Agriculturalists: Education in the Reza Shah Period." *Iranian Studies* 26, no. 3-4: 313-36.

Matzneff, Gabriel. 1978. "L'avenir est integriste." *Le Monde*, 30 Eylül.

———, 1979. "L'autel contre le trône." *Le Monde*, 13 Ocak.

Mauriac, Claude. 1986. *Le Temps Immobile 9. Mauriac et Fils.* Paris: Bernard Grasset.

Mayer, Ann Elizabeth. 1995. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics.* İkinci baskı Boulder, CO: Westview Press.

Mazzaoui, Michel M. 1979. "Shi'ism and Ashura in South Lebanon." Şu kitapta: Chelkowski 1979, 228-37.

McNay, Lois. 1992. *Foucault and Feminism: Power, Gender, and the Self.* Cambridge, UK: Polity Press.

Melville, Charles (hazırlayan). 1996. *Safavid Persia.* Londra: I. B. Tauris.

Memmi, Albert. 1965. *The Colonizer and the Colonized.* İngilizceye çeviren: Howard Greenfield. New York: Orion. (Tükçesi: *Sömürgecinin Portresi, Sömürgeleştirilenin Portresi*, çeviren: Şen Süer, Versus Yayınevi, 2009.)

Menashri, David. 1980. "Iran." *Middle East Contemporary Survey, 1978*, 3:488-547. New York: Holmes and Meier.

———, 1992. *Education and the Making of Modern Iran.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Merrick, Jeffrey ve Bryant T. Ragan (hazırlayanlar). 1996. *Homosexuality in Modern France.* Oxford: Oxford University Press.

Milani, Mohsen M. 1994. *The Making of Iran's Islamic Revolution.* İkinci baskı. Boulder, CO: Westview Press.

———, 1998. "Iranian Revolution (1979)." Şu kitapta: *Encyclopedia of Political Revolutions*, hazırlayan Jack A. Goldstone, 248-53. Washington, DC: Congressional Quarterly.

Miller, James. 1993. *The Passion of Michel Foucault.* New York: Doubleday.

Miller, Jean Baker. 2001. "Domination and Subordination." Şu kitapta: Rothenberg 2001, 86-93.

Millett, Kate. 1970. *Sexual Politics.* New York: Doubleday. (Türkçesi: *Cinsel Politika*, Payel Yayınevi.)

———, 1982. *Going to Iran.* Sophie Keir'ın fotoğraflarıyla. New York: Coward,

McCann & Geoghegan.

Minc, Alain. 2001. "Le terrorisme de l'esprit." *Le Monde*, 7 Kasım.

Mirsepassi, Ali. 2000. *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization.* Cambridge: Cambridge University Press.

Moghadam, Valentine M. 1991. "Islamist Movements and Women's Responses in the Middle East." *Gender and History* 3, no. 3: 268-84.

Moghissi, Haideh. 1996. *Populism and Feminism in Iran.* New York: St. Martin's Press.

Momen, Moojan. 1985. *An Introduction to Shi'i Islam.* New Haven, CT: Yale University Press.

Mork, Gordon R. 1996. "Wicked Jews' and 'Suffering Christians' in the Oberammergau Passion Play." *Representations of Jews Through the Ages* içinde, hazırlayanlar: Leonard Jay Greenspoon ve Bryan F. Le Beau, 153-69. Omaha: Creighton University Press.

Motahhari, Morteza. 1997. *Majmu'eh-yi Asar* (Toplu Eserleri). 11 cilt. Tahran: Sadra Press. İlk baskısı 1989.

Mottahedeh, Negar. 1999. "Resurrection, Return, Reform: Ta'ziyeh as Model for Early Babi Historiography." *Iranian Studies* 32, no.3: 387-400.

———, 2002. "Karbala Drag Kings and Queens." İran Araştırmaları Cemiyetinin iki yılda bir gerçekleştirilen toplantısında sunulan makale. Bethesda, MD (May).

Murray, Stephen O. 1997. "The Will Not to Know: Islamic Accommodations of Homosexuality." Şu kitapta: Murray ve Roscoe 1997, 14-54.

Murray, Stephen O. ve Will Roscoe (hazırlayanlar). 1997. *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature.* New York: New York University Press.

Nebevî, Ibrahim. 1999. *Goft va Gu ba Ehsan Naraghi: Dar Khesht-i Kham.* [Ehsan Naraghi ile söyleşiler]. Tahran: Jami'h-yi Iraniyan.

Nebevî, Negin. 2001. "Roshanfekran va Bahs-i Farhang-i Bumi dar Iran." *Iran Nameh* 19, no.3: 263-77.

Necefabadî, Salihî A. 1982. *Shahid-i Javid.* Tahran: Mo'aseseh-yi Khadamat-i Farhangi-yi Rasa. İlk baskısı 1971.

Najmabadi, Afsaneh. 1993. "Veiled Discourse of Unveiled Bodies." *Feminist Studies* 19, no.3: 487-518.

———, 2000. "Reading 'Wiles of Women' Stories as Fictions of Masculinity." *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modem Middle East* içinde, hazırlayan: Mai Ghoussoub ve Emma Sinclair-Webb, 147-68. Londra: Saqi Books.

Naraki, İhsan. 1978. "Une seule issue: la Constitution." *Le Monde*, 3 Kasım.

Nietzsche, Friedrich. 1967. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo.* Hazırlayan ve İngilizceye çeviren: Walter Kaufmann. New York: Vintage. (Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları, 2003.)

———, 1976. *The Portable Nietzsche.* Hazırlayan ve İngilizceye çeviren: Walter

Kaufmann. New York: Penguin. İlk baskısı 1954.

Niyazmand, Reza. 1996. *Reza Shah az Tavallod ta Saltanat.* Bethesda: Foundation for Iranian Studies.

Nussbaum, Martha C. 1998. "Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning." Şu kitapta: Freeland, 1998, 248-59.

Nye, Robert A. 1996. "Michel Foucault's Sexuality and the History of Homosexuality in France." Şu kitapta: Merrick ve Ragan 1996, 225-41.

Olivier, Lawrence ve Sylvain Labbe. 1991. "Foucault et l'Iran. A propos du desir de revolution." *Canadian Journal of Political Science* 24, no.2:219-35.

Olson, Robert. 1967. "Death." *Encyclopedia of Philosophy* içinde, hazırlayan: Paul Edward, 2:306-9. New York: Collier-Macmillan.

Paydar, Pervin. 1995. *Women and the Political Process in the Twentieth-Century Iran.* Cambridge: Cambridge University Press.

Paolucci, Paul. 2003. "Foucault's Encounter with Marxism." *Current Perspectives in Social Theory,* 22:3-58.

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

Pelly, Sir Lewis ve Arthur N. Wollaston, (haz.). 1970. *Ta'ziyeh: The Miracle Play of Hasan and Husain.* Famborough, UK: Gregg International. İlk baskısı 1879.

"People's Fedayi Open letter to Khomeini." 1979. *MERIP Reports* no. 75/76, 31-32.

Petrushevsky, I. P. 1985. *Islam in Iran.* Londra: Athlone Press. İlk baskısı 1966.

Pharr, Suzanne. 2001. "Homophobia as a Weapon of Sexism." Şu kitapta: Rothenberg 2001, 143-63.

Pinault, David. 1992. *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community.* New York: St. Martin's Press.

———, 1998. "Zaynab Bint 'Ali and the Place of the Women of the Households of the First Imams in Shi'ite Devotional Literature." *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety* içinde, hazırlayan: Gavin R. G. Hambly, 69-98. New York: St. Martin's Press.

Platon. 1961. *Collected Dialogues.* Hazırlayanlar: Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Plutarkhos. 1957. *On Love, the Family, and the Good Life.* New York: Mentor Books.

Poner, Roy. 1991. "Is Foucault Useful for Understanding Eighteenth and Nineteenth Century Sexuality?" *Contention* 1:61-82.

Poster, Mark. 1986. "Foucault and the Tyranny of Greece." Sayfa 205-220. *Foucault: A Critical Reader* içinde, hazırlayan: David Couzens Hoy, 205-20. Oxford: Blackwell.

"Quinze mille manifestants ont defile a Paris." 1978. *Le Monde,* 14 Eylül.

Rabinow, Paul (haz.). 1984. *Foucault Reader.* New York: Pantheon.

Ramazanoglu, Caroline, (haz.). 1993. *Up against Foucault: Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism.* New York: Routledge.

Ravandi, Murtaza. 1989. *Tarikh-i Ejtema'i-yi Iran.* 7. cilt. Tahran: Fajr Islam.

Reed, Betsy, (haz.). 2002. *Nothing Sacred: Women Respond to Religious Fundamentalism.* Katha Pollitt'in önsözüyle birlikte. New York: Thunder's Mouth Press/Nation Books.

Rezvani. 1978. "Pour la Republique de Perse." *Le Monde,* 17-18 Eylül.

Richard, Yann. 1980. *Le Chiisme en Iran.* Paris: Adrien-Maisonneuve.

———, 1995. *Shi'ite Islam.* Oxford: Basil Blackwell. İlk baskısı 1991.

Richlin, Amy. 1998. "Foucault's History of Sexuality: A Useful Theory for Women?" Şu kitapta: Larmour ve diğerleri 1998, 138-70.

Rodinson, Maxime. 1973. *Islam and Capitalism.* İngilizceye çeviren: Brian Pearce. Austin: University of Texas Press. İlk baskısı 1966. (Türkçesi: *İslam ve Kapitalizm,* çeviren: Fevzi Topaçoğlu, Akyüz Yayınevi, 2002.)

———, 1979. "Les Bahâ'i-s menacés." *Le Monde,* 20 Mart.

———, 1980. *Muhammad.* İngilizceye çeviren: Anne Caner. New York: Pantheon. İlk baskısı 1961. (Türkçesi: *Muhammed: Yeni Bir Dünyanın ve Peygamberin Doğuşu,* çeviren: Atilla Tokatlı, Doruk Yayınevi, 2008.)

———, 1981. *Marxism and the Muslim World.* İngilizceye çeviren Jean Matthews. New York: Monthly Review Press. [Rodinson 1993a kaynağında bu yazılarının çoğunun Fransızca aslı bulunabilir.]

———, 1993a. *L'Islam: politique et croyance.* Paris: Editions Fayard.

———, 1993b. *De Pythagore à Lénine: Des activismes idéologiques.* Paris: Editions Fayard.

Roscoe, Will. 1997. "Precursors of Islamic Male Homosexualities." Şu kitapta: Murray ve Roscoe 1997, 55-86.

Rothenberg, Paula S. (haz.). 2001. *Race, Class, and Gender in the U.S.* New York: Worth.

Rousseau, G. S. 1972-73. "Whose Enlightenment? Not Man's: The Case of Michel Foucault." *Eighteenth Century Studies* 6, no.2: 238-56.

Sade, Marquis de. 1992. *The Misfortunes of Virtue and Other Early Tales.* New York: Oxford University Press.

Said, Edward. 1978. *Orientalism.* New York: Vintage Books. (Türkçesi: *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları,* çeviren: Berna Ülner, Metis Yayınları, 1999.)

———, 2000a. "My Encounter with Sartre." *London Review of Books* 22 (1 Haziran): 11.

———, 2000b. "Deconstructing the System." *New York Times Book Review,* 17 Aralık, 16-17.

Sanasarian, Eliz. 1982. *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini.* New York:

Praeger.

———, 2000. *Religious Minorities in Iran.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sarshar, Houman, (haz.). 2002. *Esther's Children: A Portrait of Iranian Jews.* Los Angeles ve Philadelphia: Center for Iranian Jewish Oral History and the Jewish Publication Society.

Sartre, Jean-Paul. 1963. *Search for a Method.* İngilizceye çeviren: Hazel E. Barnes. New York: Vintage. İlk baskısı 1957. (Türkçesi: *Yöntem Araştırmaları*, çevirmen: Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, 1998.)

Sawicki, Jana. 1988. "Identity Politics and Sexual Freedom." Şu kitapta: Diamond ve Quinby 1988, 177-92.

Schaub, Ua Liebmann. 1989. "Foucault's Oriental Subtext." *PMLA* 104, no. 3: 306-16.

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill: University of North Carolina Press. (Türkçesi: *İslamın Mistik Boyutları*, çeviren: Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, 2001.)

Sebbar, Leyla. 1979. "En Iran, Ie tchador glisse, A Paris, il brule." *Histoires d'elles* no. 11 (Nisan).

Sedgwick, Eve Kosofsky. 1985. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire.* New York: Columbia University Press.

Şahityan, Hamit. 1994. "The Iranian Left and the 'Woman Question' in the Revolution of 1978-79." *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 2:223-47.

Shamisa, Cyrus. 2002. *Shahidbazi dar Adabiyyat-i Farsi.* Tahran: Ferdows Press.

Şeriati, Ali. 1970. "Jihad and Shahadat." Şu kitapta: Abedi ve Legenhausen 1986, 153-229.

———, 1980. *Marxism and Other Western Fallacies.* İngilizceye çeviren: R. Campbell. Berkeley ve Los Angeles: Mizan Press. İlk baskısı 1977.

———, 1982. *Histoire et Destinee.* Hazırlayan ve çeviren: F. Hamed ve N. Yavari d'Hellencourt. Önsöz: Jacques Berque. Paris: Sinbad.

———, 1986. *What Is to Be Done? The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance.* Hazırlayan: Farhang Rajaee. Houston: Institute for Research and Islamic Studies.

———, 1990. *Collected Works of Ali Shariati.* 21. cilt. Zan [Kadınlar]. Tahran: Bonyad-i Farhangi-yi Doctor Ali Shariati.

Şaygan, Ali. 1979/1357. "Iran nemitavanad be sadr-i Islam bazgardad." *Ettla'at*, 25 Şubat/Esfand 6, sayfa 8.

Sibalis, Michael David. 1996. "The Regulation of Male Homosexuality in Revolutionary and Napoleonic France, 1789-1815." Şu kitapta: Merrick ve Ragan 1996, 80- ,101.

Sick, Gary. 1985. *All Fall Down: America's Tragic Encounter with Iran.* New

York: Random House.

Smith, Craig S. 2002. "Shh, It's an Open Secret: Warlords and Pedophilia." *New York Times*, 21 Şubat.

Soper, Kate. 1986. *Humanism and Anti-Humanism.* La Salle, IL: Open Court Press.

———, 1993. "Productive Contradictions." Şu kitapta: Ramazanoglu 1993, 29-50.

Stauth, Georg. 1991. "Revolution in Spiritless Times: An Essay on Michel Foucault's Enquiries into the Iranian Revolution." *International Sociology* 6, no. 3: 259-80.

Steel, Lola. 1979. "En Iran autant d'ailleurs." *Libération*, 28 Mart.

Steiner, George. 1987. *Martin Heidegger.* Chicago: University of Chicago Press. (Türkçesi: *Heidegger*, çeviren: Süleyman Sahra, Hece Yayınevi, 2003.)

Sternhell, Zeev, (haz.). 1996. *The Intellectual Revolt against Liberal Democracy*, 1870-1945. Kudüs: Israel Academy of Sciences and Humanities.

Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things.* Durham, NC: Duke University Press.

Swidler, Arlene, (haz.). 1993. *Homosexuality and World Religions.* Valley Forge, PA: Trinity Press International.

Tabari, Azar ve Nahid Yeganeh, (haz.). 1982. *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran.* London: Zed Press.

Tajik, Mohammad Reza. 1999. *Michel Foucault va Enqelab-i Islami.* Tahran: Mo'aseseh-yi Tose'eh-yi Danesh va Pazuhesh-i Iran.

Taremi, Hasan. 1996. *'Alameh Majlisi.* Tahran: Tarh-i Naw.

Tavakoli-Targhi, Mohamad. 2001. "Taj addodi Ekhtera'i, tamaddon-i 'Ariyati, va Enqelabi Rowhani." *Iran Nameh* 20, no. 2-3:195-236.

Thaiss, Gustav. 1972. "Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Husain." Şu kitapta: Keddie 1972. 349-66.

———, 1994. "Contested Meanings and the Politics of Authenticity: The 'Hosay' in Trinidad." *Islam, Globalization, and Postmodernity* içinde, hazırlayan: Akbar S. Ahmed ve Hastings Donnan, 38-62. Londra: Routledge.

Tohidi, Nayareh. 1991. "Gender and Islamic Fundamentalism: Feminist Perspectives in Iran." *Third World Women and the Politics of Feminism* içinde, hazırlayan: Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo ve Lourdes Torres, 251-60. Bloomington: Indiana University Press.

Triki, Rachida. Basılacak. "Foucault en Tunisie." *Revue de la societe française d'esthetique.*

Tuana, Nancy, (haz.). 1994. *Feminist Interpretations of Plato.* University Park: Pennsylvania State University Press.

Ullmann, Bernard. 1979. "La Vengeance du Prophhe." *L'Express*, 21 Nisan.

Vahdat, Farzin. 2002. *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Vatandoust, Reza. 1985. "The Status of Iranian Women During the Pahlavi Regime." *Women and the Family in Iran* içinde, hazırlayan: Asghar Fathi, 107-30. Leiden, Netherlands: E. J. Brill.

Vidal-Naquet, Pierre. 1993. "Rodinson et les dogmes." *Le Monde*, 30 Temmuz.

———, 1998. "Entre Marx et Mahomet." *Le Monde*, 3 Nisan.

Vieille, Paul. 1975. *La Feodalite de l'Etat en Iran.* Paris: Editions Anthropos.

Wafer, Jim. 1997a. "Muhammad and Male Homosexuality." Şu kitapta: Murray and Roscoë 1 99 7, 87-96.

———, 1997b. "Vision and Passion: the Symbolism of Male Love in Islamic Mystical Literature." Şu kitapta: Murray and Roscoe 1997, 107-31.

Waldman, Amy. 2001. "Iran Shi'ites Celebrate and Mourn a Martyr." *New York Times*, Aralık 15.

Weber, Marianne. 1998. "Excerpt from 'Authority and Autonomy in Marriage." *The Women Founders of Sociology and Social Theory, 1830-1930* içinde, hazırlayanlar: Patricia Lengerman ve Jill Niebrugge-Brantley, 215-20. New York: McGraw-Hill.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* hazırlayanlar: Guenther Roth ve Claus Wittich. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Willis, Ellen. 2001. "Bringing the Holy War Home." Şu kitapta: Reed 2002, 373-77.

Yârşâtir, İhsân-i. 1979. "Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran." Şu kitapta: Chelkowski 1979, 88-94.

Yeganeh, Nahid. 1993. "Women, Nationalism, and Islam in Contemporary Political Discourse in Iran." *Feminist Review* 44 (Yaz): 3-18.

Young, Robert C. (haz.). 2001. *Postcolonialism: An Historical Introduction.* Oxford: Blackwell Publishers.

Zamanzadeh, Javad. 1994. *Ravankavi-yi Sovar-i Eshq dar Adabiyat-i Farsi.* Bethesda, MD: Iranbooks.

Zinn, Howard. 2002. *Terrorism and War.* New York: Seven Stories Press.

Dizin

1905 Rus Devrimi 102
1906 Meşrutiyet Devrimi 148
1917 Rus Devrimi 173

Abadan Petrol Rafinerisi 131
Abbas, Şah I. 67
Abdülnâsır, Cemal 217
Âdem 70, 83
Adorno, Theodor 51
Afşari, Rıza 338
Agayan, Félix 251
Ahlakın Soykütüğü Üzerine 35
Alevi Şiiliği 89
Âli Ahmed 87, 88
Ali bin Ebu Talib 64, 66, 68, 71, 74, 92, 116, 241
Alkibiades 192
Allende, Salvador 244
Althusser, Louis 46, 135
Anabaptistler 147
Aristofanes 193, 194
Aristoteles 193, 197, 202
Aron, Raymond 24, 174
Artaud, Antonin 43, 57
Aşura 70, 74, 85, 91, 102
Atatürk, Mustafa Kemal 103, 111, 249
"Atoussa H.", 125, 126, 126, 127, 157, 173, 186, 232, 267
Attâr, Feridedin 204
Aydınlanma 32, 33, 47, 49, 58
Ayoub, Mahmud 70
Azhari, Gulamrıza 101, 131, 275
Aziz Bartolomeus Yortusu 141
Aziz Jerome 78, 79

Bahailer 119, 143, 156, 160, 169
Bahtiyar, Şapur 102, 139, 143, 144, 303
Balandier, Georges 112
Bartky, Sandra 48
Bataille, Georges 16, 57
Baudrillard, Jean 221
Beauvoir, Simone de 12, 21, 46, 152, 155, 168, 177, 232
Bedagh 206
Beeman, William 69
Begin, Menachem 258
Behişt-i Zehra mezarlığı 77, 143
Beni Sadr 9, 100, 101, 118, 131, 174
Berkeley, George 43
Bernauer, James 23, 52
Berque, Jacques 340
Bérubé, Michael 222
Best, Steven 178
Beşir, Hasan el- 216
Beyaz Devrim 105
Beyzaî, Behram 71
Bezirgân, Mehdi 100, 113, 143, 147, 168, 170, 174, 175, 262, 281, 340, 343, 344
Bilginin Arkeolojisi 183
Bin Bir Gece Masalları 58
Bin Ladin 215, 216, 218, 222, 223, 224
Blanchet, Pierre 160, 161, 162, 166, 174, 316
Blanchot, Maurice 57, 315
Boone, Joseph 182
Bourdieu, Pierre 24, 46
Brière, Claire 160, 162, 164, 166, 174, 316
Brook, Peter 73
Broyelle, Claudie ve Jacques 157, 158, 232, 312
Butto, Zülfikâr Ali 283

Calvin, John 146, 309
Câmî (Şair) 204

Camp David Anlaşması 258
Campus Watch 221
Camus, Albert 87
Caprioto, Ettore 214
Carrette, Jeremy 26, 52
Carter, Jimmy 93, 168, 258, 274, 328
Castoriadis, Cornelius 159
Celal Âli Ahmed 87
Cervantes 40
Cezayir Bağımsızlık Hareketi 88
Chardin, John (Jean) 205
Chelkowski, Peter 72
Choisir dergisi 153
Chomsky, Noam 220, 221, 222
cihat 68
Cinselliğin Tarihi 20, 22, 30, 31, 36, 37, 38, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 54, 118, 179, 180, 181, 187, 188, 191, 198, 200, 212
Cinsel Politika (Kate Millett) 149
Clark, Ramsey 140
Clavel, Maurice 52
Clément, Catherine 156, 157, 166
Clinton, Bill 204
Cohen, Mitchell 23
Colombel, Jeannette 22
Commentiare dergisi 174
Condillac, Etienne 43
Corriere della serra 17, 99, 100, 108, 113, 114, 128, 130, 131, 132, 144, 146, 177, 231, 240, 247, 252, 268, 272, 274, 280, 302
Cromwell, Oliver 146, 176, 255, 309

Çe-tung, Mao 163

Daniel, Jean 120, 127
Daudet, Léon 158, 314
Davidson, James 192
Davud (Hz.) 70
Davud, Muhammed 207
Dayanışma hareketi 24, 29, 83
Debray-Ritzen, Pierre 315
Defert, Daniel 231
De Gaulle, Charles 279
Deleuze, Gilles 46
Deliliğin Tarihi 35, 40, 45, 134, 183
Demosthenes 190
Derrida, Jacques 48
Descartes, Rene 238
Des femmes en mouvement dergisi 151, 152
Devlet 191, 197
Diamond, Irene 46
Dihhodâ, Ali Ekber 209
Dionysos 69
Dits et écrits 231
Dover, Kenneth J. 192, 193, 194, 195, 196
Dunayevskaya, Raya 154, 177
Dupanloup, Félix 146, 309
Duran, Halid 210

Ebadi, Şirin 228
Ebu Bekir (Halife) 65
Ehrenreich, Barbara 222
el-Kaide 215, 218, 219, 220, 221, 222
el-Zavahiri, Ayman 218
Emeviler 65, 85
Eminî, Ali 101, 259, 270, 273
Enayat, Mahmud 140
Engels, Frederick 237
erastes 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 202
Eribon, Didier 22, 118, 180
Eros ve Uygarlık 32
Essai sur l'inégalite des races humaines 70
Euripides 190
Ewald, François 231
exagoreusis 79
exomologesis 78, 79, 80

Fabiola 78
Fanon, Frantz 39, 264, 340
Farabi 136

Farah Pehlevi (Kraliçe) 210
Fatma (Hz.) 66
Faubion, James 24
feminizim 20
Feyziye Medresesi 85
Finkielkraut, Alain 99
Fischer, Michael 83
Flaubert 182
Fontaine, André 136
Franceschini, Paul-Jean 165, 166
Franco, Francisco 259
Fransız Devrimi 17, 32, 33, 41, 42
Fraser, Nancy 50
Freud, Sigmund 39, 49, 55, 56, 57, 80
Furet, François 318
Furud, Fethullah 275

Genci, Ekber 225, 226, 228
Gillespie, Michael 37
Glucksmann, André 99, 314
Gobineau, Joseph-Arthur de 70
Goldmann, Lucien 46
Golsorkhi, Khosro 92
Goya, Francisco de 58, 59
Groenhout, Ruth 202
Gurvitch, Georges 264
güç istenci 30, 61
Gülpeygani, Ayetullah 101, 208

Habermas, Jürgen 33, 51, 225
Hâfız (Şair) 204, 205
Hafsia, Celile 184
Halimi, Gisèle 153, 168
Halkalı, Sadık 176, 338
Halkın Fedaileri 62, 93, 105, 129, 140, 151, 152, 261
Halkın Mücahitleri 62, 90, 93, 105, 129, 147, 261
Halperin, David M. 180, 192
Hamaney, Ayetullah Ali 224
Hanlarî, Zehra 177
Han, Rıza 103
Hapishanenin Doğuşu 30, 43, 45, 47, 112, 124, 158, 225
Hasan (Hz.) 65, 66, 71
Haşemi, Gita 11, 127
Hatemi, Muhammed 224
Hegel, Friedrich 39, 106, 238, 305
Hegland, Mary 73, 75
Heidegger, Martin 23, 30, 34, 36, 37, 55, 57, 85, 89, 91
Hemedanî, Hüseyin Masumî 231
Herodotos 204
Hirshman, Linda 202
Histoires d'elles dergisi 152, 153, 154
Hitler, Adolf 84
Hizbullah 149
Hobbes, Thomas 43
Homeros 190
Horkheimer, Max 51, 332
Hölderlin, Friedrich 43
Hume, David 43
Humeyni, Ayetullah 15, 16, 17, 21, 30, 59, 60, 61, 62, 85, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 101, 104, 105, 107, 117, 118, 119, 121, 128, 130, 131, 133, 138, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 154, 156, 163, 174, 175, 177, 208, 211, 213, 232, 241, 260, 261, 266, 270, 272, 282, 309, 310, 312, 316, 320, 336, 337
Huyser, Robert E. 140
Hüseyin (Hz.) 16, 59, 65, 68, 70, 71, 75, 80, 82, 83, 85, 89, 90, 92, 94
Hüseyniye-i İrşad 88
Hüveyda, Emir Abbas 210
Hyam, Ronald 182

Ingram, David 178
Ionesco, Eugène 87
Iran: The Revolution in the Name of God 160, 165, 166, 167

Irigaray, Luce 42
Ironside, Edmund 243

İbn-i Sina 53, 136
İbrahim (Hz.) 82
İgaraşi, Hitoşi 214
İhsân-i Yârşâtir 70
İmamî, Cafer Şerif 100, 275
İmamî, Şerif 101, 131
İran Kadın Örgütü 105
İrlanda Cumhuriyet Ordusu (İRA) 83
İsa 81, 83, 84, 91
İslam ve Kapitalizm (Maxime Rodinson) 134
İsmailî, Hüseyin 71
İsmail, Şah 66

Jale meydanı 94
Julliard, Jacques 139, 145, 305

Kaçar, Develu 252
Kaddafi, Muammer 245, 293, 301
Kadınların Uyanışı gazetesi 150
Kafka, Franz 87
Kant, Immanuel 33, 106, 178
Kara Cuma 94, 325
karizma 21
Kar, Mihrengiz 228
Karzai, Hamid 207
Kâşânî, Ayetullah Ebulkasım 110, 116, 257
Kâşifî, Hüseyin Vaiz 68
Kazım Şeriatmedari, Ayetullah 94, 256, 262, 327
Keddie, Nikki 138, 296
Kelimeler ve Şeyler 42, 43, 45, 120
Kellner, Douglas 178
kendilik teknikleri 19
Kerbela 65, 66, 67, 68, 70, 72, 81, 82, 89
Kerbela Savaşı 15
Keşf'ül Esrar 104
Keykâvus 70
Kierkegaard, Soren 85
Kliniğin Doğuşu 41
Kravetz, Marc 155
Kruşçev, Nikita 293
Ksenofon 193

Lacan, Jacques 39, 46, 48, 239
Lacouture, Jean 167, 168
Ladurie, Emmanuel Le Roy 141
Ladurie, Le Roy 141
Lagrange, Jacques 231
Leezenberg, Michiel 26
Lefebvre, Henri 46
Le Matin de Paris 156, 157, 159, 160, 166, 232
Le Monde 18, 21, 22, 112, 125, 131, 135, 136, 138, 140, 143, 146, 147, 148, 152, 153, 165, 166, 170, 174, 175, 221, 231, 251, 283, 330, 340, 356, 358, 360, 363
Lenin 309
Le Nouvel Observateur 18, 22, 120, 125, 126, 127, 139, 141, 145, 146, 157, 167, 168, 231, 232, 258, 266, 267, 305, 313, 327, 340, 341, 358, 359, 360
Levi-Strauss, Claude 46
L'Express 167
Libération 152, 155, 160, 161, 316, 317
Lilla, Mark 22, 57
Lindholm, Charles 206
Locke, John 106
Los Caprichos 58
Los Desastres de la Guerra 58
Lyotard, Jean François 225

Macey, David 23, 99, 177, 184
Madaule, Jacques 131, 140
Mahfuz, Necip 217
Mahon, Michael 23
Mallarmé, Stéphane 43

Manent, Pierre 174
Mao Çe-tung 158, 166, 222, 246, 320
Marcuse, Herbert 32, 52
Martin, Paul 159
Marx, Karl 39, 45, 46, 57, 106, 107, 108, 163, 171, 222, 236, 237, 305
Maschino, Dennis 283
Massignon, Louis 140, 264
Matzneff, Gabriel 112, 140
Mauriac, Claude 124, 185
McNay, Lois 47
Medea 190
Memmi, Albert 39
Merleau-Ponty, Maurice 239
Meryem (Hz.) 83
Mesudî, Abbas 275
Meşrutiyet Devrimi 103, 109, 110, 138
Metin-Defterî, Hidayet 148
Metin-Defterî, Meryem 104
Mevlânâ Celaleddin Rumi 204
Mignon, Sylvie 100
Mignon, Thierry 100, 118
Miller, James 22, 41, 57
Millett, Kate 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 168
Minc, Alain 221
Mirza, İrec 204
Moghadam, Nâsır 259
Montazeri, Ayetullah Hüseyin Ali 101
Mork, Gordon 83
Moullard, Claudine 151
Ms. dergisi 153
Muaviye 65, 85
Muhammed Bâkır-ı Meclisî 67, 68
Muhammed (Hz.) 65, 66, 82, 92, 116, 122
Muhammed (Maxime Rodinson) 134
Muharrem törenleri 64, 69, 71, 73, 76, 81, 90, 94
Murray, Stephen 204
Musa (Hz.) 83
Musaddık, Muhammed 104, 116, 126, 147, 148, 243, 257, 259, 269, 281
Mustafa Kemal 110
Mübarek, Hüsnü 217

Name-i Kanun-i Nevisandegan 231, 232
Narakî, İhsan 114, 125, 186, 187, 254
Nâsır, Cemal Abdül 86
Nâsırüddin Şah 71
Nation dergisi 223
Nebevî, İbrahim 186
Necefabadî, Nimetullah Salehi 92
Necefî, Ayetullah Maraşi 101
Nevruz 67
Nietzsche, Friedrich 16, 35, 37, 41, 43, 51, 55, 56, 60, 61
Nikaragua Devrimi 25, 29
Nikomakhos'a Etik 197
Nin, Anaïs 112
Nuri, Şeyh Fazlullah 103
Nussbaum, Martha 202

Odysseia 190
On Dört Masum 66
On İki İmam 66, 67
On İki İmam Şiiliği 66, 67
Osiris 69
Osman (Hz.) 65

ölüme-yönelik-özgürlük 30, 57, 60, 91
ölüme-yönelik-varlık 57
Ömer bin Sa'd 65
Ömer Hayyam 89
Ömer (Hz.) 65, 81
Ömer (Molla) 207
Özgürlük Hareketi 100
paidika 190, 191, 193, 194, 195, 196, 199, 201, 202
Paul, II. John (Papa) 139

Paydar, Pervin 104
Paykan, Mahmud Hayamî 275
Pehlevi, Eşref 251
Pehlevi, Gulamrıza 251
Pehlevi, Muhammed Rıza Şah 15, 59, 64, 104, 243
Pehlevi, Rıza Şah 71, 76, 85, 103, 104, 110, 111, 112, 249, 251, 253
Pelly, Sir Lewis 71
Perham, Bekir 106, 107, 231
Pharr, Suzanne 199
Pinel, Phillippe 41
Pinochet, Augusto 244
Platon 191, 192, 193, 194, 197, 202
Plutarkhos 201
Porter, Roy 49
Poster, Mark 180
Pottier, Eugène 347
Presbiteryenler 147

Quintilianus, Marcus Fabius 201

Rabinow, Paul 201
ravzahânî 68, 69, 74
Ravzatü'ş-Şüheda 68
Richard, Yann 73, 74
Richlin, Amy 50, 188, 191
Robespierre, Maximilien de 309
Rodinson, Maxime 21, 112, 134, 135, 136, 137, 138, 145, 146, 156, 169, 175, 176, 177, 219, 231, 232
Rousseau, Jean-Jaques 106

Saddam Hüseyin 219
Sade, Marquis de 58
Sa'dî (Şair) 204, 205
Safevi Şiiliği 89
Said, Edward 23, 87, 155, 180, 182, 183
Salamatyan, Ahmet 99, 100, 113, 118
Sappho 196
Sarshar, Houman 199
Sartre, Jean-Paul 24, 39, 45, 46, 85, 87, 133, 134, 135, 155, 177, 178, 239, 340
Savonarola, Girolamo 115, 146, 147, 255, 309
Schaub, Ua 34
Schimmel, Annemarie 205
Schopenhauer, Arthur 55
Sebbar, Leila 153, 168
Sedat, Enver 217, 258
Sedgwick, Eve 204
Sencabi, Kerim 100, 101, 102, 147, 259, 270, 272
Shakespeare, William 40
Shamisa, Cyrus 205
Shuster, Morgan 154
Signoret, Simone 24
sîne-zenî 68, 82
Siyâvûş 70
Sokrates 192
Soljenitsin, Aleksander 139, 225, 305
Soper, Kate 48, 50
Stalin 158, 293
Steel, Lola 155
Steiner, George 57
Stoler, Ann 38, 39, 50
Sultan Hüseyin Şah 67
Suvâşûn 70
Symposion 191, 192, 193, 194

Şah Tahmasb 66
Şaygan, Ali 147, 148
Şefik, Şahram 251
Şehid-i Cavid 92
Şehitlerin Bahçesi (Ravzatü'ş-Şüheda) 68
Şehnâme 70
Şeriati, Ali 64, 88, 89, 90, 91, 105, 108, 236, 264, 339
Şeriatmedari, Ayetullah Kazım 101, 106, 113, 116, 122, 174, 252,

339
Şeriatmedari, Hasan 113, 114

Taliban 207, 213, 215, 218, 222
taziye 62, 69, 70, 71, 72, 81, 83, 90
tekye 71
Telekanî, Ayetullah Mahmud 101, 139, 148, 150, 174, 281
Thomas Aquinas 55
Tinin Görüngübilimi 176
Torquemada, Tomas de 146, 176, 309, 337
Triki, Fethi 184
Triki, Rachida 183
Tudeh (Komünist) Partisi 281
Tudeh Partisi 93, 104, 105, 147
Tuke, William 41

Ullmann, Bernard 167
Ulusal Cephe 99, 100, 101, 102, 105, 118, 121, 129, 147, 259, 270, 272, 281, 303, 323, 325
Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları 56

Üveysî, Gulam Ali 275

Varlık ve Zaman 36, 91
Videla, Jorge 244
Voeltzel, Thierry 99, 106
Voltaire 305

Weber, Marianne 146, 175, 200
Weber, Max 21, 51, 341
Willis, Ellen 223

Yahudiler 119
Yezid 16, 59, 65, 69, 72, 75, 85, 89, 90, 91, 92
Yom Kippur 70
Young, Robert 183

Zeggar, Dalila 283
Zerdüştiler 119
Zeynep (Hz. Hüseyin'in kız kardeşi) 75, 82, 83
Zinn, Howard 220, 221, 222

Foucault ve İran Devrimi

1978-1979 yılları arasında, İran halkı, otoriter bir iktisadi ve kültürel modernleşme programı yürüten Rıza Şah Pehlevi rejimini devirdi. Ayetullah Humeyni'nin önderliğindeki militan İslamcı hizip; laik milliyetçilerin, liberallerin, solcuların yer aldığı rejim karşıtı başkaldırıya egemen oldu. İslamcılar için, Şaha karşı verilen mücadele Kerbela Savaşı'nı, Humeyni masum Hüseyin'i, Şah da onun can düşmanı Yezid'i simgeliyordu. Şahın zalim baskısı altında can veren protestocular, Hüseyin'in takipçileri gibi şehit sayılıyordu. Michel Foucault, 1978'de İran'ı iki kere ziyaret etmişti ve devrim hakkında heyecanla yazılar kaleme alıp konuşuyor, devrimi hiçbir şekilde eleştirmiyordu. Hayatı boyunca Foucault, sahihlik kavramını, insanların tehlike altında yaşayıp ölümle flörtleştiği durumlara, yaratıcılığın baş verdiği bu yerlere bakmak anlamında kullanmıştı. Yeni ufuklar açan akıldışılıkları yazılarında büyük bir tutkuyla savunmuştu. Ayetullah Humeyni'nin devrimci şahsiyetinde ve devrim esnasında onun peşinden giderek hayatlarını hiçe sayan milyonlarda, sınırları aşan böyle bir güç görmüştü. Bunun gibi "sınır" deneyimlerin yeni yaratıcılık biçimleri doğurabileceğini biliyordu, dolayısıyla devrimi hararetle destekledi. Bu, Foucault'nun devrimle ilk elden yaşadığı tek tecrübeydi ve Batılı olmayan bir topluma dair en kapsamlı yazı dizisini kaleme almasına yol açtı.

Foucault'nun İran Devrimine duyduğu ilgi, gazetecilik merakını aşıyordu. Yeni "Müslüman" tarzı politikanın sadece Ortadoğu için değil, aynı zamanda Fransız Devrimi'nden bu yana laiklikten yana politikalar güden Avrupa için de yeni bir "siyasal maneviyat" biçiminin başlangıcı olabileceğini yazdı.

Foucault'nun, İran Devrimi konusundaki yazıları İngilizce konuşulan dünyada pek bir tartışma yaratmadı zira on beş makalesinden ve söyleşisinden sadece üçü İngilizce olarak basılmıştır. Bu yazılar uzun bir eleştirel incelemeyle birlikte ilk kez bu kitapta bir araya getiriliyor. Bu çalışmada, Foucault'nun İran hakkındaki yazılarının aslında, yazarın, iktidarın söylemleri ve modernliğin tehlikelerine dair genel kuramsal yazılarıyla yakından ilintili olduğu öne sürülüyor. Ayrıca Foucault'nun İran deneyiminin, sonrasında yazdığı tüm eserlerde kalıcı etki bıraktığını ve 1980'lerde Foucault'nun yazılarındaki keskin dönüşte, İran serüveninin ve Şarkla alakalı kaygısının önemi olduğunu iddia ediyor.

Prof. Janet Afary, Santa Barbara'daki California Üniversitesi'nde din ve feminizm konularında ders vermektedir. Eserleri: *Sexual Politics in Modern Iran* (2009); *The Iranian Constitutional Revolution: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism* (1996).

Prof. Kevin B. Anderson, Santa Barbara'daki California Üniversitesi'nde sosyoloji, siyaset bilim ve feminist çalışmalar alanında dersler vermektedir. Başlıca eserleri: *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies* (2010); *Lenin, Hegel, and Western Marxism* (2010).

0950731 AVD

ISBN 978-605-4238-86-6

9 786054 238866

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEV