editör:
zekeriya
kurşun

orta doğu'yu kuran ideolojiler

2. Baskı

VADİ

Ortadoğu'yu Kuran İdeolojiler

Editör
Zekeriya Kurşun

VADİ



ORTADOĞU'YU KURAN İDEOLOJİLER
Editör: Zekeriya Kurşun

Vadi Yayınları: 337
Toplum Dizisi: 102
ISBN 978-605-5830-90-8

Yayın hakları:
© Vadi Yayıncılık, 2019

Yayın Yönetmeni: Bekir Cantemir
Yayına Hazırlayan: Erdal Kurğan
Tashih: Nuh Kapan
Son Okuma: Sibel Cantemir
Sayfa Düzenleme: DBY Ajans
Kapak Tasarım: Hüma Abay

1. Baskı: İstanbul, 2019
2. Baskı: İstanbul, 2020

İç Baskı/Cilt:
Mavi Ofset Basım Yayın Tic. San. Ltd. Şti.
Ziya Gökalp Mah. Süleyman Demirel Bulvarı,
İş Modern İş Merkezi B Blok Kat:1 No: B23
Başakşehir / İstanbul Tel: 0212 549 25 30
(Sertifika No: 45756)

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tümünün veya içeriğinin herhangi bir bölümünün yayıncının yazılı izni olmadan fotokopi dâhil, elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılması yasaktır.

Vadi Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş.
Yayıncılık Sertifika No: 31122
Muhittin Üstündağ Cad. No:11 Kadıköy/İstanbul
Tel: +90 216 428 11 02 Faks: +90 216 428 11 01
E-Posta: bilgi@vadiyayinlari.com.tr

www.vadiyayinlari.com.tr


VadiYayinevi

İçindekiler

- Giriş
  Ortadoğu'da Fikrî ve Siyasî Hareketlerin Serüveni 5
  Zekeriya Kurşun
- Bir İdeoloji Olarak İslâmcılık 15
  Ahmet Emin Dağ
- Bir Anka Kuşu: Arap Milliyetçiliği 71
  Mehmet Fahri Danış
- Bir Kurucu İdeoloji Olarak Türk Milliyetçiliği 121
  Burak Çalışkan
- İran Milliyetçiliği 151
  Riad Domazeti
- Kürt Milliyetçiliği 193
  Melahat Tok
- Ortadoğu'da Sol Hareketler: Baas, Nasırcılık ve Diğerleri 233
  Uğur Ovacıklı
- Yahudi Milliyetçiliği: Siyonizm 291
  Seda Özalkan
- Feminizm 331
  Sinem Karadağlı

Giriş
Ortadoğu'da Fikrî ve Siyasî Hareketlerin Serüveni

Zekeriya Kurşun

Her ne kadar "Ortadoğu" yerli bir kavram değilse de yerleşmiş olması ve bununla kadîm bir coğrafyanın ve medeniyetin yeni varislerinin ifade edilmesi bizi de bunu kullanmaya icbar etmektedir. Bu kitapta, İran dahil, Osmanlı sonrası Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da devlet kuran veya kurmaya teşebbüs eden ideolojiler tartışılacaktır. Dicle-Fırat, Nil havzaları ve İran'da gelişen eski medeniyetlerin akabinde İslâm Medeniyeti'nin yeşerdiği ve yüz yıl öncesine kadar büyük bir bölümü Osmanlı Devleti'nin egemenliği/nüfuzu altında olan coğrafyanın siyasî tarihi üzerine pek çok şey yazılmıştır. Ancak son iki yüz yılda bölgeyi şekillendiren ideolojik eğilimleri, siyasî tarihine zemin teşkil eden düşünceleri ve onların eylem analizini bir bütünlük içinde ele alan yeterli çalışmalar yapılmamıştır. Kuşkusuz elinizdeki çalışmanın kaynakları arasında yer alan pek çok bağımsız araştırmalar vardır. Ancak okuyucu çoğu kere bu araştırmalar üzerinden sadece bir konuya odaklanabilmekte ve bir bütünlük içinde coğrafyanın bugününü oluşturan ideolojik haritasını anlamaktan uzaklaşmaktadır. Diğer taraftan bu çalışmaların da her zaman yeni bilgi, belge, bulgu ve yorumlar ışığında güncellenmesi gerektiği bir gerçektir. Burada ele alınan ideolojik şekillenmeler 20. yüzyıl boyunca farklı isimler ile dünyanın çeşitli yerlerinde

de etkin olmuşlardır. Bu yüzden konuyu farklı bir tartışmaya taşıyan önemli bir soru akla gelmektedir: Kitap boyunca incelenecek ideolojilerin ne kadarı bu coğrafyanın ürünüdür?

Kabul etmeliyiz ki kadîm medeniyetler coğrafyasında asırlarca kesintisiz devam etmiş olan yerleşik/yerli İslâm kültürünün oluşturduğu fikrî ve siyasî yapı, on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren geri döndürülemez bir biçimde güdümlü bir değişime maruz kaldı. Bu değişim, her ne kadar bölgesel problemlere paralel gelişse de -birkaç istisna dışında-, İslâm toplumlarının kendi içindeki bir arayış ya da sorgulamadan ziyade, bölge dışı askerî, siyasî ve kültürel gelişmelerin etkisiyle ortaya çıktı.

Avrupa'da gelişen Rönesans, Reform, Aydınlanma, Sanayi İnkılabı, Fransız İhtilali ve sömürge hareketleri gibi birbirini besleyen süreçler, kıta çapında köklü siyasal, kültürel ve askerî değişimleri tetiklemekle kalmamış, Avrupa yükselişinin de önünü açmıştır. Bu karmaşık sürecin İslâm dünyasında ama daha önemlisi onu temsil eden Osmanlı coğrafyasında algılanması ve bu ilerleme karşısındaki tepkiler ve arayışlar, on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren farklı fikrî tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Avrupa'nın elde ettiği maddi üstünlük aynı zamanda ona askerî ve siyasal bir motivasyon sağladı. Bu durum dünyanın geri kalanına karşı sömürge hamlesi başlatmasına neden oldu. Kendine göre açık alan olarak belirlediği, zayıf, geleneksel yönetimler ile idare edilen bölgeler ilk hedefleri arasındaydı. Osmanlı Devleti ve etrafındaki Müslüman coğrafya ise "kolonyal aklın" ilgi alanına oldukça geç girdi.

Batı'nın yükselen gücü karşısında kendi konumunu yeniden belirleme arayışlarının zannedilenin aksine Osmanlı'da, daha 17 yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren başladığını söylemek mümkünüdür. Her ne kadar bu arayışların 1683 Viyana Bozgunu sonrası başladığı kanaati olsa da bu doğru değildir. Elbette bu bozgunun ardından gelen mağlubiyetler ve toprak kayıpları süreci hızlandıracak ve daha belirgin hale getirecektir. Ancak ilk iç tenkidin ve imparatorluk genelini etkileyecek olan idari düzenleme talebinin 1630'lu yıllarda *Koçi Bey Risalesi* ile gündeme geldiği hatırdan uzak tutulmamalıdır. Her ne kadar bu risale merkezden, saraya ya-

kın bir kimseden gelmiş ve içeriği doğrudan dışarıya yansımamış, kamuoyu ile paylaşılmamış olsa da imparatorluğun reforma duyduğu ihtiyacı ortaya koyması bakımından büyük bir önemi haizdir. Kuşkusuz bu yaklaşım ve anlayış, yavaş da olsa Osmanlı taşrasına ve diğer İslâm dünyasına da sirayet edecektir.

17 yüzyılda Batı'da var olan devlet ve yönetim tartışmaları ile paralellik arz eden bu *Risale,* esasında sultanların (IV. Murat ve Sultan İbrahim) nazarında da kabul görüp kısmen hayata geçirilmiştir. İçeriği bakımından oldukça kapsamlı olan *Koçi Bey Risaleleri*'nin (her iki sultana aynı risaleler sunulmuştur) esasında devlet ve siyaset felsefesi açısından çözümlemesinin yapılmaması ve sadece idari reform talep eden bir metin olarak görülmesi, ideolojik bir metin olarak değerlendirilmelerine de engel olmuştur. Koçi Bey'in *Risaleler*'inin, sultanların talebine binaen ortaya konulması belki de temel zaaflarıdır. Sultan'ın tasarruflarını yönlendirmede ve diğer devlet adamlarının fonksiyonlarını belirlemede başarılı olan metin, doğrudan Saltanat veya yönetim şekli veya devlet olma biçimi üzerinde bir fikir yürütmemektedir. Bu arayışların Avrupa'da gelişen ideolojileri besleyecek olan devlet fikri üzerindeki tartışmalar ile tarihî paralellik göstermesi oldukça anlamlıdır. Ancak daha sonra benzeri öneriler olsa da sürdürülememiş olması bu metinlerin ideolojik bir zemin oluşturmalarına imkan vermemiştir.

Diğer taraftan dünya telakkisini, ekonomik hayatını ve hatta düşünce biçimini şekillendiren askeri başarıların, mağlubiyete ve toprak kayıplarına dönüşmesi, Osmanlı Devleti'nde yeni fikrî arayışları da beraberinde getirmiştir. Bu ilk ıslahat veya dönüşüm taleplerinin temelinde askerî yenilgilerin önüne geçecek bir reform arayışının olduğu kuşkusuzdu. Ardından teknolojinin transferi, yeni düşüncelerin ithali ve eğitim alanındaki gelişmeler gelecekti. Söz gelimi Osmanlı'nın 1683'te Viyana'yı fethetme konusundaki başarısızlığı 1718'den itibaren Avrupa'daki topraklarının bir kısmından daha vazgeçmesini zorunlu hale getirdi. 1774'te Kırım'ın Rusya, 1798'de ise Mısır'ın Fransa tarafından işgal edilmesi sadece askerî birer gelişme olarak kalmadı; bilakis içerideki siyasal ve fikrî arayışları hızlandırdı. Kuşkusuz bu arayışlar da merkezden ve sistemin içinden gelen arayışlardı. Bu yüzden felsefî olmaktan ziyade pratik ihtiyaçlara cevap verecek reformları öngörüyordu. Yerli ara-

yışlar ve düzenlemeler yanında Batı'dan alıntılar başladı. Batıcı reformlar ile yeni ekonomik, siyasî ve askerî bir düzene geçiş hedeflense de bu reformlar, zaman içinde siyasî haritayı değiştirecek farklı arayışları da öne çıkardı.

Batı karşısındaki yenilginin sebepleri arasında, içeride bürokrasinin zayıf, ordunun ana omurgasını oluşturan yeniçerilerin giderek daha ehliyetsiz, otoritenin görece olarak daha etkisiz ve ekonominin de uluslararası rekabet konusunda yetersiz olması dikkat çekmekteydi. Bu unsurlar, Osmanlı coğrafyasındaki maddi gücü yeniden sağlayacak sihirli formülü bulmak üzere gündeme gelen fikrî arayışları hayatî bir ihtiyaç olarak ortaya çıkardı. 1800'lerin başından itibaren, bir yanda devlet reformlar yaparak sorunlarına çare ararken, Batı düşüncesinden etkilenen yeni bir iç muhalefet de doğdu. Buna paralel olarak, Avrupa kendi içindeki rekabet ve paylaşım kavgasını Osmanlı topraklarına taşımaya başladı. Fransızların Mısır'ı işgal etmelerinden birkaç yıl sonra İngilizler de neredeyse İstanbul'u işgal edecek girişimlerde bulundu. Bu gelişmelerin Osmanlı topraklarında ciddi travma etkisi yarattığı gibi, paradoksal bir biçimde Osmanlı aydınları da Batı ile daha yakından tanışmaya başladı. Osmanlı Devleti ve hinterlandı on dokuzuncu yüzyılda artık askerî işgaller, ekonomik imtiyazlar ve düşünsel etkiler ile Avrupa müdahalelerine maruz kaldı. Osmanlı taşrası uzun yıllar bu konuda sadece nesne olarak kalırken, İran'da da benzeri gelişmeler yaşandı. Özellikle kimi işgaller karşısında siyaseten ve uluslararası rekabet karşısında ekonomik olarak sıkışan İran'da da yeni arayışlar baş gösterdi.

Tabii olarak bu durum hem İran hem de Osmanlı sistemi içinde yeni bazı sınıfların doğmasına sebep olacaktır. Askerî modernleşmenin gereğine inanan teknisyen asker sınıfı, dünya ekonomisi ile ilişkiye girmiş olan tüccar sınıfı ve geleneksel değerleri, yönetim biçimini tartışan aydın sınıfı ortaya çıkacaktır.

Osmanlı Devleti için mutlak bir dönüşümü temsil eden Tanzimat Fermanı, Sultan Abdülmecid ve Sadrazam Mustafa Reşit'in II. Mahmut'tan devraldıkları birikimin bir sonucuydu. Bu ferman, imparatorluğun ömrünü uzatsa da nihai anlamda yetersiz kaldı. Tanzimat Dönemi'nin yol kazası sayılabilecek olan Islahat Fermanı

ise dış problemlerin içeriye yansımasıydı. Kırım Savaşı'nı sonlandıran Paris Anlaşması ve buna bağlı olarak Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletler topluluğundan sayılmasının bedellerini de içeren bu ferman, sadece gayrimüslimlere değil, aynı zamanda Müslüman unsurlara da etki ederek toplumda yeni ideolojik arayışları başlattı. Özellikle bu dönemin bürokrat aydınları daha sonraki ideolojik dönüşümü sağlayacak olan "ıslahat, meşrutiyet, hürriyet, din ve toplum" gibi kavramları tartışmaya başladı.

Diğer taraftan Osmanlı, bir Türk-Sünnî Devleti olsa da çok farklı etnik ve dinî yapılardan oluşmaktaydı. Toplum milliyetlerden değil, "millet" diye tanımladığı dinî inanç gruplarından meydan gelmekteydi. Bu durum, imparatorluğun ömrünü uzattığı kadar, kendi kimliklerini muhafaza edebilen farklı unsurların yeni bir akım olan milliyetçiliğin etkisine girmesini de kolaylaştırdı. İlk milliyetçi kıpırdanmalar Sırplar ve Rumlar arasında yükseldi. Tanzimat'ın çözüm olarak önerdiği "eşit teb'a" veya herkesi kuşatacak "Osmanlıcılık" fikri beklenen meyvesini veremedi.

Bütün bunlara rağmen gerek askerî modernleşme gerekse ekonomik çözüm arayışları gelirleri sınırlı ve tarım ekonomisine dayalı Osmanlı'nın coğrafyasına ağır geldi. Osmanlı'daki tezgâhlar Batı'nın fabrika üretimine mağlup oldu ve Osmanlı vilayetlerinin pazarları neredeyse Batılı malların istilasına uğradı. Aynı şekilde ülkeye getirilen bazı Batılı uzmanlar de çözüm üretemedi. Avrupa'da yetişip gelen Batılılaşmış aydınlar ise bürokratik tutuculuğu ve yerleşik yapıları aşamadı ya da bilginin transferini yapma ve adapte etmek yerine Batı kültürüne hayran "taklitçi aydınlar" haline geldiler.

Daha yerli düşünceyi temsil eden Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi aydınların başını çektiği Yeni Osmanlılar 1870'de herkesin temsil edileceği bir meclis öneriyordu. Onların zihninde padişahlığın kaldırılmasından ziyade parlamenter sisteme geçmek ve yapılacak reformlara sadık bir zemin yaratmaktı. Esasında anayasal monarşi talebi yönetimde ideolojik bir devrimi temsil ediyordu.

Nitekim Yeni Osmanlıların rüyasına gidecek yol art arda yapılan darbeler ile açıldı. 1876'da II. Abdülhamid'in tahta çıkmasını anayasa ve meclisin açılması takip etti. Ancak II. Abdülhamid, Osmanlı-Rus savaşı nedeniyle anayasayı ta'til ederek meclisin oturumlarını

ertelemesi yeni bir ara dönem yarattı. II. Abdülhamid her ne kadar meclisi –sözde geçici ama süresiz- kapattı ise de Şurây-i Devlet'i (Danıştay'ı) bir meclis gibi çalıştırıp II. Mahmut'tan beri sürdürülen reformları daha da ileriye taşıdı. Otoriter bir reformcu tavrıyla okullar açtı, devletin iflas eden maliyesini kısmen düzlüğe çıkardı, askerî yatırımlar yaptı. Bütün bu yapılanlar sadece devletin merkezinde değil, taşrasında da önemli yankılar buldu.

Buna rağmen aynı dönemde imparatorluğun taşrasında ama özellikle Beyrut merkezli (Suriye vilayeti) Arap ıslahatçı grupların ortaya çıkışı, Ortadoğu'da ileride güçlenecek ayrılık düşüncesinin ilk ayak sesleriydi. Kuşkusuz bu gelişmede söz konusu bölgelerde faaliyet gösteren misyoner okulları ve misyonerlerin büyük etkisi oldu.

Protestanların himayesindeki Butros el-Bustani, İbrahim Yazıcı, Faris Şidyak gibi Arap aydınların başını çektiği ilk Arap reformistleri (sonra milliyetçileri) dil ve edebiyat üzerinden bir ihya hareketi başlatıp kamuoyu arayışına girmişlerdi. İstanbul'daki merkezi otorite, taşra eyaletlerindeki siyasi çözülmeyi -en azından Müslümanların çoğunlukta olduğu coğrafyalarda- durdurmak için İslâm birliği idealini öne çıkardı. Bu aynı zamanda buralarda nüfuz arayan yabancı güçlere de bir mesaj teşkil ediyordu. Aslında bu yaklaşım hem Yeni Osmanlıların önemli kesiminin fikirlerine hem de 1876 yılında ilan edilen anayasanın ilk maddelerinin ruhuna uygundu. II. Abdülhamid ile özdeşleşen politikalar sayesinde bu konuda önemli ölçüde başarı gösterilerek çeyrek asır boyunca devletin siyasî birliği ve bütünlüğü (yaşanan toprak kayıpları hariç) sağlandı. Ancak bir taraftan yaşanan toprak kayıpları, diğer taraftan eğitilmiş kesimin yeni ve acil çözüm arayışları İmparatorluk sathında farklı siyasi arayışlara sahip grupların ortaya çıkışını engelleyemedi.

Anayasayı yeniden yürürlüğe koymak ve Osmanlı Devleti'nin kaybettiği eski gücünü ihya etmek maksadıyla orya çıkan Jön Türkler ve takipçileri İttihatçılara paralel olarak, Arap, Arnavut, Kürt veya diğer unsurların aydınları arasında da pek çok yeni fikir hareketleri ve oluşumlar meydana geldi. İlginçtir, benzeri gelişmeler sadece Osmanlı coğrafyasında değil, Orta Asya Müslümanları ve İran'da da yaşanmıştır. Özellikle İran'da meşrutiyetin ilan edilmesi ile Os-

manlı'daki II. Meşrutiyet hareketleri hem zamanlama ve hem de sebep-sonuçları bakımından birbirine oldukça benzemektedirler.

Bu kitaptaki farklı bölümlerin amacı ne Osmanlı Coğrafyasında ve ne de diğer İslâm toplumları arasındaki fikir hareketlerini doğrudan incelemek değildir. Zira bu konuda pek çok çalışma yapılmıştır. Bu yazıların amacı Osmanlı sonrası İran, Merkezî Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da oluşan ideolojik altyapıyı irdelemektir. Kuşkusuz bölgedeki bu yeni gelişmeler dünyadan bağımsız düşünülmemelidir. Özellikle 19. yüzyılda yaşanan gelişmeler, bölge üzerindeki uluslararası rekabet ve I. Dünya Savaşı'nın sonuçları ideolojik oluşumlarda başat rol oynamışlardır. Ancak bölgesel iç dinamikler, toplumsal yapılar dikkate alınmadan ve ayrıca bölgenin tarihî ve İslâmî geçmişi yok sayılarak hiçbir ideolojik yapılanmayı anlamak mümkün olmayacaktır. Dış tesirler ve ithal ideolojiler bile bölgenin şartlarına adapte olmuş ve yeni bir şekil almıştır. İslâmcılık ideolojisi yeni olduğu kadar bu bölgedeki sosyalizm veya milliyetçi ideolojiler de çıktıkları kaynaklardan oldukça farklılaşan bölgesel özellikler gösterirler. Üstelik birbiri ile çelişseler bile toplumsal özelliklerden dolayı yer yer aynı sonuçları doğurmaktadır. Bu coğrafyada ideolojilerin toplumsal yapılardan, geçmişten ve dinî anlayışlardan bağımsız düşünülmesi ya da incelenmesi mümkün değildir.

Sözgelimi, İslâmcılık, modernite karşısında hem ontolojik hem de epistemolojik bir karşı duruşu temsil ederken politik çağrışımları da ihmal etmemektedir. Mesela Mehdi hareketi, Senusîler gibi sadece emperyalizme karşı eylem geliştiren ve İslâmcı nitelemesine uygun hareketler lokal olsa da geniş Müslüman kitleler arsında yeni bir arayışın da motivasyonu olmuşlardır. Aynı şekilde Cemaleddin Afganî ve takipçileri ya da Mehmed Akif'in fikirlerinde belirginleşen İslâmcı kaygı, Kuzey Afrika'dan Hint alt kıtasına, Rusya steplerinden Sudan çöllerine kadar büyük bir coğrafyayı mobilize edebilmiştir. Ancak I. Dünya Savaşı'nın icbar ettiği rejimler ve onu besleyen ideolojilerin baskıcı tavrı bu İslâmcı kaygıları yok etmese de neredeyse üç çeyrek yüzyıl ertelemiştir. Afganistan'ın Sovyetler Birliği tarafından işgalinden sonra yeni bir evreye giren İslâmcılık, 21. yüzyılın şafağında Ortadoğu ve Kuzey Afrika için yeni bir imkânı ifade edip etmediği tartışmalarını da beraberinde

getirmiştir. Türkiye deneyimi dışarıda tutulursa özellikle Arap Baharı sürecinden itibaren yaşananlar, İslâmcılık ideolojisinin yeniden muhasebesini zorunlu kılmaktadır. Elbette buradaki muhasebe tarihsel sürecin yanında İslâmcılık ideolojisinin bizzat kendi deneyimi üzerinde de olacaktır. Hangi sonuç çıkarsa çıksın Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da bundan sonra İslâmcı ideolojinin sürekli tartışılacağında kuşku yoktur.

Diğer taraftan bu coğrafyada milliyetçi düşüncenin yükselişi, bir başka güzergâhı işaret etmektedir. Türk, Arap, Kürt ve Fars/İran Milliyetçiliği, bir taraftan Avrupalı güçlerin hegemonyasına karşı birer karşı duruşu simgelerken, diğer taraftan da modernleşmenin yerli uygulayıcılığını temsil etmektedir. Bu ideolojiler modernitenin salt teknolojik-ekonomik değil, aynı zamanda politik ve kültürel/epistemik üstünlüğüne de iman etmektedirler. Tüm milliyetçi retoriklerde bu nokta ortaktır. Bu bağlamda modernleşme paradigmasını verili kabul eden milliyetçilikler, kendi içlerinde farklılıkları da barındırabilmektedir. Örneğin, Türkler arasında milliyetçilik düşüncesi iki ayrı coğrafya ve topluluk içerisinde gelişim göstermiştir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren hem Osmanlı Türkleri hem de Türkistan Türkleri dünyadaki gelişmelerden etkilenip Türkçülük bağlamında milliyetçi görüşler üretirken; iki toplumun Türkçülüğe yaklaşımı farklı bağlamlarda gelişim göstermiştir. Türk milliyetçiliği, Osmanlı Türkleri arasında etnik kimliğe dayalı bir milliyetçilikten ziyade zayıflayan devletlerini kurtarma umudu olarak görülmüşken; Türkistan Türkleri ise Türkçülüğü kimlik oluşturma ve aidiyetlerini ispat etmek için bir gereklilik olarak görmüşlerdir.

Yahudi milliyetçiliği olan Siyonizm bölgede istisnaî bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. İsrail'in ortaya çıkışı ve yaşanan bunca savaşlara rağmen bölgenin geçmişinde antisemitizmin olmaması ve Müslümanlar nezdinde Museviliğin reddedilmemesi bu ideolojiye bile bir alan açmıştır. Siyonizm, diğer etnik milliyetçiliklerden farklı olarak emperyalizme karşı duruşu değil, küresel hegemonyanın bir temsilcisi olarak Ortadoğu'da varlığını sürdürmektedir. Geleneksel Yahudiliğin tüm itirazlarına rağmen siyasi Siyonizm, Museviliğin birçok kabulünü politik birlik adına bir tarafa bırakmakta, Yahudi ulus-devletini varoluşsallığının merkezine koymaktadır.

Milliyetçiliği gerici bir ideoloji olarak okuyan Sol/Sosyalist gelenek ise, milliyetçiliğin modernliteyle kurduğu ilişkiden farklı bir ilişki biçimi geliştirmemiş, bir taraftan küresel emperyalizme karşı dururken diğer taraftan da modernleşmeyi Ortadoğu halklarının tek kurtuluş yolu olarak kabul etmiştir. Ortadoğu'da yer yer milliyetçi retorikle sosyalist söylemin iç içe geçtiği bu gelenek, aynı zamanda kendi içerisinde de düşman kardeşleri –Baas hareketinde olduğu gibi- ortaya çıkarmıştır.

Post-ideolojilerin gündeme oturduğu bir zamanda, klasik kimlik siyasetinin ötesinde yeni ideolojik gündemler de gün yüzüne çıkmakta ve Ortadoğu'yu etkilemektedir. Bu bağlamda Feminizm de Ortadoğu'da toplumsal örgütlenme ve siyaset üretme biçimlerinden biri olmaya adaydır. 21. yüzyılın başında sadece söylemden ibaret olan feminist yaklaşımlar, gün geçtikçe kendi dilini bulmaya doğru yol almaktadır. Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da toplumsal cinsiyetin bir gerçeklikten ziyade bir sorun olarak tartışılması sürdüğü müddetçe de feminizm hareketleri de tartışılacaktır. Ancak diğer yerleşik ideolojilerle karşılaştırıldığında, feminizmin Ortadoğu'da derli toplu bir politik ve kültürel dil yakalayabilmesi için önünde hala uzun bir yol bulunmaktadır.

Bir İdeoloji Olarak İslâmcılık

Ahmet Emin Dağ

Giriş

Tamamına yakını Müslüman halklardan oluşan Ortadoğu'da "Müslüman" kelimesi ile "İslâmcı" kelimesi arasında nasıl bir nitelik farkı bulunduğu konusu halen süre giden bir tartışmadır. Bu konudaki felsefi tartışmalar bir yana "İslâmcılık" kelimesinin modern dönemle ilgili olduğunu ve günümüzdeki "Siyasal İslâm"tamlamasının bir takım hareket ve şahsiyetleri tanımlamak üzere geliştirildiğini belirtmek gerekir. Bu isimlendirme, siyasal birtakım amaçlar elde etmek üzere mücadele veren Müslümanlar ile sıradan Müslümanlar arasındaki ayrımı belirtmek için fonksiyonel bir kavramdır. Bu bölümde "İslâmcılık" tabiri ile kastedilen temel mana bu "siyasal mücadele" özelliği ile ilgilidir.

İslâmcılık akımı ve söylemi, İslâm'ın bizzat kendisi ile ilgili bir arayıştan daha çok, son iki yüz yılda Batı ile yaşanan dengesiz rekabet koşullarında ortaya çıkmış siyaset öncelikli bir anlayışı temsil eder. Batı için daha zengin ve güçlü bir dönemi müjdeleyen modernleşme çağı, Müslümanların coğrafyası açısından büyük ölçüde askerî mağlubiyetler ve iç sorunları tetiklemiştir. Bu nedenle düzeltilmek istenen şey esas itibarı ile devletin gücü ve yeniden eski zafer dolu görkemli günlerine döndürülmesi olmuştur.

Bunu yaparken İslâmcı düşüncenin temel hedefi, gelenek ile modernliği bir şekilde uzlaştırmaktı. Böylece geleneğin vazgeçilmez unsurlarını ve inanç ile ilgili bölümlerini korumaya çalışırken, modernizmin getirmiş olduğu yeni koşulları bir şekilde bunlarla birleştirmeye çalıştı. Nihayetinde Gelenek, Batı ve Modernite üçlüsünden alınan ödünç ilkeler bir potada eritilerek İslâmî bir aktivizm oluşturuldu.

On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış ve modernizme karşı düşünsel ve fiili mücadele etmiş bir akım olan İslâmcılık, hem ilk defa ortaya çıktığı dönemde hem de bugün ortak bir isimle nitelenen ama birbirinden tamamen farklı grupları kastetmektedir. İslâmcılık ortak ismi her birini ortak bir şemsiye altına topluyor gibi görünse de kendi aralarında kolektif bir birliktelik ve ortak bir yöntem söz konusu değildir. Hatta kimi zaman birbirlerine zıt fikirleri dahi savunabilmişlerdir.

Tarihî Arka Plan

Tarihî süreç göz önüne alındığında düşünsel yönden İslâmcı hareketlerin üç dönemsel karakteri olduğu söylenebilir. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki *birinci nesil* İslâmcıların ve İslâmcılığın temel kaygıları Batı karşısında İslâm'ın üstünlüğünü ispatlama ve gerçekleştirme şeklinde gelişmişti. Bunlara göre Batı'da var olan ve olumlanan değerler aslında asırlar öncesinden itibaren İslâm'ın kendisinde zaten var olan değerlerdir. Bu nedenle bunlar yeniden diriltildiğinde Batı'nın ele geçirmiş olduğu askeri ve siyasal üstünlük sona erecektir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın ilk yarısında yetişen *İkinci nesil* İslâmcı düşünürler ise farklı olarak siyasi mesajlara ve siyasal örgütlenmeye vurgu yapmışlardı. Yeni oluşmaya başlayan yerli seküler kültüre ve yabancı işgaline karşı mücadeleyi öne çıkaran söylemlere sahiptiler. İlk örgütsel yapılar da bu dönemde ortaya çıkmıştır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan *üçüncü nesil* denilebilecek İslâmcılarda ise yeniden İslâmî diriliş ağırlıklı bir mücadele söylemi öne çıkmaktadır. Günümüze kadar uzanan bu anlayışta, siyasal mücadele ile birlikte öze dönüş de hedeflenirken, sivil mücadelenin yanı sıra kimi silahlı örgütler de ortaya çıkmıştır.

İslâmcılık akımının sahip olduğu modernist karakter, kendisini önceki asırlarda ortaya çıkmış diğer "ıslahatçı" girişimlerden ayıran en temel özelliklerden biridir. Dönemin koşulları gereği on dokuzuncu yüzyıl boyunca "ilerleme" (terakkî) fikrine aşırı vurgu yapan İslâmcılık, önceki dönemlerdeki "var olanı koruma" amaçlı hareketlerden farklı olarak ilerlemeci ve değişimci bir anlayış olarak belirdi. Bu nedenle "şura", "adalet", "azınlık", "özgürlük" vb. kavramlar İslâmî olandan daha ziyade, İslâmcıların yeniden ürettikleri anlamlarıyla ve özellikle de Batı ile uyumlu manalarıyla tedavüle sokuldu. Dolayısıyla, Batı'nın birçok fikri ya İslâmcılaştırıldı ya da aslında İslâm'ın kendisinde var olan değerler olarak lanse edildi.

İslâmcı anlayışın gerçekleştirmeyi savunduğu temel kavram "İslâm Birliği" (Batılılara göre: Panİslâmizm) düşüncesidir. Geçmişten bugüne ümmetin içinde bulunduğu koşullardan kurtuluşun en önemli formülü olarak görülmüş ve tüm halkların ortak bir halifenin yönetimi altında birleşmesi hedeflenmiştir. İslâm Birliği fikri[1] en fazla ve resmi olarak II. Abdülhamid döneminde benimsenip uygulandığı halde, İslâmcılar ile dönemin yönetimi arasında rekabetin kendini hep muhafaza etmesi de ayrı bir çelişkidir. II. Meşrutiyet sonrası kurulan İttihat ve Terakki iktidarları döneminde her şey serbestçe yazılıp konuşulsa da bu kez İslâm birliğinin siyasal zemini ortadan kalktığı için Osmanlı Müslüman unsurları arasında milliyetçi akımlar daha baskın hale gelmişti. İmparatorluğun dağılmasından sonra da ortaya çıkan Ortadoğu'nun her bir bölgesinde farklı İslâmcı akımlar da doğmuştur.

Tarihsel olarak Ortadoğu coğrafyasında İslâmcılığın üç evrede oluştuğunu söylemek mümkündür. Hazırlayıcı koşullar bağlamında, Şeyh Veliyullah Dehlevi (1703-1762) İslâm dünyasının doğu ucunda, Osman dan Fodio (1754-1817) İslâm dünyasının batı ucunda ve Muhammet bin Abdülvehhab (1703-1791) ise tam merkezinde yaklaşık aynı dönemlerde alternatif İslâmcı arayışlarla ortaya çıktığında farklı etkilerle sonraki döneme kapı aralamıştılar. Uzak köşelerdeki bu arayışlara ilave olarak, aynı sıralarda Osmanlı başkentinde de Batı karşısındaki askeri ve ekonomik gerileme se-

1 Kemal H. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, İstanbul, 2013, s.19-26.

bebiyle Saray merkezli farklı arayışlar başlamıştı bile. Yine benzer şekilde Mısır'da da Napolyon işgali (1798) sonrası Mehmet Ali Paşa yönetiminde benzer bir modernleşmeci arayış gözleniyordu.[2]

Batı'nın sadece askeri etkisinin değil, fikirsel etkilerinin de ağır biçimde hissedildiği bu dönemde Osmanlı sarayındaki resmi çabaları bir kenarda tutmak kaydıyla, iki yönlü tepkisel hareketler oluştuğu söylenebilir. Birincisi, modernizmin askeri işgallerle somutlaşan fizikî müdahalelerine karşı yine *askerî karşı koyuşlar* (Cezayir'de Emir Abdülkadir gibi) ve ikincisi de Batı'dan gelen yıkıma yönelik *düşünsel karşı koyuşlar* (Cemalettin Afganî gibi) idi. Fikrî boyuttaki İslâmcılık çoğunlukla bu ikincisinden doğup, büyümüştür.

Batı karşısında alınan askeri yenilgiler ve yaşanan dönüşüm baskısı, Müslüman toplumların özgüvenini sarsmakla kalmamış, bu yitik özgüveni diriltmeye çalışan ve kurtuluş reçeteleri sunan hareketlere olan susamışlığı getirmişti. Belki de Cemalettin Afganî (1838-1897)[3] ve öğrencisi Muhammed Abduh'u (1845-1905)[4] çağdaş İslâm düşüncesinin oluşumunda anahtar isimler haline getiren temel unsur, o sıralarda Müslüman toplamların Batı'ya karşı ihtiyaç duyduğu mücadeleci yaklaşımı yüksek sesle dillendirmeleriydi. 1880'li yıllarda Afganî'nin çıkardığı *Urvetü'l-Vuska* dergisi[5] çerçevesinde fikirlerini yayan ikili, dergiyi on sekiz sayı çıkardıktan sonra İngiltere'nin baskısıyla kapatmış olsa da kurulmuş olan iletişim ağı sayesinde Avrupa'dan İstanbul'a, Mısır'dan Hindistan'a kadar birçok bölgeye fikirlerini ulaştırmıştı bile. Derginin mesajı, içtihat kapısının açılması ve hurafelerden arındırılmış Kur'an temelli bir iç yapı kurulması, yönetimde şuranın esas alınması ve nihayetinde sömürgeciliğe karşı mücadele verilmesi idi. Bu iki düşünürün ürettiği temel tez Osmanlı'nın da sağlamaya çalıştığı İttihâd-ı İslâm yani İslâm Birliği siyaseti ile örtüşen nitelikler taşıyordu. Nitekim, bir ara İstanbul'a gelen Afganî, Sultan II. Abdülha-

2 Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988, s. 553-570.

3 Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar*, İstanbul, 2015, s. 31; John Esposito ve John Donohve, *Değişim Sürecinde İslâm*, İstanbul, 1991, s. 24-29.

4 Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, İstanbul, 1991, s. 362; Büyükkara, *a.g.e.*, s. 32; Esposito, *a.g.e.*, s. 30-33.

5 *Urvetü'l-Vuska*'nın Türkçe tüm nüshaları için bkz: *El-Urvetül Vuska 1884*, İstanbul, 1987.

mid ile İslâm birliği konusunda örtüşen fikirleri nedeniyle himaye görmüş ama Nübüvvetle ilgili gayri İslâmî görüşler nedeniyle diğer ulemadan gereken ilgiyi görmediği gibi Sultan'ın nazarından da düşürülmüştü. Muhammed Abduh ise her ne kadar Osmanlı Eyaleti olan Mısır'da yetişen bir entelektüel olsa da bu tarihlerde İngiliz işgalinde olan bir yerde fikirlerini yeşertiyordu.

Kısa ömürlü olsa da *Urvetü'l Vuska* kapatıldıktan sonra benzer çizgide İstanbul'da *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad,* Cezayir'de *eş-Şaab*, Tunus'ta *Mecelletü'l-Zeytuniyye*, Mısır'da *el-Menâr*, Hindistan'da *Tercüman-ı Kur'an* gibi birçok İslâmcı dergi çıkarılmaya başlandı. Tirajları az da olsa bu dergiler sadece çıktıkları yerlerde kalmıyor, aynı zamanda birçok yere ulaşarak geniş bir etki alanı oluşturuyorlardı.

Modern Ortadoğu'daki İslâmcı düşünce ve hareketlerin yükselişi her bir ülkede farklı süreçler ardından geldiğinden, bunlara yakından bakılması genel görüntünün anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Türkiye'de İslâmcı Hareket

İslâmcılık düşüncesinin doğum yeri, dönemin ilim ve fikir merkezi durumundaki İstanbul idi. Batılı araştırmacılar her ne kadar Afganî ve Abduh'u öne çıkararak Mısır merkezli bir eğilimde olsalar da bu iki düşünürden önce Tanzimat düşünürlerinin bazılarındaki İslâmcılık fikirleri modern döneme ilişkin ilk arayışlar olarak nitelenebilir. İmparatorluğun şahsında aslında tüm İslâm dünyasının sorunlarına çözüm arayan Osmanlı aydınlarının önemli bölümü, Afganî'den daha az olmayan bir gayretle, İslâmcı çözümler üretmiştir.

İslâm birliğini belki de ilk kez ve uzun boylu biçimde konu edinen Esad Efendi'nin 1872'de Mekke'de yayınladığı *İttihâd-ı İslâm* adlı eseri kendi çağdaşları içinde literatürün dikkat çeken çalışmalarından biriydi. Yine aynı dönemde Samipaşazâde Sezai, Müslümanların birliği hakkında yazılar yazan kalemlerden biri olarak öne çıkıyordu.[6]

6 Karpat, *a.g.e.*, s. 195-196.

Nitekim, bu dönem aydınları içinde öne çıkan, Namık Kemal (1840-1888) ve Ziya Paşa (1825-1880) gibi isimler devlet eliyle yürütülen modernleşme sürecinde yaşanacak bir kimlik kaybına karşı İslâm'ı en önemli güvence olarak görmüş ve savunmuştu. Siyasal çözüm olarak parçalayıcı ırk kavramı yerine, bütünleyici "İslâm Milleti" fikrini üreten bu aydınlar, bilim konusundaki tartışmalarda da Batı'ya meydan okudular.[7]

Ama bu dönemin aydınları için siyasal sorunlar daha öncelikliydi ve İslâm'ın birliği, imparatorluğu bir arada tutacak yegâne tutkal idi. Bir sonraki kuşağın en önemli yayınlardan biri aynı isimle *İttihâd-ı İslâm* (İslâm Birliği) olarak Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914) tarafından çıkarılan haftalık dergi olacaktır. Dergi dönemin İslâmcı düşünce ve yazarları için tam bir okul rolü oynamıştı.[8]

Osmanlı söz konusu olunca, modern dönemdeki İslâmcı aydınlar arasında "medrese kökenliler" ile "modern eğitim kurumlarında tahsil görmüş olanlar" ayrımı çok belirgin değildir. Günümüzde "ulema" ve "aydın" ikilemi olarak ortaya çıkan olgunun net çizgilerle ayrışmadığı, on dokuzuncu yüzyıl koşullarında medrese kökenli biri olarak Musa Kazım (1858-1920), dinî birikimi sayesinde ilk dönem İslâmcı düşünürlerin ihtiyaç hissettikleri argümanları, İslâm ile Batı arasında karşılaştırmalar yaparak ve İslâm'ın Batı'dan üstün olduğu tezi üzerinde durarak fazlasıyla vermişti. Bunun yanında Said Halim Paşa (1863-1921) siyasi kimliği nedeniyle Batı felsefe ve siyasetine diğer İslâmcı aydınlardan daha sistemli eleştiriler getirirken, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyasi* adlı eseri ile tüm Batıcı eğilimlere rağmen İslâm'ın halen en güçlü siyasal alternatif olduğunu ve en üstün nizam olduğunu savunmuştu.[9]

Aynı sıralarda, *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad* gibi dergiler, birçok İslâmcı fikir adamının düşüncelerini yayması konusunda öncü rolü oynamışlardı. Bu iki derginin de yazarı olan İskilipli Mehmet Atıf (1875-1926), Osmanlı'nın dağılma sürecinde İslâmî çözümün sözcülerinden biri olurken, çağdaşı olan Baban-

7 Azmi Özcan, "İslâmcılık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 23, İstanbul, 2001, s. 60-67.

8 İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi (Temel Metinler)*, İstanbul, 2001, s. 51-80.

9 *A.g.e.* s. 109-172.

zade Ahmed Naim (1872-1934) İslâm'ın modern dünyada en geçerli düzen olduğunu savunarak, din ile devlet işlerinin ayrılmasına karşı çıkanların başında geliyordu.

Bu dönemde Mehmed Âkif Ersoy (1873-1936) da İslâmcı düşüncelerini edebî biçimde ifade eden en güçlü sözcülerin başında gelmektedir. Afganî ve Abduh'a büyük bir hayranlık duyan Akif, *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad*'daki yazılarında İslâm birliğinin hararetli savunucusu oldu.[10] Dönemin söylemine uygun olarak, 'istibdat rejimi' olarak nitelediği saltanata karşı çıkan ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Cumhuriyet'in kurulmasını destekleyen Akif, daha sonra yeni kurulan rejime de muhalefet ederek Mısır'a yerleşmiştir.

Benzer şekilde Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) dönemin birçok İslâmcı düşünürü gibi bir Abdülhamid karşıtı olsa da sonrasında gelen İttihat Terakki ve Cumhuriyet dönemlerinde büyük hayal kırıklığı yaşayanlardandır. O dönemde İslâm'a yönelik en ağır eleştirilerden biri olan "ilerlemeciliğin önünde engel olduğu" yönündeki suçlamaları ilmî biçimde ele alan Yazır, İslâm'ın aslında ilerlemenin muharrik gücü olduğunu savunmuştur.

İslâmcı düşünürlerin söz konusu dönemde en çetrefilli tartışma konularından biri olan "akıl-iman, bilim-din" gibi kavramsal ilişkilendirmelere dair temel tezler geliştirmeleri gerekiyordu. Bu tezleri dillendirenlerin başında İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) gelmektedir. İslâm siyaset felsefesi üzerine yazılar kaleme alan İzmirli'nin koyu bir hilâfet savunuculuğu yanında, çağdaşı olan Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) de İslâm'ın modernist fikirlere karşı savunulmasında kendi döneminin ötesine uzanan eserler yazmıştır.

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1865-1954) dönemin önemli fikir dergisi *Beyanü'l-Hak*'taki başyazarlığı sırasında İslâmcı fikirlerini yayarken, Teali İslâm Cemiyeti'nin kuruluşuna giden yolda Cemiyetü'l-Müderrisin başkanlığı da yapmış ve dönemin önde gelen uleması ile çalışmıştır.[11] Çalkantılı hayatı boyunca birçok oluşumun içinde yer alan Said-i (Kürdî) Nursi (1877-1960) de defalarca

10 *A.g.e.*, s. 257-322.
11 *A.g.e.*, s. 571-606.

tutuklanıp serbest bırakılma sürecinde, geride geniş bir külliyat ve takipçi bırakmıştır.[12]

İslâmcı düşünce adına "fetret devri" denilebilecek bir dönemi ifade eden Cumhuriyet'in ilk çeyrek asrından sonra yeni bir İslâmcı söylemin üretilmesi için 1950'lerin sonundaki tercüme hareketlerine kadar beklenecektir. Ancak bu süreçte, önceki nesil İslâmcı tüm müelliflerin çabaları bir şekilde tedavülden kalkmışken, bir şekilde Kur'an eğitimine odaklanan Süleyman Hilmi Tunahan gibi bazı gelenekçilerin çalışmaları da sürmüştür.[13]

Cumhuriyet'in erken devrilerinde, bugünkü anlamıyla örgütlü bir İslâmcı karşı koyuş olarak başlamasa bile, dine güçlü referanslarla düşünsel muhalif bir ses olarak Necip Fazıl Kısakürek ve 1943'te çıkardığı *Büyük Doğu Dergisi* İslâmî söylemi yeniden dillendiren ilk örneklerdendi.[14] Kısakürek, özellikle seminer, konferans ve yayıncılık faaliyetleri ile şehirli ve nispeten eğitim seviyesi daha yüksek kesimlere hitap ediyordu. Tunahan ve benzerleri ise vaaz ve mektuplar ile daha çok Anadolu'nun kırsal halk kesimi arasında etkisini sürdürüyordu. Bu süreçte tasavvuf geleneğinden gelerek daha modern cemaat formatına dönüşen bazı hareketlerin İslâmcılık düşüncesinin gelişimindeki etkileri de unutulmamalıdır.

Cumhuriyetin ilk dönemindeki devrimci şokların atlatılması ile birlikte yeniden ayakları üzerine kalkmaya çalışan İslâmcı düşünce, İkinci Dünya Savaşı koşullarında kendine uygun bir fırsat yakaladı. Nurettin Topçu'nun 1939'da çıkardığı *Hareket Dergisi* ve Şemseddin Yeşil'in 1947'den itibaren neşrettiği *Hakikat Yolu*, Osman Yüksel Serdengeçti'nin aynı tarihlerdeki *Serdengeçti,* Eşref Edib'in 1948'de yeniden yayımlamaya başladığı *Sebilü'r-Reşad* dergisi, Lütfullah Baydoğan'ın 1948'den itibaren çıkardığı *Müslüman Sesi* dergisi gibi örnekler o dönemin dikkat çeken İslâmcı düşüncenin sözcüleri olmuşlardır. Bunlar, bir yandan geçmiş ile gelecek nesiller arasındaki bağı kurarken, özellikle yeni bir İslâmcı neslin kendi ayakları üzerinde durması yolunda da önemli taşlar döşe-

12 Alparslan Açıkgenç, "Bediüzzaman Said Nursi", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, c. 10., İstanbul, 2015, s. 13-30.

13 Büyükkara, *a.g.e.*, s. 137-147.

14 Ali Erken, "Türkiye'de İslâmi Diriliş Hareketleri", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, 2015, c. 9, s. 75.

mişlerdir. Nitekim bu çabalar sonuç vermiş, bu dönemde yetişmiş düşünürler arasından Cemil Meriç (ö. 1987), Fethi Gemuhluoğlu (ö. 1977), Sait Cekmegil (ö. 2004), Nuri Pakdil ve Sezai Karakoç gibi İslâmcı aydınlar ortaya çıkmıştır.[15]

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında yaşayan İslâmcı önderlerin bir bölümünün yoğunlaştığı temel alan, toplumda davet ve eğitim çalışmaları ile belirli bir taban oluşturmaktı. Sonraki yıllarda belirginleşecek diğer bir kısmı ise siyasal parti veya devrimci yöntemlerle doğrudan yönetimi ele geçirip İslâm devletine gitmeyi ummaktaydı.

1950'den itibaren Adnan Menderes'in iktidar yılları, sistemli bir İslâmcı hareket çıkaramamış olsa da İslâmcı düşünürler açısından olumlu bir dönem olmuştur. Türkçe okunmak zorunda bırakılan ezanın yeniden aslına döndürülmesi ve İslâmî literatüre yeni eserlerin kazandırılması gibi birçok gelişme bu dönemde yaşandı. 1956'da *İslâm Dergisi* yayın hayatına başlarken, 1958 yılından itibaren Salih Özcan'ın çıkardığı *Hilal Dergisi* bu dönemin dikkat çeken yayınlarından biri oldu.

1958 yılından itibaren "Müslüman Kardeşler" hareketi başta olmak üzere modern dönem İslâm düşüncesine dair Arapça eserlerin çevirisi de başladı. 1960 darbesi her ne kadar "muhafazakâr" siyasi bir kadroyu tasfiye etmek üzerine yapılmış olsa da ironik biçimde sivil düzeydeki İslâmî gelişmeler için görece uygun bir ortam ortaya çıkardı. Demokrat Parti'nin devamı olarak kurulan Adâlet Partisi döneminde geleneksel hareketlere ilave olarak, tercüme faaliyetleri sayesinde yeni düşünce akımları ortaya çıkmaya başladı.[16]

1960 yılında Sezai Karakoç'un yayınladığı *Diriliş Dergisi*, dönemi için önemli yayınlardan biri oldu. 1967 yılında çıkan *İslâm Düşüncesi* ile *İslâm Medeniyeti* dergileri, Mahir İz, Salih Tuğ, Ali Ulvi Kurucu, Selçuk Eraydın, Esad Coşan, Muhammed Hamidullah, Y. Ziya Kavakçı ve Sabahattin Zaim gibi dönemin birçok kalemine ev sahipliği yaptı. Bunlara ilave olarak Seyyid Kutub ve

15 Bedri Gencer, "Çağdaş Türkiye'de İslâm Düşüncesi", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, 2015, c. 9, s. 35-37.

16 Hamza Türkmen, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Özeleştiri*, İstanbul, 2008, s. 43-69.

Mevdudi'den çevrilmiş yazılara da alıntı olarak yer verildi. Bu yılların önemli yayınlarından biri olan *Pınar Dergisi*, "Yeniden Millî Mücadele" hareketi içindeki kalemlerin başını çektiği bir mektep haline gelirken, bu hareket ile düşünsel anlamda diğerlerinden ciddi bir ayrışma da başladı.

Sadece yerli düşünürlerin değil, aynı zamanda tercümelerle teşvik edilmiş olan İhvan, Hizbu't-Tahrir gibi İslâmcı hareketlerin Türkiye'de görülmeye başladığı dönem 1960'lı yılların sonudur. Hizbu't-Tahrir'in ülkedeki sempatizan ve üyelerine yönelik operasyonlarda dikkat çeken Ercüment Özkan'ın sanık olduğu bu tür davalar sonraki yıllarda da eksik olmadı. Ancak, Ortadoğu kökenli farklı İslâmcı gruplar Türkiye'de düşünsel olarak etkili olsa da örgütsel anlamda fazla bir taban bulamamıştır.[17]

Önceki yılların bir devamı olarak Nurculuk, Süleymancılık ve değişik tarikat hareketleri varlığını perde arkasında sürdürürken; 1951 yılında kurulmuş bulunan İlim Yayma Cemiyeti ile birlikte sonradan "İmam Hatip Nesli" olarak nitelenecek bir kitle ortaya çıkmaya başladı. Bu kitle, ileriki yıllarda hem farklı İslâmcı grupların ortaya çıkmasında öncü rolü oynayacak hem de Menderes dönemiyle birlikte ihtiyaç haline gelen dindar siyasetçi ihtiyacını karşılayacaktı.

Türkiye'deki İslâmcı grupları ve düşünürleri tasnif etmek kolay olmasa da kökenlerini Osmanlı'nın sonlarına kadar dayandıran birçok akımı "geleneksel" olarak nitelemek zor olmayacaktır. Yukarıdaki birçok grup, düşünür ve dergi bu geleneksel çizginin devamı olarak konumlandırılabilir. Ancak 1960'ların ikinci yarısından itibaren ve özellikle de 1970'lerden sonra siyasal söylemi güçlü yeni hareketlerin ortaya çıkmaya başlaması "ikinci nesil" olarak tasnif edilebilecek yeni bir aktivist nesli getirecektir. Üstelik, 1980'lerden sonra özellikle İran devriminin ve Afganistan'daki savaşın getirdiği daha militan söylem nedeniyle az da olsa şiddet savunuculuğu yapan yeni grupların ortaya çıkması da fazla sürmeyecektir.

Seyyid Kutup ve Mevdudi'nin isimleriyle sembolleşen anlayış, 1970'lerin kargaşa dolu ortamında Türkiye'de İslâmcı düşüncelerin

17 Alev Erkilet Başer, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler*, İstanbul, 1999, s. 158-165.

alternatif bir ideoloji olarak topluma sunulmasını daha kolaylaşıyordu. Özellikle sağ-sol kavgası olarak nitelenen kaos ortamında İslâmcı alternatifler de kendine geniş bir alan açmayı başardı. Burada çok önemli bir ayrıntıya dikkat çekilmesi zorunludur. Türkiye'deki İslâmcı düşünce ve hareketlerin Soğuk Savaş döneminde ülkenin ABD ile iyi müttefik olmasından dolayı bir dış unsurun himayesinde oluşturulduğu ya da "yeşil kuşak" projesinin bir ürünü olduğu yönündeki haksız ithamlar, uzun tarihsel geleneğin inkarından başka bir anlam ifade etmemektedir. Türkiye'nin içinden geçtiği çalkantılı tarihî süreç içinde dinî özgürlükler konusunda yaşanan inişli-çıkışlı dönemlerde, gücü değişse bile İslâmcılık düşüncesi, hep var olmuştur. Üstelik herhangi bir dış gücün manipülasyonu ile ortaya çıkıp yok olacak yüzeyselliğin ötesinde köklere sahiptir. Güncel siyasi gelişmeler bu köklü akımın gücünü, olumlu ya da olumsuz etkilese de varlığına dair bir yapay etki yapmamıştır.

Nitekim, Osmanlı sonrasında tekke ve zaviyelerin kapatılması nedeniyle siyasi faaliyetlerden azami biçimde kaçınan tasavvufi hareketler ile "gizli" davet hareketleri modern dönemle birlikte yeni bir İslâmcı neslin ortaya çıkmasında "kök" rolü oynamıştır. Bunlar içinde özellikle Nakşibendi Şeyhi Mehmet Zahid Kotku ve yine bir Nakşi şeyhi olan Mahmut Sami Ramazanoğlu, bir kısmı üniversite öğrencilerinden oluşan cemaatlerini modern döneme göre kurguladı.

Nitekim bu genç nesil İslâmcı aydınlarından biri olan Necmettin Erbakan'ın öncülük ettiği Millî Görüş hareketi, 1970 yılında Milli Nizam Partisi ismiyle başladığı uzun siyasi hayatı boyunca gerek düşünsel anlamda ve gerekse örgütlenme anlamında modern dönem Türkiye'sinde İslâmcılığın en önemli temsilcisi olmuştur.[18]

Aynı yıllarda İslâmcı düşüncenin daha sivil farklı versiyonları kitleselleşmeye devam etmiştir. Milli Türk Talebe Birliği'nin muhafazakâr milliyetçi yapısından ayrılarak daha İslâmcı bir çizgiyi benimseyen Akıncılar hareketi ile İlim ve Kültür Ocağı (İKO) gibi dernekler ortaya çıkarken, *İslâmî Hareket, Düşünce, Şura, Tevhid, Sebil* gibi dergiler daha devrimci bir söylemi savundular. Selahattin Eş Çakırgil, Beşir Eryarsoy, Mehmet Bekaroğu, Ali Bu-

18 Büyükkara, *a.g.e.*, s. 278-282.

laç ve bugün dahi hayatta olan birçok yazar, bu dergilerin önemli kalemleri oldular. 1976 yılından itibaren Erdem Bayazıt ve Bahri Zengin tarafından çıkarılan *Mavera* dergisi, aktivist yönüyle değil ama edebi sanatlar aracılığı ile İslâmcı ideolojinin ciddi yayınlarından biri haline geldi.

1980 yılındaki askerî darbeden sonra ülkedeki siyasî dinamiklerin köklü dönüşümü İslâmcılar açısından da yeni bir dönemi başlatmıştır. Yeni dönemde yapılan ilk seçimde muhafazakâr eğilimli Turgut Özal'ın seçilmesi İslâmcı akımlar yönünden şanslı bir dönemin kapısını araladı. Ülkede genel anlamda İslâmî duyarlılık artarken, geleneksel İslâmcı akımlara ilâve olarak yeni yayınlar, fikir insanları ve hareketleri de ortaya çıkmaya başladı.

Bu dönem İskenderpaşa cemaatinin *İslâm*, Erenköy cemaatinin *Altınoluk*, Hizbuttahrir'e sempatisiyle bilinen *İktibas*, Kürt İslâmcı görüşleri savunan *Girişim*, Milli Görüş hareketinin *Milli Gazete*'si gibi onlarca yeni yayın ortaya çıktı.[19] Bunlara ilave olarak daha radikal söylemi olan ve Akıncıların devamı mahiyetindeki üniversite hareketinin sözcüsü *Müslüman Genç*, radikal görüşleriyle *Değişim*, İran devrimine sempatiyle bakan *Tevhid*, öncü bir nesil ve kadro oluşturmayı amaçlayan *Haksöz* gibi dergiler yayınlandı.[20]

Bu yıllarda özellikle üniversite öğrencileri arasında farklı İslâmcı akımlar da ortaya çıktı. Çeşitlenme ve farklılaşma çoğaldıkça Türkiye'deki İslâmcı gruplar içinde radikalleşme eğilimleri de artarak sürdü. 1970'lerde ortaya çıkan İslâmî Büyük Doğu Akıncıları Cephesi (İBDA-C), 1980 ve 90'larda ortaya çıkan Hizbullah*, İslâmî Hareket, Türkiye Kaidesi gibi hareketler militan gruplar olarak ana akım İslâmcı grupların yanında sınırlı etkileriyle de olsa varlıklarını sürdürdü.[21]

1979 yılından itibaren Afganistan cihadı ve İran devriminin ikili etkisi Türkiye'deki devrimci eğilimleri teşvik eden bir sonuç

19 Erken, *a.g.e.*, s. 85-89.

20 Büyükkara, s. 284-285.

* Lübnan'daki Şii Hizbullah'tan farklı bir örgüt/yapısıdır. Sünnî olmakla beraber, devrim nedeniyle İran'a sempati beslediği bilinir.

21 Ely Carmon, "Radical Islamist Movement in Turkey", *Revolutionaries and Reformers, Contemporary Islamic Movements in the Middle East*, ed. Barry Rubin, New York, 2003, s. 44.

ortaya koyuyordu. Bununla beraber 1990'lardaki bazı şiddet eylemleri istisna kabul edilirse, Türkiye'de hiçbir zaman Mısır'daki gibi militan İslâmcı gruplar yaygınlık kazanmamıştır. El-Kaide'nin yükselişi, her İslâm ülkesinde olduğu gibi, Türkiye'de de küçük bir sempatizan grubu kazanmış olsa da bunların geniş bir toplumsal tabana ulaşmadığı ortadadır. 2001 yılında Afganistan ve 2003 yılında Irak işgalleri ile 2011 yılından sonra Ortadoğu'da yaşanan iç savaşlar Türkiye'deki İslâmcı söylemi de etkilemiştir. Bir yanda "ümmet dayanışması" söylemi öbür yanda bizzat bu savaşlara iştirak edenlerin varlığı ülkede militan grupların da göreceli olarak popülerlik kazanmasını sağlamış görünmektedir. Ancak ana akım İslâmcılık söylem değişikliği yaşasa da gelenekçi çizgisini muhafaza etmektedir.

Ortadoğu'da İslâmcılığın Gelişmesi

Modern Ortadoğu coğrafyasında uzun süren Osmanlı yönetimi boyunca istikrarlı siyasal ve toplumsal yapı aslında Türkiye'nin devraldığı düşünce mirasından payını kısmen de olsa almıştı. Ancak 1900'lü yılların başından itibaren bu coğrafyada istikrar bozulmaya başladı. Birinci Dünya Savaşı her bir coğrafi dilimdeki Osmanlı halklarının kendi kaderine terk edildiği bir görüntü yaratırken, çok geçmeden İngiliz ve Fransız mandaları da bu siyasi boşluğu doldurdu.

Avrupalıların işgali altına giren Ortadoğu'da 1920'den itibaren siyasal anlamda yeni ulus-devletler ortaya çıkarılırken, öbür yanda Batı'nın seküler fikir, ideoloji ve yaşam tarzına uygun bir toplumsal dönüştürme süreci de başladı. Batılılaşmanın etkisiyle yaşam biçimleri değişmiş, özellikle varlıklı ailelerin ve işgalci güçlerle yakın iş birliği içindeki grupların başını çektiği bir elit kesim oluşmuştur. İngiliz ve Fransızlarla iş birliği yapan kesimler ile mütedeyyin ve gelenekçi halk arasındaki uçurum da giderek büyümüştür.

Bu değişimin en fazla hissedildiği ülkelerden biri Mısır'dır. Bu anlamda Hasan el-Benna (1908-1949) gibi İslâmcı seslerin doğuşunda da ilk ve en önemli katkıyı yapan ülkedir. Benna, sonra-

dan "Afgani-Abduh-Reşit Rıza çizgisi" olarak isimlendirilecek olan düşünsel akımın son ve en profesyonel halkasını oluşturmuştur.

Diğer bir Arap ülkesi Suriye'deki yabancı işgal de kendi İslâmcı alternatiflerini üretmekte gecikmedi. Bu yönüyle Suriyeli düşünür ve hareket adamı Dürzî kökenli Şekip Arslan (1869-1946), ilk bakışta kolayca anlaşılmayan büyük bir mücadele mirası bırakmıştı.[22] Reşit Rıza aslen Suriyeli olsa da onun İslâmcılık düşüncesine yaptığı tüm katkı Mısır'ın hanesine yazıldığından, kendi topraklarından ziyade o coğrafyada ünlenmiştir. İşgalin daha katı uygulamalarının yaşandığı Filistin'de ise, İngiliz destekli Siyonist hareket karşısında, Emin el Hüseyni (1895-1974) gibi liderlerin öncülüğünde, diğer ülkelerden farklı oluşumlara kapı aralıyordu.

Mısır'da İslâmcılık

1882'den itibaren İngilizlerin denetimine giren Mısır, görünüşte Osmanlı'ya bağlı ama gerçekte yarı bağımsız bir Hidiv yönetimde bulunuyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması ile İngilizler buradaki denetimlerini himayeye dönüştürüp ardından hıdivliği de vesayet altında bir krallığa dönüştüreceklerdir.

Birinci Dünya Savaşı'nın kargaşa ortamında Mısır'da bağımsızlık yanlısı Vefd Partisi gibi milliyetçi hareketler öne çıksa da ilk iktidar fırsatını yakaladıklarında, milliyetçi idealleri adeta kenara itilmiş, Mısır halkını işgale karşı savunan sesleri azalmıştı. Böylesi bir ortamda Hasan el-Benna'nın[23] 1928'de kurduğu Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin) hareketi[24] kendi toplumunda onurlu bir ses olarak büyük etki yarattı. Hareket on yıl gibi kısa süre içinde tüm Mısır'daki siyaseti etkileyecek bir seviyeye ulaştı. Mısır'ın içinde bulunduğu ortam ve hükümetin İngilizler ile işbirlikçi tutumu Benna'nın söyleminin halk üzerindeki etkilerini artırmada yardımcı olmaktaydı.[25]

22 Esposito, *a.g.e.*, s. 63-67.

23 Benna'nın geniş bir biyografisi için bkz. Ahmet Emin Dağ, *Hasan el-Benna*, İstanbul, 2004.

24 R. Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik (Devrimci İslâm)*, İstanbul, 1992, s. 91-96.

25 A. Zein Al-Abdin., "The Political Thought of Hasan Al-Banna", *Islamic Studies*, c. 23, S. 3, 1989, s. 220.

Yirminci yüzyılın en önemli hareket önderlerinden sayılan Benna'nın fikir adamlığı yönü her zaman aksiyon adamlığının gölgesinde kalmıştı. İhvan'ın devasa külliyatı ve yetiştirdiği büyük müellifler göz önüne alındığında, Benna'nın bu külliyatın temel ilkelerini kuran birkaç eser dışında eseri yoktur. Benna'nın kendisi modern dönem İslâmcı hareketler içinde en önemlisini kurmakla birlikte, almış olduğu İslâmî eğitim, tamamen geleneksel ve tasavvufî İslâm düşüncesinden beslenmiştir. Ancak, Reşit Rıza ve Muhammed Abduh, Benna'nın zihin ve aksiyon dünyasını şekillendiren asıl köşe taşları olmuşlardır.[26]

1935 yılında Reşit Rıza vefat edip *Menar* dergisi kapatılınca Hasan el-Benna derginin yeniden çıkarılması için çabalamış ve derginin entelektüel ve kültürel manada Müslümanların davalarını, birliğini, İslâm'ın hâkimiyetini savunan bir okul olmasını sağlamıştır.[27]

Benna, kuruluşundan sekiz yıl sonra 1936'da tüm Mısır'da iki milyondan fazla takipçisi olan İhvan'ın ilkelerini elli maddelik bir deklarasyon ile duyurdu. Bu deklarasyon aynı zamanda İhvan'ın politik programını oluşturuyordu. Deklarasyonda özet olarak İslâm'ın hâkim olduğu yeni bir devlet nizamı öngörülüyor ve tüm toplumsal dönüşümün ana hatları çiziliyordu. "Yaşam biçimi olarak İslâm" temel sloganı ile eğitimi ön plana alan bir strateji uygulanıyordu.

Benna'ya göre, İslâm toplumlarının maruz kaldığı başlıca hastalıkların ilki dış işgallere dayalı siyasi sorunlar ve ülke içinde partizanlığın yol açtığı ihtilaflardır. Batılı şirketlerin ülke servetini sömürmesi ve faiz gibi iki hastalık ile ülkenin kanını emerken, Batı taklitçiliği ve laiklik Müslüman toplumları yıkıma sürüklemektedir.[28]

Onu kendi döneminin diğer İslâmcı düşünürlerinden ayıran temel farklardan biri, bireysel ıslaha dayalı maneviyatçılığı, siyasi söylemle mezcedip yoğun bir Batı eleştirisi ve yaşam tarzı haline

26 Hamit İnayet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, İstanbul, 1995, s. 158-176; el-Benna, *Hatıralarım*, s. 92; Ana Belén Soage ve Jorge Fuentelsaz Franganillo, "The Muslim Brothers in Egypt", *The Muslim Brotherhood, The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, ed. Barry Rubin, New York, 2010, s. 41.

27 Ömer Küçükağa, "Hasan el-Benna'nın İslâm'ı Toplumda Yeniden Hâkim Kılma Mücadelesi", *Hasan el-Benna Sempozyumu*, c. 2, Mayıs 2012, Ankara, s. 11-50.

28 el-Benna, *Risaleler*, İstanbul 2013, s. 77-78.

getirmesidir. Benna bunu yaparken salt ideolojik ve yüzeysel gerekçelere indirgemek yerine, yaşadığı dönemde Batılı ülkelerin içinde bulunduğu siyasî ve sosyal çıkmazlardan örnekler vererek düşüncesini somut ve anlaşılır kılmaktadır.[29]

Benna'nın etkilerini en iyi görebileceğimiz alan kuşkusuz Arap dünyasındaki politik yaşamdır. Tüm Arap ülkelerinde siyasî tabanı bulunan Müslüman Kardeşler hareketi, Benna'nın fikirlerinden aldığı esinle, bizzat o ülke parlamentolarında siyaseti belirleme konumuna yükselmiştir. Mısır, geleneksel olarak hareketin ve Benna'ya ait siyasî hareketin en güçlü olduğu ülkedir. Hareketin güçlü olduğu veya varlık gösterebildiği diğer ülkeler, Ürdün, Yemen, Cezayir, Kuveyt, Irak, Suriye, Lübnan, Sudan, Fas, Suudi Arabistan ve Filistin'dir. İhvan'ın politik faaliyetleri sayesinde, bu ülkelerde siyaseti etkileme gücüne sahip olan Benna'nın fikirleri, Avrupa ve Amerika yapılanmaları ile de çok önemli bir sosyo-ekonomik tabanı yönetmektedir. Hareketin tüm ülkelerdeki kolları arasında hiyerarşik bir bağlantı ve emir-komuta zinciri olmamakla birlikte, Mısır'daki liderlik halen Benna'nın bıraktığı mirasın sahipleri olarak görülmektedir.[30]

Benna, bir ideolojik yapı kurmaktan ziyade, mükemmel bir teşkilat çalışması ve sistematiği ortaya koyarak, yirminci yüzyıldaki mücadele yönteminin sınırlarını çizmiş oldu. Benna'nın fikirleri, bir yandan ıslahçı olduğu kadar diğer yandan devrimci bir nitelik de arz etmektedir. Kendi yaşadığı toplumu ve siyaseti dönüştürmek için yumuşak bir ıslahatçılığı savunan Benna, İslâm dünyasının en temel sorunlarından biri olarak gördüğü yabancı işgaline karşı da tâvizsiz bir devrimcidir. Bu nedenle onun fikirleri bir yanda demokratik değerlere bağlı partilerden oluşan siyasî bir topluluk ürettiği gibi, İngiltere ve İsrail işgallerine karşı fiilî cihadı savunan Hamas gibi silahlı grupları da çıkarabilmiştir.

Benna'nın samimi bir davetçi olarak başladığı mütevazı mücadelesi, hayatı sona erdiğinde tüm Ortadoğu'nun kaderini etki-

29 Roxanne L. Euben ve Muhammad Qasim Zaman, *Princeton Readings in Islamic Thought: Texts from al Banna to Ben Ladin*, 2009, s. 59; Hayreddin Karaman, "Hasan el-Benna'nın Medeniyet ve Tecdid Projesinin Esasları", *Hasan el-Benna Sempozyumu*, c. 1, Mayıs 2012, Ankara, s. 275-286.

30 Büyükkara, *a.g.e.*, s. 158-162.

leyecek ve siyasi bir deprem oluşturacak güçteydi. Düşünceleri milyonlarca insanı peşinden sürüklerken, kurduğu hareket sadece bağlıları açısından değil, tüm insanlık açısından bir ilgi odağı olmayı sürdürmüştür. Onun başlatmış olduğu fikrî okul yüzlerce düşünce insanı ve yazar yetiştirmiştir. Abdülkadir Udeh, Zeynep Gazali, Said Havva, Seyid Kutub, Yusuf Kardavi gibi çok sayıda düşünür Benna'nın düşünsel talebeleridir.

Benna'nın bir suikastla hayatını kaybetmesi, İhvan'a sadece liderini kaybettirmemişti, aynı zamanda İhvan'ın bütünlüğünü ve grup üyelerinin birbirlerine bağlılığını zayıflatan bir etki yaratmıştı. Bu nedenle onun yokluğu özel olarak İhvan içinde genel olarak da tüm Mısır'daki İslâmî muhalefette bir ideolojik boşluk oluşturdu.

Benna'nın sahip olduğu dinî ve pratik karizmadan yoksun olan sonraki liderler, ideolojik liderliğin ötesinde fizikî olarak da grubu bir arada tutmakta zorlandı. Hükümetin baskı ve entrikaları, Arap milliyetçi düşüncesinin yükselişi, Nasır'ın anti-Siyonist söyleminin baskın çıkması ve grup mensuplarının motivasyon sorunu gibi faktörler sebebiyle hareket, 1950-70 arası dönemde Mısır toplumu için cazibesini ve alternatif olma özelliğini yitirmeye başladı.[31] Bu ezici baskı döneminin önde gelen isimlerinden Hasan Hudeybi (1949-1972) grubun yapısını korumaya çalışsa da, ideolojik boşluğu doldurma konusunda en önemli ve başarılı teşebbüs Seyyid Kutup'tan geldi. 1954'de tutuklanan Kutup, hapishane koşullarında oluşturduğu yazılarıyla, Benna'dan farklı olarak, Mısır halkına İngilizler dışında da mücadele edilecek bir düşman göstermiş ve doğrudan Mısır rejimini hedef almıştı. Kutup'un tüm ideolojisinin özeti durumundaki *Yoldaki İşaretler*, bu nedenle sadece kendi döneminin değil, 1970'lerden sonra ortaya çıkacak bütün hareketlerin başucu kitabı haline gelecektir.[32]

Kutup'un çizdiği yol haritası, Nasır'ın milliyetçi söylemiyle de çarpıştığından, yıllarca hapis yatmasına neden oldu. Kutup, Benna'dan farklı olarak sonraki kuşaklara "Cahiliye Toplumu" ve "İslâm Toplumu" ayrımıyla yeni dönemde insanların yapmaları ge-

31 İnayet, *a.g.e.*, s. 158-176.

32 Türkçe tercüme için bak: Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, Özgün Yayıncılık, İstanbul 2001; Dökmeciyan, *a.g.e.*, s. 103-106; Büyükkara, *a.g.e.*, s. 163-167, Espositto, *a.g.e.*, s. 133-137

reken öncelikli mücadelenin de sınırlarını belirlemişti. Ona göre, birbirine düşman iki dünya algısı (İslâm ve Cahiliye) bir arada bulunamayacağından, Müslümanların öncelikli görevi cahiliye toplumunu yok etmek ya da en azından ondan ayrışmak olmalıydı. Bu anlayış, mevcut "Müslüman" idarecilere başkaldırının da işaret fişeği gibiydi. Nitekim, onun eserlerinin en hararetli okurlarını oluşturan genç kuşak, onun 1966'da idam edilmesinden sonra, geleneksel liderlikle yollarını ayırmış ve 1968 yılından itibaren yeni hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır.

1960'ların baskıcı ortamı ardından, İhvan sesini giderek yükselten solcu muhalefete karşı "toplumsal muhafazakârlaştırma" siyaseti güden Enver Sedat'la yakınlaşmaya başladı. 1970'lerin başında gelen bu hamle İhvan'ın elini biraz rahatlatsa da grubun bütünlüğünü korumayı başaramadı.[33]

Tüm bu iç tartışmalara ve yeni teorik açılımlara rağmen Benna'dan sonraki lider Hasan el-Hudeybi döneminde başlayan bölünmeler Ömer Tilmisani (1972-1986) ile hızlandı. Bu dönemde İhvan'dan ayrılarak İslâmcı düşünce ve hareket çizgisinde kendilerine yeni bir yol çizen grupları dört kategoride toplamak mümkündür:

- Grup içi muhalifler.
- Yöntem olarak ayrılan İslâmcılar.
- Uzletçi/Tekfirci gruplar.
- Eylemci/Savaşçı gruplar.

Geleneksel çizgi içindeki muhalifler, rejimin baskılarına karşı hikmetli karar almadığı gerekçesiyle yaşlı liderlere karşı çıkan çoğunlukla genç orta sınıf İhvan üyelerinden oluşuyordu. Bu arayışlar içinden çıkan Yeni İhvan, Davet ve Tebliğ, Ensaru's-Sünne, el-Camia el-Şeria gibi gruplar, tıpkı İhvan gibi tebliğ ve mutedil yollar takip edip, örgütsel faaliyetler çerçevesinde sosyal çalışmaları ön plana çıkardılar.

İdeolojik olarak yakın durup, yöntem olarak gruptan ayrışan İslâmcılar ise, büyük oranda geleneksel İhvan çizgisinden beslenmekle birlikte örgütlenme olarak ona muhalif durmayı tercih et-

33 Dökmeciyan, *a.g.e.*, s. 98-103.

miştir. Özellikle el-Cemaatu'l-İslâmiyye, kendisinden en fazla söz ettiren muhalif yapılanma olacaktır. 1960'ların sonunda üniversitelerde gençlik hareketi olarak doğan grup, 1970'lerin sonunda neredeyse bütün üniversitelerde hâkim güç durumuna gelmişti. Modernizmin baskısı altında kendine devlet elitleri içinde bir statü bulma umudu zayıf olan muhafazakâr gençlik, İhvan'a üyeliğin riskli olduğu böylesi bir dönemde, üniversite ortamında kendilerini ifade edebilecek en iyi ortamı el-Cemaatu'l-İslâmiyye'ye (yaygın söylem ile Cemaat-i İslâmî) katılarak buldular. Hareket, gücünün zirvesine ulaştığı 1977 yılında, Sedat'ın İsrail ile ilişkileri sebebiyle güçlü bir muhalefet geliştirmeye başladı. Kitlesel tutuklamalar ve işkenceler sonunda grup, Eylül 1981 tarihinde tamamen çözüldü. Yasaklandıktan sonra da illegal olarak varlığını devam ettiren grup, bir yandan davet çalışmaları yoluyla açıktan faaliyet yaparken, diğer yandan gizli askerî eylemler için alt yapısını kuruyordu. 1980'ler ve 1990'ların ilk yarısında yükselen şiddet dalgasına karşın binlerce mensubu tutuklanmış olan Cemaat, 1997 yılından itibaren bir yöntem olarak şiddeti benimsemekten vazgeçtiğini duyurmuştur.

Geçmişte Mısır rejiminin sınır tanımayan işkence politikaları, hapis koşulları ve halktan kopuk siyaset yapısı özünde rejime köklü bir öfke taşıyan dışlayıcı ideolojik grupların çıkışını da teşvik etmişti. Rejime öfke duymakla birlikte, koşulların silahlı bir direniş için uygun olmadığını biraz daha olgunlaşması gerektiğini düşünen uzletçi ve tekfirci gruplar böyle bir psikolojik arka planda doğdu.

Bu grupların temel hedefi rejimin değişmesi olmakla birlikte, ne geleneksel ihvan çizgisi gibi "uzlaşmacı" yöntemleri ne de silahlı gruplar gibi "zamansız" yöntemleri uygulamaktan yanaydılar. En iyi seçenek rejimden ve bu rejimi destekleyen halktan koparak kendi içinde güçlenmeye çalışmak ve şartlar olgunlaştığında rejimi değiştirmek üzere harekete geçmektir. Et-Tekfir ve'l-Hicre (Cemaa el-Müslimin), et-Tavakuf ve't-Tibyan (Naciin Minennar), Cihad el-Cedîd (Şevkiyyun), el-Semaviye gibi gruplar bu düşüncenin ürünü olarak ortaya çıkmışlardı.

Ancak bunlar içinde, kendi dönemini ve sonrasını en fazla etkileyecek olan et-Tekfir ve'l-Hicre dikkatleri çekmiştir.[34] 1960'ların

34 *A.g.e.*, s. 106-110.

sonunda "Manevî Uzlet Grubu" adıyla bir grup, cahiliye toplumundan kendini soyutlamakla işe başladı. Bu soyutlanma doğal bir tepki olarak kendisinden kaçılan Mısır toplumunun tekfir edilmesini de gerektiriyordu. Bu anlayış mensupları, cahiliye toplumundan uzlete çekilerek kendi küçük Müslüman topluluklarını kurmakla işe başladı. Et-Tekfir ve'l-Hicre kurucusu Şükrü Mustafa idi. 1971 yılında hapisten çıkınca Asyut'a dönen Mustafa 1973'e kadar Ali Abduh İsmail isimli bir şeyhin başını çektiği grupla birlikte belirli bir takipçi kitlesi oluşturmuştu bile. Sadece kırsal ve dağlık bölgelerde değil Yemen gibi uzak bölgelerde hicret yurdu kuran grup, 1977 yılında eski Vakıf Bakanı'nı kaçırıp öldürünce Şükrü Mustafa dâhil yüzlerce grup üyesi tutuklandı. Yöneticiler bir süre sonra idam edildi.

Ancak Mısır'daki daha radikal ve silahlı grupların serüveni henüz başlıyordu. Yılların örgütsel çalışmalarına dayanan tecrübe aktarımı ve dünyadaki diğer sol hareketlerin yöntemleri yeni nesil üzerinde farklı bir arayışı kamçılamıştı. Nitekim, "rejimle anladığı dilden hesaplaşma" stratejisi yeni grupsal yapıların ortaya çıkışını teşvik etti.

Kimi gruplara göre, toplumu tebliğ yoluyla yeniden İslâmcı kimliğe büründürmeye çalışmak zaman kaybından başka bir şey değildi. Abdüsselam Farac, kendince Hasan el-Benna'dan itibaren tüm kitlesel hareketlerin zayıf yanlarını ortaya koyduktan sonra, iktidarı ele geçirmek üzere silahlı bir yapılanma oluşturdu. 1979 yılında Farac ve Kerem Zühdi tarafından kurulan İslâmi Cihad, özellikle Cemaat-i İslâmî'den kopan silahlı mücadele yanlısı bireylerden oluşuyordu. Kutup'un fikirlerinden yola çıkan Farac kendi fikirlerine *el-Farida el-Gaibe* (Kayıp Fariza) isimli kitabında özetlemişti.

1981'deki Enver Sedat suikastı ile adını tüm dünyaya duyuran grup, kitlesel tutuklamalar ardından ikiye bölündü. Tutuklananlar hapishane koşullarında yeniden ikiye bölünürken, mensuplarının büyük bölümü o yıllarda Sovyetler Birliği tarafından işgal edilen Afganistan'a giderek farklı bir yapılanma oluşturdu. Eymen el-Zevahiri liderliğindeki bu gruplar daha sonra el-Kaide'yi oluşturmak üzere Suudi gruplarla birleşecektir.

Hareketin Mısır'da kalan grubunun lideri Abud Zümer, ömür boyu hapis cezasına çarptırıldığı için ceza evinden özeleştiri ya-

parak geçmişi ciddi bir sorgulamaya tabi tutmuş ve yöntem konusunda köklü değişim yapılmasını önermiştir. Nitekim 2000'li yılların başından itibaren kendi içinde yeniden bölünme geçiren grubun İhvan'a örgütsel muhalefeti sürmekle birlikte, yöntem olarak aynı noktaya gelip dayanması oldukça manidardır.

2011 yılında Mısır'da başlayan Arap Baharı olayları, kısa süre sonrasında demokratik bir düzene geçişi sağladığında İhvan başta olmak üzere ülkedeki İslâmcı grupların tamamına yakını farklı partiler adı altında seçimlere girdi. 2013 yılındaki seçimler sonrasında İhvan adayı Muhammet Mursi'nin cumhurbaşkanı seçilmesi, ülkede yepyeni bir dönemin kapısını araladıysa da bir yıl sonra yaşanan askeri darbe ile yeniden geçmişe dönülmüş oldu. Binlerce İhvan üyesi ya katledildi ya da hapse atıldı.

Bu olaylar sürecinde ülkedeki selefî İslâmcı grupların gücü de anlaşılmış oldu. Selefî Nur hareketi, farklı İslâmcı yapıların da desteği ile parlamentoda %10'ları bulan bir temsil oranına kavuştu.

Filistin'de İslâmcılık

Günümüzde birçok İslâmcı grubun söyleminde temel motivasyon unsuru olarak kullanılan Filistin toprakları, kendi düşünsel ve örgütsel potansiyelini üretme konusunda çok da zengin sayılmaz. Başlangıçta ulusal bir direniş hareketi olarak ortaya çıkan Filistin'deki mücadele, bazı İslâmcı liderlerin kontrolünde yürütülmüş olsa da modern anlamda İslâmcı bir hareket değildi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dönemin koşullarından kaynaklanan anti-emperyalist motivasyonla daha çok Sosyalist ideolojinin biçimlendirdiği bir harekete dönüşmüştü. 1991'de Soğuk Savaşı'n sona ermesi ve bu ideolojik motivasyonun gücünü kaybetmesi ile birlikte Filistin'deki mücadele yeniden İslâmcı düşüncenin başını çektiği bir düzleme oturdu.

1917 yılından itibaren Filistin topraklarında başlayan İngiliz işgali ve aynı dönemde hızlı bir şekilde yürütülen Siyonist yerleşme Filistin bölgesinde başından itibaren şiddetin baskın olduğu bir muhalefet biçimini teşvik etmiştir. Bu yönde ilk olaylar ve hareketler, Kudüs'te Hz. Musa peygamberi anmak üzere 1920 yılında yapılan programın ardından Kudüs Müftüsü Hacı Emin el-Hüseyni'nin

başını çektiği ayaklanma ile başlamıştır. Bu olayda çok sayıda kişi hayatını kaybederken Hüseyni, on yıl hapis cezasına çarptırıldı. Bu ilk adımdan sonra 1921 ayaklanmaları ile Filistinlilerin Siyonist işgale karşı direnişleri sürmüş, Hayfa'da başlayan olaylar kısa sürede bütün Filistin'e yayılmıştır. 1929 yılında ise Burak Ayaklanması adı verilen olaylara öncülük eden üç Filistinli direnişçi, Yahudi bir hâkimin kararı ile idam edilmiş, bin iki yüz kişi de hapse mahkûm edilmiştir.

Stern, Irgun, Haganah gibi değişik isimlerde örgütlenip terör eylemleri gerçekleştiren Yahudi çetelere karşı, Filistinliler de kendi silahlı gruplarını oluşturduğunda İslâmcı motivasyonla öne çıkan Yeşil Yumruk adlı grup, 1929 yılı boyunca çok sayıda eylem gerçekleştirdi. Ancak hiçbir lojistik desteği olmayan Filistinli gruplar bir sonuç alamadı.

Hemen aynı dönemde Suriyeli bir âlim olan Şeyh İzzeddin Kassam, Yahudi ve İngiliz işgal güçlerine karşı sistemli bir direniş gerçekleştirmek için on yıl boyunca tüm Filistin bölgelerinde askerî hücreler oluşturdu. 1935 yılından itibaren işgalcilere karşı büyük bir yıpratma savaşına girişen Kassam, bir süre sonra öldürülse de onun adı ve mücadelesi sonraki nesillere de ilham vermeye devam etti.

15 Nisan 1936 tarihinde başlayan 'Büyük Ayaklanma', 1939 yılına kadar belirli aralıklarla devam etmiş, olaylarda binlerce Filistinli hayatını kaybetmişti. 1945 yılında İkinci Dünya Savaşı sona erdiğinde Filistin'in demografisi ve siyasi manzarası hiç de iç açıcı görünmüyordu. Filistinlilerin nüfusu hâlâ büyük çoğunluğu oluşturmakla birlikte, siyasî otorite, tüm idarî ve yerel mekanizmalar İngilizlerin ve Siyonistlerin denetiminde idi.

Bu dönemde Filistin'deki İslâmî hareket olarak görünen tek unsur Müslüman Kardeşler'den geriye kalan etkisiz bir muhalefet potansiyeli ile Emin el-Hüseyni'nin bıraktığı işgal karşıtı söyleme inanmış küçük gruplardı. 1948 yılında İsrail'in kurulması ve Filistin halkının neredeyse %60'ının yaşadıkları yeri terk etmek zorunda bırakılması beşerî sermaye olarak bölge halkını oldukça zayıflattı. Topraklarının %77'si doğrudan İsrail işgaline giren Filistin'de Hacı Emin el-Hüseyni'nin sürgüne gönderilmesi sonrasında ciddi bir liderlik krizi de belirdi.

Filistin toprakları, modern dönem İslâmcılık düşüncesine ve birçok siyasî gruba ilham vermiş olmakla birlikte, kendi içinde en ağırlıklı akımı yine Müslüman Kardeşler oluşturmuştur. Ancak dönemin zorlu koşulları ve Arap milliyetçiliği ile sosyalizmin popülerliği eklendiğinde Filistin topraklarında İhvan'ın yeniden güç kazanması otuz yıldan fazla bir süre alacaktır.

1980'li yılların değişen bölgesel koşularında İhvan geleneğine bağlı Filistin İslâmi Direniş Hareketi (Harekât el-Mukavama el-İslâmiyye=Hamas) ve İran devriminden etkilenmiş olan İslâmi Cihad (el-Cihadü'l-İslâmi) adlı iki grup yükselişe geçti. Filistin'deki grupların temel hedefi, İslâmcı bir düşünce okulu ya da hareketi inşa etmekten ziyade, işgal altındaki topraklarını özgürleştirerek bir İslâm devleti kurmak ve buna ulaşmak için silahlı mücadele vermekti.

O dönem doğrudan İsrail işgalinde bulunan Gazze'de bir Yahudi'ye ait kamyonetin, Filistinli işçileri taşıyan bir araca çarparak dört Filistinlinin ölümüne, neden olması, 1987 yılında "İntifada" adıyla bilinen büyük ayaklanmayı başlatmıştı. İntifada için ilk organizasyon, Gazze İslâm Üniversitesi Öğrenci Meclisi tarafından yapılmıştır. Yaralıların bulunduğu Şifa Hastanesi'nin çevresinde toplanan öğrencilerin eylemleri giderek büyümüş ve toplumun tamamına yayılmıştı.

İntifada olaylarında başı çeken Hamas giderek öne çıkarken, protestolar sivil itaatsizliğe dönüşmüş, genel grevler düzenlenmiş, İsrail ürünleri boykot edilmiş, duvarlara işgal karşıtı yazılar yazılmış ve yollara barikatlar kurulmuştu. Ağır silahlarla donanmış İsrail askerleri ve tanklarına karşı Filistinliler sapan, taş ve sopalarla direnince Hamas'ın liderlik rolü iyice pekişti.

Hamas'ın kurucu ismi Şeyh Ahmed Yasin, İsrail tarafından 1989'da tutuklandıysa da hareket gücünü giderek artırdı. Hamas, 1992'de İzzettin Kassam Birlikleri adında askerî bir kanat oluşturarak fiilî eylemlerini tırmandırdı.

1990'lı yıllar boyunca İsrail karşıtı silahlı eylemler tırmanırken, öbür yandan el-Fetih liderliğinde müzakereler devam ediyordu. 1993 yılında imzalanan Oslo Anlaşması'yla verilen sözlere rağmen 2000 yılına gelindiğinde ortada ne bir Filistin Devleti vardı ne de tam bir barış ortamı bulunuyordu. Üstelik ardı ardına yapılan barış

görüşmeleri daha büyük hayal kırıklıkları ile sonuçlanmış, İsrail'in yaptığı yeni yerleşim birimleri ve saldırıları, Filistin içinde hem işgal rejimine hem de onunla anlaşma imzalamış Arafat otoritesine öfkeyi büyütmüştü.

Gerilimin çatışmaya dönüşmesi, dönemin Likut Partisi lideri Ariel Şaron'un Mescid-i Aksa'ya yönelik çirkin saldırı ve ziyaretinden sonra geldi. Binlerce Filistinli sokaklara dökülerek sadece sivil düzeyde değil, direniş gruplarının da dâhil olduğu yeni bir eylem dalgası ile 2000 yılında "Aksa İntifadası" başladı.

İsrail, yüzlerce kişinin hayatını kaybettiği olayların yol açtığı güvenlik kaygıları içinde 2005 yılında Gazze'den geri çekildi. 2006 yılında yapılan demokratik seçimler Hamas'ın siyasî kanadını iktidara getirdiyse de o güne kadar muhalefet yürütmüş olan bir İslâmi hareket olarak Hamas'ın iktidar deneyimi oldukça yıpratıcı oldu. Bu, Hamas'ın yönetici bir elit olmaya hazırlıksız yakalanması ile alakalı değildi. Özellikle, bölgedeki bazı Arap ülkeleri ile Batılı ülkelerin kapsamlı yaptırımlarına maruz kalan Hamas hükümeti, yönetimi bırakmamakta direnince, 2007'den itibaren yapılan fiili saldırılar üzerine el-Fetih ile iç savaş yaşadı.

Hamas için asıl dönüm noktası Arap Baharı süreci ile birlikte 2011 yılından sonra yaşandı. Bu tarihte Hamas'ın güçlü olduğu yer Gazze olmakla birlikte, lojistik anlamda destek aldığı ve lider kadrosunun yaşadığı yer Suriye idi. Olayların Suriye'ye sıçraması ile birlikte, Hamas, bir süre sonra bu ülkeyi terk etmek zorunda kaldı. Halit Meş'al liderliğindeki Hamas yönetimi bir süre sonra Katar'a yerleştiyse de üzerindeki baskılar azalmadığı gibi Katar yönetimine yönelik siyasî baskılar da yoğunlaştı. Bunun üzerine Hamas, 2017 yılında deklarasyon yayınlayarak kurucu sözleşmesinde revizyona gidip "1967 sınırlarını kabul" anlamına gelecek bir adım attı ve yönetim kadrosunu değiştirdi. Bu hamle Katar yönetiminin elini güçlendirmenin ötesinde Hamas'ı terörle özdeşleştiren yaklaşımları da yumuşatmayı hedeflemişti.

Uluslararası aktörlerin de baskısıyla Fetih-Hamas uzlaşması ile kurulan koalisyon hükümeti 2017 sonunda göreve başlarken, Hamas'ın askerî kanadının tasfiye edilerek resmî güvenlik birimlerine katılması süreci modern dönem İslâmcıların tarihinde si-

lahlı İslâmî bir grubun gönüllü biçimde kendini dönüştürme örneklerinden biri olmaya aday görünmektedir.

Filistin'in diğer önemli hareketi, İslâmî Cihad hareketi ise, İran İslâm Devrimi'nden hemen sonra, 1980 yılında Fethi Şikaki ve Abdülaziz Avde tarafından kurulmuştu. Aslen öğretmen olan Şikaki, 1967 yılında girdiği Müslüman Kardeşler grubundan 1975'ten sonra ayrılmış ve İslâm devriminden etkilenerek silahlı bir hareket oluşturmuştu. Örgütün adı ilk olarak 24 Mayıs 1982'de Fransız elçiliğine yapılan bombalı saldırıyla duyuldu. FKÖ ve Hamas'tan sonra Filistin topraklarında en güçlü üçüncü örgüt olan İslâmî Cihad, fikrî yapısı ve eylemleriyle diğer İslâmi direniş örgütleri ve cemaatlerinden ayrılmıştır. Bir düşünce hareketi gibi davranmaktan ziyade tamamen eylemsellik üzerine inşa edilmiş olan İslâmî Cihad hareketi, hedef olarak Hamas ile yakın düşünceler taşısa da Arap rejimleriyle ilişkiler ve İslâmî metodoloji konusunda ciddi anlamda ayrışmaktadır. İslâmî Cihad, İsrail ve Arap rejimlerini bir madalyonun iki yüzü olarak görürken, devrimci bir yöntemi savunmaktadır. İslâmî Cihad lideri Fethi Şikaki, Ekim 1995'te İsrail gizli servisi Mossad'ın düzenlediği bir saldırı sonucu Malta'da katledilmiştir.

Özellikle 2000'de başlayan Aksa İntifadası süreci sonrası eylemlerinde büyük bir artış gözlenen İslâmî Cihad, Hamas'tan sonra en fazla eylem gerçekleştiren grup haline gelmiştir. Söz konusu büyüme, grubun Filistin davasındaki önemini pekiştirdiği kadar, iç çekişmede de konumunu sağlamlaştırmıştır. Özellikle 2007 yılından itibaren yaşanan el-Fetih-Hamas çekişmesinde tarafsız kalan İslâmî Cihad, iki taraf arasında yumuşama konusunda birçok girişimde bulunmuştu.

Arap Baharı ve bu süreçte İran'ın politikaları İslâmî Cihad grubu içinde ciddi bir sorgulama ve hatta bölünmeyi getirdi. Bu bölünmenin bir yanında İran'ın politikalarına yüzde yüz uyumu savunan 'Sabirun' gibi gruplar bulunurken, öbür ucunda Tahran yönetiminin siyasetinden uzaklaşılması gerektiğini düşünen küçük gruplar ortaya çıktı.

Bunlar dışında Filistin konusunda en dikkat çeken İslâmcı hareketlerden bir diğeri Raid Salah (d. 1958) liderliğinde Kudüs mer-

kezli yürütülen ve adı bizzat Filistin İslâmî Hareketi olarak nitelenen mücadeledir. Özellikle 2001 yılında sonra güçlenen hareket Kudüs'teki işgale karşı sivil faaliyet yürütmektedir. Raid Salah'a karşı sık sık hapis cezalarıyla gündeme gelen olayların önemli bir bölümü söz konusu hareket tarafından yürütülmektedir.

Arap ülkelerindeki birçok İslâmcı grubun tersine Filistinli İslâmî gruplar farklı ülkelere yayılıp taban bulmak gibi bir stratejiyi hiçbir zaman benimsemediği gibi, kendi toprakları dışında eylem de yapmamıştır. Bu yönüyle tamamen yerel hareketler olarak nitelenebilecek nadir örneklerden biridir.

Suriye'de İslâmcılık

Şekip Arslan İslâmcı bir düşünür ve hareket adamı olarak kendisinden sonra gelen nesillere büyük bir ilham verse de ülke içinde örgütlü bir İslâmcı hareket mirası bırakamamıştı. Onun eksik bıraktığı işi, 1930'lu yılların sonunda Hama kentindeki bazı aydın ve tüccarların öncülüğünde kurulan "Suriye Müslüman Kardeşler Hareketi" (Cemiyet-i İhvan-ı Müslimîn) yapacaktır. Grubun ilk başkanı Şeyh Abdülgani el-Hamid, Mısır'da öğrenci olduğu yıllarda İhvan'ın kurucusu Hasan el-Benna ile tanışmış, İhvan'ın Mısır'daki faaliyetlerinde bulunmuş ve ülkesine döndükten sonra da benzer bir örgütlenme başlatmıştı. Hareketin ilk dönemdeki üye sayısı sadece beş yüz-altı yüz civarındaydı. Örgütlenme süreci, ikinci başkan Dr. Nuris Abdurrezzak zamanında hızlanarak kısa süre içinde Humus, Şam, Dera ve Deyri Zor gibi kentlere yayıldı.

1944 yılına gelindiğinde Mustafa Sıbai'nin başkanlığa seçilmesiyle hareket yeni bir örgütlenme gerçekleştirdi. 1928 yılında öğrenimini tamamlamak üzere gittiği Mısır'da Hasan el-Benna ile tanışan ve ömrünün sonuna kadar onunla dostluğunu sürdüren Sıbai, Mısır'daki İngiliz sömürgeciliği aleyhine faaliyetleri sebebiyle 1934 yılında Mısır'da tutuklanıp cezaevine kondu. 1941 yılında ülkesine döndükten sonra bu kez Fransız sömürgeciliği aleyhine "Muhammed Gençliği" (Şebab Muhammed) ve Müslüman Kardeşler çatısı altında örgütlü faaliyetler yürüten Sıbai, muhalif çalışmalarından dolayı yeniden tutuklandı. Gördüğü işkenceler sonucu sağlığı oldukça bozulan ve felç olan Sıbai, 1943 yılında serbest bırakıldı. Ve-

fat ettiği 1964 yılı Ekim ayına kadar siyasî çalışmalarını sürdüren Sıbaî, Arap milliyetçiliğinin tüm popülaritesine rağmen halk arasında İslâmcı bir taban oluşturmayı başardı.[35]

1947 yılındaki seçimlerde İhvan, Suriye parlamentosuna üç temsilci sokmayı başarmıştı. Daha sonra art arda gelen askerî darbelerle kesintiye uğrayan siyasî süreç, İhvan'ın güçlenmesini önleyemedi ve 1951 yılında yapılan seçimlerde, yüz kırk iki üyeli parlamentoda otuz üç sandalye kazandı. Buna karşın, Devlet Başkanı Edip Çiçekli döneminde sert bir şekilde bastırılan Sıbai'nin hareketi, 1958-61 Birleşik Arap Cumhuriyeti (BAC) döneminde bu kez Cemal Abdünnâsır'ın baskıları nedeniyle neredeyse dağılma aşamasına geldi.[36]

Suriye İhvan liderlerinden Adnan Saadettin'e göre, İhvan "Arap Birliği"ni "İslâm Birliği"nin ilk nüvesi olarak telakki ettiğinden dolayı BAC'ı desteklemiş ve bu desteği fiilen göstermek için faaliyetlerini birlik lehine askıya almıştı. Her ne sebeple olursa olsun 1958-61 arası ciddi bir muhalefet göstermeyen cemaatin, buna karşın Mısır İhvanı'na yönelik muameleleri nedeniyle Nasır'a sempati duyduğu da söylenemezdi.[37]

1958 yılında İhvan yönetiminde yapılan değişiklikle Sıbai yerine Murakıplık makamına İsam el-Attar getirildi. Nasır'ın tüm baskılarına rağmen eskisi kadar rahat olmasa da faaliyetlerini yeraltında sürdüren Attar yönetimindeki İhvan, Nasır'a muhalefeti nedeniyle BAC'ın dağılmasını destekledi. İhvan için de yeniden doğuş anlamına gelen 1961 yılındaki ayrılma, siyasi çalışmaları hızlandırdı. Darbeden sonra yapılan ilk seçimlerde Suriye Parlamentosu'nda 10 sandalye elde eden İhvan, siyaset üzerinde yeniden söz sahibi olmaya başladı. Ancak, 1963 yılındaki Baas darbesi, İhvan'ın siyasal gücünü kırdı.[38]

Baas, reformist ve solcu liderlerle mücadeleyi savunan İhvan'ın öncülüğündeki Sünnî muhalefete savaş ilan ederek İsam el-Attar'ı

35 Abdullah, *Suriye Dosyası*, s. 118; Mustafa Sıbai'nin fikirleri için bkz.: Esposito, *a.g.e.*, s. 130.
36 Dökmeciyan, *a.g.e.*, s. 129.
37 Adnan Saadettin, *a.g.e.*, s. 21.
38 Abdullah, *Suriye Dosyası*, s. 122.

Almanya'ya sürdü.[39] Attar'ın yurt dışında olması nedeniyle liderlik otoritesinin tartışmaya açılması sonucu, 1960'ların ortasından itibaren Suriye İhvanı'nda başlayan bölünme süreci, 1970 yılında tamamen açığa çıktı[40] ve hareket üç büyük lider etrafında üç gruba ayrıldı. Bunlardan Halep grubunun başını Abdulfettah Ebu Gudde, Şam grubunu İsam el-Attar ve Hama grubunun başını da Mervan Hadid çekiyordu. Bu üçlü liderliğin arasındaki ihtilaf, birkaç noktada düğümleniyordu. Öncelikle Attar'ın ülke dışında olmasının hareketin yönetimine zâfiyet getirdiği kanısı yaygındı (O sırada Attar'ın Suriye'deki vekili Hasan Huveydi idi). Bunun yanı sıra hareket içinden bazı gruplar, örgütlenme konusunda kendi önerilerinin dikkate alınmadığından yakınıyordu. Belki de en önemli diğer faktör, Mervan Hadid gibi genç neslin benimsediği bir liderin yöntem olarak silahlı mücadeleye ağırlık verilmesi konusundaki ısrarlarıydı. O sıralarda Ebu'l Ala el-Mevdudi ve Ebu'l Hasan en-Nedvi gibi saygın âlimlerin araya girmesi ve uzlaştırma çabaları da fayda vermedi ve Suriye İhvanı içindeki bölünme daha da büyüyerek sürdü.

Mervan Hadid ve beraberindeki Hama ekibi, bu tarihten itibaren silahlı mücadele hazırlıklarına başlayarak 1968'den sonra Filistinli el-Fetih'le birlikte Ürdün topraklarında eğitim gördü. Esad döneminde devlet adamlarına yönelik suikast kampanyasını yoğunlaştıran Hadid, 1976 yılında yakalanarak hapiste işkence ile katledildi.[41]

Genel İhvan yönetimi, Suriye İhvanı'ndaki bölünmelere müdahale ederek 1973'te Abdülfettah Ebu Gudde'nin başkan olduğunu duyurdu. Ancak Ebu Gudde'nin Körfez ülkelerinde yaşaması nedeniyle 1975 yılında yeni bir seçim yapıldı ve Adnan Saadettin Suriye İhvanı'nın genel murakıbı sıfatını aldı. Esad, İhvan'ın öncülük ettiği ve giderek kitlesel bir boyut kazanan isyanların artması üzerine karşı bir hamleyle anayasaya başkanın Müslüman olma şartını koydurarak 1974 yılında umre yaptı ve kitlenin göreceği şekilde düzenli olarak cuma namazlarına katıldı.[42]

---

39 Attar ve ailesine yönelik, ikâmet ettikleri Aachen kentinde 17 Mart 1981 tarihinde Suriye istihbaratı tarafından düzenlenen bir suikast sonucu Attar'ın hanımı Banan Tantavi hayatını kaybetti.

40 Abdullah, *Suriye Dosyası*, s. 124.

41 Dökmeciyan, *a.g.e.*, s. 130.

42 "Es-sira'u Suriye Mea'l İhvan", *Al-Mushahid Assiyasi*, c. 5, S. 161, 11-17 Nisan 1999, Londra, s. 35; Dökmeciyan, *a.g.e.*, s. 131.

Fakat tüm bu imaj değişiklikleri, 1970'li yıllar boyunca İhvan'ın Şam, Hama, Humus ve Halep gibi kentlerde yönetime karşı şiddet eylemlerini artırmasını önleyemedi. Suikastlarda hedef, Suriyeli komünistler, Aleviler, Sovyet askerî uzmanları ve devlet görevlileriydi. Hafız Esad'a yönelik bir suikastın başarısızlıkla sonuçlanması üzerine 8 Temmuz 1980 tarihinde çıkarılan 49 nolu bir yasa ile İhvan'a üyeliğin cezası idam olarak öngörüldü.[43]

Esad rejimine karşı İslâmî muhalefetin en önemli dönüm noktalarından bir diğeri de "Suriye İslâm Cephesi" (El-Cephetü'l İslâmiyye fi Suriye)'nin kurulmasıdır. Kuruluşunda Adnan Saadettin, Said Havva ve Muhammed Ebu'n-Nasr el-Beyanuni gibi isimlerin önemli rol oynadığı cephenin ilk doğuş tarihi kesin olarak açıklanmamıştı. Ancak hareketin resmî yayın organı *Nezir* dergisinde yer alan ve Suriye'deki diğer grupları İhvan'la iş birliği yapmaya çağıran bildirilerdeki ifadelere göre, 1979 yılında hazırlıklarına başlanan cephenin 1980 yılı sonlarında kurulduğu anlaşılmaktadır. Cephenin ilk resmî bildirisi 10 Ekim 1980 tarihini taşıdığından kuruluşunu bu tarihe göre değerlendirmek doğru olacaktır. Yapılanması gizli olduğundan yukarıdaki isimler dışında yönetimde kimlerin hangi aşamada görev aldığı, destek verenlerin kimler olduğu, hangi kentlerde örgütlendiği gibi ayrıntılar hâlen bilinmemektedir. Cephe'nin kuruluş amacı, Esad rejimine karşı İhvan'ın tek başına üstesinden gelemediği zorlukları aşma konusunda ülkedeki tüm İslâmcı grup ve kitleleri, İhvan'ın özel imtiyazının bulunmadığı bir çatı altında toplamaktı.[44]

Şiddetin tırmandığı 1979-1981 yılları arasında büyük kentlerde yüzlerce kişinin ölümüyle sonuçlanan operasyonlar düzenlendi. Olaylar Şubat 1982 tarihinde Hama'da yaklaşık yirmi beş bin kişinin (bini asker) öldüğü ve kentin büyük bölümünün yerle bir edildiği katliamla zirveye ulaştı.[45]

1981 yılında Suriye İhvan'ında genel murakıplık makamına Gudde ekolünden Hasan Hüveydi seçildi. Hama olaylarının ardından durumun biraz sakinleşmeye başladığı 1985 yılında yapılan yeni

43 *A.g.e.*, s. 134.

44 Abdullah, *Suriye Dosyası*, s. 139.

45 Thomas Collelo, *Syria A Country Study*, Washington, 1948, s. 46; Dökmeciyan, *a.g.e.*, s. 135.

bir şura toplantısında rakibi Munir Gadban'a karşı önemli bir başarı kazanan Muhammed Dib El-Ca'cah genel murakıp olarak seçildi.

Daha sonraki günlerde, büyük kentlerin tümüne yayılan kanlı operasyonlarda binlerce insan hayatını kaybederken, delil olup olmadığına bakılmaksızın kendisinden şüphelenilen sayısız dindar insan hapse atıldı. İnsan hakları kuruluşlarının da yoğun tepkisine yol açan bu sertlik politikası, 1980'li yıllar boyunca devam etti. Esad'ın Batı'yla ilişkilerini iyileştirmeye başladığı 90'lı yıllarla birlikte, biraz da sindirilecek muhalif kalmadığına olan inancın verdiği güvenle, siyasi tutuklulara karşı görece bir yumuşama başladı. İlk olarak 20 Aralık 1995 tarihinde yayımlanan ve Kasım 1995 tarihinden önce cezaya çarptırılmış birçok İhvan ve Komünist Parti mensubuna affı öngören yasa Hafız Esad'ın direktifleri doğrultusunda parlamentodan geçti.

Benzer şekilde, Suriye İhvan-ı Müslimin Teşkilatı'nın sürgündeki liderlerinden Abdülfettah Ebu Gudde'nin (ö.1997) yıllar sonra Şam'a gelerek 1996'da Esad'la görüşmesi, sistemle İslâmcı muhalefetin arayı düzeltmeye başladığı hissini doğurdu.[46]

Suriye yönetimi ile teşkilat arasında önceki yıllarda ciddi anlamda üç büyük uzlaşma girişimi oldu. 1980, 1984 ve 1987 yıllarında yapılan bu diyalog çabalarında Şam yönetiminin katı tutumu nedeniyle hiçbir ilerleme sağlanamadı. Suriye ile teşkilat arasındaki en son diyalog ise 1997 yılında Emin Yeken'in girişimleri ile yaşandı. Ancak bunda da hiçbir sonuç elde edilemedi.[47]

2003 yılında ABD'nin Irak'ı işgali ve bölgeye yerleşmesi ardından ciddi bir kuşatma altına giren Suriye'de beklentilerin aksine İslâmcı muhalefet, ABD'nin bölgede işini kolaylaştıracak girişimlerde bulunmadı. 2004 yılı Mayıs ayında Şam'da meydana gelen ve İslâmcı gruplar tarafından yapıldığı öne sürülen saldırılar istisna olarak kabul edilirse, Irak'ın işgali üzerinden geçen süre içinde yönetime karşı kayda değer bir eylem yapılmadı.[48]

---

46 Qadhaya Dowaliyah, "Political Weekly Report", *Institute of Policy Studies*, S. 313, 1 January 1996, s. 14.

47 "La Musalahate fi Suriye Gable İzaleti'l İhtikan es-Siyasi", *Azzaman Al-Jadeed*, S. 2, Londra, Aralık 1999, s. 21.

48 Kim Ghattas, "Syria speculates over attack", *BBC News*, çevrimiçi: https://bbc.in/2uyivSf, erişim tarihi: 29 Mart 2019.

Ancak Beşşar Esad'ın reform vaatlerini yerine getirmemesi, 2010 yılından itibaren başlayan Arap Baharı sürecinde Sünnî İslâmi kesimi yeniden harekete geçirdi. Ali Beyanuni'nin Ağustos 2010 yılında görev süresinin dolması ve Muhammed Riyad Şukfa'nın yeni genel sekreter olarak seçilmesiyle başlayan yeni dönem, Arap Baharı'na Müslüman Kardeşler Hareketi'nin aktif katılımını da beraberinde getirdi. Hareket yeni iktidar hesapları içinde en güçlü aktör olarak yerini aldı ve Suriye'deki ayaklanmada aktif rol aldı.

Savaş sürecinde çok sayıda İslâmî grup ortaya çıktı. Bu gruplar içinde yabancı savaşçı unsurların bulunması nedeniyle nitelikleri belirli oranda değişmiş olsa da Ahraru'ş-Şam, Heyetü't-Tahriri'ş-Şam, Feylekü'ş-Şam, Ecnadu'ş-Şam ve İhvan'ın doğrudan bağlantılı olduğu belirtilen "Feylekü'r-Rahman" gibi yapılar yeni dönemde Suriye'de etkin olmaya başlamıştır.

Ürdün'de İslâmcılık

Suriye'nin aksine Ürdün'deki toplumsal yapı etnik ve mezhebi anlamda homojen bir görünüm arz eder. Bu nedenle Ürdün'deki İslâmî düşünce ve hareketlerin temel karakteri ve söylemi mezhebî bir motivasyon taşımadığı gibi, yoğun Filistinli nüfusa sahip olduğu halde bir Filistin karakteri de taşımaz. Bununla birlikte tüm Arap coğrafyasında olduğu gibi en etkin güç olarak yine Müslüman Kardeşler hareketi burada da dikkat çeker.

Abdullatif Ebu Kurra tarafından 1945'te kurulan ve 1946'da bir hayır kurumu olarak tescillenen Müslüman Kardeşler'in Ürdün kolu, zamanla özellikle kentli orta sınıflar arasında geniş bir destekçi kitlesi kazanmıştı. 1948 savaşında yaşanan yenilgi nedeniyle 1950 yılında Doğu Kudüs dahil tüm Batı Şeria bölgesinin Ürdün kontrolüne girmesiyle, burada mevcut bulunan İhvan unsurlarıyla bir araya gelerek daha da büyüdü. 1953'te "örgütlü topluluk" statüsü kazanarak faaliyet alanını genişletmiş ve zamanla Ürdün'deki en yaygın ve güçlü muhalif hareket haline gelmiştir. [49]

49 Nuri Yeşilyurt, *Ortadoğu'da Rejim Güvenliği ve Küçük Devlet: Ürdün Örneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 91.

Ürdün'deki İslâmi hareket genel olarak bölgedeki diğer ülkelere kıyasla devrimci değil reformist, militan değil demokratik, daha ılımlı ve barışçıl olarak karakterize edilmektedir. Bunun en belirgin göstergesi, Müslüman Kardeşler örgütünün Ürdün'deki en organize muhalif hareket olmasına rağmen, genelde rejime karşı bir tehdit oluşturmaması, hatta bir dönem rejim tarafından desteklenmiş olmasıdır.

Ürdün Haşimi rejimi, Müslüman Kardeşler'i ülkedeki ve bölgedeki Komünist, Arap milliyetçisi, Vehhabi ve Filistin milliyetçisi hareketlere karşı bir denge unsuru olarak görmüş, ülkedeki Filistinli çoğunluğun, seküler ve milliyetçi hareketlerden ziyade Müslüman Kardeşler'e katılmasını tercih etmiştir. Bu çerçevede, 1957-1992 arasında ülkedeki bütün siyasal partiler yasaklanırken, Müslüman Kardeşler'in "İslâm Merkezi Cemiyeti" (el-Cemiyetü Merkezi'l-İslâmi) adı altında bir hayır kurumu olarak faaliyet göstermesine müsaade edilmiş, hatta grup liderlerine zaman zaman bakanlık görevi verilmiştir.[50]

Bağımsız adaylar aracılığı ile 1950'li ve 1960'lı yıllarda seçimlere giren grubun, bu seçimlerin hiçbirinde dörtten fazla sandalye kazanamaması ve genelde hükümet politikalarını desteklemesi gibi nedenlerle de hareket, rejim tarafından bir tehdit olarak algılanmamıştır. 1994 yılındaki Ürdün-İsrail anlaşmasından sonra, bu anlaşmaya karşı tavır almasından ötürü, rejim ile hareketin arası gerildiyse de İhvan, muhalefetini şiddete başvurmadan sürdürmüştür. 1992 yılında siyasî kanadı olan "İslâmî Çalışma Cephesi"ni oluşturan Müslüman Kardeşler, aşamalı olarak gittikçe sertleşen bir muhalefet benimsese de rejimin kendisi için belirlediği sınırları fazla zorlamamaya dikkat etmiştir.[51]

Arap ulusalcılığının amaç ve ideallerinin gerilemesiyle birlikte, özellikle 1990'lardan sonra, Ürdün'deki muhalif bloğun İslâmcı karakteri daha da belirginleşmiştir. Zira 1987'deki ilk Filistin intifadası ile İslâmcı söylem yeniden üretilmiş, sol hareketler ise Ürdün siyasî arenasından çekilmeye başlamıştır. Ayrıca rejimin 1989'da demok-

50 Nur Köprülü, "Monarchical Pluralism or De-democratization: Actors and Choices in Jordan" *Insight Turkey*, c. 14, S. 1, 2012, s. 71-92.

51 Kürşat Turan, "Ürdün'de Muhalif Hareketler", *Gazi Akademik Bakış*, c. 4, S. 8, Ankara, 2011, s. 95-111.

ratik bir açılım yaparak farklı politik gruplara parlamento seçimlerine girme hakkı tanıması da İslâmcı gruplara güç vermiştir.[52]

Ancak 2000'li yılların getirmiş olduğu yeni koşullar İhvan ile Ürdün rejimi arasını yeniden açtı. 11 Eylül 2001'de Amerika'ya yönelik saldırılar sonrasında küresel çapta başlatılan "cadı avı" sürecinde Ürdün, ABD'nin önemli destekçilerinden biri olmuştu. 2003 yılında Irak'ın işgali ve ardından başlayan iç savaş boyunca yüz binlerce Iraklı sivilin Ürdün'e sığınması bu ülkedeki güvenlik kaygılarını en üst düzeye çıkardı. Ürdün yönetimi ile İhvan'ın yollarını ayıran asıl unsur ise Arap Baharı süreciyle birlikte geldi. Ülkede rejim aleyhine gösteriler, hükümetin önlemleri ile büyük bir kitlesel harekete dönüşmeden bitirilirken, Müslüman Kardeşler'e ait büyük kurumlara kayyum atanarak faaliyetleri sıkı kontrole alındı.

1953'te Kudüs'te Takiyüddin Nebhani (1909-1977) tarafından kurulan "İslâmî Kurtuluş Partisi" (Hizb'ut-Tahrir el-İslâmî) etkileri bakımından, tıpkı İhvan gibi Ürdün sınırlarının ötesinde bir güce sahiptir. Bir süre İhvan'ın çatısı altında bulunan Nebhani, bu hareketi terk ederek İslâm dünyasındaki mevcut rejimler yerine bir "halifelik" kurmayı hedefleyen kendi grubunu kurdu. Dönemin Kralı Hüseyin'e karşı suikast suçlamalarına da maruz kalan hareket, kuruluşundan kısa bir süre sonra tamamen yasaklandı.[53]

Nebhani için İslâmî ideolojiye hayatiyet kazandıracak asıl araç İslâmi bir siyasî parti olduğu için İslâmî hükümet kurmanın yolu, birbirine sıkıca kenetlenmiş seçkin bir kadroya dayanan bu yöntemden geçmektedir. Seyyid Kutup'taki öncü nesil arzusu Nebhani'de de bulunmaktadır. Nebhani'de geniş kitleleri elde etme pahasına fikirlerden taviz vermek kesinlikle kabul edilemez. Nebhani, *İslâm'da Siyasi Düzen* (*Nizamü'l-Hükm fi'l-İslâm*) adlı eseriyle İslâmî bir devlet konusundaki görüş ve metodolojisini detaylı biçimde izah etmektedir.[54]

Hizbu't-Tahrir hareketi Ürdün'de yasaklanmış olsa da tıpkı İhvan gibi, dünyanın birçok ülkesinde kendisine taraftar bulmayı

52 Köprülü, a.g.m., s. 71-92.

53 Yeşilyurt, *a.g.e.*, s. 92.

54 David Commins, "Taqi al-Din al-Nabhani and the Islamic Liberation Party", *The Muslim World*, c. 81, UK, 1991, s. 194-211.

başarmıştır. Özellikle Hilâfet gibi Müslüman toplumlar açısından önem atfedilen bir kavram çerçevesinde yürütülen faaliyetler, başta Türkiye olmak üzere birçok ülkede yerel yapılarını oluşturmayı başarmıştır.

Öte yandan Muhammed Nasreddin Elbani'nin 1979'da Suriye'deki Baas rejiminin baskılarından kaçarak Amman'a yerleşmesi ardından Ürdün'de sayıları artmaya başlayan "Selefî gruplar" ciddi bir tabana sahip bulunmaktadır. Ancak selefîlerin inanç ve söylem düzeyinde kullandıkları yöntemler arasında, barışçıl reformcular olduğu kadar şiddete başvuran radikaller de bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Ebu Musab Zerkavi, özellikle Irak iç savaşı sürecinde 2005-2006 yıllarında komşu ülkede el-Kaide yapılanmasını yönetmişti.

Elbani'nin takipçilerinin ağırlıklı bir bölümünü oluşturan reformcular, ülkede görece daha çok hareket alanı bulabilmektedirler. 1989'da Afganistan'daki Sovyet işgalinin sona ermesi akabinde Ürdünlü savaşçıların ülkelerine dönmesiyle güçlenen daha radikal Selefîler ise rejimle zaman zaman karşı karşıya gelmektedir. "Afganlar", "Beyat-ül İmam", "Hz. Muhammed'in Ordusu" ve son olarak "el-Kaide" gibi gruplar, 1990'lardan itibaren ülkede gerçekleşen pek çok şiddet eyleminden sorumlu tutulmuş ve rejim tarafından sert bir şekilde bastırılmaya çalışılmıştır.[55]

2003 Irak işgali ile başlayan radikal hareketlerin sayısındaki artış 2011 yılından sonraki Arap Baharı ayaklanmalarının iç savaşa dönüşmesi ile birlikte özellikle Suriye iç savaşıyla ivme kazanmış ve Ürdün'deki Selefî hareketlerin etkinliklerini arttırmıştır.

Tunus'ta İslâmcılık

1956 yılında bağımsızlığını kazanan Tunus'ta rejimin genel karakterini "baskıcı katı laiklik" olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte rejimin bu özelliği kendisi kadar sertlik yanlısı İslâmî bir muhalefet doğurmamıştır. Bugün Tunus denilince akla ilk gelen siyasal hareket "İslâmî Uyanış Hareketi" (Harakat el-Nahda el-İslâmiyye=Nahda)'dır. Nahda hareketinin genel karakteri

55 Yeşilyurt, *a.g.e.*, s. 92-93.

de İslâmî hedeflere barışçı yöntemlerle ulaşmak olarak özetlenebilir. 2010 yılı sonunda başlayan Arap Baharı'nın Tunus'ta başlamış olması, Kuzey Afrika'daki bu küçük ülkeyi bir anda tüm Ortadoğu ve Kuzey Afrika siyasetinin tam merkezine oturttuğu gibi, bu ülkedeki İslâmî muhalefetin omuzlarına da büyük bir yük bindirdi.

1967 yılından itibaren ülkede uygulanan katı sosyalist projenin başarısızlığı ve siyasî bunalım, İslâmî alternatiflerin önünü açmıştı. 1970'li yıllarda Raşid Gannuşi üniversite gençliği arasında çalışma başlatarak onu, zaman içinde güçlü bir toplumsal hareket haline getirdi. Gannuşi öncülüğünde, Tunus Üniversitesi'nde bir câmi'nin açılmasıyla başlayan hareketin ilk adı "İslâmî Cemaat" (Cemaatü'l-İslâmiyye) idi. Demek çatısı altında yürütülen faaliyetler halk arasında büyük bir taban bulmaya başlayınca, 1978 yılından itibaren baskılar arttı. Cemaatü'l-İslâmiyye, 1980 yılında siyasi bir yapılanmaya dönüşme kararı aldıysa da Gannuşi'nin tutuklanması ile süreç yavaşladı.

Bu dönemde birçok defa tutuklanıp serbest kalan Gannuşi, çalışmalarını herhangi bir şiddet unsuru kullanmadan sürdürmekte ısrarlıydı. Nihayetinde, Tunus toplumunda giderek etkisini artırması, dönemin diktatörü Habib Burgiba yönetimi tarafından tehdit olarak algılanmasına ve 1987 yılında darbe girişimi ile suçlanarak yeni hapis ve sürgün günlerinin başlamasına neden oldu. Bu dönemde aralarında Raşid Gannuşi'nin de bulunduğu İslâmî Yöneliş Hareketi'ne üye binlerce kişi tutuklandı.[56]

Aynı yıl kansız bir saray darbesi ile Tunus'un yeni devlet başkanı alarak göreve başlayan Zeynel Abidin bin Ali, yayınladığı Ulusal Birlik Paktı'nda siyasal ve ekonomik reform sözü verirken, insan hakları ve özgürlüklerde yenilikler yapılacağını ilan etmişti. İslâmcı muhalefeti de içeren genel af ve ezanın televizyonda okunmasını serbest bırakma gibi sembolik birtakım değişiklikler, ayrıca sürgündeki muhalif liderlerin ülkeye dönüşü vaatler arasındaydı.[57] Ancak, Bin Ali yönetimi, dinî eğitim veren okulları kapatmak ve başörtüyü yasaklamak gibi uygulamalarla kendini gösteren din karşıtı

56 Bernard Reich, *Political Leaders of the Contemporary Middle East and North Africa*, United States, 1990, s. 81.

57 Kevin Shillington, "Tunisia: Ben Ali, Liberalization" *Encyclopedia of African History*, c. 3, New York, 2005, s. 1607.

katı politikalarda devam etti.[58] 12 Mayıs 1988'de çok partili sisteme geçilmiş olsa da, Nahda'nın başvurusu reddedildiğinden 1989 seçimlerine bağımsız adaylarla katılmak zorunda kalmış ve ülke genelinde %14,6 oranında oy almıştır.[59]

7 Ağustos 1996 tarihinde Nahda hareketinin on beşinci kuruluş yıldönümü münasebetiyle kurucusu Gannuşi imzasını taşıyan kırk beş sayfalık kitapçık, Tunus İslâmî muhalefetinin yaşadığı süreci anlama açısından aydınlatıcı bir dönüm noktası oldu. Dört yıllık bir iç muhasebeden sonra hazırlandığı belirtilen belge, geçmişin derslerini, şu anın sorunlarını ve gelecekten beklentileri tüm ayrıntıları ile ele alıyordu. Tunus rejiminin halkı ve devleti birbirine düşman hale getiren yapısına işaret edildikten sonra, Nahda'nın baştan beri şiddeti bir yöntem olarak kullanmadığı ve istisnai bazı unsurlar dışında bu tutumun korunduğu hatırlatılıyordu. Devlet baskısı ve halk tabanından beklenen desteğe ulaşılamamış olması nedeniyle hareketin kendisine yeni bir yol ve yöntem çizeceği ilan edilerek, bu yeni dönemin çoğulcu demokratik anlayışla uyumlu bir yöntem olacağının altını çiziyordu. 1990'lı yıllar boyunca sürgünde bulunduğu İngiltere'den düşüncelerini yayan Gannuşi, 2010 yılına kadar sürgünde yaşadı.

Tunus'ta sadece İslâmî muhalefetin değil, tüm ülkenin kaderini kökünden değiştiren olay 17 Aralık 2010'da meydana geldi. Seyyar satıcılık yaparak geçimini sağlayan yirmi altı yaşındaki Muhammed Buazizi, tezgâhına el konulması üzerine kendini ateşe vermiş, olayın duyulmasının hemen ardından Buazizi'nin ailesi ve öğretmen sendikaları protestoları ile başlayan gösteriler hızlı bir şekilde tüm Tunus'a yayılmış ve devrimle sonuçlanmıştı.[60]

Olayların büyümesi üzerine Bin Ali ülkeden kaçarken, 2011'den itibaren ülkede yeni bir dönem başladı. Diktatörlüğün sona ermesi, ülkede baskı altındaki tüm gruplarla birlikte sürgündeki İslâmcı muhalefetin de önünü açtı. Daha çoğulcu ve demokratik olma iddiasındaki yeni yönetimi oluşturmak için yapılan se-

58 David McMurray ve Amanda Ufheil-Somers, *The Arab Revolts: Dispatches on Militant Democracy in the Middle East*, Indiana, 2013, s. 33-34.

59 Zümrüt Sönmez, *Tunus Devrimi Anlamak*, İstanbul, 2017, s. 29.

60 İsmail Numan Telci, "Tunus: Küçük Ülkenin Büyük Değişim Misyonu", *Ortadoğu Çatışmaları*, ed. Ahmet Emin Dağ, İstanbul, 2015, s. 310.

çimler Nahda Hareketi'nin galibiyetiyle sonuçlandı. Ancak ülkedeki diğer toplumsal güçlerin ve Batılıların baskısı ile tek başına iktidar olmaktan vazgeçen Nahda Hareketi, iç savaş riski nedeniyle iktidarı paylaşmaya razı olmuş ve Tunus'ta yeni bir dönemin kurucu aktörlerinden biri olmuştur. Nahda'nın göstermiş olduğu performans, ülkede bir iç savaşı önlediği gibi, iktidarda İslâmcı bir tecrübenin yaşanması bakımından Arap ülkeleri için iyi bir örneklik sergilemiştir.

Diğer Arap Ülkelerinde İslâmcılık

Modern dönem Arap coğrafyasında İslâmcı tecrübenin her ülkede farklı biçimlerde gerçekleştiği kuşkusuzdur. Örneğin 1960'ların başında bağımsızlığını kazanan Cezayir'de oldukça geç denilebilecek bir dönemde sosyo-ekonomik koşulların dayatmasıyla İslâmcı söylem kendine taban bulurken, Suudi Arabistan'da dinî bir öğretinin şiddete dayalı yeni bir formu olarak belirmişti. Buna karşın Lübnan gibi farklı din ve mezheplerin birbiriyle şiddetli rekabet halinde olduğu kozmopolit bir ülkede İslâmcı gruplar daha rekabetçi ve dışlayıcı bir karakterde şekillendi. Sudan gibi, İslâmcı ideallerin bir muhalefet unsuru olmaktan öte bizzat iktidara geldiği bir ülkede ise, İslâmcılık yeni bir ulus inşa kimliği olarak rol oynamıştır.

Cezayir'deki modern dönem İslâmî bilincin kökenleri 1830'dan sonra Fransız sömürgeciliğine direniş göstermiş olan Emir Abdülkadir'e (1808-1883) kadar dayanmaktadır. Bu mücadele Cezayir'in bağımsızlığını getirmese de sonraki dönemlerde İslâmcı ve direnişçi bilincin oluşmasında motive edici bir unsur olacaktır. Nitekim, kendisinden yarım asır sonra Abdülhamit bin Badis ülkedeki Fransız baskıları nedeniyle Tunus ve diğer Arap ülkelerine okumaya giden binlerce genç din alimi ile birlikte 1930'lardan "Cezayir Müslüman Âlimler Cemiyeti"ni kurduğunda çok farklı idealler taşımıyordu. Abduh ve Afgani çizgisindeki bu cemiyet 1957 yılında sona erene kadar önemli bir bilinçlenme süreci getirmiş ve çok sayıda insanın bilinçlenmesini sağlamıştı. 1954-1962 arası bağımsızlık savaşının en önemli motivasyon unsuru İslâm olsa da bağımsızlıktan sonra kurulan sos-

yalist rejim 1990'lara kadar İslâm'ın siyasal rolünü engellediğinden örgütlü İslâmcı grupların ortaya çıkışı gecikmiştir.

1992 yılında ülkede demokratik yaşama geçilmesi ile birlikte, yıllardır potansiyel bir halk tabanı biriktirmiş bu İslâmcı gruplar, "İslâmî Selamet\Kurtuluş Cephesi" (Front Islamique Du Salut=FIS) ismiyle birleşip seçimlere katıldı. Üniversite hocası Abbas Medeni ve selefî eğilimli din adamı Ali Belhac'ın eş başkanlığında kurulan FIS'in darbe ile iktidardan uzaklaştırılması bugün dahi devam eden toplumsal gerilimin dönüm noktası olmuştur.[61] İki turlu seçimin birinci tur sonuçları ilan edilince FIS'in kazanacağı anlaşılmış ve Cezayir ordusu müdahale ederek seçimleri iptal etmiştir. Bunun üzerine başlayan kanlı iç savaş sırasında yüz binden fazla insan hayatını kaybetmiştir. Afganistan'dan dönen Cezayirli selefî grupların oluşturduğu "Silahlı İslâmi Hareket" (GIA) ile hükümet arasındaki çatışmalar, 1990'ların sonuna kadar sürdü. Bugün gelinen aşamada ülkenin güney kesimlerindeki kırsal bölgelerde cılız biçimde varlığını sürdürse de selefî grupların operasyonel kabiliyeti iyice geriletilmiştir.

Bununla birlikte ülkede İhvan'ın bir uzantısı olarak Mahfuz Nahnah tarafından kurulmuş olan "Barış Toplumu Hareketi", gerek siyaset içinde ve gerekse toplumsal taban olarak ciddi bir birikime sahip bulunmaktadır. Önceleri adı "Hamas" olan bu hareket, girdiği seçimlerin tümünde belirli oranlarda parlamentoda temsil imkânı bulmuştur. Cezayir'de selefî grupların başını çektiği şiddete karşın selefîliğin asıl doğuş yeri olan Suudi Arabistan, daha farklı bir İslâmcı muhalefet tecrübesi yaşamıştır.

Ortadoğu'nun en kapalı ülkelerinden biri olan Suudi Arabistan özellikle 1960'lı yıllardan itibaren dünyadaki farklı İslâmcı oluşumlara destek veren bir ülke olsa da kendi içinden çıkan daha radikal İslâmcı hareketlerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu hareketlerden biri Cuheyman bin Seyf el Uteybî'nin (1936-1980) başını çektiği isyancı gruptur. Suud Ulusal Muhafızları Alayı'nın eski mensuplarından biri olan Uteybî, 1970'li yılların sonunda bir

61 N. Sebastian, "Islamic Movements Engaging with Democracy: Front Islamique Du Salut (FIS) and the Democratic Experiment in Algeria", *India Quarterly*, Indian Council of World Affairs (ICWA), c. 71(3), 2015, s. 255-271.

cemaat oluşturmuş ve buna "Kardeşler" (İhvan) adını vermişti.* Bu 'İhvan', Suud ailesi ile mücadele etmiş olan Vahhabi hareketin devamını ima ediyordu. Mevcut Suud ailesinin yönetime layık olmadığını düşünen ve siyasi uygulamalara tepki gösteren Uteybî, 1979 yılında Kâbe'ye silahlı baskın yaparak yirmi iki gün boyunca emniyet güçleri ile çatıştı. Onlarca kişinin ölümü ardından canlı ele geçirildi ve sonra idam edildi.[62]

Ancak Suudi Arabistan için asıl problem oluşturacak olan kişi 1980 yılından sonra Afganistan'a gitmiş olan Üsame bin Ladin (1957-2011) idi. Bin Ladin, zengin bir ailenin İslâmcı üyesi olarak Sovyet işgaline karşı savaşmak üzere Afganistan'a gittiğinde sonradan dünya siyasetini bu derece etkileyecek bir grup kuracağını muhtemelen düşünmemişti. Bu dönem gönüllü mücahitlerin geçiş güzergahı olan Pakistan'ın Peşaver kentinde Abdullah Azzam ile yakınlaşarak, çeşitli Arap ülkelerinden savaşmaya gelen gençler için kamplar (Kaide) kurup, binlerce militanla tanışma ve onları organize etme imkânı buldu. Savaşın bitişinden sonra 1988 yılında "el-Kaide" adıyla küresel bir örgüt kurarak, Batılı ülkeleri ve kendi ülkesi Suudi Arabistan'ı hedef alan bir savaşa girişti.[63]

1990'lı yılların sonunda Dahran kentindeki Amerikan askeri üssüne yönelik saldırılarıyla Suudi Arabistan'ı hedef alan Kaide,

---

* Burada şu noktanın açıklığa kavuşturulması gerekmektedir: Buradaki 'İhvan Hareketi'nin Mısır'da Hasan el-Benna tarafından kurulan İhvan-ı Müslimin hareketi ile isim benzerliği dışında herhangi bir ilişkisi yoktur. İhvan Hareketi, Suudi Arabistan'ın ilk kurulduğu yıllarda Suud ailesi ile Şerif ailesi arasındaki çekişmede, Abdulvehhab'ın soyundan gelen Âl-i Şeyh denen kabile ile Necd'de yaşayan diğer kabilelerin Âl-i Suud'a yardım ederek Şerif ailesini bertaraf etmesinde ortaya çıkmıştır. Katı/Radikal bir selefiliği benimseyen İhvan, ilk başlarda Suud yönetimine kabileler arasındaki lojistik desteği temsil etse de süreç içerisinde iyice güçlendikten sonra Suud ailesinin yönetimine de karışmaya, yönetimin batıyla olan ilişkilerine, teknolojik vb. farklı yenilikleri yapmasına 'bid'at' kavramı çerçevesinde karşı çıkmaya başlamıştır. Daha sonra bu durumdan rahatsız olan Suud yönetimi tarafından tasfiye edilmiş ve gücü kırılmıştır. Ancak zayıf da olsa hareket isimsiz olarak devam edegelmiş, meşhur Kabe baskınında Cüheyman ve etrafındaki isimlerin birçoğunu benzer bir kaygıyla harekete sevk edebilmiştir. (Yayına hazırlayanın notu)

62 Beşir Musa Nafi, *İslâmcılık*, İstanbul, 2012, s. 151-159.

63 Rohan Gunaratna, "Al Qaeda's Ideology", *Current Trends in Islamic Ideology*, c. 1, Washington DC, 2005, s. 59-67.

Yemen, Pakistan, Tanzanya, Etiyopya, Ürdün, Endonezya, Afganistan, Türkiye, İngiltere, İspanya gibi ülkelerde onlarca saldırıyı gerçekleştirdi. Yüzlerce insanın hayatına mal olan bu saldırıların hiçbiri 2001 yılında Amerika'yı vuran 11 Eylül saldırıları kadar büyük bir kırılma oluşturmadı. Amerika'daki saldırıyı gerçekleştiren ve hâlâ bir muamma olan yirmi kişilik el-Kaide hücresinin on beş tanesinin Suudi vatandaşı olması bu ülke için telâfisi zor ve olumsuz imaj oluştursa da sonradan küresel çapta başlatılan "cadı avı" operasyonlarında Amerika'nın en yakın müttefiki yine Suudi Arabistan oldu.

Terörle mücadele bahanesiyle ülkede onlarca yardım kuruluşunun kapısına kilit vurulurken, dönemsel olarak çok sayıda muhalif din adamı ve Kaide üyeliği şüphesiyle insanlar tutuklandı. Bugün Suudi Arabistan'da asıl sorun, İslâmî muhalefetin Şiî versiyonlarının ülke için ciddi bir varlık krizine dönüşmüş olmasıdır.

Bölgenin Şiî-Sünnî hassasiyeti taşıyan diğer bir ülkesi olan Lübnan'daki İslâmcı hareket ise gerek Sünnî ve gerekse Şiî versiyonları ile, bölgenin kalanından farklı bir jeopolitik özellik gösterir. Lübnan denilince ilk akla gelen Hizbullah, özellikle İsrail karşıtlığı ile sağladığı gücünü, kendini ülke içi siyasetin en güçlü aktörü haline getirecek şekilde kullanmayı başardı.

Öteden beri ülkedeki Şiî azınlığın dinî liderliği 1950'lerden beri İmam Musa Sadr, militan gücü ise Nebih Berri liderliğindeki "Emel Hareketi" elinde olmuştu. 1978 yılında Sadr'ın Libya'ya ziyareti sonrasında kaybolması dinî liderlik konusunda bir boşluk oluştururken, Lübnan iç savaşındaki bazı politikaları nedeniyle Emel hareketinin bölünmeye başlaması ciddi bir güç kaybına işaret ediyordu. Ancak 1979'da İran'daki İslâm devrimi ve çok geçmeden 1982 yılında İsrail'in Lübnan işgali, Emel içinde Hüseyin Musavi liderliğindeki genç ulema ve militanlara yeni bir rota çizmişti bile. İsrail'e karşı savaşmak üzere Suriye hükümetinin kontrolünde Bekaa vadisine yerleşmiş bulunan İran Devrim Muhafızları ve Emel'den ayrılan ve kendilerine "İslâmî Emel" adını veren gruplar bir süre sonra,1983 yılında Hizbullah'ı kurdu.[64]

64 Rodger Shanahan, *The Shia of Lebanon, Clans, Parties and Clerics*, London, 2005, s. 111-114.

Abbas Musavi, Suphi Tufeyli, İmad Muğniye ve Hüseyin Musavi liderliğinde kurulan Hizbullah'ın ilk döneminde başkanı Tufeyli olurken, Muhammet Hüseyin Fadlallah manevî lideri olarak belirdi.[65] 1980'li yıllarda Lübnan iç savaşı ve İsrail'e karşı mücadelede önemli rolü olan Hizbullah, Hasan Nasrallah'ın liderliğe geçtiği 1990'lı yıllardan itibaren tamamen Suriye ve İran'ın bölge politikalarındaki bir maşası haline dönüştü. İsrail karşıtı direnişte elde ettiği karizmayı, 2000'li yıllardan itibaren Lübnan içi siyasetteki saldırgan tutumuyla yitirmeye başlayan Hizbullah, nihâyet 2011 yılından itibaren Suriye'de patlak veren iç savaştaki rolü nedeniyle suçlamaların hedefi oldu.

İran'da Şii İslâmcılık

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Hasan el-Benna Ortadoğu'nun Arap toplumlarını kökten etkileyecek modern dönemin en önemli İslâmcı grubunun temellerini atarken, aynı tarihlerde İran'da din adamlarının Şah'ın seküler devrimlerine karşı cılız ama istikrarlı bir karşı koyuşu başlıyordu. İlk İslâmcı hoşnutsuzluklar, Şah Rıza Pehlevî'nin yönetimde olduğu ve Türkiye'yi örnek alarak Batılılaşmacı devrimler yürüttüğü 1925-1941 yılları arasında ortaya çıkmıştır. Oğul Şah Muhammet Rıza'nın yönetimde olduğu ve âdeta devlet baskısının zirveye çıktığı 1941-1979 yılları arasındaki "Katı Batılılaşma Dönemi"nde ise daha örgütlü İslâmcı gruplar ortaya çıkarak devrimi gerçekleştirmiştir. 1979 yılından bu yana yaşanan "İslâm Devrimi Dönemi" ise, kurumsal anlamda önemli bir tecrübeyi ortaya koyduğu kadar, modern dönem İslâmcı hareketler açısından da büyük bir laboratuvar işlevi görmüştür.

İran'da İslâmcı hareket olarak nitelenebilecek yapılanmaların ne zaman ortaya çıktığı konusu uzmanlar arasında tartışma konusu olmaya devam etse de birçokları için dönüm noktası 1890-91 yıllarında "Tütün İsyanı" olarak bilinen ve dinî lider Hasan Şirazi'nin bir fetvasıyla başlayan İngiltere karşıtı toplumsal muhalefet hareketleridir. Bu olaydan sonra çok geçmeden hanedan yöneticisi Nasuriddin Şah'a 1896'da düzenlenen suikast ülkede yeni bir anaya-

65 Joseph Elie Alagha, *The Shifts in Hizbullah's Ideology, Religious Ideology, Political Ideology and Political Program*, Leiden, 2006, s. 19-50.

sal arayış dönemini başlatırken, olayların baş rolünde Cemaleddin Afganî'nin ismi öne çıkmaktaydı.[66]

İran'da modern dönem İslâmcı muhalefetin ortaya çıkışında 1925 yılından sonra iktidara gelen Rıza Pehlevî'nin radikal Batılılaşma hamlesi önemli bir dönüm noktasıdır. Pehlevî Dönemi, kıyafet devriminden dinî reformlara kadar çok sayıda girişime şahit olurken, halka yabancılaşan bir rejimi doğurmuş ve kendi içinde dinî muhalefetin ilk temelleri atılmıştır. İran ulus-devleti Rıza Şah'ın milliyetçi, merkeziyetçi ve modernleşmeci politikalarıyla kurulmuştu.[67] Ülkede hukuk ve eğitim alanlarında yapılan düzenlemeler İslâm hukukunun göz ardı edilmesine ve ulemanın mevkiinin ciddi şekilde sarsılmasına yol açmıştı.[68] Başörtüsü ile ilgili yasaklar, ibadetler konusundaki bazı kısıtlamalar ve Şah'ın 1928-35 yılları arasında Kum kentine ve buradaki eğitime yönelik girişimleri ile hoşnutsuzluk iyice belirginleşti. Meşhed şehrinde aynı tarihlerde yerel din adamlarının ayaklanmasına esnaftan destek gelince olayların büyümesi ile, aralarında kadın ve çocuklarında olduğu yüzden fazla kişi hayatını kaybetmişti. İran'ın ulusal egemenliğini ve toprak bütünlüğünü korumak için Batılılaşmak gerektiğini düşünen Rıza Şah'a göre laikleşme, din adamlarının gücünü azaltmanın, dolayısıyla kendi gücünü arttırmanın bir yoluydu.[69]

Bu nedenle ilk nesil İslâmcı düşünce sahipleri modernizmden kaynaklanan tehditlere karşı İslâm'ın varlığını koruma güdüsüyle hareket ettiler. Bunu yaparken siyasetten uzak durarak, daha çok sosyal statüsü giderek zayıflayan ulemanın konumunu korumaya yönelik adımlar attılar. Dindarlığı muhafaza etmeye çalışırken, modern dinî kurumlar oluşturup, inancı modernize etmeye çalıştılar. Burada iki tip İslâmcı ortaya çıkmıştı. Birincisi Kum kentini merkez alan geleneksel ulemanın tepkiselliğine dayalı anlayış, ikincisi de Tahran'da üniversite çevresinde ortaya çıkan daha üst sosyal [illegible] aydınların başını çektiği reformcu İslâmî anlayış.

66 Farhang Rajaee, *Islamism and Modernism, The Changing Discourse in Iran*, University of Texas, Austin, 2007, s. 20.
67 Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İstanbul, 2012, s. 203.
68 İsmail Safa Üstün, "İran", *D.İ.A*, c. 22, İstanbul, 2000, s. 402.
69 Garthwaite, *a.g.e.*, s. 204

Medrese dışı İslâmcı aydınlar arasında Ahmet Kasravi (ö. 1946), Ali Ekber Hakemizade (ö. 1988) ve Şeriat Sengelaji (ö. 1944) gibi isimler öne çıkmaktaydı. Özellikle Sengelaji 1931 yılında Tahran'da kurduğu "İslâmî Davet Merkezi" (Darü't-Tebliğ İslâmî) ile modern dönemin tehditlerine karşı İslâm'ı bir alternatif olarak ortaya koyacak çalışmalar yapmaya çalıştı.

Kum merkezli medrese geleneğinin bu dönemdeki en önemli temsilcisi ise Ayetullah Haeri Yezdi (ö. 1936) idi. Haeri, ülkede anayasal değişimin hararetli savunucularından biri olmakla birlikte, Rıza Şah'ın Batılılaşmacı reformlarına karşı kültürel bir karşı koyuş geliştirdi. Medrese kökenli İslâmcılar açıktan siyasi tutum yerine Ali Ekber Hakemizâde'nin çıkardığı *Humayun* gibi dergiler aracılığıyla savundukları değerleri topluma ulaştırmaya çalıştılar. Kum kentinin sonraki dönemde yetişecek olan İslâmcı neslin önünü açacak en önemli liderlerinden biri Ayetullah Burucerdi olarak bilinen Muhammet Hüseyin Tabatabaî (ö. 1961) döneminde Ayetullah Humeyni Kum kentinde siyasî görüşleriyle önce çıkmaya başlamıştı bile.[70]

Burucerdi kendisi her ne kadar siyasetten uzak durup Şah'ın işine yarayan bir tutum takınsa da Humeyni sonradan "velâyet-i fakih" teorisi olarak bilinecek olan "gaib imamın yokluğunda din adamlarının yönetim işlerini de üstlenmeleri gerektiğine" dair görüşleriyle siyasal bir duruş sergiliyordu. Burucerdi'nin kendi dönemi içinde yaptığı tek anlamlı katkı belki de Mısır'daki el-Ezher Müftüsü Mahmut Şeltut ile irtibata geçerek Şiî ve Sünnî dünya arasında mezheplerin yakınlaştırılması (Darü't-Tagrîp) çalışmasını başlatması olmuştur.

İçeride sosyal çalkantıların sürdüğü bu dönemde ülkeyi önce 1941 yılında Sovyetler Birliği ve İngiltere işgal etmiş, Almanların İran'dan çıkarılmasıyla boşalan yerini de 1943'te ABD almıştı. Bu nedenle 1950'li yıllardan sonraki ikinci kuşak İslâmcı düşünürler o dönemin Amerikanlaşma politikalarına açıktan karşı çıkan daha ideolojik bir söylem geliştirdiler. Modernleşmeyi de yoğun bir eleştiriye tabi tutan bu nesil, çözümün devrimci bir politikayla sağlanabileceğine ikna olmuştu.

70 Rajaee, *a.g.e.*, s. 66.

Müslüman Kardeşler hareketiyle de yakın bağlantıları bulunan "Fedaiyan-i İslâm" adlı grubun lideri Mücteba Nevvab Safavi (ö. 1956), 1945 yılından itibaren sistematik ve militan bir İslâmî mücadeleye girişti.[71] Ancak 10 yıllık mücadelesi sonunda Şah'a suikast suçlamasıyla idam edildi. 1960'lı yılların başında ise Safavi'nin izini takip eden "İslâm Milleti Partisi" (Hizb-i Millet-i İslâmi) hareketi kuruldu ve Şah rejimine karşı mücadeleye girişti. Her iki grup da yaptıkları suikastlarla başbakan, bakan ve bazı aydınları öldürmüştü.

Aynı dönemde başkent Tahran'da ne Kum'un geleneksel uzlaşmacı anlayışını kabullenen ve ne de silahlı grupların yöntemini benimseyen bir İslâmcı entelektüeller grubu daha bulunuyordu. Mehdi Bazargan (1907-1995) ve Mahmut Telegani (1910-1979) gibi isimlerin başını çektiği bu aydın grubu, siyasal İslâmi mesajları ile ülkedeki bilinç oluşumuna katkıda bulunmuştu. İkisinin birlikte 1953'ten sonra kurduğu "Ulusal Direniş Hareketi" (Nehzet-i Muqavemet-i Milli), milliyetçi lider Musaddık'ın bağımsızlık yanlısı siyasetine de destek oldu.[72]

1953 Darbesi sonrasında İran, giderek baskıcı bir istihbarat devletine dönüşmüşken 1962 yılında toprak reformuyla başlayan "Ak Devrim" toplumsal hoşnutsuzluğu tırmandırdı. İçinde kadın haklarından tarıma, sosyal haklardan eğitime kadar birçok unsuru barındıran reformlar, altı maddelik programın bir parçasıydı. Başarısız olunca hem topraksız hem de işsiz kalan halk, şehirlere göç ederek buralarda bir işsizler ordusu oluşmasına neden oldu.[73]

1960'lardan itibaren tıpkı Arap dünyasında olduğu gibi, ülke içinde daha sert ve silahlı mücadele yanlısı "Müslüman Halklar Partisi" (Hezbe Melale Eslami) gibi hareketler ortaya çıktı. Öte yanda ise, Mehdî Bazargan ve Ali Şeriati gibi entelektüellerin oluşturduğu

71 İnayet, *a.g.e.*, s. 176-181.

72 Millî Cephe lideri Muhammed Musaddık, Şah'ın isteksizliğine rağmen toplum baskısıyla 1951'de başbakanlığa getirilmişti. İran petrolünün millileştirilmesi ile birlikte iki yıl boyunca Amerikan yanlısı Şah ile Musaddık arasında gözle görülür bir gerilim ve rekabet yaşandı. Nihayetinde 1952 yılında Musaddık askeri darbe ile uzaklaştırılmış ve o tarihten sonra ülkede sıkı bir Amerikan dönemi başlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Garthwaite, *a.g.e.*, s. 220; Abrahamian, *a.g.e.*, s. 157. Bu kitap, İran Milliyetçiliği bölümü.

73 Üstün a.g.m., s. 403.

"İran Özgürlük Hareketi" (Nehzat-e Azadi-ye İran) daha ılımlı ve düşünsel dönüşümü önceleyen yöntemleri savunuyordu.[74]

Özellikle bu dönemde Şah ve ulema arasındaki sürtüşme de doruk noktasına ulaşmıştır. Kum şehrinde ulemanın yaptığı faaliyetlere polisin sert müdahalesi toplumsal muhalefeti güçlendirmiş ve Humeyni öncülüğünde mitingler yapılmaya başlanmıştı. 1963 yılı Haziran ayında Ayetullah Humeyni'nin başını çektiği bir gösteri sırasında (15 Hordad olayı) yaşanan şiddet olaylarında çok sayıda kişi hayatını kaybetmiş ama bu hadiseden sonra din adamlarının rolü, bir daha azalmamak üzere büyük bir ivme kazanmıştır.

Muhalif söylem ve gösteriler, Humeyni'nin tutuklanmasına ve önce Türkiye'ye (1964) oradan da Irak'a (1965-78) sürülmesine sebep oldu. Yine de bu hamle Şah karşıtı vaazlarının kasetlere doldurulup ülke içinde yayılmasına ve alttan alta büyük bir devrimci arayışı beslemesine engel olmaya yetmedi.[75]

1970'li yıllarda Arap dünyasında ve Türkiye'de şiddet hareketleri yayılırken, İran'da öğrencilerin diktatörlüğe karşı başlattığı protestolar yıldan yıla artış gösterdi. 1978 yılında Kum ve Abadan kentinde yüz binlerce kişinin katıldığı gösterilerle hoşnutsuzluk doruk noktasına çıktı. 1978 yılı Ağustos ayında başkent Tahran'da başlayan kitlesel gösteriler üzerine Şah, genelkurmay başkanı ve başbakanı değiştirse de olayların büyümesini engelleyememiş ve 15 Ocak 1979 tarihinde ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır.[76]

Geçmiş yirmi yıl boyunca siyasi muhalefetin liderliği her ne kadar Humeyni'de olsa da, ülkeyi İslâmcı bir devrime götüren süreçte düşünceleri ve eylemleri ile rol oynamış diğer düşünürler arasında Ali Şeriati, Muhammed Beheşti, Murtaza Mutahhari, Muhammed Hüseyin Tabatabai ve Mehdi Bazargan gibi müelliflerin Şiî siyasal düşüncesinin dönüşümünde büyük rolleri unutulmamalı. Bunlar içinde Tabatabai ve Mutahhari, dinî ideolojik bir muhalefet formunda sunmayı başarırken, Şeriati ise İslâm'ın

74 Masoud Kamali, "Multiple Modernities and Islamism in Iran", *Social Compass*, c. 54: 373, Universite Catholique de Louvain, Belgian, 2007, s. 373-387.

75 Garthwaite, *a.g.e.*, s. 217.

76 Abrahimian, *A History of Modern Iran*, Cambridge, 2008, s. 123-155.

siyasal bir alternatif olarak İran gençliğine ilham veren önemli bir figür olmuştu.[77]

1 Nisan 1979 tarihinde, Humeyni'nin Fransa'dan dönüşünden iki ay sonra da İran İslâm Cumhuriyeti ilan edilmişti. Humeyni'nin daha Fransa'dayken kurduğu "İslâm Konseyi", Şah'ın gidişinden sonra Mehdi Bazirgan'ı başbakanlığa atadı. Ülkedeki devrimin lideri olarak Humeyni, kısa sürede tüm güçleri elinde toplarken, din adamları kurucu meclis üyeliklerinin çoğunu elde etti.[78]

Devrim sonrası dönemde iki trendin ortaya çıktığı söylenebilir. Birincisi, devrimin hararetli söylemiyle yetişmiş aşırı politize olmuş İslâmcılardan oluşan "muhafazakârlar" diğeri ise sonraki yıllarda "solcular" olarak nitelenecek olan reformcular.

Humeyni'nin karizmatik liderliği altında İslâmcı ayrışma söz konusu olmasa da, onun ölümü ardından özellikle 1990'ların başından itibaren rejime kendi içinden eleştiri getiren farklı bir İslâmcı dalga oluşmaya başladı. Haşimi Rafsancani'nin liderliği döneminde birçok araştırmacının "üçüncü nesil İslâmcılar" olarak nitelediği yeni kuşak sesini yükseltmeye başladı.

1989'da Humeyni'nin ölümü üzerine yeni cumhurbaşkanı olarak Haşimi Rafsancani seçilmiştir. Rafsancani, İran'ın içine kapanık politikasına son verip önceki katı çizginin ve gerilimin azaltılması amacıyla komşu ülkelerin yanı sıra Avrupa ülkeleriyle de ilişkileri geliştirmek için yapıcı adımlar atmayı denedi. Irak'la yaşanan savaşta zarar görmüş sanayi tesislerinin onarımına girişirken ekonomik atılımlar başlattı.

Yeni dönemde ne Irak'la savaş vardı ve ne de Soğuk Savaş'ın katı siyasî söylemi. 1990'larda İran'daki genç nüfusun beklentilerini karşılamak ve ambargolar nedeniyle gücünü kaybetmiş olan orta sınıfı kalkındırmak zorunlu bir hal almıştı. Yine, gençler için "özgürlük" kavramı bir terim olmaktan çıkıp kültürel, toplumsal ve ekonomik anlamda uygulamaya konulması gereken bir gereklilik halini aldı. Tüm bunlar ülkede iç siyasî dinamiklerin değişimine işaret ediyordu. Bu nedenle 1997 seçimleri İran'da yönetimdeki İslâmcı kadroların bölündüğü ilk önemli sınav oldu.

77 Başer, *a.g.e.*, s. 327-358.

78 *Modern Ortadoğu Tarihi*, ed. Zekeriya Kurşun, Eskişehir, 2013, s. 191.

Rafsancani ve onu destekleyen yerleşik ulemaya karşın, eğitimli İranlı orta sınıf mensuplarının ağırlık taşıdığı "Anayasanın Hizmetçileri" (Kargozaran-e Sazandegi) adlı oluşum ile kendilerine solcular denilen ve görece olarak Üniversite çevreleri ile muhalif din adamlarını barındıran birçok dinî oluşum; "İslâmî İran'a Katılım Cephesi" (Cebheye Mosharekat-e Iran-e Eslami), adı ile Muhammed Hatemi'yi destekledi. Bu cephenin dinî temsilcileri içinde Humeyni döneminin önemli isimlerinden Mir Huseyin Musavi ve Ali Ekber Muhteşemi ile gençlik hareketi liderlerinden Mehdi Kerrubi gibi seçkin aydınlar bulunmaktaydı.

1997'den itibaren İran siyaset literatürüne zahirdekinden çok farklı anlamlar taşıyan yeni bir kavram girdi: "Solcular." Bu terim, İran söz konusu olunca kısaca reformist İslâmcılar ile rejimin değişmesi gerektiğini düşünen seküler kesim arasındaki pragmatist bir ittifak sonucu ortaya çıkan heterojen yapı olarak tanımlanabilir. Bu kesimin adayı Muhammed Hatemi, oyların çoğunluğunu genç kesimden alarak cumhurbaşkanı seçildiğinde İran için, beklentilerin çok yüksek olduğu yeni bir dönem başladı. Rafsancani görev sırasında daha çok güvenliğe ve ekonomik kalkınmaya ağırlık verirken, Hatemi halkın ıslahat ve reform talepleri doğrultusunda bir yol izlemeye çalıştı.

İran'da 2005 yılında yapılan seçimler yaşanan toplumsal ve siyasî bloklaşmanın bir yansıması olarak tam anlamıyla bir "ılımlı-radikal" çekişmesi gibi yansıtılmıştı. Bu derece sert bir ayrım olmasa da Haşimi Rafsancani gerek dış politika ve gerekse içerideki grupsal ayrışmada bu kez "ılımlı" kesimin temsilcisi olarak öne çıktı. Buna karşın Tahran eski Belediye Başkanı Mahmud Ahmedinejad, sertlik yanlısı olarak lanse edilen kesimlerin adayı olarak girdiği bu seçimleri alarak ülkede İslâm'ın rolüne dair tartışmalarda âdeta devrimcilerin galibiyetini göstermiştir.[79]

Ahmedinejad cumhurbaşkanlığı görevine geldikten sonra, özellikle Batı ile ilişkilerde yürütülen ılımlı politikayı bir kenara bıraktı. Ahmedinejad'ın temsilcisi olduğu eski tüfek muhafazakâr kesimin tüm beklentilerini karşılayacak işler yapma sürecinde, ülke içindeki ayrışma ve tartışmalar biraz daha sertleşti. 2014 yı-

79 Kamali, a.g.m., s. 383.

lında İran'daki iktidar değişimi sonrasında cumhurbaşkanlığına gelen Hasan Ruhani, içeride devrime sadâkatleri pekişmesi beklenen bölünmüş bir toplum, dışarıda da çözülmeyi bekleyen onlarca sorunla karşı karşıya kalmıştır.[80]

Bugün İran'ın içinde bulunduğu koşullar, bir yanda içeride devrimi pekiştirme öbür yanda dışarıda devrimci bir dış politika uygulama sarkacı arasındaki gergin bir süreci ifade etmektedir. Bu uygulamalar içinde İslâmcı düşüncenin modernizm ile daha barışık bir forma sokulması konusunda devrim sonrası aydınlardan Abdülkerim Suruş'un görece liberal görüşleri daha dikkatli dinlenir olmuştur.

Militan İslâmcılığın Dönüşümü

Bugün dünyanın en sıcak tartışma konularının başında, şiddeti İslâm adına uyguladığını söyleyen militan gruplar gelmektedir. Modern döneme özgü bir kavram olan İslâmcılık içinde militan ve silahlı grupların varlığı yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmıştır. Filistin'de ya da Cezayir'de olduğu gibi yabancı bir işgale karşı erken dönemde verilmiş olan mücadeleyi bu tasnifin dışında tuttuğumuzda, militan İslâmcı grupların 1960'ların sonlarından itibaren güçlenmeye başladığı söylenebilir.

İslâm'ın bizzat kendisinin meşrû şiddet kullanımıyla ilgili kurallarını tartışma dışı tutarak genel siyasî ve sosyal sebepler irdelendiğinde farklı unsurların silahlı grupların ortaya çıkışını etkilediği söylenebilir. Bunların içinde 1960'ların ikinci yarısından sonra Batı'daki gençlik hareketlerinin yükselişinden, İslâm dünyası içindeki yerleşik rejimlerin iktidar paylaşımında muhaliflere yönelik kanlı taktiklerine kadar bir dizi gelişme yaygın gerekçeler arasındadır. Özellikle Mısır'da bazı İslâmcı grupların Seyyid Kutup'un (ve kısmen Ebul-Ala Mevdudi'nin) eserlerinden çıkardıkları yorumlar, silahlı mücadele için düşünsel bir zemin ortaya koyuyordu.

Farklı bir sosyolojik dönüşüm olarak, petrol gelirleri ile giderek zenginleşen körfez monarşilerinin dönemin Arap milliyetçisi ve sosyalist rejimlerine karşı İslâmi davet ve eğitim projelerini des-

80 Abdullah Yeğin, *İran Siyasetini Anlama Kılavuzu*, Ankara, 2013, s. 44.

teklemesi ve daha devrimci anlayışları teşvik etmeleri bu tür hareketlerin zemin bulmasında rol oynamış olmalıdır.

1979 yılındaki İran devrimi de farklı bir düzlemde Ortadoğu'daki İslâmcı hareketlere büyük bir cesaret ve ilham kaynağı olmuş ve devrimci yöntemlerin başarılı olabileceğini göstermesi bakımından şiddeti teşvik etmiştir. Ancak, sonraki dönemde ortaya çıkacak şiddet gruplarının doğmasında en önemli dönüm noktası kuşkusuz Afganistan'ın Sovyet güçlerince işgali olmuştur. Dünyanın her yanında gönüllü mücahitlerin âdeta akın ettiği Afgan savaşı, başlarda Abdullah Azzam'ın kontrolünde kurulan eğitim kamplarında işgalci Sovyet güçlerine karşı savaşmayı öğrenen binlerce Arap gencini ağırlandı.

Sovyetler Birliği'nin dağılarak Afgan savaşının 1989 yılında sona ermesi ile bölgede ciddi bir boşluk oluştu. Binlerce Arap genci "mücahid" kategorisinden bir anda "militan" kategorisine sokulmuştu. Üstelik bir çoğu ülkesine dahi dönemeyen bu insanların hayatlarındaki en önemli amacı ve kabiliyeti savaşmaktan ibaretti. Bu insanların önemli bir bölümü Bosna-Hersek, Çeçenistan ve Cezayir gibi ülkelerde 1992-2000 yılları arasında devam eden çatışmalara katılmak üzere bu coğrafyalara yönelirken, ağırlık bir bölümü de Üsame bin Ladin ve Eymen Zevahiri öncülüğünde kurulan "el-Kaide" grubuna katıldı.

1989 yılında kurulan el-Kaide modern dönem İslâmcı arayışlarda en radikal uçlardan biri olarak diğerlerinden farklı bir aşamayı ifade etmektedir. Daha önceki hareketlerin birçoğu daha çok yerel gündemlerle uğraşırken, bu grubun amacı küresel bir savaş yürüterek İslâm dünyasında kitlesel radikalleşmeyi sağlamak ve Batı ile hesaplaşma içine girmekti.[81]

Bu tür yapıların işini kolaylaştıran en dikkat çekici yapısal dönüşüm ise Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle beliren yeni siyasal anlayışla birlikte geldi. Soğuk Savaş döneminde istikrarlı diktatörlükler, istikrarsız yarı demokrasilere tercih edildiğinden İslâmcı grupların güçlenmesine veya demokratik yollarla iktidara gelişine fazla tole-

81 Büyükkara, *a.g.e.*, s. 69; Bernard Haykel, "Isis and al-Qaeda-What are They Thinking?", *ANNALS, AAPSS*, c. 668(1), November 2016, s. 71-81.

rans gösterilmiyordu.[82] Yeni dönem, bu tür grupların istikrarsızlık bölgelerinden beslenerek güçlenmelerine yardımcı olacak fırsatları getirmişti. Soğuk Savaş'ın bitmesiyle birlikte Ortadoğu ülkelerinin birçoğu dönüşüm baskısı ile karşı karşıya kaldı. Bu karşılaşmada en güçlü alternatif haline gelen İslâmcı grupların iktidar talepleri olumsuz sonuçlanınca birçok ülkede iktidarı silahlı yöntemlerle ele geçirmek ya da en azından rejimden intikam almak için yeni bir şiddet dalgası yükseldi.

Bu dönemde sadece Ortadoğu'da değil, dünyanın farklı ülkelerinde yaşayan Ortadoğu kökenli binlerce genç bu tür gruplara daha sempati ile bakmaya başlamıştı. Böylece 1990'lı yıllar boyunca birçok Ortadoğu ülkesinde ve farklı bölgelerde yerel el-Kaide hücreleri kurulmuştu bile. El-Kaide başlattığı küresel cihat dalgası ve özellikle de 11 Eylül 2001 olayları ardından, İslâmcı gruplar hakkındaki algıları dönüştürmekle kalmadı, gerçekten küresel bir hesaplaşma dönemini başlattı.

Ortadoğu'nun içinden geçtiği sosyo-politik kaos dönemi son on yıldır İslâmcı gruplarda trajik değişimlerin yaşanmasını beraberinde getirdi. Arap Baharı'nın başlarında halkın sokaklara dökülerek rejimleri değiştirmesi girişimi kısa bir demokratik dönemi başlatacaktı. Nitekim Tunus ve Mısır'da bu gelişme çok hızlı seyretti ve yapılan seçimlerde Müslüman Kardeşler hareketi gibi, mevcut sistem içinde iktidara talip İslâmcı hareketlerin önü açılmıştı. Bu trend, silahlı mücadele yanlısı hareketlerin elini zayıflatacak bir gelişme olarak görülüyordu. Türkiye tecrübesinin de yoğun biçimde tartışıldığı ve İslâm ile demokrasinin bir arada olabileceği örneklerinin güçlendiği düşünülen böylesi bir ortamda Arap Baharı'nda işler tam tersine döndü. Mısır, Libya, Suriye ve Yemen gibi ülkelerde ülke içi aktörler, bölgesel güçler ve küresel güçlerin çıkar hesaplaşmalarıyla birlikte yaşanan sürecin iç savaşlara dönüşmesi, silahlı grupların daha da güçlendiği yeni bir evreyi getirdi.

Özellikle Irak'taki Amerikan işgali ile başlayan süreçteki insanlık dışı görüntüler ve aşağılanma yeni bir radikalleşme dalgası-

82 Nils Petter Gleditsch ve Ida Rudolfsen, "Are Muslim countries more prone to violence?", *Research and Politics*, April-June 2016, s. 1–9. (Çevrimiçi: https://bit.ly/2LlBUPW, erişim tarihi: 10 Eylül 2017).

nın fitilini ateşledi. Bu sefer 1990'lı yılların başındaki el-Kaide gerçeğinden daha acımasız ve radikal gruplar ortaya çıkmaya başladı. 2014 yılından itibaren el-Kaide yönetiminden çıkarak kendi bağımsız örgütlenmesini ortaya koyan Irak ve Şam İslâm Devleti (IŞİD) adındaki örgüt, Suriye ve Irak'ta zaten bozuk olan istikrarı daha da karmaşıklaştırmanın ötesinde modern dönem İslâmcı hareketlerin imajını genel anlamda olumsuz yönde etkileyen bir rol oynamıştır. IŞİD, dünyanın farklı bölgelerindeki tüm İslâmcı düşünür ve hareketlerde ciddi bir sorgulama dönemini de başlatmıştır. Artık birçok İslâmî kavram, geleneksel yorumları ve son 200 yıldır yüklendikleri modern anlamları daha uç yorumlarla ele alınırken, İslâm dünyasının kendi içinde düşünsel bir toparlanmaya ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Bugün küreselleşme süreciyle birlikte İslâmcı grupların doğdukları ülkelerin çok ötesinde bir küresel network geliştirmeleri kolaylaşmıştır. Bu global ağ sayesinde çok farklı coğrafyalarda farklı faaliyet alanları ile taraftar bulma ya da fikirlerini yayma avantajı yakalamışlardır. Bu yeni gerçeklik, ılımlı olarak nitelenen İslâmcı gruplar için geçerli olduğu gibi, silahlı mücadele yanlısı radikal gruplara daha büyük bir avantaj sağlamaktadır.[83]

İlk dönem İslâmcı aydınlar açısından Batı'nın işgal ve düşünsel nüfuzu ile mücadele etmek önemli bir hedef iken, şiddet grupları bir kenara bırakıldığında, günümüzdeki İslâmcı akımlar için de benzer şekilde bu kez Batı'nın "küreselleşmeci" yayılmacılığına karşı düşünsel ve fizikî olarak mücadele etmek önemli bir stratejik amaçtır. Küreselleşmenin tüm kültürleri birbirine yakınlaştırıcı etkileri ile mücadelede İslâmcı düşünür ve aktivistler farklı tepkiler geliştirmiştir. Bu da istikrarsızlık, ideoloji ve din ile bağlantılı sorunlar ve radikal hareketlerin ortaya çıkışı gibi birbirini tetikleyen süreçleri getirmiştir. Bu nedenle İslâm dünyasındaki şiddetin yerel siyasal ve sosyal yapı ile doğrudan bağlantısı olduğu kadar, son yıllarda küreselleşme ile bağlantısını da görmezden gelmemek gerekmektedir.[84]

---

83 Anna Münster, "Transnational Islamic Movements", *Transformation*, London, 2013, c. 30(2), s. 117–127.

84 Peter Mandaville, "The New Transnationalism: Globalising Islamic Movements", *The New Cambridge History of Islam*, ed. Robert Hefner, c. 6, Boston

Tartışmanın ve dönüşümün diğer ucunda ise itidalli olarak nitelenen gruplar bulunmaktadır. Modern dönem İslâmcı düşünürlerin güncel tartışma konularının başında "demokrasi ve İslâm" gibi başlıklarla özetlenebilecek yönetim sistemi tartışması geldiğinden bu soruya verilen cevap, sadece düşünürleri değil farklı akımları birbirinden ayıran temel çizgi olmuştur. Modern dönem Arap İslâmcı düşünürleri arasında Tarık el-Bişri, Muhammed Amara, Abdulvehhab Elmessiri, Raşit Gannuşi ve Münir Şefik gibi isimler özünde Demokrasi ile İslâm'ın uzlaşabilir olduğunu savunarak, IŞİD tarzı aşırılığa karşı kalın bir duvar örmektedir.[85]

Bununla beraber günümüzdeki İslâmcı grup ve düşünürlerin en önemli gündem maddelerinden biri olan "Batı'ya karşı geliştirilecek tavır" konusu son iki yüzyıldır olduğu gibi, günümüzde de tek cevaplı bir soru değildir. Batılı ülkelerin siyasal tutumları, batılı medya organlarında İslâm dünyası hakkında çıkan yorumlar ve hepsinden önemlisi oryantalist önyargılar konusunda Batı'dan yükselen seslerin çeşitliliği kadar, bunlara karşı geliştirilen İslâm yorumları da çeşitlilik arz etmektedir.[86]

Sonuç

Birçok araştırmacının ittifak ettiği üzere "İslâmcılık", Batılı etkinin İslâm dünyasına girişiyle birlikte karşı bir cevap üretmeye çalışan ve bunu yaparken İslâm'dan esinlenen düşünce ekolünün genel adıdır. Bu anlamda İslâmcılık, büyük İslâm dairesi içinde bir yere sahip olsa da bütünü değildir. Sadece bir İslâm yorumudur. Modernist karakteri nedeniyle tarihte yaşanmış olan geleneksel İslâmî anlayışı büyük bir tenkide tabi tutarak, "halk Müslümanlığı" denilen anlayışı ağır biçimde eleştirir. İslâmcılığın tezi, özet olarak

---

University, 2010, s. 193-217; Mustapha Kamal Pasha, "Predetory Globalization and Democracy in the Islamic World", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, c. 581, 2002, s. 121-131.

85 Azzam Tamimi, "Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi", *Theory, Culture & Society*, c. 24(2), London, 2007, s. 39–58.

86 Akeel Bilgrami, "Islam and the West: Conflict, Democracy, Identity", *Philosophy and Social Criticism*, c. 38(4-5), New York, 2012, s. 477–483; Charles Lister, "Competition among violent Islamist extremists: Combating an unprecedented threat", *The Annals of the American Academy, AAPSS*, c. 668(1), November 2016, s. 53-69.

bugün kötü durumda olmamızın nedeni İslâm'ın yanlış anlaşılıp tam anlamıyla yaşanmamasıdır.

"Klasik İslâmcılık" ilk temel metinlerini ve sözcülerini on dokuzuncu yüzyılın ortalarından 1960'ların ortalarına kadar süren bir asırlık süre içinde oluşturdu. Bu dönemde genellikle, Batı medeniyetinde çok sayıda olumlu yön buldukları gibi, hayranlıkla karışık bir düşmanlık duygusuyla hareket ettiler. İlk İslâmcı kuşağın Batı etkisine karşı cevabı "kendi değerlerimizi koruyarak Batı medeniyetinin göz kamaştıran birikimlerini nasıl alabiliriz" şeklinde özetlenebilir.

Ancak 1960'ların ortasından itibaren ortaya çıkan "Yeni İslâmcılık" ise Batı ile hesaplaşmayı sadece fikrî düzlemde bırakmamış yoğun bir mücadele yöntemi benimsemiştir. Ayrıca yeni İslâmcı gruplar kendi yaşadıkları ülke yönetimleriyle de yoğun bir mücadele içine girmiştir. Kimi gruplar bu hesaplaşmayı siyasi parti mücadelesi şeklinde yaparken, kimi ise silahlı yöntemlerle yürüttü. Bu yeni dönemde İslâmcılar, Batı modernliğine karşı hayranlık şöyle dursun, söylemleri, tamamen Batı modernliğine yöneltilmiş köklü eleştirilerden kaynaklanmaktaydı. Bu yönüyle, yeni İslâmcı söylem, mazeret bildirici ve özür dileyici olmadığından İslâm'ın görünüşünü iyileştirmek için büyük bir gayret içine girmemiştir.

Batı'nın merkeziliği ve evrensel olduğu düşüncesini reddeden bu anlayış, bugün hayatiyetini sürdürmekle birlikte, artık bir üçüncü dönemin içinde olunduğunu söyleyenler de az değildir. Zira küreselleşme Batı için yeni imkanlar yarattığı kadar, İslâm dünyası için de yeni kapılar açmıştır. Buna "yeniden inşacı İslâmcılık" adını verenlere göre burada ayırt edici özellik, İslâmcı akımların geçmişteki nin tersine yeni bir medeniyet inşası ile ilgili hedeflere kilitlenmesidir.

Bu son dönemi "post-İslâmizm" dönemi olarak niteleyenler de bulunmaktadır. Burada geleneksel anlamda İslâmî bir düzen kurma yanlısı olan İslâmcıların artık modernizmle kavga etmek yerine, uzlaşarak bir şeyler yapmasını ifade etmektedir. Bunlar Soğuk Savaş sonrasına denk gelen bu dönemde İslâmcılığın daha uyumlu bir düşünce olmaya doğru hareket etmesi gerektiğini savunmaktadırlar. İslâmcılık Emperyalizme karşı, İslâm'ın yanlış an-

laşılmasına karşı bir tepki hareketi olsa da ama aynı zamanda modern dünyaya karşı bir uyum hareketidir.

Tüm İslâmcılık tartışmalarının gelip dayandığı nokta, "İslâmî bir sistem kurma" ve bu amaca ulaşmada kullanılacak "yöntem" meselesidir dense yanlış olmaz. Bu noktada kimi hareketler tepeden inmeci değişimi öngörürken birçok hareket tabanı ikna ederek aşamalı biçimde dönüşümü ve İslâmlaşmayı savunmaktadır. Tüm yirminci yüzyıl İslâmcı akımlarının temel ayrışma noktası bir anlamda bu yöntem meselesiyle yakından ilgili olduğundan, bugün dahi tartışmaların bittiğini söylemek mümkün değildir.

Bu perspektiften Modern dönem Ortadoğu'da İslâmcı grupları anlamaya çalışan biri mutlaka "Siyasi hareketler", "Davetçi hareketler" ve "Şiddet hareketleri" gibi nitelemelere başvurmak zorunda kalacaktır. Amaçları siyasi iktidarı ele geçirerek dönüşümü gerçekleştirmek olan "İslâmcı siyasi hareketler", yaşadıkları ülkedeki anayasal sistemin çerçevesi içinde, ulus-devlet gerçeğini kabul ederek faaliyet göstermekte ve yabancı bir işgal dışında şiddet kullanımına kesinlikle karşı çıkmaktadır. Devrimci bir nitelikten ziyade, reformist bir karaktere sahiptirler. Ortadoğu ülkelerindeki siyasi parti hareketleri, bazı gençlik hareketleri ve bazı cemaatlere ait kuruluşlar içinde en bariz olanı kuşkusuz İhvan'a yakın partilerdir.

Öte yandan "davetçi hareketlerin" amaçları ise siyasi iktidarı ele geçirmekten çok, İslâmî kimliği ve inancı muhafaza etmek olduğundan inançsızlara karşı ahlak ve inancı yüceltmek temel hedefiyle çalışmaktadırlar. Başlıca aktörleri, davetçiler, bazı dernek, vakıf ve ulema yapılarıdır.

İslâmcılık konusunda bugün en büyük tartışma konusu "şiddet yanlısı hareketler" üzerinden yürütülmektedir. Silahlı çatışma yoluyla devrim gerçekleştirmek isteyen grupları sayarken, çatışma düzeylerine göre bunları:

- Yozlaşmış olarak gördükleri kendi ülke yönetimlerine karşı savaşanlar,
- İşgal altındaki İslâm topraklarının kurtarılması için savaşan irredentistler,
- Batıya karşı küresel çapta savaşan "mobil savaşçılar",

gibi tasnifler yapmak mümkündür.

Ortadoğu'nun iç savaşlarındaki kontrolsüz şiddetin yol açtığı çirkin görüntüler, bütün İslâmcı akımları zan altında bırakan bir sonuç yarattığı için, mezkurhal bugün İslâmcı aydınları yeniden savunmacı bir söyleme sürükleme riski taşımaktadır. Bugüne kadar Batıya karşı moral üstünlüğü elinde bulundurarak fikir ve eylem üreten İslâmcı aydınlar, bundan sonra alternatiflerini ortaya koymada oldukça zorlanacaktır. Ancak, Batı'nın bizzat kendisi geçmişte yaptıkları ile henüz hesaplaşmamış iken, bugün yeniden yükselen İslâm karşıtı düşmanca söyleme sarılıp Müslüman toplumları yargılamaya kalkışması bu konuda Müslüman aydınların elini halen güçlü kılmaktadır.

Bugün İslâmcı akımlar, Ortadoğu'daki krizler nedeniyle büyük bir meşruiyet krizi içine girmiş görünse de savaş sonrası yeniden inşa sürecinde söyleyecekleri sözler mutlaka olacaktır. Bu yönüyle İslâmcıların çözüm bulması gereken temel sorun, dış düşman değil, daha çok içeriden yaşanan tehditleri çözümlemesi de olacaktır. Bunun temel unsurları, bölgede yaşanan mezhebî ve etnik çatışmalarla ilgili olduğundan İslâmcı proje sahiplerinin öncelikle bu ihtilafları çözecek ve bu çözüme büyük halk kitlelerini ikna edecek bir uzlaşı geliştirmeleri acil bir ihtiyaç olarak durmaktadır.

Bir Anka Kuşu: Arap Milliyetçiliği

Mehmet Fahri Danış

Giriş

Milliyetçilik kavramı üzerine yapılan akademik tartışmalar oldukça çetrefilli bir konuya işaret etse de milliyetçiliği, modern siyasal birim olarak ulus-devletin tebaasını yani milleti "tahayyül etmek" üzere kullanılan siyasalar bütünü olarak kabul etmek, konuya ilişkin belirli bir perspektif oluşturmayı mümkün kılmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında, bizatihi milletin/ulusun kendisini inşa eden bir ideoloji olarak milliyetçilik, belli başlı üç evre baz alınarak incelenebilir. Milliyetçi bir harekete temel oluşturacak her türlü kültürel kodların hazırlandığı 'kültürel uyanış' evresi, hareketin fiili düzlemde hazırlayıcısı konumundaki bir protesto hareketi olarak 'proto-milliyetçilik' evresi ve nihayet modern anlamda bir ulusa dayanan siyasal mekanizmanın, yani ulus-devletin oluşumunu sağlayan 'milliyetçi hareketin' bizzat kendisi.

Arap milliyetçiliği göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu üç evrenin karşılığı da tarihsel düzlemde anlam kazanmaktadır. Çek tarihçi Miroslav Hroch'un vurguladığı gibi, "her milliyetçiliğin fikri arka planını oluşturan bir 'milli Rönesans' devri bulunmaktadır".[1] Arap milliyetçiliği özelinde düşünüldüğünde, harekete gerekli fikrî ve kültürel arka planı sağlayan gelişmele-

1 Hroch'un konuyla ilgili görüşler için bkz: Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, 1985.

rin, Bilâd-ı Şam ve çevresinde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında görülen "Nahda Hareketi" çerçevesinde oluştuğu ileri sürülebilir. Milliyetçilik kuramcılarından Eric Hobsbawm ise milliyetçi bir kalkışmadan önce 'proto-milliyetçi' bir uyanışın gerçekleştiğini ve protesto hareketi niteliğindeki bu olgunun "bugün anladığımız mânâda milliyetçi bir ideolojinin oluşumuna ön ayak olduğunu" söyler.[2] Arap milliyetçiliğinin yavaş yavaş siyasîleşmeye ve cemiyetler vasıtasıyla örgütlenmeye başladığı yirminci yüzyılın başları, Hobsbawm'ın vurguladığı 'proto-milliyetçi' evreye tekâbül etmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülmeye başladığı bir dönemde ıslahatçı, federalist ve ayrılıkçı bir nitelikte seyreden Arap milliyetçiliği, Ortadoğu'da mandater rejimlerin kurulduğu yeni düzen içerisindeyse bağımsızlıkçı bir retorik kazanacak ve üçüncü evreye denk gelen süreçte, ulus kurucu bir ideoloji olarak Batılılara karşı anti-emperyalist bir mücadele içerisinde anlam kazanacaktır.

Arap Kültürel Uyanışı: Nahda Hareketi

Arap milliyetçiliğinin kökenlerini İslâm fetihlerinin İran üzerinden doğuya doğru genişlediği erken dönemlere dek götüren bazı tezlerin varlığına rağmen,[3] modern perspektiften bakıldığında, hareketin kendine has özel yapısı ortaya çıkmaktadır. Avrupa'daki on dokuzuncu yüzyıl etnik/siyasî milliyetçiliklerinin aksine, Arap milliyetçiliği ayrılıkçı ve siyasî bir karakterde gelişmemiştir. Dil, tarih ve kültür alanındaki geçmişe dönük bilimsel faaliyetler, bir bütün olarak Arap kültürünün canlanmasına yol açmış ve Davut Hut'un da belirttiği gibi;

(Ancak) imparatorluğun dağılacağına dair kuvvetli emarelerin görüldüğü bir dönemde, küçük bir aydınlar grubu tarafından Osmanlı'dan ayrı bir 'Arap kaderi' düşüncesi işlenmeye başlamıştı(r).[4]

2 Eric Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, İstanbul, 2010, s. 64.

3 Söz konusu tez, genellikle Emeviler döneminde (661-750) etkisi hissedilen ve İranlılara karşı gelişen bir hareket olarak *şu'ubiyye* üzerinde durmaktadır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Adem Apak, "Şuubiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 39, İstanbul, 2010, s. 244-246.

4 Davut Hut, "Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm ve Arap Milliyetçiliği", *Vakanüvis–Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 1, Ortadoğu Özel Sayısı, 2016, s. 115.

Bu bağlamda Arapların kültürel anlamda kendi geçmişlerini yeniden keşfetmelerini sağlayan ve zaman içinde yeni bir siyasal hareketin oluşumuna yol açan gelişmeler, iki başlık altında incelenebilir: Doğrudan Batı etkisiyle oluşan 'dışsal saikler', Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu koşulların etkisiyle oluşan 'içsel saikler'.

Bassam Tibi'nin vurguladığı gibi; Arap milliyetçiliğini, Batı etkisi göz önünde bulundurmadan anlamlandırabilmek mümkün değildir.[5] Osmanlı İmparatorluğu'nun on sekizinci yüzyıldan itibaren içerisinde bulunduğu sosyo-ekonomik koşulların varlığı gerek Balkanlar'daki gerek bugünkü Ortadoğu coğrafyasındaki toplumların Avrupa ile olan ilişkilerini yeniden tanımlamalarını zorunlu hale getirmiştir.

Osmanlı Arap Eyaletleri veya Arap Ortadoğu'sundaki Batı etkisi söz konusu olduğunda, literatürdeki genel eğilim, bu durumun Napolyon'un Mısır seferiyle yakından ilişkisi olduğunu vurgulamak yönündedir. Fransız Devrimi'nin yaygınlaştırdığı kavramlarla birlikte, 'özgürleşme' ve 'uluslaşma' gibi liberal yaklaşımların Ortadoğu'ya intikali ve Arapların kendi kültürlerini yeniden keşfetmelerini beraberinde getirecek bir süreci tetiklemesi bakımından, Napolyon'un 1798'de Mısır'ı işgali önemli bir mihenk taşı durumundadır.[6] Napolyon'un beraberinde getirdiği bilim adamlarının çalışmaları ve matbaa gibi önemli bir iletişim aracının yaygınlaşmasına yaptığı katkı, Mısır toplumu üzerinde radikal değişikliklere yol açmıştır. Takip eden süreçte Mısır valisi Mehmed Ali Paşa'nın giderek güçlenmesi ve 1832 ile 1840 yılları arasında iktidarını Bilâd-ı Şam'a dek yayması, benzer yeniliklerin Suriye ve Lübnan'da da yaygınlaşmasına sebep olacaktır.[7]

Napolyon'un Mısır Seferi, imparatorluğun Arap vilayetlerinin Batı ve Batılı fikirlerle ilk doğrudan temasını simgelemesi bakımın-

5 Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, Arapça'dan İngilizce'ye çev. Marion Farouk-Sluglett ve Peter Sluglett, New York, 1991, s. 75.

6 Adeed Dawisha, *Arab Nationalism in the 20th Century*, New Jersey, 2003, s. 137; Mehmet Çelik, "Lübnan'da Milliyetçiliğin Fikri Temelleri", *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 35, 2015, s. 442.

7 Tibi, *a.g.e.*, s. 99-100.

dan oldukça önemlidir.[8] Bu durumun nihâî bir sonucuysa, Batı'da yaygınlık kazanmaya başlayan ulus devlet, vatandaşlık ve vatanseverlik gibi kavramların, yeni yeni şekillenen Arap entelijansiyası çevrelerde tartışılmaya başlamasıdır.[9]

Napolyon'un Mısır'da bulunduğu sıralarda yanından eksik etmediği, el-Ezher Medresesi şeyhi ve daha sonra Mısır'da yayınlanmaya başlayan ilk resmi gazete *Vakay-i Mısriyye*'nin başyazarı Hasan el-Attar, söz konusu kavramların on dokuzuncu yüzyılın başlarında yaygınlaşmasında pay sahibi isimlerin başında gelmiştir.[10] Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, tercüme büroları ve yabancı dillerden çevrilen eserlerle birlikte bu dönem, Fransız İhtilali kaynaklı pek çok düşüncenin Mısır'da yaygınlaştığı bir sürecin başlangıcıdır. Yapılan Batılı reformların ulemâ arasındaki en önemli destekleyicilerinden biri olan Attar; Mısır milliyetçiliğinin öncülerinden kabul edilen Rifa el-Tahtawi gibi isimlerin yetişmesinde büyük rol oynamıştır.

Arap milliyetçiliğinin inşasını mümkün kılan ortamın doğuşunu, Napolyon'un Mısır Seferi gibi doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde etkileyen Batı kaynaklı bir başka gelişme, Misyonerlik ve eğitim faaliyetleridir. Uluslararası ilişkilerde kullanıldığı şekliyle bir 'yumuşak güç' olarak Misyonerlik faaliyetleri; on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren sanayi devrimlerini tamamlayan devletlerin, hammadde ve pazar arayışları doğrultusunda nüfuz alanlarını genişletmek için kullandıkları bir araç olarak okunabilir.[11] Bu bağlamda Avrupalı devletlerin siyasî çıkarlarını kollamak için başvurdukları Misyonerlik ve daha genelde eğitim faaliyetlerinin, çok unsurlu bir kültür emperyalizminin parçası olarak bölgede hissedildiği söylenebilir. Bu faaliyetlerin doğal bir sonucuysa, bölgede

8 Hut, a.g.m., s. 111.

9 C. Ernest Dawn, "The Origins of Arab Nationalism", *The Origins of Arab Nationalism*, ed. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve Reeva S. Simon, New York, 1991, s. 4.

10 Hasan el-Attar hakında ayrıntılı bilgi için bkz.: J.M. Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, London, 1960, s. 5.

11 Ebru Esenkal, *Yabancı Ülkeler Tarafından Osmanlı Coğrafyasında Açılan Okullar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 12.

etnik ve dinsel tabanlı kimliklerin geçmişlerine duyulan ilginin artması ve milliyetçilik düşüncesinin hızla taraftar kazanmasıdır.

Bilâd-ı Şam topraklarındaki Misyoner kurumlarının geçmişlerini, I. Haçlı Seferleri'ne kadar götürmek mümkündür.[12] Fransa, on üçüncü yüzyıldan itibaren Fransiskenler, Kapuçinler ve Cizvitler gibi Katolik cemaatler vasıtasıyla bölgede etkinlik kurmaya çalışırken, on dokuzuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde İngiltere ve ABD'nin de Protestan Misyonerler üzerinden benzer bir çalışma içerisinde olduğu görülmektedir. Özellikle Amerikan Misyonerleri'nin bölgedeki faaliyetleri kısa sürede geniş bir nüfuz alanı yaratmış ve 1866 yılında Beyrut'ta kurulan Suriye Protestan Koleji, Cebel-i Lübnan'ın geleceği üzerinde derin etkiler bırakmıştır.[13] Daha sonra Beyrut Amerikan Koleji'ne dönüşecek olan bu okul ve Amerikalı Protestanların diğer çalışmaları sayesinde; söz konusu kurumlarda eğitim gören ve kendilerini 'Suriyeli' veya 'Arap' olarak tanımlayan yeni bir kuşağın doğuşu kaçınılmaz olmuştur. Tarihçi Fruma Zachs'ın ifade ettiği gibi, Amerikalı Protestan Misyonerlerin katkısıyla, Arapların ortak yurdu olarak tarihî ve kültürel geçmişi oldukça zengin bir "Suriye" konsepti inşa edilmiştir.[14]

Avrupalıların Cebel-i Lübnan'da girişikleri Misyonerlik ve eğitim faaliyetleri sayesinde, Batı yanlısı ve Hristiyan değerlerini savunan yeni bir entelektüel sınıf yetişmiştir. Aralarında Butros el-Bustânî, Tannus eş-Şidyak ve Nazif el-Yazıcı gibi isimlerin bulunduğu bu topluluk, *İncil*'in Arapça'ya çevrilmesinden Suriye bölgesinin zengin tarihsel geçmişinin ortaya çıkarılmasına dek çok geniş bir yelpazede çalışmalar yapmıştır.[15] Tüm bu çalışmaların sonucunda

12 Philip Hitti, *The Near East in History: A 5000 Year Story*, Princeton, 1961, s. 478.

13 Asher Kaufman, *Reviving Phoenica: in Search of Identity in Lebanon*, London, 2004, s. 30.

14 Fruma Zachs, *Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut*, Leiden: Brill, 2005, s. 150. Arap milliyetçiliğinin oluşumunda Amerikan Misyonerlik kuruluşlarının katkılarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Waheeb George Antakly, *American Protestant Educational Missions: Their Influence on Syria and Arab Nationalism, 1820-1923*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The American University, School of Education, 1975.

15 Yasin Atlıoğlu, *Lübnan Mârûnîleri*, İstanbul, 2014, s. 181.

ise belirli bir gruba (Arap, Mârûnî) ya da bölgeye (Suriye, Lübnan) dayanan milliyetçilik anlayışları için uygun zemin hazırlanmıştır.

Albert Hourani'ye göre Misyonerlik ve eğitim faaliyetlerinin bölgeye en önemli etkisi; yabancı dil bilen entelektüel bir sınıfın doğuşunu hazırlaması ve bu sınıfın, Batı'daki yeni fikir ve hareketlerden haberdar olarak bölgedeki gelişmeleri yeni bir perspektiften yorumlama imkânı bulmasıdır.[16] Philip Hitti de benzer bir noktaya dikkat çekmektedir; ona göre Batılı eğitim kurumlarında yetişen Suriyeli ve Lübnanlı elitler, sonraki dönemde bilim adamı, siyasetçi ya da edebiyatçı olarak bölgenin kaderi üzerinde derin etkiler bırakmışlardır.[17] Bunun yanında Batılı kurumların Arap uyanışındaki rolleri hakkında benzer fikirlere sahip olmayan isimleri görmek de mümkündür. Suriyeli gazeteci ve tarihçi Muhammed Kürd Ali, bilinenin aksine, Arap milliyetçi hareketinin doğuşunda Misyonerlik etkisinin oldukça sınırlı bir yer kapladığını ve bunun yerine odaklanılması gereken asıl hususun Mısır'da gerçekleşen modernleşme hareketinin Bilâd-ı Şam'a etkisi olduğu görüşündedir.[18]

Arap milliyetçiliğinin inşasındaki Batı etkisinin önemine dikkat çeken Tibi, bu etkinin hissedilebilir olması için içsel bazı koşulların da uygun olması gerektiğini vurgulamıştır.[19] Nitekim söz konusu dışsal etkilerin Arap toplumu nezdinde geçerlilik kazanması, Osmanlı'nın içerisinde bulunduğu sosyal ve siyasal süreçlerin bir sonucu olarak mümkün olmuştur. Şüphesiz ki, bu süreçlerden en önemlisi imparatorluğun aşağı yukarı bir yüzyıldır düzenli olarak devam eden toprak kayıplarıdır. Osmanlı Devleti'nin yükselen Avrupa karşısında siyasî ve ekonomik olarak geride kalışı ve on dokuzuncu yüzyıl başlarından itibaren Arap Ortadoğu'sunun feodal yapısındaki derin dönüşümler, bu bölgedeki Araplar arasında önce toplumsal bir huzursuzluğa yol açmış, ardından da Batı etkisiyle oluşan çevrelerde yeni bir fikir akımının ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.[20] Şüphesiz ki Beyrut gibi sahil kesimlerinin ticaret ve finans merkezleri haline gelişi de bölgede filizle-

16 Albert Hourani, *Syria and Lebanon: A Political Essay*, Beiurt, 1968, s. 36.
17 Philip K. Hitti, *A Short History of Lebanon*, New York, 1965, s. 482.
18 Dawn, *a.g.e.*, s. 4.
19 Tibi, *a.g.e.*, s. 75.
20 Hut, a.g.m., s 115-116.

nen bu uyanış hareketinde derin rol oynamıştır.[21] Diğer taraftan ekonomik olarak Batı'ya olan bağımlılığın sürekli olarak artması ve 1838 yılındaki Balta Limanı Antlaşması ile Osmanlı'nın resmen Batı ekonomik sisteminin bir parçası haline gelmesi, imparatorluğun Avrupa'daki gelişmelerden çok daha fazla etkilenmesine yol açmıştır.[22] Öte yandan 'Doğu Sorunu' olarak da bilinen Osmanlı topraklarının paylaşımı meselesinin giderek İngiltere ve Fransa başta olmak üzere, büyük güçler arasındaki çıkar çatışmalarını tetikleyen bir hâl alması, bu devletlerin Osmanlı Arap vilayetlerinde nüfuzlarını arttırmak için eğitim kurumları ve Misyonerlik çalışmalarına daha fazla önem vermeleri sonucunu doğurmuştur. Diğer taraftan, Ortaylı'nın farklı bir bakış açısıyla belirttiği gibi, temelde dış etkenler vasıtasıyla canlanan bu kültürel hareketi kendi lehine çevirmek için başta II. Abdülhamid olmak üzere, Osmanlı merkezi sisteminin teşvik ettiği tasavvufî çevreler ve oluşan İslâmi modernizasyon hareketi de Arap kültürel uyanışını etkilemiştir.[23]

Bahsedilen faktörlerin etkisiyle vücuda gelen ve Arap kültürel geçmişinin araştırılması ile modern dünyayla uyumlu hale getirilmesini öngören Arap milli Rönesansı ya da Nahda, en önemli destekçilerini Lübnan ve Suriye'deki Hristiyan cemaati içerisinden bulmuştur. Bilâd-ı Şam olarak adlandırılan bu bölge, sosyo-ekonomik ve siyasî özellikleri hasebiyle, on dokuzuncu yüzyılda Arap Ortadoğu'sunda Batı ile ilişkileri en gelişmiş bölge olarak ön plana çıkmaktadır. Bölgenin bu niteliği, Avrupa merkezli fikirlerin Ortadoğu'da etkinlik kazanmasında rol oynadığı gibi, millî Rönesans evresine ait ilk kıpırdanışların da Suriye ve Lübnan'da canlanmasına yol açmıştır.[24]

Arapça'da 'yeniden doğuş' anlamına gelen Nahda, en temelde Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan Arapların kendi tarihsel, edebî

21 Adil Baktıaya, *Osmanlı Suriyesinde Arapçılığın Doğuşu*, İstanbul, 2009, s. 239.

22 M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman* Empire, New Jersey, 2008, s. 70.

23 İlber Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye ve Lübnan Üzerine Bazı Notlar", *Osmanlı Araştırmaları*, S. 4, İstanbul, 1984, s 107-109.

24 Ecehan Somuncuoğlu, "19. Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, c. 3, S. 1, 2015, s. 105.

ve genel olarak kültürel geçmişlerinin araştırılması (yeniden keşfedilmesi) faaliyetlerine yönelmeleri ve bu kapsamdaki modernizasyon hareketine verilen addır. Bu "uyanış" hareketi, Ernest Dawn'ın vurguladığı gibi esasında Batılı eğitim almış dar bir zümrede cereyan ettiği için 'elitist' olarak nitelendirilebilir.[25] Öte yandan toplumun tamamını bilinçlendirmek ve kendi geçmişlerinden haberdar etmektir.

Nahda'yı "Avrupa Aydınlanması'nın çocuğu" olarak tanımlayan Lübnanlı yazar Samir Kassir, onun en temelde, Arap varlığını kendine has bir kimlik olarak ortaya koyduğunu belirtir.[26] Modern milliyetçiliklerin tamamında görülen bir süreç içerisinde, kendi özgül varlığını 'öteki' üzerinden tanımlayan bu bakış açısı, Nahda'nın en belirgin niteliklerinden biridir. Abdullah Laroui ise hareketin seküler yanına dikkat çekerek, onun yabancı hâkimiyetinden önceki klasik Arap kültürüne (Cahiliye) dönmeyi esas edindiğini belirtir.[27] Nitekim, hareketin temelinde Batılı Misyoner ve eğitim kurumlarından yetişen Hristiyan isimlerin yer aldığı hatırlandığında, Nahda'nın dil ve etnisite tabanında şekillenen millî bir kültürel uyanış hareketi olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Nahda içerisindeki ilk nesil aydınların, Osmanlı varlığına karşı çıkmadıkları ve bağımsızlık talep eden bir retorik kullanmadıkları görülmektedir. Ortaylı'nın da belirttiği gibi; hareketin ayrılıkçı bir çizgiye oturması için II. Meşrutiyet'in ilanını beklemek gerekecektir.[28] Bundan evvel, Arap entelektüellerinin ana gayesinin Batı varlığı ve işgaline karşı kendi halklarının kültürel anlamda bilinçlendirilmesi olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde; Batı kurumlarının ve değerlerinin kabullenilip, buna karşılık Arap dünyasının Avrupa tarafından işgaline karşı çıkılması, Nahda'nın paradoksal bir açmazı olarak önümüze çıkmaktadır.[29] Neticede, Arap uyanışının bu nitelikleri göz önünde tutulduğunda, ilk dönem Nahda aydınlarının Bâbıâlî'nin Osman-

25 Dawn, *a.g.e.*, s. 12.

26 Samir Kassir, *Being Arab*, Arapça'dan çev. Will Hobson, New York, 2005, s. 26.

27 Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, İstanbul, 1993, s. 29.

28 Ortaylı, a.g.m., s. 108.

29 Somuncuoğlu, a.g.m., s. 108.

lıcılık politikası çerçevesinde takip ettiği modernleşme hareketinin karşısında değil, bilakis onu destekleyen bir nitelikte varlık gösterdiği görülmektedir.

Osmanlıcılık ve Müslümanlık gibi kimliklerden bağımsız bir Araplık düşüncesinin inşasına yol açan gelişmeler, en temelde dil konusu üzerinden şekillenmiştir. Arapça'nın, on dokuzuncu yüzyıl koşullarındaki modern kavramları karşılayamadığı endişesi, onun tıpkı Latince gibi ölü bir dile dönüşeceği korkusunu da beraberinde getirmiştir.[30] Bu noktadan hareket eden Lübnan civârındaki kimi Arap aydınlar, Arapça'nın modernizasyonu ve özellikle çağdaş siyasal düşüncedeki kavramların karşılanması gibi amaçlarla, dil üzerinde çalışmaya başladılar. Lübnanlı bir Mârûnî olarak doğan ve Amerikalı Misyonerler vasıtasıyla daha sonra Protestan olan Butros el-Bustânî, bu isimlerin başında gelmiştir.

Oldukça verimli bir yazar olan Bustânî, hayatını Arap dilinin modernleştirilmesi ve sadeleştirilmesi amaçlarına adamıştı. "Hubbu'l-Vatan mine'l-iman" sloganıyla on altı yıl boyunca Beyrut'ta çıkardığı *el-Cinan* gazetesi, büyük yankı bulmuştu.[31] Bölümleri süreli olarak yayınlanan 'Doğu tipi' bir ansiklopedi olarak tanımladığı *Dâiretü'l-Maarif*, *İncil*'in Arapça tercümesi, *Muhît el-Muhît* adında Arapça bir sözlük ve *Nefir Suriyya* adında düzensiz aralıklarla çıkardığı bir yayın hazırlamıştı.[32] Bu faaliyetlerin tümünde, Arapça'nın dilbilimsel geçmişine uygun bir şekilde modernleştirilmesi ve çağdaş bir dil olarak tüm Suriyeliler arasında birleştirici bir rol oynamasını arzulamaktaydı. Tüm yayınlarında vurguladığı gibi; Arap geçmişinin üstün mirası, ancak Arapça sayesinde hatırlanabilir ve yaşatılabilirdi.[33]

Bustânî'nin faaliyetleri, Arapça'nın reforme edilmesiyle sınırlı değildi: Çağdaş eğitim sistemi tartışmalarından bilimsel araştırmalara, dinî konulardan güncel siyasete kadar pek çok meselede

30 Bakınız, *a.g.e.*, s. 240.

31 M. Derviş Kılınçkaya, *Osmanlı Yönetimindeki Topraklarda Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Suriye*, Ankara, 2004, s. 40.

32 Fatma Müge Göçek, "Decline of the Ottoman Empire and the Emergence of Greek, Armenian, Turkish and Arab Nationalisms", *Social Constructions of Nationalism in the Middle East*, ed. Fatma Müge Göçek, New York, 2002, s. 44.

33 Kılınçkaya, *a.g.e.*, s 40-41.

etkin bir şekilde yer alıyordu.[34] Kuruluşlarına öncülük ettiği "Edebiyat ve İlim Cemiyeti" ile "Suriye İlim Cemiyeti" yalnızca Gayrimüslim çevrelerin değil, Lübnan'daki Müslüman kesimlerin de ilgisini çekmişti.[35] Bustânî Batıcı ve Batılılar ile yakın dursa bile kendi içinde bir tutarlılığı da vardı. Mesela Misyonerlerin yaptıklarını bütünüyle tasvip etmiyordu.

Bustânî'nin Misyonerliğe ve daha genelde Avrupa müdahaleciliğine dönük eleştirel tavrı, onun 1863 yılında kurduğu "el-Medrese el-Vataniyye" kurumuna önayak olacaktı. Burada Lübnan ve Suriye'deki her cemaatten ve dinden gence eğitim veren Bustânî, okulun temeline modern ilimlerle birlikte Arapça eğitimini koymuştu.[36]

Son tahlilde Bustânî, *territorial* sadâkat temelinde kurulu bir ulus-devlet milliyetçiliğinin harcını hazırlamaktaydı. Suriyelilik temelinde kurguladığı milliyetçi fikriyatını, dindarlık ve vatanseverlik gibi yan öğelerle destekliyordu. Bir yandan "Vatan sevgisi imandandır" hadisine sıklıkla vurgu yapıyor; diğer yandan Suriye'de yaşayanları inançları, cemaatleri ve ırksal kökenleri ne olursa olsun tek bir kimlik altında buluşmaya dâvet ediyordu.[37] Nitekim, ona göre modern anlamda bir millet olarak sayılmanın belli başlı kriterleri vardı; aynı ülkeyi ve aynı dili paylaşan insanlar, aynı milletin mensubu olarak kabul ediliyorlardı. Bustânî, Suriyelilerin bu kıstasları karşıladığını ve çağdaş milletler arasında yerini alması gerektiğini savunuyordu. Fakat, ne olursa olsun onun fikirlerinde Osmanlı karşıtı bir tutum bulabilmek oldukça zordu. Kendi gazetesi *el-Jinan*'da belirttiği; "Osmanlı bizim ana vatanımız, Suriye ülkemizdir." sözü, Bustânî'nin idealindeki siyasî yapıyı oldukça iyi ifade ediyordu.[38] Bu bakımdan dönemin bazı Osmanlı bürokratlarının da savunduğu âdem-i merkeziyetçi model, Bustânî için iyi bir örnekti.

Beyrutlu Katolik bir Rum aileden gelen Nazif el-Yazıcı, Bustânî ile birlikte Arap dilinin modernize edilmesi faaliyetlerinde en çok

34 Ussama Makdisi, *The Culture of Secterianism: Community, History and Violance in Nineteenth Century Ottoman Lebanon*, London, 2000, s. 164.

35 Göçek, *a.g.e.*, s. 46.

36 Hut, a.g.m., s. 119.

37 Butrus Abu Manneh, "The Christians between Ottomanism and Ideas of Butrus al-Bustânî", *International Journal of Middle East Studies*, S. 11, 1979, s. 293.

38 Kılınçkaya, *a.g.e.*, s 40-41.

katkı gösteren isimlerin başında gelmekteydi. Yazıcı, tıpkı Bustânî gibi gençliğinden itibaren Lübnan'daki Misyonerlerle yakın ilişkiler içerisindeydi ve açılan eğitim kurumlarındaki müfredat, büyük oranda bu iki ismin kalemlerinden çıkmaktaydı.[39] Başta Bustânî'nin açtığı eğitim kurumu olmak üzere, Amerikalı Misyonerlerin kurduğu Suriye Evanjelik Koleji'nde de Arapça dersleri veren Yazıcı'nın yazdığı gramer kitapları, günümüze dek Arap dilinin temelini oluşturdu. Ününü büyük oranda dil bilimi üzerine yaptığı çalışmalara borçlu olsa da Yazıcı'nın politik görüşleri, başta oğlu İbrahim olmak üzere, ilk dönem Nahda aydınlarını etkileyen önemli faktörlerden birini oluşturdu. Ona göre, Araplar bugünkü Avrupa medeniyetinin de oluşumuna katkı sunan bir millet idi.

Tıpkı Bustânî gibi; diğer tüm kimliklerden bağımsız bir Arap kimliğini benimsemesi bakımından Arap milliyetçiliğinin öncülerinden biri olarak kabul edilebilecek Yazıcı, Suriyelilik üst kimliği ve bir "alt vatan" olarak Suriye düşüncesi fikrine katılmayarak Bustânî'den ayrılmaktaydı. Öte yandan çağdaşından farklı olarak Yazıcı, Osmanlı hâkimiyetine de mesafeliydi. Onun görüşüne göre, Arap milletinin gerilemeye başlamasının milâdı Türklerin hâkimiyetine girmeleriydi. Son tahlilde, siyasal bağımsızlık konusunda bir fikir beyan etmeyip Arap ulusal kültürünün yüceltilmesi noktasında çalışmalar yapan Yazıcı, Nahda içerisindeki ayrılıkçı fikirlerin oluşumunda önemli bir kaynak olarak ortaya çıkmaktaydı.[40]

Aslen Lübnanlı bir Mârûnî olan fakat daha sonra Amerikalı Misyonerlerin faaliyetleriyle Protestanlığı benimseyen Faris eş-Şidyak,[41] İstanbul'da tam yirmi üç sene boyunca çıkardığı *el-Cevâib* gazetesiyle Arap kültürel canlanışının ilk sembollerinden biri olmuştu. Genellikle Arap dili ve edebiyatı üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Şidyak, hayatının son dönemlerini İstanbul'da geçirmiş ve

39 Hüseyin Yazıcı, *Göç Edebiyatı: Doğuyu Batıya Taşıyanlar–Ortadoğu Hristiyan Arap Edebiyatçılarının Batıdaki Öncü İsimleri*, İstanbul, 2002, s. 34.

40 Hamid İnayet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul, 1991, s. 33.

41 Şidyak, hayatının ilerleyen yıllarında Müslümanlığa geçerek Ahmed adını almıştır. Onun, ölmeden önce tekrar Hristiyanlığa intisap ettiğini gösteren kanıtlar da vardır. Konuyla ilgili bkz.: Atilla Çetin, "Faris eş-Şidyak", *DİA*, c. 12, İstanbul, 1995, s. 168-170.

tıpkı Bustânî gibi, Tanzîmat ile birlikte resmî ideoloji halini alan Osmanlıcılık ile uyumlu bir Arap varlığının destekleyicisi olmuştu.[42]

Beyrutlu Ortodoks bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen ve Arap dilinin modern anlamda en önemli yazarlarından bir diğeri olarak kabul edilen Corci Zeydan, düzenli olarak çıkardığı *el-Hilal* gazetesinin yanında, yazdığı tarihsel romanlarla da Arap milliyetçiliğinin inşasında rol oynayan en önemli isimlerin başında gelmekteydi.[43] Zeydan, eserlerinde Batı uygarlığının şekillenişinde Arap medeniyetinin önemine dikkat çekmekte ve bu yolla bağımsız bir Arap ulusal kimliğinin gelişimine katkı sunmaktaydı. Yine Lübnanlı bir Hristiyan olan Şibli Şumeyyil ile birlikte Nahda içerisindeki 'Sosyal Darwinci' ekolün takipçileri arasında bulunan Zeydan, ayrıca Arapların modern dünyaya katkılarının İslâmiyet'le sınırlandırılamayacağının altını çizmekte ve Arap kimliğinin etnisite bağlamında yorumlanmasını gündeme getirmekteydi.[44]

Yukarıda zikredilen Nahda içerisindeki isimler, politik olarak farklı sayılabilecek konumlarda yer alsalar da Arap düşünce tarihi içerisindeki yerlerini, icrâ ettikleri kültürel faaliyetlere borçluydular. Butros el-Bustânî, Nazif el-Yazıcı ve Faris eş-Şidyak gibi isimlerin bu yöndeki çalışmaları siyasî bir amaca ulaşmaktan çok entelektüel kaygılara hizmet etmekteydi. Fakat, ilk dönem Nahda aydınlarının faaliyetleri ilerleyen dönemlerde, başta yakın çevreleri olmak üzere, yetiştirdikleri isimlerin siyasî bağımsızlık noktasına kayan fikirlerinin de temellerini oluşturacaktı.

Dawn, kültürel Arapçılığın ayrılıkçı tonda bir söyleme ulaşmasında Nazif el-Yazıcı'nın oğlu İbrahim el-Yazıcı'nın kritik bir rolü olduğunu belirtir.[45] Bustânî ve Nazif el-Yazıcı'nın girişimleriyle kurulan "Edebiyat ve İlim Cemiyeti" bünyesinde Arap kültürünün yeniden ihyâsına dönük çalışmalarda bulunan İbrahim el-Yazıcı, 1875 yılında kurulan ve Arap milliyetçilerinin kurduğu siyasî amaçlı ilk örgüt olarak bilinen "Beyrut Gizli Cemiyeti"nin de üyeleri arasındaydı. Beyrut ve Şam'da Osmanlı yönetimine karşı pek

42 Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1875-1914*, Maryland, 1970, s. 56.

43 Muharrem Çelebi, "Corci Zeydan", *DİA*, c. 8, İstanbul, 1993, s. 69-71.

44 Sharabi, *a.g.e.*, s. 58.

45 Dawn, *a.g.e.*, s. 8.

çok protesto gösterisi düzenleyen ve Arap halkının kendi 'öz kimliklerini' benimsemeleri için çalışmalarda bulunan bu cemiyet, en temelde Arapça'nın resmî dil olarak kabulü ve Suriye'de özerk bir yönetim kurulması gibi talepleri savunmaktaydı.[46]

Genellikle şiirleri ve kışkırtıcı gazete yazılarıyla bilinen İbrahim el-Yazıcı, eserlerinde Arapların parlak geçmişlerini vurguladı ve Nahda içerisindeki diğer isimlerde de görülen "Avrupa'nın ilerlemesini Araplardan ödünç aldığı" yönündeki tezi tekrarladı.[47] Yazıcı, Arapların geleceğinin Osmanlı'dan ayrı bir Suriye yurdu çatısı altında şekillenmesi gerektiğini düşünüyordu ve bu noktada harekete geçirici bir unsur olarak edebiyatın önemine dikkat çekiyordu.[48] Bir Hristiyan olan Yazıcı'ya göre Türkler, bir Arap geleneği olan Hilâfet'i Araplardan çalmıştı ve Arapların hem kültürel olarak hem de siyasî olarak geri kalmalarının en büyük müsebbibi Türkler idi. Kendisinin çıkardığı aylık edebiyat dergisi *Ziya*'da yer alan ve Arap milliyetçiliğinin simgeleşmiş metinlerinden kabul edilen bir şiirinde, kendi halkına şu şekilde sesleniyordu:

Daha ne umuyoruz onlara karşı savaştan öte?
Ey Ulusum, bırakın laubali işleri de öbür yiğit uluslardan örnek alın biraz
nasıl anlaştılar da ne kıymetli varlıkların
vatanlarını feda ettiler...
Aranıza fitne tohumlarını atan onlar,
birliğinizi hurma dalları gibi dağıtanlar onlar...

Yazıcı, şiirinin devamında Türk milletini şöyle tehdit ediyordu:

Ey Türk milleti, sizden haklarımızı kılıçla alacağız,
siz ki çağlar boyu zulmettiniz bize.
Ömrü olan görecek yaratacağız harikaları,
Türklerin anasını ağlatacağız, dünya görecek...[49]

---

46 Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, London, 1993, s. 15-22.

47 George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, Beirut, 1955, s. 54.

48 Selçuk Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 17, S. 28, 1995, s. 89.

49 M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İstanbul, 1986, s. 234.

Hut, İbrahim el-Yazıcı'nın laik karakterli Arap milliyetçiliğinin Suriye ve Lübnan'daki çevrelerce pek desteklenmemesinin, Arap millî Rönesans'ı ile birlikte temelleri atılan 'etnik temelli millet' fikrinin henüz benimsenmemesinden kaynaklandığını savunmaktadır. Ona göre, Müslüman Arapların bu tür fikirlere tepki göstermesi, dinin hâlâ kimlik algısında birinci derecede önemli bir nitelikte olduğunu göstermektedir.[50] Öte yandan George Antonius, Yazıcı'nın Suriye vatanseverliği temelinde dillendirdiği Arap milliyetçiliğinin, özellikle iki savaş arasındaki dönemde manda altındaki Arap devletlerinde etkinlik kazanan milliyetçi görüşleri temellendirdiğini savunur.[51]

Suriyeli bir Hristiyan Arap olan Necip Azuri, Osmanlı'dan ayrılma ve tüm Arapların birleşmesi hususunda fikir beyan eden ilk yazardı. Dolayısıyla onun Arap milliyetçiliğinin bağımsızlıkçı ve ayrılıkçı bir nitelikte kurgulanmasındaki rolü oldukça fazlaydı. Azuri'nin 'aşırı' olarak nitelendirilen siyasî fikirleri Suriye ve Lübnan'da fazla rağbet görmemiş ve önce Mısır'a ardından Fransa'ya kaçmıştı. 1904 yılında Paris'te "Arap Vatanseverler Birliği" adlı örgütü kurmuş ve Fransız yetkililerden Arap milliyetçi hareketini desteklemeleri için taleplerde bulunmuştu.[52]

Azuri'nin siyasî görüşleri; en temelde tüm Arapların bir arada yaşadığı, bağımsız bir Arap Devleti kurulması çerçevesinde şekillenmişti. Ona göre bu doğrultuda atılacak ilk adım, dinî ve siyasî iktidarın birbirinden ayrılmasıydı.[53] Halifelik için Hicaz Bölgesi'nde Vatikan benzeri bir yapılanmanın uygulanması gerektiğini düşünen Hristiyan, İslâm'ın Arap kültürünün yalnızca bir cüzü olduğunu belirtmekteydi. Bu doğrultuda kurulacak Arap Devleti'nin temeli din değil, kan esasına dayanan etnik bir milliyetçilik anlayışı olacaktı.[54]

Türklere karşı verilecek bağımsızlık mücadelesi sonrası kurulacak Arap Devleti'nin sınırları, Azuri'ye göre Irak'tan Arap Yarımadası'na uzanacak şekilde vücuda getirilecekti. Bu devlet içerisindeki Hristi-

50 Hut, a.g.m., s. 119.
51 Antonius, *a.g.e.*, s. 53-54.
52 Tauber, *a.g.e.*, s. 39.
53 H. Ezber Bodur, "Arap Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Doğuşu (I. Dünya Savaşı'na Kadar)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, 1992, s. 243.
54 Sharabi, *a.g.e.*, s. 118.

yan ve Müslüman Araplar siyasî ve hukukî olarak birbirlerine denk olacaklar ve hatta Cebel-i Lübnan'ın bölünmüş yapısı dikkate alınarak bu bölgeye otonomi dahi sağlanacaktı.[55] Azuri'ye göre "gerçek" Arap, Asyalı Arap'tı. Bu bakımdan (etnik temelli bir motivasyonla merkezî iktidara karşı isyana girişmemiş olsalar bile) Necdli Abdülaziz bin Suud ve Yemenli İmam Yahya'nın başkaldırıları desteklenmesi gereken hareketlerdi. Öte yandan Mısır, Cezayir, Fas ve Tunus gibi ülkelerin halkları Arap değil, Arapça konuşan Afrikalılardı ve Arap ulusal hareketiyle herhangi bir bağlantıları yoktu.[56]

Lübnanlı bir Hristiyan aileye mensup olan fakat hayatının büyük bir kısmını Amerika'da geçiren Emin er-Reyhani, modern Arap edebiyatının öncü eserlerinden bazılarının yazarı olduğu kadar, Arap milliyetçi hareketinin inşasında rol oynayan en önemli isimlerin başında gelmekteydi.[57] Reyhani, tıpkı Azuri gibi Arap milletini yüzyıllardır devam eden bir işgal altında tanımlıyor ve "Verimli Hilâl" olarak bilinen bölgeden müteşekkil, bağımsız bir Arap Devleti'nin kurulmasını salık veriyordu.[58] Bedrettin Aytaç'a göre, Reyhani'nin fikirlerini Arap milliyetçiliğinden ziyâde, birleşik bir Suriye-Lübnan milliyetçiliği olarak tanımlamak mümkündü.[59] Nitekim Reyhani, Suriye ve Lübnan'ı birbirlerinden ayrı birer coğrafî parça olarak tarif etse de ayrılmalarını mümkün görmemiş ve bağımsızlıklarını kazanmaları için birbirlerine ihtiyaçları olduğunu vurgulamıştı. Onun şu sözleri, Arap milliyetçiliğiyle Lübnan ulusçuluğu arasındaki ilişkiye temas etmesi bakımından önemliydi:

Ben Lübnan doğumluyum. Dilim Arapça'dır ve ben de Arap'ım. Kalbim Lübnan'da olsa bile, ruhum Arap ülkelerindedir (...) Ben din ve mezhepleri birbirine yakınlaştırmak ve aralarındaki dikenli engelleri kaldırmak için mücadele ediyorum.[60]

---

55 Tauber, *a.g.e.*, s. 35. Azuri'nin hazırladığı, "Arap Vatanseverler Birliği Cemiyeti"nin programı için bkz.: Negib Azoury, "Program of the League of the Arab Fatherland", *Arab Nationalism: An Anthology*, ed. Sylvia G. Haim, Berkeley, 1962, s. 81-83.

56 İnayet, *a.g.e.*, s. 261.

57 Yazıcı, *a.g.e.*, s. 181-184.

58 Sharabi, *a.g.e.*, s. 119.

59 Bedrettin Aytaç, "Emin er-Rihani'nin Denemelerinde Milliyetçilik", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 41, 2001, s.152.

60 Yazıcı, *a.g.e.*, s. 202.

Sharabi'ye göre Azuri ve Reyhani, Arap millî Rönesans'ının sekülerleşen politik temelini oluşturmaktaydılar.[61] Dawn da bu tezden hareketle iki ismin, yirminci yüzyılın ilk yarısında şekillenmeye başlayan ve Arap Sosyalizmi ile Pan-Arabizm'in temkinli bir sentezine dayanan Baas milliyetçiliğinin ideoloğu Mişel Eflak'ın ana kaynağını oluşturduğunu belirtir.[62]

Netice itibariyle Nahda Hareketi, zikredilen ve büyük çoğunluğu Hristiyan olan isimlerin katkılarıyla laik karakterli bir Arap milliyetçiliğine evrilirken adı geçen isimlerin faaliyetleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülmeye başlamasıyla birlikte bazı çevrelerde örgütlenmeler başlamıştı. Kurulan örgütler çoğu zaman kültürel çalışmalar yapmak üzere bir araya gelen isimlerden oluşsa da bu dönemde "Beyrut Gizli Cemiyeti" ya da "Genç Araplar" olarak da bilinen "el-Fatat Cemiyeti" gibi doğrudan siyasal bağımsızlık yönünde faaliyet güden oluşumlara rastlamak da mümkündü.

Arap Milliyetçiliğinin Örgütlenmesi: Proto Milliyetçi Evre

Arap milliyetçiliğinin örgütlenmesi, en temelde hareketin ayrılıkçı bir nitelik kazanması ve bunu belirli eylemlerle 'amaçsallaştırması' anlamına geliyordu. Bir önceki bölümde bahsedilen kültürel faaliyetler sonucunda, üst tabaka Araplar arasında belirli düzeyde hissedilen bir kültürel canlanmadan bahsetmek mümkündü. Bu durum, hareketin siyasallaşması sürecinde milliyetçi aydınlara zengin bir arka plan sağlayacaktı. Bu arka plandan beslenen kişi ya da gruplar ise genelde yurtdışında, özellikle Paris'te faaliyet göstereceklerdi.[63] Bu oluşumların pek çoğu gizli kategorisine girse de bilimsel ve kültürel çalışmalar amacıyla kurulmuş ve daha sonra siyasallaşmış cemiyetlere rastlamak da mümkündü.

Arap milliyetçiliğinin siyasallaşması ve örgütlenmesi süreçleri, II. Meşruiyet ile birlikte tüm Osmanlı toplumunda hissedilen özgürlükçü dalganın bir sonucuydu. Bu bakımdan ayrılıkçı cemi-

61 Sharabi, *a.g.e.*, s. 118-119.

62 Dawn, *a.g.e.*, s. 11.

63 Mahmoud Haddad, "The Rise of the Arab Nationalism Reconsidered", *International Journal of Middle East Studies*, c. 26, S. 2, 1994, s. 213-215.

yetlerin pek çoğu esas olarak 1908 sonrasında kurulacaktı.[64] Fakat bu süreçten önce, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde faaliyet gösteren örgütler de gerek ayrılıkçı Arap milliyetçiliğinin temel karakterini gerekse kurulacak yeni Arap devletlerinin fikrî arka planını oluşturmaları bakımından önemliydi.

1857 yılında Suriye'de kurulmuş olan ve asıl olarak 1870'lerden sonra popülerlik kazanan "Umumi Suriye Cemiyeti" (el-Cemi'yet el-Umumiye el-Suriye), Arap milliyetçiliğinin ilk örgütlü yapılarından biriydi. Örgütün en önemli vasfı, ayrılıkçı Arap milliyetçiliği içerisinde Hristiyan olmayan diğer unsurları da barındıran ilk oluşum olmasıydı.[65] Özellikle Lübnan civarındaki Sünnîler ve Dürzîler cemiyet içerisinde faaliyet yürütmekteydi.

1875 yılında Suriye Protestan Koleji'nden mezun gençler tarafından Beyrut'ta kurulan 'Beyrut Gizli Cemiyeti', Ortadoğu'daki milliyetçi örgütler arasında en eskilerinden biridir. Antonius'a göre örgüt, Arap milliyetçiliğinin ilk siyasal platformunu oluşturmaktaydı.[66] Genellikle üyeleri arasında Hristiyan Araplar bulunmakla birlikte, cemiyet, Beyrut sokaklarına astıkları ilanlar ve yayınladıkları broşürlerde "dinî her ne olursa olsun, tüm Arapların birlikte yaşadıkları", Osmanlı'dan bağımsız bir Arap devletinin propagandasını yapmaktaydı.[67] İbrahim el-Yazıcı ve Faris Nimr gibi isimlerin katkılarıyla birlikte, özellikle Lübnan'daki Hristiyan cemaati arasında kendisine taraftar bulan örgüt, açıkça laik karakterli bir toplum düzenine atıfta bulunmaktaydı ve bu yönüyle kendisinden sonraki diğer cemiyetleri de fazlaca etkileyecekti.

Eliezer Tauber'in konuyla ilgili yaptığı çalışmada saptadığı üzere cemiyetin kurucuları arasındaki Fransız devrim etkisi hemen he-

64 1909 yılı Ağustos ayında yürürlüğe giren 'Yeni Cemiyetler Kanunu', her görüşten topluluğun örgüt kurmasına müsaade etmekteydi ve pek çok Arap milliyetçisi cemiyet, bu yasanın etkisiyle rahat bir biçimde örgütlenme imkanı bulmuştu. Öte yandan kanun, ayrılıkçı nitelikteki örgütlerin faaliyetlerini yasaklamaktaydı. Yasayla ilgili detaylı bilgi için bkz: Zafer Toprak, "1909 Cemiyetler Kanunu", *Tanzîmat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul, 1985, s. 206-207.

65 Zekeriya Kurşun, *Yol Ayrımında Türk-Arap İlişkileri*, İstanbul, 1992, s. 84.

66 Antonius, *a.g.e.*, s. 79.

67 Şit Tufan Buzpınar, "Osmanlı Suriyesi'nde Türk Aleyhtarı İlânlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 1998, s. 76-77.

men kesin gibiydi ve bunun doğal bir sonucu olarak örgüt, Türk varlığına karşı silahlı mücadeleye varan topyekûn bir mücadeleyi savunmaktaydı.[68] Cemiyetin Türk karşıtı bu tavrı, Nahda içerisinde şekillenmiş olan ve Arap kültürünün üstünlüğünü vurgulayan tezin bir uzantısıydı. Neticede Beyrut Gizli Cemiyeti'nin faaliyetleri, bir noktada yerel halkın tepkisini çekmiş ve örgüt kendisine fazlaca destek bulamamıştı. Yine de cemiyetin temel yapısı ve kullandığı retorik, halefleri için kullanılacak verimli bir alan oluşturacaktı.

Üyeleri arasında Müslümanları barındıran bir diğer milliyetçi örgüt, 1880'de Suriye'de kurulan "Protestan Suriye Birliği" (el-Külliye el-Suriyye li Protestaniyye) idi. Suriye Protestan Koleji'ndeki Hristiyan öğrenciler ve özellikle Amerikan Misyonerlerinin katkılarıyla vücuda gelen örgüt, Lübnan ve Suriye'den müteşekkil bağımsız bir Arap devletinin kurulmasını istemekteydi.[69]

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Lübnan'da kurulan "İlim ve Sanat Cemiyeti" (Cem'iyet el-Fünun ve'l-Ulum) ve "Şark Cemiyeti" (El-Cem'iyet el-Şarkiyye)[70] ile 1897'de Reşid Rıza tarafından Mısır'da kurulan "Osmanlı İnkılâp Cemiyeti" (Cem'iyet es-Sevri el-Osmanî),[71] 1904'de Necip Azuri tarafından Paris'te kurulan "Arap Vatanseverler Birliği" (Rabitat el-Vatan el-Arabi)[72] gibi örgütler, II. Meşruiyet öncesinde ayrılıkçı faaliyetler yürüten cemiyetler idi. Pek çoğu Osmanlı merkezî idaresi tarafından kapatılan bu oluşumların üyeleri, 1882'den itibaren İngiliz yönetimi altındaki Mısır'a ya da Avrupa'ya kaçtı ve 1908'den sonra birçok yeni cemiyetin kuruluşunda önemli rol oynadılar.

1908 yılında İstanbul'da bulunan Arap mebuslar tarafından kurulan "Osmanlı-Arap Kardeşliği Cemiyeti" (İhva el-Arabi el-Osmanî), II. Meşruiyet'in ardından kurulan ilk Arap resmi örgütüydü. Temel amaçların Kanun-i Esasi'nin uygulanmasını sağlamak, Osmanlı milletlerini hiçbir cins ve mezhep ayrımı yapmadan birleştirmek ve Arap milleti düşüncesini geliştirip, Arap kültürünü yaymak olarak belirleyen cemiyet, bu vasıflarıyla, yönetimdeki İttihat ve Te-

68 Tauber, *a.g.e.*, s. 15.
69 Kurşun, *a.g.e.*, s. 86.
70 Davut Dursun, "Beyrut", *DİA*, c. 6, İstanbul, 1992, s. 82.
71 Kurşun, *a.g.e.*, s. 87.
72 Tauber, *a.g.e.*, s. 35.

rakki Fırkası'nın onayını almıştı.[73] Kısa zamanda Şam'dan Mısır'a kadar pek çok yerde şubeler açan ve İstanbul'da *El-Adl* adıyla bir gazete çıkarmaya başlayan örgüt, Arap toplumunu açık bir şekilde ikiye böldü. Cemiyet'i Osmanlıcılık taraftarı olmakla suçlayıp Arap milletini temsil etmediğini savunan ayrılıkçı milliyetçilerle onun Türk-Arap toplumunu ayrıştırmaya dönük bir oluşum olduğunu belirten kimseler, örgütü sert bir şekilde eleştirdi.[74] Takip eden süreçte cemiyetin İttihatçılar ile olan ilişkileri gerildi ve zaten üyeleri arasında mutlak bir fikir birliği bulunmayan örgüt giderek işlevsizleşmeye başladı.[75] 31 Mart Vakası'nda adı geçen örgüt, 1909 yılında Osmanlı merkezî yönetimi tarafından kapatıldı.

Osmanlı-Arap Kardeşliği Cemiyeti'nin lağvedilmesinden sonra İstanbul'daki Arap ileri gelenlerinin belirli bir örgüt altında bir araya gelme ihtiyacı, "Arap Edebiyatçılar Kulübü"nün (El-Munteda El-Edebi El-Arabi) kurulmasına yol açtı. Babıali'nin onayıyla hatta Evkaf Nâzırı Halil Hammade Paşa'nın bizzat teşvikiyle kurulan bu cemiyet, görünürde Arap gençlerinin ve İstanbul'daki ileri gelen Arap aydınlarının kendilerini ifade ettikleri kültürel bir platform hüviyetindeydi.[76] Bu niteliği, örgütün II. Meşrutiyet döneminin en uzun süre açık kalan Arap cemiyeti olmuştur. Cemiyetin kuruluş ruhsatında "siyasetle ilgilenmeyeceğine" dair verdiği bir taahhüt bulunmasına rağmen, örgütün diğer gizli cemiyetlerle olan ilişkisi ve üyelerinin yazdıkları yazılar incelendiğinde farklı bir durum ortaya çıkmaktaydı. Özellikle İttihat ve Terakki'nin 1911'de eğitimi Türkçeleştirmek üzerine gerçekleştirdiği faaliyetlere tepki gösteren birçok cemiyet mensubu, Arap milliyetçiliğinin ayrılıkçı tonuna yakın bir mesafede durmaya başladı.[77] Diğer gizli örgütlerle arasındaki anlaşmazlıklar cemiyetin sonunu hazırladı ve 1915 yılına geldiğinde Arap Edebiyatçıları Kulübü kendisini feshetti.

---

73 İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Arap Milliyetçiliği", *Tanzîmat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul, 1985, s. 1035.

74 Kurşun, *a.g.e.*, s. 91.

75 Zekeriya Kurşun, cemiyetin, İttihatçılar tarafından Arap ayrılıkçı hareketinin dizginlemesinde kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kurşun, *a.g.e.*, s. 91-92.

76 Şit Tufan Buzpınar, "Arap Milliyetçiliği'nin Osmanlı Devleti'nde Gelişim Süreci", *Osmanlı Ansiklopedisi*, c. 2, Ankara, 1999, s. 175.

77 Kurşun, *a.g.e.*, s. 96-97.

II. Meşruiyet sonrası yıllarda Arapların ilgi gösterdiği bir cemiyet olan "Edebiyatçılar Kulübü", arka planda pek çok gizli faaliyet yürütmüş ve hatta bu faaliyetlerden ötürü örgütün gizli cemiyetler tarafından, tamamen gösteriş amaçlı kurulduğu bile iddia edilmişti.[78] Üyelerinin pek çoğu 1913 yılında Cemal Paşa tarafından kurulan Divan-ı Harb'de yargılanan ve idama mahkûm edilen örgüt, Arap milliyetçiliğinin örgütlenmesi sürecinde etkin bir rol oynamıştı.

1912 yılında, Suriye'den Mısır'a göçmüş Araplar tarafından Kahire'de kurulan "Osmanlı İdaresi Âdemimerkeziyet Partisi" (Hizb el-Lamerkeziye el-İdarî el-Osmanî), esas olarak Prens Sabahaddin'in çevresinde kümelenen liberallerin faaliyetleri sonucu oluşmuştu.[79] Yirminci yüzyıl başlarında kurulan Arap cemiyetleri içerisinde en iyi örgütlenmiş olanı olarak takdim edilen Âdemimerkeziyet Partisi'nin temel gayesi, Osmanlı siyasal sisteminin federatif bir yapı göz önünde bulundurularak yeniden kurgulanmasıydı. Fakat Kurşun'un da ifade ettiği gibi; cemiyet, meşruiyet kaynağını Prens Sabahaddin'in fikirlerinin devamcısı olmakta bulsa da örgütün asıl gayesi bu görüşleri basamak yaparak Arap bağımsızlığını tesis etmekti.[80] Üyeleri arasında gayrimüslimlerin de bulunduğu cemiyet, genellikle İttihat ve Terakki'ye muhalefet eden kesimleri bünyesinde barındıran bir çatı örgüt hüviyetindeki "Hürriyet ve İtilâf Fırkası" ile yakın ilişkiler içerisine girmişti. Cemiyet, 1913 yılında Paris'te Arap Kongresi'ni toplayarak oldukça önemli bir faaliyete imza atmıştır. Balkan ve Trablusgarp Savaşları'nın akabinde imparatorluğun dağılacağının kesinleşmesi, cemiyetin Osmanlı egemenliği altında özerk Arap Devleti fikrinden vazgeçmesine ve açıkça bağımsızlık yönünde görüş bildirmelerine yol açmıştı. I. Dünya Savaşı boyunca da faaliyetlerini sürdüren ve Arapların Osmanlı ordusu içerisinde savaşmamaları için propaganda çalışmaları yapan örgüt, savaş sonrasında varlığını sürdürse de asıl olarak kurulan yeni Arap devletleri içerisindeki milliyetçi grupların çekirdeğini oluşturmuştu.[81]

78 Tauber, *a.g.e.*, s. 102.
79 Zeine N. Zeine, *Türk-Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliği'nin Doğuşu*, çev. Emrah Akbaş, İstanbul, 2003, s. 85.
80 Kurşun, *a.g.e.*, s. 109.
81 Tauber, *a.g.e.*, s. 134.

Âdemimerkeziyet Partisi, Arap milliyetçiliğinin örgütlenmesi ve daha da genelde gelişimi sürecinde rol oynayan grupların başında gelmişti. Kendisinden önceki cemiyetlere nazaran örgütlenme ve organizasyon konularındaki başarısı, partinin Arap siyasal yaşamı içerisinde kendine has bir yere sahip olmasına yol açmıştı.

1913 yılında Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na yakın Kâmil Paşa'nın hükümet kurma yetkisini alması, Arap milliyetçileri için federatif fikirlerin yeniden ivme kazanmasına yol açtı. Paşa'nın valiliklerden, idarî yapının yeniden düzenlenmesi hususunda teferruatlı ıslâhat programları istemesi, belirli bölgelerde bu çalışmaları yapacak grupların oluşması sonucunu doğurdu.[82] Bu amaçla 1913 yılında kurulan Beyrut, Şam ve Basra Umumi Islâh Cemiyetleri, hükümete sundukları ıslâhat lâyihalarıyla beraber, Arap eyaletlerinde uygulanacak birtakım federatif nitelikli öneriler getirdiler. Fakat bu cemiyetler içerisinde Fransa ve İngiltere ile yakın ilişkide olan Hristiyan Arapların etkinliği oldukça fazlaydı. Bu durum, idarî yapıyı teftiş edecek Avrupalı bir müfettişin varlığını önerecek kadar ileri gitmekteydi.[83] Neticede Islâh Cemiyetleri'nin önerileri Kâmil Paşa hükümeti tarafından onaylanmadı ve kurulan örgütler de kısa sürede lağvedildi.

Yukarıda bahsedilen örgütler, Osmanlı merkezî yönetimi tarafından 'resmî' kabul edilen, dolayısıyla ajandalarında uzun bir süre ayrılıkçı fikirlere yer vermemiş topluluklardı. Bunların yanında, açık bir şekilde ayrılıkçı tonda fakat faaliyetlerini yer altından yürüten gizli cemiyetler de bir hayli fazla sayıdaydı. II. Meşruiyet sonrasında kurulan ilk gizli Arap milliyetçisi örgüt, "el-Kahtaniyye Cemiyeti" idi.[84]

İsmini Araplar arasındaki ilk kabilelerden biri olarak kabul edilen tarihî "Beni Kahtan"dan alan cemiyet,[85] İttihatçıların merkeziyetçi politikalarına karşı Arap ileri gelenlerinden yükselen federatif yönetim önerilerini esas almaktaydı. Örgütün kurucuları arasında bulu-

82 Zeine, *a.g.e.*, s. 87.

83 Kurşun, *a.g.e.*, s. 113-114.

84 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, New York, 2013, s. 285.

85 Beni Kahtan kabilesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Charles Forster, *Historical Geography of Arabia or the Patriarchal Evidences of Revealed Religion*, c. 2, London, 1884, s. 129; 263-264.

nan Aziz Ali el-Mısrî, Balkan ve Trablusgarp Savaşları'nda Enver ve Mustafa Kemal Paşalar ile birlikte savaşmış, İttihat ve Terakki Fırkası mensubu bir Osmanlı subayıydı.[86] El-Mısrî'nin yanında, cemiyet içerisinde görev alan isimlerin pek çoğu Osmanlı ordusunda görevli askerlerdi. Bu durum hem örgütün şekillenmesinde bir faktör hem de daha sonraki cemiyetlerin üye profilini belirleyen önemli bir etkendi. Nitekim, Antonius'un da belirttiği gibi el-Kahtaniyye'nin asıl gâyesi, Avusturya-Macaristan örneğindeki gibi çift başlı bir krallık mekanizmasını Osmanlı'ya adapte etmekti.[87] Bu doğrultuda yeniden şekillendirilecek bir Türk-Arap İmparatorluğu ise Arapların hem kültürel hem de siyasal olarak kendilerini yeniden ön plana çıkartabilecekleri bir dönemin başlangıcını oluşturacaktı.

Gizli ve illegal Arap milliyetçi cemiyetlerinin ilki olan el-Kahtaniyye'nin üyeleri, daha sonra kurulan örgütlerle oldukça yakın ilişkiler içerisine girdiler ve bir süre sonra cemiyetin etkinliği kayboldu. Kısa süreli varlık gösteren bu cemiyetin Arap milliyetçiliğine en önemli katkısı, ordu içerisindeki Arap subayların harekete katılmalarını teşvik etmesiydi.[88] Genel bir perspektiften bakıldığında sonraki yıllarda Arap Ortadoğu'sunun temel kaidelerinden biri haline gelecek, ordunun siyasal yaşama müdahalesi geleneğini başlatması açısından cemiyetin önemi oldukça büyüktü.

El-Kahtaniyye'nin fonksiyonelliğini kaybetmesi üzerine Aziz Ali, onunla aynı amaçlara sahip fakat üye olarak yalnızca Arap subayları kabul eden "Yemin Cemiyeti"ni (el-Ahd) kurdu.[89] Örgütün el-Kahtaniyye'den tek farkı, sivilleri kadrosuna dâhil etmemesiydi. Bunun yanında çift başlı monarşi modeli tekrarlanmakla birlikte, cemiyetin programında belirtildiği üzere Osmanlı'nın Batılı devletler karşısında ayakta tutulması, öncelikli bir mesele olarak ortaya çıkmaktaydı.[90] Osmanlı ordusundaki Arap subayları arasında yayılmaya başlayan el-Ahd, Aziz Ali'nin hapse atılmasından sonra Suriye ve Irak kolu olmak üzere ikiye bölündü. Cemiyetin Irak kolu

86 Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, İstanbul, 2003, s. 210. Daha geniş bilgi için bkz.: Yıldıray Oğur, *Alternatif Türkiye Tarihi*, İstanbul, 2018.

87 Antonius, *a.g.e.*, s. 110.

88 Hassan Saab, *The Arab Federalists of the Ottoman Empire*, Amsterdam, 1958, s. 225.

89 Kurşun, *a.g.e.*, s. 124.

90 Saab, *a.g.e.*, s. 236-237.

"Arap Devrimci Cemiyeti" (el-Cem'iyye el-Arabiyye el-Sewriyye), sonraki süreçte Şerif Hüseyin İsyanı da dâhil olmak üzere Osmanlı karşıtı pek çok faaliyet içerisinde yer aldı.

1911 yılında Paris'te öğrenim gören Arap öğrenciler tarafından kurulan "Genç Araplar Cemiyeti" (Cem'iyet el-Arabiyye el-Fetat ya da kısaca el-Fetat), Arap milliyetçiliğinin proto-milliyetçi evresinden son evresine geçişte kritik rol oynamış, bir nevi Arap milliyetçiliğinin modern anlamda kurucu bir ideoloji olarak vücuda gelmesinde köprü vazifesi görmüş en önemli cemiyetti. Başlangıçta Osmanlı merkezî yönetimiyle uyumlu bir şekilde, yalnızca Arapların hukukî haklarının korunmasını amaçlayan örgüt, daha sonra ayrılıkçı Arap milliyetçiliğinin önde gelen gruplarından birine dönüştü.[91] Oldukça karışık ve şifreli bir protokol sürecinin ardından üye kabul eden örgüt, bu durumun etkisiyle I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar deşifre olmadan etkinliğini korumuş hatta kurulan yeni devletlerdeki Arap milliyetçi hareketinin de ilk çekirdeğini oluşturmuştu.

El-Fetat'ın temel gâyesi, federalist veya ayrılıkçı, Arap milliyetçiliği ideolojisine sahip tüm örgütleri tek bir çatı altında toparlayabilmekti. Bu amaçla Âdemimerkeziyet Partisi ile irtibata geçen cemiyet üyeleri, Paris'teki kongrenin toplanmasına da öncülük etmişti. I. Dünya Savaşı'nın henüz ilk günlerinde Osmanlı'nın savaşa katılması halinde takip edilecek detaylı bir hareket planı çizen örgüt, bu doğrultuda Bilâd-ı Şam ve Irak bölgesinin hâkimiyetini doğrudan ele geçirmeyi amaçlamıştı.[92] Savaş boyunca bu plana sadık kalan cemiyet, daha sonra Şerif Hüseyin ile de irtibata geçmiş hatta Şerif'in oğlu Faysal 1915 yılında örgüte üye olmuştu.[93] Bir yıl sonra Şerif Hüseyin'in önderliğinde gerçekleşen isyan hareketi için Suriye'de hazırlıklarda bulunan el-Fetat, el-Ahd ile birlikte bu kalkışmada aktif rol oynayan örgütlerin başında bulunmuştu. Osmanlı'nın dağılmasının ardından kurulan yeni Arap devletlerinin askerî ve yönetici kadrolarının bazıları el-Fetat içerisinden çık-

91 Muhammed Muslih, "The Rise of Local Nationalism in the Arab East", *The Origins of Arab Nationalism*, ed. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve Reeva S. Simon, New York, 1991, s. 168.

92 Kurşun, *a.g.e.*, s 129-130.

93 Muslih, a.g.m., s. 172.

mış ve örgüt sonraki süreçte Arap milliyetçi hareketinin kaderini derinden etkilemişti.[94]

Arap milliyetçiliğinin ayrılıkçı bir nitelik kazanmasında etkili olan belirli cemiyetlerin faaliyetleri, I. Dünya Savaşı sırasında Batılı devletlerin Ortadoğu'daki rolleriyle birlikte aksiyona dönüşme eğilimindeydi. Pek çok örgütün, henüz yirminci yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı merkezî yönetimine karşı geniş çaplı bir ayaklanma planlamasına rağmen bu cemiyetlerin laik karakterli yapısı, genellikle yerel halktan destek görmelerini engellemişti.[95] İngilizlerin baştan kasıtlı bir şekilde isimlendirdikleri ve literatüre "Arap İsyanı" olarak yerleşen ve 1916 yılında Hicaz'daki birtakım aşiretlerin Şerif Hüseyin liderliğinde ayaklanmasıyla vuku bulan hareket, milliyetçi bir motivasyonla tertiplenmemişti. Şerif Hüseyin'in isyanına yerel şehirli halkın katılımı da oldukça sınırlıydı.[96] Arap milliyetçiliğinin kitleleri arkasında sürükleyen harekete geçirici bir ideoloji niteliğine bürünmesi için, Ortadoğu'da kurulan yeni düzen karşısında bizzat halktan yükselen tepkiler ve siyasal önderlerin bu tepkileri 'ulus kurucu' bir formda kurgulaması gerekecekti.

Kurucu Bir İdeoloji Olarak 20. Yüzyılda Arap Milliyetçiliği

I. Dünya Savaşı sonrasında Ortadoğu'da mandater güçler İngiltere ve Fransa tarafından oluşturulan yeni düzen, Osmanlı sonrasında Bilâd-ı Şam olarak adlandırılan bölgeyi dört farklı ülkeye ayırıyordu: Suriye, Lübnan, Ürdün ve Filistin. Osmanlı'nın Musul, Bağdat ve Basra olarak üç eyâlet altında yönettiği topraklar Irak adı altında birleştiriliyor ve Mısır da ayrı bir siyasî birim olarak yapılandırılıyordu. İki müttefik arasında yapılan anlaşmalar uyarınca Suriye ve Lübnan'da Fransız, Irak, Ürdün, Filistin ve Mısır'da ise İngiliz manda idaresinin kurulması kararlaştırılmıştı.[97]

94 Antonius, *a.g.e.*, s. 111-112.

95 Davut Hut, bu durumun temel sebebinin, Arap milliyetçiliğinin henüz etnik temelli bir harekete dönüşmemesi olduğunu belirtir. Bkz: Hut, a.g.m., s. 119.

96 Mehmet Akif Kireçci, *Başlangıcından Günümüze Arap Milliyetçiliği*, Ankara, 2012, s. 65-66.

97 William Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, 2008, s. 193-194.

Arap Ortadoğusu'nun bu şekilde emperyal güçler tarafından taksim edilmesi, bölgenin sosyo-kültürel kodlarıyla uyumsuz siyasal birimlerin oluşturulmasına yol açmıştı. Osmanlı'nın 'millet sistemi' adı verilen ve kökenleri yüzyıllara uzanan bir gelenekle asırlarca uyum içerisinde yönettiği bu çok unsurlu yapı, ulus-devlet mantalitesinin 'tek tipçi' niteliğinden fazlaca uzaktı.[98] Dolayısıyla bağımsız bir Arap ülkesi kurmak amacıyla örgütlenen milliyetçilerin bu duruma tepkisi genellikle sert olacaktı ve Arap milliyetçiliğinin on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki karmaşık olarak adlandırılabilecek niteliği, yirminci yüzyılla birlikte bağımsızlıkçı bir retoriğe evirilecekti.

Bu noktadan itibaren Arap milliyetçiliğinin gelişimini, ülke bazında incelemek daha doğru olacaktır.

Suriye

Savaş sonrası Fransız hâkimiyetine bırakılan Suriye ve Lübnan'ı kapsayan Bilâd-ı Şam bölgesi, tarih boyunca farklı etnik ve mezhebî grupları bünyesinde barındıran kozmopolit bir merkezdi. Osmanlıların yerel güçlerle iş birliği yönündeki politikaları uyarınca, Şam ve Halep gibi şehirlerdeki Sünnî eşraf, uzun bir süredir yönetimde söz sahibi konumundaydı.[99] I. Dünya Savaşı sonrasında Suriye'de bir krallık kuran Faysal'ın iktidarı da bu yerel güçlerin onayını almıştı. 1920 yılında Faysal'ı ülkeden çıkartan Fransızların bölgedeki idari taksimatı ise azınlıkları manda yönetime ortak ederek bütüncül bir Suriye konseptinin oluşumunu ve Arap milliyetçiliğinin güç kazanmasını engellemek esasına dayanıyordu.[100] Bu doğrultuda Şam ve Halep bölgelerinde ayrı iki yapı, İskenderun bölgesi için ayrı bir yapı, Lazkiye'deki Nusayriler ve Şam'ın güneyindeki Dürzîler için de ayrı birer siyasî yapı inşa eden Fransa'nın manda tecrübesi, temel olarak Suriye'yi bağımsızlığa hazırlamaktan çok, kendi idaresini sağlamlaştırmak amacına hizmet etmekteydi. İdarenin çeşitli kademelerinde yerel halk

98 Bahsedilen yapısal problemle ilgili bkz.: Kemal Karpat, *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, çev. Recep Bozdemir, İstanbul, 2001, s. 49-53.

99 Ömer Osman Umar, *Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye (1908-1938)*, Ankara, 2004, s. 10.

100 Zachs, *a.g.e.*, s. 84.

bulunmakla beraber karar mekanizmalarının tamamında Fransız askerî yönetiminin etkinliği hissedilmekteydi.[101] Böl ve yönet politikasının bir uzantısı olarak 1920 yılında "Troupes Speciales du Levant" (Levant Özel Kuvvetleri) adlı Suriye Lejyonları'nı kuran Fransız manda yönetimi, Humus'ta bir askerî akademi açarak Nusayrîleri, Dürzîleri, Kürtleri ve Çerkezleri buraya almaya başladı.[102] Bilinçli olarak ülkedeki azınlıklar ile Sünnî çoğunluğu dengelemeye çalışan Fransa'nın bu politikası, belirli bir süre sonra Sünnî eşrafın tutumuyla da uyumlu hale geldi. Zirâ ileri gelen Sünnî şehirli ailelerin askerlik mesleğini hor görmeleri, bu ailelerin çocuklarının orduda yer almasını engelliyor ve doğal olarak azınlık unsurların önü açılmış oluyordu. Öte yandan yerel düzeyde siyasî gücün kullanımı noktasında Osmanlı dönemiyle manda dönemi arasında bir kopukluk söz konusu değildi. Osmanlı idaresinde gücü ellerinde tutan şehirli eşraf, bu dönemde de siyasî yapı içerisinde söz sahibi bir konumdaydı.[103]

Fransa'nın Suriye'de takip ettiği manda politikası, yalnızca Sünnî halkın değil, diğer azınlıkların da tepkisini çekmekteydi.[104] En temelde Suriye'deki Fransız idaresinin meşruiyet temelleri sağlam değildi. Bölgedeki iktidarını Hilâfet mekanizmasına dayandıran Osmanlıların tersine Fransa'nın uyguladığı mandater politikanın toplumsal düzeyde bir meşruiyeti bulunmuyordu. Dolayısıyla siyasî sistem içerisindeki meşru muhalefet yollarını da kapalı tutan manda rejimine yönelik birtakım halk hareketlerinin çıkması kaçınılmazdı. 1925 yılında Havran'daki Dürzî bölgesinde başlayan ve kısa sürede ulusal bir niteliğe bürünen "Büyük Suriye İsyanı", Suriyelilerin bir bütün olarak mandater sisteme karşı çıkışlarını

101 Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*, New Jersey, 1987, s. 44-47.

102 Cleveland, *a.g.e.*, s. 248

103 Khoury, *a.g.e.*, s. 3.

104 Şam, Halep, İskenderun ve Dürzi ile Nusayri özerk bölgelerini ortadan kaldıran Fransa, 1925 yılında Suriye'deki federal yapıyı lağvetti ve üniter bir sisteme geçti. Lübnan ise Suriye'ye dahil edilmedi. Bu gelişme bölgedeki Sünnî olmayan unsurların da Fransa'ya olan olumsuz yaklaşımını etkiledi. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet Akif Okur, "Emperyalizmin Ortadoğu Tecrübesinden Bir Kesit: Suriye'de Fransız Mandası", *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 48, 2009, s. 147.

ve bağımsızlık taleplerini dile getirdikleri ilk kalkışmaydı.[105] Philip Khoury'nin de ifade ettiği gibi bu dönem boyunca milliyetçilik ideolojisi Suriye'deki siyasal hayatı belirleyen başlıca etkendi ve halkın mobilize edilişi noktasında yerel şehirli eşrafın rolü oldukça büyüktü.[106]

1925 ve 1927 yıllarındaki isyanların ardından Şam ve Halep'te etkili Sünnî eşrafın çekirdeğini oluşturduğu "el-Kitle el-Vataniyye" (Millî Blok) kuruldu.[107] İçerisinde İbrahim Hannanu, Şükrü el-Kuvvetli ve Haşim el-Atasi gibi isimlerin yer aldığı oluşum kısa sürede Suriyeli milliyetçilerin büyük bir kısmı için çatı işlevi görmeye başladı ve 1933 yılında Fransa ile yapılan bağımsızlık görüşmelerinde aktif rol oynadı. Millî Blok, asıl olarak Arap milliyetçiliğinin yaygın olduğu Şam, Halep, Hama ve Humus şehirlerden destek almaktaydı. Fakat bir süre sonra partinin Şam ve Halep kolları arasında ihtilâflar doğmaya başladı ve bağımsızlık mücadelesi için daha aktif bir mücadeleyi öngören yeni oluşumlar ortaya çıktı.[108] Yine de II. Dünya Savaşı boyunca Suriye'nin geleceğini belirleyen görüşmeler ve Fransa ile yapılan müzâkereler, öncülüğünü Millî Blok'un üstlendiği geleneksel şehirli eşraf tarafından yürütüldü. Savaş sonrasında milliyetçilerin artan gücü ve İngiltere'nin baskıları neticesinde Fransa, Suriye'nin bağımsızlığını kabul etmek zorunda kaldı ve 1946 yılında Suriye resmen bağımsız bir ülke olarak tanındı.[109]

Suriye'nin bağımsız bir devlet olarak ortaya çıkışı, Osmanlı'dan itibaren hâkim konumda bulunan geleneksel Sünnî çevrelerin iktidarını sembolize ediyordu. Manda dönemi boyunca Arap milliyetçiliğinin harekete geçirici gücünü kullanan bu çevreler, bağımsızlığın kazanılmasının ardından bir dizi sorunla karşılaştılar. Hatay'ın 1939 yılında Türkiye'ye bağlanması, Lübnan ve Filistin'in Suriye ile birleştirilememesi ve Millî Blok iktidarının azınlıklara karşı yakla-

105 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Michael Provence, *The Great Syrian Revolt*, Austin, 2005.

106 Khoury, *a.g.e.*, s. 5.

107 Raymond Hinnebusch, *Syria: Revolution from Above*, New York, 2001, s. 21.

108 Okur, a.g.m., s. 150.

109 Daniel Pipes, *Greater Syria: The History of an Ambition*, New York, 1990, s. 54-55.

şımı, Suriye'deki istikrar ortamına zarar vermekteydi.[110] Özellikle Filistin Sorunu'nun giderek Ortadoğu'nun tamamını ilgilendiren bir mesele halini alması ve 1948 yılındaki Arap-İsrail Savaşı'nın Suriye'ye yansımaları, Millî Blok'un konumunu ciddi biçimde sarstı. 1949 yılından itibaren birbirini izleyen darbeler süreci,[111] ordunun yönetimdeki etkinliğini arttırdı ve meşruiyeti sarsılan Millî Blok'a karşı yeni milliyetçi örgütlenmeler ortaya çıktı. Bu oluşumların başında, tabanını azınlıkların ve kırsal kesimin oluşturduğu "Baas Hareketi" geliyordu.

Ortodoks Hristiyan Mişel Eflak ve Sünnî Müslüman Salahaddin el-Bitar tarafından, Fransa'daki öğrencilik yıllarında etkilendikleri sosyalist ideoloji ile seküler Arap milliyetçiliğinin sentezinden oluşan bir ideolojiye dayanan Baas Partisi 1943 yılında kuruldu.[112] "Birlik, özgürlük, sosyalizm" sloganı şeklinde özetlenebilecek Baas ideolojisi, esas olarak sınırlar ötesi bir Arap birliği idealine dayanmaktaydı. Bu birlik ideolojisi, aynı zamanda Arap milliyetçiliğinin genellikle Sünnî İslâmcılık ile iç içe geçmiş geleneksel yapısına da bir tepki mahiyetindeydi. Nitekim Eflak'a göre İslâm, Arap kültürünün çok önemli bir parçası ve Hz. Peygamber de esasında 'devrimci bir lider' olmasına rağmen kurulacak 'büyük' Arap devleti sosyalist bir sistemle yönetilen, laik bir toplum öngörmekteydi.[113] Baas'ın sosyal adalet ve eşitlik esaslarına dayanan sosyalizm anlayışının, büyük şehirlerdeki eşraftan çok, kırsal kesimdeki kasabalarda ve yoksul yörelerde benimsenmesi normaldi. Arapça konuşan dinî azınlıkların büyük bir bölümünün kırsalda yoğunlaştığı da göz önüne alınırsa; Baas ideolojisinin, ülkedeki Nusayri, Dürzi ve Hristiyan kesimlere hitap etmesi anlaşılabilir. Ayrıca Baas'ın laik

110 Hinnebusch, *a.g.e.*, s. 23-24.

111 Fransa'nın azınlıklardan müteşekkil oluşturduğu 'Levant Özel Kuvvetleri'nin Suriye ordusunda ve daha sonra siyasetinde etkinlik kazanması için 1960'lara gelmek gerekecektir. 1949 yılında yapılan ilk darbeyle birlikte devlet başkanlığı koltuğuna oturan Hüsnü el-Zaim, 1954'de Sami Hinnavi, 1961'de Edib Çiçekli, 1962'de Hasim el-Attasi ve 1963'de Şükrü el-Kuvvetli gibi isimlerin tamamı Sünnî'dir. Azınlık ordu mensuplarının iktidarı ele geçirmelerine yol açan darbeler ise 1966'dan sonra gerçekleşmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Nikolaos van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, İstanbul, 2000, s. 59.

112 Kamel Abu Jaber, *Arap Baas Sosyalist Partisi*, Ankara, 1970, s. 13.

113 Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, İstanbul, 2013, s. 467-468.

karakterli Arap milliyetçiliğinin de kendilerini Sünnî Suriye toplumunda dışlanmış hisseden azınlıklar için câzip bir unsur olduğu görülmektedir.

Humus'taki askerî akademi çıkışlı Nusayrî, Dürzî, İsmailî ya da Hristiyan subaylar için Baas ideolojisinin kapsayıcı milliyetçiliği ve kent karşısında kırsalı öne çıkartan sosyalist eğilimli ideolojisinin kendilerine oldukça yakın gelmesi, ileride iktidarı ele geçirecek azınlık askerî kadrolarının hemen hemen tamamının, Baas ile ilişkide olmaları sonucunu doğurmuştur.[114] Bu durum, Suriye'de iktidarı elinde bulunduran geleneksel Sünnî eşrafın tepkisini çekse de olayın mezhepsel boyutundan ziyâde sosyo-ekonomik boyutunun o yıllar açısından daha önemli olduğu görülmektedir. Zira Baas'ın büyük oranda militaristleşmeye başladığı altmışların başına kadar orduda kritik mevkilerin hemen hemen tamamında Sünnî isimler yer almaya devam ediyordu ve Baas'ın sosyalist ideolojisi, şehirli toprak sahipleri açısından ekonomik ayrıcalıklarının tehlikeye girmesini ifade ediyordu.[115]

1956 yılında Mısır'da iktidarı bütünüyle eline geçiren Cemal Abdünnâsır ve onun Pan-Arabist siyaseti, Ortadoğu'nun büyük bir kısmında Pan-Arabizmin popülerlik kazanmasını sağladı. Bu dalga, Suriye'de Baas Partisi'nin de desteğini arttırmasına yol açtı ve 1958 yılında Mısır ile Suriye'nin ortak girişimleriyle "Birleşik Arap Cumhuriyeti" kuruldu.[116] Birlik içerisinde Mısır'ın ağırlık kazanması ve Suriye'nin öneminin giderek azalması üzerine ordu içerisindeki Baasçı subaylar 1963 yılında bir askerî darbeyle yönetimi ele geçirerek Suriye'yi birlikten ayırdılar. Bundan sonraki süreçte Suriye çeşitli Baas kadrolarının fakat 1970'den sonra aralıksız bir şekilde Esad ailesinin yönetiminde kaldı.[117]

Suriye'deki Baas iktidarının başlangıcı, ideolojik olarak da birtakım kırılmalara yol açtı ve Arap milliyetçiliğinin sonraki dönemde alacağı şekli derinden etkiledi. 1966 yılına gelindiğinde partinin askerî ve sivil kanadı arasındaki ayrım had safhaya ulaş-

114 van Dam, *a.g.e.*, s. 56-63.

115 John Devlin, *The Ba'th Party: A Histroy from its Origins to 1966*, UK, 1976, s. 7-17.

116 Hinnebusch, *a.g.e.*, s. 40-41.

117 Cleveland, *a.g.e.*, s. 440.

mıştı. Devlet başkanı Emin el-Hafız ile Baas'ın sivil kanadını teşkil eden Eflak ve Bitar gibi ideologlar, Pan-Arabist bir politika izlenilmesi gerektiğini savunuyordu. Öte yandan ordunun denetimini büyük oranda ellerinde tutan üç Nusayri genç; Salah Cedit, Muhammed Ümran ve Hafız Esad, Pan-Suriyeci bir çizgide duruyordu.[118] Neticede iki kamp arasındaki mücadele, 1966'da gerçekleşen darbeyle sona erdi ve Baas'ın askeri kanadı yönetimde söz sahibi oldu. 1970 yılına gelindiğinde Hafız Esad yönetimdeki diğer isimleri tasfiye etti ve iktidarı tek başına ele geçirdi.

Hafız Esad dönemi boyunca Suriye, Arap milliyetçiliğinin güçlü bir şekilde hissedildiği ülkelerin başında geldi. Otuz yılı bulan iktidarı boyunca Hafız Esad'ın siyasetlerini en iyi tanımlayan kavramlardan biri 'pragmatizm' oldu.[119] Dış ve iç konjonktürün aldığı şekle göre Pan-Suriyecilik ile Pan-Arabizm arasında bir söylem belirleyen Esad aynı zamanda kullandığı retorikle birlikte, otoriter rejimini İslâmî ve milliyetçi meşruiyet temelleri üzerinde yükseltti. Filistin Sorunu'nu sahiplenmesi ve İsrail karşıtı söylemiyle Ortadoğu'daki Arap ülkeleri nezdinde prestij kazanırken, Hatay ve Lübnan meselelerini sık sık gündeme getirerek "Büyük Suriye" idealini canlı tuttu. Eyal Zisser'in vurguladığı gibi Esad'ın inşa etmeye çalıştığı ulusal kimliğin üç sacayağı bulunuyordu: Araplık, Suriyelilik ve İslâm.[120] Esad'ın kurguladığı otoriter rejime rengini veren unsurlar bunlar olmakla birlikte, esasında iktidar dar bir Nusayrî oligarşisinin elindeydi. Bu süreçte Arap milliyetçiliği ulus kurucu bir unsur olarak Baas iktidarının politikalarını belirleyen asıl unsur olmaya devam etse de halkın nezdinde rejimin güvenilirliği ciddi bir konu olarak tartışılmaya devam etti.[121] 1970'ler boyunca Müslüman Kardeşler'in yürüttüğü 'İslâmi Kıyam' ve kuzeydeki Kürt nü-

118 Van Dam, *a.g.e.*, s. 129-140.

119 Faruk Mercan, *Suriye: Rejim ve Dış Politika*, İstanbul, 2012, s. 75-77.

120 Eyal Zisser, "National and the State Identity in Syria", *Community, Identity and the State*, ed. Moshe Gammar, USA, 2002, s. 107.

121 Lisa Wedeen, Suriye'deki Baas iktidarının ulus inşası sürecinde halka dayattığı birtakım 'sembolik-itaat ettirici' öğelerin Suriyelilik kimliğinin oluşumunda kabul görmediğini ve rejimin otoriter niteliğinin ardında halkın çoğu zaman '-mış gibi' davranmaya programlandığını savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Lisa Wedeen, *Ambiguites of Domination: Politics, Rhetoric and Symbols in Contemporary Syria*, London, 1999, s. 67-87.

fusun, rejimin Arabizasyon politikalarına gösterdiği tepkiler, otoriter Baas iktidarını sorgulayan başlıca iki kesim olarak İslâmcılar ve Kürtlerin toplumdan dışlanmasına yol açtı.[122] Hafız Esad'ın 1999 yılında ölümüyle birlikte oğlu Beşar Esad iktidarı devraldı ve Suriye'deki otoriter rejim, başlangıçtaki liberal açılım umutlarına rağmen, varlığını sürdürdü.

Lübnan

Lübnan, tarih boyunca ekonomik ve siyasî olarak Bilâd-ı Şam bölgesinin bir uzantısı görünümündeydi. 1920 yılındaki San Remo Konferansı ile Fransa, Suriye'nin geri kalanıyla birlikte burada bir manda rejimi kurma hakkını elde etmişti.[123] Daha önce de belirtildiği gibi, Lübnan'ın Suriye'den ayrı bir siyasî birim olarak örgütlendirilmesinin temel sebebi, Bilâd-ı Şam'da ulusal bir bütünlük oluşmasını ve Arap milliyetçiliğinin bölgede güçlenmesini engellemekti. Dahası Fransa'nın Lübnan'daki Hristiyan Mârûnîler'le oldukça gelişmiş ilişkileri bulunuyordu ve Ortadoğu'nun en stratejik bölgelerinden birinde kendilerine yakın bir Hristiyan devletin teşekkülü, Fransızlar için önemliydi. Bu doğrultuda on dokuzuncu yüzyılın ortalarından beri Mârûnî milliyetçiliğinin idealize ettiği "Büyük Lübnan" düşüncesi, genişletilmiş sınırlarıyla mümkün oluyordu. Fakat Osmanlılar döneminde Cebel-i Lübnan olarak adlandırılan bölgeye, çoğunluğu Müslümanlarca meskûn Beka ve sahil şeridinin (Sayda, Trablus, Tire ve Beyrut) dâhil edilmesi, demografik yapının Fransızların ve Mârûnîlerin istediği şekilde oluşmasını engelledi.

Lübnan'da Fransız hegemonyasında bir Mârûnî Devleti'nin kurulması, Bilâd-ı Şam'daki Arap milliyetçilerinin karşı çıktıkları başlıca unsurlardan biriydi. Gerek Suriye'nin federatif bir biçimde bölünmesi gerekse Lübnan'da Araplar'ı ikinci plana atan bir siyasal

122 Hama Katliamı'na giden süreçte rejimle Müslüman Kardeşler arasındaki mücadele için bkz.: Yasin Atlıoğlu, "Suriye'nin Siyasal İslâmcıları: Müslüman Kardeşler", *Middle East Analyst*, 2013, çevrimiçi: https://bit.ly/2zXTCVk, erişim tarihi: 30 Temmuz 2017; Suriye'deki Kürt sorunu için bkz.: Jordi Tejel, *Syria's Kurds: History, Politics and Society*, New York, 2009.

123 Charles Winslow, *Lebanon: War and Politics in a Fragmanted Society*, New York, 1996, s. 56-57.

yapının vücuda getirilmesi, Lübnan'daki Arap milliyetçilerini Suriye'dekilere yakınlaştırmaktaydı. Öte yandan Lübnan'ın kendine has sosyal yapısı gereği, 'zuamâ' adı verilen elitlerin siyasal hayat üzerinde ciddî bir etkisi bulunuyordu.[124] Bu doğrultuda Mârûnî iktidarından rahatsız Sünnî ve Dürzî zuamânın Suriye'deki milliyetçilerle iş birliğine gitmesi kaçınılmaz oldu ve 1925'deki Büyük Suriye Ayaklanması kısa sürede Lübnan'a da sıçradı.[125]

Lübnanlı Arap milliyetçileri, 1930'lardan itibaren "Milli Hareket Birliği" ve "Arap Milliyetçi Partisi" gibi siyasî oluşumlar altında örgütlenmeye başladılar ve Lübnan siyasal yaşamı içerisinde, en temelde Suriye ile birleşmeyi savunan bir çizgide yer aldılar.[126] Genellikle sahil bölgelerinde meskûn Sünnî zuamâ tarafından finanse edilen milliyetçi organizasyonları takip eden bu kitle, yalnızca Sünnîlerden müteşekkil değildi.[127] Mârûnîlerin ülkedeki konumlarından rahatsız diğer mezhep mensupları da milliyetçilerle çeşitli koalisyonlara gittiler. Örneğin ilki 1928 yılında Şam'da düzenlenen ve Suriye ile Lübnan'ın birleşmesi hususunda iki ülkedeki milliyetçileri bir araya getiren 'Kıyı Konferansı'na pek çok Dürzî ve Hristiyan da katıldı.[128] Organizasyonun ikincisi 1933'de Beyrut'ta Sünnî lider Selim Selam tarafından düzenlendi. Fakat birleşme hususunda planlı bir yol haritası çıkartılamadı.

Lübnanlı Arap milliyetçilerinin, özellikle Sünnî kesimin, Suriye ile birleşmeyi savunmalarının esas nedeni Fransızlar tarafından oluşturulan siyasî düzen içerisinde kendilerine yer verilmemesiydi. Lübnan'ın Suriye'den ayrılması gerek ekonomik olarak gerekse sosyo-kültürel olarak, Sünnî zuamânın çıkarlarıyla uyuşmuyordu. Fakat 1943 yılında Sünnî lider Riyad el-Sulh

124 Arnold Hottinger'in vurguladığı gibi; Osmanlı döneminde imparatorluk ile yerel halk arasında köprü görevi gören zaimler, modern dönemde de aynı işlevi sürdürmüş ve günümüze dek toplumu mobilize edici bir unsur olarak kalmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Arnold Hottinger, "Zu'ama in Historical Perspective", *Politics in Lebanon,* ed. Leonard Binder, New York, 1966, s. 88-89.

125 Provence, *a.g.e.*, s. 7.

126 Raghid Solh, "The attitude of the Arab Nationalists towards Greater Lebanon during the 1930", *Lebanon: A History of Conflict and Consensus,* ed. Nadim Shedadi ve Dana Haffar Mills, London, 1988, s. 150.

127 Johnson, *a.g.e.*, s. 57-60; 117-120.

128 Atlıoğlu, *Lübnan Mârûnîleri*, s. 228.

ile Mârûnî lider Bişara el-Huri arasında imzalanan 'Ulusal Pakt', Lübnan siyasal yapısını radikal bir biçimde değiştirdi.[129] Bu anlaşmayla birlikte ülkedeki Müslümanlar ve daha da genel olarak Arap milliyetçileri, Lübnan'ın Suriye ile birleşmesi fikrinden vazgeçecek ve onu ayrı, bağımsız bir cumhuriyet olarak tanıyacaklardı. Bunun yanında Mârûnîler de Lübnan'ı Fransa'dan bağımsız, Arap coğrafyasının ve kültürünün parçası bir devlet olarak göreceklerdi.[130] Kısaca Pakt, Lübnan'ı kendine has bir 'ulus devlet' olarak tanımlıyor ve Mârûnîlerin bir Arap devleti içerisinde yok olma endişelerini ortadan kaldırıyordu. Öte yandan Pakt'ın, Lübnan'ın Arap coğrafyasının bir parçası olduğunu vurgulaması, Lübnan Müslümanları'nın Mârûnî iktidarı altında yaşama korkularını bertaraf ediyordu.

1943 tarihinde kabul edilen ve kurucu Mârûnî iktidar ile muhalif Sünnî tarafın bağımsız bir Lübnan noktasında vardıkları mutabakatı simgeyelen Ulusal Pakt, Arap milliyetçiliğinin Lübnan'daki konumunu değiştirdi. Bu aşamaya dek Suriye ile birleşmeyi savunan Arap milliyetçileri, Ulusal Pakt ile birlikte bir anlamda sistem içerisine dâhil oldu ve Lübnan'ın ayrı, bağımsız bir siyasî yapı olduğunu kabul etti.[131] Ülkenin 1946'da bağımsızlığını kazanmasıysa Lübnan'daki ılımlı Mârûnî iktidarının Müslümanları da sistem içerisinde dahil etme yönündeki liberal siyasetlerini güçlendirdi. Bu doğrultuda 1943'den sonra birleşmeyi savunan Arap milliyetçileri giderek marjinalize oldu ve Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi, Lübnan Komünist Partisi ya da (bazı dönemlerde) İlerici Sosyalist Parti gibi çevreler etrafında toplanmaya başladı.[132] 1950'lerden itibaren tüm Ortadoğu'da olduğu gibi Lübnan'da da etkisini hissettiren Baas ve Nasırizm gibi Pan-Arap milliyetçilikler ise; Ulusal Pakt mutabakatından rahatsız Sünnî Arap milliyetçileriyle sol fraksiyonlardan kopan çeşitli unsurları bir araya getirdi

129 Farid el-Khazen, "The Communal Pact of National Odentites: The Making and Politics of the 1943 National Pact", *Papers on Lebanon*, Centre for Lebanese Studies (Oxford), S. 12, 1991, s. 5-6.

130 Meir Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, New York, 1988, s. 221.

131 Albert Hourani, "Lebanon: the Development of a Political Society", *Politics in Lebanon*, ed. Leonard Binderd, New York, 1966, s. 27.

132 Clavis Maksoud, "Lebanon and Arab Nationalism", *Politics in Lebanon*, ed. Leonard Binder, New York, 1966, s. 242-243.

ve Lübnan Baas Partisi ya da Arap Millî Hareketi gibi örgütler, bu bağlamda ortaya çıktı.[133]

Lübnan'daki kimlik probleminin meydana getirdiği karışıklıklar, 1975 yılında başlayan kanlı iç savaşın hazırlayıcısı oldu. Ülkede Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki geleneksel hizipleşmeye Filistinli mülteciler meselesinin de eklenmesi, çatışmanın niteliğini de etkiledi. Lübnan siyasal sistemi tarafından ikinci plana itilen Sünnî ve Dürzi cemaatleriyle Mârûnî paramiliter grupları arasındaki savaş, olaylara İsrail ve Suriye'nin de dahliyle kısa sürede büyüdü.[134] Çatışmalar 1990 yılındaki Taif Antlaşması ile sona ererken, Lübnan siyasal sistemi de büyük oranda değişmiş bulunuyordu. Her şeyden önce iç savaş süreci, Soğuk Savaş Dönemi'nin ideolojik ayrışmasının da siyasal yaşam içerisinde önemli bir yeri olduğunu tescilliyordu. Sol ideolojideki Filistin Kurtuluş Örgütü ve Lübnan Dürzîleri'nin İlerici Sosyalist Partisi arasındaki ittifakla aşırı sağcı Mârûnî Falanj örgütüyle İsrail arasındaki birliktelik, iç savaşa rengini veren çatışma niteliğini gösteriyordu. Bununla birlikte takip eden süreçte ideolojilerin ve etno-mezhebî kimliklerin ikinci plana itildiği bir siyasal düzlemde, çeşitli oluşumlar arasındaki ittifaklar, pragmatist çıkarlar esas alınarak oluşacaktı. Dolayısıyla farklı kimliklerden siyasî hareketlerin bir araya gelmesi, Lübnan'daki geleneksel mezhebî siyasetin çöküşünü simgeleyecekti. Böyle bir atmosferde Arap milliyetçiliği fikriyatı popülist bir retoriğin parçası olmaktan öteye geçemeyecekti. Lübnan'daki yeni siyasal kutuplaşma ekseniyse, Ortadoğu'daki mevcut paradigmalarla bağlantılı bir şekilde, İran/Suriye yanlılarıyla Suudi Arabistan ile bağlantılı Suriye karşıtları arasındaki mücadeleye dayanacaktı.

Irak

Tarih boyunca oldukça farklı etno-mezhebî grupları bünyesinde barındıran ve bugün Irak olarak adlandırılan bölgenin, Osmanlı hâkimiyetindeki durumu, şimdikinden oldukça farklı bir formdaydı. Basra, Bağdat ve Musul merkez olmak üzere üç bölge altında idare edilen "Mezopotamya" toprakları, İngiltere ve Fransa

133 A.g.m., s. 253.

134 Samir Makdisi ve Richard Sadaka, *The Lebenese Civil War, 1975-1990*, Beyrut, 2003, s. 15-23.

arasındaki gizli anlaşmalar sonucunda tek bir ülke haline getirilecekti.[135] Irak'taki Osmanlı varlığı, genel itibariyle geleneksel rakip İran'ın bölgedeki ve özellikle Körfez'deki nüfuzunu dengeleyecek bir hüviyette gelişti. Bunun yanında Musul ve Bağdat vilayetleri, doğudan gelen değerli malların Osmanlı topraklarına intikali için doğal birer ticaret merkezi olarak algılanıyorlardı.[136]

I. Dünya Savaşı'nın akabinde, İngilizlerin dizayn ettikleri Irak Haşimî Krallığı, batılı manasıyla bir ulus-devlet olabilmek için fazlasıyla bölünmüş durumdaydı.[137] Ülkedeki bölünmüşlüğün temeli etnik olduğu kadar dinî ve mezhebî ayrılıklara da dayanıyordu. Büyük çoğunluğu Sünnî olan, ülkenin kuzeyindeki Kürt ve Türkmen nüfus ve Araplar ile Irak nüfusu içerisinde çoğunluğu oluşturduğu düşünülen güneydeki Şii Arap nüfus arasında yaratılan gerginlik,[138] Irak toplumunun homojen bir bütünlük içerisinde düşünülmesini imkânsız kılıyordu. Bu iki hizip dışında Keldani, Asuri ve Süryani Hristiyan cemaatleriyle Yahudi ve Yezidi toplulukları da Irak nüfusunu homojen bir bütünlük içerisinde ele almayı zorlaştırıyordu. Öte yandan bölgeyi öncelikle doğrudan bir manda idaresi altında yönetmeyi planlayan İngilizler, Necef ve Kerbela'da başlayan Şii Ayaklanması'nın ülkede yarattığı huzursuzluk üzerine Suriye'den çıkarılan Şerif Faysal'ı Irak'ın başına getirmişlerdi.[139] Nitekim, Hz.

---

135 Ebubekir Ceylan, *The Ottoman Origins of Modern Iraq: Political Reform, Modernization in the Nineteenth-Century Middle East*, New York, 2011, s. 22-26; Cleveland, *a.g.e.*, s. 229.

136 Cem Emrence'nin Osmanlı Ortadoğu'sunu "sınırlar, iç bölgeler ve limanlar" olarak üç başlık altında incelediği çalışması esas alındığında, Musul ve Bağdat'ın Osmanlı anakarası için önemleri daha net ortaya çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Cem Emrence, *Osmanlı Ortadoğu'sunu Yeniden Düşünmek*, İstanbul, 2016, s. 61.

137 Davut Hut, "Gertrude L. Bell'in Osmanlı Arap Coğrafyasında Faaliyetleri ve Irak Krallığı'nın Kurulmasında Rolü", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 35, 2016, s. 143-152.

138 Ortadoğu'daki ülkelerin çoğunda gözlemlenen bir şekilde, Irak'ta da çok uzun yıllardır sağlıklı bir nüfus sayımı yapılamamaktadır. Fakat bugün itibariyle genel nüfusun %75'ini Arapların, %18'ini Kürtlerin ve %7'sini Türkmenler, Asuriler ve Ermenilerin oluşturduğu düşünülmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Zekeriya Kurşun, *Modern Ortadoğu Tarihi*, Eskişehir, 2013, s. 34.

139 Hans J. Nissen ve Peter Heine, *From Mesopotamia to Iraq: A Concise History*, Chicago, 2009, s. 151. 1920 İsyanı, doğrudan milliyetçi bir motivasyonla yapılmamakla birlikte, sonraki yıllarda "Iraklılık" düşüncesinin temelini oluşturması bakımından önemlidir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Cleveland, *a.g.e.*, s. 230-231.

Peygamber'in soyundan (yani Ehl-i Beyt'ten) gelen bir Sünnî olarak Faysal'ın krallığı hem ülkedeki Sünnîlerin hem de Şiilerin kabul edecekleri bir meşruiyet temeli oluşturmaktaydı.[140]

Faysal'ın iktidarı, birbirinden kopuk üç merkez (Bağdat, Basra ve Musul) temelinde inşa edilen Irak Devleti'ni kısa bir süre de olsa birlikte tutmayı başarmıştı. Ünlü eğitimci ve aynı zamanda Arap ideologu Satı el-Husri'nin 1921 yılında eğitim genel müdürlüğüne getirilmesi, yeni devletin kurucu kodlarının oluşturulmasında önemli bir işlev gördü. Osmanlı sonrasında Arap topraklarının geleceğini Arap milliyetçiliğinde gören ve teorik olarak ciddi bir biçimde ele alan isimlerin başında gelen el-Husri, eğitim ve kültür alanındaki politikalarıyla ulus inşası için gerekli alt yapının hazırlanmasını sağladı.[141] El-Husri'nin temel motivasyonu, pek çok ayrı siyasal birime bölünmüş Arap dünyasının tek ve laik bir devlet çatısı altında toplanmasından ibaretti. Bu doğrultuda özellikle eğitimin rolüne dikkat çeken el-Husri, bölgesel milliyetçilik yaklaşımlarına karşı birleşik bir Pan-Arap milliyetçiliğinin savunusunu yapmaktaydı.[142]

Irak'ı geniş Arap topluluğunun bir parçası olarak gören milliyetçi tahayyülün yanında, Kral Faysal'a Arap milliyetçi cemiyetlerinden yakın olan birtakım isimler de politik hayat üzerinde tekel oluşturarak krallığın meşruiyetini sağladılar.[143]

Hanna Batatu'nun da üzerinde durduğu gibi Osmanlı eğitim sisteminin içerisinden gelen ve Irak toplumsal hayatının üst tabakasını oluşturan bu yeni elitler, kısa sürede mevcut duruma alıştılar. Siyasetin derin bir popülizm üzerinden okunmaya başlandığı 1930'lu yıllar boyunca, bu yeni elitler arasındaki rekabet, Irak siyasal hayatının gidişatını belirledi.[144] Bu arada İngiltere, yeni devletle arasındaki ilişkiyi mesafeli tutmaya gayret etti ve askeri konularda aldığı ayrıcalıklar haricinde Irak'taki varlığını kademeli olarak

140 Ali A. Allawi, *Faisal I of Iraq*, Londra, 2014, s. 5.

141 Adeed Dawisha, *Iraq: A Political History from Independence to Occupation*, New Jersey, 2009, s. 79-81.

142 Satı el-Husri'nin görüşleriyle ilgili bkz.: William Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the life and thought of Sati al-Husri*, New Jersey, 1971.

143 Nissen ve Heine, *a.g.e.*, s. 152-153.

144 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, New Jersey, 1978, s. 322.

azalttı. 1932'de bağımsız olan Irak, Osmanlı bakiyesi Arap toprakları arasında özgürlüğüne kavuşan ilk ülke oldu.[145]

Faysal'ın 1933 yılındaki ölümü, Irak siyaseti için yeni bir aktörün sahneye çıkmasına yol açtı. Yerine geçen oğlu Gazi'nin etkisiz karakteri ve Iraklı politikacılar arasındaki gündelik siyasal çatışmalar, bir istikrar unsuru olarak orduyu ön plana çıkarttı. Irak'ta 1936 ile 1941 yılları arasında tam altı askeri darbe gerçekleşti.[146] Faşizm ve nasyonal sosyalizm gibi ideolojilerin yükselişe geçtiği bir ortamda, Irak ordusu da Arap milliyetçiliğinin en önde gelen temsilcisi haline dönüştü. Dört Albaylar cuntası olarak bilinen bir grubun darbesiyle başbakanlığa getirilen Raşid Ali el-Geylani hükumetinin Nazi yanlısı politikaları sonucunda İngiltere, Irak'a doğrudan müdahale etmek zorunda kaldı.[147] Bu olay, Irak halkının, krallığın siyasal iktidarına karşı duydukları tepkiyi daha da belirgin bir hale getirecekti. Arap milliyetçiliği retoriğinin ivme kazandığı 1950'li yılların ikinci yarısı boyunca Irak, iktidar karşıtı protestoların en yoğun şekilde hissedildiği yerlerin başında geldi. 1958 yılına gelindiğindeyse krallığı yıkıp cumhuriyet yönetimini kuran darbenin temeli oluşmuştu.[148]

1958-1968 yılları arasında iktidarda kalan Abdülkerim Kasım ve Arif kardeşler döneminde Irak, tıpkı Suriye gibi, Nasır'ın popülist Pan-Arap ideolojisinin yörüngesinde kaldı. Cumhuriyet Irakı'nın kimlik tahayyülü de bu doğrultuda ülkedeki Kürt ve Türkmen gibi etnik azınlıkların yok sayılarak, Arabizasyon politikasının uygulanması şeklinde gelişti.[149] 27 Temmuz 1958 yılında îlân edilen ilk anayasanın ikinci maddesinde geçtiği üzere Kürtler; "Irak Arap ulusunun bir parçası" olarak tanımlanıyorlardı.[150] Rejimin kendisini Pan-Arabist bir ideoloji çerçevesinde yeniden kurgulaması, iktidarın ötekileştirdiği etnik ve mezhebî unsurları sol ideolojile-

145 Irak'taki İngiliz hâkimiyetiyle ilgili detaylı bilgi için bkz.: Peter Sluglett, *Britain in Iraq: Contriving King and Country*, New York, 2007

146 Cleveland, *a.g.e.*, s. 236.

147 Dawisha, *a.g.e.*, s. 98-99.

148 Kurşun, *a.g.e.*, s. 44.

149 Dawisha, *a.g.e.*, s. 200; Michael Eppel, *Iraq from Monarchy to Tyranny: From Hashemits to the Rise of Saddam*, Gainesville, 2004, s. 153.

150 Mahir A. Aziz, *Irak Kürtleri: Irak Kürdistanı'nda Milliyetçilik ve Ulusal Kimlik*, çev. Zülal Kılıç, İstanbul, 2013, s. 106.

rin çatısı altında topladı.[151] Ayrıca on yıllık askerî dikta yönetimleri boyunca rejimin giderek otoriterleşmesi, yeni yeni konsolide olmaya başlayan Iraklı kentli nüfusu da Komünist Parti ve Baas Partisi etrafında kümelenmeye yöneltti. 1968 yılındaki Baasçı darbe, Nasırcılık'ın artık gözden düştüğü bir dönemde, Irak'ı popülist Arap milliyetçiliğinin önemli merkezlerinden birine dönüştürdü.[152] Baas rejiminin ikinci adamı olan Saddam Hüseyin'in 1979'da cumhurbaşkanı olması, Irak politik hayatındaki en "istikrarlı" dönemin başlangıcını oluşturacaktı.

Irak Baas'ı, Suriye orjinli partinin bir uzantısı olarak kurulmuştu. Fakat Hasan el-Bekir ve Saddam Hüseyin'in iktidarları boyunca, iki ülke (ve iki parti) arasındaki gerilim sürekli had safhadaydı. Suriye'deki Esad iktidarının, Nusayri azınlığa dayanan ve tek adam kültü etrafında inşa ettiği otoriter rejime benzer bir şekilde Saddam da memleketi Tikritliler'i bürokrasinin ve ordunun önemli mevkilerine getirerek işe başladı.[153] 1974'ten itibaren tam anlamıyla bir savaş hâlini alan kuzeydeki Kürt sorununu çözmek için İran ile anlaştı ve silahlı Kürt gruplarını ateşkese zorladı.[154] Ardından kuzeydeki Kürt ve Türkmen bölgelerinde Arap çoğunluğunu sağlamaya yönelik bir dizi nüfus politikasına yöneldi.[155] Iraklı Şiiler de Baasçı Arap milliyetçiliğinden ve onun Pan-Arabist söyleminden fazlasıyla rahatsızdı. 1977-1979 yılları arasında düzenlenen ve Şii Dava Örgütü'nün önderlik ettiği ayaklanmalar, rejimin sert karşılığıyla bastırıldı.[156] İran'daki 1979 Devrimi, Baas rejiminin, başlıca iki düşmanı olan Kürtler'e ve Şiiler'e karşı duyduğu güvensizliği daha da pekiştirdi. İran'la sürdürülen savaş ve sonraki süreçte Saddam'ın gittikçe katılaşan hamleleri, bu durumun bir göstergesiydi. Daha temelde ise 50 yıllık geçmişiyle Irak devleti, hiçbir zaman homojen ve birbirine kenetlenmiş bir millet inşa edememişti, daha doğrusu böyle bir işe girişecek denli güçlü ve meşrû bir ikti-

151 *A.g.e.*, s. 102.
152 Nissen ve Heine, *a.g.e.*, s. 157.
153 Batatu, *a.g.e.*, s. 1008.
154 Cleveland, *a.g.e.*, s. 455-456.
155 Bu konuyla ilgili bir çalışma için bkz: Nuri Talabani, *Kerkük Bölgesinin Araplaştırılması*, İstanbul, 2005.
156 Doğan Şentürk, *Saddam'ın Baas'ı: Ortadoğu'da Arap Birliği Rüyası*, İstanbul, 2003, s. 125.

dara sahip olamamıştı. Siyasî iktidarı dar bir çevre içerisinde tutan ve ordu ile bürokrasi üzerinde kesin bir otoriteye sahip Saddam'ın önceliği de tıpkı Esad'ın olduğu gibi, Arap çoğunluğa dayanan bir vatandaş prototipi oluşturmaktı.

Petrol gelirlerinin sağladığı maddî imkânlar, Soğuk Savaş'ın ardından Ortadoğu'da oluşan yeni konjonktür ve Nasır sonrası Pan-Arabist eğilimin lidersiz kalışı, Saddam'ı 90'lar boyunca harekete geçiren temel faktörlerin birkaçı olarak okunabilir.[157] Fakat Devrimci İran'ı dengeleyecek bir aktör olarak ABD ve Körfez ülkeleri tarafından desteklenen otoriter Baas rejiminin yeni konjonktür içerisindeki rolü giderek değişti. ABD'nin doğrudan müdahalesiyle Saddam devrildi ve Baas rejiminin marjinalleştirdiği iki kesim; Şiiler ve Kürtler, siyasal iktidar üzerinde söz sahibi oldular. Saddam sonrası Irak, yüz yıla yakın bir süredir Sünnî iktidarların mücadele ettiği Şii kesimin merkezî devlet aygıtı içerisinde yükseldiği ve kuzeydeki Kürt bölgesinin özerklikten bağımsızlığa dönüşmek istediği karmaşık bir politik pozisyon içerisinde gittikçe istikrarsızlaştı.[158] Bu yeni konjonktürde Sünnîlerin iktidar mekanizmasının dışında bırakılması ve yeni Iraklılık kimliğinin tahayyülünde ikincil plana itilmeleri Irak'ta yeni bir kaos dönemini başlattı.

Mısır

Mısır, çok eskiden beri ticarî bağlarla irtibatlı olduğu kozmopolit Akdeniz dünyasının bir parçasıydı. Üstelik Mısır'daki Avrupa-Batı etkisi, Napolyon'un on dokuzuncu yüzyıl başındaki işgali sebebiyle, Arap dünyasının tamamından daha önce hissedilmeye başlamıştı.[159] Milliyetçilik, vatanseverlik ve millet gibi kavramlarla birlikte 'ulus-devlet' düşüncesinin bizâtihi kendisi, Mısır'daki entelektüel ortamlarda uzun bir süredir tartışılmaktaydı. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla İngiltere, fiili olarak 1882 yılından beri işgal altında tuttuğu Mısır'ı kendi himâyesi altındaki bir krallık olarak

157 Nissen ve Heine, *a.g.e.*, s. 159; Dawisha, *a.g.e.*, s. 224-225.

158 Saddam sonrası Irak'ta ulusal kimlik tartışmasıyla ilgili Amerikalı araştırma kuruluşu Rand'ın hazırladığı bir rapor için bkz.: *America's Role in Nation-Building: From Germany to Iraq*, ed. James Dobbins vd., California, 2003, s. 167-225.

159 Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, s. 334-335.

ilân etti.[160] Dolayısıyla İngilizlerin Mısır'daki varlığı, kısa zamanda milliyetçi bir hareket tarafından sorgulanacaktı.

1918 yılında kurulan Vefd Partisi, Suriye'de aynı yıllarda bağımsızlık mücadelesi yürüten Millî Blok Hareketi ile benzer bir biçimde, eski düzen içerisinde söz sahibi ve çoğu toprak sahibi Mısırlı ileri gelenler tarafından organize edilmişti.[161] Oluşumun amacı, basitçe Mısır'ın İngilizlerden tam bağımsızlığını sağlamaktı. Bununla beraber Vefd'in retoriği, popülist bir milliyetçilik anlayışından beslenmiyordu. Bu milliyetçilik, salt teorik olmaktan öte, harekete geçirici bir unsur olarak ideolojiye yapılan vurguyu içermekteydi. Araplık, İslâmlık ve Mısırlılık, birer bütün olarak, ayrıştırıcılıktan uzak bir biçimde Vefd söylemi içerisinde yer alıyordu.[162]

İngiliz işgaline karşı Vefd'ın oluşturduğu huzursuzluk, hareketin önde gelen liderlerinin tutuklanmasıyla birlikte had safhaya çıktı. 1919 Devrimi de denen olayların arifesinde İngilizler Vefd liderlerini, Mısır'ın meşru temsilcileri olarak Paris Barış Konferansı'na çağırmak zorunda kaldı.[163] 1922 yılına gelindiğinde, Mısır'ın popüler milliyetçi hareketi, ülkesine nispeten bağımsızlığını kazandırmıştı. Öte yandan Mısır'ı Kavalalılar hanedanına bağlı bir krallık olarak bağımsız bir ülke statüsünde tanıyan 1922 Antlaşması, pek çok açıdan ülkedeki İngiliz hegemonyasının üstü kapalı bir tasdiki görünümündeydi. İngiltere ile Mısır arasındaki bu karmaşık ilişkiler ağı 1936 yılına dek devam etti ve ancak bu tarihteki ikinci bir anlaşmayla Mısır, Süveyş Kanalı'ndaki İngiliz askerî varlığının dışında, sınırları daha kesin bir bağımsızlığa kavuşmuş oldu.

1922 sonrasında Vefd rejimi, Ortadoğu'daki erken dönem milliyetçi hareketlerin kaderlerini paylaştı. Liberalleşme eğilimi ve monarşi karşıtı tutumunun yanında iktidar, giderek otoriterleşmeye başladı.[164] Kral, Parlamento ve İngilizler arasındaki politik mücadele, Kral ile İngilizler'i bir araya getirirken, Vefd'ı halk desteğinin

160 Mısır'daki kolonyal İngiliz yönetimiyle ilgili bkz.: Robert L. Tignor, *Modernization and British Colonial Rule in Egypt: 1882-1914*, New Jersey, 1966.

161 Christina Phelps Harris, *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood*, California, 1964, s. 91.

162 *A.g.e.*, s. 92.

163 Cleveland, *a.g.e.*, s. 220; Tom Little, *Modern Egypt*, London, 1971, s. 74.

164 Little, *a.g.e.*, s. 96-97.

asıl merkezi haline getiriyordu. Öte yandan üst düzey Vefd kadroları, eğitimlerini Batı'da tamamlamış, laik bir dünya görüşüne sahip isimlerden oluşmaktaydı. Bu durumun bir sonucu olarak 30'lar ve 40'lar boyunca Vefd iktidarları, Mısır milli kimliğini farklı bir perspektiften yorumlamayı tercih etti. Taha Hüseyin gibi isimlerin öne çıktıkları bu dönemde Mısır'ın modernleşmesi, İslâm öncesi antik Firavun ve Grek mirasının benimsenmesiyle birlikte okundu.[165] Firavunculuk ve Akdenizcilik gibi bölgesel ulusçulukların resmî ideoloji tarafından yeni bir ulus inşa etmek amacıyla kullanılması, Mısır'ın Arap ve İslâmî geleneklerine sıkı sıkıya bağlı toplumsal yapısı tarafından benimsenmedi.[166] Tam tersine Vefd seçkinlerine ve parlamentoya duyulan tepkinin önünü açtı. Böyle bir konjonktürde Mısırlılar, geleneklerine sahip çıkma güdüleriyle, 30'lar boyunca İslâmcı hareketlere yönelmeye başladılar. 1928 yılında Hasan el-Benna'nın kurduğu Müslüman Kardeşler Hareketi, bu gruplardan en çok tanınanı olacaktı.[167]

II. Dünya Savaşı sırasında hem yozlaştığı düşünülen parlamentonun hem de monarşinin halk nezdindeki güvenilirliği sürekli olarak azalırken Müslüman Kardeşler gibi oluşumlara verilen destek giderek arttı. Bu durum parlamento ile Müslüman Kardeşler arasındaki teorik birtakım ayrışmayı sıcak çatışmalara döndürdü. Kırkların sonuna gelindiğinde Müslüman Kardeşler'in beş yüz bin üyesi ve çok daha fazla sayıdà sempatizanı olduğu düşünülüyordu.[168] Öte yandan mevcut konjonktürü çok iyi değerlendiren bir grup subay, 1952 yılında düzenledikleri askerî darbeyle iktidara el koyup, monarşi yönetimini sonlandırarak cumhuriyeti ilân ettiler.[169] Kendilerini Hür Subaylar olarak adlandıran bu grubun içindeki Ce-

165 Anshuman A. Mondal, *Nationalism and Post-Colonial Identity: Culture and Ideology in India and Egypt*, London, 2003, s. 163. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Donald M. Reid, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley, 2002.

166 Benzer bir durum, aynı yıllarda yükselişe geçen ve liberal Vefd kadrolarınca da desteklenen, Mısır'daki Feminizm hareketine duyulan tepki için de geçerlidir. Konuyla ilgili bkz.: Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, New Jersey, 1995, s. 86-88.

167 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, New Jersey, 2013.

168 Cleveland, *a.g.e.*, s. 336.

169 *A.g.e.*, s. 338.

mal Abdünnâsır, kısa zamanda tüm rakiplerini bertaraf ederek iktidar erkine tek başına sahip olup Arap milliyetçiliğini teorik olmaktan çıkartıp politika sahnesinin bizzat merkezine yerleştirdi. Böylece Arap ülkelerinin büyük bir bölümünü etkileyecek bir şekilde, ordu-milliyetçilik bağı üzerinden Mısır, elliler ve altmışlar boyunca Pan-Arabizmin merkezi oldu.[170]

Nasır'ın milliyetçiliği, Nahda ve Baas ideologlarına dek götürülebilecek bir teorik temel üzerinde yükselse de daha çok Mısır'ın pratik ihtiyaçlarına cevap vermek amacına hizmet ediyordu. Nasırcılık her şeyden önce Arap milliyetçiliğinin irredentist bir yorumuyla sosyalizmin gevşek bir sentezi görünümündeydi.[171] Rejim, laik Arap milliyetçiliğini (ve sıklıkla başvurduğu Taha Hüseyin ile Tevfik el-Hakim gibi isimlerin 'romantik' ulusalcılıklarını) tahayyül ettiği yeni Mısır ulusal kimliğini temellendirmek için kullanmaktaydı. Bu yaklaşım içerisinde Mısırlılık düşüncesi, her türlü dinsel ve etnik alt kimlikten muaf, bir anlamda Tahtavi'nin geliştirdiği vatandaşlık perspektifiyle uyumlu bir şekilde, birleştirici bir üst kimlik olarak yorumlanıyordu.[172] Kıptîler gibi dinî azınlıklar yahut güneydeki Afrika asıllı Mısırlılar için bu durum topluma kabul edilmelerini simgelese de Nasırcı kimlik tahayyülü içerisinde İslâmcılar, başta Müslüman Kardeşler mensupları olmak üzere, makbul vatandaş tanımının dışarısında yorumlanıyorlardı.[173] Kısacası Nasırcılık içerisinde Araplık ve Mısırlılık kimlikleri çatışmıyordu. Mısır'ın Araplığı meselesi, "Arap dünyasının öncüsü Mısır" imajını yansıtmak için sıklıkla dile getiriliyordu.[174]

Dış politikada Satı el-Husri ve Baas ideologlarının geliştirdiği etnisite temelli Pan-Arabist milliyetçilik, Nasır'ın Arap Ortadoğu'suna yönelik politikaları için gelişkin bir retorik sunmaktaydı.[175]

170 Zeynep Güler, *Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği: Mısır ve Nasırcılık*, İstanbul, 2004, s. 108-109.

171 Mondal, *a.g.e.*, s. 199. Nasırcılık'ın sosyalizm ve komünizmle ilişkisi için bkz.: Selma Botman, *The Rise of Eyptian Communism: 1939-1970*, New York, 1988, s. 149-156. Türkçe literarür için bkz. Bu kitap Arap Sosyalizmi.

172 Mondal, *a.g.e.*, s. 150-152.

173 Wickham, *a.g.e.*, s. 34.

174 Bu noktada Nasır, "Savatu'l Arab/Arapların Sesi" radyosunu çok iyi kullandığı gibi, birleştirici bir unsur olarak Müziği ve özellikle Ümmü Gülsüm'ü başarılı bir şekilde istihdam etmiştir.

175 Güler, *a.g.e.*, s. 234.

Bu söylem içerisinde, özellikle Filistin Meselesi ayrı bir yer tutuyordu. Nasır'ın bizzat kendisinin vurguladığı gibi, Filistin'i Arap toprağı olarak görmemek mümkün değildi ve şimdi Arap dünyasının lideri olarak Filistin'in kurtarılması meselesi, rejimin en önemli dış politika önceliğiydi.[176] 1956 Süveyş Krizi, Nasır'ın popülist Pan-Arap milliyetçiliğinin zirveye çıkışını simgeliyordu. Takip eden süreçte Suriye'de Baas iktidarının güçlenmesi ve Mısır ile Suriye'yi birleştiren Birleşik Arap Cumhuriyeti projesinin gerçekleşmesi, Irak'ın da milliyetçi Kasım darbesiyle birlikte bu birliğe katılması için görüşmelere başlanması, Nasır'ın karizmasını daha da arttırdı.

Nasır rejimindeki milliyetçi vurgu hem içerdeki kimlik inşası hem de dış politikadaki irredentist eğilim için başlıca meşruiyet kaynağı görünümdeydi. Öte yandan rejime asıl rengini veren güçlü bir sol damar da mevcuttu. Kral ailesinin toprakları da dâhil olmak üzere, Mısırlı toprak sahiplerinin arazilerine el konulup köylülere dağıtımı, seçkinlerin siyasal ve ekonomik güçlerine vurulan bir darbe olduğu kadar rejimin halk tarafından sahiplenilmesini de sağladı.[177] Özellikle 60'ların başındaki yoğun teorik tartışmalar sonucunda yürürlüğe konan 'Arap Sosyalizmi' görüşü, Nasırizm'in sol temellerinin belirginleşmesi açısından önemliydi. Büyük oranda Mısır'ın kendine özgü ekonomik ihtiyaçlarına verilen bir cevap hüviyetindeki bu kavram, yabancı yatırımcıların yokluğunda ülkedeki yatırımların devlet eliyle gerçekleştirilmesi amacına hizmet ediyordu.[178] Pek çok kurumun devlet tarafından satın alınıp işletilmesinin yanında planlı-sosyalist bir ekonomiyi tam anlamıyla kurumsallaştırmak için 1962 yılında "Arap Sosyalist Birliği" kuruldu.

Gerek Nasır'ın geniş tabanlı Arap milliyetçiliği yorumu gerekse de altmışlardan itibaren üzerine düşülen sosyalist ekonomi fikri, Arap dünyası için yeni şeyler değildi. Nasır'ın Pan-Arabist milliyetçiliğinin kökenleri nasıl Satı el-Husri ve Mişel Eflak'a dayandırılabilirse, aynı şekilde Arap sosyalizmi olgusunun da kökenleri

176 Gamal Abdul Nasser, *Egypt's Liberation: The Philosophy of the Revolution*, Washington, 1956, s. 91.

177 Nathan J. Brown, "Nasserism's Legal Legacy", *Rethinking Nasserism: Revolution and Historical Memory in Modern Egypt*, ed. Elie Podeh ve Onn Winckler, Gainesville, 2004, s. 129-130.

178 Cleveland, *a.g.e.*, s. 350.

Baas'ın kuruluşunda mevcuttu. Öte yandan Soğuk Savaş ortamı içerisinde Sovyetler Birliği ile yakın ilişkiler içerisindeki Mısır ve Suriye gibi rejimlerin, ideolojik olarak da sol kampa yakın durmaları anlaşılabilir bir durumdu.

İçerde otoritesi belli bir kesim tarafından sürekli sorgulansa da Nasır, sağlam ve güçlü bir iktidar mekanizması kurmayı başarmıştı ve planlı dış politika hamlelerinin sonucunda, Mısır 60'lar boyunca Arap dünyasının siyasî ve kültürel liderliğini elinde bulundurdu. Bunun yanında 1967 yılında İsrail ile girişilen Altı Gün Savaşı, Nasır'ın ve Nasırcılık düşüncesinin inandırıcılığını büyük oranda zedeledi. Aslında bu dönemi, Ortadoğu genelinde Arap milliyetçiliğinin yara alıp İslâmcı hareketlerin yükselişe geçtiği bir süreç olarak tanımlamak da mümkündür.[179] Nitekim Nasır'ın ardından göreve gelen Enver Sedat ve Hüsnü Mübarek gibi isimlerin politikalarıyla birlikte, Mısır'ın, Nasır'ın çizdiği güzergâhta devam etmeyeceği ortaya çıktı. Arap milliyetçiliğinin pratikteki uygulamaları gerek Suriye'de gerekse Mısır'da otoriter tek adam rejimlerine meşruiyet oluşturmuştu ve özellikle Filistin meselesinin çözümü için alternatif çözüm önerilerinin önünü açmıştı.

Filistin

I. Dünya Savaşı'nın akabinde Filistin'de kurulan düzen, İngilizlerin savaş sırasında bölgedeki Araplar ve Yahudilerle olan ikili ilişkisi sebebiyle, sıklıkla tartışıldı. İngiliz manda yönetiminin himayesinde Filistin olarak adlandırılan ve aslında Osmanlı Bilâd-ı Şam'ının bir parçası olan bölgeye Yahudi göçünün teşvik edilmesi, bölgenin demografik yapısını derinden etkiledi. Batılı güçlerden bağımsızlıklarını kazanan Arap liderleri ise Filistin meselesini kendi rejimlerinin meşruiyetini sağlama noktasında bir faktör olarak gördüler ve Arap milliyetçiliğini iç politikada kendi uluslarının inşası amacıyla kullandıkları gibi dışarda da Filistin meselesi vasıtasıyla, bölgesel liderlik için yola çıkış noktası olarak gördüler.[180] Öte yan-

179 Konuyla ilgili bir mukayese için bkz.: Adeed Dawisha, "Arab Nationalism and Islamism: Competitive past, uncertain future", *International Studies Review*, c. 2, S. 3, 2000.

180 Weldon C. Matthews, *Confronting an Empire, Constructing a Nation: Arab Nationalist and Popular Politics in Mandate Palestine*, London, 2006, s. 119.

dan Filistin konusu yalnızca Arap milliyetçilerinin ajandalarında değil, Ortadoğu'daki bölgesel ulusalcı hareketler için de uzun bir süre temel motivasyon kaynağı olarak kaldı. Örneğin Suriye ulusalcılığının öncülerinden Antun Sadi, 1930'ların başından itibaren tüm Suriyelileri, Büyük Suriye'nin ayrılamaz bir parçası olarak gördüğü Filistin için mücadeleye çağırıyordu.[181]

Arap milliyetçiliği retoriği içerisinde Filistin meselesinin, çoğu zaman sembolik bir biçimde de olsa, yer alışı I. Dünya Savaşı sonrasını bulsa da Arap Ortadoğu'suna milliyetçi düşüncenin intikâli daha erken bir dönemdeydi. Suriye, Irak ve Mısır'da gözlemlendiği gibi, Filistin'de de işgal ve manda karşıtı hareketin temelinde, Osmanlı döneminin toprak sahibi-eşraf aileleri ön plandaydı. Kudüs'te Naşaşibi, Hüseyni, Halidi ve Alemi ile Nablus'ta Abdülhadi aileleri ile bu ailelerden çıkan, Batılı anlamda eğitim almış yeni aydın tipine mensup toplumsal liderler, Filistin'deki siyasal hareketin dinamosunu oluşturmuşlardı.[182] Fakat gerek bu aileler arasındaki çıkar mücadeleleri gerekse Yahudi toplumunun örgütlenme konusundaki başarısı, Osmanlı sonrası dönemde Filistin Arap toplumunun kurumsallaşmasının önüne geçmişti. Daha da ötesinde, iki savaş arası dönemde tabandan yükselen halk hareketleri, Siyonizm ve Batı emperyalizminin yanında mevcut sisteme adapte olan bu geleneksel aileleri de hedef tahtasına koymuşlardı.[183]

"Nekbe" (Büyük Felaket) sonrası süreçte Filistin'in işgali ve oluşan yeni konjonktür, "Filistinlilik" kimliğinin ve Arap-Filistin milliyetçiliklerinin niteliğinin değişmesine neden oldu. 1948'e kadar genellikle Arap milliyetçiliğinin bir bâbı ya da geniş bir Arap kimliği tahayyülünün parçası olarak okunan Filistinlilik, artık kendine

181 Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Pipes, Daniel, "Radical Politics and the Syrian Social Nationalist Party", *International Journal of Middle East Studies*, S. 20, 1988. Benzer bir durum o yıllarda yeni yeni örgütlenmeye başlayan İslâmcı organizasyonlar için de geçerliydi. Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in Filistin'de savaşmak için bölgeye gönüllü milis göndermesi bu durumun bir örneğiydi.

182 Erhan Keleşoğlu, *İsrail Yurttaşı Filistinliler: Yurttaşlık, Kimlik, Siyaset*, İstanbul, 2014, s. 41.

183 Bu durum, 1936-1939 yılları arasındaki 'Arap İsyanı' süresince gözlemlenebilecek bir olguydu. Ayrıntılı bilgi için bkz.: *A.g.e.*, s. 42; Samih K. Farsoun ve Christina E. Zacharia, *Palestine and the Palestinians*, Colorado, s. 104-108.

özgü ayrışım noktalarına daha çok vurgu yapılan bir aidiyet biçimi halini almaya başladı.[184] Bu süreçte, yoğun Yahudi göçünün yarattığı ortam ve Filistinlilerin bâriz bir 'öteki' halini alması ya da Filistin'in ayrı bir siyasî birim olarak örgütlendirilmesiyle birlikte oluşan, sınırları belli yeni bir Filistin konseptinin doğuşu da etkili oldu.[185] 1948 sonrasındaki konjonktür içerisinde, Filistin meselesinin Filistin içerisindeki aktörlerce çözümlenecek bir mücadele olduğu görüşü filizlenmeye başlarken, Filistin ulusal kimliğini temellendirecek motifler de oluşmaya başlayacaktı. Şüphesiz ki Nekbe, Filistinlilik kimliği için böyle bir işleve sahipti.

Filistin meselesinin Filistinliler tarafından sahiplenilmesi süreci, daha ziyade 1948'de başlayan bir olguydu ve bu düşüncenin toplumsal düzeyde hâkim görüş halini alışı, 1967'deki Haziran Savaşı'nın ardından gerçekleşti. Nasır 1964 yılında Filistin mücadelesini örgütlemek ve hareketi Mısır'ın tekeline almak için "Filistin Kurtuluş Örgütü"nü (FKÖ) kurmuştu.[186] 1967 mağlubiyetinin ardından FKÖ, İsrail'e karşı silahlı mücadeleyi esas alan ve artık Nasır'ın Mısır'ından bağımsız bir direniş örgütüne dönüştü. Arap ülkelerinin Filistin'i İsrail işgalinden kurtarmak bir yana topraklarının bir kısmını daha kaptırması, Filistin mücadelesinin tam anlamıyla 'millileşmesi' anlamına geliyordu. Bu süreçte Batı Şeria, Gazze ve Ürdün merkezli pek çok Filistinli direniş örgütü kurulacaktı. Bunlardan en meşhuru Yasir Arafat'ın "el-Fetih"iydi ve 1969 yılında FKÖ'nün başkanlığına seçildiğinde bu örgüt, artık Filistin direnişi için çeşitli grupların bir araya geldiği bir koalisyon görüntüsünü aldı.[187]

1967'den itibaren hızla ivme kaybeden Arap milliyetçiliğinin retoriği içerisinde Filistin imgesi giderek romantik bir söyleme bürünürken, mücadele ve direniş gibi kavramlar, daha çok İslâmcı ve sol organizasyonların programlarına dâhil oldu. Örneğin El-Fetih açıkça laik bir Filistin ulusalcılığının bayraktarlığını yapar-

184 Walid Khalidi, "The Arab Perspective", *The End of the Palestine Mandate*, ed. Roger Louis ve Robert W. Stookey, Texas, 1986, s. 110.

185 Keleşoğlu, *a.g.e.*, s. 43.

186 Cleveland, *a.g.e.*, s. 397.

187 William B. Quandt, Paul Jabber ve Arın Mosely Lesch, *The Politics of Palestinian Nationalism*, London, 1973, s. 58.

ken kendi programını Nasırcılık, Baasçılık ya da diğer Pan-Arabist doktrinlerden ayırmaya özen gösterecekti.[188] Öte yandan George Habaş'ın Lübnan'da kurduğu sosyalist 'Arap Milliyetçi Hareketi' (ve daha sonra ondan evirilen Filistin Halk Kurtuluş Cephesi benzeri sol örgütler) gibi Pan-Arabizm etkisindeki gruplar da mevcuttu[189] ve tüm dünyada solun yükseldiği bir konjonktürde, Filistin mücadelesi de uzun süre sosyalist bir damardan beslenmeyi sürdürdü.

1987 yılında vuku bulan "İntifada" ile birlikte Filistin mücadelesi bir kez daha farklı bir konuma evirildi. Arafat'ın Filistin içerisindeki muhalefete karşı tavizsiz yaklaşımı ve el-Fetih'in İsrail ile barış sürecine cevaz veren 'ılımlı' politikaları, Filistin meselesine daha farklı yaklaşan bazı oluşumların önünü açtı. 1987'de Müslüman Kardeşler'in Filistin'deki etkili isimlerinden biri olan Şeyh Ahmed Yasin'in kurduğu "Filistin İslâmi Direniş Hareketi" (Hamas), bu oluşumların başında gelmekteydi.[190]

Aslında Hamas'ın kuruluşu, Ortadoğu'nun değişen sosyokültürel ve ideolojik yapısının Filistin'e de sirâyet etmesinden ibaretti. Laik-ulusalcı ya da salt Pan-Arabizm temelli hareketlerin çoğu, Ortadoğu genelinde, 'yozlaşmışlıkla' itham ediliyordu ve tabandan yoğun bir şekilde destek gördükleri altmışlı yıllar geride kalmıştı. Yeni konjonktürde, uzun bir süredir kültürel-siyasî alanda kurumsallaşmış bulunan Müslüman Kardeşler gibi İslâmcı hareketler ön plana çıkacaktı. Bu süreçte, her ne kadar belirgin bir önderi bulunmayan sosyal bir hareket olsa da İntifada içerisinde önemli bir rol oynayan Hamas'ın örgütlenmesi Filistin direnişine yeni bir görüntü kattı.[191]

Takip eden yıllarda Hamas ile El-Fetih arasındaki soğuk (ve kimi zaman sıcak) savaş, salt iktidar mücadelesi olarak okunamayacak bir süreçti. Her iki oluşum da başta Filistin mücadelesi olmak üzere pek çok konuya farklı pencerelerden bakıyorlardı. Daha da

188 Cleveland, *a.g.e.*, s. 398; Yezid Sayigh, *Armed Struggle and the Search for State, the Palestinian National Movement, 1949-1993*, Oxford, 1999, s. 80-82.

189 Keleşoğlu, *a.g.e.*, s. 48-49.

190 Timuçin Kodaman ve Esme Saraç, "Hamas", *Akademik Ortadoğu Dergisi*, c. 1, S. 1, 2006, s. 181.

191 Quandt, Jabber ve Lesch, *a.g.e.*, s. 197-198.

temeldeyse, bölgesel ulusalcılar ile İslâmcılık arasındaki çekişme, Ortadoğu'nun geneli için belirleyici bir mücadele olacak gibidir.[192]

Sonuç

Tarih boyunca niteliği değişen bir olgu olarak Arap milliyetçiliği, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılış sürecinde, Arapların kendi kimliklerini fark etmeleri ve yüceltmelerini simgeleyen kültürel bir hareket hüviyetinde olmuştur. Yirminci yüzyılın başlarında Arap Ortadoğu'sundaki mandater yönetimlere karşı bağımsızlık isteyen bir retorik kazanan hareket, takip eden süreçte Arap ulusal devletlerinin kendi vatandaşlarını bir arada tutmak ve ulusal kimliklerini şekillendirmek için kullandıkları bir enstrümana dönüşmüştür. Bu süreç içerisinde yekpâre bir bütünlük arz etmeyen Arap milliyetçiliği kavramı, bütün Arapları birleştirmeyi amaçlayan Pan-Arabizm anlayışına vurgu yaptığı gibi genellikle laik karakterli bölgesel milliyetçilikleri (Vataniyye) ifade etmek için de kullanılmıştır. Esasında pratikte bu ikinci kullanım ön plana geçmiştir.

Soğuk Savaş'ın oluşturduğu uluslararası konjonktür içerisinde, Arap milliyetçiliği sosyalist ideolojinin kaynaklarından beslenmiş ve Batı emperyalizminin yayılmacılığına karşı kendisini yelpazenin solunda konumlandırmıştır. Filistin Sorunu'nun makro ölçekte etkiler oluşturmaya başladığı ve Arap halklarının bağımsızlıklarına kavuştukları bir dönemde, popülaritesi gittikçe artan bir hareket olarak Pan-Arabizm de halk tarafından sevilen karizmatik liderler ve devletler üstü çeşitli organizasyonlar vasıtasıyla yaygınlık kazanmıştır. 1944'te Mısır, Suudi Arabistan, Suriye, Irak, Lübnan ve Yemen tarafından Araplık bilincinin sınırlar üstü niteliğine vurgu yapmak amacıyla kurulan "Arap Devletler Birliği" ve ardından Nasırizm ile Baas ideolojilerinin ön ayak olduğu "Birleşik Arap Cumhuriyeti" projeleri, Pan-Arabizm'in zirveye çıktığı durumu simgelemektedir. Öte yandan söz konusu girişimlerin başarısızlığı kısa sürede ortaya çıkmış ve bu durum Arap milliyetçiliğinin Ortadoğu halkları nezdindeki popülaritesine büyük darbe vurmuştur.

192 Hamas ile El-Fetih arasındaki çatışma için bkz.: Jonathan Shanzer, *Hamas vs. Fatah: Struggle for Palestine*, New York, 2008.

Baas ideologları ya da Nasır'ın pratiğe döktüğü şekliyle Arap milliyetçiliğinin sol ve laik niteliği, altmışlardan sonra çeşitli İslâmcı veya muhafazakâr milliyetçi akımların, bu ideolojiyi sorgulamalarına yol açmıştır. Bu süreç içerisinde "İhvan-ı Müslimin" gibi oluşumların gerek Filistin Davası'nda yüklendikleri misyon gerekse toplumlarının mevcut durumlarını iyileştirmek için talep ettikleri sosyo-ekonomik reformlar, geniş halk kitlelerinden gördükleri desteği arttırmıştır. Arap Ortadoğu'sundaki bu yeni ideolojik konjonktür, Pan-Arabist ve bölgesel ulusalcı akımlarla İslâmcı yahut muhafazakâr milliyetçi grupların karşı karşıya geldiği bir durum oluşturmuştur. Etkileri günümüze dek hissedilen bu ayrışmanın bir sonucu olarak, her iki kutuptan da pragmatist bir eğilimle yararlanan otoriter liderler ortaya çıkmıştır. Suriye, Irak, Mısır ve Libya gibi ülkelerdeki asker kökenli popülist liderlerin bu yükselişi, iki binli yıllara gelindiğinde Arap halkları tarafından ciddî bir biçimde sorgulanmış ve "Arap Baharı" olarak adlandırılan sürecin ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelmiştir.

Bir Kurucu İdeoloji Olarak Türk Milliyetçiliği

Burak Çalışkan

Giriş

On yedinci yüzyıldan itibaren toprak kaybetmeye başlayan Osmanlı İmparatorluğu, 1820'lerde çıkan Yunan ayaklanması ile birlikte sadece dıştan gelen saldırılarla değil aynı zamanda içten bölünme tehlikesiyle de karşı karşıya gelmiştir. Batı'da ortaya çıkan fikirlerden etkilenen imparatorluktaki Hristiyanlar, bağımsızlık talepleriyle art arda isyan etmişlerdir. Hem imparatorluğun zayıflamış olması hem de Hristiyan topluluklar lehine devreye giren Avrupalı devletlerin bulunması, isyanların başarıya ulaşmasını kolaylaştırmıştır.[1]

On yedinci yüzyıldan itibaren sürekli olarak daralan imparatorluk sınırları, Osmanlı bürokrasisine bu kaybın nedenlerini ve bu kaybın engellenmesinin yollarını sorgulatmıştır. Yenileşmenin zorunlu olduğunu düşünen bürokratik elit, sürekli olarak "bu devlet nasıl kurtulabilir?" sorusunun cevabını aramıştır.[2] Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan azınlıkların ayrılıkçı hareketleri de ref-

1 David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*, çev. Şevket Serdar Türet, İstanbul, 1979, s. 4.

2 Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, İstanbul, 2000, s. 126.

leks olarak Osmanlıcılık ve İslâmcılık gibi düşünceleri bir kurtuluş reçetesi olarak ön plana çıkartmıştır.[3]

1839'da Gülhane Hatt-ı Hümâyunu ile başlayan Tanzimat süreci, Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan bütün kavim, cemaat ve milletlerin; din, ırk, mezhep, millet farkı gözetilmeden; adâlet, eşitlik ve hürriyet ortamında bir arada yaşamalarını amaçlayan Osmanlıcılık düşüncesini ortaya çıkartmıştır. "Osmanlı Milleti" oluşturmak düşüncesi yanında Batılı devletlerin desteğini alarak bağımsızlıklarını kazanmak isteyen İmparatorluk içindeki farklı etnik gruplar üzerinde de etkili olunması amaçlamıştır. Bu yolla iç çekişmelerin azaltılabileceğini ve dış baskıların hafifletilebileceğini düşünen birçok devlet adamı, Osmanlıcılık fikrini bir çare olarak görmüştür. Ne var ki hem reformlardan hem de imparatorluk içine nüfûz etmiş Avrupa siyaset, ekonomi ve kültüründen oldukça yararlanan gayrimüslimler, imparatorluğa olan bağlılıklarını artırmak yerine daha fazla hak talebinde bulunmuşlardır. Bu talepler bağımsızlık isteğine kadar giderken, Osmanlıcılık siyaseti de popülaritesini zamanla kaybetmiştir. İslâmcılık akımı ise kökeni çok daha eskilere dayanmasına rağmen 1870'lerden itibaren özellikle de Sultan II. Abdülhamid'in tahta geçmesiyle birlikte, imparatorluğun merkezinde bir kurtuluş ideolojisi olarak güç kazanmıştır. Bu tarihten önce de imparatorlukta Batı karşıtlığında önemli bir yükseliş gerçekleşmiştir. İmparatorluğa yöneltilen saldırgan Hristiyan istekleri ve Orta Asya ve Kafkasya'da gerçekleşen Rus işgalleri ve İngilizlerin Hindistan'da bulunan Moğol İmparatorluğu'nun son mîrasını ortadan kaldırması bu düşünceleri tetiklemiştir. Özellikle işgal edilen bazı Müslüman bölgelerden Osmanlı topraklarına akın akın göç yaşanması ve gelenlerin yardım talepleri, Sultan II. Abdülhamid'in İslâmcılık siyasetini merkeze almasını sağlamıştır.[4]

Ancak II. Abdülhamid'in İslâmcılık siyaseti kısmen pratik sonuçlar vermişse de Osmanlıcılık gibi hedeflerine ulaşamamış ve imparatorluğun dağılmasına engel olamamıştır. Bir süre sonra Osmanlı İmparatorluğu içindeki Müslümanları bir arada tutmayı he-

3 Tuba Şengül, "Political Idea Movements and Intellectuel Changes in the History Curricula (1908-1930)", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Science*, c. 40, S. 1, 2007, s. 68-73.

4 A.g.m., s. 5-7.

defleyen "İslâm Milleti" ifadesi de yerini "Türk Milleti" temelli kimlik oluşturma çalışmalarına bırakmıştır.[5]

Kimlik Arayışı: Türkçülüğün Kaynakları

Milliyetçilik[6], insanlara bir tarih sunar, aralarında bağ kurup iş birliğine dayalı bir ruh kazandırır ve bireysel bir varoluştan ziyâde ortak bir kader duygusu oluşturur.[7] Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında oluşan toprak ve nüfus tablosu da Osmanlı Türkleri arasında bu milliyetçilik tanımlamasına benzer bir duyguyu ortaya çıkartmıştır. İmparatorluğun kalan topraklarını korumaya dair savunmacı tavır 'Türklük' bilincini oluşturmuş ve bir "etnisite" algısı ortaya çıkartmıştır. Osmanlıcılık ve İslâmcılığa karşı Türkçülük ciddi bir alternatif haline gelmiş ve Türklük bilincinin gelişmesiyle vatansever duygular ön plana çıkmıştır.[8]

Bu gelişmeler sadece Osmanlı İmparatorluğu ile sınırlı kalmamış, Türkler arasında milliyetçilik düşüncesi iki ayrı coğrafya ve topluluk içerisinde gelişim göstermiştir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren hem Osmanlı Türkleri hem de Türkistan Türkleri dünyadaki gelişmelerden etkilenerek Türkçülük bağlamında milliyetçi görüşler üretmişlerdir. İki toplumun Türkçülüğe yaklaşımı farklı bağlamlarda gelişim göstermiştir. Türkçülük Osmanlı Türkleri arasında etnik kimliğe dayalı bir milliyetçilikten ziyâde zayıflayan

---

5 A.g.m., s. 74.

6 On üçüncü yüzyıldan itibaren kullanılan 'nation' kelimesi, Latince doğum anlamına gelen 'nasci' kelimesinden türemiştir. Zamanla doğum ya da doğum yeri açısından birleşen insanlar grubuna karşılık gelen 'natio' şekline dönüşmüştür. Güncel kullanımıyla millet (nation), bir insan grubuna ya da ırksal bir topluluğa karşılık gelmektedir. On sekizinci yüzyılın sonlarına kadar siyasi bir anlam taşımayan millet ifadesi, daha sonra 'milliyetçilik' kavramının temel referansı olmuştur. 1789 Fransız Devrimi'nin etkisiyle yayılan milliyetçilik düşüncesi ise özellikle 1848'de Avrupa'da gerçekleşen devrimlerin temelini oluşturmuştur. Fransa'dan yayılan milliyetçilik düşüncesi özellikle milli birlik düşüncesini doğurmuştur. On dokuzuncu yüzyılın başlarında "özgürleştirici" bir yapıya kavuşan milliyetçi fikirler Avusturya ve Rusya örneğinde olduğu gibi çok milletli bir yapıya sahip olan Osmanlı İmparatorluğu üzerinde de büyük bir baskı yaratmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Buğra Kalkan, Ankara, 2011, s.167-168.

7 *A.g.e.*, s.179.

8 Sezgi Durgun, *Memalik-i Şahaneden Vatan'a*, İstanbul, 2011, s.102.

devletlerini kurtarma umudu olarak görülürken, Türkistan Türkleri ise Türkçülüğü kimlik oluşturma ve âidiyetlerini ispat etme noktasında geliştirmeye çalışmışlardır.[9]

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türkçülük hareketi, öncelikle kendi dil, bilimsel, tarihsel ve yazınsal çalışmalarına yönelmekle başlamıştır. Bu doğrultuda on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'nın çeşitli merkezlerinde yürütülen ve Osmanlı kamuoyuna da ciddi yansımaları olan Türkoloji çalışmaları, Türkçülüğün birçok bilimsel destek ve kaynağını ortaya çıkarması anlamında büyük bir öneme sahiptir. Doğu'yu bilimsel bir gözle değerlendirme düşüncesinden çok, onu tanımlama hatta yargılama isteğiyle başlayan Türkoloji çalışmaları, Türkçülük düşüncesine özellikle bilimsel anlamda önemli bir katkı sağlamış hatta ideolojik iddiaların bilimsel temellerini oluşturmuştur.[10] Başta Ziya Gökalp olmak üzere pek çok Türkçü aydın fikirlerinin ispatı için Batıda yapılan Türkoloji çalışmalarından yararlanmıştır.

Fransız Türkolog Joseph de Guignes'in 1721 yılında yayınladığı *"Hunlann, Türklerin, Moğollann ve Daha Sâîr Tatarlann Tarihi"* isimli eseri Türkoloji çalışmalarına öncülük etmiştir. Stanislas Julien ve Edouard Chavannes gibi Fransız Türkologlar da Çin kaynaklarından yararlanarak, Göktürklerle ilgili eserler ortaya koymuşlardır. Türkoloji çalışmalarındaki asıl hızlanma ise Orhun kitabesi ve Yenisey yazıtları gibi eski Türk eserlerinin ortaya çıkarılmasıyla yaşanmıştır. Leon Cahun'un *"Asya Tarihine Giriş"* isimli eseri ise Avrupa'ya medeniyeti getiren ırkın Turan ırkı olduğu teorisine dayandırılmıştır. Mustafa Celâleddin Paşa da 1869 yılında *"Eski ve Modern Türkler"* isimli eserini yayınlayarak Türk tarihiyle alakalı ilginç iddialar ortaya atmıştır.[11]

Süleyman Paşa ise 1876 yılında kaleme aldığı *"Tarih-i Alem"* isimli geniş eserinin bir bölümünü Türk tarihine ayırmıştır. Necip Asım da Leon Cahun'un *Asya Tarihine Giriş* isimli kitabından

9 Mehmet Karakaş, "Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği", *Doğu Batı*, S. 38, 2006, s. 62.

10 Alaattin Oğuz, "Rusya Türklerinin Türk Milliyetçiliğiyle İlişkileri", *Doğu Batı*, S. 38, 2006, s.114.

11 Hüseyin Namık Orkun, *Türkçülüğün Tarihi*, Ankara, 1977, s. 30-37.

esinlenerek Türk tarihi ile ilgili eserler ortaya koymuş ve Türkoloji çalışmalarına da önemli katkılarda bulunmuştur.[12]

Türkoloji ve Türk tarihi yazımının yanında Türk Dili ile ilgili gerçekleştirilen çalışmalar, Türkçülük hareketinin temelini oluşturmuştur. 1832 yılında Londra'da Arthur Lumley Davids'in yazdığı *"Türk Dili Grameri"* hem Türkçe'nin ilk sistematik gramer kitabı olmuş hem de Türk tarihine dair önemli veriler sunmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise özellikle Tanzimat'tan sonra Türkçe'de bir sadeleşme hareketi başlatılmıştır. Şinâsî ve Ziya Paşa başta olmak üzere birçok şair dili sadeleştirmiş ve şiiri halka yaklaştırmıştır. Konuşma dili olan Türkçe'nin her alanda hâkim hale gelmesi için de yoğun bir çaba harcanmıştır. *Kamûs-ı Türkî* sözlüğünün yazarı Şemsettin Sami bir makalesinde Osmanlıca diye bir dilin olmadığını dile getirerek, Türkçeyi ön plana çıkartmıştır. Türk dilinin Adriyatik Denizi kıyılarından Çin sınırlarına ve oradan da Sibirya'ya uzandığını belirten Sami, Türk dilinin sınırlarını ortaya koymuştur.[13]

Lehçe-i Osmanî adlı eserin yazarı Ahmet Vefik Paşa da dünya üzerinde bir Türk dilinin olduğunu ve bu dilin birçok lehçesinin bulunduğunu dile getirmiştir. Hem Türkçenin hem de Türkçülüğün ilk esaslarını ortaya koymuştur. Veled Çelebi de Türk dili sahasında önemli çalışmalara imza atarak Türkçenin her alanda yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır.[14]

Modernleşme ve Osmanlı Türkçülüğü

İbrahim Şinâsî, Agâh Efendi, Ali Suavi, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi aydınların başını çektiği Genç Osmanlılar, Geleneksel Osmanlı yönetimine eleştirel bakan ve siyasal faaliyetleriyle Türk milliyetçiliğine zemin oluşturan ilk gruptur. Hedeflerini devleti kurtarmak olarak belirleyen bu anayasacı hareket 1860'lardan itibaren ideolojisini kurumsallaştırmıştır.[15]

12 *A.g.e.*, s. 52-55.

13 Jacob M. Landau, *Pantürkizm*, çev. Mesut Akın, İstanbul, 1999, s. 49-50.

14 Mehmet Emin Bars, "Ziya Gökalp ve Türkçülük Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 4/2, 2017, s. 41.

15 Suavi Aydın, *a.g.e.*, s. 131.

İkinci nesil Osmanlı aydınlarından oluşan Genç Osmanlılar, devlet kademelerinde çalışmamalarına rağmen Osmanlı siyasetinde ve entelektüel hayatında çok önemli bir yer edinmişlerdir. Türk milliyetçiliğinin siyasi etkinliği on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kendine yer bulurken bu süreçten önce milliyetçilik, Genç Osmanlıların eliyle kültürel ve entelektüel bir hayat sahası kazanmıştır.[16]

1850'lerle birlikte Rusya ve İngiltere'nin Orta Asya ve Hindistan Müslümanları üzerinde yürüttükleri işgal ve yıkımlar da Genç Osmanlıların düşünce dünyalarına önemli tesirlerde bulunmuştur. Devletin meşruti bir idareye sahip olması, İslâm birliğini gerçekleştirecek bir politikanın yürütülmesi Genç Osmanlılar arasında önemli tartışmalara neden olmuştur. *İbret* gazetesinin başyazarlığını yürüten Namık Kemal (Haziran 1872), bu görüşleri halka sunmaya başlayınca geniş bir okuyucu kitlesine kavuşmuş ancak kısa bir süre sonra gazetesi kapanmıştır.[17]

'Vatan' kavramını eserlerinde sıkça kullanan Namık Kemal, bu kavram çerçevesinde "Osmanlı İmparatorluğu'nun birliğini ve bütünlüğünü korumaya, ilerlemesini sağlamaya yönelik bir işleyiş içerisinde hareket etmiştir. Müslüman halkı vatanın muhafazası doğrultusunda bilinçlendirme ve motive etme çabaları da eserlerinde sıkça yer almıştır.[18]

Genç Osmanlıların diğer bir temsilcisi olan Ali Suavi, "Türk" kavramını ön plana çıkartan ilk isimlerden biridir. Suavi'nin Türklük görüşü şu kabuller eşliğinde inşa edilmiştir:

- Türkler siyasal, askerî ve medenî anlamda diğer ırklardan daha üstündür.
- Türkçe, dünyanın en zengin ve kusursuz dilidir.
- İslâm uygarlığını Türkler oluşturmuş ve korumuştur.

Ali Suavi, Türkçü olduğu kadar İslâmcı fikirleriyle de ön plana çıkmıştır. Şerif Mardin'in ifadesiyle, Türkçü fikirleriyle sadece "ilginç bir katkı" ortaya koymuştur ancak Suavi'nin sistematik bir milliyetçilik ortaya koyduğundan bahsetmemiz mümkün değil-

16 Alaattin Oğuz, a.g.m., s. 113.

17 Kemal H. Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi: 1800-2012*, İstanbul, 2013, s. 63-66.

18 Ertan Engin, "Namık Kemal'in Tiyatrolarında Kavramlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 7, S. 29, s. 356-358.

dir.[19] Buna rağmen kendisinden sonra gelen pek çok Türkçü düşünürü etkilemeyi başarmıştır.

Abdullah Cevdet (1869-1932) ise Türk milliyetçiliği için laik unsurları ön plana çıkaran ilk isimlerden biridir. Türk kavramını, Müslüman olmayan, bunun yanında modern ancak Batılı olmayan bir Türk tarihsel kimliği üzerinde tarif etmiştir. Modernleşmenin dinin üstünde ve dışında gerçekleştirilmesini savunan Abdullah Cevdet, radikal bir sekülarist olarak tanımlanmıştır.[20]

Genç Osmanlılar, bu kültürel çalışmaların yanında 1876 meşrutiyet denemesinin önünü açıp, siyasal kültürün bazı genel noktalarını ortaya koymuşlardır. II. Abdülhamid'in tahtta olduğu yıllar (1876-1909), ekonomik ve sosyal alanlarda gelişme ve farklılaşmayla bir ideolojik dönüşüm süreci olarak tanımlanır. Bu dönemde hem Genç Osmanlıların katkısı hem de uluslararası konjonktürün de etkisiyle Osmanlı milliyetçiliği yerini Türkçülüğe bırakmaya başlamıştır.[21]

Bir millî Türk tarihi ve kültürü yönünde arayışlar başlatan dönemin aydınları, konuşma dili olan Türkçenin hâkim hale gelmesi için de yoğun bir uğraş vermişlerdir. Bu yeni aydınlar II. Abdülhamid'in istibdat rejimini eleştirerek, 1876 anayasasının yeniden yürürlüğe sokulması düşüncesiyle 1889 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kurup faaliyetlerini yoğunlaştırmışlardır.[22]

Jön Türkler olarak da bilinen bu yapı yurtdışında siyasal bir örgütlenme ağı geliştirmiştir. Daha çok sürgün gazeteciler, yazarlar ve yayıncıların başını çektiği Jön Türkler, Osmanlı hanedanlığına bağlılıklarını devam ettirmiş ancak parlamenter ve anayasal bir rejimi savunmuşlardır. Güçlü bir sultanı, iktidarın merkeziliğini ve Osmanlı nüfusu içinde Türk-Müslüman unsurların hâkimiyetini savunan güçlü bir kanata da sahip olan Jön Türkler,[23] Avrupa ülkelerinde yüzden fazla gazete ve dergi çıkarmışlardır. Kendilerini

19 Suavi Aydın, *a.g.e.*, s. 131.

20 Mustafa Gencer, "Osmanlı-Türk Modernleşme Sürecinde Kültür, Din ve Siyaset İlişkileri", *Turkish Studies*, c. 3, S. 2, 2008, s. 363-364.

21 Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, İstanbul, 2010, s. 47-54.

22 *A.g.e.*, s. 65.

23 Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumlan Tarihi, Cilt 2: 19. Yüzyıldan Günümüze*, İstanbul, s. 77.

Türk olarak düşünmüş ve öyle ifade etmişlerdir. Etnik bir kimliğin de ötesinde Türk olmak siyasal bir anlam haline gelmiştir.[24]

Türk dilinin reformu ve Osmanlı Türk yüksek kültürel tarzının kitlelerin kullanımına uyarlanması, Genç Osmanlı (Jön Türk) yazarlarını motive etmiştir. 1890'lı yıllardan itibaren Avrupalı Türk dili ve kültürü öğrencileri ile İstanbul'a gelen Kırımlı ve Orta Asyalı entelektüellerin de katkısıyla Osmanlıda "Türk halkı" düşüncesi daha fazla oturmuştur. İttihat ve Terakki Cemiyeti, Osmanlı İmparatorluğu'nu Türk milliliği terimleriyle düşünmüştür. Türk ulusu düşüncesi ise Osmanlı'nın son dönemlerinde şekil bulmuştur.[25]

İttihat ve Terakki Cemiyeti bu düşünceyi 1911 yılından sonra bunu siyasal alana taşımıştır. Dönemin basını Anadolu'yu Türklerin anavatanı, köylüleri de bir Türk ulusunun belkemiği olarak övmeye başlamıştır. Türk Anavatan Cemiyeti ve Türk Ocakları'yla birlikte edebiyat çevreleri de Türklük düşüncesinin propagandasını yapmışlardır. Türk dilini sadeleştirmek, kitleler arasında yaymak ve kendi Türk milletinin genelini ikna edebilmek için bu örgütler "millî" bir kampanya yürütmüşlerdir.[26]

Kimlik Siyaseti Merkezli Türkistan Türkleri

Osmanlı toplumunda bu dönüşüm ve gelişim hareketleri yaşanırken on sekizinci yüzyıldan itibaren Türkistan Türkleri arasında da hem İslâmî reform hareketleri hem de Türkçülük anlayışı gelişim göstermiştir.

Rusya'daki sosyo-ekonomik ve siyasî gelişmelere paralel bir şekilde Güney Asya ve Uzak Doğu'yla olan ticaretinin artması, bu ticarette aracı rolü üstlenen Kazan ve Kırım Türklerinin zamanla ticarette ve bürokraside ilerlemeleri Türk milliyetçiliğini doğrudan etkileyen Kırım/Kazan burjuvazisinin doğmasına neden olmuştur. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru II. Katerina döneminde Müslüman Türklere karşı Rusya'nın tutumunu yumuşatmasıyla birlikte sosyal, ekonomik ve kültürel durumları giderek gelişen Türkistan Türkleri hem bir kimlik arayışı başlatmışlar hem de modern

24 Kemal H. Karpat, *a.g.e.*, s. 65.
25 Ira M. Lapidus, *a.g.e.*, s. 78-79.
26 *A.g.e.*, s. 79.

hayata uyum sağlayacak yenilikçi bir sürecin içerisine girmişlerdir. Bu süreç kendi dindaşları ve soydaşları olan Osmanlı Türkleriyle yakın ilişki kurma isteğini doğurmuştur. Azerbaycan'da ise İdil-Ural sahasındaki Türklere benzer şekilde petrolün bulunması ve işlenmesinin ardından gelen sosyo-ekonomik gelişme, kimlik arayışına olan ilgiyi artırmıştır.[27]

İdil-Ural Türkleri arasında artan refah özellikle Kazan merkezli yenilikçi bir İslâmî anlayışın doğmasına da neden olmuştur. Bu yenilikçi anlayışla yetişen İslâm uleması sadece Türk dünyasında değil, bütün İslâm dünyasında etkili olan bir aydınlanma hareketi başlatmıştır. İmenli Abdurrahim, Abdünnasır Kursavi, Şehabettin Mercani, Kayyum Nasiri ve Hüseyin Feyizhan gibi Kazan Türklerinin başını çektiği ulema bu harekete öncülük etmiştir. Mercanî, modern tarihçilik yöntemiyle Türk tarihini araştırırken, İslâmî geleneği de modern bir şekilde yorumlamıştır. Buradaki ulemanın en çok önem verdikleri nokta ise eğitim-öğretim olmuştur.[28]

On sekizinci yüzyılın başından itibaren Çarlık Rusya'sı Türkistan'ı işgal etmeye başlamış ve otoritesini güçlendirmek adına Kırımlı ve Kazanlı din adamları ve tüccarlarını bölgeye göndermiştir. Göçebelerin özellikle Kazakların arasında İslâmî kurumların oturmasıyla bu halkların daha sadık tebaa haline geleceği düşünülmüştür.[29]

Ancak izlenen bu siyaset ters etki yaratmış ve bölgedeki İdil-Ural Türklerinin varlığı Çarlık adına sakıncalı hale gelmiştir. Kazan ve Kırım Türklerinin Türkistan bölgesindeki etkilerinin artmasında sadece Rusya'nın politikaları etkili olmamıştır. Bölgenin Çarlık Rusya hâkimiyetine girmesiyle İdil-Ural ve Türkistan bölgeleri artan iletişim ve ulaşım teknolojileri ile birlikte âdeta bütünleşmiştir. Bundan dolayı Kazan ve Kırım Türklerinin bölgede faaliyet göstermeleri kolay hale gelmiştir. Kazan ve Kırım Türkleri, kendi bölgelerindeki reform ve uyanışı Türkistan'a taşımışlardır. Kazak bozkırlarının Rus devletinin bir parçası olması ile bölgede İdil-Ural etkisi artmış ve özellikle okul ağının gelişmesiyle sonuçlanmıştır.

27 Abdullah Gündoğdu, "Türk Aydınlanması, Türk Çağdaşlaşması, Türk Milliyetçiliği", *21. Yüzyıl Dergisi*, S. 5, 2008, s. 42.

28 A.g.m., s. 44.

29 Hayri Çapraz, "Çarlık Rusya'sının Türkistan'da Hâkimiyet Kurması", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 24, 2011, s. 54-58.

İdil-Ural Türklerinin Türkistan'daki en temel etkisi ise İslâm'ın bu bölgede onların sayesinde kuvvetlenmesi olmuştur. Bu süreç yerleşik Türklere göre daha kolay Ruslaşabilecek Kazaklarla Rusya'nın arasına İslâm engelini sokmuştur.[30]

Türkistan'ı düşünsel olarak birleştiren en önemli unsurlardan biri de Türkçe yayınlar olmuştur. Özellikle Kırım Türklerinden İsmail Gaspıralı'nın 10 Nisan 1883'te Bahçesaray'da *Tercüman* gazetesini iki dilde (Türkçe ve Rusça) çıkarmaya başlaması büyük bir etki yaratmıştır. Arapça ve Farsça kelimelerin oldukça sınırlandırıldığı *Tercüman*, sadeleştirilmiş bir Türkçe ile basılmıştır. Gaspıralı'nın kendi ifadesiyle: "Boğazın kayıkçılarından tutup Kaşgar'ın devecilerine kadar" anlaşılır olması amaçlanmıştır. Rusya'da daha önce Türk-Müslüman gazeteleri basılsa da *Tercüman*, bütün Türk-Müslüman halkları üzerindeki etkisiyle en ön sırada gelmiştir. Millî ve dinî meselelerle, eğitim konusundaki cesaretli yaklaşımı kısa sürede Rusya'nın içinde bulunan Türk toplumu arasında *Tercüman*'ın şöhretini artırmıştır.[31] İsmail Gaspıralı, gazeteye isim seçerken Şinâsî'nin İstanbul'da yayınladığı *Tercüman-ı Ahvâl* gazetesinden esinlenmiştir. Bu durum ayrıca iki toplumun sürekli olarak iletişimde olduğunu gösteren önemli bir kanıttır.

Başlangıçta *Tercüman* gazetesinin aboneleri sınırlı olmuştur (üç yüz kadar); 1885 yılında bu sayı bine ulaşmış ve bu abonelerin üçte birini Kırım'da ikâmet eden Türkler oluşturmuştur. Ancak zamanla *Tercüman*'ın aboneleri İdil-Ural, Orta Asya ile Türkistan'a, Dağıstan'a, Sibirya'ya doğru genişlemiş ve Türk-Müslüman sahasını doğrudan etkilemeye başlamıştır. Kısa bir zaman sonra bu halkaya Türkiye de dâhil olmuş ve *Tercüman* gazetesinin etki alanı daha da genişlemiştir.[32]

Türkistan Türklerinin ünlü düşünürleri Gaspıralı'nın fikirlerini ciddi şekilde desteklemekle kalmayıp, gazetede yazılar da yayımlamışlardır. Yusuf Akçura, Şakir ve Zakir Remiyev, Rızaed-

30 B. Tümen Somuncuoğlu, "Çarlık Rusyası Dönemi Türkistanı'nda İslâm ve Modernleşme", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 18, S. 2, 2014, s. 229-230.

31 Ravil Emirhanov, "İsmail Gaspıralı ve Tatar Toplumunda Yenileşme Hareketi", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, c. 2, s. 3, 2005, s. 73-74.

32 A.g.m., s. 75.

din Fahreddin, Hadi Maksudî, Ayaz İshakî gibi meşhur şahsiyetler bunların arasında yer almıştır. *Tercüman*'ın yirminci yılı dolayısıyla Ayaz İshakî gazeteyi ve yazarı takdir ederek "İsmail Bey ölen milletimize hayat verdi. Karanlık yüzümüz eğitim nuruyla aydınlandı" diye yazmıştır.[33]

İsmail Gaspıralı sadece *Tercüman* gazetesi ile sınırlı kalmamış birçok farklı yayın da ortaya koymuştur. Bunlardan daha önemlisi ise yeni bir eğitim sistemi ortaya koyup, tüm Türkistan'ı kapsayan okullar açmasıdır. Gaspıralı, *Rehber-i Muallimîn* (1898) kitabında şu ifadelere yer vermektedir:

Çarlık Rusya'sı içindeki Müslümanlar beş sene mektebe gelip giderler, bu süreçte bir miktar Kelam-i şerif okumayı ve bazen bir iki satır karalamayı öğrenirler. Bu tahsilde gençliğin ve zamanın boşa harcanmasından başka bir şey değildir. Eğer mektepler iyi bir usulde düzenlenebilirse, beş senelik tahsil çok iyi bir şekilde iki senede tamamlanıp, kalan üç senede daha fazla ders görebilmek mümkün hale gelecektir.

Bundan dolayı 1884 yılında Bahçesaray'da bir mektebi, usûl-i cedîde göre düzenledim. Bu mektepten aldığım verim hayal ettiğimden oldukça fazla oldu. Birçok mektep de usulümü kabul ederek aynı tarzı benimsedi. Başka şehirlerden usulü görüp bilgi almaya gelenler oldu, bu sayede iki yüzden fazla mektep bu usulü kabul etmiş oldu.[34]

Kısa sürede büyük bir etkiye sahip olan usûl-i cedîd okulları Türkistan Türkleri arasında hem İslâmi hem de milli bir uyanış yaratmıştır.

Türkistan Ceditçiliği ve Türkçülüğe Etkisi

Ceditçilik, on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında Rusya'da yaşayan Türk kökenli halkların en önemli fikir hareketi olmuştur. O çağlarda bu hareket farklı ilim adamlarınca farklı şekilde algılanmıştır. Türkistan Türkleri arasında yeniliğe açık

33 A.g.m., s. 75-76.

34 Begali Kasımov, "Ceditçilik", *Gazi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 6, 2010, s. 338-340.

ve reform taraftarı aydınlar "Ceditçiler" olarak adlandırılmıştır. Ceditçi olarak nitelenen aydınların bu tanımlamayı ne dereceye kadar kabul ettikleri tartışmalı bir konudur. Ancak kesin olan durum, Batı'daki gelişmelerden haberdar olan, kendi toplumunun geri kalmışlığından rahatsızlık duyan ve bunu değiştirmek için yoğun bir entelektüel çaba içine giren kimseler Ceditçi olarak nitelenmiştir.[35]

Kelimenin ilk kez ortaya çıkışı Gaspıralı'nın usûl-i cedîd mekteplerini açması ile olmuş daha sonra ceditçiler tanımlaması yaygınlaşmıştır. Usûl-i cedîd isminin Osmanlı Türklerinden alındığını zîra bu ismin o dönemde İstanbul'da kullanılmakta olduğunu Yusuf Akçura bildirmektedir. İlk dönemde sadece eğitim ve öğretim alanında kullanılmakla beraber, daha sonraları kelime bütün hayat tarzını ifade edecek şekilde anlam kazanmıştır. Usûl-i cedîd'in anlamı Akçura'ya göre, Batı ilmini, eğitim usûlünü ve yaşayış tarzını benimsemek, daha net bir söylemle Batılılaşmaktı. Nitekim İsmail Gaspıralı, Türkistan Türklerinin millî ve dinî kimliklerini muhafaza etmeleri şartıyla, Batılılaşma taraftarı olmuştur.[36]

Ceditçilerin organize olması ve güçlenmesi, İsmail Gaspıralı'nın *Tercüman* gazetesi ve usûl-i cedîd mektepleri sayesinde gerçekleşmiştir. *Tercüman* gazetesinin yayınlanmasının ardından geçen 5-6 sene sonra Ceditçilerin gücü ve potansiyeli oldukça artmıştır. Gaspıralı dinî bağlardan ziyâde etnik ve linguistik alanı ön plana çıkarmıştır. Kırım/Tatar aydınları Batı'da ortaya çıkan fikirlerin etkisiyle kendilerini sadece dinî bir topluluğun parçası olarak algılamamış, zaman içerisinde bir milliyet duygusu geliştirmeye başlamışlardır. Bu dönem zarfında Batı'yı çok yakından takip eden bir aydın grubu ortaya çıkmıştır. İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura, Zeki Velidi Togan ve Sadri Maksudî bu grubun önde gelen temsilcileridir.[37] Bu aydınlar aynı zamanda Osmanlı Türkçüleriyle de yakın ilişkiye sahip olmuşlardır.

Nâdir Devlet, Ceditçilerin milliyetçi taraflarını ön plana çıkartarak: "Türkler, aralarında ne şekilde olursa olsun bir ittifak ve bir-

35 Ahmet Kanlıdere, "Sovyet ve Türk Tarih Yazıcılığında Rusya Müslümanlarının Düşünce Tarihi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 2, S. 1, 2004, s. 149-151.

36 A.g.m., s. 152.

37 A.g.m., s. 152-153.

lik kurulmadığı takdirde tam bir köleliğe ve asimilasyona mâruz kalacaklarını anlamışlardır." İşte bu düşünce Ceditçilik adı verilen reform hareketinin özünü oluşturmuştur.[38]

Ceditçilerin önemli bir kısmı İstanbul'da eğitim almıştır. İsmail Gaspıralı, Tanzimat Dönemi İstanbul'unda bulunmuş ve değişen ortamdan oldukça etkilenmiştir. Yine Kırımlı Bekir Çobanzâde, Abdürrauf Fıtrat ve Hamza Hekimzâde gibi aydınlar 1912-1914 tarihlerinde İstanbul'da eğitim almışlardır. İstanbul ve Kahire gibi şehirler Ceditçilerin hayatında önemli rol oynamıştır.[39]

Türkistan Ceditçilerinden Abdurauf Fıtrat'ta İstanbul etkisi o kadar açıktır ki savunduğu fikirleri desteklemek adına sürekli olarak Osmanlı ıslahatlarına atıfta bulunmuş, Türkçe gazete okumanın bilgilenme ve kültürlüleşmenin en önemli araçlarından biri olduğunu savunmuştur. İstanbul'da farklı görüşten aydınların çıkardığı *Hikmet*, *Sırat-ı Müstakim* ve *Tearüf-i Müslimin* gibi yayınlarda Abdurauf Fıtrat'ın yazıları çıkmıştır.[40] İstanbul'da başta Kazan ve Kırım Türkleri olmak üzere Rusya Müslümanları birçok cemiyette faaliyet göstermişlerdir. Ayrıca bu öğrenciler "Rusyalı Talebe Cemiyeti" adı altında bir topluluk oluşturmuşlardır. Bu cemiyet sayesinde Türkistan'dan gelen talebeler ve hacılar yeni düşünce ve gelişmeleri Türkistan'a taşımışlardır. Bu etkileşim oldukça bilinçli ve programlı bir şekilde yürütülmüştür.[41]

Türk Dünyası ve Pantürkizm

Osmanlı İmparatorluğu çok uluslu yapısı içinde sadece Batı Türklerini birleştirmiş ve bir Akdeniz İmparatorluğu gibi genişlemişti. Kırım Hanlığı ise bu durumun tek istisnasıydı. Kırım'ın Ruslar tarafından işgalinden sonra Osmanlı'ya büyük ölçüde Kırım Türkleri göçü yaşanmış, bunu Azerbaycan ve Kafkas Türklerinin göçü

38 İbrahim Koncak, "Ceditçilik Hareketi ve Türkistan-Osmanlı Devleti İlişkileri", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Uluslararası Avrasya Strateji Dergisi*, S. 2, 2013, s. 108.

39 Cihan Çakmak, "İsmail Gaspıralı'nın Ceditçi Aydın Fatih Kerimi Üzerindeki Etkisi", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, c. 11, S. 4, 2014, s. 286-291.

40 İbrahim Koncak, a.g.m., s. 109.

41 H. Murat Arabacı, "Türkiye'de Kurulan İlk Kırım Türk Teşkilatları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 1, 2008, s. 48-52.

izlemiştir. Türkiye'ye gelenlerin büyük bölümünün eğitim düzeyinin yüksek olması toplumu olumlu şekilde etkilemiştir. Ayrıca on dokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren iletişim imkânlarının artması, Türkistan Türklerini hem birbirlerine hem de Osmanlı İmparatorluğu'na yaklaştırmıştır. Buna bir de Türkoloji'nin bir bilim dalı olarak Avrupa'da gelişmesi eklenmiştir.[42]

Kırım Türkleri'nin en etkili isimlerinden Yusuf Akçura, 1904 yılında Kahire'de çıkanlan *Türk* gazetesinde "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesini yayınlamıştır. Akçura Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük fikirlerini ele alırken, bu makale ile birlikte Pantürkçülük düşüncesini de siyasî platforma taşımıştır. Akçura'ya göre Osmanlıcılık, III. Napolyon'un "plebisite" esası üzerine millet yaratma teorisine benzemekteydi. Bu düşünceye karşı birçok eleştiri yöneltmiştir. İslâmcılık fikri ise mâkul gözükse de Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki gelişmeler bu düşüncenin etkisini sınırlandırmıştır.[43]

Yusuf Akçura, Jön Türkler'deki İmparatorluğu kurtarma isteği ile Rusya'daki Türkleri birleştirme arzusunu bütünleştirmek istiyordu. Türk birliğini kurmanın bir hayal değil zorunluluk olduğunu dile getirmiştir. Bu düşünceler eşliğinde Pantürkçü irade Rusya'nın karşısında olmalı ve Türk Müslümanlarını kurtarmalıydı. Akçura'nın Pantürkçülüğü etnik akrabalık ve dil esası ile Türk ırkının etnik birliğini öngörmekteydi. Bu doğrultuda Doğu Avrupa'daki ve Asya'daki bütün Türkî halkları kuşatacak bir devlet hâkimiyetinin düşüncesini ortaya koymuştur.[44] Metin ilk başta sınırlı bir etkiye sahip olsa da Balkan Savaşları'nın çıkmasıyla birlikte Türk milliyetçiliğini savunanlarının manifestosu haline gelmiştir.

Akçura'nın düşüncesi, Türklere Avrupa'nın her türlü hegemonyasına karşı direnme gücü verecek siyasal bir sistem oluşturmaktı. Akçura bu siyasal sistemi iki temel ölçüte göre inceliyordu: Osmanlı İmparatorluğu'nun yararı ve uygulanabilirliği.[45] Çünkü

42 Murat Karataş, "François Georgeon, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)", *Tarih Okulu*, S. 3, 2009, s. 203-205.

43 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908*, İstanbul, 2008, s. 280-281.

44 Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara, 1976, s. 18-25.

45 Murat Karataş, a.g.m., s. 205.

dünyadaki tüm Türklerin hâmîsi olabilecek ve Rusya'nın karşısında durabilecek tek güç Osmanlı İmparatorluğu'ydu.

Akçura'nın çözümü, ırk temeline dayalı siyasal bir Türk milleti oluşturmaktı. Dilleri, ırkları, adetleri ve hatta dinleri bile bir olan Türklerin birliğiydi. Bu bakışla Pantürkizm Osmanlı İmparatorluğu'na sadece yeni bir etnik dayanışma biçimi değil, aynı zamanda yeni bir jeopolitik konum kazandıracaktı. Bu noktada iki engel vardı: Bunlardan ilki o dönemde büyük problemlere sahip olan Rusya'ydı. İkinci engel ise Türkler arasında ulusal bilincin oldukça yavaş bir biçimde gelişmesiydi.[46]

Aslî unsuru Türkler olan çok uluslu imparatorlukta Türklerin bu çok uluslu yapıyı bir arada tutma sorumluluğu milliyetçiliğin Türkler arasında yayılmasını geciktirmiştir. Ancak bir süre sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun yükünü taşıyan Türklerin karar vermek zorunda kaldıkları bir süreçte, yine kendilerinin sürükleyici oldukları bir ortamda dışarıdan gelen Türklerin de etkisiyle Türkçülük özellikle aydınlar arasında en etkileyici fikir olarak ön plana çıkmıştır.[47]

Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Ömer Seyfettin, Hamdullah Suphi, Mehmet Fuat Köprülü, Kazım Nami Duru, Mehmet Emin Yurdakul, Ahmet Hikmet Müftüoğlu, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Tekin Alp gibi birçok yazar, bilim adamı ve asker Türkçülük akımı içerisinde yer almıştır.[48]

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren kamuoyundaki Osmanlı bakış açısı yerini Türkçü bakış açısına bırakmış, Türklerin kendi başlarına bir dünya oluşturdukları, kendilerine özgü bir karakteristik yapıya sahip oldukları fikrî savunulmaya başlanmıştır. Daha sonra çok popüler hale gelen "Türk Dünyası" kavramı bu dönemde ortaya çıkmıştır.[49]

II. Meşrutiyet ve Örgütlü Türkçülük

Balkanlar'daki çekişmeler devam ederken Temmuz 1908'de, 1876 Anayasası'nın yeniden yürürlüğe konması talebiyle Selanik'te

46 A.g.m., s. 206.
47 Abdullah Gündoğdu, a.g.m., s. 45.
48 A.g.m., s. 48.
49 A.g.m., s. 37-46.

bulunan Üçüncü Ordu'dan bir grup subay İstanbul'u uyarmış ardından ayaklanmıştır. Gönderilen nasîhat heyetlerinin başarısız olması ve isyanın durmayacağını anlayan II. Abdülhamid, 23 Temmuz 1908'de meşrutî idareyi yeniden îlân etmiştir. II. Meşrutiyet'in îlânı akabinde yapılan seçimlerin ardından Osmanlı Meclis-i Meb'ûsan'ı (parlemento) İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üyelerinin ezici çoğunluğuyla yeniden göreve başlamıştır.[50] 27 Nisan 1909'da ise İstanbul'da başlayan ve pek çok yerde etkisini gösteren 31 Mart Vakası'nı fırsat bilen İttihatçılar, II. Abdülhamid'i tahttan indirmiş ve politikalarını daha rahat uygulayabilecekleri bir ortam oluşturmuşlardır.

İttihatçılar 1908-1913 arasında dolaylı, 1913'den 1918'e kadar da kısa kesintilerle devlet yönetimine doğrudan egemen olmuşlardır. Yeni ve sınırlı elit kesimin dışında tanınmayan İttihat ve Terakki bu dönemde halka dayanan bir teşkilatlanma kuramamasına rağmen, Anadolu'nun ve Osmanlı coğrafyasının pek çok yerinde İttihat ve Terakki şubeleri ardı ardına açılmıştır. Bu durum Türk elitlerinin ileri bir siyasî seviyeye ulaştıklarını ispat etmiştir.[51]

İttihat ve Terakki'nin en azından bazı üyelerinin Türkçü söylemi, Türkçülük anlayışının gelişmesinde önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Osmanlı Devleti'nin kurucu unsuru Türk halkı ögesi ve Türk dünyası ön plana çıkarken, Türklerin tarihteki rolü temelinde Türklüğe vurgu yapılmıştır. Bu tarzda bir format değişimine Orta Asya'dan gelen Türk düşünürleri de önemli katkılar sağlamıştır.[52] Dönemin İngiliz Büyükelçisi Sir Gerard Lowther, İttihat ve Terakki'nin Türkçü politikalarını Avrupa vesâyetine karşı bir savaş, Osmanlı İmparatorluğu'nun "Asyalılaştırılması" ve Batılı çıkarlara karşı bir seferberlik olarak tanımlamıştır.[53]

İttihat ve Terakki devrinde Türkçülük söyleminin devlet ideolojisi haline gelmesinde Türkçe çok önemli bir yere sahip olmuştur. Süleyman Paşa, Ahmet Mithat Efendi, Ali Suavi gibi Yeni Osmanlı Türkçesinin sadeleştirilmesini savunmuşlardır. Onlardan

50 William Hale, *Türk Dış Politikası: 1774-2000*, İstanbul, 2003, s. 22.
51 Kemal H. Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, s. 83-88.
52 Mehmet Karakaş, a.g.m., s. 63.
53 Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık (1908-1918)*, İstanbul, 1998, s. 92-97.

ilham alan yeni nesil Türkçüler de dilin halk Türkçesine yakın bir hâl alması için çalışmışlardır. Dil milliyetçiliğinin en önemli temsilcilerinden biri İstanbul'da çıkan *Halka Doğru* ve Selanik'te Ömer Seyfeddin'in çıkardığı *Genç Kalemler* dergisi olmuştur.[54]

II. Meşrutiyet'in îlân edilmesiyle, her türlü fikrin açıklanması ve örgütlenmesi için de serbest bir ortam oluşmuştur. Türk kavimlerinin eski eserlerini, faaliyetlerini ve mahiyetlerini öğrenme ve öğretmek amacıyla 1908 yılında Veled Çelebi, Necip Asım ve Yusuf Akçura önderliğinde "Türk Derneği" kurulmuştur. 1911 yılında ise Mehmet Emin Yurdakul, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali Bey ve Yusuf Akçura liderliğinde "Türk Yurdu" faaliyete geçmiştir. 1912 yılında Selanik'ten İstanbul'a gelen Ziya Gökalp de bu oluşumlara katılarak aktif görev almıştır. Yine aynı yıl "Türk Ocağı" kurulmuştur. Siyasetten uzak kalmaya çalışan bu kuruluşlar, önemli toplumsal ve kültürel faaliyetler gerçekleştirmiştir. Yine bu dönemde basılan *Türk Yurdu* dergisi de Pantürkizm ve ilerlemeci fikirleriyle imparatorluğun genç kuşağına yeni bir ideal ve umut kazandırmıştır.[55]

Ziya Gökalp eserleriyle siyasî, içtimâî ve iktisadî bunalımın içinde bulunan Türk halkına yol göstermiştir. Gökalp için araştırılması gereken en önemli konu Türk millî kültürünün büyüklüğü ve ayakta tutulması gereken Türkçülük olmuştur.[56] Sosyal gerçeklerin bir ölçüsü ve ömrü olduğunu belirten Gökalp, medeniyetlerin yükseliş ve çöküşlerine dikkat çekerek bunların sosyal gerçekliklerle bağlantılı olduğunu dile getirmiştir.[57]

Bu medeniyet söyleminden yola çıkarak millî ideali ön plana çıkartan Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak* ve *Muasırlaşmak* adlı eserinde ülküsüz toplumların ancak gündelik tartışmalar ve çıkarlarla ezilen ve basit bir halde yaşayabileceklerini dile getirmiştir. Ülküsü olan milletlerin ise her zaman ileride olacağını belirtmiştir.[58]

54 Kemal H. Karpat, *a.g.e.*, s. 105-107.

55 Ali Rıza Saklı, "Osmanlı Döneminde Türk Milliyetçiliği", *Akademik Bakış Dergisi*, S. 33, 2012, s. 6-7.

56 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, İstanbul, 1970, s. 230-234.

57 Ziya Gökalp, *Türk Ahlakı*, İstanbul, 2013, s. 172.

58 Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul, 2013, s. 39-55.

Ömer Seyfettin de her milletin bir ideali olması gerektiğini aksi takdirde o milletin varlığının son bulacağını dile getirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde yaşayan ve imparatorluğun toprak kayıplarına tanık olan Ömer Seyfettin, Türklüğün idealinin kesinlikle "Turan" olması gerektiğini belirtmiştir. Ömer Seyfettin'e göre kuzeyde birbirine bitişik olarak yayılmış olan Türk bölgeleri Osmanlı bayrağının gölgesinde birleşmeli ve kuvvetli bir imparatorluk olarak yeniden teşkilatlanmalıydı.[59]

Halide Edip Adıvar ise *Yeni Turan* isimli siyasî romanını yayınlayarak "Turancılık" tartışmalarına önemli bir katkı sağlamıştır. Fuat Köprülü ise Türkiyat araştırmalarıyla Türkçülüğe ilmî bir zemine taşımıştır.[60]

II. Meşrutiyet'in ardından Turancılık, İstanbul'a Rusya'dan gelen Türklerin de etkisiyle geniş bir alan bulmuştur. Hüseyinzade Ali'nin *Turan* adlı şiiri Gökalp'i çok etkilemiş, yazar 1911 yılında *Genç Kalemler* dergisinde "Tevfik Sedat" imzasıyla aynı başlıklı şiirini kaleme almıştır. Türk aydınları üzerinde büyük bir etki yaratan bu şiirin son iki mısrası Turancılığın manifestosu haline gelmiştir:

Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan

Vatan, büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan[61]

Türklerin Orta Asya'daki mitolojik yurdu olarak bilinen Turan, bu süreçte bir "pan hareketi" değil, imparatorluğun dağılmasına karşı oluşan bir tepki olarak gelişmiştir. Ziya Gökalp'in 1910-1915 yılları arasında kaleme aldığı destansı masallar ve şiirler Turan fikrini popüler hale getirmiştir. Somut Turanî birlikten ziyâde kültürel bir ideal olarak ele alınan eserler, siyasî olmaktan ziyâde romantik bir araç olarak gelişim göstermiştir. Düşsel bir anavatan resmi çizilirken, bu fikir daha çok "dil ailesi" üzerinden yürütülmüştür. Bu ideal yeni bir dil ve uyanış evresinin mekânsal ifadesini oluşturmuştur.[62]

59 Ömer Seyfettin, *Türklük Ülküsü*, İstanbul, 2005, s. 77-80.
60 Uriel Heyd, *Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, İstanbul, 1980, s. 80.
61 *A.g.e.*, s. 92.
62 Sezgi Durgun, *a.g.e.*, s. 76-108.

Gökalp, sosyolojinin de yardımıyla Türkçülük düşüncesini bir doktrin haline getirerek sistemleştirmiştir.[63] Anadolu Türkleri'nin kültürünün bozulmadığını iddia eden Gökalp, *Hars ve Medeniyet* adlı eserinde bu kültürün korunmasını önce dine, sonra dile ve sonra da soya bağlamıştır.[64]

Osmanlı Türkçülüğünün en önemli temsilcisi Ziya Gökalp ve Orta Asya Türkçülüğünün en önemli ismi Yusuf Akçura'nın Türkçülük konusunda geliştirmiş oldukları önerilerde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılık Avrupa'da hem birbirinin içinde hem de birbirine karşıt iki süreç olan 'devlet-kurmak' (Hegelyen paradigma) ile 'millet-kurmak' (Herderyen paradigma) süreçlerine benzemektedir. Akçura, düşüncelerini Batılılaşma içerisinde topluma (Türk toplumuna) bağlı yaparken, Gökalp ise yine Batılı düşünce noktasında düşüncelerini devlete (Osmanlı'ya) dayandırarak gerçekleştirmiştir. Bu farklılığa rağmen "millet kurmak ve devlet kurmak" süreçleri yaşanmıştır. Her iki toplumdaki Türkçülük düşüncesinin farklı özellikler taşımasının yanında benzerlikler çok daha fazladır. Başlangıç noktasında Türkçülük, Batı karşıtı olmayan, Türk unsurunu tanımlamaya çalışan, laik olmaktan ziyâde İslâmiyet'e saygı duyan, Panslavizm'e tepki olarak gelişen ve Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunu Türk unsuruna bağlayan özellikleriyle gelişim göstermiştir.[65]

Birinci Dünya Savaşı ve Türkçülüğün Evrimi

Birinci Dünya Savaşı başladığında da Turancılar oldukça aktif bir görünüm sergilemiştir. Turancılar, Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu'nun karşısında olduğu bu savaşta Türkistan Türklerinin Çarlık zulmünden kurtulacağını ve Osmanlı İmparatorluğu ile birleşeceğini ummuşlardır. Ziya Gökalp, savaşın başlarında *Kızıl Destan* isimli şiiriyle dönemin ruhunu yansıtıyordu:

Düşmanın ülkesi viran olacak,
Türkiye büyüyüp Turan olacak.[66]

63 Mehmet Karakaş, a.g.m., s. 64.
64 Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, İstanbul, 2013, s. 66.
65 Mehmet Karakaş, a.g.m., s. 63.
66 Uriel Heyd, *a.g.e.*, s. 93.

O dönemin duyguları en çok harekete geçiren şairlerinden biri de Mehmet Emin Yurdakul olmuştur. Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrası yayınladığı şiirler büyük bir övgü almıştır. *Turan'a Doğru* ve *Ey Türk Uyan* şiirleri büyük bir etki oluşturmuştur. *Cenk'e Giderken* isimli şiirini, *"Ben bir Türk'üm dinim, cinsim uludur"* sözleriyle başlatmıştır.[67]

Turancılık düşüncesi yayınlanan eserlerle toplum üzerindeki etkisini artırırken, görece Pantürkist yaklaşımın dış politikadaki somut adımı da Birinci Dünya Savaşı'nda gerçekleşmiştir. Harbiye Nazırı Enver Paşa, Osmanlı topraklarının kuzeyde Hazar Denizi'ne, güneyde ise Afganistan'a kadar uzanmasını hedeflemiştir. Bu hedefler doğrultusunda Üçüncü Ordu'yu Rusya üzerine harekete geçirmiş, 1915 yılında Sarıkamış Seferi sonucunda planlar bozulmuştur. Enver Paşa, bunun ardından Azerbaycan Türkleriyle birleşecek bir İslâm ordusuyla Kafkasya'ya ilerlemeyi düşünse de istediği başarıyı sergileyememiştir.[68] Burada bir şeyin hatırlanmasında yarar vardır. Bu tarihe kadar romantik bir ideal olan Pantürkizm esasında bu dönemde de güçlü bir etnik birlik motivasyonundan ziyâde Kafkaslar ve Orta Asya'daki Müslüman Türkler motivasyonuna sahiptir. Yani bu hareketin dayandığı ideoloji de İslâmîdir. 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi ile de Osmanlı'nın bölgedeki etkinliği oldukça azalmıştır.

Birinci Dünya Savaşı'nda yaşanan gelişmelerle birlikte Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp'in Türkçü fikirlerinde de önemli değişimler gözlemlenmiştir. Akçura Rusya içinde kültürel özerklik talebini ön plana çıkartırken, Gökalp Türkçülük-Turancılık ayrımına girişmiştir. Bir anlamda Pantürkçü düşünce etkisini kaybederken, "teritoryal milliyetçilik" gelişmeye başlamıştır. Anadolu Coğrafyası ile sınırlı bir Türkçülük, Türkçülerin zihninde şekil bulmaya başlamıştır.[69]

Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar Türkçülük, İmparatorluğu devam ettirme ve İmparatorluk politikalarına yön verme düşüncesiyle ideolojik bir anlayışa sahipken yeni dönemde sınırlı bir siyaset şeklinde gelişmiştir. Türklerin kendi varlığını korumaya yö-

67 Jacob M. Landau, *a.g.e.*, s. 52.
68 Ömer Göksel İşyar, *Karşılaştırmalı Dış Politikalar*, Bursa, 2013, s. 400.
69 Mehmet Karakaş, a.g.m., s. 67.

nelik siyaseti, imparatorluğun korunmasının önüne geçmiştir. Bu yüzden Anadolu Türklüğü'nün devlet kurabilme düşüncesi amaç haline gelmiştir.[70]

İlk defa 1917 yılında Türk Ocağı'nın İzmir konferansında Necip Türkçü tarafından ele alınan "Küçük Türkçülük", ırk yerine ulus üzerinde duran ve aynı mekânı paylaşan siyasî topluluğu esas alan bir yapıya sahiptir. Necip Türkçü, vatanın somut bir ülkeye karşılık geldiğini onun da Anadolu ve Rumeli coğrafyası olduğunu savunmuştur. Halide Edib'e göre de Türklerin ulusal mekânı yardım bekleyen Anadolu'dur.[71]

Fuat Köprülü ise soy ve ırk temelli bir anavatan düşüncesi fikrini devam ettirmiş ve Türkçülüğün faaliyet alanını "İstanbul'dan Kaşgar'a" uzanan bir coğrafya olarak belirlemiştir. Mekânın sınırlarını ırkın belirleyeceğini savunan Köprülü, Türk âleminin birleşmesini ve kendi geleceğini oluşturması fikrinin altını çizmiştir.[72] Ancak Anadolu'da başlayan millî mücadele dönemi Türkçülük, Pantürkizm ve Turancılık kavramlarını terk ederek Türk milliyetçiliği kavramını ön plana çıkartmıştır. Türk milliyetçiliğinin yakın tarihteki en büyük başarısı ise Türkiye Cumhuriyeti Devleti olmuştur.[73]

Türkiye Cumhuriyeti ve Statükoculuk

Birinci Dünya Savaşı sonrası Jön Türk dönemi ilkelerinin önemli bir kısmını hayata geçiren Mustafa Kemal, Türk halkı ve millî seçkinleri bir araya getirerek yabancı işgaline karşı savaşmak için seferberlik başlatmıştır. Mîsâk-ı Millî olarak tanımlanan yeni hedef/amaç birliği içinde tüm Osmanlı Müslümanları'na hitap etmiştir. Ancak bu sefer Panturanizm ve Panislâmizm gibi evrensel bir amaç yerine, halktan kendi topraklarını savunması talep edilmiştir. İttihatçılar döneminde gelişen milliyetçi fikirlerin çoğu benimsenmesine rağmen Panturanizm ve Panislâmizm gibi fikirler yeniden yorumlanmış ve iyi tanımlanmış sınırlar içerisinde yaşayan bir milletin ihtiyaçlarına uygun hale getirilmeye çalışılmıştır.

70 A.g.m., s. 68.
71 Sezgi Durgun, *a.g.e.*, s. 111-113.
72 *A.g.e.*, s. 111-114.
73 Mehmet Karakaş, a.g.m., s. 69.

Bu gelişmelere uygun olarak Mustafa Kemal, 1 Mart 1922'de yaptığı konuşmada Türk halkını "ırk, din ve kültür yönünden tek vücut, birbirlerine karşı saygı ve özveri dolu duyguları taşıyan ve yazgısı ile çıkarları aynı olan bir topluluk" olarak tanımlamıştır.[74]

1920 yılında Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni kuran Mustafa Kemal, 1921'de yeni bir Anayasayı yürürlüğe koymuştur. Kafkaslar'da Ermenileri, Adana Bölgesi'nde Fransızları, Orta Anadolu'da da Yunanlıları mağlup eden yeni rejim, 1923 yılında Avrupalı Devletler ile Lozan Anlaşması'nı imzalayarak bağımsız Türkiye'yi kabul ettirmiştir.[75]

Millî Mücadele'nin başarıyla sonuçlanmasıyla birlikte, sınırları belli bir toprak parçası üzerine kurulmuş bir millî devletin oluşumu tamamlanmıştır. Tanzimat'la birlikte meydana gelen gelişmelerin başlattığı ve Avrupa ile olan diplomatik ve siyasî ilişkilerin kuruluşunu etkilediği millî devlet, siyasî, sosyal ve ekonomik anlamda yeniden teşkilatlanmayı zorunlu kılmıştır. Cumhuriyet'in ilânı her şeyden önce, kurulan bu yeni devletin bir "Millî Türk Devleti" olduğu ve devlet kültürünün Türk benliği ve gelenekleri üzerine kurulacağı anlamı taşımıştır.[76]

Cumhuriyet rejiminin kurulması millî egemenlik ve millî devlet fikrinin mantıkî sonucu olarak gerçekleşmiştir. Aynı zamanda yeni bir ideolojik yönelimin başlangıcını göstermiştir. Millî Mücadele'nin baskın özelliği olan milliyetçilik, kaynağını halkçı fikirlerden ve dinî bağlılıklardan almıştır. Ne var ki Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ortaya çıkan milliyetçilik, devleti ve kurumları Batı'dan örnek alınan modern bir laik modele göre yeniden şekillendirmeyi amaçlamıştır. Millî Mücadele'nin liderleri tarafından sıkça kullanılan 'Türkler' ve 'Türkiye', geçmişte dinî bir anlam taşısa da cumhuriyetle birlikte millî bir söyleme dönüşmüşlerdir.[77]

Mustafa Kemal bununla bağlantılı olarak Cumhuriyet'in ilânı sonrası bir dizi reform hareketi gerçekleştirmiştir. 1922'de Osmanlı Saltanatı, 1924 yılında ise Halifelik kaldırılmıştır. 1928 yılında Arap

74 Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, s. 222.
75 Ira M. Lapidus, *a.g.e.*, s. 80.
76 Kemal H. Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*. s. 139-140.
77 Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, s. 186-187.

harfleri yerine Latin alfabesi kabul edilmiştir. Türk dilinin Arapça ve Farsça sözcüklerden arındırılması için yoğun bir çaba harcanmıştır. Atatürk'ün arzusuyla kurulan Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi devletin ideolojisi olarak belirlenen Türk milliyetçiliğinin düşünsel-teorik temellerini oluşturacak kurumlar olarak belirlenmiştir. Okuma yazma öğretmek, yeni ideolojiyi yaymak ve Türk milli kimliğini zihinlere yerleştirmek amacıyla ülkenin her tarafında "halkevleri" açılmıştır.[78]

Türkçe'yi Arapça ve Farsça'nın etkisinden kurtarmak amacıyla 1932'de toplanan Birinci Dil Tarihi Kongresi'nde gündeme gelen Güneş Dil Teorisi, Türkçe'nin dünya üzerindeki en eski, sistematik ve mükemmel bir dil olduğunu, diğer dillerin ise ondan türediğini ispatlamaya çalışmıştır. Dil alanında azınlık karşıtı kampanyalar 1937 yılına kadar sürmüştür. Bu süreç içerisinde Türkçenin toplum içerisinde daha yaygın kullanılması amacıyla "Vatandaş, Türkçe Konuş" kampanyaları düzenlenmiştir.[79]

Yeni Cumhuriyet, bu millileşme ve modernleşme hareketlerinin yanı sıra ekonomik kalkınmayı da ana hedef olarak belirlemiştir. 1908 ile 1918 arasında millî iktisat özendirilmiş, Türk burjuvazisi yaratılmak istenmiş, yabancı sermayenin ülkeden çekilmesiyle de Türk ticaret elitine yol açılmıştı. Ancak 1920'lerde Avrupalı devletlerin, Türk bankalarını ve ticareti halen kontrol etmesi yeni rejim tarafından büyük bir problem olarak görülmüştür. Bundan dolayı ekonomik kalkınmanın gerçekleşebilmesi için hükümet ciddi politikalar gerçekleştirmiştir. 1930'larda devlet demiryollarını, kamu hizmetlerini, limanları ve madenleri millileştiren Türkiye, modern bir sanayi için altyapılar tesis etmiştir.[80]

Bütün bu değişimlerin en dikkat çekici olanlarından biri de Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile Pantürkist resmî politikaların tasfiye edilmesi olmuştur. Yeni rejim, Türk ulusçuluğunu Trakya ve Anadolu toprakları üzerinde temellendirmiştir. Millî Mücadele döneminde Sovyetler Birliği'nden yardım ve destek gelmesi de tasfiye kararını etkilemiştir. Sovyetler Birliği ile 1933 yılına ka-

78 Ira M. Lapidus, *a.g.e.*, s. 85.

79 Youssef M. Choueiri, *Ortadoğu Tarihi*, çev. Fathi Aytuna, İstanbul, 2011, s. 374.

80 Ira M. Lapidus, *a.g.e.*, s. 84.

dar iyi ilişkiler kurulmasından dolayı, bu süreçte Türkistan Türkleri ihmâl edilmiştir. Türkiye'de sığınmacı durumunda olan Türkistanlı Türkçü liderlere siyasî yasak konmuştur. 1927 yılında Türk Ocakları'nın programında önemli değişiklikler yapılmıştır. Bu tarihten itibaren ocakların hedef kitlesi 'tüm Türkler' yerine, sadece 'Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları' ile sınırlandırılmıştır. 1931'den itibaren ocağın tüm ideolojik faaliyetleri iktidara tâbi kılınarak Pantürkizm resmî ideolojinin dışında bırakılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti statükocu bir anlayışla "Türkiye Türkçülüğü" ile sınırlandırılmış bir milliyetçi anlayışı benimsemiştir. Bunun için 'Dış Türkler' kavramına da çekimser bakılmıştır.[81]

Ne var ki tüm bu gelişmelere rağmen Mustafa Kemal, Türklerin ana vatanı Orta Asya'nın medeniyetin beşiği olduğunu, Türkçenin bütün dillerin ortak kökeni olduğunu ve Türklerin bu medeniyet ve dili Türkiye de dâhil olmak üzere bütün dünyaya taşıdığını iddia eden bir teori ileri sürmüştür. Bu teorinin başlıca amacı Türklere bir millî gurur kazandırmak ve Batı karşısında çekingenliğini kırmak olarak değerlendirilebilir. Ancak Kemal Karpat'ın ifadesiyle Orta Asya'daki bu Türk medeniyeti fikri, Panturanizm'e yeni argümanlar kazandırmış, uzak topraklara ve nostaljik geçmişe yönelik romantik bir özlem yaratmıştır. Orta Asya'nın bütün fatihleri birer millî kahraman haline gelmiş ve yaptıkları millî başarılar olarak kabul edilmiştir. Bir kez daha ırk, Orta Asya ve Anadolu Türkleri'ni birbirlerine bağlayacak uygun bir araç ortaya çıkartmıştır.[82]

Cumhuriyet rejiminin keskin tavrına rağmen Pantürkçü ve Turancı yaklaşımlar, kimi zaman dönüştürülerek kimi zaman dışlanarak da olsa etnik zemindeki yerini korumuştur. 1930'lar ve 1940'larda, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) iktidarının coğrafyaya dayalı âidiyet tanımına muhalif olan, kendilerini 'Türkçü' olarak tanımlayan bir kesim ortaya çıkmıştır. Nihal Atsız'ın liderliğini üstlendiği bu grup Zeki Velidi Togan'ın fikirlerini savunmuştur. Sovyet yönetimi altındaki Türk kökenli halklarla kültürel ve siyasî ilişkilerin güçlendirilmesini temel amaçları olarak belirlemişlerdir. 1930'larda kültürel yönü ağır basmışsa da İkinci Dünya Savaşı yıllarında Avrupa'da

81 Sezgi Durgun, *a.g.e.*, s. 399-402.

82 Kemal H. Karpat, *a.g.e.*, s. 224-225.

yükselişe geçen ırkçı politikaların da etkisiyle "Türk Birliği" tezini çok daha güçlü bir şekilde dillendirmişlerdir. Almanya ise Ankara'yı Batı ittifakından ayırabilmek için Türkiye'de Pantürkist duyguları uyandırmaya çalışmıştır. Ancak hükümet, savaş yıllarında Alman-Sovyet dengelerine göre bu Türkçü grup üzerinde baskıyı arttırmış ya da azaltmıştır. Sovyetlerin galibiyeti kesinleşince Türkçüler içeri atılmış, siyasî faaliyetleri de yasaklanmıştır.[83]

Bu gelişmelere rağmen 1940'lı yılların ardından Türk milliyetçiliğinde yeni bir değişim başlamıştır. Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP), 1960'lı yılların ortasına kadar Alparslan Türkeş liderliğinde laiklik vurgusuyla Kemalist milliyetçiliğe benzer bir söylem kullanmıştır, ancak sağcı hareketin de oluşumunu sağlamıştır. 1960'ların ortalarından başlayan süreçte ise Müslümanlığın öne çıkarılmaya başlandığı gözlemlenmiştir. 1969 yılında Türk-İslâm ideali̇ni savunan Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) kurulmuştur.[84]

Alparslan Türkeş, 1967 yılından itibaren "Dokuz Işık" doktrinini milliyetçi gençlere empoze etmeye çalışmış ancak milliyetçiler için toplumdaki değişimin de etkisiyle bu doktrin tek başına yetersiz kalmıştır. 1969'dan itibaren *Töre* ve *Ocak* dergileri, *Milli Hareket* ve *Devlet* gazeteleri milliyetçiler arasında fikrî bir hareketlilik yaratmıştır. Bunlara ilâveten Dündar Taşer'in öncülüğünde Ankara'daki üniversite öğrencileri ile gerçekleştirilen Kültür, Bilim ve Teknik Merkezi (KÜBİTEM) ciddi bir eğitim programı olarak görülmüştür. Bu eğitim çalışmalarında muhafazakâr bir milliyetçilik anlayışı ön plana çıkartılırken, etnik milliyetçilikten ziyâde kültür milliyetçiliği işlenmiştir.[85]

1960'lı yıllarla birlikte siyasî alanda muhafazakâr milliyetçilik anlayışının yansımaları görülmeye başlanırken, kültürel alanda gerçekleşen çalışmalar daha eskiye dayanmaktadır. Muhafazakâr milliyetçiliğin öncü isimlerinden Nurettin Topçu, 1925'te kapatılan *Sebilürreşat*'tan sonra İslâmî duyarlılığa sahip ilk dergi olan *Hareket* dergisini (1939-1982) çıkarmıştır. Topçu'ya göre Türk milliyetçiliğinin dayandığı temel öğe İslâm'dır. Nurettin Topçu, eserleriyle

83 Sezgi Durgun, *a.g.e.*, s. 402-403.

84 Ali Erken, "Örgüt ve Strateji: 1965-1980 Arasında Milliyetçi Hareket Partisi", *İnsan & Toplum Dergisi*, c. 6, S. 7, 2014, s. 137-138.

85 Ali Erken, a.g.m., s. 142.

Türk-İslâm sentezinin ilk yansımalarını ortaya koymuştur. Ancak Türk-İslâm düşüncesinin halk arasında yayılmasında Necip Fazıl Kısakürek ve Osman Yüksel Serdengeçti'nin etkisi daha büyük olmuştur. Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*, Osman Yüksel'in *Serdengeçti* dergileri bu konuda önemli aracılar olarak değerlendirilmiştir. Necip Fazıl'a göre "Türk, Müslüman olduktan sonra Türk'tür!" Osman Yüksel'in görüşleri ise bir süre sonra Türk-İslâm sentezinin sloganı haline gelmiştir:

Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslüman![86]

1960'lar aynı zamanda Doğu Türkistan, Kırım Türkleri, Azerbaycan ve Irak Türkmenleri gibi grupların Türkiye'deki siyasetin nispeten çoğulcu bir yapıya sahip olmasıyla dernek ve vakıflarını çoğalttığı bir dönem olmuştur. Bu grupların gerçekleştirdiği etkinlikler milliyetçi çevreleri de hareketlendirmiştir. Bu dönemin de etkisiyle 1970'li yıllar Pantürkçü eğilime sahip birçok milliyetçi grubu ortaya çıkartmıştır. Bu grupların çoğu ülkü ya da ülkücü terimlerini kullanmıştır. Bu grupların en önemlisi 1969'da kurulan Ülkü Ocakları olmuştur. Komünizm karşıtı olarak ortaya çıkan teşkîlâtın genç üyeleri, milliyetçi yayınları okurken bir yandan da milliyetçi seminerlere katılmışlardır. Teşkîlâtın kısa süre içerisinde yüz binleri bulan üye sayısına ulaştığı ileri sürülmüştür.[87]

1980'lerden itibaren ise MHP içerisinde yeni bir değişim gerçekleşmiştir. İslâm'ı Türklüğü güçlendiren bir öge olarak gören ve Türk unsurunu merkeze alanlar MHP içerisinde kalırken; Türklüğü İslâm'ı güçlendiren bir öge olarak görenler Muhsin Yazıcıoğlu liderliğinde Büyük Birlik Partisi (BBP) etrafında yeni bir oluşum başlatmışlardır.[88] Bu değişim partinin sembollerine, hedeflerine ve sloganlarına da yansımıştır.

Türkiye'deki milliyetçi çalışmaların halk tarafından ilgi görmesini tetikleyen en önemli hadiseler ise dış dünyada yaşanan gelişmeler olmuştur. Özellikle 1950'li yıllardan itibaren Kıbrıs'taki Türklere karşı başlatılan baskılar, Türkiye'de çok hızlı bir şekilde tepki

86 Murat Kılıç, "Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin Tipolojisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 16, 2007, s. 126-130.

87 Jacob M. Landau, *a.g.e.*, s. 219-222.

88 Mehmet Karakaş, a.g.m., s. 71.

görmüş ve çok sayıda gösteri düzenlenmiştir. Aynı dönemde Komünizmden duyulan endişe de milliyetçilerin mücadele alanı olarak ön plana çıkmıştır.[89] İlerleyen dönemde Balkan krizleri ve Karabağ çatışmaları da milliyetçiliğe olan ilgiyi artırmıştır. Sovyetler Birliği'nin dağılması sonrası bağımsız Türkî Cumhuriyetlerin ortaya çıkması bölgeyle aktif ilişkiye girilmesi noktasında büyük beklentiler oluşturmuştur.[90]

Sonuç

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren savunmacı bir tavırla ortaya çıkan Türkçülük düşüncesi Osmanlı Türkleri arasında zayıflayan devletlerini kurtarma umudu olarak görülürken, Türkistan Türkleri ise kimlik oluşturma ve âidiyetlerini ispat etme noktasında Türkçülüğü geliştirmeye çalışmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türkçülük hareketi ilk dönemde, kaynağını Avrupa'da gerçekleştirilen Türkoloji çalışmalarından alarak kendi dil bilimsel, tarihsel ve yazınsal çalışmalarına yönelmiştir. Türkçülük düşüncesine bilimsel destek ve kaynak sağlayan bu çalışmalar, hareketin ilerlemesi adına önemli bir altyapı sağlamıştır. Ayrıca Türkçülük, Genç Osmanlılardan başlayarak İttihat ve Terakki'ye kadar uzanan süreçte siyaset içerisinde de güçlü bir yer edinmiştir.

Rusya'nın kendilerine uyguladıkları Ruslaştırma politikasını ve Panslavizm'i büyük tehditler olarak algılayan Türkistan Türkleri ise on sekizinci yüzyıldan itibaren İslâmî reform hareketleri ve Türkçülük alanında önemli çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Geleneksel eğitim metotlarını değiştirerek yerine Türk kültürünü ve İslâm'ı da geri planda bırakmayacak Batı bilimlerine uygun bir eğitim sistemi uygulamaya çalışmışlardır. Kimliklerini koruma düşüncesiyle milliyetçilik görüşlerini Türk ulusu üzerinden yürüten Türkistan Türkleri, Osmanlı Türkçüleri ile de yakın bir irtibata sahip olmuşlardır. Bu etkileşim imparatorluk içerisinde gerçekleştirilen Türkçülük çalışmalarına önemli katkılar sağlamıştır.

89 İlhan Darendelioğlu, *Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri*, İstanbul, 1956, s. 241-253.

90 Youssef M. Choueiri, *a.g.e.*, s. 374-375.

II. Meşrutiyet ile birlikten örgütlenen Türkçülük hareketi Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi önemli isimlerle "Turan" fikrini Osmanlı'ya taşımıştır. Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun Rusya karşısında olduğu düşünüldüğünde Türkistan Türkleri'nin Rus zulmünden kurtarılarak imparatorlukla birleşeceklerine dâir oluşan inanç, mitolojik bir anavatan düşüncesinin resmedildiği Turancılık düşüncesini beslemiştir. Ancak savaşın sonlarına doğru yaşanan gelişmeler Turancılığın etkisini azaltırken, bölgesel milliyetçiliğin gelişmesini sağlamıştır. Anadolu coğrafyasıyla sınırlı bir Türkçülük, Türkçülerin zihninde şekil bulmaya başlamıştır.

Anadolu'da başlayan Millî Mücadele döneminde de Türkçülük ve Turancılık gibi kavramlar terkedilerek Türk milliyetçiliği kavramı ön plana çıkmıştır. Türklerin kendi varlıklarını koruyabilecekleri ve sınırları belli olan bir devlete sahip olma düşüncesi içerisinde Türk milliyetçiliği gelişim göstermiştir. Millî Mücadele'nin ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisi ise Türk milliyetçiliği olmuştur. Anadolu Türklüğünü öne çıkaran Kemalist Türk milliyetçiliği, Batı sisteminin içerisinde yer alabilecek bir devlet inşası oluşturmaya çalışmıştır.

Kemalist Türk milliyetçiliğinin oturtmaya çalıştığı bu sistem, 1940'lı yıllarla birlikte aşınmaya başlamıştır.[91] Kültürel anlamda Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek ve Osman Yüksel Serdengeçti gibi isimlerin başlattığı, siyasal anlamda ise MHP'nin Türk milliyetçiliğini Türk-İslâm düşüncesi etrafında şekillendirmeye çalışması resmî Türk milliyetçiliğinden farklılaşmayı getirmiştir.

1950'li yıllardan itibaren Kıbrıs'taki Türklere karşı başlatılan baskılara Türkiye'de gösterilen tepkiler, 1974 yılında gerçekleştirilen Kıbrıs Barış Harekatı'na kadar uzanmıştır. İki kutuplu sistem içerisinde her iki blok liderinin de karşı çıkmasına rağmen Türkiye'nin gerçekleştirmiş olduğu bu hareket Ankara'nın gerektiği takdirde soydaşlarının yanında olacağını gösteren önemli bir mesaj olarak algılanmıştır.

1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla Kafkasya ve Orta Asya'da Türkiye ile etnik köken ve din bağı bulunan Azerbaycan, Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan ve Kırgızistan Devletleri ku-

91 Mehmet Karakaş, a.g.m., s. 74.

rulmuştur. Birkaç istisna dışında uzun yıllardır resmî politikalarda uygulanan statükoculuk ve Asya'ya sırtını dönme bu ülkelerin kurulmasıyla yerini Kafkasya ve Orta Asya'ya karşı merak ve keşfetme duygusuna bırakmıştır. Türk Dünyası'nı keşfetmek ve Türkiye modelini bölgeye sunmak, Türk milliyetçilerinin iki amacı olarak belirmiştir. İlk olarak Şubat 1992'de dönemin Başbakanı Süleyman Demirel'in kullandığı "Adriyatik'ten Çin Seddi'ne devasa Tük Dünyası" söylemi daha sonra birçok devlet adamı tarafından da kullanılmıştır. William Hale, yıllardır yürütülen statükoculuğun bir anda değişmesinin sebebini Türklerin kendilerine olan güvenlerini yeniden kazanmaları olarak yorumlamıştır. Özellikle cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte başlayan Batı sisteminin içerisinde kendisini kabul ettirme düşüncesi, yıllar boyunca sorunlu bir şekilde yürütülmüştür. Bundan dolayı yeni kurulan Türk Cumhuriyetleri, Türk milliyetçileri açısından büyük bir güven oluşturmuştur.

Ne var ki Kafkasya ve Orta Asya'nın bir strateji ve siyasî kültür hazinesi olarak hiç gündemde olmadığı bir ortamdan bir anda gündemin merkezine yerleşmesi psikolojik hazırlık sürecini engellemiştir. İlk aşamada gösterilen ânî, nostaljik ve duygusal tepkiler ve bu tepkilere dayalı ön hazırlığı olmayan beyanlar, rasyonel bir dış politika ilişkisini güçleştirmiştir. Orta Asya Ülkeleri'nden büyük ve karşılıksız kalan beklentiler dile getirilmiştir. Bu beklentiler hem Orta Asya ülkelerini hem de bölge üzerindeki kıtasal güçleri tedirgin etmiştir.[92]

Bu durumun en önemli nedenini cumhuriyet döneminde Orta Asya'nın ve Türk Dünyası'nın ihmâl edilmesi ve Türk elitist çevresinin Avrasya'yı dışlamasından dolayı bölgeyle ilgili analiz eksikliğinin varlığı oluşturmuştur. Sovyetler Birliği'nin dağılmasına hazırlıksız yakalanan Türkiye, uzun süre soğuk savaş mantığından kurtulamamıştır. Bölgeyle ilgili hazırlıksızlık Türk Dünyası'nın benzerliklerinin, farklılıklarının, ayrılıklarının, kuşkularının yeterince etüt edilememesine neden olmuştur. Bu durum da gerçekçi politikaların izlenememesine yol açmıştır. Ancak her şeye rağmen bu süreç 1990'lı yıllarla birlikte Türk dünyası ile ilgili daha yoğun bir çalışmanın gerçekleştirilmesini sağlamıştır.

92 Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, İstanbul, 2011, s. 487.

Türk milliyetçiliğini etkileyen en önemli faktörlerden biri de 1980'li yıllarla birlikte Türkiye'de faaliyetlerini artırmaya başlayan PKK terör örgütü olmuştur. Günümüze kadar gelen süreçte Türkiye'den beklentileri yahut endişeleri olan birçok devlet tarafından desteklenen PKK, özellikle son çeyrek asırda Irak ve Suriye'de yaşanan çatışmalardan oldukça yararlanmıştır. Gizli veya açık bir şekilde bu terör örgütünün birçok devlet tarafından silahlandırıldığı ve parasal destek gördüğünü ortaya çıkaran belgeler, Türkiye'ye karşı yürütülen dolaylı bir savaşı gözler önüne sermiştir. Terör örgütünün faaliyetlerinin yanında Batılı medya organları ve akademik yayınlarla Türk halkına bir beka sorunu olduğu fikrini yayan çalışmalar, uzun yıllar Türkiye'yi küresel politikalarda reflektif bir savunma içerisinde bırakmıştır.

Bu savunma hissi Türk milliyetçiliğinin düşünsel, sosyal, ideolojik ve kültürel anlamda bir arayış içerisinde olduğunu göstermektedir. Küresel politikada gerçekleşen olaylara karşı Türk milliyetçiliğinin gösterdiği anlık tepkiler, Türkiye'yi de dünya politikasında edilgen hale getirmektedir. Halbuki hala Türk milliyetçiliğinin uzanabileceği devasa bir alan mevcuttur.

İran Milliyetçiliği

Riad Domazeti

Giriş

Türkiye gibi on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarsından itibaren köklü değişikliklere uğrayan İran, modern dönemle birlikte çalkantılı bir süreç yaşadı. Modern dönem İran tarihi çok sayıda ideolojik arayış ve çekişmeye sahne olmuşsa da İran'ı köklü biçimde etkileyen olayların başında belki de 1979 yılındaki devrim gelmektedir. Bununla beraber, ülkede ulusal bir bilinç oluşturma ve ülke bütünlüğünü sağlama konusunda, İran ya da Fars milliyetçiliği ülke hafızasının güçlü dinamiklerinden biri olagelmiştir.

Bu makalede farklı etnik unsurlara, din ve mezhebe mensupların yaşadığı İran'da, 'İranlı' kimliğin oluşumu, inşa süreci ve içerdiği sınırları ele alınacaktır.

Ulusal kimlik her ne kadar modern çağın bir icadı olarak görülse de *Şâhnâme*'de[1] İran'a yapılan gönderme sayısı bini aşar ve destan başından sonuna İran ulusunun tarihî olarak okunabilir. Diğer bazı Ortadoğu halklarında olduğu gibi İranlılar arasında da kendi ulusal bilincini besleyen kökler modern çağların çok öncesine dayandırılmaktadır.[2] Bununla beraber, modern anlamda

1 Firdevsi, *Şehnâme*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2011.

2 Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil, İstanbul, 2009, s. 2.

İran'daki milliyetçi düşüncenin gelişmesini tetikleyen ana unsur yabancı askerî müdahaleler ve Batılıların ekonomik nüfuzu olmuştur.

Dolayısıyla İran milliyetçiliği, tarihi bir övünç unsuru olmaktan önce askerî yenilgiler, modernleşme, Batı taklitçiliği ve geri kalmışlığın yol açtığı bir arayış sonucu ortaya çıkmıştır. Bu dönemde diğer ideoloji ve düşünceler gibi milliyetçilik fikri de başlarda Batı karşısında geri kalmışlığın bir ilacı olarak sunulmuştur. Bu anlamda milliyetçi akımların ana amacı söz konusu sömürge sisteminden kurtulmak ve siyasal ve ekonomik bağımsızlık kazanmanın yanında bir kimlik ve devlet inşa sürecinin parçasını oluşturmuştur.

İran milliyetçiliği çeşitli formlarıyla modern İran kimliğini oluşturmada büyük ölçüde belirleyici olmuştur. İran, milliyetçiliğin yapısından dolayı toplumsal ve politik canlılığını korumaktadır. Youssef Choueiri'nin yaptığı tasnif, İran milliyetçiliğini anlamak için bir başlangıç noktası olabilir: *Laik milliyetçilik, hanedan milliyetçiliği* ve din temelli milliyetçilik ya da daha genel bir tanım olan *muhafazakâr milliyetçilik,*[3] konuyu anlama açısından yol gösterici olacaktır.

Bu çalışmada ele alınacak seküler, muhafazakâr ve hanedan milliyetçiliklerinin belli bir dereceye kadar aynı söylemler, aynı semboller ve düşünceler etrafında şekillense de belli bir süreden sonra farklı dallara ayrıştıklarını ve düşünsel ve pratik anlamda farklı pozisyonlarda durdukları görülür. Dolayısıyla bu anlamda söz konusu milliyetçi akımların aynı hedef ve amaç üzerinde ortaya çıksa da ilerleyen süreçte devletin niteliği, bürokrasinin yapısı, doğal kaynakların işletimi, yolsuzluk, yabancı ülkelerle iş birliği düzeyi ve kültüre yükledikleri anlam farklılıklar kendini göstermektedir.

Bununla birlikte bu ayırım keskin bir ayırım manasına da gelmemektedir. Her üç düşünce de birbirinin argümanlarını, kavramlarını ve katmanlarını kullanmıştır. Birbiri içinde girift ve iç içe geçmiş üç düşünce de tarihsel olaylardan ve gelişmelerden kendine pay ayırarak politik hakimiyetini sağlamaya çalışmıştır. Gerek dinî motifler gerekse İslâm öncesi Pers medeniyetinin sembolleri

3 Youssef M. Choueiri, *Ortadoğu Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İstanbul, 2011, s. 380-381.

ve Zerdüşt düşüncesinin ne miktarda kullanılması gerektiği konusunda aralarında ihtilaflar söz konusudur. Birçok kere İranlılar Şah ile İmam arasında kalırken; kâh muhafazakâr kâh laik milliyetçiler üstün gelebilmişlerdir. Bununla birlikte her iki taraf da zamanın şartlarına uygun bir şekilde esnek davranabilmişlerdir.[4]

İran'daki milliyetçilik konusunda yapılan çalışmalarda önemli bir mesele ise kavramların tanımı ve kullanımıdır. "Fars, Pers, İran, Laik, Hanedan ve Muhafazakâr" gibi değişik kavramlar etrafında yapılan çalışmaların tercihi, büyük ölçüde çalışmanın amacı ile şekillenmiştir. Bu çalışmada Fars veya Pers milliyetçiliği yerine İran milliyetçiliği başlığının tercih edilme nedeni ise İran milliyetçiliğinin daha geniş kapsamlı olması ve yukarıda bahsedilen tüm gruplarının ortak paydasını oluşturmasıdır. Fars milliyetçiliği ise dar anlamda Pan-İranizmi ya da diğer etnik grupları ve milletleri yadsıyan, hepsini Ârî ırkın bir parçası olarak gören ve İran topraklarının asıl sahibinin Farslar olduğunu ileri süren bir ideolojidir.[5]

İran Milliyetçiliğini Şekillendiren Faktörler ve Ortaya Çıkışı

Modern İran'ın kökenlerini 13. yüzyıldaki Moğol İlhanlı Hanedanlığı'na bağlayan bir iddia olmakla birlikte, kültürel ve politik kimliğinin kaynaşması için 16. yüzyılda Safevî Hanedanı'nın ortaya çıkmasına kadar beklemek gerekti. Şiilik, İranlılık kimliğini oluşturan ve kullanan Safevî Devleti yeni bölgesel birliği sağlamıştı. Safevî İmparatorluğu'nun 1722 yılında yıkılmasının ardından bölgede hâkimiyet kuran yeni yönetimler de söz konusu yapıyı diri tutup, bu güçlü etkiyi yeniden oluşturma yolunu benimsemişlerdir.[6]

İran'da milliyetçilik düşüncesinin gelişiminde modern dönem Batılılaşma süreci etkili olduğu kadar, yabancı ülkelerin İran'ı işgali ve ülkeyi yöneten hanedanlıkların beceriksizliğine karşı bir tepki olarak geliştiğini de görmek mümkündür. Kuzeyde Rus baskısı ve

4 Alam Saleh, "Iran's National Identity Problematic", *Sfera Politici*, S. 4 (170), 2012, s. 50-58.

5 Emre Bayır, "Fars Milliyetçiliğin Gelişimi ve Güney Azerbaycand'a Milli Direniş Hareketi", *İran Özel Avrasya Dosyası*, c. 5, S. 3, 1999, s. 104.

6 Choueiri, *a.g.e.*, s. 383.

Güney'de İngiltere'nin ekonomik ve siyasal imtiyazları modern İran milliyetçiliğinin ortaya çıkma fikrinin oluşmasında etkili olmuştur.

İran milliyetçiliğinin hangi şartlar ve etki altında ortaya çıktığı meselesi tarihçiler ve milliyetçilik konusunu çalışanlar arasında tartışma konusu olagelmiştir. Bununla beraber, Batılı düşüncelerin ülkeye nüfuz etmesinden önce Kaçarlar ile birlikte devletin merkezileşme süreci kapsamında ilk düşüncelerin başladığını söylemek mümkündür. Kaçar hanedanının yöneticileri ülkenin eski Pers ve Sâsânî geçmişini, modern dönemde bir 'devam söyleminin' geliştirilmesinde kullanmışlardır. Hatta İslâm öncesi Sâsânî İmparatorluğu'na dayanan ve İranlıların İslâm'ı kabul ettikten sonra dahi, Arapların ve özellikle Emevî Devleti'nin Arapçılık politikaları nedeniyle, ayırımcılığa uğradıklarını ve böylece 'Acemler' olarak İslâm içinde ayrı bir kimlik korumaya devam ettiklerine dair düşünce mevcuttur.[7] Bu kapsamda İran'da modern Avrupa tarzında ırkçı fikirlerin zemin bulmadan önce, İranlıların bizzat yarattıkları ayrı bir kimlik olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan İranlı etnik kimliğin çeşitli ölçülerde varlığını sürdürdüğü düşünülmelidir. Ortadoğu'da herhangi bir başka halkta İranlılar kadar güçlü tarih bilinci görülmez. Bu bilinç, ayrı bir halk olarak yaşanan yirmi beş asrı yücelten anıtsal mimari, resim, epik şiir, yazılı tarih ve müzikte ifadesini bulur.[8] Dolayısıyla İran milliyetçiliğinin etnik kökleri oldukça derinlerdedir ve bu anlamda milliyetçiliğin bir süreklilik ve kimlik sağladığı göz önünde bulundurulduğunda, İran'da milliyetçiliğin inşası zengin tarihsel kaynaklara dayandırılabilir.[9]

Dolayısıyla Batılı düşüncelerin zuhur etmesiyle birlikte başlayan dönemi, hızlı bir şekilde 'kuvveden fiile' İran milliyetçiliğinin somutlaştığı dönem olarak zikretmek gerekmektedir. Bu da büyük ölçüde Pehlevî Dönemi ile birlikte mümkün olmuştur.

İran'da milliyetçi düşüncenin nasıl ortaya çıktığı kadar hangi saikler ile bağlantılı olduğu meselesine gelince din, dil, tarih ve kültür ana olgular olarak öne çıkar. Modern İran milliyetçiliğinin oluş-

7 Fereshteh Davaran, *Continuity in Iranian Identity Resilience of a Cultural Heritage*, New York, 2010, s. 144.

8 Arthur Goldschmidt JR ve Lawrence Davidson, *Kısa Ortadoğu Tarihi*, çev. Aydemir Güler, İstanbul, 2011, s. 265.

9 Choueiri, *a.g.e.*, s. 384.

masında kültürel varlıklar arasında hem dinin hem de âdet ve geleneklere dayanan bir kültürün yardımcı olduğu görülür. Mesela eski İranlıların Zerdüşt dinî ritüelleri ve âdetleri canlandırma çabaları olduğu gibi, Zerdüşt yeni yılı olan Nevruz gibi kültürel ve dinî katmanlarını ön plana çıkararak İran, kimlik devamlılığını sağlayabilmiştir. Aynı şekilde Şiilik kimliği İran kimliğinin ve milliyetçiliğinin oluşmasında temel rol oynamıştır.

Bununla birlikte diğer bölge ülkelerine nazaran İran'da dinî milliyetçiliğin önemli bir faktör olduğunu belirtmek gerekir. Muhafazakâr milliyetçilik dini ön plana çıkarırken, laik milliyetçiler ise dili, hanedan milliyetçileri ise tarihle birlikte dili ön plana çıkarmışlardır.

Sonuç olarak modern anlamda İran'da milliyetçilik, sömürge ve ekonomik işgal ile bağlantılı olsa da ayı zamanda köklerinin İran'ın tarihi serüveni ile bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Zîra İslâmiyet'in kabulünden sonra bile Arap hâkimiyetini bir türlü sindirememiş İran, modern dönem ile birlikte Arapça kelimeleri ve kültürel etkilerini arındırma yoluna gitmiştir. Bunun yanında düşünsel bağlamda milliyetçiliği besleyen Firdevsî'nin *Şâhnâmesi* gibi eserler modern dönemde İranlı kimliğinin keşfedilmesini kolaylaştırmıştır.

Kavramlara gelince; milliyetçilik için kullanılan Farsça kelimeler "mihanî, vatanî ve millî"dir.[10] Kullanan milliyetçi gruba bağlı olarak değişen anlamlara sahip bu kelimelerde, efsanevî anlamlarını ifade etmek için mihan, vatan, hatta ümmet kelimeleri yaygın bir şekilde kullanılır. Klasik Fars edebiyatı ve folkloru bu gibi kullanımları zengin bir şekilde işlemiştir. Kaçar Dönemi ve Anayasal Meşrutiyet Dönemi'nde millet ve vatan kelimeleri vatanseverliğin konusu haline gelmiştir. Öyle ki şiir, siyasî hiciv, makale ve gazetelerde yoğun bir şekilde işlenmeye başlanmıştır.[11]

İran milliyetçiliğinde ilk dönem milliyetçi çerçeveyi ve kavramsal literatürü oluşturan yerli entelektüeller arasında şunları saymak mümkündür: Mirza Feth Ali Ahundzadeh (1812–1878), Mirza Taki Han Emir Kebir (1807–1852), Mirza Malkom Han (1833–1908),

10 Ali Gheissari, *Iranian intellectuals in the 20th Century*, Texas, 1998, s. 20.
11 *A.g.e.*, s. 20-21.

Mirza Hüseyin Han Sepahsalar (1826–1881) ve Mirza Abdurrahim Talibov (1834–1910).[12]

Farsça'nın Etkisi

Bölgesel bir ilişkiler ağının tarihsel devamlılığını sağlayan İran dili, edebiyatı ve şiiri, milliyetçiliğin modern gelişiminde hayati bir yer tutar.[13] Erken dönem İran milliyetçiliğinin oluşmasında dil önemli kurucu unsur olmuştur. Bu dönemde entelektüeller tarafından toprak ile dil bağlantısı ele alınmıştır. Toprak coğrafî geçmişi oluştururken, düşüncelerini aktarmak için dil kullanılıyordu. Zîra coğrafyayı anlatacak en iyi araç dildi.[14]

On dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde milliyetçi düşünürlerin idealleştirdikleri diğer bir mesele ise İran kültürünün ve dilinin saflaştırılmasıdır. Saflaştırma hareketinin temel iddiası klasik dönemi tekrar canlandırmaktır. Milliyetçi reformcular açısından eski köklere dönüş basitçe kültürel bütünlüğü ve ilerlemeyi sağlamaya yönelik bir adımdı. Bununla birlikte ilk hedef Batı etki ve kültürü değil, dil ve dine girmiş Arap unsurları idi.[15]

Milliyetçi etki ile on yıllar boyunca okullar, gazeteler ve kültürel ögeler sayesinde Farsça dili giderek büyütüldü. İran'ın kültürel sürekliliğinin en hayati faktörü ulusal kimliğe damgasını vurmuş olan Farsça dilidir. Altıncı yüzyıldan itibaren Ahamenişler tarafından kullanılan Farsça dili, İran'ın ayırt edici bir özelliği kabul edilir ve İran ulusal kimliği ve birliği ile iç içe geçmiş durumdadır. Modern dönem milliyetçiliğinde Fars dili İran milliyetçiliğinin geliştiği en önemli bağlamlardan birisi olmuştur.

Sir William Jone on sekizinci yüzyılda yaptığı çalışmalar ve araştırmalar neticesinde Farsların, Hintlerin ve Avrupalıların aynı kültürel ve dilsel kökten geldiğini iddia etmişti. O zamanki "dil bilimi" dilin kendisinin ırk ve soyları belirlemek için temel faktör ha-

12 *Intellectual Trends in Twentieth Century Iran: A Critical Survey*, ed. Negin Nabavi, Florida, 2003, s. 13.

13 Choueiri, *a.g.e.*, s. 384.

14 Firoozeh Kashani-Sabet, *Frontier Fictions Shaping The Iranian Nation, 1804-1946*, New Jersey, 1999, s. 41.

15 Gheissari, *a.g.e.*, s. 23.

line geldiğini, bir kan çizgisini temsil ettiğini söylüyordu. Jone'nin bu tür gözlemleri daha sonra Friedrich von Schlegel ve Franz Bopp tarafından da benimsenerek geliştirildi. Bunlar yalnızca modern dil biliminin temelini değil, daha da önemlisi kısa sürede Aryanizm olarak bilinen akımın temellerini attılar. Bu Hint-Avrupalılık ve beyaz üstünlük,[16] Arap Yarımadası çevresinde İslâm'a geçen ve Arapçayı kabul eden tüm halklar arasında İranlıları kendi dillerini ve kültürlerini koruyan tek ülke haline getiriyordu.[17]

Şiilik

İran topraklarını uzun müddet boyunca Türklerin yönetiminde olmasına rağmen, diğer bölge halklarından en ayırt edici faktör mezhepleri olmuştur. Zîra bu dönemde siyasî olarak Türklerin yönetiminde olmalarına rağmen mezhebî olarak İranlılarda Şiilik hâkim olmuştur. Şiîliğin bir devlet dini haline geldiği Safevî Devri, 1501'den 1760'a kadar sürmüştür. Düşünce ve bilim hayatındaki gelişmeler de dikkate alındığında, bugün İran'a atıfla anılan medeniyet mirasının önemli kısmının Safevî Devri'nin ürünü olduğuna şüphe yoktur.

İranlıların kimliğini diğer İslâmî kavimlerden farklı tutmalarının sebeplerinden birisi olan mezhepsel fark, modern dönem kimliğin oluşmasında önemli bir faktör haline gelmiştir. Dolayısıyla Şiilik, modern İran milliyetçiliğinin oluşmasında önemli ayırt edici unsurlardan biridir.

İran'da modern anlamda milliyetçilik fikrinin, aslında mollaların da katkısıyla oluşmuş bir kimlik olduğunu söylemek mümkündür. Zîra Rıza Han'ın katkılarıyla Pers kimliği, Şii İslâm anlayışı ve kısmen Batılılaşma fikri ile İran'da eklektik güçlü bir milliyetçi düşünce ortaya çıkarmıştır. Aşağıda da ele alınacağı gibi Şiilik faktörü özellikle muhafazakâr milliyetçiliğin oluşmasında temel teşkil etmiştir.

16 Alireza Asgharzadeh, *Iran and the Challenge of Diversity İslâmic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*, New York, 2007, s. 66.

17 Davaran, *a.g.e.*, s. 143-144.

Toprak ve Coğrafya

İran milliyetçiliğinin inşa sürecini tamamen bölgesel bağlamda ele alan araştırmacı ve tarihçiler de mevcuttur. Firoozeh Kashani-Sabet'e göre İran milliyetçiliği tamamen fizikî saikler ile gelişmiştir. Ona göre İran milliyetçiliği, bölgesel genişleme arzusunu içeren bir masal olarak ortaya çıkmıştır. Kashani-Sabet'e göre eski İran'ın özlemi içinde olanları, yeni kralları daha önceki imparatorların vârisleri olarak görüyorlardı. Yeniden dirilmeyi ve yeni bir Pers İmparatorluğu'nun oluşumunu hayal ettiler. İhtişamlı geçmişin nostaljisi vatansever tartışmanın da toprak ve coğrafyayı ön plana çıkardı. İran'ın sınırlarını korumakla ve bu arada zaman zaman onları genişletmekle meşgul olmak, bu tür istekleri de taşıyordu. İran'ın Kafkasya'daki toprakları, Bahreyn ve Herat üzerinde olan iddiaları İranlılara, kendi kimliğini şekillendiren topraklar hakkında bilgi edinme zorunluluğunu da beraberinde getirdi. Bu tür adımları desteklemek adına İranlı entelektüeller bilimsel çalışmalar yaptı. Yeni bilimsel bilgi ve teknoloji sayesinde yapılan çalışmaların, bir zamanlar İran'ı büyük bir imparatorluk haline getiren, 'uyuyan' yaratıcılığı onaracağına inanıyorlardı.[18]

Bu nedenle, İran'ın ulusa doğru yolculuk hikayesinin, İran için toprak kaybına neden olan 1804 yılında ilk Rus-Fars Savaşı ile başlamış olması rastlantı değildir. Bu yenilgi, ülkenin coğrafî çizgilerini değiştirdi ve politik reform ve vatanseverliği savunan metafizik (Vatan parasti) söylemi ateşledi. Aydınlar, ülkenin sorunlarının nedenlerini ve ülkenin siyasî panoramasını değiştiren devrimci alternatifler düşünmeye başladılar. Tıpkı coğrafî sınırlar tehlikede olduğu gibi ülke ekonomisinin de yabancı etkisinde olması olumsuzdu. Yabancı malların akını, yerli pazara rekâbet imkânı sağladı; ekonomik öz yeterlilik, özgürlük ve vatanseverliği benimseyen yeni bir politik söylem hazırladı.[19]

Millî Tarih Yazımı

Modern ulus devletlerin inşa edilme sürecinin en önemli meselelerinden bir tanesi olan millî tarih yazımı İran'da da benzer sü-

18 Kashani-Sabet, *a.g.e.*, s. 4.
19 Kashani-Sabet, *a.g.e.*, s.4.

reçlerden geçmiştir. Rıza Şah gücünü pekiştirip, ülkede daha otoriter birisi haline gelince entelektüel ve kültürel çalışmalar da aynı şekilde daha da arttı. Tarih yazımı konusunda Abbas İkbal ve Muhammed Ali Furugi gibi tanınmış figürler devlet destekli ders kitaplarına ve geçmişin ihtişamını öne çıkaran milliyetçi seslere odaklandı. 1930'lu yıllarda Rıza Şah'ın devlet destekli resmî tarih yazımını destekleyen en önemli figürlerden bir diğeri Ahmet Kesrevi idi.[20]

Bu dönemde kültürel bir kalkınma ve uyanış söz konusudur. Bu anlamda İranlı aydınların milliyetçiliğe katkısı tarih yazıcılığı üzerinden yoğunlaştı. Ulusu kalkındırma ve bir arada tutma düşüncesiyle Kaçar Dönemi'ndeki entelektüeller tarih yazımına yoğunlaştı. Kaçar tarihçileri, çağdaş krallarıyla her zaman olmasa da eski İran İmparatorları ile büyülendi. Kaçar Dönemi'nde İran'ın toprak kaybetmesinden dolayı, her zaman kahramanlarıyla övünemedikleri için daha önceki kralların parlak geçmişini dile getirdiler. Bu döneme ilişkin önemli eserler arasında zikredilmesi gereken Muhammed Hüseyin Furuki'nin *Tarih-i Salatin-i Sasani* (Sasani Kralları Tarihi) ve Mirza Han Kirmani'nin *Âyîne-i Sikenderî*'dir.[21] Kirmânî tarih ile ilgili şunu söylemektedir:

Tarihini, ilerlemesini ve çöküş araçlarını bilmeyen bir ulus, babasını ve atalarını tanımayan bir çocuk gibidir.[22]

İran'da gerek entelektüellerin yazdıkları metinlerde gerekse devletin okuttuğu ders kitaplarında İran milliyetçiliği ile Şiilik arasında bir bağ bulmak mümkündür. Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinden modern dönemde Muhammed Furugi'nin metinlerine kadar Hz. Ali başta olmak üzere Hz. Hüseyin ve Hz. Fatıma figürleri belli ölçüde İran ve Fars halkı ile özdeşleştirilmiştir. Bu noktada laik, hanedan veya muhafazakâr milliyetçiliklerde de fazla bir fark yoktur. Nitekim Pehlevî Dönemi'nde oluşturulan ders kitaplarında somutlaştırılmış bu figürleri bulmak mümkündür. İran entelektüellerinin ve İran edebiyatının birçok eserinde eklektik bir şekilde dinî figürler

20 Touraj Darye, *The Oxford Handbook of Iranian History*, New York, 2012, s. 352.

21 Mehmet Kanar, "Şâhnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 38, İstanbul, 2010, s. 126.

22 Kashani-Sabet, *a.g.e.*, s. 45.

ile İran kimliği mezcedilmiştir. Bu noktada özellikle Ali Şeriati'nin yazdıkları da bu tabloyu tamamlamaktadır.

Ulus inşa sürecinde diğer ülkelerde de olduğu gibi en klasik ve en sık başvurulan yol millî tarih yazımıdır. Batılı tarih anlatımının İslâmiyet öncesi imparatorluk geçmişi üzerine anlattıkları esas alınarak, Ahamenişler üzerinde yoğunlaştılar ve hatta Herodot tarihinden esinlenerek kraliyetin demokrasi üzerindeki hâkimiyeti meşrulaştırılmaya çalışıldı.[23]

Yabancı Hâkimiyetin Etkisi

Kaçar Dönemi'nde milliyetçiliğin yükselişi devletin, ordunun ve bürokrasinin merkezileşmesiyle bir yandan yükselirken, diğer yandan en büyük etken yabancı hâkimiyeti ve etkisi olmuştur. İran milliyetçiliği üzerinde Batı etkisi iki yönlü olmuştur. Birincisi, Avrupa kültürü ve düşüncesini örnek alarak etkilenmesi ve belli ölçüde içselleştirmesi. Bu anlamda özellikle eğitim alanındaki tesirinden bahsetmek mümkündür. Bu dönemde İran'da onlarca Fransız, Amerikan, İngiliz ve Alman okulları açılmıştır. Yüzlerce İranlı genç Avrupa'ya eğitime gitmiş ve Avrupa dillerinden çok sayıda eser Farsçaya kazandırılmıştı. İkincisi, işgal ve sömürge aracılığıyla, İran milliyetçiliği de Batılı milliyetçilik fikrinden doğrudan etkilenmiştir. 1870-1914 yılları arasında Batı ile gelişen bağımlılık ilişkisi, askeriyenin yanında, İran kaynaklarını, yollarını, telgrafını, kamusal ve özel okullarını, madenlerini ve İran'ın millî bankasını kuracak bir tekelin Baron de Reuter'e verilmesinin yanında; İran'ın tütün satış, üretim ve ihrâcat imtiyazının İngiliz şirketlerine verilmesi üzerine giderek tırmanan bir tepki ortaya çıkmıştır. Esnafın ve mollaların başlattığı tütün boykotu ve direnci, İran'daki milliyetçilerin bilmeyerek de olsa duygularını somutlaştıran olaylar olmuştu. Bu hareket ileride anayasacı bir hareketin gelişmesine de sebebiyet verecektir.

İran tarihine baktığımız zaman aslında milliyetçiliğin daha ziyade bir tepki olarak geliştiğini ve zaman içinde olgunlaştığını fark etmek mümkündür. İran'ın Batı devletleriyle olan münasebetleri ve Rusya işgali sonrasında, ekonomik imtiyazların verilmesi hal-

23 Choueiri, *a.g.e.*, s. 389.

kın tepkisini çekerek milliyetçi düşüncelerin olgunlaşmasını başladıttığını görmek mümkündür. Yabancı olarak görülen hükümete, kurumlara ve hatta bireylere dönük ortak direniş, milliyetçi hareketlerin gelişmesini sağlamıştır.[24]

Oryantalist Çalışmalar

1994 yılında Mustafa Veziri yayınladığı *Iran as Imagined Nation* kitabında İran'ın millî kimliğinin çarpık, önyargılı ve modern tarihsel bir vizyona dayalı olduğunu savundu. O, İran kimliğinin Avrupa milliyetçiliğinden ve Batı oryantalizminden etkilendiğini iddia etti. Batı'dan İran'a yansıyan fikirlerin, belirli bir çeşit *Aryanist milliyetçiliğe* ve sahte bir ulusal tarihin inşa edilmesine neden olduğunu söyledi. Ona göre İranlılık fikri ve edebiyatı Batı bilim adamlarının filolojik ve arkeolojik bulgularıyla desteklendi. Oryantalistler, İran milliyetçilerine münhasır olmayan ve tarih öncesi bir tarih yaratmak için 'hanedan bağlantısını öne çıkardı. Daha da ileri giden Veziri, Avrupalı bilginlerin keşfinden önce İran ve Fars kavramlarının pek bir anlam taşımadığını iddia etmektedir.[25]

Arkeolojik Çalışmaların Etkisi

On dokuzuncu yüzyılda milliyetçilik namına önemli bir diğer gelişme ise arkeolojik çalışmaların başlamasıdır. Toprak ve tarih ihtişamını keşfetme misyonuyla bu çalışmalar özellikle Batılı kâşifler için önemli bir ilgi alanı oldu. Fransız Yüzbaşı Truilhier, 'Gardane Misyonu' adında bir proje ile, antik Pers kalıntılarını araştırırken; İran'da en değerli keşifleri *Aşamanid Yazıtları*'nı keşfeden Sir Henry Rawlinson yapmıştır. Anayasal Meşrutiyette etkili olacak isimlerden Muhammed Nasir Fursat ed-Devleh Şirazi eski Pers kalıntılarını araştıran önemli bir isimdir. Fursat kendi çalışmasında Irak, Horasan, Taberistan, Fars, Azerbaycan ve Kirman'ı içine alan, İran'ı geniş krallık, "Memalikati Vasi" olarak tanımlamaktadır.[26]

24 Arthur Goldschmidt JR ve Lawrence Davidson, *a.g.e.*, s. 247; ayrıca bak: Mostafa Vaziri, *Iran As Imagined Nation*, Gorgias Press, New Jersey 2013.

25 Rasmus Christian Elling, *Minorities in Iran Nationalism and Ethnicity after Khomeini*, New York, 2013, s. 163-164.

26 Kashani-Sabet, *a.g.e.*, s. 43-44.

1800'lü yılların yarısından itibaren kazı çalışmaları ve arkeolojik buluşlar ciddî oranda artış gösterdi. Rawlinson çıkarttığı çivi yazıtlarına ve klasik metinlere dayanarak antik İran'ın ilk modern tarihini yazdı. Med İmparatorluğu'ndan Sâsânî Dönemi'ne kadarki dönemi kapsayan eserin ismini *Antik Doğu Dünyasının Yedi Muhteşem Hükümdarlığı** (The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World) olarak koydu. Böylece İran'da eski kültür ve geleneklere ilgi ve alaka giderek arttı. Antik çağlara olan ilgiyi göstermek için Kaçar Şahları'ndan Nasıruddin Şah Tahran'daki saraylarından birinde müze inşa etti.[27]

Firdevsî'nin *Şâhnâmesi*

İranlı entelektüellerin ve düşünürlerin birçoğu Modern İran milliyetçiliği ile ilgili savundukları fikirlerin temel zeminini Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinden (Krallar Kitabı) almaktadır. Farsça dilinin en büyük edebî anıtı olan eser, sözlü ve yazılı geleneklerden altmış binden fazla kafiyeli beyitten derlenmiş ve dünyanın yaratılışından Arap fetihlerine dek İran hükümdarı ve kahramanlarının efsanevî tarihini anlatmaktadır. Firdevsî otuz beş yıl boyunca İran'ın İslâm öncesi tarihinin bin yılını Pehlevî metinlerini ve halkın sözlü kültürünü derlemiştir. Firdevsî'nin amacı Arap hâkimiyetinden önceki İran kültürünü canlandırmaktı.[28]

Firdevsî Müslüman olmasına rağmen, kitabının asıl amacı İslâm öncesi İran'ın geçmişini yüceltmekti. Kitapta, İran'ın ihtişamlı medeniyetinin barbar Arapların işgali ile sonlandığını iddia eder. Eserinde ayrıca bilinçli olarak saf Pers kelimelerini kullanarak Arap kökenli kelimelerinden kaçınır. Bu bağlamda kitap, İran'ın kültürel kimliğinin merkezindeki temel açmazını mükemmel bir şekilde özetlemektedir.[29]

---

* The Seven Great Monarchies Of The Ancient Eastern World, George Rawlinson, Public Domain Books, 2009.

27 Kamyar Abdi, "Nationalism, Politics, and The Development of Archaeology in Iran", *American Journal of Archaeology*, c. 105, S. 1, 2001, s. 51-76.

28 Mark Bradley, *Iran and Christianity Historical Identity and Present Relevance*, New York, 2008, s. 29.

29 Asgharzadeh, *a.g.e.*, s. 59.

Şâhnâme'nin dışında Pers milliyetçiliği için önemli bir diğer eser ise *Avesta* kitabıdır. *Avesta*, Zerdüştlüğün kutsal kitabıdır.[30] Avesta'nın İslâm öncesinde yazıldığına inanılmaktadır.[31] Özellikle Avrupalı yazarlar tarafından öne çıkarılan bu eser İran'ın Ârî ırkından olduğunu ispatlamak için on sekizinci yüzyılda Avrupalılar tarafından başvurulan ana kaynak olmuştur. Laik milliyetçiliğin temellerinin bu eserler üzerinden inşa edildiği görülür. *Şâhnâme* ve *Avesta* sadece taşıdığı tarihsel önem ve dil bakımından değil, bugün için de büyük önem arz etmektedir. Aşağıda bu durum tarihsel süreç ve dönemler ele alınarak incelenecektir.

Kaçar Dönemi

İlk milliyetçi akımların doğduğu Kaçarların (1794-1925) erken döneminde, bir İran milliyetçiliği fikrinden bahsetmek zordur. Zîra Kaçar Hanedanı Türk kökenli bir kasaba olan Tahran'da büyüyen ve ülkeyi yöneten bir ailedir. Bununla birlikte Kaçar Dönemi'nin ortalarından itibaren toplumsal, ekonomik, askerî ve eğitimdeki reformlar milliyetçi zeminin doğmasına sebebiyet vermiştir.

Merkezi bürokrasiden yoksun Kaçarlar yerel düzeyde ileri gelenlere, diğer bir deyişle aşîret reislerine, ruhanî liderlere, büyük tüccarlara ve büyük toprak ağlarına güvenirlerdi. İster şehir olsun ister köy ya da aşîret bölgesi, çoğu yörelerde oranın seçkinleri bir yandan merkezle bağlantı kurar, diğer yandan da kendi güç kaynaklarının keyfini sürerlerdi.[32]

1796 yılında Aka Muhammed Han kendisini kralların kralı (Şehinşah) olarak ilan etti. Onun vefatının ardından gelen Feth Ali Şah otuz yedi yıllık yönetimi, Avrupa'nın kültürü ve tesirinin arttığı bir döneme tekabül ediyor. Fethi Ali Şah kendi döneminden bir süre önce yayın hayatına giren *Encyclopedia Britannica* gibi eserlere hayranlık duyuyordu. Onun egemenliğindeki İran topraklarında eğitim ve kültür Avrupa tarzını örnek almaya başladı.[33]

30 *A.g.e.*, s. 5-6.
31 *A.g.e.*, s. 55.
32 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 20.
33 Richard Foltz, *Iran in World History*, New York, 2016, s. 97.

Kaçarlar aynı zamanda İranlıların İslâmiyet'ten önceki düşüncelerinden de yararlandılar. *Şâhnâme*'nin toplu okumalarını destekliyorlardı, hatta hükümdarlığın adını destanda sözü edilen efsanevi Kayan Hanedanlığı olarak değiştirmişlerdi.[34] Saraylarını Ahameniş ve Sâsânî motifleriyle süslemişlerdi.

Kaçar Hanedanları'nın merkezileşme adımlarına rağmen İran-Rus Savaşları'ndan sonra dikte edilen 1813 ve 1828 Gülistan ve Türkmençay Antlaşmaları, 1856 Anglo-İran Savaşı ve adaletsiz Paris Antlaşması (1857) sonrasında İran bağımsızlığını tamamen yitirmiş ve Aglo-Rus güç mücadelesinin dövüş arenasına dönüşmüştür. Bu gelişmeler aydınlar arasında daha milliyetçi çizginin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Kaçar monarşisine karşı ulema, tüccar ve zanaatkarların muhalefeti Batı yanlısı küçük bir entelektüel zümre ve İslâmî reformist düşünürler tarafından desteklendi. Gizli cemiyetler, yayınlar ve geniş çaplı bir mektup yazma kampanyası aracılıyla da öfkeyi artırdılar ve tütün tekeline karşı bir direniş oluşmasına yardım ettiler. Bu koalisyon, dinî kurumların yüz yıllık düşmanlığı ile orta sınıf tüccar, zanaatkâr, memur ve entelektüellerin muhalefetini ve bir anlamda 'milli' direnci oluşturdu.[35]

1906-1911 Anayasa Hareketi

Kaçar Hanedanlığı Dönemi'nde yabancılara tanınan askerî ve ekonomik imtiyazlara karşı rahatsız olan İranlılar, hükümdarların keyfî davranışlarına sınır koyacak çözümün bir anayasa ve meşrutî idare olduğunu düşünüyorlardı.[36] Kısa zamanda hedeflerine ulaşan vatan severler, hükümetin temsilî bir Meclis tarafından denetleneceği Batı tipi bir anayasayı kabul etti. 1906 yılında meclis açıldıysa da 1909 yılına gelindiğinde Meclisin çalışmasına rağmen, İran milliyetçilerinin üç yıl önce sahip olduğu coşkulu halk desteği artık yoktu. Dolayısıyla meclis adeta iç tartışmalara gömüldü ve hiçbir şey yapamadı.[37]

34 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 25.
35 İra M. Lapidus, *İslam Toplumlan Tarihi*, çev. Yasin Aktay, c. 2, İstanbul, 2018, s. 42.
36 *A.g.e.*, s. 266-267.
37 *A.g.e.*, s. 267-268.

Meşrutiyet devrimi ile o güne değin aşîret mensubiyetine dayanan toplumsal kimlik tasfiye edilirken, İran Coğrafyası'nda varlıklarını sürdüren millî kimlikler ön plana çıkmaya başlamıştı. Meşrutiyet devriminden önce köy, kent ve kabile kimliği taşıyan toplum hızla millî kimlik bilincine doğru evirilmeye başladı. Farslık anlamında İranlılık, Azerbaycanlılık ve bir ölçüde Kürtlük olarak siyasal kimlikler bu aşamada ortaya çıkmışlardır.[38]

Anayasal Meşrutiyet veya Laik Meşrutiyette İran milliyetçiliği herhangi bir dinî veya etnik üstünlüğü olmadan İran'ın ulusal bölgesel sınırları fikrine dayanıyordu. Buna rağmen İran milliyetçileri ülkede artmakta olan etnik bölünmeye giden bir ulus anlayışına karşı direndi. Anayasal meşrutiyet sürecindeki sözcüleri ülke birliğini vurgulamışlarsa da belirgin bir şekilde Fars ve Şiî karakter empoze edildi.[39]

Anayasal devrim genel olarak İran'ın iç meselelerinde Avrupalıların işgaliyle siyasî bilinçleri uyandırılan vatanseverler, ulemâ sınıfı ve çarşı esnafı tarafından yönetilen milliyetçi-dinî karaktere sahip bir hareket olarak algılanmıştı. Bununla birlikte Browne, anayasalcı hareketin "Persler için Pers" fikrine dayanan bir hareket olduğunu vurgulamıştır.[40] Meşrutiyet devrinde İran'da "İran milliyetçiliği" fikrinin temelleri gelişmiş, İranlılık için kök ve tarih referansları kullanılması, bu dönemin sonunda başlamıştır.

Pehlevî Dönemi ve Hanedan Milliyetçiliği

Rıza Şah Pehlevî 1925-1941 yılları arasında iktidarda kalmıştır. Bu süreç içerisinde onun iktidarını "milliyetçi, anti-komünist, reformist ve seküler" bir yönetim tarzı olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Kurduğu hanedana koyduğu "Pehlevî" adı eski Pers kabilelerinden birinin adıdır. Bu durum Şah'ın milliyetçi tutumunun en acık göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir.[41]

Rıza Pehlevî, anayasal monarşinin 1922 yılında çökmesi ve 1924 yılına kadar ülkede yaşanan anarşi sonucunda yükselmişti.

38 Bayır, *a.g.e.*, s. 91.

39 Kashani-Sabet, *a.g.e.*, s. 103.

40 Mangol Bayat, *Iran's First Revolution Shi'ism And The Constitutional Revolution of 1905-1909*, New York, 1991, s. 3.

41 Ercan Çitlioğlu, *a.g.e.*, s. 29.

Kazak Tugayı'nda bir subay olan Rıza Şah, ordunun ve Savunma Bakanlığı'nın başındaydı. Şah İran'da etkisiz siyasal sistemden faydalanarak kısa sürede asker ve polis üzerindeki etkisini arttırdı. Kısa zamanda kabilevî ve etnik ayrılıkçı unsurlar üzerine giderek, önce kabileler üzerinden gidip Kürt ve Arap bölgelerindeki isyancıları etkisiz hale getirerek, güçlü bir merkezi yapılanmanın temellerini attı.

İran milliyetçiliğinin kurumsallaşması yolunda Rıza Şah ülkede bir yanda yabancı etkinliğini azaltmaya çalışırken, diğer yandan kendisinin merkezde olduğu millî politika ve vatanseverliği ön plana çıkarttı. Bu politikalara karşı çıkacak insanlarla uzlaşma yerine onları imha etme yoluna gitmeye niyetli idi. Zira Şah İran'ın geleceğini ve kaderini bu politikalara bağlıyordu. Devleti ekonomik olarak modernleşme, kültürel olarak Batılılaşmayı hedef alan ve programını otoriter bir yönetim altında işleyecek, milliyetçi ideolojik terimlerle tanımladı. Bunun için devletin tüm kabilevî topluluklar, hatta zamanla, ulema üzerindeki kontrolü de ele geçirmesi gerekecektir.[42]

Dağınık ve başıbozuk kabile ve aşîretlerin varlığı devletin merkezi otoritesinin işlevsel bir hale gelmesine engel teşkil ediyordu. Bu konuda önemli başarı yakalayan Rıza Şah, Atatürk'ün Türkiye'de inşa ettiği kimlikten Nazi Almanyası'na kadar değişik kişilerden etkilenerek, İran'a ulusal bir kimlik inşa etmeye çalıştı.

Pehlevîlerin geliştirdikleri milliyetçilik Choueiri tarafından "Hanedan Milliyetçiliği" olarak tanımlanmıştır. Rıza Şah milliyetçilik projesinin kararlı biçimde uygulanması için "Ulus-Devlet" olma amacına yönelik kendi hanedanlığı çevresinde özel bir fonksiyon üstlenmişti. Böylece İran milliyetçiliği algısı giderek hanedan odaklı bir görüş halini almış ve ulus-devlet yapısının hanedanlığın devamıyla mümkün olacağı yönündeki fikirler hâkim olmuştu.[43]

Aralık 1925'de Rıza resmen Şah oldu ve resmî bir törenle taç giydi. Aynı yıl Meclis milliyetçi bir ruhla, Müslüman ay takviminin yerine eski Pers güneş takvimi geçirmiş ve herkesin bir soyadı almasını zorunlu hale getirmişti. Şah Rıza da İslâm öncesi Fars dilinden gelen bir isim olan Pehlevî soyadını aldı.[44]

42 Lapidus, *a.g.e.*, s. 47.
43 Choueiri, *a.g.e.*, s. 388.
44 Goldschmidt JR ve Davidson, *a.g.e.*, s. 315.

Şah Pehlevîlik ile İran'ın İslâm öncesi geçmişini ön plana çıkartarak, özellikle Sâsânî ve Ahameniş Dönemleri'ni gündeme getirerek, Zerdüştlüğü İranlıların orijinal millî dinî olarak yüceltmek için kapsamlı bir çaba harcamıştı. Şah'ın temel öğretisi İran'ın eski ve esaslı bir millet olmasına rağmen Arap istilasının bu yüceliği kesintiye uğrattığı şeklindedir. Bunun için bu dönemde Zerdüştlüğü yücelten birçok çalışma yapıldı. 1920 yılından itibaren Mirzade-ye Eşki Zerdüştlüğe ve eski krallara övgü dolu *Diriliş* (Rastahaz) kitabı besteledi. Bu yönde yazan diğer önemli kişiler arasında ise Arif Kazvini ve İbrahim Purdavudi gibi isimler mevcuttur.[45]

Rıza Han İslâm öncesi mirasla ilgilenmekle birlikte, İslâmî mirastan kopuşu başaramadı. Halk Şiî müçtehitlere ve mollalara sadakatini sürdürdü. İslâmî gelenek ile mücadeleye giriştiğinde İran'ın İslâm öncesi mirasının hâlâ tebaa için canlılığını ve anlamını koruduğunu kabul ediyordu. Bu tarihsel bağ Sâsânî anıtlarının düzenlenmesi, Zerdüştlüğün resmî hoşgörüye mazhar olması ve Fars dilinin Arapça sözcüklerinden temizlenmesi gibi reform programlarını öne çıkardı. 1935'te Rıza ülkesinin adını "Persia"dan "İran"a (Aryanların ülkesi) çevirme kararı aldı. Bu simgesel değişiklikler ulusal gururu güçlendirmiş ve İran'ın İslâm ve Arap Dünyası ile mesafesini açmıştır.[46]

Rıza Şah Pehlevî'nin hanedan milliyetçiliğinin belli başlı hususiyetleri; Fars şovenizmi, Şah'ın şahsına sadakat, vatandaşların depolitize edilmesi ve İslâm öncesi İran tarihinin yüceltilmesi idi.[47]

Pehlevî Dönemi'nde sadece siyasal alanda değil edebiyat ve kültürel alanında da milliyetçilik yoğun olarak işlendi. Yeni Fars şiirinin güçlenmesi; romanlar ve edebî eleştirilerin nitelik ve niceliğinde iyileşmeler; ciddî bir film sanayinin doğuşu; çocuk edebiyatı, kısa hikaye ve şiirin yaygınlaşması; İran tarihi, felsefesi ve edebiyatı üzerine türlü özgün araştırmaların yayımı ortaya konuldu.[48]

Rıza Şah kamuoyuna ulusal bilinci daha iyi aşılamak için kültür örgütleri de kurmuştur. Fransız Akademisi'ni örnek alan Fer-

45 Abdi, a.g.m., s. 51-76.

46 Goldschmidt JR ve Davidson, *a.g.e.*, s. 316.

47 Mehrzad Boroujerdi, *İran Entelektüelleri ve Batı*, çev. Fethi Gedikli, İstanbul, 2001, s. 59.

48 *A.g.e.*, s. 79.

hengistan (Kültür Akademisi), Kültürel Varlıkları Koruma Derneği, Coğrafya Komisyonu ve *İran-i Bastan* (eski İran) dergisi *İttilaat* (Haber) ve *Journal de Tehran* isimli gazeteler, bunların bazılarıdır.[49]

Bu dönemde millileştirme politikaları kapsamında Arapça, Türkçe ve Ermenice isimler silinip birçok yerin, bakanlığın ve kurumun ismi değişti. Güneybatıda yer alan Arabistan Bölgesi artık Huzistan oldu. Sultanabad yerini Arak, Bampur'un yerini İranşehr aldı. Ayrıca pek çok yere şahı çağrıştıran isimler verildi. Tabelalarda, mağaza önlerinde, işyerinin antentli kağıtlarında, hatta kartvizitlerde bile yalnızca Farsça kullanılması hükme bağlandı. Bu arada Kültür Akademisi idarî terimleri de Farsçalaştırdı. Örneğin, 'vilâyet' artık 'istan', 'vali' bundan sonra 'istandar' olmuştu. Polis, subay, ordu, askeri rütbeler ve para biriminin isimleri değişti. Kurulan yeni mahalle, sokak ve caddeler hem mimarî anlamda modernleştirildi hem de Şah, Pehlevî, Büyük Keyhüsrev, Firdevsî, Nadir ve Sipah gibi isimler ile adlandırıldı.[50]

Devlet müzesi, devlet kütüphanesi ve birçok anıtmezar inşa edildi. Anıt mezarlarda ulusal figürlerin 'gerçek Aryen' olduklarını bütün dünyaya kanıtlamak amacıyla bir dernek, kafataslarını özenle ölçmeye başladı. Ardından mimarlık, arkeoloji ve yargı dahil birçok alanında faaliyetler arttırıldı. Devletin Pehlevîleştirilmesi yönetimin ana politikalarıydı. Sadece isimlerde değil, ordu rütbelerinden mağazadaki isimlere kadar bu yönde politikalar takip edilmiştir.[51]

Şah, devleti askerî-bürokratik bir aygıta çevirip modern bir ulus devletin yönetim organlarının kurulmasını sağladı. Ama yine de milliyetçilik elit bir kesime özgü ideoloji olarak kaldı.[52] Şah döneminde yapılan reformların halktaki karşılığı farklı tezâhür ediyordu. Kimisine göre kalkınma, ulusal bütünlük ve çağdaşlaşma olarak görülürken, kimileri bunu 'yozlaşma' olarak tanımlıyordu.[53]

Rıza Şah, ülkenin gelişimine ve şekline kişisel damgasını vurmaya çalışırken, paradoksal olarak derin bir ayrılmaya gitti. Bir yanda

49 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 114.
50 *A.g.e.*, s. 119.
51 Ali M. Ansari, *Modern Iran The Pahlavis and After*, New York, 2007, s. 73.
52 Kamran Matin, *Recasting Iranian Modernity International Relations and Social Change*, New York, 2013, s. 70.
53 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 120.

Şah'a bağlı sadık etkili ve küçük bir zümre yükselirken, diğer yandan siyasi süreçlerden uzaklaştırılan farklı sosyal tabakadan ve kesimlerden siyasi ve toplumsal gruplar giderek büyüdü. Milliyetçilikten 'hanedan milliyetçiliğine' doğru ilerleyen Şah, kendisini dar bir toplumsal taban içinde konumlandırdı. Bu vatanseverlik mefhumu ulustan ziyade hanedana sadakati ifade ederdi. Şah bu anlamda askeri kurumları ve ekonomik kalkınmayı modernleşme ve hanedan milliyetçiliği ile özdeşleştirdi.[54]

Şahın bu milliyetçilik anlayışı araştırmacılar tarafından değişik şekillerde tanımlanmış ve teorik çerçevede açıklanmaya çalışmışlardır. Mesela, Kamran Metin Bonapartist otokrasi olarak tanımlamıştır.[55] Diğer yandan bazı araştırmacılar Şah'ın bu uygulamalarını şovenizm veya Hitlerin Nazizm anlayışı ile eş değer tutmuştur.

Yeri gelmişken, bu dönem Almanya ile ilişkilerin artması birçok açıdan Rıza Şah'ın işine yarıyordu. İngiltere ve Sovyetler Birliği'nin İran'ın iç işlerine olan etkisini dengeleyebilir düşüncesinin yanında, bir de Nazi Almanya'sının Aryan ideolojisini sahiplenmesinden kaynaklanan duygusal bir faktör vardı. On dokuzuncu yüzyıldan itibâren Alman araştırmacıları ve bilginleri 'İran' kelimesinin tam anlamıyla 'Aryanların Ülkesi' anlamına geldiğini kabul ederek, eski İran dili ve tarihi araştırmalarında hevesli hale geldiler.[56] Üstelik Avrupa'da öğrenim görmüş önde gelen birkaç İranlı, 'ırk' oluşumu bakımından İran'ın, Ortadoğu'nun geri kalanından çok, Kuzey Avrupa'nın İskandinav halklarıyla kültürel-psikolojik akrabalığı vardır, diyen Kont Gobineau gibi ırk kuramcılarından etkilenmişti. Dolayısıyla Batı ırkçılığı modern İran milliyetçiliğinin biçimlenmesinde etkili olmuştur.[57] Hitler döneminde Alman iş adamları ve danışmanlar adeta İran'a akın etti. Bu siyasî ve ekonomik yakınlaşma doğrudan milliyetçi düşünürlere de yansımıştır.[58]

İran, giderek Hitler'in Ârî ırk söylemine yakınlaşırken kendi siyasî, iktisadî ve mimarî yapılarının inşa ve yenilenmesi için Almanlardan yardım alıyordu. Alman mühendisler, İran devlet bina-

54 Ansari, *a.g.e.*, s. 71.
55 Matin, *a.g.e.*, s. 82.
56 Foltz, *a.g.e.*, s. 97.
57 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 114.
58 Goldschmidt JR ve Davidson, *a.g.e.*, s. 318.

larını, Pers ve Sâsânî Dönemi'ni hatırlatacak şekilde inşa ediyor ve Alman arkeologlar da Pers İmparatorluğu'nun ihyâsı düşüncesine yaptıkları kazı çalışmaları ile katkıda bulunuyorlardı.

Birçok araştırmacı baba Rıza Şah'ın Alman etkisinden dolayı, hanedan milliyetçiliğin ırkçı ve şovenist bir hal aldığını kabul ediyor. Üstelik Rıza Şah'ın baskıcı ve otoriter kişiliği yüzünden diğer tüm etnik unsurları asimile etmeye çalıştığı da görülmekteydi. İranlıların üstün bir ırk olduğunu ve İran'a gelen tüm kötülüklerin ya Araplardan ya da Türklerden kaynaklandığına dair meşhur tez daha güçlü bir şekilde savunulmayı sürdürdü.

Rıza Şah'ın döneminde yapılan reformlar ve atılan adımlarıyla, milliyetçiliği daha kurumsal hale getirmeyi ve halkı bu duygular sayesinde hem kendi tahtını korumayı hem de canlı bir ulus kurmayı hedeflediğini görmekteyiz. Pehlevî ailesine bağlı bürokrat, toprak sahibi, subay ve profesyonel bir sınıf oluşmuştu. Hanedan milliyetçiliğini destekleyen bu grupların bazıları Şah'ın politikalarının ülkenin yararına olduğuna inanan yurtsever İranlılardı. Her ülkede olduğu gibi bu tür anlayışlar, inşacı olduğu kadar aynı zamanda baskıcı rejimleri doğurmuştur.

Ara Dönem: Musaddık ve Milliyetçilik

Köklü bir soydan gelen Muhammed Musaddık, öğrenimini Avrupa'da görmüş ve Rıza Şah tarafından istifaya zorlanana dek devlet hizmetinde başarılı bir bürokrat olarak çalışmıştır. 1941'de siyaset sahnesine geri döndüğünde, öncelikle 'rüşvet almaz' bakan, sonra da Britanya mülkiyetindeki petrol şirketlerinin devleştirilme kampanyasını başlatan Ulusal Cephe önderi olarak isim yaptı. 1951 yılında başbakan seçilir seçilmez ilk iş olarak petrol endüstrisini devletleştirdi. Böylelikle Britanya ile İran arasında büyük bir uluslararası krizin patlak vermesine neden oldu.[59] Musaddık, Farisilik düşüncesine dayanmayan ve İran'a Almanya ve İngiltere üzerinden gelen Fars ırkçılığını değil, İran yurtseverliğini öne çıkarmıştı.[60]

59 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 22.

60 Yalçın Sankaya, "Nükleer Tartışmanın İran Milliyetçiliğine Etkileri", *ICANAS-38 Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler*, 10-15 Eylül 2007, c. 3, Ankara, 2011, s. 1188.

TUDEH'in 1940'ların sonundaki gerilemesi 1950'li yılların başlarında ortaya çıkan milliyetçi harekete fırsat yarattı. Hareketin başında 1906 Meşrutiyet Devrimi'nden beri ulusal politikada öne çıkmış isimlerden Muhammed Musaddık vardı. Musaddık savunduğu belli başlı iki davayla tanınıyordu: Yurt içinde katı bir anayasacılık ve yabancı egemenliğinden kurtulmayı güvence altına almak için yurtdışında da aynı ölçüde katı bir 'olumsuz denge' politikası. Musaddık geleneksel politikacıların 'olumlu denge' ve büyük devletlere 'taviz verme' gibi yanlış politikalarıyla İran'ın varlığını tehlikeye attıklarını ileri sürmüştü. Böyle bir politika başka devletlerin de eşit ayrıcalıklar talep etmelerine yol açarak ulusal egemenliği tehlikeye sokacaktır, diye uyarıyordu. Bu nedenle 1919 İngiliz-İran Antlaşması'nı ve hem Amerika hem de Sovyetler'le yapılan 1945-1946 petrol pazarlıklarını kınamıştı. Aynı gerekçelerle petrolün devletleştirilmesi davasına sarılarak hükümetin Anglo-Iranian Oil Company'ye el koyması gerektiğini iddia etti. İran'ın kendi petrol kaynaklarının üretiminde, satışında ve ihrâcatında tam denetimi elinde bulundurma hakkının vazgeçilmez olduğunda ısrarlıydı.[61]

Musaddık hareketi, Hanedan milliyetçiliğine karşı da daha mütevâzı bir milliyetçilik türü olarak ortaya çıktı. Halkla barışık ve halkın talep ve isteklerini somutlaştırıp, millileştirmişti. Aynı zamanda Şah'ın ve yakın entelektüel sınıfın İslâm karşıtı milliyetçiliğinden duyulan rahatsızlığından da destek gördü. Rıza Şah ilk başlarda milliyetçi ve cumhuriyetçi bir yöntem takip etmesine rağmen ilerleyen zamanlarda "Şehinşahlık" sistemini kurarak cumhuriyetçiliği lağvettiğini îlân etti. Aşîretler ve farklı etnik grupları baskı altına alarak hanedan milliyetçiliği dışındaki İran milliyetçiliğini zayıflatmaya çalıştı. Bu sebeple ülkede bulunan "demokratlar", "cumhuriyetçiler" ve "milliyetçiler" Şah'a karşı birleşip kendilerine "Millî Cephe" adını verdiler. İran siyasî tarihinde önemli bir yer tutan Millî Cephe özellikle Muhammed Musaddık öncülüğünde kurumsallaştı.

Musaddık, Şah'ın icraatlarına karşısında durarak parlamenter bir sistem savunuyordu. Kendisi Avrupa'da okuduğu için Britanya düşmanı olmasına rağmen, on dokuzuncu yüzyıl Britanya liberal

61 Ervand, *a.g.e.*, s. 150-151.

parlamenter hükümetinin hayranıydı. Aristokrat bir aileden gelmesine rağmen, Mussadık'ı destekleyenlerin çoğu orta sınıftı. Sosyalist dernek, parti ve emekçilerin Musaddık'ı desteklemelerinin temel sebebi ise petrolün millileştirilmesinden duydukları memnuniyetti.[62]

Musadık'ı destekleyen birçok din âlimi de bulunuyordu. Mesela, daha sonra kendisine karşı çıkacak Ayetullah Seyyid Kasım Kaşani ve Ayetullah Seyyid Mahmut Talekani gibi isimler bunlardandı. İran'da ulema sınıfı Musaddık'ı yabancı hâkimiyeti ve millîleştirme politikaları kapsamında destekliyordu. Bununla birlikte Musaddık'ın laik milliyetçiliğe bağlı olması İslâmcıları da rahatsız etmiyor değildi.

1953 yılında CIA tarafından MI6 destekli kurgulanan "Ajax Operasyonu" ile Şah yanlısı emekli General Fazlullah Zahidi, Musaddık'ı devirerek yönetime el koymuştur. Bu dönemden başlayarak İran, 1979 İslâm Devrimi'ne kadar Şah'ın mutlak kontrolünde kalmıştır.[63] 1953 Darbesi İran'da derin ve kalıcı bir miras bıraktı. Darbe, cumhuriyetçiliğin alıp başını gittiği bir çağda monarşinin meşruiyetini ciddî anlamda sarsmıştı. Bu darbe şahı İngilizlerle, Anglo-Iranian Oil Company ile ve emperyalist güçlerle özdeşleştirmişti. Aynı zamanda ordu da aynı emperyalist güçlerle, özellikle CIA ve MI6 ile bir tutulmaktaydı. Darbe, Ulusal Cephe'yi ve Tudeh Partisi'ni mahvetmişti. Bu yıkım, sonunda dinî muhalefetin doğmasına zemin oluşturdu. Diğer bir deyişle, darbe köktendinciliğinin milliyetçilik, sosyalizm ve liberalizmin yerine İslâmcılığın konmasına yardım etmişti.[64]

Hanedan Milliyetçiliğinin Sistematik Hale Gelmesi

İkinci Dünya Savaşı, tıpkı birincisinde olduğu gibi İran'ın Sovyetler Birliği (SSCB) ve İngilizler tarafından işgaline sahne olmuştur. Müttefiklerin, Rıza Şah'ın Alman yanlısı olduğuna ilişkin söylem ve inançları, savaşın kaderi acısından hayatî bir önem arz eden petrolü koruma amacıyla İran'ın bir kez daha işgale uğramasına neden olmuştur. Şah tahttan indirilerek Güney Afrika'ya sürgüne

62 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 152.
63 Çitlioğlu, *a.g.e.*, s. 30.
64 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 161.

gönderilmiş, yerine İngiliz yanlısı olarak bilinen oğlu Muhammed Rıza Pehlevî getirilmiştir. 1943 yılında gerçekleşen Tahran Konferansı'nda müttefik ülkeler savaş sonrası için İran'ın bağımsızlığını Tahran Deklarasyonu ile güvence altına almışlarsa da bu antlaşmaya rağmen Sovyetler, İran'ın kuzeybatısından çıkmak bir yana, bölgede sosyalist kimlikli iki özerk cumhuriyet kurdurarak etkinliğini pekiştirmiştir. Sovyetler Birliği İran'dan 1946 yılında petrol yatakları işletmesine dâir imtiyazlar elde ederek işgali sonlandırmış ancak ABD'nin İran yanlısı açık tutumu üzerine bu imtiyazlar yürürlük kazanmamıştır.[65]

Rıza Şah Pehlevî'nin başlattığı millîleştirme programı, oğul Muhammed tarafından daha da güçlenerek devam etti. Bu dönemde birçok sosyal program başlatıldı. Ordu, eğitim, ekonomi, bürokrasi, dış siyaset ve toplumsal hayatta değişik reformların yapıldığı bu dönemde Şah'ın en büyük programı "Ak Devrim" olmuştur.

1963'te başlatılan ve yirmi yıllık bir süreç içerisinde İran'ı ekonomik, sosyal ve siyasal anlamda dönüştürmeyi hedefleyen "Ak Devrim" isimli reform programının ana hedefleri kadınları özgürleştirmek, köylüler ile şehirlilerin hayat standartlarını eşit hale getirmek, adlî reform sağlamak, demokratikleştirme ve herkes için eğitim geliştirmekti.[66]

Şah kendisi de Batı eğitimi almış bir kişi olarak İran toplumunu kesin bir şekilde modernleştirmeyi amaçladığından, eğitim bu reformun en önemli unsurunu oluşturuyordu. Hızlı bir okullaşma sürecine giren İran'da, Ak Devrim ile birlikte eğitim kurumları üç kat arttı.[67] Batı etkisi ve Avrupa'da aldığı eğitimi sonucunda Avrupa tarzı milliyetçi fikirler tüm Ortadoğu'da olduğu gibi İran'da da ivme kazandı. Birçok eğitimli genç, özellikle başkentte fikirlerini çeşitli dergi ve gazetelerde dile getirmeye başladı. Zaman içinde bu fikirler daha geniş toplumsal gruplara yayıldı.

Özetle program, aristokrat ve ulema sınıfının halk üzerindeki etkisini azaltıp sarayın etkisinde ülkeyi modernleştirmek ve

65 Çitlioğlu, *a.g.e.*, s. 29.

66 Keith Watson, "The Shah's White Revolution-Education and Reform in Iran", *Comparative Education*, c. 12, S. 1, 1976, s. 23-36.

67 Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*, Cambridge, 2008, s. 134.

'Pehlevîleştirmek' fikri üzerinde inşa edilmişti.[68] Şah, Fransız tipi milliyetçilik anlayışını benimseyerek, eğitimdeki Arapça dil ve kültürü yerine Farsça merkezli bir eğitim sistemi benimsedi.[69] İran'ın milli ve ulusal birliğini sağlamak için eğitim sisteminin laikleştirilmesi ve modernleşmesi gerektiğine inanıyordu.

Muhammed Rıza Şah Pehlevi özellikle 'otantik kültüre' özel önem atfetti. Söz konusu kültürü ulusal birliğinin temellerini pekiştirme vasıtası olarak gördü. Buna göre İranlı kimliğini anlaşılır ve herkese açık hale getirmek için İran Yüksek Kültür ve Sanat Kurumu kurularak, entelektüel ve sanatsal yaratıcılığın İran kültürünü yeniden üretmesi hedeflendi. Amaç, Pers ulusal kültür mirasını daha geniş bir ölçekte yayarak, otantik kültürü teşvik etmekti. Dolayısıyla 1960'ların sonlarında ve 1970'lerde artan sayıda kültür festivali gerçekleşti. Festivallerin ortak amacı, İran kültürünün yayılmasını teşvik etmek, geçmişle aşinalık ve uzlaşma hissi geliştirmek ve Pers kültürel geçmişiyle gurur duygusu yaratmaktı; başka bir deyişle, otantik bir kültürü yaymak suretiyle ulusal birliğini geliştirmekti.[70] 'Köklere dönüş' ve 'geçmişin yeniden keşfi' gibi kavramlar kültürel popülerliğin bir tezâhürü olarak entelektüeller tarafından ulusal bilinci aşılamak için kullanıldı.[71]

Bununla da yetinilmeyip petrol gelirlerindeki patlama fırsat bilinerek, yeni Büyük Uygarlık daha da büyük bir tantanayla duyuruldu. İran'ın Büyük Uygarlık'ın eşiğinde olduğu, Ahameniş, Sâsânî ve Pers İmparatorlukları dâhil geçmiştekinden çok daha şanlı bir gelecek yaşayacağı, yaşam standartlarının kısa sürede Avrupa'dakini geride bırakacağı, hem kapitalizmden hem de komünizmden daha üstün bir yaşam biçimi süreceği, bir kuşak sonra ABD, Sovyetler Birliği, Japonya ve Çin'in ardından dünyanın beşinci büyük

68 Ali M. Ansari, "The Myth of the White Revolution: Mohammad Reza Shah, 'Modernization' and the Consolidation of Power", *Middle Eastern Studies*, S. 37/3, 2001, s. 1-24

69 Yasin Tamer, *Basic Changes In Iranian Education System Before And After İslâmic Revolution*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, School Of Social Sciences Of Middle East Technical University, 2010, s. 32-34.

70 Negin Nabavi, "The Discourse of "Authentic Culture" in Iran in the 1960s and 1970s", *Intellectual Trends in Twentieth Century Iran: A Critical Survey*, ed. Negin Nabavi, Florida, 2003, s. 95-97.

71 *A.g.e.*, s. 97.

ülkesi olacağı ilân ediliyordu.[72] Bu dönemde İran'ın ulusal kurumlarının ve kimliğinin gelişimi büyük ölçüde laik elitlerin baskın olduğunu bir süreçle yürütülmüştü.[73]

Muhammed Rıza geçmişe dikkat çekmek ve kendini bu gelenekle bağdaştırmak için Ekim 1971 yılında Persepolis'te Pers İmparatorluğu'nun iki bin beş yüzüncü kuruluş yıldönümünü kutlamıştı. Söz konusu törende dünyanın her yerinden hükümet yetkilileri davet edildi. Törene dokuz kral, üç prens, iki veliaht, on üç cumhurbaşkanı ve iki sultan ile onlarca başkan yardımcısı, dış işleri bakanı ve elçi katıldı.[74] Persepolis kutlamalarının, Muhammed Rıza Şah Pehlevî'nin, Kaçar ile başlayan ve Pehlevî dönemi ile devam eden millî kimliği inşa sürecinin kemâle ulaştığı yıl olduğunu söylemek mümkündür. İranlı kimliğin tamamlandığını îmâ eden bu olay, İran halkında kabul gördüğü gibi aynı zamanda muhafazakâr milliyetçiliğin ise en büyük kozlarından biri oldu. Büyük paraların harcandığı törenler halk tarafından kuşku ile karşılandı. Kısmen halka uzak olan bu figürler ve sembolleri, entelektüel sınıfın savunması zayıf kalınca Humeyni'nin bu harcamaları somut olarak eleştirmesi muhafazakâr milliyetçilere motivasyon kazandırdı.[75] Törenin ardından İran'da iç tartışmalar arttı. Halkın büyük çoğunluğu fakir ve zor koşullarda yaşarken, Şahın beş yüz milyon dolar mâliyetli bu şovuna şiddetli muhalefet başladı.[76]

Muhammed Rıza'nın tanımladığı hanedan milliyetçiliğinin en can alıcı noktası, ulusun dinî ve manevî sağlığında monarşinin önemini ortaya koymak olsa da,[77] zaman içinde yolsuzluğun artması ve adalet duygusunun tahrip edilmesinden dolayı halkın taleplerini karşılayamadı. Nitekim çok geçmeden sol, İslâmî ve milliyetçi akımlar sokak hâkimiyetini eline geçirmeye başladı ve 1979 yılında kaçınılmaz son gerçekleşti.

---

72 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 173.

73 David N. Yaghoubian, *Ethnicity, Identity, and the Development of Nationalism in Iran*, New York, 2014, s. 47-209.

74 Abdi, a.g.m., s. 51-76.

75 Afshin Marashi, *Nationalizing Iran: Culture, Power, and the State, 1870-1941*, California, 2003, s. 8.

76 Abdi, a.g.m., s. 51-76.

77 Choueiri, *a.g.e.*, s. 389.

Laik Milliyetçilik

Yirminci yüzyıl İran'ında milliyetçilik bir anlamda kitlesel seferberliğin itici gücüydü. Fakat laik seçkinlerin milliyetçiliği, içinde geleneksel duyguları ve dinî kimlikleri içine alan kitle milliyetçiliği ile aynı değildi. Milliyetçilik İran'daki hem teori hem de pratikte tartışmalı bir konsept olarak kaldı ve laik milliyetçilik, dinsel ve hanedan milliyetçilik formlarıyla yarıştı; her biri, İran toplumunun belirli bölümlerine çekici geldi.[78]

Laik milliyetçilik ise, Kaçar Dönemi ile birlikte başlayan ve özellikle Pehlevî Dönemi'nde uygulanan merkezîleşme, ulusal birlik ve modernleşme amaçlarını sağlayacak bir tür ideoloji olarak görüldü. İranlı entelektüellerin bir kısmı bu laik ve ırk temelli milliyetçilik biçimini benimsemişlerdi. İranlılık kimliğinin muğlaklığı ve bölgesel çeşitliliğe sahip çoğulcu İran kimliği bu yeni ideolojide açıkça "Pers" olarak görülüp, katı bir merkeziyetçi yaklaşımla karara bağlanmıştı. İran, 'içinde tek bir saf ırkın, tek bir kültürün ve tek bir tarihsel mirasın yarattığı uygarlığın homojen olarak bulunduğu bir ulus' olarak tanımlanmıştı.[79]

On dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan İran milliyetçiliği kavramı, Avrupalıların istediği gibi laik ve ırk temelli bir yapıya ziyadesiyle uygundu. Söz konusu etki, 1890'larda Mirza Ağa Han Kirmânî'nin yazılarında açıkça görülür. Kirmânî bir metninde şöyle yazmıştı:

Burada değindiğimiz çirkin Pers karakteri ağacının her bir dalının kökü Araplar tarafından dikilmiş ve meyveleri de Arap toplumlardan çıkmıştır. Perslerin bütün rezil alışkanlıkları ve gelenekleri ya Arap ulusunun mirası veya etkisiyle biçimlenmiş ya da Pers topraklarında yaşanan işgallerin sonucunda ortaya çıkmıştır.[80]

İran'da Laik milliyetçi isimler olarak nitelendirilebilecek aydınlar arasında Seyyid Hasan Takizâde (1878 –1970) öne çıkmaktadır. Takizâde Berlin'de ağırlıklı olarak Avrupa düşüncesini baz alan *Kaviyh* dergisini çıkarıyordu. Derginin kaleme aldığı editör yazılarında İran'da Avrupa medeniyetinin yayılması, İran ulusal bir-

78 Ansari, *a.g.e.*, s. 16.
79 Choueiri, *a.g.e.*, s. 385.
80 *A.g.e.*, s. 384.

liğini kurma ve Farsça dilini koruma ve saflaştırma gibi konuları işliyordu. Bu amaçlarını sağlamak için de Avrupa medeniyetini, eğitimini, bilimsel ve sanayi gelişimini koşulsuz bir şekilde benimsemek gerektiğini savunuyordu.[81] Kirmânî dışında laik milliyetçiliğin önemli isimler arasında Talibov Tebrizî ve Mirza Fethali Ahundzade gelmektedir.

Değişik gazete ve dergiler çıkaran bu entelektüellerin milliyetçi anlayışı genel olarak Ârî İran ırkına dönme olarak algılanmaktaydı. Bu nedenle bu tür entelektüellere "Garbzâde" adı verilmişti. Geliştirdikleri milliyetçi fikrin ana nitelikleri İslâm öncesi İran kültürüne ya da Safevî devlet anlayışına dayanıyordu. Belirgin bir şekilde İslâm ve Arap karşıtlığının yanında modern dönemde ve özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türk karşıtlığı da buna eklendi. Irk temelli bir milliyetçi anlayışı savunmaya devam ettiler.

Laik milliyetçiliğe katkıda bulunan kesimlerden biri de çok ilgisiz görünmesine rağmen İranlı Ermeniler'dir. Özellikle Kaçar Dönemi'nde etkili olan bazı Ermenilerin modern milliyetçiliğin kurumsallaşmasındaki rolü göz ardı edilemez. İranlı bir Ermeni olan Han Sehanian (1865-1953), Kaçar Dönemi'nde Kazak tugaylarında general iken özellikle 1905-1911 Anayasal Devrimi esnasında ve sonrasında, Kaçarlardan Pehlevî Dönemi'ne geçişte önemli şahıslardandır.[82]

Pehlevî Dönemi'nde statlarda yapılan şaşalı programlarında önemli görevler îfâ eden Sevak Sginian ile Hagob Hagobian (1908–92), İran milliyetçiliğinde öne çıkan başka isimlerdir. Lucik Moradiance de Modern İran eğitim sisteminde oldukça etkili olmuştur.[83]

Laik milliyetçi hareketler arasında Tudeh Partisi'nin sayılıp sayılmayacağı hâlen bir tartışma konusudur. Parti, sosyalist fikirleri savunmuşsa da kimi yönlerden tam bir İran milliyetçisi gibi davranmıştır. Örneğin, Tudeh Partisi de tıpkı milliyetçi partiler gibi, eski bir uygarlık olarak onu komşularından ayıran kültürel özellikleriyle İran'ın ulusal kimliğini öne çıkarmaktan çekinmemiştir. Bir yandan eski rejim ve önceki kuşakla alay ederken, diğer taraf-

81 Gheissari, *a.g.e.*, s. 40-41.
82 Yaghoubian, *a.g.e.*, s. 10-20.
83 Ayrıntılı bilgi için bkz.: *A.g.e.*, s. 168-208.

tan İslâmiyet öncesi İran'ın önemini vurgulamıştır. Nevruz günlerini kutlayan, antik İran'a övgüler dizen parti sözcüleri, Fars edebiyatı, özellikle de *Şahnâme* hakkında olumlu konuşmaktaydı. Ünlü tiyatro yazarı ve Tudeh'in kurucu üyesi Nuşin, destanı radikal bir metin olarak yeniden ilk yorumlayanlardan biriydi.[84]

Muhafazakâr Milliyetçilik

Musaddık tecrübesi, İran'da Şah'ın imajını zedelemiş, toplumdaki monarşi karşıtı duyguları güçlendirmiş, monarşi karşıtı olup farklı ideolojik ve sosyal kesimlerden gelenlerin ortak zemin bulmalarının önünü açmıştır. Bunların içinde muhtelif milliyetçi, İslâmcı ve sol gruplar vardı. Çoğu yoruma göre, 1979 Devrimi'ne giden süreçte toplumsal hareket anti-Amerikanizm, Şiîlik ve İran milliyetçiliğinin oluşturduğu üçlü sacayağına oturmuştur. Bunda da 1953 Musaddık Darbesi'nin rolü büyüktür.

Şahın dine ve dinî değerlere karşı saldırıları, ulema sınıfında ciddi tepkilere yol açmıştır. Şah'ın zorla yapmaya çalıştığı laikleşme adımları hem Şah'a hem de Şah'ın getirdiği tüm olumlu veya olumsuz yeniliklere karşı bir tavrın gelişmesine sebebiyet vermiştir. Bu anlamda muhafazakâr sınıf Şah'ın istediği yerine toplum değerlerini de esas alan bir milliyetçilik türünü geliştirmişti.

Muhafazakâr milliyetçiliğin İranlılık kimliği, dinî unsurları sahiplenmekle birlikte, yerli olması ve ümmetçilikten ziyade İranlılığı esas almasıyla dikkat çeker. Dînî veya muhafazakâr milliyetçilik İran'da diğer milliyetçi türleri gibi alt yapı zeminini, düşünce ve fikrî gelişimi itibariyle işgal karşıtlığından ve yerlilik ile modernleşme fikrini birleştirmesinden almaktadır. Burada dinî bir milliyetçiliği ortaya koyan en temel unsur ise Şiî kimliğidir. Şiîlik bu düşüncesinin ana bileşeni olup, İranlılık kimliğinin oluşmasında ve devamlılık göstermesinde temel rol oynamıştır.

Güçlü din adamları sınıfı, İran'da politik, ekonomik ve doğal olarak toplumsal ve kültürel gelişmeleri yakından takip etmiştir. Din adamları İngiltere ve Rusya'ya verilen siyasî ve ekonomik imtiyazlardan açıkça rahatsızlık duyuyordu. Bunun yanında mo-

84 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 150.

dem dönemde Pehlevî Hanedanı'nın uygulamaları ve benimsediği katı milliyetçi fikre karşıydılar. Diğer bölge ülkelerinden farklı olarak İran'daki din adamları politik mücadeleye girerek siyasal olarak devleti yönetme ve şekillendirmede açık bir şekilde daha cesur oldular. Dolayısıyla politik bir söylem geliştiren muhafazakâr sınıfın milliyetçilik nâmına fikirlerinin ilk somutlaştırılması 1906-1909 Meşrutiyet Devrimi'ne tekâbül etmektedir. Batıcı ve sol aydınlarla birlikte bir ittifak içinde olan mollalar zaman içinde onlardan da ayrışma gereği duymuşlardır.

Muhafazakâr milliyetçiliğin zemin bulduğu katmanlar ulema, çarşı esnafı, eğitimli genç muhafazakârlar ve işçi sınıfıydı. Erken dönem muhafazakâr literatür, genelde İslâmî literatürden doğdu. 1877 yılında İstanbul'da yayınlanan *Ahtar* dergisinin bir sayısında "Hubb-i Vatan" (vatan sevgisi) meselesi işlendi. Bu dönemden sonra yavaş yavaş Şiî inanç doktrini ile vatan sevgisi ve milliyetçilik arasında giderek artan bir irtibatın sağlandığı görülür.[85]

1951-1953 Musaddık Dönemi'nde petrolün millîleştirilmesi ve ardından bir operasyonla iktidardan düşürülmesi muhafazakâr veya dinî milliyetçiliğin somut olarak ortaya çıkmasına imkân hazırladı. Söz konusu somut olaylar üzerinden dinî milliyetçilik daha da zemin bulmuştur. Milliyetçi cephe mücadelesine gelenekçi seçmenleriyle katkı sağlayan Ayetullah Kâşânî tarafından ortaya atılan 'dini milliyetçilik' görüşü bu yolla yaygın bir sosyal taban oluşturdu. dinî milliyetçiliğin sosyal potansiyeli ancak 1979 yılında, hanedan milliyetçiliği bağlamındaki diğer ana milliyetçilik akımlarının çöküşüyle açıkça görünür hale gelmiştir.[86]

Pehlevî Dönemi'nde muhafazakâr milliyetçiliğin tepkisel olarak daha da artmasının diğer sebepleri Pehlevî yönetiminin ulemaya getirmiş olduğu kısıtlamalar ile alakalıdır. Eğitimin sekülerleşmesi, yargının modernleşmesi ve vakıfların yeniden düzenlenmesi gibi reformlar, ulemanın gücünü ve halk üzerindeki etkisini büyük ölçüde kırma amaçlıydı. Yabancı hâkimiyetin de etkisiyle kızgın olan ulema ön savunma refleksiyle, halktaki eşit olmayan ekonomik gelir dağılımının yarattığı hoşnutsuzluk sebebiyle artan öfkeyi arka-

85 Kashani ve Sabet, *a.g.e.*, s. 50.
86 Choueiri, *a.g.e.*, s. 388.

sına alarak, Pehlevî monarşisine karşı büyük bir muhalefet geliştirip gücünü pekiştirmeye devam etti.

1960-1970'li yıllarda Ali Şeriati, Celal el-Ahmet, Murtaza Mutahhari ve Mehdi Bazargan gibi entelektüeller İran milliyetçiliğin toplumda yapıcı bir rol oynayabileceği, İran ve İslâm kültürünün bir ürünü olduğunu ispatlamaya çalıştılar. Emperyalist Batı güçlerinin Ortadoğu'da yaymaya çalıştıkları tahrip edici ve bölücü milliyetçiliğe yenik düşmek yerine, İranlılar yeni bir milliyetçilik oluşturmak için kendi tarihlerine ve dinî geleneklerine dikkat etmeleri gerektiğini savundular. Mutahharî bu formülü şu şekilde izah etmişti: *"İran'da tıpkı dinî ve İslâmi inançlarımız olduğu gibi vatansever inançlarımıza da sahibiz."* Bazargan ise *"İslâm'ı İran milliyetçiliğine karşı savunmak kendimizi yok etmek demektir. İran kimliğini inkâr etmek ve milliyetçiliği dinsiz olarak görmek, devrim karşıtı bir iştir."* [87] demiştir.

İran'ın siyasetinde 'muhafazakâr milliyetçi' görüşün yeniden merkeze oturması, Arap milliyetçiliğinde de görüldüğü üzere, laik milliyetçi tezlerin başarısızlığa uğramasıyla ortaya çıkmış bir durumdur. Ülkenin seçkinleri, an'anevî Şiî mitlerle daha yakından ilişkili kitlelerle etkin bir bağlantı kuramadılar. Bazı İranlı ideologlara göre bu durum 'laik milliyetçilik' sisteminin Batı'dan devşirilmiş olması ve İranlıların çoğuna yabancı gelmesi gerçeğinin sonucuydu.

"Batılı" olan her şeye karşı duyulan aşırı hayranlık, "laik milliyetçilik" akımının temel ilkeleriyle de çelişiyordu ve bu durum Celal Ali Ahmed'in yıkıcı eleştirilerinde şiddetle "Gharbzadegi" (Batı zehirlemesi- garpzedelik) olarak ifade buluyordu. Laik milliyetçiliğin otantik bir duyarlılığı olmaması ve tamamen Batı hayranlığı ürünü olması, böylece de İran kültürünü aşağılayıcı nitelik taşıması daha tepkisel muhafazakâr milliyetçi söylemleri güçlendirdi. Özellikle renkli yazım diliyle yeni kuşakları ve giderek artan eğitimli kitleleri etkilemeyi başaran Ali Şeriati'nin güçlü etkisi ulusal kurtuluşa ve sosyal adalete giden yolun ancak Şiî İslâm'da olduğu düşüncesini yaygınlaştırdı. [88]

87 Elling, *a.g.e.*, s. 86.
88 Choueiri, *a.g.e.*, s. 390-391.

Dini veya muhafazakâr milliyetçiliğin yükselişinde zirve olay ise Humeyni'nin İslâm Devrimi'dir. 1979'dan sonraki süreçte ne Humeyni ne de etrafındaki din adamları, söylem ve uygulamalarında "İranlılıktan" hiç taviz vermemişlerdir. Makam, semboller, anayasa, hukuk ve hayatın birçok alanında yapılan reformların İslâmî değerlerden ziyade muhafazakâr İran kimliğini çağrıştırdığını söylemek mümkündür.

Erken dönemde muhafazakâr milliyetçiliğe katkı yapan önemli entelektüeller arasında edebiyatçı Celal Al-i Ahmed, Batı düşüncesi ve modernleşme projesine karşı yerliliği savunmuştur. Ahmed'e göre İran'ın egemenliğini kuvvetlendiren Safevî Hanedânı'nın on altıncı asırda ortaya çıkışından beri Şia İslâmı İranlı kimliğinin vazgeçilmez bir bileşeni hâlini almıştı. Batı karşıtı olarak Şia İslâmı'nı 'aşı' olarak görürken, ulemayı da bu kimlik koruyucu aşıyı sağlamayacak en vasıflı doktor olarak kabul etmiştir.[89]

Muhafazakâr milliyetçilik düşüncesine doğrudan veya dolaylı olarak hizmet eden entelektüel çevreler de mevcuttu. Örneğin Ali Şerîatî'nin sahabe büyüklerinden Ebu Zerr üzerinde yaptığı tahliller İran'daki muhafazakâr kimliğin oluşmasında önemli katkılar yaptı. Ebu Zerr, *Hudaperesti Sosyalist* (Ebu Zerr: Allaha İbadet Eden bir Sosyalist) adında bir kitabıyla geçmiş ve bugün arasında dinî duygudaşlığa dayalı bağlar kuran Şerîatî,[90] Louis Massignon'nun Selman-ı Farisi hakkında yazdığı kitabın tercümesini yaparak, tarihsel kültler oluşturmuştu. Şerîatî aynı zamanda Tudeh ve Ulusal Cephe'nin genç üyelerince kurulmuş bir örgüt olan İranlı Öğrenciler Konfederasyonu'nun yayın organına makaleler yazmak[91] suretiyle İran'daki muhafazakâr milliyetçiliği doğrudan etkilemiştir.

Şerîatî her ne kadar sosyalist düşüncelerden etkilenmiş bir İslâm reformisti olsa da bu tür çalışmaları İran kimliği ile Şiîlik arasındaki bağı ve irtibatı daha da kuvvetlendirerek bir arada mezcetmiştir. Şiiliğin daha aksiyoner bir hâl almasında ve İranlılık ile bağdaştırma konusunda katkıları göz ardı edilemez. Onun Hz. Ali'nin hilâfet tartışmalarında ve Hz. Hüseyin'in mücadelesini siyasî bir yo-

89 Boroujerdi, *a.g.e.*, s. 101-113.
90 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 188.
91 *A.g.e.*, s. 188.

rumla tahlilleri İran'daki muhafazakâr düşünce üzerinde Humeynî kadar etkili olmuştur.

Şerîatî, "*İslâmlılık ve İranlılık Kimliğinin Yeniden Tanımlanması*" kitabında İslâmlılık ve İranlılık konusu üzerine yoğun bir şekilde durmuştur. Şarîatî'ye göre milliyet bir kişiliktir, din ise bir tür inanç. Bu mesele Şerîatî'nın teorik düşüncesinde din ve millet ilişkisinin temelini oluşturmaktadır: *İslâm sonradan İran'a geldi. İslâm'dan önce Zerdüşt inancı vardı. Ondan önce de Mehrperestilik. Biz inancımız dışında bir kişiliğe de sahibiz. Bu da bizim İslâm'dan önceki algılamamızın ve uygarlık kültürümüzün yapısında etkili olmuştur.*

Şerîatî Dönemi'nde siyasal gelişmeler ve özelikle hanedanın uygulamaları muhafazakâr milliyetçiliğin yükselmesine sebebiyet vermiştir. Onun dışında bu dönemde Ayetullah Humeyni, İslâmî referansları kullanan adil, eşit ve yabancılara karşı onurunu koruyan bir toplumu dile getiriyordu. Muhafazakâr milliyetçilik toplumsal popüler muhalefetin sözcülüğünü yapıp, Musaddık Dönemi milliyetçilerini de yanına alıp İran'daki toplumsal öfkeyi kendi düşünce sistematiği içinde yerleştirdi.

Humeynî'nin sürgünlere ve baskıcı uygulamalara karşı, ülkenin kurtuluşunu din ve milliyetçilik sentezinde görmeye başlayan milliyetçiler arasında yarattığı etki göz ardı edilemez.[92] İranlılık kimliğini din ve milliyet bağlamında ele alan Murtazâ Mutahharî milliyetçi muhafazakâr düşüncesinin önemli düşünürlerinden biridir. Mutahharî din adamı olmasına rağmen, İran düşünce hayatında aydınlar içerisinde yer almaktadır. O, İslâm'dan önceki İran tarihi ile yeni bir kimlik amacında olmasa da İslâm tarihinde, İranlıların yüksek ahlakî değerlere sahip olduklarını, İslâm'ı yayma çabalarını ve Ehli Beyt'e olan sevgilerini "İslâm ve İran'ın karşılıklı hizmetleri" yapıtında ele almıştır. Mutahharî, İran millî kimlik tartışmalarına farklı bakış açısı getirmiş ve genel olarak İranlılık ve İslâmlığın üzerinde dinî yaklaşımıyla durmuştur. Ona göre hiçbir millet İranlılar kadar İslâm dininin yayılmasında çaba göstermemiştir. Mutahharî, İslâm'ın tarihî sürecinde İranlılık olgusunu önde tutarken, İranlıların Araplığı değil, İslâm'ı kabul ettiklerini söylemektedir. Bu doğrultuda Muaviye'nin Arap milliyetçiliğini de kınamaktadır.

92 Choueiri, *a.g.e.*, s. 392.

Yirminci yüzyılda muhafazakâr ve entelektüel isimler arasında, Batı tarzı düşünce ve fikrine, esaslı ve yerli eleştiri getiren Seyyid Fahreddin Şadman idi. Şadman Latin alfabesine dönme fikrini şiddetle eleştirirken, Batı medeniyetinin İran'da zaferi, onların ise son bozgunu olabileceğini ifade etmişti.[93] Şadman, dili 'saflaştırma' fikirlerin popüler olduğu bir zamana aitti; fakat o milliyetçi olmasına rağmen, Arap karşıtı değildi ve kesinlikle İslâm karşıtı da değildi.[94]

Safevî devletinden itibaren Şiilik namına sembolleşen şehit Hüseyin söylemi, muharrem ayındaki törenler, kendini kırbaçlama, maktel mersiyelerinin okunması, tazîyeler, hüseyniyeler ve benzeri etkinlikler İran'da dinî milliyetçiliği güçlendiren ve özel bir yapıya bürünmesini vesile olan sembollerdir. Bu tür ritüeller ve törenler zamanla İran'ın kimliğini oluşturmada önemli değerler haline geldi. İslâm dünyasının diğer halklarından ayrılmanın en büyük işareti olan bu semboller İran kimliğine önemli ölçüde güç vermiştir.

İran İslâm Devrimi ve Muhafazakâr Milliyetçilik

1979 yılında gerçekleşen İran İslâm Devrimi sonrasında İslâmcı politikalar kurulan yeni rejimin hem iç hem de dış politikalarının temelini oluşturmuştur. Ancak milliyetçilik de göz ardı edilmemiş ve daha da ileri gidilerek, Şiî İslâm ve İslâm öncesi Pers kültürünün harmanlanması ile bir İranlılık kimliği yaratılmıştır. Bu kimlik devlet tarafından, Şiî mitolojisi, İslâm öncesi Pers kültürü, anti-emperyalizm, üçüncü dünyacılık ve anti-Siyonizm gibi ögelerle harmanlanmış ve çok etnikli İran toplumuna ortak bir aidiyet olarak sunulmuştur. Bu aidiyet olgusunun hem İran içinde hem de İran dışında cereyan eden olaylar üzerine inşa edildiği iddia edilebilir. Bunu yaparken, İran Devleti basılması kendi tekelinde olan banknotları, madenî paraları ve posta pullarını gündelik milliyetçiliğin aracı olarak kullanmış ve bu yolla İranlılık duygusunun her gün yeniden üretilmesine katkı sağlamıştır.[95]

93 Borourjerdi, *a.g.e.*, s. 87-97.

94 Gheissari, *a.g.e.*, s. 87.

95 Nail Elhan, Banal "Nationalism in Iran: Daily Re-Production of National and Religious Identity", *İnsan ve Toplum*, S. 6 (1), 2016. s. 119-136.

İran'da muhafazakâr milliyetçiliğin en radikal söylemi Humeynizm olarak ifade edilir. Bu tür bir yorum genellikle Batılılar tarafından tarif edilmiştir ve Humeyni'nin görüşlerine dayanan belirli bir ulus-devlet anlayışını ifade eder. Humeyni'nin özel düşünceleri ile küresel Müslüman ümmet arasında yer alır. Aynı zamanda İslâmî milliyetçilik olarak ifade edilen bu anlayış 1980 ve 1990'lı yıllarda küresel ve bölgesel jeopolitik değişimlerle birlikte daha görünür hâle gelmiştir.[96]

Pehlevî Dönemi'nde başlayan isim değiştirme programı, İslâmî Devrim ile birlikte devam etti. Mesela, 1993 yılında meclisin aldığı kararla hükümet, Azerbaycan ismini kaldırdı ve yerine Erdebil ismini koydu. Bu hareket, İran'ın yöneticilerinin, Pers olmayan insanların coğrafî ve toprak kimliklerini yok etme amaçlarıyla izâh edildi.[97]

İran İslâm Devrimi îlân edildikten sonra her ne kadar birçok yabancı konsolos ve elçilik binası kundaklandıysa da İran'ın tarihî müzeleri ve mekanları tahrîp edilmedi. Bu yıllarda güçlü bir dinî retorik var olmasına rağmen söz konusu çağrılar sadece retorikte kalarak, Pehlevî ve Kaçar Dönemi'nde inşa edilen milliyetçi mimarî tarzındaki herhangi bir bina yıkılmadı veya tahrîp edilmedi. Üstelik Putperestlik'in sembolü olarak görülen Persepolis başta olmak üzere hiçbir tarihî esere dokunulmadı. Radikal seslerin bu tür çağrıları olmasına rağmen yeni rejim bu yönde adım atmadı.[98]

İslâmî devriminden sonra Pehlevî şahlarının heykelleri kaldırılıp, cadde isimleri değiştirilerek özellikle Rıza Şah'ın mezarı yıkıldıysa da diğer siteler 'kültürel önemlerinden dolayı' korundu. Humeyni, ülkede Zerdüşt bir gelenek olarak kabul edilen Nevruz kutlamalarını yasaklamış olsa da Persepolis dâhil olmak üzere kültür alanlarının imhâ edilmesini önledi. Humeynî, Arapçayı akıcı konuşmasına rağmen Arap ülkelerinden kendisini ziyarete gelenlerle tercüman aracılığıyla Farsça konuşmayı tercih etmesi de bu milliyetçi bilinçaltına ait bir uygulama olarak algılandı.[99]

96 Elling, *a.g.e.*, s. 88-89.
97 Asgharzadeh, *a.g.e.*, s. 126.
98 Abdi, a.g.m., s. 51-76.
99 Ansari, *a.g.e.*, s. 279-280.

İran-Irak Savaşı da muhafazakâr milliyetçilik adına çok önemli sonuçlar doğurmuştur. Toplumsal hareketliliği tekrar güçlü biçimde ve mazlum figürler üzerinden sağlamaya çalışan İran, bu dönemde kendi içinde hem fikrî hem de somut olarak bir dönüşüm ve değişim yaşamak zorunda kaldı. Irak Savaşı'nın ilk aylarında İranlı liderler her ne kadar bu savaşın İslâm'a karşı açıldığını savunsalar da ilerleyen yıllarda Irak'ın saldırılarını milliyetçi yorumlarla anlama eğilimi güç kazandı. Devrim liderleri, toplumun tüm kesimlerini harekete geçirmek ve savunma hattını güçlendirmek için İran kamuoyunun tümünü etkileyecek bir milliyetçi söylemi de kullandılar.[100] Kaşanî'nin öğretilerinde olduğu gibi cihat ile ulus arasında kesin bir bağ kurularak, sadece dinî bir görev veya yükümlülük olmaksızın, cihat, "ulusal" anlamda kullanılmaya başlandı. Milliyetçiler için cihat, vatanlarını savunmak, siyasî ve askerî amaçlarını gerçekleştirmek için önemli bir metâ haline geldi.[101]

Savaş sonrasında 'din' ve 'milliyetçilik' arasındaki ilişkiler giderek bu yapının güçlenmesini sağladı. Antik İran'a yönelik araştırmalar öğrenciler arasında popüler hale gelirken, İranlılık kimliğine yönelik sadece İslâmî ve İslâm öncesi etkiler bağlamında değil, Batılı anlamda sentezci yaklaşımlar da etkin biçimde tartışılır hale gelmiştir.[102]

Şayet Pehlevî Dönemi'ndeki uygulamaları tek düze bir İran ulusal kimliğin inşası olarak kabul edersek, İslâm Devrimi ile yürütülen çalışmaları ise bu kimliğe dinî bir örtü bulma çabası olarak yorumlamak mümkündür. Zira, mevcut sistem de tıpkı Pehlevî Dönemi gibi farklı etnik unsurlar, örneğin Kürt ve Azeri bölgeler söz konusu olduğunda kaba kuvvet siyasetini devam ettirmiştir. Ama bu kez ironik bir şekilde ulusal İran projesini onaylamak için ulus ötesi İslâm kullanılmıştır.[103]

Humeynî'nin vefatının ardından dinî milliyetçilik düşüncesi içerisinde bazı değişikler ortaya çıktı. O zamana kadar devrimci-

100 Elling, *a.g.e.*, s. 87.

101 Kashani ve Sabet, *a.g.e.*, s. 147-148.

102 Choueiri, *a.g.e.*, s. 393.

103 Farideh Farhi, "Crafting a National Identity Amidst Contentious Politics in Contemporary Iran", *Iran in the 21st Century Politics, Economics and Conflict*, ed. Homa Katouzian-Mohamad Tavakoli, Routledge, 2008, s. 17.

lerin İslâmî söylem ve referansları güçlü bir şekilde vurgulanırken, daha reformist olarak nitelenen isimlerin başa gelmesiyle birlikte söylemler biraz daha millîleşti. Özellikle Rafsancani ve Hatemî dönemlerini içeren 1990'lı yıllar bu açıdan dönüm noktası olmuştur. Bu dönemden sonra İslâm kadar İran, Şiî İslâmiyet kadar İslâmiyet öncesi Pers, Muharrem ve Ramazan ayları kadar petrol şirketinin devletleştirilmesi gibi vurgular dikkat çekmiştir. Milliyetçilik göründüğü kadarıyla, en azından, İslâmiyet öncesi İran ve İslâmiyet arasında uygun bir sentez yaratmayı başarmıştır.[104]

İran'ın toplumsal, etnik ve dinî yapısı göz önünde bulundurulduğunda, muhafazakâr, laik veya hânedan milliyetçiliği gibi ayrımlardan hangisi olursa olsun bir şekilde ortak millî unsurlara vurgu yapmak zorundadır. Zîra toplumun yalnız %55'inin Farsçayı konuştuğu ve etnik, dinî ve mezhepsel farklılıkların diğer yarıyı oluşturduğu böylesi bir toplum, ancak ortak millî değerler etrafında kümelenebilir.

Dolayısıyla Şii İslâm ve İran kimliğinin birlikte mezcedilmesi ve muhafazakâr bir İran kimliğinin inşası adeta siyasal bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle hem Müslüman kalmak hem millî kimliğini ön plana çıkarıp aynı zamanda devleti konsolide ederek halkı bu yönde daha dirençli hale getirmek önemli bir sonuçtur.

Hem entelektüel sınıf hem de halk nezdinde dinî ya da diğer ideolojik akımların milliyetçilik kadar güçlü meşrulaştırıcı bir araç olmadığı tespitini yapmak yanlış olmayacaktır. Bu nedenle İslâm Devrimi sonrasında iktidara gelen kadroların bu ideolojiyi sahiplenmeleri yadırganmamalıdır. Bu geniş anlamdaki milliyetçilik türü İran topraklarındaki diğer etnik unsurları toparlamayı ve devleti sağlamlaştırmayı kolaylaştırmıştır.

Muhafazakâr olarak tabir ettiğimiz milliyetçilik ile ilgili en önemli eleştirilerden biri, Humeynî sonrası İslâmî söylemi savunan entelektüellerin ana düşüncesinin milliyetçilikten ziyade İslâmî olduğu iddiasıdır. Bu kısmen doğrudur. Hatta, İslâm Devrimi'nin ilk aşamalarında politik hamleleri meşrûlaştırmanın sıklıkla İslâmî bir söylem üzerinden yapılması kuşku götürmez bir gerçektir. An-

104 Abrahamian, *a.g.e.*, s. 244-245.

cak, Humeyni'nin hükümet başkanlığı adaylarının İranlı olması ve İran'da doğduğunu ispatlama zorunluluğu getirmesi, millî olanı vurgulama bakımından önemlidir. Üstelik, Pehlevî Devleti'nin temel özellikleri devrimden sonra da değiştirilmemiş ve İran kültürünün merkeziyetçi geleneği bozulmamıştır. Büyük Kiros vurgusu Hazreti Ali'ye kaydırılmıştı. Ama burada bile din, ulusun ihtiyaçlarına hizmet eden bir konumda ele alınmıştır. Bütün bunlar İran-Irak Savaşı süresince önem kazanmış ve insanlar İslâm adına ama "İran İslâmı" adına savaştırılmıştır.[105]

Devrim ve Etnik Azınlıklar Meselesi

İran'ın kronik meselelerinden olan azınlık konusu, İslâm Devrimi ile birlikte hem beklenti hem de eleştirilerin yoğunlaştığı bir unsur olarak öne çıkmaktadır. İran'ın içinde yer alan ve etnik yapısına vurgu yapılarak Azerbaycan, Kürdistan, Türkmenistan, Belucistan ve Acemistan olarak isimlendirilen beş büyük bölge bulunmaktadır. Bu bölgelerde yaşayan halkların büyük oranda kendi bölgelerinin yerli kültürü ile donanmış olması, ülkesel birlik ve bütünlüğün korunması konusunda tartışmalara neden olmuştur. İran'daki siyasî güçler, söz konusu siyasal bütünlüğü sağlamak adına otoriterliğe veya son dönemlerde olduğu gibi dine yönelmek zorunda kalmıştır.[106]

İran İslâm Devrimi ile birlikte Pehlevî Dönemi'nde inkâr edilen azınlık hakların iade edileceğine dâir kesinleşmiş bir inanç vardı. Ancak bu beklentilerin tümüyle karşılanması gibi bir yönelim gerçekleşmedi. Önceki rejim Farsçayı 'ulusal dil' olarak kabul edip buna mecburiyet getirirken, yeni rejim ise Farsçayı Arapça'dan sonra İslâm'ın en önemli dili ilân etti. Bu şekilde, yalnızca Fars kökenli olmayan İranlılar Farsça öğrenmek zorunda kalmadılar, İranlı olmayan Müslümanlar bile öğrenmeye ve konuşmaya teşvîk edildi. Sonuç olarak, Azeriler, Kürtler, Beluçlar, Araplar ve Türkmenler ciddî bir yükün altına itildi.[107]

---

105 Choueiri, *a.g.e.*, s. 393.

106 Anıl Çeçen, "Bir İran Değerlendirmesi", *Avrasya Dosyası*, S. 5/3 İran Özel, 1999, s. 345-356.

107 Asgharzadeh, *a.g.e.*, s. 109.

1979 Devrimi, İran devlet geleneğinin Fars eksenli devamlılığını vurgulayacak biçimde, Türk kimliğini İran siyasetinde geri planda tutma politikasını sürdürmüştür. Anayasal haklar dahî rejim tarafından uygulanmazken, Azerbaycan Türkleri'nin yetiştirmiş olduğu önemli bir din adamı olan Şerîatmedârî dahî sistem dışına atılmıştır. Bununla beraber, nüfus yoğunlukları düşünülünce İran'da özellikle Azerbaycan Türkleri'nin tümüyle tasfiyesi mümkün olamayacağı için her zaman yönetimde kimi pozisyonlarda yer alabilmişlerdir.[108]

İran'da etnik çoğulculuk meselesi İslâm Devrimi'nden sonra da önemli bir problem teşkil etmeye devam etmiştir. Bunun çözümü konusunda Ayetullah Humeynî şunları söylemişti: *Bazen azınlık sözcüğü Kürt, Lur, Pers, Beluc, Türk ve benzeri isimler için kullanılmaktadır. Bu insanlar azınlık olarak tarif edilmemelidir, çünkü bu kavram kardeşler için kullanılamaz. İslâm'da bu ayrım yoktur. Farklı diller konuşan Müslümanlar arasında fark yoktur. Bu tür problemleri Müslümanların birlik olmasını istemeyen dış güçler yaratmaktadır*.[109]

Ancak bu sözlere rağmen uygulamada İran'daki azınlıklara yönelik hak ihlâlleri sürmüş ve bunlar etnik bir baskı aracı olarak değil 'İslâm karşıtları' olarak tanımlanmıştır. Böylece meşruiyetlerini yitiren gruplar her türlü ihlâli hak eden düşmanlar haline gelmiştir. Dolayısıyla özellikle Humeynî'nin azınlık gruplar için söylemleri ve politikaları, İran İslâm Cumhuriyeti'nin milliyetçi karakteri konusunda sağlam veri ve analiz temelini oluşturma bakımından önemlidir. Buna karşın Humeyni'nin anlayışını faşist veya ırkçı olarak nitelendirmek mümkün değildir.

Günümüzde Muhafazakâr Milliyetçilik

Gerek Humeynî gerekse diğer muhafazakâr düşünürler, İran'ın eski tarih, kültür ve uygarlıklarını hiçbir zaman dışlamadı. Devrim ile birlikte bazı alanlarda reformlar yapılsa da tarihî eserler ve figürler, semboller İran'da yaşatılmaya devam etti. Bu noktada

108 Sarıkaya, a.g.rapor, s. 36.

109 Touraj Atabaki, "From Multilingual Empire to Contested Modern State", *Iran in the 21st Century Politics, Economics and Conflict*, ed. Homa Katouzian-Mohamad Tavakoli, Routledge, 2008, s. 54.

muhafazakâr milliyetçiliğin seküler anlayıştan temel ayrılma noktası milliyetçiliği dinî bir konsept ile ele almalarıdır.

İran'da milliyetçilik halen geçerli olan iki temel olgu üzerinde inşa edilmiştir: "Dini ve kültürel olgular". Devrimden sonraki süreçte de bu ilişki devam etmiştir. Hatta, Muhammed Hatemi ile birlikte reformist kanatın siyasette hâkim olması sonrasında, İslâmcılıktan ziyade millilik ön plana çıkmıştır.

Günümüzde İran'da muhafazakâr milliyetçiliği besleyen ve hatta arttıran bölgesel ve uluslararası gelişmeler söz konusudur. Ortadoğu'da cereyan eden istikrarsızlık ve İran karşıtlığı, İran'daki muhafazakâr düşünceyi de etkilemiş ve tüm toplumu milli ve dinî değerler etrafında kenetleme çabası artmıştır. Örneğin, İslâmî kimliği ile tanınan eski Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejat dahi Mayıs 2017'deki seçimler öncesi hiç de İslâmî olmayan bazı kültürel anıtlarını ziyaret etmişti. Tarihi boyutuyla Fars milliyetçiliğinin coğrafi alanı Ahameniş Hanedanının ilk başkenti olan Pasargad ve Persepolis çevresi olarak kabul edilmiştir. Ahmedinejad, 2017 yılı Ocak ayının sonlarında Pasargad ve Persepolis çevresine bir gezi düzenleyerek buradan tarih bilinci ve milliyetçi söylemlerle bazı mesajlar vermeye çalıştı.[110] Aslında rehberlik makamını temsil eden Hamaney'e yakın ve muhafazakâr kimliği ile öne çıkan Ahmedinejat'ın bu ziyaretleri, İran milliyetçiliğindeki dinî kanadın sahiplenici rolünü temsil etme konusunda dikkat çekici bir noktadır.

Günümüzde *Mihmame* gibi önemli dergiler bir dönüşüm yaşayarak, milliyetçi fikirleriyle ön plana çıkmaya başladı. Seyid Cevad Tabatabai ve Muhammed Kuçani gibi milliyetçiler İran'ın yöneticileri üzerinde daha fazla etkin olmaktadır. Bu söylemi en bâriz bir şekilde Muhammed Kuçani dergide yayımladığı "Safevî Şiiliğine Dönüş" (Bazgeşt be Teşeyyu-i Safevî) yazısında dillendirmişti. Bu yazıda, Kuçani, öncelikle birçok Müslüman için özel önem taşıyan, hatta İran'ın da geçmişte savunduğu İslâm Birliği (İttihad-ı İslâm) kavramını hedef almış ve onu İran'a zarardan başka bir şey getirmemiş bir mefhum olarak nitelemiştir. Yazısında birkaç yerde

110 Ali Temizel, "Firdevsi'yi Anma Gününün Düşündürdükleri, Firdevsi'nin Fars Milliyetçiliği Üzerindeki Etkisi", *İran Araştırmaları Merkezi (İRAM)*, çevrimiçi: https://bit.ly/2uV0qgz, erişim tarihi: 17 Mayıs 2017.

"Türklerin 'Neo-Ottomanizm' ve Arapların 'Vehhabiliğine' karşı bizim 'Neo-Safevîliği' kurmamız gerek" şeklinde vurguda bulunarak; *"Ali Şeriati'nin ihanet olarak gördüğü 'Safevîlerin İran kimliğini Şiilik maskesi altında diriltmelerini ve İran milletini büyük İslâm ümmetinden ayırmalarını, belki bugün Safevîlerin bir hizmeti olarak görmemiz lazım"* [111] demiştir.

"Safevî Şiiliğine Dönüş" söylemi eğer önemsiz ve marjinal bir dergiden veya isimden ortaya çıksaydı o kadar önemsenmeyebilirdi. Fakat *Mihmâme* dergisi, İran Dışişleri Bakanlığı'nın Siyaset Bilimleri Enstitüsü Başkanı Muhammed Kazım Secedpur danışmanlığında yayınlanmakta ve aydınlar arasında önemsenmekte olduğundan ciddiyetle ele alınması gereken bir karakter kazanmaktadır.[112]

2010 yılından itibaren Suriye, Lübnan, Yemen ve Irak başta olmak üzere yaşanan bölgesel krizler de İran'daki milliyetçilik düşüncesini güçlendirmeye ve hatta radikalleştirmeye başlamıştır. Şiîlere ait kutsal mekanların bulunduğu Irak ve Suriye gibi ülkelere savaşamaya giden ve bu tür unsurlarla motive edilen insanlar, dinî milliyetçiliğin yükselişinde lokomotif rolü oynamaktadır. Bu dinî unsurlar, Pers Milliyetçiliğinin en temel projelerinden birisi olan bölgesel bir güç olma iradesi konusunda uygun bir araca dönüşmüştür.

İran'da tanık olduğumuz insanların beklentileri ile rejimin hedefleri arasındaki derin yabancılaşma içeride yeni arayışları beslemektedir. Bu arayışların milliyetçi söylemle giderek yakınlaşan eğilimi, devletin idealleri etrafında yeni bir muhafazakâr milliyetçi yapılanma oluşturabilir. 2000'li yıllarda ortaya çıkan "Yeşil Hareket" tam olarak bunu temsil etmese de gelecekteki örnekler açısından önemlidir.[113]

İran'da son dönem Muhafazakâr milliyetçilik eğilimi, diğer etnik unsurları dışlama yerine farklı bir bakış açısıyla onları sistem içine almayı ve Şiîlik unsuru ile birlikte ulusun bir parçası haline

111 Abdulla Rexhepi, "İranlı Aydınların Milliyetçilikle Sınavı: Kuçani ve Safevî Şiiliğine Dönüş", *İRAM*, çevrimiçi: http://bit.ly/2CXProN, erişim tarihi: 21 Şubat 2017.

112 Rexhepi, http://bit.ly/2CXProN.

113 Ali Asghar Kazemi, *Towards Secular Nationalism in Iran*, çevrimiçi: https://bit.ly/2uGsYuR, erişim tarihi: 10 Kasım 2009.

getirmeye hedeflemiştir. Bunun için en önemli başarısı İranlı kimliğin inşasında etno-dini bir kimlik oluşturup, ülkenin yönetimini sosyal dokuya uygun hâle getirmesidir. Hânedan milliyetçiliği, ırk üzerinde kurulurken, muhafazakâr milliyetçiler daha geniş bir halkayı tutmuş ve diğer etnik unsurları içeri almaya çalışmıştır. Bunun için birçok İranlı Azeri düşünür ve mütefekkir dahî İran milliyetçiliğini savunur hale gelmiştir.

Bugünkü İran'da politik anlamda derin ayrılıklar yaşıyor görünen halk kesimlerini ve bütün düşünceleri İran milliyetçiliği toparlamaya çalışmaktadır. Şiî dinî boyut, ülkede yaşayan başta Kürtler ve Azeriler olmak üzere diğer etnik grupları bir düşünce etrafında toplamada en işlevsel rolü oynamaktadır. Bu bakımında İran'da muhafazakâr milliyetçiliğin realist ve pragmatik nitelikli olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Böylece İran bu sosyo-politik yapısından dolayı etnik milliyetçilik akımı gelişmeye çok da uygun olmamıştır. Her ne kadar Pehlevî Dönemi'nde bu yönde adımlar atılmış ve entelektüel, bürokrasi ve askeriye çevrelerde karşılık bulmuşsa da Humeynî ile birlikte bu anlayış terk edilmiş daha geniş bir milliyetçilik türü yerini almıştır. Bu da İran'ın sosyo-politik gerçekleriyle daha uyumlu olduğunu göstermiştir.

Nihayetinde İran'da milliyetçilik bir arayış ve bir çözüm yolu olarak görüldüğü için farklı milliyetçi düşünceler, akımlar ortaya çıkmıştır. Tek bir milliyetçilikten bahsetmek mümkün olmamakla birlikte hepsinin temel çıkış noktaları ve birleştikleri unsurlar dil, coğrafya ve büyük ölçüde Şiîlik kimliğidir.

Sonuç

İran milliyetçiliği olarak tabir ettiğimiz olgu, modern İran'da toplumun ve kültürün önemli bir parçasını oluşturur. Gerek İranlı aydınlar ve gerekse İran toplumu, köklü geçmişlerine olan hayranlığın yanı sıra, İslâm dinini kabulünden sonra bile kendilerine ait bu özelliklerini ve benliklerini koruma eğiliminde olmuşlardır. Bu anlamda modern İran milliyetçiliğinin oluşmasında, dil, toprak, coğrafya, tarih, sanat eserleri, adetler ve görenekleri esas alan

kültürel alt yapının yanı sıra, sonradan Şiiliğin eklenmesi ile geniş bir arka plan etkili olmuştur.

Modern dönem ile birlikte Batı kültürü ve politik tesiri, İran'daki kimlik oluşumu ve millî düşünce üzerinde etkili olmuştur. Yabancıların askerî üstünlük ve ekonomik hâkimiyeti, modern milliyetçi düşünceye dayalı bir uyanışa sebebiyet vermiştir. Modern dönem ile birlikte önce Kaçar ve sonra Pehlevî yöneticileri İran'daki milliyetçiliğin kurumsallaşmasında öncü olmuştur. Bir buçuk asırlık süre içinde, ülke genelinde yayılan yabancı okullar, arkeolojik kazılar, oryantalistlerin çalışmaları, geçmişin altın çağlarına ilişkin eserler gibi etkenler İran'daki milliyetçiliğin oluşmasına önemli katkı sunmuşlardır.

Kaçar Dönemi'nde başlayan ve Pehlevî yönetimi ile birlikte sistematik bir şekilde devam eden ordunun ve bürokrasinin merkezîleşmesiyle birlikte, ülkede ortaya çıkan yeni dinî muhafazakâr ve laik elitler arasında, milliyetçilik tartışması önemli hâle gelmiştir. Bu dönem itibariyle özellikle seküler elitler arasında İran'da milliyetçilik namına Sâsânî ve Pers imparatorluklarıyla özdeşleşme ve İslâm'dan önceki evreye gitme eğilimi görünür hâle gelmiştir. Pehlevîler Dönemi'nde bu, halktan kopuk ve Aryani ırkı esas alan ırkçı bir fikre dönüştü. Buna karşın, Batılılaşma ve seküler milliyetçiliğe karşı reaksiyon olarak muhafazakâr milliyetçilik önemli bir akım olarak yükselişe geçti.

1979 Humeyni devrimine giden yolda önemli rol oynayan bu muhafazakâr milliyetçi söylem, devrim sonrasında da bir şekilde varlığını sürdürmeyi başardı. Bugün Ortadoğu'daki güç mücadelesi ve İran'ın nüfuz alanını genişletme isteği bu milliyetçi düşünceden beslenmektedir. Özellikle Arap ve yer yer de Türk karşıtı bir söyleme eşlik eden bu anlayış, Ortadoğu bölgesindeki İran yayılmacılığının temel motivasyonu olmaya başlamıştır. Değişen koşullarla birlikte söylemini ve araçlarını değiştirse de güçlü İran milliyetçiliği fikri, Şiîlik, Farsça ve antik dönem unsurların yüceltilmesine dayanan üçlü dayanağını muhafaza etmektedir.

Kürt Milliyetçiliği

Melahat Tok

Giriş

Ortadoğu'da milliyetçi düşünceler, genellikle etnik bir yapının yerel taleplerinden ziyade, Fransız Devrimi sonrasında yaşanan dış dinamiklerin etkisi üzerinden şekillenmiştir. Ancak Batı'da doğduğu koşullardan tamamen farklı olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflama sürecinde, geleneksel, ulus üstü bağlılık hissinin çözülmesi, Ortadoğu'da milliyetçi arayışların ortaya çıkmasına veya çıkarılmasına zemin hazırlamıştır.[1] Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkmasında belirgin rol oynayan bu dış etken, önemli ölçüde, hâkim çoğunluk olan Türk, İran ve Arap toplumların milliyetçi arayışlarıyla da beslenmiştir. Her üç halkın yaşadıkları coğrafyalarda ulus devletler kurmaları, bu bölgeler içinde yaşayan Kürt aydınlar arasında da Kürt milliyetçiliğini farklı biçimlerde şekillendirmiştir.

Bu yönüyle, yirminci yüzyılda ulus devlet oluşumlarının Kürt milliyetçiliği üzerinde önemli etkisi olmuştur. Kürtler, farklı devletler içinde kalmalarından dolayı, Kürt milliyetçiliği yekpâre bir yapıya sahip olamamıştır. Bir devlet oluşturma amacı doğrultusunda birleşmiş bir Kürt halkı fikrini yüceltmesine rağmen mo-

1 Fred Halliday, "Kürt Milliyetçiliğinin Modernist Bir Tarihini Yazabilir miyiz?", *Kürtler-Milliyetçilik ve Politika*, ed. Falih A. Cabbar ve Hoşam Davud, İstanbul, 2017, s.15.

dern Kürt milliyetçiliği, Türkiye, Irak ve İran'da farklı bağlamlara tekâbül eden, farklı mücadele ve ideolojik karaktere sahip üç ayrı milliyetçilik türü oluşturmuştur. Bu üç ayrı Kürt milliyetçiliği birbirlerinden esinlenmiş olsalar da birleşik bir yapı oluşturamamış, modernleşen üç ayrı devletin sınırları içinde farklı biçimde gelişme göstermişlerdir.*

Kürt Milliyetçiliğinin Doğuşu

Osmanlı İmparatorluğu'nun güçlü olduğu dönemlerde, ülkenin her yanında olduğu gibi Kürt nüfusunun yaşadığı coğrafî bölgelerde de yerel geleneksel emirler, beyler ve ağalar ile merkezî otorite arasında itaate dayalı bir ilişki söz konusu idi. İmparatorluk, on yedinci yüzyıl sonlarından itibâren değişik sebeplerle merkezî gücünü kaybetmeye başlayınca, Saray tarafından çeşitli reformlar yürürlüğe konuldu. On dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde Sultan II. Mahmud, imparatorluğun eski gücünü elde etmesinin yolunun vergi ve ordu sisteminin yeniden merkezîleştirilmesinden geçtiğini düşünüyordu. Bu dönemde, Osmanlı Kürtleri'nin yaşadıkları coğrafyadaki siyasî istikrarı etkileyen ve yerel emirlerin güçlenmesine sebep olan iki önemli gelişme oldu. Bunlardan biri 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı, diğeri ise Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın Osmanlı idaresine karşı başlattığı isyandır. Osmanlı-Rus Savaşı'nda, Rusların Kars'ı işgâli sırasında Ermenilerin yanında bazı Kürt gruplar da Ruslara destek vermişti. Mehmet Ali Paşa İsyanı ise Kürt emirlerine merkezî idareye karşı ayaklanma noktasında ilham kaynağı olmuştu. Kürt emirlerinin, güçlendikleri bu

* Kürt Milliyetçiliği bağlamında özellikle dört ülkenin sınırları içerisinde kalan bir 'vatan' anlayışından bahsetmek mümkündür. Rojava (Batı Kürdistan, yani Kuzey Suriye), Rojhilat (Doğu Kürdistan, yani Güneybatı İran), Bakur (Kuzey Kürdistan, yani Doğu-Güneydoğu Türkiye) ve Başur (Güney Kürdistan, yani Kuzey Irak) olarak kısaca dört parça olarak tanımlanan mezkur Kürdistan coğrafyasında Suriye dışındaki yerlerde politik örgütlenme ve farklı mücadele alanları ortaya çıkanlmışsa da Suriye için bu çok geç ortaya çıkmıştır. Bunda Suriye Kürtleri arasında azımsanmayacak oranda Türkiye muhacirinin olması ve onlara resmi kimlik bile verilmemesinin de bir etkisi söz konusudur. Bu nedenden ötürü Türkiye, Irak ve İran sınırları içerisinde fazlasıyla var olan Kürt Milliyetçi Hareketleri Suriye içerisinde 2000'lerin sonrasına kadar çok fazla etkili olamamıştır. Bundan dolayı Suriye'deki harekete çok az değinilmiştir. (Yayına hazırlayanın notu)

dönemde Sultan Mahmud'un merkezîleştirme faaliyetleri onların gücünü törpülemeye çalışsa da 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'ndan sonraki gelişmeler tam tersi bir etki oluşturarak âdeta ayrışmayı teşvîk etmişti. [2]

Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezîleştirme politikalarına karşı ilk ciddî Kürt isyanı Bedirhan Bey'in kalkışmasıydı. 1835 yılında Cizre-Botan emiri olan Bedirhan Bey, Tanzimat'ın uygulamalarını bahane ederek 1847 yılında bir isyan başlattı. Osmanlı Devleti'ne karşı sekiz ay savaşan Bedirhan, yiyecek ve cephanesinin tükenmesinin ardından teslim oldu ve Girit'e sürgün edildi. [3] Tanzimat Dönemi'ndeki merkezîleştirme politikalarına bir tepki olarak patlak veren bu isyan, Kürt tarih yazımında milliyetçi bir ayaklanma olarak ele alındı. Buna karşılık Hakan Özoğlu, Osmanlı arşiv belgelerine dayanarak bu isyanın modern anlamda bir milliyetçi ayaklanma olmadığını, Bedirhan Bey'in topraklarını bölmeyi ve otoritesini zayıflatmayı amaçlayan Osmanlı merkezî hükûmetinin uyguladığı yeni idârî istemden kaynaklandığını ifade etmektedir. [4]

Osmanlı Hükümeti, Bedirhan Bey İsyanı'nın bastırılmasının ardından bölgede onunla ittifak yapan emir ve beyler üzerine yöneldi. Onlar da itâat altına alındı ve 1850'li yıllara gelindiğinde Kürt emirliklerinin çoğu etkisiz hâle getirildi. Kürt emirliklerinin etkisiz hale getirilmesi, bölge genelinde karmaşa döneminin başlamasına da sebep oldu. Baban, Soran, Behdinan ve Hakkâri emirliklerine ait toprakların büyük kısmı küçük Kürt aşiretler tarafından paylaşıldı. Merkezî nüfuzu tesis etmek amacıyla Emirlerin bertaraf edilip, çeşitli yerlere sürülmesinin ardından doğan iktidar boşluğunu merkezî hükümet dolduramadı.

Yaşanan iktidar boşluğu, bölgedeki siyasî ve sosyal yapıyı neredeyse kökünden değiştirecek yeni bir liderlik biçiminin ortaya çıkmasına yol açtı. Emirlerden boşalan iktidar makamlarına tarîkat şeyhleri, dinî önderler geçmiş ve eskiden emirlere ait olan nüfûz

2 Ömer Taşpınar, *Kurdish Nationalism and Political İslâm in Turkey: Kemalist Identity in Transition*, Routledge, 2011, s. 69.

3 Cabir Doğan, "Bedirhan Bey İsyanı, Tanzimat'ın Diyarbakır ve Çevresinde Uygulanmasına Karşı Bir Tepki Hareketi", *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 12, 2010, s. 15-38.

4 Hakan Özoğlu, *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, İstanbul, 2005, s. 93.

alanlarını kendi kontrollerine almışlardı. Şemdinli Şeyhleri Botan, Behdinan, Hakkâri ve Erdelan emirliklerine ait toprakları denetimleri altına alırken; Berzenci şeyhleri de Baban topraklarında nüfûz kurmuşlardı. Barzan şeyhleri ise Behdinan ve Hakkâri topraklarının bir kısmında hak iddia ediyorlardı.[5]

Bölgede yaşanan karmaşa 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra daha da kötü bir hâl almış, toplumsal ve ekonomik sıkıntılar baş göstermiştir. Osmanlı merkezî hükümeti, savaş nedeniyle bölgeye gereken yardımı kısa sürede temîn edemediğinden Kürt halkı bu durumdan kurtulmak için alternatif arayışına başlamıştır. Hakkâri'nin güçlü şeyh ailelerinden olan Şemdinan ailesi böyle bir zamanda öne çıkmış ve yerel aşiretlerin liderliği rolüne soyunmuştu.

Nakşibendî tarîkatı şeyhi amcası Şeyh Salih'in ölmesinin ardından aile ve tarîkatın yönetimini ele alan Şeyh Ubeydullah, Kürt halkı arasında hürmet gösterilen bir konuma yükselmişti. Osmanlı-Rus Savaşı ve savaşın yol açtığı gelişmeler, Ubeydullah'ın liderlik rolünü güçlendirdi.[6] Nitekim, Şeyh Ubeydullah 1880 yılında Osmanlı Hükümeti'ne karşı bir isyan başlattı. İsyanın en belirgin sebebi 13 Temmuz 1878 tarihinde imzalanan Berlin Anlaşması'nda yer alan 61. maddenin imparatorluğun altı doğu vilâyetinde Ermenilere, Kürtler aleyhinde birtakım imtiyazları sunması ihtimaliydi. Kürt bölgelerinde, Ermeni egemenliği oluşması korkusu Şeyh Ubeydullah'ın Kürtleri bir araya getirme çabasına girmesine yol açmış, bu çaba da isyana dönüşmüştü. Hüküm sürmek istediği bölgelerin İngilizler ve Fransızlar aracılığıyla Ermenilere verilecek olmasından endişelenen Ubeydullah, 1880 yılının Eylül ayında İran'ın kuzeybatı topraklarını işgal ederek kontrol alanını genişletti. Ancak İran güçleri tarafından kısa sürede yenilgiye uğratılan Şeyh, Osmanlı topraklarına geri dönerek 1881 yılının başında yetkililere teslim oldu.[7] Şeyh Ubeydullah'ın isyanı kimi Kürt milliyetçileri tarafından milliyetçi Kürt mücadelesinin başlangıcı olarak nitelendirilmektedir. O dönemde bölgede bulunan İngiliz görevlilerin Londra ile yaptıkları yazışmalarda da şeyhin Osmanlı ve İran topraklarındaki Kürt aşi-

5 Wadie Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, İstanbul, 2014, s. 157-158.

6 Jwaideh, *a.g.e.* s. 160.

7 Özoğlu, *a.g.e.* s. 98.

retlerini birleştirerek kendi idaresi altında özerk bir yönetim kurmak istediğinden bahsedilmektedir. Ancak genel itibâriyle olayların akışına bakıldığında Ubeydullah'ın isyanının milliyetçi bir isyan olmaktan uzak olduğu söylenebilir.[8]

Bütün gelişmelere rağmen aynı süreçte gerek devletin yeni açılan okullarında pek çok Kürt yetiştiği gibi, yeni devlet yapılanması içinde de pek çok kişi memur olarak yer almıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Fransız Devrimi'nden esinlenen özgürlükçü, eşitlikçi ve milliyetçi görüşlerini dillendirenler içinde, Kürt kökenli kişiler de bulunmaktaydı. Kurucu dört üyeden ikisi İshak Sukûti ve Abdullah Cevdet Kürt asıllıydı. 1902 yılında Paris'te toplanan Jön Türk Kongresi'ne, Abdurrahman Bedirhan ve Hikmet Baban(zade) gibi dönemin önde gelen Kürt ailelerinden kişiler de katılmıştı. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra cemiyetin Kürt üyelerinden İsmail Hakkı Baban(zade), Maarif Nazın olurken Süleyman Nazif de Bağdat Valisi oldu.[9]

II. Meşrutiyet'in ilanı, Kürt milliyetçileri açısından âdeta bir aydınlanma dönemi olmuştu. Öyle ki bu dönemde Kürt milliyetçileri İstanbul'da gazeteler çıkarıp, kültür dernekleri kurmuşlar ve kendi tarihlerini yazmaya başlamışlardır.[10] İlk Kürt örgütü olan Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti (KTTC), II. Meşrutiyet'e destek veren Kürtler tarafından çok erken bir tarihte, 1908 yılının Eylül ayında İstanbul'da kurulmuştu. Başında Şeyh Ubeydullah'ın oğlu Abdulkadir'in bulunduğu cemiyetin yönetici ve üyeleri arasında Kürt şeyh ve bey ailelerinden gelen asker ve sivil bürokratlar da vardı. Emin Ali Bedirhan, Ferik Şerif Paşa, Damat Müşir Ahmed Zülkif Paşa ve Babanzâde İsmail Hakkı Bey bunlardan birkaçıydı.[11] Kürt bölgelerinde bazı idarî reformların yapılmasını talep eden KTTC daha çok Kürtçe eğitim ve yayın yapılması için çalışmalar yürütmüştür. Kuruluş beyannâmesinde Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünün korunmasından yana olduğunu belirten cemiyet, Kürt halkının eğitim ve kültür bakımından ilerlemesini hedeflediğini açıklamıştır.[12]

8 Özoğlu, *a.g.e.*, s.101.
9 Jwaideh, *a.g.e.*, s. 207-210.
10 Özoğlu, *a.g.e.*, s.101.
11 Malmisanij, *Yirminci Yüzyılın Başında Diyarbakır'da Kürt Ulusçuluğu*, İstanbul, 2010, s.23.
12 Özoğlu, *a.g.e.*, s.104.

Birinci Dünya Savaşı'na kadar geçen zaman içerisinde Kürtler, siyasî taleplerde bulunmaktan ziyade kültürel faaliyetler için merkez haline gelen çeşitli dernekler kurdular. Bunlar her ne kadar Kürt kültürel canlanmasının örnekleri olsalar da siyasal milliyetçi güdüleri ağırlık taşıyan bir mâhiyet taşımıyorlardı. Birinci Dünya Savaşı, Türkiye ve Irak'ta ilk Kürt milliyetçi hareketlerin doğmasına ortam hazırlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu parçalanmaya başlarken, dışarıda Bolşevik Devrimi ve Lenin'in "ulusların kendi kaderini tâyin hakkı" fikri ve ABD Başkanı Wilson'un yayınladığı "on dört ilke" Kürt milliyetçilere aradıkları fırsatı sundu.[13] Savaş sırasında Musul'a memurlar gönderen İngilizler, burada Osmanlı'ya karşı Kürt ayaklanması başlatarak Süleymaniye ve Musul'da bağımsız bir Kürt Devleti kurmayı planlamışlardı.[14] Bu nedenle, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra siyasal talepleri olan milliyetçi Kürt hareketleri güçlenmeye başladı.

Bunlardan ilki olan Kürt Teâlî Cemiyeti, savaşın bitiminde, Mondros Ateşkes Anlaşması'ndan hemen sonra Aralık 1918'de kuruldu. İstanbul merkezli cemiyetin başkanı Kürt Teâvün ve Terakki Cemiyeti'nin de kurucularından olan Şeyh Abdulkadir idi. Cemiyet Emin Ali Bedirhan, Süleymaniyeli General Fuad Paşa gibi isimlerin de arasında olduğu çok sayıda ulemâ, subay ve entelektüelden oluşuyordu. Cemiyet'in kuruluş beyannâmesinde Cemiyet'in milliyetçi bir örgütlenme olduğu belirtilmiyorsa da *Jin* gazetesinde yer alan birçok yazıda Kürt milliyetçiliği propagandası yapılmaktaydı. Ayrıca Cemiyet üyeleri Mondros Ateşkesi'nden cesaret alarak İstanbul'da bulunan Amerikan, İngiliz ve Fransız yetkililerle Kürt Devleti'nin sınırlarını ele alan görüşmeler dahî gerçekleştiriyorlardı.[15]

Kürt Teâlî Cemiyeti'nin Mondros dışında bir diğer dayanak noktası Wilson Prensipleri idi. Bu prensiplere dayalı olarak, 1919 yılında açık bir biçimde bağımsızlık ya da en azından özerklik talebinde bulunmuştu. Bu yüzden kendinden önceki tüm örgüt-

13 Halliday *a.g.e.*, s.16.

14 Zeynep N. Kaya, *Maps into Nations: Kurdistan, Kurdish Nationalism and International Society*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, London School of Economics, 2012, s. 127.

15 Özoğlu *a.g.e.*, s.104

lenmelerden farklı olarak Cemiyet, ilk Kürt "milliyetçi" örgüt olarak değerlendirilmektedir.

Paris Barış Konferansı, Birinci Dünya Savaşı'ndan gâlip çıkan devletlerin savaşta mağlup olan devletlere dayatılacak koşulları görüşmek üzere 18 Ocak 1919'da Paris'te toplandı. Konferansta İngiltere, Fransa, ABD, İtalya ve Japonya'dan oluşan büyük devletler yanında yirmi üç devlet ve savaşta tarafız kalmış dört devlet temsilcisi bulunuyordu. Konferansta özet olarak; Suriye, Filistin, Arabistan, Mezopotamya ve Ermenistan'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmasına karar verilmiş olup daha sonra bu bölgelere "Mezopotamya ve Ermenistan arasında kalan Kürdistan" ibâresi eklenmiştir. Bu sebeple oluşacak yeni devletlerin temsilcileri olarak Kürtler de konferansa davet edilmiş ve ulusal taleplerini dillendirmeleri istenmiştir.

Ancak Kürt milliyetçileri diplomasi yürütebilecek bir örgüte ya da ortak bir liderliğe sahip değillerdi. Konferans'a "Kürt Millî Delegasyonu Başkanı" unvanıyla katılan Şerif Paşa, Kürtlerin bütün kesimlerinin ortak oyuyla seçilmediği için birleşik bir liderliği temsil etmiyordu.[16] Kürt Teâlî Cemiyeti lideri Şeyh Abdulkadir ile yaşadığı rekâbet neticesinde Şerif Paşa, 24 Nisan 1919'da Kürt Delegasyonu Başkanlığı'ndan istifâ etti. Kürt gruplar arasındaki rekabetten kaynaklı bu durum milliyetçi Kürtler açısından Paris Konferansı'ndan elleri boş olarak dönmekle sonuçlandı.[17]

Konferanstan hemen sonra Osmanlı İmparatorluğu ile Birinci Dünya Savaşı'ndan gâlip çıkan devletler arasında 10 Ağustos 1920 tarihinde imzalanan Sevr Anlaşması Kürt milliyetçileri için yeni bir fırsat olarak görülmüştü. Anlaşmanın 62. ve 64. maddeleri milliyetçi Kürtler açısından önemli unsurlar içeriyordu. 62. maddeye göre: *Merkezi İstanbul'da olacak bir komisyon, anlaşmanın yürürlüğe girmesinden başlayarak altı ay içerisinde Kürt halkının hâkim bulunduğu Fırat'ın doğusunda ve sınırları daha sonra belirlenecek olan Ermenistan'ın güneyinde anlaşmanın 27. maddesinin ikinci ve üçüncü fıkraları gereğince çizilen Türkiye-Suriye*

16 Şaban İba, *Sevr'den Lozan'a Kürt Sorunu ve Kemalist Hareket*, İstanbul, 2013, s. 173.

17 İba, *a.g.e.*, s. 182.

ve Irak sınırının kuzeyinde bulunan bölgelerin dâimi otonomi planını hazırlayacaktır.[18]

Kürtlerin bağımsızlık amacıyla Milletler Cemiyeti'ne hangi şartlar dâhilinde başvuracağı ise Anlaşma'nın 64. maddesinde belirlenmişti. Bu maddeye göre Kürtler tarafından cemiyete başvuru yapıldığı takdirde cemiyet, Kürt halkının bağımsızlık arzusunu yerine getirebilecek yetkinliğe sahip olduğuna kanaat getirip hayata geçirilmesini Osmanlı tarafına tavsiye edecek ve Osmanlı da bu tavsiyeyi yerine getirmek için gerekli şartları sağlayacaktı. Sevr Anlaşması milliyetçi Kürtler açısından amaçlarına yaklaştıklarını gösteren bir adım olsa da Millî Mücadele'nin ardından Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından yok sayılmış ve 1923 Lozan Anlaşması ile de hükmünü tamamen yitirmişti.[19]

Cumhuriyetin İlk Döneminde Kürt Hareketleri

1920 yılından itibaren Ortadoğu'da yeni manda devletlerin kurulmasından sonra Kürtlerin yaşadığı bölgeler farklı devletlerin sınırları içerisinde kalmıştı. Ancak büyük bölümü yeni Türkiye sınırları içinde bulunan Kürt nüfus için, özellikle Türk-Kürt kardeşliğine ve Hilâfete bağlılık söylemi milliyetçi düşüncelerin gücünü törpüleyen bir rol oynadı. Bununla beraber, 1923 yılından sonra Cumhuriyet'in kurulması ve 1924 yılında Hilâfet'in kaldırılması bir kısmı şeyhlerin liderliğine dayanan ve Millî Mücadele'ye destek veren Kürt aşiretleri arasında memnuniyetsizlik doğurmuştu. Bu memnuniyetsizlik bir süre sonra farklı dinamiklerin de etkisi ile iç isyanlara dönüşecek ve 1925 Şeyh Said, 1927-30 Ağrı ve 1937-1938 Dersim isyanları gibi bir dizi başkaldırı yaşanacaktır.[20] Bu isyanların milliyetçi motivasyonları tartışmalı olsa da Türkiye'deki Kürt milliyetçiliğinin daha sonraki oluşum sürecinde tarihsel referans alarak önemli rol oynadıklarına kuşku yoktur.

Cumhuriyet'in ilânını takip eden birkaç yıl içerisinde Kürt şeyhleri ve ağaları, Ankara'nın merkezîleştirme faaliyetlerinin et-

18 Jwaideh *a.g.e.*, s. 263.

19 Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, İstanbul, 2004, s.403.

20 Hamit Bozarslan, "Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Hareketi (1898-2000)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul, 2008, s. 848.

kisini henüz hissetmemişlerdi. Kürt bölgelerinde Ankara'nın aracıları olmaya devam edeceklerini düşünüyorlardı. Ancak zaman içerisinde Ankara'nın merkezîleştirme ve tek tipleştirme politikaları, yeni Cumhuriyet'in Kürt unsurlarını endişelendirmeye başladı. Aşiret ağaları ve şeyhler modernleştirme ve merkezileştirmeye yönelik reformları kendilerine varoluşsal bir tehdit olarak algılıyorlardı.[21]

Bunlara ek olarak, Nakşibendîliğin yaygın olduğu Kürt bölgelerinde, özellikle 3 Mart 1924 tarihinde Halifeliğin lağvedilmesi, ciddi bir endişe ve zaman içinde büyüyen bir tepki dalgası yarattı. Bu tepki de 1925 yılına damgasını vuran Şeyh Said İsyanı'nın en önemli tetikleyici unsurlarından biri olması ile sonuçlandı.

Şeyh Said İsyanı'nın sebeplerine ve itici sâiklerine dair farklı bakış açıları ve ideolojik temellere göre açıklama ve tanımlamalar getirilmiştir. Şeyh Said ise İstiklâl Mahkemeleri'ndeki sorgu kayıtlarında isyanın sebebini "şeriat meselesi" olarak tanımlamıştır. Sorgusu sırasında Şeyh, amaçlarını isyan ve çatışma yoluyla değil dinî gereklilikleri risâleler yazıp bunları Meclis-i Meb'ûsan'a göndermek suretiyle anlatmak istediğini ancak bölgedeki ânî gelişmelerin olayların akışını silahlı bir çatışmaya çevirdiğinden bahsetmiştir. Yine Şeyh'in ifadelerinden, Ankara hükümetinin medreseleri kapatmasına ve din eğitimi veren mekteplerin Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanmasına büyük tepki duyduğu da anlaşılmaktadır.[22]

7 Mart 1925'te başlayan isyan yaklaşık bir ay sonra 12 Nisan'da bastırıldı. Şeyh Said ve destekçilerinden otuz dört kişi yakalandı. İsyanın bastırılmasının ardından kurulan İstiklal Mahkemeleri'nde 28 Haziran 1925'e kadar yargılanan Şeyh Said ve elli üç Kürt ileri geleni idam cezasına çarptırıldı. İdam edilenlere bakıldığında isyanın karakterine dâir ipucu da elde edilmiş olmaktadır. Zira, yargılamalar neticesinde *Kürt Teâlî Cemiyeti* lideri, Osmanlı ve hilâfet bünyesinde muhtar bir yönetimi talep eden Şeyh Abdulkadir başta olmak üzere sekiz şeyh daha bulunmaktaydı. Şeyhlerin idamının

21 Robert Olson ve William Tucker, "The Sheikh Sait Rebellion in Turkey (1925): A Study in the Consolidation of a Developed Uninstitutionalized Nationalism and the Rise of Incipient Kurdish Nationalism", *Die Welt des Islâms*, c. 18, S. 3/4, 1978, s. 199.

22 İlhami Aras, *Adım Şeyh Said*, İstanbul, 1997, s. 76.

ardından Doğu illerindeki tüm tekkelerin kapatılması da isyanın içeriğine dair bir diğer gösterge olarak kabul edilebilir.[23]

Şeyh Said'in mahkeme ifadelerinde dikkat çeken bir diğer unsur, Şeyh'in *Sebîlü'r-Reşâd* dergisindeki yazıların bölgedeki Kürtler üzerinde oluşturduğu etkiden bahsetmesidir. *Sebîlü'r-Reşâd*'ın Paris Barış Konferansı'nda Bogos Nubar Paşa ile görüşmeler yürüten, bağımsız Ermeni Devleti yanında bağımsız Kürt Devleti için faaliyet yürüten Mahmud Şerif Paşa'yı eleştiren yazıları özellikle dikkat çekicidir. Derginin 4 Mart 1920 sayılı nüshasında Şerif Paşa ve onunla aynı fikirde olan bazı kişilerin Kürtleri Osmanlı Devleti'nden ve İslâm halifeliğinden kopartmaya çalıştığından bahsediyordu. Aynı yazıda Kürtlerin yabancı bir devletin himâyesinde bir muhtâriyet istemediğinden, muhtar bir yapı istenecekse de bunu Şerif Paşa aracılığıyla aramayacakları Osmanlı Devleti himâyesinde arayacakları ifade ediliyordu.[24]

Şeyh Said'in ve arkadaşlarının İstiklal Mahkemeleri'nde yargılandığı ve idam edildiği dönemde *Sebîlü'r-Reşâd* başta olmak üzere Osmanlıcılık ve Hilâfetin korunması fikirleri dâhilinde Kürtlerin Millî Mücadele'ye katkısını arttıran yönde yayınlar yapan birçok gazete ve dergi kapatılmıştır.

Şeyh Said isyanının idamlarla sonlandırılmasının ardından bölgedeki tekkelerin kapatılmasını 8 Aralık 1925 tarihinde Millî Eğitim Bakanlığı'nın Kürt, Çerkez, Laz, Kürdistan ve Lazistan kavramlarının kullanılmasını yasaklaması takip etti.[25] Ayrıca bahsi geçen isyan sırasında çıkarılan Takrîr-i Sükûn Yasası, Ankara ve Diyarbakır'da kurulan İstiklâl Mahkemeleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürtlere yönelik politikalarının sertleşmeye başladığının bir göstergesi olmuştur. Bunlara ek olarak 1927 yılında Kürtlerin yaşadığı bölgeleri kapsayacak biçimde "Genel Müfettişlik" kurulmuş, sakıncalı görülen kişi, grup ve aşiretlerin Batı şehirlerine zorla gönderilmesini yani sürgününü öngören "Bazı Eşhasın Şark Menâtıkından Garp Vilâyetlerine Nakillerine Dair Kanun"

23 Jwaideh, *a.g.e.*, s.402.

24 Anonim, "Kürtler ve İslamiyet", *Sebilü'r-Reşad*, c. 18, S. 461, İstanbul, 4 Mart 1920, s. 224-225.

25 Andrew Mango, "Atatürk and the Kurds", *Middle Eastern Studies*, S. 35/4, 1999, s. 20.

çıkartılmıştır. Bu kanunun uygulanmasından kaçarak Irak, İran ve Suriye'ye sığınan Kürt aydınları ve ileri gelenleri yeniden örgütlenme fırsatı bulmuşlardır. Bu kişiler, Türkiye sınırları dışarısında bir araya gelerek *Hoybun* örgütünü oluşturmuş ve ilerleyen zamanlardaki gerek Kürt hareketinin gerekse Kürt milliyetçiliğinin yeni temellerini atmışlardır. Kurdukları idarî ve askerî yapılanma ile bağımsız Kürt Devleti kurma fikrini yayma faaliyetlerine girişmişlerdir.[26] Hoybun Örgütü, kendisinden önceki Kürt cemiyet ve örgütlerinden farklı olarak kuruluş beyannamesine bağımsız Kürt Devleti'nin hayata geçirilebilmesi için gerektiğinde askerî mücadelenin kullanılabileceğini koymuştur.[27]

1927 yılındaki Ağrı ayaklanması, Hoybun Örgütü'nün askerî mücadele kararının bir yansıması olmuştur. Şeyh Said İsyanı'nın ardından bölgede başlayan irili ufaklı silahlı çatışmalar, bu isyan ile genel bir karakter kazanmış ve üç sene devam etmiştir. 28 Aralık 1929'da Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak ve Genel Müfettiş İbrahim Tali Öngören'in de katıldığı Bakanlar Kurulu toplantısı neticesinde, 29 Aralık 1929 gün ve 8692 Sayılı Bakanlar Kurulu kararı çıkartılmış ve 1930 yılının Haziran ayında isyanları bastırmak üzere Ağrı'da bir tenkil harekâtının başlatılmasına karar verilmiştir.[28] Bunun bir sonucu olarak 11 Haziran 1930'da Ağrı Dağı'nda ordu harekete geçmiş ve Eylül ayı ortalarında isyanı bastırmıştır. İsyanın Kürt milliyetçiliği ve Kürt hareketi açısından önemli bir sonucu olmuştur: Kürtler arasında yaygın olan aşiretçiliğin, Kürtler arasında homojen bir âidiyet ve amaç birliği oluşmasına engel olması, aralarında bulunan koordinasyon ve amaç eksikliği savaş kapasitelerini azaltmıştır. Daha da önemlisi Türkiye'den ayrılıp bağımsız bir devlet kurmak isteyenleri olsa da önemli sayıda Kürt aşiretinin Osmanlı Dönemi'nde olduğu gibi Türkiye'ye bağlı kalmayı seçmesi, modern anlamda kolektif bir Kürt milliyetçi hareketin oluşmasını engellemiştir.[29]

---

26 Selin M. Bölme, "Hoybun Örgütü: Kürt Milliyetçiliğinde Yeni Bir Evre", *International Journal of Kurdish Studies*, S. 1/2, 2015, s. 2.

27 Rohat Alakom, *Hoybun Örgütü ve Ağrı Ayaklanması*, İstanbul, 1998, s. 128.

28 Mehmet Köçer, "Ağrı Dağı İsyanı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 14, S. 2, 2004, s. 385.

29 David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, New York, 2010, s. 206.

1925 Şeyh Said İsyanı'ndan 1930'lı yılların ortalarına kadar Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Koçan (Koç Uşağı) olayı, 1930 Pülümür Hadisesi ve Sin Baskını gibi irili ufaklı çok sayıda ayaklanma görüldü. Bunlar milliyetçi gerekçeler ile girişilen başkaldırılardan daha çok, ağa ve şeyh gibi aşiret ileri gelenlerinin hükümetin merkeziyetçi faaliyetlerine karşı tepki hareketleri olarak beliriyordu.

Dersim, Osmanlı İmparatorluğu zamanından beri merkezden uzaklığı ve coğrafî olarak erişilmesi zor bir araziye sahip olmasından dolayı devletin kontrol ve etkisini üzerinde pek fazla hissetmeyen bir yapıya sahip olmuştu. Kendiliğinden olan bu otonom yapının yanında Dersim, asiliği ile tanınan bir bölgeydi. 1876'da I. Meşrutiyet'in ilanından 1938 yılına kadar bölgede görülen başkaldırılar en az on bir askerî sefer ile bastırılmıştı. Devlet, 1930'dan sonra silahsızlandırma ve göçebe aşiretleri zorunlu ikâmete mecbur etme gibi politikalarla bölgede sükûneti sağlamaya çalıştı. 1931 yılından itibaren hazırlanan raporlarda kullanılan dil ve gelecek harekât planlamalarına dair çizilen resim gerek Seyit Rıza'nın gerekse bölgenin diğer ileri gelenlerinin direnişlerine ve asi çıkışlarına karşılık olarak değişiklik arz etmeye başladı. Asi ağa ve aşiret ileri gelenlerin davranışlarına hükümetin hız verdiği Türkleştirme faaliyetleri de eklenince raporlar, sertlik içeren ve askerî müdahale sinyali veren bir hâle doğru evirilmeye başlamıştı. 1932 yılında Jandarma Umum Komutanlığı'nın hazırladığı raporda az sayıdaki ağa ve seyitlerin gerekli araçlar kullanılarak ortadan kaldırılması Kürtlerin, Türk toplumu arasında eritilerek zaman içerisinde "Öz Türk" hukukuna tâbi kılınmaları öneriliyordu.[30]

Bölgede yaşanan bu gelişmelere 14 Haziran 1934 tarihli 2510 numaralı "İskân Kanunu"nun çıkarılması eklendi. Kanun, Türkiye'nin iskân bakımından üç mıntıkaya ayrılmasını öngörüyordu:

- 1 numaralı mıntıkalar, Türk kültürlü nüfusun toplanmasının istendiği yerler,
- 2 numaralı mıntıkalar, Türk kültürüne adapte edilmesi istenilen nüfusun nakil ve iskânına ayrılan yerler,

30 Mahmut Akyürekli, *Dersim Sorunu (1937-1938)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2010, s. 74.

- 3 numaralı mıntıkalar ise iktisat, kültür, siyaset, askerlik ve inzibat sebepleri ile boşatılması istenilen iskân ve ikâmetin yasak edildiği yerlerdi.[31]

İskân Kanunu, aşiretlere ya da liderlerine ait tüm taşınmaz mallara otomatik olarak el konulmasını ön görerek, eskiden aşiret ağalarını, reislerini ve şeyhlerini tanıyan tüm yasaların yürürlükten kaldırılmasını getiriyordu. Kanun ile ağalar ve aileleri Türk kültürünü benimsemeleri için bahsi geçen mıntıkalara zorunlu göçe tâbi tutulacaklar ve gittikleri bölgelerde Kürtler nüfusun yüzde beşinden fazlasını oluşturmayacak biçimde dağıtılacaklardı. Dersim'de idârî açıdan bu şekilde önlemler almayı planlayan hükümet 1935 yılında bu planın bir de askerî ayağı olacağını açıkladı. Adı Tunceli olarak değiştirilen Dersim'de 1936 yılında olağanüstü hâl ilan edildi ve General Abdullah Alpdoğan askerî vali olarak bölgeye atandı. 1937 yılının bahar aylarında askerî operasyon başladı. İsyancı aşiretlerin lideri Seyit Rıza, İngiltere Dışişleri Bakanı Anthony Eden'e başvurarak yardım talebinde bulundu ancak olumlu bir cevap alamadı. Türk kuvvetleri karşısında ve mevsim şartlarına dayanamayan Seyit Rıza ve yedi Kürt aşiret lideri teslim oldular ve ardından idam edildiler. 1938 yılı ilkbaharında bölgede kalan ve teslim olmayı reddeden isyancılara karşı başlayan hava bombardımanları neticesinde çok sayıda köy yıkıldı. İsyan sonrasında Dersim'de kalan eşraf ve bölge sakinleri de zorunlu göçe tâbî tutuldular. Dersim böylece yeni kurulan Cumhuriyet'e karşı girişilen "aşiret" isyanlarının sonuncusu oldu. 1936 yılında ilan edilen olağanüstü hâlin kaldırılması ise ancak 1946 yılında mümkün oldu.[32]

Mustafa Kemal'den Sonra Kürt Milliyetçiliği

1938'de Dersim İsyanı'nın bastırılmasından 1959'a kadar uzanan yaklaşık yirmi yıllık dönem, Kürt milliyetçiliği yönünden "yorgunluk ve suskunluk" yılları olarak değerlendirilmektedir.[33] 1939 yılında başlayan İkinci Dünya Savaşı, Türkiye'de ideolojik anlamda bazı değişimlere yol açmıştı. Almanya ve İtalya merkezli yükse-

31 *T.C. Resmî Gazete*, S. 2733, 21 Haziran 1934.
32 David McDowall, *a.g.e*, s. 207.
33 Bozarslan, *a.g e.*, s. 850.

len milliyetçi dalga, Türkiye'de Türk milliyetçiliğine yeni bir ivme kazandırmıştı. Savaşın hemen ardından, 1946 yılında Türkiye'de çok partili sisteme geçilmesi, Kürt milliyetçi hareketi üzerinde etkili olan gelişmelerden biri olmuştur. Bu sayede Kürt kırsal seçkinleri üzerindeki baskılar görece azalmış, aşiretlerin ve tarîkatların siyasal sistemle temasları yeniden hız kazanmıştır. Hatta Demokrat Parti sayesinde, Şeyh Said'in torunu Abdül Melik Fırat'ın milletvekili seçilmesi büyük bir dönüşümün habercisi olarak algılanmıştır.

1950'lerden başlayarak yaşanan demografik değişimler ve Kürt gençlerinin bir kısmının üniversitede eğitim almak üzere büyük şehirlere gelişleri, 1960'lardan itibaren kimlik üzerine yeni bir potansiyel taban oluşturmaya başladı. Kürt öznesinin bu oluşum sürecinde iki ana faaliyet alanının öne çıktığı görülür. Bunlardan birisi aydınların gruplaşmasıyla kamusal alanda Kürtlük merkezli bir entelektüel çevre ve etki sahası oluşturmaktı. Bu dönemde yayın hayatları kısa sürse de yayımlanan dergiler "Doğu'nun sosyal, ekonomik ve kültürel sorunları" başlık ve bağlamında sorunları tartışılır hale getirmeye başladı. İkinci faaliyet alanı ise doğrudan siyasî alandı. 1946'da çok partili sisteme geçiş ile köylü halk ilk kez siyasetin desteğini almak istediği bir odak noktası haline geldi. Bu durumda tek partili dönemde sistemin dışında bırakılmış olan Kürt aşiret liderleri ve dinî liderler, siyasî alana geri dönmeye başladılar.[34]

Türkiye'deki sol söylem 60'lı yılların Kürt milliyetçi söylemini derinden etkilemiş ve ona âdeta evrensel bir boyut kazandırmıştı. Aynı tarihlerde Irak'taki Kürt hareketlerin merkezî yönetime karşı yürüttüğü mücadele, sınırlı da olsa Türkiye'den izlenmeye başladı. Bu tarihlerde ortaya çıkmaya başlayan sol düşünceye sahip Kürt milliyetçileri kendilerini "ezilen bir ulusun temsilcisi" olarak görmekte, kaderlerini köylülüğün ve proletaryanın kaderiyle özdeşleştirebilmekteydi. Marksist-Leninist söylemin "ulusal mesele"ye gösterdiği ilgi, Kürt milliyetçiliğine meşrûiyet kazandırma yönünde oldukça etkili olmuştur. Meselenin 1960'ların sonlarına doğru *Ant, Türk Solu* ve *Aydınlık* gibi sol dergilerin de aralarında bulunduğu yayın organlarında ilk defa "Kürt sorunu" ifadeleriyle ele alındığı

34 Ahmet Hamdi Akkaya, "Kürt Hareketi'nin Örgütlenme Süreci Olarak 1970'ler", *İsyandan İnşaya: Kürdistan Özgürlük Hareketi*, Haz. Joost Jongerden, Ahmet Hamdi Akkaya ve Bahar Şimşek, Ankara, 2015, s. 28.

görülürken, Kürt aydınları da "Türkiye İşçi Partisi" (TİP) ve Dev-Genç saflarında kendilerine yer bulmaktaydı.[35]

Kürt hareketinin sola eklemlenmesi 49'lar grubunun "sağ" ve "sol" Kürtçüler olarak ayrılmasından sonra gerçekleşti. Siyasî açıdan oldukça dinamik bir dönem olan 60'lı yıllarda sağ akımlar Kürt topluluğu içinde kendilerine pek fazla yer bulamadılar. Kürt meselesinde kendilerine has bir söylem üretememeleri ve Kürtlüğü komünizmle eş değerde tehdit olarak görmeleri onları Kürt hareketinin bir nevi dışında kalmalarına sebep oldu.

Diğer yandan ulusal meseleyi meşrulaştıran Marksist-Leninist çizgideki sol akımlar ise Kürt öğrenciler, esnaf, zanaatkâr ve hatta âlimler arasında farklı isimler altında hızla yayılıyordu. Özellikle okumuş kesim ve gençler Türkiye İşçi Partisi saflarına katılıyor ve karar mercilerinde temsil ediliyorlardı. Böylece sol söylem Kürtlerin "ulusal meselesi"ne bir yandan evrensel ve milletler üstü bir meşruiyet kazandırırken diğer yandan onunla toplumsal meseleler arasında bir bağ kurulmasını sağlamaktaydı. Kimi görüşlere göre; "Türkiye'deki Kürt milliyetçiliği, klasik milliyetçi temaları terk etmese de fiilî milliyetçilik ötesi bir özellik kazanmakta, kendisini işçi-köylü hareketinin ve emperyalizme karşı savaşan halkların bir parçası olarak algılamaktaydı."[36]

Türkiye'deki Kürt milliyetçiliğin, kendini hem Irak'taki Molla Mustafa Barzânî ve hem de Türk solundan kurtararak ayrı bir karakter kazanması ancak 1970'li yılların başında mümkün olacaktı. 31 Haziran 1968'de milliyetçi komando gençlik eğitim kamplarının kurulduğuna dair haberlerin basına yansıması, iyiden iyiye bazı Kürt gruplar arasında silahlı mücadeleyi gündeme getirmiş ve radikalleşme ciddi bir ivme kazınmıştır. Bunda, Mustafa Barzânî Hareketi'nin Irak'taki kavgada güç kaybetmesiyle Türkiye'deki milliyetçi Kürtlerde oluşan hayal kırıklığının etkisi olmuş ve sonunda kendilerini Irak'taki Kürt hareketinden ayırmışlardı. Diğer yandan üniversiteli Kürt gençlik de Türk solundan ayrılarak yeni bir örgütlenmeye gidip, 1969'da "Devrimci Doğu Kültür Ocakları"nı (DDKO) kurdular. Bu oluşumla birlikte Kürt milliyetçi söyleminde de deği-

35 Bozarslan, *a.g.e.*, s. 853
36 *A.g.e.*, s. 855.

şime gidilmişti. Artık sosyalist devrim değil "ulusal kurtuluş savaşı" ifadeleri Kürt söyleminde yerini almaya başlamıştır. DDKO, o tarihe kadar çok fazla dillendirilmeyen milliyetçi öğeleri öne çıkarıp, "Kürt halkının dil, tarih ve kültür temelinde ayrı bir ulus olduğunu" savunmuş ve "devletin Kürtlere baskı ve şiddet uyguladığını" ileri sürüp bunun üzerinden bir aktivizm oluşturmaya çalışmıştır. Milliyetçi Kürt Hareketini, aydınların tekelinde bulunan bir olgu olmaktan çıkarıp, genç kesim başta olmak üzere tabanda kitlesel bir yapılanma haline gelmesini sağlayan DDKO, izlediği sosyalist çizgi ile "Türkiye Kürdistan Demokratik Partisi" (T-KDP) geleneksel muhafazakâr yapısından tamamen ayrılmıştır. DDKO, 12 Mart 1971 muhtıra ve ona giden yolda görünürde ciddî bir hasar almıştı. Ekim 1970'ten itibâren İstanbul ve Ankara şubelerine düzenlenen operasyonlarda çok sayıda üyesi tutuklanırken, muhtıradan sonra tüm çalışmaları durdurularak sıkı yönetim mahkemesinde davalar açılmıştır. DDKO davaları ve özellikle bu davalarda yapılan savunmalar Kürt milliyetçi hareketinin geleceği için âdeta bir ilham kaynağı olmuş ve sorunun "az gelişmişlik" olarak değil "ulusal sorun" olarak tanımlanması gerektiği öne sürülmüştür. Nitekim, DDKO davaları ve 12 Mart sonrası tutuklamalardan kurtularak Ortadoğu ve Avrupa'nın çeşitli ülkelerine kaçan Kürt milliyetçileri, ilerleyen yıllarda ortaya çıkacak örgütlerin temelini atacaklardır.[37]

1974 yılının Temmuz ayında ilan edilen genel affın ardından serbest kalan Kürt ve Türk sosyalistleri, özellikle 1973 genel seçimlerinin oluşturduğu atmosferden yararlanarak gençler arasında kendilerine kitlesel bir zemin buldular. 1975 yılına gelindiğinde ise Kürt ve Türk sosyalist yapıları birbirlerinden bağımsız sol hareketler hâline gelmişlerdi. Bu dönemde öne çıkan Kürt milliyetçisi grupların başında, "Kürdistan Sosyalist Partisi" (PSK) gelmekteydi. Türkiye İşçi Partisi içerisindeki "Doğulular" grubundan olan Kemal Burkay tarafından 1974 yılının Aralık ayında illegal olarak kurulmuştur. İlk kongresini 1980 yılında düzenleyen parti, faaliyetlerini *Özgürlük Yolu* ve *Roja Welat* gibi dergiler yoluyla yürütmüş ve "Devrimci Halk Kültür Derneği" (DHKD) ismiyle yasal gençlik derneğini kurmuştur. PSK, 1977 yerel seçimlerinde Diyarbakır'da Mehdi Zana ve

37 *A.g.e.*, s. 857.

Ağrı'da Urfan Alpaslan gibi bağımsız adaylarla belediye başkanlıklarını almıştır. Dünya sosyalist hareketindeki ayrışma ve tartışmalarda Sovyet kanadını destekleyen tutumda olan parti, silahlı mücadeleye zamansız olduğu gerekçesi ile karşı çıkmıştır.[38]

Kürt milliyetçileri, 12 Mart Darbesi ile kapatılan DDKO yerine bu hareketin devamı niteliğindeki "Devrimci Demokratik Kültür Dernekleri"ni (DDKD) Nisan 1975'te Van'da düzenlenen bir kongrenin ardından kurdular. Bu grup, 1977 yılında "Kürdistan İşçi Partisi" (KİP) adını aldı. 1977 yerel seçimlerinde Diyarbakır'da PSK'nın adayı karşısına çıkardığı bağımsız aday ile ciddi bir oy almasına rağmen kazanamadı. 1975-78 yılları arasında Mustafa Barzani ve partisi KDP ile Celal Talabani ve yeni kurduğu partisi KYB arasındaki çatışma ve çekişmede KİP, Talabani'nin yanında yer almıştır. Aynı sıralarda, özellikle 1975 yılında Irak'ta Mustafa Barzânî'nin Irak rejimine karşı verdiği mücadelede İran desteğini kaybetmesi ve ciddî bir kriz içine girmesi, Türkiye'deki Kürt milliyetçilerini de etkilemiştir. Barzânî'nin hareketine son vermesi, Türkiye'deki Kürt milliyetçilerinin referans alacakları noktanın ortadan kalkması demek olup, onları yeni arayışlar zorunda bırakmıştır. Böylece 1960'lı yılların sonundan itibaren Irak ve İran'daki Kürt milliyetçiliklerinden bağımsız, özerk bir karaktere doğru giden süreç hız kazanmıştı. Bu değişimler, Türkiye Kürt hareketinin Ortadoğu'da referans noktası olma hedefinin önünü açtığı gibi, daha radikal bir hâle gelmesine de sebep olmuştur.[39]

12 Eylül 1980 askerî darbesinin ardından Türkiye'deki Kürt milliyetçiliği, özellikle 1984 yılından itibaren PKK'nın da sahneye çıkması ile farklı bir karaktere bürünmüştür. Mesut Yeğen'e göre darbe sonrasında Türkiye'de Kürt milliyetçi hareketi açısından yeni dönemin başlangıcı 1989 yılıdır, yani Soğuk Savaş'ın bitip küresel ve bölgesel çapta yeni bir dönemin başladığı tarih aralığıdır. Bu yıldan itibaren milliyetçi Kürtler, yaşadıkları yerlerdeki hoşnutsuzluklarını siyasetin bütün araçlarını kullanarak dile getirmeye başlamışlardı. 1989-1991 yılları arasında Doğu Bloku'nun beklenmedik bir hızla çözülmesi, demokrasi ve insan hakları söylemlerinin modern si-

38 Akkaya *a.g.e.*, s. 41.
39 Bozarslan, *a.g.e.*, s. 857.

yaset içerisindeki konumunu giderek sağlamlaştırmıştı. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ile de bu söylemler evrensel hale gelmiştir. Bunun bir yansıması olarak Türkiye'de Kürt memnuniyetsizliği ve muhalefeti popülerleşirken[40] öbür yanda büyük bir şiddet ve terör sarmalı başlamıştır.

Avrupa'ya kaçmış olan diaspora eliyle Batı'da büyük bir sempati toplayan Kürt milliyetçileri açısından 1990'lı yıllar karmaşık geçmiştir. Bir yandan Batı'da sahip oldukları sempati onların gücünü pekiştirecek bir rol oynarken, PKK kaynaklı şiddet ve terörün tırmanması, "mûtedil" Kürt milliyetçi söylemini geriletmiştir. Siyasal temsil ve kültürel haklar çerçevesinde yaşanan tartışmalar, milliyetçi grupların en önemli eleştiri konusu hâline gelirken, Avrupa merkezli baskılar Türkiye kamuoyunda ciddî bir ayrışmayı da tetiklemiştir.

Irak'ta Kürt Milliyetçiliği

Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve Bağdat, Basra ve Musul vilâyetlerinin Irak Devleti adı altında birleştirilerek yeni bir ülke olarak kurulması, Irak'taki Kürt milliyetçiliğinin serüveni bakımından başlangıç noktasını oluşturur. Irak'ın İngilizler tarafından işgali ve manda yönetimi, Kürt milliyetçiliği tohumlarının atılmasına sebep oldu. Nitekim 1918-1929 yılları arasında İngilizlerin Kürtlere yönelik temel politikası onlara bağımsız bir devlet vermek değil, Kürt milliyetçiliğini teşvik etmekti.[41]

Tıpkı Türkiye'dekine benzer şekilde Irak'taki Kürt milliyetçiliğinin oluşumunda da Wilson Prensipleri ve Sevr-Lozan arasındaki dönem ideolojik ve örgütsel yapısı için önemli bir periyodu işaret etmektedir. Wilson Prensipleri dâhilinde "ulusların kendi kaderini tayîn hakkı" ve Sevr'in 62. ve 64. maddeleri, Kürt milliyetçiler nezdinde bağımsız bir Kürdistan'ın kurulması yönündeki ümitlerin artmasına ve ciddî adımların atılmasına sebep oldu. Hatta, 1921'deki Kahire Konferansı'nda Binbaşı Noel ve Winston Churchill'in teş-

40 Mesut Yeğen, *Müstakbel Kürt'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul, 2014, s. 40-47.

41 Mahir A. Aziz, *Irak Kürtleri: Irak Kürdistanı'nda Milliyetçilik ve Ulusal Kimlik*, İstanbul, 2013, s. 93.

vikiyle, delegeler Kürt Devleti konusunda bir anlaşmaya dahî vardılar. Mezopotamya'nın kuzeyinde bir "tampon bölge" olarak Kürt Devleti'nin kurulmasına karar verildi. Ancak Lozan Anlaşması, Kürt milliyetçilerin bağımsızlık yönündeki beklentilerine önemli bir sekte vurdu. Bu tarihten itibaren Kürt milliyetçilerin sorunu artık uluslararası gündemdeki önemini kaybederken 5 Haziran 1926'da bölgedeki Kürt nüfusu da Türkiye, Irak, İran ve Suriye arasında dört parçaya bölünmüş oldu. Mahir A. Aziz, Irak'ta Kürt milliyetçiliğinin temellerinin atıldığı yirminci yüzyılın ilk otuz yılındaki gelişmeleri Osmanlı, İngiliz ve Irak yetkililerine karşı çıkan Kürt aşiretlerinin milliyetçi hareketlerinin tarihi olarak ele alır.[42] Zira bu dönemdeki İngiliz politikası genel olarak idârî kontrolü elde tutabilmek için Kürt sosyal ilişkilerini yeniden "aşiretleştirme"ye dayanıyordu. Bu dönemde görülen isyanlarda Kürt halkını mobilize etmek için aşiret yapıları kullanılmıştı. Gareth Stansfield, otuz yıl zarfında görülen isyanların aşiret ve milliyet çıkarları arasında gidip geldiğini ifade etmektedir.[43]

Henüz bir millet gibi hareket etme aşamasından oldukça uzak görünen Kürt toplumu, feodal liderler ve şeyhlerin öncülük ettiği sosyal bir yapıya sahipti. Bu nedenle başlarda Şeyhler, Irak'taki Kürt toplumunun farklı unsurlarının milliyetçi mücadeleye dâhil edilmesi noktasında fırsat oluşturmuşlar ve aşiret yapısı da buna askerî güç temin etmişti. Ancak şeyhler öncülüğünde başlatılan bu hareketlerin aşiret, tarîkat ya da aile çıkarlarının ötesine geçerek kapsamlı modern bir milliyetçi harekete evrilmesi kentsel milliyetçi örgütlerin oluşmasına kadar bekleyecektir. Geleneksel medrese eğitimi ve medrese etrafında oluşan kimlik halkası yirminci yüzyılın ortasından itibaren değişmeye başladı. İstanbul, Tahran, Bağdat, Şam ve diğer başkentlerde eğitim almış Kürtler, hem Irak'taki Kürt bölgelerinde eğitimin yapısını değiştirdiler hem de siyasî alanda etkin aktörler olmaya başladılar. 1930 yılının Eylül ayı ilk nesil şehirli, eğitimli ve seküler Kürtler arasında ulusal bilincin uyanışı açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Başkent Bağdat bu anlamda, eğitimli Kürt gençlerinin toplandığı ve siyasî süreçleri yakın-

42 Aziz, *a.g.e.*, s. 97.

43 Gareth Stansfield, *Iraqi Kurdistan: Political Development and Emergent Democracy*, London, 2003, s. 61.

dan takip ettiği bir merkez hâline gelmişti. Bu dönemde üniversite çağındaki Kürt gençleri, daha çok edebî ve kültürel meseleleri ele aldıkları "Komala-i Livan" (Genç Erkekler Kulübü) adı altında gayrı resmî bir grup dahî oluşturmuşlardı. Siyasî hakların da kendileri tarafından sık sık gündeme getirildiği bu grup, siyasî bir program ortaya koyamamıştı.[44]

1930'ların sonu ve daha çok 1940'lı yıllarda iki ana ideolojik akım Irak'taki Kürt milliyetçiliğini önemli biçimde etkiledi. Bunlardan ilki komünist ve sosyalist fikirler idi ve bunlar milliyetçi düşüncenin kendini oluşturmasında ideolojik bir aşama oluşturuyordu. Kürt milliyetçiliğinin doğuşunu etkileyen diğer unsur ise ülkede uygulanan Arap milliyetçiliği politikasıydı.[45] Kendilerini ifade etme anlamanda siyasî bir örgütlenmeden yoksun olan genç Kürt milliyetçileri, 1934 yılında kurulan ve 1935 yılında açık bir biçimde Kürtlerin bağımsızlığını savunan Irak Komünist Partisi'ne hızla yakınlaştılar.[46] Bunlar arasında Celal Talabani, İbrahim Ahmed, Hamza Abdullah ve Salih el-Haydari gibi dönemin Kürt aydınları bulunuyordu. Bununla beraber, 1940'lı yıllara gelince Irak'ta Kürt milliyetçiliğinin siyasî tezâhürleri de ortaya çıkmaya başlıyordu. Bu yönüyle, Irak'ta siyasî alanda Kürt milliyetçiliğinin açık bir biçimde savunulduğu ilk ciddî oluşum "Hiwa Partisi" oldu. 1941 yılında Refik Hilmi önderliğinde oluşturulan parti, kategorik olarak sol eğilimli bir parti olsa da koşullar gereği toplumun sağ ve sol görüşlü bütün tabakalarını kucaklamayı hedefleyen ortalama bir söyleme sahipti. Kürt millî duygularının kuvvetlendirilmesinde önemli bir rol üstlenen parti, Kürt milliyetçiliğinin geleneksel aşiret bazlı siyasetten kopuşunda mihenk taşı oldu. 1945 yılının Mart ayında dönemin ABD Irak büyükelçisi Loy Henderson'a bir tezkere sunan Hiwa Partisi, ulusların kendi kaderini tayin hakkına vurgu yapan Wilson İlkeleri'nden bahisle özerk bir Kürt Devleti için ABD'den yardım talebinde bulundu. Bütün bu girişimlerine rağmen genel Arap toplumu tabanında sempati bulamayan parti, 1945 yılı sonunda kapandı ve üyelerinden birçoğu 1946 yılında "Kürdistan Demokratik Partisi"nin (KDP) kuruluşunda yer aldı.[47]

---

44 Aziz, *a.g.e.*, s. 101.

45 *A.g.e.*, s. 102.

46 David McDowall, *a.g.e.*, s. 287-288.

47 Michael Gunter, *The A to Z of the Kurds*, UK, 2009, s. 66.

Hiwa Partisi, her ne kadar solcu bir parti olsa da aşiretlerin Irak'ın toplumsal yapısındaki kuvvetli rolünün farkındaydı. Molla Mustafa Barzânî'yi Kürt millî hareketinin lideri olarak görmekle birlikte onun aşiret tabanlı yaklaşımlarına karşı da temkinli yaklaşıyordu. Aşiret liderleri ve şehirli aydınlar arasındaki bu kırılgan ilişkiler, Barzânî'nin milliyetçi düşüncelerinin gelişiminde önemli bir rol oynadı.[48] Irak'ın Süleymaniye şehrinde sürgünde bulunan Molla Mustafa Barzânî, 1943 yılının Mayıs ayında Hiwa Partisi ve bazı Kürt milliyetçisi unsurların yardımıyla buradan kaçarak asıl memleketi olan Barzan'a geldi. Barzan'da aşiretinin silahlı unsurları yardımıyla Irak yönetimine karşı bir direniş başlattı. Hükümet temsilcileri ile yapılan yoğun görüşmeler sonunda sürgünde bulunan diğer aile fertlerinin Barzan'a dönmesine hükümet tarafından izin verilmesinin ardından silahlı direnişe son verildi.

Molla Mustafa Barzânî, dönemin başbakanı Nuri Said ve hükümetinden özerk bir Kürt eyâletinin kurulması ve Kürtçenin resmî dil olarak kabul edilmesine dâir taleplerde bulunmuştu. Bu talepleri hükümet tarafından kabul edildi. Ancak Nuri Said Hükümeti 3 Haziran 1944 tarihinde istifa etmiş ve yerine Hamdi Paçacı Hükümeti gelmişti. Paçacı Hükümeti, anlaşmanın eski dönemde yapıldığı gerekçesi ile geçersiz olduğunu ilan etti. Bunun ardından 1945 yılında Mustafa Barzani öncülüğünde yeni bir isyan başladı.[49] Kısa bir süre sonra Irak askerî güçleri, İngiliz Kraliyet Hava Kuvvetleri'nin de desteğini alarak Mustafa Barzânî'yi İran Kürdistanı'na çekilmeye zorladılar. Barzânî burada bağımsız bir Kürt Cumhuriyeti kurmaya çalışan İranlı Kürt milliyetçilerinin mücadelesine destek verdi. 22 Ocak 1946'da Mahabad'da Gazi Muhammed'in kurduğu ilk Kürt Cumhuriyeti'nin askerî birliklerine komuta etti. Yalnızca on bir ay yaşayan bu cumhuriyetin liderlerinin yakalanıp asılmasından sonra Molla Mustafa adamlarıyla birlikte, on bir yıl yaşayacağı Sovyetler Birliği'ne kaçtı.

Mustafa Barzânî Sovyetler Birliği'nde iken 16 Ağustos 1946'da Irak'ın Bağdat şehrinde Kürt Demokratik Partisi kuruldu. Lider ola-

48 Stansfield, *a.g.e.*, s. 64.

49 Mesud Barzani, *Barzani ve Kürt Ulusal Özgürlük Hareketi*, İstanbul, 2006, s. 59-61.

rak sürgündeki Molla Mustafa Barzânî seçildi.[50] Ancak bir aşiret lideri olarak Barzânî'nin 1940'lı yıllarda Kürt hareketi ve milliyetçiliği üzerinde kurduğu hegemonya yukanda bahsi geçtiği gibi seküler, kentli ve eğitimli Kürtlerin Irak Komünist Partisi'ne kaymasına sebep oldu. 1946 yılında Barzânî'nin Sovyetler Birliği'ne gitmesiyle Kürt milliyetçi hareketinde doğan boşluk, komünistlerle yakın ilişki içinde olan İbrahim Ahmed tarafından dolduruldu. İbrahim Ahmed, Kürt milliyetçisi geleneksel tabakadan uzaklaşarak KDP'nin ideolojisini sola doğru kaydırdı. Ancak bu defa Kürt solcular, Araplarla ırksal farklılıklarından ve ayrı toprak talebinden bahsetmiyor bunun yerine Arap solcu milliyetçi gruplarla hareket etmeyi tercih ediyordu. Artık öncelikle Iraklı olmaktan, ardından demokratik bir Irak içinde Kürt milliyetçiliğinden bahsediyorlardı.[51] Ancak, geleneksel aşiret yapısı içindeki Kürt milliyetçileri ile kentli ve solcu Kürt milliyetçileri arasındaki gerilimin neticesinde 1958 yılından itibaren öne çıkan kişi ise Molla Mustafa oldu.

Irak 1958-68 döneminde bir dizi darbeye ve yönetimin dört kez el değiştirmesine sahne oldu. 14 Temmuz 1958'de Haşimi Hanedanı ve Nuri Said Hükümeti'ni deviren Abdulkerim Kasım, Kürtleri, monarşi taraftarlarına karşı bir müttefik olarak görüyordu. Nitekim, 27 Temmuz 1958'de hazırlanan Geçici Anayasa'da Kürtler devletin bir parçası olarak adlandırılmış ve ulusal hakları anayasa ile güvence altına alınmıştı. Bunun ardından Molla Mustafa, 6 Ekim'de Sovyetler Birliği'nden Irak'a döndü. Onun dönüşünü takip eden süreçte Kürtçe yayın yapma ve ilköğretim seviyesinde eğitim dili olarak Kürtçenin kullanılmasına izin verildi.[52]

Abdülkerim Kasım'ın oluşturduğu devlet söylemi Arap-Kürt kardeşliğine dayanan bir Iraklılık vurgusu yapıyordu. Bu vurguyla birlikte Kürtlerin etnik ve millî kimliğinin tanınması Barzânî ve KDP'nin Kürt milliyetçiliği üzerindeki gücünü pekiştirmesine ya[illegible] Kürtlere karşı yaklaşımı uzun sürmedi. 1960'a ge-

50 Aziz, *a.g.e.*, s.194.

51 Denise Natali, *Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran'da Ulusal Kimliğin Gelişmesi*, İstanbul, 2009, s. 89.

52 David Romano, *The Kurdish Nationalist Movement: Opportunity, Mobilization and Identity*, Cambridge, 2006, s. 190.

53 Aziz, *a.g.e.*, s. 202.

lindiğinde Kasım, Kürt müttefiklerinin aşırı güçlendiğini düşünüyor ve Bağdat üzerine siyaset dayatabilir duruma gelmelerinden çekiniyordu. Bu yüzden Kürtlere verdiği vaat ve haklardan geri adım atarak Barzânî'nin rakibi olan aşiretleri silahlandırma yoluna gitti. KDP'nin birçok üyesini tutuklatarak, yayın organlarını kapattı.[54]

Tüm bunların yanında Bağdat yönetimi, yerel aşiret liderleri ve ağaların güçlerini kırmak için yeni bir toprak reformunu yürürlüğe soktu. Kasım'ın siyasetindeki değişiklik üzerine Molla Mustafa Barzânî, 1961 yılının Mart ayında yeni bir isyan başlattı. Bu isyan Barzânî'nin Kürdistan'ın tüm dağlık bölgelerini kontrol ettiği aynı yılın Ekim ayına kadar devam etti.[55]

1960'lı yıllardaki Kürt milliyetçiliği, darbe üzerine darbe yaşayan Irak hükümetlerine karşı gerçekleştirilmiş bir dizi isyanın perde arkasında gelişiyordu. 8 Şubat 1963'te Kasım yönetimi Baas Partisi'nin darbesi ile Baas Partisi de 18 Kasım 1963'te General Abdüsselam Arif idâresindeki ordunun darbesi ile devrilmişti. General Arif'in 14 Nisan 1966'da bir uçak kazasında ölmesinin ardından yerine geçen kardeşi Abdurrahman Arif, 17 Temmuz 1968'de yine Baas Partisi tarafından hükümetten indirilmiştir. Bu darbeden sonra Ahmed Hassan el-Bekir cumhurbaşkanı olurken yardımcılığını ise Saddam Hüseyin üstlenmiştir.[56] Abdüsselam ve Abdurrahman kardeşlerin yönetimleri sırasında Kürtlere karşı ılımlı bir siyasî yaklaşım sergilenmiş olsa da genel olarak Kürt milliyetçilerin taleplerine askerî karşılık verilmişti.[57]

Irak Baas Partisi'nin 17 Temmuz 1968'de ikinci kez idâreyi ele geçirmesinin ardından önünde çözülmesi gereken önemli bir sorun bulunuyordu: "Iraklı kimliği" oluşturmak. Irak'ta yaşayan birçok etnik yapı ve mezhep, ortak bir kimlik oluşturma girişiminin önündeki en büyük engeldi. Bu çok kimlikli yapı içerisinde yeni yönetimin karşısındaki en çetin mesele ise Kürtlerin durumuydu. Baas'ın amaçları arasında "Kürt meselesini barışçıl yollardan çözmek" ifadesi bulunuyordu. Bu amacın arkasında Kürtlere yeni haklar tanımak değil, kendi gücünü pekiştirmek yatıyordu. Baas

54 Romano, *a.g.e.*, s.190.
55 Aziz, *a.g.e.*, s.108.
56 Stansfield, *a.g.e.*, s. 69.
57 Aziz, *a.g.e.*, s. 109.

Partisi, kendisine karşı Kürtlerden ve komünistlerden gelecek tehditlerin önünü almak için hükümette Kürtlere daha fazla hak verilmesini ön görüyordu.

Baas Partisi, Kürtlerin mecliste temsiliyeti yönünde adımlar atarak birkaç Kürt siyasetçiyi de yeni kabineye aday olarak gösterdi. Bunun için KDP içerisinde sosyalist ideolojileri ile tanınmış ve Baas ile iş birliğine gönüllü görünen Talabani ve İbrahim Ahmed kanadı ile görüşmelere başladı. Mustafa Barzânî, Baas'ın KDP içindeki ayrılıklardan faydalanma ve kendi gücünü kırma niyetinde olduğunu düşünerek yeni kabine için sunduğu adaylarını geri çekti. 1968 yılının sonbaharında Barzânî güçleri ile Talabani-Ahmed güçleri arasında bir dizi silahlı çatışma yaşandı. Irak-Baas Hükümeti'nin destek verdiği Talabani-Ahmed güçleri ile İran'ın destek verdiği Molla Mustafa arasındaki çatışmalar 1969 yılı boyunca da devam ederek ancak 11 Mart 1970 yılında imzalanan barış anlaşması ile son buldu. On beş maddeden oluşan bu anlaşmaya göre, Irak yönetimi Kürt milliyetini tanıyarak özerk yönetimi öngören maddeleri kabul etmiş oluyordu. Bu anlaşma Kürt millî kimliğini daha da pekiştirme anlamına geldiğinden KDP'nin meşruiyetinin perçinlenmesine yol açtı. Ancak Irak Hükümeti bu maddelerdeki vaatlerini yerine getirmeyi sürekli erteledi ve neticede Bağdat Hükümeti ile Kürtler arasındaki ilişkiler giderek kötüleşti.[58]

Irak Hükümeti ile Barzânî güçleri, 1974 yılında ciddi bir savaşa girdi. Irak Hükümeti tek taraflı olarak, Kürtlere 1970 anlaşmasına göre daha kısıtlı özerklik öngören bir yasayı benimsediyse de ABD ve İran'dan aldığı desteğe güvenen Mustafa Barzânî, bu teklifi reddetti. Nisan ayında taraflar arasında şiddetli çatışmalar başladı. Barzânî ve güçlerinin Irak Hükümeti karşısında zafer kazanmalarının tek yolu İran'ın kapsamlı bir biçimde kendilerinin safında savaşa katılmasıydı. Ancak İran Şahı savaştan aylar önce Irak Hükümeti ile görüşmelere başlamıştı. Bu görüşmeler neticesinde Bağdat, Şah'a Kürtlere verdiği desteği çekmesi karşılığında Şattü'l Arab'ı uluslararası bir su yolu olarak kabul edeceği garantisini verdi. 6 Mart 1975'te Cezayir'deki OPEC toplantısında Tahran ve Bağdat arasında

58 McDowall, *a.g.e.*, s. 325-327.

bir anlaşma imzalandı.[59] Cezayir Anlaşması, Kürt isyanının çökmesine sebep oldu. Barzânî 23 Mart 1975'te mücadeleye son verdiğini açıkladı ve ailesi ile birlikte İran'a sığındı. 1977 yılında ABD'ye giden Barzânî 1979 yılında orada öldü.[60] 1961 yılında başlayan ve 1975'e kadar Barzânî'nin liderliğinde ilerleyen Kürt milliyetçi hareketinin bu şekilde Irak'ta düşüşe geçmesi Türkiye ve İran'daki Kürt hareketlerini de önemli ölçüde etkiledi.

Mustafa Barzânî'nin Irak dışına çıkmasının ardından Celal Talabani, "Kürdistan Yurtseverler Birliği" (KYB) adı altında yeni bir parti kurdu. Daha seküler bir çizgide duran KYB, 1983 yılına kadar Kürt milliyetçiliğinin önderliğini üstlendi.

1975-1990 yılları arasındaki dönem Irak'taki Kürt milliyetçiliği, Irak yönetimine karşı sınırlı gerilla savaşı yürütmekle beslendi. Saddam Hüseyin'in Temmuz 1979'da yönetimi ele geçirmesinin ardından Kürtlere karşı uygulanan "Araplaştırma" politikası ve buna karşı Kürtlerin gösterdiği direnç bahsi geçen döneme damgasını vurdu. 1987-88 yılları arasında yürütülen Enfal Operasyonu ve özellikle de 16 Mart 1988'de Halepçe'ye düzenlenen kimyasal saldırı, uluslararası kamuoyunun dikkatini Irak Kürtleri'nin yaşadığı trajediye çekti. Bu durum Kürt hareketini daha da siyasallaştırarak Kürt millî bilincini güçlendirmiştir.

Enfal Operasyonu ve Halepçe Katliamı Modern Irak'ın en zâlim soykırımlardan biri olarak tarihte yerini aldı. Irak Kürtleri, üzerlerinde derin psikolojik, demografik ve ekonomik yaralar bırakan bu olaylardan sonra aralarındaki ayrılıklara rağmen siyasî olarak bir çatı altında toplanma kararı aldılar. 1988 yılının Mayıs ayında KDP, KYB ve altı küçük siyasî parti Irak Kürdistan Cephesi adı altında birleşti. Cephe'nin amacı Kürtlerin kendi kaderlerini tayîn hakkı kazanmaktı.

Saddam Hüseyin'in 2 Ağustos 1990'de Kuveyt'i işgali ona umduğu zaferi getirmemiş aksine ulusal ve uluslararası krize sebep olmuştu. Savaş sırasında Körfez İş Birliği Ülkeleri Irak karşıtı bir tutum sergilemiş ve bu durum Arap birliği duygusunu da zedele-

59 Stansfield, *a.g.e.*, s. 77.
60 Aziz, *a.g.e.*, s. 114.

mişti. Neticede, ABD öncülüğündeki koalisyon güçleri 1991 yılının Şubat ayında Saddam güçlerini Kuveyt'ten çıkarmıştır.

Bu dönemin Kürtler açısından önemli olan noktası ise dönemin ABD Başkanı George Bush'un 15 Şubat 1991'de televizyon ve radyo gibi iletişim araçlarını kullanarak Irak halkını ve Irak ordusunu kontrolü ele alarak Saddam Hüseyin'i devirmeye çağırmasıydı. Irak'ın Saddam'ın politikalarından en çok zarar gören iki unsuru olan Kürtler ve Şiîler ayaklanma başlattı. 2 Mart 1991'de güneyde önce Şiîler onları takip eden günlerde kuzeyde Kürtler ayaklandılar. Irak'taki bu kitlesel ayaklanmanın bölgede önü alınamayacak gelişmelere gebe olmasından çekinen ABD, başlangıçta yaptığı ayaklanma çağrılarından geri adım attı. Saddam Hüseyin ABD'nin geri çekilişinden istifade ederek bu ayaklanmaları sert bir biçimde bastırma yoluna gitti. İki milyona yakın Kürt, Saddam'ın saldırılarından kaçarak Türkiye ve İran sınırlarına doğru gitti. Pek çoğu sınırları geçerek Türkiye ve İran'a sığındı.[61] Bu ayaklanmanın son demlerinde Kürtlerin milliyetçi özlemlerinin öne çıkarılmasında Kürdistan Cephesi'nin de payı büyük olmuştu.[62]

Dönemin Türkiye Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın girişimiyle Kürtler için Irak'ın kuzeyinde bir "güvenli bölge" oluşturulmasına karar verildi. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 5 Nisan 1991 tarihli ve 688 sayılı kararı ile Kürtlerin çoğunlukta yaşadığı yerlerde güvenli bölgenin oluşturulması, bölge dâhilinde kalanlara gerekli insanî yardımların ulaştırılması ve bölgenin Irak saldırılarına karşı korunması kararlaştırılmıştır.[63]

BM Güvenlik Konseyi'nin 688 sayılı kararı Kürt milliyetçileri açısından tarihî bir öneme sahiptir. Zira Milletler Cemiyeti'nin 1925'te Musul hakkında aldığı karardan beri kadar ilk kez bir metinde Kürtlerden "kendi isimleri" ile bahsediliyordu.[64] Bu kararla oluşturulan "güvenli bölge" diğer taraftan Kuzey Irak'taki Kürtler için Kürt milliyetçiliğinin "ülkeselleşmesine" yol açan oldukça önemli bir gelişme olarak değerlendirildi. Güvenli bölge çerçevesinde alınan önlemler, Kürtlerin 1992 yılında Irak Kürdistan Bölgesel Hükümeti'ni

61 Romano, *a.g.e.*, s. 206.
62 Aziz, *a.g.e.*, s.121.
63 Mehmet Dalar, *Irak Kürdistan Bölgesel Yönetimi*, Bursa, 2016, s. 110.
64 McDowall, *a.g.e.*, s. 375.

kurmalarına imkân verdi. Her ne kadar 1998 yılına kadar altı senelik süreç içinde Bölgesel Hükümet içinde KDP ve KYB rekabeti ve çatışmaları yaşansa da neticede Kürtler için bu siyasal gelişmeler, devletleşme sürecine giden yolda küçük engeller olarak görüldü.

19 Mart 2003 tarihinde ABD Irak'ı işgal ettiğinde KDP ve KYB Irak'ın on sekiz vilâyetinden üçünü yani Dohuk, Erbil ve Süleymaniye'de yönetim ve kontrolü elinde bulunduruyordu. ABD işgali ve 2005'te hazırlanan Irak Anayasası, Kürtlerin sadece bu vilâyetleri yönetmelerini sağlamadı, aynı zamanda bu üç vilâyette ve bütün Irak'taki Kürtler arasında Kürt milliyetçiliğini de güçlendirdi.[65] O tarihten bu yana yaşanan gelişmeler, ABD öncülüğünde bölgede özerk bir yapı kuruluşunu pekiştirmiş, 2011 yılından sonra Arap Baharı ile birlikte Irak'ta Kürtler açısından yeni fırsatlar ortaya çıkarmıştır. Özellikle Irak'taki Sünnî Arap bölgelerde hızlı bir şekilde güçlenen "IŞİD" (DAEŞ)'e karşı Kürt bölgesi ABD'nin önemli müttefiklerinden biri olarak öne çıkarken, bu gelişme Mesut Barzânî liderliğindeki Kuzey Irak Kürt otoritesinin 2017 yılı Eylül ayında bağımsızlık referandumu yapmasına kadar uzandı. Başta Türkiye ve İran olmak üzere bölge ülkelerinden ve Irak Merkezî Hükümeti'nden büyük tepki gören bu referandumun ardından kuzeydeki Kürt otoritesine karşı alınan siyasî ve askerî önlemler sonuç getirdi ve Barzânî istifa etmek zorunda kaldı. Irak anayasasına göre referandum yok sayıldı ve sonuçları da iptal edildi.

İran'da Kürt Milliyetçiliği

Modern dönemin başlarında Simko İsyanı gibi İran'da Kürt feodal ayaklanmalarından kaynaklı sorunlar olduysa da bunların hiçbiri milliyetçi motivasyonla gerçekleşmemişti. Bu nedenle siyasal anlamda Kürt milliyetçi düşüncesinin doğuşu bakımından İkinci Dünya Savaşı, İran'daki Kürt tarihi açısından bir dönüm noktasıdır. Savaş yıllarında İran'da yaşanan iktidar boşluğu Kürtlere diğer ülkelerdeki soydaşlarına nazaran önemli bir siyasî alan açmıştı. İngiltere ve Sovyetler Birliği'nin 1941 yılının Eylül ayında İran'ın batı bölgelerini işgal etmesinin ardından Rıza Şah, koltuğunu oğlu Mu-

65 Robert Olson, *Kuzey Irak'ta Kürt Devleti Oluşumu ve Milliyetçilik (Koyun ve Kasap)*, İstanbul, 2008, s. 322.

hammed Rıza'ya bırakarak ülkeyi terk etti. İngiltere Irak'ın doğusuna denk düşen Kirmanşah bölgesine hâkim olurken, Rusya da kuzey ve batı Azerbaycan topraklarını ele geçirdi.[66]

Ruslardan kaçan İran kuvvetleri geride çok yüklü miktarda silah ve mühimmat bıraktı. Bunlar Kürtlerin eline geçti ve aşiretlerin yaşadığı bölgelerde İran otoritesinin çökmesine yol açtı. Bu gelişme İran yönetimi ile Kürt aşiretlerini arasındaki dengeyi bozdu ve ibreyi Kürtlerin lehine çevirdi.[67]

Rıza Şah modern bir ulus devlet yaratma yolunda, Kürtlerin sadece aşiretlerine bağlılıklarını, savaşçı kişiliklerini ve örgütlenme biçimlerini önündeki engellerden biri olarak görüyordu. Bu yüzden aşiret düzenini kökünden sarsacak bir politika benimsedi. Bu politika, aşirete dayanan örgütlenmeleri çözmeye ve aşiret mensuplarını çiftçiye dönüştürmeye dayanıyordu. Şah bu yolda önüne çıkan tüm direnişleri kırarak aşiret liderini idam etti, zehirletti ya da sürgüne gönderdi. Hatta bazen bütün bir aşireti dağıtıp, göç etmeye zorladı. Rıza Şah'ın politikası aşiretlerin hâkim olduğu bölgelerde tarımın gerilemesine, çok sayıda hayvan kaybına ve neticede aşiretlerin fakirleşmesine yol açtı.[68]

1941 yılının Eylül ayında İran'ı işgal eden Sovyetler Birliği ve İngiltere, işgal ettikleri bölgelerde Rıza Şah döneminde merkezi yönetime düşmanlaştırılmış bu aşiretlerin herhangi bir isyan başlatmasından yana değillerdi. İngiltere Rıza Şah'ın baskıcı politikaları dışındaki eski kurulu düzenin devam etmesini istiyor ve Tahran'dan Kürt aşiretlerinin şikâyetlerine çözüm bulmasını talep ediyordu. Tahran yönetimi ise aşiretlerin ülkedeki iktidar boşluğundan yararlanarak bağımsız bir devlet kurmalarından endişe ediyordu. Bu yüzden 1941 yılının Kasım ayında aşiret liderleri ile görüşmek üzere Mahabad'a bir heyet dahî gönderdi. Onlara yeniden İran idâresi altına girdikleri takdirde geleneksel Kürt kıyafetlerini giymelerine ve silahlanmalarına izin verecekleri söylendi. Ancak aşiretler, Rıza Şah'ın devrilmesinden sonra kazandıkları özgürlükleri kaybetmek istemedikleri ve Şah döne-

66 McDowall, *a.g.e.*, s. 232.
67 Jwaideh, *a.g.e.*, s. 469.
68 Jwaideh, *a.g.e.*, s. 470-71.

minde el konulan arazilerini yeniden elde etme umudu ile tüm teklifleri reddettiler.

Diğer taraftan Rusya, Kürt aşiretlerinin tamamen İngiliz kontrolü altına girmelerini istemiyordu. Bu yüzden 1941 yılında İngiliz yetkililerle görüşüp özerklik için İngiliz himâyesini talep eden Mahabadlı aşiret lideri Kadı Muhammed'in de aralarında bulunduğu otuz kadar aşiret liderini Bakü'ye davet etti. Bakü dönüşü Kadı Muhammed ve Şeyh Abdullah Geylani, Mahabad-Urmiye arasındaki aşiretlerle görüşüp onları birlik olmaya davet ettiyse de kökü geçmişe dayanan ayrılıklar yüzünden bu toplantıdan bir netice elde edilemedi. Bunun da ötesinde Sovyetler Birliği, Kürtlerin kendi kaderini tayîn hakkını desteklediklerini ancak bağımsızlık için henüz gerekli koşulların oluşmadığını belirtiyordu.[69]

Sovyetler Birliği-İngiltere hattında bunlar olurken İran Kürdistan'ı 1940'ların başından itibaren irili ufaklı bir dizi ayaklanmaya sahne oluyordu. Rıza Şah'ın aşiret politikasının tersine çevrilmesi ile geri dönen aşiret liderleri bu kez merkezî hükümetin otoritesini yıkmaya niyet etmişlerdi.

Batı Azerbaycan Vilâyeti'nin bir şehri olan Mahabad'daki Kürt aşiretleri bu şekilde toparlanmaya başlarken, entelektüel sınıfta da bir canlanma görülmekteydi. Mahabad, barındırdığı entelektüel sınıf ve sahip olduğu köklü Kürt milliyetçisi damarıyla, Kürt millî hareketinin merkezi haline gelmişti. Şehrin orta sınıf memurları, tüccarları ve öğretmenlerinden oluşan bir grup ileri geleni 1942 yılında "Kürdistan Diriliş Cemiyeti"ni (Komala Jeyanewey Kurdistan=Komala) kurdular.

Komala'nın kuruluş amacı Kürtlerin İran içerisinde kendi kendilerini yönetecekleri özerk bir bölge oluşturmaktı. Başlangıçta hücreler biçimde örgütlenen yapı, kendini gizli tutarak Kürtlerin geneline yayılmadı. 1944 yılından itibaren aşiret liderlerinin Komala'ya katılması ile cemiyet, bir eğitimli-şehirli hareketi olmanın ötesine geçerek kitle hareketi haline geldi. Tanınırlığının artması ile birlikte Irak ve Türkiye'deki Kürt hareketi ile de irtibata geçen cemiyet, Kürtlerin milliyetçiliğinin sesi haline geldi.

69 McDowall, *a.g.e.*, s. 235-36.

Cemiyet bu dönemde aşirete dayanan çatışmaların önüne geçebilmek için Mahabad'ın önde gelen aşiret ve Sünnî dinî liderlerinden olan Kadı Muhammed'in harekete dâhil edilmesine karar verdi. Kürt millî hareketi bu şekilde güç kazanmakla beraber, siyasî süreçte açık açık sesini duyurabilecek bir partinin gerekli olduğu düşüncesi Komala çevresinde hâkim olmaya başladı. Bu amaçla 1945 yılının Eylül ayında Komala ilga edilerek yerine "Kürdistan Demokratik Partisi" (KDP-İ) kuruldu ve liderliğine Kadı Muhammed getirildi. Kuruluşundan iki ay sonra KDP-İ özerklik vurgusunun yapıldığı parti programını yayınladı. Bu durum, İran merkezî yönetimi tarafından bölgedeki otoritesine büyük bir tehdit olarak algılandı.[70]

22 Ocak 1946 tarihinde Kürtler Mahabad Cumhuriyeti'ni ilan etti. Kadı Muhammed, Cumhuriyet'in ilanını aşiret reisleri, KDP'nin liderleri, Molla Mustafa Barzânî ve Sovyetler Birliği'nden üç yetkilinin olduğu bir toplantıda açıkladı. Toplantının ardından on üyeden oluşan bir millî meclis kuruldu ve cumhurbaşkanı olarak da Kadı Muhammed seçildi.[71]

Basil Nikitine, o günlerde Kürt aşiret reislerinde iki eğilimin olduğundan bahseder. Gençler, Sovyetler Birliği'nin desteğine güvenilebileceğini söylerken; yaşlılar ise Sovyetlerle herhangi bir iş birliğine kesinlikle sıcak bakmamaktaydı.[72] Kürt önde gelenleri arasındaki fikir ayrılıkları Mahabad Cumhuriyeti'nin yönetiminde de görülmekteydi. Aşiretler arası rekabet ve çatışmalar Kürtlerin yekpare bir siyasî seferberlik oluşturmalarına engel oluyordu. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesinin ardından karşıt ideoloji ve devletlerin rekabet alanının ortasında kendini bulan Kürt aşiretleri, Kürt halkının genelinin lideri olabilmek üzere birbirleriyle çatışmaya başladı. Sovyetler Birliği taraftarı ya da karşıtı olmak şeklinde belirginleşen siyasî parçalanmışlık, İran Kürtleri arasındaki ayrılık ve çatışmaları daha da arttırarak daha başlangıçta Mahabad Cumhuriyeti'nin çöküşünün fitilini ateşlemişti.

70 Kerim Yıldız ve Taysi B. Tansel, *The Kurds in Iran: The Past, Present and Future*, London, 2007, s. 13-15.

71 Jwaideh, *a.g.e.*, s. 484.

72 Basil Nikitine, *Kürtler*, İstanbul, 2015, s. 374.

Mahabad Cumhuriyeti'nin çöküşünü hazırlayan olaylardan bir diğeri de 1945 yılının Kasım ayında Tebriz merkezli olarak kurulan Azerbaycan Halkları Cumhuriyeti ile ilişkileri oldu. Kadı Muhammed, Cumhuriyet'in kurulmasından bir ay sonra, Nisan 1946'da Sovyetler Birliği'nin emriyle Azeriler ile Kürtler arasındaki sorunları çözmek üzere Tebriz'e gitti. Ancak bu sırada Tebriz'deki Azeri Cumhuriyeti Tahran yönetimi ile anlaşma sürecinde idi. Azeriler, Haziran ayının ortasında Kürt bölgeleri de dâhil ele geçirdikleri yerlerden çekilerek buraları İran yönetimine bırakma kararı aldılar. Bu dönemde, Sovyetlerin desteğini çekmesi ve Kürt aşiretleri arasında yaşanan iç çatışmalar, 1946 yılının Aralık ayında Mahabad Cumhuriyeti'nin yıkılmasıyla sonuçlandı ve 31 Mart 1947'de Kadı Muhammed ve yandaşları idam edildi.[73]

Kısa süreli olsa da Mahabad Cumhuriyeti modern Kürt milliyetçiliğinin yükseliş noktası olmuştur. Bu dönemde Kürt kimliğine dair bilinç güçlenmiştir. Kürt dili ve edebiyatının en parlak dönemlerinden biri sayılan Mahabad Dönemi'nde, önde gelen aydınlar ve öğretmenler Kürtlerin bir araya gelerek ortak bir dil oluşturmalarının önemine vurgu yapmışlardır.

Sovyetler Birliği'nin 1946 yılında geri çekilmesinin ve Mahabad Cumhuriyeti'nin dağılıp toprakların İran tarafından yeniden ilhak edilmesinin ardından İran'daki Kürt milliyetçileri, faaliyetlerini devam ettirebilecek araç ve imkânlardan yoksun kaldılar. Milliyetçi aydınlar tutuklandı ve KDP-İ yasa dışı ilan edildi. Böylece İran'da Kürt milliyetçi hareketi yeraltına indi.

Kürt milliyetçilerini faaliyetlerini gizlice ve farklı mecralardan yürütmek zorunda kaldılar. Daha Mahabad Cumhuriyeti yıkılmadan önce İran Komünist Partisi'ne (Tudeh) üye olan Kürt aydınların sayısı bu dönemde hızla arttı. İran sol hareketi ile girilen bu ittifak Kürt milliyetçi önderliğinin ve söyleminin sola kaymasına sebep oldu. KDP-İ kısa süre içinde Tudeh'in yerel bir kolu haline geldi. KDP-İ faaliyetlerini yeraltında sürdürse de İran'da o dönemin tek Kürt milliyetçi örgütü olarak kalmayı başardı.[74]

73 Jwaideh, *a.g.e.*, s. 501.
74 Natali, *a.g.e.*, s. 193.

1951 yılında Muhammed Musaddık başbakan olarak göreve geldiğinde Kürtler, Şah'ın politikalarına karşı durmaya çalışan Musaddık'ı desteklediler. Ancak onun 1953 yılında CIA planlı bir darbe ile görevden alınmasından sonra kendilerini siyasî alanda yine yalnız buldular. Şah'ın politikaları yüzünden yeraltında faaliyet sürdürmek zorunda kalsa da KDP-İ, Kürt halkının aktif desteğini alan bir kitle hareketi ve siyaseten olgunlaşmış bir milliyetçi hareket haline gelmişti. Zaman içinde silahlı direniş hareketi olmaktan uzaklaşan parti gerilla hareketinden uzaklaşarak, Batı'da yaşayan veya eğitim alan İranlı Kürtlerin tabanını oluşturduğu bir yapıya doğru evirildi. Bu değişimin iki önemli sebebi vardı: Birincisi Şah'a karşı silahlı mücadele yürütecek kapasitede bir askeri güce sahip olunmaması ve ikincisi de o dönemde Molla Mustafa Barzânî'nin Şah ile iş birliği yapıyor olmasıydı.[75] Mahabad'ın yıkılmasından sonra çöküşe geçen Kürt millî bilincinin yeniden canlanması ancak Irak'ta bulunan Molla Mustafa Barzânî'nin 1975 yılında İran'a geri dönmesiyle olacaktı. Barzânî ve beraberindekiler her ne kadar Cezayir Anlaşması ile Irak'a geri gönderilseler de Kürtlerin bu şekilde sınırlar arasında akışı İranlı Kürtlerin "Kürt kimlikleri"ni yeniden hatırlamalarına sebep oldu. Kürtler, "taşralı" ifadeleriyle küçümsenen kıyafet ve müzikleriyle artık büyük şehirlerin caddelerinde görünür hale gelmeye başlayacaktı.

1979 yılının Şubat ayında Tahran'daki devrim sonrası ilk hükümet kurulur kurulmaz, Kürt temsilcileri ve başkentteki yetkililer arasında Kürtlerin statüsüne dair görüşmeler ve tartışmalar başladı. Kürtler ülke genelinde yaptıkları toplantılar sonucunda genel bir özerklik planı çerçevesinde anlaşmışlardı. Ancak ülkede denetim ve otoriteyi ihdâs etmek isteyen yeni devrimci yöneticiler bu gelişmelere şüpheyle yaklaşıyordu.[76]

Yapılan devrimin ardından kurulan Geçici Devrim Hükümeti, siyasî alanı içerik ve boyut bakımından genişletmişti. Sol eğilimli Mehdî Bazargan'ın idâresi altında olan Hükümet seküler ve dindar milliyetçiler ile solcu bürokratlardan oluşuyordu. İlk kabinede iki Kürt siyasetçi de bakanlık görevi almıştı: Dışişleri Bakanı Kerim

75 Yıldız ve Tansel, *a.g.e.*, s. 20.
76 Bruinessen, *a.g.e.*, s. 64.

Sincabi ve Ekonomi Bakanı Ali Erdelan. Geçici anayasada da Farslar, Kürtler, Türkler, Araplar, Beluçlar ve Türkmenler dâhil olmak üzere bütün etnik gruplar eşit sayıldı. Rûhânî lider Humeyni Mart 1979'da düzenlenecek olan referandumda tüm kesimlerin desteğini almak için Kürt milliyetçi grupların faaliyetlerine müdahale etmiyor onlara siyasî alan açıyordu.

Geçiş döneminde Kürt milliyetçiliğinin genel görünümünde de dikkat çekici değişimler gözlemlendi. Kürt milliyetçiliği, Şah dönemindeki seküler etnik milliyetçilikten uzaklaşarak İslâmîleşti. Devrimden önce Kürt siyasetindeki etkileri azalmış olan Sünnî Kürt şeyhleri ulusal düzeyde yeniden popüler hale gelmeye başladı. Bu dönemde KDP-İ İran'ın lideri olan Abdurrahman Kasımlo, "İran için demokrasi, Kürdistan için özerklik" talebinde bulunurken bu söylemi "Kürdistan için İslâmî özerkliği" kabul etmeye hazır olduklarını belirtecek kadar değişti.[77]

Kürtlerin geçiş döneminde İran'ın siyasî ve kültürel alanında elde ettikleri kazanımlar uzun ömürlü olmadı. Humeyni'nin referandumu kazanmasının ve 3 Nisan 1979'da İslâm Cumhuriyeti'ni ilan etmesinin ardından olayların yönü değişmeye başladı. 1979 yılının sonunda Bazargan Hükümeti'nin istifa etmesinin ardından Humeyni, devlet inşa sürecini başlatarak İslâmî Anayasa'yı yürürlüğe soktu. Hükümette muhafazakâr Şiî ulemanın rolünü güçlendirdi. Muhafazakâr sağ kanadın hükümette egemen olması ve ulus-devlet inşa sürecinin kararlılıkla yürütülmesi Kürt milliyetçi grupların siyasî alandan dışlanmasıyla sonuçlandı. Kürtlere yönelik hükümet politikaları militanlaşmaya başladı. Humeyni referandumu kazandıktan sonra, özerklik konusunda Kürt liderlerle yürüttüğü görüşmeleri sonlandırdı ve bu konudaki tartışmaları yasakladı. Kürtlerin yoğunlukta olduğu Hemedan, Kirmanşah ve sınır bölgelerini askerî yönetimin denetimine verdi.

Kürtler, 1980 yılının Ekim ayında başlayan İran-Irak Savaşı'nın kendilerine yeni imkânlar sunacağını düşünüyordu. Ancak zaman içinde onlar için bir felakete dönüştü. İran Kürtleri dış dünyadan özellikle de komşu ülkelerdeki soydaşlarından soyutlanmaya başladılar. İran Kürdistanı'ndaki çok sayıda köy ve kasaba gerek İran

77 Natali, *a.g.e.*, s. 209-211.

gerekse Irak'ın ağır bombardımanlarına maruz kaldı, çok sayıda kayıp verildi. Kürdistan toprakları ve halkı büyük tahribat yaşasa da Kasımlo, 1980'li yıllarda KDP-İ'nin özerklik arzusundan geri adım atmadı. Hükümetle müzakerelerde bulunmak üzere çok sayıda girişimde bulundu. Kasımlo'nun bu ısrarı KDP-İ içinde bölünmeler ve 1988 yılında on beş önde gelen parti üyesinin ihracı ile sonuçlandı. 13 Temmuz 1989'da Kasımlo'nun 1992'de ise onun yerine gelen Sadık Şerefkandi'nin İran hükümetinin düzenliği suikast sonucunda ölmesi partiye derin bir darbe vurdu. Çok sayıda parti üyesi komşu ülkelere iltica etti.

İran'daki Kürtlerin durumu, savaşın ardından 1990'lı yılların ortasına kadar durgun geçti. 1997 yılında reform taraftarı Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanı olmasının ardından İran'da dışa karşı daha açık bir reform dönemine geçildi. Devrimden bu yana hükümetin kontrolünü elinde tutan muhafazakâr kanat her ne kadar bu durumdan rahatsız olsa da hükümetin birçok kilit görevini hâlâ ellerinde bulunduruyordu. Kürtler, aşırı muhafazakâr İslâmî rejimden rahatsız olan birçok İranlı gibi siyasî ve sosyal alanda daha çok özgürlük vaat eden Hatemi ve onun reformcu hükümetine destek verdiler. Ancak Hatemi, devrimle birlikte oluşturulan kurulu düzenin ötesine geçerek verdiği sözleri yerine getirmede başarılı olamadı.

17 Haziran 2005 tarihinde Mahmud Ahmedinejad'ın İran Cumhurbaşkanı olması ile sonuçlanan seçimler gerek İran'da gerekse uluslararası toplumda özgür ve adil bir seçim olarak değerlendirilmedi; Kürtler seçimi boykot etti. Zira Ahmedinejad'ın 1989 yılında KDP-İ lideri Abdurrahman Kasımlo'nun suikastında rolü olduğunu düşünüyorlardı. Onun cumhurbaşkanı olması ile Hatemi döneminde atılmaya çalışılan reform adımlarının geriye dönmesinden endişe ediliyordu. Bu endişelerin pek de yersiz olmadığı görüldü. Kürt milletvekillerinin yeni kabinede Kürtlere yer verilmesi talebini reddeden Ahmedinejad, İranlı Kürtlerin üst seviyede müdürler olarak atanmasına dair olan yasağın da kaldırılması yönünde herhangi bir adım atmadı.[78]

78 Yıldız ve Tansel, *a.g.e.*, s. 45.

1992 yılında Irak'ta "de facto" olarak Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin kurulması İran'daki Kürt siyasî oluşumları üzerinde de önemli bir etki yaptı. İran Kürtleri siyasî partilerini buraya taşıyarak merkezlerini burada kurma şansını yakaladılar. Siyasî ve askerî merkezlerin Irak'ta olmasının güvenlik açısından avantajı olmakla birlikte İran içine etki edememek gibi bir dezavantajı da beraberinde getirmişti. İranlı siyasî güçler Bölgesel Yönetim'in himâyesi altında siyasî otonomilerini kaybettiler.[79]

2000'li yılların başında PKK'nın İran kolu olarak kurulan "Kürdistan Özgür Yaşam Partisi" (Partiya Jiyana Azad a Kurdistanê=PJAK) ideolojik bir Kürt milliyetçiliğinden ziyade, militan yönü ile öne çıktığından kısa süre sonra marjinalleşmişti. 2005 yılında Irak Kürt Bölgesel Yönetimi'nin anayasadaki federal çerçevede resmen kurulması, İran Kürtlerinin siyasî örgütlerinin programları ve stratejileri üzerindeki etkisi belirleyici oldu. Federal sistemin kabul edilmesinin ardından KDP-İ ve Komala da İran Kürdistan'ı için programlarına federalizmi dâhil ettiler. Bu değişim yapılırken ne parti yönetimlerine ne de halka danışılmamıştı. Irak'ta sistemin işler görünmesi İran için de işe yarayacağı düşüncesini oluşturmuştu. Gerek bu karar gerekse siyasî ve askerî merkezlerin Irak'ta olması, İran Kürt partilerinin İran içindeki reel ve potansiyel seçmen desteğini kaybetmesine sebep oldu. Ayrıca Irak'a bağımlılık bu oluşumların Kürt halkı nazarındaki meşruiyetini ve manevî liderliğini ciddi biçimde yıprattı.

1979 İran Devrimi'nden sonrasındaki otuz yıl içerisinde ortaya çıkan genç kuşak entelektüellerin oluşum ve gelişiminde tüm bu yaşananların önemli bir etkisi oldu. İran'daki bu yeni kuşak Kürt entelektüelleri eskilere nispetle daha demokratik bir söyleme sahip görünmektedir. Sivil toplum, kamusal alan, demokratik hak ve özgürlükler mücadelesi için sivil ve kültürel ilişkilere daha fazla önem vermektedirler. Silahlı mücadele, askerî güç ve siyasetin kullanılmasına yaklaşımları çok daha eleştirel ve gerçekçi görünüyor. Demokratik siyasal sürece olan inançlarından ötürü Kürt siyasetinin de sivil değerlere ve şehirli bir yörüngeye sahip olmasını düşünüyorlar.[80]

79 Abbas Vali, *Kürt Tarihi Kimliği ve Siyaseti,* İstanbul, 2013, s. 137.

80 Vali, *a.g.e.,* s. 139.

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde gerek imparatorluk içi gerekse Avrupa eksenli siyasî ve düşünsel gelişmelerin bir yansıması olarak ortaya çıkan Kürt milliyetçiliği, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve modern ulus devletlerin kurulmasının ardından parçalı bir karakterde gelişmiştir. Temelde Türkiye, Irak ve İran arasında bölünen imparatorluğun Kürt nüfusu, bu üç ülkede özünde aynı ilkeleri barındırsa da mücadele yöntemi ve koşulları konusunda ayrılıklar sergileyen milliyetçi gruplar ortaya çıkarmıştır. Suriye'de yaşayan Kürt nüfus ise, büyük oranda Türkiye kökenli olduğu için ayrı bir sosyolojik ve siyasî araştırma konusudur.

Ortadoğu'da modern dönemde ortaya çıkan yeni devletlerde yönetici elitler, devleti oluşturan farklı etnik ve dinî grupları sisteme dâhil etmek üzere farklı yöntemler izlemişlerdir. İzlenilen bu yollar Kürt milliyetçi hareketlerin, bulundukları ülkelerde hâkim sosyo-ekonomik ve siyasî hatlara göre şekillenmesine neden olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Kürt kültür ve edebiyatını inşa etmeye yönelik olarak İstanbul'da ve dar bir aydın çevresinde gelişen Kürt milliyetçi hareketi, imparatorluğun yıkılmasından sonraki ilk yirmi yılda ideolojik bir hareket olmanın ötesinde "İsyanlar Dönemi" denilebilecek sıcak bir sürece girmişti. Birinci Dünya Savaşı sırasında Batılı devletlerin oluşturduğu beklenti dalgasının tersine, savaş sonrasında ortaya çıkan farklı mandater devletlerin uyguladığı merkezîleştirme politikaları bu isyanları tetikleyen başlıca unsurlar olmuştu.

Türkiye, Irak, İran ve Suriye'de farklı dinamiklerle gelişen ve "Kürt isyanları" ortak başlığı altında toplanabilecek bu sıcak olaylar ardından devletlerin güvenlik refleksleri ağır bastı. Bu nedenle yirminci yüzyılın ilk yarısında meydana gelen olaylar, bir süreliğine sindirilmiş görünse de sonraki dönemlerde Kürt milliyetçileri farklı hareketler olarak yeniden ortaya çıkı. Örneğin Türkiye'de, 1960'lı yıllardan itibaren kendini sol bir hareket olarak ifade ederken, 1980'li yıllarda "şiddet"in "söylem"e baskın geldiği bir terör sürecine dönüştü.

Kürt milliyetçi düşüncesinin en güçlü olduğu ikinci ülke Irak'ta ise İngiliz himâyesi altında bağımsız bir Kürt Devleti'nin kurulması umudunun karşılıksız kalması üzerine, 1920'lerde Mehmet Berzenci ile başlayan milliyetçi isyanlar, 1930'larda Mustafa Barzani liderliğinde feodal isyana dayalı bir oluşuma dönüştü. 1970'lerde ve özellikle Saddam Hüseyin döneminde, Kürtlerin siyasî alanın dışına itilmesi ve dolayısıyla Kürt milliyetçiliğinin keskinleşmesi, daha fazla militanlaşma ile sonuçlandı. 1991 yılından itibaren Batılı ülkelerin Saddam yönetimine karşı başlattıkları ambargo ve kuşatma kuzey Irak'taki Kürt gruplarca yeni bir fırsata dönüşürken, 2003 yılındaki ABD işgali ile birlikte fiilî bir otonomi kuruluşunu mümkün kıldı.

Modern İran'da ise hükümetin merkezîleştirme politikalarına karşı isyan eden Kürt aşiretlerin feodal karakteri onların milliyetçi bir hareket olarak nitelenmesini önlemektedir. Ancak İran'da modern anlamda bir Kürt milliyetçi hareketin dönüm noktası İkinci Dünya Savaşı'dır. İngiltere ve Rusya'nın İran'ı işgal etmesi, İran'da kısa süreli bağımsız bir Kürt Devleti'nin kurulmasına imkân tanımıştır. 1946 yılında kurulan Mahabad Cumhuriyeti, İran'da okumuş Kürtler arasında millî bilincin oluşmasını sağlayan en önemli tarihsel dönüm noktasıdır. Mahabad'ın yıkılmasının ardından yeraltına çekilen Kürt hareketinin yeniden canlanması Mustafa Barzânî'nin 1975 yılında İran'a geçmesine kadar uzayacaktır. 1979 İslâm Devrimi ve hemen ardından başlayan 1980-1988 İran-Irak Savaşı birçok açıdan sorunlu bir denge ortaya çıkardığında, Kürt milliyetçi hareketi savaşın fırsatlarından yararlanmaya odaklandıysa da ciddî bir kazanım elde edemedi. İran'daki milliyetçi hareketin bugün, Türkiye ve Irak'taki gruplarla karşılaştırılınca, henüz emekleme aşamasında olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Osmanlı sonrasında ortaya çıkan manda idareleri altında farklı dinamiklerle şekillenen Kürt hareket ve isyanlarının çoğu için milliyetçi dinamiklerden bahsetmek mümkün olmasa da faktörler arasında etnik boyutların olduğuna kuşku yoktur. Feodal ayrıcalıkları kaybetme, dinî hassasiyet, yerleşik düzenin bozulmasından duyulan hoşnutsuzluk, sosyal adâletin tam olarak temin edilmemesi vb. birçok faktörün iç içe geçtiği bu olayların

tetikleyici unsurları içinde etnik anlamda milliyetçi hislerin de olduğu söylenebilir.

Bununla beraber, modern dönem Ortadoğu tarihi içinde Kürt milliyetçiliği denildiğinde neyin kastedildiği çoğu zaman net olarak anlaşılamaz. Yüzyıl önce Batılı ülkelerin yapmış olduğu taksimat büyük oranda bugünkü sınırları ortaya çıkarırken, Kürt milliyetçiliği konusu o tarihten bugüne miras kalan sorunlardan birine dönüşmüştür. Eğer isyanlar üzerinden bir yorum yapılacaksa bu olayların milliyetçilik boyutunun tarihsel olarak tartışmalı olduğu hatırlanmalıdır. Sosyal adâlet eksikliği, ayrımcılık vb. unsurları merkeze alan bir tanım yapılacaksa, o zaman tepkisel hareketlerin ideolojik anlamda milliyetçi kökenleri zayıf kalmaktadır. Bu nedenle Kürt milliyetçiliği denilince neyin anlaşılması gerektiği konusu büyük bir tartışmanın ana temasını oluşturmaktadır.

Kürt milliyetçiliği ile ilgili bir diğer tartışma konusu, değişik ülke sınırları içine dağılmış vaziyetteki genel Kürt nüfusu ile belirli ideolojik grupların başını çektiği siyasal gruplar arasındaki uçurumdur. Başka bir ifadeyle, bugün Kürt milliyetçiliği adına ortaya çıkmış görünen hareketlerin, temel karakteristik özelliği muhafazakarlık ve geleneksel değerler olan Kürt halkını ne oranda temsil ettiği büyük bir soru işaretidir. Yerleşik devlet güçleri ile bazı militan Kürt hareketleri arasında devam eden çatışmaların, genel Kürt kitlesi ile yürütülmediği göz önüne alınırsa, Kürt milliyetçiliğinin kapsamı konusunda da ciddî bir tartışma ortaya çıkmaktadır.

Bir diğer kapalı mesele de Kürt milliyetçiliği iddiasındaki militan hareketlerin sorun olarak ortaya koydukları unsurlarla çözüm olarak sundukları formüller arasındaki çelişkidir. Militanlaşmış bu gruplar, temsil iddiasında oldukları halk kitlesinin sorunlarını çözecek barışçı formüller yerine onları daha mağdur edecek eylemlere daha yatkın görünmektedir. Bu da halkın beklentilerinden ziyade, yüzyıl önce Osmanlı Devleti'ni parçalayan Batılıların yarım bıraktıkları işi tamamlama gibi bir misyona daha yakın olduklarını hissettirmektedir. Üstelik Suriye örneğinde olduğu gibi, iç savaş başta olmak üzere yakın coğrafyada meydana gelen iç çatışmalara bakınca, militan hareketlerin her seferinde Batılı güçlerin ileri cephe hattı olarak kendilerini konumlandırması, kendi

iradelerinden ziyade başka bir gücün mızrak ucu rolüne talip olduklarını göstermektedir. Türkiye, Irak, İran ve hatta Suriye'de Kürt milliyetçiliği iddiasındaki kişi ya da teorisyenlerin tanımlamalarında ve taleplerindeki farklılık, Kürt milliyetçiliğinin sınırlarının nerede başlayıp nerde bittiği konusunda ciddî bir muğlaklık oluşturmaktadır.

Ortadoğu'da Sol Hareketler: Baas, Nasırcılık ve Diğerleri

Uğur Ovacıklı

Giriş

Ortadoğu'nun siyasî, ekonomik ve toplumsal hayatını önemli derecede etkilemiş ve hâlen de etkilemekte olan siyasî hareketlerden bir tanesi de sol düşünce ve sosyalist hareketlerdir. Her ne kadar Arap milliyetçiliğinin ve İslâmcı düşüncenin gölgesinde kalsa da bu iki düşünceyle karşılıklı etkileşim içerisinde bulunan sosyalist düşüncenin Ortadoğu'da bugün de taraftarlarına rastlamak mümkündür.[1] Ortadoğu'da ortaya çıkan sosyalist hareketler, Ortadoğu'nun siyasal, yapısal, toplumsal, konjonktürel ve tarihsel mirasından oldukça etkilenmiş ve nevi şahsına münhasır bir düşünce akımı olarak doğmuştur. Sosyalist düşüncenin Ortadoğu'ya sirâyeti, rüşeym halinde ortaya çıkışı, Ortadoğu'nun büyük bir bölümünü uzun yıllar boyunca hâkimiyeti altında tutan Osmanlı Devleti dönemine denk gelmiştir.

Ortadoğu'da Sol Düşüncenin Kökenleri ve İlk Sosyalist Hareketler

Ortadoğu'daki sol düşünce ile ilişkilendirilen çeşitli fikirlerin tam olarak hangi başlangıç noktası ya da noktalarından neşet etti-

1 Michaelle L. Browers, *Political Ideology in the Arap World: Accommodation and Transformation*, Cambridge, 2009, s. 3.

ğine dair farklı görüşler bulunmaktadır.[2] Bu farklı görüşler altında sol düşüncenin kesin olarak köklerinin ve şeceresinin çıkarılabilmesi ya da kronolojik olarak tarihsel bir çalışma içerisinde ele alınabilmesi oldukça güçtür. Bu çalışmada da olabildiğince ilk ve en önemli sol düşünce ve hareketlerin çıkış noktaları, siyasî pratikleri, motivasyon kaynakları ve gelişimi incelenmeye çalışılmıştır. Ortadoğu'da irili ufaklı binlerce sol örgütün kurulup, yok olduğu ön kabulü içerisinde sol düşüncenin ilk ortaya çıktığı iki dünya savaşı arasından, Arap sosyalizmine evrilişi incelemeye tâbi tutulmuştur.

Arapçada sosyalizm kavramının karşılığı olarak "iştirak"[3] kökünden türetilen "iştirakiyye" kavramı kullanılmıştır.[4] İştirakiyye kavramı da Cemaleddin Afgani'nin 1892-1897 yılları arasında *el-Muktetaf* ve *el-Hilal* dergilerinde yazdığı yazılardan sonra tanınmıştır. Aynı zamanda *el-Muktefat* ve *el-Hilal* dergileri sosyalizmin tanıtıldığı ve eleştirildiği ilk dergilerden sayılmaktadır. Ancak Araplar tarafından neşredilen ilk sosyalist yayın organı olarak *el-Cami'atül Osmaniyye* dergisinin yerini alan *el-Cami'a* adındaki günlük gazete kabul edilmektedir. Gazeteyi neşreden Suriye kökenli Şibli Sümeyyil, Nikola Haddad, Emin b. Faris er-Reyhani ve Ferah Antun isimleri de Arap Dünyası'nda 'tanınan ve bilinen' ilk sosyalistler olarak kaydedilmektedir.[5] Dergi ekibi içerisinde yer almayan ancak Mısır'da sosyalist fikirlerini yaymaya çalışan Salama Musa da ilk sosyalistler arasında sayılmaktadır. Bu sol düşünürlerin fikirleri, Marx okumasından uzak bir biçimde, Fransız Devrimi'nden etkilenen, özel mülkiyeti sorgulamayan ve laikliği ön plana çıkaran kalkınmacı bir söyleme dayanır.

1917 yılında patlak veren Bolşevik Devrimi sonrası sosyalizmin tartışıldığı bölgelerden bir tanesi de bugünkü Ortadoğu Coğrafyası'dır.

2 Nedim F. Paraça, "İslâmi Sosyalizmin A'dan Z'ye Tarihi", *İştirakî*, çevrimiçi: http://bit.ly/2FMxH1K, erişim tarihi: 02 Ağustos 2017.

3 *İştirak* kavramı Türk Dil Kurumu'nun tanımına göre "ortak olma, paydaşlık" olarak belirtilmiştir.

4 Ancak sonraları sosyalizm için "ictimaiyye" kavramı kullanırken "iştirakiyye" kavramı komünizme işaret etmek için kullanılmıştır. İctimaiyye kavramının kullanılmasındaki en önemli nedenlerden bir tanesi sosyalizm ile komünizm arasındaki farkın açıklanabilmesidir.

5 Hilal Görgün, "Sosyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 37, İstanbul, 2009, s. 383-385.

Özellikle o yıllarla Suriye, Mısır, Lübnan, İran ve Filistin'de eğitimli entelektüel kesimin arasında sosyalizmin tartışılmaya başlanması, Bolşevik Devrimi'nin Ortadoğu'daki sosyalist düşüncenin canlanması için önemli bir itici güç olduğu tezini kuvvetlendirmektedir.[6]

Modern Ortadoğu Coğrafyası'nın kaderi Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra büyük güçler tarafından belirlenmiştir. Savaş sonrasında sömürgeci güçler tarafından yönetilen bölge ülkeleri, daha sonra da onların yönlendirmesiyle otoriter ve totaliter rejimlerle yönetilmişlerdir. Özellikle sömürgeci güçlere karşı toplumsal siyaset ve muhalefet odakları oluşmaya başlamıştır. Bu muhalefet odakları arasındaki bileşenlerden bir tanesi de Ortadoğu'daki sol düşünce ve hareketler olmuştur. Özellikle ilk kurulan sosyalist/komünist parti ve yapılanmaların en önemli motivasyon kaynağı anti-emperyalizmdir.[7]

Ortadoğu'daki azınlık elitlerinin Avrupa değerlerini kabul etmeleri ve bu düşünce ve yargılarını Ortadoğu'ya yansıtma girişimleri sonucunda yeni Batılı fikirler tartışılmaya başlandığı kabul edilmektedir. Darwinizmden sosyalizme, Freudizmden feminizme kadar Batı kökenli fikirler dönemin gazete sayfalarında kendine yer bulmaya başladı.[8] Batıdan geniş tercümeler başlatıldı. Özellikle Fransız mandası altında olan Suriye ve Lübnan'da kendilerini sosyalist diye isimlendiren elitler ortaya çıkarken kendilerini ifade ettikleri gazete ve dergiler de yayımlanmaya başlandı.

Suriye ve Lübnan'daki sosyalist hareketlerin kökenlerini incelerken akılda tutulması gereken en önemli husus, Lübnan'ın Suriye ile olan toprak bütünlüğüdür. Günümüz Lübnan topraklarında doğan ilk sol düşünce ve hareketler, kurulduğu yıllarda, pratik olarak Suriye'de olgunlaşmıştır. Bölgedeki ilk sosyalist bilinç Şam, Halep, Beyrut kentlerinde ve bu kentlerin çevrelerinde doğup gelişmiştir.[9]

---

6 Richard C. Campany, "Communism", *Encyclopedia of İslâm and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin, USA, 2004, s. 156.

7 Ali E. Hillal Dessouki, "Arap Socialist Union", *Encyclopedia Modern Middle East&North Africa*, ed. Philip Mattar, USA, 2004, s. 265.

8 William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, 2008, s. 222-223.

9 Ortadoğu'daki sömürgeci devletler Fransa ve İngiltere özellikle Arap dünyasını bölmek amacıyla Suriye topraklarını bölmüş ve Suriye, Lübnan, Ürdün ve Filistin gibi birbirinden ayrı dört devlet kurmuştur. Konu ile ilgili

Lübnan ve Suriye'de sosyalist bir örgütlenmeye yönelik yapılan ilk girişimler içerisinde Yusuf İbrahim Yazbak'ın adı öne çıkmaktadır. Yazbak, 1922 yılında Lübnan'da kurulan Sosyalist Topluluk adlı grubun neşrettiği *Gezginci Gazeteciler* adındaki dergide, "Lübnan'da Sosyalizm" başlıklı birçok makale kaleme almıştır.[10] Yusuf İbrahim Yazbak aynı zamanda "Suriye ve Lübnan Komünist Partisi"nin kurulmasına da öncülük etmiştir. Lübnanlı idealist Yazbak, arkadaşı olan tütün işçisi Fuad el-Şimeli ile birlikte 1924 yılının Ekim ayında, Beyrut'un Güneyi'nde yer alan Hadeth kasabasında Suriye ve Lübnan Komünist Partisi'ni kurmuştur. Parti, İkinci Dünya Savaşı'na kadar Suriye ve Lübnan topraklarında sosyalist faaliyetler yürütmüştür. Partinin adı, Fransız sömürgesinin Bolşevik, Sosyalist, Komünist vs. gibi isimleri yasaklaması üzerine "Lübnan Halk Partisi" olarak da anılmaya başlanmıştır.[11] Partinin kuruluş aşamasında Suriyeli solculardan biri olan İskender el-Riyaşi'nin neşrettiği "proleterlerin ve ezilen sınıfın gazetesi" *al-Sahafe al-Ta'eh*'in önemli bir payı vardır. Yazbak bu önemi, *"gazete bize yazma fırsatı verdi ve savunduğumuz düşüncelerin geliştirilmesinin zorunlu olduğunu bize gösterdi. Savunduğum ideolojinin (sosyalizmin) ilkelerini bu sayede Suriye ve Lübnan'ın sosyal ve ekonomik yapısına uydurmaya çalıştım."* sözleriyle açıklamıştır.[12]

Yazbak'ın komünist partiyi beraber kurduğu arkadaşı Şimeli, diğer fabrika işçilerine nazaran sosyalist sınıf bilincine sahipti. 1924 yılında "Tütün İşçileri Sendikası"nı kuran Şimeli, diğer iş kollarını da örgütleyerek 1925 yılında "Sendikalar Yüksek Komitesi"ni oluşturdu. Şimeli, kurduğu sendika vasıtasıyla Kominterm ile sürekli temas halinde kaldı. Şimeli'nin sendikal faaliyetlerine arkadaşları Ferid Toma, Burtos Hishimah ve Beşare Kâmil gibi sosyalistler de

---

ayrıntılı bilgi için bkz.: William I. Shorrock, "The Origin of the French Mandate in Syria and Lebanon: The Railroad Question, 1901-1914", *International Journal of Middle East Studies*, c. 2, S. 1, 1970, s. 133.

10 Ali Karataş ve Nasır Nazal, "SKP; Yer Altından Baas İktidarının Müttefikliğine", Arap Halklarının Mücadele Tarihi Dizisi, *Evrensel*, çevrimiçi: http://bit.ly/2HCQdu0, erişim tarihi: 27 Ocak 2017.

11 "Lebanese Communist Party", *Country Studies*, çevrimiçi: http://bit.ly/2HD2yhU, erişim tarihi: 13 Temmuz 2017.

12 Tareq Y. Ismael ve Jacqueline S. Ismael, *The Communist Movement in Syria and Lebanon*, Florida, 1998, s. 6-7.

katıldı.[13] Şimeli'nin kurduğu sendika hem teorik olarak hem de eylemsel olarak Lübnan'daki sosyalist faaliyetlerin yayılmasına öncü oldu. Özellikle 1925 yılında günümüz Lübnan topraklarında başlayan halk ayaklanmasına sendikadan ve komünist partiden yoğun destek geldi.[14]

Ekonomik sebeplerle ortaya çıkan eylemi, sömürge yönetimi ağır silahlarla bastırdı ve eylemlerde yaklaşık on kişi hayatını kaybetti. Yazbak, Suriye ve Lübnan'da kısa bir süre içerisinde komünist partiyi örgütlemeye ve geliştirmeye devam etti. 1925 yılının 1 Mayıs İşçi Bayramı'na başta entelektüel ve işçi kesimi olmak üzere binlerce insan katıldı. Bu tören aynı zamanda Araplar tarafından kutlanan ilk yasal 1 Mayıs töreniydi.[15] Yazbak aynı yıl *al-İnsaniyyah* isimli gazeteyi komünist partinin resmi yayın organı yaptı. *Al-İnsaniyyah* gazetesi aynı zamanda Arap sosyalistler tarafından çıkartılan ilk 'resmî' gazete oldu. Gazete 1925 yılının Mayıs ayında hem kendi ilkelerini hem de komünist partinin hedeflerini içeren bir ilkeler bildirgesi yayınladı. Bu bildirge içerisinde; Ortadoğu'da barışın sağlanması, mezheplerin ortadan kaldırılması, Suriye devriminin desteklenmesi, emperyalist güçlerle mücadelenin kuvvetlendirilmesi, kadın-erkek eşitliğinin sağlanması, Arapça'nın okul ve kamu kuruluşlarında teşvîk edilmesi, işçilerin sendikalara üye edilmesi ve haklarının korunması, çocuk işçiliğinin yasaklanması, günde 8 saat çalışılması, asgarî ücretin yasalaştırılması ve dinî varlıkların kamusal kontrol altında bulundurulması amaçlandığı yazılıydı.

Suriye'de 1936 yılına girilirken başlatılan ve iki aydan fazla süren grevlerde de komünist partinin büyük bir rolü vardı. Özellikle birleşik sendikanın tüm üyeleri çalıştıkları üretim birimlerinde greve gitti. Grev süresi boyunca şehrin farklı mahallerinde mitingler tertip ediliyordu. Mitinglerin tamamında sömürgeci Fransız temsilcilerine özgürlük talepleri iletiliyordu.[16] Aynı zamanda Suriye ve Lübnan Komünist Partisi ile iyi ilişkiler içerisinde olan Fransa Ko-

13 *A.g.e.*, s. 7

14 *A.g.e.*, s. 26.

15 Karataş, a.g.m..

16 Ömer Osman Umar, "Suriye'de Fransız Emperyalizmi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 12, S. 1, Elâzığ, 2010, s. 308.

münist Partisi de Fransa'da iktidara anlaşma için baskı yapmaktaydı.[17] Grev ve mitinglerden sonra Fransız emperyalizmi anayasal düzene dönmek zorunda kaldı ve 1936 Anlaşması yürürlüğe girdi. Suriye'de komünist parti ilk kez yasal bir büro açma hakkına sahip oldu ve faaliyetlerini bu büro üzerinden devam ettirdi.[18]

Suriye ve Lübnan'da faaliyet gösteren komünist partiye Halid Bektaş'ın[19] darbesi, partinin siyasal yaşamdaki seyrini derin bir biçimde etkiledi. Parti, 1943 yılında Suriye ve Lübnan merkezleri olmak üzere ikiye ayrıldı. Suriye kolunu yönetmeye devam eden Bektaş, parti içerisinde SSCB'nin siyasetini aynen tatbîk etti. Hatta Arap halkının ve tüm Ortadoğu'nun yaşamsal çıkarlarına ihânet ederek, İsrail'in kurulmasını destekledi. Bu tarihten sonra komünist parti Suriye ve Lübnan topraklarında işçi tabanı ile temasını yitirdi.[20] Bektaş hem meşruiyet hem de kendi iktidarının siyasî mobilizasyonu için komünist partiyi 1953 yılında Baas hükümetinin güdümüne soktu.[21]

Suriye ve Lübnan topraklarında o yıllarda kurulan bir diğer sosyalist örgütlenme ise "Suriye Sosyalist Milliyetçi Partisi" idi. İtalya'da ve Almanya'da 1930'larla birlikte çıkan nasyonal sosyalist partilerinden etkilenen parti Suriye, Lübnan, Ürdün ve Filistin topraklarını kapsayacak şekilde yeniden bir Büyük Suriye kurma amacındaydı. Hedefledikleri büyük Suriye Devleti'nin resmî ideolojisini de sosyalizm olarak belirlemişlerdi. Parti, 1932 yılında Anton Saadah tarafından kuruldu. Giderek etkisini artıran partinin üye sayısı da çoğalıyordu. Fransız *L'orient Gazetesi*'nin 1958 yılında yaptığı ankete göre partinin yaklaşık yirmi beş bin üyesi bulunmaktaydı. Partinin üyeleri ve silahlı milisleri şiddete başvurmaktan kaçınmıyordu. Parti şiddet eylemlerinin sonucunda 1948 yılında Suriye Devleti ta-

17 Philip Shukry Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arap Nationalism, 1920-1945*, USA, 2014, s. 564.

18 Karataş, a.g.m..

19 Halid Bektaş, parlamentoya seçilen/atanan ilk Arap sosyalist olarak bilinmektedir. Komünist partinin 3. genel sekreteridir. Bektaş'ın parlamentoya girme sebebi, Hafız Esad ile yaptığı iş birliğidir. Öldüğü 1995 yılına kadar genel sekreter görevinde kalmış ve öldükten sonra koltuğunu karısına devretmiştir.

20 Ismael, *a.g.e.*, s. 232.

21 Patrick Seale, *The Struggle for Syria*, New York, 1965, s. 150.

rafından yasaklandı ve kurucusu Saadah idam edildi. Parti siyasî yaşamına 1958 yılına kadar devam etse de tek başına Suriye siyasetinde hiçbir zaman etkili olamadı. Ortadoğu'daki tıpkı diğer sol örgütlenmeler gibi Filistin'de, Siyonizm'e karşı savaş verdi.[22]

Mısır'da kurulan ve adında sosyalist kavramı geçen ilk parti Salama Musa adındaki bir devrimcinin kurduğu "Mısır Sosyalist Partisi"dir. Ancak bu parti çok kısa bir zaman içerisinde kapanmıştır. Salama Musa, Mısır'ın sosyalist düşünürlerinden biri olup partisi kapatıldıktan sonra kendisini bilime adamış ve kırk beş adet eser yayınlamıştır. Salama Musa'nın kurduğu partiden daha uzun soluklu olan ve Mısır siyasetine etki eden bir diğer sol parti Filistin'de doğup büyüyen ve aslen bir Yahudi olan Joseph Rosenthal'ın, Hüsnü Arabi ve Anton Marun ile birleşerek kurduğu "Mısır Sosyalist Partisi"dir.[23] Mısır Sosyalist Partisi 1921 yılında kurulurken, Hüsnü Arabi'nin Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ne (SSCB) yaptığı ziyaretlerden sonra 1923 yılında Mısır Komünist Partisi'ne dönüştürülmüştür.[24] Partinin genel ideolojisi anti-emperyalist ve Arap milliyetçiliği söylemi içerisinde biçimlenmiştir.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibâren Mısır'da atılan sanâyileşme adımları, işçi sayısında artışa neden olmuştur. İşçi sınıfındaki bu artış aynı zamanda sendikal faaliyetleri de beraberinde getirmiştir. Sendikal faaliyetlerin gelişmesinde komünist parti öncül bir konumda olsa bile Mısır'daki ilk sendikal örgüt 1900 yılında "Sigara Üreticileri Ligi" adında kurulmuştu. Kurulan Sigara Üreticileri Ligi 1919 yılında İngiltere'ye karşı başlatılan ayaklanmada oldukça etkili olmuştur. Öyle ki, Mısır'da 1921 yılına gelindiğinde toplam doksana yakın sendikal faaliyet gösteren işçi birliklerinin varlığı bilinmektedir.[25] Bu işçi birlikleri çatı bir örgüt oluşturarak,

22 "Syrian Socialist Nationalist Party", *Country Studies*, çevrimiçi: http://bit.ly/2FI48OL, erişim tarihi: 13 Temmuz 2017.

23 Arthur Goldschmidt, *Historical Dictionary of Egypt*, UK, 2013, s. 389

24 Joel S. Beinin, "Communism in the Middle East", *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, USA, 2004. (Çevrimiçi: http://bit.ly/2HEgd8l, erişim tarihi: 17 Ağustos 2017.)

25 Ayrıntılı bilgi için bkz.: İsmail Numan Telci, "Mısır Devrimi Sürecinde İşçi Hareketinin Rolü", *Türkiye Ortadoğu Çalışmalan Dergisi*, c. 1, S. 1, 2014, s. 81-112.

"İşgücü Sendikaları Genel Federasyonu" (General Federation of Labour Union)'nu kurmuştur.[26]

Mısır'da yoğun sendika çalışmalarının altında yatan en büyük sebep kuşkusuz işçi sınıfı sayısındaki artıştır.[27] Mısır'da 1932 yılı verilerine göre tarım dışı işlerde çalışan işçi sayısı olan bir buçuk milyon işçinin yaklaşık beş yüz yedi bini sanâyi/endüstri fabrikalarında çalışmaktadır.[28] 1945 yılında ise tarım dışı işlerde iki buçuk milyon işçi istihdam edilmektedir. İki buçuk milyon işçinin arasında sanâyi/endüstri fabrikalarında çalışan işçi sayısı ise altı yüz yirmi üç bine yükselmiştir.[29] Mısır'da işçi sınıfının toplam nüfusu nispeten diğer Ortadoğu ülkelerine göre fazladır. Ancak bu fazlalık işçi sınıfının Mısır toplumu içerisinde 'azınlık' olarak kalmasına engel olamamıştır.

Günümüz Filistin topraklarındaki ilk ciddi sosyalist örgütlenme ise 1919 yılında kurulan "Filistin Komünist Partisi" idi. Parti, kısa sürede taraftar sayısını artırarak 1924 yılında Komintern[30]'e kabul edildi. Parti, çoğunluğunu Siyonist sosyalistlerin oluşturduğu bir grup tarafından kuruldu. Ancak kendi içerisinde bir bütünlüğü uzun bir süre boyunca sağlayamadı. Bu noktada önemli iki sıkıntı baş gösterecekti: Birincisi, Filistin topraklarına göç eden Yahudilerin Araplarla olan ilişkisiydi. Çünkü Filistin topraklarında yaşayan nüfusun neredeyse tamamını Araplar oluşturmaktaydı ve Siyonistler göç etmeye başladıklarından bu yana Arapları topraklarından etme gayretindeydi. İkinci önemli sorun ise parti yöneticilerinin

26 Tareq Y. Ismael ve Rifa'at el-Sa'id, *The Communist Movement in Egypt (1920-1988)*, New York, 1990, s. 29.

27 Mısır siyaseti ve ekonomisindeki işçi sınıfının rolü ve işçi hareketlerinin ayrıntılı bir analizi için bkz.: Joel Beinin ve Zachary Lockman, *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, İslâm and the Egyptian Working Class*, US, 1998.

28 Afaf Lutfi Sayyid-Marsot, *Egypt's Liberal Experiment 1922-1936*, London, 1977, s. 36.

29 Joel Beinin, *Workers and Paesants in the Modern Middle East*, Cambridge, 2001, s. 117.

30 Komintern 1919 yılının Mart ayında, Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin genel sekreteri olan Vladimir Lenin'in girişimiyle kurulan ve "Uluslararası Sovyet Cumhuriyeti"ni kurma amacında bulunan enternasyonel komünist yapılanmadır. Dünyadaki çoğu sosyalist örgütlenmeyi bünyesinde barındırmaktadır.

bir kısmının katı birer Siyonist olmalarıydı. Filistin'e ve halkına ait topraklar üzerinde Siyonist bir devletin güdümü altında bir arada yaşama modelinin pazarlanması, bardağı taşıran son damlalardan biriydi. Ayrıca Filistin halkı içerisinde çıkan sosyalist hareket anti-emperyalist öğeler taşırken Siyonist sosyalistler İngiltere'nin Filistin toprakları üzerindeki emperyalist idâresinin maşası konumunda idiler. Sosyalist Siyonistler parti içerisinde farklı biçimler altında Filistin'e sömürgeciliği davet edenlerdi. Özet olarak, Filistin'deki sosyalist hareket, ülkenin Arap sakinlerinden tamamen yalıtılmış olarak Siyonist hareketin sınırları içerisinde doğmuştu.[31] Adolf Hitler'in Yahudi politikası sonucunda Filistin'e olan göçlerin artması ve İngiltere'nin katı Filistin politikası, Arap halkının başkaldırısıyla sonuçlandı. 1936 Ayaklanması olarak geçen olaylarda İngilizler binlerce insanı katletti. O yıllarda partinin genel sekreteri olan Rıdvan al-Hilu ise tavrını Arap halkından yana koydu.[32] Bu gelişmeyle birlikte parti içerisindeki bölünmenin sınırları giderek derinleşti. Parti içerisinden 1935 ve 1936 yıllarında yayınlanan bir bildiride, Yahudi göçünü durdurmak, toprak satılmasını engellemek, İngiliz sömürgeciliğinden kurtulmak, tüm Arapları Filistin mücadelesine çağırmak ve nihâî olarak ulusal sosyalist bir devlet kurmanın zorunluluğundan bahsedildi.[33] Parti sonunda tamamen bölündü ve Arap sosyalistler Ulusal Kurtuluş Birliği'ni kurdu.[34]

Ortadoğu'nun bir diğer önemli Arap Devleti olan Irak'ta ise yine sol düşünce ve hareketlerin ortaya çıkması 1930'lu yıllarda oldu. Sosyalizmin simgesi olan orak ve çekiç sembollerini içeren bayrakların Irak'ta görüldüğü yıl olarak 1932 bilinse de ilk parti 31 Mart 1934 tarihinde "Irak Komünist Partisi" adıyla kuruldu.[35] Partinin en önemli amacı İngiliz sömürge güçlerini Irak topraklarından atmaktı.[36] Partinin kurucusu aynı zamanda partinin ilk genel

31 *Musa Budeiri, Filistin Komünist Partisi Tarihi 1919-1948: Enternasyonalizm Mücadelesinde Araplar ve Yahudiler, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, 2012, s.32.*

32 Beinin, "Communism", s. 626.

33 "The Communist Movement in Palestine (1919-1949)", *Marxists Internet Archive,* çevrimiçi: http://bit.ly/2HBfUuS, erişim tarihi: 31 Temmuz 2017.

34 Gültekin, a.g.m..

35 Tareq Y. Ismael, *The Rise and Fall of the Communist Party of Iraq*, UK, 2012, s. 20.

36 Campany, *a.g.e.*, s. 156.

sekreteri olan Yusuf Salman Yusuf'tu. Yusuf Salman Yusuf, parti ve hareketi içerisinde Fahd adıyla bilinmekteydi.[37] Irak'taki krallık ve İngiliz sömürgeci güçleri Fahd'ın kurduğu partiden oldukça rahatsızdı. Fahd ve arkadaşları neredeyse tüm faaliyetlerini yer altından yürütmeye gayret gösteriyordu. Parti yöneticileri bir süre sonra kaçamadı ve Fahd başta olmak üzere birçok Iraklı solcu hapsedildi. Fahd, mahkeme kayıtlarında "ben bir komünistim" ifadesini veren ilk Arap sosyalist olarak tarihe geçti.

Irak Komünist Partisi, Irak'taki İngiliz işgaline ve emperyalizmine son verilmesi ve sosyalist bir Irak Devletinin kurulması amacıyla kurulmuştu. Komünist parti buna yönelik olarak Emperyalizme Karşı Birlik Komitesi'ni kurdu. Aynı yıl Irak'ta yasadışı olarak basılan ve ilk sosyalist gazete olan *Halkın Mücadelesi Gazetesi* basıldı.[38] Gazetede partinin amaçları: Kürt toplumunun bağımsızlığı[39], toprakların köylüye âdil dağıtımı, banka, petrol sahaları ve demiryollarının emperyalist İngiltere'den alınıp kamulaştırılması olarak belirtiliyordu. Partinin tabanını fiiliyatta Şiî bölgelerde yaşayan komünistler oluşturuyordu. Öyle ki, partinin kurucusu Fahd'ın da kendisi Iraklı bir Şiî idi.[40]

Irak Komünist Partisi'nin Irak ve Ortadoğu'daki sol düşünce tarihi içerisindeki bir diğer önemi Filistin mücadelesine verdiği destekti. Fahd ve onun öncülüğünde komünist parti, Filistin mücadelesine destek vermek amacıyla 1945 yılında "Siyonizmle Mücadele Milisleri"ni kurdu. Fahd, bu yapılanma altında birçok Iraklı genci silah eğitiminden geçirdi. Bu milisler, 26 Haziran 1946 tarihinde ilk halk intifadasına öncülük etti ve bu gösterilere çeşitli gruplardan binlerce insan katıldı. Göstericiler, Filistin topraklarındaki Siyo-

37 Orit Bashkin, "Advice From the Past 'Ali Al-Wardi on Literature and Society'", *Writing the Modern History of Iraq: Historiographical and Political Challenges*, ed. Jordi Tejel, Peter Sluglett, Ricardo Bocco ve Hamit Bozarslan, Singapore, 2012, s. 20-21

38 Beth K. Doughtery ve Edmund A. Ghareeb, *Historical Dictionary of Iraq*, UK, 2013, s. 301.

39 Irak'ta Kürtler dışında Kürtlerin bağımsızlığı talep eden ilk yapılanma Irak Komünist Partisi olarak kabul edilmektedir. Günümüzde partinin devamı olarak görülen komünist parti, bu isteğini halen daha dillendirmektedir.

40 Yusuf Korkmaz, "Irak'ta Şiî Gruplar ve Siyasete Etkileri", *İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (İNSAMER)*, İstanbul, 2016. (Çevrimiçi: https://bit.ly/2uFwXrQ, erişim tarihi: 02 Ağustos 2017.)

nist şiddete karşı çağrılarda bulundu ve ayrıca Mısır halkının İngiliz sömürgeciliğine karşı verdiği mücadeleye destek çağrısı yaptı. Irak krallığı, giderek etkisini arttıran gösterileri coplarla ve ateşli silahlarla bastırmaya çalıştı. Gösterilerden sorumlu tutulan Fahd ve yaklaşık otuz beş arkadaşı Ebu Gureyb Askerî Hapishânesi'nde hapsedildi. Tutuklu olarak bir seneden fazla yargılanan komünist partinin önde gelenleri 1949 yılının Şubat ayında idama mahkûm edildi.[41] Aynı tarihler içerisinde, İngiliz büyükelçisinin de katılımıyla, Fahd, Zeki Beşim ve Muhammed Şalabi gibi sosyalist isimler idam edildi. Bu idam, Irak'ta siyasî nedenlerden dolayı yapılan ilk idam olarak tarihe geçti.[42] İlerleyen yıllarda faaliyetlerine devam eden komünist parti 1958 yılında Haşimi Krallığı'na son verilmesinde önemli bir rol oynadı. Gittikçe Irak'ta taraftar sayısını toplayan partinin 1960'lı yıllara yaklaşırken üye sayısı üç yüz bine ulaştı.[43] Ancak Irak'ta Baas Partisi'nin iktidarı ele geçirmesinden sonra iktidarla çatışma içerisine girildi. Özellikle 1978 ve 1979 yıllarında Baas iktidarı, komünist partinin ortadan kaldırılması için baskıcı yöntemlere başvurdu.[44]

Milliyetçi Arap Sosyalizmi: Baas

İki Savaş Arası dönemde Ortadoğu'da en hâkim ideolojilerden biri Arap milliyetçiliği söylemi idi. Batı'nın sömürgeci egemenliğine karşı ulusal bağımsızlığını ve topraklarını güvence altına almaya çalışan Arap toplumu, birlikte hareket etmenin zorunluluğuna inanmaya başladı.[45] Siyasal bakımdan bilinçli, ne istediğini bilen ve siyasal kimliklerini tanımlamaya çalışan Arap toplumunun kendilerine dair düşünceleri milliyetçilik ideolojisinden derin bir biçimde etkilendi. Arap toplumu, bütün olarak bir arada nasıl

41 Nazır Nazal ve Ali Karataş, "Fahd: Irak Halkının İdam Edilen İlk Evladı", *Evrensel*, 24 Şubat 2017. (Çevrimiçi: http://bit.ly/2HEr6Hj, erişim tarihi: 03 Ağustos 2017.)

42 Tareq Ismael, *a.g.e.*, s. 63.

43 Campany, *a.g.e.*, s. 156

44 Campany, *a.g.e.*, s. 156

45 Özge Özkoç, *Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1993)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 13.

yaşayabiliriz sorusunun cevaplarını aramaya başladı.[46] En büyük yaşamsal amacı ve çıkarı özgür, tam bağımsız ve birleşik bir Arap Devleti'nin kurulması olan Pan-Arabizm bu şartlar altında doğdu. Ortadoğu'da tek bir Arap Devleti kurarak, dağınık Arap nüfusunu ve coğrafyasını bir araya getirmeyi amaç edinen Pan-Arap ideoloji, yeniden doğuş anlamına gelen 'Baas' kavramıyla bütünleşik bir yapıya dönüştü.[47] Böylelikle Arap sosyalist politikalarla sekter ve etnik ayrımların konuşulmadığı bir ortak payda amaçlandı.[48]

Baas, 1943 yılında öncelikli olarak kültürel bir hareket olarak doğdu. Suriyeli bir Hristiyan olan Mişel Eflak ile Müslüman Sünnî bir Suriyeli olan Salah Bitar, Baas'ın kurucuları olarak tarihe geçti. Eflak ve Bitar'ın liderliğini yaptığı bu grup daha sonra Zeki Arsuzi'nin liderliğini yaptığı "Milliyetçi Hareket Birliği"nden (Usbat al-Amal al-Qawmi) ayrılarak kurulan "Arap Yeniden Uyanış Partisi" (al-İhya al-Arabi) ile güçlendi. Ortadoğu'da Pan-Arabizmi ilke edinen ilk siyasî parti olarak Baas, faaliyetlerini Suriye'nin dışına Ürdün, Irak ve Lübnan'a taşıdı. Soğuk Savaş'ın getirdiği kutuplaşmadan etkilenen Baas, yönünü daha çok Sovyet deneyimine ve Leninist self-determinasyon inancına çevirdi. Parti bu yolda 1953 yılında Ekrem Hurani'nin Arap Sosyalist Partisi ile birleşti ve "Arap Baas Sosyalist Partisi" adını aldı.[49] Eflak, Baas Partisi'nin ideolojik temelde birincil koşullarını üçlü bir sacayağına oturttu: "birlik, hürriyet ve sosyalizm" Buradaki birlik sloganı ebedî misyonu olan tek bir Arap Devleti yaratmak, özgürlük ise emperyalizm ve Siyonizm'den özgür olmak ve sosyalizm de karma ekonomi tarafından desteklenen ve devlet öncüllüğünde planlı programları olan devlet yapılanması inşa etmekti.[50]

Mişel Eflak sosyalist düşünce ile ilk olarak Fransa'da öğrencilik yıllarında tanıştı. Önceleri sempatiyle baktığı klasik sosyalizm-

46 Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, 2013, s. 371.

47 Erdal İnce, "Suriye'de Baas Rejiminin Kuruluşu ve Türkiye", *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Dergisi*, S. 1, 2017, s. 262.

48 Sarah Ansari, "Batı Egemenliği Çağında İslâm Dünyası: 1805'den Günümüze", *Cambridge: Resimli İslâm Ülkeleri Tarihi*, ed. Francis Robinson, çev. Zülal Kılıç, İstanbul, s. 156.

49 Choueiri, *a.g.e.*, s. 308.

50 Görgün, a.g.m., s. 385.

den, Fransa'da Blum Hükümeti'nin Suriye'ye vadettiği bağımsızlığı tanımaması üzerine uzak kaldı.[51] Ayrıca ona göre Arap toplumunun kültürel kodları Marksist komünist bir ideoloji sistemine karşılık gelmezdi. Eflak, ekonomik alanda sınıf savaşının varlığını kabul etmesine rağmen, klasik sosyalizmin en temel bileşenlerinden olan determinizm ve materyalizmi reddediyordu. Dolayısıyla Baas düşüncesinin birincil amacı, Arap milliyetçiliğinin özgür doğası ile sosyalizmi ve sosyal reformları 'Marksist olmayan bir tarzda' sentezleyecek seküler bir formül yaratmaktı.

Eflak ve Bitar, Arap milliyetçiliği ile sosyalizm arasında bir kıyaslama yaptıklarında, Arap milliyetçiliğini değerler sıralamasında sosyalizmden bir üst basamağa yerleştirmişlerdir.[52] Çünkü Eflak ve Bitar'a göre, neredeyse tamamen direncini yitiren Arap milletinin yeniden dirilme ihtiyacı çok acildir.[53] Suriyeli Hristiyan bir filozof ve Arap milliyetçisi olan Mişel Eflak, İslâmî sosyalizmin kendini Arap ve Baas sosyalizmi olarak sentezleyen Ortadoğu versiyonunun kurucusu ve kuramcısı olarak bilinmektedir. İlerleyen yıllarda Suriyeli Selahaddin Bitar ile birlikte radikal ve yeni bir milliyetçi felsefe üzerine düşüncelerini oturtmuştur. Böylelikle milliyetçi kılığında nevi şahsına münhasır bir Arap sosyalizmi yaratılmıştır.

Arap sosyalizminin Batılı tarzda Marksist komünist anlayıştan farklı bir fikriyat olmasının altında yatan en önemli neden hem Batı'ya karşı olup hem de Batı'nın ideolojisini alıp kullanma çelişkisi içine girmeme düşüncesiydi. Aynı zamanda Marksizm, milliyetçiliği tümden reddediyordu. Ancak Arap sosyalizminin en önemli amacı birleşik bir Arap Devleti kurmaktı. Bununla birlikte Arap sosyalizmi, laikliğin katı bir savunucusu olmakla birlikte Marksizmin aksine dini reddetmiyordu. İslâm'ın temel metni olan "Kur'an'ın devrimci ruhuna" atıfta bulunarak İslâm dinî üzerinden yeni bir bakış açısı ortaya koyma amacındaydı. Deterministve materyalist doktrine karşı çıkılmakta, hayatın içerisinde gelişen her şeyi (üstyapı) ekonominin (altyapı) belirlediği inancı benimsenmemek-

51 Seale, *a.g.e.*, s. 150-153.

52 Özkoç, a.g.m., s.22-34; Enver Abd-el Malik, *Çağdaş Arap Düşüncesi: Bağımsızlık Sosyalizm*, çev. Adnan Cemil, İstanbul, 1971, s. 301.

53 Adid Davişa, *Arap Milliyetçiliği: Zaferden Umutsuzluğa*, çev. Lütfi Yalçın, İstanbul, 2004, s. 138.

teydi. Çünkü Arap sosyalizmine göre Arap toplumu ekonominin yerine manevî duyguları öncelemekteydi. Arap sosyalizmi hiçbir zaman Marksizmin ortaya koyduğu tarzda proleter ve burjuvazi sınıfları arasındaki sınıf savaşına dayanmadı.[54] Bernard Lewis'e göre Arap sosyalizmi, Marksist ve Sovyet tipi sosyalizmden daha insancıl, daha az katı ve Arap koşullarına daha uygundu.[55]

1950'li yıllarla birlikte Ortadoğu'ya Arap sosyalizmi rüzgârının giriş yapması kuşkusuz tesadüfî değildi. İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren iki kutuplu uluslararası ilişkiler sistemini temsil eden Soğuk Savaş'ın ortaya çıkması dünyayı kapitalist-sosyalist bloklar olmak üzere ikiye ayırdı. SSCB'nin Hitler'in ordusunu yenerek savaştan "kahraman" olarak ayrılması ve yıllarca çeşitli kıtalarda sömürgecilik faaliyeti yürüten Batı'ya karşı bir alternatif olarak görülmesi özellikle üçüncü dünya ülkelerini etkiledi. Batı Avrupa'da sosyalist partilerin kuvvet kazanması, SSCB ve ona yakın devletlerin uluslararası arenada artan nüfûzu, Çin'de yaşanan komünist devrim, Asya kıtasında artan sosyalist örgütlenme ve Latin Amerika'daki sosyalist devrimler Ortadoğu'yu da derin bir biçimde etkiledi. Halk arasında artık sosyalist fikirler Arapça dillendirilmeye başlandı.[56]

Ortadoğu ülkelerinde Arap sosyalizminin bulduğu karşılığın önemli bir sebebi devletlerin ekonomik çöküntüsünde yatmaktadır. Özellikle petrol ve doğalgaz rezervlerine sahip olmayan devletlerin ekonomileri, kâr getirmeyen sektörlerle doludur. Sanâyisi gelişmeyen ve çok az sayıdaki zengin kimselerin yönettiği ekonomik yapı içerisinde tarım sektörü de feodal sisteme yakındır.[57] Arap dünyasında tarım ve küçük ticarette göze çarpan bazı istisnâlar dışında ekonominin temel sektörleri büyük ölçüde yabancıların kontrolü altındadır.[58] Bu dengesiz ve sorunlu ekonomiyi ayağa kaldırmak amacıyla Arap sosyalistler tarafından hazırlanan reçeteler "kapitalist olmayan politikalar" üzerine kuruludur. Hızlı ekonomik kal-

54 Özkoç, a.g.m, s. 42-44.

55 Bernard Lewis, *Ortadoğu*, çev. Selen Y. Kölay, İstanbul, 2005, s. 437

56 Hourani, *a.g.e.*, s. 464.

57 Özkoç, a.g.m., s. 53.

58 Emine Zeynep Güler, *Arap Milliyetçiliği: Mısır ve Nasırcılık (Tahrir Meydanı'nda Korkuyu Yenmek)*, İstanbul, 2011, s. 189-190.

kınmanın tek yolu olarak Arap sosyalizminin ekonomi politik reçetesi olduğu inancı vardır.[59]

Arap sosyalizmi, Batı kapitalizmi ile Sovyet komünizmi arasında bir ekonomi politik pratikler bütününü önermektedir. Özel mülkiyeti serbest kılan ancak ekonomiye müdâhale eden devlet modelinin yanında yabancı yatırımcıların ülkelerdeki stratejik noktalara sahip olmasının karşısındadır. Bu yüzden stratejik ve hayatî önemi hâiz olan sektörler kamulaştırılmıştır. Feodalizme yakınlık gösteren tarım sektörü içerisinde eşitsiz dağılan topraklar üzerinde reform yapılarak köylüye işleteceği toprak verilmiştir. Kısaca Arap sosyalizmi özel mülkiyeti serbest bırakan ancak belirli seviyede sınırlandıran, büyük firma ya da sektörleri kamulaştıran, toplumsal eşitsizliği ortadan kaldırmayı amaçlayan ancak bunun yanında (klasik sosyalizmle çelişerek) yabancı sermaye ile gelen özel teşebbüsü ve miras hakkını koruyan ekonomi politik amaçlara sahiptir.

Arap sosyalizminin doğuşu ya da Ortadoğu'nun önemli ülkelerinde iktidara gelmesinde uluslararası ilişkiler konjonktürünün de büyük bir payı vardır. Uluslararası ilişkiler arenasında Soğuk Savaş'ın dayattığı zorlamalar, Arap sosyalizmi lehine önemli bir rol oynamıştır.[60] Arap sosyalist devletler, Batı liberal kapitalizmi ile Doğu komünizmi arasında ne kadar üçüncü dünyacı siyaseti izleseler de kendilerini her zaman Sovyetlere daha yakın konumlandırmışlardır. Çin ve Sovyetler, bir dost ülke olarak görülmediği gibi aynı zamanda Batı'ya kıyasla daha az zararlı olarak görülmüştür. Batı'nın sömürge geçmişi, 1955 yılındaki Bağdat Paktı, 1956 yılındaki Süveyş Krizi, ABD'nin Ortadoğu'daki çıkarları, 1948, 1967 ve 1973 Arap-İsrail Savaşları Batı'ya olan nefreti körüklemiştir. Özetle Ortadoğulu devletlerin sömürge geçmişleri onları daha çok Sovyetlere itmiştir. Çünkü Arap sosyalizminin en önemli motivasyon kaynaklarından biri anti-emperyalizmdir.[61] Aynı zamanda pragmatik birtakım güdüler içerisinde, Sovyetler her zaman Batı'ya (özellikle ABD'ye) bir koz olarak kullanılmıştır.[62] Bu noktada Sovyet de-

59 Lewis, *a.g.e.*, s. 437.
60 P. J. Vatikiotis, *Nasser and His Generation*, London, 1978, s. 231.
61 Campany, *a.g.e.*, s. 156.
62 Davişa, *a.g.e.*, s. 125.

neyimi bölge ülkeleri için bir örnek oluşturduysa da Sovyetlerden alınan yardımlar, devletlerin davranışlarını izah etme noktasında önemli bir parametredir. Aynı zamanda Sovyetler, Ortadoğulu devletlerle büyük bir çoğunluğu hibe bir kısmı da borç olmak üzere ticarî ve askerî anlaşmalar yapmıştır.[63]

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra önce zayıf bir alternatif model olmaktan ileri gidemeyen sosyalist düşünce, 1950'li yıllarla birlikte Ortadoğu'nun siyasî tarihinde radikal değişimlere sebebiyet vermiştir. Arap sosyalistler, tepeden inme yöntemi ve dayatma siyasetiyle iktidarı ele geçirseler de kısmen halk tarafından 1967 Savaşı'na kadar benimsenmiştir. Özellikle yoksul ve köylüler tarafında hem iç politikadaki reformlar hem de dış politikadaki göreli zaferler karşılık bulmuştur. Ancak iktidarlarını gerçek ve samimi olmayan askerî desteğe dayandırmaları uzun vâdede ve kısa süre içerisinde adâletli bir ülke yönetme konusunda yarardan çok zarar getirmiştir.[64] Askerî üniforma kelimesinin vurgulanması, Arap sosyalizminin Ortadoğu'ya sirayeti konusunda önemli ipuçları vermektedir. 1952 Mısır, 1962 Cezayir, 1964 Tunus, 1963 Suriye, 1968 Irak, 1967 Güney Yemen'de ve 1969 Libya'da sosyalist hükümetler kurulmuş ve 'askerî üniforma içerisindeki azınlık elitleri' bu ülkelerin siyasî tarihlerine damga vurmuştur.[65]

Sömürgeci devletlerin sunî sınırlarla böldüğü tüm Arap halklarını birleşik ve sosyalist bir devlet çatısı altında buluşturma ülküsü, Baas Partisi adı altında en çok Suriye'de etkili oldu. Bununla birlikte Irak'ta uzun yıllar boyunca Baas Partisi iktidarı hüküm sürdü ve 2003 yılında ABD müdahalesi ile birlikte devrildi. Suriye'de ise hâlen devam eden Baas iktidarı kırılgan yapısı ve etrafı çevrili bir konumda Ortadoğu tarihinden silinmemek için son kozlarını oynuyor.

63 Sovyetlerin 1955 yılında Çekoslovakya üzerinden Mısır ile yaptığı silah anlaşması Arap sosyalizmini cesaretlendiren en önemli gelişmelerden biridir. Mısır o yıldan itibaren Rusya'nın silah ithalatçılarından biri haline gelmiştir. İkili ilişkiler Mısır'da Arap Sosyalizmi ve Cemal Abdünnâsır bölümünde detaylı olarak analize tabi tutulacaktır.

64 Said A. Arjomand, "Modern", *Encyclopedia of İslâm and the Muslim World*, USA, 2004, s. 595.

65 Gause, *a.g.e.*, s. 633.

Suriye'de Arap Sosyalizmi ve Baas Partisi

Suriye'de doğup gelişen Baas Partisi'nin doğuşunu anlamak için Fransa'nın sömürgeci geçmişine değinmek gerekmektedir. Fransa'nın böl ve yönet politikasının temelinde, Suriye'de büyük kentlerde yaşayan ve geleneksel burjuva sınıfını temsil eden grup lehine çeşitli ayrıcalıkların verilmesi vardı. Bu ayrıcalıklar, geleneksel burjuva sınıfını ülke içerisinde zenginleştirirken kırsal kesimde yaşayan halkın daha fazla fakirleşmesiyle sonuçlandı. Etnik ve dinî temelde homojen bir ulus olmaktan uzak olan Suriye halkının yoksul köylü kesimi, çocuklarını kentlerde açılan askerî okullara gönderdi. Böylece "Özel Levant Birlikleri" olarak da bilinen Suriye Ordusu daha çok Nusayrî, Dürzî, Çerkes ve Kürt halklarının yoksul çocuklarıyla doldu. Azınlıkların oluşturduğu bu askerî grup ve sırtını askerî desteğe dayayan Baas iktidarı, Suriye siyasetinde belirleyici bir rol oynadı.

Sistemden dışlanan farklı mezheplere mensup askerî grup, ilerleyen dönemde ordu içinde güçlenmeye başlamıştır. Bu dönem aynı zamanda Baas'ın kurulup güçlenmeye başladığı döneme denk gelmiştir. 1943 yılında Hristiyan Mişel Eflak ile Sünnî Selahaddin el-Bitar tarafından kurulan Baas'ın yönetim kadrosuna 1947 yılında Alevî Zeki Arsuzi katılmıştır. Farklı din ve mezheplerden oluşan Baas'ın yönetim kadrosu, farklı mezheplerden olan ordu subayları için bir çekim merkezi haline gelmiştir. Baas ideolojisinin seküler duruşu, ordu içerisindeki subaylarla Baas grubunun doğrudan ilişki kurmasına neden olmuştur. Aynı zamanda sömürge döneminde mutlakıyetçi rejimin çıkarları ile uzlaşamayan ordu, yükselen Baas hareketiyle iyi ilişkiler kurmaya başlamıştır. Baas ile ordu arasındaki koalisyonun kuvveti, Baas'ın iktidara geliş sürecini etkilemiştir.[66] Öyle ki uzun yıllar boyunca Suriye'de iktidarı elinde tutan Baas hareketi, kendi iktidarının sürekliliğini ve mobilizasyonunu Suriye'de askerî kuvvetlerle kurduğu doğrudan ilişkiye borçludur.[67]

Suriye ordusunun içerisinde yeni kuşak subayların yetişmesinin ve farklı noktalarda örgütlenmesinin bir sonucu olarak

66 Erkoç, a.g.m., s. 58.

67 Kamel abu Jabar, *Arap Baas Sosyalist Partisi*, çev. Ahmet Ersoy, Ankara, 1970, s. 96.

1960'lı yıllarda Suriye ardı arkası kesilmeyen bir dizi askerî darbelere sahne olmuştur.[68] Bu darbelerin ilki, 1961 yılında Mısır ile Suriye'nin kurduğu Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin çöküşüne neden olan darbedir. 1958 yılında Mısır lideri Cemal Abdünnasır önderliğinde kurulan birlik Suriye ordusu içerisindeki bir kısım askeri rahatsız etmiştir. Nâsır'ın kendisini tüm Arap toplumunun lideri olarak görmesi, Suriye'nin iç işlerine gereğinden fazla karışması, Suriye ordusu içerisindeki rütbeli askerleri tasfiye etmesi bir grup subay takımını harekete geçirmiştir. Darbenin, *"Suriye ve ordusunu küçük düşürenlere"* karşı yapıldığını söyleyen subay grubunun açıklamaları, bu rahatsızlığın en önemli göstergesidir. En sonunda, Abdülkerim Nahlavi öncülünde çoğu Şam Vilâyeti'nden olan bir grup subay bir bildiri yayınlayarak 28 Eylül 1961 günü yönetimi ele geçirmiştir.[69] Ancak bu darbe Suriye'deki Baas Partisi içerisinde yer alan Cemal Abdünnasır taraftarı bürokrat ve ordu görevlilerini rahatsız etmiştir.

Mısır'ın ve Mısır lideri Nâsır'ın liderliğinde vücut bulan Arap milliyetçiliği söylemindeki vurgu, 1961 yılında yaşanan ayrışmanın etkisiyle "gerici" olarak nitelendirilen Arap monarşilerine kaydı. Kendilerini, diğer ideolojik yapılanmalara nazaran "ilerici", "sosyalist" ve "devrimci" olarak adlandıran grubun en önemli ötekisi Arap monarşileri olmuştu.[70] "Arap Soğuk Savaşı" olarak da adlandırılan bu dönemde, darbeler ve karşı darbeler meydana geldi.[71] 1961 yılında Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin çökmesiyle yol açan darbeye yönelik, askeri kuvvetlerin Baasçı kanadı Arap Soğuk Savaşı içerisinde bir karşı darbe yaptı. 8 Mart 1963 yılında gerçekleştirilen darbe 8 Mart Hareketi olarak kayıtlara geçti. Bu hareketin Suriye'deki diğer darbelerden ayırt edici bir unsuru olmasa da Suriye tarihinde bir kırılmaya sebep olacak ve etkileri günümüzde de hissedilecek olaylar silsilesi başlatacaktı. Çünkü darbeyi planlayan subaylar grubu içerisindeki Askerî Komite'nin bir parçası olan Hafız Esad [illegible] ifnaren güçlenecekti. Arap milliyetçiliği içerisinde "yeni kuşak Arap milliyetçileri" olarak anılan bu grubun içerisinde

68 Özkoç, a.g.m., s. 77
69 A.g.m., s. 78.
70 A.g.m., s. 86.
71 Malcolm Kerr, *The Arab Cold War: Gamal Abd al-Nasir and His Rivals (1958-1970)*, New York, 1971, s. 38.

mezhep ve aşiret bağlarını kullanan Hafız Esad önce binbaşı, ardından Hava Kuvvetleri Komutanı oldu ve 1970 yılında kendisini devlet başkanı ilân edecekti.[72]

8 Mart Hareketi, Suriye tarihi açısından önemli birtakım sonuçlar doğurmuştur. Suriye'de bu tarihten sonra Baas Partisi öncülüğünde tek parti rejimi kurulmuştur. Aynı zamanda, Osmanlı Devleti döneminden bu yana Suriye siyasetini şekillendiren Sünnî elitlerin Suriye siyaseti üzerindeki etkisi kırılmıştır. 1963 yılından bu yana özellikle Askerî Komite'nin ordu ve devlet görevlilerini Alevî, İsmaili ve Dürzî mezhep gruplarından seçmesi, ordu ile parti arasındaki bağlarını sıkı sıkıya güçlendirmiştir.[73] Bununla birlikte 8 Mart 1963 yılında gerçekleştirilen darbenin günümüz Suriye İç Savaşı'ndaki etkilerini görmek bile mümkündür.

Arap Soğuk Savaşı'nı en azından Suriye topraklarında Baas Partisi kazandıysa da parti içerisinde yeni bir iktidar mücadelesi başlamıştır. Suriye yönetim kademelerinde Baas Partisi içerisinde başlayan ve kişisel rekabete dayanan iktidar mücadelesini sosyalist kanat kazandı. Çoğunluğunu Alevî subayların oluşturduğu Askerî Komite bu kanadın en önemli temsilcisiydi.[74] Ne kadar Baas'ın teorisyenleri olan Eflak, Arsuzi ve Bitar gibi isimler darbeye doğrudan katılmasa da üç isim Askerî Komite'nin arkasında durdu. Hatta Bitar, 1963 yılında kurulan hükümetin başında yer aldı.

Baas'ın Suriye'deki ekonomi politiği, Arap sosyalizmi başlığında da anlatıldığı üzere; Marksist Leninist programdan çok daha farklıydı. Baas Suriye'de SSCB'nin ekonomik kalkınmaya hız verecek reçeteler eşliğinde planlı yıllık ekonomi modelini benimsedi. Aynı zamanda toplumsal eşitsizliğin azaltılması, özel mülkiyetin sınırlandırılması, büyük ölçekteki özel firmaların kamulaştırılması ve özel teşebbüs ile miras hakkının serbest bırakılması Baas ekonomi politiğinin önemli bir kısmını oluşturuyordu.[75] Marksist sos-

72 Nuri Salık, "Suriye Tarihinin Dönüm Noktası: 8 Mart 1963 Darbesi", *Ortadoğu Dergisi*, c. 8, S. 76, 2016, s. 26.

73 Salık, a.g.m., s. 27.

74 Sabahattin Şen, *Ortadoğu'da İdeolojik Bunalım: Suriye Baas Partisi ve İdeolojisi*, İstanbul, 2004, s. 232.

75 Eric Rouleau, "The Syria Enigma: What is the Bath Party", *New Left Review*, S. 1/45, 1967, s. 53-65.

yalist ideolojinin öne sürdüğü proletarya totalitarizmini/diktatöryalizmini reddeden demokratik sosyalizm benimsendi. Baas'ın bu tercihinde İkinci Enternasyonal'den Sosyalist Enternasyonal'e sosyalizmin yaşadığı evrimin büyük bir etkisi bulunmaktaydı.

Suriye'de Baas iktidarının ekonomi politiği başında büyük ölçekli fabrikaların kamulaştırılması ve büyük toprak sahiplerinin topraklarının halka adâletli dağıtılması amacı vardı. Ekonomi politikaları öncelikli olarak sanâyi yatırımlarına değil, devletçi bir ekonomi modeli içerisinde toprak mülkiyetinin adâletli dağıtımına dayanmaktaydı.[76] Buna yönelik olarak Baas iktidarı, Suriye topraklarının hemen hemen her kesiminde tarım kooperatifleri kurdu. 1960'lı yıllarda beş yüz olan tarım kooperatifi sayısı 1970'li yıllara gelindiğinde bin altı yüze çıktı. Bu kooperatiflere üye köylü sayısı 1970'li yıllarda yaklaşık yirmi bine yaklaşmıştı.[77] Baas, sosyalizm adı altında uygulanan devlet eliyle kalkınma projeleriyle, 1960'lı yıllardaki ekonomik yapılanmanın kırsal kesimde yaşayan halkın yaşam standartlarını artıracağını vurgulayarak kendini meşrulaştırdı. Buna yönelik, tarım kooperatiflerinin yanında "Köylü ve İşçi Sendikaları" kuruldu. İşçiler hem Parti'ye hem de sendikalara üye olmaları için cesaretlendirildi.[78] 1967 yılına gelindiğinde Baas Partisi'nin tam üye sayısı elli bini bulmuştu. Gayriresmî ya da yarı üye sayısı ise yaklaşık iki yüz bine ulaştı.[79] Bu süreçte Suriye'de medya etkin bir propaganda aracı olarak kullanıldı.[80] Beyrut'ta günlük olarak basılan *al-Ahrar Gazetesi* ve Suriye Haber Ajansı, Baas medyasının önde gelen temsilcileriydi.[81]

Suriye'de özel sektörün büyük bir kısmının kamulaştırılması, Baas iktidarının ilk yıllarında başladı. 1963 yılında göreve başlayan iktidar, acil olarak hazırlanan kanunla bankaları kamulaştırdı. Bu kamulaştırma dalgasını sigorta ve petrol şirketlerinin kamulaştırılması izledi. 1965 yılının Ocak ayına gelindiğinde, Suriye

76 Rouleau, *a.g.e.*, s. 63.
77 Heydeman, *a.g.e.*, s. 195.
78 Özkoç, a.g.m., s. 100.
79 "Neo Baath Dominance 1963-1966", *Country Studies*, çevrimiçi: http://bit.ly/2FNU2vJ, erişim tarihi: 16 Ağustos 2017.
80 Davişa, *a.g.e.*, s. 127.
81 Sami Moubayed, *Stell & Silk: Men and Women Who Shaped Syriai (1900-2000)*, Seattle, 2006, s. 615-616.

ekonomisinin yaklaşık %75'ini oluşturan yüz on bir adet büyük ölçekli firma kamulaştırılmıştı. Yüz on bir firmanın otuz yedisinin tamamına el konulurken geriye kalan yetmiş dört firmanın sadece belirli bir bölümü devlet mülkiyetine geçirildi ve Sanâyi Bakanlığı'na bağlandı.[82]

Bakanlığa bağlanan firmaların yaklaşık on iki bin çalışan işçisi vardı ve bu işçilerin istihdamı artık devlet tarafından sağlanacaktı.[83] Kamulaştırmalar Suriye'de yerel burjuvazinin etkisini önemli bir derece kırarken, ücretli orta sınıfın gücünü ikiye katladı.[84] Suriye'nin kamulaştırma politikası Sovyetlerden takdir topluyordu. 10 Ocak 1965 tarihinde Sovyet gazetesi *Pravda*'da yayınlanan "İlerleme Yolunda Bir Adım" başlıklı makalede, Suriye'nin sosyalist politikaları bu ifadelerde takdir edilmekteydi: *Suriye Arap Cumhuriyeti'nin ülke ekonomisinin önemli alanlarında gerçekleştirdiği kamulaştırmalar Suriye halkı tarafından memnuniyetle karşılanmaktadır... Sovyetler Birliği, emperyalizme ve neokolonyalizme karşı çıkan ve ilerici toplumsal ve ekonomik dönüşümü destekleyen Arap halkının mücadelesini ilgiyle ve takdirle izlemektedir.*[85]

Baas, ekonomiye devlet müdâhalesi ile Suriye'de ekonomik büyümeye uygun bir iklim yaratmak istiyordu. Buna yönelik olarak devlet, ekonominin itici gücü olarak görüldü. Baas Partisi'nin Ekim 1963 tarihinde gerçekleştirdiği kongrede de radikal ekonomik ve toplumsal politikaların aciliyetinden bahsedildi. Yapılan kamulaştırılmalar beş yıllık ekonomi planının önemli bir parçasıydı. Bu planlı ekonomi modeli, Sovyetlerden adapte edilmişti. Kamulaştırmayla birlikte yatırım, dış ticaret, fiyatların denetimi, sağlık, eğitim sektörleri tamamen kontrol altına alınmıştı. İthal ikâmesi yüksek olan firmaların kurulması, planlanan politikalardan biriydi. Ancak hem yetersiz kapasite hem de yüksek mâliyetli üretim bunu mümkün kılmadı. Devlet eliyle kalkınma modeli içerisinde planlanan ekonomik gelişme sağlanamadı. Örneğin 1,6 milyon ton üretimi hedeflenen şeker pancarı tesisinde planlanan rakamın sadece üçte biri

82 Steven Heydeman, *Authoritarianism in Syria: Institutions and Social Conflict (1946-1970)*, London, 1999, s. 189-190.
83 Moubayed, *a.g.e.*, s. 616.
84 Özkoç, a.g.m., s. 99.
85 A.g.m., s. 102.

üretildi. Bununla birlikte ihracat kaleminin önemli bir bileşeni olan çimento üretimi, planlanan rakamın yarısını bile karşılayamadı.[86]

1963 yılından itibaren Baas Partisi içinde iktidar mücadelesi başladı. Sivil kanadı temsil eden hükümet lideri Bitar ile Baas'ın en önemli teorisyeni Eflak ve askerî kanadı temsil eden Salah Cedid ile Hafız Esad grubu arasında bir iç çekişme yaşanıyordu. 1963 yılından 1966 yılına kadar yapılan toplam üç Baas kongresinde, iki grup arasındaki ayrılık gittikçe ciddileşmişti. 1963 yılında darbenin askerî kanadını oluşturan Askerî Komite'nin Salah Cedid ve Hafız Esad gibi üyeleri sivil kanada nazaran daha radikal sosyalizmi savunmaktaydı. Mişel Eflak'ın Baas'ın Sekizinci Kongresi'nde Parti Genel Sekreterliği görevinden ayrılması, sivil kanadın gardını düşüren önemli bir gelişme oldu. Sivil kanadın gücünün azalması ve Alevîlerin Sünnî karşıtlığı temelinde Salah Cedid etrafında örgütlenmesinin bir sonucu olarak 23 Şubat 1966 yılında askerî bir darbe gerçekleşti. Alevî kökenli Baasçılar artık iktidarlarını sağlamlaştırmış oluyordu. Böylece Suriye'de Neo-Baas Evresi olarak adlandırılan dönem başladı.[87]

Baas'ın Suriye iç siyasetinde dinî mezhepleri dışlayan siyaseti, Arap milliyetçiliğinin çoğunlukla Sünnî İslâmcılık ile iç içe geçmiş geleneksel yapısına da bir tepki mâhiyetindeydi.[88] 23 Şubat 1966 tarihinde darbeyi gerçekleştiren grubun içerisinden sivrilen Askerî Komite üyelerinin çoğunun Alevî olması ve devlet kademelerine yoğun olarak Alevîlerin yerleştirilmesi Suriye iç siyasetinde mezhepsel bölünmelerle sonuçlandı.[89] Alevîler, mezhep ve aşiret bağlarını kullanarak ordu ve bürokraside görev alıyorlardı. Nitekim, Baas Partisi'nin askerî yapılanmasının lideri, Suriyeli Alevî olan General Salah Cedid'di. Öyle ki, Baas Partisi'nin 1963 yılından itibaren en güçlü yerel teşkîlâtı, Alevîlerin çoğunlukla yaşadığı Lazkiye

86 "Syria Industiral Development Policy", 1987, çevrimiçi: http://bit.ly/2FNpaeS, erişim tarihi: 9 Kasım 2004.

87 Özkoç, a.g.m., s. 116.

88 Mehmet Fahri Danış, "Suriye'de 1963-1982 Arası Rejim-İhvan Çatışması: Baas Partisi ve Ulus İnşa Süreci", çevrimiçi: http://bit.ly/2HB2Llv, erişim tarihi: 08 Ağustos 2017.

89 Alevilerin Suriye siyasetine ve askeriyesine olan etkisinin ayrıntılı bir analizi için bkz.: Daniel Pipes, "The Alawi Capture of Power inn Syria", *Middle Eastern Studies*, c. 25, S. 4, 1989, s. 442.

Şubesi'ydi.[90] Büyük kentlerde yaşayan Sünnî elitler, yeni yönetimi Alevî devletinin yöneticileri olarak tanımlayıp eleştirmişlerdi. Cedid ve Esad'ın başını çektiği Baas, eleştirilere yönelik olarak Suriye Devlet Başkanlığı'na Sünnî kökenli Nurettin el-Atasi ismini getirmişti. Ancak el-Atasi, kırsal kesimden öte kentlerde bile tanınan ve bilinen bir isim değildi.[91]

Suriye'de Sünnî kesimin, Baas iktidarından rahatsızlığını belirttiği ilk toplumsal kalkışma 1964 yılında Hama'da meydana geldi. Yüzlerce kişinin öldüğü isyandan hemen sonra Müslüman Kardeşler yasaklandı.[92] 1970 yılında Esad iktidarı ile devam eden gerginlik 1980'li yıllarda zirveye ulaşmıştı. 1980 yılında 49 nolu yasada geçen Müslüman Kardeşler'e üyeliğin idam cezası ile cezalandırılacağı ifadesi gerginliğin yerini katliama bıraktı. Yine Hama kentinde 1982 yılında Şubat ayında başlayan ve yaklaşık yirmi gün süren halk ayaklanmasında Esad "yasalara uygun olarak" Müslüman Kardeşler'e üye yirmi beş bin sivili katletti.[93] Aynı katliam, yaklaşık seksen bin insanın da yurdundan olmasına neden oldu.

Suriye'de Baas iktidarının dış politikası Arap sosyalizmini benimseyen tıpkı diğer Ortadoğu devletleri ile paralel ilerlemişti. Birleşik Arap Cumhuriyeti kurulmadan önce Sovyetler ile bir takım askerî ve ticarî anlaşmalar yapan Suriye iktidarı, Neo-Baas dönemiyle birlikte bu ilişkileri kuvvetlendirme yoluna gitti. Sovyetler, 1966 yılında Suriye'yi ziyaret etmek ve denetlemek amacıyla bir heyet gönderdi. Bu ziyaretten sonra giderek iyileşen Sovyetler-Suriye ilişkileri sonucunda hacmi büyük anlaşmalar imzalandı. Baas iktidarı uluslararası alandaki tüm devletleri "ilerici" ve "gerici" devletler olarak ikiye ayırmıştı. Sovyetler ile birlikte ilerici kanadı temsil eden bir diğer devlet Çin Halk Cumhuriyeti oldu. 1966 yılında yapılan karşılıklı ziyaretler ve yapılan anlaşmalar, Suriye ile Çin Halk Cumhuriyeti arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirdi.[94] Baas iktidarı, dış politikadaki enerjisinin önemli bir bölümünü Filistin davasına harcıyordu. Çünkü dönemin popülist ideolojisi olan Arap sosyalizmi-

90 Özkoç, a.g.m., s. 111.
91 Şen, *a.g.e.*, s. 253.
92 Moubayed, *a.g.e.*, s. 615.
93 Dağ, *a.g.e.*, s. 104.
94 Özkoç, a.g.m., s. 120-126.

nin önemli motivasyonlarından biri Anti-Siyonizm idi.[95] Filistin mücadelesinin bir iç politika malzemesi haline gelmesi, Baas iktidarının pragmatist yapısına bir örnekti. Ancak Mısır ve Suriye'nin başını çektiği grup, Filistin'in bağımsızlaştırılması konusunda başarısız oldu. 1967 Arap-İsrail Savaşı hem Filistin davasını hem de Arap sosyalizmini derinden etkiledi.

Suriye, 1967 Savaşı'ndan sonra ekonomik ve siyasal anlamda kırılgan bir yapıya büründü. Aynı zamanda Ürdün'de, Kral Hüseyin ve Filistinliler arasında çıkan çatışmanın gerginliği Suriye'yi de etkiledi. Bununla birlikte Suriye'den asker gönderen Salah Cedid'in askerî birliklerinin başarısız olması, ülkede yeni bir kaos ortamı yarattı. Ayrıca 28 Eylül 1970'de Mısır lideri Cemal Abdünnasır'ın hayatını kaybetmesi, Arap ülkelerindeki umut çağı olarak adlandırılan dönemin de sonu oldu.[96] Suriye'deki kaos ortamı, Cedid'in Lazkiye'de yer alan Baas yerel teşkilâtındaki Esad'a yakın olan isimlerin tutuklanmasıyla birlikte giderek derinleşti. Baas Partisi için uzun süre birlikte çalışan ve parti içi mücadelelerde birlikte hareket eden ikili şimdi kendileri aralarında çatışmaya başladı. İki isim arasında Filistin sorununa yönelik yaklaşım farkı, SSCB ile olan ilişkilerin yapısı, niteliği ve diğer Arap Devletleri ile olan ilişkiler konusunda ihtilâflar bulunmaktaydı.[97] Hafız Esad, Salah Cedid'den daha önce davranarak 13 Kasım 1970 günü harekete geçti. Yaklaşık üç gün süren ve Esad'ın güçlerinin kazandığı iktidar mücadelesi sonrası Cedid hakkında yakalama kararı çıkartıldı. Artık Esad hem Baas Partisi'nin hem de Suriye siyasetinin en güçlü ismi haline geldi. Cedid ise 1970 yılından öldüğü 1993 tarihine kadar hapiste kaldı.[98]

Hafız Esad, kendi rejimini konsolide etmek ve ülkedeki siyasî örgütlenmeleri bir araya toplayarak denetleyebilmek için, 7 Mart 1972 yılında "Ulusal İlerici Cephe"yi kurdu. Arap Sosyalist Baas Partisi, Arap Sosyalist Hareketi, Arap Sosyalist Birliği, Halid Bektaş'ın Suriye Komünist Partisi, Sosyal Demokrat Birlikçiler, Sosyalist Birlikçiler, Suriye Sosyal Milliyetçi Parti, Demokrat Sosyalist Birlikçi

95 Davişa, *a.g.e.*, s. 224.
96 Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, 2013, s. 480.
97 Ahmet Emin Dağ, *Ortadoğu Çatışmaları*, İstanbul, 2015, s. 93.
98 Özkoç, *a.g.e.*, s. 130.

Parti, Arap Demokrat Birlikçi Parti ve Ulusal Ant Hareketi gibi siyasi yapılanmalar Ulusal İlerici Cephe'ye dâhil edildi.[99] Esad yönetimi, bu Ulusal İlerici Cephe dışındaki herhangi bir siyasî örgütlenmeye izin verilmeyeceğini duyurdu. Öyle ki, Ulusal İlerici Cephe'de yer alan Baas Partisi dışındaki örgütlenmelerin de aktif bir siyasî faaliyet yürüttüğü söylenemezdi. Ulusal İlerici Cephe Tüzüğü'ne göre, örgütlenme ve siyasî faaliyette bulunma hakkı öğrenciler ve askerler arasında yalnızca Baas Partisi üyelerine izin verilmişti.[100] Esad, Ulusal İlerici Cephe'yi kurarak siyasî faaliyetleri engellemekle kalmayarak otoriter yönetim tarzını daha ileri boyuta taşıdı. 1971 yılının Eylül ayında, devlet başkanı unvanının yanına Baas Partisi'nin Genel Sekreteri, Suriye Silahlı Kuvvetleri Başkanı gibi unvanları da ekledi.[101] Suriye'nin tek partili yönetimi, tek adam yönetimine doğru evrimleşti.

Hafız Esad'ın iktidarı, Suriye'nin Arap sosyalizmi ile olan birlikteliğinin de sonunu temsil ediyordu. Arap milliyetçiliği yerine Suriye çıkarlarını ve Arap sosyalizmi yerine de 'liberalleşme' ya da Ortadoğu çalışmalarındaki yaygın kullanım olan 'infitah'ın ikâme edilmesi, Suriye Baasçılığın Arap sosyalizminden fire verdiğinin önemli bir işaretiydi. Esad, ekonomiyi liberal hale getirip, özel sektör ve özel girişimciliğin önünü açarak Sünnî kentli iş adamlarına karşı uzlaşma siyaseti izledi.[102] Daha pragmatik ve liberal bir siyasî yönetimin Esad tarafından uygulanmasının belli başlı sebepleri bulunmaktaydı. "Küreselleşme süreci" ile eş güdümlü kapitalist neoliberalizmin Ortadoğu'ya sirâyeti, 1967 Arap-İsrail Savaşı'nda alınan mağlubiyet, Pan-Arap düşüncesinin önemini yitirmesi bu sebepler arasındaydı. Esad'ın kendisi de Baas'ın teorize ettiği sosyalist doktrinde fazla ısrarcı olmadı. 1971 yılında yaptığı açıklamayla Suriye yönetiminin milliyetçi ve sosyalist çizgide ilerleyeceğini iddia etse de Esad, Arap sosyalizminden kopuşu temsil ediyordu. Suriye'deki Arap sosyalizmi deneyimi, 1947 yılında ilân edilen Tüzük içerisinde basit bir sözcük olarak kaldı.[103]

99 Osman Bahadır Dinçer ve Gamze Coşkun, *Mayınlı Arazide Yürümenin Adı: Suriye'de Değişimi Zorlamak*, Ankara, 2011, s. 11.

100 Özkoç, a.g.m., s. 134.

101 A.g.m., s. 137.

102 Cleveland, *a.g.e.*, s. 445.

103 Özkoç, a.g.m., s. 133-144.

Irak'ta Arap Sosyalizmi ve Baas Partisi

Irak, İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan 1958 yılındaki General Kasım darbesine kadar Hâşimî monarşisinin kontrolü altında yönetilmiştir. Ancak monarşi rejiminin durgunluğu, İngiliz yanlısı tutumu ve Nâsır aleyhtarı propagandası nedeniyle rejime karşı güçlü bir muhalefet yükselmeye başlamıştır.[104] İlk olarak 1955 yılında Irak'ın Bağdat Paktı'na olan üyeliği, Sovyet yanlısı (General Kasım gibi) subay ve general grubunu rahatsız etmiştir. Bununla birlikte 1956 yılında Nâsır'ın Süveyş Kanalı'nı millileştirmesi ve 1958 yılında Suriye ve Mısır'ın birleşmesi Nâsır'ın Arap dünyasındaki nüfuzunu artırmasıyla sonuçlanmıştır. Darbe zemininin oluştuğu bu ortamda, Lübnan ve Ürdün'e asker gönderen Irak monarşisi kendi sonunu hazırlamıştır. Lübnan ve Ürdün'e giden birliklerin başında bulunan Sovyet taraftarı General Kasım, Albay Abdüsselam Arif'in de desteğini alarak Bağdat kentinden geçerken darbe girişiminde bulunmuştur.[105] Girişim esnasında Kral Faysal ve nâibi Prens Abdülillah öldürülmüştür. Darbe sonrasında General Kasım, 1923 yılında başlayan İngiliz varlığına son vermiş, Hâşimî monarşisini yıkmış ve Irak Cumhuriyeti'ni kurduğunu ilân etmiştir. Bu gelişme Nâsır ve Sovyetler tarafından takdirle karşılanmıştır.[106]

Irak Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı konumunda bulunan Kasım, Irak'ın siyasî atmosferini sosyalizmle tanıştırmıştır. Bağdat Paktı'ndan çıkarak ABD ve İngiltere'nin Ortadoğu'daki faaliyet alanını kısıtlayan Kasım, Sovyetlerle yakın ilişki içerisine girmiştir. Kasım, iktidarının ilerleyen döneminde özellikle komünistlerden ve Kürtlerden destek almaya çalışmıştır. 1958 yılında Irak Komünist Partisi (IKP), General Abdülkerim Kasım'ın askerî rejimi ile iş birliğine gitmiştir. Darbeye olan yardımı ve iş birliğinin ödülü olarak IKP Irak Cumhuriyeti parlamentosunda temsil hakkı kazanmıştır. Bu gelişmeyle IKP, diğer komünist partilere nazaran Irak siyasetindeki yeri dolayısıyla Arap dünyası içerisindeki politik açıdan en etkin komünist parti haline gelmiştir. Ancak IKP'nin bu etkinliği uzun

104 Cleveland, *a.g.e.*, s.364.

105 William Harris, "Modern Irak'ın Stratejik Konumu", *Avrasya Dosyası*, c. 6, S. 3, 2000, s. 52.

106 Abdülgani Bozkurt, "Monarşiden Cumhuriyete: 1958 Irak Darbesi", *Ortadoğu Dergisi*, c. 8, S. 76, 2016, s. 40-41.

sürmemiştir. Kasım'ın demir yumruğu ilerleyen dönemde IKP'ye de çarpmış ve komünist partiler Irak'ta yasaklanmıştır.[107]

Kasım, Irak'ın etnik temelinde önemli bir çoğunluğu bulunan Kürtlere karşı ucu açık sözler ve taahhütlerde bulunmuştur. Buna yönelik olarak Sovyet Rusya'da sürgünde bulunan Kürt hareketi lideri Molla Mustafa Barzânî'nin Irak'a gelmesini sağlamıştır. Ancak Kasım, Kürtlere karşı verdiği sözleri yerine getirmeyince 1961 yılında Barzânî liderliğinde Irak'ın kuzeyinde Kürt Bölgesi kurulmuştur.[108] Ülkeyi istikrarsızlığa ve kaosa sürükleyen Kasım, kanlı darbe gerçekleştirerek geldiği Irak Devlet Başkanlığı görevinden yine kanlı bir karşı darbeye maruz kalarak ayrılmak zorunda kalmıştır. 1963 yılında gerçekleşen ve CIA destekli olduğu iddia edilen darbeden sonra General Kasım iktidarı Irak'ta son bulmuştur. Bu tarihten sonra Irak'ta komünizme yönelik bir cadı avı başlatılmıştır.[109] Baas Partisi'nin Irak örgütlenmesi de askerî kadrolar içerisinde ya da yer altı örgütlenmesi şeklinde gerçekleşmiştir. 1979 yılında Irak Devlet Başkanı koltuğuna oturacak olan Saddam Hüseyin bu yıllarda sürgüne yollanmıştır.

Iraklı sosyalistler, Baas Partisi ile 1947 yılında gerçekleştirilen Baas Partisi Birinci Kongresi'nde tanışmışlardır. Baas'ın öncelikli olarak iki teorisyeni olan Eflak ve Bitar'ın düşüncelerinden etkilenen birçok Iraklı, Baas Partisi'nin kongresine katkıda bulunmuşlardır. Abdurrahman ed-Damin ve Abdulhalık el-Hudeyri gibi Iraklı Arap sosyalistleri Baas Partisi'ne üye olmuşlardır.[110] Baas düşüncesi ve hareketi ciddî mânâda ilk olarak 1949 yılında birkaç Suriyeli öğretmen ve Baas Partisi'ne üye olan Iraklı sosyalistler tarafından getirilmiştir. Daha sonra Irak'taki Baas hareketinin başına 1951 yılında Fuad Rikabi geçmiş ve Baas hareketinin taraftarı Irak'ta hızla artmıştır.[111]

---

107 Ismael, *a.g.e.*.

108 Irak'ın kuzeyinde meydana gelen çatışmalar, 1975 yılına kadar sürdü. 1975 yılında Irak ile İran arasında, Kuzey Irak'ın güvenliği üzerine yapılan Cezayir Anlaşması sonucu ayrılıkçı Kürt hareketi büyük bir darbe yemiş oldu.

109 Bozkurt, a.g.m., s. 42.

110 Helen Chapin Metz, "Iraq: A Country Study", *Iraq Issues, Historical Background, Bibliography*, ed. Leon M. Jeffries, New York, 2003, s. 180.

111 Behçet Kemal Yeşilbursa, "Geçmişten Günümüze Irak Meselesi", çevrimiçi: http://bit.ly/2HCtu18, erişim tarihi: 01 Eylül 2017.

Irak, tarihsel kronoloji içerisinde Suriye ve Mısır'dan sonra Arap sosyalizmi ile askerî darbe yoluyla tanışan üçüncü ülkedir. General Kasım'ın Irak Monarşisi'ni devirdiği 1958 Darbesi'nden sonra Irak uzun yıllar boyunca başarılı ya da başarısız darbelere sahne olmuştur. Baas, ilk darbe girişimini General Kasım iktidarına yönelik 1963 yılının Şubat ayında gerçekleştirmiş, kısa vadede başarılı olunsa da koordinasyon eksikliğinden dolayı iktidarı tekrar devretmek zorunda kalmıştır. Baas'ın Irak'ta tam başarı sağladığı ilk darbe 1968 yılında meydana gelmiştir.

Irak'ta, Baas Partisi iktidarının ilk devlet başkanı Ahmed Hasan el-Bekir oldu. Aynı zamanda Baas Partisi Genel Sekreteri ve Devrim Komuta Konseyi Başkanı olan Hasan el-Bekir, Irak'ta "sosyalist", "birlikçi" ve "demokratik" bir rejim kurma hedefindeydi. Irak bu dönem dış politikadaki tercihini Suriye, Mısır ve Libya gibi Sovyetlerin temsil ettiği Doğu Bloğu ülkelerinden yana kullandı. 1972 yılında Sovyet Rusya'yı ziyaret eden el-Bekir Sovyetlerle ile on beş yıllık bir anlaşma imzaladı. Anlaşmaya göre Irak Rumelia Petrol Tesisleri kamulaştırılacak ve ardından Sovyet desteği ile geliştirilecekti. Baas iktidarı anlaşma gereği Irak petrollerini 1972 yılında kamulaştırdı.[112] Irak petrollerinin kamulaştırılması, Irak'a o zamana kadar görülmemiş faydalar sağladı. Örneğin, 1968 yılında dört yüz yetmiş altı milyon dolar olan petrol geliri, 1980 yılına gelindiğinde yirmi altı milyar dolara yükseldi.[113]

Ahmed Hasan el-Bekir'in hem Baas Partisi Genel Sekreteri hem de Devrim Komuta Konseyi Başkanı iken yardımcısı genç ve hırslı bir sosyalist olan, aynı zamanda Tikrit kentinden akrabası Saddam Hüseyin idi.[114] El-Bekir, Saddam'a olan güveninden dolayı onu güvenlik ve istihbarat kurumlarının başkanlığına atamıştı. Saddam da tıpkı Suriye'de Esad ve Cedid gibi aşiret bağlarını kullanarak ülkenin tüm stratejik kurumlarına Tikrit kentinden gelen akrabalarını yerleştirmişti. Saddam'ın aşiret bağları, kendisinin Irak siyasetinde yükselmesine katkı sağladı. 1970'li yıllardan itibaren Tikritlilerin ordudaki görevlerinden rahatsız olan muhaliflerin bir darbe girişi-

112 Stephen M. Walt, *The Origins of Alliances,* London, 1987, s. 118.

113 Cleveland, *a.g.e.*, s. 457.

114 Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu Savaş, Siyaset ve Diplomasi*, c. 1, İstanbul, 2017, s. 475.

mini hesaplayan Saddam, el-Bekir'e durumu anlatarak kendi rakiplerini ordudan tasfiye ettirerek ortadan kaldırmıştı. Saddam'a olan güvenini, asker kökenli olmamasına rağmen O'nu general yaparak ispatlayan el-Bekir reelde kendi sonunu getirdi. Saddam'ın Irak ordusu içerisinde güçlü bir konuma gelmesi, el-Bekir'in ordudaki konumunun aleyhine işledi. Saddam'ın Irak siyasetinde yükselmesinin bir diğer sebebi de Eflak'ın Saddam'a olan desteği oldu. Eflak, Suriye'de Baas Partisi'nin askerî kanadından tasfiyesi sonrası Irak'a gelmişti. Eflak, Irak'ta bulunduğu zamanda Saddam'ın parti genel sekreteri olması için çaba harcadı. Saddam'ın önlenemez yükselişi ve el-Bekir'in istifası Saddam'ın Irak liderliğine yükselmesiyle sonuçlandı. Saddam, o yıllarda Ortadoğu'da iktidara gelen Arap sosyalisti liderler karşısında hiçbir askerî geçmişi olmamasına rağmen Irak'ta tek adam konumuna geldi.

Saddam'ın Irak'taki ilk icrâatı hem parti içerisindeki hem de Irak genelindeki muhalefeti ezmek oldu. Bu amaçla Saddam, Baas Partisi yöneticisi ve üyesi yaklaşık bin kişiyi partiden tasfiye etti. Suçlu ya da suçsuz, Irak bürokrasisinde görev yapan yüzlerce kişiyi kurşuna dizdi. Kendisinden destek istediği Komünist Parti yöneticilerini hapse mahkûm etti.[115] Kendisine yönelik karşı bir darbeyi engellemek adına; devlet başkanı, başbakan, devrim komite başkanı, parti genel sekreteri ve silahlı kuvvetler başkomutanı görevlerini üzerine aldı. Saddam, iç siyasette Sovyet tipi bir totalitarizm inşa etmiş oldu. Irak Baas Partisi'ne üye olmanın ayrıcalıkları ve her eğitim kurumunda Baas ideolojisinin propagandası bu durumun en net göstergeleriydi.[116]

Irak'ta Saddam iktidarı, özellikle tarım arazilerinin eşitsiz dağılımını ortadan kaldırmak için yoğun çaba harcadı. Çünkü özel mülkiyete konu olan toprak Irak topraklarının %55'ini oluşturmaktaydı ve bu da bütün toprak sahiplerinin sadece %1'inin elinde bulunuyordu.[117] Bu dengesizliği çözmek adına Baas Partisi, iktidarı

115 Abdülkadir Kahraman, *Irak'ın Geçmişi Bugünü ve Geleceği Üzerine Muhtemel Senaryolar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kadir Has Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 26.

116 Gilbert Archar, *Kaynayan Ortadoğu: Marksist Aynada Ortadoğu*, çev. Rida Şimşekel, İstanbul, 2004, s. 329.

117 Cleveland, *a.g.e.*, s. 363.

boyunca geniş çaplı toprak reformları uyguladı. Çıkartılan yasalarla birlikte, bir kişinin sahip olabileceği arsa büyüklüğüne sınırlamalar getirildi. Devlete, yasada belirtilen sınırın üstünde toprağı olan kişilerin toprağına el koyma yetkisi verildi. Baas Partisi, iktidarının ilk on yılında yaklaşık yüz altmış dört bin dört yüz çiftçiye toprak dağıttı. Irak petrollerinin kamulaştırılması, yukarıda da değinildiği üzere Irak'a kısa sürede önemli derecede para girişi oldu. Irak'ın zenginleşmesi, devletin sosyal yapısına etki etti. Vergiler indirildi, eğitim parasız yapıldı, temel gıda maddeleri üzerinde narh sistemi uygulandı ve sağlık hizmetleri tamamen ücretsizdi. Irak'ın genelinde uygulanan geniş istihdam politikası işsizlik oranlarını dibe çekti. Irak'ın Arap sosyalizmi uygulamaları, halkın bir süre refah içerisinde yaşamasına neden oldu. Halkın refahının artması ve Saddam'ın darbelerden bağımsız 'parti istikrarını' sağlaması Irak'taki muhalefetin güçlenmesinin önünde engeldi.[118]

Irak'ın kalkınma projeleri ve sosyal yardımları gibi ordunun ihtiyaçları da petrol gelirine bağlıydı. Saddam Dönemi'nde Irak'ın en teknolojik silahlarla donatılması, petrol gelirleri sayesinde oldu. Özellikle 1973 Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra petrol fiyatlarının artması, Irak'ın işine geldi.[119] Saddam petrolden elde ettiği parayla ülkeyi âdeta cephaneliğe çevirdi. Kendi askerî sanâyisi sayesinde nükleer ve kimyasal silah üretimine giren Irak, özellikle Sovyetlerden aldığı silahlarla askerî kapasitesini genişletiyordu.

Irak'ın petrole dayanan ekonomik büyümesi uzun sürmedi. 1980 yılında patlak veren İran-Irak Savaşı, Irak ekonomisine ciddî zararlar verdi. 1979 yılında İran İslâm Devrimi'nin sonucunda Tahran yönetiminin Iraklı Şiî partileri destekleme ihtimali, Saddam'ın öncelikli politikalarını değiştirdi. Sekiz yıl süren savaş, Irak ekonomisinin sonunu getirdi. Kısa bir süre içerisinde dış borcun yüz milyar doları bulması, Irak halkının ekonomik ve sosyal çöküşüne neden oldu.

Savaş, Irak'ın siyasî ve ekonomik düzene bağlı istikrarını da bozdu. Saddam, savaş esnasında Kürtlerin başlattığı ayaklanmayı zehirli gaz kullanarak bastırmak istedi. Halepçe Katliamı olarak ge-

118 Cleveland, *a.g.e.*, s. 457-459.
119 Gause, *a.g.e.*, s. 634.

çen olayda beş bin kişi yaşamını yitirirken yedi bin kişi de yaralanmıştı. Irak'ın ekonomik çöküntüsü başka bir savaşın daha başlamasına neden oldu. 1990 yılında Kuveyt'i işgal eden Irak, uluslararası arenayı karşısına aldı. Kasım 1990'da Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin aldığı 678 sayılı kararla Irak'a Uluslararası Koalisyon Güçleri'nin müdahale etmesi kararlaştırıldı. Irak, o yıllardan günümüze değin hem içerideki Şiî ve Kürt grupların isyanları hem de yabancı devletlerin işgalleriyle siyasî istikrarını kaybetti. 2006 yılında idam edilen Saddam ile birlikte Arap sosyalizmi, bir ülkede daha sona erdi.

Mısır'da Arap Sosyalizmi ve Cemal Abdünnasır

Ortadoğu'da Arap sosyalizmi deneyiminin en yoğun yaşandığı yer kuşkusuz Mısır oldu. 1948 yılında cereyan eden Arap-İsrail Savaşı sonrasında Mısır'da gittikçe derinleşen kaos, 1952 yılında Hür Subaylar Komitesi'nin darbesiyle devam etti. Kral Faruk'u devirmek amacıyla 23 Temmuz 1948 gecesi Hür Subaylar Komitesi'ne bağlı darbeci kuvvetler Genelkurmay'a baskın yaparak generalleri teslim aldılar. Kahire'ye bir saat içinde hâkim olunduktan sonra, en rütbeli mensubu albay olan Hür Subaylar, 1948 Arap–İsrail Savaşı'nın popüler kahramanı General Necip ile anlaşarak darbenin önderliğini önerdiler. Necip darbenin önderi olarak görülse de Hür Subaylar Komitesi'nin asıl karar alıcı grubu "Devrim Konseyi" idi. Bu konsey içerisinde de en çok ağırlığı bulunan isim Cemal Abdünnasır'dı.[120] Necip, kâğıt üzerinde cumhurbaşkanı olsa bile Mısır'da iki yıl süren görevi sadece sembolikti. Mısır iktidarının 'görünmeyen' ve 'gerçek' sahibi Cemal Abdünnasır'dı. Nâsır, 'resmî mevkiine' 1954 yılının Şubat ayında "diktatör bir Mısır Devleti yaratmak" suçundan yargılanan Necib'den devraldı.

Nâsır'ın Mısır liderliğinin resmîleşmesinin ardından birincil amacı iktidarı güçlendirmekti. Hür Subaylar Komitesi içinden kendisine muhalif olan subay ve bürokratları tasfiye eden Nâsır, iç politikadaki muhalefeti baskı altına almak için harekete geçti. Buna göre Nâsır'a ilk ciddî muhalefet, Nâsır'ın iktidarı haksız yere ele ge-

120 Cemal Abdünnasır'ın hayatını inceleyen önemli bir eser için bkz.: Robert Henry Stephens, *Nasser A Political Biography*, UK, 1972.

çirdiği eleştirilerini yapan Müslüman Kardeşler'den geldi. Yaklaşık beş yüz bin üyesi ile Mısır'ın en önemli sivil toplum kuruluşu olan[121] ve Nâsır ile ilk etapta iş birliği yapan Müslüman Kardeşler Hareketi, 1954 yılında Nâsır'a suikast ile ilişkilendirilmiş ve ardından yoğun bir baskı ve tutuklama süreciyle karşılaşmıştı.[122]

Nâsır'ın otoriter rejiminden baskı gören bir diğer muhalefet odağı komünistlerdi. Mısır Komünist Partisi de yasaklanan ve sindirilmeye çalışan muhalefet odaklarından bir tanesiydi.[123] Mısır'da komünist bloğa yönelik baskı, komünist grupların dağılmasına ve bölünmesine yol açtı.[124] Bunların yanında ezme ve sindirme politikalarıyla karşı karşıya kalan bir diğer unsur, Mısır'ın en eski halklarından biri olan Kıptî'lerdi. Kısaca Nâsır kendi iktidarı dışında Mısır'da siyasî oluşumlara izin vermedi, tüm partileri kapattı ve Arap Sosyalist Birliği adı altında örgütlediği çatı yapılanma ile Mısır'ı yönetti.[125] Nâsır'ın Mısır'da kurmaya çalıştığı tek adam rejimi, 1956 yılında yapılan referandumun kabulüyle gerçekleşti. Mısır'ın ikinci cumhurbaşkanı unvanını kazanan Nâsır hem iç politikada hem de dış politikada manevra alanlarını genişletmiş oldu.[126]

Nâsır iç politikada muhalefeti sindirmek ve iktidarını güçlendirmekten sonra gözlerini dış politikaya çevirdi. Nâsır'ın dış politikasında birincil hedefi, Mısır topraklarını İngiliz üslerinden kurtarmak oldu. Mısır, bağımsızlığını resmî olarak kazansa da İngilizlerin bölgedeki varlığı Mısır'ın bağımsızlığına gölge düşürüyordu. Aynı zamanda Nâsır, Soğuk Savaş koşulları içerisinde kendine has bir

121 Mısır'da komünist parti, Ortadoğu genelinde en etkin komünist örgütlenmelerden biriyse de Nâsır'ın uyguladığı baskı bunu kırmıştı. Mısır'daki komünist parti üyelerini ya Nâsır'a kaptırmış ya da dağıtmıştı. Konu ile ilgili ayrıntılı bir analiz için bkz.: Peter Slugget, "Colonialism, the Ottomans, the Qajars, and the Struggle for Independence: The Arab World, Turkey and Iran", *A Companion to the History of the Middle East*, ed. Youssef M. Choueiri, Oxford, 2005, s. 262.

122 İsmail Numan Telci, "Devrim Sonrası Mısır'da Güç Mücadelesi: İslâmcı İktidar vs. Seküler Muhalefet", *Ortadoğu Analiz*, c. 5, S. 49, 2013, s. 81.

123 Elen K. Trimberger, *Tepeden İnmeci Devrimler*, çev. Fatih Uslu, İstanbul, 2003, s.178-179.

124 Hourani, *a.g.e.*, s. 466

125 İsmail Numan Telci, "Mısır: Değişim Girdabında Otoriter Bir Rejim", *Ortadoğu Çatışmaları*, ed. Ahmet Emin Dağ, İstanbul, 2015, s. 50-53.

126 Davut Dursun, "Cemal AbdünNasır", *DİA*, c. 7, İstanbul, 1993, s. 298.

dış politik kültür oluşturma çabası içerisindeydi. Buna yönelik olarak Nâsır, 1955 yılında gerçekleşen Bandung Konferansı'na katıldı. Bandung'ta Bağlantısızlar Hareketi'nin Yugoslavya Devlet Başkanı Joseph Tito ve Hindistan Başbakanı Javaharlal Nehru ile birlikte liderliğini yapan Nâsır, Mısır dış politikasını ılımlı seviyede tutmaya çalışıyordu. Ancak İngiltere ve ABD'nin Asvan Barajı'nın finanse edilmesi konusunda verdikleri cayma kararı sonrası Mısır dış politikası radikal bir kırılma yaşadı. Bu kırılma öncesi Soğuk Savaş'ın iki bloğu ile denge siyaseti güden Nâsır, bu tarihten sonra yönünü Sovyetler'e döndü. Finansman konusuna misilleme ile Sovyetlerin de desteğini alarak Süveyş Kanalı'nı millîleştirdiğini açıkladı. Bu açıklama karşısında Fransa, İngiltere ve İsrail gizli bir plan içerisinde Mısır'ı işgal etme girişiminde bulundu. Ancak Sovyetlerin gerekirse nükleer silahları kullanma tehdidiyle desteklediği zorlayıcı diplomasi stratejisi, İngiltere, Fransa ve İsrail'in geri adım atmasına yol açtı. Aynı zamanda ABD'nin, zaten iyi olmayan itibarını tamamen kaybetmemek adına Nâsır'ın yanında yer alması, Süveyş Kanalı'nın millîleştirilmesi sürecine katkı sağladı.[127] Süveyş Kanalı'nın millîleştirilmesi, bölgede Nâsır'ı önemli bir aktör haline getirdi.

Nâsır'ın Ortadoğu'daki itibarı 1956 yılından sonra beklenmedik bir biçimde arttı.[128] Devrileceği bir krizde Pan-Arap kahramanı olan, eski yönetici seçkinleri yerinden eden ve Arap toplumunu sömüren iki güce karşı meydan okuyan Nâsır dinamik bir lider imajı verdi. Arap toplumundaki Arap milliyetçileri, Pan-Arabizm düşünün gerçekleşmesi için Nâsır'a yeni bir liderlik misyonu yükledi.[129] Nâsır katıldığı bir televizyon programında, Arap toplumlarının ortak refahı için Arap devletlerinin birleşmesi gerektiği mesajını veriyordu.[130] Aynı zamanda Nâsır'ın Sovyetler tarafından silahlandırılması ve Mısır ordusunun gelişmesi, Arap dünyasında İsrail'e karşı kazanacakları zaferin ilk işareti olarak algılandı.[131]

127 Henry Kissinger, *Diplomasi*, çev. İbrahim Kurt, İstanbul, 2000, s. 602.
128 Vatikiotis, *a.g.e.*, s. 226-227.
129 Cleveland, *a.g.e.*, s. 335.
130 Thomas Michael Shaughnessy Skaggs, *"The Czech-Egyptian arms deal of 1955: a turning point in Middle Eastern Cold War history"*, Master of Arts in History, University of Louisville, 2015.
131 Davişa, *a.g.e.*, s. 149.

Nâsır kendine yüklenen misyona yönelik adım atarak 1958 yılında Suriye ile birleşti. Böylece, "Birleşik Arap Cumhuriyeti" kurulmuş oldu. Bu birlik Pan-Arabizm düşüncesinin zirve noktasını temsil ediyordu.[132] Nâsır, kendi yazdığı kitabında Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni kurarak, Arap dünyasının aradığı lideri bulduğunu ve kendisinin bu liderliği taşımaktan gurur duyduğunu belirtiyordu.[133] Ancak bu liderlik misyonu aynı zamanda Nâsır için bir yük haline geldi.[134] Birleşik Arap Cumhuriyeti rejimi altında Suriye'nin iç işlerine gereksiz müdâhale eden Nâsır'ın bu liderlik rolü birliğin sonunu hazırladı. Nâsır'ın ve Mısırlı yöneticilerin Suriye idâresindeki üstünlük tavrı, Suriye'de bir darbeye neden oldu ve 1961 yılında Birleşik Arap Cumhuriyeti tarihe karıştı.

Nâsır iktidarının ilk yılları yukarıda ele alınan siyasî meselelerle geçerken bir taraftan Mısır ekonomisini kalkındırma peşindeydi. Nâsır buna yönelik olarak, sosyalist ekonomi modeline taban tabana zıt olan liberal ekonomik programların uygulanmasına geçmişti. Yabancı ve yerli yatırımcıların özel girişimlerini teşvîk eden Nâsır beklediği desteği göremedi. Özellikle yerli burjuvazi, "devrimci demokrat" rejime destek vermeyince ekonomiyi rahatlatacak büyüklükte sermaye elde edilemedi. Bakıldığında, Nâsır'ın ideolojik olarak geçmişten bu yana sosyalizmi benimsemediği görülüyordu. İlerleyen dönemde anlaşıldı ki Nâsır iktidarının Mısır ekonomisi üzerindeki sosyalist uygulamaları bir takım pragmatist güdülerle yakından ilişkiliydi. Nâsır, Mısır ekonomisini canlandırmak adına gerekli sermaye birikimini bulmak zorundaydı. Geniş çaplı kamulaştırma politikaları ile bütün sermaye birikiminin sorumluluğunu üstlenmeye karar verdi. Nâsır'ın tasarlamaya çalıştığı sosyalist ekonomi modeli bu yönüyle sınıf çatışmasına değil para ihtiyacına dayanıyordu.[135]

Nâsır'ın Arap sosyalizmi olarak ifade ettiği ideolojiyi benimseme süreci dış politikada meydana gelen gelişmelerden de etkilendi. Özellikle iki kutuplu uluslararası sistemi ifade eden Soğuk

132 Youssef M. Choueiri, "Nationalism in the Middle East: The Case of Pan-Arabism", *A Companion to the History of the Middle East*, ed. Youssef M. Choueiri, Oxford, 2005, s. 308.

133 Cleveland, *a.g.e.*, s. 348.

134 Davişa, *a.g.e.*, s. 137.

135 Cleveland, *a.g.e.*, s. 351-355.

Savaş şartları Nâsır'ın sosyalist ekonomi politiği tercihine zorladı. 1955 yılında Ortadoğu'da inşa edilen Bağdat Paktı'na şiddetle karşı çıkan Nâsır, paktı Leninist argümanlarla eleştiriyordu. Nâsır'a göre pakt Arapları Batı boyunduruğu altına sokacak emperyalizmin bir uzantısından başka bir şey değildi.[136] Aynı zamanda Soğuk Savaş şartlarından bağımsız ve tarafsız bir dış politika yaratmak isteyen Nâsır'ın Bandung deneyiminde Tito, Nehru, Çu En Lay ve Nkrumah gibi isimlerle tanışması ve düşünsel düzeyde temasları Mısır ekonomisinin şekillenmesine yardımcı oldu.[137] Bununla birlikte hibe ya da borçlanma yoluyla Mısır'ı silah fabrikasına çeviren Sovyetlerin Mısır ve tüm Ortadoğu'daki itibarı Süveyş Kanalı kriziyle birlikte kesinleşmişti. Bundan sonra Ortadoğu'da Arap sosyalizmini benimseyecek iktidarlar, sömürge geçmişi bulunan Batı'ya karşı Doğu Bloğu ülkeleriyle yakın duracaktı.

Mısır ile Sovyetler arasında inşa edilen ikili ilişkiler 1955 yılında yapılan askerî ve ticarî anlaşmalarla devam etti. Sovyetler, Soğuk Savaş'ın getirdiği şartlar nedeniyle Çekoslovakya üzerinden 1955 yılının Eylül ayında Mısır ile askerî bir anlaşma imzaladı. Anlaşmaya göre Mısır kendi ordusunun kapasitesini önemli ölçüde artırdı. Nâsır, yanı başında güçlenmeye devam eden İsrail tehdidi karşısında, Mısır ordusunun bir şekilde yapılandırılıp modernize edilmesi konusunda ısrarcı oldu.[138] Buna yönelik olarak, dönemin teknolojik silahları içerisinde T-34 ve IS-3 kodlu Stalin tankları, seksen MG-15 jet uçağı ve otuz IL-28 bombardıman uçağı Mısır'a nakledildi. Askerî anlaşmanın hacmi yaklaşık iki yüz milyon doları bulmuştu.[139] Nâsır Sovyetlerden, Mısır'ın Arap dünyasında liderlik rolüne inandırıcılık kazandıran askerî teknolojiyi satın alıyordu; Sovyetler de Mısır sayesinde ABD'nin Ortadoğu'daki faaliyetlerini kısıtlıyor ve Ortadoğu'da bir nüfuz alanı elde ediyorlardı.[140] Rusya, aynı zamanda yüzyıllık rüyasını Mısır'da bir üs inşa ederek gerçeklemesi yüzünden heyecanlıydı.

136 *A.g.e.*, s. 348.
137 Güler, *a.g.e.*, s. 189.
138 Ahmet Ateş, *1952-2011 Yılları Arası Mısır Dış Politikası*, Yayınlaşmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2012, s. 26.
139 Skaggs, a.g.m..
140 Cleveland, *a.g.e.*, s. 351.

Sovyetlerle olan ticareti, Mısır'ı Ortadoğu'da Doğu Bloğu'nun bir temsilcisi haline getirdi. Mısır'ın Doğu Bloğu'na eklemlenmesi sadece Sovyetler ile olan ticaretine bağlı değildi; Mısır, Çin Halk Cumhuriyeti ile de temas kurmuştu. Öyle ki Mısır, Çin Halk Cumhuriyeti'ni tanıyan ilk Arap Ortadoğu ülkesiydi. Mısır bu dönemde Çin ile de ticarî anlaşmaya vardı. Anlaşmaya göre Çin, pamuk ihtiyacının büyük bir bölümünü, on iki milyon üç yüz yirmi bin dolarlık pamuk ihrâcatı ile karşılayacaktı. Çin ile Mısır arasındaki bu anlaşma sonradan yapılacak anlaşmalar için bir başlangıcı temsil ediyordu. Görüldüğü üzere Mısır'daki sosyalist programların başlangıcı, yukarıda açıklanan gelişmeler sonrası şekillendi.

Nâsır rejimi için 1956-1960 yılları arası dönemde resmî olarak kapitalizm karşıtı bir söylem hâkimdi. Yine de Mısır'da uygulanan sosyalist program asıl olarak 1960 yılından sonra başladı. 1960 yılından önce yalnızca sosyalist uygulama denilebilecek tek gelişme toprak reformuydu. Nâsır iktidarının ilk döneminde Arazi Reformu ile birlikte çiftçiyi topraklandırma ve tarımı geliştirme amaçlandı.[141] Başlangıçta yaklaşık yüz yirmi bin aileye beş yüz bin dönümlük arazi ayrıldı. Hâne başı sahip olunabilecek toprak miktarı üç yüz dönümle sınırlandırıldı.[142] Büyük toprak sahiplerinin elindeki toprakların önemli bir kısmı da Arazi Reformu'na konu oldu. Nâsır'a göre bir kişinin fazla zenginleşmesi, diğer kişilerin fakirleşmesi demekti. Nâsır buna yönelik olarak ücretlere de bir sınırlama getirdi. Kişisel ücretler beş bin sterlin ile sınırlandırıldı. Ayrıca on bin sterlin üzeri gelirlerden %90 oranında vergi alınması kararlaştırıldı.[143] 1960 öncesi sosyalist öğeler taşıyan bu reformlar Mısır'da kısmî olarak toplumsal tabanda karşılık bulsa da Mısır ekonomisi için yeterli dönüşüm ile sonuçlanmadı. Tarım arazilerinin sadece %12'si Arazi Reformu'na konu olurken kırsal kesimin yalnızca %10'u toprak sahibi olabilmişti. Mısır'da Arap sosyalizmi uygulamaları asıl olarak 1960 yılından sonra başladı. Arap sosyalizmi uygulamalarının temelinde yine kamulaştırma politikaları başrol oynadı.

1960'lı yıllarla birlikte Sovyet planlama modeli, serbest rekâbete dayanan ekonomik sistemin yerini almıştı. Buna yönelik olarak ilk

141 Irani, *a.g.e.*, s. 265.
142 Skaggs, a.g.m.
143 Cleveland, *a.g.e.*, s. 353.

beş yıllık kalkınma planı, 1960 yılında hazırlandı.[144] Devletin ekonomi üzerindeki kontrolü ve baskısının giderek artması bir dizi kamulaştırma politikalarını beraberinde getirdi. 1961 yılından sonra bankalar, gazeteler, yabancı yatırımcıya ait tesisler, çoğu pamuğa dayalı sanayi kuruluşları ve maden endüstrisi gibi sektörlerin büyük bir çoğunluğu kamulaştırıldı.[145] 1961 yılının Temmuz ayında yetmiş beş şirketin bütünü devlet mülkiyeti haline getirilirken yetmiş dokuz şirketin ise devlet hissesi %50'nin altında olmamak kaydıyla yeniden düzenlendi. İlerleyen süreçte sosyalist kararnâmelerin en yoğun dalgası gelirken kamulaştırmaya konu olan pay toplam Mısır ekonomisinin %75'ini buldu. Bununla birlikte iş gücünün yaklaşık %40'ı kamuda çalışır hale geldi. Bu süreçte özel mülkiyete ve özel yatırımlara sınırlama getirilmekle birlikte yasaklanmadı. Bunlar ekonominin bütününe kıyasla oldukça küçük bir yer kaplar hale getirilmişti.[146] Beş yıllık kalkınma planı aynı zamanda sanayi sektörünü kalkındırmayı amaçlıyordu. Bu niyetle yatırımların neredeyse yarısı sanayi sektörüne yönlendirildi.[147]

Mısır'ın yönetim şeklini belirleyen, Arap sosyalizmini kurumsallaştıran ve anayasa hükmünde bir mîsak olan "Ulusal Bildirge" (Misaku'l-ameli-l-vatani) Arap sosyalizmi ideolojisinin en önemli belgesi olarak 1962 yılında yürürlüğe girdi.[148] Ulusal Bildirge ile Mısır'ın ekonomik yapısı, dış politikası ve yönetim şekline dâir esaslar yer aldı. Temel eylem planını açıklayan Ulusal Bildirge, Mısır halkının rejimle özdeşleşmesini amaçladı. Kezâ bu amaçla parlamento üyelerinin %50'si işçi ya da köylü olma zorunluluğu getirildi. Mısır'daki azınlık elit sınıfla halkın arasında kurulması amaçlanan bağ Mısır'da kurumsallaşamadı. Nâsır rejimi şahsî ve otoriter temelde yükseldi. Parlamento, cumhurbaşkanının yasalarını onaylayan kurumdan başka bir şey değildi. Bu kurumsallaşma zaaflarına rağmen Nâsır'ın güçlü bir merkezi otoriteye ve siyasî karizmaya sahip olmasıyla rejim sadece Mısır'da değil tüm Arap dünyasında muazzam bir meşruiyete ve nüfuza sahip olmuştu. Siyaset ise yaygın

144 *A.g.e.*, s. 351-355.
145 Irani, *a.g.e.*, s. 265.
146 Güler, *a.g.e.*, s. 212.
147 *A.g.e.*, s. 202.
148 İsmet Giritli, *Ortadoğu ve Komünizm: Bugünkü Ortadoğu'nun Önemli Sorunları*, İstanbul, 1973, s. 72.

bir patronaj ilişkisi içerisinde yürümüştü.[149] Siyaseti yöneten isimler de siyasetten değil Mısır ordusu içerisinden yetişmiştir. Çünkü rejimin merkezîleşmesi döneminde Nâsır, otoritesinin inşasında ordunun gücünü ve prestijini etkili bir enstrüman olarak kullanmıştı. Lâkin, bakanlıklarda görev alan askerlerin oranı Nâsır iktidarıyla %32'den %65'e çıkmıştı.[150]

Ulusal Bildirge'de üzerinde önemle durulan bir diğer nokta Arap dünyası içerisinde Nâsır'a ve Mısır'a verilen liderlik rolüydü. Yukarıda da değinildiği gibi bu rol hem Nâsır'a hem de Mısır'a bir yük haline geldi. Nâsır, üzerindeki liderlik rolünü taze tutmak ve karizmasını kaybetmemek amacıyla imajını yenilemek zorunda kalıyordu. 1965 yılında geleneksel monarşiye karşı Yemen'de Arap milliyetçilerini destekleyen Nâsır'ın bu politikasının altında Nâsır'ın yük haline gelen liderlik rolü yatıyordu.[151] Nâsır'ın Yemen'e gönderdiği yetmiş bin asker ve harcadığı para kendisinin sonunu getirecekti. Yemen'in yanında Nâsır'ın Ürdün ve Irak'taki rejimleri yıkma girişimleri, Mısır'ı maddî ve askerî yönden zor duruma sokuyordu.[152] 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndaki yenilginin bir sebebi Mısır ordusu üzerindeki hantallıktı. İktidara geldiği ilk andan itibaren Filistin Direnişi'ne sahip çıkmaktan çok ona yön verme ve kontrol altında tutma isteği 1967 Savaşı ile birlikte yenilgiye uğradı. O yıla kadar Filistin Direnişi'nde yürüttüğü dış politika, iç politikada karşılık bulsa da sona ermesi uzun sürmedi.

Mısır lideri Cemal Abdünnasır, yenilgiden hemen sonra bütün sorumluluğu üstlenerek Mısır cumhurbaşkanlığından istifâ etti. Ancak Nâsır taraftarlarının Mısır'daki gösterileri nedeniyle istifâsından vazgeçti. Aynı zamanda Nâsır'ın istifâsı, ağır bir yenilgi ve utancın faturası olarak görüleceğinden yürürlüğe girmedi.

Mısır'da Nâsır tarafından uygulanan Arap sosyalizmi en verimli dönemini 1960-1967 arasında yaşadı.[153] Nâsır, Sovyet tipi planlı

149 Edip Asaf Bekaroğlu ve Veysel Kurt, "Mısır'da Otoriter Rejimin Sürekliliği ve Ordu: 'Arap Baharı' ve Sonrası Sürecin Analizi", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, c. 2, S. 2, 2015, s. 12-13.

150 Bekaroğlu ve Kurt, a.g.m., s. 13.

151 Cleveland, *a.g.e.*, s. 381.

152 Vatikiotis, *a.g.e.*, s. 228.

153 Gause, *a.g.e.*, s. 632.

kalkınma modelini uygulayarak üretim araçları üzerindeki özel mülkîyeti sınırlandırdı ve bunun yerine kamu mülkîyetini ikâme etti. Aynı zamanda yapılan toprak reformu ve yaratılan iş sahaları nedeniyle sosyal adaletin toplumsal temellerinde bir değişimden söz etmek mümkündü. Tarım ve sanayi sektöründe etkinliğin artırılması, Arap sosyalizmi uygulamalarını nispeten başarılı kıldı. Ancak 1967 yılındaki yenilgiyle birlikte Filistin politikasının başarısızlığa uğraması, Sinâ'nın kaybedilmesi, Süveyş Kanalı'nın kapatılması; 1956 yılında Arap milliyetçi kahramanı olan kişiyi 1967 yılında bir kurbana çevirdi. Zamanın en popülist ideolojisi olan Arap sosyalizmi, Mısır'da 1970'li yıllarla birlikte etkisini giderek yitirdi. 1970 yılında hayatını kaybeden Nâsır ile birlikte Mısır'daki Arap sosyalizmi deneyimi sona erdi.

Libya'da Arap Sosyalizmi ve Muammer el-Kaddafi

1911 yılındaki Trablusgarp Savaşı'ndan itibaren Osmanlı'dan kopan ve kırk yıl İtalya sömürgesi altında kalan Libya, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kısa bir süre İngiltere ve Fransa kontrolünde yönetilmiştir. 1959 yılında Libya'da petrolün keşfi, ABD'nin ilgisini bu ülkeye çekmiş ve ABD kısa süre içerisinde Libya'ya askerî üs inşa etmiştir. Libya'da tüm bunlar olurken Ortadoğu'daki Arap milliyetçiliği ve Arap sosyalizmi dalgası karşısında Libya Kralı I. İdris tüm olan bitene kayıtsız kalmıştır. Libya içerisinde muhalif sesler yükselirken, asıl kaos 1967 Arap İsrail Savaşı'ndan sonra derinleşmiştir. Nâsır tarafından 1967 Savaşı esnasında Libya'daki üslerin İsrail lehine kullandığına yönelik İdris'e yönelttiği suçlamadan sonra Kral'dan rahatsızlıklar dillendirilmeye başlamıştır. 1969 yılına gelindiğinde, adını 1952 yılında Mısır'da darbe yoluyla iktidarı ele geçiren Hür Subaylar Komitesi'nden alan bir grup subay iktidarı ele geçirmiştir.[154] Libya'da darbe yoluyla yönetime geçen Hür Subaylar Hareketi'nin en önemli ismi Muammer el-Kaddafi olmuştur.

Kaddafi, Libya'nın Sirte kenti yakınlarındaki kırsal alanda bedevî ve yoksul bir ailenin çocuğu olarak 1942 yılında dünyaya gelmiş-

154 M. Cherif Bassioni, *Libya: From Repression to Revolution: A Record of Armed Conflict and International Law Violations (2011-2013)*, Boston, 2013, s. 50.

tir. Sonraki açıklamalarında daha ortaokul düzeyindeyken kendisine siyasî rol model olarak Nâsır'ı seçtiğini ifade etmiştir. Askerî okula devam eden Kaddafi, genç yaşlardan itibaren Mısır'daki gibi darbe yoluyla gerçekleşen devrimi kendi ülkesine yansıtmak istemiştir. Kaddafi ve arkadaşları kendilerine Hür Subaylar Hareketi adını vererek darbede rol alacak Devrim Komuta Konseyi'nin küçük bir nüvesini oluşturmuşlardır.[155] Kaddafi, daha yirmi yedi yaşındayken kansız bir darbe ile iktidarı ele geçirmiştir.

Kaddafi, Libya'da iktidar koltuğuna oturduktan sonra büyük ölçüde Nasır'ın Mısır'daki liderlik rolünü taklit etmiş ve Nasır'ın ekonomi politik hamlelerini Libya'da uygulamaya çalışmıştır.[156] Ancak iktidarının ilerleyen döneminde kendisine ve ülkesine has ideolojik görüşleri şekillenmeye başlamıştır. 1976 yılında Kaddafi tarafından formüle edilen *Yeşil Kitap*[157] olarak bilinen çalışmada Kaddafi'nin görüşleri net olarak belirtilmiştir. Kaddafi, sosyal adâleti sağlamak ve sınıflar arası farklılıkları ortadan kaldırmak için "sosyalizmi", grup ve parti diktasını engellemek amacıyla halk komiteleri aracılığıyla "halk iktidarını" kurmayı, uluslararası alanda 'barış içinde bir arada yaşama' ilkesine bağlı kalarak bağımsızlık ve tarafsızlığı korumayı, bu yolda ilerlerken bilimin ve Arap kültürünün temelini oluşturan "Kur'an'a uygun davranmayı" öneriyordu.[158] Özetle, Kaddafi'nin nevi şahsına münhasır düşüncesi, kapitalizm ve komünizm karşıtı, üçüncü dünya ülkelerine bir alternatif yönetim şekli olarak sunduğu Cemâhiriye sistemi, sosyalizm, Arap milliyetçiliği ve onun özgün İslâm düşüncesi etrafında şekillenmiştir.

Kaddafi'nin, sosyal ve ekonomik adâleti sağlayacağına inandığı sosyalizm düşüncesinin (iştirakiyye) temelinde kamulaştırma politikaları vardı. Kaddafi, iktidara geldiği 1969 yılından

155 Şükrü Çıldır, "1969 Libya Askeri Darbesi", *Ortadoğu*, c. 8, S. 76, 2016, s. 56.

156 Kimberly L. Sullivan, *Muammar al-Qaddafi's Libya (Dictatorships)*, US, 2008, s. 31.

157 *Yeşil Kitap*, 1975 yılı ile 1981 yılı arasında Kaddafi'nin bizzat kendi yazdığı üç kısımdan oluşmaktadır. Bu üç kısım: "Demokrasi Sorununa Çözüm: Halkın İktidarı", "İktisadi Sorunlara Çözüm: Sosyalizm" ve "Üçüncü Evrensel Teorinin Sosyal Temeli"dir.

158 Nurettin Ceviz, "Libya Tarihine Kısa Bir Bakış", *Ortadoğu Analiz*, c. 3, S. 27, 2011, s. 89.

sonra kamulaştırma politikaları için kolları sıvadı. Ekonomiye etkili ve istikrarlı müdahalelerle kendini gösteren devlet yapılanması ile birlikte güçlü ve etkin bir Libyalı ulusal sermâye sınıfı yaratmaya çalıştı. Rejim ilk olarak petrol şirketlerinde düzenlemeye gitti. Çünkü Libya 46,4 milyar varil petrol rezervi ve doğalgaz kaynakları ile Afrika'nın en zengin petrol yatağı olmuştu. Aynı zamanda OPEC üyesi olan Libya, dünya petrol rezervleri sıralamasında ise dokuzuncu sıradaydı. 1970 yılında, yabancı şirketlere ait petrol ürünlerinin dağıtım ağlarını kamulaştırdı. Daha sonra 1971 yılında British Petroleum (BP)'den başlayan petrol şirketleri üzerindeki kamulaştırma dalgası 1975 yılına kadar kesintisiz sürdü. İkinci kamulaştırma dalgası, 1973 yılında Yom Kippur Savaşı'nın ardından geldi. ABD'nin İsrail desteğine yapılan misillemeyle ABD şirketlerine ait tüm fonların, hakların, varlıkların ve payların %51'i Libya hükümetine devredildi. Kamulaştırılan şirketler ABD şirketleriyle sınırlı kalmadı. Ülkede, tamamen kamulaştırılmayan tüm petrol şirketlerindeki %51 mülkiyet payı, 1973 yılında çıkarılan 16 maddelik kanunla Libya'ya devredildi. 1970'li yılların ortalarına doğru Libya'daki petrol şirketlerinin ya %100'ü ya da %51'i Libya hükümetine aitti. Kamulaştırmalar ve devletin ekonomiye ciddî müdâhalesi petrol fiyatlarının yükselmesiyle sonuçlandı. 1970 yılında 0.90 dolar olan bir varil petrol bir yıl içerisinde 3.45 dolara yükseldi.[159] Libya'da özel mülkiyete getirilen sınırlama ancak 1993 yılında kaldırılabildi.

Kaddafi, partisinin ya da bir grubun Libya'da dikta kurmasını engellemek amacıyla "cemâhiriye" yani "kitlelerin devleti" adını verdiği bir yapı oluşturdu. Devletin adını da bu yönde değiştiren Kaddafi, Libya'nın yeni adını 1977 yılında "Libya Sosyalist Halk Cemâhiriyesi" olarak belirledi.[160] Libya'nın yönetimi ve iktidarı bu sisteme göre teoride binlerce yerel halk komitesinin elinde olsa da pratikte Kaddafi rakipsiz ve muhalefetsiz biçimde ülkeyi yönetiyordu.[161] Kaddafi, tıpkı Esad ve Saddam gibi kendi ailesinden ya

159 "Libya Oil Almanac An OpenOil Reference Guide", *Open Oil*, çevrimiçi: http://bit.ly/2HyDVTp, erişim tarihi: Ağustos 2012, s. 15-16.

160 Gause, *a.g.e.*, s. 634.

161 "Portre: Muammer Kaddafi", *Aljazeera Turk*, çevrimiçi: http://bit.ly/2FM9314, erişim tarihi: 11 Mart 2014.

da kabilesinden olan insanları ülkenin stratejik konumlarına getirerek otokrat yönetimini pekiştirmeye çalışıyordu.[162]

Kaddafi, kendisini bir siyasetçi olarak değil, Libya halkına yol gösteren bir rehber/lider olarak görmekteydi. Nitekim Kaddafi, kendisine atadığı rolü Libya Arap Halk Sosyalist Cemâhiriyesi'nin Kardeşçe Lideri ve Bir Eylül Devrimi'nin Rehberi olarak tanımlamaktaydı. Kaddafi, *Yeşil Kitap*'ta kendisini siyasetçi olarak görmediğini sadece Libya'da uygulanan doğrudan demokrasi uygulanmasına eşlik ettiğini sıklıkla belirtiyordu. Kaddafi'nin resmî bir bürokratik sıfat almaktan kaçınması, kurduğu/icat ettiği Cemâhiriye yönetim biçimi ile yakından ilişkiliydi.

Kırk iki yıl iktidarda kalan Kaddafi, cemâhiriye sistemi ile Libya'da doğrudan demokrasi yönetimini kurmaya çalışsa da kilit pozisyonlara yerleştirdiği sadık adamları sayesinde uzun yıllar ülkenin mutlak ve tek lideri konumundaydı. Kaddafi, oluşturduğu himâyecilik ilişkileri, kabile yapısı ve yerel yönetimler üzerindeki manipülasyon kabiliyeti ile kendisine ve rejime yönelik gelişen muhalefeti sindirmede büyük başarılar elde etti. Kanunen herhangi bir siyasî partinin ya da organizasyonun kurulmasının yasak olduğu Libya'da, İslâmcı ve kısmen Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in etkisinde olan yapılanmaların Kaddafi rejimine karşı seslerini duyurması mümkün olmadı.[163] İslâmcı muhalefetin dışında gelişen muhalefet odakları da şiddetle bastırılırken, medya katı bir devlet denetimi altındaydı.[164] Birleşmiş Milletler bünyesinde çalışan insan hakları örgütleri, Libya'da yüzlerce kez insan hakları ihlâllerine şahit olmuştu. Öyle ki Uluslararası Ceza Mahkemesi tarafından Kaddafi'ye karşı tutuklama kararı çıkartılmıştı.

Libya dış politikasındaki Kaddafi çizgisi, *Yeşil Kitap*'ın üçüncü bölümünü oluşturan "Üçüncü Evrensel Teorinin Sosyal Temeli" adlı yazısında teorize edilmiştir. Kaddafi Dönemi boyunca Libya'nın dış politika gelişmeleri kırk iki yıl boyunca inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Nâsır'dan ve onun uyandırmaya çalıştığı Pan-Arap

162 Kaddafi'nin Sirte civarında yaşayan kabilesinden Seyif Kaddaf Eddam Bingazi komutanı, Ahmed Kaddaf Eddam ise Kaddafi'nin danışmanı olmuştur.

163 Ali Erken, "Kabile Düzeni Enkazında İstikrar Arayışı", *Ortadoğu Çatışmaları*, ed. Ahmet Emin Dağ, İstanbul, 2015, s. 242.

164 "Portre: Muammer Kaddafi", http://bit.ly/2FM9314.

düşünceden oldukça etkilenen Kaddafi, iktidarının ilk yirmi yılında Arap birliğini sağlamaya çalışmıştır. Ancak 1967 Savaşı'nda alınan yenilgi, Nasır'ın ölümü, Esad'ın Arap birliğine sıcak bakmaması gibi etkenler birliği mümkün kılmamıştır.[165] Arap birliği düşü gerçekleşmeyen Kaddafi'nin dış politika penceresi Afrika kıtasına açılmıştır. Kaddafi, 1970 ve 1980'li yıllarda Müslüman Afrika ülkelerinde faaliyette bulunan Hristiyan misyoner gruplara karşı İslâmî grupları güçlendirmek ve bu ülkeleri kalkındırmak adına mücadele etmiştir. Kaddafi'nin bedevî geleneklerine uygun yaşaması, Afrika devletlerine gönderdiği yardımlar ve bölge ülkeleriyle kurduğu iyi ilişkiler kendine has bir hinterland oluşturmayı başarmıştır.

Kaddafi'nin Batı ile olan ilişkileri, iktidarı ele geçirdiği yıllarla birlikte düşüşe geçmişti. Daha 1970 yılında Libya'daki ABD ve İngiliz üslerini kapatan[166] Kaddafi'nin Batı ile olan ilişkileri daha çok petrol ticâretine dayanmaktaydı.[167] Ancak 1988 yılında gerçekleşen Lockerbie Faciası, Libya'nın yeni bir dış politika anlayışı benimsemesine neden olmuştu. 1988 yılında bir uçağı kaçıran iki Libyalı'nın uçağı İskoçya'nın Lockerbie kasabasına düşürmesi, Libya'nın Batı ile olan iplerini koparmıştır. Kaddafi'nin, Batılı ülkelerin yargılanmak üzere Hollanda'ya teslim etmesini istediği, Libyalıları koruması 1992 yılında BM'nin yaptırım kararı almasıyla sonuçlanmıştı. Bununla birlikte, Kaddafi'nin aralarında İrlanda Cumhuriyeti Ordusu (IRA) ve Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ)'nün de bulunduğu birtakım militan gruplara verdiği iddia edilen destek Libya'nın Batı tarafından dışlanmasıyla sonuçlanmıştı. Nitekim, Libya ekonomisinin önemli bir bölümünün petrol ticâretinden[168] sağlandığını bilen Kaddafi, bu yıllardan itibaren Batı karşıtı reto-

165 Libya, Kaddafi döneminde Suriye, Mısır, Tunus ve Sudan ile birleşerek Arap birliği fikrini canlandırmaya çalışmış ancak bu gerçekleşmemiştir. 1967 Savaşı'ndaki yenilgi, tüm Arap devletlerinin ortak bir paydada buluşturmak yerine her devletin yalnızlaşmasıyla sonuçlanmıştır.

166 "Portre: Muammer Kaddafi", http://bit.ly/2FM9314.

167 Libya, Avrupa'nın en çok ihracat yaptığı on birinci ülke konumundadır.

168 Libya petrolleri üzerine kaleme alınan ayrıntılı bir inceleme yazısı için bkz: Waniss Otman ve Michael Bunter, "The Libyan Petroleum Industry in the Twenty Firs Century: The Upstream, Midstream and Downstream Handbook", *Oil, Gas & Energy Law (OGEL)*, çevrimiçi: https://bit.ly/2NFRDXs, erişim tarihi: Mayıs 2005.

riğini yumuşatma ve yaptırımları aşma yoluna gitmişti.[169] Ekonomik olarak iflâsın eşiğine gelen Libya ancak 2000'li yıllarla birlikte Batı ile olan ilişkilerini düzeltebilmişti. Batı ve Libya arasındaki ilişkileri daha iyi bir noktaya gelmesi daha çok ekonomik bazlı olmuş, gelişen ekonomik ilişkiler siyasal ilişkiler sağlam bir temele oturtmakta yeterli olamamıştır.[170]

Özellikle BM'nin ve ABD'nin tek taraflı uyguladıkları ambargolar, Libya ekonomisine ciddî zararlar vermiştir. Öyle ki, ambargo dönemlerine kıyasla Libya'nın 2000'li yıllardaki petrol geliri (ambargonun kalkmasıyla birlikte) yaklaşık on katına çıkmıştır.[171] Ancak Kaddafi rejimi, ambargo sonrası iyileşen Libya ekonomisini ve elde edilen geliri Libya halkının sosyal refahına yansıtamamıştır. Bu ise gelir adâletsizliği ve işsizlik gibi olguları kronik hâle getirmiştir. Özellikle Libya'nın uyguladığı ekonomik reformlar ve plansız liberal ekonomiye geçiş, mevcut sosyalist ekonomi modelinin dar gelirli geniş halk kitlelerine sağladığı desteklerin ortadan kalkması ile birleşince, ekonomik problemler hissedilir hâle gelmiştir. Yabancı yatırımların kısa bir süre içerisinde artması, Libya'da Kaddafi'ye ve rejime yakın belli bir kesimin fazla zenginleşmesine neden olmuştur. Bu ekonomik tablo, 2011 yılında Libya'da başlayan halk ayaklanmasının cereyânında önemli bir etkendir. Öncelikli olarak ekonomik temelde çıkan halk ayaklanmaları, Kaddafi'nin kırk iki yıllık iktidarı ile birleşince halkın siyasî kaygıları artmış ve bu durum halk ayaklanmasının geniş kitlelere yayılmasına neden olmuştur. Sistematik olarak baskı uygulanan ve sindirilen muhalefet sonunda tepkisini Libya sokaklarına taşımıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Ortadoğu'da kırk iki yıl ile iktidarda en çok kalma unvanını kazanan Kaddafi, doğup büyüdüğü Sirte kenti yakınlarında, 20 Ekim 2011 günü eylemciler tarafından öldürülmüştür. Libya'nın Kaddafi'ye özgü sosyalist deneyimi de Kaddafi'nin ölümüyle son bulmuştur.

---

169 Bassioni, *a.g.e.*, s. 76-87.

170 A.g.m., s. 15.

171 Libya'nın petrol ihracatının %85'lik kısmı Batı ülkeleriyle yapılmaktadır. Ambargonun kalkması, Batıya ihraç edilen petrol ve doğalgaz miktarında artışla sonuçlanmıştır.

Diğer Arap Ülkelerinde Arap Sosyalizmi

Fransa'nın sömürge faaliyetlerini yürüttüğü Cezayir ve Tunus'ta sosyalist düşünce ilk olarak Fransa'da eğitim görmüş yerli aydınlar arasında yaygınlaşmıştı. Bu devletlerde ortaya çıkan sosyalist düşüncenin birincil amacı kuşkusuz devletlerinin bağımsızlıklarını sağlamaktı. Cezayir'de buna yönelik olarak Fransız işgaline karşı "Cebhetü't tahrir'l-vatani" kuruldu. Birçok sosyalist örgütlenme bu grubun içerisinde yer aldı. Cezayir zorlu bir bağımsızlık sürecinden sonra 1962 yılında bağımsızlığını kazandı.[172] Cezayir'in bağımsızlığını kazandığı tarih olan 1962, aynı zamanda Avrupa İmparatorlukları çağının da fiilen sona erdiği yıldı.[173] Cezayir'in ulusal bağımsızlık savaşında başat rolü çeken sosyalist organizasyon "Ulusal Kurtuluş Cephesi" (Front de Liberation Nationale) (FLN)'nin girişimleriyle Cezayir'in başbakanı Ahmed Bin Bella oldu. Ahmed Bin Bella, 1963 yılına gelindiğinde yine FLN sayesinde Cezayir Devlet Başkanı unvanını ele geçirdi. Bella, iktidarının ilk döneminde İslâm ve sosyalizmin bağdaşabileceğine dair yorumlarda bulundu. Cezayir'de Bella'nın sosyalizmi, tıpkı diğer Arap devletlerinde ortaya çıkan form gibi İslâm ve milliyetçilikle harmanlandı.

Cezayir, Bin Bella ile birlikte nevi şahsına münhasır bir İslâmî sosyalist bir deneyim yaşadı. Bu deneyim, Cezayir İşçileri Genel Birliği'nin yayın organında *"Emekçi yığınların isteklerini ifadelendiren parti, yolumuzu tayîn ederken Müslüman köklerimizi de göz önünde tutmuştur"* şeklinde tanımlanıyordu. Bin Bella'nın sosyalizmi, Marksist ideolojinin diyalektik materyalist felsefesinin dini dışlayan tavrına uzaktı. Cezayir'deki sosyalizmi, komünizmden ayıran nokta ordu gazetesinde şöyle ifade ediliyordu: *"Bizim düşüncemizi komünizmden ayıran şey bizim sosyalizmi Allah ile birlikte kurabilme inancımızda yatmaktadır... Bir yandan toplumsal ve ekonomik ilerleme diğer yandan ruhsal değerlerin gelişmesi."*[174]

Cezayir'deki sosyalizmin önemli noktaları, "Bağlantısızlar Hareketi" ile dünya barışının sağlanması, sanâyi tesislerinin ve tarım arazilerinin mülkiyetinin kamulaştırılması, petrol sektöründeki fir-

172 Ansari, *a.g.e.*, s. 158.

173 Hourani, *a.g.e.*, s. 470.

174 Hakkı Yükselen, "Sosyalizmin İslâmla İmtihanı", çevrimiçi: http://bit.ly/2HCul1Q, erişim tarihi: 15 Ağustos 2017.

maların kamulaştırılması gibi noktalara dayanıyordu. Bella, uygun ekonomik ortama dayanarak hızlı büyüme ve hızlı sanâyileşme hedefindeydi. Ancak bu kısa vâdede başarılı olamadı. Bin Bella, ekonomik krize yönelik gelen eleştirilere muhalefeti sindirerek cevap verdi. İlân edilen anayasa ile birlikte tüm muhalefet baskı altında kaldı. Başarısızlığı giderek derinleşen Bella, en yakın arkadaşlarından biri olan Huari Bumedyen tarafından 1965 yılında askerî bir darbeyle devrildi ve ev hapsine çaptırıldı.[175]

Huari Bumedyen, Cezayir'deki sosyalist uygulamaları devam ettirdi. 1971, 1972 ve 1974 yıllarında arka arkaya toprak reformuna gidildi. Yabancı maden ve petrol işletmelerinin neredeyse tamamı kamulaştırıldı. Ancak Cezayir ekonomisi ekonomik anlamda dar boğazdan çıkamadı. Bumedyen'in sanâyi, tarım ve kültürel alanlarda yaptığı hamlelerin ilki çeşitli eksikliklerle geçildi, ikincisi başarısızlıkla sonuçlandı ve üçüncüsü de yüzeysel kaldı.[176] Dış politikada ise etkin bir yol izlendi. Sırasıyla SSCB, Çin, Küba, Kuzey Kore ile ikili ilişkiler geliştirildi ve çeşitli konularda anlaşmalar imzalandı. Ancak uygulamaya konulan sosyalist politikalar, Cezayir'de hızlı büyümeyle sonuçlanmadı.

Tunus, bağımsızlığını diğer Ortadoğu ülkelerine kıyasla nispeten geç kazanan ülkelerden biri oldu. 1956 yılında sömürgeci Fransa'nın boyunduruğundan kurtulan Tunus, Arap sosyalizmi ile bağımsızlığından bir süre sonra tanıştı. Katı bir laiklik anlayışına sahip Habîb Burgîba, bağımsız Tunus'un ilk cumhurbaşkanı oldu. Yirmi yıldan fazla Tunus Cumhurbaşkanlığı görevinde oturan Burgîba, Kuzey Afrika topraklarında Arap sosyalizm anlayışını uygulamaya çalıştı. Öncelikli amacı yoksullukla mücadele, altyapı çalışmaları, toplumun eğitilmesi ve barış diplomasisini yürütmekti. 1957 yılında küçük çaplı kamulaştırmalar oldu ancak Burgîba'nın politikalarının başarıya ulaşması kolay olmadı. Tunus halkının yaklaşık %90'ı kırsalda yaşamaktaydı ve bu sanâyileşme adımları için önemli bir engeldi.[177]

175 Ansari, *a.g.e.*, s. 158.

176 Muhammed Dayfallah, "Hüvârî Bû Medyen", *DİA*, c. 19, İstanbul, 1999, s.65.

177 Lokti Maktouf, *Tunus'u Kurtarmak: Çalınan Arap Baharı*, çev. Fikret Erkut Emcioğlu, İstanbul, 2013, s. 26.

Burgîba'nın 1930'lu yıllarda kurduğu "Düstur Partisi", Fransa'ya karşı verilen bağımsızlık mücadelesinde anahtar bir rol oynadı. Düstur Partisi aynı zamanda, Tunus'un bağımsızlığını kazandıktan sonraki hükümeti ele geçiren partinin adıydı. 1960 yılına gelindiğinde Burgîba partinin adını "Sosyalist Düstur Partisi" olarak değiştirdi. Parti, iktidarının ilk yıllarından itibaren katı laiklik programları içeren politikalarını yürürlüğe koydu. İslâm hukuku Tunus'ta tamamen yasaklandı, Batı'dan ihrâç edilen anayasalar kabul edildi. Burgîba'nın dini dışlayan laik politikaları, İslâmcı muhalefetin Tunus'ta artmaya başlamasıyla sonuçlandı. Özellikle Ramazan ayında bir televizyon programında elinde meyve suyuyla çıkarak *"modern bir ülkeye, bir ay aç susuz kalmak hiç yakışmıyor"* ifadesi büyük tepkiye neden oldu.[178] El-Marife gibi etkisini gittikçe artıran yayın organları eşliğinde muhalefet giderek kendisini gösterdi. Burgîba'nın Tunus'ta gerçekleştirdiği politikalar, sürekli olarak Mustafa Kemal Atatürk'ün Türkiye'de uyguladığı politikalarla bir tutuldu. Ancak dönemin şartlarına bakıldığında Tunus ile Türkiye'nin siyasal ve ekonomik anlamda durumu bu karşılaştırmanın eksikliklerini açıkça ortaya koyuyordu.[179] Nâsırcı Arap sosyalizmini benimseyen Burgîba, 1975 yılında ömür boyu cumhurbaşkanı unvanını kazansa da 1987 yılında Zeynelabidin bin Ali tarafından Tunus siyasetinden uzaklaştırıldı.[180] Tunus'ta 'Büyük Mücahit' olarak bilinen Burgîba, Tunus'ta Arap sosyalizmi uygulamalarının mimarı oldu.

Ortadoğu'nun güneyinde, Arabistan yarımadasının güney batısında yer alan Yemen'in sosyalizm deneyimi diğer Arap devletlerine nazaran gürültülü bir şekilde oldu. Yemen'in güneyinde bulunan İngiliz varlığı, bölgedeki çeşitli ideolojilerin doğmasıyla sonuçlandı. Yemen'in güneyinde filizlenen yeni ideolojik akımlar arasında Marksist-Leninist tarz sosyalizm öne çıkıyordu. Güney Yemen'deki sosyalist unsurlara Mısır lideri Nâsır'ın ve Moskova'nın yoğun bir desteği vardı. Özellikle 1962 ile 1965 yılları arasında Mısır, kraliyet rejimlerine son verilmesi amacıyla yaklaşık yetmiş bin

178 *Tunus 'büyük mücahid'e ağlıyor*, *Milliyet*, çevrimiçi: http://bit.ly/2FL1Xdv, erişim tarihi: 8 Nisan 2000.

179 Abdullah Manaz, *Dünya'da ve Türkiye'de Siyasal İslâmcılık*, Ankara, 2005, s. 25.

180 Hourani, *a.g.e.*, s. 523.

askerini Yemen'e gönderdi.[181] Nâsır'ın kendisini bütün Arap toplumunun lideri olarak görmesi, sağlanan askerî desteğin en önemli nedeniydi.[182]

Güney Yemen'de Marksist ideolojiyi referans alan gerilla faaliyetleri, İngiltere'nin bölgedeki varlığına son verdi.[183] Aynı zamanda İngiltere'de iktidarı elinde bulunduran İşçi Partisi'nin varlığı, Yemen'in bağımsızlığı için önemli bir avantajdı. Yemen 1967 yılından 1990 yılına kadar kuzey ve güney olarak iki ayrı devlete ev sahipliği yaptı.[184] Güney Yemen yaklaşık yirmi beş yıl sosyalist hükümetle yönetildi. İngiltere'nin Güney Yemen'den çekilmesinin hemen ardından, 30 Kasım 1967 tarihinde "Güney Yemen Halk Cumhuriyeti" (GYHC) ilân edildi. GYHC kurulmasında, İngiliz sömürgeciliğiyle mücadele eden Milli Kurtuluş Cephesi ve lideri Kahtan el-Şaabi'nin önemli bir rolü vardı. Ancak Şaabi'nin GYHC'deki iktidarı iki yıldan az sürdü. 22 Haziran 1969 günü, Millî Kurtuluş Cephesi içerisindeki radikal Marksist-Leninist bir grup Şaabi'yi iktidardan düşürdü ve iktidarı ele geçirdi. Bu tarihten sonra GYHC sıkı bir sosyalist hükümetle yönetildi.[185] 1969 yılından sonra GYHC siyasetinde Selim Rubey Ali ve Abdülfettah İsmail gibi sosyalist isimler ön planda olacaktı.[186] Yeni Marksist rejim, GYHC adını "Güney Yemen Demokratik Halk Cephesi" (GYDHC) olarak değiştirdi.[187]

GYDHC'deki rejim, 1970 yılına gelindiğinde Doğu Bloğu ülkeleri, Sovyetler ve Çin ile birtakım anlaşmalar imzaladı. Devlet Başkanı Rubay Ali'nin imzasını taşıyan anlaşma 1970-1974 yılları arasında yüz elli milyon dolar hacmindeydi. Aynı zamanda Sovyet askeri gemileri (Naval Vessels) Güney Yemen sahillerine nakledilecekti.[188] Soğuk Savaş ortamında Doğu Bloğu'nun önemli bir müt-

181 Cleveland, *a.g.e.*, s. 350.

182 Jesse Ferris, *Nasser's Gamble: How Intervention in Yemen Caused the Six-Day War and the Decline of Egyptian Power*, Princeton, 2012, s. 35.

183 Rıdvan Türkoğlu, "Yemen'de Siyasi İktidar Mücadelesi ve İç Çatışmalar", çevrimiçi: http://bit.ly/2FKgGoQ, erişim tarihi: 3 Ocak 2011.

184 Yemen'in siyasi tarihinin, iç savaşın, sosyalist deneyimin ve 1990 yılındaki birleşmeye kadar olan gelişmelerin ayrıntılı bir analizi için bkz.: Uzi Rabi, *Yemen: Revolution, Civil War and Unification*, London, 2015.

185 Yılmaz Türel, *Uluslararası Politikada Ortadoğu*, Ankara, 2011, s. 152.

186 Cengiz Tomar, "Yemen", *DİA*, c. 43, İstanbul, 2013, s. 401-406.

187 Türel, *a.g.e.*, s. 152.

188 Walt, *a.g.e.*, s. 118.

tefiki haline gelen GYDHC, bölgede var olan Batı yanlısı komşularıyla (Umman, Suudi Arabistan ve Kuzey Yemen) olan ilişkilerini gerilim üzerine inşa etti.[189] 1972 ve 1979 yıllarında Kuzey Yemen ile ufak çaplı çatışmalar yaşansa da yaşanan gerginlik bir topyekûn savaşa dönüşmedi.[190]

Güney Yemen'deki sosyalist hükümet, merkeziyetçi bir iç politika programıyla muhalefeti bastırdı ve tüm siyasî partileri Yemen Sosyalist Partisi adı altında birleştirdi.[191] 1980 yılına gelindiğinde Ali Nasır Muhammed, devletin yeni başkanı oldu. Ancak Nasır Muhammed dönemiyle birlikte parti içerisinde iktidar mücadelesi başladı. Devlet Başkanı Nasır Muhammed ile selefî Abdülfettah İsmail arasındaki anlaşmazlık çatışmaya dönüştü. 1986 yılının Ocak ayında Ali Nasır Muhammed'den sonra parti içerisinde liderlik mücadelesi yaşandı.[192] Yemen Sosyalist Partisi içerisindeki iktidar mücadelesinde on beş gün içerisinde aralarında İsmail'in de bulunduğu yaklaşık on bin insan hayatını kaybetti.[193] Yemen Sosyalist Partisi ve GYDHC bu yıllarla birlikte istikrarlı bir yönetim kadrosu oluşturamadı ve Kuzey Yemen ile birleşme dönemine geçildi. 1988 yılından itibaren birleşmeye dair yapılan görüşmeler 1990 yılında başarıyla sonuçlandı. 22 Mayıs 1990 tarihinde (SSCB'nin de "izniyle") başkenti San'a olan tek bir "Yemen Cumhuriyeti" kurulmuş oldu.[194]

Filistin, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra öğrencilerin ve entelektüel kesimin bir araya gelerek farklı fraksiyonlar içerisinde sosyalist fikirlerin yaşandığı en canlı ülkelerden bir tanesiydi. Özellikle 1948 yılından itibaren neredeyse tüm Arap toplumunda Siyonizm'e karşı verilen savaş sosyalist hareketler içinde kendine yer bulmuştur. Ortadoğu'daki devletlerin neredeyse tamamından gelen sosyalistler hem Siyonist İsrail'e karşı savaş vermiş hem de Filistin topraklarında silahlı eğitimin verildiği kamplara katılmıştır. Gerilla yetiştiren kamp-

189 Emre Yıldırım, "Yemen Ortadoğu'nun Taşrasındaki Çatışma", *İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (İNSAMER)*, çevrimiçi: http://bit.ly/2HB4uqZ, erişim tarihi: 01 Eylül 2017, s. 7.

190 Tomar, a.g.m., s. 414.

191 A.g.m., s. 415.

192 "Kronoloji: Yemen'in dönüm noktaları", *Aljazeera Türk*, çevrimiçi: http://bit.ly/2HBGXq2, erişim tarihi: 31 Aralık 2013.

193 Yıldırım, a.g.m., s. 4.

194 Türkoğlu, a.g.m., s. 4.

lar içerisinde en önemli sosyalist örgütlenme "Filistin Halk Kurtuluş Cephesi" (FHKC)'dir. Siyasî ve askerî yapılanma olarak 11 Aralık 1967 yılında George Habaş tarafından kurulan FHKC, 1969 yılında gerçekleştirdiği kongre ile Marksist-Leninist bir örgüt olduğunu ilân etmiş ve komünist bir kimlik kazanmıştır. FHKC, kurulduğu dönemde "Filistin Kurtuluş Örgütü" (FKÖ)'nün en büyük ikinci yapılanmasıdır. Siyasî pozisyonunu "kapitalizm ve batı karşıtı" olarak belirten örgüt, 1969 yılında gerçekleştirdiği kongrede Marksist-Leninist yapısıyla komünizm yanlısı olduğunu duyurmuştur. Filistin topraklarında Siyonizm'i yıkma amacıyla kurulan örgüt, Filistin'de ilk fedâi eylemleri gerçekleştiren örgüt olarak bilinmektedir. FHKC, eylemlerini daha çok Baas Parti'sinden ve Libya'dan aldığı silahlarla yapmıştır.[195] Türkiye'den Deniz Gezmiş ve Hüseyin İnan gibi milliyetçi sosyalistlerin de FHKC kamplarında eğitim aldığı bilinmektedir. FHKC, hem Ortadoğu'daki Arap sosyalizmin hem de Sovyetlerin etkisini kaybetmesiyle Filistin'deki etkinliğini kaybetmiştir.

İran'da Sol Düşünce ve Hareketler

İran'da sol düşünce ve hareketlerin kökenleri, on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başına denk gelmektedir. Daha çok Rusya'daki Marksist eğilimlerden etkilenen İranlı sosyalistler ilk olarak gazetecilik faaliyetleriyle ideolojilerini yaymaya çalışmışlardır. Nitekim, İran'da ilk sosyalist örgütlenme de Rusya'da kurulan ilk Marksist parti olan Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin 1904 yılında gerçekleştirdiği İkinci Kongresi'nden sonra kurulmuştur. Bakü'deki "Himmet Partisi" ve Bolşeviklerin desteğiyle 1905 yılında kurulan "İran Sosyal Demokrat Partisi", İran'ın ilk sosyalist partisi konumundadır. Kurulduğu ilk andan itibaren 'Demokrat Parti' olarak bilinen yapılanmanın laiklik ve toprak reformu gibi talepleri olmuştur.[196] İran'daki ilk sosyalist yapılanmalar içerisinde tabandan tavana doğru örgütlenme modeline, İranlı işçi sınıfının sayıca az oluşundan ve sınıf bilincinin yerleşmediğinden dolayı rastlamak zordur.

---

195 Selin Bölme ve Ufuk Ulutaş, "Filistin'de Siyasi Aktörler ve Partiler", *SETA Kim Kimdir?*, S. 4, 2012, s. 40-41.

196 Sanem Vaghefi, *İran'da Sovyet Yanlısı Sol: Tudeh Partisi'nin Siyasi Tarihçesi (1941-1948)*, 2015, İstanbul, s. 2.

1917 yılında Rusya'da gerçekleşen devrim, İran'daki sosyalistlerin politik ve sosyal etkinliklerini artırırken, kendi partilerini kurabilecekleri elverişli bir ortam yaratmıştır.[197] Bolşevik Devrimi, özellikle Rusya'da göçmen ve/veya sürgün olarak yaşayan İranlı sosyalistleri faaliyete geçirmiştir. Binaenaleyh, 1917 yılında bir grup Sosyal Demokrat Parti üyesi "Adâlet Partisi"ni kurmuştur.[198] Partinin merkezi Bakü'de bulunsa dahi partinin İran'daki faaliyetlerine rastlamak mümkündür. Ancak hem Himmet hem de Adâlet Partisi'nin İran'daki faaliyetleri kısa vâdede yeraltı yapılanmasından öteye gidememiştir.

1920 yılına gelindiğinde İran solu yeraltından faaliyete geçmiş ve İran'ın kuzey bölgesinde yer alan Gilan Bölgesi'nde Mirza Koçak Han liderliğinde bir ayaklanma başlatmışlardır. Köylüler, işçiler ve sosyalist aydınların katıldığı ayaklanma sırasında "Pers Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti", diğer adıyla "Gilan Sovyet Cumhuriyeti" kurulmuştur. Böyle bir ortamda kurulan Sovyet cumhuriyetinin ilk kongresi –Kızıl Ordu'nun da desteğiyle-1920 yılının Haziran ayında yapılmış ve İran Komünist Partisi burada kurulmuştur. Ancak kurulan Pers Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin ömrü uzun olmamıştır. İngiliz Hükümeti'ne bağlı birlikler, ayaklanmayı kısa bir sürede bastırmışlar ve İran'da 1921 yılından sonra tüm sosyalist hareketleri ve partileri yasaklamıştır.[199] Özellikle 1925 yılında Rıza Pehlevî ile kurulan Pehlevî Hanedanlığı ile sosyalistler üzerindeki baskı muazzam derecede artmıştır.

İran'da kurulan en önemli sosyalist örgütler içerisinde başı çeken "Tudeh Partisi" İkinci Dünya Savaşı sırasında, İran'ın müttefik kuvvetleri tarafından işgal edildiği sırada kurulmuştur. 1920 yılında kurulan İran Komünist Partisi'nin yasal olarak faaliyette bulunma isteği sonucunda kurulan Tudeh, daha önceden hapis cezası almış İranlı sosyalistlerin oluşturduğu bir kitle partisidir. İlk kongresini 29 Eylül 1941 günü, Süleyman Muhsin İskenderî liderliğinde yapmıştır. Tudeh, ilk kongrede İran'da demokrasinin geliştirilmesi,

197 M. Umidvar, "İran Tudeh Partisi'nin Kısa Tarihçesi I", *Ürün Dergisi*, çev. Tahir Silahtaroğlu, çevrimiçi: http://bit.ly/2HD6say, erişim tarihi: 02 Eylül 2017.

198 John H. Lorentz, *The A To Z Of Iran*, UK, 2007, s. 343.

199 Vaghefi, *a.g.e.*, s. 3.

İran'ın bağımsızlığı ve egemenliğinin sağlanması ve halkın yararına olan ilerici reformların derhal uygulanması kararlarını almıştır. Aynı zamanda yasal olarak faaliyet gösterilmesinin de sağladığı avantaj sayesinde emekçi kitlelerin geniş kesimlerini yasal bir mücadele altında sosyalist mücadeleye çağırmıştır. Kongrede, *gerici diktatörlüğe ve emperyalizme karşı özgürlükten yana tüm sınıfların birleşik mücadelesi* sloganı benimsenmiştir.[200] Kongre yirmi beş bin sekiz yüzden fazla üyeyi temsil eden yüz altmış sekiz delegenin katılımıyla gerçekleşmiştir.[201] Aynı yıl Tudeh Partisi, farklı kentlerden sekiz milletvekili çıkarmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrası tekrardan başlayan Şah iktidarı yeniden Tudeh üzerinde baskı kurmaya ve onu sindirmeye çalıştı. 1949 yılına kadar bir şekilde baskılara direnen Tudeh, 1949 yılından itibaren yeraltına çekildi.

İran, 1949 yılında Muhammed Musaddık, bir diğer adıyla Doktor Musaddık başbakanlığı ile tanışmıştır. Musaddık, Marksist anlamda sosyalist olmasa bile başbakanlık yaptığı dönemde sosyal demokrat kimliğini ön plana çıkarmıştır. Özellikle şah iktidarına karşı tutumu ve İran halkının petrolden daha fazla yararlanması için verdiği uğraşı onu İran tarihinde özel bir yere yerleştirmiştir.[202] Musaddık'ın Ulusal Cephe iktidarı bir dönem İran petrollerini millîleştirmek istemiş ancak 1953 yılında İngiltere ve ABD'nin desteğiyle yapılan CIA darbesi ile iktidardan indirilmiştir. 1970'li yıllardaki protesto hareketine çok önemli katkılarda bulunan Ali Şeriati de Ulusal Cephe'ye üyedir.[203] İran'da Musaddık iktidarında sosyalist partiler göreli olarak özgürlükçü bir ortam yakalamışlardır.

Muhammed Musaddık başbakanlığında faaliyetlerini yine de sürdürmeye çalışan Tudeh, 1953 yılındaki İngiliz-Amerikan destekli darbeye tepki göstermediği için İranlı sosyalistler tarafından eleştirildi. Tudeh, darbeye bir tepki göstermediği gibi bir de darbenin en büyük mağdurlarından biri haline geldi. 1953-1958 yılları arasında beş bin üyesini hapse gönderen Tudeh Partisi'nin yak-

200 Umidvar, a.g.m.

201 Sanam Vaghefi, *20. Yüzyılda İran'da Sosyalist Hareketler ve Sol Partiler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Avrasya Araştırmaları Anabilim Dalı, İstanbul, 2017, s. 53.

202 Suâd Pîrâ ve Osman Gazi Özgüdenli, "Musaddık", *DİA*, c. 31, İstanbul, 2006, s. 229.

203 Cleveland, *a.g.e.*, s. 170.

laşık iki yüz üyesi de idam edilmişti. Tabanını genellikle köylü ve işçi kesimden insanların oluşturduğu Tudeh, toplumsal tabanını, yerel örgütlenmelerini ve yönetim kadrosunu kaybetmişti. İran'da bu baskıcı yıllarla birlikte Tudeh yerini yeşeren radikal sosyalist faaliyetlere bırakmıştı.[204]

1960'lı yıllarda Latin Amerika'da, Uzak Doğu'da, Afrika ve Arap Ortadoğu'sunda ortaya çıkan bağımsızlık ve sosyalizm yanlısı yeni sol hareketler kendisi İran'da da gösterdi. Tudeh'ten ayrılan gruplar, İslâmî sosyalizm çizgisini izleyen Halkın Mücahitleri ve baskıcı rejime karşı yeni kurulan sosyalist örgütlenmelerden oluşmaktaydı. İran'da yükselen radikal solun en belirgin motivasyonu Amerikan karşıtlığıydı. Bu dönemde radikal solun eylemleri barışçıl olmaktan uzaklaştı. Özellikle Gilan bölgesinde silahlı eylemler yoğunlaştı. İran'da silahlı gerilla faaliyetleri, "İran Halkının Fedaileri Gerillaları Örgütü", bilinen adıyla "Halkın Mücahidleri" adlı örgütün "Siyahkel Eylemi" ile başladı.[205] Halkın Fedaileri örgütü kısa bir süre içerisinde İran'ın en etkin sosyalist örgütlenmesi haline geldi. 1979 yılının 1 Mayıs Bayramı'na yaklaşık bir buçuk milyon insan katıldı. İran İslâm Devrimi sonrasında 1980 yılının Mart ayında yapılan seçimlerde %10 oy alan Halkın Fedaileri Örgütü'nün etkinliği göz ardı edilmemelidir.

1975 yılından sonra İran sokakları toplumun her kesiminden yükselen muhalif seslerle dolmuştu. Şah iktidarının durgunluğu, enflasyonist baskıyı hafifletmek için ücretlerde indirime gidilmesi, işsizliğin kronik bir sorun haline gelmesi ve muhalefete yapılan sindirme politikaları nedeniyle İran muhalefeti sahneye çıkmış ve Şah iktidarına meydan okumuştu. Özellikle 1978 yılının son aylarında başlayan eylemler şah iktidarı ile müttefiki ABD'ye karşı yapılmıştı. Muhammed Rıza Şah baskılara dayanamayarak, 16 Ocak 1979 günü ülkeyi terk etti. İran bu tarihten sonra istikrarsız bir döneme girdi. İktidar boşluğu içerisinde her ideolojik taraf iktidarı ele geçirmek için öteki ilan ettiği gruplarla çatıştı. Bu boşluk içerisinde 1 Şubat 1979 yılında Paris'ten İran'a dönen ve milyonların karşıladığı Ruhullah Humeyni'nin ismi ön plana çıktı. İran'daki ik-

204 Sanam Vaghefi, *a.g.e.*, s.59.

205 Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil, İstanbul, 2009, s.194.

tidar mücadelesini aynı yıl iktidarını tesis edecek İslâmî Cumhuriyet Partisi kazandı. 1 Nisan 1979 tarihine gelindiğinde ise "İran İslâm Cumhuriyeti" kuruldu. Yeni rejime yönelik Tudeh Partisi koşulsuz desteğini sunarken[206] 1970'li yıllarda ortaya çıkan radikal sol örgütler yeni rejimi protesto etmişti.

Humeyni iktidarının ilk döneminde toplum ve devlet arasında ciddî bir çatışma ortamı doğmuştur. Dış politikada da rahat nefes alamayan İran ABD'nin müdahaleleri ile uğraşmış ve 1980 yılından itibaren sekiz sene boyunca Irak ile savaşmıştır. Bu dönemde İran'da sol hareketlerden daha çok Halkın Mücahidleri isimli grubun saldırıları göze çarpmıştır.[207] Özet olarak İran'da sol düşünce ve hareketlerin seyri, SSCB ile yakın ilişkiler kuran ve Sovyet modelini benimseyen İran Komünist Partisi ve Tudeh Partisi gibi örgütlerden, Latin Amerika'daki gerilla mücadelesinden etkilenen Halkın Fedaileri Gerillaları gibi topluluklara uzanmış[208], 1979 yılında gerçekleşen İran İslâm Devrimi ile yaşanan kırılma neticesinde İran'daki sol düşünce ve hareketler aşırı zayıflamıştır.[209]

Sonuç

Ortadoğu'daki sosyalist hareketlerin kökenleri on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar geriye götürülebilir. Ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısına karşılık gelen Ortadoğulu devletlerin bağımsızlık mücadelesine kadar olan sosyalist hareketler, mevcut iktidarlara zayıf bir alternatif olmaktan ileriye gidememiştir. Ancak Ortadoğu'nun 1950'li yıllarıyla birlikte sosyalizm, her ülkenin kendi siyasî, toplumsal ve kültürel bağlamı içerisinde giderek güçlenen bir eğilim haline gelmiştir. Sosyalizmin Ortadoğu'daki en hâkim formu Arap sosyalizmi olarak karşımıza çıkar. İran'da daha çok Sovyetlerin desteğiyle gelişen sosyalist düşünce, 1900'lü yıllardan İran İslâm Devrimi'ne kadar güçlü bir alternatif olarak varlığını korumuştur.

Ortadoğu'da faaliyet gösteren emperyalist Batı'yı ve onların gölgesinde hüküm süren monarşi rejimlerini hedef tahtasına otur-

206 Laqueur, *a.g.e.*, s. 198.

207 Merve Aksoy, "İran: Enerji ve Mezhep Politikalarının Düğüm Noktası", *Ortadoğu Çatışmaları*, ed. Ahmet Emin Dağ, İstanbul, 2015, s. 170.

208 Sanam Vaghefi, *a.g.e.*, s. 155.

209 Arjomand, *a.g.e.*, s. 596.

tan Arap sosyalizmi, ideolojik olarak Arap milliyetçiliği ile karşılıklı bir etkileşim içerisindeydi. Arap toplumunu ezilen bir ulus olarak gören Arap sosyalizmi temel argümanını klasik sosyalizmdeki sınıf kavramı yerine ulus kavramı üzerine inşa etti. Arap sosyalizmi, sıkı bir anti-kapitalizmden ziyade anti-emperyalizmi temel motivasyonu haline getirdi.[210] Yâni sosyalizm, Araplar için daha çok dış politika aracı olup, iç politikada ise devlet denetiminde olan ekonominin milliyetçi motivasyonla birlikte kontrol edilmesi için vardı. Buna yönelik olarak ilk ciddi Arap sosyalizmi örgütlenmesi Suriye'de Baas Partisi adıyla kurumsallaştı. Suriye ve Irak'ta iktidara gelen Baas, askerî ya da sivil temelde gerçekleştirdikleri darbelerle iktidara geldi ve uzun yıllar boyunca ülkelerini yönetti.

Arap sosyalizminin en canlı yaşandığı ülkelerden biri de Mısır'dı. Mısır lideri Cemal Abdünnasır, özellikle Pan-Arabizm ideolojisinin zirve yaptığı yıllarda Arap milliyetçileri için karizmatik bir lider konumundaydı: kararlı, bağımsız ve imparatorluk geçmişinden kurtarılmış, parlak Arap geleceğine yönelik yeni toplum inşa eden lider olarak görülmekteydi. Bu yüzden Nâsır'ın Mısır'da yaptıkları ve/veya yapmak istedikleri diğer Arap devletlerinde aynen tatbik edilmekteydi. Nâsır'ın baskın karakteristik yapısı, kendisine atfen Nasırcılık ve Nasırcılar gibi terimler literatüre girmesine yol açmıştı. Nasırcılık bir duygu, bir heyecan ve Arap geleceği adına bir umudu temsil ediyordu.[211]

Öncelikli olarak Mısır'da başlayan, Baas Partisi iktidarlarıyla Suriye ve Irak'ta devam eden sosyalist iktidarlar Cezayir, Libya, Yemen ve Tunus gibi ülkelerde de kendisi göstermiştir. Bu ülkelerdeki sosyalist deneyim her bir ülkenin kendi dinamikleri içerisinde kendilerine has bir formda yaşanmıştır. Filistin, Suriye ve İran'daki Marksist-Leninist ve radikal sol kanadı temsil eden ve gerilla faaliyetleri yürüten örgütler istisna tutulduğunda, Ortadoğu'ya sirayet eden yaygın sol düşüncenin Marksizm'i ve sınıf mücadelesini reddettiği açıkça söylenebilir. Çünkü mezkur sol düşünce Ortadoğu'da özel mülkiyet ve miras hakkını korur. Aynı zamanda

210 Mustafa Cem Oğuz, "Birlik Arzusunda Araçsallaşan Sosyalizm: Baas Partisi'nde Sosyalist Düşüncenin Niteliği", *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 4, S. 1, 2014, s. 25.

211 Cleveland, *a.g.e.*, s. 357.

sınıflar arası rekabeti körüklemekten ziyade sınıflar arası iş birliğini hedefler; onlar için çatışan değil çalışan önemlidir. Toplumsal temelde sosyal adaleti sağlamak adına ülke içerisindeki kaynakların olabildiğince eşit dağıtımını vaat edilmiştir. İktidarların kendi sosyalist ekonomi politik kararları sayesinde yoksulluk giderilmeye çalışılmıştır.[212]

Ortadoğu'da sosyalizmin yirmi birinci yüzyıla güçlü bir şekilde taşınamamasının önündeki en büyük engellerden bir tanesi de sosyalist rejimlerdeki yoğun otoriterleşme eğilimleri olmuştur. Sosyalist rejimler, halkın siyasî ve karar alma süreçlerine katılımı için dinamik bir kanal olmak yerine, tek parti yönetiminin siyasî formülü ve buna bağlı olarak muhaliflere baskı ve sindirme politikası için çalışmışlardır.[213] Otoriter rejimin kaynakları olan rejimle ordu arasındaki güçlü koalisyon, sunî parlamentolar, muhalefet partilerine yönelik böl ve yönet politikası, seçimlerle toplumun resmen gazını almak ve petrolden gelen parayı tümüyle güvenlik güçlerine yatırarak muhalefeti sindirmek gibi politikaları uygulayan rejimlerle halk arasında derin uçurum oluşmuştur.[214] Bunun yanında iktidar sahibi olan partiler, parti içi demokrasiyi de geliştirememişlerdir.[215] Ortadoğu Devletleri için otoriter rejimlerin dirençli yapısı bu dönemle birlikte yerleşmiştir.

Arap sosyalizminin bütün unsurlarını kapsamasa bile bazı sosyalist azınlık elitleri, sözde rasyonel temelleriyle Avrupa uygarlığının tanrısal İslâmî düzenden üstün olduğu inancını yerleştirmeye çalıştılar. Bunun sonucunda Arap toplumları derin bir sarsıntıya uğradı. On altı asırdır Ortadoğu'nun temel direği sayılan İslâmiyet'in bu şekilde saf dışı bırakılmaya çalışılması, halkı halk adına konuştuklarını söyleyen aydın sınıfından uzaklaştırdı. Arap sosyalizminin de daha uzun bir süre zarfında Ortadoğu'da iktidarda kalmasının önünde önemli bir engeldi.[216] Halkın Batılı fikirlere yönelik

212 Irani, *a.g.e.*, s. 265.

213 Choueiri, *a.g.e.*, s. 308.

214 Ortadoğu devletleri neden demokratikleşemiyor sorusuna cevap bulan ve otoriter rejimlerin yapısı hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz.: Erdem Demirtaş, *Ortadoğu'da Devlet ve İktidar: Otoriter Rejimler Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul, 2013.

215 Ismael, *a.g.e.*

216 Campany, *a.g.e.*, s. 156.

gelişen yabancılığı, ekonomik sorunlara pratik çözümler bulma ihtiyacı ve toplumsal birtakım sıkıntıları çözmek amacıyla parti sistemine zıt gelişen halk örgütlenmelerinin doğmasına yol açtı.[217]

1980'li yıllarla birlikte sosyalist ideolojinin Ortadoğu'daki nüfuz alanında gözle görülür bir gerileme yaşandı. Cezayir yabancı yatırımlara açılmıştı, Irak ise yaşanan ekonomik kriz içerisinde yabancı sermayeyi ülkesine dâvet etmekten kaçınmıyordu. Önceden devlet tarafından kamulaştırılan malların tekrardan yabancı sermayeye özelleştirilmesi amaçlandı. Suriye'de bile Baas iktidarı, Suriye ekonomisindeki özel sektörün ekonomi içerisindeki yerini artırmak için yabancı sermayenin el atmasını bekliyordu. Nâsır öldükten sonra Mısır Cumhurbaşkanı olan Enver Sedat ise aynı şekilde sosyalist ekonomide ısrarcı olmadı. Ortadoğu'daki çoğu devlet (sosyalist olsun ya da olmasın) neo-liberal kapitalizme karşı direnemedi. Asya ya da Latin Amerika'ya nazaran Ortadoğu'daki sosyalist deneyim bir nevi hezimetle sonuçlandı.[218] Arap sosyalizminin sekülerizmi İslâmcı düşünceden, ekonomi politikaları kapitalist neo-liberalizmden büyük darbeler yedi.

Arap sosyalist düşüncesi artık Arap Birliği hedefinden uzak bir noktada, Arap coğrafyası ile ilişkisini istikrarsız ve çarpık bir Filistin politikası ile sınırlamakta ve sosyalizm kavramına ise hiç itibar etmemektedir. Yüzyılın ortasından itibaren canlanan Arap sosyalizmi, her ne kadar kapsamlı ve kuramsal temelde bir ideoloji geliştirememiş olsa da Arap toplumunda yarattığı heyecan ve canlılık ile hem bölge tarihine hem de dünya tarihine damgasını vurmuştur.[219]

217 Mısır'da ve Suriye'de kısa sürede örgütlenen ve tabanını genişleten Müslüman Kardeşler bu durumun net örneğidir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Cleveland, *a.g.e.*, s. 223-224.

218 Gause, *a.g.e.*, s. 634.

219 Oğuz, a.g.m., s. 39.

Yahudi Milliyetçiliği: Siyonizm

Seda Özalkan

Giriş

Yahudilerin milattan sonra yetmiş yılında Romalılar tarafından kovuldukları ve Tanrı tarafından kendilerine vaat edildiğine inandıkları "Eretz İsrail"e[1] dönme ve burada bir devlet kurma ideali olarak tanımlanan Siyonizm, Kudüs'te kutsal bir dağın ismi olan ve Eski Ahit'te Kudüs'ü anlatmak için kullanılan "Siyon" kelimesinden türetilmiştir. On dokuzuncu yüzyılda siyasî bir hareket olarak ortaya çıkan ve kavram olarak ilk defa 1890'larda kullanılan Siyonizm, geleneksel Yahudi eskatolojisinin dolayısıyla Yahudi dinî geleneğinin en temel unsurlarından biri olan Mesihî kurtuluş inancı ile oldukça ilişkilidir. Bu geleneksel inanç çerçevesinde Yahudiler, 'zamanın sonunda Tanrı tarafından gönderilecek bir kurtarıcı Mesih öncülüğünde bu topraklara bir gün döneceklerine inanırlar. Ancak bu dönüş, Tanrı tarafından mucizevî bir şekilde gerçekleştirilecektir; bu topraklara topluca dönüş adına girişilecek her türlü eylemlilik, Yahudi dinîne göre yasaktır.[2]

1 Kelime anlamı, "İsrail toprakları"dır. "Eretz İsrail", "Kutsal Topraklar", "Vaat edilmiş Topraklar" ve "Filistin", tarih boyunca aynı bölgeyi ifade etmek için kullanılmış kavramlardır.

2 Bu yasak kaynağını Eski Ahit'te üç defa farklı yerlerde tekrarlanan ayetin (Neşideler Neşidesi 2:7, 3:5, 8:4) Talmud'taki yorumundan kaynaklanmaktadır. 'Üç Yemin' olarak adlandırılan bu kısıtlama Talmud'da şu şekilde

Yaklaşık üç bin yıllık Yahudi dinî geleneğinin en önemli parçalarından biri olan Siyon'a dönüş idealinin keyfiyetini belirleyen ve kaynağını Yahudi kutsal metinlerinden alan geleneksel Mesihçilik anlayışı sayesinde Yahudiler, on sekizinci yüzyıla kadar sürgünün sıkıntılarına katlanmış ve farklı milletlerin boyunduruğu altında siyasî olarak pasif bir tutum sergilemişlerdir. Yahudiler eski topraklarını yeniden ele geçirmek için çabaya girmedikleri gibi, 1799 gibi oldukça geç bir tarihte Napolyon'un Mısır ve Suriye seferinde tüm Yahudileri kendi sancağının altında birleştirip eski Kudüs'ü yeniden kurmak için yaptığı duyuruyu da reddetmişlerdir.[3] Bu teklif Süleyman Tapınağı'nın yeniden inşasını da içermesine rağmen Yahudi çevrelerde pek yankı uyandırmamıştır. Bu durum 1800'lerde dahi Yahudilerin Siyon'a dönüş idealleri konusunda hâlâ geleneksel 'Siyonizm' anlayışına sahip olduklarını gösterir.

Napolyon'un önemli teklifinin reddinden yaklaşık yüz yıl kadar sonra, Avrupa'yı saran sekülerizm ve milliyetçilik düşüncesinin Yahudiler arasında taraftar bulmasının ardından bu köklü pasif "Siyon'a dönüş" ideali, geleneksel niteliğinden koparak modern bir anlam kazanmıştır. Bu bağlamda Siyonistler, eylemsizlik ilkesiyle kayıtlanan Siyon'a dönüş dinî idealini terk ederek aktif eylemliliği

---

geçer: "Bu üç yemin nedir? Birincisi, İsrail'in (Eretz İsrail'e) topluca çıkmayacağına; ikincisi, İsrail'in dünyanın milletlerine karşı isyan etmeyeceğine; üçüncüsü, diğer milletlerin İsrail'e çok fazla baskı yapmayacaklarına dair Tanrı'nın sürgünden önce aldığı yemindir." (Orijinal metin: ג' שבועות הללו למה אחת שלא יעלו ישראל בחומה ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את אומות העולם שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי) bkz. Bâbil Talmudu, *Ketubot*, 111a. Üç Yemin, M.S. 70 yılından itibaren yaklaşık iki bin yıl boyunca farklı milletlerin boyunduruğu altında yaşayan Yahudilerin siyasî anlamda pasif tutumlarına önemli bir gerekçe olarak gösterilirken, dindar Yahudilerin Siyonizm karşıtlıklarının en önemli meşruiyet zeminlerinden birini oluşturur. Yahudi dinî geleneğine göre bu kuralın ihlâli, Tanrı tarafından daha büyük bir cezalandırılma ile sonuçlanacak, beklenen Mesihî kurtuluş çerçevesinde Yahudilerin bu topraklara girişi de gecikecektir. Nitekim Almanya'daki Holokost da bazı Yahudi dinî kesimler tarafından Siyonist eylemliliğe karşı Tanrı'dan gelen bir ceza olarak yorumlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Zvi Jonathan Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy", *Modern Judaism*, c. 24, S. 2, Oxford, 2004, s. 165-178. Teitelbaum'un orijinal metni için bkz.: Yoel Teitelbaum, *Va-Yoel Moshe*, Brooklyn, 1985.

3 Israel Cohen, *A Short History of Zionism*, London, 1951, s. 15.

savunan siyasî bir ideoloji çerçevesinde Eretz İsrail'e dönüşü savunmaya başlamıştır.

Yahudi kolektif bilincinin temel unsurunu oluşturan "Eretz İsrail"in, ulus-devlet kültünü dinîn yerine koyan seküler Yahudiler tarafından her milletin kendi devletini kurma hakkının kutsandığı bir çağda, Yahudilerin Filistin bölgesini kendi millî vatanları olarak görmesi doğal bir sonuç oldu. Nitekim, on dokuzuncu yüzyılda modern milliyetçi bir hareket olarak ortaya çıkan Siyonizm'in "Eretz İsrail"e dönme ideali, yaklaşık üç bin yıllık Yahudi dinî geleneğinde de mevcut olan dönüş ideali ile örtüşüyordu. Kutsal Topraklar ve Yahudiler arasındaki köklü teolojik ve tarihî ilişkinin bir neticesi olarak bu Mesihî inanç, Siyonistler tarafından on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının gerçekleri baz alınarak yeniden yorumlanmıştır. Bu bağlamda Siyonizm de konumunu din ve Yahudi geleneği üzerinden tanımlamış ve kaderini kutsal ve bağlayıcı bir mirasla ilişkilendirmiştir.[4] Bu açıdan din ile bağdaşan bir ideoloji izlenimi veren Siyonizm, dinî bir ideali, dine uygun olmayan tarzda gerçekleştirmek istemesi sebebiyle, ortaya çıktığı andan itibaren çeşitli Yahudi çevreleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Başlarda birçok çevrenin acımasızca eleştirdiği Siyonizm'in giderek hedeflerine ulaşması, tartışmanın seyrini de büyük ölçüde değiştirmiştir.[5] Birinci Dünya Savaşı sırasında ilân edilen Balfour Deklerasyonu ile başlayan siyasî kazanımlar ardından Avrupa'da soykırım yaşanması ve nihâyetinde "İsrail Devleti"nin kurulması, giderek artan sayıda Yahudi'nin Siyonist idealleri benimsemesine neden oldu. Öyle ki bugün İsrail'deki Yahudilerin yaklaşık %73'ü kendilerini bu kimlik üzerinden tanımlamaktadır.[6]

Bununla beraber, Yahudilerin İsrail'e yekpâre destekleri koşulsuz olmadığı gibi, giderek artan sayıda Yahudi, Siyonizm'i sorgulamakta ve hatta reddetmektedir.[7] Her Yahudi'nin Siyonist olduğu

4 *Zionism and Religion*, ed. Shmuel Almog, Jehuda Reinharz ve Anita Shapira, Hanover, 1998, s. xi.

5 Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, Chicago, 1996, s. 151.

6 "Israel's Religiously Divided Society", *Pew Research Center*, çevrimiçi: https://pewrsr.ch/21W2MZx, erişim tarihi: 8 Mart 2016, s. 23.

7 Mike Marqusee, *If I Am Not For Myself: Journey of An Anti-Zionist Jew*, London, 2008, s. vii.

yönündeki yanlış kanaatin aksine, Siyonizm'i çeşitli sebeplerle benimsemeyen Yahudiler, Siyonizm'in ilk doğuşundan itibaren varlığını güçlü biçimde sürdürmektedir. Siyonizm ve Yahudilik eş anlamlı olarak algılandığı için Siyonizm'i eleştirmek genellikle Yahudi karşıtlığı olarak lanse edilebilmektedir.[8] Siyonizm'i eleştiren gerek Yahudiler gerek Yahudi olmayanlar, bu sebeple daha ilk baştan antisemitist ilân edilerek tartışma dışında tutulmaya çalışılmaktadır. Bu kavram kargaşasından sıyrılmak adına Siyonizm'in tarihinin bilinmesiyle yapılacak Siyonist-Yahudi arasındaki ayrım, tartışmanın geleceğini etkilemesi açısından önem arz etmektedir.

Kavramsal Çerçeve ve Siyonizm'e Giden Süreç

Siyonizm, Yahudilerin İ.S. 70 yılında Romalılar tarafından kovuldukları Filistin'e bir ulus olarak yeniden yerleşmelerini ve burada bir ulus-devlet kapsamında siyasî egemenliklerini tesis etmelerini savunan modern bir ideolojidir. Kavram, siyasî olarak Kudüs'e hâkim bir mevkide bulunan "Kutsal Şehir" ve *Kutsal Kitap* zamanından beri İsrail ülkesinin tümünü tanımlayan Siyon Dağı'na göndermede bulunarak ilk kez 1891'de *Selbstemancipation* (Özkurtuluş) gazetesi redaktörü Nathan Birnbaum tarafından Almanca olarak ifâde edilmiştir.[9] Binlerce yıllık Siyon'a dönüş ideali başta olmak üzere Yahudiliğin geleneksel dinî unsurlarının on dokuzuncu yüzyıl etnik milliyetçiliği doktrinleri çerçevesinde yeni bir yorumu olan Siyonizm, her ne kadar Yahudi dinînden ve geleneksel unsurlardan yararlansa da, seküler bir harekettir.

Monolitik bir ideoloji olmaktan öte Siyonizm, farklı boyutları olan ve kendi içinde de birbirini eleştiren yaklaşımlar içeren şemsiye bir kavramdır. Daha çok, benimsediği diplomatik yöntem sayesinde Siyonist ideolojiyi uluslararası ortama taşıyarak duyulmasını sağlayan gazeteci Theodor Herzl'in siyasî Siyonizm'ini ifâde etmek için kullanılan Siyonizm, öne çıkan siyasî boyutunun yanında kültürel, dinî, sosyalist boyutları da olan bir ideolojidir. Herzl'den yıllar önce bu fikir bir grup Yahudi tarafından gündeme getirilmiş, an-

8 Gianni Vattimo ve Michael Marder, *Deconstructing Zionism: A Critique of Political Metaphysics*, New York, 2014, s. 57.

9 Alain Boyer, *Siyonizmin Kökenleri*, çev. Volkan Aytar, İstanbul, 1992, s. 7.

cak popülerlik kazanamamıştı. Genel olarak dinî bağlamdan kopan tüm Siyonizm söylemlerinin ortak noktası, Eretz İsrail'e (Siyon'a) dönüşü savunmalarıdır. Yahudi dinî geleneğinin tarih ötesi yaklaşımından farklı olarak tarihsel bir yaklaşımı benimseyen Siyonizmlerin birbirlerinden ayrıldıkları nokta yöntem anlayışlarıdır. Nitekim, Siyonistlerin Siyon'a dönüş hususunda geleneksel metodu terk etmeleriyle ortaya çıkan boşluk, her biri tarafından farklı metodolojik düşüncelerle doldurulmak istenmiştir. Siyonizm, her ne kadar farklı boyutları olan yaklaşımlardan oluşsa da sonuçta aynı amaç uğruna çözüm üretmeye çalıştıkları için ideolojik bir bütünlük sergilemektedir.

On sekizinci yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan Aydınlanma değerlerinin Yahudi zihnine sirâyeti ile beraber, Yahudi geleneğinde köklü kırılmalara yol açacak olan bir süreç başlamıştı. Bu döneme kadar Yahudilerin yaşadıkları yerlerdeki durumlarının oldukça problemli olduğu ve özellikle Avrupa'da bulundukları her ülkede ayrımcılığa uğradıkları görülmektedir. Genellikle 'Getto' adı verilen ve içinde bulundukları toplumdan soyutlanmış olarak yaşayan Yahudilerin, yüzyıllar boyunca sosyal, ekonomik ve siyasî haklardan yoksun olarak yaşadıklarını iddia eder siyonist gelenek. Tüm bu olumsuz şartlara rağmen on sekizinci yüzyıla kadar toplumsal bütünlüklerini korumayı başarmışlardır.

Yahudilerin Getto hayatının da yardımıyla koruyabildikleri toplumsal bütünlükleri, Fransız Devrimi ve Aydınlanma ile beraber yaşadıkları ülkelerde eşit vatandaş haline geldiklerinde büyük ölçüde bozulmaya başlamıştır. Aydınlanma değerlerinin Yahudi entelektüeller ve bazı din adamları tarafından benimsenmesi, hem dinde reform hareketlerine yol açarak farklı dinsel anlayışların ortaya çıkmasına, hem de bazı Yahudilerin inançlarını kaybederek seküler ideolojileri benimsemesine neden olmuştur. Siyonizm de on sekizinci yüzyıl modernleşme hareketlerinin Yahudi din ve geleneğinde yol açtığı kırılmalardan biri olarak ortaya çıkmıştır. Modernleşme hareketlerinin Yahudiler üzerindeki etkisi, Siyonizm'in ortaya çıkmasında oldukça belirleyici olmuştur.

Bu yönüyle 1789'daki Fransız Devrimi'nden sonra Batı dünyasına hâkim olan devrim ruhu, Yahudi düşünce ve tecrübesini ol-

dukça etkilemiştir. On sekizinci yüzyıla kadar bir bütünü teşkil eden Yahudi dinî geleneği, Yahudilerin Avrupa'da ortaya çıkan sekülerizmden etkilenmesiyle bütünlüğünü kaybetmiş gerek dinî gerek din dışı birçok yeni düşünce bu süreçte ortaya çıkmıştır. Önceleri Yahudilerin Yahudi olabilmesinin ön koşulu sayılan dinî inanç ve pratikler bu süreçle beraber önemini yitirmiş, Yahudi kimliği sahip olduğu iki boyuttan (dinî ve ırkî) birine indirgenerek yeniden tanımlanmıştır. Bazıları dinîn boyunduruğundan kurtularak sekülerizmi din olarak benimsemiş, bazıları da yeni yaşam koşullarına uygun olarak dinlerini yeniden yorumlama ihtiyacı duymuşlardır. Bu yeni düşünceler arasında diğerlerine göre oldukça geç ortaya çıkacak olan Siyonizm, dinî geleneğin bazı kavramlarından yararlanacak ve onları modern milliyetçilik çerçevesinde yeniden yorumlayarak Yahudilerin geleceğini inşa etmeye çalışacaktır.

"Aydınlanma ve Özgürleşme" değerlerinin bazı Yahudi entelektüeller tarafından benimsenmesiyle, statik Yahudi geleneğinde köklü kırılmalar başlatan bu sürece "Haskala" (Yahudi Aydınlanması) denir. Haskala aydınlanma değerlerinin benimsenmesi, Yahudilerin Avrupa toplumuna entegrasyonu ve Yahudilerin modern eğitim çerçevesinde modern toplumlara eklemlenmesini savunan bir hareketti. Yahudiler için bilinçli bir program olarak özgürleşme arzusunun ifadesi, ilk defa bir on sekizinci yüzyıl Alman Yahudisi Moses Mendelssohn tarafından ileri sürülmüştür.[10] Mendelssohn ve onun gibi düşünen Yahudi düşünürlerin temel endişesi, ulusdevletlerin ortaya çıkmaya başladığı ve milliyetçiliğin oldukça yükseldiği bir dönemde yaşadıkları yerlerde bir 'problem' haline gelen Yahudileri Avrupa'ya entegre etmek, Yahudilerin durumlarını iyileştirmek ve Yahudi meselesine bir çözüm getirmekti. Bu doğrultuda sadece toplumsal reformla yetinilmeyecek, Yahudi dinînde de bazı yenilikler benimsenecektir. Bu çerçevede gelişen "Reform Yahudiliği", bir karşı tepki olarak geleneksel değerlerin muhafazasını savunan ve ilk ortaya çıktığında Siyonizm'e sert muhalefetiyle tanınan Ortodoks Yahudiliğin ortaya çıkmasına sebebiyet vererek Yahudi kimliğinde de farklılıklar ortaya çıkacaktır.

10 Elmer Berger, "Mendelssohn and Dreyfus", *From Haven To Conquest: Readings in Zionism and the Palestine Problem Until 1948*, ed. Walid Khalidi, Washington, 1987, s. 57.

Yahudi Kimliğinde Dönüşüm

Fransız Devrimi, kilise ve devletin arasını açarak, daha önce dinî aidiyetle ilişkili olan kimlik tanımını, ulus-devlete aidiyetle ilişkilendirerek, yeni bir âidiyet şekli ortaya çıkarmıştır. Aydınlanma süreciyle beraber millî ve dinî kavramlar arasında ayrılığa gidilmiş ve Yahudilerin dinî bir topluluk mu yoksa bir ulus mu olduğu tartışılmaya başlanmıştır. O güne dek "Halakha" gelenekleriyle yanıtlanabilen "Yahudi kimdir?" sorusu 'özgürleşme' ile yeniden belirmiş ve "dinsel anlamında Yahudilik" (Judaisme) ile "kimliği belirleyen Yahudilik" (Judeité) arasında bir fark doğmuştur.[11]

Modern döneme kadar Yahudi kimliği, dinî boyutun oldukça kuvvetli olduğu bir geleneğe bağlılığı ifade ederken, Avrupa'da ortaya çıkan Aydınlanma sürecinden sonra, âdet ve pratikleri farklı olan çoklu kimlikler tarafından şekillenen bir topluma dönüşmüştür.[12] Getto düzenine son verip Yahudilere eşit vatandaş ve daha da önemlisi birey olma imkânı sunan bu süreç, dinî otoritenin Yahudi toplumu üzerindeki belirleyici ve birleştirici etkisini neredeyse sıfırlamış, Yahudiliği, modern anlamıyla bir din (inanç sistemi) ve Yahudi kimliğinin ferdî ve cüzî bir parçası hâline getirmiştir.[13] Seküler düşüncelerin Yahudi bilincine sirâyetiyle, bazı Yahudiler kimliklerinin sadece dinî boyutunu vurgulayıp yaşadıkları toplumun millî kimliğini benimseyerek kendilerini 'Fransız, İngiliz, Alman Yahudisi' şeklinde tanımlarken, bazıları da din boyutunu tercihe bağlı bırakarak sadece etnik boyuta vurgu yapmışlardır.

İşte önceki yüzyıllarda "dinî" ve "millî" boyutu birlikte barındıran Yahudi kimliğinin modern topluma entegrasyon sürecinde iki unsurdan birine indirgenmesi ile gerçekleşen çözülme, farklı Yahudi akımlarının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim, Yahudi tarihindeki Siyonist devrim, Yahudi kimliğinin bir arada barındırdığı dinî ve etnik unsurların arasını açan sekülerleşme ile güçlenmeye başlayacaktır. Avrupa'daki değişim ve entegrasyona paralel biçimde Yahudiliği sadece dine indirgeyen ve asimilasyonu

11 Boyer, *a.g.e.*, s. 25.

12 Yosef Gorny, "Klal Yisrael: From Halakha To History", *Contemporary Jewries; Convergence and Divergence*, ed. Eliezer Ben-Rafael, Yosef Gorny ve Yaacov Ro'i, Boston, 2003, s. 11.

13 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İstanbul, 2012., s. 56.

savunan "Reform Yahudiliği" ortaya çıkmış, bu yeni anlayışı kabul etmeyen Yahudiler de farklı oluşumlarla bu sürece tepkilerini ortaya koymuşlardır. Bir yanda kendisini "Rabbâni Yahudiliği"nin devamı olarak tanımlayan geleneksel biçimiyle yeni olan her şeyi reddeden katı ve statik karakterli Ortodoks Yahudilik, diğer yanda ise dinî dışlayacak şekilde salt milliyet ve etnisite eksenli seküler Siyonizm hareketi böylece belirgin biçimde ayrışmaya başlamıştır.[14] Reform Yahudiliğinin moderniteye ayak uydurmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan "Ortodoks Yahudilik", geleneğe bağlı kalanların kendilerini Reformistlerden ayırdığı bir mezhep olarak gelişti. Böylece, asimilasyondan gelen "ekselciliğe" uzanan geniş yelpazede sırasıyla Reformist, Muhafazakâr, Ortodoks Yahudilik ve bu mezheplerden farklı olarak seküler bir ideoloji olan "Siyonizm", modern Yahudi tarihini şekillendiren dört büyük unsur olmuştur.[15] Aynı zamanda siyonizm dışındaki bu üç ana unsur kendi içlerinde birbirlerine karşı olmalarına rağmen, farklı gerekçelerle de olsa siyasî Siyonizm karşıtlığında da birleşmişlerdir.

Batı Avrupa'da 'yurttaş' olan çok sayıda Yahudi, öncelikle yeni yurtlarına entegre olmayı düşünerek 'Yahudi halkı' fikrini ve kendilerine 'kahrolası' getto dönemini hatırlatan Siyon göndermesini reddettikleri gibi, uğursuzluk getirdiğine inandıkları geleneksel Yahudilikten de kurtulmayı amaçlamışlardır.[16] Asırlık İsrail'e dönme hayallerini terk eden Yahudiler, ırkî boyutu devre dışı bırakarak Yahudiliğin sadece dinî bir inanç olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu süreçte Reform Yahudileri de yaşadıkları yerleri kendi vatanları olarak görmeye başlamış, Siyon ile ilgili bölümleri de dinî metinlerinden çıkarmışlardır. Haskala'nın etkisiyle, Mesihî kurtuluş inancı giderek zayıflarken, Mesih'in sadece bir metafor olduğu düşüncesi bazı entelektüeller tarafından ifâde edilmiştir. Siyon'a dönüş hissiyatlarını kaybeden bu Yahudiler, bulundukları ülkelerle bütünleşebilme amacı için çalışmışlar, başarıları, zenginlikleri ve etkileri, ilk Siyonist düşünürlere bir ilham ve araç olarak hizmet etmiştir.[17]

14 Gürkan, *a.g.e.*, s. 57.

15 *A.g.e.*, s. 58.

16 Boyer, *a.g.e.*, s. 23.

17 Marc Rosenstein, *Ksharim*, çevrimiçi: https://bit.ly/2LjjEHY, erişim tarihi: 07 Şubat 2016.

Batı Avrupa'da özgürleşme ile beraber yaşadıkları ülkelerde eşit vatandaşlar haline gelen Yahudiler, sosyal, siyasî ve ekonomik kısıtlamalardan büyük ölçüde kurtulsalar da içinde bulundukları topluluklar tarafından yine de benimsenmemişlerdir. Haskala ile benimsenen değerlerin Avrupa'daki Yahudi meselesini çözmesi umulurken, problem entelektüel bir zeminden siyasî ve sosyal bir zemine kaymıştır. İçinde yaşadıkları toplumun giysilerini ve ibâdet dillerinin İbranice yerine yaşadıkları ülkenin dilleri olması gerektiğini kabul etmelerine rağmen[18] antisemitizm azalmamış, ancak daha önce din temelli olan Yahudi aleyhtarlığı, on dokuzuncu yüzyıldaki gelişmelerle beraber ırk temeline kaymıştır. Yahudilerin içinde yaşadıkları toplumlara entegre olmaya yönelik yaptıkları tüm çabalara rağmen, antisemitizm şekil değiştirerek varlığını sürdürmüştür. Bu durumun en önemli sebepleri, Avrupa toplumlarından farklı olması sebebiyle beraber yaşadıkları toplumların Yahudileri hâlâ farklı bir ırk olarak algılamaya devam etmeleriydi.

Doğu Avrupa'da ise durum oldukça farklıdır. "Yerleşim Sınırı" (Pale of Settlement) adı verilen bölgelere hapsedilen Yahudiler, toplumdan uzak yerleşim bölgelerinde yaşadıkları için sekülerleşme rüzgârı buraya oldukça geç ulaşmıştır. Bu sebeple antisemitizme ya din değiştirerek ya da asimile olarak cevap veren Batı Avrupa Yahudilerinin aksine, Doğu Avrupa Yahudileri (Rusya dâhil) on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar geleneksel yapılarını büyük ölçüde koruyabilmişlerdir. Doğu Avrupa'daki bazı Yahudiler geç gelen sekülerleşmeden etkilenmiş, ancak asimilasyona sıcak bakmamışlardır. Bu seküler Yahudiler, Tevrat'a sadâkati terk ederken "protonasyonel" bir nitelik ve ulusal bir görünüm geliştirdiler.[19]

Rusya ve Polonya'da hayatları oldukça kısıtlanmış olan ve sekülerleşmeyi benimsemeyen Yahudiler ise geleneksel dinî hayat şekillerine yapışarak, bir gün Siyon'a geri dönecekleri inancıyla hayatlarını devam ettirmeye çalışmışlardır. 1850'lerden sonra Rusya ve Polonya'daki endüstri devriminin toplumda oluşturduğu karışıklıklar, sosyal ve ekonomik tatminsizliğe sebep olunca, Rus çarı ve Polonya kralı, antisemitizm ve Yahudilere yönelik işkence poli-

18 Fuat Aydın, *Yahudilik*, İstanbul, 2004, s. 147.

19 Yeshayahu Liebowitz, *Peuple, Terre, Etat*, Paris, 1995, s. 132; Yakov M. Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, çev. Şahika Tokel, İstanbul, 2012, s. 32.

tikası benimsemiş ve Yahudiler fakirlik ve eşitsizliğin günah keçisi ilân edilmiştir.[20] Burada Yahudiler özümsenmemiş, özgürleşmemiş, yoksulluğun ve kıyımların kurbanı olmuş ve bu dayanılmaz koşullardan çıkış için herhangi bir çözüme sarılmaya hazır, büyük ve birbirine bağlı bir topluluk oluşturmuşlardır.[21] Rusça'da 'yıkım' anlamına gelen "pogrom" adı verilen Yahudilere karşı yapılan bu sistematik işkenceler, 1880 yılından itibaren büyük Yahudi göçlerine sebebiyet vermiş, Rusya'yı terk etmek zorunda kalan büyük çoğunluk Amerika'ya giderken, ilk "aliya"ya (Yahudi göçü) yol açacak olan az sayıda Yahudi de Filistin'e yönelmiştir. Pogromlardan kurtulmak için yola çıkan yeni yüzyılın başında Rus Yahudi göçmenlerin sadece yüzde biri sonunda Filistin yolunu tutsa da –çoğunluk Kuzey Amerika'yı tercih etmişti- Rus uyruklular, sonraki yıllarda Amerika'daki Siyonist eylemciliğin çekirdeğini oluşturdular.[22] Siyonizm dürtüsü ve gelişimi büyük ölçüde Aşkenaz Yahudilerin çabalarıydı.[23] Bu koşullar altında, Yahudilerin kendi milliyetçiliklerine dönmeleri ya da dışa göçün büyük ölçüde yer aldığı bir bölgede, Filistin'i olası bir vatan olarak düşünmeleri çok şaşırtıcı değildir.[24] İleride bahsedilecek olan "proto-Siyonistler" ve "Hovevei Zion" gibi kolonizasyon faaliyeti güden kurumlar burada bu şartlar altında ortaya çıkmış, bu göç dalgasının Filistin'e yönlendirilmesi için çalışmışlardır.

Kısacası, her milletin kendi kaderini tayin etme hakkının kutsandığı ulus-devlet çağında, yaşadıkları ülkelerde tabiri câizse bir tümör hâlini alan Yahudilerin gerek dinî gerek sosyo-ekonomik sebeplerle bir türlü kabul görmemesi Yahudiler açısından antisemitizmin tüm çabalara rağmen önüne geçilemez bir durum olduğu inancını kuvvetlendirmişti. Asimilasyon fikrinin Yahudi sorununa çözüm üretemediğini kanıtlayan birçok olay yaşanmaya başlaması, millî değerlerin kabulü lehinde bir delil olarak Yahudilerin farklılığını kutsallaştırmıştır. 1880'lerde Rusya'da başlayan pogromlar, Fransa'daki Dreyfus olayı gibi giderek artan antisemi-

20 Brenda Colloms, *Israel*, New York, 1971, s. 15.
21 E. Montet vd., *Tarihte ve Günümüzde Siyonizm ve Yahudilik*, çev. Adnan Yazıcı, Örgen Uğurlu ve Kemal Demi, İstanbul, 2006, s. 14.
22 Rabkin, *a.g.e.*, s. 33.
23 *Israel: A Country Study*, ed. Richard F. Nyrop, Washington, 1979, s. 24.
24 Montet, *a.g.e.*, s. 14.

tik olaylar da Yahudi meselesine bir çözüm olarak ileri sürülen asimilasyonun başarısızlığını gözler önüne sermişti. Dreyfus olayı, asimilasyona uğramış Batılı Yahudilerin Avrupa toplumuna kabul edilmeleri sürecinin an meselesi olduğunu sandıkları bir hayal döneminin kesin biçimde kapanmasına yol açmıştır.[25] Rus pogromları ise, Rusya'nın Yahudiler için mânevî bir yurt olabileceği inancını kökten sarsmıştır. Bu süreçten sonra bir grup Yahudi, Yahudi meselesinin ancak bir Yahudi Devleti kurulmasıyla çözülebileceğini savunmaya başlamıştır. Siyon'un Yahudilerin tek mânevî yurdu olduğu inancı kuvvetlenmiş ve bunun da tek yolu, burayı en azından bazı Yahudilerin maddî yurdu haline getirmek suretiyle kolonize etmek olarak görülmüştür.[26]

Görüldüğü gibi Avrupa'da yaşanan gelişmelere paralel olarak mânevî unsurlar taşıyan geleneksel pasif Siyon'a dönüş ideali, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren giderek siyasî bir zemine kaymıştır. Yahudilerin yüzlerce yıldır dinî ve günlük hayatlarının en önemli parçalarından biri olan bu geleneksel düşünce, bazı Yahudiler tarafından terk edilmiş, bazıları tarafından da içi boşaltılarak yeniden yorumlanmıştır. Bu düşüncenin ana ekseninde meydana gelen kopma ve sapmanın sebebi olarak da;

- Mesih'in gelmemesi,
- Avrupa'da ortaya çıkan milliyetçilik düşüncesi,
- Sekülerizm etkisi,
- Antisemitizm gösterilebilir.

Asimilasyon tecrübesinin başarısızlığının ardından on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru 'Siyon'a dönüş' sesleri giderek yükselmeye başlamıştır. Kimileri dinî motivasyondan ziyade milliyetçi endişelerle, kimileri de geleneksel Mesihî inancı yeniden yorumlayarak Siyon'a dönüşü ve Yahudilerin burada bir devlete sahip olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu kişilerin düşünceleri her ne kadar farklı etkenlerden kaynaklansa da hepsinin vardığı ortak sonuç Filistin'de Yahudi varlığının restore edilmesi gerekliliğidir.

25 Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, çev. Filiz Orman, İstanbul, 2000, s. 450.
26 S. Landman, *History of Zionism*, London, 1915, s. 3.

Yahudi Milliyetçiliği: Siyonizm

Yukarıda bahsedilen gelişmelere paralel olarak Yahudi aydınlar ve sermâye arasında çözüm olarak dönemin trendi olan milliyetçi yaklaşımlar gündeme gelmeye başladı. Her ne kadar Siyonizm'in tarihi Theodor Herzl'in 1896'da *Der Judenstaat*'ı (Yahudi Devleti) yayımlamasıyla başlatılsa da "Siyonizm'in öncüleri" olarak adlandırılan birkaç düşünür, çok daha önce yazılarında antik yurtlarına geri dönüşü, Avrupa'da ortaya çıkan Yahudi problemine bir çözüm olarak gördüklerini ifâde etmişlerdir.

Avrupa'da yaygınlaşmaya başlayan ulus-devletler ve İtalya, Almanya ve İrlanda gibi örnekler, Yahudilerde kendi ulus-devletlerini kurma fikrini canlandırmıştı. Yahudilerin sadece dinî bir cemaat olduğu tezi üzerine dayanan asimilasyon tecrübesinin başarısızlığının ardından, Yahudilerin "ırkî bir topluluk" olduğu sesleri yükselmiş, bu çerçevede siyasî bir eylemlilik çerçevesinde Siyon'a dönüş çağrıları dile getirilmeye başlanmıştır.

On dokuzuncu yüzyılda gerek dinî gerek seküler çevrede ortaya çıkan ve genel olarak 'proto-Siyonizm' olarak adlandırılan modern Siyonist düşünceleri; olaylara yaklaşımları açısından ikiye ayrılabiliriz:

1. Dinî Karakterdeki Yaklaşım

Bunlardan birincisi dinî çevrede ortaya çıkan ve geleneksel Mesih inancının pasif tutumunu eleştirip Siyon'a dönüş konusunda aktivasyonu savunan kişilerdir. Batı Avrupa kökenli olan bu kişilerin Yahudi dinî geleneğindeki pasif Mesihçilik anlayışını terk etmesi, *İncil* kaynaklı Hristiyan Mesihçilik anlayışından oldukça etkilenmiş olmalarıyla açıklanabilir. Bu görüşün en önemli temsilcileri olan haham Yehuda Hai Alkalai (1798-1878) ve haham Sevi Hirsch Kalischer (1795-1874), kendi kendine yardımı (self-help) isyan etmek olarak değil, Mesih'in mucizevî günlerinin gelmesinin ilk adımı olarak görürler.[27] Yahudi problemine pratik bir çözüm olarak Filistin'in kolonizasyonu hakkında ilk defa konuşan ve yazan kişi olan Posen Thorn hahamı Kalischer 1843'te yazdığı *Sefer*

27 Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea*, Philadelphia, 1997, s. 15-16.

Emunah Yesharah adlı kitabında, Mesihçi düşüncenin Filistin'in muhakkak mucizevî bir şekilde yeniden kazanılmasını içermediğini ve bu düşünceyi gerçekleştirmek için Yahudilerin çabasının gerekli olduğunu savunur.[28] Bu iki haham da İsrail'in kurtuluşunun bir mucize gibi birdenbire gerçekleşmeyeceğini, aksine doğal bir sürecin sonucu olduğunu iddia etmişler ve Yahudilerin Sırplar, İtalyanlar, Polonyalılar ve Macarların ulusal mücadelelerinden esinlenmesi gerektiğini savunmuşlardır.[29]

Kalischer bu konuda şu ifadeleri kullanır: *Canlarını ve mallarını ulusal bağımsızlık uğruna feda eden İtalyanların, Polonyalıların ve Macarların örneklerine kulak verelim. Biz, İsrailoğulları ise, mirasımız olarak en yüce ve kutsal topraklara sahipken, ruhsuz ve sessiziz. Kendimizden utanmamız gerekmez mi?*[30] Alkalai ve Kalischer tüm gelenekselciliklerine rağmen Avrupa tecrübesinden etkilendiler ve proto-Siyonizmlerini sadece dinî geçmişlerinden elde etmediler.[31] Bu kişilerin siyasî, sosyal ve dinî sorunların çözümlerine karşı olan tatminsizlikleri sonucunda benimsedikleri bu ulusal doktrin, geliştirmiş oldukları modern ilkeler ve tarihsel Yahudi geleneğini üzerinde birleştirmeyi umdukları bir köprüdür.[32] Aynı zamanda bu kişiler için Filistin dışında alternatif bir toprak hedefi yoktur. Zira Kalischer, *İncil*'in Mesih vaadinin ancak Yahudi ulusunun atalarının toprağı Filistin'de yeniden doğuşu anlamına gelebileceğini iddia eder.[33] Alkalai ise, din alanına hapsedilen İbranice'yi yeniden merkezî hale getirmenin önemi üzerinde durmuştur. Alkalai'nin milliyetçiliğin en önemli unsurlarından biri olan dilin canlandırılmasına verdiği önem şu ifadelerinden de anlaşılmaktadır: *Bugün ne yazık ki oldukça dağınık ve bölünmüş bir haldeyiz, çünkü her Yahudi topluluğu farklı bir dil konuşuyor ve hepsi farklı geleneklere sahip. Bu bölünmeler Kurtuluş'a engeldir. Ancak*

28 Landma, *a.g.e.* s. 3.

29 Boyer, *a.g.e.*, s. 56-57.

30 Zvi Hirsch Kalischer, *Derishat Zion*, Jerusalem, 1862, aktaran: Hertzberg, *a.g.e.*, s. 114.

31 Shlomo Avineri, "Zionism and Jewish Religious Tradition", *Zionism and Religion*, ed. Almog vd., Hanover, 1998, s. 3.

32 Ben Halpern, *The Idea of the Jewish State*, Massachusetts, 1961, s. 13.

33 Julius H. Schoeps, *Pioneers of Zionism: Hess, Pinsker, Rülf*, çev. Margaret-Ann Schellenberg, Berlin, 2013, s. 2.

umutsuzluğa kapılmamalı, tüm gücümüzle dilimizin itibarını yeniden kazandırmalı ve onu yeniden merkeze almalıyız.[34]

Alkalai ve Kalischer'e göre daha az bilinen, ama en az onlar kadar etkili bir isim olan Joseph Natonek (1813-1892) de hazırladığı planda Filistin'in Osmanlılardan alınması, İsrail'e göç edilmesi ve ulusal dil olarak da İbranice'nin seçilmesinden bahsetmiştir. Daha sonra ortaya çıkacak olan Dinî *Siyonizm*'in ilk düşünürleri sayılan bu kişilere göre Filistin'de kurulacak Yahudi Devleti, hem Yahudilerin mâruz kaldığı kötü duruma yönelik siyasî bir çözüm, hem de Mesih'in gelişi için atılacak gerekli bir adımdır. Bu kişilerin benimsediği "Yahudi halkı ölmedi yaşıyor. İbrânî peygamberlerin Tanrı adına vaat ettiği üzere, halk kendi arzusuyla kendi ülkesi olan İsrail'e geri dönebilir." düşüncesi Mesih bekleyişini politik bir tasarıya dönüştürmüştür.[35] Kısacası dinî çevrede ortaya çıkan modern Siyonistler, Mesihçiliğin sınırlarını, modern milliyetçiliği de kapsayacak şekilde genişleterek[36] hem mesihçiliği hem aktivizmi savunmuşlardır.

2. Seküler Çevredeki Yaklaşım

Bu yaklaşım Avrupa'da giderek güçlenen sekülerizmin etkisi ile ortaya çıkan proto-Siyonist düşüncelerdir. Bu düşünürler genel olarak Doğu Avrupa ve Rusya'da ortaya çıkmıştır. Bunlar, kültürel Rönesans hareketleri olarak, J. G. Herder ve J. G. Fichte gibi insanlığın, her birinin kendine has tarihe, kültüre ve "millî ruh"u olan (Volkgeist) farklı milletlere bölünmüş olduğunu iddia eden filozofların fikirlerinden oldukça etkilenen küçük entelektüeller ve yazarlar topluluğu arasında ortaya çıkmıştır.[37] Aynı zamanda iki bin yıllık Yahudi geleneğini ve dinî, hatta Tanrı inançlarını terk etmişler, bu sebeple özgürlüklerine kavuşmalarının kuvvetle muhtemel var olmayan Tanrı'nın değil, kendilerinin sorumluluğu olduğuna inanmışlardır.[38]

34 Judah Solomon Hai Alkalai, *Minhat Yehuda*, Vienna, 1843, aktaran: Hertzberg, *a.g.e.*, s. 106.

35 Boyer, *a.g.e.*, s. 58.

36 Ravitzky, *a.g.e.*, s. 36.

37 Michael Stanislawski, *Zionism: A Very Short Introduction*, Great Britain, 2017, s. 3.

38 Stanislawski, *a.g.e* , s. 8.

1870'lerde Haskala taraftarı olan bu küçük grup için özgürleşme ve dinî reform hedefleri hem bir kuruntu hem de yanlış yönlendirilmiş bir hayal olarak gözükmüştür. Yahudilerin bu zor durumunun gerçek çözümü, milliyetin yeni milliyetçi anlamı çerçevesinde onları yeniden bir 'ulus' olarak tanımlamak için 'ulusal bilinç'lerini yeniden canlandırmaktır. Bu grubun en önemli üyesi olan ve Avrupa'daki yeni milliyetçi hareketlerin modelinde Yahudilerin modern bir millet olarak yeniden canlanmasını savunan ilk Yahudi, yani modern Yahudi milliyetçiliğinin ilk düşünürü Peretz Smolenskin'dir (1842-1885).[39] Modern Yahudi milliyetçiliğini ortaya çıkaran makalelerinde, Yahudi halkının modern anlamda bir ulus olduğuna ve dolayısıyla bu durumun mantıkî bir sonucu olarak Yahudilerin asimile edilemezliğine dikkat çeken Smolenskin, aynı zamanda Yahudi değerlerine, ulusal dil İbranice'ye dönüşü öngören ilk kişilerdendir. Smolenskin, din ve milliyetin Yahudi geleneğinin ayrılmaz parçaları olduğunu kabul etmesine rağmen, İsrail'in millî karakterinin dinî tarihinden daha köklü olduğunu öne sürer.[40]

Geleneksel Ortodoksluk ve asimilasyonla eşit ölçüde savaşan ve Mendelssohn'un Yahudilerin bir ulus değil bir dinî topluluk olduğu düşüncesini reddeden Smolenskin, Yahudi halkını korumanın en önemli yolu olarak İbranice'nin canlandırılmasını görmüş ve daha sonra misyonerlik gayretleriyle Filistin fikrini desteklemiştir.[41] Smolenskin'in bu görüşlerini paylaşan ve aynı zamanda geleneksel Yahudiliğin ve *Talmud*'un sert eleştirmeni olan Moise Leib Lillienblaum ya da Ben Yehuda adıyla tanınan Eliezer Perlman gibi Rus halkının ulusal özlemlerine katılan kimileri de Filistin'e dönmenin gerekliliğini keşfedeceklerdir.[42] Smolenskin tarafından savunulan modern anlamda ilk Yahudi milliyetçiliği görüşleri daha sonra Dr. Leon Pinsker (1821-1891) tarafından geliştirilmiştir. Özgürleşmeye alternatif olarak Yahudi problemine bir çözüm olarak öne sürülen Siyonist doktrinin ilk olgunlaşmış ifadesi olan Pinsker'in *Auto-Emancipation* adlı eseri,

39 *A.g.e.*, s. 15.
40 Alan R. Taylor, *The Zionist Mind*, Lebanon, 1974, s. 41.
41 Cohen, *a.g.e.*, s. 24-25.
42 Boyer, *a.g.e.*, s. 65.

1880'lerin pogrom dalgası sonucunda ortaya çıkmıştır.[43] Önceleri asimilasyon yanlısı olan ancak daha sonra Rus pogromlarına şahit olduktan sonra düşüncelerini değiştiren Pinsker, Yahudilerin bu yeni milliyetçi tanımını kabul etmiş ve tek çıkar yolunu Yahudilerin kendi devletlerini kurmaları olarak görmüştür. Sorunun çözümünü, vaat edilmiş topraklarda millî hâkimiyet esasına dayalı uluslararası platformda diğer devletlerle eşit statüye sahip olacak, bir Yahudi Devleti'nde gören Pinsker, çözümün mimarının, kitabının adından anlaşıldığı üzere, yine Yahudiler olacağı inancındadır.[44] Bu noktada dikkat çeken şey, Alkalai ve Kalischer gibi dinî kaygıları olan düşünürler hedef olarak Filistin'i gösterirken, Smolenskin ve Pinsker gibi milliyetçi düşünürler ilk başta Yahudilerin siyasî egemenliklerini kazanacakları mekânı sınırlandırmamış, daha sonra Yahudilerin duygusal bağları sebebiyle bu mekânın ancak Filistin olabileceği ihtimâli üzerinde durmuşlardır. *Rome and Jerusalem* (1962) adlı eserinde Yahudileri asırlardır başıboş gezen vücutsuz bir ruha benzeten Moses Hess (1812-1875)[45] ise, hahamlardan tamamen ayrı bir gelenekten gelmekle birlikte ulusal Yahudiliğin yenilenmesi ve Filistin'in kolonizasyonunun hızlandırılması amacıyla Kalischer ve Natonek ile ortaklaşa çalışmıştır.[46] Hess'in Siyonist düşünceleri motivasyonunu Yahudi dininden değil, milliyetçilik düşüncesinden alır. Arthur Hertzberg de dâhil olmak üzere birçok tarihçi Hess'i, Yahudilerin tarihin başından beri modern anlamda bir ulus teşkil ettikleri fikrini ilk defa dile getiren kişi olması sebebiyle Yahudi milliyetçiliğinin ilk düşünürü olarak nitelendirir. Tarihî gelişmenin doğal biriminin ulus-devlet olduğunu gören Hess'e göre asimilasyon peşindeki Yahudiler, kendi doğalarına ihânet ediyorlardı.[47] Devlet talebini doğrudan vurgulamasalar da Smolenskin ve Hess gibi düşünürlerin Yahudiliğin sonuçta bir ulus olduğu iddiasını ortaya atmaları, ulusal devlet taleplerinin kısa söylemi şek-

43 Halpern, *a.g.e.*, s. 15.

44 Ömer Turan, *Ortadoğu: Tarihin Başladığı Nokta*, İstanbul, 2002, s. 147.

45 Moses Hess, *Rome and Jerusalem*, çev. Meyer Maxman, New York, 1918, s. 44.

46 Boyer, *a.g.e.*, s. 59.

47 Johnson, *a.g.e.*, s. 444.

lidir.[48] Ancak Hess'in Yahudi Devleti idealinin yapısı diğerlerinden farklı olarak sosyalisttir.

Bu düşünürler her ne kadar yaklaşımları açısından farklılıklara sahip olsa da amaçlarını gerçekleştirme yöntemleri açısından benzer düşüncelere sahiptir. İki grup da Filistin'de Yahudi Devleti kurma idealinin ilk adımı olarak bölgenin kolonizasyonunu savunmuştur. Nitekim, bu düşünceler 1882'de kurulan öncü sömürgeciler topluluğu olan "Bilu" (Beit Ya'cov Lchu Vnelcha, 'Yakub'un Evine Git Biz de Peşinden Geleceğiz') hareketinin de temelini oluşturmaktadır. Bu çizgide ortaya çıkacak olan diğer bir hareket de 1884'de kurulan "Hovevei Zion"dur.[49] Pinsker'in başkanlığını, Lilienblaum'un sekreterliğini yürüttüğü bir şemsiye örgüt olan ve Filistin'de kolonizasyon faaliyeti yürüten Hovevei Zion'a bağlı Rusya'da ortaya çıkan kurumlar, pogromların ardından bir devlet kurma çabasından ziyade, Filistin'e Yahudi göçünü teşvik etme hedefi için çalışmışlardır. Aynı zamanda Siyon toprağında Yahudi inanç ve kültürünün yayılacağı kutsal bir merkez kurmayı da amaç edinmişlerdir.[50] Bu topraklarda tarih boyunca her zaman birkaç bini geçmeyen bir Yahudi varlığı olduğu da unutulmamalıdır. Filistin'de var olan bu topluluk, gelenekçiliğine ve ülkeyi yeniden kurmak arzusuyla gelen "yenilere" duyduğu güvensizliğe rağmen; Siyonist kolonizasyon girişiminin en önemli dayanak noktasını oluşturacaktır.[51] Bu çerçevede 1882-1884 arası üç yıl içinde Filistin'de Rosh Pina ve Petah Tikvah kasabalarının yeniden inşasını da içeren sekiz kalıcı Yahudi yerleşimi kurulmuştur.[52] 1882-1903 yılları arasında İspanya'dan kovulmalarından beri en büyük göçmen akını olan yirmi beş bin Yahudi Filistin'e girmiştir.[53] "Birinci Aliya" olarak adlandırılan bu ilk göç dalgasındaki birçok göçmen Hovevei Zion ve Bilu'nun etkisindeki bilinçli Siyonist'tir. Ancak bunlardan daha fazlası çar bas-

48 Geoffrey Wheatcroft, *The Controversy of Zion: Jewish Nationalism, the Jewish State and the Unresolved Jewish Dilemma*, New York, 1996, s. 54.

49 Siyon Dostları veya Siyon Âşıkları hareketi.

50 Montet, *a.g.e.*, s. 361.

51 Boyer, *a.g.e.*, s. 20.

52 Halpern ve Reinharz, *Zionism and the Creation of a New Society*, Hanover, 2000, s. 66.

53 Howard M. Sachar, *A History of Israel: From the Rise of Zionism to Our Time*, New York, 1979, s. 26.

kısından kaçan sığınmacılar ve yıllarını çalışma ve ibâdetle geçirmek amacıyla buraya gelen dindarlardan oluşmaktadır.[54]

Bu kurumların maddî kaynağını sağlayan Rotschild, sosyalist ve milliyetçi ideolojik amaçlara karşı çıktığı için, kurumların başarısı da sınırlı olmuştur. Bunların dışında milliyetçi olmayan fakat Siyon'a dönüş ideali taşıyan başka kurumlar da ortaya çıkmıştır. 1870 yılı dolaylarında Filistin'de, görünürde hayırsever bir temelde ve herhangi bir ulusal ideoloji olmaksızın "Alliance Israeliste Universelle"in kolonizasyon faaliyetleri başlamıştır. Daha sonra seksenli yılların ortasında, Baron Edmond de Rothschild tarafından, sonraki yıllarda Baron Maurice H. Hirsch tarafından 1891'de kurulmuş olan "Yahudi Kolonizasyon Topluluğu" (ICA) ile birleşerek, "Filistin-İsrail Kolonizasyon Topluluğu" (PICA) olarak devam eden, Filistin'de 'hayırsever' toprak kolonizasyonu başlatılmıştır.[55] Bu kurumlar "aliya" adı verilen on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibâren başlayan Filistin'e yapılan Yahudi göçlerini ve hâlihazırda bu topraklarda yaşayan eski "Yişuv"u[56] desteklemişler, ancak özellikle ekonomik sebeplerden dolayı somut bir başarı elde edememişlerdir.

Tüm bu bireysel öncü Siyonist düşüncelerin, ya da Yahudi milliyetçiliklerinin homojen bir yapıdan uzak olması, Theodor Herzl'in hareketin liderliğini üstlenmesi ve tüm Yahudiler adına konuştuğunu iddia etmesine kadar olan süreçte Siyonist hareketin ilerlemesini sınırlamıştır. Aynı zamanda 'öncüler' (precursors), 'habercîler' (forerunners) veya 'müjdeciler' (harbingers) olarak bahsedilen tüm bu kişilerin modern Siyonizm'in öncüleri olarak gösterilmesini Michael Stanislawski şu açıdan problemli bulmaktadır: *Herhangi bir hareketin öncüleri, habercileri veya müjdeleyicileri, ilişkilendirildikleri hareketin üzerinde bir etkiye sahip olmayabilirler.*[57] *Dahası Siyasî Siyonizm hareketinin ideologlan, davalanna soyunmadan önce bu müjdecileri duymuş veya onlardan etkilenmiş değil-*

54 Sachar, *a.g.e.*, s. 27.

55 Otto Heller, *Yahudiliğin Çöküşü*, çev. Süheyla ve Saliha N. Kaya, İstanbul, 1992, s. 129.

56 Eski Yişuv, Filistin'de tarih boyunca var olan az sayıdaki Yahudi nüfusunu ifade eder. Yeni Yişuv ise on dokuzuncu yüzyıldan sonra çeşitli sebeplerle bu topraklara göç eden yeni yerleşimcilere denir; bkz. Fred Skolnik, "History", *Encyclopedia Judaica (Ejd2nd)*, c. 9, Jerusalem, 2007, s. 249.

57 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Stanislawski, *a.g.e.*, s.

lerdir. Yahudilerin Siyon'a dönüşü konusunda farklı görüşler ortaya atan bu adamlar, hayatları boyunca neredeyse hiç takipçi kazanamamışlar ve modern Yahudi milliyetçiliği ve Siyasî Siyonizm'in asıl ideologları tarafından dahî bilinmemişlerdir.[58]

Alkalai ve Kalischer'in yazıları, ancak 1902'de Siyonist Ortodoks parti "Mizrahi"nin kurulmasından sonra ortaya çıkan gelenekselci tepkiler üzerine, bu partinin liderleri tarafından düşüncelerine meşruiyet kazandırması amacıyla ortaya çıkarılmıştır. Moses Hess de yine aynı şekilde daha sonra ortaya çıkacak olan sosyalist Siyonist hareket tarafından düşüncelerine bir destek olması amacıyla duyurulmaya başlanmıştır. Kurucularının çoğunlukla "Haskalah" liderlerinden oluştuğu bu hareketler her ne kadar başarısız olsalar da binlerce üyeleri ve taraftarları bu rüyalarının bir gün gerçekleşeceğine inanmaya devam etmişlerdir.[59]

Sonuç olarak, etnik milliyetçiliğin ve ulus-devlet fikrinin oldukça yaygın olduğu bir dönemde, modern anlamda bir vatana sahip olmayan ve bir şekilde içinde yaşadıkları ulusların potasında eriyemeyen Yahudilerin çektikleri sıkıntılar tüm dinsel önemini yitirince, Yahudi problemine seküler çözüm önerileri ortaya çıkmıştır. Reform Yahudileri gibi bazı Yahudiler tüm olumsuzluklara rağmen ısrarla asimilasyonu savunsalar da diğerleri için ise zulümden kaçmanın alternatif umudu Siyonizm'di. Bu da geçmiş yüzyılların rûhânî Siyonizm'i değil, dinî inancın olduğu kadar milliyetçiliğin de esinlendirdiği yeni ve siyasal bir Siyonizm idi.[60]

Batı Avrupa'da Yahudilerin bütünlüğünün bozulması Aydınlanma ve özgürleşme süreçleriyle gerçekleşirken, Doğu Avrupa Yahudileri'nin ayrışması ise milliyetçilik ve sosyal radikalizm kanallarıyla gerçekleşmiştir.[61] Doğu Avrupa'da gerçekleşen bu ayrışmadan doğan Siyonizm, Yahudi problemine yönelik sadece sivil özgürleşmeye dayalı çözümlere bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır.[62]

58 *A.g.e.*, s. 12.
59 Walter Laqueur, *A History of Zionism: From the French Revolution to the Establishment of the State of Israel*, New York, 1972, s. 80.
60 William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, 2008, s. 267.
61 Halpern, *a.g.e.*, s. 12.
62 *A.g.e.*, s. 3.

Siyonist hareket, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa Yahudilerinin özgürleşme ve aydınlanma karmaşasına yakalanan Yahudi dünyasının kendi kimliğini koruyabileceği ve modern medeniyete iştirak edebileceği sentetik bir sistem arayışlarından meydana gelmiştir.[63] Özgürleşme ve modern düşüncelerin Yahudi zihnine sirâyetiyle beraber Yahudilerin diğer milletler gibi 'normalleşmek' istemeye başlamalarıyla siyasî Siyonizm gelişecektir. Siyasî Siyonizm'in yanında Yahudi kimliğini salt dine indirgemek, diğer ülkelerin kültürlerine asimile olmak, Kuzey Amerika'ya göç etmek veya Doğu Avrupa ülkelerinde özerklik ve Komünist ya da sosyalist hareketler, Yahudi sorununa verilmiş yanıtlardır.[64] Bunlar arasında ortaya çıkmış azınlık düşüncelerinden bir tanesi olan siyasî Siyonizm yirminci yüzyılda doğan ve toplumu dönüştürmeyi hedefleyen kolektif hareketler arasında varlığını hala sürdürenlerden biridir.[65]

Theodor Herzl ve Siyasî Siyonizm

Yahudi milliyetçiliğinin bir yorumu olan siyasî Siyonizm, imparatorlukların parçalanmaya yüz tutup her milletin kendi devletini kurmak istediği milliyetçilik çağında diğer toplumlara göre biraz geç de olsa zamanın ruhuyla uyumlu olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, Yahudi ulusalcılığı da yukarıda bahsi geçen evreleri aşıp Yahudilerin Filistin'e dönüş idealini, ulusal bir yurdun yaratılmasında gören Siyonizm ideolojisinin teorisyeni Theodor Herzl'in (1860-1904) ortaya çıkmasıyla birdenbire oluşmamıştır.[66] Daha önce de ifade edildiği gibi Yahudilerin bir ulus teşkil ettiği iddiası ve Yahudi meselesine çözüm önerisi olarak Yahudilerin kendilerine ait bir devlete sahip olması gerektiği fikri, Theodor Herzl'den önce de dile getirilmiştir. Ancak önceki Siyonist düşünürler, Theodor Herzl'in, mevcut ideoloji parçalarını tutarlı bir uluslararası harekete dönüştürmesine kadar[67] olgunlaşmış bir yapı oluşturamamıştır. Herzl bu düşünceleri sistemli bir hale getirerek üst düzey siyasî çevrelere taşımış, bu sebeple siyasî Siyonizmin kurucusu olarak görülmüştür.

63 Taylor, *a.g.e.*, s. 193.
64 Barry Rubin, *Israel: An Introduction*, New Haven, 2012, s. 130.
65 Rabkin, *a.g.e.*, s. 27.
66 Heller, *a.g.e.*, s. 129.
67 Cleveland, *a.g.e.*, s. 268.

Siyasî Siyonizm, Herzl'in meşhur kitabı *Der Judenstaat*[68]'ın yayımlanmasıyla başlar.[69] Pinsker gibi Herzl de, *Judenstaat*'ında antisemitizmin temel nedeninin Yahudi halkının yurtsuzluğu olduğu ve herhangi bir yerde yeniden bir Yahudi Devleti kazanana kadar antisemitizmin asla ölmeyeceğini iddia eder.[70] Eserin temel fikri, Yahudi sorununun asimilasyon yolu ile asla kesin olarak çözülemeyeceğidir: Bir yandan, antisemitizm asla ortadan kalkmayacak bir şeydir, diğer yandan Yahudilerin ulus halinde yaşamaya çalışmaları doğaldır.[71] Aydın devrimci idealleri olan Fransa'nın bile Yahudi nefreti hastalığına yakalanması[72] ve antisemitik olayların giderek artması Herzl'i umutsuzluğa sevk ederken Siyonist düşüncelerinin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Herzl bu durumu şu şekilde ifade eder: *"İhtiyacımız olan güç, antisemitizm tarafından içimizde ortaya çıkanlmıştır."*[73]. Daha önce bahsedilen Siyonist isimlerin kitaplarından veya düşüncelerinden haberi olmayan Herzl'ın bu düşüncelere bağlanması noktasında bardağı taşıran son damla olarak Dreyfus olayından bahsedilir.

Fransa ordusunda görev alan Yahudi asıllı Yüzbaşı Alfred Dreyfus, orduya ait gizli bir belgenin dışarıya sızmasıyla ilgili olarak hedef gösterilip vatan hâini ilân edilmiş, herhangi bir delil olmaksızın ömür boyu hapse çarptırılmıştır. Kısa zaman sonra Dreyfus'un suçsuzluğu ortaya çıkmış, ancak bu karar ülkeyi ikiye bölmüştür. Bir taraftan ordudaki generaller Dreyfus beraat edildiği takdirde istifa edeceklerini açıklarken, diğer taraftan Emile Zola gibi düşünürler, Dreyfus'un masumiyetini savunmak adına cumhurbaşka-

68 1896 yılında yayımlanan *Der Judenstaat*, İngilizceye yaygın olarak *The Jewish State* (Yahudi Devleti) olarak tercüme edilse de, tam çevirisi The State of the Jews veya The Jews' State'tir (Yahudilerin Devleti). Her ne kadar aralarında anlam farklı yokmuş gibi gözükse de The Jewish State dendiği zaman devletin Yahudi karakterine vurgu yapılırken, *The State of the Jews* dendiğinde ise devletin karakterine vurgu yapılmaksızın bu devletin Yahudilere ait olduğu anlamı çıkmaktadır. Herzl'in amacının da bu ikinci anlam olduğunu düşünmekteyiz.

69 Laqueur, *a.g.e.*, s. 84.

70 Landman, *a.g.e.*, s. 5.

71 Ilan Greilsammer, *Siyonizm*, çev. Işık Ergüden, Ankara, 2007, s. 44.

72 David Aberbach, *Jewish Cultural Nationalism: Origins and Influences*, New York, 2008, s. 20.

73 Paul R. Mendes-Flohr ve Jehuda Reinharz, *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, Great Britain, 1995, s. 536.

nına mektup yazmış, ancak mektupta orduya hakaret ettiği gerekçesiyle kendisi de davalık olmuştur. Fransa'da antisemitizmin adâletin önüne geçtiğini simgeleyen bu olay, dünya Yahudilerini şaşkına çevirmiş, olayı yakından takip eden gazeteci Herzl'in liberal düşünceleri bu olayla sarsılarak, yerini Siyonist düşüncelere bırakmıştır.[74] *North American Review* (1899) için yazdığı bir makalesinde Herzl, Dreyfus'un kaderinin modern toplumdaki Yahudilerin kaderi olduğunu ve Dreyfus davasının kendisini Siyonist yaptığını ifade eder.[75]

Yahudi milliyetçiliğinin birçok yorumundan sadece biri olan Herzl'in Siyonist düşüncelerinin müsebbibi Herzl tarafından antisemitizm olarak ifade edilse de genel olarak modern Siyonizm'in ortaya çıkış sebebini sadece antisemitizme indirgemek eksik bir değerlendirme olacaktır. Nitekim Michael Stanislawski'ye göre de oldukça yaygın bir kanaat olan siyasî Siyonizm de dâhil olmak üzere Yahudi milliyetçi hareketlerinin Avrupa'daki antisemitizm ve 'pogrom'lara bir tepki olarak ortaya çıktığı düşüncesi doğru olmayan bir iddiadır.[76] Çünkü daha antisemitizm güçlenmeden ve pogromlar ortaya çıkmadan da Yahudiler arasında milliyetçi sesler yükselmeye başlamıştı. Aynı zamanda tarihte antisemitizmin çok daha güçlü olduğu zamanlarda Siyonist ideoloji benzeri düşünceler ortaya çıkmamıştır. Dahası antisemitizmin arttığı dönemde yeni ortaya çıkan siyasî Siyonizm pek taraftar bulmamış, büyük çoğunluk tarafından reddedilmiştir. Bu nedenle modern Yahudi milliyetçiliğinin ortaya çıkması, Yahudiler arasında modern milliyetçiliğin temel doktrinlerini Yahudi kimliğine uygulayan yeni ideolojilerin ortaya çıkması ile açıklanabilir. Bu, antisemitizmin ve pogromların yaygınlaşmasının, birçok Yahudi'nin 'Yahudi meselesine bir çözüm olarak Siyonizm de dâhil olmak üzere modern milliyetçi çözümleri benimsemesi konusunda onları iknâ etmediği anlamına gelmemelidir.[77]

74 Moshe Catane, "Alfred Dreyfus", *Ejd2nd*, c. 6, Jerusalem, 2007, s. 18.

75 Robert Wistrich ve David Ohana, "Theodor Herzl: Zionist Icon, Myth-Maker and Social Utopian", *The Shaping of Israeli Identity: Myth, Memory and Trauma*, ed. Robert Wistrich ve David Ohana, London, 1995, s. 17; Aktaran: Michael Prior, *Zionism and the State of Israel: A Moral Inquiry*, London, 1999, s. 3.

76 Stanislawski, *a.g.e.*, s.

77 *A.g.e.*, s. 9.

Ancak siyasî Siyonizmin neden antisemitizmin çok daha yoğun olduğu dönemlerde değil, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmasının sebepleri, özgürleşen Yahudilerin zihniyetlerinin ve hayat tarzlarının değişmesi ve sekülerleşmesi, milliyetçiliğin revaçta olması ve Yahudiliğin etnisite ekseninde tanımlanmaya başlanması olarak gösterilebilir. Kısacası Haskala ile başlayan süreç, Siyonizm'in üzerine kurulacağı entelektüel zemini oluşturmuştur. Haskala'nın asimilasyon çözümünün başarısızlığı da siyasî Siyonizm'in ortaya çıkış sürecini tetiklemiştir. Antisemitizm ise tüm bunları destekleyen, hatta duygusal meşrûiyet zemini oluşmasını sağlayan destekleyici bir faktördür. Kısacası antisemitizm, Siyonizm'in ortaya çıkmasına sebep olmaktan ziyade, ona ivme kazandırıp alternatifsiz bir çözüm hâline getirmiştir.

Arthur Hertzberg'e (1921-2006) göre siyasî Siyonizm'in varlığını borçlu olduğu şey, Fransız Devrimi'nin Yahudi kimliğinde yol açtığı dönüşümdür.[78] Bir Siyonist için Yahudiler ne dinsel bir topluluk ne de çeşitli ülkelerdeki etnik azınlıkların gerçek bir birliğidir, kendi vatanı olan bir halktır; genel kuralın özgün ve tanımlanamaz bir biçimi değil, dünyanın diğer insanlarıyla eşit, normal bir insandır.[79] Yahudi kimliğini dindarlık, dil, doğum yeri, ya da kültüre göre değil, soya göre tanımladığı için, Siyonizm bir ırk ideolojisidir.[80] İlk ortaya çıktığı biçimiyle Yahudi kimliğindeki dinî unsuru dışlayan siyasî Siyonizm hareketi kendine has etnik, tarihî ve kültürel birikime sahip bir millet olarak tanımladığı Yahudi toplumunu dünya tarihine ve siyasetine entegre etme ve bu şekilde Yahudilerin yaşadığı sürgün hayatını ve buna paralel Yahudi sorununu sona erdirme amacı gütmüştür.[81] Bu sayede ilk defa *Eski Ahit*'in dışında bir unsur Yahudi tarihine yön verecektir.

Birçok yönden siyasî Siyonizm, on dokuzuncu yüzyılın başlarında Batı ve Orta Avrupa'da başlayan daha sonra on dokuzuncu yüzyılın ortalarında ve sonlarında Doğu Avrupa'ya yayılan modern

78 Hertzberg, *a.g.e.*, s. 21-22.
79 Montet, *a.g.e.*, s. 13.
80 Noel Ignatiev, "Zionism", *Encyclopedia of Race and Racism*, c. 3, London, 2008, s. 240.
81 Gürkan, *a.g.e.*, s. 60.

milliyetçi hareketlerin ortak modelini takip etmiştir.[82] Yahudi geleneğinin binlerce yıllık idealine karşı siyasî Siyonizm, bütün anlamı ile bir ulusalcılık ve sömürgecilik anlayışına geri dönüştür ve bu hareket Yahudiliğe değil on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın ulusalcılık ve sömürgecilik ruhuna bağlıdır.[83] Bu ideolojinin temel önermesi, Yahudilerin bir din değil bir ulus oluşturduğudur.[84] Ancak Yahudiler, yeni tanımlanan uluslardan iki sebeple farklılık gösterir: ilki, yüzlerce yıldır 'Yahudi' kelimesinin Yahudi dinîne mensup kişiler için de kullanılmış olması; ikincisi ise, Yahudilerin dünyanın hiçbir bölgesinde yaşadıkları yerlerde çoğunluğu oluşturmamış olmalarıdır. Herzl de dâhil olmak üzere Yahudi milliyetçiliği düşünürlerinin argümanları temel motivasyonları açısından farklılaşsa da hepsinin ortak olarak benimsedikleri iki iddia bulunmaktadır: ilki Yahudilerin dinî bir cemaatten ziyade etnik bir topluluk veya bir ulus teşkil ettikleri, ikincisi ise ilk iddianın doğal bir sonucu olarak Yahudilerin bir devlete sahip olmaları gerektiğidir. Yahudi milliyetçileri açısından ilk başta devletin kurulacağı belli bir mekân hedefi olmamakla birlikte, daha sonra Yahudiler ve Eretz İsrail arasındaki duygusal bağ, pek de yankı uyandırmayan bu modern harekete biraz daha ruh katması açısından dikkate alınacak ve burası tek mekân olarak benimsenecektir.

Yahudi ve Hristiyan düşüncesinde yüzyıllardır var olan Siyonizm fikri, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ilk defa siyasî programla gündeme gelmiştir. Theodor Herzl'in *Der Judenstaat* adlı kitabıyla 1896'da ânîden ortaya çıkışı ve 1897'de Basel'deki ilk Siyonist Kongre'de "Siyonist Örgütü" kurması, Yahudi ulusal hareketinde yeni bir dönem başlatmıştır.[85] 1897 yılına kadar Siyonizm Yahudilerin eski yurtlarını geri kazanma arzusu ve normal, sağlıklı bir çevrede yenilenen üretken yaşam ihtimâlini ifade ederken, 1897'den beri, bu arzuyu gerçekleştirecek pratiği amaçlayan özel kurumlar ve iyi tanımlanmış karmaşık kuruluşları da ifade etmeye başlayacaktır.[86] Siyasî Siyonizm'in dört temel hedefi bulunmaktadır:

82 Stanislawski, *a.g.e.*, s. 3.
83 Montet, *a.g.e.*, s. 372.
84 Stanislawski, *a.g.e.*, s. 3.
85 Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover, 1995, s. 281.
86 Landman, *a.g.e.*, s. 1.

- *Tevrat*'ı merkez alan ulus-ötesi Yahudi kimliğini, o dönem Avrupa'da yaygınlıkla rastlanan türdeki bir ulusal kimliğe dönüştürmek,
- Kitâb-ı Mukaddes İbranicesi ile Rabinik İbraniceyi temel alan yeni bir ulusal anadil geliştirmek,
- Yahudileri anavatanlarından Filistin'e nakletmek,
- Gerekirse güç kullanarak, "eski yeni toprak" üzerinde siyasî ve ekonomik hâkimiyet kurmak.[87]

Bu hedeflerin gerçekleştirilmesi noktasında Herzl'ın savunduğu yöntem diplomasiydi. Herzl, Siyonizm'i özgürleşmeye karşı ideolojik bir alternatif olarak savunmanın yanında, Yahudilerin Filistin'deki taleplerinin uluslararası kabulünü sağlamak için ivedi siyasî eylemlilik talep etmiştir.[88] Hovevei Zion'un kolonyal faaliyetlerini pek önemsemeyerek sadece diplomatik yöntemlere ağırlık veren Herzl, bu çerçevede çeşitli Yahudi yardım kuruluşlarıyla ve bazı devletlerle de irtibata geçmiştir. Büyük Yahudi yardım kuruluşları, Alliance Israelite Universelle, the JCA (Jewish Colonisation Organization) gibi Baron Hirsch'in vasiyetini yerine getirenler ve Allianz of Vienna, Herzl'e yardımı reddetmişlerdir.[89] Kısa bir süre sonra Herzl dünyanın dört bir yanından Siyonistleri toplayacağı bir kongre düzenlemek için harekete geçmiştir. Kongre için planlanan şehir Münih'tir. Ancak buradaki Yahudilerin, özellikle Alman Ortodoks ve Reform rabbilerin şiddetli muhalefeti sebebiyle kongre, 1897 yılında İsviçre'nin Basel kentinde düzenlenmiştir.

Basel programında dört temel eylem planı belirlenmiştir: Filistin'in kolonizasyonu, Yahudi halkının örgütlenmesi, ulusal hissin güçlendirilmesi ve son olarak güçlü milletlerin sempatisini ve yardımını kazanmak için girişilecek siyasî ve diplomatik gayretler.[90] Aynı zamanda Basel'de, kurulması hedeflenen Yahudi devletinin hükümeti olarak faaliyet gösterecek olan Dünya Siyonist Örgütü de kurulmuştur.[91] Siyonist Örgüt'ün ilk başkanı seçilen Herzl,

87 Rabkin, *a.g.e.*, s. 27.
88 Halpern, *a.g.e.*, s. 1.
89 Landman, *a.g.e.*, s. 7.
90 *A.g.e.*, s. 10.
91 Aharon Zwergbaum, "Zionist Organization", *Ejd2nd*, c. 21, Jerusalem, 2007, s. 576.

siyasî Siyonizm'in en önemli politik ihtiyacının orijinal formülündeki ikinci madde, yâni Filistin'i kolonileştirmek için uluslararası tanınmış bir yasal hakkın kazanılması olduğuna inanıyordu.[92]

Herzl, Siyonist Örgüt'ün başkanlığını yaptığı süre boyunca ve ölümüne dek stratejisinden şaşmadı: Bir numaralı hedefin Yahudilere ulusal bir toprakta egemen haklar verecek siyasal bir belge elde etmek olduğunu düşünmekte ısrarlıydı.[93] Bu konuda Almanya'dan ve Osmanlı Devleti'nden destek bulamayan Herzl, İngiltere'ye yöneldi. Yahudiler kolonileşmeyi düşünmeye başlayınca, Britanya'ya dönüyorlardı, zira on dokuzuncu yüzyılda en büyük kolonileşme gücüydü.[94] İngiltere'nin Dünya Siyonist Örgütü'ne Arjantin, Kıbrıs ve Uganda'yı teklif etmesine rağmen, Kudüs'süz Siyonizm'in hiçbir anlam ifade etmeyeceğini ileri süren Siyonistler, asıl amaçlarının güvende olacakları bir yurttan ziyade, asırlardır hayalini kurdukları ideale kavuşmak olduğunun da mesajını vererek Herzl'in Uganda düşüncesine karşı çıkmışlardır. Sonuçta siyasî Siyonizm, Yahudi dinî ve geleneksel mitlerinden faydalanarak *Eretz İsrail*'de kurulacak bir Yahudi Devleti'ni Yahudi sorununun tek çözümü olarak ileri sürecektir.[95]

Siyonist hareketi sahiplenen Herzl, asimile olmuş ve dinî gelenekten kopmuş Avusturya'da yaşayan seküler bir Yahudi idi. Herzl ve destekçilerinin Siyonizm'i neredeyse tamamen antisemitizmden kaynaklanmaktaydı ve problemin çözümü de ancak herhangi bir yerde Yahudilere ait olan bir devlet kurmaktı. Herzl'e göre Siyonizm'in tek bir anlamı vardı: topraksız bir halkın, halksız bir toprağa yerleşmesi ve burayı kendi ulusal vatanı ve egemen devleti haline getirmesi.[96] Bu sebeple dinî veya kültürel herhangi bir motivasyondan soyutlanmış olan Herzl'in Siyonizm'i siyasîdir. Bu materyalist Siyonizm anlayışı, Kutsal Topraklar ile hâlâ mânevî irtibatını kaybetmemiş bazı insanlar tarafından eleştirilmiştir. Aynı şekilde, salt etnisiteyi esas alan seküler karakterli bu hareket, gerek geleneksel manada *Eski Ahit* merkezli Yahudilik anlayışına gerekse

92 Alan R. Taylor, *İsrail'in Doğuşu*, çev. Dilek Akari, İstanbul, 2000, s. 10.
93 Greilsammer, *a.g.e.*, s. 46.
94 Johnson, *a.g.e.*, s. 444.
95 Anita Shapira, *Israel: A History*, Massachusetts, 2012, s. 16.
96 Greilsammer, *a.g.e.*, s. 47.

Tanrı'nın doğrudan tarihe müdâhalesini öngören geleneksel Mesihçilik fikrine ters düşmesi sebebiyle Ortodoks Yahudiler için de tamamen modern ve Yahudilik dışı bir oluşumu temsil ediyordu.[97] Örneğin *Berliner Tageblatt* ve diğer önemli Alman gazeteleri, 'sözde' Siyonistlerin çabalarının 'Mesih inancına zıt olduğuna ve Yahudiliğin (Judaism) ait oldukları atalarının, topraklarına sadık olma vazifesini tüm Yahudilere dayattığına' dair önde gelen beş Alman haham tarafından imzalanan bir bildiri yayımlamışlardı.[98]

Herzl'in siyasî Siyonizm'i, ilk ortaya çıktığı dönemde uluslararası kamuoyu tarafından benimsenmediği gibi, sahip olduğu seküler milliyetçi vurgu sebebiyle dünya Yahudilerinin de ciddî tepkisi ile karşılaşmış; gerek liberal gerekse dindar kesimler tarafından Yahudi dinî ve kimliği için tehlikeli bir hareket olarak görülmüştür.[99] Herzl, Kudüs'ü ziyâret ettiği sırada sahip olduğu düşüncelerin dinî inançlardan farklı olduğunu belirtmek için dinî bazı gelenekleri de çiğnemiştir.[100] O dönemde dinînin gerektirdiklerini önemseyen birçok Yahudi bu yüzden siyasî Siyonizm'e karşı çıkmıştır. Tepkiler sadece dinî sebeplerden kaynaklanmıyor, asimilasyon yanlıları, kendisini, antisemitizmin eline koz vermekle suçluyorlardı.[101]

Yıllardır kendilerinin İngiliz, Fransız veya Alman olduklarını iddia eden Yahudiler, tüm çabalarını boşa çıkaracak olan Herzl'in, Yahudilerin ayrı bir millet olduğu fikrinin yaygınlık kazanmasından oldukça korkmuşlardır.[102] Sonuçta, bu ve bunun gibi karşı koymalar, Herzl ve az sayıdaki destekçilerini hedeflerinden alıkoymamış, gün geçtikçe daha fazla takipçi kazanarak çalışmalarına devam etmişlerdir.

Siyonizm'e Farklı Yaklaşımlar

Siyonizm, monolitik bir ideoloji değildir. Avrupa'da ortaya çıkan liberalizm ve sosyalizm gibi seküler ideolojileri Siyon'a dönüş idealine entegre etme çabası çerçevesinde, pratik, siyasî, kül-

97 Gürkan, *a.g.e.*, s. 62.
98 Landman, *a.g.e.*, s. 8.
99 Gürkan, *a.g.e.*, s. 62.
100 R. Abdullah Şami, *Din Devleti İsrail*, İstanbul, 2002, s. 22.
101 Boyer, *a.g.e.*, s. 89.
102 Landman, *a.g.e.*, s. 5.

türel (rûhânî), sentetik, dinî, sosyalist, revizyonist Siyonizm olmak üzere birçok Siyonist yorum ortaya çıkmıştır. Bu farklı yorumların sebebi, Siyonizm'in amaçları ve onları elde etme yollarının Siyonistler arasında tartışma konusu oluşturmasıdır.[103] Bu farklı Siyonist anlayışlar, birbirlerinin yöntemlerini eleştirmekle beraber, aynı amaç uğruna çalışmışlardır.

Diğer Siyonizmler arasından sıyrılan ve ilk başlarda en baskın yorum olan siyasî Siyonizm, Siyonist idealin gerçekleşmesi için yöntem olarak siyasî eylemliliği ve diplomasiyi benimser. Filistin topraklarında kurulması hedeflenen Yahudi Devleti talebi uluslararası alana taşınmalı, büyük devletlerin desteğiyle devrimsel bir tarzla devlet kurulmalıdır. Bu metodun benimsenmesinin altında yatan sebep ise kurucusu Herzl'in Yahudi meselesini çözmedeki aceleciliğidir. Bu açıdan, Herzl ve siyasî Siyonizm'i ortaya çıkmadan çok önce Filistin'de kolonizasyon faaliyetlerine başlayan ve devletin kurulması sürecini bir devrimsel değil, evrimsel bir süreç olarak değerlendiren Hovevei Zion gibi kurumların 'pratik Siyonizm'i, Herzl'in fikirlerini oldukça ütopik bulmuşlardır.

Pratik Siyonizme göre, Filistin'e yapılacak "aliyalar" (göçler) ile bölgede Yahudi nüfusun artması ve burada kurulacak Yahudi yerleşimleri ve eğitim kurumları çerçevesinde Yahudiler bölgede hak sahibi olmalı, sonra haklarını, yani devletlerini talep etmelidirler. Siyasî Siyonizm ise kolonizasyon faaliyetlerine önem vermeyerek sadece diplomasiye odaklanıyordu. Dolayısıyla öncelikle art arda koloniler göndererek bölgedeki kolonizasyonu geliştirmek gerektiğini düşünen 'pratik Siyonistlerin stratejisinden tamamen ayrılıyordu.[104]

Herzl'in siyasî Siyonizm'ine daha şiddetli bir eleştiri, Hovevey Zion'un eski üyesi olan ancak daha sonra pratik Siyonizm'i de şiddetle eleştiren Ahad Haam ismiyle tanınan Asher Ginsberg'den (1856-1927) gelmiştir. Yahudi milliyetçiliğini farklı bir açıdan savunan Ahad Haam, 'kültürel' veya 'rûhânî' Siyonizm olarak adlandırılacak olan Siyonist ideolojinin kurucusudur.[105] 1897 yılındaki Bi-

103 Dafna Hirsch, "Zionism", *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, UK, 2016, s. 2.

104 Greilsammer, *a.g.e.*, s. 46.

105 Herman Rosenthal, J. Klausner, "Asher Ginzberg (Ahad Ha'am)", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, c. 5, New York, 1903, s. 670.

rinci Siyonist Kongre'nin ardından, Ahad Haam, Theodor Herzl ve Max Nordau[106] ile siyasal Siyonizm sorununda çatışmıştır. Siyasi Siyonizm'in Yahudiliğin kaynakları ile pek az bağı olmasından endişe edenlerin tarafında olan Haam, onları kültürel çalışmayı ihmâl etmekle suçlamıştır.[107] Ahad Haam, Yahudilerin zorla Filistin'e göç ettirilmesini, daha da önemlisi bağımsız bir Yahudi yurdu edinme siyasî hedefini, ideolojik ve siyasî bir hata olarak görür: Çünkü, İbrani dili ve kültürünün yeniden canlandırılmasıyla Yahudiler arasındaki milli kültürel Rönesans'a biçim verecek olan modern Yahudi milliyetçiliğinin temel amacını yanlış anlamıştır.[108] Ahad Haam için temel sorun Yahudi sorunu değil, iman ile dinsel kimliğin hızla çözülüşünün tahrip ettiği Yahudilik sorunudur.[109] Sonuç olarak onun Siyonizm'inin ayırt edici özelliği aceleciliği reddidir; manevî hazırlık olmadan kitlesel bir göçün reddi ve kültüre yaptığı vurgudur.[110] Ahad Haam'ın izini kısmen sürdüren Martin Buber, Berthold Feiwel ve Ephraim Moses Lilien gibi kişiler (Chaim Wiezmann'la birlikte V. Siyonist Kongre'den doğan Demokratik Fraksiyon'un mensupları) bir süre sonra siyasal Siyonizm'in karşısına Yahudiliğin kaynaklarına geri dönüşle ilgili geniş bir kültürel hareket idealini çıkarmışlardır.[111]

Ahad Haam'ın fikirlerinden oldukça etkilenen İsrail devletinin ilk Cumhurbaşkanı Chaim Weizmann (1874-1952), Herzl'in ölümünden sonra Siyonist Örgüt'ün başkanlığına atanan David Wolffsohn'dan sonra başkanlığa seçilmiş, siyasî, pratik ve kültürel Siyonizmler'i bir araya getirerek 'sentetik Siyonizm' olarak adlandırılan Siyonist anlayışı geliştirmiştir.[112] Tüm yöntemlerin eşzamanlı olarak uygulanmasını içeren bu anlayış hem diplomatik hem kolonyal faaliyetleri beraber yürütmüştür. Weizmann'a göre bir yan-

106 Theodor Herzl'in başından beri en büyük destekçisi olan Max Nordau (1846-1923) Herzl tarafından Fransa'da Siyonizm temsilcisi olarak görevlendirilmiştir. Ahad Haam'ın kültürel Siyonizm'ine karşı Herzl'in Siyasi Siyonizm'ini şiddetle savunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Meir Ben-Horin, "Max Nordau", *EJd2nd*, c. 15, Jerusalem, 2007, s. 297.

107 Greilsammer, *a.g.e.*, s. 40.

108 Stanislawski, *a.g.e.*, s. 21.

109 Greilsammer, *a.g.e.*, s. 41.

110 *A.g.e.*, s. 40.

111 *A.g.e.*, s. 41.

112 Abba Eban, "Chaim Wiezmann", *EJd2nd*, c. 20, Jerusalem, 2007, s. 744.

dan büyük güçlerden kurucu bir siyasal belge elde etmeye çalışmak gerekirken, diğer yandan, Filistin'de yerleşme noktaları inşa etmeyi ve kolonilerin ekonomik ve toplumsal altyapısını geliştirmeyi sürdürmek gerekiyordu; son olarak da, tüm bunlar yoğun bir 'kültürel' faaliyetle birleştirilecekti.[113] 1901 yılında arkadaşlarıyla Demokratik Cephe'yi kuran Weizmann, Herzl'in sosyal gerçekliklere olan duyarsızlığını eleştirerek, sosyal, kültürel ve eğitimle ilgili kurumlar oluşturarak devlet inşa etme işine giriştiler.[114] 1917'de Balfour Deklaresyonu'nun yayımlanmasında oldukça etkili olan Weizmann, metod açısından Herzl'den farklılaşsa da, Herzl'den sonra Siyonizm'i bir adım daha ileri taşıyan kişi olması açısından muteberdir.

Siyonistler, seküler yöntemler açısından farklılaşırken, dinîn Siyonist hareketteki rolü hakkındaki derin anlaşmazlık da ilk bölünmelere yol açmıştır.[115] Weizmann Demokratik cepheyi oluştururken, dinî Siyonistler "Mizrahi"yi kurmuş, anti-Siyonist ultra-Ortodokslar da 1912'de "Agudat İsrail"i ortaya çıkarmışlardır.[116] 1902 yılında Rabbi Yitzchak Yaacov Reines (1839-1915) tarafından kurulan dinî Siyonist hareket Mizrahi (תנועת הַמִּזְרָחִי, Dinî Merkez), Ortodoks Yahudilik ve Siyonizm'i birleştirme çabası içinde olmuş, geleneksel Yahudiliği yeniçağa adapte ederek Siyonizm'i Yahudilerin yaşadığı sıkıntılar için acil çözüm olarak görmüştür.[117] Daha sonra Abraham

113 Greilsammer, *a.g.e.*, s. 51.

114 Eban, "Chaim Wiezmann", s. 744.

115 Colin Shindler, *A History of Modern Israel*, UK, 2013, s. 15.

116 Shindler, *a.g.e.*, s. 15. Seküler Siyonizm'e ve Dünya Siyonist Örgütü'ne muhalefet eden Agudat İsrail, Rabbi Samson Raphael Hirsch'in Alman Ortodoks takipçileri, Litvanya dinî okul (yeşiva) toplulukları ve Gur Hasidik grubu gibi Polonya Hasidik rabbileri ve onların takipçilerinden teşekkül eder. İlk ortaya çıktığında Yahudi dinî geleneğinin katı bir savunucusu olan bu hareket, Nazi Almanyası'ndaki gelişmelere müteakip, Siyonistlerle iş birliği içine girerek, Siyonizm'e olan tavrını giderek yumuşatmıştır. Bugün Knesset'te Siyonizm karşıtlarının partisi olarak bilinen Sefarad kökenli Yahudilerin dinî partisi Şas (Tevrat Koruyucuları), 1984 yılında Agudat İsrail'den ayrılmıştır. Agudat İsrail ise bugün kendisinden kopan başka bir hareket olan Degel Hatorah ile birleşerek Yahudat Hatorah (Birleşik Tevrat Yahudiliği) adı altında Knesset'te yerini almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: M. Bürkan Serbest, "Tarihsel Kökenleriyle İsrail'de Siyasî Partiler", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, S. 60-2, s. 239; Menachem Friedman, "Agudat Israel", *EJd2nd*, c. 2, Jerusalem, 2007, s. 505.

117 Eran Kaplan, "Israeli Jewry", *Modern Judaism: An Oxford Guide*, ed. Nicholas de Lange ve Miri Freud-Kandel, NY, 2005, s. 149; Louis Bernstein,

Isaac Kook (1865-1935) ile de özdeşleşecek olan dinî Siyonizm'in tarihi, bir önceki bölümde bahsedilen Alkalai ve Kalischer gibi Siyonist hahamlara kadar gider. Yahudi millî egemenliğinin yanında kutsal topraklarda dinî bir uyanışı da hedefleyen bu anlayışa göre, *Tevrat*'ın hükümlerinin uygulanması, milliyetçi hareketin vazgeçilmez parçasıdır. 1904'te Osmanlı Filistini'nde hahamlığa başlayan Kook, pratik, kültürel ve sosyalist Siyonistlerin aksine Herzl'in siyasî Siyonizm'ini ve diğer seküler Siyonistleri yöntem açısından eleştirmemiştir. Kook için, seküler Siyonistler kutsal topraklara geri dönerek ve burada topluluklar ve enstitüler oluşturarak Tanrı'nın işini farkında olmadan yerine getiriyorlardı.[118] Yani Kook, her ne kadar Siyonizm'i İsrailoğullarının kaderiyle ilişkilendirse de kendinden öncekiler gibi yeni hareketi bu kadere bir ihânet olarak görmemiştir. Aksine, Siyonizm'i nihaî dinî ve ulusal kurtuluşun yolunu açan bir faktör olarak tasavvur etmiştir.[119] Rabbi Kook'un en sesli vârisi 1974 yılında kurulan Gush Emunim için de İsrail Devleti Tanrı'nın dünya üzerindeki varlığı anlamına gelmektedir.[120] Dinî Siyonistler için, Siyonist hareket veya onun 1948'de kuracağı İsrail Devleti her ne kadar seküler bir yapıda olursa olsun, bu anlayışa göre nihaî kurtuluşu getirecek olan ilahî bir araçtır.

Herzl'in Siyasî Siyonizm'inden yöntemsel açıdan farklılaşan diğer bir hareket "Sosyalist Siyonizm"dir. Siyonizm'in öncülerinden olan Moses Hess sosyalist Siyonizm'in babası olarak gösterilir.[121] "Klâsik Siyonizm" olarak da adlandırılan bu hareket, ilk Siyonist kongrede rastlanılabilecek bir yaklaşım değildi. Ancak birkaç yıl sonra Siyonist-sosyalist partiler "Yahudi Millî Rönesans Hareketi"nin bütünleyici parçası haline gelmişler ve otuz yıldan daha az süre içerisinde işçi Siyonizm'i en kuvvetli siyasî gücü olarak ortaya çıkmıştır.[122]

"Mizrachi", *EJd2nd*, c. 14, Jerusalem, 2007, s. 389. 1950'lerin ortalarında Mizrahi ve diğer bir dinci parti Hapoel Hamizrahi birleşerek bugün de Knesset'te yer alan ve geleneksel Yahudiliği modernite uydurmaya çalışan Mafdal'ı kurmuşlardır. Bkz. Serbest, a.g.m., s. 238.

118 Stanislawski, *a.g.e.*, s. 88.

119 Ravitzky, *a.g.e.*, s. 5.

120 Jacqueline Rose, *The Question of Zion*, New Jersey, 2005, s. 37; David Newman, "Gush Emunim", *Ejd2nd*, c. 8, Jerusalem, 2007, s. 143.

121 Getzel Kressel, "Moses Hess", *EJd2nd*, c. 4, Jerusalem, 2007, s. 75. Karl Marx'ın fikir babalarından olan Hess, Marks'ı Friedrich Engels ile tanıştıran kişidir.

122 Laqueur, *a.g.e.*, s. 270.

Siyasî Siyonizm'in ortaya çıktığı ilk on yıl içinde Doğu Avrupa Yahudileri arasında sosyalist fikirler yaygınlaşmış[123], sosyalizm ve Siyonizm sentezi, ilk Sosyalist-Siyonist örgüt olan Poale Zion'un kurucusu ve en önemli ideoloğu Ber Borochov (1881-1917) tarafından yapılmıştır.[124] Ona göre Filistin'de endüstrinin geliştirilmesi, çalışan Yahudi kitleleri Filistin'e çekecek ve doğru bir sınıf mücadelesi politikası takip eden endüstri proletaryası da kendinî millî kurtuluş hareketinin öncü birliği olarak ortaya koyacaktı.[125] Marks'tan Lenin'e kadar tüm sosyalist düşünürlerin Yahudilerin bir ulus olmadığı tezini desteklemelerinin temel etkeni olan Yahudi köylü sınıfının yokluğu[126] kurulacak kibbutzlar[127] çerçevesinde aşılacak, ortaya çıkacak olan proletarya ve burjuvazi arasındaki mücadelenin doğal bir sonucu olarak devlet ortaya çıkacaktır. 1930'lardan itibaren giderek ivme kazanan sosyalist Siyonistler, aynı zamanda İsrail devletinin kuran temel kadroyu da oluşturmaktadır. 1930 yılında sosyalist Siyonist hareket olarak ortaya çıkan "Mapai" (İsrail Ülkesi İşçilerinin Partisi) farklı sosyalist Siyonist gruplarla bir araya gelerek "İşçi Partisi"ni kuracaktır. İsrail'in kurulmasında öncü olan çeşitli sosyalist Siyonist örgütlerin yönetici kadrolarında yer alan David Ben-Gurion (1886-1973), İsrail Devleti'nin ilk başbakanı olarak seçilecektir.[128] Önce Mapai sonra İşçi Partisi liderliğinde sosyalist Siyonistler, 1977 yılına kadar İsrail siyasetine hâkim olmuşlardır.[129]

1920'lerde Ze'ev Vladimir Jabotinsky'nin (1880-1940) kurduğu Revisyonist Siyonizm ise, dinî olmayan sağ kanat milliyetçi bir hareket olup, Siyonizm'in 'pratikleşen' yöntemini tekrar 'siya-

123 *A.g.e.*, s. 270; (Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland; "General Jewish Workers' Union in Lithuania, Poland and Russia" (Bundan sonra: Bund) Ayrıntılı bilgi için bkz.: Moshe Mishkinsky, "Bund", *EJd2nd*, c. 4, Jerusalem, 2007, s. 278.

124 Lev Levite, "Ber Borochov", *EJd2nd*, c. 4, Jerusalem, 2007, s. 88.

125 Laqueur, *a.g.e.*, s. 275.

126 Sachar, *a.g.e.*, s. 243.

127 Kibbutz, Siyonist İşçi Hareketi'nin ortaya çıkardığı sosyalist bir hayat tarzı ve Yahudi milli uyanışı için oluşturulan tarımsal yerleşimler. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Shaked Gilboa, "Kibbutz Movement", *EJd2nd*, c. 12, Jerusalem, 2007, s. 121.

128 Yehuda Slutsky ve Susan Hattis Rolef, "David Ben-Gurion", *EJd2nd*, c. 2, Jerusalem, 2007, s. 344.

129 Serbest, a.g.m., s. 227.

sileştirme' amacını gütmüştür.[130] Chaim Weizmann ve sosyalist Ben-Gurion'a karşıtlığıyla gündeme gelen bu gurup, Herzl'in Siyasî Siyonizm'ini yeniden yorumlamış ve kurulması hedeflenen devletin sınır planını Ürdün Nehri'nin iki tarafını da kapsayacak şekilde genişletmiştir. Diplomatik çabaların arttırılmasını ve bu çerçevede İngiltere'ye baskı yapılması gerekliliğine vurgu yapan bu anlayış, silahlanmayı savunan militarist bir yaklaşıma da sahiptir. O dönemde yükselişte olan faşizm dalgasının Yahudiler arasındaki karşılığı olarak nitelendirilen Jabotinsky ve revizyonistler, Betar, Irgun ve Stern gibi militan örgütleri kurmuş, bu hareketlerin içinden çıkacak olan Menaham Begin (1913-1992) 1977'den sonra İsrail siyasetine hükmedecek olan *Likud* partisinin liderliğine gelerek, başbakanlığa kadar yükselmiştir.[131] 1935 yılında Dünya Siyonist Örgütü'nün üyelerinin bağımsız siyasî aktiviteler gütmesi yasaklanınca, Jabotinsky istifa ederek Yeni Siyonist Örgüt'ü kurmuştur.[132] 1946'da dağılan bu örgüt çalışmalarına yeniden Dünya Siyonist Örgütü'nün bünyesinde devam etmiştir.

İsrail Devleti ve Siyonizm

Filistin'de Yahudilere ait bir devlet yaratma amacıyla ortaya çıkan Siyonizm, bazılarına göre 1948 yılında Ben-Gurion'un "İsrail Devleti"ni ilân etmesinin ardından sonlanmıştır. Bu nedenle 1948 sonrası dönem bu kişiler tarafından "post-Siyonizm" olarak adlandırılır. Diğerlerine göre ise Siyonizm, değişen şartlara kendisini yeniden yorumlayarak uyum sağlayan ve yeni amaçlar edinen dinamik bir ideolojidir. İkisi arasında mukayese yapmak gerekirse, yaygın olan görüş ikincisidir.

Devletin ilânıyla beraber birçok Siyonist kurum, yeni devletin kurumları olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. "Dünya Siyonist Teşkilâtı" ve "Yahudi Ajansı" gibi Siyonist örgütler, İsrail'in ilânından

130 Joseph B. Schechtman, "Vladimir Jabotinsky", *EJd2nd*, c. 11, Jerusalem, 2007, s. 10; Ya'akov Shavit, "Zionist Revisionists", *EJd2nd*, c. 2, Jerusalem, 2007, s. 260.

131 Yohanan Bader ve Susan Hattis Rolef, "Menahem Begin", *EJd2nd*, c. 3, Jerusalem, 2007, s. 261.

132 "The Revisionist Movement", *Knesset*, çevrimiçi: https://bit.ly/2NKqhzE, erişim tarihi: 25 Mayıs 2017.

sonra da faaliyetlerine devam etmişlerdir. Dünyanın birçok ülkesinde kolları bulunmaya ve oralardan seçilmiş delegeleriyle 1948'den sonra düzenli kongrelere devam eden Siyonist teşkilât, artık çalışmalarını yeni devletin gelişmesini sağlayacak bir fonksiyon icrâsına odakladı.[133] Bu noktada Siyonist örgütler İsrail'e göçün arttırılmasına odaklanmış, dünya kamuoyunun desteğini almaya çalışarak, İsrail'i güçlendirmeyi hedeflemişlerdir. İsrail'in kurulması ardından 1951 yılında toplanan 23. Siyonist Kongre'nin konusu Siyonist hareketin devlet kurulduktan sonraki statüsüydü.[134] Birinci Siyonist Kongre'de benimsenen Basel Programı'nın yeni durumun gerekliliklerini karşılamaması üzerine, 23. Kongre'de Basel Programı'na ek olarak 'Kudüs Programı' benimsendi. Bu yeni programa göre Siyonizm'in görevi, "İsrail Devleti'ni güçlendirmek, sürgünleri Eretz İsrail'de toplamak ve Yahudi halkının birliğini güçlendirmektir."[135]

1964 yılında başlayan 26. Kongre'de Siyonizm'in temel hedeflerini şu şekilde karara bağlamıştır: "Siyonist farkındalığın arttırılması ve Yahudi halkının benzersizliğini, tarihinin devamlılığını, dağılmış olmasına rağmen ulusun birliğini, tüm parçalarının karşılıklı taahhüdünü ve tarihî kaderi için ortak sorumlulukları tanımaya dayalı bir hayat biçimi olarak yaygınlaştırılması ve İsrail Devleti'nin geleceğini garanti altına almasına yönelik kararlı misyonunun tanınması."[136] 27. Kongre'de ise Siyonizm'in amaçları "Kudüs Programı" çerçevesinde biraz daha genişletilmiştir: "Yahudi halkının birliği ve halkın hayatında İsrail'in merkezîliği; Yahudi halkının tüm topraklardan *aliyah* çerçevesinde tarihî yurt *Eretz İsrail*'de toplanması; peygambere özgü idealler olan adâlet ve barış idealleri üzerine kurulu İsrail Devleti'nin güçlendirilmesi; Yahudi eğitiminin, İbranice'nin, Yahudi manevî ve kültürel değerlerinin güçlendirilmesiyle Yahudi halkının kimliğinin korunması, her nerede olursa olsun Yahudi haklarının korunması."[137]

Son olarak 2015 yılında toplanan 37. Kongre'nin kırk beş başlığının en önemlilerinden biri olan 'Non-Stop Zionism' çerçeve-

133 M. Lütfullah Kahraman, "Siyonizm", *DİA*, c. 37, İstanbul, 2009, s. 333.
134 Getzel Kressel, "Zionist Congresses", *EJd2nd*, c. 21, Jerusalem, 2007, s. 632.
135 *A.g.e.*, 632; Aharon Zwergbaum, "Basle Program", *EJd2nd*, c. 3, Jerusalem, 2007, s. 203.
136 Kressel, *a.g.e.*, s. 633.
137 *A.g.e.*, s. 633.

sinde, şu ifadelere yer verilmiştir: "Son yıllarda İsrail toplumunda ve diasporada post-Siyonist seslerin yükselmesi; Yahudi halkının tehlikeli Anti-Semitizm ve İsrail Devleti'nin gayrı meşrulaştırılması da dâhil olmak üzere zorluklarla karşı karşıya kalması; diaspora Yahudilerinin giderek tırmanan asimilasyon ve Yahudi kimliğine yabancılaşmayı da kapsayan bir kriz durumunda olması vesileleriyle 37. Siyonist Kongre şu kararları almıştır: "İsrail Devleti'ne 'aliyah' ve devam eden sürgünlerin toplanması, Siyonist hareketin en önemli değeridir; Yahudi halkının millî dili olan İbranice'nin genişletilmesiyle Yahudi-Siyonist eğitim, diaspora ve İsrail'deki Siyonist faaliyetlerin merkezinde olmalıdır; İsrail ve diaspora arasındaki ilişki kuracak programlar genişletilip güçlendirilmelidir; farklı dinî ve kültürel Yahudilik akımlarının tanınması hususunda karşılıklı tolerans kuvvetlendirilmelidir."[138]

Görüldüğü üzere, Siyonizm her ne kadar 1948 yılında temel amacına ulaşsa da 1948'den beri İsrail Devleti'nin varlığını sürdürmesi, güçlenmesi ve güvenliği için farklı hedefler belirleyerek kendini yeniden tanımlamakta ve varlığını sürdürmektedir.

Post-Siyonizm ve Yeni Tarihçiler

1980'li yılların sonlarına doğru gerek diasporada gerek İsrail'de özellikle akademide Siyonizm'i ve Siyonist tarihyazımını eleştiren post-Siyonistler/yeni tarihçiler ortaya çıkmıştır. İlk defa Ben-Gurion Üniversitesi'nin sosyoloğu Uri Ram tarafından kullanılan "post-Siyonizm" kavramı[139] henüz üzerinde uzlaşılabilmiş bir tanıma sahip değildir. Bu sebeple farklı boyutları olan post-Siyonizm'in en önemli boyutundan biri Siyonizm'i reddeden, Yahudilerin bir ulus-devlete ihtiyacı olmadığını savunan yaklaşımdır. Buna göre, İsrail Devleti liberal, çok milletli, çok kültürlü bir devlete dönüşmeli ve tüm vatandaşlarının devleti olmalıdır.[140] Kısacası bu yaklaşım İngiltere'nin 1939 yılında önerdiği White Paper çerçevesinde

138 Ayrıntılı bilgi için bkz.. World Zionist Organization (WZO), *Resolutions of the Zionist Congress XXXVII*, Jerusalem, 20-22 October 2015. (Çevrimiçi: https://bit.ly/2JSF8pv, erişim tarihi: 28 Mayıs 2017.)

139 Yoav Gelber, *The New Post-Zionist Historians*, New York, 2008, s. 2.

140 Gelber, *a.g.e.*, s. 3.

teklif edilen tek devletli çözümü savunur.[141] Yeni tarihçilerden Baruch Kimmerling, akademik objektifliğe vurgu yapar ve Siyonist ve akademik değerlerin çatıştığı yerde tercihini Siyonist değerlerden yana kullanan akademisyenleri ideolojik olarak taraflı bulur.[142] Dolayısıyla ona göre eski ve yeni tarihçiler arasındaki fark, işte bu ideolojik tarafsızlıktır. Siyonist tarihçiler ise post-Siyonistlerin objektiflik iddialarının aslında Siyonizm karşıtlıklarından kaynaklandığını iddia ederler. İsrail'in kuruluş mitlerini zayıflatan yeni tarihyazımı ortamı, milliyetçi çevrelerden "kendi kendinî yok etme ve toplu intihar" ithamlarının yükselmesine sebep olmuştur.[143]

Siyonizm Karşıtı Yahudiler

Siyonizm'in tarihiyle alakalı çalışmalar, başından beri var olan Yahudilerin Siyonizm karşıtlığına genellikle çok az değinmekte veya tamamen göz ardı etmektedir. Bu karşıtlığın gün geçtikçe artması, bu konunun önemini de giderek arttırmakta ve bu alandaki çalışma eksikliğini de gözler önüne sermektedir. Aynı zamanda Siyonistler, Siyonizm karşıtı Yahudileri antisemitik olmakla suçlamakta ve onları gayrı meşrulaştırarak tartışma dışına itmektedirler. Güç kazandığından beri Siyonizm'in ve İsrail Devleti'nin meşrûiyetini sorgulayanlara rutin olarak vatan hâini, antisemitist ve 'kendi kendinden nefret eden Yahudi' gibi ithamlar yapılmaktadır. Bunun arkasında yatan sebepler ise Siyonist Devlet'in tüm Yahudileri temsil ettiği iddiası ve Siyonist ve Yahudi kavramlarının zihinlerde eşitlenmesidir. İsrailli akademisyen Yakov M. Rabkin'e göre tüm Yahudileri kibirli Siyonistlerle bir tutmak, tüm Müslümanları hoşgörüsüz İslâmcılarla bir tutmak kadar yanlıştır.[144]

Bugün İsrail'e Filistinlilerden daha ciddî bir tehdit teşkil ettiği[145] iddia edilen Siyonizm karşıtı Yahudilerin, dünya genelindeki yaklaşık on beş milyonluk nüfuslarının yaklaşık %20'sini teşkil ettiği tahmin edilmektedir. Yahudilerin Siyonizm karşıtlığı sosyalist, li-

141 *A.g.e.*, s. 3.
142 *A.g.e.*, s. 5.
143 Rabkin, *a.g.e.*, s. 35.
144 *A.g.e.*, s. 12.
145 *A.g.e.*, s. 13.

beral ve din temelli muhalefet olmak üzere genel olarak üç koldan gelişmiştir.

Din temelli muhalefetin en önemli temsilcisi "Ultra-Ortodoks" (Haredim) Yahudiler'dir. Üç bin yıllık Yahudi dinî geleneğinin tek temsilcisi olduklarını iddia eden bu gruba göre Siyonizm, "Talmud" ve "Midraş" gibi Yahudi kutsal metinlerine dayanan geleneksel mesihî kurtuluş inancının terki ve dolayısıyla Tanrı'ya itaatsizliktir. Bu anlayışa göre Mesih gelmeden herhangi bir siyasî ve askerî eylemliliğe girilerek kurulacak devlet, Babil Talmudu'ndaki üç yemin kayıtlamasının ihlâli sayılacağından meşru değildir ve şeytanî bir harekettir.[146] Devlet ve halk dinîn tüm emirlerini yerine getirip yeryüzündeki en barışçıl devlet bile olsa, Yahudi dinîne göre Mesih'in gelmesinden önce insan eylemi ile bir devlet kurmak yasaktır. Dolayısıyla, Yahudi dinî partilerin yapmaya çalıştığı gibi devleti dindarlaştırmaya çalışmak da başka bir sapkınlıktır. Bu yüzden Harediler, İsrail'de din ve devletin ayrı olması gerektiğinin en ateşli savunucularıdır. Çünkü din (Yahudilik) ve devlet (İsrail Devleti) birbirleriyle tamamen çatışma halinde olan iki alandır. Birini destekleyen diğerini destekleyemez. Geleneksel kıyafetleriyle gerek İsrail'de gerek diasporada Siyonizm ve İsrail devleti karşıtı gösterileriyle gündeme gelen anti-Siyonist ultra-Ortodoks Yahudilerin en önemli grupları "Neturei Karta" (Şehrin Muhafızları) ve "Satmar Hasidim" ve "Edah Haredit"tir. Neturei Karta'nın kurucusu Haham Avram Blau'ya göre Siyonizm, Yahudilere Araplara verdiğinden daha fazla zarar vermiştir. Araplar topraklarını kaybederken Yahudiler kimliklerini kaybetmişlerdir. Ayrıca yine bu inanç çerçevesinde Tanrı'ya isyan anlamına gelen Siyonizm, daha büyük cezayı da getirecek ve beklenen kurtuluş çerçevesinde Yahudilerin Eretz İsrail'de toplanmaları da gecikecektir. Nitekim, Almanya'da gerçekleşen 'Holokost faciası' da bu kesimler tarafından Siyonist eylemliliğe karşı Tanrı'dan gelen bir ceza olarak yo-

146 Bâbil Talmudu, *Ketubot*, 111a. "Bu üç yemin nedir? Birincisi, İsrail'in (Eretz İsrail'e) topluca çıkmayacağına; ikincisi, İsrail'in dünyanın milletlerine karşı isyan etmeyeceğine; üçüncüsü, diğer milletlerin İsrail'e çok fazla baskı yapmayacaklarına dair Tanrı'nın sürgünden önce aldığı yemindir." (Orijinal metin: ג' שבועות הללו למה אחת שלא יעלו ישראל בחומה ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את אומות העולם שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי).

rumlanmıştır.[147] Kısacası, Ultra-Ortodoks Yahudilere göre kurulan devlet gayrı meşrudur ve Tanrı'ya karşı geliştir. Yahudiler İsrail topraklarında yaşasalar da hâlâ sürgündedirler. Çünkü Tanrı'nın başlatmış olduğu sürgün, yine Tanrı tarafından bitirilecektir. Bu Yahudilere göre İsrail-Filistin sorununun çözümü, İsrail Devleti'nin barışçıl çöküşü ve Yahudilerin yeniden Filistin idâresi altında yaşamaya devam etmeleridir.

Siyonizm'e diğer bir muhalefet liberal çevreden gelir. Ancak bu muhalefet, siyasî anlamda bir liberalizmden ziyade dinî bir liberalizmden kaynaklanmaktadır. İsrail'den ziyade özellikle Batı Avrupa ve Amerika'da yaygın olan bu görüş, asimilasyon taraftarları tarafından desteklenmiştir. Yahudiliği evrensel bir din olarak gören ve Yahudi kimliğini sadece dinî boyuta indirgeyen bu anlayışa göre Yahudilik, milliyetçilik karşıtı bir dindir. Kendilerini yaşadıkları toplumların millî kimliğine göre (İngiliz, Fransız Yahudi) tanımlamayı tercih eden bu Yahudiler, kültürel ve dinî bir olgu olan Yahudiliğin bir devlete ihtiyacı olduğunu düşünmezler. Siyonizm ilk ortaya çıktığında Almanya'da Ortodoks rabbilerle beraber Siyonizm karşıtlığında birleşen Liberal-Reformist Yahudiler, Ortodoksların (Mesihî sonu hızlandırma) dinî motivasyona dayalı muhalefetinden ziyade, Siyonizm'i ütopik bulmuş ve Yahudi tarihini ve kaderini yanlış yorumladıklarını iddia etmişlerdi. Ancak 1930'lara gelindiğinde Reformist Yahudiler muhalefetlerini yumuşatmış, hatta Siyonizm olmadan bir Yahudilik olmayacağını iddia etmişlerdir. Liberallerin Siyonizm karşıtlığını oluşturan dinî olmayan argümanları ise Siyonizm'in Almanya'daki Yahudilerin siyasî durumuna bir tehdit oluşturduğu ve antisemitizmi kışkırttığıydı. Bu anlayışın en önemli temsilcileri bugün de faaliyet gösteren American Council For Judaism, American Jewish Committee gibi kuruluşlardır. Bu kuruluşlar İsrail'i yurtları olarak görmediklerini, yalnızca Amerika'yı yurtları olarak gördüklerini ifade ederler.[148]

147 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Zvi Jonathan Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy", *Modern Judaism*, c. 24, S. 2, 2004, s. 165-178. Teitelbaum'un orijinal metni için bkz.: Yoel Teitelbaum, *Va-Yoel Moshe*, Brooklyn, 1985.

148 "American Jews And The State of Israel", *The American Council For Judaism*, çevrimiçi: https://bit.ly/2uPR9Hp, çevrimiçi: 29 Mayıs 2017.

Son olarak, sosyalist Yahudilerin Siyonizm karşıtlığı, Siyonizm'in ilk yıllarda ortaya çıkardığı Yahudi-Arap çatışmasının ve özelci bir milliyetçilik anlayışından ziyade evrensel uluslararası bir milliyetçilik anlayışından kaynaklanmaktadır. Siyonizm'in sosyalist ve Marksist eleştirisi en başından beri varlığını devam ettirmektedir. Liberaller gibi solcular da Siyonizm eleştirilerini Siyonizm'in ütopik, aynı zamanda küçük-burjuva yapısına dayandırırlar.[149] Otto Bauer'den Bruno Kreisky'e uzanan Avusturyalı Marksist liderler, Leon Trotsky'den Tony Cliff'e uzanan devrimci aktivistler, Noam Chomsky ve Norman Finkelstein gibi Amerikalı Yahudi kökenli sol akademisyenlerin hepsi Siyonizm'i çıkmaz sokak olarak görüp reddederler.[150] Filistin'de sosyalist bir devrim öngören solcular, sınıf ve ırk ayrımının olmadığı eşitlikçi bir devlet isterler. Bu bağlamda, Harediler hariç diğer anti-Siyonist Yahudiler gibi karşıtlıkları sistemseldir. 1960'larda kurulan anti-Siyonist sosyalist örgüt "Matzpen" (İsrail Sosyalist Örgütü, İbranice: Pusula), Siyonizm'i bir kolonyalizm olarak görür ve Siyonizm karşıtlığı sosyalist ve anti-emperyalist yapısından kaynaklanır. Matzpen'e göre İsrail Devleti, Batı emperyalizminin bir uzantısıdır ve Siyonist özelliklerinden arındırılıp hem Yahudilerin hem Arapların beraber yaşayabileceği üniter, seküler demokratik bir devlete dönüştürülmelidir. 1980'lerden sonra örgütsel faaliyetlerine devam edemeyen Matzpen'in bazı üyeleri bugün gerek kitap yazarak gerek siyasî eylemler gibi çeşitli faaliyetler üzerinden Siyonizm karşıtlıklarını sürdürmektedirler.

Sonuç

Üç bin yıllık Yahudi dinî geleneği, 1800'lerde Avrupa'da ortaya çıkan Aydınlanma Hareketi'nin tesiriyle etkisini kaybederek, sorgulanmaya ve terk edilmeye başlandı. Avrupa'daki milliyetçi ve seküler devrimlerin etkisiyle Yahudilerin zihin dünyasında oluşan bu dönüşüm ardından doğan Siyonizm, köklü dinî geleneğin en önemli unsuru olan "Siyon'a dönüş" idealini on dokuzuncu yüzyılın gerçeklikleriyle yoğurarak Filistin'e dönüş olarak somut bir projeye dönüştürmüştür.

149 Robert S. Wistrich, "The Anti-Zionist Mythology of the Left", *Israel Journal of Foreign Affairs*, S. 9:2, 2015, s. 189.

150 Wistrich, *a.g.e.*, s. 189-190.

O dönem yükselen milliyetçi hareketler arasında olağandışı bir hareket olarak Siyonizm, başka bir halkın vatanında bir devlet kurmak istemektedir. Bu da Siyonizm'in aslında sıradan Yahudiler için vaat edilmiş topraklara 'geri dönüş' ideolojisi mi, yoksa yüzlerce yıldır bölgede yaşayan Filistin coğrafyasındaki yerli halk için bir 'kolonyalizm' hareketi mi olduğu tartışmasını doğurmuştur.[151] Yahudi dinî geleneğindeki dönüş ideali, geçmiş tarihî devirler içinde sıradan Yahudi topluluğu ile Müslüman veya Hristiyan Araplar arasında ayrıcalıklara yol açmamış ve dinî bir çatışma unsuru olarak görülmemişti.[152] Ancak Siyonizm ile birlikte toplumlar arasındaki bu algının da tamamen değiştiğini söylemek gerekir.

Bugün dünya genelindeki yaklaşık on beş milyon Yahudi'nin yaklaşık %73'ü Siyonizm'in kendilerini tamamen veya büyük oranda tanımladığını düşünüyor.[153] Ancak 1990'lardan itibaren ortaya çıkan yeni tarihçiler ve post-Siyonist akımlar çerçevesinde gerek İsrail'de gerek diasporada Siyonizm'i sorgulamaya başlayan Yahudilerin sayısı da giderek artmaktadır. Bu durum hem Yahudilerin İsrail'in geleceğine dair yaptıkları tartışmalar, hem de İsrail-Filistin meselesinin geleceği açısından önem arz etmektedir.

151 Avishai Erhlich, "Zionism, Anti-Zionism, Post-Zionism", *The Challenge of Post-Zionism: Alternatives to Israeli Fundamentalist Politics*, ed. Ephraim Nimni, London, 2003, s. 65.

152 E. Montet, *a.g.e.*, s. 13.

153 https://pewrsr.ch/21W2MZx, s. 23.

Feminizm

Sinem Karadağlı

Giriş

Siyasî bir terim olarak "feminizm", bir yirminci yüzyıl buluşudur ve 1960'lardan beri günlük dilin bir parçası haline gelmiştir.[1] Genel ve modern anlamda feminizm kadın hareketleriyle ilgilenmekte ve kadının toplumsal, siyasal ve ekonomik alandaki rollerini geliştirmeyi ve yine bu alanlarda eşitliğini savunmaktadır. Hâl böyle olunca feminizm iki temel inançla bağdaştırılır. Kadınlar cinsiyetleri nedeniyle dezavantajlı durumdadır, bu dezavantaj ortadan kaldırılabilir ve kaldırılmadır; ve bu amaçla feministler cinsiyetler arası siyasî ilişkiler olarak gördükleri erkeklerin üstünlüğünü ve çoğu, hatta bütün topluluklarda kadınların bağımlılığı olarak ortaya koymuşlardır.[2] Nitekim kadın-erkek eşitliği argümanından yola çıkmakla birlikte feminizm kendi içerisinde liberal, muhafazakâr, sosyalist gibi çok farklı siyasî ideoloji tarafından tanımlanmıştır. Günümüzde ise tüm bu feminist yaklaşım ve tartışmalarda, özellikle Ortadoğu ülkelerinde görülen bir tür "İslâmî feminizm" öne çıkmaktadır.

1 'Feminist' 19. yüzyıldan önce tıbbi bir kavram olarak kullanılmıştı, bu kavram erkeklerin feminenleştirilmesi (kadınsılaştırılma) veya kadınların maskülenleştirilmesi (erkeksileştirilme) anlamını taşıyordu. Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev., Özgür Tüfekçi vd., Ankara, 2010, s. 247.

2 Heywood, *a.g.e.*, s. 247.

Genel olarak İslâm ve feminizm arasında gerilimli bir ilişkinin olduğu ve bu nedenle Ortadoğu ülkelerinde İslâm ve feminizmin asla bir araya gelemeyeceği argümanı tartışılsa da günümüzde daha fazla seslerini duyurmaya başlayan Müslüman feministler bunun aksini savunmaktadır. İslâm'ın, temelde kadın-erkek eşitsizliğine dayandığını savunan ve çok eşli evlilik gibi izinleri, örtünme gibi İslâm emirlerini feminist bir hareketin önündeki en temel engeller olarak görenler, feminizmi ve İslâm'ı yan yana gelmesi imkansız iki farklı perspektif olarak değerlendirir; bunun tam tersi İslâmcılar ise İslâm'da kadın erkek eşitliği sorunu olmadığı savından yola çıkarak, feminizmin İslâm'ın özüne zarar verdiğini savunur.[3] İslâmcı feministler ise bu iki yaklaşımdan farklı olarak kadın-erkek arasındaki eşitsizliğin biyolojik değil kültürel olduğunu ve aslında İslâm'ın kadını ikinci plana atmadığını ve gerçekte kadın-erkek eşitliğinin İslâm'da yer aldığını savunmaktadırlar.

Bu makalenin amacı Ortadoğu'daki feminizmi Müslüman feministlerin perspektifinden anlamak ve Türkiye, İran, Mısır örnekleriyle detaylandırmaktır. Nitekim Ortadoğu toplumlarında feminizmi ele almadan önce ilk olarak feminizm ideolojisinin ortaya çıkışını, Batı'daki yerini ve çeşitliğini incelemek gerekmektedir.

Batı'da Feminizmin Kökenleri ve Gelişimi

"Feminizm" kavramının kökeni daha yeni olsa da feminist görüşler birçok farklı kültürde ifade edilmişti ve bu görüşleri eski Yunan ve Çin medeniyetlerine kadar izleyebiliyoruz. Christine de Pisan'ın 1405'te İtalya'da yayınlanan *Book of the City Of Ladies* (Hanımefendiler Şehrinin Kitabı), geçmişteki ünlü kadınların eylemlerini kaydederek siyasî etki ve eğitim haklarını savunarak günümüz feminizminin birçok fikrini önceden dile getirmişti.[4]

On sekizinci yüzyılın sonlarında ise feminist hareket İngiltere'de daha çok duyulmaya başlanmış ancak on dokuzuncu yüzyıla kadar kadın hareketi bugünkü anlamda bir organizasyona erişememiştir. Feminizm tarihi açısından bu dönemin ilk ve en önemli çalışması ise 1792 yılında Mary Wollstonecraft tarafından kaleme alınmış-

3 Zehra Yılmaz, "Badran ve İslamda Feminizm", *Fe Dergi*, c. 3, S. 1, 2011, s.108.
4 Heywood, *a.g.e.*, s.247.

tır. 1792 yılında yayınlanan *A Vindication of the Rights of Woman* adlı eserinde Wollstonecraft, kadının köle olarak kalmasının nedenini, yetişmesine engel teşkil eden ve hayattaki gerçek amacının erkeğe hizmet etmek olduğunu öğreten toplumsallaşma sürecindeki bozukluk olarak belirtmiştir.[5] Batı'da Feministler, kadınların Fransız Devrimi ve sonrasında da bir takım haklar elde ettiklerini ancak özgürlüklerinin yalnız bunlarla sınırlı kalamayacağını, asıl sorunun temelde erkeğin kültürel egemenliğinden kaynaklandığını ifade ederek, mücadelelerini bu yönde devam ettirmişlerdir.[6] Dolayısıyla feminizmin doğuşu ile modernleşme, burjuva devrimi ve "rasyonel insan"ı temel alan doğal ve evrensel haklar teorisinin gelişimi arasında yakın bir ilişki vardır.[7] Ne var ki, "eşitlik, özgürlük" bayrağını yükselten burjuvazinin "insan" soyutlaması da yüzlerce yıllık geleneği sürdürerek kadınları dışlayan bir nitelik taşımıştır ve böyle bir zihinsel ve kurgusal yapı içinde kadınların bütün yapabildiği, eğitim hakkı talep etmekten ibaret kalmıştır.[8]

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında belirginleşmeye başlayan feminist hareket, yirminci yüzyılın başlarında kadınların seçme hakkını elde etmesi ve eğitimde fırsat eşitliği üzerinden şekillenmeye başlamıştır. Genel olarak bu dönemde belirginleşmeye başlayan feminist hareketle birlikte kadınlar siyasal olarak erkeklerle aynı haklara sahip olmuş ve bu dönem "Birinci Dalga Feminizm" olarak adlandırılmıştır. Andrew Heywood birinci dalga feminizminin doğuşu ve gelişimi hakkında *Siyasî İdeolojiler* kitabında şu bilgilere yer vermektedir: *İlk dalga feminizmi, ilk olarak Yeni Zelanda'da 1893'te yürürlüğe giren kadın seçme hakkının elde edilmesiyle bitti. ABD Anayasası'nın 19. Değişiklik'i, Amerikan kadınlarına 1920'de oy kullanma hakkını verdi. İngiltere'de seçim hakkı 1918'de geniş-*

5 Özlem Tür ve Çiğdem Aydın Koyuncu, "Feminist Uluslararası İlişkiler Yaklaşımı: Temelleri, Gelişimi, Katkı ve Sorunları", *Uluslararası İlişkiler*, c. 7, S. 26, 2010, s. 5.

6 Dilek İmançer, "Feminizm ve Yeni Yönelimler", *Doğu Batı* Dergisi, *Dünya Neyi Tartışıyor? II Yeni Düşünce Hareketleri*, S. 19, 2002, s. 155-156; Aktaran: Tür, a.g.m., s. 6.

7 Gül Aktaş, "Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak", *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. 30, S. 1, 2013, s. 60.

8 Aktaş, a.g.m., s. 60.

letildi, ancak kadınlar, bir on yıl sonra erkeklerle eşit seçme haklarına kavuşabildi. Tuhaftır ama birçok açıdan seçim hakkı kazanılması kadın hareketini zayıflattı ve bu hareketin altını oydu. Kadın seçim hakkı çabaları, harekete ilham vermiş ve onu birleştirmişti, ona açık bir hedef ve tutarlı bir yapı kazandırmıştı. Dahası birçok eylemci, seçim hakkını kazanarak kadınların tam bağımsızlık kazandıklarını zannetmişti. Ancak 1960'larda kadın hareketi feminizmin 'ikinci dalgası'yla yenilenebildi.[9]

Nitekim 1960'lı yıllardan itibaren birinci dalga feministlerin mücadele konusu olan oy hakkının yeterli olmadığı düşüncesi, feminizmde yeni bir akım olan "İkinci Dalga Feminizmi"ni ortaya çıkarmıştır. ABD başta olmak üzere Batı'da büyük yankı uyandıran ve 1960'lardan 1980'lere kadar etkisini devam ettiren ikinci dalga feminizmin ilgi görmesinde 1963 yılında Betty Friedan'ın *The Feminine Msytique* (Kadınlığın Gizemi) adlı eseri etkili olmuştur. "Adı konulmayan sorun olarak" isimlendirdiği çalışmasında sorunun sadece oy hakkına sahip olmakla ilgisi olmadığını ifade eden Friedan, kadınların "ev hayatının" onları mutsuzluğa sürüklediğini ortaya koymaya çalışıyordu. Friedan aynı zamanda siyasî süreçte kadınların rolünün artmasını savunarak feminizmin ve kadın hareketinin öncüsü olarak da anılmaktadır.[10] 1960'ların sonu ve 1970'lerin başından itibâren ikinci dalga feminizm daha radikal fikirlerin yerleşmesi ile değişime uğramıştır.

"Bu dönem feminist hareketler Simone de Beauvoir'in 'kadın doğulmaz, kadın olunur' görüşlerinden hareketle kadınların erkeklerden farklı oldukları, farklı bir kültüre ve farklı tarzlara sahip oldukları düşüncesinden beslenmiştir. Bununla birlikte ikinci dalga feministler artık cinsler arasında sosyalizasyon yoluyla yaratılan eşitsizlikleri kadının ezilmesinin ana nedeni olarak görmüyorlardı. Tersine kadınların erkeklerden farklı yanlarının kadın özgürlüğünün tohumlarını içerdiği düşünülmekteydi. Erkeklik ve kadınlık arasındaki kutuplaşmayı azaltmak yerine, kadınların ta-

9 Heywood, *a.g.e.*, s. 248.

10 1966 yılında National Organization Of Women (NOW) adlı ulusal kadın örgütünün kurulmasında etkili olmuş ve kurumun ilk başkanlık görevini sürdürmüştür. Betty Fnedan, *History*, çevrimiçi: http://bit.ly/2FAPOvs, erişim tarihi: 16 Mart 2017.

rihsel ve psikolojik deneyimlerinden onlar için güç kaynağı olacak yanlar bulup tanımlanmaya çalışılıyordu."[11]

İkinci dalga feminizm "kız kardeşlik" (sisterhood) yaklaşımı ile kadınlar arasında dayanışma ve birleştirici ruhun öne çıktığını savunmaktadır. Kız kardeşlik anlayışı, kadınların genelde erkeklerinkine ters düşen bir algılayışlarının olduğu, ayrıca erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kurduğu ve bu egemenlikten de yarar sağladığı düşüncesine dayanmakta ve bununla mücadeleyi öngörmektedir.[12]

1990'lı yıllarda uluslararası sistemde meydana gelen değişim ve iki kutuplu dünyanın yerini çok kutupluluğa bırakması ile ideolojiler de kendi içinde revize olmaya başlamıştır. Nitekim, bu süreçte feminizm de farklılık göstermeye başlamış ve bu değişime iki süreç etki etmiştir. İlki radikalleşmeden uzaklaşma sürecidir. Burada 1970'lerin başında feminizmi nitelendiren uzlaşmama konumundan geri adım atılmıştı ve bunun sonucunda "*post- feminizm*" fikrinin yaygınlaşması görülmüştür. Yâni feminist hedeflere büyük ölçüde ulaşıldıkça kadın hareketi "feminizm ötesine" kaymıştır. İkinci süreç parçalanma sürecidir. Radikal veya eleştirel sınırları gevşetmek yerine feminist düşünce, radikal bir farklılaşma sürecinden geçmiştir. Böylece feminizm içinde "ortak bir zemin" bulmak zorlaşmış, belki de imkânsız hâle gelmiştir.[13] 1980'lerin sonlarından günümüze kadarki sureci ele alan bu dönem, feminizmin tarihsel gelişim çizgisinde "Üçüncü Dalga Feminizm" olarak adlandırılmaktadır ve bu dönemdeki tartışmaların amacı, kadın hareketlerinin daha geniş bir tabana yayılmasını sağlamaktır.[14]

Feminizm temelde ataerkil yapıya karşı çıkarak tüm dünyada kadınların her alanda pasifize edilip dışlandığı ve bununla mücadele edilmesi gerektiği hususunda hem fikir olmakla birlikte söz konusu mücadelenin nasıl olması gerektiği konusunda yaşadığı fikir ayrılıkları "Liberal", "Sosyalist", "Marksist", "Muhafazakâr" ve son yıllarda giderek kendine ciddî taban bulan "İslâmî" feminizm olarak ayrılmayı zorunlu kılmıştır. Bu noktada Müslüman feministlere ayrı bir parantez açmak önemlidir zira diğer yaklaşımlardan

11 Aktaş, a.g.m., s. 60.
12 Tür, a.g.m., s. 6.
13 Heywood, *a.g.e.*, s. 249.
14 Tür, a.g.m., s. 6-7.

farklı olarak bu feminizmin önemli bir diğer misyonu da oryantalist bakışın hâkimiyetiyle eşitsizliğin İslâm'dan kaynakladığı görüşünü savunan Batı yaklaşımına karşı gerçekte kadın-erkek eşitsizliğinin İslâm'dan kaynaklanmadığını ve İslâm'ın böyle bir eşitsizliği savunmadığını anlatmak gibi önemli bir yaklaşım farklılığı vardır. Nitekim, bugün cinsiyet eşitliğine inanan Müslümanlar sık sık *Kur'an*'ın böyle bir eşitliği desteklediğini iddia etmektedirler.[15]

Geleneksel ideolojiler, kadının sosyal rolünü geliştirmek için uygun araçlar olarak görülmedi ve zaman zaman erkek egemen tutum ve varsayımlar besledikleri için eleştirildiler. Yine de feminizmin yeni ortaya çıkan ideolojisi birçok şeyle kesişen bir ideolojiydi, içinde çıkış noktasından beri üç genel geleneği içeriyordu. Bunlar liberal feminizm, marksist veya sosyalist feminizm ve radikal feminizmdir.[16]

Tüm farklı argümanlara rağmen feminizmin içinde kamusal alan–özel alan ayrımı, eşitlik ve farklılık, ataerkillik ve cinsiyet–toplumsal cinsiyet gibi bazı ortak konular vardır. Kısaca özetlemek gerekirse kamusal-özel alan ayrımında siyasî partilerin ve kurumların tartışmaları "kamusal alan" olarak görülürken, gayrı siyasî olarak aile hayatı ve buna bağlı ilişkiler "özel alan" olarak tanımlanmıştır. Ancak, feministler kamusal ve özel alanın erkeklik ve kadınlık üzerinden tanımlanmasına yani "kamusal erkek, özel kadın" ayrımına karşı çıkmaktadırlar. Bu konuda "özel olan politiktir" sözü artık birçok feminist yaklaşım için slogan olmuştur.

Liberal Feminizm

Liberal feminizm tarihsel olarak diğer feminist yaklaşımlardan önce gelmektedir ve diğer tüm feminist yaklaşımların öncelikli olarak liberal feminist tezleri sorgulama yoluna gitmelerinden dolayı öncelikli bir konumu vardır.[17] Bu bağlamda, liberal feminist kuram, eylem ve tercihlerinden sorumlu olmak yoluyla kadınlara

15 Nikki R. Keddie, *Women in the Middle East: A History Past and Present*, New Jersey, 2007, s. 10.

16 Heywood, *a.g.e.*, s. 250.

17 Erkan Dikici, "Feminizmin Üç Ana Akımı: Liberal, Marxist ve Radikal Feminizm Teorileri", *The Journal Of Academic Social Science Studies International Journal Of Social Science*, S. 43, 2016, s. 524.

eşitlik konularında yoğunlaşan bireysel bir biçim olarak açıklanabilir.[18] Genel olarak birinci dalga feminizm klasik liberalizminden etkilenmiştir. İlk temel feminist metin, Wollstonecraft'ın *Vindication of the Right of Women* (Kadın Haklarının Savunması 1792), insan olmaları nedeniyle kadınların da erkekler gibi aynı hak ve ayrıcalıklara sahip olması gerektiğini yazmıştır.[19] Siyasî/iktisadî bir doktrin olarak liberalizm bireyi merkez alan öğretisi ile devlet egemenliğini zayıflatmanın bireyin ve toplumun özgürlüğü yolunda en temel hareket tarzı olarak belirlenmiştir.[20] Liberal feministlerin temel ilgili alanı, kadınların erkeklerle eşit ekonomik ve siyasî haklara sahip olması noktasında yoğunlaşmıştır.[21] Liberalizmin temel felsefesini oluşturan bireysellik liberal feministler tarafından da benimsenmiştir ve özellikle John Stuart Mill'in *The Subjection of Women* (Kadınların Tebaalaştırılması) adlı eseri, bu feminist yaklaşımı etkilemiştir. Liberal feministler, erkek ve kadının farklı doğası ve eğilimi olduğunu varsaymışlar ve dolayısıyla kadının aile ve ev hayatına meylinin kısmen doğal bir güdü ve böylece istekli bir seçim olduğunu kabul etmişlerdir.[22] Liberal feminizmin ana katkısı ise, modern toplumda kadınların ne derece ayrımcılığa uğradığını göstermek olmuştur.[23]

Sosyalist ve Marksist Feminizm

Sosyalist feministler toplumsal cinsiyetin/sınıfın kadının ezilmesinde aşağı yukarı eşit rol oynadığını düşünürken, Marksizm içinden kadına bakanlar, sınıfın, kadının statüsünü ve fonksiyon-

18 Wellington Samkange, "The Liberal Feminist Theory: Assessing Its Applicability To Education In General And Early Childhood Development (E.C.D) In Particular Within The Zimbabwean Context", *Global Journal of Advanced Research*, c. 2, S. 7, s. 1173.

19 Mary Wollstonecraft İngiliz sosyal teorisyeni ve feminist. Wollstonecraft'ın feminizmi, mantıkta Aydınlanması liberal inanca ve eşitliğe yönelik radikal hümanist bir bağlılığa dayanır. Heywood, *a.g.e.*, s. 257.

20 M. Serkan Taflıoğlu, "Liberalizm ve 'İnsan Hakları' Karşısında Zayıflayan Devlet Egemenliği", *International Journal of Social Science*, c. 6, S. 1, 2013, s. 1347-1364.

21 Dikici, a.g.m., s. 524.

22 Heywood, *a.g.e.*, s. 259.

23 Judith Lorber, "The Variety of Feminisms and their Contributions to Gender Equality", *Oldenburger Universitätsreden*, S. 97, 1997, s.10.

larını açıklamasında daha etkili olduğunu savunurlar. Sosyalist feministler, kadının ezilmesinde, sınıfın yanında toplumsal cinsiyete de yer verirler. Oysa August Bebel, Clara Zetkin, Rosa Luksemburg, Kollantai gibi Marksistler, kadınların kurtuluşunu "kadın sorunu" olarak ele alarak komünist programın içine yerleştirdiler. Anlaşılacağı üzere Marksist feministler cinsiyetler arasındaki farklılıktan ziyâde kapitalist sistemin yarattığı sınıf farklılığından kaynaklı olarak kadınların ezilmesini öne çıkarırlar. Bu nedenle Marksist feminist yaklaşım sosyalist feministler tarafından cinsiyet farklılığını dikkate almadığı için eleştirilmektedir[24].

Marksistler için sınıf vardır ama cinsiyet yoktur. Bireyler, üretimlerinin maddî koşullarının ürünüdür ve burada örtük olsa da kastedilen, erkek bireydir. Kadınların ve erkeklerin "doğa" ile, "üretim araçları" ile farklı ilişkileri vardır. Marksizm, sınıfı, kadının statüsünü/fonksiyonlarını açıklamada yeterli ve etkili bulur. Kapitalizm altında, burjuva kadınları proleter kadınların ezildiği gibi ezilmemektedir.[25] Sosyalist feminizm sosyal ve ekonomik faktörlerin iyileştirilmesi ile hâkim olan ataerkilliğin üstesinden gelinebileceğini açıklamaktadır. Özellikle Friedrich Engels *Aile, Özel Mülkiyet ve Devletin Kökeni* (The Origins of the Familiy, Private Property and the State) isimli eserinde özel mülkiyetin kamusallaşması ve kapitalizmle mücadele ile kadının toplumda karşılaştığı sorunları çözmede etkin olacağını savunmuştur. Marksist ve sosyalist feministler, genel olarak Marksistler gibi, toplumsal varlığın bilinci belirlediğini iddia etmektedirler.[26]

Radikal Feminizm

Radikal feministler, erkek dünyası ile kadın dünyasını kesin çizgilerle ayırırken, erkek dünyasını üretim, kadın dünyasını ise yeniden üretim sürecine bağlamıştır. Özellikle Simon De Beauvoir'in görüşlerinden etkilenen ikinci dalga feminizm, liberal ve sosyalist feminizmden farklı olarak kadınların erkeklerden farklı olduk-

24 Serpil Çakır, "Kapitalizm ve Patriyarkaya Karşı: Sosyalist Feminizm", *Toplum ve Demokrasi*, S. 2 (4), 2008, s.186.

25 Çakır, a.g.m., s. 188.

26 Rosemarie Tong, *Feminist Thought A More Comprehensive Introduction*, US, 2009, p.97.

larını savunmuş ve sadece kadının toplum içindeki konumuna odaklanmakla yetinmemişlerdir. De Beauvoir kadınların kurtuluşunu, varoluşçu bir anlayıştan hareketle, onları birer "kendi başına varlık" ile "başkaları" için varlık arasında bir yerlerde tutmaya çalışan her türlü uygulamaya karşı çıkarak, kadınların da aynı erkekler gibi ve onlar kadar "kendi için varlık" olduklarını ortaya koymalarından geçtiğini söyler.[27] De Beauvoir'ın öncülük ettiği düşünce yaklaşımı Eva Figes ve Germaine Greer gibi ilk radikal feministler tarafından geliştirilmiştir.[28] 1973 yılına gelindiğinde ise radikal feminizm, kültürel feminizm ve liberal feminizme yol açmaya başlamıştı.[29] Radikal feminizm, genel olarak mevcut siyasî ve toplumsal örgütlenmeye karşıdır. Çünkü bu, ataerkilliğe bağlanmıştır ve dolayısıyla radikal feministler mevcut sistem içinde politik eylemden şüphelidirler ve bunun yerine ataerkilliği zayıflatan kültür değişimine ve ilişkili hiyerarşik yapılara odaklanma eğilimindeler.[30]

Ortadoğu'da Feminizm

Son yıllarda sıklıkla kullanılmaya başlayan "İslâmî feminizm" veya "Müslüman feministler" gibi kavramlar aslında ideolojik bir akım olarak öne çıkmaktan ziyade, feminist görüşü benimseyen bireylerin dinî âidiyeti üzerinden yapılmış bir tanımlamayı ifade eder. Bu yönüyle çok tartışmalı olan bu "İslâmî feminizm" kavramı, çok sayıda çağrışım içeren bir terimdir ve bazıları için iki kelime çelişkilidir: Liberal feministler, İslâm'ı eşitsizliklerin içine çekmiş gibi görmektedirler. Diğerleri ise umudun işareti olarak, aydın-

27 Aktaş, a.g.m., s. 63-65.

28 De Beauvoir, kadının konumunun doğal değil sosyal faktörlerce belirlendiğini iddia etmiş ve ataerkil kültüre karmaşık bir eleştiri getirmiştir. Çalışmaları, erkeğin ne ölçüde olumlu veya norm olarak sunulduğuna ve kadının da ne kadar "öteki" olarak gösterildiğine vurgu yapar. Böyle bir "ötekilik", doğal olarak kadınların özgürlüğünü sınırlandırır ve onların insanlıklarını tam anlamıyla ifade etmelerini engeller. De Beauvoir, bu süreci açığa çıkarma ve kadınlara kendi hayatlarının sorumluluğunu verme aracı olarak mantıksallığa ve eleştirel analize inanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.. Heywood, a.g.e., s. 262.

29 Alice Echols, *Daring to be Bad Rarical Feminism in America 1967-1975*, London, 1989, s. 199.

30 Jone Johnson Lewis, "What Is Radical Feminism?", *Thoughtco*, çevrimiçi: http://bit.ly/2FGu15S, erişim tarihi: 21 Temmuz 2018.

lanma ifadesi ve dinî inançlarla eşitlikçilik arasındaki uzlaşı olarak görürler.[31] Kimi araştırmacılar ise, bu kavramı insan hakları söylemi çerçevesine yerleştirip, genel insan hakları konseptiyle yorumlamayı tercih etmektedir.

Bu yönüyle İslâmî feminizm yeni bir olgu olmakla birlikte temel çıkış noktası Müslüman coğrafyasında yaşayan kadınların Batılı kadınlarınkine benzer çaba gösterdikleri bir mücâdele olmuştur. Özellikle Ortadoğu coğrafyasının Batı sömürgesi altına alındığı dönemde hâkim olan oryantalist bakış açısıyla Müslüman kadınların konumu sorgulanmaya başlanmıştır. Ancak oryantalist bakış açısıyla hareket eden Batılı/Batılaşmış aydınlar Müslüman kadınlara ilişkin modernleşme/batılılaşma üzerinden bir tartışma yaratarak, konunun asıl odak noktasından yani Müslüman kadınların kamusal ve özel hayattaki konumlarının güçlendirilmesine yönelik çabadan uzaklaşılmasına neden olmuştur. İslâm dünyasındaki kimi kadın gruplarının hem patrimonyal yapı hem de Batı kültürünün kendi sistemini dikte etme çabaları karşısında verdikleri mücadele onların "İslâmî feminizm" çatısı altında birleşmelerinin önünü açmıştır.

Ortadoğu özeline bakıldığında, modern dönem Müslüman reformcularca geliştirilen düşünceden faydalanan Arap feministler, daha o dönemde, İslâm'ın ataerkil bir din olmadığı, aksine cinsiyetler arası eşitliği desteklediği fikrini savunmuşlardır.[32] Bu bakımdan Ortadoğu'da feminizmi savunan kişilere göre, birincil İslâmî kaynaklar, kadınlar tarafından ve kadınlar lehine yeniden okunmalı ve yorumlanmalıdır.[33] Kaynaklara dayalı bu tür perspektif ve yaklaşımlara karşın, Ortadoğu'daki feminist anlayışın doğmasını modern dönemin siyasî ve toplumsal etkileriyle izah eden uzmanlar da bulunmaktadır. Bunlara göre Ortadoğu kültürü içinde gelişen eleştirel kadın bilinçliliğini ilk tetikleyenler Batılı erkeklerdir. Şöyle ki, sömürgeci erkekler, Müslüman toplumlardaki kültürel değişmede kadının özel bir yeri olduğuna inanmışlar ve

31 Zaid Eyadat, "İslâmic Feminism: Roots, Deleopment and Policies", *Global Policy*, c. 4, S. 4, 2013, s. 359.

32 *İslâmî Feminizmler,* der. Zahra-Ali, çev. Öykü Elitez, 2014, s. 19-20.

33 Aksu Bora, "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, S. 39, 2008, s. 65.

âdeta kadın yaşamının çözülmesi ile bu toplumların Batı karşısında güçsüzleşeceğine inanmışlardır.[34] Diğer taraftan oryantalistler ise, fikrî planda İslâm imajının olumsuz algılanmasında kadın ve kadınla ilgili konuların (peçe, örtü, harem gibi) işlenmesine özel bir önem vermişlerdir.[35] Bu bakımdan Ortadoğu'da yükselmiş olan ve Batılılarca "İslâmî feminizm" olarak nitelenen hareket, hem Müslüman coğrafyasında kadınların kamusal alanda görünür kılınma hem de oryantalistler tarafından dünyaya yayılmaya çalışılan olumsuz İslâm imajını yıkmakla mücadele etmek gibi çifte mücadeleye girişmiştir.

Ortadoğu'da özellikle 1990'lı yıllarda isminden yoğun biçimde söz ettiren "İslâmî feminizm" bir terim olarak İran merkezli olarak yoğun biçimde tartışılmıştı. Tahran'da yayınlanan bir kadın dergisi olan *Zanan* ve yirminci yüzyılın en önemli feminist tarihçilerinden olan İranlı Afsaneh Najmabadeh ve İslâm'ın feminizmle uyumlu olduğuna savunan İranlı akademisyen Ziba Mir Hüseyni'nin görüşleri, bu kavramın içinin doldurulmasında etkili olmuştur. Ancak Ortadoğu söz konusu olduğunda feminizm tartışmalarını modernleşmenin etkilerinin ilk görülmeye başladığı on dokuzuncu yüzyıla kadar götürmek mümkündür.

On dokuzuncu yüzyılda İslâm ülkelerinin batılılaşma/modernleşme çabalarına yönelik gelişen entelektüel düşünce tarzı, bölgede feminizmin doğuşuna ve gelişimine katkı sağlamıştır. Bu yüzyılda, kadın hareketlerinin de görüldüğü Osmanlı, Mısır ve İran'da başlayan tartışmalar, farklı toplumsal tecrübelerden etkilenmiş olsalar da ortak bir çizgi oluşturmaktadır.[36] Bu Müslüman entelektüellerden Kasım Emin'in *Tahrir'ül Mer'e* ve Halil Hamit'in *İslâmiyette Feminizm* yahut *Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme* adlı kitapları, feminist etkileri göstermesi bakımından dikkat çekicidir.[37]

İslâmî feminizmin önemli kuramcı ve aktörlerinden olan Margot Badran'a göre Müslüman coğrafyasında yaşayan kadınların bizzat kendileri İslâmcı feminist söylemin üretimine önemli katkı-

34 Ayşe Güç, "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, S. 2, 2008, s. 651.

35 A.g.m., s. 651-652.

36 A.g.m., s. 652.

37 A.g.m., s. 652-653.

larda bulunmuşlardır. Badran, Bazı Müslüman kadınların ve grupların, *Kur'an*'ın feminist hermenotik kullanılarak yeniden okunmasını ve yorumlanmasını da içeren faaliyetlerini son derece önemli ve radikal bulduğunu söyledikten sonra, İslâmî/laik feminizm ayrımının genellikle düşünüldüğü kadar kesin bir ayrım olmadığını ekliyor.[38] Bardan, "Re/placing İslâmic Feminism" adlı makalesinde toplumsal cinsiyete duyarlı kimi kadın âlimlerin *Kur'an*'ı yeniden okumaya, *Hadis*'leri yeniden gözden geçirmeye ve fıkhı yeniden düşünmeye başladıklarını ifade etmiştir.[39]

Bununla birlikte kadının geri planda kalmasının sebebini *Kur'an*'da değil İslâmiyet'te gören Fatima Mernissi ve Alya Baffoun gibi bazı feminist araştırmacılar da vardır. Badran'a göre Müslüman dünyasında "laik feminizm" ve "İslâmî feminizm" gittikçe karışmaktadır. Bazıları hem laik hem de Müslüman feminist olduklarını iddia ederken diğerleri açık bir şekilde bir kimlik belirtmeksizin seküler ya da dinî bir süreklilik içinde faaliyet gösteriyorlar. Ayrıca Badran'a göre, Marksist feministler sınıf mücadelesinin önemini vurgulamaya devam ederken, Müslüman feministler için kadın haklarını korumak yalnızca gerçek bir Müslüman toplumun kazanılmasıyla sağlanabilir. Tartışmalı kimliği ile uzun süre gündemde kalan Amerikalı Amina Wadud, *Kuran ve Kadın: Kutsal Metni Bir Kadından Tekrar Okumak* (Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective 1991) isimli eserinde, Tanrı'nın insanı ve dünyayı, cinsiyet ayrımı yapmaksızın kurduğunu ve *Kur'an*'ın hilâfet kavramına göre tüm insanların eşit kabul edildiğini öne sürmektedir.[40] Amina Wadud çalışmasında erkekler tarafından baskı altında ve geri planda tutulan Müslüman coğrafyasındaki kadınların bu durumlarının nedeninin *Kur'an*'ın bir emri olmadığını sadece bu coğrafyaya hâkim olmuş ataerkil yapının bir sonucu olduğunu vurgulamıştır. Nitekim, onun çalışmalarında ortaya koyduğu yaklaşım 1990'lardan itibaren başta Batı'da hızla yayılmaya ve Müslüman feministler tarafından da benimsenmeye başlamıştır.

38 Bora, a.g.m., s. 65.

39 Margot Badran, "Re/Placing İslâmic Feminism." *Sciencespo CERI Report*, s. 6.

40 Badran, a.g.m., s. 9-19.

Bu tür bir feminizm anlayışının günümüze kadar gelişme göstermesinde uluslararası kuruluşların da oldukça büyük katkısı olmuştur. İlk iki uluslar-ötesi feminist ağ olan *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML) ve *Sisterhood Is Global Institute* (SIGI), ikinci dalga feminizmin en parlak dönemlerinde olduğu 1984'te laik feministler tarafından dünyanın değişik yerlerinde başlatılmıştı. İran doğumlu Amerikalı Mahnaz Afkhami ve diğer tanınmış laik feminist eylemciler, 1984'te ünlü Amerikalı feminist Robin Morgan tarafından oluşturulmuş olan SIGI adlı ağı daha çok öne çıkarmışlardır. 1990'ların başında SIGI'nın liderliğini üstlenen Haleh Vaziri ve Mahnaz Afkhami'nin yönetimi altında örgüt, *Kur'an* âyetleri ve kadın hakları fikrini destekleyen *Hadis*'leri içeren bir insan hakları el kitabı hazırlamak için bir program başlatmış ve kılavuzlarını dinî bir dille birleştirerek Müslümanlar için daha çekici ve anlaşılabilir kılmayı amaçlamışlardı.

İlk olarak 1996 yılında İngilizce olarak tanıtılan ve daha sonra dünyadaki Müslüman toplumlarda konuşulan çok sayıda dilde yayılan, "*Haklarımızı Talep Ediyoruz: Müslüman Topluluklarda Kadınların İnsan Hakları ve Eğitimi El Kitabı*" (Claiming Our Rights: A Manual for Women's Human Rights and Education in Muslim Societies) isimli deklarasyon, bu anlamda önemli bir etki oluşturmuştur.[41] Benzer şekilde, "Musawah" (eşitlik), Müslüman ailenin eşitlik ve adaleti için küresel bir hareket olarak ortaya çıkmıştır.[42] "Mâneviyat ve Eşitlikte Kadınların İslâmî Girişimi" (Women's İslâmic Initiative in Spirituality and Equality, WISE) adıyla 2006 yılında kurulan girişim ise, inanç tabanlı bir küresel program, sosyal ağ ve sosyal adâlet hareketi olarak ortaya çıkmıştır.[43]

2005 ve 2006 yıllarında Barcelona'da düzenlenen "Uluslararası İslâmî Feminizm Kongreleri" hem tefsir çalışmalarının hem de Müslüman ülke pratiklerinin tartışıldığı birer platform oldu. Bu kongrelerin ikincisinin ardından yayınlanan sonuç metninde, İslâm tarihi içinde oluşmuş geleneksel anlayışların asıl İslâmî olan ku-

41 A.g.m., s. 15-16.

42 Ayrıntılı bilgi için bkz.: "About Musawah", *Musawah For Equality in the Muslim Family*, çevrimiçi: https://bit.ly/2JTv9QM, erişim tarihi: 22 Eylül 2017.

43 "About Us", *Women's İslâmic Initiative in Spirituality and Equality*, çevrimiçi: https://bit.ly/2JV2V80, erişim tarihi: 23 Mart 2017.

rallardan ayıklanması gerektiği belirtilerek, teori ile uygulamanın farklılığı üzerinden bir eleştiri getirilmişti.[44]

Mısır'da Feminizm

Mısır'da on dokuzuncu yüzyılın ortalarında kadın hakları çerçevesinde başlayan tartışmalar sonraki dönemde feminizm tartışmalarına dönüşmüştür. 1881 yılında ülkeyi işgal eden İngilizler'e karşı yürütülen bağımsızlık mücadelesinde kadınların aktif olarak yer almaları ülkede kadın hareketlerinin güçlenmesine de katkıda bulunmuştur.[45] Bu konuda öncü isimlerden biri Lebibe Ahmed (1870-1951) milliyetçilikle İslâmcılığı bağdaştırmaya çalışırken, İslâm'a feminist yorumlar eklemiş ve Mısır ulusunun inşasında kullanılması gereken harcın Firavunlar Dönemi'nden değil, İslâmiyet'ten taşınması gerektiğini savunmuştu. Ona göre İslâmî inanç sistemi, geleneksel algıların tersine, gerçekte, kadın haklarını yüceltmekteydi.[46] Mısır'da feminizm deyince akla ilk gelen isim ise genel olarak Arap dünyasının ilk feministi olarak görülen Kasım Emin'dir. Onun *Tahrir al-Mer'e* (Kadınların Özgürleşmesi) adlı eseri İslâm Coğrafyası'nda Batılı anlamda kadın hareketlerinin başlamasında etkili olmuştur. Kasım Emin, kitabın önsözünde "Tahrîru'l-Mer'e"yi yazmaktaki amacını şu şekilde belirtir: "Hedefim, kadının statüsünü ve insan yaşamındaki yerini iyileştirmeyi işleyen bir kitap yazmaktan ziyade, birtakım aydınların gözünden kaçmış olan bir konuya dikkat çekmektir."[47]

Kasım Emin'in izinden giderek, Mısır'da ilk "Müslüman kadın feminist" olan Huda Shaarawi, yalnızca Mısır'daki kadın hareketini değil aynı zamanda Arap dünyasını da etkilemiştir. 1908 yılında Müslüman kadınlar tarafından işletilen ve yoksul kadınlar ve çocuklar için hizmet sunan ilk hayırsever kurumu kuran Shaarawi, çeşitli konularda kadınlar için konferanslar düzenleyerek

44 Bora, a.g.m., s. 66.

45 Murat Aktaşarap, "Arap Baharı ve Kadın Hakları", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 52, 2012, s. 37

46 Bora, a.g.m., s. 65.

47 Gülfem Kurt, *Kasım Emin Ve Kadınların Özgürlüğü Bağlamında Eğitimle İlgili Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2014, s.29.

onları evlerinden çıkarıp kamusal mekanlarda görünür olmaya teşvik etmişti. Huda Shaarawi, 1923 yılında bugün hâla kâr amacı gütmeyen "Mısır Feminist Birliği"ni kurdu.[48] Shaarawi, aslında Batı tarzı feminizmi savunmaktan ziyade, kendi ülkesinin gelenek, kültür ve Mısır milliyetçiliğiyle birleştirip kendine özgü bir feminizm anlayışı ortaya koymuş ve milyonlarca Arap kadınını etkilemiştir.[49]

Mısır'da gelişen feminizmin üç ana özelliği dikkat çekicidir. İlk olarak, bu feminist anlayış kendini seküler olarak ifade etmekten ziyade, köklerini *Kur'an*'a dayandırma çabasındadır. İkinci olarak, bu feminist söylemde, Ortadoğu ve İslâmî gelenekler ile Batı geleneği arasında kesin ayrım yapılmakta ve Mısır'daki durumun kendine özgü karakteri vurgulanmaktadır. Üçüncü özelliği ise, aileyi bireysel bir birim değil toplumsal bir kurum olarak görmesidir.

Ülkedeki Batılılaşma sürecinin de bir sonucu olarak sonraki dönemde daha seküler yaklaşımlar gündeme gelirken, hukuki adımlar da atılmıştır. Cemal Abdünnâsır'ın cumhurbaşkanlığı döneminde Arap sosyalizminin bir tarzı olarak da bilinen Nâsırcılık politikasının da etkisiyle 1956 yılında kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınmış ve 1957 yılında Mısır kadınların parlamentoya girdiği ilk Arap ülkesi olmuştur. Nâsır'ın sosyalist politikaları, bu ideoloji çerçevesinde kadınlara önceki yıllarda olmayan bir takım yeni haklar sağlamakla birlikte, baskıcı tutumu nedeniyle Mısır'daki diğer feminist hareketlerin sekteye uğramasına da neden olmuştur. Rejimin tepeden inmeci uygulamalarına tepki olarak açlık grevini örgütleyenlerden Doria Şefik'i ev hapsiyle cezalandırmıştır.

Araştırmacı Ghada Osman, bu üç unsurla şekillenen Mısır'daki feminist yaklaşımın, batılılaşma ve sekülerleşme gibi nedenlerle geri planda kalmış olsa da tekrar köklerine döndüğünü düşünmektedir. Ona göre, Müslüman kadınlar bizzat kendileri yeni bir feminizmi inşa etmişlerdir.[50] Bu nedenle başta Mısır olmak üzere, tüm Ortadoğu ülkelerinde, feminizmin yerli bir ürün mü yoksa Batılı bir ithâlât mı olduğu hep tartışılmıştır. Feminizm her ne kadar Ba-

48 Kerilynn Engel vd., "Huda Shaarawi, Egyptian Feminists & Activist", *Amazing Women in History*, çevrimiçi: http://bit.ly/2FO6ThN, erişim tarihi:12 Kasım 2012.

49 Engel, http://bit.ly/2FO6ThN.

50 Güç, a.g.m., s. 660.

tılı bir fenomen olsa da Mısır'daki mücadelenin Batı'nın taklidi olmak yerine yerli bir girişim olarak ortaya çıktığı daha açıklayıcıdır.[51] Mısırlı Müslüman kadınlar Batılı feminist ideolojiden etkilenmiş olsalar da Batılı kadınlardan farklı bir başlangıç noktasından hareket etmişlerdir. Doğrudan taklit etmek yerine Mısır'da kadın hareketi sözcüleri Batı/Doğu, dinî/seküler gibi dikotomileri, kendi gündemlerini oluşturmada sadece yardımcı olarak kullanmışlardır.[52]

Leyla Ahmed, *Ortadoğu'da Feminizm ve Feminist Hareketler, Ön İnceleme: Türkiye, Mısır, Cezayir, Yemen Halk Demokratik Cumhuriyeti* (Feminism and Feminist Movements in the Middle East, a Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen) isimli çalışmasında feminizmin Batı'dan Türkiye, Mısır ve Cezayir'e ithâl bir ideoloji olarak geldiğini ancak Mısırlı kadınların feminist programlarını İslâmî bir çerçevede geliştirdiklerini iddia etmektedir.[53]

Bu anlamda 25 Ocak 2011 tarihinde Tahrir meydanında on binlerce insanın toplandığı gösteriler, feminizm anlamında değil ama Müslüman kadınların hak mücâdelesine katılımı anlamında oldukça önemli görünmektedir. Kadınların belki de ilk defa sokaklarda erkeklerle birlikte özgürlük, sosyal adalet, demokrasi gibi taleplerini haykırmak için yürüdüğü bir eylem olması açısından önemlidir.[54]

İran'da Feminizm

Feminizm bir ideoloji olarak on dokuzuncu yüzyılın sonlarında İslâm toplumlarına ulaştığında[55] ilk etkilediği ülkelerden biri İran olmuştur. Özellikle Rıza Şah'ın 1920'lerden itibaren yürürlüğe koyduğu modernleşme projesinde kadınlar ulusun görünen yüzü olarak öne çıkarılmış ve kadınların modernleşmesi adına pek çok

51 Badran, a.g.m., s. 18.

52 Güç, a.g.m., s.660.

53 Badran, a.g.m., s. 18.

54 İrem Aşkar Karakır ve Müge Aknur, "Devrimler Sonrası Arap Kadını'nın Siyasi Temsili: Bir Arap Baharı Yanılgısı Mı?", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 70, S. 1, 2015, s. 140.

55 Shahrzad Mojab, "Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'", çevrimiçi: http://bit.ly/2FObpMY, erişim tarihi:23.03.2017.

adım atılmıştır.[56] Bununla birlikte, söz konusu modernleşme projesinde feminist anlayışın üzerinde en fazla durduğu konulardan biri olan "kadın hakları" konusu ise pek fazla uygulamaya konmamış aksine kadınların siyasî hayata katılımları uzun bir süre göz ardı edilmiştir. Oğul Muhammed Rıza Pehlevî döneminde (1941'den sonra) ancak kadın örgütlenmelerine göreceli olarak izin verilmeye başlanmıştır. Ancak bu da fazla uzun sürmemiş ve 1953 yılında Başbakan Musaddık'a karşı gerçekleştirilen askerî darbe sonrası yönetimi doğrudan kendi kontrolüne alan Pehlevî, kadın örgütleri dâhil olmak üzere tüm siyasî yapıları ortadan kaldırmıştır.

1979 yılında Humeyni'nin devrimi ise, kadınların aktif desteği ile gerçekleşmiş olmasına rağmen, sonrasında kadınların toplumsal rolüne ve haklarına ilişkin "devrim" mahiyetinde bir değişim olmamıştır. Bununla birlikte yeni dönemde kadınları rolü konusunda yoğun bir tartışma başlamıştır. Devrimin ilk yıllarında halen belirli bir gücü elinde bulunduran seküler aydınların başını çektiği bu tartışmalar, bir süre sonra giderek gücünü kaybedecek ve tamamen tek yanlı yayınların yapıldığı bir sürece dönüşecektir. Ancak İran'da yaşanan bu tartışmaların en önemli getirisi, Müslüman coğrafyasındaki kadın haklarına yönelik yeni bir süreci başlatmış olmasıdır. Böylece bu durum Batı'daki seküler feminist grupların bu coğrafyada yaşayan kadınların sorunlarına yönelmelerinde itici rol oynamıştır. Tam da böylesi bir süreçte "İslâmî feminizm" denilen konu ile ilgili araştırmalara yönelik ilgi artmıştır.

... İran'daki İslâmî feminizm köklerini modernist/İslâmcı yaklaşımda bulmaktadır. İran'daki İslâmî feminist yaklaşıma göre İslâmî bir toplumda kadının özgürleşmesi ancak İslâm'ın doğru yorumuyla mümkündür. İslâmî feministler İran'da ayrımcılık temelinde inşa edilen mevcut sistemde değişim talep etmekte, yasal ve sosyal olarak kadın-erkek eşitliğini savunmaktadırlar.

Literatürdeki ikinci yaklaşım ise teolojik yaklaşımdı. Bu görüşü savunanlar İslâm'ın kendisi ataerkil yapıların sürdürüldüğü zemini sağladığından bu ataerkil yapıların bertaraf edilmesinin önündeki temel engelin İslâm olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle İslâm

56 Pınar Arıkan Sinkaya, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Kadın Meselesi ve İslamî Feminist Hareket", *Akademik Ortadoğu*, c. 5, S. 1, 2010, s. 49.

Cumhuriyeti'nde 'İslâmî feminizm' diye bir ideolojinin varlığı söz konusu değildir; çünkü İslâm Cumhuriyeti feminist hareketin en büyük düşmanıdır.[57]

Toronto Üniversitesi Eğitim ve Kadın Çalışmaları Profesörü olan İranlı feminist Shahrzad Mojab'a göre yirminci yüzyılın sonlarındaki en önemli gelişmeler arasında, İslâm Cumhuriyeti'nin iktidara gelmesiyle yeni bir teokratik devletin, İran'ın kadın hakları mücadelesinin yönünü etkilemiş olması vardır ve ona göre İslâm Devleti mevcut toplumsal cinsiyet ilişkilerini İslâm-dışı ve batıl olarak ilân etmiştir. Mojab, "İslâmi Feminizm Politikalarının Teorileştirilmesi" (Theorizing the Politics of Islamic Feminism) başlıklı yazısında Batı'da yaşayan ve çoğunlukla laik akademisyenlerden oluşan bir grup feministin, son yıllarda Batı feminizmlerine karşı İslâmî alternatifleri belirtmek için "İslâmî feminizm" terimini kullandığını, Batıdaki feministlerin İslâm'ı toplumsal cinsiyet eşitliği ve adalete özgü yegâne güvenilir ve yerli yol olarak değerlendirdiklerini ifade etmiştir.[58]

Shahrzad Mojab'a göre İran'daki uygulamaları itibarıyla "İslâmî feminizm" içinde bulunduğu ataerkil ilişkilere meydan okumakta başarısız olduğu gibi mevcut durumun sürdürülmesine hizmet etmekte, teokratik siyasî sistem içerisindeki eşitsiz cinsiyet ilişkilerini meşrulaştırmakta ve ataerkil düzene ödün vermektedir.[59]

İran'da kadın haklarına yönelik önemli medya çalışmaları vardır. Bunların başında *Zanan* ve *Payam-e Hajar* gibi dergiler bu dönemde, bir yandan Müslüman kadınların yaşadığı sorunları ele almış diğer yandan kadın-erkek eşitliği yönünde çalışmalar yapmıştır. Pınar Arıkan Sinkaya'ya göre İran kadınları arasında doğan feminizm hareketi, dinî entelektüeller tarafından savunulan modernist İslâmcı yaklaşımdan doğmuştur. Bu akım, çoğunlukla "yeni dinî düşünce" (now endîşe yê dini) olarak adlandırılmakta ve bu görüşü savunan entelektüeller "dini entelektüeller" (rowşen kûrân ê dini) olarak anılmaktadır. Cinsiyet eşitliği perspektifini ortaya koyan Hüccet ül-İslâm Seyyed Mohsen Sa'idzade'ye göre, za-

57 Arıkan, a.g.m., s. 46-47.
58 Mojab, http://bit.ly/2FObpMY.
59 Sinkaya, a.g.m., s. 47.

man içinde belirli hukuk bilginleri tarafından *Kur'an* ve *Hadis*'in yorumlanması sonucunda cinsiyet eşitsizliği ortaya çıkmıştır. Bu nedenle hem içtihat hem de taklit, akılcı temellere dayandığından bunları kullanan bütün ehil yorumcuların bulguları takip edilebilir.[60]

İranlı kadın tarihçisi olan Nikki R. Keddie, *Ortadoğu'da Kadın* (Women in the Middle East: A History Past and Present) adlı kitabında feminist ve liberal görüşteki yeniliğin haricinde, İslâm'a bağlılığı korumak isteyenler tarafından bazı yeni yaklaşımların var olduğunu belirtmektedir.[61] Keddie, eserinde İslâm'da yeni yaklaşımı benimseyenlerden biri olan Sudanlı reformcu Mahmud Muhammed Taha tarafından 1960'lı yıllarda öncülük edilerek ortaya konulduğunu ve takipçisi Abdullah Ahmed An-Na'im tarafından geliştirildiğini belirtmektedir. Mahmud Muhammed'in öncülük ettiği görüş, *Kur'an* âyetlerinin ebedî bağlayıcı öneme sahip olduğunu ve eşit insan haklarını ve kadın haklarını yürürlüğe koyan modern yasaların gerçek İslâm ile uyumlu olduğunu savunmaktadır. Birkaç İranlı ve diğer düşünürler, İslâm'ın yukarıdaki ayrıma bağımlı olmayan, ancak diğer hususların yeni yorumlanmasını içeren yeni liberal yorumları ortaya atmıştır. Amerikan Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapan Pakistanlı feminist teolog Riffat Hassan ise *Kur'an*'ın kimi âyetlerini eşitlikçi bir yaklaşımla ayrıntılı vurgulamıştır. Faslı feminist sosyolog Fatima Memissi ise çalışmalarında İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v) eşlerinin ve diğer kadınların İslâm'ın ilk dönemlerinde aktif olarak kamusal rolünü vurgulamış, asr-ı saadetteki İslâm vizyonunun geleneksel anlayışa göre çok daha eşitlikçi olduğunu ve bu ideali yaşadığını belirtmiştir.[62]

1979 yılında Humeyni liderliğinde gerçekleşen İslâm Devrimi, kadınların aktif katılımıyla gerçekleştiğinden dolayı İran'da kadın direnişinin gücünü arttırmıştır. Kadınların siyasal mobilizasyonunun bir başka önemli boyutu, İslâm tarihinin önemli kahramanlarından olan Hz. Zeynep ile Hz. Fatıma gibi Ehl-i Beyt'ten kadın sembollerin zorbalığa karşı İslâm'ı savunan "aktivist kadın" olarak kullanılmasıdır.[63] Bu dinsel sembollerin kadınların evlerinin dışına

60 A.g.m., s. 57-58.
61 Keddie, *a.g.e.*, s. 163.
62 *A.g.e.*, s. 163.
63 Serpil Üşür, *Din, Siyaset ve Kadın İran Devrimi*, İstanbul, 1991, s. 208.

çıkmalarını ve din uğruna siyasal katılımlarını haklılaştırması, kadının siyasal mobilizasyonunu kolaylaştıran önemli bir diğer etkeni oluşturuyordu.[64] Devrime katılan bazı eğitimli orta sınıf kadınlar ise *Kur'an* öğretilerini ve sosyalizmi Şii Müslüman entelektüel Ali Şeriati'nin ifade ettiği şekilde bağlamaya çalışmışlardır.[65] Ancak devrim sonrasında uygulanan politikalar ile İranlı kadınlar kamusal alandan dışlanarak "özel alana" ait görülmüştür.

Badran'a göre feministler Mısır'daki ulemayla ciddî bir çatışma yaşamazken, benzer bir durum İran'da da geçerliydi.[66] Genel olarak İran'da feminizmi savunan kadınlar *Kur'an*'da cinsiyet eşitsizliğinin yer almadığını, aksine Kuran'da eşitliğin esas alındığını ancak zaman içerisinde erkekler tarafından getirilen ataerkil yorum nedeniyle yanlış algının oluştuğunu ve bu nedenle gerçekte bu algının değişmesi için mücâdele edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadırlar.

Türkiye'de Feminizm

Büyük ölçüde Mısır, İran gibi ülkeler ile Batı'da yaşayan Müslüman kadınların yaptıkları çalışmalarla şekillenen bu yeni söyleme, Türkiye'de yaşayan Müslüman kadınların henüz yeterince katılmadığını söyleyebiliriz.[67] Buna karşın Türkiye'nin kendine özgü tarihsel koşulları, Ortadoğu'daki diğer ülkelerden farklı bir feminizm hareketi çıkarmıştır.

Türkiye'de İslâmcı feminizmin etkisinden bahsedebilmek için öncelikle Osmanlı'da kadın hareketine değinmek gerekir. Genel kabul olarak Osmanlı'da feminizm hareketinin ortaya çıkışında eğitimci Mary Mills Patrick'in rolü olduğu kabul edilir. Patrick, Amerika'dan Osmanlı'ya feminizmi getiren ilk kadın olması nedeniyle, ülkedeki ilk kadın feminist olarak bilinmektedir. Dönemin Üsküdar Kız Koleji'nin müdürlüğünü yapan Patrick, aynı zamanda peçesiz olarak sokağa çıkan ilk kadındır.

64 Üşür, *a.g.e.*, s. 208-209.
65 Margot Badran, "İslâm, Patriarchy, and Feminism in the Middle East", *Trends in History*, c. 4, S. 1, 1986, s. 17.
66 Badran, a.g.m., s. 19.
67 Güç, a.g.m., s. 662.

Tanzimat Dönemi ile başlayan reform hareketinin etkisiyle Osmanlı'da kadınların konumu da sorgulanmaya başlanmış ve bu dönemde kadınların sorunlarını ele alan dergiler çıkmaya başlamıştır. Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı'da ilk kadın dergisi *Muhadderat*, dönemin gazetelerinden biri olan *Terakki* gazetesinin ilavesi olarak 1869 yılında hafta bir kez yayınlanmıştır.[68] Derginin ismi dış kapakta *Muhadderat*, içeride ise *Terakki-i Muhadderat* olarak geçmektedir. Dergiye hem ismini veren hem de yayın politikasını belirleyen ifade, *Terakki-i Muhadderat*, "iffetli kadınların ilerlemesi" anlamına gelmektedir ki bu isim Tanzimat sonrası gelişmeler ve derginin yayın politikası bağlamında düşünüldüğünde misyonu ile birebir örtüşmektedir. *Terakki-i Muhadderat* hem kadını hem de erkeği tanımlamada başlıca kaynak olarak âyet ve hadislere başvurmakta ancak gelenek süzgecinden geçirerek bu kaynakları kendince yorumlamaktadır.[69]

1883-1884 yılları arasında, kadınlar tarafından çıkarılan ilk dergi olan *Şükûfezâr* yayınlanmıştır. İlk sayısı 1884'te yayınlanan *Şükûfezâr*'ı öncekilerden ayıran ve onu ilk kadın dergisi olarak nitelendiren en önemli şey herhangi bir gazetenin ya da yayının eki olmaksızın başlı başına sadece kadınlar tarafından, kadınların okuması için çıkarılan bir dergi olmasıdır. *Şükûfezâr*'da Batı'dan nüfûz etmiş ideolojik feminist söylemin aksine daha özgün, dinî ya da muhafazakâr denilebilecek bir söylem bulunmaktadır.[70] Sonraki dönemde en uzun yayın yapan önemli kadın dergilerinin başında *Kadınlar Dünyası* gelmektedir. Dergi yayın hayatına 4 Nisan 1913 başlamış ve 7 Mayıs 1921'e kadar devam etmiştir. *Kadınlar Dünyası*, dönemin ideolojik ve siyasî tartışmalarının ortasında Osmanlı kadınının, Batı'dakine benzer hakları olduğunu, bu hakları aramak için yapması gerekenleri ve savunduğu değerleri dillendirmekteydi. Bu yönüyle dergi, Osmanlı Dönemi'nde kadınların hukukunu savunma adına ortaya çıkmış "Müdâfaa-ı Hukuk-ı Nisvan

68 Osmanlı'da çıkan kadınlara yönelik önemli diğer dergilerden birkaçı şunlardır: *Hanımlara Mahsus Gazete, Şüküfezar, Musavver Kadın, Demet, Mehasin*.

69 Fatma Tunç Yaşar, "Osmanlı Kadının Eğitimine Yönelik İlk Süreli Yayın: Terakki-i Muhadderat", *Dem Dergi*, S. 3, 2008, s. 98- 99.

70 Fatma Tunç Yaşar, "Şükûfezar: Kadınlar Tarafından Kadınlar İçin İlk Süreli Yayın", *Dem Dergi*, S. 4, 2008, s. 69- 70.

Cemiyeti" (Osmanlı Kadınlarının Hukukunu Savunma Derneği)'nin de yayın organıdır.[71]

Tanzimat ile başlayan bu kadın hareketi düşüncesi, II. Meşrutiyet'in ilânı ile artarak devam etmiş ve kadının sosyal statüsünü artırmaya yönelik kadın dergileri çıkartılmıştır. Bu dönem boyunca yönetimde olan İttihad ve Terakki iktidarları, kadın derneklerinin kurulmasını desteklemekteydi. Burada, Batılılaşmacı politikaların rolü olduğu kadar, İttihad ve Terakki Hükümeti, kadın dernekleri vasıtasıyla, bir yandan kadınların sosyal ve ekonomik hayata katılımlarını sağlarken, taraftarlarının sayısını kadınlarla arttırmayı amaçlamaktaydı.[72] Bu dernekler içerisinde en önemlilerinden biri, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti"dir. Enver Paşa'nın teşvikleri ile kurulan cemiyet, kadınları çalışma hayatına katılmaya teşvik etmenin yanı sıra savaşlarda kaybedilen nüfusun telâfisi amacıyla evliliği de teşvik etmekteydi.

Ziya Gökalp, Halide Edip ve Ahmet Ağaoğlu, İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde hükümete kadın konusunda politikalar üretmişlerdi. Bu Türkçü aydınların tartışmalarındaki ortak nokta, kadın statüsünün ülke kalkınması için şart olduğuydu.[73] Tanzimat Dönemi'ndeki bu erken dönem feminizm çabalarının, sonraki yıllarda, özellikle cumhuriyet döneminde kadınlara siyasî hakların yanında (istenilen seviyede olmasa da) en büyük katkısı eğitim konusunda olmuştur. Cumhuriyet'in ilânından sonra başlayan modernleşme hareketinin etkisiyle kadın haklarına yönelik çalışmalar "Devlet Feminizmi" adı verilen sistem içerisinde gerçekleşmiştir. Cumhuriyet'in ilânı ile Batılılaşma hareketinde kadının rolü ve imajı önemli olduğu düşüncesiyle Türk kadının sahip olduğu haklar genişletilmiş veya olmadığı düşünülen haklar konusunda eklemeler yapılmıştır. Devlet feminizmi kavramı bu anlamda devletin resmi politikası çerçevesinde kadınların sosyal statüsünde yapılan iyileştirmeler ve verilen haklar olarak tanımlanmaktadır.

71 Serpil Çakır, "Yüz Yıl Öncesinin Kadın Mücadelesi: Osmanlı Kadın Hareketi", *Nevşehir Üniversitesi Bülten (8 Mart Dünya Kadınlar Günü Özel Eki)*, ed. Fadime Şimşek, 2012, s. 07.

72 Ahmet Özkiraz ve M. Nazan Arslanel, "İkinci Meşrutiyet Döneminde Kadın Olmak", *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, c. 3, S. 1, 2011, s. 17.

73 Özkiraz, a.g.m., s. 7-8.

Bugün "İslâmî feminizm" olarak adlandırılan ve klasik Batı feminizmden ayrılan yeni yaklaşımın temellerini 1895 yılında *Hanımlara Mahsus* adlı gazeteyi çıkaran Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Topuz atmıştır. Aliye Topuz, kadın haklarına yönelik dinî kaynaklara atıfta bulunarak kaleme aldığı yazılarla, erken dönem kadın tartışmalarına önemli katkılarda bulunmuş ve İslâm'ın kadınların kamusal varlığını daraltan değil, bu varlığa yeni kapılar açan taraflarını öne çıkarmıştır.[74] Fatma Aliye, *"Meşâhîr-i Nisvân-ı İslâmiyyeden Biri" adlı yazı serisinde geçmişte önemli olmuş ve unutulmuş kadın fıkıhçı ve hocaları tanıtarak, yeni neslin özgüvenini yükseltmeye çabalıyordu. Yine Aliye, geçmişte böyle Müslüman kadınların olduğu halde yirminci yüzyıla gelindiğinde bunların unutulmuş olmasının altını çizerek İslâm'ın 'mûcib-i esâret-i nisvân'* yâni kadınları köleleştiren bir din olduğu yönündeki Batılı düşünceyi de çökertmeyi hedefliyordu.[75] Yazılarında geçmiş dönemlerde yaşamış İslâm kadınların başarılarından örnekler vermiş, kadınların kendi tarihlerini araştırmalarının önemine dikkat çekmiştir.[76]

Osmanlı ile Cumhuriyet dönemi arasındaki geçiş dönemi düşünürleri arasında bulunan İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm'da kadın hakları" başlıklı cesur yazısı ile daha o dönemde İslâm'ın kadınlara getirdiği hakların Avrupa'dakinden daha ileri boyutlarda olduğunu yazan cesur kalemlerden biri olmuştur.

Cumhuriyet Dönemi'nde kadın hareketinin en önemli gelişmesi ise 1923 yılında ilk siyasî parti olan Nezihe Muhittin başkanlığında "Kadınlar Halk Fırkası"nın kurulması olmuştur. Kadınlar Halk Fırkası, Nezihe Muhiddin'e göre kadınların siyasî ve içtimâî haklarını kazanmak, Cumhuriyet rejimi altında Meclis kürsüsünden bu hakları savunmak ve kadınlığın statüsünü yükseltmek için çalışacaktı.[77] 1926 yılında Medenî Kanun'un kabul edilmesi ile başlayan süreçte, kadınların siyasî ve ekonomik haklarına ilişkin Batılı anlamda birtakım adımlar atılmıştı. 1930 belediye seçimleri, 1934 yı-

74 Serpil Sançar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti (Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar)*, İstanbul, 2012, s. 102.

75 Sançar, *a.g.e.*, s. 102-103.

76 Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul, 1994, s.29.

77 Yaprak Zihnioğlu, "Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği" *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi*, 2009, çevrimiçi: https://bit.ly/2JWjhNK, erişim tarihi: 14 Mart 2016.

lında ise milletvekili seçimlerine katılarak seçme ve seçilme hakkı tanınması gibi adımlar, sadece devrimci hükümetlerin katkılarıyla değil, farklı kadın gruplarının çabalarıyla sağlanmıştı.

Sonraki yıllarda ülkenin içinde bulunduğu siyasî ve ekonomik koşullar, tüm toplumu olumsuz anlamda etkilerken, Soğuk Savaş'ın ağır ideolojik koşulları altında farklı düşünsel yapılar öne çıkmıştı. Ancak, 1980'li yıllara gelindiğinde Türkiye'de yeni bir feminizm anlayışı yeşermeye başladı. Batılı anlamda eğitim almış kadınların başını çektiği bu yeni feminizm dalgası, Cumhuriyet Dönemi'ndeki reformların kadınlara etkisini incelemekle işe başlamıştır. İkinci dalga feministleri etkin olduğu bu dönemde ilk somut örgütlenme feminist yayınevi olan ve 1984 yılında kurulan "Kadın Çevresi"dir. Bu dönemde etkin olan ikinci dalga feminizmi Türkiye'de kendilerini ifade edebilecek bir siyasî yapı bulamadıkları için bağımsız bir yapılanma sürecine girmişler ve böylece farklı siyasî sosyal yaklaşımları benimseyen feministler "kadınların sosyal durumu ve konumum güçlendirilmesi" ortak argümanıyla bir araya gelmişlerdi. Bu dönemde sosyalist, liberal ve diğer siyasî yaklaşımda feminist anlayışları ön plandaydı. Genel olarak feminizmin Batı ideolojisi olarak ortaya çıkmasının da etkisiyle Müslüman kadınlar 1990'larla birlikte feminizmi sorgulamaya başlamış ve böylelikle uzunca bir dönem iki zıt olarak lanse edilen İslâm ve feminizm kavramları bir arada kullanılmaya başlanmıştır.

Badran'a göre "İslâmî feminizm" olarak adlandırılan olgunun dünya çapında yayılması ve ses getirmesi, bazı Müslüman kadınların toplumsal cinsiyete dayanan içtihadın yeni bir söylemi ya da yorumu olarak *Kur'an*'ı ve diğer dinî metinleri bağımsız bir şekilde entelektüel olarak araştırmasıyla olmuştur.[78] Türkiye'de de bu yaklaşıma paralel olarak bu anlayışı benimseyen kadınlar arasında dinî kaynaklara referansla yapılan çalışmalar İslâm ve feminizmin yan yana gelebilecek iki kavram olduğunu ortaya koymuştur. Nilüfer Göle'nin 1980'lerin ikinci yarısında yaptığı araştırmaya göre Türkiye'de yeni İslâmcı kadınlar, Kemalist sekülerleşmiş Batılı modernliteyi içselleştirmemiş olan toplum kesiminde ortaya çıkmıştır.[79]

78 Margot Badran, *Feminism in İslam: Secular and Religious Convergences*, UK, 2009, s. 3.

79 Badran, *a.g.e.*, s. 117.

Türkiye'de İslâmî kesim içindeki feminist söylem, çok cılız sesle de olsa varlığını 1960'lı yıllarda hissettirmeye başlamıştı. Ancak 1980'li yılların sonu ile 1990'lı yılların başında ise İslâm ve feminizm kelimeleri yan yana kullanılmaya başlandı.[80] Nitekim, *Nokta* dergisinin 20 Aralık 1987 yılında 50. sayısında "Türbanlı Feministler" başlık altında, literatürde İslâmî feminist kavramının ilk defa burada kullanıldığı bilinmektedir. Bir diğer görüşe göre terim Türkiye'de ilk olarak Nilüfer Göle'nin *"Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme"* isimli çalışmasında kullanılmıştır.

1987'den itibaren çoğunluğunu üniversiteli öğrencilerin oluşturduğu kadın grupları, başörtüsü ve tesettüre yönelik baskıları protesto etmek için çeşitli eylemler başlatmış ve bu eylemler 90'ların sonlarına kadar yoğunlaşarak devam etmiştir.[81] Bu hak mücadelesi, feminist bir eylem değildi kuşkusuz ancak, özellikle feministlerin savunduğu kamusal alanda kadın eksikliği meselesi ile bir paralellik olduğu göze çarpmaktadır. Bu dönemde Müslüman kadınlar arasında da kabul gören ve tesettürlü kadınların kamusal alanda var olmalarına yönelik başlayan haklı mücadele Türkiye'de İslâmcı feminist grupların oluşmasında belirli oranda etkili olmuştur. Bununla birlikte Türkiye'de "İslâmî feminizm" kavramı hâlen tam anlamıyla oturmamıştır. Bunun nedeni 1990'larda Türkiye'de feminizm kavramının kötü olarak algılanması ve bu dönemdeki feminist araştırmacıların da Müslüman kadınlara genel olarak hitap etmemiş olmasının önemli bir etkisi olmuştur. Adı İslâmcı feminizmle özdeşleşen Başkent Kadın Platform'u kurucularından Hidayet Ş. Tuksal feminizmle aralarındaki mesafeyi şöyle tarif ediyor:

Feminizmin temel yaklaşımları açısından bakıldığında, kadın bakış açısına sahip bir insanım. Çünkü epey okudum ve bakış açısına bir kez sahip oldunuz mu, vazgeçmeniz de zor oluyor. Ama feminizmde çok ayrımcı, erkekleri dışlayıcı, yok sayıcı, neredeyse ilişkileri bütünüyle kopanp ayrı bir dünya yaratmayı hedefleyen bir

80 Yasemin Yüce Tar, "Feministim Demeden Nasıl Feminist Olunur? İslamcı Kadınların Kadın Hakları Tartışmalarındaki Kavramsal İtirazları!", *VII. Ulusal Sosyoloji Kongresi Yeni Toplumsal Yapılanmalar: Geçişler, Kesişmeler, Sapmalar Bildiri Kitabı II,* Muğla, 2-5 Ekim 2013, s. 102.

81 Nurten Kara, "80 ve 90'larda Türkiye'de Feminist Hareketler", *Kadın Çalışmaları Dergisi*, S. 1(3), s. 37.

söylem gelişti. Ben bu çizgiyi makul görmüyorum. Ne olursa olsun, babalarımızla, kocalarımızla ve oğullarımızla birlikte yaşamak zorundayız. Ama var olan sistemleri, pratikleri, dini doğru anlayabilmek için kadın bakış açısına mutlaka sahip olmak gerektiğine inanıyorum. Özetle, olan biteni kadın gözüyle yorumlama derdinde olan bir insanım.[82]

Bir dönem İslâmcı feminist olarak öne çıkan isimlerin başında Konca Kuriş gelmekteydi. Ancak onun 1990'ların siyasî kargaşa yıllarında dillendirdiği görüşleri ciddî tartışmalara neden olmuştur. Kuriş'e göre, geleneksel İslâmî anlayışta kadınların aleyhine yer alan normlar, İslâm kaynaklarının erkekler tarafından yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. İslâmcı kadın hareketi, tek-tipleştirici, asimile edici, bu yönüyle farklı var oluş biçimlerine kapalı bir modernleşme anlayışına karşı, farklı ve öznel bir kimlik ve değerler sistemi üzerinden alternatif bir var oluş biçimini canlandırmıştır.[83]

2000'li yıllardan başlayarak günümüze kadar akademik olarak çalışmalara konu olmasıyla birlikte Türkiye'de "İslâmî feminizm" olgusunun daha çok geliştiğini söylemek mümkündür. Özellikle, 2010'dan sonra toplumsal hayatta daha görünür olan iyi eğitimli, modernliğin temel kurumlarıyla barışık ama hayata İslâmî referanslarla bakan kadınların ürettiği bu yeni feminist söylem İslâm ve feminizm ilişkisini *Kur'an*'ın ve hadislerin kadın bakışıyla yeniden yorumlanması ve toplumdaki ataerkil söylemin bu bağlamda tartışmaya açılmasını talep etmektedir.[84]

Batı'dakine benzer bir süreçte gelişme gösteren Türkiye'de feminist hareket zamanla kendi içerisinde farklılaşmıştır ve bu farklılaşma içerisinde Müslüman camia içinde de tam olarak feminizm olarak nitelenemese de bu anlayışa yakın eğilimler belirginleşmeye başlamıştır. Bu bakımdan bugün Türkiye'de "İslâmî feminizm" olarak adlandırılan olgunun kendine ciddi bir taban bulmaya başladığını söylemek mümkündür.

82 Tar, a.g.m., s. 109.

83 A.g.m., s. 110.

84 Öznur Akyılmaz ve M. Emre Köksalan, "Türkiye'de İslami Feminizm ve Kadın Kimliğinin Yeniden İnşası: Reçel Blog Örneği", *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*, 2016, c. 24, S. 2, s. 143.

Sonuç

Feminizm Batı ideolojisinden kaynaklanmışsa da Ortadoğu'daki feminizmin geldiği nokta Batı ideolojisinden farklı biçimde kendi anlayışını oluşturmaya başlamıştır. Nüfusunun büyük bölümünü Müslümanların oluşturduğu Ortadoğu ülkelerinde kadınlar Batılı feminist yaklaşımdan ziyade kendi bölgelerinde kadının her alanda görünür olmasını, yaşadıkları coğrafyaya uyarlayarak bir model inşa etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle Batı feminizmi ve Ortadoğu'daki feminizm arasında ideolojik ve nitelik farklılıkları vardır.

Batı sisteminde feminist yaklaşım genel olarak siyasal ideolojiler etrafında yorumlanırken, Ortadoğu ülkelerinde görülen ve "İslâmî feminizm" olarak nitelendirilen anlayış kendini temel referans olarak *Kuran* ve *Hadis*'lere dayandırma ihtiyacı duymaktadır. Kimi Batılı medya kuruluşlarınca gösterildiği gibi İslâm'ın kadın-erkek eşitsizliğini öngören bir din olmadığını savunan bu anlayış, ataerkillik ile mücâdelede diğer feminist yaklaşımlardan farklı olarak İslâm'ın eşitliği savunan bir din olduğunu anlatmakta ve bunun için de dinî kaynakları kullanmaktadır. Buna göre Ortadoğu Coğrafyası'nda kadının birey olma sorunu İslâm ve *Kur'an*'dan değil hâkim olan ataerkil sistemden kaynaklanmaktadır.

Bu fikirler çerçevesinde en ciddi girişimlerden biri, Ortadoğu'nun da boyutlarını aşacak şekilde 27-29 Ekim 2005 tarihleri arasında Barcelona'da yapılan "I. Uluslararası İslâmcı Feminizm Kongresi" olmuştur. İslâm Dünyası'nın farklı ülkelerinden gelen kadınlar, bu kongre ile kendi yaklaşımlarını içeren bir sonuç bildirgesi ortaya çıkarmışlar ve o tarihten itibaren bu anlayış güçlenmeyi sürdürmüştür.[85]

"İslâmî feminizm" kavramı, hem Türkiye, İran, Mısır hem de Ortadoğu'nun diğer ülkelerinde yaşayan kadınlar tarafından akademik olarak daha çok araştırılmayı zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte bu sahada çalışan entelektüel Müslüman kadın-

85 "Den Cfd Handel Verstehen", *Feminismeislâmic*, çevrimiçi: http://bit.ly/2HGnC7b, erişim tarihi: 18 Ekim 2017; "1st International Congress on İslâmic Feminism: Conclusions", *Oozebap*, çevrimiçi: http://bit.ly/2HEBtuz, erişim tarihi: 29 Ekim 2005.

ların İslâmcı feminizme alternatif kavramlar üretmeleri yahut İslâmcı feminist söylemin sınırlarını bizzat kendilerinin çizmeleri, düşüncelerini daha rahat ifade edebilmeleri için zorunlu görünmektedir.[86]

86 Güç, a.g.m., s. 671.

ortadoğu'yu kuran ideolojiler

Ortadoğu, isimlendirilmesinden sınırlarının çizilmesine kadar kendi vatanlarında gurbeti yaşayanların coğrafyası mı gerçekten?

Ulus-Devletler çağında Ortadoğu'daki her halk için gerçekten bir ulus-devlet mümkün mü?

İmparatorluk bakiyesi topraklarda Türkler, Kürtler ve Araplar nasıl bir birliktelik kurdular ve gelecekte nasıl bir dünya kuracaklar?

Milyonlarca Arap'ın yaşadığı bir coğrafyada niçin sadece bir Arap devleti yok da birbirinden bağımsız, hatta yer yer birbirine düşman birden çok Arap devleti var?

Bunlar ve daha birçok sorunun cevabı, 'Ortadoğu'yu Kuran İdeolojiler'de saklı. Bir imparatorluktan onlarca farklı ulus-devletlere ve –sözde- milletlere ayrılmanın ideolojik arka planlarını bulacağınız bu kitap, Ortadoğu'nun sadece uzun 19. yüzyılına odaklanmıyor; aynı zamanda Meşrutiyet düşüncesinin alevlendirdiği bir tartışma güzergahında başlayan sorunlu milliyetçiliklerden ümmetçiliğe, Arap Milliyetçiliği'nden Baasçılık'a ve Şiiliği kullanan İran Milliyetçiliği'ne, 21. yüzyılın ufkunda yeniden kurulmaya çalışılan bir coğrafyada Kürt Milliyetçiliği'nden Feminist Kadın Hareketleri'ne kadar birçok noktada okuyucuyu bilgilendiriyor. *Ortadoğu'yu Kuran İdeolojiler*, Ortadoğu çalışmalarında başucu kitabı olarak kullanılacak bir eser olup önemli bir boşluğu doldurmaya aday.

VADİ

9 "786055" 830908