Farhad Khosrokhavar
Olivier Roy

İran: Bir Devrimin Tükenişi



metis

Farhad Khosrokhavar
Olivier Roy

İran: Bir Devrimin Tükenişi

FARHAD KHOSROKHAVAR 1948'de doğdu. EHESS'te (Sosyal Bilimler Yüksek Araştırmalar Okulu) öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Başlıca yapıtları arasında *L'Utopie sacrifiée: sociologie de la révolution iranienne* (1993; Kurban Edilmiş Ütopya: İran Devriminin Sosyolojisi); *L'Islamisme et la Mort* (1995; İslamcılık ve Ölüm); *Anthropologie de la révolution iranienne* (1997; İran Devriminin Antropolojisi) ve *L'Islam des jeunes* (1997; Gençlerin İslamı) sayılabilir.

OLIVIER ROY 1949'da doğdu. CNRS'in (Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi) Çağdaş İran Dünyasında Toplumsal Bilimler Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 1972'de felsefe doçenti oldu. 1985'ten beri CNRS'te çalışmaktadır. 1980-88 yılları arasında Afgan direniş hareketiyle sekiz yolculuk yapan Roy, 1985'te *L'Afghanistan, Islam et modernité politique* (Afganistan, İslam ve Siyasal Modernlik) kitabını yayımlamıştır. Siyasal İslam ve Orta Asya üzerine (İran, Afganistan, eski SSCB'deki müslüman nüfuslu cumhuriyetler) çalışmalarıyla tanınmaktadır. Metis'teki diğer kitapları şunlardır: *Siyasal İslamın İflası* (1994), *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi* (2000) ve *Küreselleşen İslam* (2003).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

İran: Bir Devrimin Tükenişi
Farhad Khosrokhavar ve Olivier Roy

Fransızca Basımı:
Iran: Comment sortir d'une
révolution religieuse

© Éditions du Seuil, 1999
© Metis Yayınları, 1999, 2013

İlk Basım: Eylül 2000
İkinci Basım: Ekim 2013

Yayıma Hazırlayanlar: Aysel Bora, Kaya Şahin

Kapak Fotoğrafı: Maher Attar / Sygma
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-284-0

Farhad Khosrokhavar
Olivier Roy

İran: Bir Devrimin Tükenişi

Çeviren:
İsmail Yerguz

metis

İçindekiler

Türkçe Basıma Önsöz 7
Giriş 11

I Devrim Yirmi Yaşında 19

II İslami ve Sekülerleştirici Bir Devrimin Altüst Ettiği Bir İslam 37

III Post-İslamcılık ve Entelektüel Tartışma 61

IV Toplum ve Geçirdiği Değişiklikler 92

V Birey, Gençlik ve Kamusal Alan 111

VI İslamcılık ve Feminizm 155

VII Kültür, İslami Değerler Bunalımının Aynası 175

VIII Batı ve Üçüncü Dünya Arasında, Dışanya Göç ve İçeriye Göç Arasında 182

Sonuç: Kültür Olarak İslam ve Hayali Batı 189

Ek: İki Söylem 200

Kaynakça 205

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ

18 ŞUBAT 2000 parlamento seçimleri başkan Hatemi'nin çevresinde toplanan reformculardan oluşmuş koalisyonun kesin zaferiyle sonuçlandı. Bu zafer sadece muhafazakârlara karşı değil, aynı zamanda eski başkan Rafsancani gibi bir üçüncü yol tasarlayanlara karşı da kazanılmıştır. Parlamentoya yeni seçilen isimler arasında Hatemi'nin kardeşi ve 1999 sonbaharında "yeni bir teoloji"den yana olduğu için mahkûm edilen Hüccetülislam Kadivar'ın kız kardeşi de vardır; Rehber Hamaney'in kardeşi de reformculardan yana olduğu için seçilmiştir. Buna karşılık Rafsancani'nin kızı Faize Haşimi babasını desteklediğinden seçilememiştir: seçmenler kesinlikle başkanın çevresindekilere ve İslami rejimden çıkış yanlısı bir tavır içinde olanlara oy vermişlerdir. Dolayısıyla kitabımızda incelediğimiz dipten gelen hareket siyasal planda kesin biçimde göstermiştir kendini. İran'da demokrasi, üstelik İslam devriminin kendi kurumlarına dayanarak yavaş yavaş yerleşmektedir ve bu yerleşme yeni bir devrime ve karşı devrime gerek kalmadan gerçekleşmektedir.

Bu seçimler demokrasi ve laiklik arasındaki ilişkileri ilginç biçimde aydınlatmaktadır. Demokratikleşme acil bir sekülarizasyona gerek duymamış ama sonuçta bu sekülarizasyonu getirmiştir. Müslüman dünyasına verilmek istenen mesaj açıktır: Cezayir modelinin tersine, laiklik adına demokraside kısıtlama yapılamaz.

Bu durum aslında seçim propagandalarının daha başında belliydi. Muhafazakârlar ve liberaller arasındaki sert polemiklere rağmen, Muhafızlar Konseyinin tanınmış liberal adaylara kısıtlama getirme çabalarına rağmen, seçim propagandalarında İslam bekleneceği gibi öne çıkartılmamıştır. Muhafazakârlar hiçbir zaman İslam'ın tehlikede olduğunu dile getirmemişler, liberaller de inandırıcılıklarını din terminolojisini kullanarak göstermeye gereksinim duymamışlardır.

Seçimler ruhban sınıfının siyaset sahnesinden çekilme sürecini hızlandırmıştır. Birinci turda milletvekili seçilen molla sayısı İslam

Cumhuriyetinin kuruluşundan beri en düşük seviyesine inmiştir. Sözgelimi ünlü muhafazakâr Mehdavi Kani gibi önde gelen din adamları seçim kampanyası süresince suskun kalmışlardır. Aralarındaki bölünmelere ve farklı tavır almalara rağmen yüksek ruhban sınıfı siyasal kozlara karşı her zaman açık şekilde mesafeli davranmıştır. Muhafazakârlar seçim propagandalarında daha çok düzenden, aileden, ekonomiden ve milliyetçilikten söz ettiler. Rehber Hamaney'in 1997 seçimlerinden sonraki tutumu biraz bulanık hatta zaman zaman düşmanca olmuştur; ancak başkan Hatemi 1999 yazında muhalif eylemci öğrencilere karşı çıkınca ve böylelikle Reformcu hareket anayasanın tanınması konusunda güvenceler verince Hamaney de Reformcu harekete tavır almaması gerektiğini yavaş yavaş kabul etmiştir. Hatemi Temmuz 1999'da sokağa dökülen öğrencileri kınamış ama öğrencilere baskı yapan polis şefinin görevden alınmasına izin vermiş, keza Aralık 1998'de entelektüellerin öldürülmesinden sorumlu gizli servis ajanlarının tutuklanmalarına yeşil ışık yakmıştır. Ayrıca seçimlerden hemen önce de Tahran eski belediye başkanı Kerbasçi'yi bağışlamıştır.

Ama dinsel referansın silinmesi olgusu, sözgelimi tek düşüncesi siyaset sahnesinden kesinlikle çekilmek ve siyasetle dini ayırma konusundaki düşüncelerini hayata geçirmek olan Soruş gibi reformcu İslam entelektüellerinin suskunluklarına yansımasıyla da çarpıcıdır.

Dolayısıyla, kesin din referanslarının bir yandan İslam ve İran'ı öte yandan da tüm İranlıları özdeşleştirerek ("İran bütün İranlılarındır" sloganı çok tutmuştur) söylemleri süslemiş olmasına rağmen, İslam, gerçek tartışma içindeki yerini almamıştır hiçbir zaman: bu durum kesinlikle sekülarizasyonun, içinde demokrasinin somut uygulamalarının bulunduğu bir sekülarizasyonun yürürlükte olduğunun kanıtıdır. Ruhban sınıfı her zamankinden daha çok bölünmüş durumdadır ve gelenekçiler sonunda, ruhban sınıfının siyasal yaşamdan çekilmesinin daha doğru olacağı düşüncesini benimsemişlerdir. Paradoksal bir başka sonuç da demokrasinin, temelde muhafazakâr bir İslam'la birlikte yürüyebileceği ama ideolojik bir İslam'la birlikte olamayacağı düşüncesidir. Şimdi gündemde olan, din ve siyaset alanlarının nasıl sınırlanacağı sorunudur. Yeni paylaşımın en önemli sorunu Rehberlik kurumudur. Rehber İngiltere ve İskandinav ülkelerinde olduğu gibi gönüllü olarak daha sembolik bir işlev yükleyebilir kendine. Bugünkü anayasa mükemmel biçimde toplumun demokratikleşmesi yönünde işleyebilir.

Nihayet seçimler aynı zamanda bizim kitabımızda göstermeye ça-

lıştığımız önemli olguların varlığını da doğrulamaktadır. Bunlardan birincisi İran toplumunun giderek homojenleşmesidir: son seçimlerde kırsal kesim ve taşra kentleri seçmenleri başkent seçmenleri gibi oy kullanmışlardır. Reformcu oylar köylere sıçramıştır. Öyle görünüyor ki daha yaşlı kuşakların ve ticaret erbabının da oy tercihi reformdan yana olmuştur. Yeni parlamenterler kişisel iktidar ağlarına bağlı değildirler o kadar, taşra ağırlığını başkentten daha fazla hissettirmektedir. Ama bu arada devletin meşruiyeti de son derece güçlü biçimde hissettirmiştir kendini. İran toplumu demokratikleşerek siyasallaşmıştır. Demokratikleşmekte olan devlet aynı zamanda yayılan, topluma nüfuz eden, daha güçlü ama daha az otoriter bir devlettir.

Ahlaki kuralların reddedilmesi, çoğulculuk istekleri son derece açık ve belirgin biçimde göstermektedir kendilerini. Bu seçim aynı zamanda çarşafın ve ahlaksal zorlamaların reddedildiğini de göstermiştir: dayatmacı İslamlaştırmanın son belirtilerini de ortadan kaldırmak için günlük yaşamın denetlenmesini hafifletmek amacıyla somut önlemler getirmek gerekmektedir şimdi. Geriye iktisadi ve toplumsal sorunlar kalıyor: liberalleşme, özelleştirme, yabancı sermayeye açılma toplumsal gerilimleri artırma risklerini de taşır kesinlikle. Muhafazakârlarla liberalleri karşı karşıya getiren belli başlı iki ekonomik tercihten birini benimsemek gerekmektedir: yönlendirilmiş, himaye edilen ve petrol rantıyla ayakta duran bir ekonomi ya da açık, girişimci bir sınıfın (Türkiye'deki gibi) oluşmasına olanak sağlayan ve dış sermayeye açık bir ekonomi. Demokratikleşme sürecinin arkasından er geç normalleşme süreci gelecektir. İstisnai İran'ın sonu mu olacaktır bu? Yani önünde arkasında bir sıfata gerek olmaksızın bir demokrasi mi çıkacak ortaya, yoksa İslam ve demokrasi arasında özgün bir oluşuma mı tanık olacağız? Süreçte ortaya çıkabilecek bunalımlara rağmen gidilen yön kesinlikle sıfatsız demokrasidir.

Olivier Roy
Bahar 2000

GİRİŞ

GULAG'LARIN ortaya çıkması ve Berlin duvarının yıkılmasıyla devrimci deneyimler kalıcı bir biçimde gözden düşmüştür. Ama İslam adına yapılan bir devrim daha başka nedenlerle de reddediliyor. Akıllara, örtünmeye zorlanan kadınlar imajını ya da klişesini getiriyor. İdeolojisi, ilke olarak katı ama uygulamada az çok hoşgörülü geleneksel İslam'a göre çoğu zaman çok daha hoşgörüsüz İslamcıların katı ilkeciliğini çağrıştırıyor. İslamcı rejim devrim sözcüğüyle pek uyuşmayan toplumsal ve kültürel bir muhafazakârlıkla bağlantılı. Bu durumda bir "İslam devrimi"nden söz etmek ne ölçüde mümkün olabilir? Şu iki sözcük, "dinsel" ve "siyasal" sözcükleri bir arada düşünülebilir mi?

Bu iki kavramı ayırmak kolay değil. Kesinlikle dinsel gibi görünen özellikler bile aslında, çok uzun süre önce ve çok uzak yerlerde gerçekleşen devrimci deneyimlerle bir bağ ve benzerlik taşıyor. Sonuç olarak İran, Fransız devrimi gibi klasik devrimlerin farklı bir açıdan aydınlatılmasına olanak sağlıyor.[1] Şenlik ya da yas devrimci bir toplumdaki coşkunun yansımalarıdır. Aydınlanma'ya dayanan devrimci Fransa, şenlikleri kurumlaştırmıştır; Şii İslam adına bir ayaklanma yaşayan İran ise, tersine, İran halk kültüründe şehitlerin yas tutularak yüceltilmesi geleneğinin çok güçlü olması nedeniyle devrimci kaynayışı diri tutmak ve tabanı harekete geçirmek amacıyla sistemli bir biçimde yasa öncelik tanımaktadır.[2] Yani siyasal olanla dinsel

1. Theda Skocpol bir çalışmasında bunu denemiştir (*Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution, Theory and Society*, 11, 1982). Ama burada devrimi yapanların niyetleri ve simgesel evrenleri dikkate alınmamıştır.

2. Bkz. Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire*. Bazı radikal yazarlar İran ve Fransız devrimlerinin benzer ve farklı yanlarının bir çözümlemesini yapmışlardır: Farhad Khosrokhavar, "Révolution française et révolution islamique, esquisse d'une comparaison", *L'Image de la Révolution française et L'Utopie sacrifiée, sociologie de la révolution iranienne* içinde. Dinlerin siyasallaşma biçimleri arasında bir karşılaştırma konusunda bkz. Gilles Kepel (yay. haz.), *Les Politiques de Dieu*; Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?*

olan yan yana gelmiş değildir, ama genellikle fazlasıyla donuklaşmış kategorilerle ele alınan toplu bir deneyim söz konusudur. "Devrim" ve "İslami" sözcüklerini, siyasal ve dinsel kategoriler arasındaki açık çelişkiyi bu kategorilerden birine indirgemeksizin, bir arada tutabilmek gerekir.

Çağdaş İran üstüne yapılacak bir inceleme çok özel iki dönemin incelenmesine olanak verir. Birincisi, 17. yüzyıldaki püriten hareketler dışında benzerine rastlanmayan "dinsel devrim" dönemidir.[3] Dinsel alanı siyasal alanla özdeşleştirme mantığı en uç noktasına kadar götürüldüğünde olan nedir? Yirmi yıllık İslami rejim bu soruya yanıt vermeyi olanaklı kılıyor: ikinci dönem kesinlikle bir sekülarizasyon dönemidir. Bugün "post-İslamcı" dönemdeyiz. İslamcı İran'ın kurumları aslen siyasal bir mantığa boyun eğmektedir. Ama meşruluğunu İslam'dan alan bu güç karşısında toplum da başka şeylerin yanı sıra dinsel ifadeden de yararlanarak tedricen direniş biçimleri örgütlemiştir. Abdülkerim Soruş gibi demokrasi yanlısı entelektüeller, bu direniş biçimini dinsel unsurlar üstüne düşüncelerden hareketle geliştirmişlerdir. Öyle ki sürecin sonunda, bu aşırı siyasallaşma deneyiminden derin bir dönüşüme uğrayarak çıkan İslam'ın kendisi olmuştur. Siyasal olan dinsel olan tarafından kavranmışsa da, bunun tersi daha da gerçektir. Artık İran'da İslam üstüne yeni bir düşünce mümkündür, çünkü ideolojik biçimiyle İslamcı ipotek kalkmıştır.

Hiç kuşkusuz mesele basit değildir. Devrim kurumsallaşmıştır. Yeni toplumsal katmanları iktidara taşımıştır. İran toplumunu derinlemesine değiştirmiştir. Ya da, daha doğrusu Tocqueville'ci bir bakışla, İslam devrimi, Şah döneminde başlamış olan bir iktisadi ve toplumsal gelişmeye eşlik etmiş, bu hareketi hızlandırmış ve istikrara kavuşturmuştur.[4] Ama bu modernleşme ideolojik denetimin dışında kalır ve devrimin yürürlüğe koyduğu İslami sistemle büyük ölçüde çelişir. Çünkü "İslami" sözcüğü basit bir etiket değildir: hukuk ve gelenekler İslam adına değiştirilmiş, devlet dinsel işlevi hem ele geçirmiş hem yaygınlaştırmış, bu arada milliyetçilik de Şiilikle beslenmiştir. Ama özellikle dayatılan ve egemen olan dinsel üslup, sonunda devrimin toplumu pek "laikleştirmeksizin" yani dinsel olanı özel alana yerleş-

3. Bkz. Dariush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*

4. Bkz. Faribah Adelkhah, Jean-François Bayart ve Olivier Roy, *Thermidor en Iran.* Bu yapıtta François Furet'nin de bir incelemesi (*Penser la Révolution française*) vardır. Furet devrimden önceki ve devrimin uzantısı karmaşık süreçlerle aktörlerinin özel bir anlam atfederek bir şekilde uzun sürecinden yalıttıkları devrimci dönemi birbirlerinden ayırır.

tirmeksizin, ona tahsis etmek istediği hegemonyaya karşı çıkan temel duygular, toplumsal uygulamalar, hatta felsefi bir arayışla yeniden kuşatılmıştır. Hiç kuşkusuz, ideolojik, otoriter bir rejimdir bu; ama İslam devrimi öteki devrimlerin totaliter evrimini yaşamamıştır, çünkü bu devrim bizatihi dinsel olanı siyasal olana indirgeyememiştir hiçbir zaman. Kimi zaman umutsuzluğun aşkınlığı (şahadetçilik), bir yandan devletin denetiminden kaçan bir alanı (aile) tanımlayan tanrısal bir düzenin aşkınlığı (şeriat), bir yandan da İslam'ın herhangi bir yönetim gibi gözden düşmesinden korkan bir ruhban sınıfının karşı çıkışı: kısaca söylemek gerekirse siyasal düzen, her iki düzenin de garantisi olan Rehberlik kurumuna rağmen gerçeğin düzenini engellemeyi başaramıyor. Sekülarizasyon –dünyevi olanın kutsalı ele geçirmesi– laiklikle –dinsel olanın özel alana itilmesi– aynı şey değildir.

İran İslam devrimi öncelikle siyasal bir devrim olmuştur. Altmışlı ve yetmişli yıllarda özellikle Marksist aşırı sol çevrelerde ortaya çıkan şiddetli Amerikan karşıtı bütün bir radikal protesto hareketini kanalize etmiştir. "Özgürleşme" (ulusal ve toplumsal) ve ekonomik ve kültürel emperyalizme karşı mücadele sloganını kendi hesabına yeniden ele almıştır. Bütün bir sol sözcük dağarcığını sahiplenmiş ve İslamlaştırmıştır: *inkılap* (devrim), *ideoloji*, *cemaa-yı tevhidi* (bölünmez bütünlük toplumu//sınıfsız toplum), *hatt-ı imam* (imam çizgisi//parti çizgisi), *mustaz'ifin* (ezilenler//proleterler), vb. Aynı zamanda öncü parti Hizbullah'ı da ihya etmiştir; Hizbullah Kuran'da yer alan ama çağdaş dünyada çok farklı anlam kazanmış bir sözcüktür ve burada *hizb* sözcüğü siyasal parti anlamındadır. Devrim hem toplumsal adalet hem de yeni siyasal düzen kavramlarını içeren İslam adaleti (*hak*) talebi çevresinde oluşmuştur.[5]

Ali Şeriati gibi bir yazar İslamcı-Marksist bir sentez önererek, solcu ama hem gelenekler hem de büyüleyici ve itici bir Batı karşısında otantiklik ve özerklik peşindeki bir gençliğin İslam'a doğru meylet-

5. *Hak* deyimi İran devriminde çokanlamlıdır. İdeal bir topluma, Muhammed'in ya da damadı Ali'nin toplumuna gönderme yapar. Gençler için bu *eşitlikçi bir adalet*'ti ve bütün müslümanların aynı ekonomik ve toplumsal haklardan yararlanmalarını öngörüyordu. Babalar kuşağı için *hiyerarşik bir adalet*'ti, İslam'a özgü bağışlarla (zekât, daha genel olarak sadaka) sulandırılmış eşitlikçi olmayan bir adaletti ve aşağı tabaka insanlarının (*zir-i destan*) yaşamına bir saygınlık getiriyordu oysa İslam yüksek tabaka insanlarının (*bâlâ destan*) farklılığını teslim etmektedir. Bkz. Paul Vieille ve Farhad Khosrokhavar, *Le Discours populaire de la révolution iranienne.*

mesini sağlar. Devrim şahlık rejiminde kendilerini dışlanmış ya da alçalmış hisseden toplumsal kategorilerin kendilerini ifadesi olmuştur. İslami rejim bugün bile bu çok sert Amerikan karşıtlığı boyutunu korumakta ve yeni dönem zorlasa da, İslam'ın yenilmezliği artık genellikle "çokkültürcülük" ve kültürlerin diyaloğu ya da çatışması sözcükleriyle ifade edilse de dünyadaki ulusal kurtuluş hareketlerine karşı çoğu zaman bütünüyle biçimsel bir sempati duymaktadır: hep o İran otantikliği ve özgüllüğü talebidir bu.

Bu siyasal devrim aynı zamanda özel bir üslupta da bulmuştur kendisini: özel kategorileriyle (şahadetçilik, yas, ahiretçilik) Şii İslam'ın üslubu. Bununla birlikte Şiilik ve devrim arasındaki ilişkiler muğlaktır. İran devriminin özgüllüğünü geleneksel Şiiliğin sürekliliğine bağlamaktan kaçınmak gerekir. Bu konuda en güzel örneklerden biri şahadettir. 1978'den Humeyni'nin ölümüne (Haziran 1989) kadar süren tam anlamıyla devrimci dönemde genel olarak İran, özel olarak da İslam tarihinde görülmemiş yoğunlukta ölüsever bir şahadet kültü gelişmiştir. Şah'a karşı mücadelede olsun, Irak'la yapılan savaşta olsun –20. yüzyılın ikinci yarısında en uzun süren (1980-1988) savaşlardan biridir ve her iki tarafa yüz binlerce ölü ve yaralıya mal olmuştur[6]– genç İranlılar (çoğu kentlerde yaşayan halk tabakalarına mensuptur) arasında şehit her yerde hem kültürel hem de siyasal ve toplumsal bir olgu olarak bulunur. Şehidin tercihli bir yer işgal ettiği bu siyasal İslam araştırmacılar tarafından kimi zaman İran'a, özellikle de Şiiliğe özgü kabul edilmiştir.[7] Bazı grupların İsrail işgal ordusuna karşı intihar saldırılarına giriştiği Güney Lübnan'daki Şii radikalleşme olguları bu düşünceyi pekiştirmektedir. Bu şahadet anlayışının sadece Şiiliğe bağlı sayılmaktan çıkması için, Filistin'de Hamas ile Cihad'ın ve Cezayir'de FIS'in dağılmasıyla ortaya çıkan aşırı akımların geliştiği 90'lı yılları beklemek gerekmiştir. Gençliğe özgü bir olgu olan devrimci dönem şahadetçiliği aslında geleneksel şahadete nazaran bir yeniliği belirtir. İslam devrimi bir geleneğin ani patlamasıyla ortaya çıkmamıştır: kesinlikle dinselliğin yeniden formüle edilmesinin sonucudur.

6. Mehdi Amani, *Les Effets démographiques de la guerre Iran-Irak sur la population iranienne* (Institut national d'études démographiques, Ağustos 1992).

7. Bruno Étienne, *L'Islamisme radical.*

Devrim, dinle siyaset arasındaki ilişkiyi yeniden formüle ederken aslında İran devletinden başlayarak siyaset merciini güçlendirmiştir. Devletle ilgili olarak kaba zorlayıcılıktan başka bir şey tanımayan alanlar, tedricen içerilmiştir: Pasdaran ve Besic'e devşirilen gençlerin yanı sıra, devleti ele geçirmekten çok devlet tarafından ele geçirilen ruhban sınıfı (çok sayıda din adamının memur yapılması, yüksek ruhban sınıfının özerkliklerini yitirmesi) gibi toplumsal kategoriler örnek gösterilebilir buna; aynı şekilde bölgeler (büyük olasılıkla Sünni etnik azınlıklar sınır tutularak köyler, kabileler) de devletçi bir mantıkla olaya dahil edildiler. Kadınlar, en azından halk kesimindeki kadınlar, devrim sırasında bir tür siyasete katılma biçimi bulmuşlar (çarşaflı kadın militanların resmi geçitleri unutulmamıştır), daha sonra kamu yaşamına katılımları sınırlanmıştır. Eğitimin yaygınlaştırılmasıyla da Farsça ulusal dil olarak güçlü bir biçimde kök salmıştır. Kente göç olgusu toplumsal alanın homojen hale gelmesine ve bu alanın devletin gözünün önünde olmasına katkıda bulunmuştur. İslam Cumhuriyeti hiç kuşkusuz bu değişikliklerden bazılarının esinleyicisi olmaktan çok tanığı olmuştur. Devrimin ilk yılında insanları köylerine dönmeye teşvik eden afişler görülmekteydi ama savaş ve nüfus artışı (rejim nüfus artışını önce desteklemiş, sonra bundan caymıştır), tam aksine, büyüyen bir kentleşmeye yol açmıştır. Devrim, kendini her zaman bir alternatif olarak değilse bile en azından başka bir doğruluk biçimi olarak ortaya koymuş olan Şii ruhban sınıfını devletleştirerek devletin alanını genişletmiştir. Devrim aynı zamanda tarih boyunca her zaman farklılaşan iki yaşam biçimini, Şiilikle milliyetçiliği de özdeşleştirmiştir. Kısaca söylemek gerekirse devrim ulus-devleti güçlendirmiştir.

Buna karşılık devrimle birlikte ortaya çıkan bir akım bugün hem Batı felsefesine, hem de dinin bireyselleştirici bir yorumuna dayanarak tam anlamıyla bir "sivil toplum" (*cemaa-yı medeni*) davası için mücadele vermektedir (Soruş). Ama Marx'ın kendi döneminde geliştirmiş olduğu haliyle "sivil toplum" kavramının bir anlamı olabilmesi için, karşısında bir devlet olması gerekir. Kamusal alan üzerine tartışmayı mümkün kılan kesinlikle devletleştirmedir çünkü "katıksız siyaset", çok partililiği beklerken kendisi de özerkleşen bir siyaset sahnesi (seçimler, tartışmalar, ideolojilere bağlanma) oluşturmuştur. Saflaşmalar ve bağlanmalar, önceki monarşilerde görüldüğü gibi (özellikle din adamları arasındaki özel gruplar büyük rol oynamaya devam etse de) geleneksel dayanışma ve devletin saf dışı edilmesi terminolojisiyle değil siyasal terminoloji bağlamında oluşmaya başlamıştır artık.

Demokrasi her şeyden önce siyasetle ilgili tartışma varsa mümkündür. Demokrasi üstüne tartışmayı anlamlı kılan İslam devriminin getirdiği siyasallaşmadır çünkü daha sonra göreceğimiz gibi devrimden önce Şah'a karşı hareketlerden çok azının gerçek bir demokratik programı vardı.

Demokrasi üstüne bu söylem açık biçimde (Soruş gibi bir filozofta ya da Müçtehid-Şabestari gibi bir dinbilimcide kesinlikle açık) dinsel uygulamanın bireyselleşmesine yani dinin inanç ve etiğe dayalı "minimalist" bir tanımına eklemlenir: Norm öncelikle etiktir ve toplumsal olabilmesi için inananlar arasında uzlaşma gerekir. Sanki dinsel bir devrimden sonra demokrasinin kurulması için gerekli olan, maneviyatın yok edilmesi (dinin siyasal ve toplumsal alandan dışlanması) değil, dinsel faaliyetin bireyselleşmesiydi; ancak bu koşulla din yeniden toplumsal bir norm olabilirdi.

Toplumun hem devletin hem dinin himayesinde homojen hale gelmesi, bireyin ortaya çıkışı üstüne bir tartışmayı mümkün kılar; çünkü öteki bağlılık ve toplumsal kimlik düzeyleri sınırlanmıştır ve her türlü dinsel faaliyet, kendisini devletten gelen, dinle ilgili hegemonyacı ve kuralcı söylem karşısında konumlandırmak (ve savunmak) zorunda kalmıştır. En önemli tartışma tabii ki siyasal ve dinsel gerçeği temsil eden Rehberin statüsüyle ilgilidir.

Sonuç olarak devrim, ithal olmayan, yerli bir demokrasi tartışması yürütülmesini mümkün kılmıştır. Devrim, bugün kendi savunduğu değerlerle ters düşen bir siyasal, toplumsal ve zihinsel dönüşümü tetiklemiştir. Toplumsal bağı yeniden ele alma konusunda sosyolojik (kentleşme, çekirdek aileye geçiş, eğitim), siyasal (denetim altında olsa da kendi başına işleyen bir siyasal sahnenin devreye sokulması) ve dinbilimsel (inancın, yani bireysel katılımın, dinsellik tanımının odak noktasını oluşturması) ölçütler arasında bir yakınlaşma olmuştur. Yirmi yıllık İslam Cumhuriyetinin neticesinde devrim, yazgısını politikanın iniş çıkışlarına hatta en kurnaz politikacıların manevralarına bağladığı dini indirgemiş ve bayağılaştırmıştır; dinin "ticarileşmesini" yönlendirmesi kadar (dinsel vakıflarda belirgindir bu durum) onu sonunda iktisadi, siyasal ve entelektüel bir alışveriş nesnesi haline getirerek aşkınlığını kısıtlaması da bu duruma katkıda bulunmuştur.

Ütopik İslam'la büyülenmiş genç bir toplumun coşkusu geçince yavaş yavaş hoşnutsuzluklar başgösterir. Devrim siyasiyle kutsal olanı aktif biçimde bağdaştırmıştır. Girişimin iflası dinin siyaseti üstlenme gücünü yavaş yavaş ama kaçınılmaz bir biçimde yeniden tartışma

gündemine getiriyor. Siyasal İslam'ın iflası, eksiğiyle fazlasıyla İslam'ın sekülarizasyonundan başka bir şey değildir.[8] Halkın büyük çoğunluğu için İslam devrimi, nihayetinde dini siyasetin ipoteğinden kurtarmış ve siyaseti kutsal olandan ayırmıştır, oysa iddiası bunları birleştirmekti. Yönetimin hâlâ belli ölçüde siyasal İslam yanlılarının elinde olması dolayısıyla durum sorunsuz değildir: Başkan Hatemi yanlıları devlet aygıtının sadece bir bölümünü ellerinde bulunduruyor. Ancak İslam'ın bu otoriter versiyonu gözden düşmüştür: Kendilerini toplumun sözcüsü sayan post-İslamcı entelektüeller, İslam'la siyaset arasındaki bu bağlantıyı, sonuçta İslam'ın meşruiyetini ortadan kaldırdığı ve siyasetin serinkanlı uygulanışını olanaksız kıldığı için kınıyorlar. O halde devrim sonuç olarak İran'da dinin sekülarizasyonunu hızlandırmıştır. Rolünü, *mutatis mutandis*,* İngiltere'de Cromwell'in etkisiyle oluşan püriten hareketinkine benzetmek mümkündür.

Dinin ölümü müdür bu? Tabii ki hayır. Din siyasete indirgenemeyen çok değişik biçimlerde yeniden ortaya çıkar: mistisizm, felsefe, şahadet, şenlikli bir toplumsallığın ifadesi (aşure kutlamaları), etikle ilgili söylem, ahlak, otantiklik, günümüzün "dürüst insan" tanımı, vb.

Korunan bir kutsallık alanı vardır ki olumlanmasını, paradoksal olarak, Rushdie hakkında verilen fetvada bulmuştur: Batılı entelektüellerin gözünde rejimin tüm evriminin mihenk taşını oluşturan ve İran kamuoyunda tabu sayılan fetva –korkudan değil (Rehber Humeyni'yi açıkça eleştirme dışında hemen hemen her şeyi söylemek mümkündür)– sanki kimlikle ilgili olumlamadan artakalan her şeyin toplandığı, dinin gittikçe daha kültürel biçimde yorumlanıp kendini ifade ettiği ve vurgulanan farklılığın artık yalnızca bu farklılığa muhatap olanın onu anlayamıyor olmasında yattığı noktayı belirtiyordu. "Siz anlayamazsınız": bu ifade, kimi zaman, toplumsal ve iktisadi gerçeklik içinde kendini gitgide daha az belli eden bir farklılığın tek ifadesidir. Başkan Hatemi'nin Eylül 1998'de New York'ta yaptığı açıklamada dinsel alanda geri çekilemez olsa da fetvayı İran devletinin uygulamaya koymayacağını dile getirmesi, siyasetin özerk olduğu seküler bir alanın oluşumunun belirtisidir.

Yeni başkanın söylemini dört tema belirler: sivil toplum, hukuk devleti, çok partililik ve kültürel otantiklik (*asalet-i ferhengi*). Bu son tema bundan böyle devrimci mirastan kalanların taşıyıcısı olacaktır:

* Latince. Değiştirilmesi gereken şeyler değiştirildikten sonra. (ç.n.)

8. Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, Metis Yayınları, 1994.

çokkültürlülük anti-emperyalizmin son dönüşümü olmuştur ama karşıtlık düzleminde değil. "Kültürlerin diyaloğu" yani yok edilemez ama aynı zamanda da yararlı bir farklılığın ifade edilmesi artık sadece simgesel düzeyde kalamaz. Din üstüne söylem, sanki kimliğin artık bir aşkınlık içinde yer alması gerekmiyormuş gibi yerini kültür üstüne düşünceye bırakır. Kültür artık ütopyaya inanılmadığında geriye kalanlardır.

I

DEVRİM YİRMİ YAŞINDA

Devrim Öncesi Dönem

DEVRİMDEN önceki yirmi yıla İran'ın iktisadi, toplumsal, kültürel ve siyasal yapısındaki radikal dönüşümler damgasını vurmuştu. 60'lı yılların başında (1962-1966) gerçekleştirilen toprak reformu büyük toprak sahiplerinin egemenliğindeki eski mülkiyet yapısını kırar; kırsal yaşamı yöneten ve toplumu bir yandan arkaik bir yapı içinde tutarken bir yandan da aracı rolü üstlenmiş olan aristokrasiyi ortadan kaldırarak siyasal düzeni altüst eder. Kent ve köy ilişkilerinde derin değişiklikler yaparak kırsal kesimden göçü yoğunlaştırır, toprak mülkiyetinin yapısını bireyselleştirir; topraksız köylülerin (*hoş-nişin*) dayanışma ağlarını büyük ölçüde zayıflatır.[1] Kentlerde petrolden gelen rant ekonomisi yeni bir zenginlik ölçüsü yaratır. 1973'te petrol fiyatının dört kat artması devletin yıllık 5 milyar dolarlık gelirini yaklaşık 20 milyara çıkarır. Rantı dağıtan ve toprak aristokrasisinden kurtulmuş bu devlet topluma tek başına paylaşımsız hükmeder ama toplumsal ve siyasal aracıları eksiktir.[2] Toprak reformu sırasında Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin öncülük ettiği 1962 başkaldırı hareketi kolayca bastırılır: bu hareket, yükselen yeni sınıfların, bütünlüğü içinde olumlu buldukları değişikliklere girişen bir yönetime karşı toplumu seferber edemez. İddialı ve son derece dengesiz bir sanayileşme programı da kırsal kesimden kentlere göç hareketini hızlandırır. Kentlere akın eden topraksız köylüler oralarda köydekinden çok daha fazla kazanç sağlayan işler bulurlar; doğmakta olan sanayi geniş çapta iş olanakları sunar. 1946'da 16 milyon olan İran'ın nüfusu 1976'da 34 milyona yük-

1. Ann K. S. Lambton, *The Persian Landreform, 1962-1966*; Eric Hooglund, *Land and Revolution in Iran, 1960-1980*; Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran.*

2. Bkz. Behraing, *Iran, le maillon faible*; Chapour Haghighat, *Iran, la révolution islamique.*

selir. Aynı yıl nüfusun yüzde 63,4'ünü yirmi beş yaşın altındakiler oluşturmaktadır.[3] Özellikle 60'lı yılların başındaki toprak reformundan sonra köyden kente göç hareketi dikkate alındığında kentlerin nüfusu, kırsal bölgelere göre çok daha hızlı bir şekilde artmıştır.[4] Tahran'ın nüfusu 1956-1976 arasında yaklaşık 3 milyonluk bir artış göstermiştir; yüz binden fazla insanın yaşadığı kentlerin nüfusu 3,8 milyonluk bir artış gösterir, 1960-1970 arasında nüfus artış oranı yüzde 6'dır. 1976 sayımında bu oran yüzde 4,2'ye gerilemiştir ama o dönemde de başkent çevresindeki, yaklaşık 40 km uzaklıktaki kentlerde (sözgelimi Karac) yıllık yüzde 12 gibi çok yüksek bir nüfus artış oranına tanık olunmuştur! Devrim arifesinde Tahran nüfusunun yaklaşık yarısı Tahranlı değildir. İran'da iç göç genç ağırlıklıdır: göç edenlerin yaklaşık dörtte birini 15-24 yaş arası gençler oluşturur. Bu gençler geçmişe göre kesinlikle daha iyi bir eğitim almışlardır: kentlerde okuma yazma bilmeyenlerin oranı 1956'da yüzde 67 iken, 1976'da yüzde 35'e düşer ve lise öğrencisi sayısı 1963-1978 arasında 369 000'den 831 000'e yükselir.[5] 1953'te 10 000'den az olan öğrenci sayısı 1978'de 175 000'i aşar.[6] Bu dönemde öğrencilerin yaklaşık üçte ikisi ve lise öğrencilerinin de üçte biri öğrenimlerini Tahran'da sürdürmektedir. Devrim öncesi yıllar eğitimli genç kuşaklar için parlak yıllardır; devrim arifesinde meslek sahibi olanlar için işsizlik oranı yüzde 1'dir.[7]

60'lı ve 70'li yıllardaki hızlı modernleşme yeni toplumsal kategoriler yaratmıştır: önce büyük bir bölümü ilk ve orta öğretim çağında ve kendilerinden önceki kuşaktan çok farklı bir zihniyete sahip kentli ya da kentleşme yolundaki bir gençlik; sonra petrol ekonomisinin gelişmesi ve devlet aygıtının yayılmasıyla bağlantılı olan orta sınıflar[8]; petrol sayesinde zenginleşmiş, gitgide toplumdan kopan ve toplumun diğer kesimleri tarafından asalak olarak nitelenen yeni bir üst sınıf; ve

3. *Salnâme-yi Âmâr-ı Kişver* (Ülkenin yıllık istatistik rehberi), 1359 (1979-1980), Tahran, Tahran İstatistik Merkezi.

4. M. Bozorgmehr, *Demographic Components of Political Instability. The Case of Iran*, yüksek lisans tezi, San Diego State University, 1982. İyi bir özet için bkz. M. Armân, "Nakş-ı Cevanan der İnkılab-ı İran" ("İran Devriminde Gençlerin Rolü"), *Kankâş*, Sonbahar 1989, 5. defter.

5. P. Navai, *A Comparison of Perception of Iranian Educators and Students*, doktora tezi, George Washington University, 1983.

6. Bkz. *Salnâme-yi Âmâr-ı Kişver*.

7. Bkz. C. Cevan, *Cemiyet-i İrân ve Bastar-i Cografiye-yi Ân* (İran Nüfusu ve Coğrafi Ortamı).

8. Bkz. Azadeh Kiân-Thiébaut, *Secularization of Iran, a Doomed Failure?*

nihayet rejimden kopmuş, aşırı solcu, Marksist, İslamcı ya da bağdaştırmacı ideolojileri benimseyen gruplara katılmış, devrimi meşrulaştırma esinini bu ve benzeri gruplarda arayan bir entelijensiya.[9]

Yürürlüğe konan reformlar sonuç olarak toplumla ilgisini kesmiş, megaloman bir otokrat haline gelen Şah'ın rejimini güçlendirmiştir. Örgütlü bir rakibi kalmamıştır kesinlikle: toprak aristokrasisi tarım reformuyla saf dışı edilmiştir; Musaddık'ın Cephe-yi Milli'sinin demokratik ve milliyetçi hareketinden çıkmış milliyetçiler 50'li yıllarda, bir yandan yeni duruma uyum sağlayamadıklarından öte yandan da petrol gelirlerinin artmasına bağlı iyimserliğin toplumun birçok kesiminde yaygınlaşması yüzünden marjinalleşmişlerdir. 70'li yıllarda hızla zenginleşen yeni orta sınıflar siyasal özgürlükten geçici olarak vazgeçmenin karşılığının refahın yaygınlaşması olacağına inanmışlardır. Batılı güçlere ve özellikle de ABD'ye gelince, özellikle toprak reformundan sonra, İran'ı toplumsal arkaizme ve geleneklerin ağır basmasına rağmen modern bir yaşama doğru götüren Şah'a açık çek vermişlerdir. Sovyetler Birliği ve Basra körfezi arasındaki İran'ın o dönemdeki jeopolitik durumu, ülkenin istikrarını Amerikan bölge siyasetinin mihenk taşı yapar. Öte yandan ABD, Şah'ın askeri siparişleri sayesinde petrol giderlerinin bir bölümünü dengeleme olanağı bulur.

Ama modernleşmenin bedeli gittikçe keyfileşen bir siyasal sistemdir. Her türlü muhalefet bastırılmıştır ve sayıları artsa da yeni orta sınıfların toplumsal değişime müdahale olanakları yoktur; bunlar Şah rejiminin üst sınıfları (özellikle saray) ve orduyla Savak'ın (istihbarat servisi) yüksek hiyerarşisi tarafından gittikçe marjinalleştirildiklerini hissederler. Rejimin seçkinleri açıkça kültürel ve dinsel geleneklere saygısızlık ederek kokuşmuşluk ve gösteriş örnekleri sergilerler. Böylece 70'li yılların ikinci yarısında orta ve ortanın altındaki sınıflardan geniş kesimler Şah rejiminden kopar ve başka bir yönetim arzularlar. Eleştiride bir ahlaksal protesto boyutu görülür. Kent gençliğinden ve bu orta sınıflardan oluşan muhalefet yavaş yavaş radikal bir kimlik kazanır. Üniversite kökenli etkin bir azınlık kimi zaman Latin Amerika gerillasından ithal edilmiş devrimci sloganları yeniden gündeme getirir. Aşırı sol komünist örgütler oluşur ve Şah'a karşı silahlı mücadele-

9. Bkz. Olivier Roy, "Les nouveaux intellectuels islamistes: essai d'approche philosophique", *Intellectuels et Militants de l'islam contemporain* içinde, Gilles Kepel ve Yann Richard (yay. haz.); Farhad Khosrokhavar, "Iran: de la révolution à l'islamisme hezbollah", Gilles Kepel (yay. haz.), *Les Politiques de Dieu* içinde.

ye girişirler. Ama bu girişimler, örgütler güçlü olmadıklarından ve kırsal kesimde destek bulamadıklarından çok etkisiz kalır ve kanlı biçimde bastırılır. Bununla birlikte aşırı sol hareketlerin bu başarısızlığı muhalefet bayrağını neden dinin devraldığını açıklamaya yetmez.

Tam anlamıyla İslami muhalefet hem müslüman dünyasının ortak tarihi hem İran Şiiliğinin özgüllüğü üstünde eklemlenir. 19. yüzyılın sonundan başlayarak İran da bütün müslüman dünyası gibi İslam adına emperyalizme, daha sonra da modernleşme yolundaki yeni devletlere karşı başlayan hareketlerle çalkalanır.[10] 40'lı yıllarda İran'da, Mısır'daki Müslüman Kardeşler'e yakın Fedayan-ı İslam hareketi ortaya çıkmıştır. Bu hareketin en önemli kişisi Navvab Safavi'ydi. Onun müslümanlığının belirgin özelliği çarşıdaki esnaf ve tüccar zihniyetiydi: uğraşının temelini Batıcılığa, kadınların açılmasına, alkole, müziğe, sinemaya, "ahlaksızlık"a karşı mücadele oluşturuyordu.[11] Ama 70'li yıllarda Şeriati'nin entelektüel atılımıyla, daha sonra da Humeyni'nin siyasal yönetiminde ortaya çıkan hareket Fedayan'ın muhafazakârlığından bir kopma oluşturur. İslamcılık burada İslam ve Marksizmi bağdaştıran ve müslüman cemaatiyle proletaryayı özdeşleştiren Halkın Mücahitleri'yle belirginleşmiş olan solcu ideolojiyle desteklenir.

Demek ki İran'da İslamcılık sol muhalefetle birlikte ortaya çıkmıştır ve her ikisi de şahlık sistemini hedef almışlardır. Ulusal referans her iki eğilimde de zayıftır ve her ikisi de en azından görünüşte bir enternasyonalizme dayanırlar (*ümmet*, dünya proletaryası). İdeoloji olarak milliyetçilik o dönemde son derece eğretidir: 30'lu ve 40'lı yıllarda Rıza Şah'ın getirdiği milliyetçi ideoloji 60'lı ve 70'li yıllarda Şah rejiminde bütünüyle çıkarcı bir görünüm kazandığından gözden düşmüştür (1971'de görkemli ve masraflı Persepolis şenlikleriyle sahnelenen ve İslamiyetten önceki bütünüyle İranlı bir geçmişe bağlılık referansı). 50'li yıllarda milliyetçi Musaddık hareketinin başarısızlığa uğraması, milliyet temasını Şah'ın üstlenmesi, yükselen yeni kuşağın,

10. Bu hareketlerin bir özeti Mangol Bayat'ta bulunabilir: *Iran's First Revolution. Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*; Nikki R. Keddie, *Iran, Religion, Politics and Society.*

11. Ali Rahnéma, Farhad Nomani, *The Secular Miracle: Religion, Politics and Economic Policy in Iran.* Şah'ın devrilmesinden sonra bu tematiğin bazı özelliklerini Hizbullah yeniden ele alınış ve Fedayan-ı İslam'ın üyeleri yönetime gelmiş olsalar da, genç devrimciler hareketi 50'lerdeki hareketlerden çok farklıdır.

milliyetçilik davasını kitleleri harekete geçirici bir tema kılmasını zorlaştırmıştır.

70'li yıllarda baskı yoğunlaşır ve keyfi şahlık yönetimi gücünü artırır: enflasyonla mücadele için özel konseyler kurulur; rejim takvimi de değiştirmek ister (Hicretten Keyhüsrev'in Pers imparatorluğunu kurmasına kadar); Şah 1975'te tek partiyi (*Rastahiz*) kurar. 70'li yılların başındaki petrol refahından sonra ekonomik sistemdeki gizli kriz şiddetlenmeye başlar.[12] Tek bir rakam vermek gerekirse, petrol fiyatlarının yükselmesinden sonraki iki yıl içinde devletin harcamaları yaklaşık 22 milyar dolara yükselmiş, yıllık büyüme oranı da yapay olarak yüzde 11,4'ten 25,9'a çıkmıştır. Bu patlama dönemi kısa sürer. 1976'da harcamalar tekrar petrol gelirlerini aşar; harcamaların bu kadar artması ve altyapı (limanlar, yollar, vb.) yetersizliğiyle gelen darboğaz iktisadi hayatı tıkar. Siyasal sistemin gözden düşmesi gittikçe su yüzüne çıkar. ABD başkanı Jimmy Carter tarafından dile getirilen insan haklarında gelişme kaydedilmesi talepleri İranlı entelektüelleri zorbalık ve baskıyı ifşa etme konusunda yüreklendirir.[13] Onların huzursuzluğu ve Amuzegar hükümetinin, ekonominin "aşırı ısınması"na karşı mücadele etmek için aldığı önlemlerden doğrudan doğruya etkilenen farklı kent tabakalarının gittikçe artan hoşnutsuzluğu, ağır hasta olan ve ülkenin toplumsal gerçekliğiyle ilgisini gitgide kesen Şah'ı zayıflatır.

1978'de rejim artık protesto eylemlerini bastıramaz hale gelmiştir. Şah'ın, saltanatının sonuna doğru fazla radikal olmayan muhalefet gruplarıyla uzlaşma girişimleri zayıflık belirtisi olarak yorumlanır. Artık meşru kabul edilmeyen rejim kitleler tarafından reddedilmeye başlar, muhalefet, baskıların, ölüm olaylarının ve gelecekteki daha yoğun gösterilerinin tarihini kendiliğinden belirleyen kırk günlük yasların artmasıyla birlikte şiddetlenmeye başlayan sokak hareketleriyle kendini gösterir. Böylece devrim süreci başlamış olur. 10-11 Aralık 1978'de İmam Hüseyin'in şehit edilişinin yıldönümü dolayısıy-

12. Bkz. Robert Graham, *Iran, The Illusion of Power*.

13. Yazar Hacı Seyyid Cevadi Mart 1977'de Şah'a açık mektup yazarak sistemdeki bozuklukları anlatır. Milliyetçi liderler Kerim Sencabi, Daryuş Füruhar ve Şahpur Bahtiyar da aynı yolu izlerler. Kırk kadar aydın Haziran 1977'de basın özgürlüğünün yokluğuna karşı çıkar. Ekim 1977'de Tahran'daki Goethe Enstitüsünde "On Gece Şiir"de aydınlar ve şairler baskı ve şahlık rejimini eleştirirler. Bkz. Nasır Pakdaman, *Dehşeb-i Şi'r, ber Resi ve Erzyâbi-i Yek Tecrübe* (On Gece Şiir: Bir Deneyimin Çözümlenmesi ve Değerlendirilmesi), 26 Şubat 1988, Paris.

la Tahran'da 1 milyondan fazla insan yürür. Humeyni 6 Ekim 1978'de Necef'ten (Irak) Fransa'ya gitmek zorunda kalınca devrimin simge lideri olur.

Devrim

Hareket, başta 1977 sonuna kadar bölgenin en istikrarlı rejimlerinden biri kabul edilen bir rejime ve çok iyi donatılmış bir orduya karşı bu kadar çabuk, neredeyse birkaç ay içinde böyle bir başarı elde edilebileceğine ihtimal vermeyen liderleri olmak üzere, bütün dünyayı şaşırtır. Üç alma, gasp edilmiş bir modernliğin yeniden kazanılması, muazzam gösterilerle ifade edilen ve yansımasını ve meşruiyetini İslam' da bulan bir halk birliği miti: bütün bunlar aslında Ortadoğu'nun genel evrimine yazılan bir olguya çok özel bir görünüm kazandırır.[14] Din referansı, devrim olgusunun devrimi yapanlarca da tam bir uyum içinde okunmasına olanak verir ama algılaması çok farklıdır: ana-babalar kuşağı için bu referans modernleşmenin kırdığı topluluk gelenek ve göreneklerine bir dönüştür; umutsuz gençlik için baskıcılardan (*müstekbirin*) öç almaktır; köylülükten çıkmış köylüler için toprak reformu ve modernleşmenin yok ettiği eski kırsal dünyanın uygar bir biçimde ihya edilmesidir; Humeyni yanlısı din adamları ve onlara bağlı gruplar için İslami toplumu yönetecek olan din adamları adına iktidarın ele geçirilmesidir; nihayet yeni kent gençliği için toplumsal değişimde söz sahibi olmak amacıyla özgürlük ve etkin olma isteğidir.

İslam referansı aynı zamanda devrimci hareketin farklı evrelerinde de gelişmiştir. "İslam Cumhuriyeti" kavramından ne anlamak gerektiğini bilenlerin sayısı pek fazla değildi. Humeyni, son gidişi sırasında Necef'te verdiği derslerde yeni İslam anayasasının mihenk taşı olacak olan *velayet-i fakih* (fıkıh bilgininin egemenliği) kavramını çok kesin biçimde tanımlamıştır. Bir fakih ya da din bilginlerinden

14. Bkz. John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*; E. Sivan, *Radical Islam*; H. Dekmejian, *Islam in Revolution*; Juan Cole, Nikkie R. Keddie (yay. haz.), *Shiism and Social Protest*; Bruno Étienne, *L'Islamisme radical*; Kramer, *Shiism, Resistance and Revolution*; Bernard Hourcade, "Iran: révolution islamique ou tiers-mondiste?", *Hérodote*, no 36, 1985. Paul Vieille ve Farhad Khosrokhavar farklı akımların bir sentezini gerçekleştirmek istemişlerdir: *Le Discours populaire de la révolution iranienne*, iki cilt. Ayrıca bkz. Christian Bromberger: "Islam et révolution en Iran", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, no 29, 1980. Bu "kolektif irade"nin bir çözümlemesi Michel Foucault'yla yapılan bir söyleşide de görülebilir: Claire Brière, Pierre Blanchet, *Iran: la révolution au nom de Dieu* içinde.

oluşan bir grup devletin başında yüce otoriteyi ve meşruiyeti ellerinde tutan kimseler olarak bulunacaktır Humeyni'ye göre. Ama bu derslerin gözden geçirilmiş versiyonunda bazı değişiklikler yapılmıştır ve gizli baskılar da farklılıklar gösterir. Gösterilere katılanların büyük çoğunluğu bu yapıttan ve içeriğinden habersizdiler. Kimileri İslam referansını nispeten yozlaşmamış ve eşitlikçi bir siyasal sistem kurmaya yönelik basit bir modernlik inşası olarak görüyordu, kimileriyse sınıf adaletini kıracak olan bir tür etik solculuk; bunların karşısında yer alan Çarşı'daki muhafazakâr tüccarlara ve bu tüccarlara bağlı bazı din adamlarına göre İslam'ın amacı ülkenin toplumsal ve siyasal manzarasını bozmadan şeriat düzenini getirmek olmalıydı.[15] Yani olay sırasında da, sosyal alanda da İslam referansı son derece esnektir. Devrim kurumsallaştıkça siyasal katılımların ayıklanması (ya da siyasetin geri plana çekilmesi) gerçekleşecektir.

İslam devriminin özgünlüklerinden biri (kuşkusuz Fransız devrimiyle paylaştığı ama Bolşevik devrimiyle paylaşmadığı) devrimin kurumsallaşmasının tek bir partinin etkinliğiyle gerçekleşmemiş olmasıdır. Devrim, her zaman kendi niteliği içinde işlev görmüş bir anayasanın tanımladığı kurumlar bütünlüğü içinde, kesinlikle otoriter ama öte yandan da tek parti ve çok katı bir toplumsal denetim sistemi bulunmadığından totaliter olmaktan uzak bir rejimin çerçevesi içinde donmuştur. Gerçek anlamda devrimci döneme (1980-1986) damgasını vuran peşpeşe temizlik hareketlerine rağmen siyasal güçlerin çeşitliliği ve İslam referanslarının esnekliği kalıcı olacaktır.

Devrimci Güçler

Şahlık rejiminin devrilmesi sırasında yönetimi ele geçiren grupların nitelikleri büyük farklılık göstermektedir: 1979 Şubatından Kasımına kadar başbakanlık yapan Mehdi Bezirgân gibi liberal müslümanlar, din adamları, Çarşı'yı temsil eden tüccarlar, sürgündeki entelektüeller (Beni Sadr gibi), solcu-İslamcılar (Halkın Mücahitleri), Musaddık'ın eski yandaşları (Sancabi gibi) ya da Fedayan gibi fundamentalist hareketler... Şah'a karşı olan muhafazakâr güçler (yüksek ruhban sınıfı,

15. Bu olgu devrimci siyasal sahnenin aktörlerinden Başbakan Mehdi Bezirgân tarafından kabul edilmiş ve incelenmiştir: *İnkılab-ı İran der Dü Harekât* (İki Harekette İran Devrimi), Tahran, 1363 (1983-1984). Ayrıca bkz. Ebul Hasan Beni Sadr, *L'Espérance trahie*.

tüccar sınıfı, geleneksel sınıflar) devrimci bir yönetime sıcak bakmazlar ama kendilerinin de bir toplum projesi yoktur: aşırı sol karşısında, özerkliklerinin bir bölümünü yitirme pahasına Humeyni'yi desteklemeyi yeğlerler. Siyasal yaşamdan dışlanan ve Şah döneminde ezilen orta sınıflar hiçbir biçimde örgütlenememişlerdir. Entelijensiyanın ezici çoğunluğu anti-demokratik, anti-emperyalist, hatta solcudur ve açık bir siyasal sistemin çalışmasından yana görünmezler. Sonuç olarak siyasal alan eylemciler tarafından işgal edilir: solcular, Halkın Mücahitleri ve nihayet halk tabakaları arasından çıkmış, demokratik bir sistemi değilse de bir hukuk sistemini geri getirmek için mücadele edenlere İmam Humeyni adına müdahale eden Hizbullah.

Devrimin On Yılı

1979-1986 yılları sürekli bir vaatler yarışı halinde geçmiştir. İktidardaki her hizip doğrudan doğruya imama dayanan ve devrimci idealler adına kendisini saf dışı etmek isteyen daha radikal bir grup tarafından eleştirilir, iktidarı ele geçiren grup bir süre sonra öteki rakiplerin eleştirileriyle karşı karşıya kalır: böylelikle Başbakan Bezirgân (Kasım 1979), Dışişleri Bakanı Kutbzade (Kasım 1980), Cumhurbaşkanı Beni Sadr (Haziran 1981) saf dışı edilmiştir. 1986'da Rafsancani bu akımın yönünü değiştirmeyi başarmış, o da radikal muhalefeti saf dışı etmiştir (devrimci iktidarın Batı'ya açılmasına ılımlı bir tavırla da olsa sıcak bakmayan Mehdi Haşimi'nin idam edilmesi). Böylece belli bir istikrar kazanan sistem, İmam Humeyni'nin ölümünden sonra (1989) varlığını sürdürebilmiştir.

Gerçek tarih, devrimci iktidar döneminin daha başında etkili bir denetim gösteremeyen geçici Bezirgân hükümetinin meşru yönetim çevresinin dışına kayar. Karşısında aynı anti-demokratik inanç ve İmam Humeyni'ye aynı sadakatle bağlı ne olduğu belirsiz bir hareket vardır: bir süre "solcular" (önce liberal ipotekten kurtulma kaygısı içinde olan Halkın Mücahitleri) tarafından toparlanan Hizbullah'ın çetin cevizini oluşturur. "Hizbullah" sözcüğü, muhalifleri korkutmak hatta fiziki olarak ortadan kaldırmak, bir yandan da İslam adına dinsel bağlamda katı ilkeler getirmek amacıyla devletin yarı askeri bir hareket olarak finanse ettiği henüz az çok taslak halindeki bu bütünlüğün saldırılarına maruz kalanlar arasında kısa sürede olumsuz bir yan anlam kazanır; doğrudan doğruya Humeyni'ye ve onun İran toplumunu bütünüyle İslamlaştırma iradesine dayanır. Bu hareket İslam Cumhu-

riyeti Partisi adı altında kurumsal bir gerçeklikle donanır.[16] Kırsal kesimden göç etmiş halk çocuklarım seferber eder ve bu gençler komite (devrim sırasında mahalle, fabrika, kent... düzeyinde güvenliği sağlayan ve aşama aşama "temizlenerek" yeni devletin baskıcı aygıtıyla bütünleştirilen yerel kökenli örgütler) üyeleri olurlar, kısaca söylemek gerekirse bunlar Humeyni'nin mustaz'ifîn adını verdiği gençlerin bir bölümüdür. İmam Humeyni bu gayri resmi "Hizbullah" örgütüne her an başvurabilir ve devlet aygıtında kısa devreler oluşturabilir. 4 Kasım 1979'daki ABD büyükelçiliği işgalinde Bezirgân'ın yönettiği Nehzat-i Azadi grubu liberallerini gözden düşürmek amacıyla bu örgütü kullanır. Bezirgân hemen istifa eder. Büyükelçiliği işgal eden öğrenciler eski bir İran Komünist Partisi sempatizanı olan Kueynihâ adlı bir din adamının himayesi altında "İmamın Yolunun Öğrencileri" adını alırlar. "Hizbullah"ın halka doğrudan doğruya yaptığı bu çağrı İmam Humeyni'nin yönetim biçiminin değişmez bir niteliği olacaktır ve 1988 Ağustosunda düzenlenen "sadakatin tazelenmesi" gösterisinde milyonlarca İranlı sokağa dökülerek İmam Humeyni'ye bağlılıklarını bildireceklerdir.

Humeyni böylelikle devrimin öteki unsurlarını tek tek ortadan kaldırmak amacıyla Hizbullah'ı ve devrimci güçleri kullanır ve bu arada aralarında İslam devriminin ideolog din adamlarından Mutaharri'nin de bulunduğu kendisine yakın bazı isimler birtakım esrarengiz cinayetlere kurban gider. 25 Ocak 1980'de bakan seçilen, daha sonra "Hizbullah"ın muhalefetiyle karşılaşan Ebul Hasan Beni Sadr 21 Haziran 1981'de İmam tarafından görevden alınır. Kasemlu'nun İran Kürdistan Demokratik Partisi Kürtleri ve büyük Ayetullah Şeriatmedari'nin yandaşları 1979 yılı sonundan itibaren saf dışı edilmeye başlanır. Liberallerin dışlanması Hizbullah ve aşırı sol gruplar arasında kutuplaşmalara yol açar. Halkın Mücahitleri Fransa'ya kaçışını örgütledikleri Beni Sadr'ın istifasından sonra ayaklanma çağrısı yaparlar. Kendileri de yeni rejime karşı gizli ve silahlı bir muhalefete geçerler ve uyguladıkları kanlı terör hareketleriyle İran'ı iç savaşın eşiğine getirirler. 28 Haziran 1981'de İslam Cumhuriyeti Partisinin merkezi, atılan bir bombayla tahrip edilir, aralarında Humeyni'nin yakın danışma-

16. Bu sorunlarla ilgili olarak bkz. Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs. Iran and the Islamic Revolution*; Ali Rahnéma, Farhad Nomani, *The Secular Miracle*; Farhad Khosrokhavar, *L'Utopie sacrifiée, Sociologie de la révolution iranienne.*

nı ve güvendiği kişilerin başında gelen Ayetullah Beheşti'nin de bulunduğu rejimin bazı seçkin şahsiyetleri yaşamlarını yitirirler. 30 Ağustosta yaşamlarını yitirme sırası cumhuriyetin yeni başkanı Recai ve Başbakan Bahonar'a gelir. Orta sınıfların eğitimli gençliği içinde çok iyi örgütlenmiş Mücahitlere karşı acımasız ve kanlı bir bastırma hareketine girişilir.[17] Ekim ayında yeni bir başkan, bir din adamı olan Ali Hamaney başkan seçilir ve Mir Hüseyin Müsavi'yi başbakanlığa atar: bu ikili 1989'a kadar yönetimde kalacaktır, bu tarihte Humeyni'nin ölümünden sonra yeni bir on yıllık dönem başlar.

İslami rejim 1986'da yaşanan son bir krize rağmen istikrara kavuşmuştur; İmam'ın seçilmiş mirasçısı Muntazıri'ye yakın çevreler, devrimin başlangıç dönemindeki şemayı yinelemek isterler: iktidardaki ekibe (parlamento başkanı Rafsancani'nin ekibi) "sol"un saldırması ve onu gayri meşru ilan etmesi. Gerekçesi Irangate'tir yani İran'a Amerikan silahlarının satılması. Ama bu kez şema işlemez: hareketin lideri Mehdi Haşimi 1987'de öldürülür. Tartışılmaz bir dinsel meşruiyete ve din çevrelerinde özel bir destek ağına sahip olan Ayetullah Muntazıri de saygınlığını yitirir ve 1989'da halef unvanından kesinlikle yoksun kalır. Devlet aygıtını istikrarlı bir yönetim merkezi ele geçirmiş ve çevre yönetimlere boyun eğdirmiştir. Devrim devleti kesinlikle ele geçirmiştir ama devlet de devrimci dünyayı itaate zorlamıştır. Karizmatik Rehberin 4 Haziran 1989'da ölümü hiçbir kargaşa yaratmayacak ve süreklilik sağlanacaktır.

Savaşın Etkisi

İmam Humeyni'nin iktidar döneminin (1979-1989) hemen hemen bütünüyle Irak'la yapılan savaş süresine denk geldiğini unutmamak gerekir. Bu savaş Humeyni'ye milliyetçilikle İslam arasında bir sentez yapma, aynı zamanda da muhalefeti devrimin ve İran'ın düşmanları safına atarak gözden düşürme fırsatını vermiştir. İran, Irak ordusunu püskürtmeyi başarır ve 1982 Temmuzunda düşman topraklarına girer. Gerçek anlamda direniş savaşı kazanılmıştır. Ama İmam Humeyni savaşın sürdürülmesini devrimci ve mesihçi sözlerle formüle eder: "Kudüs yolu Kerbela'dan geçer" savaş sloganı olur. İlan edilen savaşın amacı bundan böyle Saddam Hüseyin rejiminin devrilmesi ve İs-

17. Mücahitler olgusu, devrimin "kara ve kırmızı" yansıması üzerine bkz. Abrahamian: *Radical Islam, the Iranian Mojahedin.*

lam devriminin bütün Ortadoğu'ya yayılmasıdır. Bu durumda Irak Batılıların ve Suriye dışında neredeyse tüm Arap ülkelerinin az çok etkin desteğinden yararlanabilir. O döneme kadar tarafsız kalan Sovyetler de 1986'dan sonra Irak'ı destekler. İran'ın yalnızlığa itilmesi pahalıya patlar ve devrimci söylemleri güçlendirir. Şubat 1986'da Irak'ın Fao limanının alınması İran birliklerinin hızlı ilerlemesinin bir göstergesini oluşturur.

Tahran'm büyük hatası hiç kuşkusuz barış yapmak için bu fırsattan yararlanmamış olmasıdır. Daha sonraki saldırılar başarısızlıkla sonuçlanır. 1985 ve 1986'da Lübnan'da İran yanlılarının bazı Batılıları rehin alması, 1987 Temmuzunda Mekke'de Şii hacıların ayaklanması ve Ekim 1987'de Amerikan donanmasının Basra körfezine müdahale etmesi İran'ın yalnızlığını ve çatışmanın uluslararası olma özelliğini daha da artırır. İran kentleri yoğun biçimde füzelerle vurulur (Mart 1988) ve Irak ordusu özellikle İran'ın Irak Kürdistanı'na saldırısı sırasında (Mart 1988'de Halepçe'deki Kürt nüfusun büyük bir katliama maruz kalması) sistemli biçimde kimyasal gaz kullanır. Nisan 1988'de Amerikan donanması İran donanmasına ağır kayıplar verdirir ve Fao yarımadası Pasdaran tarafından boşaltılır. İran askerlerinin ve halkının morali tamamen bozulur. İmam Humeyni 18 Temmuzda Birleşmiş Milletler'in sorumlulukları tanımlanmamış ve sınırları belirlenmemiş bir ateşkes getiren 598 nolu kararın kabul eder.

Büyük kayıp verilmiştir (yaklaşık 300 000 kişi yaşamını yitirmiş ve yüz binlerce insan ağır yaralanmıştır) ama bütün nüfusu etkileyen bir insan kaybı değildir bu. Seferberlik ilan edilmemiştir: sadece askere alınanlarla Besic ve Pasdaran'ın gönüllüleri savaşmışlardır. Bununla birlikte savaşın ve kısmen başarısız sonuçlanmasının psikolojik etkisi savaşçı kuşağı, özellikle de rejimin militan kadrosu kabul edilen gönüllüleri çok etkilemiştir.

Savaşın sonu ideolojik bir sertleşme dönemiyle çakışır. Rushdie meselesi (Şubat 1989), dava Hint altkıtası kökenli Sünni müslümanlar tarafından ortaya atıldığından, İmam Humeyni'nin Şiiliği ve İran milliyetçiliğini aşan evrensel İslam'ın uzlaşmaz bir savunucusu olarak yeniden ortaya çıkmasına fırsat verir. Sonuç olarak yazar Salman Rushdie'yi ölüme mahkûm eden bir fetva çıkarır.[18] Aynı şekilde

18. Böyle bir fetvanın hukuksal statüsüyle ilgili olarak çok şey söylenmiştir. Burada basit bir hüküm mü yani hiçbir hukuksal yorum boyutu olmayan bir icra emri mi (fetvanın niteliği) söz konusudur? Eğer bu bir fetvaysa Şii dinsel geleneğinde olduğu gibi, fet-

İmam yaşamının son aylarında liberal bir çizginin belirtilerine karşı sürekli devrimci bağnazlığı dile getirmiştir.

Ama İmam Humeyni 4 Haziran 1989'da öldüğünde mezarının başında toplanan bir milyon insan yas tutsa da, kesinlikle derin bir değişim özleminin ortaya çıktığı çok açıktı.

Rafsancani'nin Başkanlık Dönemi ve Ruhban Çevreler (1989-1997)

Meclis başkanı Ali Ekber Haşimi-Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığına seçilmesi, onun kadar karizmatik olmayan eski cumhurbaşkanı Hamaney'in Rehber olması İslam rejiminin yumuşamaya doğru gideceği umutlarını doğurur. Irak savaşının stratejik sonuçları, Saddam Hüseyin 1990 sonbaharında iki ülke arasındaki sınırı belirleyen 1975 Cezayir anlaşmalarının geçerliliğini nihayet tanıdığında kesinlikle anlamını yitirir: ama bu başlangıç noktasına dönme savaştaki İslami coşkunun boşluğunu daha da gözler önüne serer. Rafsancani'nin sekiz yıllık başkanlık dönemi Çin usulü bir evrimin zorluklarını yani ekonomide bir liberalleşme ile devrimden sonra oluşan rejimi dikkate almayan bir dış dünyaya açılma siyasetinin devreye sokulmasının beraberinde getirdiği zorlukları yaşayacaktır. Bir yandan, belli bir liberalleşmenin (riyale çifte kur uygulamasına son verme) başlamasına karşın, Çarşı'nın çıkarlarına ve devrimci kurumların çıkarlarına ters düşen iktisadi reformlar tıkanır (1995'te yeniden çifte kur uygulaması getirilir). Öte yandan İran, diplomaside yadsınmayacak ölçüde dışa açılmasına ve devrim ihracından üstü örtülü biçimde vazgeçmesine rağmen anti-emperyalizmin ve İslami değerlerin önderi olma konumunu sürdürür. İran'ın ABD'ye karşı düşmanca tavrını sertleştirmesiyle (1996 Ağustosunda İran'da yatırım yapan Amerikan şirketlerine karşı yaptırımlar getirilmesi) at başı giden bu tutum iktisadi durumun daha da sarsılmasına yol açar.

Bu arada ortam orta sınıfların iktisadi yatırım ve sosyal yükselişi açısından pek elverişli değildi, kadrolar 50-60 yaşlarına gelmiş devrimciler tarafından tıkanmıştı. Bu durum İran'da İslamcılık sonrası dönemle ilgili tartışmaların çok entelektüel bir özellik kazanmasını

va, fetvayı verenin ölümüyle birlikte ortadan kalkar mı yoksa söz konusu şahsın olağanüstü nitelikleri nedeniyle dokunulmaz olarak varlığını sürdürür mü? Bu tartışmalarda Humeyni'nin fetvasının verilişinin ve de farklı biçimlerde yorumlanmasının her şeyden önce siyasi olduğu olgusu gözden kaçmaktadır.

kısmen açıklar: entelektüel ve sanatsal üretim bir şeylerin olabildiği tek alandır. Ama siyasal ve toplumsal ortamdaki tıkanıklık İslam'ın yerini sorgulayan din adamlarını da endişelendirir. Dolayısıyla post-İslamcı dönem kesinlikle İslam üstüne bir düşünceyle başlar.

Biz burada İran İslam devriminin siyasal tarihini irdelemeyeceğiz, bizim amacımız din tartışmasının bu konuyla ne kadar sıkı bağları olduğunu göstermeye çalışmaktır. Siyaset sahnesi siyasi partilerden değil, devrimin aktörlerinin 1981 çalkantılarından sonra ellerine geçirdikleriyle kurdukları birtakım ağlardan oluşmuştur. Bu ağlar dini cemaatler, büyük gazeteler, az ya da çok kesişen iş ilişkileri, kişisel ve ailevi ilişkiler çevresinde örülür. Siyasal karşıtlıklar, içinde kimi zaman ailevi ya da kişisel birtakım bağları gizleyebilmektedir (sözgelimi İmam Humeyni'nin dul karısı ve ailesinin başkan Hatemi'nin yakınları olduğu bilinmektedir). Hatemi'nin seçilmesi siyasal sahneyi liberaller ve muhafazakârlar olmak üzere iki kampa ayırmışsa da bağlantılar ve bağlılıklar konusundaki karmaşayı pek gidere memiştir. Bölgesel özellikleri de ihmal etmemek gerekir: Meşhed'deki Âstân-ı Kuds vakfı, lideri Ayetullah Tabasi Tahran'daki bir hiziple aynı safta görünmekten kaçınsa da kendi başına bir güçtür. İsfahan'daki kutuplaşma kentin büyük camilerine sürekli imam yetiştiren iki dindar aile arasındadır.

Ulusal planda, her şeyden önce mücahit din adamları çevresinde toplanmış muhafazakâr ve dindar bir kesim vardır (*Cemaa-yı ruhaniyun-ı mübâriz*); sekreteri 1931 doğumlu ve eski bir Fedayan olan Mehdavi-Kani o dönemde Ayetullah Azeri-Kumi'nin elinde bulunan *Risalet* yayın grubu tarafından desteklenir. Hüccetiye Derneğinin (50'li yıllarda, monarşi döneminde Şeyh Halabi tarafından Bahailiğe karşı mücadele amacıyla kurulmuştur) çok sayıda üyesi vardır. Bu topluluğun amacı özellikle İmam Humeyni'nin mirasının korunması adına, hukukun ve geleneklerin İslamlaştırılması, devlet aygıtında din adamlarının üstünlüğünün sağlanması, velayetin korunması (yani fakihin, tek kelimeyle devrimin Rehberi statüsünün, egemenliğinin hüküm sürmesi), çok partililiğe ve liberallere karşı mücadeledir. Muhafazakâr din adamı Natık Nuri'yi 1997 seçimlerinde başkanlığa seçilmesi için desteklemiştir. Bununla birlikte Ayetullah Azari-Kumi 1997 sonbaharında Hamaney'in Rehberlik görevini kabul etmemesi gerektiğini söylemiştir: bu da bir gruba dahil olmanın mutlaka bir görüş ve tavır birliği gerektirmediğinin başka bir örneğidir.

Ama ruhban sınıfını temsil etme yetkisi bu grubun tekelinde değil-

dir. Adı bu grubun adına çok yakın, mücahit din adamlarından oluşan başka bir cemiyet (*mecma-yı ruhaniyun-ı mübâriz*) Kerubi, Muhteşemi Pur ve Kueynihâ'yla "İslami sol" eğilimi temsil eder. "İslami sol" aynı zamanda eski başbakan Musavi ve eski sanayi bakanı Behzad Nebavi'yle "laik" bir temele de sahiptir. Ekonominin devletleştirilmesinden yana olan bu isimler devrimin eski etkin kişileridir ama bugün Hatemi'yi desteklemektedirler. Oysa içlerinden bazıları da ideolojik planda son derece radikal görüşlere sahiptir, sözgelimi 15. Hordad Vakfı başkanı Senayi, Salman Rushdie'yi öldürecek kişiye sürekli günün şartlarına ayarlanan bir ödül vaat eder – siyasi görüşler ve ideolojik konumlar arasındaki uyumsuzluğun bir başka örneğidir bu.

Muhafazakâr ve çıkarcı Çarşı çevreleri, parlamento üyesi Esadullah Bademciyan'ın genel sekreterliğini yaptığı Heyet-i mu'telife-yi İslami adlı örgüt içinde bir araya gelirler. Grubun lideri, Çarşı'mn temsilcisi Aşgar Oladi, Natık Nuri'yi destekler. Ayrıca Ticaret Odası Başkanı Ali Naci Hamuşi de bu grup içinde yer alır. Bununla birlikte bunlar 1997'den sonra aynı muhafazakâr siyasi kamp içinde yer alan ama iktisadi bağlamda olağanüstü ayrıcalıklardan yararlanmakla suçladıkları vakıflara karşı mesafeli davranmaya başlarlar. Hamuşi ABD ile yakınlaşma siyasetini de onaylamıştır; söz konusu siyaseti ortaya atan, bir yandan liberalleri suçlayan başkan Hatemi'dir.

1997 başkanlık seçimlerinden hemen önce Rafsancani'nin önderliğinde "yeniden yapılanmanın hizmetkârları" (*kârgüzârân-ı sâzândegî*) adıyla bir grup devreye girmiştir ve bu grup o dönemde Tahran belediye başkanı olan Gulam Hüseyin Kerbasçi'nin çevresinde toplanmış liberalleşme yanlısı teknokratlardan oluşur. Ama "teknokrat" sözcüğü yanıltmamalı: Kerbasçi, laik bir kıyafet içinde dolaşsa da bir din adamıdır. Bu grup teknokratik inançlarla liberal olmuştur: onlara göre iktisadi hayatta kaçınılmaz olan reform her şeyden önce siyasi alanda bir açılmayı gerektirir.

1997 başkanlık seçimlerine kadar tartışmalar, özellikle tüm etkin şahsiyetlerin mensubu olduğu sarayda odaklanır. Kesinlikle ciddiye alınmayan ama bir yandan da ana hatlarıyla (anayasa) ciddiye alınan rekabet ve çatışmalar kurumlar ve oyunun kurallarına göre düzenlenir. Muhafazakâr kanat halk tabakalarından gelen militanları kullanarak Hizbullah'ı kolayca harekete geçirebilecek güce sahiptir ama onları bir çeşit askeri destek sağlayan bir örgüt gibi kullanmaz. Pasdaran önderleri açıkça muhafazakâr tarafta yer alırlar, Rehbere bağlı ve disiplinlidirler ama öte yandan da halkın büyük çoğunluğu gibi Hate-

mi'ye oy vermişlerdir. Besicler (askeri topluluk biçiminde örgütlenmiş İslamcı gençlik) daha sonra görüleceği gibi gitgide sivilleşecektir. Liberaller, İran futbol takımının Aralık 1997'de gösterdiği başarıdan sonra olduğu gibi, kendiliğinden ortaya çıkan halk hareketlerinden yana çıkarlarsa da kendi yandaşlarını sokağa dökmekten kaçınırlar. Bunun bir nedeni yasalara saygılı olmaksa bir başka nedeni de halkın kendini ifade etmede sokak gösterileri dışında bir yola özlem duymasıdır. Sonuçta insanları sokağa dökme çağrısı gerçeklikten çok sembolik düzeyde kalır.

Mayıs 1997'de yapılan başkanlık seçimleriyle ortaya çıkan yeni durumun özelliği tartışmaların açık hale gelmesi ve bu tartışmalarda entelektüellerin ve halkın bir bölümünün de yer almasıdır. Hatemi'nin becerisi yeni bir çizgi önermekten çok kamu sahnesine çok partililik, hukuk devleti ve ABD'yle yakınlaşma (Ocak 1998'de CNN'e verilen mülakat) gibi büyük sorunları getirmesidir.

Medya halka bilgi verme konusunda gerçekten önemli bir rol üstlenmiş, böylece siyaset alanındaki kutuplaşmaya katkıda bulunmuştur. 1997 yılında İran'da çıkan gazete ve dergi sayısı 830'u geçmiştir. *İran-ı Ferda* gibi aylık dergilerin tirajı yüz bini aşabilmiştir, Kerbaşçi'ye yakın *Hemşehri* gazetesi 300 000'den fazla basar, *Cemaa* gazetesi ise yayımlanmaya başladıktan birkaç ay sonra ve yasaklanmadan hemen önce yaklaşık 150 000 adet basılmaktaydı; onun yerini alan *Tus* ise haftalık dergi olarak basılmaktayken günlük gazete olarak çıkmaya başlar ve baskı sayısı 130 000'e ulaşır ama 1998 ilkbaharında *Tus* da kapatılır. Aynı şekilde çok sayıda Hizbullah'a bağlı gazete vardır: *Risalet* (Çarşi'nın muhafazakâr kanadı), *Keyhân* (büyük günlük gazete), *Şelemçeh* (iktidar tarafından kapatılmıştır) velayet-i fakih ilkesini savunurlar ve Hatemi yönetimini açıkça eleştirerek gündemi belirlerler. Hatemi başkanlığa gelişinin birinci yıldönümünde Tahran Üniversitesinde yandaşları tarafından alkışlanmış ve büyük coşkuyla karşılanmıştır. Muharrem ayı (Şiilerin yas tuttukları ay) olduğundan muhafazakâr basın bu coşku gösterisini İslami ilkeleri küçümseme olarak algılamış ve İslam'a karşı bir gösteri olmakla suçlamıştır. Devrimci gelenek içindeki bir sloganlar savaşı ortalığı kasıp kavurur. Hatemi sempatizanları şöyle haykırırlar: "Hatemi, Hatemi, seni destekliyoruz!" (Farsça'da kafiyelidir bu sözler). Muhaliflerse şu sloganı atarlar: "Münafık (bu terim Halkın Mücahitleri için kullanılır), münafık, utan, Hatemi'nin safında yer almayı bırak!" Ayrıca bu atışmalar bütün kentin duvarlarında sloganlar halinde bulunmaktadır.

İran siyasetini belirleyen ve son tahlilde bir İran devletinin var olmasını sağlayan uzlaşmaların ve hassas dengelerin akışkanlığının karşısına söylemlerdeki aşırı kutuplaşma çıkar. Bu söylemlere bakıldığında birbirlerine kesin biçimde karşı olan iki taraf vardır: liberaller ve muhafazakârlar (bkz. kitabın sonundaki ek). Bununla birlikte işleyen bir siyasal alan olduğu kesindir.

Hatemi'nin Seçilmesi ve Siyasal Bunalım

Başkan Hatemi'nin seçilmesiyle birlikte devrimin getirdiği devlet aygıtı içinde bir gedik açılır. Hatemi yandaşları için, onun seçilmesi yeni bir dönemin başlangıcıdır ve bu olayı 1979 İslam devrimi kadar önemli görürler. Velayet-i fakih destekçilerinin sert çekirdeğini oluşturan ve sayıca azınlıkta olmakla birlikte devlet aygıtı içinde büyük bir etkinliğe sahip muhaliflere göreyse burada İslam kisvesi altında Velayete bir karşı çıkış ve dolayısıyla bizatihi İslam devriminin yeniden tartışmaya açılması söz konusudur.

Ama başkanlık, sistemin bütününün sadece bir halkasıdır. Devrimden sonra oluşturulan siyasal sistemi belirleyen dört kurum vardır: cumhurbaşkanlığı, parlamento, Muhafızlar Konseyi ve devrimin Rehberi. Bu alt-sistemlerin her biri ötekilerle çatışma halindedir. Farklı alt-bütünler arasındaki çatışmalarda devrimin kısa tarihi boyunca – yirmi yıl– bir rol dağılımı gerçekleşmiş ama sorunlar kalıcı biçimde çözülememiştir. Genel oyla seçilmiş cumhurbaşkanı ve devrimin Rehberi (Humeyni) arasındaki çatışma ilk kez Ocak 1980'de Beni Sadr'ın seçilmesiyle su yüzüne çıkmış ve Beni Sadr'ın Haziran 1981' de görevden alınmasıyla sonuçlanmıştır; ikinci çatışma devrimin rehberi (Hamaney) ve cumhurbaşkanı (Hatemi) arasında çıkmış ve zar zor gizlenebilmiştir. Öte yandan parlamentoda onaylanan yasaların İslam'a uygunluğunu denetleyen Muhafızlar Konseyi (*şura-yı nigâhban*) anayasanın öngördüğü yasalardan daha geniş ayrıcalıklarla donanır: özellikle İslami parlamentoya ve cumhurbaşkanlığına aday olanların seçilebilirlik koşullarının çok öznel bir yaklaşımla "müslümanlığı" ölçüt alınarak belirlenmesi. Böylelikle 1997 başkanlık seçimleri için yaklaşık 238 aday arasından sadece 4'ü uygun görülmüştür; öteki adaylar İslam'a uygun olmadıkları ya da siyasette deneyimli olmadıklarından devlet yönetiminde başarılı olamayacakları gerekçesiyle saf dışı edilmişlerdir. Oysa Muhafızlar Konseyi'nin atanma biçimi bile yapının tümü üstünde vesayete sahip olan Rehberin elinde kor-

kunç bir silahtır. Bu vesayet kesin değildir (Hatemi'nin başkanlığa seçilmesi yeteri kadar gösterir bunu) ama en önemli siyasi muhaliflerin saf dışı edilmesini sağlar ve açık bir muhalefet sergileyen kimselerin parlamentoya girmesini zorlaştırır.

Nihayet devrimci vakıflar da ekonomik düzlemde ağır bir yüktür ve icraatları cumhurbaşkanı tarafından yönlendirilen yürütme gücünün denetiminden kaçar. Bu icraat son tahlilde Rehbere bağlıdır ve gösteriler düzenleyip muhalifleri sindirerek siyasal yaşama müdahale edebilecek "düzeni sağlayan birimler"i finanse etmek için gereken iktisadi olanakları ona sağlar. Rehber ordunun da komutanıdır ve bu konumuyla devlet aygıtı içinde eylemler düzenleme bağlamında önemli bir araçtan yararlanır. Üstelik komiteler ve Besic gibi devrimci kökenli gruplar fiziksel bağlamda olduğu kadar gizli bir finansman sistemiyle de büyük ölçüde Rehbere bağımlıdırlar. Rehber yargı gücünün başındaki kişiyi (bugün Ayetullah Yezdi) doğrudan doğruya atar; ve bu kişi kendi liyakatiyle ilgili meselelerde bile yürütme gücünü sıkıntıya sokabilir.[19] Devlet aygıtında görevi kötüye kullanma, rüşvet geçer akçe olduğu halde Tahran belediye başkanı ve başkanın yakını Kerbasçi'nin yolsuzluk nedeniyle mahkûm edilmesi, halkın inancına göre sistemin düzeltilmesi isteğinden çok Kerbasçi'nin yola getirilmesi amacını taşımaktadır.[20] Bugünkü parlamento, adayların Muhafızlar Konseyi tarafından denetimden geçirilmiş olması nedeniyle, açıkça çelişkili oyların gösterdiği gibi mutlak çoğunluğu ellerinde bulundurmamalarına rağmen muhafazakârların denetimindedir: İçişleri Bakanı Abdullah Nuri, Nisan 1998'de parlamento tarafından değiştirilir ama yerine gene aynı "liberal" görüşleri paylaşan yardımcısının getirilmesini kabul eder. Kişisel ve yerel düşüncelerin ideolojik tercihler kadar rol oynadığı açıktır.

Şu da gerçek ki cumhurbaşkanına karşı muhalefet parçalanmış ve birçok hizipten oluşmuştur: bir yanda geleneksel din adamları ve tüccar kesimi, öte yanda Hizbullah'ın sol kanadına bağlı gruplar. Cumhurbaşkanı Beni Sadr ve devrimin rehberi Humeyni arasındaki ilk çatışmada, Humeyni'nin karizması, savaş durumu (Irak ile) ve devrimin daha yeni gerçekleşmiş olması Beni Sadr'ın yenilgisini kolaylaştır-

19. Örneğin, Oryantasyon Bakanı kapatılmayı gerektirecek ciddiyette bir suç bulunmadığını belirttiği ve mahkeme heyeti kapatılmaktan daha hafif bir ceza verilmesini savunduğu halde yayını yasaklanan *Cemaa* gibi aşırı "özgürlükçü" gazetelerin itaat etmeye zorlanmasından söz edilebilir.

20. *Tus*'taki kamuoyu yoklaması, 27 Temmuz 1998.

mıştır. Oysa bugünkü Rehber, Humeyni'nin ne karizmasına ne de dinsel yetki düzeyine sahiptir. Bütün bu gerilimler sistemin tıkanmasına katkıda bulunmuştur. Ama bu durum yönetici seçkin sınıf içinde belli bir mutabakat da sağlamıştır. Bunalımların sınırlanmasında iki kurumun önemli rolü vardır: kamu çıkarını gözetme konseyi (*mecma-yı teşhis-i maslahat*) ve milli güvenlik konseyi. Bunlardan birincisi parlamento ve Muhafızlar Konseyi arasındaki anlaşmazlıkları çözümleme amacıyla kurulmuştu ama Mart 1997'de genişletilmiştir; eski başkanlardan Rafsancani tarafından yönetilir, üye sayısı otuza kadar çıkar ve aslında İslam Cumhuriyetinin bütün büyük şahsiyetlerini bir araya toplar. Milli güvenlik konseyi başkanı Rehberdir, bu kurum hükümet üyeleri, Pasdaran ve ordunun ileri gelenlerinden oluşur ve dış güvenlik sorunlarıyla uğraşır. Bu iki kurumun gizli oturumlarında gerilim temelinde asgari bir mutabakat sağlanır.

Aslında çatışmayı abartmamak gerekir. Her şeyden önce sert konuşmalara ve tartışmalara rağmen belli kurallara asgari ölçüde uyulur. Herkes meşru çizgide kalmak ister. Muhafazakârlar başkanlığın gücünü yok etmek için her şeyden önce denetledikleri adliye aygıtından yararlanırlar. Mutabakat abartılı mizansenlere karşın dış siyasette çok açık biçimde etkili olur (sözgelimi Hatemi'nin CNN'de yaptığı konuşmadan sonra sert bir polemik gelir, arkasından da ayrıcalıklarını belirtme kaygısı içindeki Rehberin bir söylevine tanık olunur). Suudi Arabistan'la yakınlaşma, Hatemi'nin Rushdie için verilen fetva konusunda açıklama yapması ve nihayet Afgan Taliban örgütüyle anlaşma bir mutabakat içinde kararlaştırılmıştır. Aslında en katı muhafazakârlar Rehberin desteğini almadan hiçbir şey yapamazlar. Rehber bir yandan ideolojik açıdan açıkça muhafazakârlara yakın dururken, bir yandan da çeşitli eğilimler arasındaki hakemlik işlevinde baştan beri eleştirildiği meşruiyet bağlamında kendisini güçlendirmenin yolunu bulur. Dış siyaset konusundaki iç çatışmaların patladığı ender durumlardan biri Alman işadamı Hoefer'in ölüm cezasına çarptırılmasıdır. Hoefer İranlı bir kadınla cinsel ilişkiye girmiş ve bu durum yasama gücüne yürütmeyle ve 1997'de Berlin'de, İranlı Kürt muhaliflerin öldürülmesi nedeniyle Rehberi suçlayan Almanya'yla hesaplaşma olanağı vermiştir.

İktidarı ele geçirme mücadelesinin arkasında entelektüel, ideolojik hatta teolojik birtakım girişimler de vardır ve post-İslamcı İran toplumunu incelemeden önce bunların ele alınması uygun olur.

II

İSLAMİ VE SEKÜLERLEŞTİRİCİ BİR DEVRİMİN ALTÜST ETTİĞİ BİR İSLAM

Şiiliğin Devrimci Açıdan Yeniden Yorumlanması

İSLAM'LA ilgili tartışmayı izlemek için her şeyden önce bizatihi devrimin, devrim sonrası dönemin daha önceki geleneklere basit bir dönüş olamayacağı sonucunu getiren Şiiliğin yeniden okunmasını nasıl gerçekleştirdiğini irdelemek gerekir.

İslam'ın, İran devriminin harekete geçirici ideolojisi işlevi gören Şii versiyonu, geleneksel Şiiliğin saf ve basit bir tekrarı değildir. Devrimin ani bir kesinti yaratmamış olduğu kesindir: toplumun açılmasına ve modernleşmesine bağlı olarak, dinsellikte tüm ideolojik etkilerden bağımsız bir evrim zaten kendini hissettirmekteydi; aşure törenlerinde en önemli yeri tutan İmam Hüseyin imajının, kırsal bölgedekiler dahil gençler tarafından, daha önceki kuşaklarda karşılığı bulunmayan bir bireyselleşme anlamı taşımaya başladığı görülmüştür.[1] Ama Şiilik özellikle kendisini devrimci bir ideoloji haline getiren bir yoruma konu olmuştur. Bu anlamda Şiilik zaten bir sekülarizasyon süreci geçirmiştir (muasırlaşmak anlamında); 19. yüzyıl sonundan itibaren başlayan bu süreç 70'li yıllardan itibaren radikalleşmiştir.

Devrimci hareketin ideolog önderi olan Ali Şeriati Şiiliği toplumsal liberalleşmenin tarihsel süreci içine alan "kızıl Şiilik", "Devrimci öz yapılanma", "Ali'nin Şiiliği" (yani militan ve mesihçi versiyon) gibi ifadeler kullanır.[2] Şeriati, eskiden edilgin olduğunu, huzurla Meh-

1. Bkz. Mary Hegland, "Two images of Husain: accomodation and revolution in an Iranian village", Nikki R. Keddie, *Religion and Politics in Iran* içinde; Paul Vieille, Farhad Khosrokhavar, *Le Discours populaire de la révolution iranienne*; Amir Nikpeykhah, *Les Penseurs islamistes de la révolution iranienne*, tez EHESS, 1998.

2. Talegâni, Humeyni, Beni Sadr, Mutahari, vb. yazarların önemli rolleri varsa da Şeriati'nin rolü kent gençliği içinde mukayese kabul etmez ölçüde büyüktür. Metinlerinden oluşan bir derleme için bkz. Mahmud Talegâni, Murtaza Mutahari ve Ali Şeriati, *Jihad and Shahâdat. Struggle and Martyrdom in Islam.*

di'yi (Mesih'e karşılık gelen gizli on ikinci imamı) beklerken kendisini "aptallaştıran" güçler tarafından yabancılaştırıldığını düşündüğü müminin rolünü tersine çevirir; ona göre müminin zihinsel olarak kıyamet günü bekleyişi içinde inzivaya çekilmesi, adaletsiz yönetimlerin bu dünyadaki halka keyiflerince hükmetme fırsatı verir.

Şeriati'ye göre gerçek mümin bundan böyle "altın, şiddet ve yalan" (*zer ü zor ü tezvir*) üzerine kurulu rejimlerle mücadele ederek, egemen sınıfların bozulmuş Şiiliğine (Safevilerin Şiiliği, *teşeyyu'-i safevi*) karşı savaş açarak ve gerçek anlamda devrimci bir Şiiliği (Ali'nin Şiiliği, ilk Şii imamın adından, ödün vermez bir adaletin ve ütopik eşitlikçiliğin simgesi) harekete geçirerek pasif bekleyişi aktif bekleyişe çevirecektir. Pasif bekleyişi aktif bekleyişe dönüştüren bu tavır Şeriati'ye göre Şiiliğin kökeninde yatmaktadır ve Mehdi'nin gelişini hızlandırır.[3] Pasif bir alıcı olmak ve adaletsiz bir dünyaya rıza göstermek yerine tarihin öznesi olma yolundaki bu çağrı, kent gençliği arasında derin bir yankı buldu. Humeyni'nin siyasal Şiiliğe dair daha karmaşık yorumuyla birleşen bu çağrı Şah rejimine karşı gençleri seferber eden anamotiflerden biridir. Kutsallığın bu biçimde siyasallaşması Irak'a karşı sürdürülen savaş sırasında (1980-1988) İran devrim gönüllüleri Besiclerin temel özelliklerinden biri olacaktır. Şii ideolojisinin harekete geçirilmesi, gençlerin cephede şehit olmalarının haklı gösterilmesine ve iktisadi ve toplumsal plandaki başarısızlıklarına rağmen İslam Cumhuriyeti'nin meşru gösterilmesine katkıda bulunacaktır.

Şiilikte şehidin Sünniliktekinden farklı önemde bir rolü olduğu gerçektir.[4] Şii imamların yaşamları şehitlik damgasını taşır: bu ermiş kişilerin neredeyse tümü gerçekten ya da müminlerin hayallerinde adaletsiz rejimlerin vahşeti altında can vermişlerdir. Bununla birlikte Şiiliğin, muhtemelen ahiretçi yanından kaynaklanan devrimci yanına önem veren bazı modern yorumlarının tersine, özellikle 16. yüzyıl İran'ında devlet dini olmasından sonra çok ağır basan bir dinginci din anlayışı boyutu vardır[5]: on ikinci imamın ya da Mehdi'nin beklenmesi

3. Bkz. Ali Şeriati, *Histoire et Destinée.*

4. Dünyadaki müslüman nüfusun yüzde doksanı Sünnidir: Şiiler birçok gruba ayrılırlar: en kalabalık grup on iki imamı tanıyanlardır ve İran Şiilerinin ezici çoğunluğunu oluştururlar, daha sonra yedi imamı tanıyan İsmaili mezhebi gelir. Bkz. Mohammad Rézâ Djalili, *Religion et Révolution*; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*; Yann Richard, *L'Islam chiite.*

5. Hamid Algar, *Religion and State in Iran* ve *The Islamic Revolution in Iran* adlı yapıtlar İran Şiiliğiyle ilgili yan tutan belirli görüşleri yansıtırlar.

bir yandan dünyevi iktidarın önemini azaltırken, bir yandan da ona özgürce davranabileceği bir eylem alanı bırakır.[6] Kutsal tarih başka bir düzlemde, kendine özgü bir meşruluğu olan ve dünyanın zamansallığıyla kesişmeyen kutsal ve görünmeyen bir zamansallık içinde gelişir.[7] Doktrin bağlamında, esas olarak her yönetim "gayri meşru" olduğundan hiçbir yönetim *de facto* gayri meşru değildir ve bu durum İran'da farklı yönetim biçimlerine büyük bir özgürlük alanı sağlar. Bu uygun durumdan yararlanan ve ulemanın bir bölümünün (devletin finanse ettiği resmi camilerde vaaz veren cuma imamları) mali ve siyasi yükünü üstlenen iktidar aslında kendini din adamının baskısından büyük ölçüde kurtarıyordu. Böylece dinsel otoritelerle sadece kargaşa ve istikrarsızlık dönemlerinde (aylak krallar, hanedan değişmeleri, iktidara talip olanlar arasındaki rekabet) devlete büyük bir etkinlik alanı bırakan siyasal rejimler arasında bir uzlaşma sağlanıyordu.[8] İran'da 19. yüzyıl başından itibaren yabancı güçlerin etkilerinin artmasıyla (ülkenin güneyinde İngiltere ve kuzeyde Çarlık Rusyası) birlikte Şii din adamları dünyevi otoritelerin dış tehlikeler karşısındaki vurdumduymazlığını eleştirme etkinliğini yavaş yavaş üstlenmeye başladılar. İktidarın "gayri meşruluğu" kavramı bundan böyle hak âşığı değil protesto kavramlarını çağrıştıran bir anlam kazandı. Aslında İranlı olan ve Afgani diye tanınan Cemaleddin (1839-1897) İslam dünyasını emperyalizme karşı harekete geçirmek ister; çömezlerinden biri Mirza Rıza Kermani 1 Mayıs 1896'da İngiliz emperyalizmi karşısında pasif kalarak boyun eğen Kaçar soyundan İran şahı Nasreddin Şah'ı öldürür.[9] Şiilik 20. yüzyıl başından itibaren –20. yüzyıl başında emekleme dönemindeyken 30'lu yıllardan başlayarak gitgide önem kazanan– milliyetçilik ve Marksizmle kaynaşarak siyaset üreten üç önemli kutuptan biri olur: yakınlığı dolayısıyla özellikle Rusya'nın, daha sonra da Sovyetler Birliği'nin, 1910 yıllarından Sovyet impara-

6. Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Messianism, the Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*; Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shi'i Muslims to the Twentieth Century.*

7. Bkz. Henri Corbin, *En islam iranien.*

8. 19. yüzyıl sonuna kadar Şii "hiyerokrasisi" ve siyasal iktidar arasındaki ilişkiler konusunda bkz. Saîd Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* ve (yay. haz.) *Authority and Political Culture in Shi'ism*; Pehlevi dönemi konusunda bkz. Chahroukh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran.*

9. Bkz. Edward G. Browne, *Persian Revolution of 1905-1909*; Huma Nâtık, *Kârnâme ve Zamâne-yi Mirzâ Rıza Kirmani* (Mirza Rıza Kirmani, Yaşamı ve Dönemi).

torluğunun yıkılışına kadar İran entelektüelleri üstünde çok büyük etkisi olacaktır.

Humeyni çağdaş emperyalizmin, yani Kuran'dan gelen bir deyişle "dünya çapında küstahlık" adı verilen Amerikan emperyalizminin kınanmasıyla, çok güçlü bir adalet ve İmam Ali'nin kişiliğiyle özdeşleşmiş dürüst hükümdar teması aracılığıyla herkesin beklentilerine seslenen popülizmi bir araya getirerek, çok yakın dönemlerdeki bu protesto geleneğini yeniden canlandıracaktır.

Ama Şiiliğin bu solcu yorumu muhafazakâr anlamını ortadan kaldırmaz. İkisi birbirine eklenir; bu zıt anlamların birlikteliği İslam Cumhuriyeti tarihi boyunca eksik olmayacaktır. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı, Şiiliğin ilerici bir gözle yeniden yorumlanmasından bağımsız olarak tepkici bir İslamcılık dönemi olarak dikkat çekecektir: İslam için seferber olan farklı toplumsal grupların tutarlı bir ideolojileri yoktur ve emperyalist hegemonya ile yavaş ve adil olmayan bir modernleşmenin yeniden gündeme getirdiği "İslami" ya da İslami kabul edilen bir geçmişi ihya etmeye çalışırlar. Geçmişe özlem duyan bu İslamcılık 1946'da din adamlarının kamu yaşamına müdahale etmesine karşı çıkan yazar Ahmed Kasravi'yi, 1950'de de Başbakan Razmara'yı öldüren Fedayan-ı İslam'ın radikalizminde ön plana çıkar. Din adamlarının aşırı muhafazakâr bazı kesimleri (Hocatiye cemiyeti gibi) zaten devrimcilik oyunu oynamışlar ve söylemlerini değiştirmişler, birkaç yıl sonra da son derece muhafazakâr olduklarını yeniden keşfetmişlerdir.

Şiiliğin solcu ve muhafazakâr iki radikal kesimi devrimden önce ve devrimden sonra buluşurlar: din adamlarının kamu yaşamına karışmasına karşı olan bir eğilim din adamını dinsel otoriteden ayırmaya çalışarak Şii din adamlarının (muhafazakâr kabul edilen) hegemonyasını yeniden gündeme getirir; dinci bir eğilim de, Pehlevi iktidarının, görevlerinin büyük bölümünü (yasa yayınlamak, yorumlamak, eğitim, adalet vb.) kendilerinden alıp devlete verme etkinliğini sürdürdüğü bir toplumda, din adamlarını, statülerini koruma amacıyla içten modernleştirmeyi amaç edinir. Din adamlarının kamu yaşamına karışmasına karşı olan eğilim büyük ölçüde Şeriati'nin ve 90'lı yıllarda post-İslamcı yeni entelektüellerin lideri konumundaki Soruş'un kişiliklerinde somutlaşır. Dinci eğilim doruk noktasına Humeyni ve Mutahari'yle (Mayıs 1979'da İslami olduğunu iddia eden bir grup olan Forghan tarafından öldürülmüştür) ulaşır. Humeyni maharetini iktidarı sadece siyasal düzlemde değil, din adamları arasında da ele geçir-

mek için (din adamlarını kendi özerkliklerini ortadan kaldıran bir siyasal mantığın temsilcileri olmak zorunda bırakarak) onların kamu yaşamına karışmasına karşı olan sol eğilimden yararlanarak göstermiştir.

Siyasal İslam'ın Kurumsallaşması

İslam devrimi çoğu zaman fundamentalist ve din egemenliği yanlısı bir hareket olarak gösterilir, bu kısmen doğrudur. Ama devrimin gerçek mantığı her şeyden önce siyasaldır. Devrim sadece İslam fundamentalizminin temel ilkelerini (sözgelimi şeriatın hâkim kılınması) gündeme getirmekle kalmamış, Devrimin hemen arkasından Humeyni'yle birleşerek devrimin kurumsallaşmasını mümkün kılan din kurumunun temellerini de sarsmıştır. İslam devriminin bu siyasal mantığı aynı zamanda bir dizi çelişkili sonuç da getirmiştir: her ikisi de anayasada yer alan halk egemenliğiyle Tanrı egemenliği nasıl bağdaşacaktır? Halkın sürekli biçimde İslam'ı (ve özellikle de kurulu siyasal-dinsel düzenin bir ideoloji haline getirdiği İslam'ı) istemesi için ne yapılacaktır? Mantığının (demokrasi olması gereken) sonuna kadar gitmeye cesaret edemeyen bir siyasal öncelikle, gitgide yok olan dinsel bir meşruiyet arasına sıkışmış rejimin referansı katıksız biçimde ideolojik olmaktadır. Bu da İslam adına devrimin kurtarılması gerektiği anlamına gelir: bu anlamda bir "muhafazakârlık"tan söz edilebilir. Katıksız siyasal mantık o dönemde Muhammed Hatemi'yi iktidara taşıyan hareketle temsil edilmiştir. Ama bizatihi bu hareket de kurucu bir devrim referansını bırakamaz, bırakmak istemez. Yeni başkana bakılırsa tam bir demokratikleşmeyi hedef alan siyasal bir sistem içinde dinsel referans nasıl sürdürülecektir?

ÇİFTE MEŞRUİYET: DİN VE SİYASET

İran İslam devrimi aceleye getirilmiş bir yargıyla çifte meşruiyet olarak tanımlanmıştır: dinsel meşruiyet (Tanrının egemenliği) ve siyasal meşruiyet (halkın iradesi). Ayetullah Humeyni her iki meşruiyeti de temsil ediyordu. Büyük Ayetullah Borucerdi 1961'de öldükten sonra Humeyni, tek ve en önemli şahsiyet olmamakla birlikte bir *taklit mercii* (*merci*, Şii din adamlarında en yüksek rütbe) kabul edilmiştir: ondan başka en aşağı altı ayetullah (Hoi, Gülpayegani, Hakim, Şeriatmedari, Medari, vb.) kendilerini ön plana çıkarabiliyor ve hatta Humeyni'den daha fazla yandaş toplayabiliyorlardı çevrelerinde. Ama

Humeyni Şah'a karşı mücadele ettiği ve Irak'a sürüldüğü için, aynı zamanda siyasal bir önder olarak da ortaya çıkmıştır (1963). Özgün kişiliği ve dehasıyla siyasal militanlık ve Şii dinciliğini bağdaştırabilmiştir. Humeyni kendisine göre bu bağdaşabilirliğin teorik yanını, özellikle velayet-i fakih yani fakihin egemenliği kavramıyla 1963'ten sonra Necef'teki derslerinde oluşturmuştur. Dolayısıyla Humeyni İslam anayasasının kurumsallaştırdığı "devrimin rehberi" sanıyla ilk fakih olmuştur. Humeyni, İslam Cumhuriyeti'nin başında kaldığı süre içinde (1979-1989) bu sentez iyi kötü işler, çünkü iki mantık arasında bir çatışma ortaya çıktığında hukuku belirleyen odur (ve görülmüştür ki Humeyni sistemli biçimde siyasal mantığa üstünlük tanımıştır). Ama onun ölümünden sonra çelişkiler ortaya çıkar. Humeyni öldükten sonra hayatta olan tartışmasız tüm büyük ayetullahlar politikadan uzak hatta açıkça velayet-i fakih kavramına düşman şahsiyetlerdir. Tek gerçek siyasetçi olan Muntazıri de bizzat "Rehber" tarafından görevden alınmıştır. Dolayısıyla bir tercih yapmak gerekmiştir: yeni Rehber ya din alanında en bilgili kişi olacaktı ya da her şeyden önce bir siyaset adamı. Hamaney'in seçilmesi siyasal tercihi kesinleştirir. Ama bunun için Humeyni'nin ölümünden hemen önce anayasayı değiştirmek gerekmiştir. Rehber seçilmek için *merciyet* koşulu (yani Şii dinsel hiyerarşisinin en yüksek rütbesi "taklit mercii" olmak) anayasanın 1989'da yeniden düzenlenmesi sırasında kaldırılmıştır. Ama bu Rehberin atanma mevzuatının temel olarak siyasal olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Atanıncaya kadar cumhurbaşkanı olan Hamaney, atandığında ayetullah bile değildir.

Bununla birlikte atanması sırasında açıkça bir bunalım çıkmamıştır. İktidarı ellerinde tutan siyasal seçkinler iki başkanlık, Ali Ekber Haşimi-Rafsancani dönemlerinde (1989-1997) belli bir mutabakat sağlamayı başarırlar. Ama 1994'te, büyük Ayetullah Araki'nin ölümünden sonra Hamaney'i "taklit mercii" olarak tanıtma girişimi geleneksel yüksek din adamlarının bir bölümünün gizli ama kararlı muhalefetiyle karşılaşır. Dolayısıyla yeni Rehberin dinsel meşruiyetine karşı çıkılmış olur. Muhammed Hatemi'nin Mayıs 1997'de cumhurbaşkanı seçilmesi Rehberin siyasal meşruiyetini daha da zayıflatır. Aslında Rehber muhafazakârların adaylığını tercih ettiğini hiç gizlememiştir, Parlamento Başkanı Natık Nuri "liberal" Hatemi tarafından kesin bir yenilgiye uğratılır. Genel seçimle seçilen Hatemi siyasal meşruiyetinden bir avantaj sağlayabilir oysa daha önce bir seçmen topluluğu (Uzmanlar Meclisi) tarafından seçilen Rehber her şeyden

önce ideolojik bir meşruiyeti ön plana çıkarabilir: tüm devrimci atılımının ve karizmasının içi boşaltılmış olan Humeyni mirasının bekçiliğinin meşruiyetidir bu. Sonuçta 1997 başkanlık seçimlerinden sonra istikrarsız bir denge kurulur: Hatemi Rehberin ideolojik ve dinsel meşruiyetini hiçbir zaman inkâr etmemiştir; Rehber, muhafazakârlar ve liberaller arasındaki bir çatışmada hakem konumuna geçerken aslında hegemonyacı konumunu yitirir, temel yasanın belirlediği "anayasal teokrat" statüsünü kabullenir.[10]

SİYASİ OLANIN ÖNCELİĞİ

O halde böyle bir "dinsel devrim"de din ve siyaset arasındaki ilişkiler nasıl gelişebilir? Anayasanın birinci ilkesine göre İslam Cumhuriyeti, yapılan bir referandum sonucu, "İran ulusu" tarafından yüzde 98,2'lik bir çoğunlukla yönetim biçimi olarak seçilmiştir. Bu siyasal meşruiyet anayasanın "ülke sorunları seçim sonuçlarıyla ortaya çıktığı biçimiyle kamuoyu esas alınarak çözümlenmelidir" diyen altıncı ilkesiyle onaylanmıştır. Ama dinsel meşruiyet Tanrının mutlak egemenliği ile "imamlığı ve sürekli yönetimi"ni (yani Şii İslami biçimiyle) İslam Cumhuriyeti'nin temel taşları olarak gören ikinci ilkeyle en ön plana alınmıştır. Bu çifte meşruiyetin kökenleri ne İslam ve siyaset arasındaki ilişkilerde ne de İran devriminin tarihinde aranabilir. İran devrimi çifte bir mirasın kavşağındadır: İslami fundamentalizmle Marksizm ve Üçüncü Dünya eğilimli bir devrimci geleneğin kesişme noktasındadır.

Egemenliğin tanımı bağlamında, velayet-i fakih ya da "hukuk kurulu üyeliği" deyimiyle kavramsallaştırılmış yüce otoriteyi somut biçimde tanımlamak söz konusu olduğunda siyaset ve din arasındaki bu gidiş gelişler anayasada yer almıştır. Bu kavram İslami siyasal sistemin anahtarıdır: bu kavram hariç tutulacak olursa, bugünkü İran anayasası, şeriatın özellikle hukukun kaynağı olduğu açıkça belirtilmiş

10. Bunalımın en ilginç çözümlemelerinden biri rejime ve Rehbere sert eleştiriler getiren Ayetullah Hüseyin Ali Muntazıri tarafından Kum kentinde yapılmıştır. Muntazıri velayet-i fakih kavramını açıkça reddetmez ama din konusunda risale (müminlerin gündelik yaşam, erdem, erdemsizlik, hukuk konularındaki tavır ve tutumlarını belirleyen bir yazı) bile yazmamış Hamaney'in dinsel meşruiyeti olamayacağım söyler. Aynı zamanda Rehberin rolünün yönetmek değil sadece açık ve çok partili olması gereken bir sistemde önemli ilkeleri gözetmek olduğunu da belirtir (Yazı 4 Aralık 1997'de Londra'da Farsça yayımlanan *Keyhân* gazetesinin 4. sayfasında çıkmıştır).

olmakla birlikte, gerçekten de modern ve demokratik, kuvvetler ayrılığı ve halk egemenliği ilkesine dayalı bir hukuk devleti tanımlamaktadır. Velayet kavramı iki fikir içerir: biri egemenliğin sadece Allah'a ait olmasını isteyen ve dünyevi yönetimin ancak "en iyi müslümanlar" tarafından yürütülen bir "naiplik" biçimi olabileceğini belirten modern İslamcılıktaki ortak fikir, öbürü bu naipliğin imamlık geleneğinde bulunduğunu yani Peygamberin dünyada gerçek anlamda temsil edildiğini iddia eden Şiiliğe özgü fikir.[11] Tüm İslam siyasi düşüncesinde sürekli sorulan soru şudur: Rehber olmak için bu naipliği yürütecek en seçkin insan (ya da insanlar) kimdir ya da kimlerdir?[12] Anayasa iki yanıt vermiştir. Humeyni'nin sağlığında hazırlanan birinci versiyona (1980) göre Rehber bir merci (yani fetva çıkarma yetkisine sahip) olmalıdır (madde 107) ve de "zamanından haberli" (*âgâh be zaman*) olmalıdır, bu ifade siyasal yetki anlamındadır (ayrıca İran devriminin tarihselliğinin bilinmesi anlamına gelir çünkü siyasal açıdan iyinin tanımı döneme göre değişir). Anayasanın ikinci versiyonu (1989) merciyet koşulunu kaldırır. Rehber bir din adamı olmalıdır ama çok yüksek derecede bir din adamı olması şart değildir; buna karşılık devrimin siyasal ve ideolojik ilkelerini temsil edebilmelidir. Dolayısıyla görülmektedir ki anayasa bir versiyondan ötekine geçişte dine göre siyasi olana öncelik vermektedir ve bu durum hem dinsel bir devrim için paradoks, hem de tersine her devrim gibi dinsel bir devrimin de ilkesidir.

Siyasi olanın önceliği, temeli şeriat olsa da hukuk alanında da vurgulanmıştır. Anayasanın üçüncü bölümünün 36. maddesinde belirtildiğine göre "bir karar ancak yetkili bir mahkeme tarafından ve yasaya uygun bir biçimde verilebilir", bu demektir ki hiç kimse tek başına şeriata başvuramaz ve yasa devletin egemenlik alanı içindedir. O halde sorun parlamentonun öncelikleriyle şeriat üstüne yasalar oluşturma zorunluğunu bağdaştırmaktır. Buna göre anayasa kabul edilen yasaların İslam'a uygun olup olmadığını denetlemekle yükümlü bir "Muha-

11. Bkz. Hamid Enayat, *Modern Islamic Thought*. Geleneksel imamlık düşüncesine göre, peygamber soyundan on ikinci imam yeryüzüne geri dönmedikçe hiçbir yönetim meşru olamaz. Böylece İran devrimini açıklamak amacıyla çok sık sözü edilen Şii binyılcılığının, tersine, sürekli, siyasal bir dingincilik biçiminde yansıdığı görülür. Fiili bir yönetim kabul edilmektedir çünkü olası bir meşru yönetim yoktur. İmam seçilen Humeyni bu çokanlamlılık üstüne oynamıştır; açıkça söylememekle birlikte fakihin kendisi on ikinci imam olduğundan gerçek İslami rejimin mümkün olduğunu belirtir.

12. Siyasal İslam'ın çatışkıları üstüne, bkz. Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*.

fızlar Konseyi" oluşturmuştur. Bu konsey altı dini yargıç ve altı laik yargıçtan oluşur. Bu konsey ve parlamento arasındaki anlaşmazlıklar doğal olarak bir tıkanma yaratmıştır. İmam Humeyni 1987'de bir "kamu çıkarını gözetme konseyi" (*mecma-yı teşhis-i maslahat*) kurulması emrini verir, bu kurum Muhafızlar ve milletvekilleri arasındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturma görevini üstlenir. Mart 1997'de yeniden düzenlenen bu konsey her şeyden önce siyaset adamlarından oluşmuştur; konseyin doğal üyeleri olan din adamları sadece anayasal sorunlar üzerinde görüş bildirebilirler. Bu konseyin adı ilginçtir: "kamu çıkarı"nı gözetme konseyi – son derece siyasi bir kavram. Dolayısıyla siyasal mantık açıkça hukuka baskın çıkmaktadır. Ayrıca anayasanın başka birçok maddesinin de şeriatla hiçbir ilgisi yoktur: vatandaşlığın tanımı (Farsça konuşan Şii bir Afganlının İranlı olması Avrupalı bir Hıristiyanınki kadar zordur), siyasette erkeklerle kadınlar arasındaki genel eşitlik ilkesi, mahkemelerde avukat bulunması, vb. Pozitif hukuk ve dinsel hukuk alanları arasındaki çelişkilerin getirdiği somut problemler daha ileride görülecektir.

Humeyni siyasi olanın önceliği konusunda her zaman özellikle açık davranmıştır. Başkan Hamaney'e gönderdiği ünlü mektubunda (6 Ocak 1988) kendisini azarlamış ve şeriat adına siyasi olanın önceliğinden habersiz olduğu için eleştirmiştir. Şöyle der Humeyni: "İslami hükümet, yasal (şer'i, yani şeriata uygun) hükümleri tek yanlı olarak kaldırabilir."[13] Bu bildiri en fundamentalist hukukçuların şeriattan kaçan bir yargılama alanı (yol hukuku, gümrük hukuku...) tanımalarının daha ötesine gider; burada söz konusu olan elbette açık olmayan bir düşünceye dayanarak siyasi olanın üstünlüğünü belirtmektir: "İran devleti İslam devletidir, dolayısıyla bu devleti sağlamlaştıran her şey, kimi zaman şeriatı yani İslam'ı görmezlikten gelmek gerekse de, İslam'ın çıkarınadır."

Basit bir dinsel fundamentalizm, şeriat uygulamasını devletin İslamlığının mihenk taşı yapar. Ancak burada devletin mantığı dinin mantığına baskın çıkmaktadır, çünkü din adamlığı kurumunu dolaylı olarak yeniden gündeme getirir. İslam'ın yararının nerede olduğuna siyasal makam karar verir; oysa gördüğümüz gibi bu makam Humeyni'nin ölümünden beri din konusunda en yetkili otoriteyi temsil etmiyor.

13. Chahroukh Akhavi, "Contending discourses on Shi'i Law on the doctrine of Wilâyat al Faqih", *Iranian Studies*, c. 29, no. 3-4, Sonbahar 1996, ss. 262-5.

Ruhban Sınıfının Bunalımı ve Şiiliğin Bunalımı

İSLAM DEVRİMİ TARAFINDAN AŞILAN DİN ADAMLARI

Devrimciler zafer kazandıktan sonra yeni bir dinsel düzen kurma işine girişirler. Ama devleti ve toplumu İslamlaştırma faaliyeti sıfırdan başlayarak gerçekleştirilmemiştir. İran'da bir din kurumu 18. yüzyıldan başlayarak devreye girmiş ve Şah'a karşı başlayan muhalefetin son on yılında yeni bir popülarite kazanmıştır.[14] Bu kurum aynı zamanda daha sonra (19. yüzyıl sonu) "büyük ayetullahlar" (*ayetullah uzma*) olarak nitelenecek olan ve taklit mercii adıyla da bilinen *müçtehit* ("ayet ve hadis yorumcuları") topluluğunun dinsel eğilimleri üstünde temellenmiştir: bunlar, genellikle eski öğrencilerden oluşan yerel temsilciler aracılığıyla serbestçe büyük ayetullahı seçen müminler için "vicdani sorunları dinleyen kimseler"dir. Bu din kurumu hem heterojendir (müçtehitler arasında ciddi fikir ayrılığı olabilirdi) hem de sıkı bir dayanışma içinde birbirlerine bağlıdırlar. Her müçtehit birçok bakımdan özerktir: icazet verip yorumlar üretir, temsilcilerini çeşitli kentlere ve bölgelere atar, öğretim merkezleri (*havza-yı ilmiye*) açar, –müminlerin bağışları sayesinde– parasal ve –büyük ayetullahlardan çoğunun İran şahı iktidarından uzakta, Osmanlı, daha sonra da Irak topraklarında, Necef ve Kerbela'da oturmalarından dolayı– siyasal özerkliğe sahiptir. Humeyni devrim sırasında ve özellikle de devrimden sonra, kendisine denk bu din adamlarının çoğu yüksek otoritenin kurallara bağlı olmayan ortak etkinliğine ters düşen velayet kavramına karşı çekincelerini hiçbir zaman gizlememiş oldukları halde, bunların hiç değilse bir bölümünden yararlanmayı bilmiştir.

İlginçtir, biraz aceleye getirilmiş bir yargıyla "ayetullahlar rejimi" diye nitelenen İslami rejim bu dinsel yapıyı hiçbir zaman yönetime taşımamıştır. İslami devlet aygıtı kimi zaman laiklerden (Beni Sadr, birinci başbakan, Recai, ikinci başbakan, Musavi, 1981'den 1989'a kadar başbakan, Habibi, başkan yardımcısı, vb.), kimi zaman ara sınıf din adamlarından (Rafsancani ve Hamaney gibi Hüccetülislam denen kimselerden) ve hatta (çok fazla önemli olmayan görevler için) merci olmayan ayetullahlardan (Bihişti, Mehdavi-Kani, Cenneti gibi) oluşmuştur. Büyük ayetullahlar kenarda tutulmuştur ya da kendileri kenarda kalmışlardır (Hoi, Gülpayegani, Araki, Tabatabai-Kumi) hatta

14. S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam.*

baskı altına alınmışlardır (Şeriatmedari ve daha sonra dinsel saygınlığı olan Humeyni'nin tek mirasçısı Muntazeri gibi).

Anayasanın iki versiyonunda Rehberin siyasal niteliğinin, merci olma şartının kaldırılması ve seçilme yöntemiyle, dinsel niteliği pahasına nasıl güçlendirildiği görülmüştür: Rehber artık hepsi din adamı olsa da dinsel hiyerarşiye tabi olmayan, genel oyla seçilen Uzmanlar Meclisi'nce seçilmektedir. Bu meclis üstelik sadece İran halkı tarafından seçilir ve aralarında büyük ayetullahların seçiminde her zaman çok önemli rol oynayan İranlı olmayan Şiilerden temsilci yoktur. İslami rejimin, din adamlarının egemenliğindeymiş gibi görünmesinin nedeni kadrolarının büyük bölümünün din çevrelerinden gelmesidir; bununla birlikte rejim din adamları kurumunun mantığından bile pek haberli değildir.

Yüksek ruhban sınıfa karşı duyulan bu çekingenlik nereden gelmektedir? Kesinlikle geleneksel nedenlerden: geçen yüzyılda büyük ayetullahların çoğu, yasaların İslamlaştırılmasını ve ruhban sınıfına ayrıcalık tanınmasını savunmuşlarsa da şahlık iktidarına karşı daha çok tarafsız kalmışlardır. Ama bir başka neden de o dönemde büyük ayetullahların seçilme yöntemlerinin siyasetle hiçbir ilgisi olmamasıdır. Merci'ler, geniş bir mutabakat konusunda anlaşmaya varılmış olmasına karşın, "halkın sesi"nin duyulmadığı bir süreçle kendi eşitleri tarafından seçilmekteydiler.[15] Bir büyük ayetullahın seçilmesi için belli bir kurumsal yöntem yoktu, genellikle çok sayıda yöntem bir arada işlerdi. Ancak anayasaya göre Rehberin işlevi artık kurulda oybirliği sağlamakta eksik üyenin yerini doldurmaktır sadece. Rehber artık eşitleri tarafından seçilmez, çünkü eşiti yoktur, seçilmiş bir topluluk seçer Rehberi. Dolayısıyla Rehberin atanma yöntemleri, daha önce gördüğümüz gibi bütünüyle siyasal hale gelmiştir. Devrimin içerdiği siyasete geçiş, geleneksel din adamları sınıfıyla bir kopuş gerektirmektedir.

Ruhban sistemini güçlendirmek (ve dolayısıyla Humeynici dönemi askıya almak) için bazı din çevreleri, Humeyni'nin ölümünden sonra merciyet'in tümü de çok yaşlı olan Gülpayegani ve Araki gibi bazı üyelerinden din işleriyle devlet işlerinin açıkça birbirinden ayrılacağını resmi bir bildiriyle açıklamalarını istemişlerdir. Buna karşılık bu iki büyük ayetullahın (gerçekten tartışılmaz son ayetullahlar) ölümünden (1993 ve 1994) sonra rejime yakın bazı çevreler yeni Reh-

15. Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, s. 41.

ber Hamaney'in merci olarak atanmasını sağlamaya çalışmışlardır ki bu durum iki meşru gücü yeniden tek kişide ama bu kez siyasi olanın yararına toplayacaktır. Her iki girişim de başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Rejim her halükârda hiçbir şey istememiş olan (her ne kadar Araki'den, özellikle uydu antenlerin yasaklanmasının onaylanması konusunda fetva vermesi istenmişse de) büyük ayetullahların resmen tanınmalarını ya da atanmalarını kabul etmemiştir. Tersine çoğu zaten merci kabul edilen Kum kentinin büyük hocaları (ayetullahlar Taki-Behzat, Azeri-Kumi, Lenkerani) Hamaney'e merci rütbesi verilmesine karşı olduklarını az ya da çok kesin bir dille belli etmişlerdir, hatta Muntazıri onun bu alandaki yetkisinden de kuşkulu olduğunu açıkça ifade etmiştir.[16] Bugün Hamaney büyük ayetullah unvanıyla atanmış olsa da kimse onu büyük merci'lerle aynı düzeyde görmez. Ona öncelik hakkı tanıyanlar bu öncelik hakkının temelinin her şeyden önce siyasi ve ideolojik olduğunu kabul etmektedirler.

Yüksek ruhban sınıfı devrimi yönlendirenler arasında yer almadıysa da daha sonra az çok inançlı olarak harekete katılmıştır. Bu eğilimde önce meslek dayanışması rol oynamıştır ama rejimin, toplumu, daha muhafazakâr bir yönde yeniden İslamlaştıracağına olan güven de etkili olmuştur.

Ne var ki yüksek ruhban sınıfıyla İslamcı rejim arasındaki ilişkiler her zaman çok karmaşık olmuştur. Öteki devrimci ve karizmatik tek ayetullah Talegâni devrimin birinci yılında ölmüştür. Ayetullah Şeriatmedari 1983'te Humeyni tarafından görevden alınmıştır. Hamaney'in Rehberliğe getirilmesinden sonra çeşitli gerekçelerin karıştığı bir keyifsizlik süreci başlamıştır. Kutsal kentin en saygın otuz kadar din adamını bünyesinde barındıran Kum kenti din hocaları cemiyeti, İslam devletinden ziyade velayet-i fakih kavramına ve özellikle de siyasetin önceliğine karşı cephe almaya başlar. Ayetullah Muntazıri gibi sınırı aşıp, doğrudan doğruya Hamaney'in Rehberlik yeteneğini sorgulayanların sayısı fazla değildir. Ama cemiyet üyelerinin yaklaşık yarısı, kurulu düzenin adayı kabul edilmiş olmasına rağmen Natık Nuri'nin başkanlığa aday olmasına destek vermemiştir.

Yüksek ruhban sınıfıyla İslami rejim arasındaki bu uyuşmazlık doğal olarak önemli siyaset kurumlarının (ama kamu görevlerinin değil) belli ölçüde dinsel etkilerden arındırılması sonucunu getirmiştir. Sözgelimi Mart 1997'deki kamu çıkarını gözetme konseyi reformun-

16. Bkz. öğrencilere verdiği söylev (yukarıda).

dan sonra konseyin doğal üyeleri olan (çünkü Muhafızlar Konseyi üyeleridir) altı din adamı anayasayla ilgili olmayan sorunlar konusunda oy verme haklarını yitirmişlerdir. Konsey üyelerinin çoğunluğu Rehberin atadığı laiklerden (Musavi, Nurbahşi, Habibi, Velayeti, Mirsalim, Laricani, Haşimi, Firuzabadi, Agazade vb.) oluşmuştur. Konseyin din adamı üyelerine gelince bunlar bu görevlere dinsel nitelikleri dolayısıyla değil kurulu siyasal düzen içindeki işlevleri nedeniyle getirilmişlerdir (Cenneti, Mehdavi-Kani, Kueynihâ vb.). Böylece parlamentoya seçilen din adamlarının sayısı birinci mecliste 125 iken 1996 seçimlerinde 50'ye düşmüştür.

RUHBAN SINIFININ DEVLETLEŞTİRİLMESİ

Aslında İslam devrimi, kurumsallaşmasına katkıda bulunduğu bir devrimin arifesinde saygınlığının doruğuna ulaşan Şiilik sisteminin geleneksel temellerini derinden sarsmıştır. Anayasaya göre resmi din kesinlikle Şiiliktir ama bu nitelemenin belirsizlikler taşıdığı anlaşılır çünkü hem devletleştirmeye hem de İranlılaştırmaya doğru gider.

Devrim ruhban sisteminin yapısını devlet lehine zayıflatmıştır. Dinsel kurumlar dikkate alınmamış ya da İslam Cumhuriyeti'nin kurduğu kurumlar tarafından saf dışı edilmiştir. Rehber mutlaka bir merci değildir; Muhafızlar Konseyi mutlaka yüksek ruhban sınıfından oluşmaz ama Rehber tarafından atanır. Kamu çıkarını gözetme konseyi "laik" ve siyasal bir makamdır. Dolayısıyla yüksek ruhban sınıfının İslamlaştırmayı tanımlayabilecek hiçbir olanağı yoktur. Dahası ülke çapında özerkliğini ve mali özerkliğini yitirmiştir. Irak savaşı İran'la kutsal Necef ve Kerbela kentleri arasındaki ilişkileri gerginleştirmiştir. Dinsel merkez Kum kentidir ama Kum Tahran'dan kara yoluyla iki saatlik uzaklıkta bile değildir ve hiçbir ayrıcalık ve dokunulmazlıktan yararlanamaz: *bast* (ibadet yerlerinin dokunulmazlığı) rejim tarafından görmezden gelinmiş ve 1997 yılı sonunda Ayetullah Muntazıri'nin dersleri Hizbullah'ın "uzun elleri"nce kesintiye uğratılmıştır. Gene İslami devlet için iyi olan İslam için de iyidir ilkesi uyarınca, eskiden müminlerin doğrudan doğruya tercih ettikleri ayetullahın temsilcisine verdikleri "İslami vergiler" (*hums*) bugün büyük ölçüde Uzmanlar Konseyi'ne bağlı bir sandıkta toplanır ve daha sonra din öğrenimi gören öğrencilere dağıtılır. Bu öğrencilerin parasal gereksinimlerini artık hocaları değil devlet karşılar.

Devletleştirmeyi belirleyen öteki etken şudur: "Orta sınıf" din

adamları (hüccetülislam derecesi) için devlet kendilerini finanse eden, kullanan ve iktidarından bazı parçalar veren bir "patron"dur. Çok sayıda din adamı devletin ücretlisi durumundadır: hakimler, hocalar, Oryantasyon Bakanlığındaki denetçiler, hatta diplomatlar... Devlet aygıtına girmek, çıkar dağıtım ağlarıyla bağlantı kurmaya, müşteri topluluğunu ve etkisini güçlendirmeye olanak sağlar. Doğrudan doğruya Rehber tarafından atanan Cuma vaizleri ücretli olurlar ya da kıdem ve derecelerine göre birtakım gelirlerden yararlanırlar. Kimileri bazı eski din adamları soyunun temsilcileridir ve bu özellikleriyle İsfahan'daki Hatemi'yi destekleyen (ama kısmen yerel Hizbullah'ın muhalefetiyle karşılaşan) Ayetullah Taheri gibi belli özerkliklerini korurlar: bunların çoğu, Tahran'da olduğu gibi durumlarını sadece rejime borçludur. Din adamları sınıfı bu olgu karşısında özerkliğini yitirmiştir.

Geleneksel dinsel makamlar, gelişini görmedikleri bir devletleştirmeye karşı kendilerini pek savunamazlar çünkü kendileri de bunalım içindedirler. Merciyet ilkesi iyi yönlendirilememiştir çünkü yüksek ruhban sınıfının yenilenme mevzuatı artık geçmişteki gibi işlemez. Büyüklükleri tartışılmaz ayetullahlar 90'lı yılların başında ölmüşlerdir (Hoi, Gülpayegani, Araki). Yaşayan ayetullahlar ise çok yaşlıdır (Muhammed-Kumi) ya da en azından gözetim altında (Muntazıri, Muhammed Ruhani, Muhammed Şirazi Kum'da, Sistani ise Irak'ta Necef'te) değillerse siyasetten uzaklaşmışlardır. Devlet, seçilme yöntemleri ve halka sadakatleri devrimin ideolojik mantığıyla hiç ilgili olmayan büyük ayetullahlardan açıkça çekinir. Sözgelimi Şirazi öteki görevlerinin yanı sıra Bahreyn Şiilerinin de önderidir: onların üzerindeki siyasal etkisi devlet mantığından tümüyle kopuktur; oysa velayet kavramını asla desteklememiştir ve dolayısıyla şüpheli kişidir; iki oğlu sürekli gözetim altındadır.

Devrimden sonraki büyük ayetullahlar halef tayin edememişler ya da tayin etmeyi istememişlerdir. Ama bu meseleyle ilgilenmiş olsalar bile ortada bir kuşak atlaması sorunu vardır. 60'lı yıllarda din öğrenimi gören gençlerin büyük bölümü protesto hareketlerine karışmış ve militanlıkları yüzünden, kendilerini en yüksek makamlara ulaştırabilecek derinleştirilmiş bir öğretimden uzak kalmışlardır. Rafsancani'ler, Hamaney'ler, Mehdavi-Kani'ler militanlıkla ve hapishaneyle tanışmış kişilerdir. Öğrenimlerine devam etmek isteyenler mantıki bir seçimle devrimden uzak durmuşlardır. Kısacası din adamları içinde siyaset ve "bilim" kesintisi devrimci dönemle birlikte hızlanmıştır.

Yüksek ruhban sınıfı arasında da devletleştirmeye karşı direnişler

elbette olmuştur. Natık Nuri'nin başkanlığa adaylığını, Kum din hocaları cemiyetinin sadece on dört üyesi desteklemiştir. Daha da ilginci, kimi hocalar kendisini desteklemeyeceklerini açıkça ilan etmişlerdir (Fazıl Lankarani, Kerimi, Mesudi, Makarem, Amini). Ayetullah Taki-Behzat, Muntazıri'nin Aralık 1997'de saldırılara hedef olmasını protesto etmek amacıyla seminerlerini kesmiştir. Ama mutabakat arayışı, sekülarizasyona dönüş korkusu ve din adamları dayanışması, bir bölümü siyasallaştırarak İslam'ı alçaltacağı korkusuyla rejimden kopmuş olsa da, yüksek ruhban sınıfı muhalefetinin sönük kalması sonucunu getirmiştir.

Devletin İslam'ı ve Şiiliği yüceltme çabası gerçek bir çabadır ama öte yandan da geleneksel dinsel yapıların istikrarının bozulmasına katkıda bulunur. Sözgelimi devrim Meşhed'deki Âstân-ı Kuds gibi dinsel kurumların mali yapılarını güçlendirmiştir ama bunlar bir bakıma merci'ler tarafından yönetilmezler: Âstân-ı Kuds başkanı ve rejimin güçlü ismi Ayetullah Tabasi basit bir ayetullahtır sadece. Bir yandan da bu kurumlar çoğu zaman yaptıkları gibi eğitim kurumlarını finanse ettiklerinde devlet üniversitesi modeline göre bir düzenlemeye giderler (Meşhed'de, Âstân-ı Kuds'un finanse ettiği Rıza Üniversitesi): öğretimin yıllara bölünmesi, verilen diplomaların devlet tarafından kabul edilmesi, laik hocalara iş verilmesi vb; büyük bir ayetullah ve öğrencileri arasındaki kişisel ilişkinin sonudur bu. *Havzalar* (dinsel eğitim merkezleri) devlet üniversitesi modeline göre düzenlenmeye başlamıştır (dersler, diplomalar, bilgilerin modern ölçütlere göre bölümlenmesi). Görüleceği gibi, İran'da görünürdeki din egemenliği, aktörlerin istekleri farklı da olsa, dinsel alanı "sekülarizasyon"a doğru götürmüştür daha ziyade.

TİCARİLEŞME

İslam devriminin bir başka "sekülerleştirici" sonucu dinsel alanın "ticarileşmesi" olmuştur.[17] Çünkü din adamları bir yandan doğrudan doğruya toplum içine girmiş, iktisadi ve finansal failler olmuşlardır. Öte yandan da devlet memuru ya da çok sayıda vakıf, İslami cemiyet

17. Faribah Adelkhah, *Être moderne en Iran* (*İran'da Modern Olmak*, Metis Yayınları, çev. İsmail Yerguz, Eylül 2000); Bernard Hourcade; Farhad Khosrokhavar, "La bourgeoisie iranienne ou le contrôle de l'appareil de spéculation", *La Revue Tiers-Monde*, no. 124, 1990; Hoshang Amirahmadi, *Revolution and Economic Transition, The Iranian Experience.*

ve hayır kurumunun yöneticisi olarak devlet bütçesinden aktarılan büyük paraları yönetmektedirler. Aynı zamanda yeni bir sermaye birikimine ve bu sermayenin rejimin desteklediği sektörlere (şehit aileleri) dağıtılması etkinliğine katılırlar. Din adamları yeni durumda, Şah döneminde olduğu gibi bir karşı-topluma, devlet müdahalesine karşı geleneksel çevrelerin savunma sistemine katılmazlar; onlar devlet müdahalesinin ve İran pazarının homojenleşmesinin aktörleridir. 80'li yıllarda komandit şirketler ve faizsiz borç veren sandıklar gelişir çünkü bunlar en azından biçimsel olarak ekonominin İslamileştirilmesinin hukuksal gereklerini karşılamaktadırlar (*riba* ya da faizin yasaklanması). Bu kurumlar belirsiz ve karmaşık bir yapıya sahiptir çünkü aynı zamanda hem geleneksel ilişkilere dayalı ağlar, hem parasallaştırma ve tasarruf dolaşımının araçları ve nihayet devlet tarafından kısmen vesayet altına alındıklarından (mali skandallardan ve iflaslardan sonra) toplumun parasal açıdan homojenleşmesinin ve geleneksel bir tasarrufun açık ekonomiye doğru "pompalanması"nın etkenleridir. Bu süreç hiç kuşkusuz yozlaşmayla ya da daha ziyade kurulu düzenin, vakıf hesaplarının şeffaflığı üzerine oynayarak bu ağları kendi yararına işletme girişimiyle sınırlı kalmıştır.

Devrimden sonra el konan mallarla kurulan Büyük Vakıflar (Yoksullar, Mücahitler ve Şehitler) çeşitli alanlarda faaliyet gösteren holdingler durumuna gelir; bunlar genel muhasebe kurallarına uymak zorunda değillerdir. Böylelikle hem vergiden hem de denetimden kurtulurlar ve sürekli skandal malzemesi olurlar (1994'te Devrim Muhafızları liderinin kardeşi Muhsin Rafidost'un karıştığı skandal gibi). Bu vakıflar devrim militanlarıyla ilişkisi olan ailelerin yaşamlarına katkıda bulunurlarsa da, daha çok eski devrimci kadrolar tarafından bütünüyle çıkarcı amaçlarla denetlenirler. Ne kamu kurumu ne de özel şirket niteliği taşıyan bu vakıflar liberal ekonominin önünde gerçek anlamda birer engeldir.

Oysa bu liberalleşme bugün geleneksel ekonomi çevrelerinin bir bölümü tarafından talep edilmektedir; söz konusu çevre üretim üzerine yaptığı baskılardan (tüketim malları ithal ederek), kambiyo denetiminden (spekülasyon yaparak) ve petrol gelirinden (dövize ayrıcalıklı bir konumda ulaşarak) yararlanarak liberalleşme ve ekonominin açılması yönünde bir eğilim göstermeye başlamıştır. Petrol gelirleri azalmış, ekonominin atılım yapması için gereken yatırımlar dünya pazarına açılmayı zorunlu kılmıştır. Unutulmaması gerekir ki İran'da, Şah döneminde bile gerçek bir girişimciler sınıfı ve devletin karşısında

özerk sanayiciler olmamıştır. Dolayısıyla devrimi, birtakım siyasi şebekelerin elindeki bir rant ekonomisinin (Cezayir'de olduğu gibi) desteklenmesi için bir bahane olarak görme tehlikesi başgösterir. Oysa muhafazakâr din adamları sınıfına bağlı tüccarlar daha liberal bir pazar görüşünü savunmaya başlamışlardır. Böylece Hamuşi tarafından yönetilen Tahran Ticaret Odası gitgide vakıfların yetkilerinin azaltılması ve kamulaştırılması görüşünü savunmaya başlar.

Devrimin bir başka mirası özellikle kırsal kesimdeki (dinsel) vakıflardır. Din adamları sınıfının elinde muazzam araziler vardır: Âstân-ı Kuds Meşhed kentindeki arazilerin neredeyse tamamına sahiptir. Bina sahipleri binalarının üzerinde bulunduğu arazi için küçük bir kira öder (şeriat arazi ve bina mülkiyetini birbirlerinden ayırır). Âstân-ı Kuds 80'li yılların sonunda olduğu gibi bir protesto hareketinin doğmasından korkarak kiraları belli bir sınırın üstüne çekmekte duraksar. Devrimin hemen öncesinde ve sonrasında aileler, Tahran ve Meşhed çevresindeki vakıf arazilerinde ilkel bir kentleşme bağlamında inşaatlar yapmışlar; devrimden sonra, bu işgaller mütevazı bir ücret ve kira karşılığı yasal hale getirilmiştir. Burada uçsuz bucaksız tarım arazileri söz konusudur. Bu durum tarın reformunu dondurmuştur çünkü son derece dinsel özellikli olan vakıf ilkesini yeniden gündeme getirme sonucunu doğurması mümkündür. Köylüleri kısmen mülk sahibi yapan (kısmen de ortakçı ya da tarım işçisi olarak çalışırlar) yerel düzenlemelere rastlanmakla birlikte, ister din kökenli ister laik olsun iktisadi aktörler, bir yanda ya mafyaya (dernekler) dönüşen salt politik bir mantık ya da bütünüyle hukuksal-dinsel (*vakıf*) bir mantık ile öte yanda gelişmenin, rantabilitenin ve rekabetçi bir pazara açılmanın gerektirdikleri arasında açılan uçurumdan rahatsızlık hissetmektedirler.

Bu ticarileşmenin bir diğer veçhesi de "İslami değerler"i kapsar. 80'li yılların şehit ve çile söyleminden sonra bütünüyle İran'a özgü olmayan erdemli bir zevk düşüncesinin savunulması ve yüceltilmesi görülmeye başlamıştır. Suudi Arabistan'da ve Pakistan'da İslami erdemle mantıklı bir tüketimi bağdaştıran televizyon reklamları ve "bilge" söylemlere de tanık olunur. Restoranlar iftar yemeklerini överler. Modayı yakından izleyen mağazalar lüks İslami giysiler sunarlar.

Rejim, çeşitli dernekler ve kurumlar da biraz yapay bir biçimde İslami üretimi yaşatırlar: çeşitli yayınlar, grafik sanatlar ama aynı zamanda para ödüllü yarışmalar (sözgelimi Kuran okuma konusunda). Bu etkinlikler kimi zaman televizyon oyunları biçiminde gerçekleşir. Burada kesinlikle bir ticarileşme söz konusudur ama aynı zamanda

"İslami kültürü" yaşatmayı sağlayan bir tür teşvikten de söz edilebilir. Bu etkinlikler olmasa bu kültür büyük ölçüde eriyip gidebilecektir.

Dinsel yükümlülüklerin büyük bölümü paralıdır: camiler harcamalarını faturalar; müezzinlere, kârilere, meddahlara ödeme yapılır. Burada yeni olan bir şey yoktur, ama dinsel alana aşırı yatırım yapıp öteki toplumsallaşma biçimlerinin uykuya yatırılması, törenlerin ve çeşitli uygulamaların değer kazanması, dinsel alanın ön plana çıkarıldıkça "ticarileşmesi" sonucunu getirir. Bugün dinsel kesim belli birtakım alanlara (gösteriler vb.) açık olmayan bir toplumculluk örgütlemeye hazırdır.

Aynı şekilde, daha önce söylediğimiz gibi İslamlaştırma, din eğitimi görmüş olanlara özgü görevler yaratmıştır. Din adamları salt İslam uzmanlarından oluşmuş bir topluluktan ibaret değildir çünkü çok sayıda kişi dinsel kıyafet giymeksizin ve yaşamlarını bu uygulamadan kazanmaksızın dinbilimi uygulamaktadır; din adamları, aynı zamanda profesyonel bir grup, mal ve gelir kaynaklarına ulaşabilen bir lonca oluşturmaktadır. Onları ayırt eden, din ile kendilerini besleyen iktisadi etkinlik arasında oluşan bağdır.[18] Dinbilim diploması profesyonel bir diplomadır, molla olmak her zamankinden çok daha geçerli bir meslektir.

ŞİİLİĞİN ULUSLAŞTIRILMASI

Şiiliğin devletleştirilmesi İranlılaştırılması sonucunu da getirmiştir. Gerçekten de ruhban sınıfını bu şekilde ele geçiren İran devleti soyut bir devlet değildir: belirli bir jeostratejik alanda yer alır, bin yıllık değilse bile modern İran'ın tarihini yeniden ele alır. Bizzat İmam Humeyni birkaç yıllık militan bir enternasyonalizmden sonra vatan ve ulus fikirlerini saygınlığına kavuşturmaya özen göstermiştir.

Devrimden önce büyük dindar Şii aileleri çok etnili (İran-Arap ve genellikle Azeri) ve uluslarötesi bir yapıya sahiptiler. Etki ağları Necef ve Kerbela'dan başlayarak sınır tanımaz; genç mollalar bir ülkede başladıkları kariyerlerini başka bir ülkede tamamlayabilmektedirler. Büyük ayetullahların Arap (Hakim, Bâkır es-Sadr), İranlı ya da hem Arap hem İranlı olmaları önemli değildir. Güney Lübnan Şiilerinin dini lideri İmam Musa Sadr güzel bir örnek oluşturur bu konuda: ailesi Güney Lübnanlıdır ve 18. yüzyıl sonunda Necef'e yerleşir; babası

18. Bkz. Abdülkerim Soruş, "Hürriyet ü ruhâniyat", *Kiyân*, 1-2. 1374 (1994-1995).

Ayetullah Sadr el Din el Sadr 20'li yıllarda İran'a yerleşir ve 1953'te Kum'da ölür, oğlu Musa da 1928'de bu kentte doğmuştur; Musa Sadr öğrenimini Tahran Üniversitesi'nde yapar, dört yılını Necef'te geçirir, Kum'a döner ve 1959'da Güney Lübnan'a yerleşir. Sadr ailesi hiç kuşkusuz bu ülkelerin her birinde bir kol oluşturur ve hem Araplarla hem İranlılarla evlilikten kaynaklanan bağlar kurar. Musa Sadr'ın İran aksanıyla Arapça konuştuğu söylenir; başkan Hatemi onun ailesinden biriyle evlenmiştir.

İran devrimi, Irak savaşından sonra bu uluslararötesi din adamları sınıfını çok büyük ölçüde zayıflatmıştır. Yüce otorite Rehber özellikle İranlı bir seçmen kitlesi tarafından seçilir (anayasaya göre İranlı olması zorunlu değilse de). İranlı olmayan dinsel yöneticiler, Lübnan' daki Şeyh Fadlallah gibi siyasal açıdan devrim sempatizanları olsalar da tartışmalardan dışlanmışlardır. Merciyetin artık neredeyse geçersiz olması, onların uluslararası Şiiliğin dinsel yönetiminde önemli bir rol oynamalarını yasaklar. Yerleşilebilecek tarafsız bir yer yoktur artık: Kum (bu kentte çok sayıda İranlı olmayan hoca ve öğrenci bulunsa da) aslında İran siyasetinin etkisi altındadır. Saddam Hüseyin, Şubat 1991'de Necef'te Ali'nin türbesini (Şiiliğin en kutsal yeri) bombalattığında İran hükümetinin sözlü uyarıları dışında bir tepki görmeyince İran devletinin, 1980'li on yıl içinde yararlanmış olsa da uluslarötesi Şiiliğin çıkarlarından artık koptuğu iyice ortaya çıkmıştır.[19] Ayrıca bu Şiiliği uluslaştırma süreci İran'a özgü değildir: başka birtakım bölgelerde de kimi zaman uyruklarının bir bölümünün dışarıya bağımlılığına pek aldırış etmeyen oradaki otoriteler tarafından (Saddam Hüseyin gibi) yürürlüğe konmuştur; kimi zaman da bugün uluslararası Şiiliğin uzantıları olmaktan çok ulusal siyasal partiler görünümündeki Afgan Hizb-i Vahdet'i, Lübnan Hizbullah'ı gibi eylemci Şii gruplarının siyasallaşma sürecinin sonucudur. İranlı olmayan Şii din önderleri dinsel sadakatle siyasal sadakati birbirinden ayırmaya başlarlar: sözgelimi Lübnan Hizbullah'ının ruhani lideri Fadlallah, Hamaney'i bir merci olarak tanımaz ama kendisini İran İslam devriminin bir yandaşı olarak tanımlar. Lübnanlı Şeyh Şemseddin gibi öteki din şahsiyetleri bu uluslarüstü din adamları sınıfı bunalımını kabul etmişler ve kendi eğitim ve formasyon ağlarını oluşturmuşlardır.

Bu belirsiz uluslarüstü merkezden İran devletine doğru kayış, önceliği siyasal bağlılığa veren Lübnanlı Şeyh Fadlallah örneğinde gö-

19. Bkz. Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası.*

rüldüğü gibi siyasal bağlılıkların dinsel bağlılıklardan ayrılmasını desteklemiştir. Öteki sonuç ise, daha sonra göreceğimiz gibi, İran'ın dış siyasetinin artık sadece ulusal çıkarlara dayalı olacağıdır.

Dinin Bunalımı

İslam ve siyaset arasındaki ilişkiler üstüne bu tür bir tartışmanın popüler dinsellik konusunda sonuçlar getirmeden kalacağı düşünülemez pek tabii ki. "Sekülarizasyon" yani dinin ve siyasetin ayrılması paradoksal bir eğilimse de bundan toplumun İslam'dan arındırılması sonucu çıkarılamaz, dinin bireysel ya da toplu bir biçimde yeniden ele alınması, kısacası bir tür özelleştirmedir bu ve bir pazar mantığıyla da atbaşı gider.

İmam Sadık Üniversitesi rektörü ve siyasi din adamlarının önde gelenlerinden Ayetullah Mehdavi-Kani şöyle diyor:

> Bir süre önce geliştirilmesi için çok para harcanan yeni bir kenti ziyaret ettim. Bir spor kompleksi, havuzlar ve çeşitli binalar yapılmıştı burada. "Cami nerede?" diye sordum. "Daha sonra yapılacak!" diye cevap verdiler. Peygamberin Mekke'ye girdiğinde yaptığı ilk iş cami yaptırmak olmuştur. Sonra caminin çevresine evler yapılmıştır. İslam Cumhuriyetinde bu model uygulanmalıdır.[20]

Bu çerçevede, okuma yazma seferberliği önderi Hüccetülislam Muhsin Karati de insanların ibadetlerini ihmal ettiklerinden yakınır.[21] Gerçekten de cenaze gibi sosyal vesileler dışında camilerde pek fazla cemaat olmaması çarpıcıdır. Her zaman önemli bir şahsiyetin kıldırdığı Tahran Üniversitesindeki cuma namazları gibi son derece simgesel ve geniş ölçüde siyasi oluşumlar kalabalıkları pek çekmemektedir; yan sokaklarda park edilmiş otobüslerin varlığı camiye gelenlerin uzaktan getirildiğini gösterir. Ramazan ayı boyunca başkentin sokak ve caddeleri, Pakistan'da ya da Türkiye'deki Erzurum kentinde, hatta Fransa'da bazı banliyölerde olduğu gibi, iftardan birkaç dakika önce aniden boşalmaz. Kuşkusuz dini ibadeti ölçecek bilimsel analizler yoktur ama birtakım gözlemlerde bulunulabilir.

Şiiliğin yukarıda ele aldığımız uluslaştırılmasının, daha doğrusu

20. Bkz. *Subh*, Mordâd 1375 (1995-1996).

21. İran televizyonunun 26 Temmuz 1996 tarihli yayınından BBC tarafından alıntılanmıştır (30 Temmuz); Muhsin Karati sistemli biçimde bu eleştiriyi getirir ve Sünni İranlıların dindarlığını örnek gösterir (Hormuzgan eyaleti ziyareti, AFP, 18 Temmuz 1998).

İranlılaştırılmasının etkisi sadece devletleştirilmesi olmamıştır. Aynı zamanda İran toplumu tarafından da sahiplenilmiştir. İslam, İran'da her zamankinden daha fazla Şiiliktir. İslam devrimi Şiiler ve Sünniler arasında uçurumu daha da derinleştirmiştir (bu da paradoksal bir sonuçtur çünkü devrimin çok açık amaçlarından biri, tıpkı Sünni İslamcı hareketlerin amaçladığı gibi, bu karşıtlığı aşmaktı). Bugün ruhban sınıfının siyasallaşması, bu sınıfa dahil olmayan Şiiliğin alanını genişlettiğine göre, devlet Şiiliğine karşı "toplumsal bir Şiilik"ten ya da popüler bir Şiilikten söz etmek mümkündür. Şiiliğin bu biçimde toplumcullukla kuşatılması katı ilkeci İslam'ın gereği olan eğlence ve toplumsallaşma alanının kısıtlanmasının da bir sonucudur. Kadın-erkek bir arada bulunmanın yasak olması nedeniyle buluşmaların kısıtlı olması, kadının, mahremi dışında bir erkekle umuma açık yerlerde dolaşmasının yasak olması ya da topluluk halinde yapılan kutlamalar (büyük restoranlardaki düğünler, dans, müzik, kafe, konser, vb.) üstündeki baskılar çok laik toplumsallaşma biçimleri getirmiş (sözgelimi gençlerin birbirleriyle ilişki kurmaları), eskiden pek az moda olan ve devrime kadar daha çok dindar ve klasik yapıdaki ailelere özgü olan bir toplumsal dinsellik alanının yeniden kuşatılması sonucunu doğurmuştur. Özel (aile bireylerinden birinin ölümü) ya da genel dinsel törenler dolayısıyla bir kişi ya da ailenin düzenlediği toplantı anlamına gelen sofra örnek gösterilebilir bu duruma. Ölümden sonra üç gün, yedi gün ya da kırk günlük yas tutulur. Bu günlerde insanlar yakınlarını, ilişki içinde oldukları kişileri, yakın çevrelerini çoğu zaman toplumsal saygınlıklarının simgesi olan az ya da çok gösterişli bir sofra başında bir araya toplarlar.

Bu anma törenleri, Şii dinsel takviminin önemli tarihi aşure günü (İmam Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi) kutlamalarında olduğu gibi daha geniş bir katılımla gerçekleştirilebilir. Aşure kutlamaları resmi törenlerin yanı sıra mahalle, meslek loncası ya da kökenleri ortak olanlar (Tahran'da Erdebil ve Zencanlılar loncası, vb. vardır sözgelimi) çapında da gerçekleştirilebilir. Büyük yas ve kurban temaları üzerine ilahiler okuyarak ve doğaçlamalar yaparak imamları öven bir meddah kiralanır. Meddahın yeteneğinin ölçüsü sesinin güzelliği ve kadın, erkek herkese kolaylıkla gözyaşı döktürmesidir çünkü burada ağlamak utanç değil bir toplumculluk biçimidir. Sıradan bir İran kentindeki aşure törenleriyle İspanya'nın güneyindeki Çile törenleri tamamen benzer birbirlerine. Aynı acı duyma arzusu, aynı ceza çekme eğilimleri (kimi zaman kendilerini kırbaçlarlar), aynı davullar ve ka-

vallar, tek bir kimse tarafından makamdan makama geçerek söylenen aynı ilahiler (Endülüs'te *saitas*), sırtlarda taşınan aynı tahtırevan, İran' da Hüseyin'in bir resmi, İspanya'da Meryem'in bir heykeli, yıl boyunca bir mahalle ya da meslek loncası çerçevesinde bugüne hazırlanmış grupların aynı geçit törenleri; ileri gelenlerin utanç ve ceza maskesi altında aynı şatafatlı görünümleri; toplumsal hatta dünya çapında bir olayla dinsel kurumun dışına taşmış bir kutsallığın kesişme noktasında bulunduklarının bilincinde olan papazın ve mollanın aslında birbirinden farksız ketumlukları. Ve sonra başıboş, disiplinsiz, kendi dertlerinin peşinde kimseler katılacaklar bunlara: çocukları için şu ya da bu potansiyel eşi seçme fırsatı. Yöneticiler laiktir ve eğer mahallenin mollası davet edilmişse din kurumu, hele hele İslam devleti temsilcisi olarak değil tören yükümlüsü olarak bulunur orada.

İslam devriminin siyasal sisteme karşı öne sürdüğü değerler toplum tarafından yeniden sahiplenilmiştir; bu sahiplenme, biraz da aceleyle, ülkede şaşırtıcı bir talih yaşayan "sivil toplum" (*cemaa-yı medeni*) kavramı çevresinde "kuramlaştırılmıştır".[22] Bu tema her şeyden önce ideolojik devletin (ama devletin kendisinin değil) reddedilmesi anlamına gelir. Toplumsal entegrasyonun, sonunda, geleneksel dayanışma bağlarını kıran ve bir kentleşme ve kırsal göç sürecinde güçlenen ideolojik bir devletin himayesinde gerçekleştiği toplumlarda ortaya çıkar.

Muhafazakâr Tepki ve İki Hukukun Çelişkisi

Sonuç olarak İslami ütopya kesinlikle ölmüştür. Aynı zamanda gelenek baskısı (özellikle de gençler ve kadınlar üzerinde) eksik olmaz ama toplumsal değişimler karşısında gitgide daha çağdışı görünmeye başlar. Humeyni'nin siyasi olana öncelik verme isteğinin ancak ütopya mümkün olduğu takdirde bir anlamı vardır. Ölümünden sonra siyasal bir liberalleşme gerçekleşmişse de, bazı açılardan hukuka karşı muhafazakâr bir tepkinin geliştiğinden de söz edilebilir.

İslam Cumhuriyeti eski hukuku bir kalemde silip atmamıştır. Bugünkü meşru sistem biri modern, öbürü İslam'dan kaynaklanan iki hukuk mantığını birbirine eklemiştir. Hukukun bu heterojenliği birçok

22. Türkiye'de ve başka yerlerde ise, ordunun ve devlet bürokrasisinin ittifakına dayalı, otoriter Kemalist sistemin bu gelişmelere atıf yaparak kendi gücünü artırmasını beraberinde getirmiştir.

tutarsızlığa yol açmıştır. Sözgelimi kadının statüsü: kadın siyasi bağlamda erkekle eşittir (kadın da erkek de 16 yaşında oy verme hakkına sahiptir ve oyları eşit değerdedir); miras, tanıklık ve kan bedeli bağlamında kadın erkekten iki kat eksik değerdedir: üstelik ceza görme bağlamında erkekten daha küçük yaşta ergin kabul edilir (kız 9 yaşından önce, erkek 13 yaşında), öbür konularda ebediyen ergin değildir (seyahat etme hakkı). 1994'ten sonra hukukun İslamlaşmasının artmasıyla tutarsızlık daha da belirgin hale gelir. Yasa çoğu zaman şeriata daha uygun bir hale getirilmiştir (sözgelimi 1991'de kadınlar için erginlik yaşının belirlenmesi, ama aynı zamanda Nisan 1998'deki, "kadınların meşru normlar dışında savunulmasını" yani feminizmi yasaklamayı hedefleyen yasa tasarısı ya da hastanelerin bütünüyle cinsiyet ayrımına göre düzenlenmesi projesi).[23]

Savcının (*dâdsitân*) görevleri kaldırılmış ve üstelik tarafsızlığı kalkan hakime verilmiştir. Normal ve özel olarak ikiye ayrılmış mahkemelerde ulusal güvenlik, İslami iktidara karşı tehditler, İslam Cumhuriyetinin kurucusu (Humeyni) ya da devrimin Rehberine karşı hakaret, yabancı güçler yararına casusluk, kaçakçılık ve uyuşturucu suçları vb.'ne bakılmıştır. Aynı şekilde askeri personelin işlediği suçlara bakan askeri mahkemeler ve din adamı etkinlikleri nedeniyle takibata uğrayan dinsel şahsiyetleri yargılayan din mahkemeleri vardır. Din mahkemeleri 1989'da kurulmuştur ve kararları yargıtay (*divan-ı âli-yi keşvar*) tarafından bozulamaz ve düzeltilemez. Bu mahkemelerde İslami parlamento tarafından onaylanmış yasalardan çok dinsel yasa (yani hakimin getirdiği dinsel yorum) uygulanabilir ve bu durum fazladan bir çelişki daha getirir: parlamentoda kabul edilen yasalar zaten Muhafızlar Konseyi tarafından gözden geçirilir ve bunların İslam'a uygun olup olmadıkları denetlenir. Oysa din adamlarından oluşan mahkemenin uygun anayasal makamınkinden başka İslami ölçütler uygulaması olanağı İslami açıdan meşru olanın tanımını daha tutarsız ve özellikle de değişken kılar.

Dozu gittikçe artan İslamlaştırma özellikle Hatemi'nin 1992'de Oryantasyon (kültür ve sansür) Bakanlığı görevinden alınmasıyla başkan seçildiği (1997) dönem arasında kültür alanında da hissettirir kendini. Filmler ve romanlar üstündeki sansür her şeyden önce yalnızca resimlerin değil durumların da "edeb"iyle ilgilenir. Gelenekler-

23. Bkz. Şirin Abadi, "Muhimterîn-i Mesâil-i Zenân Çist?" ("Kadınların En Önemli Sorunları Nelerdir?"), *Zenân*, no. 34, 2. 1376 (1996-1997).

le ilgili tartışma esas olarak sanki anti-emperyalizm sadece kadın sorununun yeniden ön plana çıktığı bu alanda kendini gösteriyormuş gibi Batı'da cinsel sapıklığın lanetlenmesiyle yansır.

Bugün devrimin mirası teması aslında dönüp dolaşıp İslam'ın bir yeni-fundamentalist vizyonunu savunmak anlamına geliyor; bu vizyonun en önemli sorunları ise, fıkıh ve geleneklerdir. Devrimle gelen siyasal alan sivil toplum yandaşlarınca kuşatılmıştır, oysa muhafazakârlar hukuksal olandan hareket ederek mücadele ederler: Ayetullah Yezdi tarafından yönetilen hukuksal güç liberal gazetelere saldırır. Oysa hukukun iç çelişkileri ve aynı zamanda hukuk ve toplumsal gelişme arasındaki çelişkiler her zamankinden daha dayanılmaz duruma gelmiştir.

Bu bölümde İranlıların çok iyi bilinen genel görünümü çizilmiştir. Bu bilgiler siyaset ve din arasındaki ilişkileri, din adamlarının yeri ve nihayet din ve toplum arasındaki ilişkileri çok doğrudan ilgilendiren çağdaş entelektüel tartışmaya destek olmaktadır.

III

POST-İSLAMCILIK VE ENTELEKTÜEL TARTIŞMA

"İSLAM CUMHURİYETİ"NİN bunalımı İran'ın basit bir siyasal bunalımı değildir. Aynı zamanda bir anlayışın da bunalımıdır: İslam devleti anlayışının bunalımı. Günümüzde basında ve dergilerde ama aynı zamanda ruhban sınıfı arasında da genel bir tartışmaya konu olmaktadır. Kalkış noktası İslamcılığın yani bir İslam toplumu siyasi projesinin çıkmazıdır. Devrimden yirmi yıl sonra toplumdaki aksaklıklar eski rejimin üstüne yıkılamaz artık. Siyasal iktidar tekelini ellerinde tutan İslamcılar Şah rejimine karşı kullandıkları aynı meşruiyetten uzaklaştırma mekanizmalarının hedefi olmaktadırlar artık: dedikodular, asılsız haberler, siyasal temalı yakışıksız şakalar vb.[1] Hem inançlıların hem gerçek laiklerin paylaştığı İran'a özgü eski bir ulema karşıtı öz su yüzüne çıkar yeniden. Hatta din adamlarının bir bölümü bu meşruiyetini yitirme imajı yüzünden gelebilecek olumsuz etkilerden endişelenmeye başlar. Kimi dinsel çevrelerde de paradoksal bir düşünce yayılır: din ancak bir tür sekülarizasyonla yani siyasetin geri çekilmesiyle kurtarılabilir. Tabii ki burada Fransız usulü bir laiklik yani dinin siyasetin dışında tutulması ve dinsel uygulamanın özelleştirilmesi söz konusu değildir, söz konusu olan daha çok ruhban sınıfının siyasetten çekilmesi ve aralarından bazıları devrimin kimi kazanımlarını (şeriatın hukukun kaynağı olarak kabul edilmesi, Şiilik ve İranlılık'ın bir arada düşünülmesi vb.) korumak isteseler de, özerkliğinin sağlanmasıdır.

Gittikçe depolitize olan bir halk ve muhafazakâr iktidardaki seçkinler arasında, devrimin başlangıcında İslamcı iktidarla işbirliği yapmış bazı entelektüeller, mesafelerini koruyarak yeni bir bakış açısı ge-

1. Bkz. Farhad Khosrokhavar, "La destruction symbolique du pouvoir", *Peuples méditerranéens*, no. 17, 1981.

liştirmeye çalışırlar. Hitap ettikleri kitle yavaş yavaş üniversite çevrelerini aşarak gazete ve dergiler aracılığıyla, ama aynı zamanda kendilerini yanıtlayan muhafazakârların eleştirileri sayesinde dolaylı yoldan bir toplumsal olgu haline gelir. Etkilerini abartmamak gerekirse de, bu olgu edebiyat ve felsefe çevrelerini geniş ölçüde aşmış ve orta sınıflarla devrimden çıkmış bir gençliğe ulaşmıştır.

Post-İslamcı Entelektüeller

BİR GENEL TARTIŞMA ALANI

İran'da birkaç yıldır önemli sayıda dergi çıkmaktadır. Birçok yayın organı iktidarın yeteneksizliğini, kokuşmuşluğunu ve haksız uygulamalarını gündeme getiren haberlerle doludur. Hatemi'nin seçilmesinden önce *Selâm* (Kueynihâ yönetiminde) ya da tüccarların çıkarlarını destekleyen *Risalet* gibi dinsel çevrelere yakın gazetelerde bile eleştiri haberleri kaynamaktadır. Seçimden sonra ifade özgürlüğünün genişlemesiyle birlikte yayın organlarının sayısı da büyük ölçüde artmıştır. Günümüzde 800'ü aşkın gazete ve dergi olayları yansıtmakta ve ülke siyasetinin çok özgür anlatımlarına yer vermektedirler. Bu yayın organlarında fikir tartışmaları (çoğu zaman entelektüellerin kendi aralarında), toplumun somut sorunlarıyla ilgili çözümlemeler, iktisadi araştırmalar ve yabancı ülkelerle karşılaştırmalar yer almaktadır. Günlük liberal gazetelerin tirajları, muhafazakâr yayın organlarını çok geride bırakmakta ve yüz binleri aşmaktadır.[2] Günümüzde entelektüeller dertlerini kitaplardan çok dergilere dökmekte ve özelikle de bir dergiye bağlanmaktadırlar (sözgelimi Soruş, *Kiyân*'da yazmaktadır). Bu entelektüel açılım dış ülkelerdeki İranlılar arasında da görülür: Avrupa ve ABD'de çok sayıda Farsça dergi yayımlanmaktadır ve İran'a da ulaşan bu dergiler entelektüeller tarafından okunur.[3]

2. Bu yayın organlarının bazıları: *Cemaa-yı Sâlim* (Sağlıklı Toplum; 1998'de yayımlanması yasaklanmıştır), *Râh-ı Nev* (Yeni Yol), *İran-ı Ferda* (Yarının İran'ı), *Güft ü gû* (Diyalog), *Ferheng-i Tevessü'* (Gelişme Kültürü), *Dünya-yı Suhan* (Sözün Dünyası) vb. Sözgelimi tarım (*Sünbüle*) ya da nakliyat (*San'at-ı Haml u Nakl*) alanında uzmanlaşmış bazı özel dergiler ülkenin teknik sorunlarıyla ilgili sonuçlardan hareketle toplumsal bilimlere açılırlar. Bkz. Zarir Merat, "Entelektüel Dergiler: Bir Agoranın Embriyosu", *Les cahiers de l'Orient*, no. 49, 1998. Ayrıca daha resmi dergiler de vardır: *Neşr-i Daniş* (Bilginin Yayılması). Günlük gazetelerin aylık yayınları (*Ettelâ'ât* ve *Keyhân*) ve Dışişleri Bakanlığının uzmanlık dergileri, Merkez Bankasının yayınlarından, vb. söz edilebilir. Dış ülkelerdeki İranlılara seslenen *Keyhân-ı Hevai* genellikle iyi kötü bir özgürlük havası estirir.

Bu genel açılım alanının sınırları da olacaktır tabii ki. Hatemi'nin seçilmesinden sonra bölünen devlet aygıtının bir bölümü radikal fraksiyonu içinde Rehberin, adalet aygıtının ve devrim muhafızlarının çevresinde kenetlenir, buna karşılık başkanlığa yakın çevreler "liberal" basının desteklenmesine katkıda bulunurlar (apolitik olan ve büyük bir kitleye seslenen Tahran belediyesinin yayın organı *Hemşehri* gibi). Bu şekilde kazanılan özgürlük alanı bir toplum olgusu olduğu kadar hiziplerin çatışmasının da bir ürünüdür. Dolayısıyla bu alan, mücadelenin çeşitli evrelerinde her an yeniden tartışma konusu yapılabilir: tirajı 150 000'e ulaşmış olan *Cemaa* adlı günlük yayın organı 1998'de 120. sayısından sonra kapatılır (arkasından *Tus* gazetesi ve *Râh-ı Nev* dergisi kapatılır); öteki birçok yayın organı da sürekli Hizbullah tarafından kapattırılma, tehdit, saldırı tehlikesi içinde faaliyetlerini sürdürebilirler, tabii bu arada kâğıt fiyatları gibi ekonomik zorlukları da eklemek gerekir. Yönetimden tamamen bağımsız olan ve çok muhafazakâr Ayetullah Yezdi'nin elindeki adalet aygıtı gazeteleri bireylere hakaret ya da İmam Humeyni'nin anısına saygısızlık gibi gerekçelerle sistemli biçimde gözaltında tutar. Öte yandan tartışma açan ya da tartışmalara katılan entelektüellerin çoğu üniversitelere ya da genel olarak eğitim ve öğretim alanına veya "yazı dünyası"na bağlıdırlar (kitap yazarlar ya da çevirirler, devlet üniversitelerinde ya da özel üniversitelerde, özellikle de 1983'te Rafsancani'ye yakın çevrelerin kurduğu Azad Üniversitesinde ders verirler). Dolayısıyla siyasal özgürlük bağlamında bir angajmanın kendilerini yüksek öğretimdeki işlerinden edeceğinden çekinebilirler.[4] Hizbullah, zaman zaman gözde entelektüellerin üniversitelerde ders vermelerini engeller.[5] Ama bu

3. *Araş* (Avrupa ve ABD'de birkaç bin satmaktadır), *Nakd* (Eleştiri), *Ahter* (Yıldız), vb.

4. Son yıllarda İslami düzenle bağdaşmayan etkinliklerde bulundukları gerekçesiyle bazı hocaların üniversitelerdeki görevlerine son verilmiştir (sözgelimi Seyyid Cevadi Tabatabayi).

5. 1997'de Soruş'un Tahran Üniversitesi'nde konferans vermesi yasaklanır ama Soruş konferans salonuna doğrudan bağlanan hoparlörler aracılığıyla telefonla vermeyi başarmıştır konferansını! 1997'de Cannes'da Altın Palmiye Ödülünü kazanan Kiorostami ödül töreninde Catherine Deneuve'ün kendisini öpmesine izin verdiği için Hizbullah'ın saldırısına uğramıştır. Entelektüeller iktidar tarafından sürekli taciz edilirler, tanınmış entelektüeller çareyi, üniversitelerde kısa süreli görevler bahanesiyle Batı'ya kaçmakta ya da belli zamanlarda ortalarda görünmemekte bulmaktadırlar. Yeni başkanın seçilmesinden sonra işler biraz düzelir gibi olmuşsa da Hizbullah'ın verdiği rahatsızlıkların bütünüyle ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir.

şekilde açılan kamu alanının kırılganlığı temelde bir kavga olduğu gerçeğini gizleyemez.

ENTELEKTÜELLER VE SOSYAL BİLİMLERİN GERİ DÖNÜŞÜ

İslami devrimi gerçekleştiren ama çıkmazları çözümledikten sonra bir yandan her zamankinden daha fazla müslüman olduklarını söylerken bir yandan da bu çıkmazları aşmak isteyen entelektüellere "post-İslamcı" diyoruz.[6] Bunlar devrimci düş kırıklığını, ekonominin içinde bulunduğu yürekler acısı durumu, yeni yöneticilerin meşruiyetlerini yitirmiş oldukları gerçeğini ve de devrim düşüncesini, İslami olsun olmasın devrimci ütopyanın saygınlığını yok eden Sovyet imparatorluğunun yıkılmasını göz önünde bulundururlar. Düş kırıklığına uğramış bir toplum vizyonu sunarlar. Aralarında hem din adamı olmayan (Abdülkerim Soruş) hem de din adamları sınıfına dahil olan kimseler (Kadivar ve Müçtehid-Şabestari, dışarıda yaşayan Ayetullah Haeri) vardır. İdeolojik anlamda "laikler"den söz edilemez. Soruş sosyal statü ve üniversite formasyonu açısından kesinlikle laikse de kendisini bir İslam düşünürü olarak tanımlar. Post-İslamcı entelektüellerin düşünceleri, dinsel düzene boyun eğmemiş "sekülerleşmiş" bir alanı yeniden tanımlama noktasına ulaşmış olsa da referansları dinsel bir toplum ve dinsel değerlerdir. Her şeyden önce siyasi olanla toplumun siyasal yönünü, dinsel yetkileri, erdemleri (*takva*) ve saflıkları (*ismet*) adına din adamlarıyla meşrulaştırmaya çalışan İslamcılığın getirdiği kutsal arasındaki karışıklığa karşı çıkarlar. Bu eleştiri aslında her birinin uzmanlık alanı olan (iktisat, sosyoloji, İslam din bilimleri, Batı felsefesi, özellikle Frankfurt Okulu...) farklı alanlardan çıkar. Ortak noktaları siyasiyle dinsel ayrımının dinselin dışarıdan eleştirisiyle değil din üzerine düşünceyle yapıldığı bir İslami görüşü geliştirip tanıtmaktır. Dolayısıyla Batılı (etkisi gerçek olsa da) değil İslami bir felsefe geleneği içinde yer alırlar. İslamcılığı hem sürdürürler hem de eleştirirler. Sözgelimi velayet-i fakih kavramına Batı kökenli bir laik modernlik referansıyla değil dinsel bir çözümlemeden hareketle karşı çıkarlar.

6. Bkz. Farhad Khosrokhavar, "Les intellectuels post-islamistes en Iran", *Awal*, no 11, 1994; "Les intellectuels post-islamistes en Iran", *Trimestre du monde*, 1. sayı, 1996; Valla Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran; The Political Thought of Abdolkarim Soroush*, Studies Department Occasional Papers no 2, Council on Foreign Relations, New York, 1996.

İleride göreceğimiz gibi, kendilerini ideolojik olarak Batılı anlamda laik olarak tanımlayan entelektüeller de vardır tabii ki. Ama biz bu çalışmada özellikle post-İslamcı entelektüellerle ilgileniyoruz çünkü onlar İslami düşünce içinde kalan bir mantıktan hareket ederek bir teokrasi fikrini reddetmeyi deniyorlar. Kanıtlamaları çok çeşitli olmakla birlikte basit bir çözümlemeye –kutsal metinlerin çözümlenmesi, iktisadi çözümleme ve dünyanın gelişiminin gözlenmesi– indirgenebilir: siyasal alan din alanıyla karıştırılmamalıdır çünkü siyasi alan bir kestirim, uygun karar verme yani dünyevi bir alandır oysa kutsal olan ebedi değerleri temsil eder. İki alan birbirine karıştırılırsa siyasal yanlışlıklar dinin hesabına geçirilebilir ki bu durum dinin saygınlığını kısa ya da uzun vadede zedeler. Bu yapının bir başka versiyonu İmam Humeyni'nin vazettiği siyasal İslamcılığın İslam düşüncesinde azınlığın benimsediği bir versiyon olduğunu, meşruluğunun en azından göreceli olduğunu ve de devrimin Rehberinin velayet-i fakih'i onaylamasının kişisel, dolayısıyla da rastlantısal olduğu için kendi içinde hiçbir gereklilik ya da kesinlik taşımadığını belirtir.

Bu entelektüellere ve din adamlarına göre İslam, eksiklikleriyle ona gölge düşürecek herhangi bir iktidara indirgenemez. Din ve devlet ayrımı dini zayıflatmak için getirilmemiştir, burada amaç, bir iktidarın kusurlarını ve sıradan uygulamalarını dine yansıtıp, dini olumsuz yönde etkilemesini engellemektir. Post-İslamcı entelektüellerle birlikte, her zaman çok belirgin olmasa da devrimden sonra kat edilen mesafe ölçülebilir. Siyasal olanla dinsel olanın ayrılmazlığı ve dinsel olmayan her türlü iktidarın meşruluktan uzak olduğu ilkesine dayanan velayet-i fakih kavramının kendisi ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla onların düşünceleri bu tür siyasetin iyileştirilmesini ve tartışmanın ve oy'un egemen olduğu özerk bir siyasal alan tanımını içerir. Bu entelektüeller İran siyasal düşünce geleneğinden yirmili yıllardan beri kopmuşlardır çünkü referansları devrimci bir ideoloji değildir. Onlar ütopik bir toplumun inşasını düşünmezler, felsefi ve dinsel eleştiri terminolojisiyle düşünürler. İran'da ilk kez iktidarı devrimci şiddetle ele geçirmeye çalışmayan, devrimci bir ütopya adına tüm gerçeği elinde tuttuğunu ilan etmeyen ve her şeyden önce fikirlerin çatışabileceği bir tartışma alanı açmaya çalışan entelektüel bir muhalefet oluşur. Karşılıklı tartışmanın saygınlığı geri gelmiştir: karşıtlar durup dururken komünizmin, fundamentalizmin ya da Batı'nın destekçileri olmakla suçlanmazlar. İnsanlar çok özel tartışmalardan kaçınırlar ve karşı tarafı şer cephesine atmaktansa akılcı kanıtlar ileri sürmeye çalışırlar. Ente-

lektüellerin bilgeliğini ve toplumun somut sorunlarını mitlere ya da ütopyaya sığınmadan çözme yeteneği gösteren yeni bir hoşgörü ortamı oluşur. Tabii ki muhafazakâr basın bu alanda onlara karşılık veremez ve daha geleneksel bir eleştiri/dışlama üslubuna yakın durur.

Bu entelektüellerin birçoğunun sinemacı Mahmalbaf ve filozof Abdülkerim Soruş[7] gibi pişman devrimciler olmaları olayı daha da ilginç kılmaktadır. Bunlar İslamcılıktan, paradoksal bir biçimde birleştirme, toplama düşüncesini almış ama bilim alanında sınırlı kalmışlardır: yani onlar için çeşitli yetki ve bilim alanları kapalı değildir ve toplumun büyük sorunlarını ele almalarını sağlar. Eleştirilerini yalnızca felsefe, İslam teolojisi ya da fıkıh alanıyla sınırlı tutmazlar, sanat, özellikle de sinema (Mahmalbaf) ve tiyatro alanına da taşırlar, bu arada öteki sanatsal ifade araçlarının (resim, şiir vb.) saygınlığı da geri gelir. Klasik İran şiirinin geleneksel yorumları yeniden hayat bulur, büyük şair Hafız'ın[8] şahsında yaşamdan zevk alan bir İslam yeniden saygınlık kazanır, ikiyüzlülük ve katı ilkecilik reddedilir, sufi felsefesine yakınlık gösterilir, her türlü zorbalık ve kutsal yazılara saplanıp kalma biçimleri mahkûm edilir.

Post-İslamcı entelektüellerin formasyonları çok farklıdır. Aralarında birçok bilim adamı ve mühendis vardır ve bunlar İslam'ı, uygarlığını ya da İran toplumunu yirmi yıldan beri sarsan hukuksal-siyasal tartışmaları daha sonra öğrenmeye başlamışlardır.[9] Devrim döneminde örnek İslamcı entelektüel çoğu zaman bilimsel formasyona sahiptir. Sosyal bilimler devrimden sonra kaybolmamıştır ama kuşkuyla bakılmaktadır bu bilimlere; özellikle ithal ve Batılılaşmanın bir aracı olarak kabul edilen sosyoloji ve gelişim ekonomisi, referansları arasında Frantz Fanon ve Edward Said'in de bulunduğu bir tür üçüncü

7. 1980 kültür devriminden sonra İran üniversitelerinin baskıcı bir yöntemle İslamlaştırılmasını üstlenen kültür devrimi konseyi (*şura-yı inkılab-ı ferhengi*) üyesi olmuştur.

8. Bkz. sözgelimi Mustafa Rahimi'nin *Hafız-ı Endişe* ("Düşüncenin Hafızı" ama aynı zamanda "düşünceyi koruyan") adlı yapıtı ve Mehdi Parham'ın çalışması "Hafız-ı Endişe, Nakd-ı ber Kitab-ı Hafız-ı Endişe" ("Düşüncenin Hafızı, Düşüncenin Hafızı'nın Kitabının Eleştirisi"), *Dünya-yı suhan*, no. 52, 9-10. 1371 (1990-1991): bu yazılarda Hafız'ın mistik yanı ve bağnazlığı reddedişi sergilenmiş ve gerçek İslam'ın başkalarının düşüncelerinin kabul edilmesi ve tolerans olduğu görüşüne örnek gösterilmiştir Hafız. İslamcı iktidara yapılan atıf ve zorbalığının ve katı ilkeciliğinin örtülü biçimde mahkûm edilmesi İran'da yapıtı okuyan herkes için açıktır. Edebiyat eleştirisi ve apolitik derin bilgilerle sınırlı gibi görünen birçok yapıt için de geçerlidir bu. İran'da modernleşmenin başlangıcından beri hemen her zaman görülmüş olsa da bu tür derin bilgiler içeren çalışmaların sayısı son yıllarda artış göstermiştir. Düşünceler daha açık ifade edilmeye başlamıştır.

9. Bkz. Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*.

dünyacılık sayılır. Bu bilimler üniversitelerdeki ayıklama etkinliklerinden ve yerlerine saf ve basit biçimde İslami denen bilimlerin getirilmesi iddiasından nasiplerini alır (1981-1983 kültür devrimi).

Rafsancani döneminde devrimin ideolojik temellerinin entelektüel açıdan yeniden tartışma konusu yapılması bağlamında sosyal bilimlere dönüşe tanık olunur ama aynı zamanda toplumsal sorunlar daha teknokratik bir yaklaşımla ele alınır ve bu çerçevede devlet için çalışan uzman kurumları devlet kendisi teşvik eder. Beşeri bilimlerin halk kitlelerine yayılması *Cemaa-yı Sâlim* ve *İran-ı Ferda* gibi dergilerle başlar, daha sonra da bu etkinlik yavaş yavaş, özellikle Hatemi' nin seçilmesinin arkasından daha yüksek tirajlı gazetelerde, daha açık biçimde sürer. 90'lı yılların ikinci yarısı bir anlamda sosyal bilimlerin ve siyasal bilimlerin, 80'li yılların İslamcı entelektüellerinin büyük bölümüne esin kaynağı olan bilimsel-teknik vizyondan öç almasıdır. Bu yeniden güçlendirme hareketi Batı'nın siyasal eleştirisinden hareketle gerçekleşir ama bu alandaki araştırmaların değeri ve önemi de inkâr edilmez. Öğrenciler bu bilgilere büyük bir hırs ve arzuyla saldırırlar: "Batı kültürü"nün karşısındaki "İslami bilim" (komünist rejimlerin "proletarya bilimi"ne eşdeğer olan mit) üniversitelerde uzun süredir gözden düşmüştür.

Geleneksel İslam formasyonu almış bazı din adamları da bu yeni sosyal bilimcilere ayak uydurarak onların terminolojilerini kullanırlar, İslam bilimlerini yeni kavramlarla zenginleştirirler. Kadivar gibi din adamı düşünürler fıkıhçıların kutsalın aşkınlığı adına iktidarı yönetme iddialarını kınama amacıyla sosyal bilim kavramlarına başvurmaktan korkmazlar. Hatemi'nin Ocak 1998'de CNN'e verdiği mülakatta Frankfurt Okulundan aktarılmış "araçsal akıl" (*hıred-i ebzâri*) kavramına göndermeler yapmış olması da, Hizbullahın basmakalıp söylemlerine göre en azından yönetim bazındaki üslup değişikliğini gösterir. Buna karşılık sosyal bilimciler ya da hukukçular özellikle kadınlar konusunda daha yansız ya da daha eşitlikçi bir adalet isteklerini güçlendirmek amacıyla İslam'a başvurmakta duraksamazlar (Şirin Abadi ve Mehrengiz Kâr, hukuk ve tarihle birlikte İslam'ı da referans gösterirler). Daha önce birbirlerinden çok uzak olan din bilimleri ve sosyal bilimler böylece ilişkiye geçer.

Bu yeni uyum aynı zamanda kitleleri de etkiler ve yayınlar, çeviriler artar; özellikle *Güft ü gû, Kiyân, Râh-ı Nev, İran-ı Ferda, Cemaa-*

yı Sâlim gibi dergilerde gözde Batılı düşünürlerle söyleşiler yapılır. Sözgelimi *Güft ü gû*'de Avrupalı ve Amerikalı düşünürlerle söyleşiler yayımlanmıştır: Zarir Merat (*Güft ü gû*, no 14, Kış 1375 [1996]) Claude Lefort'la tarih ve demokrasi konusunda bir söyleşi yapmıştır; Lefort'un Salman Rushdie'nin destekçilerinden olduğu göz önünde bulundurulursa bu söyleşinin ne kadar önemli olduğu anlaşılabilir; aynı dergide Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de tarihçi olan Marc Ferro'yla sinema tarihi (Ramin Cihanbeglu, *Güft ü gû*, no 9, Sonbahar 1374 [1995]), Michael Walzer'le sivil sorumluluk (*Güft ü gû*, no 20, Yaz 1377 [1998]), Antoinette Fouque'la demokrasi ve kadınların mücadelesi (*Güft ü gû*, no 9, Sonbahar 1374 [1995]), Alain Touraine, Tzvetan Todorov, Jürgen Habermas'la toplumun güncel sorunları konusunda söyleşiler yapılmıştır. İkinci olarak eski ve yeni bazı çevirmenler büyük bir gayretle Batılı büyük düşünürlerin ve sosyologların yapıtlarının çevirilerini ya da eleştirili yorumlarını yaparak Batı'yı reddetme mantığını kırarlar. Son yıllarda Jean-François Lyotard'ın *La Phénomenologie*'si, John Stuart Mill'in *Seçici İktidar Üstüne Düşünceler*'i, Antony Giddens'ın *Sosyoloji*'si (çev. Manuçehr Saburi, Ney Yay.), Tom Battomore'un *Frankfurt Okulu* (çev. Hüseyin-Ali Nazari, Ney Yay.), Henri Corbin'in *L'Histoire de la philosophie islamique*'i (çev. Cevat Tabatabai, Kavir Yay.), Jacob Burckhardt'ın *İtalya'da Rönesans Kültürü* adlı yapıtı, Karl Popper'in Busetti'yle konuşmaları (*Yüzyılın Dersi*, çev. Ali Paya, Tarh Nev Yay.), Robert Hulab (Jürgen Habermas'la ilgili yapıtı ve *Kamuoyunun Eleştirisi*), Justus Hartnack (*Kant'ta Bilgiye Bakış Açısı*) Farsçaya çevrilmiştir. Hobbes gibi siyasi filozoflarla ilgili (Richard Tuck, *Hobbes*) ya da Rosa Luxemburg gibi (*Başkaldıran Kadın*) Marksist felsefenin önde gelen adlarıyla ilgili çok sayıda yapıt çevrilmiş ve üniversite gençliğine ulaştırılmıştır; üniversite gençliği bu tür yapıtlara susamıştır çünkü resmi İslamcılık artık ilgilendirmemektedir onları ve entelektüel açıdan hiçbir meşruiyeti yoktur, ayrıca paradoksal bir biçimde vakit geçirecek şeylerin yokluğu ve tüketim maddelerine ulaşma zorluğu, başka eğlenceleri olmadığından onları okumaya itmektedir.

Beşeri bilimlerden ayrıca İran'ın durumunun çözümlenmesi amacıyla da yararlanılmaktadır. 1997'de Hatemi'nin seçilmesi bazı kolektif yayınların ortaya çıkmasına yol açmıştır; yazarlar bu yapıtlarda sosyal bilimler açısından hiçbir biçimde beklenmeyen bu olguyu anlamak istediklerini itiraf ederler ("Yeni Seçim", *İntihab-ı Nev*, Hadamat Ferhengi Rasa Yay.). Aynı şekilde İran kamu sektöründe bazı

özelleştirme girişimlerinin eleştirisine (İbrahim Zaragi, *İran'da Özelleştirmenin Eleştirisi*) ve bir siyasal seçkin sosyolojisine de (Mihrizad Borucerdi, *İranlı Entelektüeller ve Batı*) tanık olunmuştur ama bunların yanında filoloji bilimlerinin yeni kazanımlarını dikkate alan yeni bir İslambilim de ortaya çıkmıştır. Son zamanlardaki sadece Kuran'ın siyasallaştırılmasıyla sınırlı kalmayan yeni bir ilginin varlığının kanıtıdır. Entelektüelleşme bu düzeyde, Şeriati, Ayetullah Talegâni, Beni Sadr, Ayetullah Humeyni, din adamı Mutaharri vb.'nin İslam'ı, militan bir içerikle donatarak siyasallaştırmaya çalıştıkları 70'li yılların tersine bir depolitizasyon işlevi görür. Günümüzde ister tamamen içsel bir mistikliğe (Soruş, Şabestari) ayrıcalık tanısın, isterse temelde Kuran'ın içeriğiyle –siyasal vülgarizasyonla değil özgün terimlerle– uğraşan bir İslambilim metodolojisine ayrıcalık tanısın tersine bir eğilim başlamaktadır. Seyyid Hidayet Celili'nin "Kuran temalarının yorum metodolojisi" (*Reviş şinasi-yi tefasir-i mevzui*) ve Macid Marif'in "Kuran tarihi ve bilimleri bilgisi üstüne sorular ve yanıtlar"ı gibi yapıtlar ya da Hafız ve Mevlana'nın çalışmaları yayımlanmıştır.

İslam ve Kuran üstüne bu tür çalışmalar devrimden önce de vardı tabii ki ama son zamanlarda bir yoğunluk kazanmıştır. Özellikle "apolitik" oluşlarıyla bütünüyle farklı anlamlar kazanmışlardır: Şah döneminde bu alanda belli bir pasiflik ve otoriter reforma boyun eğme dikkat çekmiştir; İslami rejimde eleştirel, protestocu bir tutum benimsenmiştir çünkü söz konusu çalışmalar sadece dinsel dogmalara karşı bir mesafe almakla kalmamış bunları entelektüel ve toplumsal eleştiriye tabi tutma eğilimi de göstermiştir. Bu bağlamda siyasal İslam'la kopma gitgide hızlanmış, İslam'ın barışçı bir versiyonuna ve özellikle de toplumun demokratikleşmesine katkıda bulunan bir dinsel sekülarizasyonun inşa edilmesi girişimine bir an önce kavuşmak için çaba harcanmıştır.

Bu yeni yaklaşım sol ve sağ entelektüeller arasındaki anlaşmazlıkları karmaşıklaştırır. İslam devrimi sırasında sol entelijensiyanın büyük bir bölümü stratejik nedenlerden ama aynı zamanda mantıksal bir yakınlık nedeniyle İslamcılarla birlik oluşturmuştur. Solcuların yaptığı analize göre Humeyni, ruhban sınıfının (ve de küçük burjuvazinin) temsilcisi olarak, kapitalizmin ve emperyalizmin hizmetkârları olan "liberaller"den çok proleter devrimcilere yakındır. Günümüzde bu eski solcuların büyük bölümü bu özet çözümlemeyi yeniden gündeme getirmişlerdir ve karşı tarafla diyalog içinde olmayı küçümsemezler.

Aslında İran'ın toplumsal ve siyasal sorunlarıyla ilgili tartışmalara kafa yorma her yanda görülmektedir. Post-İslamcı entelektüellerin üstünde neredeyse doğal olarak anlaşmaya vardıkları tema İran'ın geleceği ve ülkeyi bugünkü çıkmazdan kurtaracak demokratik sosyo-kültürel bir projenin oluşturulmasıdır. Devrimin ilk yıllarında dünya İslamcılığı, çekingen hatta biraz utangaç bir tavır içinde İslamcı bir İran üstünde yoğunlaşan İslamcılıktan sonra günümüzde çok daha ulusçu ve pragmatik bir yaklaşım sergilenmektedir. Post-İslamcılarda göze çarpan bir olgu içerideki ve dışarıdaki rakiplerin kötü gösterilmesinin ve İran'ın sorunlarının dış bir komplo sonucu oluştuğu görüşünün reddedilmesidir. Bunun yerine İran'ın dünyadaki yeri ve dünyaya katılımı tartışılmaktadır ve bu tartışma daha ileride bahsedeceğimiz tümüyle laik entelektüelleri bir araya getirmiştir.[10]

Post-İslamcı entelektüellerin sürekli kaygılarından biri yeniden bir hukuk devletinin gelmesidir: devletin halkın iradesiyle onaylanmış bir yasaya boyun eğmesini isterler.[11] Çok yakın bir konu olan si-

10. *Ferheng-i Tevessü*'nün bir sayısında (no. 3. Azar Dey ayı 1371, 1991-1992), Hüseyin Beşiri adlı 1953 doğumlu siyasal bilimler doktoru (İngiltere) ve öğretim üyesi siyasal kurumları ve gelişmeyi, kendisinin Habermas'a yakın bulduğu bir açıdan ele alır. Aynı sayıda 1959 doğumlu, uluslararası ilişkiler doktoru (ABD) Mahmud Sari'olghalem gelişmenin rasyonel temellerini tartışmaya açar; bir yandan İran'ın gelişme yoluna engeller koyan uluslararası düzeni eleştirirken bir yandan da başka ülkelerle istikrarlı ilişkiler kuramayan yönetimi eleştirir. Uluslararası düzenin komploculardan oluşmadığını ve her ülkenin insani ve maddi kaynaklarını seferber edebilme yeteneği ölçüsünde bir rekabet alanı niteliği taşıdığını açıkça belirtir. Bu görüş resmi İslamcılığa ters düşer. Bir başka öğretim üyesi 1945 doğumlu devlet doktorası (Fransa) sahibi Cevad Tabatabai İran'da uluslararası sorunlara "tek bir düşünce" (İslamcılık) çerçevesi içinde yaklaşmayı eleştirir. Rasyonalitenin pratik ve demokratik iki boyutu olduğunu belirtir. ABD'de ders veren İranlı entelektüel Fahreddin Azimi son zamanlardaki siyasal açılıma rağmen gerçek bir demokrasiyle günümüz İran gerçeği arasındaki mesafeye dikkat çeker. Bkz. Ekbar Ganci yönetimindeki *Râh-ı Nev* (Haziran 1998).

11. Bu sorunların üniversite çevresinde uzun uzun tartışıldığı sayısız konuşma vardır. Bkz. sözgelimi Kemal Atari, Rahimzade Oskui, Rais Dana, Gani Nejad ve Sahabi'nin katıldığı Zaruret-i Devlet ve Nakşi Ân (Devletin Gerekliliği ve İşlevi) konulu yuvarlak masa (*İran-ı Ferda*, sayı 9-10, 1993). Aynı sayıda Mahmud Dergâhi "Özgürlüğü Bilen" (Aşina-yı Azadi) adlı yazısında Rıza Şah döneminde öldürülen şair Ferruhi Yezdi'yi anar. Özgürlük konusunun seçilmesi açıkça günümüzde de böyle bir özlem duyulması gerektiğini anımsatmaktır. Aynı zamanda bkz. Kâzım Kardavani, Ahmet Muhid, Muhammed Sanati'nin katıldığı özgürlük ve yasa konulu yuvarlak masa (*Cemaa-yı Sâlim*, no. 8, 1371 (1991-1992); bu toplantıda üniversite mensupları insan haklarıyla bağlantılı olarak özgürlükten ve bunların hemen hemen tüm ülkelerde gündeme getirilmesinden (yöneticilerin resmi demeçlerinin aksine İran bir istisna oluşturmaz bu bağlamda) ve İran'da özgürlüğü yeni yasalar çıkarmaktan çok mevcut yasalara uyarak koruma gerekliliğinden söz etmişlerdir.

vil toplum konusu gibi bu düşünce de 1997'de Hatemi'nin başkan adaylığı sırasında sürekli gündeme getirilen bir tema olmuştur.

Post-İslamcı Toplum Tartışması

İslam'ın toplumdaki yeri konusunda post-İslamcı entelektüeller arasında iki temel eğilim görülür. Soruş (kendisi din adamı değildir) ve Ayetullah Müçtehid-Şabestari tarafından temsil edilen birinci eğilim dinsel olanı içsellik ve manevi yaşamla özdeşleştirir ve toplumsal alanı, demokratik biçimde yönetmesi gereken insanların sorumluluğuna bırakır. Dinsel olan siyasetten ayrıdır ve insanın vicdanıyla ilgilidir. Muntazıri ve Kadivar'ın temsil ettikleri ikinci eğilim dinsel olanı negatif ve dış bir ilkeye, yani yasaların İslamiyete uygun olup olmadığının denetlenmesine indirger; bu, yönetenin velayet-i fakih adına din adamı değil egemen halk olması ölçüsünde topluma büyük bir özerklik verir; kabul edilmiş yasaların mutlaka İslami olması gerekmez sadece İslam'a karşı olmaması gerekir. Velayet-i fakih İslam'a uygun bir toplumsal düzenin kurumudur ve post-İslamcı din adamlarının vazettikleri bu düzen, yasayı İslam'a uygunluktan kurtarırken bir yandan da temel İslami ilkelere ters düşmeme yükümlülüğü altına sokar. Bu kavramlardan her biri çok sıkı biçimde iç içe geçmiş dinsel özellikleri kendi tarzında bir siyasetle çözer ve toplumu, kutsal olan adına her türlü baskıdan kurtarır; ama "dinsel" bir toplum düşüncesini de destekler. Geri kalan, dinin yeni yerinin düşünülmesidir: yeni bir "dinsel" sekülarizasyon icat edilebilir mi ya da dinin "özelleştirilme"si kaçınılmaz mıdır, post-İslamcılık laikleşme sürecinde bir an, bir artçı-savaştan başka bir şey değil midir?

SORUŞ VE ŞERİATİ

Şeriati nasıl İslamcılığın sembolik bir düşünürü olmuşsa Soruş da post-İslamcılığın sembolik düşünürü olmuştu (gerçi bu kahramanlık imajı her ikisi için de biraz aşırı görünebilir). İki düşünürü böyle birbirlerine yakın göstermek ilginçtir. Şeriati devrimci bir düşünürdür; halkı İslam'la özdeşleştirmiştir, ona göre halk devriminin zaferi kutsal olanın egemen kılınmasına bağlıdır. On ikinci imamın, gizli imamın (*imam-ı zaman* ya da *sahib-i zaman*) gelmesini bekleyen Şii ahiretçiliği, onun bakış açısında üçüncü dünya ülkelerinde zayıfları bazı din adamlarıyla suç ortaklığı içinde "aptallaştırarak" ezen (sömürgeci

egemenlik ve emperyalizm anlamındaki *isti'mâr*'la kafiye yapan *istihmar*) dinsiz ve gayri meşru güçlere karşı devrimci güçlerin zaferine dönüşmüştür.

İran'daki Pehlevi iktidarı, kendisini Safevi Şiiliğinin dönüştürülmüş bir biçimi olarak görüyordu; adını Şiiliği 16. yüzyılda İran'ın devlet dini haline getiren hanedandan alan Safevi Şiiliği de, müslümanların eşitliği ve adalet üzerine kurulu olan İslam'ın ilk yüzyıllarının Şiilik anlayışını değiştirmişti. Devrim Şiiliğin kökenindeki bu adalet anlayışının yeniden getirilmesi, aynı zamanda da kıyametin haber verilmesidir. Böylece kutsal tarih bütünüyle toplumsal bir amacın gerçekleştirilmesine doğru yönelmiştir; kutsallık, bu durumda, bu amacın bütünleştirilmesinden, tüm inananların, "sınıfsız ve üniter bir toplum" (*tevhidi*) içinde toplumsal ve iktisadi birlik ve homojenliğini –tanrısal birlikle uyum içinde– gerçekleştirmek zorunda olan üniter bir İslam adına son kez meşrulaştırılmasından başka bir şey değildir. Burada İslam'ın, nihayet kaderinin sahibi olan halkın yönetimi ele geçirmesiyle, paylaşmacı ve kutsal amaçlarının birbirine karışacağı sınıfsız bir toplumun kurulması için mücadele eden seküler bir ideolojiye dönüşmesine tanık olunur. Devrimci etkinlik İslam'ın bu anlayışında anahtar rolü oynar. Pasif bir konumda *imam-ı zaman*'ın beklendiği geleneksel Şiilik, bu etkin versiyona göre otantik olmayan, iktidar sahiplerinin adaletsizliklerini meşrulaştırmak ve halkın devrimci potansiyelini yok etmek amacıyla icat ettikleri bir din sayılır. Tam tersine Şiiliğin, "kızıl Şiilik"le karışan İslam davası için şehit olmuş birinci imam (Ali) ya da üçüncü imam (Hüseyin) gibi kutsal modellerine dönmek gerekmektedir; bu modeller kanlarını bu davanın gerçekleşmesi uğruna nasıl dökmüşlerse, devrimci halk da öyle dökebilmelidir kendi kanını. Şehitlik devrimci bir etkinlik olur, kızıl kan Kerbela şehitleri kadar komünist devrim şehitlerini de çağrıştırır. Şii anlayışı içinde kıyametin beklenmesi kutsal devrime etkin bir katılıma dönüşür. Tanrının birliği müslümanların, iktisadi ve toplumsal birliğiyle simgelenecektir; ümmet denen bu toplumda insanların ekonomik durumlarında farklılıklar olmayacak ve yeniden kavuşulan ahenk sayesinde İslam'ın ilk dönemlerinin idealine kavuşulacaktır. Bu anlayışa göre, ruhban sınıfı İslam'ın devrimci potansiyelini yok ederek, onu güçlülerin hizmetindeki çileci ve pasif bir kuruma dönüştürmektedir.

Soruş'un anlayışı çok farklıdır. Onun düşüncesinde ahiretçiliğin çok önemli bir rolü yoktur. Şeriati'nin düşüncesi nasıl mutlak olanın gerçekleşeceği devrimci bir düşünceye doğru yönelmişse, Soruş'un

düşüncesinde de toplumsal olan, sadece insanın yönetilmesine bağlı özerk bir alandır. Kutsal olanın yeri özellikle müminin içidir. Soruş bu içsel özellikten hareketle velayet-i fakih yandaşlarında ön plana çıkan radikal anlayışla ters düşer. Eğer kutsal olan içselliğin temeliyse dış dünya İslami mutlakın temeli olamaz. İslam adına, dinsel olanla toplumsal olanın karışacağı bütünleştirici bir anlayış içinde yönetme iddiasında olmak İslam'ı iyi anlamamış olmaktır. Toplum, topluca ve demokratik yollarla alınmış insani kararların özerkliğinin hüküm sürmesine bağlıdır.

Soruş'a göre toplumun dindar kalabilmesinin tek ölçüsü bireyin "dindar" olması ya da daha ziyade toplumu oluşturan bireylerin "dindar" olmak istemeleridir; bu, topluluktan (bireyler toplamı) topluma (bireysel iradelerin sonucu) geçiş Soruş'un düşüncesinin zayıf noktasıdır hiç kuşkusuz ama Soruş gene bu noktada sözcüğün Fransızca anlamıyla "laik" değildir. Ona göre "sivil toplum" ve "dinsel sivil toplum" İslam'ın başkalarına zorla kabul ettirilmediği, her bireyin müslümanlık koşulunu kendi içselliğinde üstlendiği bir İran örneğinde birleşir.[12] Soruş dinin "daraltılmış" (*kabz-ı din*) minimalist bir versiyonu için mücadele eder. Ona göre kutsal olanın alanı müslümanın içselliğinde kısıtlıdır, oysa Soruş'un terminolojisinde İslam'ın "genişletilmiş" (*bast-ı din*) bir versiyonunu vazeden velayet-i fakih yandaşlarına göre bu alan toplumsal ilişkilerin bütününe yansır. Dinsel olanın bu "genişleme"si Soruş'a göre "sulanma"yla eşanlamlıdır. Gerçekten de her şey İslam adına yapılırsa İslam, saygınlığına gölge düşüren birtakım etkinlikler, özellikle de doğaları gereği yanlış siyasi kararlar içinde eriyip gidebilir. Buna karşılık dinin "daraltılmış" versiyonu kutsal olanı toplumsal yaşamın köleliğinden kurtarır ve kutsallığa, bireyin gerçek dinsel deneyimi olarak tüm özgüllüğünü geri verir.

Dini siyasal ve teknik alanlardan ayırmaya yönelik bu girişim din adamı olsun olmasın başka birçok İslam düşünüründe de görülür. Ayetullah Müçtehid-Şabestari dinsellik alanını insani müdahale biçimlerinden kesin olarak ayırmayı önerir; belli bir beceri gerektiren bu müdahale biçimleri tekniğin alanıyla, veya insanları siyasal bir alanda bir araya getiren kararlarla ilgili olabilir. İslam'a gelince, bu

12. (Yeni) dindar entelektüellerde sivil toplum ve dinsel sivil toplum arasındaki çelişkileri belirten düşünceler Murad Sahafi tarafından derlenmiştir: "Nev Endişân-ı Dini ve Mo'zale Cemaa-yı Medeni" ("Yeni Dindar Entelektüeller ve Dinsel Sivil Toplumun Güçlüğü"), *Güft ü gû*, no. 15, İlkbahar 1376 (1996-1997).

bağlamda bu din de öteki dinlere benzer, her zaman ve her şart altında uygulanabilecek bir "sistem"i (toplumsal, siyasal, iktisadi) yoktur: "hiçbir din bu tür sistemlerden yararlanamaz ve bu iddia kesinlikle mantığa uygun değildir; bu sistemlerin olmaması dinler için özellikle de İslam için bir eksiklik değildir."[13]

Bu düşünürler, ister din bilimlerinden hareket etsinler, ister beşeri bilimlerden, İslam'ın, toplumda, dinin koruması altındaki insani uygulamaların (birey inançlarına göre düşünüp, karar verse de) bütünleştirilmesi düşüncesinden vazgeçerek bilinçli bir sekülarizasyonunu önerirler. Söz konusu olan siyasal ve dinsel uygulamanın ayrılmasından çok dinsel uygulamanın bireyselleşmesi ve insanların (ayrıca inançlı insanların) iradelerine dayalı bir kolektif eylem alanının tanımıdır.

VELAYET-İ FAKİH TARTIŞMASI: İSLAM VE DEMOKRASİ

Bugünkü tartışmanın anahtar sorunu Rehberin rolü ve dolayısıyla velayet-i fakih kavramıdır. Rehberlik makamı ortadan kalkarsa ya da bu makamın sahibi "anayasal bir teokrat" olmakla yetinir, seçilmiş başkanın yönetmesine ve parlamentonun yasa çıkarmasına izin verirse, demokrasinin bugünkü anayasaya bağlı olarak eksiksiz biçimde işlemesine hiçbir şey engel olamaz. Buna karşılık eğer Rehber son tahlilde doğruyu söyleme hakkını kesinlikle elinde tutan kişi olursa, daha önce gördüğümüz gibi, kendisi siyasal düzenin bir ürünü olsa da dinsel düzenin, siyasal düzenin üstünde olduğunun da garantisidir. Muhafazakârlar Rehberin işlevini atanma koşullarını da aşan bir şey gibi görme çabası içindedirler. Rehber, fakih olarak fıkıhı, demokratik bir tartışma konusu yapılamayan bir hukuk sistemini savunur.

Seslerini duyurmakta güçlük çeken gerçek laiklerin bulunduğu kesindir ama muhafazakârlara karşı en güçlü meydan okuma "dinsel sivil toplum" yanlılarından gelmektedir çünkü onlar da İslam devriminin mirasçısıdırlar. Bunlar laiklik yanlısı bir tavır sergilemeden, İslam'ın yerinin son tahlilde halk iradesiyle belirleneceği bir "İslam demokrasisi"ni savunurlar. Dolayısıyla devrim mirasçılarının iç tartışması "dinsel demokrasi" yanlılarıyla velayet-i fakih yanlılarını karşı karşıya getirir. Dinsel demokrasiden yana olanlar halk egemenliğinin

13. Muhammed Müçtehid-Şabestari, "Kıraat-ı Resmi Ez Din" ("Dinin Resmi Okuması"), *Râh-ı Nev*, no. 19, 7.6.1377 (1997-1998).

ve Rehberin konumunun merkezilikten uzak olmasının altını çizerler, ötekilerse Rehbere mutlak bir meşruiyet vermek ve onu, halk tarafından ikinci derecede seçilmiş olsa da halkın üstüne çıkarmak isterler. Kutsal Kum kentinin cuma imamı Ayetullah Meşkini görevin bu kutsallaştırılmasını uç noktaya götürür: "Fakihin yetkileri anayasayla kısıtlanmış değildir: Peygamber ve gerçek imamlarla aynı güce sahiptir o."[14]

Muhaliflere göre fakihin meşruiyeti halk oyuna bağlıdır. Tahran Üniversitesi İslami derneklerinin özel dergisi *Peyam-ı Danişcu*'da (Öğrencinin Bildirisi) yer almış sayısız yazı ve konuşma halk iradesinin velayete üstünlüğünün altını çizer. Bu öğrencilerin örgütü geleneksel siyasal muhalefet örgütlerinden çok daha güçlü bir yapıya sahiptir. Militan bir örgüt kurmuşlardır: birliğin güçlendirilmesi dairesi (*defter-i tahkim-i vahdet*) adlı bu örgüt devrimin başında önce aşırı sol düşünceli öğrencilerle mücadele etmek amacıyla kurulmuş, daha sonra Hatemi'nin 1997 başkanlık seçimlerinde adaylığının en önemli destekçisi olmuştur; bugün "İslam demokrasisi" temalarının yayılmasında büyük rolü vardır. Örgütün üyelerinden Tabarzadi şöyle diyor:

> Ülke ya da kabile şefi gibi veya yetimlerin, reşit olmayanların ve geri zekâlıların vasisi gibi davranması gerektiğine inanıp da, dinsel görevi İslam'ın yasalarını bireylere zorla ya da şiddet kullanarak kabul ettirmek zannedenler ya dinin felsefesini bilmiyorlar ya da dini kendi dünyevi çıkarları için bir maske yapıyorlar.[15]

Demek ki tartışma halk iradesi ve İslami normların karşılıklı olarak tuttukları yer ya da daha ziyade halk iradesiyle bu normları tanımlayan ilişki üstünde yoğunlaşıyor. Muhafazakârlara göre İslami normlar halk iradesinin üstündedir ama o zaman sorun yasayı kimin söylediğini bilmektir: açık seçik biçimde Rehberdir bunun yanıtı. Muhafazakârlar demokrasiye karşı bir yığın eleştiri getirirler.

Politize olmuş ayetullahlardan Cevadi-Amoli şöyle diyor:

> Kimileri, halkın bir vasiye ihtiyacı olmadığı görüşünü benimsediler. Bu düşünceler gençlerin o kadar hoşuna gidiyor ki bazı genç din adamları ve ilahiyat öğrencileri de onaylayabilir bunları. Ama bu safsatadır, niçin safsata olduğuna bir bakalım. Eğer bu görüş doğruysa Peygamberleri reddetmenin ya da tanımanın halka bağlı olması gerekir, bu durumda Kuran ayetlerinin ne önemi

14. *Risalet*, 6.10.1376 (1996-1997).

15. *Neşriye-i Dahili-yi Encümenhâ-yi İslami-yi Danişcui* (Üniversite Öğrencileri İslami Dernekleri İç Dergisi), no. 23, 14.11.1376 (1996-1997).

olabilir? Kuran'a göre bunlar bu tür cehalete karşı mücadele araçlarıdır. Velayet-i fakih'e karşı çıkan hayvandan beterdir![16]

Bir başka yöntem aynı ayetullahın yaptığı gibi İslam'ın ve demokrasinin aşılmaz biçimde ayrıksılığını belirtmektir:

Dikkat edin, aldatmasınlar sizi. İslam'ı kabul etmek hukukta demokrasinin kabul edilmesiyle bağdaşmaz... Yolumuzu bilinçli olarak seçmeliyiz ve hukukta gerçek ölçü halkın oyu mudur, yoksa yaşamın her yönünü kapsadığını iddia ettiği yasalarıyla bir din midir, bunu bilmeliyiz... Hukukta demokrasi halkın Tanrının iradesine karşı bir şey isteyip istemediği anlamını taşır ve böyle bir durum Tanrıya ve dine baskın çıkmak demektir... "Dinsel çoğulculuğu" kabul ettirmek istiyorlar ve onunla birlikte halkın dinsel fikirlere karşı ilgisiz kalmasını istiyorlar.[17]

Söz konusu tartışma yalnızca İran'a özgü değildir. Muhafazakârlar artık halk iradesiyle İslam'ı yakınlaştıran İslami devrim ideolojisinden çok uzaklar. Bir tür "yeni-fundamentalizm"e doğru gidiyorlar ve bu fundamentalizm sözgelimi Suudiler gibi Sünnilerinkinden çok farklı: İslam ve demokrasi arasında uyuşmazlık vardır çünkü İslam devleti her şeyden önce genel bir tartışma konusu yapılamayacak fıkıhın üstünlüğüyle tanımlanır. Dolayısıyla Rehber fıkıhın üstünlüğünü sağlayan kişidir; bu işlevini dinsel bir aşkınlığın, topluma indirgenemeyen dinsel bir düzenin ilkesini temsil etmesi nedeniyle fakihliğin erdemleriyle değil topluma kendisini yukarıdan dayatarak gerçekleştirir. Muhafazakârlar için fıkıh artık bir İslam devleti tanımının tam merkezindedir, oysa daha önce gördüğümüz gibi Humeyni döneminde böyle değildi durum. Demek ki tartışma dinsel olan ve fıkıhın statüsü çevresinde sürecektir.

YENİ DİN ADAMLARI: DEMOKRASİNİN YARDIMINA KOŞAN İSLAMİ YENİ-REFORMCULUK[18]

Soruş, Şeriati ve hatta Müçtehid-Şabestari fıkıh sorunlarıyla pek ilgilenmemişlerdir. Şeriati'nin ilgisini çeken fıkıh alanları sadece Mekke'de Hac ve *cihad*'dır çünkü bu iki dinsel yükümlülük, onun devrimci Şiilik çerçevesine oturttuğu hukuk-ötesi anlamlar yüklenmiştir. So-

16. *Keyhân* gazetesi, 24.8.1376 (1996-1997).

17. *Cemaa*, 24.8.1376 (1996-1997).

18. Bu bölüm için bkz. Ali Kazancıgil, Farhad Khosrokhavar (yay. haz.), "L'individu en Turquie et en Iran", *Cemoti*, no. 26, Aralık 1998.

ruş dine müminin manevi yaşamı açısından bakar. Şabestari, en azından geniş bir halk kesimine seslendiği *Kiyân* dergisinde çıkan yazılarında imanın İslam hukukuyla ilgili özellikleri üstünde değil, manevi ve içsel boyutları üstünde durur. Ama fıkıh alanı muhafazakâr dindarların özel alanı olarak kalmamıştır.

Entelektüel yenilenme Şii din adamlarını da etkiler. 80'li yılların başında velayet-i fakih kavramına özellikle kimi gelenekçi din adamları oldukça mesafeli bakmışlardır. Ama bu muhalifler Hizbullah'ın baskısıyla susturulmuş (hatta 1983'te Ayetullah Şeriatmedari'nin din adamlığı otoritesi tanınmamıştır) ya da dinsel-siyasal önyargılarını çok fazla benimsememekle birlikte siyasal bakış açısından devrimden yana olduklarından kendileri susmuşlardır. Humeyni'nin takdim ettiği biçimiyle İslami yönetimin mutlakçı versiyonunun en yetenekli ve etkili muhalifi ileri yaşında düşmüş halefi Ayetullah Muntazıri olmuştur.

İslam Cumhuriyeti'nin kurucusunun ölümünden sonra velayet'in, bu kez, din adamları tarafından entelektüel açıdan tartışma konusu yapılmasının yeni bir biçimine tanık olunur. Bu girişim aslında parlamenter demokrasiyi hatta İslam adına sekülarizasyonu doğrulama sonucuna varır. Bu akımın en ilginç temsilcilerinden biri bir "sarıklı" (*muammem:* mollalar için kötü anlamda kullanılmayan sözcük) Hüccetülislam Muhsin Kadivar'dır (kendisi ayrıca Hatemi'nin liberal Kültür Bakanı Muhacerani'nin kayınbiraderidir). Çalışmalarında kavramsal ve yöntemsel titizlik çok belirgindir. İran'da epey yankı uyandıran bir yapıtında[19] ve *Râh-ı Nev* (Yeni Yol) adlı entelektüel ve muhalif bir dergide her ay çıkan yazılarında Şiilikteki çeşitli kavramları irdeleme amacına yönelik görüşler sergilemekte, ulemanın (*fakih*'in çoğulu *fukahâ*) yönetime katılımı, İslami hukuksal çözümleme yöntemleriyle *critical analysis* (yazarın Farsça metninde İngilizce) yöntemlerini bağdaştırma konularını işlemektedir.[20] Velayet kavramının merkeziliğini, Şii din hukukunun kavramsal yapısının bütünlüğü içinde çok az yer tutmuş olmasının altını çizerek gündeme getirir. Bu girişimin etkisi, yazar bizzat din adamı olduğu ve fıkıh yöntemlerine hâkim olduğu için devletin din adamları tarafından ayrılıkçı olarak nitelelendirile-

19. Muhsin Kadivar, *Nazari-yi Hâ-yi Devlet der Fıkh-ı Şii* (Şii Hukukunda Devlet Kuramları).

20. Muhsin Kadivar, "Hükümet-i Velai" ("İslami Yöneticinin Hükümeti"), no. 13, *Râh-ı Nev*, no. 15, 10.5.1377 (1997-1998).

meyeceğinden daha da güçlüdür. Kaynakları derleyip toplar ve Arapça metinleri referans göstererek titiz bir çözümleme yapar. Sınıflamasında bütünüyle Şii ulema geleneğinden esinlenmiştir.

Ayetullah Muntazıri ve Hüccetülislam Kadivar velayet-i fakih'in hukuksal meşruiyetini sınırlamak için İslam hukukuna dayanırlar. Kadivar bir yazısında *velayet* (yönetmek) ve *nezaret* (gözetmek) arasında, sonuçta klasik olan bir ayrım getirir.[21] Toplumda fakihin rolünden söz eden çok sayıda İslam düşünüründen alıntı yapar. Bu alıntıların çoğunda hukuksal çözümleme gelenek ve biçimlerine dayanarak ve bunları referans göstererek fakihin yönetmemesi ve yönetimi doğrudan biçimlendirmemesi gerektiğini, yasaların ve yasama gücünün bütün halinde İslam'a uygun olup olmadığını denetlemekle yetinmesi gerektiğini kanıtlayan hadisler gösterir. Kimilerine göre müslümanların dinlerini yitirme tehlikesi içinde oldukları bazı özel durumlarda yönetim fakih tarafından yönlendirilebilir ama bunu söyleyenler bile aralarında tam bir görüş birliği sağlayamazlar. Fakihin en yüksek derecede müdahale ve siyasete doğrudan karışma (*icabi*) gerekliliğini kabul eden velayet-i fakih anlayışı böylelikle esas olarak kısıtlayıcı ve tamamen negatif (İslam karşıtı yasalara karşı koyma anlamında) olan nezaret-i fakih (fakihin gözetimi) anlayışından ayrılır. Bu ikinci durumda fakihin, hem yürütmede hem yargıda çok geniş yer tuttuğu birinci durumdan farklı olarak yürütme organında yeri yoktur.

Kadivar bizzat Humeyni'nin hukuki yazılarında ve hatta 1979 öncesi konferanslarında velayet-i fakih yanlısı değil nezaret-i fakih yanlısı olduğunu gösterir. Gerçekten de Humeyni 1952-1953'e kadar, özellikle *Keşfü'l-esrar* adlı yapıtında fakihin yasama üstündeki bütüncül gözetimini sadece İslam karşıtı yasaların geçişini engelleme açısından savunur. Buna karşılık 1953'ten Türkiye'de ve Irak'ta Necef'teki sürgününe kadar uzanan ikinci döneminde fakihin İslam toplumuna doğrudan müdahalesini savunur. Nihayet, devrimden hemen önce Paris konferanslarında ve devrimin hemen ertesinde, ilk aylarda, tekrar fakihin basit gözetim işlevinden yana bir tavır alır. Kadivar, bunun belki de bir taktik olduğunu söylüyor. Şu bir gerçek ki Humeyni, basın konferanslarında geçmiş yanılgılarını ve fakihin, ülkenin Batılı güçlerin boyunduruğu altına girmemesi için yönetime doğrudan müdahale etmesinin gerekliliğini kamuoyu önünde açıkça kabul etmiştir.

21. Muhsin Kadivar, "Nezaret-i Fakih" ("Fakihin Gözetimi"), *Râh-ı Nev*, no. 11, 13.4.1377 (1997-1998).

Buna göre, diyor yazar, Humeyni'nin velayet-i fakih'ten yana tavır almasının nedeni bu kavramın İslam hukukundan çıkarılmış olması değil, fıkıh dışındaki siyasal fırsatlara uygun düştüğü görüşüdür. Yazar, aynı şekilde Humeyni'nin öğrencisi Hüccetülislam Mutaharri'nin de din adamlarının yönetime doğrudan etkisinden değil sadece basit bir denetimden yana olduğunu söylüyor.

Kadivar aynı bağlamda başka bir yazıda, hukuksal-İslami bir kanıtlamayla velayet-i fakih kavramının temellendiği belli başlı belgelerin kesinlik ve güvenilirlik derecelerini göstermeye çalışıyor.[22] Yazar, altıncı Şii imam Cafer Sadık'a mal edilen Şii geleneğinden kalma iki hadisi çözümlüyor. Peygamber ve yakın çevresinden (ve Şiilerde imamlardan) kalma hadislerden yararlanma yöntemi aslında İslam hukukçularında hukuksal bir görüşü doğrulamada klasik bir yöntemdir. Son iki yüzyılda Muhammed Hasan Necafi, Şeyh Ensari, Mirza Naini, Humeyni ve bazı öğrencileri velayet-i fakih'in hukuksal meşruiyetini kanıtlamak amacıyla bu hadislere başvurmuşlardır. Bunların en önemlisi Ömer İbni Hanzale'nin hadisi ve bunun *Meşhure-yi Ebu Hatice* (Ebu Hatice'nin ünlü [hadisi]) denen bir versiyonudur.[23] İmam Sadık (765'te ölen altıncı Şii imam) bu hadiste müslümanlara, hukuksal bir sorun için padişah ya da halifeye danışmayı, sonuç vermeyecek bir girişim ve günah olabileceği gerekçesiyle yasaklamıştır. İmam, müslümanların sorunlarına çözüm olarak, kendisinin ya da onun düşüncelerini bilen ve kabul eden kimselerin tayin ettiği uzmanlara başvurma yolunu göstermiştir. Velayet yandaşları bundan fakih olmayan bir yöneticinin müslüman bir toplulukta makbul olamayacağı sonucunu çıkarmışlardır.

Oysa, diye devam eder Kadivar, bu hadis hukuksal bir sorunu ele alıyor, siyasi bir sorunu değil. Öte yandan, ulema siyasal yorum yapmaya ancak 18. yüzyıldan sonra başlamıştır. Daha önce, fakihin siyasal üstünlüğünü ilan etmek amacıyla bu hadise başvurmak hiçbir hukukçunun aklına gelmemiştir. O halde bu hadisin siyasallaşmasının kökeninde tarihsel koşulların olduğu düşünülebilir, der Kadivar ve bu konuda ulema içinde de görüş ayrılıkları bulunduğunu belirtir. Şii ulemanın en önde gelenlerinden, Humeyni'nin çağdaşı ve Necef'te yaşa-

22. Bkz. Muhsin Kadivar, "Hükümet-i Velayi, Barrasî-yi Makbule-yi Ömer ibni Hanzale" ("Yöneticinin Hükümeti, Ömer İbni Hanzale'nin Makbul Metninin Çözümlemesi"), *Râh-ı Nev*, no. 18, 31.5.1377 (1996-1997).

23. *A.g.y.*

yan büyük Ayetullah Hoi çok yüksek bir meşruiyet (*makbuliyet*) tanımaz buna. Öte yandan, der yazar, ulema bir hadisi kendisi yorumlayarak iktidarını meşru gösteremez çünkü bu durumda tarafsızlığı ağır bir yara alır. Kendi kendisini ilan etmiş bir meşruiyet olur böylesi.

Ama bu hadis, gerçek olduğu kabul edilse bile, hukuk alanına ilişkindir, siyasal alana değil; İslam hukuku uleması aracılığıyla siyasal iktidarın ele geçirilmesini hiçbir biçimde meşru kılmaz, sadece yasaların İslam'a uygun olup olmadığına bir bakış hakkı verir. Kadivar'a göre nihayet söz konusu hadis bir fakihin topluma halk iradesinden bağımsız biçimde dayatılması düşüncesini içermez. Gerçekten anahtar cümlelerden birinin anlambilimsel ve dilbilgisel analizinden, yazar, İmam Sadık'ın sözlerinin şu anlama geldiğini söyler: "Fakihleri müslümanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmeleri için, aralarından birini kendi rızanızla seçmeniz amacıyla meşru ilan ediyorum." Böylece Kadivar'a göre fakihin topluma vahiy yoluyla ya da kendi kendisini tayin etmiş bir grup ulema yoluyla dayatıldığı kabul edilemez. Son tahlilde halk seçer. Anayasa Rehber seçiminin kesinlikle halk tarafından onaylanmasını öngörür. Ama velayet-i fakih yandaşları arasında bu konuda bir belirsizlik hiç eksik olmaz. En radikal görüşlere sahip olanlar Rehberin, halk tarafından seçilmiş biri olarak değil Peygamberin ve imamların temsilcisi olarak mutlak gücünü dile getirirler.[24]

Ayetullah Muntazıri'nin kaleme aldığı velayet-i fakih'le ilgili bir kitap da Kadivar'la aynı görüşleri içerir.[25] Yazar, yapıtını özetlediği bir yazıda İslami yöneticinin seçilmeyeceği ve ilahi bir usule bağlı olarak atanacağı (*intisabi*) düşüncesini reddeder.[26] Kadivar gibi, Muntazıri de bu yorumun temeli olan hadisin, otantik de olsa fakihin siyasal alanda değil sadece hukuk alanındaki (*kazavat*) egemenliğini doğruladığını kabul etmektedir. Şiilere göre Peygamberin seçilmiş olmadığını Tanrı tarafından tayin edildiğini (*intisab*) kabul eder o da ama Peygamberin tayin edilmiş olmasının fakihlere aktarılmadığını söyler, çünkü bu durumda bütün fakihler bu ilahi tayinle gelirlerdi. Oysa bu üstatların, toplumsal ve siyasal konularda görüş ayrılıkları

24. Ayetullah Meskini, Rehberin Peygamber ve imamlarla aynı güce sahip olduğunu söyler; *Risalet*, 6.10.1376 (1996-1997).

25. Bkz. Hüseyin Ali Muntazıri, *Derasat fi Velayet-i Fakih ve Fıkhü'd-devletü'l-İslâmiye* (Velayet-i Fakih ve İslami Devlet Hukuku Üstüne Dersler). Yapıt Kum kentinde Arapça ve Farsça yayımlanmıştır.

26. Hüseyin-Ali Muntazıri, "Nezaret-i Fakih" ("Fakihin Gözetimi"), *Râh-ı Nev*, no. 18, 31.5.1377 (1997-1998).

vardır. O halde bu görüş ayrılıkları olası bir ilahi "seçim"le nasıl uzlaştırılacaktır?

İkinci olarak eğer bir iktidar, imam-ı zamanın gizlendiği süre içinde kesinlikle gerekliyse, iktidarı elinde bulunduranların Peygamber ya da imamlar tarafından tayin edildiği anlamına gelmez bu: bu yönetim ilahi düzenle ilişkili değildir, gerekli koşullara sahip kişileri seçmek zorunda olan müslüman topluluklarının kendi alanlarını kapsayan bir etkinliktir. Muntazıri vatandaşların kendi valilerini kendilerinin seçmesinin meşruiyetini gösteren yirmi altı neden sayar. Halk valiyi Tanrı ve imamlar tarafından belirlenmiş koşulları taşıyan (müslüman olma olgusu gibi) kişiler arasından seçer. Valiyi halka bağlayan bağ, iki tarafı bağlayan ve birinin tek taraflı olarak yok sayamayacağı anlaşmayla belirlenir. Bu anlaşma valiye görevlerinde kısıtlamalar ve sınırlar getirir; ona halkın karşısında sorumluluklar yükler; burada söz konusu olan bir vekaletname değildir; velayet-i fakih kavramının radikal yandaşları bu yetkiyi elinde bulunduran kişinin halkın yaşamı ve çıkarları konusunda mutlak bir güce sahip olduğunu iddia ederlerken Muntazıri bu düşünceyi sapkınlık olarak niteler çünkü ona göre bu güç ve yetki sadece Tanrınındır; ama bu koşullarda bile keyfilik diye bir şey söz konusu değildir çünkü Yaradanm tasarrufları adalet ve eşitlik ölçüleri içindedir. Peygamberin ve imamların bile mutlak güçleri (velayet-i mutlak) yoktur. Bu düşünceden hareketle İslami valinin, halk üstünde mutlak iktidarını kuracağı hiçbir unvanı yoktur. İlahi emirleri hayata geçirmek zorundadır ve müslüman ulusun yüksek çıkarları adına sadece çok özel durumlarda müdahale edebilir. Her insan yanılabilir ve bu itibarla insana mutlak yetki vermek bir sapkınlık örneğidir.

Muntazıri yazısının başlığından da belli olduğu gibi fakihe yasaların İslam'a uygun olup olmadığının denetlenmesi gibi çok genel bir rol veriyor: "fakihin gözetimi" (*nezaret-i fakih*). Bu rolün tarihsel bir geçmişi vardır: yüzyıl başındaki (1906-1911) anayasacı dönemde halkın seçtiği bir parlamento kabul edilen yasaların İslam'a uygun olup olmadığının denetlenmesi amacıyla ulemadan beş kişi seçmek zorundadır. Kadivar ve Muntazıri bu düzlemde çok yakındırlar birbirlerine. Başlıca temaları toplumun, İslami ilkelere saygı çerçevesi içinde kendi kendisini yönetme sorumluluğudur: bu da toplumun özerkliğini ve velayet-i fakih'in içerdiği normun heteronomisini yeniden gündeme getirir.

Bu çalışmada incelediğimiz yazarlar İslam Cumhuriyeti'nin kuru-

luşundan beri velayetin temelleri ve İslam hukukunun yeri konusunda düşünen yazarların tümünü kapsamaz.[27] Bu tartışmaların etkisi İslami iktidarın kutsallığını kırmak ve velayet-i fakih kavramının kendisini entelektüel ve hukuksal (fıkıh yani din hukuku ve din hukukunu meşrulaştırma usulleri anlamında) bir tartışmanın konusu yapmak biçiminde ortaya çıkmıştır.

Böylece devletleştirilmiş din adamları sınıfının karşısına önce dinsel ve hukuksal düzlemde, daha sonra ise siyasi arenada özerk olduğunu belirten başka bir ruhban sınıfı çıkar. Bu durum velayet-i fakih'e siyasal düşünce ve eylemde karşı çıkılmasından (Ayetullah Muntazıri ve Ayetullah Azari-Kumi) tinselleştirilmiş bir inanç (Müçtehid-Şabestari) ya da ulema arasında fakihin statüsü (Kadivar) konusunda fikir ayrılığı adına yeniden tartışma konusu yapılmasına kadar gider. Her halükârda din adamlarının bir bölümü İran toplumunun sekülarizasyonu ve demokratikleşmesine katkıda bulunur.

Gençler (Kadivar) arasında olduğu kadar yaşlılar (Muntazıri) arasında da yandaş toplayan bu grup yeniden Şah dönemindeki geleneksel yüksek din hiyerarşisinin konumuna (Humeyni dışında tabii ki) dönüşü savunur: ulema hukuk ve toplum sorunlarıyla ilgili olarak düşünce belirtebilir ama siyasal iktidarın etkinliğine doğrudan katılamaz. Oysa bu konum bugün iktidarın uygulamaları nedeniyle din kurumunun gitgide önemsizleştiği kaygısının ortaya çıkışına bağlıdır. Bu din adamları din adamı olmayan İslam düşünürleriyle (Soruş) ama aynı zamanda katıksız bir hukukçu gibi düşünen başka din adamlarıyla da bir araya gelirler. Böylelikle hadislerin, Kuran'ı ve İslam hukukunu meşru kılan tüm metinlerin eleştirisinden hareketle, dinselin kendisi adına dinsel olanın sekülarizasyonuyla ilgili bir süreç başlar. Bu tartışmalar dil engeline karşın (dinsel tartışmalar Arapça değil Farsça yapılmaktadır) hiç kuşkusuz İslam dünyasının başka bölümlerinde de etkili olacaktır.

27. Ayetullah Cevadi-Amoli'den söz edilebilir: "Velayet ü İmamet" (İktidar ve İmamın İşlevi"), *Pirâmûn-ı Vahy ü Rehberi* (Tanrı Esini ve Rehberin İşlevi Çevresinde) içinde; Şeyh Nimetullah Salehiye Necef-abadi, *Velayet-i Fakih, Hükümet-i Salihan* (Velayet-i Fakih, Yetkili ve Dindar Kimselerin İktidarı).

"İSLAMİ BİR DEMOKRASİ" YA DA "DİNSEL SİVİL TOPLUM" NE DEMEKTİR?

Bununla birlikte liberal din adamları ya da Soruş gibi İslam entelektüelleri hem demokratik hem dinsel bir toplum düşüncesini desteklerler. Dolayısıyla da oldukça yeni bir alanda ilerlerler. Basit bir biçimde dininin gereklerini uygulama hakkı dışında İslami bir demokrasi nasıl anlaşılmalıdır? Seyyid Murteza Mardiha bir yazısında açıkça soruyor soruyu: "Dinsel bir sivil toplum nasıl mümkün olabilir?"[28] Bütün toplumun egemen olduğu bir sivil toplumun gerekliliklerıyle İslam'ın belirttiği şekliyle kutsal bir düzene boyun eğmiş bir din toplumunun gereklilikleri nasıl uzlaştırılabilir? Sivil toplum kavramının kendisi dinsel olanın sekülarizasyonu ve insanın toplumsal ilişkilerinde merkez olması düşüncesini içerir oysa din toplumu merkeze kutsal olanı koyar ve insanı kutsalın emirlerine tabi kılar. Sivil toplumun belirgin özelliği her şeyden önce yurttaş haklarıdır oysa din toplumunda dikkati çeken insanların dine karşı görevleridir. Sivil topluma damgasını vuran doğal hak ve akıldır, oysa din toplumu vahiye bağlıdır ve özellikle aklın belirleyiciliği söz konusu değildir bu toplumda. Yazara göre çözüm bireyin dinsel ödevlerine tanımlanmış ve keyfi olmayan meşru bir biçim kazandırmakta yatar. Dinsel ödevler çoğunluğun rızasının bir ifadesi olan kurallarla belirlenmişse sivil toplum ve din toplumu uzlaşabilir, diyor yazar. Ama çoğunluğun kendini azınlığa zorla kabul ettirmemesi gerekir. Eğer "dindarlar" azınlıktaysa, iki taraf arasında aklı ön plana çıkararak bir uzlaşma sağlanmalıdır. Demek ki yazar demokratik toplumdaki azınlık haklarını anımsatarak dinsel alana yer bırakıyor. Ama bu arada dinin savunulması belirsiz bir azınlık korumacılığı içinde kaybolup gidiyor. Gerçekten de, demokratik toplumda din yanlılarına dindar bir azınlık (hatta dindar çoğunluk) olarak saygı gösterilmesi, toplumda dinsel aşkınlığın tanınması anlamına gelmez, bu, toplumsal ilişkilerin kutsal olanın aşkınlığı karşısında özerkliğini köklü bir biçimde tartışma konusu yapmayan bir uygulamaya saygı göstermektir. Bu durumda söz konusu olan din toplumunun meşruiyetini tanımak değil, ona kutsal olanın özel alana bağlı olduğu ve toplumsal ilişkileri yurttaşların rızasını almadan belirleyebileceğini iddia edemeyeceği bir sivil toplum içinde yer açmaktır.

28. Seyyid Murteza Mardiha, "Çegûne Cemaa-yı Medeni-yi Dini Mümkün Est?", *Cemaa-yı Sâlim*, 8.1376 (1996-1997).

Soruş iki tip toplumsal düzeni, siyaset biliminden çok mitolojiden aldığı ama devrimi yapan kuşağa çıkış yolu olabilecek birtakım bilgilerle bağdaştırır. Şöyle düşünür: Madem ki İran toplumu temelde dindarlardan oluşmaktadır, demokrasinin yerleşmesi İslam'ın devreden çıkarılması diye bir şeyi gündeme getirmez çünkü İslam halkın çoğunluğu tarafından kendiliğinden oluşmuş bir norm olarak içselleştirilmiştir.[29] Dolayısıyla halkı dindar olan bir toplumda demokrasi ve din arasında çelişki olamaz. Bir din toplumunda (*cemaa-yı dini*) her şey, özellikle siyaset, doğal olarak yukarıdan iktidarın zorlayıcılığının bir ifadesi olarak değil, toplumun kendisinin zorlama ve şiddet olmadan manevi değerlerin içselleşmesi sonucunda kabul ettiği dinsel bir anlam kazanır.

Aynı yazar başka bir makalesinde İslam hukuku anlamında dinsel iktidardan radikal bir biçimde ayırdığı "din devleti"ni (*hükümet-i dini*) inceliyor. Velayet-i fakih kavramının süslediği bu dinsel iktidar dinin emirlerini topluma yukarıdan dayatır ve böylelikle ona bir din toplumu görüntüsü kazandırır ama bunun kutsal olanla gerçek bir bağlantısı yoktur.[30] Tersine gerçek bir "din devleti" müslümanın içselliğine ve gerçek din duygularına gönderme yapar. Bu nedenle gerçek bir din toplumunda bireylere kendi dindarlıklarından bağımsız olarak zorla normlar kabul ettirmek diye bir şey olamaz. Böyle bir toplumun bağrında öne çıkan zorlama ve baskı değil, her bireyin Tanrıyla içselleşmiş ilişkisi içinde verdiği özgür kararlardır. Böyle bir devlette egemen olan fıkıh değil İslami manevi değerler geleneği (*irfan, tasavvuf*) içinde kelam'dır (aslında felsefe). Fıkıh terimleriyle İslami iktidarın bir yorumuna dayalı velayet dine kesin biçimde uygunluğun övgüsünü yapar, oysa kelam içsel bir inanca (iman) dayalı bütünüyle manevi bir dinselliği destekler. Soruş Kuran surelerine gönderme yapar: "Dinde zorlama yoktur" (*Lâ ikrahu fi'd-din*); bu söz ona göre gerçek imanın zorla kabullenilemeyeceğini, müminin kalbinden geldiğini, anlatmaktadır. Burada gerçek dinsel iktidar dışarıdan gelen bir zorlamaya değil herkesin özgürlüğüne bağlıdır.

Ama adını hak etmiş bir din toplumunun (*cemaa-yı dini*) laik ve demokratik toplumlardan farkı nedir? Soruş burada düşüncelerini en

29. Abdülkerim Soruş, "Cemaa-yı Peyamber-Pesend" ("Peygamberin Hoşuna Giden Toplum"), *Kiyân*, s. 17, 11-12.1372 (1992-1993).

30. Bkz. Abdülkerim Soruş, "Tahlil-i Mefhum-i Hükümet-i Dini" ("Din Devleti Anlamının Çözümlemesi"), *Kiyân*, 6.7.1375 (1996).

uç noktaya kadar götürür ve bu tür bir iktidarın görünüşte demokratik bir iktidardan hiç farkı olmadığını söyler. Fark, hiçbir amaca yönelmeyen öteki iktidar tiplerine göre, hiçbir zorlama olmadan dinsel bir ideal uğruna çaba göstermeyi ön plana çıkaran din toplumunun bir amaca yönelmiş olmasındadır. Ama gerçek dinsel iktidar zorlamaya başvuramaz ve nedeni de çok basittir: insanlar ya içten inanırlar –bu durumda içselleşmiş dinsel emirleri kendiliklerinden onaylarlar– ya da inanmazlar ve onlara dinsel kısıtlamaları zorla kabul ettirmeye çalışmak kendilerini inançlı gibi gösteren ikiyüzlüler üretmekten başka bir işe yaramaz.

Geriye toplumun yönü sorusu kalıyor. Velayet-i fakih yandaşlarına göre İslami bilimlere hâkim ve dindarlığı örnek alınabilecek, otoritesi Peygamberin ve imam-ı zamanın (yokluğunda) otoritesi gibi olan, halkın üstünde birinin bulunması gerekir. Soruş'a göre yanılgıya düşmeyecek bir insan olamaz ve insanın eksikliklerinin kapatılabilmesi için kurumsal çözümler gerekir. İran anayasasına dayanarak velayetin, Uzmanlar Meclisi'nin (*meclis-i hobregân*) onayına, yani dolaylı olarak halk oyuna bağlı olduğunu söyler Soruş. Müslüman olsun olmasın, dindar olsun olmasın halk egemenliği, her bireyin içinde var olduğu kabul edilen bir müslümanlık adına ileri sürülmüştür.

Soruş dinsel olanın sekülarizasyonunu ve manevi, hatta mistik bir kavram adına özelleştirilmesini daha da ileri götürüyor. Ona göre iki alan vardır: toplumun, dine değil akla bağlı yönetimine ilişkin somut problemler alanı ve değerlerin ve amaçların alanı. Oysa bu değerler her zaman sadece dinsel değildir: sosyal adalet kavramını herkes paylaşır, şiddete karşı mücadele etmenin gerekli olduğunu herkes kabul eder vb. Dindarlık gibi özellikle "dinsel" değerlere gelince, ilahi bir alan içindeki konumuyla, kaderinin kabulü, kibirle mücadele etmek bireyin özgürlüğüne bağlıdır. Dolayısıyla gerçek dinin yönettiği bir devlette bile bu değerler zorla kabul ettirilemez. Dinsel bir iktidar ve laik bir iktidar, reformları göz önüne alındığında özdeştirler ve yasa ya da toplumun yönetimi düzeyinde hiçbir şey ayırmaz onları.

Soruş, bir başka makalesinde[31] dinde arızi olanla, dinin özüne bağlı (zâti) olan şeyleri ayırıyor birbirlerinden. İslam'ın bazı özellikleri arızi durumlara bağlıdır ve dinin özünü etkilemeden değişebilirler. Yazar bunları Arap dili, Peygamber zamanındaki Arap kültürü, fıkı-

31. Abdülkerim Soruş, "Zâtî ve Arazî der Din" ("Dinin Özünde Olan ve Olmayanlar"), *Kiyân*, no. 42, 3-4.1377 (1996-1997).

hın kullandığı kavramlar, gelenekleri etkileyen tarihsel olaylar ve bunları anlatan yapıtlar vb. olarak sıralıyor. Sadece Arapların getirmiş olduğu şeyler ve din hukuku mutlak değerlerini yitirmiştir. Dinin özü manevi değerlerle tanımlanmıştır. Soruş'un İslam reformculuğu fıkıha saldırarak din ve siyaset arasındaki göbek bağını kesmek anlamını taşır çünkü velayet her şeyden önce fıkıhı uygulatmak gerekliliğiyle doğrulanır.

DİNSEL OLANIN SEKÜLARİZASYONU

Müslüman İran'da dinsel olanın sekülarizasyonu süreci iki evrede gerçekleşmiştir. Önce devrimin kendisinin getirdiği dinsel olanın aşırı siyasallaşması görülmüştür. Her şey dinselleştiği zaman, dinsel olanın kendi aşkınlığı da kaybolur. Ama bu yeni siyasal düzenin eleştirisi dinsel uygulamanın daha geleneksel biçimlerine doğru bir geri dönüş değildir çünkü görüldüğü gibi, arada din ve ruhban sınıfı devrimci dönemde derin bir değişikliğe uğramıştır. Bir aşkınlık düzenini yeniden kurmak ancak dinin İslami anayasayla vatandaş olarak tam anlamıyla kurumlaşmış birey üzerinde yeniden merkezlenmesiyle mümkün olabilir.

Müçtehid-Şabestari ise dinsel düşüncenin (*endişe-yi dini*) eleştirisi sorusunu gündeme getirmiştir sürekli olarak.[32] Dinsel olanın eleştirisi nasıl yapılabilir? Yazara göre dinsel düşünce, her düşünce gibi mantık ve aklın yetki alanında eleştiriye tabi tutulabilir. Sorun zamana ve uzama bağlı olan ve bunu aşamayan insanın sonlu bir varlık olmasından kaynaklanır. Yazar, Schleiermacher düşüncesine yakın bir anlayışla dinsel düşünceyi şöyle tanımlıyor: "hiçbir kısıtlama olmadan, insanın içselliğinden geçip onu açan ve yazgısıyla uzlaştıran şey". Bu düşüncenin eleştirisi dışarıdan da içeriden de yapılabilmiştir. Dinsel düşüncenin dışarıdan eleştirisinin dindarlıkla hiçbir ilgisi yoktur; Marx'ın, Freud'un, Feuerbach'ın, Sartre'ın eleştirisidir bu... Buna karşılık dinsel düşüncenin bir iç eleştirisi dinsel inançtan hareketle gerçekleşir. Kutsal olanı korumalıdır. Belli bir dönemin topluluğunun dinsel düşüncesini inancın merkezi ekseninden hareket ederek anlamak gerekir. İslam'da bu temel eksen kutsal birliktir (*tevhid*). Bu, Tanrı dışında bütün varlıkların inkâr edilmesi ve mutlak tanrısal gü-

32. Muhammed Müçtehid-Şabestari, "Çerâ Bâyed Endişe-yi Dini Râ Nakd-kerd?" ("Dinsel Düşünce Niçin Eleştirilmelidir?"), *Kiyân*, no. 18, 1-2.1373 (1994).

cün, sevginin öne çıktığı bir ilişki içinde kabul edilmesidir. Bu tür bir inkâr İslami bir inanç anlayışıyla yansır: "Allah'tan başka ilah yoktur" (*lâ ilâhe illallah*). Şabestari'ye göre tevhid, velayet-i fakih'in reddedilmesini de içerir çünkü bu kavram mutlakın yerini almaktadır. Katıksız bir maneviyat olan Tanrıyla ilişkinin dünyevi olana yani toplumsal ve kurumsal ilişkilere kaymaması için sürekli saf tutulması gerekir. Yazara göre kutsal olan, bu dünyaya girerek sulanma ve saflığını yitirme tehlikesi içine düşmektedir. Peygamberlerin görevi kutsal olanı, gelenek ve görenekleri, anlamlarını saptıran kabuktan düzenli bir biçimde ayırmak olmuştur. Dolayısıyla dinsel olana saflığını geri vermek için dinin iç eleştirisinden geçmek gerekir.

Sorun, bu eleştirinin zorunlu olarak kamuya açık bir alanda yapılması gerekliliğidir. Tecrübe göstermektedir ki kutsal adına toplumsal alanın tümünü ele geçirmek isteyen bütünleştirici bir iktidara boyun eğmiş toplumlarda eleştiri gelişmemektedir ama anlatım ve düşünce özgürlüğünün olduğu yerlerde bu iç eleştiri olumlu bir biçimde gelişmektedir. Bu durumda inançlı düşünürün amacı eleştiri alanını açık tutmaya çalışmak dolayısıyla da demokrasiyi güçlendirmektir.

Şabestari'ye göre dinin iç eleştirisini destekleyen inanç, bireyin, yaşamını içeriden saran özgür seçiminin sonucudur. Bu inanç ailelerde ve geleneklerde süren kurumsal dinden farklıdır. Bilinçli bir seçimdir (*intihab-ı âgâhane*) ve insanın edilgenlikten kurtulup Tanrıyı kendisinin seçmesi gerektiği düşüncesini içerir. Bu gereklilik göz önüne alındığında, inanan için ideal toplum seçme özgürlüğünü olası kılan toplumdur ve bu özgürlüğe zarar veren her şey gerçek imana ters düşer. Oysa modern sosyal bilimde olsun, sanat ve edebiyatta olsun, hukukta, teknikte ya da sanayide olsun çok değişik bir seçim yelpazesi sunulmaktadır ve bu alanların her biri diğerlerine karşı özerktir. Modern toplumun bu çokkutupluluğu artık vazgeçilmez bir olgudur; mümin yadsıyamaz bunu ve tek bir boyuta, iman boyutuna indirgeyemez. Bütün alanları birleştirmeye çalışmak (kuramsal olarak siyasal İslam'ın ve onun velayet-i fakih versiyonunun yapmayı düşündüğü gibi) gerçekleşme umudu olmayan bir çabadır. Toplumsal çeşitlenme modern toplumun temel belirleyici özelliğidir ve mümin bu durumu dikkate almalıdır. İnancı da öteki düşünceler konusundaki aynı inanç ve ikna usulleriyle kamusal alanda savunmak gerekir. Ama felsefe, sanat, bilim ve modern bilimin öteki dalları kaçınılmaz bir biçimde inancın düşmanları değillerdir. İnsan bilim adamı olabilir ve inançlı olabilir ve gerçek müminler imanın bildirisini dinleme ve al-

maları için, ötekileri çekmeye çabalamalıdırlar.

Şabestari iki tip dinselliği karşı karşıya getirir: iman ve taklit yoluyla din (*din-i taklidi*), iman ve seçim yoluyla din (*din-i intihabi*). Birinci durumda ön plana çıkan muhafazakârlık ve yüzeyselliktir ve bunlar zorba bir yönetimle birlikte görülür. Dinselliğin bu biçimi dinin iç eleştirisini dışlar, aynı biçimde müminin vicdanına ve seçme yetisine karşıdır ve inkâr eder bunları. Taklit yoluyla dinsellik yabancılaştırıcı kurumsallaşmayla eşdeğer olan "katılaşma"ya (*tahaccür*) dayanır. Bu ikinci durum gerçek inananları ilgilendirir: bunlar dış ve iç eleştiriyi kabul eden gerçek anlamda dinsel etkinlik göstermeli ve gerçek iman alanını süsleyen tartışma alanının açılması gerekliliği adına şiddet ve baskıya dayalı bir toplumu reddetmelidirler.

Gerçek mümin kutsallığa katılır ama kutsallık ne kurumsallaştırılabilir ne de siyasal bir programa dönüştürülebilir. Yazar bu düzlemde eleştirisini tanım olarak kutsalın kurumsallaşmasının bir biçimi olan velayet-i fakih'e yöneltir. Şabestari'ye göre fikir ve düşüncelerin değişim ufkunu kapatan her şeyi dışlayan içtihad (yorum) ilkesine aykırıdır bu.

Şabestari, Soruş'tan farklı yollar izleyerek aynı sonuçlara varır: dinsel adına, dinsel ve siyasal olanın ayrılması ve bunun sorumluluğunu müminin kendi vicdanıyla üstlenmesi. Kendisine dinden hareketle meşruiyet kazandırabilecek bir iktidar yoktur çünkü din müminin içindeki manevi değerlere bağlıdır ve hiçbir biçimde dışsallığa ve siyasete indirgenemez. Siyaset sadece imanın gelişme koşullarını korumak amacıyla, yani tartışma ve fikir alışverişini sağlamak için dinin iç eleştirisine anlam verebilmenin olmazsa olmaz koşulu olan özgürlüğü koruma amacıyla müdahalede bulunabilir.

Laik Entelektüellerin İktidar Eleştirisi

Sistemin eleştirisinin tekeli eski İslamcılarda değildir. Bunlar özellikle sosyal bilimlerden gelen (sosyolog, ekonomist, tarihçi) ve laik geleneğe bağlı bazı entelektüellerle birleşmişlerdir. Bu entelektüellerin İslami sisteme yönelttikleri eleştiri, kurumların kendilerini hedef almaz çünkü buna olanak verecek militan ya da dinsel bir meşruiyetleri yoktur. Sorunlara sistemin özellikle Rafsancani'nin başkanlığından sonra kendilerine tanıdığı teknokratik bir yetkiyle uzmanca yaklaşırlar. Önceleri kuşkuyla bakılan, hatta üniversitelerdeki görevlerinden atılan çok sayıda entelektüel devlete bağlı özel "özgür" (*Azad*, aslında

rejime yakın çevrelerin ellerindeki) üniversitedeki özel enstitülere alınmışlar daha sonra ya bu merkezlere ya da Meşhed Âstân-ı Kuds'u gibi başka enstitülere bağlı araştırma ve inceleme merkezleri hesabına araştırma ve incelemeler yaparak geçimlerini sağlamışlardır. Çoğu dışarıda eğitim görmüştür ya da Amerikan *social scientists*'inin entelektüel üretimini yakından izlerler. Teknik ve ekonomik rasyonaliteye dayanırlar; sürekli biçimde İran ve bölgedeki öteki ülkeler (Güneydoğu Asya, Japonya ve de Türkiye) arasında karşılaştırmalar yaparlar. Demokrasiden yana olmalarının nedeni ideolojik olmaktan çok demokrasiyi ekonomik ve sosyal gelişmeyi sağlayacak bir araç olarak görmeleridir. İlan ettikleri laiklikleri teknokratik kanıtlara dayanır. İslam Cumhuriyeti'nin ekonomi yönetimine eleştiriyi desteklerler ve İslamcı yönetimin yeteneksizliğini az çok doğrudan gündeme getirerek, toplumun yönetiminde uzmanlık bilgisinin önemini göstermeye çalışırlar (din adamlarının da Hizbullah'ın da yapmadığı şeydir bu).[33] Ülkenin endişe verici iktisadi durumunun ideolojik olmayan bir çözümlemesi temelinde gerçek çarelerin ancak toplumun bütününün işbirliğiyle bulunabileceğini söylerler. Onlara göre yurttaşların, ekonominin düzelmesi amacıyla kaçınılmaz fedakârlıkları kabul edebilmeleri için siyaset sahnesinin açılması ve alınacak kararlara halkın da gerçek anlamda katılması gerekir.

Bu uzmanlar devrimci değildir; devrimin aşırılıklarına karşı mesafeli olduklarını ve iktisadi bir felakete dönüşen karmakarışık bir üslubu ve etkinliği onaylamadıklarını göstermek isterler. Kimi zaman mevcut yönetimin, uzak kaldığı toplumu yönetmekte başarısız olduğunu ihsas etmek amacıyla yasalara saygının önemini vurgularlar.[34] Böylece bu entelektüeller bütünüyle iktisadi bir bakış açısından hareketle siyasal sistemin işletilmesini talep etme noktasına gelirler.

Tahran Azad Üniversitesinde ders veren ve Oxford'da ekonomi doktorası yapmış olan Hüseyin Azimi etkili bir dergi olan *Râh-ı Nev*'e yazdığı bir yazıda şöyle der:

33. Daha 90'lı yılların başında yani Rafsancani döneminde bu tartışmaların başladığına tanık olunur. Bkz. sözgelimi Ali Raşidi, Anuh Tizhuh, Rahim Rahimzade Oskui, Muhammed-Rıza Kânipur arasındaki tartışmalar, "Der İktisadi İran Kerar Est Çe İttifaki Biüftad?" ("İran Ekonomisinde Ne Olmalıdır?"), *Cemaa-yı Sâlim*, no. 7, 1371 (1991-1992). Söz konusu tartışmada kültürel ve siyasi görüşlerle birlikte iktisadi ve mali konularda bir dizi görüş aktarılmıştır.

34. Bkz. sözgelimi, Kâzım Kardavani, "Kanun, Tabiyet ez Kanun" ("Yasa, Yasaya Saygı"), *Cemaa-yı Sâlim*, no. 8, Esfand 1371 (1991-1992).

Tüm ülkelerin, bizim de paylaşmak zorunda olduğumuz iki belirgin özelliği vardır: her şeyden önce kültürler bilimi merkez almışlardır (yani dini değil), ikincisi, insanı merkez almışlardır (yani Tanrıyı değil). Biz de kültürümüzü geliştirmek istiyorsak insana ve bilime inancı getirebilmemiz gerekir.[35]

Ali Barzegar İran tarihiyle ilgili irdelemelerini sergilediği yazılarında şöyle bir sonuca varır: "İran ekonomisinin dinamizmden yoksun olmasının nedeni İran'a hâkim olan siyasi zorbalıktır."[36] Bir başka entelektüel de şöyle diyor: "Sivil toplum kurumlaşmadan ekonomik gelişme kesinlikle mümkün değildir."[37]

Laik eleştiri teknokratik kanıtlardan (iktisadi gelişme) kalkarak çok önemli bir konuda "İslami" eleştiriye ulaşır: sivil toplumun özerkliği. Böylece aynı zamanda diasporaya kadar uzanan bir laik-dinci tartışma ve diyalog alanı açılır: oysa bu üç çevre geleneksel anlamda birbirlerini görmezden gelmekteydiler. Bugün toplumun geleceği konusunda, saf ve ideal bir toplum ütopyası olan siyasal İslam vizyonundan kopmuş entelektüeller arasında, gerçekten bir görüş birliği vardır.

Muhafazakâr çevrelerin ve velayet yandaşlarının da muhafazakâr gruplar tarafından finanse edilen entelektüelleri ve dergileri vardır tabii ki; bunların okuyucuları İslami olsun olmasın bir sivil toplum önerisi getiren yayınların okuyucularıyla karşılaştırılamayacak derecede azdır. Bu çevreler "Batılılaşmış" entelijensiyayı suçlamaya devam ederler ama artık toplumda pek fazla yankı uyandırmamaktadırlar. Hatta görüşleri kimi zaman "ilerici" dergilerde onların açılma isteklerinin kanıtı olarak yeniden yayımlanmaktadır. Sözgelimi şu türden yazılara rastlanır:

Entelektüellerin doğum yeri İran değildir; (entelektüel) İran'ın fiziki ve kültürel coğrafyasında gelişmiş gayri meşru bir çocuktur... bu halkın (İran halkının) tarihsel ve kültürel hareketsizliğinin ürünüdür. Kültürel pasiflik içinde olmasaydık, Batı'da geçirdiği bazı değişikliklerden sonra burada kök salan ente-

35. Hüseyin Azimi, "Tevessü'-yi İktisadi ve Tevessü'-yi Siyasi" ("İktisadi Gelişme ve Siyasi Gelişme"), *Râh-ı Nev*, no. 18, 31.5.1377 (1997-1998).

36. Bkz. Ali Barzegar, "Dûşvârihâ-yı güzâr be Cemaa-yı Medeni der İran" ("İran'da Sivil Topluma Geçişin Zorlukları"), *Râh-ı Nev*, no. 16, 17.5.1377 (1997-1998) ve 17-24.5.1377 (1997-1998).

37. Bkz. Hüseyin Azimi, "Tevessü'-yi İktisadi ve Tevessü'-yi Siyasi" ("İktisadi Gelişme ve Siyasi Gelişme"), aynı makale.

lektüel akım gelişemeyecekti... Entelektüeller halkın (İran halkının) kültür yaşamını zorla ele geçirmiş bir hastalığa benzerler.[38]

Bu anti-entelektüel söylem "Batıcılık"tan bir hastalık gibi söz eden El Ahmed'le sürer. Ona göre İran toplumu ve çok sayıda entelektüel bozulmuş, kişiliklerinin içi boşaltılmış, Batı'nın etkisiyle düşünce özerklikleri kırılmıştır. Batı etkisini tamamen olumsuz bir etkiyle eşdeğer tutan bu gelenek Şah döneminde, hatta ve özellikle modernist entelektüellerde bile büyük bir yaygınlık göstermiştir. İslam devrimi Batı etkisi karşısında bu bozulmamışlık, saf kişilik arayışının uç noktası olmuş ve Batı vizyonuna tam karşıt bir vizyon oluşturmuştur. Oysa bu vizyon bugün gerilemektedir. Dindar olsun olmasın post-İslamcı entelektüellerde Batı imajı daha olumludur.

38. Bkz. Şafii Şarvestani, *Subh*, 5.1375 (1995-1996).

IV

TOPLUM VE GEÇİRDİĞİ DEĞİŞİKLİKLER

İRAN TOPLUMU İslam Cumhuriyeti döneminde okuma yazma oranının artması, okullaşma ve kırsal kesimin elektriğe kavuşması, kentler ve köyler arasında iletişim (uzaklardaki kırsal merkezleri birbirlerine ve kent merkezlerine bağlayan yollar, pistler) gibi birçok alanda kesinlikle modernleşmiştir. Bu toplum Şah döneminden daha eşitlikçi olmasa da daha homojendir. Giriş bölümünde söylediğimiz gibi devrim modernleşmenin zorunlu nedeni olmamıştır: modernleşmeye eşlik etmiştir, hatta bazı alanlarda onu güçlendirmiş, zaman zaman da karşı çıkmıştır ama özellikle modernleşmenin kültürel ve siyasal etkilerini engelleme çabası içinde olmuştur. Bununla birlikte İslamcı İran için gerçek mesele, toplumun bu çelişkili modernleşmesinin düşünülmesine olanak veren dili bulmaktır.

Başka alanlarda bir gerileme ya da daha ziyade "modernlikten uzaklaşma" olmuştur çünkü hiçbir zaman toplumun eski durumuna dönüş söz konusu olamaz: orta sınıflar, nüfus iki kat arttığı halde, petrol gelirlerinin dolar bazında sabit kalması nedeniyle yoksullaşmışlardır; beyin göçü ideolojik baskılarla olduğu kadar ekonomik kriz nedeniyle de hızlanmıştır; Şah döneminden kalma, kısmen çok modern olan sanayi yapısı yıpranmıştır. Merkezileşmenin, savaşın, çürüme ve yozlaşmanın, dış müdahalelerin, petrol fiyatlarının düşmesinin ve bürokrasinin kurbanı olan ekonomi krize girmiştir. En önemli sorunlardan biri İslami mevzuat ve İslamcı yöneticiler tarafından öngörülemeyen bir yönde modernleşen (gençliğin İslamcılıktan uzaklaşması) toplumun yeni konumu arasındaki dengesizliktir. Bu arada iç göçlere yol açan ve iktisadi gelişmeyi yavaşlatan Irak savaşının etkilerini de (silah satın alma, önemli bölgelerin tahribata uğraması: sözgelimi Abadan gibi kimi kentler yıkılmış, daha sonra büyük paralar harcanarak yeniden imar edilmiştir) unutmamak gerekir.

Bizim burada "modernleşme"den anladığımız yeni bir değerler sistemi değil, her şeyden önce İran toplumunu aile yapısı ve tüketime yönelme gibi bazı noktalar açısından Batı modeline yaklaştıran toplumsal dönüşümlerdir. Göreceğimiz gibi, bu modernleşme değerler sistemini (sözgelimi bireyciliğin ve hazcılığın gelişmesi) etkiler ama çok karmaşık biçimde etkiler. Böyle bir değişmenin getirdiği değişiklikler ve değerlerin çatışması sorunu daha sonra ele alınacaktır. Bize göre "modernleşme", kentleşme, eğitimin yaygınlaşması, doğum oranının düşmesi (nüfusbilimciler "demografik dönüşüm" diyor buna), ekonomide üçüncü sektörün gelişmesidir. Hiç kuşkusuz bu gelişmede devlet sektörünün aşırı büyümesi ve üretimde yatırımcının gözünü korkutan ve farklı döviz faiz oranlarıyla oynayarak (resmi faiz, özel sektör için yarı resmi faiz ve serbest pazar faizi) havadan kazanç biçimlerini destekleyen spekülatif bir ekonominin gelişmesi gibi olumsuz yanlar da dikkat çekicidir. Bütün bunlara rağmen İslam devrimi İran'da toplumsal gelişmeyi durduramamıştır. Mevcut iktidarın sıkı kuralcılığı ve sertliği toplumun önünü kesmeyi ve dış dünyaya açılmasını engellemeyi başaramamıştır. Batı'da genel ve mutlak bir olgu gibi algılanan iktidarın topluma baskısı mutlak bir baskı değildir ve gitgide çözülmektedir. Devletle toplum arasındaki etkileşim, çeşitli ihlaller, uzlaşmalar ve karşıtlaşmalar kültür, iktisat ve tüketim alanlarında devletin toplum üzerindeki ezici baskısının aldatıcı olduğunu göstermiştir. Dünya kültürü ve bu kültürün getirdiği bireycilik biçimleri hem bir entelektüel tartışma, hem ideolojik bir güçlenme hem de yeni kimlik modelleri yaratarak İran toplumunun içine yerleşmiştir bugün.

Nüfus

Devrim hızlı bir nüfus artışı ve yoğun bir kentleşme dönemine denk düşmüştür. 1976'da İran'ın nüfusu 33,7 milyon kişi olarak hesaplanmıştır (yüzde 46,9'u kent nüfusu); kentlerdeki yıllık nüfus artışı yüzde 4,6, kırsal kesimdeki artış ise yüzde 1,3'tür (global artış oranı yüzde 2,7'dir). 1986'da nüfus 49,5 milyona yükselir (kent nüfusu yüzde 54,2), kentlerdeki nüfus artış oranı yüzde 5,5, kırsal kesimdeki artış oranı yüzde 2,5'tir (global artış oranı yüzde 3,1). 1996'da nüfus 60,1 milyon kişiye ulaşır (kent nüfusu yüzde 61), kentlerdeki nüfus artış oranı yüzde 3,2, kırsal kesimdeki ise yüzde 0,3'tür (global artış oranı yüzde 2). Görüldüğü gibi nüfus artışı devrim sırasında hızlanmış daha

sonra düşüşe geçmiştir. Bu düşüş doğum oranına (doğurma yaşındaki kadın başına çocuk sayısı) bağlıdır tabii ki ve bu oran 1976'da kadın başına 7,2'den, 1986'da 6,2'ye düşmüş, 1991'de ise 4,3 olmuştur; 1993 yılı rakamı 3,5'tir ve yirmi yıldan az bir süre içinde yarı yarıya bir düşüşe denk gelir.[1]

İran nüfusunun bu gelişimi bütün Ortadoğu'ya özgü bir durumdur.[2] Özellikle kadının evlilik yaşının ve eğitim düzeyinin yükselmesi gibi çok iyi bilinen bazı etkenlere bağlıdır. 1956-1991 arasında İran'da kadınların evlilik yaşı ortalaması 18,7'den 21'e yükselir, evlilik çağındaki erkeğinki ise 25,7'den 24,5'e düşer.[3] Bu demektir ki eşler arasındaki yaş farkı azalma eğilimindedir ve bu da cinsiyetler arasındaki eşitsizliğin azaldığını gösteren bir etkendir. Buna karşılık çalışan kadın sayısında İslam devrimiyle birlikte bir gerileme görülmüş, 1986'dan sonra ise bu sayı yükselmeye başlamıştır; bu yükseliş hiç kuşkusuz gençlerin Irak cephesine gitmiş olmalarına bağlıdır (İran'da genel seferberlik ilan edilmemiştir: ordu, gönüllüler dışında askerlik çağı gelmiş gençlerden oluşmaktaydı).

Büyük kentlerde nüfus artmıştır. Tahran ve banliyölerinin nüfusu 1976'da 4,8 milyonken 1986'da 6,9 milyon olmuş, 1991'de ise 7,8 milyona yükselmiştir. Bu arada Tahran kentinin nüfusu da 4,5 milyondan 6 milyona, daha sonra 6,4 milyona, banliyölerin nüfusu ise 300 000'den 900 000'e, daha sonra da 1,3 milyona yükselmiştir. Tahran kentinin nüfus artış oranı 1966-1976 arasında yüzde 5,2 olmuş, daha sonraki on yıl içinde yüzde 2,9'a ve 1986-1991 arasında da yüzde 1,4'e düşmüştür; Tahran banliyölerinin artış oranı ise yüzde 13,1'den, 11,9'a daha sonra gene aynı dönemde yüzde 8,2'ye düşmüştür. Günümüzde kent merkezlerinin nüfus artış oranında bir yavaşlama görülüyorsa da önemli bir "banliyöler" ya da daha ziyade uydu kentler sorunu çıkmıştır ortaya; bu bölgeler çok genç bir nüfus barındırmaktaysa da kamu hizmetlerinden (hastane, kanalizasyon vb.) ve kent merkezlerini karakterize eden uygarlık simgesi şebekelerden yoksundur.

Nüfusla ilgili bu verilerin sonuçları önemlidir. Günümüz İran toplumu genç bir nüfusa sahiptir: bugünkü nüfusun çoğunluğu 1998'de

1. Bkz. Marie Ladier-Fouladi, Bemard Hourcade, "Les paradoxes de l'évolution démographique en Iran", *La Population du monde* (Jean-Claude Chasteland, Jean-Claude Chesnay) içinde; aynı zamanda bkz. *Atlas d'Iran*, s. 40.

2. Philippe Fagues, "Explosion démographique ou rupture sociale?", *Démocraties sans démocrates* (Ghassan Salamé) içinde.

3. *Atlas d'Iran*, s. 42.

24 yaşından küçüktür ve Şah dönemini yaşamamıştır. Kentli ve eğitimli bir toplumdur. Gelişme eşit değildir tabii ki. İran'ın Farsça konuşulan merkezi Farsçanın anadil olmadığı halkların yaşadığı kenar bölgelere (Belucistan, Azerbaycan, Kürdistan) göre daha gelişmiştir (özellikle eğitim açısından). Ama bu kenar bölgeler aynı zamanda merkeze ve büyük kentlere (Farsça konuşulan Tahran, Şiraz, İsfahan, Meşhed ve biraz da çoğunluğun Farsça değil Türkçe konuştuğu tek büyük kent olan Tebriz) doğru göç bölgeleridir.[4] Devrimden sonra bölgesel dilleri konuşmak serbest bırakılmışsa da okuma yazma öğretimi yoğun biçimde Farsçadır. Dolayısıyla eğitim düzeyinin gelişmesi Farsça konuşma oranının da yükselmesi anlamına gelir.

Nüfusla ilgili eğilimler, Sünniler bir yana bırakılırsa, İran toplumunun homojenleşmesinin arttığını göstermektedir. Ama bunlar aynı zamanda İslami yasaların çok az etkili olduğunu da gösterir. 1974'te Şah yasal evlenme yaşının sınırını kadınlarda 15'ten 18'e yükseltir. 1980'de İslam Cumhuriyeti bu yaş sınırını tekrar şeriata göre düzenler ve 9'a indirir. Oysa bu dönemin bütününe bakıldığında İranlı feministlerin çok büyük tepkisini çeken tek tük erken evlenme olayı dışında kadınların gerçek evlenme yaş ortalaması kesinlikle yükselmiştir. Aynı şekilde en hızlı nüfus artış dönemi de devrim öncesi dönemdir. Dolayısıyla yasayı kesinlikle tanımayan bir sosyal dinamik vardır ve zaten sonunda yasa da bazı noktalara iyi kötü uyarlar kendisini; İmam Humeyni Şubat 1980'de doğum kontrolünü serbest bırakmış ve 1989' da da bazı durumlarda çocukların, ölen erkeğin ailesi yerine dul karısına bırakılmasına izin vermiştir.[5]

Aynı şekilde devrim kendini her zaman *mustaz'ifin*, "yoksullar"ın sesi olarak takdim etmiş ve monarşi döneminin son yirmi yılında zenginleşmiş bir toplumsal sınıf bütünüyle ortadan kalkmışsa da (özellikle göç ederek) eşitsizliklere köklü bir çözüm getirememiştir. Bu sınıfın yerini Çarşı'ya, spekülatif ekonomiye, vakıflara ve öteki devrimci kurumlara bağlı yeni bir zenginler topluluğu almıştır. Tahran kenti incelendiğinde, güney mahallelerinin kuzey mahallelerine göre daha büyük bir işsizlik oranına, daha büyük bir nüfus yoğunluğuna sahip olduğu, iş dünyasında çalışan kadın sayısının daha az olduğu görülür

4. Rakamlar ve haritalar için bkz. *Atlas d'Iran.*

5. Marie Ladier, "La transition de la fécondité en Iran", *INED* dergisi (Kasım-Aralık 1996); boşananların yararlanamadığı bu son önlem savaşta dul kalan çok sayıda kadın için alınmıştır. Eşlerinin ölümüyle büyük bir acı içine düşen bu kadınlar çocuklarının, ölen eşlerinin ailelerine verilmesiyle ikinci bir acı daha yaşayacaklardı.

ve güney mahallelerinde okuma yazma oranının ve diploma sahibi nüfusun düşük olduğu dikkat çeker.[6] Buna karşılık devrim köylerin çok iyi bir donanıma kavuşturulmasıyla atbaşı gitmiştir: su çıkarılması (bütün İran'da evlerin yüzde 72'si suya kavuşturulmuştur), elektrik bağlanması (yüzde 82), kırsal kesimdeki ailelerin yaşam düzeylerinin nispeten yükselmesi (1968'de kırsal kesimde yaşayan bir ailenin ortalama geliri kentteki bir ailenin yüzde 45'i kadardı; 1985'te bu rakam yüzde 55'e ulaşmıştır).

Sünni halkların durumu İran toplumunun homojenleşmesinde özel bir yere sahiptir. Bütün göstergeler söz konusu halkların gerek coğrafya (Belucistan, Afgan ve Türkmen sınırları, Kürdistan) gerekse eğitim ve siyaset (hiçbir Sünni yüksek devlet görevlisi yoktur) düzleminde sınırda kaldıklarını göstermektedir.[7]

Kentler ve Banliyöleri: Halk Kesimlerinin Yüz Çevirmesi

Pehlevilerin modernleştirme hareketiyle birlikte, Çarşı ve Camiyi merkez alan, etnik ve cemaat dayanışmasıyla vurgulanan kent yavaş yavaş geleneksel özelliklerini yitirmiştir. Bu modernleşme iki kent yaratmıştır: Tahran simgesel olarak ikiye bölünmüştür: mutena semtlerin bulunduğu kuzey ve halk kesiminin yaşadığı güney (ünlü Çarşı dışında; tüccarlar Tahran'ın güneyindeki Çarşı'da faaliyetlerini sürdürmekle birlikte kuzeyde oturmaya başlamışlardır).[8] Bu ikiliğe sözgelimi kuzeyinde halkın, güneyinde varlıklı kesimin yaşadığı İsfahan gibi sanayileşme yolundaki büyük kentlerde de rastlanır. Devrimden sonra yöneticiler Tahran'da ve öteki büyük kentlerde, toplumsal-ekonomik farklılıklardan kaynaklanan sorunlara el atmaya başlamışlar ve manzarayı kısmen değiştirmişlerdir. Tahran'ın kuzeyi hiç kuşkusuz en varlıklı kesimlerin yerleşim merkezi olmuştur her zaman. Ama yöneticiler güneydeki semtlerin kültürel ve toplumsal gelişmesini de hızlandırırlar (Bahman gibi kültür merkezleriyle) ve ellerindeki

6. *Atlas d'Iran*, ss.148-9.

7. Sünniler resmi bağlamda bu şekilde sınıflandırılmamışlardır ama Sünni din okullarının istatistikleri İran'ın, okullaşma haritasıyla kesişebilen bir dinsel haritasının çıkarılmasına olanak vermektedir (bkz. *Atlas d'Iran*, s. 80 ve 73).

8. Bkz. Farhad Khosrokhavar, *L'Anthropologie de la révolution iranienne*, bölüm IX, "La malaise urbain"; Azadeh Kiân-Thiébaut, "L'individu dans le monde: paradoxe de l'Iran islamique", *Cemoti*, no. 26, 1998; Eric Butel, "L'individu post-islamiste en Iran: la nouvelle jeunesse", *Cemoti*, no. 26, Aralık 1998.

sınırsız olanaklarla kentin manzarasını değiştirmeye çalışırlar: parkların geliştirilmesi ve açılması (halk konutlarındaki çok kalabalık nüfusa göre yetersiz bir önlem), ulaşımı rahatlatmak amacıyla yollar, güzelleştirmeler yapmak (çevreyi çiçeklerle süslemek). Kuzey-güney ikiliğinin simgesel özelliği devrimle de biraz hafifletilmiştir: Batılılaşmanın en belirgin simgeleri kaybolur, kuzeyde, daha ince ve daha renkli olsa da herkeste *hicab* (örtü) vardır; devrimden sonra zenginleşen eski ailelerin bazıları kuzeye yerleşirler. Buna karşılık halk tabakalarının artık İslam adına kuzeyin "varlıklılar"ına karşı seferber olmayı kabul etmedikleri güneyde tüketimcilik anlayışı yerleşmiştir.

Dolayısıyla İslam devletinin meydan okuma yeri kent merkezleri değil "banliyö"dür. Devrimden sonra banliyölerdeki gelişme kent merkezlerini aşmıştır; kent merkezleri çoğu zaman ilkel bir biçimde gelişmiştir çünkü yeni toplumsal sınıflar (küçük memurlar, kamu görevlileri, yoksullaşmış orta sınıflar) ve "yoksullar" (*mustaz'ifîn*) konut talebinde bulunurlar. İslam devrimi bazı kavramlara mahkûmdur: toplumsal adalet, yaşam koşullarının iyileştirilmesi vb. Ama birdenbire türeyen bu banliyöler gecekondu bölgeleri değildir; büyüklü küçüklü evler vardır buralarda ama pek donanımlı oldukları söylenemez. Tahran banliyöleri yeni bir toplumsal ve kentsel olgudur.[9] Buralarda yeni göçmenlerin yanında özellikle mülk sahibi olmak isteyen ve kent içindeki yüksek fiyatlara yanaşamayan Tahranlılar görülür. Banliyöye yerleşen insanlar devletten bekledikleri asgari konforun özlemi içindedirler (su, elektrik, kent merkezine ulaştıran yollar...).

Tahran'ın güneybatısındaki İslamşehr'in (Şah dönemindeki adı Şadşehr "zevk kenti" idi) 1966-1991 arasında yıllık büyüme oranı yüzde 20'yi aşmış ve kent, sürekli işsiz gençlerin başkaldırısına sahne olmuştur.[10] Başkent çevresindeki köyler yavaş yavaş, Karçak ya da Varamin gibi yeni kentlere dönüşmüştür. Bunların hepsi değilse de

9. Bernard Hourcade, "L'émergence des banlieues de Téhéran", *Cemoti*, no. 24, Temmuz-Aralık 1997; Nouchine Yâvari d'Hellencourt, "Immigration et construction identitaire en milieu périurbain à Téhéran: Eslâmsahr", *Cemoti*, no. 24, Temmuz-Aralık 1997; editörlüklerini C. Adle ve B. Hourcade'ın yaptıkları *Téhéran, capitale bicentenaire* (Institut français de recherche en Iran, Ed. Peeters, Louvain, Belgique, 1992) adlı yapıtta Farhad Khosrokhavar'ın "Nouvelle banlieue et marginalité: la cité Tâléghani de Khâke Séfid" başlıklı yazısı; Bernard Hourcade, Farhad Khosrokhovar, "L'habitat révolutionnaire à Téhéran, 1977-1981", *Hérodote*, no. 31, 1983.

10. Bkz. *Atlas d'Iran*, s. 145; Muhsin Habibi, "İslamşehr", *Güft ü gû*, no. 1, 4.1372 (1992-1993): Habibi'ye göre bu kentin nüfusu resmi kaynaklar açısından 300 000, yerel yöneticiler açısından ise 500 000'dir.

bazıları Tahran'ın uyduları olmuştur. İslamşehr'de düzenlenen bir ankete göre bu kentteki işçilerin ve memurların büyük bölümü Tahran' da değil bu kent bölgesindeki fabrikalarda çalışmaktadır ve bu durum bu kentlerin başkent tarafından uydulaştırıldığı varsayımını çürütmektedir.[11] Bununla birlikte bu yeni kentler bölge metropollerine bağımlılıklarından çok kent hizmetleri konusundaki yetersizlikleri nedeniyle sorunlar yaşamaktadırlar. Orta sınıflar İslamşehr gibi bazı kentleri kuşatmışlardır ama Tahran ya da büyük kentlerin çevresindeki birçok kentte su, elektrik, yol, sokak düzeni, hastane, toplu taşıma, kısacası kentsel donanımdan tümüyle yoksun bölgeler vardır. 80'li yılların başından itibaren asgari konfor isteyen bu bölgelerdeki sakinlerin zaman zaman aniden patlayıp ayaklandıkları görülmüştür; bunlar devrimin toplumsal meşruiyetini anımsayarak ("Yoksullar"ın korunması) kamu yönetimlerinin müdahalesini talep ederler. Söz konusu kurumlar gerekli önlemleri alır ama olanaklar yeterli olmadığından ve çok fazla yardımın az çok ilkel kabul edilen halk tabakalarını cesaretlendirebileceğinden korkarak, daha ziyade baskı yoluna giderler. Tahran'ın güneybatısında, metropolden yaklaşık otuz kilometre uzaklıkta İslamşehr yakınlarındaki Ekberabad mahallesinde 1995'te kent ulaşım ücretlerinin artması nedeniyle ayaklanma başgöstermiştir. Burası yaklaşık 8000 kişilik nüfusuyla bu yeni kentin en yoksul semtidir[12] ve bölge sakinleri genellikle İran'ın batısından ve kuzeybatısından gelmiş Azeri kökenlilerdir (anadilleri Türkçe'dir) ve kamu arazilerine (hayır kurumlarına ya da vakıflara verilmiş arazilere) izinsiz inşaatlar yapmışlardır.[13]

İran'ın Tahran'dan sonraki ikinci büyük metropolü Meşhed'de, kentin kuzeydoğusundaki Tollab mahallesinde yasalara aykırı olarak yapılmış binaların yıkılması sırasında (Mayıs 1992) buldozerler bir çocuğun ölümüne sebep olmuştur. Göstericiler "Belediye başkanı cinayet işliyor, devlet onu destekliyor" (Farsça'da kafiyeli) sloganlarıyla kent merkezine doğru yürüyüşe geçer. Durumlarından hoşnut olmayanların katılımıyla sayıları gitgide artan göstericiler Meşhed bele-

11. Ankete katılanların yüzde 21'i İslamşehr'de, yüzde 19,5'i Karac yolu üstündeki fabrikalarda ve kurumlarda, yüzde 36,7'si de Saveh yolu üstündeki fabrika ve kurumlarda çalışmaktadır. Bkz. Muhsin Habibi, adı geçen makale.

12. Ali Feraseti, "Hizeş-Hâ-yi Se Sal-i Güzeşte-yi İran, Merhale-yi Buluğ-i Mubârezât-i Merdümi" ("İran'da Son Üç Yıldaki Ayaklanmalar, Halk Mücadelelerinin Olgunlaşma Dönemi"), *Navid-i Mukavemat*, no. 7, İlkbahar 1996, Paris.

13. *İran-ı Ferda*, 4.1377 (1997-1998).

diyesine ve yerel televizyona saldırır. Pasdaran'ın müdahalesinden ve bir gece süren saldırılardan sonra üç yüz kişi tutuklanır. On bir gün sonra, göstericilerden dördü asılarak ölüme, bazıları da çeşitli hapis cezalarına mahkûm edilir. Aniden patlayan bu başkaldırılar rejimin sürekliliğini gündeme getiren olaylar değildir kesinlikle ama İmam Humeyni tarafından İslam devriminin aktörleri ve bu devrimden yararlanan kişiler olarak gösterilen aşağı tabakaların giderek artan hoşnutsuzluğunun çok açık bir ifadesidir.

Yeni kentler ve yoksul banliyöler olgusu, yerel özelliklerin ötesinde Fransa ve Batı Avrupa'daki banliyöleri anımsatır. Bu olgu aynı zamanda sadece ekonomik nedenlerle değil, sakinlerinin de "farklı" olmaları nedeniyle toplumsal bir dışlanma alanını da kapsar: bu insanlar taşradan (hatta Afgan ilticacılar da dikkate alınırsa dışarıdan) gelirler, geleneksel dayanışma biçimlerini korurlar, kimi zaman farklı bir dil (Azeri Türkçesi ya da bir lehçe) konuşurlar. Farklı topluluklar arasındaki ayrılıklar, Fransa'nın bazı banliyölerinde de görüldüğü gibi zaman zaman gerilimlere yol açar.[14] Bunlar siyasi bağlamda birer ayaklanma değildir ve tıpkı Fransız banliyölerindeki gibi çoğu zaman beklenmedik bir olay (sözgelimi bir çocuğun kaza sonucu ölümü) sonucu gelişir.

Bu "aşağı tabakalar" arasındaki egemen olgu İslam devrimine karşı protestocu tavırlarla (oy kullanma da dahil olmak üzere) ortaya çıkan hoşnutsuzluktur ama bu tavırlar yeni bir siyasal muhalefet biçimi oluşturmaz, bu tür muhalefet meşru bir görünüm altında entelektüellerin ayrıcalığıdır.

Ekonomi

İran ekonomisinin Şah döneminden beri en önemli sorunu petrol gelirlerine bağımlılıktır. Bu olgunun çok klasik birtakım sonuçları vardır: geliri devletin dağıtması nedeniyle sanayi sektörünün devletleşmesi ve merkezileşmesi. Petrol ürünleri bir devlet şirketi olan NIOC tarafından işletilir. Bu sektörün dışsatımdaki payı 1974'te (petrol fiyatlarının artmasından hemen sonra) yüzde 97'yken, 1996'da (petrol

14. Farhad Khosrokhavar, "Nouvelle banlieue et marginalité: la cité Tâléghâni de Khâke Séfid", Şehriyar Adle ve Bernard Hourcade yönetiminde çıkan *Téhéran, capitale bicentenaire* içinde; Muhsin Habibi, "Islamşehr, un nouveau type de banlieue à Téhéran", *Cemoti*, no. 21, Aralık 1996.

ürünleri fiyatları dolar bazında büyük ölçüde düşmüştür) yüzde 87'ye düşmüşse de gene ağırlığını korumuştur. İran ekonomisi tümüyle petrol fiyatlarına bağlıdır. 1976'da petrol fiyatlarının yükselmesinden sonra petrolün gayri safi milli hasıladaki oranı yüzde 33,7'ye yükselir; bu rakam 1986'da yüzde 13,1 ve 1991'de yüzde 19 olmuştur. İran, bilinen dünya petrol rezervlerinin yüzde 9'una sahiptir ve bu durum bu sektörün gelecek yıllardaki öneminin göstergesidir. Ama petrol ürünlerinin ekonomik hayattaki yeri iki etken yüzünden bozulmuştur. Bir yandan çok düşük gaz ve benzin fiyatıyla artan iç tüketim, artan üretimin bir bölümünü alıp götürür (1996'da yaklaşık üçte birini). Öte yandan petrol tesislerinin yenilenmesi ve modernleştirilmesi gerekmektedir ancak bunu gerçekleştirebilecek olan yabancı yatırımlar İran'ın dışlanması, iç mevzuatı ve 1996'dan sonra Amerika'nın yaptırımları yüzünden olanaksız hale gelmiştir.

Savaştan ve devrimden sonra sanayi üretim göstergesi 1977'de 203 iken, 1991'de 118 olmuş ve kişi başına petrol geliri nüfus artışı nedeniyle 764 dolardan 322 dolara gerilemiştir. Devrim sırasında sanayi sektörünün yüzde 70'i kamu sektörüne aittir. Oysa İslam Cumhuriyeti 80'li yıllarda özel sektöre sıcak bakmamıştır. O dönemde iktidarda olan ve Başbakan Musavi'nin temsil ettiği (1982-1989) İslami sol, ekonomik gelişme alanında "toplumcu" tezlerden yanadır (devletin merkeziyetçi rolü, ticaretin denetlenmesi). Petrol gelirlerinin büyük bölümünü alıp götüren ve merkezileşmeyi doğrulayan savaş yeni yatırımlar yapılmadığından (mutlak öncelik silahlanmanındı) sanayi yapısını gitgide yıpratır. Geleneksel özel sektör Çarşı kazancını hiçbir zaman üretime dönüştürme kaygısı içinde olmamıştır; iktisadi etkinlikler alanında son derece spekülatif vizyonuyla devlet denetimi düşüncesiyle çok iyi uyuşmuştur çünkü devlet spekülasyon fırsat alanlarını (farklı döviz faiz oranları ya da kıtlık nedeniyle bazı malların stoklanması) sürekli artırmıştır. Çarşı, gelişmek için değil bazı gümrük hakları ve vergi muafiyeti sağlamak için devletin desteğine ihtiyaç duymuş ve istediklerini de elde etmiştir. Doğrudan doğruya rejimin ürünleri olan devrimci cemiyetler ekonomiyi tümüyle sahiplenmişler ve en azından ilk dönemlerde tam anlamıyla İslami devletin aşırı büyümesinden geçinmişler, daha sonra da iktisadi liberalleşmeyle hiç ilgisi olmayan bir özerkliğe sahip olmuşlardır. Sonunda İslam Cumhuriyeti işçiler için çok elverişli bir çalışma mevzuatını yürürlüğe koymuştur; buna göre işçiler patronlarıyla bir anlaşmazlık durumunda rahatça İslami komitelere başvurabilirler ve patron genellikle İslami ilkelere

saygı göstermemekle suçlanır; bu durum üretici yatırımın cesaretini kırmış ve bir iş gücüne ihtiyaç duymayan spekülatif kazancı yüreklendirmiştir. Böylelikle siyasal bağlamda ağırlığı olmayan küçük özel sanayi sektörü İslami işçi komiteleriyle soğuk ve sert bir bürokrasi arasında sıkışıp kalır. Sık sık iflaslar görülür bu sektörde.

Bu iktisadi ideoloji çifte sonuç vermiştir: üçüncü sektörün aşırı büyümesi ve devletin ağırlığının gitgide artması. 1996'da ücretli kesimin yüzde 38,4'ü özel sektörde, yüzde 9,7'si kamu sektöründe çalışmaktadır; 1976'da ise bu oran yüzde 34,9 ve yüzde 19'dur; 1986'da, devrimden yaklaşık yedi yıl sonra söz konusu rakamlar yüzde 17 ve yüzde 31'dir. Devlet görevlileri ve memurlar 1976'da aktif nüfusun yüzde 19'unu oluştururken 1986'da yüzde 31'ini oluşturur.[15] Üretmeyen bu üçüncü sektörün aşırı büyümesi petrol gelirlerinin bürokrasideki personelin beslenmesine aktarılması zorunluğunu getirir. Bunun yanında evlerde çalışanların sayısı (çıraklar da dahil olmak üzere) yüzde 11,6'dan yüzde 4,5'e düşer: bu düşüş evlerdeki yaşam düzeyinin düştüğünü, geleneksel zanaat bilgilerinin aktarılmasına dayanan usta-çırak ilişkilerinin zayıfladığını, değiş-tokuşun tamamen paraya dönüştüğünü ve halkın büyük bölümünün yavaş yavaş çekirdek aile düzenine geçtiğini gösterir.[16] Üçüncü sektörde çalışanlar 1976'da aktif nüfusun yüzde 31,8'ini oluştururken, 1990'da yüzde 46'sını oluşturmuştur, bu oran sanayi sektöründe yüzde 20,7'den 14,8'e, tarım sektöründe ise yüzde 34'ten yüzde 27,6'ya düşmüştür.[17] Böylelikle savaşa bağlı çeşitli etkiler sonucunda sanayinin gelişmesinde bir durgunluk, beyin göçü (mühendisler ve sanayide çalışan yöneticiler), devletçi bir merkezileşme, spekülatif ekonomi uygulamaları ve bürokraside gitgide artan yolsuzluk olayları görülür. Unutulmaması gerekir ki 1966'da aktif nüfusun yüzde 47,5'i tarımda, yüzde 27,5'i sanayide ve yüzde 25'i üçüncü sektörde çalışmaktaydı.

80'li yılların İslami rejimini karakterize eden iktisadi popülizm çok genel bir sübvansiyon sistemini de meşrulaştırır. Şu ya da bu sektörü (hatta şu ya da bu şirketi ya da kişiyi) yararlandırmaya yönelik dolaylı sübvansiyonlar vardır: resmi dolar fiyatıyla ithal malları satın

15. Sohrab Behdad, "Production and employment in Iran", Thierry Coville, *L'Economie de l'Iran islamique* içinde, s. 102.

16. İran'da evlerde, bütünüyle aileye katılmış, para ödenen ama gerçek anlamda ücretli olduğu söylenemeyecek insan çalıştırmaya aygın bir uygulamaydı.

17. Thierry Coville, "Entre réforme et gestion de crise", *Les cahiers de l'Orient*, no. 49, 1998.

alınır, daha sonra bunlar pazar fiyatlarıyla tamamen spekülatif bir kârla tekrar satılır (fiyat farkı bazı dönemlerde 1'e 20 olabilmektedir). Bu sistem hiç kuşkusuz bir zenginlik ve yolsuzluk kaynağıdır. Ama aynı zamanda da hak eden memura, şehit ailesine ya da ihtiyaç sahibi birisine tüketim eşyası (mobilet, buzdolabı vb.) verme biçiminde yandaşlara armağan dağıtma olanağı da sunar. Öteki sübvansiyon biçimleri bazı özel mağazalarda herkese ya da hak sahiplerine (şehit aileleri) düşük fiyatla temel ürünler satmaktır. Devletin uyguladığı bu dağıtım sistemi gerçekleşmemiş bir toplumsal devrimin yerine geçmiştir. Genellikle üretici yatırım ve spekülasyon yoluyla kolay kazançlara göz dikebilen sanayiye yön verenlerin yaratıcılığı üstünde olumsuz etkiler yapan bir kayırmacılıkla toplumsal eşitsizlikleri artırır: spekülatif kârlar önce altın, dolar ve bir savaş ekonomisi içinde kolayca bulunamayan ürünler[18]; sonra savaşın sona ermesi ve İslami solun bitişiyle gayri menkul ve toprak[19]; nihayet ve bütün bu dönem boyunca, Batı'dan ithal edilmiş ya da ülke içinde üretilmiş (Peykan ve Peugeot otomobilleri montaj olarak İran'da üretilmektedir) mamul ya da yarı mamul maddeler ve farklı döviz fiyatları sayesinde edinilmektedir.

İran ekonomisi aynı zamanda yabancı yatırım yokluğunun sıkıntısını da çekmektedir. Devrimin "anti-emperyalist" yanı bu tür bir yatırıma karşı çekingendir. Kimi İslamcı iktisatçılar uluslararası iktisadi ilişkiler sorununa İslamcı olmaktan çok Marksçı, dolayısıyla da egemenlik ilişkileri açısından bakmaktadırlar.[20] Anayasaya göre tüm yabancı yatırımların parlamento tarafından onaylanması gerekir. Karar alma merkezlerinin dağınıklığı ve düzenli çalışmamaları İran'da yabancı yatırımcıların önünde büyük bir engel oluşturmaktadır. Irak savaşı ve Amerika'nın, İran'a yirmi milyon dolardan fazla yatırım yapan her şirkete (Amerikan şirketi olmasa da) yaptırım uygulayan Amato yasasıyla doruğa çıkan çifte ambargosu işleri daha da karıştırmıştır.

18. H. Pesaran, "The Iranian Foreign exchange Policy and the black market for dollars", *International Journal of Middle Eastern Studies*, XXIV, 1992; Farhad Khosrokhavar, "Rapports inter-ethniques et marché de l'or: de l'interaction entre les communautés turque, afghane, juive et persane au sein du marché Manoutchehri-Ferdowsi à Téhéran", *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan* içinde, Jean-Pierre Digard (yay. haz.).

19. Bkz. Thierry Coville, *L'Economie de l'Iran islamique*; Fereydoun Khavand, "Les nouvelles orientations de la politique économique régionale de l'Iran", *Cemoti*, no. 15, 1993.

20. Ebul Hasan Beni Sadr, *İktisad-ı tevhidi* (Üniter İktisat). Ayetullah Talegani İslam'da emek konulu bir çalışmasında Marksçı emek değer kuramından alıntı yapmıştır.

1992-1993 ve 1995-1996 arasında, İslam Cumhuriyeti Sanayi Bakanlığına göre sadece 60 milyon dolar sermayeli on beş yabancı yatırım projesi ve ayrıca 261 milyon dolarlık dört başka proje gelmiştir İran'a; bunların toplamı 321 milyon dolardır ve yıllık ortalaması da 80 milyon dolara tekabül eder. Sanayi Bakanlığının bu raporu çok kesin rakamlar içermese de yabancı yatırımların ne kadar düşük kaldığını göstermektedir. Bir karşılaştırma yapabilmek amacıyla İran'da bu dönemdeki yabancı yatırımların kişi başına 1,33 dolar olduğu söylenebilir; bu rakam bir Meksikalı için 35 kat, bir Malezyalı için 114 kat ve bir Çinli için 163 kat daha fazladır.[21]

İslami Ekonomi

İSLAMİ EKONOMİ NEDİR?

Anayasa, devleti, İslami bir ekonomiyi yürürlüğe koyma yükümlülüğü altında tutar.[22] Dolayısıyla, devrimin ilk yıllarında özellikle finans alanını etkileyen yeni yasalar getirilmiştir.

"İslami bankacılık sistemi" (1983'te yürürlüğe giren) aslında bütünüyle kapitalist uygulamalarla faizi yasaklayan İslami görüş arasında kâğıt üzerindeki bir uyumdur. İki tür mevduata izin vardır bu sistemde:

1. *Karzu'l-hasene*, bireylere ait olan faiz getirmeyen banka mevduatı. Ama paranın yatırıldığı bankanın ya da sandığın mevduat sahiplerine prim ya da çeşitli olanaklar sağlama izni vardır. Sistem "ortak sermaye" sistemini anımsatır ve katılım ağı oluşturulmasını gerekli kılar. Bu ağı oluşturan üyeler bir sermaye koyarlar ve ortak paranın belli bir kısmını belli bir süre için kullanabilirler. Dolayısıyla kapital yararlanıcıların hizmetinde döner. Her sandık genel olarak Çarşı'nın bazı önemli adları çevresinde toplanmıştır.[23]

2. Vadeli yatırım araçları: banka ve yatırımcı yatırımın risk ve kârlarını paylaşırlar. Buna "komandit" sistem denir.

Aslında her iki sistem de geleneksel ya da orta halli halk tabakalarının tasarruflarını çekme amacına yöneliktir. Bu anlamda "İslami"

21. Fereydoun Khavand, "Les politiques monétaires et de change en Iran", *Rah-ı Azadi*, no. 53.1997.

22. Jahangir Amuzegar, *Iran's Economy under the Islamic Republic.*

23. Faribah Adelkhah, *İran'da Modern Olmak*; B. Hourcade, "*Vaqf* et modernité en Iran", Yann Richard, *Entre l'Iran et l'Occident* içinde.

ekonomi, ekonominin monetarizasyonuna ve sözgelimi ekonominin modernleşmesi gibi ekonomik etkenlerin çoğalmasına katkıda bulunmuştur; aynı zamanda orta halli çevrelerin de Çarşı'nın yönlendirdiği spekülasyon etkinliklerine katılımına olanak verir. Bu kurumlar 90'lı yılların başında bir canlılık dönemi yaşarlar. Komandit şirketlerin büyük yankı uyandıran iflasları devlete bu tür uygulamaları sınırlama ve denetleme olanağı getirmiştir. Devlet denetiminin güçlenmesi özerkleşmek için İslami ekonomi kavramına dayanan bir sektörün aleyhine işler.

Faizsiz borç vermek zorunda olan bankalar genel olarak yönetim risk ve harcamalarına katılımı gerektiren bir sistemi yürürlüğe sokmakla yetinirler ve bu sistem aslında faizle borç verme sistemine denk düşmektedir. Yasaların izin verdiği durumlar şunlardır: 1) bankanın ancak özel ortaklığı kadar yatırım yapabileceği ortaklık sistemi (*mushareket*); 2) bankanın elinde tekrar satabileceği paylar bulundurduğu ortaklık sistemi. Bankalar aynı zamanda karmaşık ve devletin sıkı biçimde denetlediği usullerle doğrudan doğruya yatırım yapabilirler.

Hukukun İslamlaşması aynı zamanda mikroekonomik sonuçlar da vermiştir: Cemiyetler ve hayır kurumları mevzuatı İslami *vakıf* (kamu mülkleri) mevzuatıdır ve miras koşulları da değişmiştir. Gayrimüslimler miras konusunda ya da vasiyetlerini değerlendirme konusunda sürekli zorluklarla karşılaşırlar.

Aslında "İslami" kavramlar mükemmel bir biçimde geleneksel kapitalizm bağlamında yorumlanabilir; sadece, özellikle bireylere uygulanan özel bir mevzuatı tanımlarlar. İran, uluslararası düzlemde hiçbir zaman İslami ilkeleri dile getirmemiştir ve önemli anlaşmalar söz konusu olduğunda uluslararası ticaret normlarına göre sıkı pazarlıklar yapar. Dış ülkelerde dondurulan sermayelerinden (Eurodif'teki hisseler, ABD'de dondurulan fonlar) faiz istemekte hiç tereddüt etmez. Dolayısıyla İslami ekonomi kendi içinde ekonominin bir dönüşüm etkenidir: ister devletleştirmeyi güçlendirmek için olsun, ister özel hatta belirsiz bir sektörü geliştirmek için olsun, yararlanılacak bir derleme, bir yasa derlemesi, bir terminolojidir.

DEVRİMCİ KURUMLAR

Devrimden hemen sonra el konulan malların yönetilmesi amacıyla kurulun bu kurumlar (*bünyad*) devrim ve savaşla ortaya çıkan sözgelimi Pasdaran'ın eski şefi Muhsin Refikdost gibi yeni seçkinler tarafından yönetilirler. Bunlar özellikle devlete sadakatle ve iyi bir şekilde hizmet edip ayrıldıktan sonra bol paraya kavuşan devrimci seçkinlerin (çoğu Pasdaran) toplumsal ve ekonomik gelişmesinin araçlarıdırlar. Bu kurumlar çok çeşitli etkinlik alanlarını (otelcilik, Bonair [Bünyad Airways] hava taşımacılığı...) yöneten holdingler gibi çalışırlar. Çok uzun süre İran sayıştayının kısıtlama ve mevzuatlarından uzak kalmışlardır. Bugün bile etkinliklerinin ve hacimlerinin üstündeki perde göz önünde bulundurulduğunda, güncel bağlamda hassas olan önemli bir siyasi hareket olmadıkça hiçbir kurum onları saydamlığa zorlayamaz. Ülkenin iktisadi kaynaklarına göre gayri safi milli hasılanın yüzde 40'ı, hükümet denetiminin dışındaki bu kurumların bağımlılığındadır. Yoksul tabakalar cemiyeti lideri (Muhsin Refikdost) bu cemiyetin 400'ü aşkın dernek ve girişimi yönettiğini söyler; bu özelliğiyle kurum Ortadoğu'nun en büyük iktisadi kurumudur. Ne kamu sektörü ne de özel sektör olan bu dev örgütün statüsü İran anayasasında istisna tutulmuştur (madde 44); bu maddeye göre iktisadi kuruluşlar, kamu kuruluşu olsun, yardımlaşma kurumu olsun özeldir. Kurum bir kamu örgütüdür ama devlet kurumu değildir ve yürürlükteki mevzuata göre özerktir. Tekstil ürünlerinin yüzde 28'i, çimentonun yüzde 42'si, alkolsüz içeceklerin yüzde 45'i, araba lastiklerinin yüzde 28'i ve şekerin yüzde 25'i bu kurum tarafından üretilir.[24] Bu kurumların yönetimi bir iktisat seçkininin elinde değil Pasdaran Ordusu kadrosu içinde ve ona yakın örgütlerde savaşmış olanlardan bazılarının elindedir. Sözgelimi yoksul tabakalar cemiyeti turizm bölümünün yöneticisi Pasdaran lojistik işlerinin eski yöneticisidir, kurumun sanayi yöneticisi eski savunma bakanlarındandır; konut ve düzenleme bölümü müdürü savunma bakanlığının eski sanayi şefidir; madenler müdürü savunma bakanlığı savaş sanayilerinden birinin eski sorumlusudur. Ve nihayet kurumun müdür yardımcısı Pasdaran'ın personel işleri eski yardımcısıdır.[25] Rehberin doğrudan denetimi altında bulunan,

24. *İran-ı Ferda*, no. 40, 1997, s. 26.

25. Ekber Ganci, "Se Çehre, Çend Nokte" ("Üç Çehre, Bazı Özellikler"), *Râh-ı Nev*, no. 14, 1998.

rejimin ileri gelenlerinin gelir kaynağı ve Hizbullah için gizli bir finansman olan bu kurumlar bugün Hatemi yönetiminin reform iradesiyle çelişkiye düşmüşlerdir ama yeni olan şey, bunların, İslam devrimi yandaşı, özellikle kârlarını üretici sektöre ya da üçüncü sektöre yatırma kaygısı içinde olan ama kurumların tekeli, dolayısıyla da haksız rekabetiyle karşı karşıya kalan Çarşı'nın bir bölümü gibi başka sektörlerle de çelişki içinde olmalarıdır.

İktisadi Reformların Peşinde

Hükümet, Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığına gelişiyle (1989) birlikte büyük ekonomik hedefleri temkinli bir biçimde tersine çevirmeyi dener. Özel sektörün gelişmesi ve liberalleşme slogan haline gelir. Merkez bankası guvernörü tek bir kambiyo fiyatı ve paranın konvertibl olması için girişimde bulunur. Tek fiyatın avantajı spekülasyon sektörüne son vermesidir ama yönetim ve Çarşı çevrelerinde ayrıcalıklı konumlara sahip olduklarından durumdan yararlanan bir müşteri topluluğunun çıkarlarına dokunmak gibi bir sakıncası da vardır bunun: 1995 yazında bundan tekrar vazgeçilir. Hatemi'nin seçilmesi, paradoksal bir biçimde bir ekonomik liberalleşme programı başlatmamıştır ve bunun nedeni bir yandan yeni başkanın ekonomiyle pek ilgilenmemesi, öte yandan da çok karışık bir koalisyon tarafından desteklenmesidir: İslami sol belki son derece demokrat olmuştur ama çok devletçi kalmıştır. Tahran belediye başkanı Kerbasçi gibi teknokratlar özel sektörü zorla harekete geçirmek için güçlük çıkarma (vergilendirme tehditleri) üstüne oynamışlardır. Nihayet daha fazla liberalleşmek isteyen Çarşı fraksiyonu siyasal açıdan muhafazakârlara yaklaşır. Muhafazakâr parlamento başkanı Natık Nuri'ye yakın bir isim olan Hamuşi'nin yönetimindeki Ticaret Odası bugün ekonomik liberalleşmeyi savunmaktadır. Artık üretici sektöre yatırım yapmak isteyen tüccarlar bugün gerçekten karşılarında tekelleri değilse bile en azından her türlü sağlıklı rekabeti engelleyen kurumların korkunç imtiyazlarını bulmaktadır. Onlar da dış siyasetin normalleşmesini özellikle de Amerikan yaptırımlarının son bulmasını istemektedir; bu bağlamda ekonomik açıdan çok başarılı olan ve kendi ülkesinde yatırım yapmak isteyen ABD'deki İran diasporasıyla birleşmişlerdir. Görülmektedir ki bugün artık ekonomik çıkarlar politik ve ideolojik saflaşmalara denk düşmez ve bu durum doğal olarak tüm radikal reform olanaklarını karmaşık hale getirir.

Gerçekten çok büyük güçlükler söz konusudur. Her tür liberalleşme ve tek kambiyo fiyatı uygulaması otomatik olarak gerçek fiyatları oluşturur ve dolayısıyla yardım ve sübvansiyonlardan (petrol, benzin, ekmek ve bazı zorunlu ihtiyaç maddeleri) az ya da çok doğrudan yararlanan halkın büyük bir bölümünü aniden yoksullaştırır. Öte yandan ülke, ekonomik gelişmeyi üstlenebilecek bir yatırımcı sınıftan yoksundur. 90'lı yılların başında yeniden faaliyete geçen Tahran borsası yatırım ve saydamlık olmadığından hiçbir zaman gerçek anlamda gelişememiştir. Devlet bütçesini petrol gelirinden daha bağımsız kılabilmek için vergi gelirleri sağlamak da gereklidir. Oysa iktisatçı Fariborz Rais-Dânâ'ya göre, büyük bölümü devrimci kuruluşlardan oluşan mükelleflerin yüzde 70'i vergi ödememektedirler.[26] Görüldüğü gibi bir reform siyaseti çok iyi kurulmuş bir çıkar ağına ters düşmektedir ve bu durum, çoğu zaman gerçek anlamda ideolojik bağlamda yorumlanan bazı beklenmedik hukuk olaylarını açıklar. Sözgelimi Tahran belediye başkanı Kerbasçi'nin 1998'de tutuklanması yerel vergiler koymak (yalnızca bu değil) istemesiyle açıklanır. İçişleri Bakanı Abdullah Nuri'nin görevden alınması (Nisan 1998) tümü taşralı olan ve bakanın bölge ileri gelenleri karşısında devlet görevlilerini güçlendirmek istemesine kızan bazı bağımsız milletvekillerinin desteğiyle gerçekleştirilebilmiştir. Aynı milletvekillerinin bir bölümü bu bakanın siyasal anlamda onun kadar "liberal" olan halefinin ve eski yardımcısının seçilmesi için oy vermişlerdir. Bu durum oylarının ideolojik olmadığını göstermektedir: ama yeni bakanın taşra ileri gelenleri karşısında alınacak önlemler konusunda daha temkinli davranacağı düşünülebilir.

Demek ki reformun önündeki başlıca engel İslami rejimin toplumsal temelini oluşturan ve bugün amaçları her şeyden önce yeni kazanılmış ayrıcalıkları (kurumlar, sübvansiyonlar, dövize ulaşmanın çeşitli yolları) korumak olduğuna göre her halükârda "muhafazakâr" unsurlar sayılabilecek etkili çevre sistemidir. Liberal açılımlar genellikle bir göz boyamadır ve aslında yeni zenginlerin, yeni serbest bölgeler (Basra körfezindeki Kiş adası) gibi rejimin kendi içinde bile çatışma konusu olan yeni sektörlere ve yeni pazarlara girmelerini sağlar. 1998'de sözgelimi Kiş adasının kendi gümrüğüne sahip olacağı ilan edilir, daha önce Tahran'da gümrük işlemlerinden geçmek gerekmekteydi; o zamana kadar Tahran gümrükçüleri kendilerini ve koruyucularını bir

26. *Cemaa*, 21 Şubat 1998, s.11.

gelir kaynağından edecek bir serbest bölgeye karşı çıkmaktaydılar.

Günümüzde liberalleşme üretici sektöre pek dokunmamaktadır, gayrimenkul spekülasyonunda görüldüğü gibi spekülatif kalmaktadır ki bu durum İran ekonomisindeki karışıklığın güzel bir örneğidir: Tahran'da arsa fiyatları çok pahalıdır, ekonomik etkinlikle ortak bir ölçüsü yoktur. Özelleştirme özellikle ikili oynayan kurumlardan yararlanmaktadır.

Siyasal açılma dış sermayenin yanı sıra Batı'da yaşayan İranlı "göçmenler"in paralarını da çekerek durumu değiştirebilir. Ama bunun bedeli rejimin seçkinlerine verilen ayrıcalıkların sonunun gelmesi, yoksullaşmış bir halka yapılan sübvansiyonların sınırlanması, devletin üretici ekonomiden belli ölçüde elini çekmesi (devletleştirilmiş sanayi dallarının ve kurumların özelleştirilmesi) ve tek kambiyo fiyatıdır.

Yönetimsel Reformlar ve Ortamların Değişmesi

Devrimin bir başka kazanımı köylerin ulusal alana katılmasıdır. Ama bazı girişimlere rağmen, İslam Cumhuriyeti bölgesel özellikleri ortadan kaldıramamıştır (etnik açıdan farklı bölgeler dışında bile). Özellikle Tahran megapolü karşısında, büyük taşra kentleri çevresinde "kimliksel" bir bölgecilik gelişir. Sonuçta devlete gitgide daha fazla başvurmaya başlanır ama aynı zamanda yönetimsel (bölge ya da eyalet düzeyinde yeni talepler) hatta dinsel (İsfahan'da olduğu gibi başkentte de pek yaygın bir uygulama olmayan cuma imamı yasağı) yerel özerklik biçimleri de istenir.

İran'da köylere, kentler kadar önem verilmediği herkes tarafından bilinen bir gerçektir; bir kentin devletten yardım alabilmesi için de bölge metropolü ya da bölge merkezi vb. olması şarttır. Bu nedenle Tahran'a çok uzak olmayan Kazvin kenti yeni bir bölgenin merkezi olmak ister. Kazvin yönetimsel olarak Türkçe konuşulan bir kent olan Zencan'a bağlıydı. Zengin bir tarım bölgesindeki sanayi kenti olarak seçmenleri ve aynı zamanda devlet katında nüfuzlu şahsiyetleri aracılığıyla yeni bir bölgenin merkezi olma talebinde bulunur. Rafsancani hükümeti bu konuyla ilgili olarak bir yasa tasarısı sunar. Parlamento, söz konusu bölgenin, mevzuatın 9. maddesinin gerektirdiği asgari büyüklüğün altında kaldığı gerekçesiyle tasarıyı geri çevirir. Kazvin sakinleri bu karara şiddetli bir tepki gösterirler: kentin refahını istemeyen bir devletin sembolleri olan kamu binaları yağmalanır; kente as-

ker gönderilir ve birkaç ölüyle sükûnet geri gelir. Yönetim, kent sakinlerinin hoşnutsuzluğunu gidermek amacıyla Kazvin'i Zencan'dan ayırır ve doğrudan Tahran'a bağlar.[27]

İran'ın kuzeydoğusunda bulunan ve nüfusunun büyük bölümü Türkçe konuşan Erdebil kentinin senaryosu daha farklı olmuştur. Kazvin kendi kimliğini Zencan'a karşıt bir tutumla tanımlarken Erdebil'in simgesel rakip kenti Azerbaycan'ın merkezi, 19. yüzyıldan sonra Erdebil'i gölgede bırakan sanayi kenti Tebriz'dir. Erdebil 16. yüzyıl başında Safevilerin ilk başkenti olmuş, daha sonra başkent Osmanlı tehdidi (Osmanlılar sınırlarına yakınlığı dolayısıyla kolayca ele geçirebilirlerdi kenti) nedeniyle Tahran yakınlarında Kazvin'e, oradan da İsfahan'a nakledilmiştir. Tebriz dinsel farklılıklarıyla modern bir kenttir, Erdebil'se tersine gelenek bağlamında ve özellikle Muharrem ayı boyunca dinsel törenleriyle, yerel bağnazlıklarıyla dikkat çeker. Bu törenler sırasında *hame-zani* (birleşik sözcük: *hame*: bıçak, *zani*: vurmak, saplamak) sahnelerine tanık olunur: müminler bıçakla alınlarını keserler, kan, şehit İmam Hüseyin'in anısına onları canlandırır ve günahlarını yıkar.[28] Kısaca söylemek gerekirse Tebriz ve Erdebil kentleri arasında bir rekabet olmuştur ve Erdebil simgesel anlamda Tebriz'e karşı çıkarak kimliğini önemsetme amacı gütmüştür. Erdebil 60'lı yıllardan bu yana düzenli biçimde yeni bir bölgenin merkezi olmak istemiştir.[29] Bu istek ancak İslam devriminden ve savaştan sonra yerine getirilebilmiştir. Sanki bir rastlantı gibi, kentin ileri gelenleri devlet katında önemli görevlerdedir (sözgelimi Uzmanlar Meclisi sözcüsü Ayetullah Meşkini, eski genel kurmay başkanı General Zahir-Nejad, eskiden yargı erkinin başında bulunan Ayetullah Musavi Erdebili). İran-Irak savaşında çok şehit veren, taleplerinin haklılığına inanan Erdebilliler, aynı zamanda Tahran'daki Erdebilliler seferber olurlar ve birçok ziyaretten sonra Mart 1992'de davayı kazanırlar, yeni bölge kentin adını alır. Parlamentodaki tartışmalar sırasında, kent-

27. Bkz. *Risalet* gazetesi, 10.13 ve 15.5.1373 (1993-1994). Kazvin'in bölge merkezi olması projesi 103'e 105 gibi küçük bir oy farkıyla (21 boş oy) reddedilmiştir.

28. *Seyyidü'l-Şüheda* (Şehitlerin Efendisi) diye tanınan üçüncü Şii imam Hüseyin ve yanındaki 72 kişi 680 yılında Kerbela'da Emevi halifesi Yezid tarafından, adaletsiz bir çarpışma sırasında şehit edildiler. Onların şehit edilmelerinin anısına düzenlenen törenler Oniki İmamcı Şii kimliğinin temel direklerinden biridir ve bu törenler her yıl yas ayı olan Muharrem ayında İran'da ve Şii dünyasında yapılır.

29. Hoşang Sahabi, "Ustân Şoden-i Erdebil, Negâhi be Revâbet-i Haşiye Merkez der İran" ("Bölge Merkezi Olarak Erdebil, İran'da Merkez-Çevre İlişkilerine Bir Bakış"), *Güft ü gû*, no. 20, Yaz 1377 (1997-1998).

teki kolluk kuvvetleri tetikte beklemiştir – bölgeye talep edilen statünün verilmemesi durumunda ayaklanabilecek olan halka hâkim olmak amacıyla.

Kent sakinlerinin yönetimsel ve siyasal özlemleri her şeyden önce öteki bölgelerle rekabet çerçevesinde simgesel bir taleptir ve bu talebin iktisadi ve mali sonuçları olmadığı da söylenemez: bölgenin yönetim merkezi olan bir kent birçok ekonomik avantajdan yararlanır.

Dolayısıyla devletin rolüne yönelik eleştiri bir yüzyılda değişmiştir. Artık devlet, ekonomiye müdahale ettiği ve toplumu değiştirdiği eleştirileriyle karşı karşıya kalmıyor. Bu işi iyi yapmadığı, yeterli ölçüde yapmadığı, zaten ayrıcalıklı olanlara ayrıcalık tanıdığı için eleştiriliyor. Artık, Kerbela ve Necef'e yerleşen klasik din adamlarının yaptığı gibi devletten kaçacak bir inziva alanı kalmamıştır. Bugün ruhban sınıfı devletle özdeşleşmiştir. Kabileler, yerel cemaatler, küçük kentler, esnaf loncaları vb. devletin kendilerini rahat bırakmasını değil, düzen ve refah getirmesini bekliyorlar. Sosyal adalet teması, İslam'a göre herkesin eşit olduğu düşüncesi kabul görmüştür. Geleneksel toplum yapısının çözülmesiyle (kentleşme, genç nüfusun etkinliği) birleşen devlet aygıtının genişlemesi (denetim alanları, görevli sayısı ve gelenek, göreneklerin ve giyim kuşamın düzenlenmesi alanında ideolojik bir yayılma iradesi) devlete duyulan ihtiyacı artırmakta, dolayısıyla eksikliklerinin de açıkça eleştirilmesi gerekmektedir. Devrim sonrası İran toplumu daha homojen, devletle haşır neşir olmuş bir toplumdur ama bu toplumu artık ideolojik söylemiyle tanımak mümkün değildir.

V

BİREY, GENÇLİK VE KAMUSAL ALAN

Birey ve Kamusal Alan

TAHRAN, Ocak 1998. Kenti tümüyle kat eden dev Veli-Asr caddesinde belediyenin astığı afiş uzaktan göze çarpıyor: yaşlı bir çift, arkada, mavi fonda çarşaflı bir kadın ve gelip geçenlere sorulan bir soru: "Büyükbabalarınızı, büyükannelerinizi, ne zamandan beri parka gezmeye götürmediniz?"

Bu tehditkâr çağrıdaki her şey geleneksel İslam toplumuna ters düşüyor. Önce aile dayanışması ödevine çağrı; sonra artık geniş aile toplulukları içinde değil çekirdek aileler düzeyinde yaşandığına açık bir ima ama aynı zamanda geleneksel İran toplumunda çok önemli bir yer tutan özel alandan çıkıp ailece yeni bir kamusal alana çıkma çağrısı: belediye parkı. İran İslam devrimi genel ve karma bir alana izin vermiştir hiç kuşkusuz ama siyasetin ağırlığında olacaktır bu: büyük sokak gösterilerine ya da cuma namazlarına ailece gelinebilir ama cinsiyet ayırımına göre ve İslâm devletinin değerlerine ve yöneticilerine uygun bir örgütlenme biçimi altında gerçekleştiği sürece.

Bu anekdot İran İslam devriminin paradokslarından birini göstermektedir. Devrim gerçekten de özellikle kadınlara siyasal-kamusal bir alan açmıştır.[1] İslam'ın ideolojileşmesi kadınlara kendilerini özel alana kapatan geleneksel fundamentalizmi aşma olanağı vermiştir. Ama İslam devrimi gelenekçiliği aynı zamanda son derece siyasal ve ideolojik bir söylemle aşabilmiştir. Devrimin gerilemesi, daha sağlam ve daha geleneksel İslami değerlere dönüş, bugün din çevrelerinde hicab, kadının toplumdaki yeri, aile vb. üstüne çok daha muhafazakâr bir söylem getirmiştir. Parlamentonun, hastaneleri ve toplu taşıma araçlarını cinsiyetlere göre daha kesin ve titiz biçimde ayırmak ama-

1. Bkz. İslamcı kadınlarla ilgili bütün metinler, özellikle Faribah Adelkhah, Azadeh Kiân-Thiébaut, Yavari d'Hellencourt, Şehla Şefik, Nilüfer Göle.

cıyla yasalar çıkarmasının Hatemi'nin seçilmesinden sonraki döneme denk düşmesi bir rastlantı değildir. Gündeme getirilme cesareti gösterilen kamusal alan kesin kuralları olan bir alandır: bu alanda giyim kuşam, birliktelik ve ilişkiler denetim altındadır.

Ayrıca hayal kurmaya gerek yoktur, bu gelenekçilik sadece din adamlarına özgü bir tepki değildir, İran toplumunda kimi zaman Batılı değerlerin istilasına karşı bir direncin "ilerici" biçimi gibi ortaya çıkan gizli bir muhafazakârlığın da ifadesidir aynı zamanda.[2] Ama İran'daki yeni toplum çok farklıdır. Özel bir *enderun* (iç) ve siyasal bir *birun* (dış) arasındaki post-İslamcı çağdaş İran toplumu apolitik bir toplumsal ve genel alan talep etmektedir. Bu durum hiç kuşkusuz biraz yerli yersiz kullanılan "sivil toplum" deyiminin kaderini de açıklamaktadır. Ama bu alan aynı zamanda bir boş zaman alanı da olmak ister. Demek oluyor ki burada İslami normlara sorun çıkaran ve özellikle gençliği ilgilendiren bir evrim söz konusudur. Gençler, eğer çok zengin değillerse hem devletten, hem aileden uzak özerk bir özel alana sahip olamaz.

Toplumsal ve nüfusbilimsel çalkantılar geleneksel dayanışma gruplarını da bunalıma sokmuştur. İran toplumunun temelini büyük ölçüde tanımlanması kolay olmayan ağlar oluşturmaktaydı: *revabıt* yani kurulmuş çeşitli ilişkiler (ailevi, mesleki ya da yerel); *devre* (ya da "çevre"), geniş anlamda bir kişinin çevresinde oluşan çevre; *partibazi* ("torpil"), bir avantaj sağlayabilme amacıyla ilişkiler kurma olasılığı... İleri gelenlerden oluşan bir dünya ve hizmet alışverişini içeren bu unsurlar her zaman görülür ama bir kişiyi siyasal ve hatta mesleki bir alana sokmak için yeterli değildir. Ailevi yapılardaki değişiklik (çekirdek aileye geçiş), gençliğe övgü ve arkasından yaşlıları kutsal olarak görmekten vazgeçme (büyük ayetullahlar da dahil olmak üzere), rekabetin değer kazanması... bütün bunlar bireyleri, özellikle de gençleri ön plana çıkarmıştır. Öte yandan kırsal kesimden göç de bu kesimin ileri gelenlerinin gözden düşmesi ve kentlerde başarılı olmuş gençlere ağırlık verilmesi sonucunu getirmiştir. Aynı şekilde klasik Çarşı ileri gelenlerinin etkinlikleri de vakıfları yöneten ve onlardan çok daha fazla parayla oynayan genç devrimciler tarafından tartışma-

2. Batı'da gelenek ve göreneklere düşkünlüğün gerilemesiyle ilgili söylemler yalnızca Tahran'daki sakallılara özgü değildir, Batılılaşmış hatta Batı'da yaşayan aileler de dile getirmektedir bu görüşleri.

ya açılmıştır.

Aynı zamanda tüm Şiilik sistemi de yaş ile bilginin, yaşlılık ile saygınlığın eşdeğer sayılmasına dayalıdır. Genç hüccetülislamların yükselip büyük ayetullahların nispeten bir kenara çekilmek zorunda kalmaları, din adamları arasında, geleneksel değerleriyle çelişkiye düşerek "gençlerden yana tavır alma" eğilimi başlatmıştır. Humeyni'nin popülist söylemi, kolektif yaşamı hâlâ büyük ölçüde yaşlıların hâkimiyetine dayanan bir toplumda gençlere, orta yaşlılar ve ihtiyarlar karşısında devrimci bir meşruiyet kazandırmıştır.[3] Böylece babalar her şeyden önce ana-babaya karşı saygı ve aile değerlerine uygun davranma isterken genç İslamcılar aile bağlılıkları ve kişisel ilişkilerin ötesinde devrimci İslam'a katılım ve fedakârlık istiyorlardı. Irak savaşı (Eylül 1980) halk kökenli bu gençliğin bir bölümünün yeni seçkin tabaka içinde aşırı sadakat ve fedakârlık vaatleriyle bir yer edinmesine olanak vermiştir. Ama bu devir geçmiştir artık: gençler yeniden vesayet altına alınmıştır; bu kez aileleri tarafından değil devlet tarafından.

Aslında resmi ideoloji tanım olarak sürekli vesayet anlamına gelen (sözcüğün anlamlarından biri) velayet'tir ve dolayısıyla bu durum halkı bir "ergin olmayanlar" topluluğu haline getirir. Ama bu ideoloji burada da devrimin getirdiği toplumsal değişme kavramıyla çelişkilidir, ancak Humeyni gibi karizmatik bir şahsiyetin aşabileceği bir çelişkidir bu. Demek, "hukuk devleti" kurma arzusunun içinde, reşit olma, ergin insan muamelesi görme isteği de vardır. Toplumsal bir gerçeklik haline gelmiş (homojenleşmesi ve tüketim toplumuna girmesiyle) bir gençliğin ilkel taleplerinin nasıl, anında siyasal bir anlam kazandığı anlaşılmaktadır. Yeni toplum her şeyden önce kendisini keyfilikten koruyan ve ona reşit olmayan biri gibi değil yetişkin gibi davranan bir hukuk sistemi istemektedir.

Bu evrim klasik anlamda, ilişki ağları ya da kişisel bağlılıklar çevresinde değil, siyasal terminolojiyle ifade edilen ortak amaçlar çevresinde harekete geçmek isteyen çıkar grupları temelindeki siyasal ya da toplumsal gruplaşma biçimlerini (toplumsal sınıflar, yaş sınıfları) destekler. Walzer'e göre 16. yüzyıl püriten devrimi, katılımın, önceki gibi bir dayanışma grubuna aidiyetin sonucunda değil kesinlikle bireysel, özgür, soyut ve ideolojik bir tercih olarak geliştiği ilk modern siyasal partinin ortaya çıkışıdır.[4] Modern siyasal parti aralarında siya-

3. Bkz. *L'Utopie sacrifiée*, "La nouvelle jeunesse" başlıklı bölüm.
4. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints.*

sal inanç dışında bağ olmayan bireylerin bir araya gelmesi biçiminde tanımlanır. Bu anlamda İslam devrimi (dinsel ağların önemine karşın) kesinlikle siyasal ve ideolojik bir devrim olmuştur. Aynı aile içinde (en başta bugünkü Rehberin ailesi) taban tabana zıt tercihler yapan kardeşlerin (genellikle Humeyniciliğe karşı Halkın Mücahitleri) görülmesi sık rastlanan bir olgudur.

Bununla birlikte bu çok partililik ve muhtemelen devrim sonrasının mantıksal bir sonucu olan siyasal demokrasi talebi, sivil toplumun devlet karşısında özerkleşmesi talebinden daha belirsizce gösterir kendini. "Ağ" kavramı önemlidir: modern "parti" sözcüğünün çağdaş dile aslında her türlü siyasal yananlam dışında "torpil" anlamına gelen *partibazi* (sözcüğü sözcüğüne "parti oyunu") deyimiyle girmiş olması bir rastlantı değildir. Siyasal bağlılıklar bugün bile tamamen ideolojik değildir. Siyasal partilerin ortaya çıkışına karşı direniş sadece muhafazakârların bir artçı savaşı değildir. Mesele özellikle demokratik bir açılımın reddi olsaydı, tek parti olurdu: oysa İran'da asla tek parti olmamıştır; İslam Cumhuriyeti Partisi 1983'te lağvedilmiştir. Aynı şekilde gazete ve dergilerde görülen entelektüel kaynama belirli siyasal projelere eklemlenmiş akımların oluşumundan ziyade, devletin kendisine değil ideolojik bir devlete karşı özerk bir toplumsal alanı koruma isteğine işaret eder. Demokrasi talebi her şeyden önce bir hukuk devleti ve çok sıkı normlardan arındırılmış bir kamusal alan talebidir.

Bugünkü demokrasi talebi önce devrimin (İran'da monarşist bir parti yoktur ya da eski rejime özlem duyulmaz) tanımladığı siyasal bir alanda ortaya çıkar; devlet olgusu kök salmıştır artık ama yönetime el koyma ve de özellikle devletin ideolojikleşmesi reddedilir. Muhalefet başka bir ideolojik-siyasal model adına yapılmaz, her şeyden önce entelektüel bir özgürlük ve siyasal olmayan, ideolojik olmayan açık bir kamusal alanın inşası söyleminden hareketle yapılır. Yani toplumda tartışma önemlidir ama siyaset sahnesine, geçici bir tanımla bir gençlik kategorisinin çıkması da önemlidir.

TOPLUMSAL HOŞNUTSUZLUK

İslamcılığın bunalımı sadece ideolojik ve siyasal bir bunalım değil, her şeyden önce toplumsal ve kültürel bir bunalımdır. Devrim önce bir ütopyayla, sosyal adalet umuduyla gelmiştir: "yoksullar" kendi kaderlerinde bir düzelme beklediler ve kesinlikle disiplinli ama adil bir toplum umdular. Oysa bugün yoksul semtlerin ayaklanması, orta sı-

nıfların yoksullaşması ve Şah dönemi zenginleriyle karşılaştırıldıklarında daha az gösteriş düşkünü olmakla birlikte yeni zenginlerin türemesi bu toplumsal ütopyanın başarısızlığını gösterir. Halk tabakalarının bu hoşnutsuzluğu olmasa, Hatemi'nin seçilmesi gibi bir olgu olamazdı çünkü bu insanlar rejim tarafından kendi meşruiyetini sorgulayacak her türlü eğilimi bastırmak amacıyla seferber edileceklerdi. Oysa devrim başladığında bu ütopyayla yoksulların ve siyasal İslam'ın yazgısını kesinlikle eline geçiren Hizbullah artık toplumun alt tabakalarında destek bulamamaktadır.

Devrimci rejim fedakârlık, mahrumiyet ve rahatlıktan vazgeçme ideolojisi üzerine kurulmuştur: Kuran'da "put" anlamına gelen *tâgut* sözcüğü tamamen Batılı bir rahatlık içinde yaşayan şahlık döneminin müslümanlaşmış "burjuva"sıyla eş anlamlıdır. Oysa İslami iktidar uygulaması bugün ideolojisinden çok uzaktır. Kısacası her tarafı sarmış olan ikiyüzlülük özellikle çok kötü algılanmaktadır.

Kültür ve Araştırma Dergisi'nde yayımlanan İslami Rehberlik Bakanlığının bir anketinde ilginç saptamalar vardır.[5] 17-40 yaş arası, en azından lise mezunu genç kadın ya da erkeklerin büyük bir çoğunluğu toplumsal ilişkilerin belirleyicisinin yasanın (*zavabıt*) üstünlüğü değil çevre ilişkileri (*revabıt*) olduğunu söylüyorlar. Bunlara göre İslami rejimde bahşiş, rüşvet ya da önemli bir şahsiyetin himayesi, yapılanın yasal olup olmadığını bakılmaksızın her şeyi mümkün kılar. Onlara göre egemen olan kültür yalan, ikiyüzlülük (özellikle din konusunda) ve çok güçlü bir maddeciliktir. Onlara göre insanları motive eden topluma hizmet değil en yüksek mevkileri kapmaktır. "Onların bakış açısından toplumdaki güncel olaylar dinin ve devrimin yönlendirdiği bir toplumun amaçlarına uygun değildir" cümlesiyle sonuçlanmaktadır anket. Saha araştırmaları bu görüşü büyük ölçüde doğrulamaktadır.

GÜNLÜK YAŞAM: "KEYİF KAÇIRAN" KURALLAR

Devrim sonrası İran'da baskı siyasal alandan gelenek ve göreneklerin denetimine kaymıştır. Devrimin başlangıç döneminde, rejimi militanca baltalamadıkça kendi hallerine bırakılan entelektüellerle uzlaşma sağlandıktan sonra yoğun bir siyasal baskı başlar. Siyasal özgürlüğün

5. Bayan Oliaiye Zand'ın İslami Rehberlik Bakanlığı temel araştırmalar merkezi işbirliğiyle Tahranlı 750 gençle yaptığı bir ankettir bu. Bkz. O. Zand, "Olguhâ-yi Reftârî-yi Râyic ez Nigâh-ı Cevânân" ("Gençler Açısından Toplumda Yaygın Davranış Modelleri"), *Habernâme-yi Ferheng ü Pejuheş*, no. 21, 9.12.1376 (1996-1997).

sağlanmış olması diye bir şey söz konusu değildir hiç kuşkusuz ve siyasi muhaliflerin izlenmesi için ahlak polisi de bir araçtır. Ama günlük yaşamın bu denetimini halk önce özellikle toplumsal bir baskı, aslında toplumsal dokuda ve entelektüel tartışma alanında büyük boşluk bırakan bir baskı olarak algılar: insanlar Marksist olabilir ve Feuerbach'ı, Freud ya da Sartre'ı çevirip yayımlayabilir, dış ülkelere seyahat edebilir, dostlar, aralarında mollalarla ilgili şakalar yapabilir, hatta kravat takabilirler ama kadın örtünmek zorundadır ve hiç kimse yakını olmayan karşı cinsten birisiyle bir arada bulunamaz.

Tutum ve davranışlar konusundaki kurallar ve yasaklar sadece gençlere değil, yetişkinlere ve özellikle kadınlara da uygulanır. Hukuk ve ahlak arasında sürekli bir karmaşa yaşanır: hukuk ahlaksal bir normun yaptırımı olarak takdim edilir. Bunun sonucunda halkın bir bölümü çocuklaştırılır. Yasaklara ve yasayı istedikleri gibi yorumlayan görevlilerin keyfi davranışlarına boyun eğmeyen bir kadın "ahlaksız" olarak damgalanır; zaman zaman fiziksel olarak kötü muameleye maruz kalır. Günah işleyenler, yurttaşın (özellikle kadın yurttaş) ahlakı temsil eden düzenin görevlileri karşısında kaçınılmaz biçimde haksız çıkacağı bir mevzuat bulacaklardır önlerinde. Sözgelimi İran'da yayıncılık yapan bir entelektüel, iktidara yakın olduklarından ve yasalara ya da geleneklere uyup uymadıklarına bakılmaksızın bağlantıları sayesinde "İslami" sayılıp ayrıcalıklı kabul edilenler karşısında "ikinci sınıf vatandaşlar"dan söz eder.[6] "Birinci sınıf vatandaş"ın mutlaka varlıklı olması gerekmez: yolda birkaç tel saçı türbanının dışına taşmış bir kadını ya da yakını olmayan bir kadınla konuşan namuslu bir erkeği çeviren önemsiz bir *münkerat* (ahlak polisi) görevlisi olabilir. Elbette "ikinci sınıf vatandaşlar"ın tümü rahatsız edilmemektedir günlük yaşamlarında. Ama bu İslami ahlak birliklerinin varlığı mantıksal bir belirsizlik yaratmakta, aslında özel yaşamda herkesin ihlal ettiği çok sıkı kuralları çiğnediği kuşkusuyla aşağılayıcı sorulara muhatap olan insanları çocuklaştırmaktadır.

Vatandaşın yaşamı iki karşıt ritimle bölünmüştür: özel yaşam ve kamu yaşamı. Özel yaşam nispeten özgürdür: insanlar totaliter bir rejimde yaşamazlar. Şeriat kesin kurallar getirmiştir ama aynı zamanda özel yaşama da yer bırakmıştır. Hiç kimse bir başkasını, açıkça dinsiz ya da başka bir dine mensup olduğunu söylemedikçe müslüman olmamakla suçlayamaz. Susmak ya da konuşmak yeterlidir (hiçbir şey

6. Cengiz Pehlevan, *Râh-ı Nev*, 4, 5 Mayıs 1998.

söylememek ya da müslüman olduğunu söylemek). Bir zina olayını kanıtlamak için doğrudan tanıklar gerekir. Tamamen yasal polis aramaları ve baskınları din hukukçuları arasında eleştiri konusu olmuş ve sürekli tartışılmıştır: haram, özel, yasak alana giriş meselesi sürekli tartışılmıştır. Ansızın bir eve giren Pasdaran gençlerinin başı açık bir kadın görebilmeleri nasıl haklı çıkartılacaktır? Bu anlamda 1998'de kadın polis alınacağı duyurusunun yapılmış olması bir liberalleşme işareti değil İslami kuralları ve gelenek ve görenek yaşamının denetimini uygun hale getirmektir daha çok. Ama İslami düzen kendisinin dışına kaçan alanı kendisi tanımlar.

Buna karşılık kamu alanı hiçbir zaman ön planda ve gözde olmadığı dönemlerde bile hem siyasal mantık hem de toplumsal-iktisadi bir gereklilikle kurallarla çevrilmiş ve örülmüştür. Baskı güçleri olur olmaz nedenlerle vatandaşları alıp götürebilirler ve bedensel cezalar (kırbaçlama), ağır para cezaları (çok zenginler kırbaç cezasının paraya dönüşmesini sağlayabilirler, yoksullar yapamazlar böyle bir şey) verebilirler ya da en basitinden saatlerce bu ahlak koruma birliklerinin karakollarında bekletebilirler; "tanımlanamayan" bu yerlerin bazılarından, önemli kişilerin tutulması amacıyla da yararlanılmıştır, bir yandan da bu kişilerin sorgulanmasının siyasal bir özellik kazanmasından korkulmuştur.[7]

Bu ahlaksal baskı görevlileri polis (nispeten yumuşak davranır), Pasdaran, Besic, *ensarullah, sarullah*, dinsel yasaklar örgütü üyeleridir (*münkerat*; adı Kuran'da iyiliği öğütleyen ve kötülüğü yasaklayan güzel sözden gelir; "*emr-i be maruf ve nehy ez münkir*"). Bu kurumlar doğal olarak birbirleriyle rekabet içindedirler: otoriteler üstünlüğü her zaman polise ve Pasdaran'a tanırlar, aralarındaki anlaşmazlıkları çözmeye hevesli değildirler ama bir yandan da gitgide daha sık biçimde devletin her şeyden önce geldiği görüşünü yinelerler. Ama bu durum her halükârda psikolojik açıdan bir güvensizlik ortamı yaratır. Cezalar her zaman çok ağır olmasa da, yönetimin bu şekilde baskı yapması yurttaşları hiç büyümeyecek çocuklar durumuna getirir. 1998'de

7. İmam Humeyni'nin ölümüne kadar yaygın olan bu olaylar seyrek görülmektedir artık. Özellikle İslam'dan güç alan ve "boyun eğmeyen", belli bir iddianame olmadan Eylül 1998'e kadar hapiste tutulan ve din adamlığı görevi elinden alınan Muhsin Saitzade gibi din adamları hedef alınmıştır. Bkz. İslami İnsan Hakları Komisyonu yöneticisinin gazeteci Cumhuri İslami ile *Hemşehri*'de yaptığı (29.4.1377, 1996-1998) söyleşinin özeti ve *İran-ı Ferda*, no. 45, 5.1377 (1997-1998), s. 19. Aralık 1998'de birçok entelektüelin öldürülmesi olayı resmen İstihbarat Bakanlığına yüklenmiştir.

gençlerin gösterileri sırasında sık sık "Kahrolsun Taliban" (Afgan Talibanlarına gönderme) sloganları duyulur: bu gizli anlamın ("kahrolsun muhafazakârlar") arkasında yasanın davranış kuralları koymasına karşı çıkma da yatar kesinlikle. "Sivil toplum" kavramı burada bambaşka bir anlam kazanır: kamusal alanda özgürce davranma talebi.

İslam'ın bu çok titiz denetimi özellikle devlet hizmetinde bir iş bulma konusunda da çok sıkı biçimde uygulanır. Ücretli görevlerin büyük bölümünün devletin elinde bulunduğu (devlet hizmetinde ve devlete bağlı devrimci örgütlenmeler içinde 2 milyon kişi çalışır) bir ülkede iş talebinin geri çevrilmesi özellikle genç kadınlar için hemen hemen kesin bir işsizlik anlamına gelir. Üniversite ve devlet dairelerinde seçme büroları keyfi ve kayırmacı tutumlarıyla, aynı zamanda da muhafazakâr olmayan gençleri ve özellikle de kızları itaate zorlama aracı olan sertlikleriyle de tanınır. Üniversite seçme bürolarında aşağılanan diplomalı genç kadın devletin resmi seçme büroları karşısında da mücadele vermek zorundadır; bu kurum bir çatlak, müslümanlığını tartışma konusu yapabileceği bir şeyler bulabilmek için özel yaşamını didikleyecektir onun. "İslami örtüyü kötü mü takmıştır?" Mahalleli onu iyi tanımaz mı? Komşuları kendisi hakkında iyi şeyler söylüyor mu? Adaylığının seçme bürosunca reddedilmesi için bir tek kişinin aleyhinde konuşması yeterlidir. *İran-ı Ferda* dergisine gönderilen bir açık mektup bir babanın feryadını dile getirir:

> Sayın P.,
> Mektubunuzda Azad Üniversitesinin (özel üniversite) harçlarını ödeyebilmek için mallarınızı satmak zorunda kaldığınızı ve kızınızın öğrenim harcamalarını ancak bu şekilde karşılayabildiğinizi belirtmişsiniz... Kızınız üniversiteyi bitirdikten sonra seçme bürosu iş talebini (devlet hizmeti) geri çeviriyor ve buna gerekçe olarak da iyi örtünmediğini (*bed hicabi*) gösteriyorlar. Onlara yazdığınız mektupta şöyle demişsiniz: "Azad Üniversitesinde çarşaf ve İslami örtü (*meknee*) zorunludur (kızım da kullanıyordu bunları)." Size şu yanıtı vermişler: ("Üniversite dışında gerekli şekilde örtünmüyordu!") Siz kendilerine "gerekli şekilde örtünmemek" ne demek diye sormuşsunuz. Onlar şu yanıtı vermişler: "Dışarıda manto ve türbanla dolaşmak!"[8]

Başka bir deyişle birçok devrimci örgütü ya da devlete bağlı örgütleri tavır ve tutumda asgari ve zorunlu ölçütlere uymak (başörtüsü ve manto) tatmin etmez. Çarşafa girerek müslümanlıklarını bir derece

8. *İran-ı Ferda*, no. 41, "Zaruret-i İnkılab der Râviş" ("Yöntembilimde Devrim Gerekliliği"), 2.1377 (1996-1997).

daha yükselttiklerini göstermeleri gerekir. Belli bir döneme kadar iyi örtünmeyenler yasalara göre İslami başörtüsünü iyi takmayanlar ve kasıtlı biçimde saçlarını gösterenlerdi. Şimdi artık iyi örtünmeyen, giyim kuşam konusunda, hiçbir yasa kendisini zorlamasa da ek zorunluluklar üstlenmemiş olandır.

Bu seçme büroları genellikle anlaşılması zor dinsel sorular sormaktadırlar. Gençler bir süredir bu sorulara "Taliban usulü seçme" adını vermişler. Adaylar birazcık bir başarı şansı yakalayabilmek için uğraşlarıyla ve gelecekte yapacakları işle hiçbir ilgisi olmayan ve üstelik kendilerine gitgide daha gerçek dışı ve arkaik görünmeye başlayan fıkıh kavramlarını yutmak zorundadır. Bu gençlerden biri açık bir mektup yazmış. Birlikte okuyalım:

(Birincisi) *güziniş*'lerin (seçme büroları) sorduğu soruların çoğu uzmanlık alanlarına giren şeyler, dahası bunlara cevap verebilmek için din adamları bile dinsel yapıtları karıştırmak zorunda kalırlar. İkincisi, herkesin ezberleyerek yanıtlayabileceği bu soruların seçilmiş olması o kişinin dindarlığı konusunda bir ipucu verebilir mi? Üçüncüsü bu seçme sınavları gerekli midir? Enformatik alanında çalışan ya da fizik dersleri veren birisi vb. için İslami kuralları ayrıntılı olarak bilmenin ne yararı olabilir? Dördüncüsü bu dinsel inançlar ve uygulanmaları zorunlu mudur, serbest midir? İnsanın iç dünyasına ait bir inanç zorunlu hale getirilebilir mi? Beşincisi, bu zorlamaların ve mecburiyetlerin sonucu ne olmuştur? Bu önlemler sonuçta gençleri dinden, Allah'tan ve Peygamberden soğutmamış mıdır? Altıncısı, bu seçme sınavları (dinsel sorularla) kamu yönetiminin ıslah edilmesine (*sâlimsâzi*, iyileştirme hareketini doğrulayan sloganlardan biri) yardımcı olmuş mudur? Bütün rüşvet, yolsuzluk, bürokrasi ve işlerin gecikmesi... dinsel sorulardan oluşan bir mevzuattan geçerek seçilen insanlar tarafından yaratılan olaylardır.[9]

Yasaların getirdiği sınırların ötesinde zorla müslümanlık kütüğüne, devrimci örgütlerin tatil merkezlerindeki gençlere ezberlettiği, Allah rızası için okunan dinsel andları da eklemek gerekir. Genç bir memur *İran-ı Ferda* dergisine şunları anlatıyor bu konuyla ilgili olarak:

Bize gönderdiğiniz yazıda şöyle diyorsunuz: "Bütün İslami yükümlülükleri biliyorum ama zorla salavat getirmeyi anlamıyorum!" Ve Gohar gölü kıyısındaki gezintinizi anlatıyorsunuz... Orada, tatile gelmiş bir devrimci örgütün (*nehâd*) üyelerine rastlıyorsunuz. Ve şunları anlatıyorsunuz: sırf zevklerini tatmin etmek için silahı atıyorlar, siz futbol oynarken liderleri giriyor aniden sahaya, namaz sırasında gösterişli ve yüksek sesle dua okuyorlar ve siz de onlar gibi yüksek sesle okumadığınız takdirde eleştiriliyorsunuz, size hiç sormadan aranı-

9. *A.g.y.*

za katılıyorlar, ulusal marşlar ve halk türküleri söylediğinizde karşı çıkıyorlar size ve Musaddık, Bezirgân ve Şeriati gibi büyük insanlara hayranlığınızı belirtmeniz de hiç hoşlarına gitmiyor.[10]

İnsanları tahrik eden bir başka unsur da kurallar getiren bu söylemin keyfiliği. Çarşafın uzunluğunun denetlenmesinin modayla falan hiç ilgisi yoktur. Herhangi bir zamanda, yönetimin herhangi bir organı dünya emperyalizmiyle mücadelede kararlılığını gösterebilir ("Dünyaya meydan okuma"): o zaman Hizbullah "Batılılaşmışlar"ı, özellikle de kadınları korkutmak amacıyla sokağa dökülür. Sonra hayat tekrar olağan akışına döner. Polisler ve Hizbullah militanları normal hayata dönüşle yatışırlar ya da herkes gibi binbir güçlükle ay sonunu getirmeye çalışırlar; işte o zaman türbanlar gevşer, genç kızlar ve delikanlılar birlikte olmak için daha bir cesaretlenir, sokaktaki kadınlarda hafif bir makyaj görmek mümkün olur, özellikle Tahran'ın kuzeyinde delikanlılar rapçı saçlarını pervasızca teşhir eder, gece geç saatlerde kent çevresindeki ana yollarda araba kuyruklarına tanık olunur. Kısaca söylemek gerekirse insanlar her zaman yaşayabilirler ve iyi de yaşayabilirler ama keyfiliğe ve rastlantılara bağlı olarak.

BASIN, GÜNDELİK OLAYLAR VE OKUYUCU POSTASI

Hatemi'nin seçilmesinden sonra belirginleşen liberalleşme, törelerin, tutum ve davranışların denetimindeki belirsiz önlemlerin insanlara karşı daha kırıcı ve daha keyfi davranarak uygulanmasından başka bir işe yaramaz. Dolayısıyla vatandaşlarda direnme ve karşı çıkma eğilimleri ortaya çıkar. Basın, gitgide artan tehditlere rağmen haberleri yayar, yoğunlaştırır ve Hizbullah'm sertliğinin eleştirilmesine katkıda bulunur. Trajik ve örnek olayları hiç çekinmeden sergiler. Sözgelimi Nisan 1998'de (12 Ürd-i Behişt 1377) *Erziş* gazetesi şu olayı aktarıyor: Bir genç kız ve delikanlı Abadan'da dolaşırken tutuklanır. Karakoldaki sorgulama sırasında delikanlı genç kızın arkadaşı (*dost*, nötr bir sözcük) olduğunu söyler ama kız susar, gece yarısı tek başına bırakıldıktan sonra da kendini asar. Medya olayla ilgilenir ve bu durum ülkede artık tabu olmadığını gösterir, bütün ülke bu trajediye tepki gösterir. Bölge komiseri birlikte görülen genç kız ve delikanlılardan kimsenin açıklama istemeye hakkı olmadığını söyler. Taciz olayları devam etse de bugün artık kamuoyunun görevini basının üstlendiği

10. *İran-ı Ferda*, aynı yazı.

belli olmaktadır.

İslami rejime karşı direnç gösterme ya da mesafeli davranma, otoriter toplumlarda genellikle görüldüğü gibi mizah, fısıltı, dedikodu, Farsça'da da İngilizce sözcük *joke*'la yani şaka yoluyla ifade edilmektedir. Bu şakalar çok farklı biçimlerde dolaşır (insanlar dolmuşlarda açıkça birbirlerine anlatırlar bunları). Çok saygısız ya da cinsel yananlamlar içeren şakalar, yasal kovuşturma ya da olay çıkabileceği (Hizbullah saldırıları gibi) korkusuyla medyada yer almaz. Daha masum içerikli başka şakalar okuyucu postasında yer alır. İslamcı ahlak ölçüsünün yıpranmasını gösteren birkaç örnek.

1997'de yayından kaldırılan "Hüviyet" adlı bir televizyon programının içeriği "İslam Cumhuriyeti düşmanları"nı suçlamaktı. Programa göre bu düşmanları CIA, uluslararası Siyonizm ya da Intelligence Service aracılığıyla İran'daki beşinci kol yönetiyordu ve bu beşinci kol "satılmış" entelektüeller, işadamları ya da siyasetçilerden oluşuyordu. Her yayın tanınmış belli bir şahsı hedef alıyordu. Bu program ülke çapında bir paranoya ve iftira kampanyası yarattı. Ancak bu kampanyalar çoğu zaman olduğu gibi ters tepmiştir: "Hüviyet" tarafından suçlanmak suçlananı "önemli bir insan" yapıyordu. Liberal *İran-ı Ferda* gazetesi, programın durdurulmasından sonra bir okuyucu mektubu yayımlar. Okuyucu, mektubunda programda gazeteden sürekli şikâyetçi olunmasının okuyucu sayısını artırdığını ileri sürerek, programın yeniden başlatılmasına izin verilmesini istemiştir. [11]

Ayrıca gündelik olayların alaycı bir biçimde işlendiği *Tus* gazetesinin bir sayısındaki okuyucu postasından da söz edilebilir.[12] Bir okuyucu Meşhed'deki dört sinemanın da aynı filmi gösterdiğini bildirmektedir: *Adam-ı Berfi* (*Kardan Adam*); gördüğü ilgi her şeyden önce Hizbullah'm şiddetle karşı çıkmasından kaynaklanan komik bir filmdir bu; ama söz konusu okuyucu şikâyetçidir: tatilinde bir seçim yapma olanağından yoksun kalmıştır ve başka filmlerin de oynatılması için Hizbullah'ın saldırılarını beklemektedir!

Bir lise öğrencisi de şunları yazıyor:

> Birinci sınıftayım. Geçen hafta okulun üstünden bir uçak geçti. Öğrencilerden biri şöyle dedi: "Rafsancani'nin (eski cumhurbaşkanı) uçağı Tahran'a gidiyor." Öğretmenimiz karşılık verdi: "Sınıfta siyasal tartışma yok!"

11. *İran-ı Ferda*, no. 41, aynı makale.
12. *Tus*, no. 745, 27 Bahman 1376 (1997-1997)

İnsanlar İslami kurallara titizce saygı göstermenin neden olduğu gereksiz gücenmelerden ya da günlük yaşamdaki karışıklıklardan açıkça şikâyetçidir. Bir öğrenci de şunları yazıyor:

Geçen hafta Meşhed IUT kız ve erkek öğrencilerinin grafik çalışmalarının gösterildiği bir ortak sergi açıldı. Sergiyi ziyaret etmek için kızlarla erkekler ayrı ayrı gruplandı, her grup, sergiye girmek için öteki grubun çıkmasını bekliyordu. Yöneticiler bu kadar gerikafalıysalar, niçin kızların ve erkeklerin işlerinden oluşan ortak bir sergi açtılar?!

Bir emekli öğretmen işin içine biraz da mizah katarak anlatıyor:

Mersedesler (büyük devlet memurları) görkemli bir şekilde geçiyorlar. Onlar geçerken bütün kırmızı ışıklar yeşile dönüşüyor. Sesler duyuluyor: "Açılın, kenara çekin!" Limuzinlerin yolcuları koltuklarına yayılmış, bir toplantıdan bir toplantıya, bir oturumdan bir oturuma dolaşıp duruyorlar. Lüks, son model, şık, çekici ve büyüleyici arabalarının içinde kafaları rahat, yayalar şaşkın gözlerle onları seyrediyorlar. (Buna karşılık) büyük kooperatif mağazalarının ve fırınların önünde bacılar ve biraderler uzun kuyruklar oluşturmuşlar ("bacı" ve "birader" sözcükleri devrimden kalma) ve ben torunlarımın ziyaretime geleceği cuma günü için (hafta tatili günü) bir kilo et istiyorum!

Tus gazetesi çok daha büyük suçlamaların (İmam Humeyni'nin anısına hakaret ve küçük düşürücü sözler) ardından 1998 ilkbaharında kapatıldı.

GÜNLÜK YAŞAMIN PARADOKSLARI

İran bir paradokslar ülkesidir. Bir yandan entelektüeller İslam'ın Hizbullah versiyonuna ("Muhammed'in saf İslam'ı", *İslam-ı nâb-ı Muhammedi*) dayanan İstihbarat Bakanlığı ajanları tarafından öldürülmektedir; öte yandan basın, yakın zamanlarda birçok gazete ve derginin kapatılmasına rağmen 19. yüzyıl sonundan bu yana hiç bu kadar özgür olmamıştır. Bir yanda boşanma hakları tanınmayan, sokakta iyi örtünmedikleri (*bed hicabi*) ya da kocaları veya akrabaları olmayan erkeklerle konuştukları, kocanın izni olmadan seyahat ettikleri gerekçeleriyle kötü muameleye maruz kalan kadınlar vardır; öte yanda İran'da, iyi düzeydeki militan bir basının desteğinde, kendilerini erkekleri taleplerinin meşruluğuna inandırmak gibi zor bir amaca adamış kadınların yönetiminde güçlü bir feminist hareket görülmektedir. Bir yanda insanlar sudan gerekçelerle hapsedilebilmekte ya da fiziksel cezalara çarptırılabilmekte (kırbaçlama, hapishanelerde, nezarethanelerde çeşitli aşağılayıcı cezalar); öte yanda medyada hiçbir totali-

ter hatta zorbalık rejiminin kabul edemeyeceği eleştirileri dile getirmek mümkün olmaktadır.

Bir yanda genel oyla seçilmiş, çoğu zaman gerçek bir iktidarı olmayan (sokakta Hizbullah bakanları tokatlamış, Hatemi'nin kendisi bile çoğu zaman muhafazakâr din adamlarının kıldırdığı cuma namazlarında hakarete uğramıştır) bir cumhurbaşkanının yönetiminde meşru bir iktidar –hükümet–; öte yanda devrimin Rehberine, adliye örgütüne ve çoğu zaman yönetimi felç eden belirsiz ya da özerk gruplara (devrimci cemiyetler gibi) ulaşan mutlak güç merkezleri.

İktidar çarklarındaki bu ayrılıklardan, devlet aygıtı içine kök salmış muhafazakârlar ile yönetimde olan, parlamentoda küçük bir azınlık oluşturan ama özellikle kitlelere yayılmış bir halk desteğinden ve gençlerin, kadınların ve entelektüellerin açık desteğinden yararlanan reformcuların teslim olduğu bu iç savaştan ne çıkacağını kimse bilmemektedir.

Bununla birlikte demokratikleşme hareketi, muhafazakârların ve Hizbullah'ın yıldırmalarıyla kesintiye uğratılamayacak kadar yapılaşmışa benzemektedir. Gerçekten de son zamanlardaki olaylar (beş entelektüelin öldürülmesi, çeşitli günlük gazetelerin ve dergilerin kapatılması, Tahran belediye başkanı Kerbasçi gibi Hatemi sempatizanlarının suçlanması vb.) reformcu güçlerin zayıflamadıklarını, kendileri de şiddete başvurmaksızın (onlar açısından bir olgunluk belirtisidir bu) her seferinde uygun savunma yolunu bulduklarını göstermektedir. Yeni bir kamuoyu doğmaktadır ve bu kamuoyu kamusal alanda tartışmayı mümkün kılmakta ve reformcu grupların marjinalleşip radikalleştiklerini haber vermektedir.

Hatemi'nin İran'ı henüz demokratik değildir ama bir yandan siyasal İslamcılığın yeniden tartışmaya açıldığı, öte yandan da, kısa sürede tam anlamıyla gerçekleşemeyecek olsa da, insan hakları temel ilkeleri sürekli ihlal ediliyor olsa da, geri dönüşü olmayan bir demokratikleşme sürecinin başladığı belli olmaktadır.

Şimdi sorulan soru şudur: rejim daha fazla demokrasiye doğru bir değişime dayanabilir mi; nitelik değiştirmeden, velayet-i fakih'i yeniden tartışma konusu yapmadan yavaş yavaş dönüşüme uğrayabilir mi ya da demokratik baskı, sonunda bir tarafın öteki tarafı devirmek üzere bir çatışmayla yüz yüze geleceği büyük bir bunalım yaratabilir mi?

Geleceği hiç kimse göremez. Kesin olan şu ki soruna şu ya da bu taraf acil bir çözüm getiremez, meğer ki büyük bir bunalım patlamasın (Rehberin ölümü veya dış ya da bilinmeyen başka nedenler). Her şey yerli yerinde durmaktadır, şu ya da bu tarafın yandaşları arasında bugünkü yıpratma savaşının süreceği güçlü bir olasılıktır ve herkes çatlamış ama felç olmamış bir toplumsal ve siyasal sistemde destek aramaya çalışacaktır.

Gözden kaçırılmaması gereken bir başka olgu siyasal İslam'ın coşkulu Humeynici versiyonunun saltanatının artık kesinlikle sona ermiş olduğudur.

Yeni İran Gençliği

Bugün çalkalanan gençliğin devrimi yapan gençlikle pek ilgisi yoktur; bir önceki kuşağı belirleyen, Şah'ın desteklediği yabancı modellerin etkisiyle hızlı ve dışadönük bir modernleşme olmuştur. Bugünkü gençlik ise otantik değerlere ve dinsel bir kimliğe dayalı içedönük bir eğitim sisteminden çıkmıştır. Devrimci ve vatansever bir idealin belirsizleşmeye başladığı bir dönemde, gençlik her şeyden önce bir yasaklar dünyasında yaşamaktadır: kızlarla erkeklerin bir arada olmaları (okullarda ve başka vesilelerle), giysi (İslami örtü ama ayrıca genel "edep" ölçütleri), görüşmeler (karşı cinsten, sadece İslami kuralların izin verdiği kimselerle –eşler, kardeşler, kuzenler– birlikte olabilme zorunluğu), eğlenceler (filmlere ve televizyona sansür uygulanması, diskoteklerin kapatılması, spor kulüplerinde kızlarla erkeklerin birlikte olamamaları), vb. konularda.

İslami sistemin yarattığı düş kırıklığı bir denge arayışı getirir: önceki kuşağı büyüleyen kavramların (İslamcılık, solculuk, devrim...) bugün artık çekiciliği kalmamıştır. İnsanların gözünde Batı demokrasisi yeniden değer kazanmaktadır. Yeni kuşak kendi zevk ve eğlenceleri konusunda da kendisi karar vermek istiyor, kadınlar da bütün haklara sahip olmak istiyorlar. Demek gençliğin iki talebi var: ahlak düzeninin dışında, mal ve eğlence tüketicisi bir birey olarak yaşamak ama aynı zamanda siyasal alanda özgür ve özerk kabul edilmek. Ahlaksal düzenin kendisini her an güçlü bir biçimde hissettirdiği bir toplumda eğlenme isteğinin doğrudan doğruya siyasal olması, daha doğrusu ancak siyasal düzen değişikliğiyle gerçekleşebilmesi olağandır.

Dolayısıyla bugünün gençliğinin siyasallaşması olumsuzlamaya dayanır, bu siyasallaşma yeni bir ideolojik düzenden yana değildir ama her türlü hegemonyaya karşıdır. Bu iki talep İran'da, sivil toplumun ya da hukuk toplumunun egemenliği kavramları altında bir araya gelmişlerdir.

Bu yeni gençlik, bir önceki kuşağa göre bir anlamda daha eğitimlidir. Okuma yazma oranı 1976'da yüzde 59'ken, 1991'de yüzde 79'a yükselmiştir.[13] Kadınlar açıklarını kısmen de olsa kapatabilmişlerdir ve okuma yazma oranları 1976'da yüzde 35,5'ken, 1991'de yüzde 67,1'e yükselmiştir, aynı dönemde bu oran erkeklerde yüzde 58,9'dan, 80,6'ya yükselmiştir. İlkokul düzeyinde erkekler ve kızlar arasında bu bağlamda hemen hemen hiç fark kalmamıştır; İran'ın yoksul bölgelerinde orta öğretim düzeyinde bu fark her zaman görülür ama büyük kentlerde bugün orta öğretimdeki kız öğrenci sayısı erkek öğrenci sayısından fazladır.[14] Üniversitelerde ise kız öğrenciler öğrenci sayısının yüzde 30'unu oluşturur. Üniversite sistemi 1980-1983 kültür devrimi sırasında kapatılmış olmanın sıkıntısını çekmiştir. 1978'de 16 000 diploma verilmişken, 1979-1982 arasında sadece 9000 diploma verilebilmiştir. Ancak Azad Üniversitesinin (yarı-özel) açılması ve devlet üniversitelerinin yeniden açılmasıyla öğrenci sayısında yükselme olmuş ve 1986 yılındaki öğrenci sayısı 1980 yılındaki sayıya ulaşabilmiştir. 1991'de öğrenci sayısı 500 000'den fazladır (1976'da 154 000'dir bu sayı) ve öğrencilerin yüzde 60'ı devlet üniversitelerinde okumaktadır. Ama düzey çok düşmüştür ve diplomalar nitelikli olmaktan uzaktır.

Gençliği özerk bir toplumsal kategori olarak tanımlamak her zaman biraz nazik bir konudur. Bugün İran gençliği diye bir şeyden söz etmek mümkünse eğer, bu gençlik Şah dönemi gençliğine göre daha homojendir; hem toplumun modernleşmesinden (tüketim, kentleşme, eğitimin yaygınlaşması) hem de hassas oldukları alanlara değdiği yönüyle İslamlaşmadan (giyim kuşam, eğlence, karşı cinsler arasındaki ilişki) etkilenmiştir bu gençlik. Toplumsal sınıflar arasındaki farklılıklar Şah döneminde çok belirgindi çünkü bu sınıfların eğitim ve uğraş alanları çok farklıydı. Şah dönemi modernleşmesinden çıkan orta

13. Saeed Paivandi, "L'analyse démographique de l'analphabétisme en Iran", *Population*, no. 4-5, 1995.

14. Bkz. *Atlas d'Iran*, "L'instruction" bölümü.

ve yüksek sınıflar aşağı sınıfların, onların gençlerinin ve kentlere hücum eden, halkın yoğun olduğu semtleri mekân tutan köylülükten çıkmış köylülerin tam zıddı bir kültür dünyasında yaşıyorlardı.[15] Tahran'da, orta ve yüksek sınıflar coğrafi olarak kentin kuzeyinde, aşağı sınıflar ve köylüler ise güneyde yaşıyorlardı. Böylelikle kuzey/güney ayrımı varlıklı ve yoksul semtlere gönderme yapan simgesel bir anlam kazanmıştı. Devrim sırasında ve devrimden sonra, devrimin en dinamik, en mücadeleci kesimini oluşturanlar kentin güneyinde halkın yaşadığı mahallelerdeki gençlerdir. Humeynici söylem bu "ezilen" gençleri ön plana çıkarmış ve kentin kuzeyindeki "zorbalara" ve "*tâguti*"lere karşı seferber etmiştir. Bu popülist söylem, sadece kentin kuzeyinde yaşayan insanlara verilmiş olan meşru haklarından (yollar, caddeler, sokaklar, belediye hizmetleri, temizlik, su vb.) haksız yere yoksun bırakıldıklarına inanan, ağırlıklı olarak halkın yaşadığı mahallelerdeki insanların yoğun biçimde hissettiği simgesel ikileme dayandığı için elbette etkili olmuştur. Kuzey bölgesinde yaşayanlar halk mahallelerindekilere göre "başka bir ırk" tan, "başka bir etni"den kabul ediliyordu.[16]

Bu iktisadi ikilem devrimden sonra da sürmüştür: Tahran hâlâ kuzey ve güney olarak ikiye ayrılmıştır. Ama kültürel düzlemde devlet, özellikle de Kerbasçi yönetimindeki Tahran belediyesi gerçekten büyük çaba harcamıştır. Kentin güneyinde parklar, spor alanları, kültür evleri ve aktif kültür merkezleri kurulmuştur: sözgelimi ressamların yapıtlarını sergiledikleri, şarkıcıların geldiği, müzik, resim, hat derslerinin verildiği ve ihtişamı bütün Tahran'a yayılan Bahman (1991).[17] Spor salonları, havuzlar, konserler (klasik Batı müziği ama aynı zamanda İran müziği), taziyeler (İmam Hüseyin'in çilesinin ve şehit edilişinin temsili) kentin bolluk ama aynı zamanda da kültür merkezi olan kuzeyiyle, eskiden kaderine terk edilmiş olan güneyi arasındaki

15. Bkz. *Le Discours populaire de la révolution iranienne*, sınıfların söylemleri konusunda, ikinci cilt, *L'Anthropologie de la révolution iranienne*, 60'lı ve 70'li yıllarda "Batılılaşmış olanlar"la "müslümanlar"ı birbirlerinden ayıran büyük kültürel ve toplumsal farklılık ve birbirlerini reddetme konusunda "Le malaise urbain" bölümü.

16. Bkz. *Anthropologie de la révolution iranienne*: devrimin, kentin kuzey kesimine göre farklı, başka bir kültürden, başka bir ırktan olan halk mahallelerindeki (kentin güneyi) insanlar tarafından yapıldığı görüşünde olan bir gencin düşünceleri.

17. Bkz. Meserret Emir-İbrahimi, "Tesir-i Ferheng Sera-yı Bahman der Zendegi-yi İçtimai ve Ferhengi-yi Zenân ve Cevanan-ı Tahran" (Bahman Kültür Evinin Tahran Kadınlarının ve Gençlerinin Toplumsal ve Kültürel Yaşamlarını Etkileri"), *Güft ü gû*, no. 9, Sonbahar 1374 (1994-1995).

farklılığı hafifletme girişimleri olarak dikkat çekmiştir. Güneyde halk kesiminin yaşadığı mahallelerdeki genç halk kadınları böylece bu etkinliklere büyüklerinden daha fazla katılabilmişler ve bu sayede evlerinden dışarı çıkabilme olanağı bulmuşlardır. Piyano ve santur dersleri de ihmal edilmeyecek derecede ilgi çekmiş ve başarılı olmuştur. Kentin iki yakası arasındaki kültür farkı azalmıştır.[18] Kütüphanelerin kurulmasıyla kentin güneyindeki genç kızlar, ailelerin karşı çıkmasından korkmadan buralara akın eder ve kültür merkezleri de insanların, sanat kültürüyle (kuzeyde, güneye göre daha yoğun olmakla birlikte) ilgilenmelerini sağlar.

İslami esaslara göre giyinme zorunluluğu, giyim kuşam bağlamında, eskiden kentin kuzeyinde ve güneyinde yaşayan insanlar arasında çok belirgin olan farkları yumuşatmıştır; kuzeyde yaşayanlar Batılı tarzda ve çok gösterişli kıyafetler içinde, güneydekiler ise, özellikle kızlar İslami bir "tesettür" içindeydiler. Günümüzde türban ve bedene yapışmayan giysi zorunluluğu ve her iki tarafta da yükselen bireycilik her iki kesim gençliğinde bazı ortak özellikleri ortaya çıkarmıştır. Güney ve kuzeyde yaşayanlar arasındaki çelişki, gençlerin hep birlikte yönetimin bağnazca yağdırdığı emirlere karşı çıkmalarıyla hafiflemiştir.

Üniversitelerin savaşa katılan gençler veya şehit ya da gazi çocukları için kontenjan ayırmalarıyla (kayıtlı öğrenci sayısının yüzde kırkına kadar çıkabiliyordu bu oran) halk çocukları, yüksek öğrenim yapma ve yaşadıkları semtin, ailelerinin ve İslami rejimin getirdiği kısıtlamaları aşma bağlamında ek bir olanak elde ederler. Savaş zamanında gönüllüler halkın içinden çıkmaktaydı. Oysa bu gençler üniversitelere "devrimci" değerler sokma düşüncesinden uzakta, "burjuva" arkadaşları gibi aynı kültür içinde erimeyi amaçlamaktadırlar.

Nihayet, kentin her iki tarafındaki gençler de kendi modernleşmelerinin doğasıyla ilgili bir uğraşı paylaşırlar: öteki cinsle birlikte olma istek ve gerekliliği, yönetimin belirlediği ve sertleştirdiği İslami yasaklara çarpar. Halk çevrelerinde de gençler daha geç evlenmeye başlar ve eş tercih yelpazesi geleneksel dayanışma ağlarının zayıflamasıyla daha genişler; kentler de dahil olmak üzere kuzenler arasında evlenme oranı hâlâ yüksek olsa da eş seçiminde aile daha az rol oynar.

18. Bkz. Meserret Emir-İbrahimi, "Tehevvülat-ı Ferhengi İçtimai-yi Cevanan-ı Cenub-u Şehr" ("Şehrin Güneyindeki Gençlerin Kültürel ve Toplumsal Dönüşümleri"), *Güft ü gû*, no. 19, İlkbahar 1377 (1997-1998).

Dolayısıyla evlilik öncesi dönemi boş geçirmemek ve potansiyel bir eş bulmak gerekir. Kızlar ve erkeklerin buluşmaları, görüşmeleri ve ilişkileri sorunu, herkesin, yönetimin yasaklarının çevresinden dolaşmak için kafa patlattığı, bütün yeteneğini ortaya koyduğu günlük bir sorundur. Bir yanda düzenin güçleri tarafından tutuklanmak, sorgulanmak korkusu, otoriteleri çocukların "kötü niyetleri olmadığına" inandırmaya çalışan ailelerin aşağılanması korkusu, öte yanda yasakları İslam'ın kendi yasakları değil, keyif kaçıran ve gençliğe karşı uzlaşmaz bir sistemin yasakları gibi görerek bunları delmek isteyen gençlerin düzenin güçlerine karşı üstünlüklerini kanıtlamaya çalışma çılgınlığı. Nihayet, delikanlılarla ilişki kuran genç kızların başlarına gelebilecek aşağılanmalar çok daha acı vericidir çünkü söz konusu olan onların namusu, dolayısıyla da ana-babalarının ve kardeşlerinin namusudur.

Sonuç olarak kentin güneyindeki ve kuzeyindeki gençler, halk kesiminde aşk ilişkileri çok daha sıkıntılı olsa da, hiç değilse bu düzlemde görüş birliği içindedir. Halk çevrelerinden gelen genç kızların üniversiteye girmeleri, onların karşı cinsle ilişki kurmalarına ve mahallelerindeki kısıtlamalardan kurtulmalarına olanak verir. Üniversiteye giriş sınavındaki bir başarısızlık çoğu zaman bir evlilik anlamına gelecektir.[19]

POST-İSLAMCI GENÇLİKTE YOKSUNLUKLAR VE EĞLENCELER

Gençlerin yoksunlukları, getirilen yasaklar ve tüketimi engelleyen ekonomik zorluklarla daha da artmıştır hiç kuşkusuz. İki tür başkaldırı görülür: sessiz, apolitik ama alaycı ve taşlayıcı bir azınlık ve daha sonra ele alacağımız, İslami rejim çerçevesi içinde bile politize olmuş bir azınlık (Besic).

Gençliğin hoşnutsuzluğu ve yoksunluğu çok büyük ölçüde bireysel düzlemde ve yeni siyasal ve etik değerlere gönderme yapmadan ifade edilir. Karşı çıkışın belirgin özelliği kamusal alanın gerisine çekilmiş, şizoit tavırlara yol açan bir özel alandır: birey özel alanda gevşer, "İslamcılıktan uzaklaşır", yasak damgası yemiş her şeyi yapar – alkol, uyuşturucu, yasaklanmış filmlerin video kasetleri.

Aileleri devrim sırasında zenginleşmiş –rejimle ilişkileri nedeniyle olsun, bulunmayan malları fahiş fiyatlarla satma olanağı buldukları

19. *A.g.y.*

ticari ilişkiler ağına girmiş olmaları dolayısıyla olsun– gençler bile yürürlükteki bağnaz düzenden gitgide uzaklaşmaktadır.[20] Zengin gençler kendilerine bir keyif alam örgütleyebilirler; sözgelimi Tahran'ın kuzeyinde hiç kimse görmeden, doğrudan doğruya yeraltı garajlarından girilebilecek daireler satılmaktadır. Oysa halk kesimi gençliğinin kendisine böyle ikame alanlar düzenleyebilecek olanakları yoktur ve artık farklı değerlere değil sadece paraya dayanan bu yeni toplumsal bölünmenin adaletsizliğini hissederler.[21] İslam'ın bağnaz bir versiyonuna dayalı rejimin resmi ideolojisiyle gözetim altında bir tüketim dalgasının hüküm sürdüğü gündelik gerçek arasında gittikçe büyüyen uçurum gençleri yönetime karşı gitgide küstahlaştırmaktadır.

Yasakların çoğalmasıyla bazı gençler neyin serbest olduğunu bile anlayamaz hale gelirler. Bu durum sonucunda aşırı korku ve içe kapanmalar, otoritelerin tanımladığı temel doğru davranış kurallarını hiçe sayan dışa dönük saldırgan eylemler görülmeye başlar ve düzenin güçleriyle (*münkerat*, Besic vb.) çocuklarının bunlara tamamiyle karşı çıkma özlemleri arasında kalan aileler çıkar ortaya.[22] Gençler saçlarını *rapi* (rap müzik hayranı) *metabolik* ya da *heavy* (kimi genç kızlar burunlarına, topuklarına, ayak parmaklarına halka takarlar) modalarına göre boyarlar ya da kestirirler ve kendilerine egzotik havalar verirler. Hizbullah tarafından tutuklandıklarında aileleri kendilerini gelip almak ve tazminat ödemek zorunda kalır. Sonunda bu gençlerden bazıları rejimin yasaklarını çiğneme misyonunu iş edinir ve sokaklarda baskı güçlerine karşı koyar, serbest kalır kalmaz aynı suçları yeniden işler ve sürekli ahlak polisinin eline düşer. Neredeyse yasayı çiğnemeyen ve önce *gir dadan* "yakalanmak" dedikleri hafif bir cezaya çarptırılmayan genç yok gibidir. Gene bu gençlerden birinin anlattığına göre, "eğer suç ilk kez işlenmişse, suçlu *patrol*'e (ahlak polisinin jipi) bindirilir, karakola götürülür, sonra kaybedilen onca zamanla ilgili

20. Savaş boyunca Pasdaran'ın komutanlığını yapan ve devrimin yüksek çıkarı konseyi üyesi olan Muhsin Rızai'nin oğlu Ahmed Rızai Hizbullah'ı, terörist eylemlerini ve yeni cumhurbaşkanını devirme girişimini ifşa ederek ABD'ye kaçmıştır. Bkz. *Le Monde*, 8 Temmuz 1998.

21. Basında kimi zaman, kentin kuzeyinde yaşayan zengin gençlerle güneydeki mahallelerde yaşayan halktan gençlerin tartışmalarına rastlanmaktadır. Bkz. sözgelimi "Şuş-Cordan, bu sayıdaki tartışmada kentin güneyindeki ve kuzeyindeki gençler", *İran-ı Cevan*, no. 39, 10 Ürd-i Behişt 1377 (1997-1998).

22. Mehnaz Şirali, "La jeunesse iranienne: une génération en crise", 1998'de EHESS'de hazırlanan tez. Eric Butel, "L'individu post-islamiste en Iran: la nouvelle jeunesse", *Cemoti*, no. 26, Aralık 1998.

hiçbir açıklama yapılmadan serbest bırakılır".[23] Suçun tekrarı durumunda cezalar ağırlaşır ve işte o zaman gençlerin içinden küçük bir azınlık, oyunla sert davranabilecek bir yönetime karşı provokasyon arasında gidip gelerek yasaları çiğneme konumuna girerler. Zaman zaman intihar olaylarına tanık olunur.[24]

Bununla birlikte bu gençliğin büyük çoğunluğunun ahlak polisinin zorla kabul ettirmek istediği bu acımasız gelenekleri içselleştirmemiş olduğu kesindir; kedi fare oyunu oynar gibi kısmen boyun eğer gibi görünmelerinin nedeni bu çok sıkı kurallarla özdeşleşmiş olmaları değil, baskı korkusudur. Başka bir deyişle devrimci kuşağın çocukları devrimciden başka her şeydir, İslamcı ideolojiden başka her şeyi içselleştirmiştir ve rejimin yasaklarına karşı küstahça davranır. Devrim bu anlamda da başarısız olmuştur. Bu gençliğin büyük bir kesimi için artık esas olan, abartılı bir taklitçilik içinde Batı tarzı tüketimdir. Bu durum bilinmektedir ve otoriteler kadar, çocuklarının yoldan çıkabileceği kaygısı içindeki ana-babaları da endişelendirmektedir. Çünkü İran'da aile, Batılılaşmış ve liberal çevrelerde bile oturmuş bir değerdir hâlâ.

GENÇLİK ÜZERİNE TARTIŞMA

Basın daha geniş bir özgürlükten yararlanmaya başlayalı beri, toplumsal sorunların daha büyük bir özgürlük içinde ifade edildiği yuvarlak masa toplantıları daha sık görülmeye başlamıştır. *Cemaa-yı Sâlim* (Sağlıklı Toplum) dergisi 1997'de gençler arasında bir tartışma düzenler; bu tartışmada gençlerin giyim kuşam ve gelenek göreneklere uyma konusunda nasıl özgürlüğe susamış oldukları, İslami bağnazlık ve siyasal özgürlük konularının yeniden gündeme getirilmesini istedikleri görülür. Bu tartışmadan bazı uzun özetler veriyoruz:

NAZENİN (kız): Örtünme konusunda: çarşafı (türban yerine) zorunlu kılan bir yasa olmamasına rağmen bazı okullar kendiliklerinden böyle bir zorunluluk getiriyorlar. Bildiğiniz gibi zorla kabul ettirilen her şey tepki doğurur. Hem sonra sorunlarımızın çarşafla çözülebileceğine inanıyor musunuz?

23. *Cevanan*, no. 52, 16.12.1376 (1996-1997).

24. "Man hat mich schon lange getölet" ("Uzun Zaman Önce Öldürdüler Beni"), *Tageszeitung*, 22-23 Mart 1997, İslami mahkemede İran'da İranlı gençlerin yaşamının bir anlamı olmadığını söyleyen 16 yaşında bir kızın ve bir delikanlının erkek ve kız kardeşlerinin öldürülüşünü anlattıkları yazı.

GÜLBAHAR (kız): İnanın, inanç çok önemli. Ben çarşafın türbandan daha iyi olduğuna inanmıyorum. Örtünme insanın içinde olmalıdır, görünüşte değil. Çarşaf zorunluluğu (çarşaf giyenler açısından) inanmamak anlamına geliyor.

RAMİN (erkek): Bütün gece ders çalıştık. Kendimizi sınava hazır hissetmek amacıyla bir arkadaşla ya da ailece parka gidiyoruz. Ansızın Komite yakalıyor bizi ve karakola götürüyor. Gerekçe: "Niçin saçın görünüyor (iyi örtmemişsin, kızlar için)?" ya da "saçına niçin yağ sürdün (erkekler için)?". Eğer gençlerin toplumla özgürce kaynaşmaları isteniyorsa bu tür davranışlar uygun değildir ve gençler kendilerine güvenlerini yitirirler. Ya da Şeriati caddesinde bir jimnastik salonuna gidiyoruz ve orada yüzümüze karşı "Bekârlar buraya giremez!" diyorlar. Ya da bir gece kuzinlerimden biri geliyor ve benim *şer'an* (şeriata uygun biçimde) evine kadar götürmem gerekir kuzinimi. Düzenin koruyucuları soruyor: "Kim o? Nereye gidiyorsun? Niçin saçları görünüyor? Aranızda ne tür bir ilişki var?" Ne söylenebilir bunlara? Her halükârda saatlerce ya da günlerce uğraşacaksınız (Komiteyle).

MÜJDE (kız): Bizim lisede sadece kız öğrenciler var, erkek yok. Sıkı sıkı örtünmeye ne gerek var? Sokakta örtümüz kayıyor (sıkıntı ve öfkeden)! Bir gün Hatemi'yi seçmek gibi bir özgürlüğümüz oldu ve gençleri ona oy vermeye iten nedenlerden biri Hatemi'nin kendilerine değer vermesi ve meşru özgürlük taleplerini (dinsel kurallara göre özgürlük) dikkate almasıydı. Bizlere seçme özgürlüğü tanınması gerekir. Herkes, cumhurbaşkanı (Hatemi), aileler ve ülkeyi yönetenler bizi anlamak ve fikirlerimizi kavramak zorunda. Bizden bir ya da iki kuşak önce olduklarım kabul etmek zorundalar. Yeni şeyler ve yeni olanaklar istiyoruz. Zorla (başka bir dönemin) kurallarını ve yasalarını kabul ettirmek istiyorlar bize... Falanca ailenin uydu anteni varmış ama ana-baba çocuklarına: "evde anten olduğunu söylemeyin kimseye çünkü yasak," diyormuş. Düşünüyorum: anten iyi bir şeyse, devlet niçin yasaklamış? Kötüyse ana-babalarımız niçin izin veriyor bu anteni kullanmamıza? İzin verin de iyiyi kötüyü biz kendimiz ayıralım!

NAZENİN: İzin versinler de deneyelim. Sözgelimi son zamanlarda üniversitede kız ve erkek öğrencileri ayırdılar. Niçin? Peki erkekler ve kızlar birbirlerini nasıl tanıyacaklar bu yaşlarda? Evlilik yaşıdır bu yaş aynı zamanda. Sonunda ortak bir yaşam kuracak bu gençler. Lisede ayırıyorlar, üniversitede ayırıyorlar, sokakta da göremiyoruz birbirimizi. Çiftler tanışmıyorlar (evlenmeden önce) ve bu durum boşanmaları artırıyor çünkü önceden tanımıyorlar birbirlerini.

SOLMAZ (kız): Bence kız ve erkek öğrenciler ilkokula başlar başlamaz aynı binada olmalı; bu birçok sorunu çözer. Bu yöntem uygulanırsa lisede ve üniversitede erkek ve kız kardeşler gibi olacaklardır çünkü birlikte büyümüşlerdir.

RAMİN: Moda örneğini alalım. Yeni bir moda geldiğinde yönetim hemen bildiriler yayınlıyor: "Bu modayı izlerseniz, saçlarınız kesilecek ve para cezasına çarptırılacaksınız..."

RAMİN: Her zaman aynı şeyi söylüyorlar: "Batı'yı örnek almayın." Ama radyo ve televizyondaki Batı'yla ilgili haberleri, Batı'nın bilimsel, teknolojik ve

tıp konusundaki bilgilerini öğrenmemiz gerekmez mi? Dünyada olup bitenleri nasıl öğreneceğiz, nasıl bileceğiz peki? Her şey bir yana, Batı'da her şey kötü değil ki!

SOLMAZ: Ne imkânımız var ki bizim? Tahran'daki parkların çoğunda oyunlar hep erkeklere göre düzenlenmiş ve sadece küçük kızlar yararlanabiliyor bu aletlerden. Parkta sadece yürüyüş yapsak bile sorguya çekiliyoruz.

RAMİN: Toplumumuzda futbolla ilgilenen çok insan var. Tahran'ın batısındaki stad özellikle erkekler için. Futbolu seven kadınlar ne yapacak? Kız doğmak günah mı? Kızların maç seyretme hakları niçin olmuyor?

NAZENİN: Televizyon programları sıkıcı! Ya tartışma, ya gözyaşı, ağlama veya savaş ya da şiddet filmleri...

SOLMAZ: Gençler, lise öğrencileri yöneticilerin gözünde kuşkulu kişiler. Liselere niçin casus yerleştiriyorlar? Niçin çantalarımızı kontrol ediyorlar? Katil miyiz, kaçakçı mıyız? Çantamda küçük bir ayna bulundurmam o kadar kötü bir şey mi? Ayna kusurlarımı göstermez mi bana? Aynaya el koyuyorlar, geri vermiyorlar ve hal ve gidiş notumuzdan iki puan düşüyorlar!

ALİ RIZA: Bir de saç meselesi var. Önce şöyle dediler: "Saçlarımzı 4 numara (çok kısa) kestirin!" Çünkü moda uzun saçtı. Şimdi moda 4 numara kesilmiş saç. Sonuç? Saçlarımızı 4 numara kestirmek yasak bize!

FERZAD (erkek): Müdüre soruyorum: "Saçımızı 4 numara kestirmemiz niçin yasak?" Cevap: "Bilmiyorum, yönetmelik böyle, tartışma, yürü!"

NAZENİN: Karşı çıkışımızı (yürürlükteki düzene) Hatemi'ye oy vermekle gösterdik. İnsanlar bıkmışlardı. Hatemi'nin posterini gördünüz. Arkasında İran bayrağı vardı ve her sözü İran'daki gelişmeleri aktarıyordu. Belki nüfusun yarısı Hatemi'yi tanımıyordu, öteki adayı (koyu dindar Natık Nuri) tanıyorlardı ve bu nedenle Hatemi'ye oy verdiler.

NERGİS: Bir grup ya da bir kategoriye karşı yasalar vardır ve bunların düzeltilmesi gerekir. Sözgelimi bir erkeğin dört kadın alabilmesi. Niçin? Bir kalp dört parçaya bölünebilir mi? Ya da (boşanma durumunda) çocuğun babaya verilmesi. Bu medeni yasalara karşı, cesaretsizliğe kapılmadan mücadele etmek gerekir.

Otoriteler, gençliğin durumuna ilaç olsun diye erken evliliği tavsiye ediyorlar. Ama maddi zorluklar, konut fiyatları ve işsizlik gençlerin önemli sorunları, buna bir de rejimin destek verdiği öğretim süresinin uzamasını eklerseniz erken evlenme bir slogan ve gerçekleşme umudu olmayan bir dilekten ibaret kalıyor. İstatistikler evlenme yaşının yükseldiğini göstermektedir. Demek ki gençler sadece gelenekçiler tarafından "ahlaksız" görülen değil, yöneticiler tarafından da gayri meşru kabul edilen ilişki tipleri geliştirmektedir: cinsel ilişki söz konusu olmaksızın, evlilik öncesi masum flört ilişkileri bile hem suç

hem günah olarak görülmektedir. Bir yandan hemen evlenmek mümkün değildir öte yanda ise bu bekârlık yaşamı hep kuşku çeker.

İran-ı Cevan dergisinin, gençliğin sorunlarına ayrılmış köşesi Munis'e gelen mektuplar büyük ölçüde "dostluk", aşk ve evlilik konularını işler.[25] Yazılışlerinden gelen yanıtlar, aşk tutkularını, bir erken evlilikte ısrar etmemekle birlikte resmi çizgiden ayrılarak hiç direnmeden başıboş bırakmak isteyen gençlerin karşılaşacakları tehlikelere dikkat çeker. Gönlünü kaptırdığı bir erkekle evlenmek isteyen 17 yaşındaki bir genç kıza verilen yanıtta şunları okuyoruz:

Sevgili dost... Munis'in bu gençle olan ilişkilerin konusunda cevabını öğrenmek istiyorsan bilesin ki kararını kesinlikle tasvip etmiyorum ve kanıtlar da sunabilirim sana: her şeyden önce yaşın henüz evlilik yaşı değil, şimdi bütün gayretinle derslerine vermelisin kendini; ikincisi komşunun oğlu henüz çok genç. Sana evlilik teklif etmiş ama daha askerliğini yapmamış (İran'da askerlik süresi iki yıl), ayrıca işi de yok; hem belki o da öğrenimine devam etmek isteyecektir. Dolayısıyla senin de farkında olduğun gibi bu genç aile kurabilecek koşullara henüz sahip değil...

Birçok aile, kızlarının geleceklerini güvence altına alabilmek için erkenden, düzenlerini kurmuş, kendilerinden büyük erkeklerle evlenmesini istiyor ama bu eğilimlerinin nedeni ayrıca gündelik yaşama bağlı sorunlar: aşk ilişkileri yaşamak isteyen genç kızlar ailelerini otoriteler karşısında "ahlaksız" duruma düşürmek gibi can sıkıcı olaylar yaratabilmekteler. Gene bir genç kız aynı dergiye mektup yazarak, öğüt istiyor. İşte cevap:

Sevgili Sevgend, selam!
Sakin bir kafayla yazdığın için teşekkür ediyorum sana! Sevgili dostum, ailenin sana kötü davrandığından söz etmişsin bana! Senden, her gece uyumadan önce, sadece birkaç dakika, annenin ve babanın bir gün öleceklerini düşünmeni istiyorum!.. Seninle hemfikirim: 16 yaş, evlilik için erken, sen derslerini düşün ve ailenin seni evlendirmekten vazgeçmesini istiyorsan tavrını yeniden gözden geçirmen ve derslerini daha ciddiye aldığını göstermen gerekir.

Özellikle kardeş ve akraba çocukları arasındaki ilişkiler, aynı aile bireyleri arasındaki ilişkiler olduğundan "namuslu" ilişkiler olarak görülür. Ama burada bile yöneticiler kötü niyetli bir tecessüs içindedirler. *İran-ı Ferda* dergisinde bir delikanlı başka bir okuyucunun mektubunu yanıtlıyor:

25. *İran-ı Cevan*, no. 38, 3 Ürd-i Behişt 1377 (1997-1998).

Sayın Bay S.,

Mektubunuzda, sokakta, amcanızın kızma rastladığınız otobüs durağında başınıza gelenleri yazıyorsunuz. Sohbet ettiğiniz sırada birileri (*ensarullah*) geliyor ve sizi rahatsız ediyorlar. Bunlar aranızda konuşmanın uygun olmadığını ve herkesin önünde sohbet etmenizin şeriata ters düştüğünü söylüyor. Kimlik belgesi istiyorlar. Soyadlarınızın aynı olduğunu gördükten sonra bile, durumun açıklığa kavuşabilmesi için hep birlikte amcanıza gitmeniz gerektiğini söylüyorlar. Amcanızın karısıyla görüştükten sonra soruşturmaya son veriyorlar. Şöyle devam ediyorsunuz mektubunuza: "Herkes hayatını, devrime, bu özgürlük için mi adadı? Yüzlerce şehit, kanlarını, insan sokakta akrabalarıyla iki çift laf edemesin diye mi akıttı?"[26]

GENÇLERİN DİN ANLAYIŞI

Sadece İslami eğitimden geçmiş bir gençlik dine nasıl bakıyor? Basında çıkmış bir dizi anket açıklığa kavuşturuyor durumu.[27] Dile getirilen farklı farklı görüşler gençlerin din anlayışlarını, İslam Cumhuriyetine karşı olmak ya da onunla özdeşleşmek biçiminde tanımlamaya izin vermez; ancak neredeyse hepsi vicdan özgürlüğü adına bir "devlet" dinini reddetmek konusunda uzlaşmaktadır. Bu devlet dini adeta, baskı güçlerinin uyguladığı bir angarya ve artık hiçbir anlamı kalmayan yasaklardan ibarettir. Kimi zaman, çok küçük bir azınlık da oluştursalar, dini toptan reddedenlere bile rastlanıyor. Yaygın tavır şu şekilde özetlenebilir: dindarlık, bir ahlak ve kendini bulma çerçevesinde, ikiyüzlülüğün ve bağnazca yasakların reddedilmesi, imanın dolu dolu bir hazcılıkla bağdaşabileceği bir ortamın yaratılmasıyla yeniden tanımlanmalıdır.

Yirmi yaşlarındaki bir öğrenciyle yapılan bir söyleşide şaşırtıcı gibi görünen ama bugün çok yaygın olan şu görüşlere tanık olunur:

ÖĞRENCİ: Din gençlere çekici gelmiyor.
Soru: Niçin?
Yanıt: Din kuru ve çok zor bir şey olarak takdim ediliyor.
S: Dinden söz edildiğinde aklına ne geliyor senin?
Y: Arabistan çölleri, çadır, Peygamber zamanındaki kabile yaşamı!
S: Niçin bu kadar geçmişe dönük bir imaj?

26. *İran-ı Ferda*, no. 41, 1.1377 (1997-1998).

27. Bu konuyla ilgili olarak özellikle *Neyestan*'da (no. 26-27, 8-9.1376 [1996-1997]) yayımlanan ve gençlerin din anlayışlarının sergilendiği ve örneklerini sunduğumuz bazı anketlerden yararlanılmıştır.

Y: Çünkü bize verdikleri imaj geçmişe dönük. Bu imajların çoğu bin dört yüz yıl öncesine ait.

S: Gençler din konusunda ne düşünüyorlar?

Y: Çoğu gence göre din eline bir sopa almış ve sokağın köşesinde bekliyor sizi!

S: Dinden bu derece mi nefret ediyorlar?

Y: Hayır nefret etmiyorlar ama dine yönelmiyorlar.

S: Durumu bu hale getirmek için yöneticiler ne yaptı?

Y: Bana göre yöneticilerin çoğu dine ihanet ediyor.

S: Nasıl?

Y: Yöntemlerinin müslümanlıkla hiçbir ilgisi yok. Bildikleri tek şey şüphelenmek ve şiddet uygulamak...

Ders kitaplarının içeriklerine bakıldığında, otoritelerin elinde dinin özünden nasıl saptırıldığı anlaşılmaktadır: erkekler ve kadınlar, kent ve köy, İslam ideali ve hakikati arasındaki ilişkiler gerçeklikten çok uzaktır.[28] Gençler dinsel uygulamaların gerçekliği ve resmi medya tarafından aktarılan idealize edilmiş din imajı arasındaki derin uçurumun tamamen bilincindedir.

Azad Üniversitesi birinci sınıfında okuyan bir kız öğrenciyle yapılan konuşmada sergilenen düşünceler:

GAZETECİNİN SORUSU: Örtünme konusunda ne düşünüyorsun?

ÖĞRENCİNİN YANITI: Sevmiyorum ve hiçbir yararı yok!

S: Ama dinin emirlerinin gereği bu!

Y: Olsun, ben inanmıyorum!

S: Niçin?

Y: Çünkü mecburiyet var!

S: Örtünme mecburiyeti konusunda, doğru olanı gösterme ya da yanlış olanı yasaklamayla ilgili olarak Örgütün rolü nedir?

Y: Hiç, mecburi oldukça hiç. İşin başında bu konuda serbest bırakılmış olsalardı, birçok kadın kendiliğinden örtünürdü.

S: O halde örtünme konusunda özgürlükten yanasın, öyle mi?

Y: Hayır pek değil! Çünkü serbest bırakılırsa kötü olur toplum, patlamalar olur.

S: Gençler niçin yüz çevirdiler dinden?

Y: Bilmiyorum. Belki de müslümanlığı devletin tanımladığını düşündükleri ve artık devletle ilgili kavramlar haline gelen gündelik ibadetten ve oruçtan hoşlanmadıkları için.

S: Devlet nasıl bir kötülük yaptı peki?

Y: Sözgelimi Besic örgütü... Gençliği haksızca eleştiren saldırgan ve kötü insanlar bunlar.

28. Bkz. Saeed Paivandi, "L'individu dans les manuels scolaires en Iran", *Cemoti*, no. 26, Aralık 1998.

S: Din için yapıyorlar bunu belki de!
Y: Dinle bir ilgisi yok bunun. Gençliğe bir şeyleri mantık yoluyla değil zorla, korku salarak kabul ettirmek istiyorlar.

Sorulara muhatap olan genç kız toplumun örtünme mevzuatını düzenleme yeteneği konusunda karamsar; bu şekilde uygulanmasına üzülüyor ama kalmasını da istiyor. Aslında bu karamsarlık ve bu çelişkiler gençlerin sıkıntılarını yansıtıyor. Kızlar psikolojik olarak büyük bir güvensizlik içinde, kendilerinin ve ailelerinin namussuzlukla suçlanmalarından korkuyorlar; erkekler ise yirmi yıllık kadın karşıtı bir ahlakçılık döneminden sonra, bağlanmaktan kaçınarak kullanılması gereken güzellikleriyle baştan çıkartıcı varlıklar gibi gördükleri kızlara karşı daha kötü niyetli tavırlar geliştiriyorlar.[29]

Üniversitede fizik öğrenimi gören bir genç ise ötekilere göre daha uzlaşmaz bir tavır içinde:

S: Sizin din tanımınız nedir?
Y: Ne desem ki? Ben gerçekten dine ve bu gibi şeylere inanmıyorum.
S: Neye inanmadığınızı açıkça söyleyebilir misiniz?
Y: Beni kısıtlayan her şeyden nefret ediyorum, anlıyor musunuz? İstediğiniz gibi adlandırabilirsiniz bu durumu, din, dinsizlik, neyse artık...
S: Siz ki kısıtlamalardan nefret ediyorsunuz, sözgelimi, yalan söylemek, saygısızlık ve buna benzer şeyleri kabul edebiliyor musunuz?
Y: Dinle bir ilgisi yoktur bunların. Ahlakla ilgili şeylerdir.
S: O halde dinin ahlakla hiçbir ilgisi yok öyle mi?
Y: Hayır, ahlak, düzenle ilgilidir, toplumu korumaktır amacı ahlakın; ama din, insanları bir düzen görünümüyle velayet altına alan baskı aracıdır.

Gençler pratik yaşamda dinin dışında ya da en azından dışarıdan dayatılmış bir dinsel düzene karşı bir ahlak tanımı yapmaya çalışıyorlar. Oysa dinin, resmi dine ama aynı zamanda aile çevresine karşı bir ideal arayışı olarak geri döndüğüne de tanık olunuyor. Sözgelimi bu genç kızın ailesi dindar değil ama kendisi dindar olduğunu ve kendi yöntemince dinin gereklerini yerine getirdiğini söylüyor:

Kuran dersleri çok sıkıcı geliyor bana; hocanın konuşmaları ilgimi çekmiyor. Arkadaşlarım Kuran'a inanmadığımı söylüyorlar ve bence haksızlık ediyorlar. Lisedeki eğitim dersleri öğretmenlerin konuşmaları, tavır ve tutumlarıyla çekici gelmiyor bana. Sözgelimi günlük ibadetle ilgili olarak şöyle diyorlar: "Eğer bu yükümlülükleri yerine getirmezseniz, hal ve gidiş notunuzdan iki pu-

29. Mahnâz Shirâli, "La jeunesse iranienne: une génération en crise", EHESS, tez çalışması.

an silinecektir." Tehdit ediyorlar, yüreklendirmiyorlar. Bence bu yöntemlerle ibadete saygıyı sağlayamazlar... Ben isterdim ki toplum yeterince özgür olsun ve izin versinler de ben günlük ibadetimi, yeterli manevi olgunluğa kavuştuğumda ve Tanrıyla bir ilişki kurabilecek düzeye geldiğimde yapayım. Tanrıyla ilişki hal ve gidiş notunda iki puanla ölçülemez. Evde ibadet etmiyorum ve ailemin tutumu nedeniyle türban takmıyorum. Ailemde kimse namaz kılmaz. Örtünme ve ibadet alışkanlıkları yok. Ben ibadetimi yapsam ve örtünsem dışlanırım. Utanıyorum bu yüzden dinin gereklerini yerine getirmeye. Aksi takdirde onlardan ayrılmak zorunda kalacağım ve buna gücüm yok. Ailemden dışlanmak korkutuyor beni. Örtünme konusunda henüz kararsızım. Sürekli kapalı olmak isterdim. Bir süre örtünen ve sonra başkalarının baskısıyla bundan vazgeçen o ailenin kızı durumuna düşmek istemiyorum.

Bu, din yoluyla bireysellik eğitimi çifte bir yabancılaşma getiriyor: bir yandan devletin dayattığı (yaşamsal içeriği bütünüyle boşaltılmış) mecburi din karşısında yabancılaşma, öte yandan İslam devriminden yirmi yıl sonra laik anlayışı korumuş bir ailenin modernleşmesi karşısında yabancılaşma. Özellikle orta sınıflardaki bu aileler gençlerin devlet tarafından zorla müslümanlaştırılmasına karşı güçlü bir siper oluşturmuşlardır. Bu durum yöneticilerin gözünden kaçmaz ama onlar da bu bağlamda kendilerini gitgide moralsiz ve güçsüz hissetmeye başlamışlardır çünkü dine doğru geri dönüş yapan gençler resmi İslam'a yönelmemektedirler. Gerek İslamiyet içinde (tekrar büyük bir saygınlık kazanan sufilik) gerekse dışında (tarikatlara ilgi veya çok ender de olsa din değiştirme, özellikle Protestanlığa geçme) mistik arayışlar yaygınlık kazanmıştır. 1998'de Bahai hareketine karşı baskı uygulanmış olması belki de dinler arasındaki farklılıklarla değil, daha çok dinleri birleştiren şeylerle ilgilenen bu tür bir manevi güç arayışıyla ilişkilidir.

Dinin devletleşmesi ve baskıcı özelliği mimar diploması almış şu genci de dinden soğutmuş:

S: İnsanlar dinden niçin kaçıyor?

Y: Çünkü din devletleşti. Bence dinsiz olmak bir din devletine mensup olmaktan iyidir... Sözgelimi iktidar beni bu genç yaşımda boğmak istiyor. Geliyor ve din adına tutukluyor, kırbaçlıyor, sonra da aşağılayarak hapisten dışarı atıyor.

S: Siz bunların dinle değil yasalarla ilgili olduğunu düşünmüyor musunuz?

Y: Hangi yasa? Özü din olan bir yasa, yasa mıdır (bu ada layık)?

S: İkisi arasında bir çelişki var mı?

Y: Evet çok fark var. Çünkü bildiğim kadarıyla yasa bireysel ve kolektif özgürlüklerin yaratılmasının ve geliştirilmesinin ifadesi oysa din her şeyi, her zaman ve her yerde kısıtlıyor. Din bize nefes alma hakkı bile tanımıyor!

Zorlama ve baskıyla eşanlamlı bir din fikri her kökenden gencin ortak teması:

S: Din nedir?

Y: Budur işte din!

S: "Bu" ne demek oluyor?

Y: Şu demek oluyor: beni terletiyorlar.

S: Hangi konuda terletiyorlar sizi?

Y: Şu konuda: sokakta beni tutuklayıp bir minibüse bindirmemeleri ("ahlaksızca" giyinmiş genç kızlar ve delikanlılar toplanır) ve daha sonra da bana kötülük yapmamaları için nasıl bir pantolon giymem gerektiğini bilemiyorum. "Din bu işte"nin ne olduğunu anlamışsınızdır şimdi...

S: Ama sadece bu mudur din?

Y: Tabii ki bu! Nasıl bir pantolon giyeceğini ve bu türden başka birtakım şeyleri bilemeyen benim gibi birinin önemli binlerce şeyi düşünemeyeceği açıktır.

Gençler arasında ben kaygısının nasıl bir bedene ve giysilere sahip olmaktan geçtiği görülüyor. Milli eğitim, televizyon, radyo, giyimin sıkı biçimde denetlenmesiyle dayatılan yirmi yıllık kısıtlayıcı normlardan sonra yeni kuşağın bunlara uyması sağlanamamış. Nedeni çok basit: gençlik bunlara inanmıyor.

Nasıl devrime katılan ana-babalar kuşağı dinsel ritüelleri, bir adalet ve özgürlük ideali içinde siyasallaştırarak modernleştirilip, bunlardan yararlandıysa, yeni kuşak da yasın, ağlayıp sızlamanın ve geleneksel acı duyma biçimlerinin zorlama ve sıkıntıyla karışık bir tekdüzelikle içlerinin boşaltıldığı dini törenleri modası geçmiş şeyler olarak nitelemekte. Bu durumda birçok genç, dinin Marksist tanımı olan "halkın afyonu" tanımını benimsemiştir.

Üniversite dördüncü sınıf öğrencisi bir genç dinin ne olduğu sorusunu yanıtlıyor:

Komeyl duası ve arife gecesi tavassul duası, pazartesi ve perşembe, oruç! Kolejde öğrenciyken böyleydi. Liseye gittiğimde arkadaşlarıma kavuşmuştum, sorun anlamının bir bölümünü yitirdi.

S: Niçin?

Y: Haftada iki gece durup dururken ağlamak, ne büyük bir azap... Birçok şeyi kadere bağlıyordum, sonra yanlış düşündüğümü anladım. Dindar olmayan insanlar benden çok daha başarılıydılar. Sürekli şu sözleri yineliyorlardı: "Kuran'ı ezberleyin, güçlü bir belleğe sahip olursunuz!" Bunun laf salatası olduğunu anladım... Ezberledim bunları. Yavaş yavaş soğudum. Günlük ibadeti bıraktım... Günümüzde birçok insan dini para kazanmaya alet ediyor. Dinin, halkın afyonu olduğu tanımı buradan geliyor belki de.

S: Din konusu açıldığında gençler niçin kaçıyor?

Y: Çünkü dinle ilgili konuşmaların gençlerimizin ihtiyaçlarıyla pek bir ilgisi yok. Gençler iyi vakit geçirmek istiyor. Ama bizim dinimiz insanın başını dövmesi (yas bağlamında) biçiminde tanımlanıyor. Gençlerimiz kızlarla açıkça konuşmak için dostluk kurmaktan hoşlanıyor. Ama din karşı çıkıyor buna, sanki ölümcül bir günah işleniyor... Bunlar zamanımızın gerçeğiyle bağdaşmıyor. Din, gençlerin birçok ihtiyacına olumsuz yanıt veriyor. Din tanımını değiştirmemiz gerekiyor.

S: Dinde bütün bunlara yer var yani öyle mi?

Y: Evet, din kabul eder bunları. Müslümanlığın sürekli insanın başını dövmesi anlamına geldiğini kim söylüyor? Bana göre Müslümanlık dinlerin en keyiflisi. Ama yanlış yönlendirilmesi sonucu din adına sadece başımızı dövüyoruz.

S: Niçin böyle bu?

Y: Sürekli her şeyi istismar etmek isteyenlerin hatası. Hiç kimse seninle ya da benimle ilgilenmiyor. Bu insanlar her şeyden önce kendi ceplerini ve iktidarlarını düşünüyor. Bu nedenle dini kendilerine göre tanımlıyorlar çünkü yararlanmak istiyorlar ondan...

S: Sana göre yabancı ülkelerde müslüman olanlar dine niçin bu kadar inanıyorlar? Sözgelimi Fransa'da kızlar türbanlarını çıkarmamak için okuldan atılmaya razılar.

Y: Çünkü insanlar her yerde yasaklara karşı çıkarlar. Orada yasak türban takmak. O zaman kızlar türban takacaklar. Burada türbanın çıkarılmasına izin vermiyorlar. Kızlar çıkarıyor türbanlarını. Sebep yasaklamalar.

Bu genç, yaşama surat asmaktan başka bir şey bilmeyen, keyif kaçıran bir İslam'ın karşısına kısıtlamayla eşanlamlı olmayan ideal bir İslam'ı koyuyor. Ona göre İslami bağnazlığın temeli dinin kendisi değil, yozlaşmış otoritelerin sağladığı ayrıcalıkların istismar edilmesidir. Teknoloji Üniversitesinde okuyan bir genç de böyle bakıyor meseleye. Bu gence göre İslam'da reform şart ve vaktiyle serbest olan şeylerin gene serbest bırakılması gerekir: alkol kullanımı olsun, kız-erkek ilişkileri olsun. Acı veren dindarlık geçerli olamaz artık, yas törenlerinin ve İmam Hüseyin'in acılarının anımsanmasının bir anlamı yoktur.

Yönetimin dayattığı İslam sahtedir, gerçek İslam değildir; gerçek İslam buysa, İslam hiçbir şey değil demektir... İktidar insanlara bin dört yüz yıl öncesine ait şeyleri dayatıyor. Din (gerçek) yeni görüşlerle yorumlanabilir.

S: Bir örnek verebilir misin?

Y: Sözgelimi alkol almak... Ben uzman değilim. Ama kanaatimce serbest bırakılabilir... ya da kız-erkek ilişkisi. Bu tür ilişkilerin olmadığı dönemlerde bu yasaklamalar getirilebilirdi ama insanların iletişim kurmak zorunda olduğu günümüzde ilişkiler yoğunlaşıyor. İslam kızlarla erkekler arasındaki ilişkileri serbest bırakmalıdır.

...Yaslarla ilgili olarak (yas dini) bin dört yüz yıl önce olup bitmiş ve bugün

artık geçerli nedeni olmayan şeyler anlatıyorlar. Kahramanı, İmam Hüseyin'den bin kat fazla acı çeken ve büyük bir vahşetle binlerce, binlerce insanın öldürüldüğü bir film gördüğümde, İmam Hüseyin'in acıları konusunda, kendisinin boğazlandığı ve susuz bırakıldığı söylenerek vaazlar verilse de artık ağlayamıyorum ve acı çekemiyorum.

Kesinlikle çok azınlıkta kalan radikal din karşıtı bir tutumun kökeninde ise yirmi yıllık bir dinsel radikalizmin yattığı da kesindir. Lisans üstü tez çalışması yapan bu genç de dinle ipleri koparmış ve bu bağlamda Marx'm görüşlerine yaklaşmış. Yirmi yıl süren İslamcılık İran'da, arkaik, zorba ve baskıcı olarak nitelediği dini gözden düşürmek için gerekçeler arayan öğrenci gençliğin bir kesimi içinde Marx'a yeniden saygınlık kazandırmıştır. Bu öğrenci saf ve egemen bir pozitivizmi dinden kopuşla, bilimsel gelişmelerin Tanrının nedeni olacağı inancıyla ve İran'ın olabildiğince İslamiyet öncesi dinine geri dönmesi düşüncesiyle birleştiriyor. Bu zararlı anti-İslamcılık çok küçük bir azınlığın düşüncesi ama temeli yani İran rejiminin bağnaz İslamcılığına karşı başkaldırı gençler arasında büyük rağbet görüyor.

Dinler şiddet ve bağnazlıktan başka bir şey değil. Felsefelerini yandaşlarına açıklamıyorlar ve sırlarını saklıyorlar. Tanrı Adem'i cennetten kovdu çünkü yasak elmayı yerken sırlarından birini de keşfediyordu aynı zamanda. Dinin kurnazlıklarından biri de numaralarını ortaya çıkarmamaktır. Ne zaman sorun çıksa insanı iman edip ibadet etmeye yönlendirir. Marx'ın görüşüne gerçekten katılıyorum: din halkın afyonudur. Bizim bir dinimiz vardı (Zerdüşt dini), İslam'a niçin ihtiyaç duyduk?.. Bilimsel gelişmelerle Tanrının engellerini bir bir ortadan kaldırabilir ve kendimizi onun yerine koyabiliriz. Sonunda Tanrı E=m.a (Newton fiziği) formülünün içinde olacaktır. Hiç kimsenin, Arap istilasına karşı koyan III. Yezdegerd'in (İslam fethinden önceki son Sasani hükümdarı) hizmetlerinden söz etmemesini anlayamıyorum. Birçok sömürgeciliğin, bu arada da İngiliz sömürgeciliğinin egemen olmasına neden olan aynı İslam'dır. Ve gene aynı din şunu söyler: "Kadın saçı uzun aklı kısa bir yaratıktır ve Allah kadını yalnızca insan suretinde yaratmıştır."

Bu bağnaz İslam'ın suçlanmasında ruhban sınıfı da hedef alınmıştır çünkü ruhban sınıfı iktidara ortak olarak saygınlığını kısmen yitirmiştir.

Ruhban sınıfına değer veriyorum. Ama bugün saygınlığını yitirdiği görülüyor. Bence bunun nedeni kendi saygınlığının ayarında olmayan alanlara müdahale etmesidir. Ruhban sınıfının saygınlığı ağırbaşlılık içinde insanların vicdanlarına seslenmesinde ve gerektiğinde de olduğu yerde kalarak müdahale etmesindedir. Bugün ruhban sınıfının yürütme organının en yüksek görevlerini işgal ettiğini görüyoruz: cumhurbaşkanı, Şehitler Vakfı yönetimi... Bunlara bir

de ödevlerini yerine getirmeyen ya da yasaları çiğneyen din adamlarını ekleyin, o zaman insanların ruhban sınıfından niçin yüz çevirdiğini anlarsınız.

...Dinimiz siyasallaştı ve dinin siyasallaşması üzüyor beni. İnançlıysan ama sistemin siyaseti hoşuna gitmiyorsa dışlanırsın. Ama kimi yöneticiler gibi görünüşte dinin gereklerini yerine getiriyorsan güvenilir ve saygıdeğer biri olursun... Üniversitelerde İslami dernekler, dogmatik, katı ve akılcılıktan uzak insanlardan oluşuyor... Çoğu ibadet yeri, camiler ve bunun gibi başka birtakım yerler bu tür grupların buluşma yerleri haline gelmiştir ve başka insanlar uğramaz buralara. En önemli şey İslam'ın görünümü olmuştur. Dinin içi dışına kurban edilmiştir.

Bu genç öğrenci de günlük yaşam, boş zaman, eğlence konusundaki gereksinimlerle ilgileniyor:

Bize, dinin gençlerin bütün ihtiyaçlarına cevap verdiği söyleniyor. Ama ben yaşamadım bunu. Gençlerin eğlenceye ihtiyacı var ama İslam toplumu bu tür konularla hiç ilgilenmiyor. Gençlerin bir de cinsellikle ilgili sorunları var. Benim gibi kalıcı bir evlilik yapamayan birisine: "geçici evlilik (*sîge*) yap" diyorlar. Ama her şey bir yana toplumda iyi karşılanmıyor böyle bir şey; ayrıca bu tür ilişkilerin gerçekleşebilmesi için uygun yer yok, laftan öteye geçmiyor bu düşünce. Bizim din toplumumuz kızlar ve erkekler arasındaki meşru ilişkiler sorununu çözebilmiş değil. Resmi çevrelerde bir erkek ve kadın konuştuklarında mesele olmaz. Ama ben bir kızla konuşursam, derhal münkerat dairesine götürülürüm. Orada bir kadınla konuşmuş olmam dışında sorular sorarlar: "Gömleğinin kolları neden kısa? Niçin markalı blucinler giyiyorsun?" Ve sonunda ağır bir tazminat ödeme durumunda kalabilirsiniz.

Devir değişmiştir, gençler artık maddi özlemlerini, tüketme arzularını ve cinsellik de dahil olmak üzere yaşamdan zevk almayı belirsiz bir geleceğe bırakmak istemiyorlar.

İlkokulu İslam Cumhuriyeti döneminde okuyan bu öğrenci de Fransa'da din eğitimi veren okulların acımasız kuralları altında yaşamış, sözgelimi Cizvit okulunu tanıdıktan sonra düş kırıklığına uğrayarak dinden uzaklaşmış gençlere benziyor. Gazeteciye içini dökerken şunları söylemiş[30]:

21 yaşındayım ve kendimi bildim bileli İslami yönetimin beşiği olmak isteyen bir ülkede yaşıyorum. Doğduğumda, bana söylediklerine göre büyük amcam kulağıma ezan okumuş. Daha yeni konuşmaya başlamıştım ki babam Fâtiha suresini öğretti bana... Okula başladığımda hocalar bana dinin temel ilkelerini öğretebilmek amacıyla her türlü çabayı harcıyorlar ve sözgelimi namaz kılarken Tanrının huzurunda eğildiğimde bedenimin kaç noktasının yerle temas ettiğini anlatıyorlardı. Ezberledim bu bilgileri. İlkokul ikinci sınıfta din dersi görü-

30. Bkz. *Neyestan*, no. 26-27. 8-9.1376 (1996-1997).

yordum. Bir gün arkadaşımla komşunun kızından konuştuk ve resmini çizdim kızın. Hoca gördü ve beni dışarı attı. O günden sonra dersten ve din hocasından nefret ettim. Üçüncü sınıfta, okulun futbol takımında kaleciydim. Ama ezan vakti maçı bırakıp namaza gitmek zorundaydık. (Din) futbol oyunumuzun önünde bir engeldi... Dördüncü sınıfta, otuz sure ezberlemişsek tatil kampına gidebilirdik. Okulun birincisiydim ama otuz sure ezberleyemediğimden götürmediler beni kampa. Beşinci sınıfta din dersinden zayıf aldığımdan genel ortalamam düştü ve işte o zaman gerçekten nefret ettim dinden. Kolejde, okulla birlikte toplu namaza gitmediğimden hal ve gidiş notum kötüydü... Lisede dinin ve İslam'ın sembolleri eğitim hocalarıydı: sert, kaba, hemen parlayan hocalar... Bana göre gençlerin dinden kaçmalarının nedenlerinden biri şiddet ve ülkedeki İslami propaganda sorumlularının yanlış tutumu... İnsanlar kendilerinin İslam'ın ve ilahi adaletin temsilcileri ve *ensar-ı Hizbullah* (Hizbullahın yardımcıları) olduklarını söyleyerek sinema salonlarına dalıyor, vahşiler gibi, film seyretmeye gelmiş savunmasız insanlara saldırıyorlar ve korkan bir hamile kadın çocuğunu düşürebiliyor, halktan ne bekleyebilirsiniz bu durumda? Gençlerimiz dinden kaçmıyor, İslami devletten kaçıyorlar... Halkımız bıkmıştır artık ve bütün kötülükleri İslam'a ve dine mal ediyor!

GÜNAHTAN TOPLUMUN SORUNLARINA

Bu durumda, özellikle gençler arasında uyuşturucu kullanımının yaygınlaşması şaşırtıcı gelmiyor. Yapılan bir araştırmaya göre uyuşturucu kullananların yüzde 16'sı 19 yaşından küçük, yüzde 28'inin yaşı 20-24 arasında, yüzde 7'si de 46 yaşından büyüktür.[31] Büyük kentlerdeki birçok mahalle açıkça "ilaç" (argoda *deva*) ticareti yapan uyuşturucu bağımlıları tarafından istila edilmiştir. Gazetelerde yer alan röportajlar felaketi saklamaya yetmez. Tahran'ın batısında Azadi alanı çevresinde açıkça eroin satılır.[32] Şeriati'nin vazettiği "devrimci ben'in inşası"yla (*hod sâzi-yi inkılabi*) alay ederek "kendi kendini inşa etmek"ten (*hodeşân-râ be sâzend*) söz edilmektedir. Sembolik siyasal gösteri yeri Azadi alanının çevresinde, genellikle sentetik uyuşturucular kullandıktan sonra yan yana uzanan erkekler ve kadınlar İslami bir arada bulunmama kuralına bile uymazlar. Aslında bazı uyuşturucu satıcıları, kendileri de bağımlı olan kadınlardır ve bunlara "uyurlar" (*çortî*) denir. Tahran'ın güneyinde, Kazvin kapısı çevresinde Demiryolu alanının yakınlarında Haki Sefid[33] gibi Tahran banliyölerinin ba-

31. *Hemşehri*, 29.4.1377 (1997-1998).
32. Bkz. *İran-ı Cevan*, uyuşturucu üstüne röportaj, 15.5.1377 (1997-1998).
33. Farhad Khosrokhavar, "Nouvelle banlieue et marginalité: la cité Tâléghâni de Khâke Séfid", *Téhéran, capitale bicentenaire* içinde.

zı semtlerinde uyuşturucu yönetime ve gücünü gitgide yitiren bir bağnazlığa karşı meydan okuma gibi elden ele dolaşıp durmaktadır. Başkentin güneyinde Mostaghal caddesinde gençlerin işi uyuşturucu ticaretidir. Uyuşturucuya karşı mücadele örgütünün yöneticisine göre uyuşturucu kullananların sayısı son dört yılda iki kat artmış ve 500 000'den 1 milyona yükselmiştir.[34]

Devrimin başlangıç döneminde uyuşturucu, fahişelik, cinayet gibi toplumsal felaketler şeytanın işi gibi gösterilmişti: Batı'mn etkisi, Şah döneminin mirası... yozlaşmanın getirdiği derin bir suçluluk belirtisidir bunlar... Ama bugün otoriteler yeni bir yaklaşım içindeler: bu sorunlara siyasal baskıdan çok toplumdaki kötülükler bağlamında yaklaşıyorlar. Cezalar o kadar sert değil ve yasal ceza türleri getiriliyor: örtünmeyen kadınları herkesin gözü önünde kırbaçlamak yerine para cezaları veriliyor onlara; uyuşturucu bağımlılarını, tıbbi gözetim olmadan birdenbire uyuşturucudan yoksun bırakmak yerine onlara gitgide hasta muamelesi yapılıyor artık. İdealler anlamlarını yitirdikçe ve önce kafalarda sonra kurumlarda hoşnutsuzluk belirtileri ortaya çıktıkça yaptırımlar yumuşuyor. İktidar toplumu istila eden çeşitli "sapma" ve "yozlaşma" biçimlerine karşı mücadelede başarısız olduğunu kabul ediyor. Mollaların ve Pasdaran'ın yerini gittikçe uzmanlar (psikologlar, sosyologlar) almaya başlıyor.

İslamcı Gençlik: Düş Kırıklığı ve Hüzün

Gençliğin ve halkın büyük bölümü oylarıyla ve tutumuyla otoriter ve bağnaz bir İslam'a karşı çıksa da ahlak birlikleri diyebileceğimiz gruplar halinde örgütlenebilen ya da "liberal" topluluklara karşı operasyonlara katılan İslamcı bir gençlik vardır. "Hizbullah" ortak adıyla bilinen bu unsurlar çoğu zaman gayriresmi şekilde oluşan, en önemlisi Besic olan belli sayıda örgütte görülen bir etkinlik içindedir. Ama İslam'ın bunalımından onlar da kaçamıyorlar.

HİZBULLAH

Kuran kökenli *hizbullah* sözcüğü Allahın partisi (*hizb*) anlamına gelir: *hizb* sözcüğünün çağdaş anlamı "siyasal parti" olduğundan burada devrime damgasını vuran aynı zamanda İslami ve Marksist iki anlam-

34. *Hemşehri*, 30 Nisan 1998.

lı bir yorum söz konusudur. Bu sözcük devrimden önce çok az kullanılıyordu ve İslam'ın başlangıç dönemindeki gerçek iman sahiplerine gönderme yapıyordu: Muhammed, inanmayanlara karşı peygamberlik işlevini yerine getirirken yanında olanlar; sonra Şii geleneğinde Ömer taraftarlarına karşı ilk İmam Ali taraftarları; ve nihayet Emevi halifesi Yezid'e karşı üçüncü İmam Hüseyin taraftarları. Bu deyim İslam devriminden sonra genelleşerek liberal, solcu ve ılımlı yoldaşlara karşı gerçek çekirdek militanları belirtmek için kullanılmıştır. Deyim, Bezirgân hükümeti döneminde devrimi radikalleşmeye doğru götürmek isteyen militanlar için kullanılır; bunlar yönetimi "anti-İslami" ve "karşı-devrimci" unsurlardan "temizleme" etkinliği içine girerler ve sokakta giyim kuşamı zorla kabul ettirme işlevi yüklenirler. O dönemde başlıca siyasi hedefleri solcular (Fedayan, Halkın Mücahitleri) olmuştur. Mahallelerde, fabrikalarda, üniversitelerde önce karşı-devrimle mücadele etmek sonra da İslami düzeni zorla kabul ettirmek için "komiteler" halinde örgütlenirler. Devrimden sonra bu örgütler yavaş yavaş devlet ve devletin çeşitli baskı gruplarının eline geçecektir.[35] Bu örgütlere cepheden dönen gönüllüler (ya da şehit yakınları) yerleştirilir ve örgütler bu kişiler için hem gelir kaynağı hem de bağlılık ve fedakârlıklarının meşrulaşması olur.

İman yemini haline dönüşen favori sloganları *hizb illa hizbullah*'tır ("Allahın partisinden başka parti yoktur"); çoğulculuğu ve demokrasiyi tanım olarak reddederler. Hizbullah gücünü doğrudan doğruya Humeyni'den alır ve kurumları, mevzuatı ve güvenlik güçlerini hatta Pasdaran (Devrim Muhafızları, 1979'da devreye sokulan yarı askeri güç) gibi en devrimci olanlarını bile görmezlikten gelerek kamu alanına müdahale eder. Bunlar kadınlara, "Batılılaştıkları"ndan kuşkulanılan insanlara, liberal hocalara hatta saflarında yer almayan din adamlarına (1989'dan sonra Muntazıri) karşı yıldırma eylemleri gerçekleştirirler. Hoşlarına gitmeyen yasal toplantıları dağıtırlar[36]; daha açık bir toplum için mücadele eden grupları ve örgütleri sindirir[37];

35. Kentler ve Komitenin devletin baskı aracı haline dönüşmesi için bkz. Farhad Khosrokhavar: "Le Comité dans la révolution iranienne: le cas d'une ville moyenne, Hamadan", *Peuples méditerranéens*, no. 9, 1979.

36. Sözgelimi Hatemi'nin 1997'de seçilmesinden sonraki toplantılar; Bezirgân'ın ölüm yıldönümünde Şeriati onuruna düzenlenen toplantı; Lale bahçesinde İçişleri Bakanlığının izniyle düzenlenen toplantı; İsfahan'da cuma namazlarında Hatemi'yi fundamentalistlere karşı savunan Ayetullah Tahiri'nin liderliğinde düzenlenen toplantılar; Cerrahlar Derneğinin toplantısı...

37. Sözgelimi aylık *Tus* dergisine yapılan saldırı, İslami birliğin güçlendirilmesi ko-

muhalefetin belli başlı şahsiyetlerini rahatsız etmekten çekinmezler.[38] Gerektiğinde, halk, yönetimin kontrol altında tutmak istediği bir şahsiyete yakınlık gösterir gibi olduğunda otobüslere doldurulup kentlere gönderilirler; büyük Ayetullah Muntazıri'nin memleketi ve halkının büyük bölümünün desteğine sahip olduğu Necefabad'da (İsfahan bölgesinde) yaptıkları gibi. Bunlar devrimci vakıfların Pasdaran'ın ya da devrimin Rehberinin elindeki fonlardan beslenen yarı askeri güçlerin yararlandığı birtakım gizli fonlarla desteklenirler. Kısacası, muhafazakârların kolayca seferber edebileceği tamamlayıcı bir güç oluştururlar.

Safları büyük ölçüde halk çocukları, geleneksel alt orta sınıftan gelen gençler ve nihayet Humeyni'nin arkasında İslami değerlerin muhafızları olarak yer alan ve imparatorluğun modernleşmesi adına kaderlerine terk edilmiş lumpenlerle doldurulmuştur. Tabii ki devrim sonrası toplumda kendileri için bir nimet peşinde koşan çıkarcılar da vardır içlerinde. Ama devrimin bel kemiğini oluşturan saf ve güçlü bir çekirdek oluşturdukları da kesindir.[39] Hizbullah'ın kurumsal çerçevesi bir süre için İslam devletinin, özellikle el konulan mallar sayesinde finanse ettiği yarı askeri bir grup olan İslam Devriminin Mücahitleri Örgütü desteğinde İslam Cumhuriyeti Partisi olmuştur. Partinin kendisini feshetmesinden (1983) beri Hizbullah her türlü kurumsal çerçevenin dışında hareket etmektedir: sokakta, her türlü yasal çerçevenin dışında ve İmam Humeyni'nin mirası ve devrimin değerleri adına doğrudan ve kaba güçle müdahalelerde bulunan her hareketin arkasında Hizbullah aranır. Basın bu grupları, "baskı grupları" adıyla anma konusunda çekingen bir tavır takınır. Çok esnek olan örgütleri bulundukları yörenin güçlü şahsiyetleri çevresinde seferber olan ağlardan oluşur ve kolayca nüfuz ticaretine dönüşür. Herhangi bir zamanda ensarullah ya da sarullah gibi militan eylemlerde çok daha belirgin biçimde örgütlenirler. Daha ayrıntılı biçimde ele alacağımız münkerat ve Besic içinde çok daha yoğun biçimde yer alırlar.

mitesi (*defter-i tahkim-i vahdet*) öğrencileri derneğine yapılan saldırı, kesin olarak kapatılmadan önce *Cemaa*'nın bölge bürolarına düzenlenen saldırılar, *İran-ı Ferda* dergisine yöneltilen tehditler vb.

38. Sözgelimi Nehzat-ı Âzâdi'nin (Özgürlük Hareketi) lideri doktor Yezdi'nin tutuklanması; bu örgüt Mehdi Bezirgân ve kadın haklarının savunulması konusunda yazdığı makalelerle tanınan Muhsin Saitzade tarafından kurulmuştur.

39. Ali Rahnema, Ferhad Numani, *The Secular Miracle*; Farhad Khosrokhavar, *L'Islamisme et la Mort, le martyre révolutionnaire en Iran.*

Sokakta İslami düzeni korumaya yönelik güçlerin ikilemi anlaşılmaktadır: başlangıçtaki devrimci coşkudan ve 80'li yılların savaşçı tutkularından çok uzaklaşmış olan bir gençlik tarafından baskıcı olarak nitelenmeden İslam'ın bağnaz biçimiyle uyum –kadınlar için türban zorunluğu ve makyaj yasağı, erkekler için *rapi* saç modeli, dar blucin, moda ayakkabı giyme, tırnak boyama, arabada müzik dinleme yasağı vb.– nasıl sağlanacaktır? Kamusal alanda kadınların "edebini" ve erkeklerin "onuru"nu İslami normlara uygulatacak olan birçok örgüt bulunduğundan bu ikilemin çözülmesi daha da zorlaşmaktadır: Besic, ensarullah, münkerat, Hizbullah... ama aynı zamanda her kamu sektöründe İslami edebin korunması için etkinlik gösteren seksiyonlar da vardır. Gençler çeşitli örgütlere ve bakanlıklara bağlı servisler arasında ayrım yapmazlar; sakallı, saldırgan, kıskanç ve başkalarına karşı saygısız, elinde silahla ve düzen görevlilerini bütün etkinliklerinde izleyen tekdüze sesindeki küçümsemeyle komiteci[40] imajı vardır zihinlerinde. Nefret edildiğini bilmek ve bunu işinin bir parçası kabul etmek, yasaklar karşısında boyun eğmeyi reddeden dirençli bir gençliğe karşı gerektiğinde fiziki şiddete başvurmak her şeyden önce işsizlikten kurtulmak amacıyla bu gruplar içinde yer almış olanlar için çok yıpratıcı olmaktadır. Bunların çoğu ahlakçı eylemlerinin meşruluğuna bile inanmazlar. Çok sayıda mümin de dinin imajını bozan bu ahlak polisine karşı eleştirel bir tavır içindedir.

BESİC

Sözcük anlamı "seferberlik" olan Besic[41] Şah'ın devrilmesinden kısa süre sonra halk gençliğini devrimin hizmetine sokmak amacıyla yaratılmış bir örgüttür. Irak savaşının başında (1980) çok fazla Batı etkisinde kalmış olmakla suçlanan bir orduyu dengelemek amacıyla kurulmuş olan Pasdaran ordusuna katılmıştır.[42] Besic gönüllülerden oluşmuştur; savaşın en yoğun olduğu dönemde örgüt içinde 400 000 savaşçı vardı. Eğitimsiz, teçhizatsız çoğu zaman çok genç yaşta örgüte katılmış olan Besicler aslında ölüme gitmeyi peşinen kabul etmiş

40. Komiteci, "Komite üyesi" (devrimin başlangıç döneminde İslami düzeni korumak amacıyla kurulmuştur) anlamındadır; sözcük günlük dilde eylemcileri belirtmektedir.

41. Tam ifadesi *besic-i ertiş-i bist melyoni*: "yirmi milyonluk bir ordu için seferberlik", yani devrimci iktidarı savunmaya elverişli İranlı gençlerin neredeyse tamamı.

42. Irak savaşı sırasında iki ordu vardı: İran İslam Cumhuriyeti ordusu ve Besic'in, içinde özgüllüğünü koruduğu Pasdaran ordusu.

savaşçılardı: mayın tarlalarını aşarak, topçu ya da mitralyöz ateşini üstlerine çeken ilk saldırı dalgalarını oluşturuyorlardı; ordunun düzenli birlikleri ya da Pasdaranlar onların izinde ilerliyorlardı.[43] Cephenin acı mizahı onlara "kullan at" takma adını vermiştir. Kendilerinden beklenen şeyin intihara yakın bir fedakârlık anlayışı olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

Günümüz İran toplumu savaşı büyük ölçüde gizli tutmaya çalışmıştır ama Besic tamamen bu savaşın ürünüdür. Pasdaranlar önce devrimin silahlı kolu olmaları amacıyla kurulmuş, daha sonra düzeni ve güvenliği sağlamakla görevli disiplinli ve profesyonel seçkin bir güce dönüştürülmüşlerdir, Besicler ise yardımcı bir hizmet amacıyla oluşturulmuşlar, savaştan sonra yandaş toplamaya devam etmekle birlikte önemli bir işlev üstlenememişlerdir. Onlardan beklenen fedakârlıktı ve açıkça bu amaçla silahlandırılmışlardı. Gönüllülere çağrı ve askere gidiş törenlerinde Şiiliğe özgü şahadet kavramı en uç noktasına kadar canlandırılıyordu. İslam devrimini yücelten ama aynı zamanda bu dünyayı ve bu toplumu devrimin beklentilerini ve değerlerini gerçekleştiremeyecek kadar yeteneksiz ve soysuz bularak değerden düşüren bir ölüm kültürü içinde kesinlikle ölüme gidiyordu gençler.

Kabaca üç tip Besic genci vardır. Militan kadro devrimin "umutsuzları" arasından toplanır; bunlar devrimci idealle toplum yapısındaki ödünler arasındaki uyumsuzluktan kötü etkilenen kişilerdir; devrimin insanın doğasını değiştiren yapısını, başarısızlığım acı biçimde hissetmişlerdir ve savaşı hem bir ceza hem kurtuluş olarak görürler. Devrimin, saf ve kendisini hiç düşünmeyen, toplumsal adaleti sadece erdemin ve herkesin fedakârlığının bir sonucu olarak gören bir insanın gelişini haber veren mistik bildirisini içselleştirmişlerdir. Devrim yerleştikçe ve hiç kuşkusuz dönüşmüş olan ama zenginleşme ve iktidarın da değişimin motoru olarak ortaya çıktığı bir toplumun hatları ortaya çıktıkça ölüm, saf kalmak isteyenin sığınağı gibi görünür. Şehit olup ölerek bireysel kurtuluşa kavuşma Besic'e özgü ölümcül bir dindarlıktan kaynaklanır.[44] Bu grup üyelerine hâkim olan şiddet duy-

43. Bkz. *L'Islamisme et la Mort, le martyre révolutionnaire en Iran*; Paul Vieille, "L'institution chiite, la religiosité populaire, le martyre et la révolution", *Peuples méditérranéens*, no. 16, 1981; H. G. Kippenberg, "Jeder Tag Ashura, jedes Grab Kerbela: Zur Ritualisierung der Strassenkämpfe im Iran", Kurt Greussig (yay. haz.), *Religion und Politik im Iran* içinde.

44. Bkz. Farhad Khosrokhavar, "Le pur et l'impur", *Peuples méditerranéens*, no. 50, 1990 içinde; "Chiisme mortifère: les nouveaux combattants de la foi", *L'Homme et la So-*

gusu derin umutsuzluğun bir sonucudur. Ama bu saf ve sert çekirdek çok küçük bir azınlıktır hiç kuşkusuz. Besic içinde ana-babalarına karşı, onların reddedemeyecekleri değerler adına özerkliklerini kanıtlamak amacıyla gruba katılmış (Pasdaran içinde olduğu gibi) gençler de vardır: bunlara göre savaş, bir olgunluk çağına geçiş ayinidir. Burada savaşın oyuna benzeyen ve yaratıcı bir boyutu söz konusudur. Ama Besic içinde üçüncü bir grup genç vardır ki bunlar da oportünisttir. Hareketin toplumsal bir atlama tahtası ya da yoksullaşmış bir toplumda patron olma gibi önemli bir işlevi vardır onlar için.[45] Ayrıca Besic ve Pasdaran içinde yükselmek çok kolaydır. Bu örgütlerden birinde yer almak daha sonra devletin başka örgütlerinde ya da devletleştirme ve el koyma dalgasından sonra büyük bir yaygınlık kazanan kamu sektöründe iş bulabilme olanağı sağlar. Besic ve Pasdaran devrimin toplumsal bir yükselme aracı olarak gerçekten işlediği iki ortam olmuştur hiç kuşkusuz. Ama Besic'e katılan gençlerin her şeyden önce niçin halk katmanlarından geldiğini açıklayan, bütünüyle toplumsal bu ölçüt katılımı açıklama konusunda yeterli değildir: kesinlikle ideolojik ve inançla ilgili bir tercih unsuru söz konusudur; aynı aileden gelen gençlerin farklı hatta karşıt gruplar içinde yer aldığı bilinen bir gerçektir.[46] Nedenler ne olursa olsun kesinlikle bir Besic kültürü ve dayanışması söz konusudur.

İslam Cumhuriyeti Besic'i sadakatin ve İslami değerlerin simgesi durumuna getirmiştir. İslam Cumhuriyeti Besic'de gerçek toplumda pek bulunmayan ideal gençliğin bir aynasını bulur. Kendisini meşru kılmak için de bu gençlikten yararlanır. Gençlerin, uğrunda ölmeye hazır olduğu bir iktidar gayri meşru olamaz. Savaş sırasında şehitler gösterilmiş ve sahneye çıkarılmıştır: televizyon yayınları, şehitlerin vasiyetlerinin yayınlanması, savaş hikâyeleri vb. Bu durum öteki nedenleri dışlamaz hiç kuşkusuz. Uzun süre cephede kalanlar devletin çeşitli kurumlarında özellikle Savama'da (gizli polis) ya da çeşitli bakanlıkların sayısız denetim birimlerinde kolayca iş bulmuşlardır. Üniversite öğrenimi görmek isteyen Besicler ve onların ailelerindeki

ciété, no. 107-108, 1993; "Le martyre révolutionnaire en Iran", *Social Compass*, cilt 43, no. I, Mart 1996.

45. 5000-8000 tuman arasında ücret alırlar. Kambiyo fiyatlarının çok farklı olduğu bir ülkede bu ücretin Frank olarak tam değerini saptamak pek kolay değildir. Savaş sırasında orta dereceli bir memurun aldığı ücrettir yaklaşık olarak.

46. Halktan bir ailede sözgelimi oğlan Komite'ye, iki ya da üç yaş büyüğü kız Halkın Mücahitleri'ne katılmıştır. Devrim sırasında buna benzer sayısız örnek görülmüştür.

gençler kendilerine ayrılan kontenjanlardan yararlanmışlardır. Dışarıya göre fiyatların çok avantajlı olduğu Şehitler Kooperatifleri, başka maddi avantajlardan da yararlanan, savaştan etkilenen Besiclere ve ailelerine tahsis edilmiştir.[47]

Savaştan sonra ve cepheden dönüşte Besicler (ve terhis edilen Pasdaranlar) "komiteler"e ve toplumu mahalle ya da bölge düzeyinde yöneten (hırsızlığın önlenmesi, yerel polis işlevi, İslamlaştırma etkinliği vb.) İslami derneklere personel sağlayacaklardır. Bu dernekler savaştan sonra adam toplamak için diğer okullarınkinden farklı bir özerk hiyerarşiyle donattıkları (Milli Eğitim Bakanlığının özel bir seksiyonuna bağlıdırlar) okullara yerleşirler. Derneklere katılan lise öğrencileri yerel yönetim katında bir güce sahip olurlar ve böylelikle sınav sonuçlarından bağımsız olarak (sözgelimi hal ve gidiş notlarıyla) başarılı kabul edilirler. Besic içinde delikanlılar (12'yle 16-17 yaş arası) neredeyse yetişkin hatta "yetişkin-üstü" insan muamelesi görür: gönüllü katılımlarıyla yetişkinlerin, bu tür bir katılımı reddeden anababalarının üstüne çıkmış olmakla onurlanırlar.[48] Ayrıca bu yetişkinleri denetleme hakkına sahip görebilirler kendilerini.

Devrim kadınların da siyasal eyleme katılması gerektiğine dikkat çekmişse de Besicler özellikle erkektir. Genç kadınlardan oluşan Besic grupları da (Besic "bacılar") vardır hiç kuşkusuz ama bunların rolleri tıbbi bakım ve kent bölgelerinde "gerektiği gibi örtünmeyen" kadınlara baskı uygulanmasıyla sınırlıdır; savaş sırasında, yas törenlerinde kızlarının pervasızca ölüme gönderilmesinden hoşnut olmayan ailelerin protesto gösterilerini maskeleme hizmeti de görürlerdi. Kadın Besic doğrudan savaşa katılmaz. Bunun nedeni bazı genç kızların eline tüfek almak istememesi değil, İslamcı iktidarın getirdiği yasaklamalardır.

47. Kendilerine ucuz konut sağlanır, Suriye ve Libya'ya seyahate gönderilirler ve harcamaları resmi fiyatların kat be katı olan dolarla karşılanır. Doların resmi fiyatı savaş sırasında yapay olarak düşük tutulmuştur ama bu paraya ancak özenle seçilen çok kısıtlı resmi şahsiyetler ulaşabiliyordu ve bunlar da çok kısa sürede zenginleştiler. Başkaları doları ancak serbest pazardan alabiliyordu. Savaşın sonuna doğru doların fiyatı devrim öncesine göre yirmi kat artmıştır. Bugün yüz katıdır bu oran.

48. Bkz. Ian Brown, *Khomeini's Forgotten Sons, The Story of Iran's Boy Soldiers*; Werner Schmucker, "Iranische Märtyrertestamante", *Die Welt des Islams*, cilt 27, no. 4, 1987; Farhad Khosrokhavar, "Bassidj, auxiliaires juvéniles de la révolution iranienne", *Cultures et Conflits*, no.18, 1995.

ÖLÜMCÜL ŞİİLİK

Şehit teması vasiyetlerde ve bütün savaş edebiyatında açıklandığı biçimiyle, aynı zamanda da topluluğa dahil olma durumunu belirten törenlerle, İmam Hüseyin'in şahadetinin sürekli anılmasıyla Besic kültüründe çok önemli bir yer tutar. Ama Besic gençler arasında gelişen bu şahadet, giriş bölümünde gördüğümüz gibi basit bir Şii şahadetinin yeniden doğuşu değildir. Şii din geleneğinde şehit paradigmasının, yani İmam Hüseyin'in şahadetinin yüceltilmesinin[49] amacı müminleri ölüme koşmaya yüreklendirmek değildir. İmamın şehit edilmesinde kurtarıcı müdahale boyutu söz konusudur: Hüseyin'in, bu Tanrının kuzusu'nun kurtarıcı ölümü, tıpkı İsa'nın Hıristiyanları kurtarması gibi kurtarmıştır müslümanları.[50] Kerbela'da her yıl yapılan yas törenlerinde şehit edilişinin teatral ve ritüel gösterisi Şii cemaat bağını güçlendirmeye yarar. İslam devriminin başlangıç döneminde şehit teması tekrar ele alınıp yenilenmiştir ama gene ahiretçi açıdan bakılmıştır meseleye: bu kez söz konusu olan insanın kendisini feda ederek adil bir toplumun kurulmasına katkıda bulunmasıdır.[51] O halde ölüm kendi içinde bir erek değildir; önemli olan, Cennete gitmeyi sağlasa da ölüm değil sürdürülen savaştır.

Buna karşılık savaş sırasında gönüllüler arasında gelişen dayanılmaz şehit olma arzusu son derece karamsar bir arzudur: nedeni de artık toplumun değişeceğine kesinlikle inanmamaktır. Cepheden izine gelen mücahit, toplumun yozlaşmış olduğunu, yaşamların feda edilmesine değmeyeceğini görür. Yaşam yaşanmaya layık değildir, kalan tek kurtuluş yolu ölümdür ve bu gözyaşı vadisini bir an önce terk etmek için en kısa sürede mümkün olan her şey yapılmalıdır.[52]

Gerçek İslami toplum Besic'dir. Ölüm karşısında bu büyüleniş kendinden nefret etmeye de dönüşür çünkü militanın gözünde siyasal

49. Bkz. ss. 140-141, 2 no'lu dipnot.

50. Bkz. Muhammad Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*; C. Bromberger, "Martyre, deuil et remords, horizons mythiques et rituels des religions méditerranéennes", *Etudes corses*, no. 12-13, 1979, ss. 129-156.

51. Bkz. Mary Hegland, "Two images of Husain: Accomodation and Revolution in an Iranian village", N. R. Keddie, *Religion and Politics in Iran*, ss. 218-35 içinde. Ayrıca bkz. Eric Butel'in yayımlanmamış tezi "le martyre révolutionnaire", EHESS, 1997; Alain Chaouli, "Un groupe minoritaire d'adolescents révolutionnaires iraniens; les bassidjis", bitirme tezi, EHESS, 1996.

52. Bkz. F. Khosrokhavar, "Le pur et l'impur", *Peuples méditerranéens*, no. 50, 1990, ss. 41-57.

yetersizlik yüzünden değil, kendisine de kötülük ve pislik bulaştığından, başarısızlıktan kendisi de sorumludur. Temizlik Besic şehitlik duygusunun değişmez temasıdır: şehit bedenlerinin temizliği, şehit düşecek ve arkadaşı tarafından hayatta kalmış olmanın utancıyla bir savaş hikâyesinde anlatılacak bedenin temizliği ve güzelliği. Kendilik ise nefret uyandırır; devrimi koruyabilecek kadar saf ve temiz olmadığı için devamlı suçluluk duygusu içindedir.[53]

Genç Besicler, yeni-mistik ve ölümsever-mistik diyebileceğimiz bir ölümcül Şiilik koyarlar ortaya; bu anlayış, hem devrim tarafından iyice ağırlaştırılan bir şehitlik boyutunun gerçekleştirilmesi, hem de devrimin yeni bir insan yaratmaktaki başarısızlığına yönelik protestonun ifadesidir.

BESİC MODELİNİN DAĞILMASI

Ölüm böyle kimliği oluşturan bileşenlerden biriyse barışta nasıl Besic olunur? Savaş bitince, bedenini de ruhunu da Humeyni'ye adamış gençlik için bile günlük yaşam önem kazanır. Paralel ekonomiyle, karaborsayla, günlük yaşamla temas başlayınca devrimci fedakârlık duygusu zayıflar. Cumhuriyet yöneticileri İmam Humeyni'nin saygınlığına sahip değillerdir. Kutsal ölüm coşkusu yavaş yavaş devrimci işaretlerin (tıraşsız yüzler, İslami terminoloji) her şeyden önce kaçak ihtiyaç maddeleri (dolar, mark, altın, dondurulmuş et, elektrikli aletler, vb.) satışı gibi maddi çıkarları gizlediği gündelik çevrede alaycı bir ilgisizliğe dönüşür. Tekdüzeliğin ve düş kırıklığının egemen olduğu bu sağlıksız ortamda Besic modelinin yaşaması için bir neden yoktur artık. Birbirini tamamlayan iki biçimde dağılır Besic: iktidara bağlı ağlarla bütünleşme ya da toplumsal ama saldırgan bir marjinalleşme.

Besic gençlerin bir bölümü devlet aygıtındaki askeri (Pasdaran Ordusunda) ya da sivil (yönetimdeki gözetim örgütleri, kadınların yerlerini gitgide erkeklerin aldığı sekreterlikler) örgütlenmelerde veya yavaş yavaş bakanlıklara dönüşen ve personele ihtiyacı olan (yapılanma seferberliği gibi) devrimci örgütlenmelerde alt ve orta basamaklarda yer almışlardır. Yönetim katında olsun, sanayi yapılanmasında ya da

53. Bkz. Wemer Schmucker, "Iranische Märtyrertestamente", *Die Welt das Islams*, no. 4, 27, 1987; Farhad Khosrokhavar, "Le martyre révolutionnaire en Iran", *Social Compass*, cilt 43, no. 1, Mart 1996.

özel sektörde olsun, eski Besiclerden oluşan bir azınlık eski inançlılığını yitirerek yerine kendince özelleştirdiği bir devlet bayrağı altında kişisel çıkar mantığı koyan devrim sonrası yeni seçkinlerin bir bölümünü oluşturur. Eski Besicler, ağlarından ve içinde bulundukları kurumlardan arpalık bulma, küçük bir ithalat-ihracat işi ya da daha mütevazı örgü veya konfeksiyon atölyeleri kurma amacı için yararlanırlar... Besic ya da sayısız devrimci örgütten (Şehitler Vakfı, 15. Hordad, daha sonra bakanlığa dönüşen Yapılanma İçin Cihad) biri tarafından desteklenen bir girişimci rakiplerine göre çok önemli avantajlardan yararlanır: hammaddelere, kredilere, dövizlere vb. çabuk ve avantajlı bir biçimde ulaşabilir. Sayısız ayrıcalıktan yararlanır ve böylelikle pazar oyunlarına dayalı gerçek bir özelleştirmenin kırılmasına katkıda bulunur.

Ama İslami devletin çevresinde oluşan bu yeni nüfuz ticareti Besic kitlesine ve özellikle örgüte bugün girenlere açık değildir. Devletin sunabileceği çok fazla arpalık kalmamıştır, savaş bitmiştir ve Besic sertliği hafiflemiş de olsa, baskı organı olma dışında bir nitelik taşımaz artık. Besic'in kaynağı olan halk gençliği kendisine sembolik de olsa toplumsal yükselme biçimleri sağlamayan hareketle özdeşleşemez artık. Bugüne kadar kolayca bastırılan anlık başkaldırı hareketleri içinde yer alır.[54]

Hatemi'nin seçilmesiyle birlikte Besicler marjinalleşirler. İlginç bir biçimde devlet aygıtında yeri çok güçlü olan muhafazakâr hizip, Besic'i potansiyel silahlı güç olarak geliştirmeye çalışmamıştır. Besicler kesinlikle üniformalı ve silahlıdırlar ama silahları semboliktir (bugün silahlarında genellikle şarjör bulunmaz). Sokakta İslami normlara saygı gösterilmesini sağlamakla görevlendirilmişlerdir resmen ama artık kendilerine sataşmaktan çekinmeyen insanların muhalefetiyle gitgide daha fazla karşılaşmaktadırlar; polis ve Pasdaran'la rekabet halindedirler. Bu rekabet sadece bir dayanışma sorunu değildir: aynı zamanda ekonomiktir çünkü normlara böyle tecavüz edilmesi her an paraya dönüşebilir. Besiclere verilen yetki aslında gitgide daha fazla sembolikleşmektedir: çatışma ve olay çıktığında polis ve Pasdaran'ın arkasında silinmek zorundadırlar. İnsanlar onlardan hem çekinir hem de onları küçümserler. Besicler bağlılıkları sonucunda

54. Ali Feraseti, "Gizeş-hâ-yı Se Sâle Güzeşti-yi İran, Merhale-yi Buluğ-ı Mubarezat-ı Merdümi" ("İran'da Son Üç Yıldaki Hareketler, Halk Mücadelelerinin Olgunluk Dönemi"), *Nevid-i Mukavemat*, no. 7, Paris, İlkbahar 1996.

toplumdan bekledikleri saygıyı göremezler.

Sonuç olarak bugün Besicler yavaş yavaş bir karşı topluma değilse bile aslında olmayan devrimci bir toplumun bir tür dublörü haline gelmekteler. Gençler aralarında sık sık her şeyin ölülerin erdemlerini yüceltmek için bir bahane olduğu "yas" toplantılarında (büyük Şii bayramları, şehitlerin anılması) bir araya gelirler. Resmi ruhban sınıfının biraz dışında kalan mollalar ve vaizler özellikle Besic çevrelerinde çalışırlar ve onlara özgü bu ölümcül ortamı destekleyerek hem yorumcuları hem de yönlendiricileri olurlar. Besicler aslında genel olarak yozlaşmadan sorumlu tuttukları topluma ama aynı zamanda gitgide devletleşmiş ruhban sınıfına ve İslamiyet ölçütlerini yitirmiş olmaktan suçlu devlet aygıtına karşı da kin duyarlar. Onlar için sadece devrimin Rehberi kalmıştır referans olarak. Sonuçta Besicler her an sokağa dökülüp liberallere ve tüketim toplumuna karşı saldırıya geçebilirler ama radikallikleri ve kurulu düzene karşı duydukları öfke devrimin içinden çıkmış devlet aygıtına, devletin ruhban sınıfına ve dolayısıyla muhafazakârlara karşı da dönebilir. Besiclerin artık kontrol altına alınabilmesi zor görünmektedir.

Örgüte sadık kalmış lider kadrosundan birkaç kişi başarısızlığın bilançosunu çıkartmışlardır. İslami normların devletin anladığı biçimde geliştirilmesinden sorumlu kırk yaşlarında bir Besic umutsuzluğunu dile getiriyor[55]:

S: Gençler dinden niçin kaçıyorlar genellikle?

Y: Burada, mutena semtlerde mi (kentin kuzeyi)?

S: Evet.

Y: Rahatlık arayışı. Çok paraları var ve para kazanmak için zahmet çekmiyorlar. Yabancı ülkelere seyahat, Batı kültürünün ithal edilmesi sonucunu getirdi. Bu gençlerin aileleri dine karşıdır genellikle ve çocuklarını da dinsiz yetiştiriyorlar sisteme karşı çıkmak için.

S: Besic bunu engellemek için ne yaptı?

Y: Gençlerin denetlenmesi (müslümanlıklarından emin olmak için) düzenin sağlanmasına yardımcı oluyor. Ama kültürel alanda pek bir şey yapıldığı söylenemez.

S: Sorumlusu kim bunun?

Y: Kısmen iktidarı elinde bulunduranlar. Sözgelimi kültürel konularda Besic'in bütçesi yok. Din propagandası yapmak için kumaş (flama, afiş vb.) alacak paramız bile yok. Gönüllüler var ama onlara başvurmuyorlar. Besic'in insanlara karşı bağnazca ve sert tepkileri de eleştiriliyor. Bir şiddet gösterisi olduğunda (İslami düzenin savunulmasından sorumlu olanlar açısından) haber her tarafa

55. *Neyestan* dergisi, no. 26-27, 8.9.1376 (1996-1997).

kulaktan kulağa yayılıyor ve olay önemli boyutlar kazanıyor. Kuşkusuz kimileri de, bal bile uzatsa, elini ısırıyor Besic'in ve ulu Tanrı bile doğru yolu gösteremiyor bunlara...

S: Siz Besic'in tavır ve tutumunun (gençlerin dine olumsuz bakmalarında) bir rolü olmadığını söylüyorsunuz, öyle mi?

Y: Biz yasalar çerçevesinde çalışırız. Bizim sorunlarımızın büyük bölümü öteki kurumlara bağlı başka "din kardeşlerimiz"in olumsuz tavırlarından kaynaklanıyor. Sözgelimi "ensar kardeşler". Bunların eylemlerinin çoğunu onaylamıyoruz. Ama aynı sakalı, aynı üniformayı taşıdığımızdan onlarla bir tutuyorlar bizi. Çünkü hepimiz aynı sistemin parçasıyız. Mesela düzeni sağlamakla görevli örgütlerin çoğu üyesi rüşvet alıyor, bunu biliyoruz. Besic bundan korunmayı başardı. Bence silahlanıp sokakları denetlemek gerekli ama tek çözüm değil bu. Artılardan biri. İnsanların beyinlerinde etkili olmak gerekiyor...

S: Besic'le halkın arası niçin açıldı?

Y: Savaş sırasında gerekli olan cesaretti. Besiclerin yiğitliklerine hayrandı herkes. Şimdi Cennetin kapıları kapandı, insanların talepleri değişti ve bir mesafe meydana geldi. Çok şeyden şikâyetçiyiz ama dile getirmiyoruz bunları. Şimdi para geçti her şeyin yerine, herkes paraya tapıyor. Özel isteklerimiz yok bizim, yeter ki iş sisteme (İslami) en bağlı güç olan Besic'in ruhunu kaybetmesine kadar varmasın.

VI

İSLAMCILIK VE FEMİNİZM

BUGÜN İran'da, basınıyla ve aralarından bazıları İslamcı olan güçlü şahsiyetleriyle çok aktif bir feminist hareket gelişmektedir ve hareket, gelenekçi çevreler de dahil olmak üzere kentin orta ve yüksek sınıfları arasında çok etkilidir. İslam devrimi sırasında kadınlar siyaset sahnesinde etkin rol oynamışlardır ama o dönemde kadınlar siyasete yurttaşlar olarak ya da halk tabakaları arasında şahlığa karşı ailevi bir seferberlik çerçevesi içinde karışmışlar, özellikle kadınları ilgilendiren taleplerde bulunmamışlardır.[1]

Buna karşılık 90'lı yıllardan başlayarak ortaya çıkan hareket, özellikle Şii din hukuku (fıkıh) normlarını izleyen yeni hukuk sistemiyle çok büyük ölçüde kısıtlanan kadın haklarının savunulmasını amaçlar.[2] Bu gerçekçi ve pragmatik hareket devrimin başlangıç dönemin-

1. Devrim dönemi kadınlarıyla ilgili literatür zengindir. Bkz. Guity Nashat (yay. haz.), *Women and Revolution in Iran*; Adele K. Ferdows, "Women and the Islamic Revolution", *International Journal of Middle East Studies*, no. 15, 2, 1983; Hâléh Afshar, "Women, State and ideology in Iran", *Third World Quarterly*, no. 7, 2, 1985; Asghar Fathi (yay. haz.), *Women and the Family in Iran*; Val Moghadam, "Women, Work and Ideology in the Islamic Republic", *Middle Eastern Studies*, no. 20, 1988; Faribah Adelkhah, *La Révolution sous le voile*; Chahlâ Chafiq, *La Femme et le Retour de l'islam: l'expérience iranienne*; F. Khosrokhavar, "Les femmes et la révolution islamique", *Projets féministes*, no. 2, Nisan 1993; Chahlâ Chafiq, Farhad Khosrokhavar, *Femmes sous le voile*. Devrim sırasında kadınların bilinçlenmesi konusunda bkz. Farhad Khosrokhavar, *L'Utopie sacrifiée*, "Les jeunes femmes comme acteurs politiques" adlı bölüm. Burada devrime katılan genç kadınların, kadınlıklarının özel koşulları konusunda bilinçli olmamakla birlikte geleneksel kadın tipi olmadıklarından söz edilmektedir.

2. Yeni kadın hareketi konusunda bkz. Ziba Mir-Hosseini, "Stretching the limits: A feminist reading of the Shari'a in post-Khomeini Iran", Mai Yamani, *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* içinde; Azadeh Kiân-Thiébaut, "Women and politics in post-Islamist Iran: the gender conscious drive to change", *British Journal of Middle Eastern Studies*, no. 24, I, 1997; Nouchine Yavari-d'Hellencourt (yay. haz.), *Les Femmes en Iran, pressions sociales et stratégies identitaires.*

deki ütopyalarla çelişir. Bu dönemde, yürürlüğe girecek ideal bir düzenin (komünist ya da İslami) cinsiyetler arasında bir uyum sağlayacağına inanılıyordu. Özellikle boşanma, miras, cezai yaptırımlar, bazı görevlere gelebilme (yargıçlık gibi), kadınlar için çok daha zorlayıcı koşullar getiren giyim kuşam konusunda kadın haklarını gerileten siyasal İslamcılık yeni feminizmi düş kırıklığına uğratmıştır. Tolerans alanlarına kadar her şeyde bir bakışımsızlık söz konusudur: evli bir erkek parasal ödünlerden yararlanan bir kadınla geçici bir evlilik yapabilir (*sîge*) ama kadının bekâr olması gerekir.

Bununla birlikte bu feminist harekette birlik yoktur. Bazı kadınlar insan haklarına dayalı Batılı, laik bir feminizmi benimsemişlerdir. Bazıları ise tersine, kendilerine göre Peygamberden önceki dönemde kök salmış bir geleneğin ürünü olan ve o dönemden beri İslam adına geliştirilen ataerkillikle mücadele edebilmek için İslam'ı referans gösterirler. Bu görüşü benimsemiş olan kadınlar, erkekler ve kadınlar arasında eşitlikten çok, birbirini tamamlayıcılık tezini savunurlar ve kadınların da erkekler gibi her türlü toplumsal, dinsel, profesyonel ve eğlence kapsamındaki etkinliklere katılabilmesi için mücadele ederler. Bu kadınlar, erkeklerle kadınların bir arada bulunmaması gerektiği ilkesini kabul ederler ama buna karşılık erkeklerle aynı sporları ve aynı görevleri yerine getirebilme hakkını da isterler. Eğlence ve çalışma alanlarının bu amaca göre düzenlenmesini talep ederler. Havuzlar, jimnastik salonları, bisiklet pistleri vb. isterler.

Sonuçta iki eğilim arasında ayrılıklar vardır ama her iki grup da toplumsal ve hukuksal alanda elle tutulur sonuçlar alabilmek amacıyla belli bir tutarlılık içinde olmaya özen gösterir. Dışarıdan gelmiş "feminizm" sözcüğünü kullanmamak için çaba harcarlar (*feminizm* ya da *feminism*). "Laikler" "İslamcılar"a sataşmaktan kaçınır ve taleplerini hukuksal alanla sınırlı tutarlar. "İslamcılar"a gelince, onlar da laikleri saygısız ya da Batılılaşmış insanlar olarak nitelemezler. Bu yeni yaklaşım devrimin başlangıç döneminde İslam'ı referans alan halk kökenli kadınlarla İslami normları reddeden orta sınıfa mensup kadınlar arasındaki uçurumu (Hizbullah yararlanıyordu bu ayrımdan) kapatır.

Daha önce görmüş olduğumuz gibi devrim orta ve yüksek öğretimde kızlarda olağanüstü bir gelişmeye yol açmıştır (1997'de kız öğrencilerin yüzde 30'dan fazlası). Bazı sektörlerde (eğitim, sağlık) kadın sayısı çok fazladır ama mühendislerin ve hekimlerin ancak yüzde 3'lük bölümünü oluştururlar. Kadınlar Milli Eğitim Bakanlığı çalışanlarının yüzde 46'sını, Sağlık ve Tıp Eğitimi Bakanlığı (tıp fakülteleri

dahil) çalışanlarının yüzde 42'sini oluştururlar, öteki bakanlıklarda çalışan kadın oranı ise yüzde 10'dur. 2 160 000 devlet memur ve görevlisinin yaklaşık üçte biri (632 000) kadındır. Bununla birlikte kadınlar genellikle alt görevlerdedirler çünkü genç kızların çoğu diplomalarına uygun iş bulamamaktadır. Kızların eğitimindeki bu gelişme, bir yandan iş dünyasını büyük ölçüde değişime uğratırken, bir yandan da kadınlarla erkekler arasında kuramsal eşitlik (diplomalar) ve hiyerarşik, hukuksal farklılıkla yansır. Bu duruma yol açan nedenler iki kategoride toplanır: İslami sistemden kaynaklanan nedenler (bazı işlerin kadınlara yasak olması, karmalığın kabul edilmemesi) ve İran'la ya da İslam'la ilgisi olmayan (ataerkillik, muhafazakârlık, bir kadının erkek kadar istikrarlı olamayacağı ve yeteri kadar performans gösteremeyeceği ya da otoritesini kullanamayacağı düşüncesi vb.) kültürel önyargılardan kaynaklanan nedenler.

Dolayısıyla kadınların iş dünyasındaki yeri kesinlikle gerilememiştir ama hukuksal statüleri, Şah döneminin hukuk alanındaki çekingen adımlarıyla (çokkarılılığa ve erkek lehine tek yanlı boşanmaya getirilen kısıtlamalar) hatta son devrimci dönemle (80'li yılların sonu) karşılaştırıldığında gerilemiştir. Demek ki feminist hareket her şeyden önce, bir yandan hukuk ve kadınların toplumdaki yeri öte yandan da gelenek, göreneklerdeki değişimle rejimin getirdiği toplumsal ve kültürel normlardaki muhafazakârlık arasında gitgide artan uyumsuzluk konusunda bir bilinçlenme getiren toplumsal ve antropolojik değişmelere yanıt verir. Dolayısıyla hareket aynı zamanda, toplumun homojenleşme sürecine de denk düşer; Şah döneminde "kadın" kategorisi hukuksal ve ideolojik açıdan aşırı değerlenmiş olduğundan çok güçlü sınıf engelini aşmıştır.

Feministler iki yol tutacaklardır: önce yasaları değiştirmek ya da uyarlamak amacıyla siyasal ya da hukuksal bir mücadele; daha sonra İran toplumunun kendisini değiştirmek amacıyla toplumsal ve kültürel bir seferberlik. Hukukçu, parlamenter, gazeteci, sanatçı kadınlar harekete geçerler ve liberal basında ya da özel dergilerde bu konularla ilgili sorunları dile getirirler.[3]

3. Bazı dergiler, özellikle çok ayrıntılı ve çok düzeyli yazılar yayımlayan *Zenân, Hukuk-ı Zenân* (Kadın Hakları), Faize Haşimi tarafından çıkarılan *Zen* (kadın) dergisi bu kadın gruplarının sözcülüğünü yaparlar. İslamcı kadın dergisi *Peyam-ı Hacer*'in gelenekçi çevrelerde belli bir etkinliği vardır. Bunun dışında kadınlar *İran-ı Ferda, Cemaa-yı Sâlim* (1998'den beri yasaklanmıştır) gibi çeşitli gazete ve dergilerde yazarlar.

Hukukun Eleştirisi

90'lı yılların en büyük yeniliği kadınların, yürürlükteki yasaların gözden geçirilmesini, aynı zamanda da yeni bir fıkıh yorumunu önermek amacıyla hukuksal tartışmalara katılmalarıdır. Kadınlar özellikle medeni kanun önünde eşitsizlik yüzünden seferber olmuşlardır: evlilik (çokeşlilik serbesttir), boşanma (erkek karısını hiçbir gerekçe göstermeden boşayabilir oysa kadın yasaların açıkça belirlediği kusurları kanıtlamak zorundadır, sözgelimi evle ilgili gerekli harcamaları karşılayamama durumu), çocukların bakımı (erkek çocuklar için 2, kız çocuk için 9 yaşından sonra çocukların bakımı konusunda erkeğin önceliği vardır), miras ve tanıklık (her iki durumda da kadının değeri erkeğin yarı değerine eşittir). Ceza bağlamında da eşitsizlik söz konusudur: erkek kadını öldürürse, kurbanın ailesi kısas yasasının uygulanması için erkeğin ailesine önce kan bedelinin yarısını ödemek zorundadır.

1980 medeni kanunu, madde 1210 sonuç 1'e göre ceza kanunu ve medeni kanun bağlamında kadın, dokuz ay yılından sonra (yani 8 yaş ve birkaç güneş ayı) erkekse on beş ay yılından sonra (13 yaş ve birkaç güneş ayı) ergin kabul edilir. Bu yaş cezai sorumluluk yaşı olduğundan (1990 İslami ceza yasasının 49. maddesi) kızlar 9-13 yaş arasında işlenen suçlar (yankesicilik gibi) bağlamında erkeklere göre daha fazla ceza alma tehlikesi içindedirler. Üstelik kadına düzenli olarak, ergin olmayan kişi muamelesi yapılır: seyahate çıkmak için kocasının iznini almak zorundadır. Buna bir de medeni haklar eşitsizliği eklenir: kadınlar bazı görevlere gelemez (yargıçlık, cumhurbaşkanlığı, Rehberlik, vb.).

Kuşkusuz, devrimin mantığı olan siyasal mantıkta, geleneksel fıkıh anlayışına bazı kısıtlamalar getirilmiştir: bütün boşanma kararlarının bir mahkemeden alınması gerekir (şeriatta olduğu gibi üç kez boş ol diyerek değil), evlilik sözleşmeleri açık bir anlaşma (sözgelimi çokeşliliği ilk eşin izin şartına bağlayan ya da boşanma durumunda nafaka verilmesini şart koşan) olmadığı takdirde geçersizdir, savaş nedeniyle dul kalan kadınların çocukları yanlarında kalabilir, vb. Dolayısıyla feministler bu elverişli koşulların özellikle de boşanma durumunda tazminat ödenmesi ya da aylık bağlanması koşulunun kabul edilmesi ve bunların sistemli biçimde evlilik sözleşmelerine konması için mücadele etmektedirler.[4] Bu sözleşme ilkesi gerçekten kadına,

genel yasaların hiçbir şey söylemediği şeriatça tanınmış bir özel sözleşme biçimi altında güvenceler sağlamaktadır. Ama bu, kadınlarla erkekler arasındaki yapısal hukuksal eşitsizliği hiç değiştirmez ve Humeyni'nin ölümünden sonra muhafazakâr tepkiler hukukta eşitsizliği daha da artırmıştır.

Bir yuvarlak masa toplantısında tanınmış hukukçulardan, kadın hakları savunucusu Şirin Abadi kadının durumunu belirleyen yasalardaki tutarsızlığı ve belirsizliği gösterir.[5] Siyasal erginlik yaşı hukuksal erginlikten farklıdır; bir kadın kimi zaman bir erkeğe eşdeğerdir (oy verme konusunda), kimi zaman ise değeri erkeğin yarısı kadardır (miras ve tanıklık), bununla birlikte cezai sorumluluğu daha küçük yaşta başlar, ama her şeye rağmen yaşamı boyunca ergin kabul edilmez. 9 yaşında evlenebilir ama 15 yaşından önce çalışamaz çünkü çocukların çalışması yasaktır: 14 yaşında bir kız medeni hukuk ve ceza hukuku açısından ergindir, çalışma hakkı açısından ergin kabul edilmez. Oysa diyor Abadi, İslam, üniter, tutarlı ve homojendir. Yasalarda çelişkiler olmasının nedeni İslam değil, İslam adına ataerkil ayrıcalıklarını sürdürmek isteyen insanlardır.

İkincisi, kanıtlar, temel ilkelere dokunulamasa da, nedenselliği, yorumu ve zamanın gerçeklerine uymayı hiçbir zaman görmezden gelmeyen İslam hukuku geleneklerine dayanır. Aslında, diyor Abadi, İslam'ın iki ilkesine dayanılarak bir yasa gözden geçirilebilir. İkincil hükümler (*ahkâm-ı sâneviye*) birincil hükümleri (*ahkâm-ı evveliye*) geçici olarak kısıtlayabilir. Eğer belirli bir durumda şu ya da bu nedenle birincil hükümler uygulanamazsa yargıç bunları değiştirebilir ve ikincil hükümleri uygulayabilir. Aynı biçimde fakih, hukuksal kapasitesiyle yerine ve zamanına göre bir yasayı değiştirerek geçerli koşullara uygun hale getirebilir ki buna "içtihat (İslam hukukçusunun yetkisi) kapısı açıktır" denir. Oysa, diyor Abadi, yargıçlar, kadınların kaderini iyileştirmek için bu iki ilkeyi uygulamıyorlar. Niçin? Çünkü İslami yargıçlar olarak değil, ayrıcalıklarını koruma kaygısı içindeki erkekler olarak davranıyorlar:

4. Bkz. Mehrengiz Kâr, "Şürut-ı Zımn-i Akd" ("Evlilikte Koşullar"), *Zenân*, 8.1376 (1996-1997).

5. İran'da Mehrengiz Kâr'la birlikte hukuksal feminizmin önemli isimlerinden 1947 Hamadan doğumlu Şirin Abadi, Tahran Üniversitesi'nde lisansüstü tez yapmıştır. 1975'ten 1979'a kadar Tahran kenti mahkemeleri başkanlığını yürütmüştür; İslam devriminden sonra kadın olduğundan, başka bir göreve atanmış, 1984'te kendi isteğiyle emekliye ayrılmıştır. Şimdi avukatlık yapmakta ve Tahran Üniversitesi'nde ders vermektedir. Yuvarlak masa toplantısıyla ilgili olarak bkz. *Zenân*, no. 34, 2.1376 (1996-1997).

ABADİ: Ben bir hukukçuyum, ve kadın sorunlarına doğal olarak hukuk açısından bakıyorum. Bana göre bu ülkede yaşayan kadınların en önemli sorunu hukuk sistemi üstünde etkili olan ataerkil düşüncedir. Hepimiz biliyoruz ki yasa iktidarların sembolüdür ve bizim yasalarımız kadının son derece aleyhindedir. Yaşama hakkı bile... erkek ve kadın için aynı değildir [çünkü] öldürülen kadının ailesi kısas hakkı elde edebilmek için para vermek zorundadır. Bir başka (çelişki) örneği: yasaya göre eğer bir baba oğlunu öldürürse, kısas uygulanmaz ona (...) Buna karşılık aynı yasaya göre çocuk düşürme bir suçtur ve buna rıza gösteren babaya üç aya kadar hapis cezası verilir. Ne demektir bu? Çocuk annenin karnında olduğu sürece baba onu öldüremez, ama çocuk doğduktan sonra öldürülmesi yasaya bağlı değildir artık! Aynı yasadaki bir madde şöyle diyor: eğer bir baba çocuğunu çöle götürür ve orada bırakırsa ve çocuk sözgelimi açlıktan ölürse ya da onu bir kurt parçalarsa baba cezalandırılır. Demek bir baba çocuğunu evinde öldürebilir ama çölde öldüremez! Bu yasaların kaynağının İslam olduğu söylenecek. Ama ben iddia ediyorum ki İslamla ilgisi yok bunların çünkü İslam'ın esini tektir ve tutarlıdır. Yasanın bir tek maddesinde üç tane çelişkili veri var. Hangisi İslam kaynaklı bunların? Eğer biri İslam'ın maddesiyse ötekiler geçerli değildir. Bu çelişkiler göstermektedir ki İslam yorumcuları dürüst davranmamışlardır. Bu durum göstermektedir ki belirleyici olan İslami esin değil yasayı kaleme alanların ataerkil zihniyetidir. Bir başka örnek: 9 yaşındaki bir kızın cezai sorumluluğu vardır. Bir havlu ya da bir silgi çalarsa yasalara göre yargılanır, hapse atılır ve yasal olarak 50 yaşında bir insan muamelesi görür. Bu koşullarda baba çağırılıp, "kızın bu suçu işlerken sen neredeydin?" diye sorulmaz. Bu kızın işlediği suç babasını bağlamaz ama aynı kız bir burs kazanıp yurtdışına çıkmak isterse, 18 yaşına kadar babasının iznini almak zorundadır!

"İslami" bir gerekçeye dayanmak her türlü Batıcılık suçlamasından sıyrılma ve bu arada yargıçların ataerkilliğini suçlama olanağı verir. Ayrıca kadın hukukçuların fıkıhla ilgili olarak doğruyu söylemekten çekinmedikleri ve iki hukuk merciinin birlikteliğinin getirdiği çelişkileri sergiledikleri de görülmektedir: modern yasalar (çalışma hakkı, seçme, seçilme hakkı) ve klasik İslam hukukundan esinlenilerek getirilen yasalar. Kadın hukukçular da fıkıhı referans göstererek kadınlara yargıçlık görevi verilmemesi için hiçbir neden olmadığını düşünüyorlar.[6] Şirin Abadi aynı yuvarlak masa toplantısında kadınlara daha uygun gelen hukuksal tercihler yapmış olan saygın fakihleri de örnek gösterir:

1925'te (Rıza Şah döneminde) parlamento ceza yasasını kabul etti. Bu dö-

6. Şah döneminin ilk kadın yargıcı (1969) bu konuyla ilgili bir makale kaleme almıştır: "Cemaa-yı Mâ be Kazi-yi Zen Niyâz Dâred" ("Toplumumuzun Kadın Yargıçlara İhtiyacı Vardır"), *Hukuk-ı Zenân*, 2.3.1377 (1997-1998).

nemde, merhum Müderris[7] parlamentoda yasaların İslam'a uygun olup olmadığını denetlemekle görevliydi. Yetkili fakih olarak bu yasanın altında imzası vardır. Bu yasaya göre 18 yaşından küçük birisi bir suç işlerse, verilebilecek en ağır ceza beş yıl hapistir. Müderris'e göre 17 yaşında bir kız ya da erkek eylemlerinin tüm sorumluluğunu üstlenebilecek kadar yeterli erginlik ve olgunlukta değildir... Ama 1991'de yeni İslam ceza yasası onaylandı ve kız çocuğunun ceza yaşı dokuz ay yılı, erkek çocuğununki ise on beş ay yılı olarak belirlendi... Hangi gelenek adına?.. 1991'de, yasa koyucular yasayı altmış yıl gerilettiler ve 1925'ten önceki yasayı canlandırdılar. Sorun bu kafa yapısından kaynaklanmaktadır. Israr ediyorum: güçlüğümüz İslam'dan gelmiyor, güçlük yasaları yapanların erkek üstünlüğü (*merd salarâne*) ve ataerkillik (*peder salarâne*) düşüncelerine dayanan kafa yapılarından geliyor.

Başka bir kadın hukukçu kadının hukuki statüsü ve altında İran'ın da imzasının bulunduğu uluslararası insan hakları bildirisi arasındaki çelişkiye dikkat çekiyor.[8] İnsan hakları ve kadın hakları arasındaki bu bakışımsızlık "Yasalar önünde herkesin eşit olduğu"nu söyleyen İran anayasasının üçüncü ilkesinin 14. maddesiyle çelişir.

Toplumun Eleştirilmesi: Kadınlar Mücadele Ediyor

Hukuksal statü sorunlarının ötesinde İran toplumunda sorgulanan kadının imajı meselesidir. Geleneklere ve ulemaya göre kadının en önemli ve nihai imajı ve amacı anne olmaktır. Dolayısıyla İranlı kadın sosyologlar bu önceliği sorgulama çabası içindedirler, bu amacı gerçekleştirebilmek için, zamanında (70'li yıllarda) İran'da etkili olamayan Batılı feminist deneyime o dönemdeki kadın meslektaşlarından daha açık bir biçimde dayanmaktadırlar. Sosyolog Homa Zencani şöyle diyor:

> Kadınların sorunu erkeklerle aralarındaki eşitsizlik değildir, sorun, erkeklerin eşitsizlikleri kurumsallaştırarak sahip oldukları üstünlüktür. Dolayısıyla eşitsizliklere son verebilmek için nasıl kurumsallaştıklarını bilmek gerekir... Ataerkil sistem tabii ki bu olguyu doğal ve evrensel bir şey gibi göstermek ve değiştirilemeyeceğini telkin etmek ister... Bana göre anneliği başrol gibi göstermek kadınları birçok alanda marjinalleştirmenin bir biçimidir.[9]

7. Şii din adamı, parlamenter ve taklit mercii; Rıza Şah'a karşı çıkmış ve 1927'de onun talimatıyla öldürülmüştür.

8. Bkz. "Hukuk-ı Zenân der İran be Zevâbet-i Hukuk-ı Beşer Sâzegâr Nist" ("İran'da Kadın Hakları Evrensel İnsan Haklarıyla Uyumlu Değildir"), *Cemaa-yı Sâlim*, no. 38, 2.1377 (1997-1998).

9. *Zenân*, 4. 1376 (1996-1997).

İranlı feministler gerçek bir kamuoyu oluşturma seferberliği içindedirler. Şu ilkeden hareket ediyorlar: Modern İran'da kadınlar, birçok erkekle birlikte, günlük yaşamda karşılaştıkları sorunların tamamen bilincindedirler. Feminizm bir fikir tartışması değildir, en azından kent ortamında kesinlikle her sınıftan kadının gerçekten hissettiği toplumsal bir aşağılanmanın ifadesidir. Kısacası feministler Batılılaşmış bir seçkini değil, derin bir düşünce akımını temsil ediyorlar. Kadın dergileri, gençlik sorunları için yaptıkları gibi yuvarlak masa toplantıları, tartışmalar düzenliyorlar ve kadın okuyucu köşeleri oluşturuyorlar. Kadınların intihar olayları toplumda büyük yankı uyandırıyor. 21 Şubat 1994'te, Amerika'da doktora unvanı alan, Tahran Üniversitesi eski hocalarından Homa Darabi-Tahrani kadınlara uygulanan baskıları protesto etmek amacıyla kendisini yakmıştır. Eğer istatistikler doğruysa 1988 yılındaki intihar olaylarının yüzde 69'u kadın intiharlarıdır.[10] Aynı şekilde 1993'te Horasan eyaletinde 3 600 intihar gerçekleşmiştir; gerçekleştirenlerin 2 500'ü kadındır.[11] Kadınlar kendini yakarak intihar olaylarında hüzün verici bir rekoru ellerinde bulundurmaktadır (yüzde 98). İntihar kimi zaman başka kılıklara da bürünmektedir ama nedeni çoğu zaman bağımsız olmanın imkânsızlığıdır. 14 yaşında bir kız, ailesinin, kendisini 40'ını geçmiş biriyle zorla evlendirmesinden kurtulmak için intihar ediyor.[12] İlam kentinden Kiarah adlı bir okuyucu, mektubunda memleketinde bir kadının intihar ettiğini anlatıyor; ve bu intiharın kendilerine uygulanan ayrımcılık ve aşağılamalar nedeniyle bu türden beşinci vaka olduğunu söylüyor.[13]

Kadın Hakları dergisinin bir sayısındaki kadın okuyucular postasından alınmış birkaç özet; bu tanıklıklar İslami yasaları gündeme getirmiyor, erkeklerin maçoluklarından ve ailelerde geleneklerin ağır basmasından şikâyet ediyorlar[14]:

Kocam astımım olduğunu bildiği halde sigarasının dumanını boğazıma üflüyordu. Yüzümü çarşafımla kapattım ama annesi bunu hakaret sayıp kızdı ve kocam onun etkisiyle dövdü beni.

Kocam ayyaş ve hovarda (hoşgüzarân). Her akşam arkadaşlarıyla eğleniyor (ve içki içiyorlar) ama karşı çıkmaya cesaret edemiyorum.

Kocam toplum içinde saygılı davranmıyor bana ve başkalarının yanında bir

10. *Ettelâ'ât*, 20.12.1989.
11. *Cihan-ı İslam*, 1.1.1994.
12. *Zen-i Ruz*, 26.2.1994.
13. *İran-ı Ferda*, Mart 1998.
14. *Hukuk-ı Zenân*, 2.3.1377 (1997-1998).

şey söylediğimde beni bir kenara çekip şöyle diyor: "Benim iznim olmadan fikrini söylemeye hakkın yok."

Kadın sorunlarını işleyen yayın organları aynı şekilde geleneklerin baskısını eleştirerek trajik olayları aktarıyorlar[15]: 21 yaşındaki Ümmül-Baneyn Karegar, kendisini on iki gün süreyle evin bodrumuna hapseden ve bakır telle döven kocasının dayağıyla öldü. Zorla evlilikler de kınanıyor bu dergilerde: 26 yaşında bir erkek, 13 yaşında bir kızla kızın rızası olmadan, ailesinin işbirliğiyle evlendirilmişti; kadın dört yıllık beraberlikten sonra ayrılmak istedi ama kocası mahkemeye çıkmayı reddetti ve karısının yüzüne asit döktü. Bu hikâyelerin amacı aynı zamanda kamuoyunu erken evliliği mümkün kılan yürürlükteki yasaların uyumsuzluğu ve erkeğin bu işte fazla bir günahı olmadığı, bu evliliklerin ailelerin anlaşmalarıyla gerçekleştiği konusunda duyarlı kılmaktır.

Kadın dergilerinde rastlanan başka bir sorun: boşanma durumunda çocukların hangi tarafta kalacağı meselesi; çocuk 2 yaşından büyükse, mahkemeler sistemli biçimde babaya ayrıcalık tanıyor bu konuda (medeni kanun, madde 1169). 9 yaşında bir kız olan Arian Gülistani, ana-baba boşandıktan sonra babaya verilmiş ve babasından ve üvey annesinden gördüğü kötü muamele ve fiziki şiddet sonucu ölmüş. Küçük kızın cenaze töreninde (21 şahrivar 1376, 1997) gösteri yapan kadınlar "yasa değiştirilmelidir" sloganları attılar.

Ebediyen reşit olamama durumu da eleştirilir. Bir kadın yazdığı mektupta şöyle diyor:

> Erkeğin şu ya da bu nedenle ya da ortada hiçbir neden olmadan karısını boşayabilmesi ve boşamak istemediğinde de onu yıllarca soyadının tutsağı olarak yanında tutup doğal yaşama hakkını elinden alması, nasıl bir yasa olabilir anlayamıyorum. Kocam üç kez evlendi ve beni boşamak istemiyor. Kızım dışarıda yaşıyor ve daha yeni çocuk doğurdu. Onu ziyaret etmek istiyorum ama "kocam" izin vermiyor! Ve ben yirmi bir yıldır onun maddi katkısı olmadan yaşıyorum![16]

Çeyiz sorunu da sürekli gündemdedir. Feministlere göre, çok arkaik görünse de, yürürlükteki yasalar dikkate alındığında savunulmalı ve uygulanmalıdır çünkü çeyiz kadınların kocalarına karşı kullanabilecekleri tek baskı aracıdır. Kadınlar yüksek enflasyonun egemen ol-

15. *Zenân*, 1-2. 1377 (1997-1998), bkz. "Kadınlarla ilgili bilgiler" köşesi (1997-1998).

16. *Cemaa-yı Sâlim*, 10.1374.

duğu bir ekonomik düzende değeri sabit olarak saptanan çeyizin parasal değerinin düşmesini öne sürerek çeyizin İran Merkez Bankasının fiyat artış göstergesine göre yeniden değerlendirilmesi hakkını elde etmişlerdir. Öte yandan kadınlar, kocaları çoğu zaman maddi zorluklar gerekçesiyle çeyiz parası ödemeyi istemediklerinden konutlara haciz götürebilip, malların yarısına el koydurabilmektedirler.[17] İslam hukukunun mantığa davet edilmesi zaman zaman ilerlemeler sağlayabiliyor ve sözgelimi evlilik sözleşmelerine bazı özel maddeler konabiliyor. Kadın sorunlarını işleyen yayın organları genç kızları evlilik ilişkileri konusunda safça davranmaktan uzak tutmaya çalışıyor. Elham Askâr lafı gevelemeden açık konuşuyor: "Kocaları bir melek gibi saf da olsa, bütün kadınlara tasarruf yapmalarını ve ekonomik bağımsızlıklarını kazanmalarını tavsiye ediyorum."[18]

Gündelik yaşam o kadar trajik olmayan yanlarıyla da yansıtılmaktadır. Spor, kadın yayın organlarında büyük bir yer tutar ve dünyada oldukça ender rastlanan bir durumdur bu. Kadın, erkeklerle bir arada olmasına karşı olan İslami kurallar gereği spor alanlarından hem sporcu hem seyirci olarak kovulmuştur; "namus" adına yüzme, binicilik, bisiklet sporları vb. yasaklanmıştır onlara. Bu çifte dışlanma karşısında kadın parlamenterler (aralarında Tahran milletvekili Faize Haşimi de vardır) bir kadın futbol takımı kurulması ve kadınların bisiklet sporu yapabilmeleri izni konusunda (verilmiştir bu izin) bir tartışma başlattılar. 1998 yazında milli maçtan sonra Fransa'dan dönen İran milli futbol takımının gelişi vesilesiyle binlerce kadın Tahran Azadi stadının kapılarına hücum eder. Halkı saran kolektif bir coşku içinde ve kendilerinde milliyetçilik ve vatanseverlik duygularına katılma hakkı görerek stadın kapılarını zorlarlar ve "*Hüdâ-dâd*" (*Allah vergisi*, futbol takımı kaptanının adı) sesleriyle inletirler ortalığı. Feminist *Zenân* dergisi çalışanlarının sorularını yanıtlayan kadınlardan biri çok açık konuşur: "Biz bu ülkenin vatandaşları değil miyiz? Biz de (kadınlar olarak) yirmi yıllık bir aradan sonra dünya kupasına katıldığımız için seviniyoruz." Kadınlar genel olarak sporun ve özellikle de futbolun erkeklerin ayrıcalıklı bir alanı olarak kalmasını isteyen görüşe karşı çıkarak, vatandaş olarak pay istedikleri özel bir kamusal alana girerler.

17. *Zenân*, 1.2.1377 (1997-1998), bkz. "Kadınlarla ilgili bilgiler" köşesi.
18. *A.g.y.*

Burada orta sınıf kadınlarıyla halk kökenli kadınlar arasındaki eski görüş ayrılıkları yumuşar. Sporcuları desteklemeye gelen bir kadın Besic şunları söyler gazeteciye:

Yazın lütfen. Bir kadın Besic diyor ki, kadınlar (savaşta) kocalarını nasıl destekledilerse, stadlarda da yapabilirler aynı şeyi. Ben bir Besic'im (Mehdad kolundanım). Gelinimle birlikte sporcularımızı karşılamaya geldim. Yazın lütfen. Kadınların, futbol takımını desteklemeye gelmeleri için izin verilmesi gerekir. "Milli takım" dendiğinde, gerçekten milli olması gerekir. Bütün bu genç kızların enerjilerini sarf etmeleri gerekir, değil mi?[19]

Bu derginin aynı sayısında, kadın sinemacı Tahmine Milani, bu olayı aktaran beş televizyon kanalının staddaki 5 000 kadınla ilgili tek bir görüntü bile vermediğini söylüyor. İslam ülkeleri kadın sporcuları arasındaki yarışmalar da İran'da kadınların spor yapmalarının desteklenmesi için fırsat olmuştur ve bu alanda birkaç yıldır belli bir ilerleme kaydedilmiştir: tenis, jimnastik, karate, yüzme ve koşu. Sorun aslında ne yarışmaların düzenlenmesi ne de muhafazakârların şiddetli tepkisini çeken kadınların gündelik spor etkinlikleridir, daha çok, özellikle küçük kentlerde halkın bir bölümünün bu fikre direnmesidir.

Mesleki sınırlamalar da sık sık gündeme getirilir bu basında. Bir kadın tarım alanında etkinlik göstermek istiyor ama bu kez mevzuattan değil önyargılardan kaynaklanan düş kırıklıklarına uğrayışını anlatıyor:

48 yaşında bir kadınım. 18-33 yaşları arasında dört oğlum var. Bir işim olsun diye bir tarım arazisi talebinde bulundum. Üç oğlumla birlikte bu araziye yerleşip kurutulmak üzere ot ya da ceviz yetiştirmek istiyordum (Daht-ı Mohan'da). Çıkarılan zorlukları görünce başaramadım bu işi. Ağır bir borç yükü altına girerek tavukçuluk yapmak amacıyla bir arazi satın aldım. Çeşitli yönetim birimleri sayısız belge istedi benden... Malımın tapusunu alabilmem için değerini belirtmem gerekir. Erdebil bölgesi tarım dairesi bu konuda bir tarih vermiyor. Bu arada iflas etme ve hapse düşme tehlikesiyle karşılaşıyorum... İşin başında benimle alay ediyorlardı ve şöyle diyorlardı: "Yapamazsın bu işi, üretimle zengin olamazsın", ya da "kadınsın sen, ne işin var ziraatte?"[20]

Kadınların seferberliği siyasal alanda etkili oluyor. 1997 başkanlık seçimlerinde bazı kadınlar cumhurbaşkanlığına aday oldular. *Zenân* (Kadınlar) dergisi Muhafızlar Konseyine bir mektup göndererek bir kadının cumhurbaşkanı olup olamayacağını sorar. Kadınlar *rical*'in bu göreve aday olabileceğini söyleyen anayasanın 115. madde-

19. *A.g.y.* 20. *A.g.y.*

sine dayanırlar.[21] Kadınlara göre Arapça kökenli bu deyim iki anlam içerebilir. "Erkekler" için kullanılabilir ama pekâlâ erkek olsun kadın olsun "önemli şahsiyetler"i, yetenekli kişileri de belirtebilir. Böylece yedi kadın aday olur cumhurbaşkanlığına ve içlerinde en önemlisi İslam devriminin önde gelenlerinden ve devrimin ilk yılında ölen Ayetullah Talegâni'nin kızı Azem Talegâni'dir. Çok geniş bir din kültürüne sahip olan Bayan Talegâni *Zenân* dergisine verdiği mülakatta şöyle diyor:

Rical sözcüğü Kuran'da on altı kez geçer ve on bir yerde, bağlam, ekler, tamlamalar, vb. dikkate alındığında hem erkekleri hem kadınları belirtir. Öteki durumlarda insani varlık anlamında kullanılmıştır, İngilizce *human* karşılığı... Dolayısıyla ulemanın yorumlarına göre *rical* sözcüğü sadece erkekleri kastetmek için kullanılmaz, toplumun büyük şahsiyetlerini, seçkinleri, akıllı insanları, düşünürleri belirtir.[22]

Bu kadınlardan hiçbiri başkan adayı olabilecek yeterlikte görülmemiştir. Gerçekten 238 adaydan (9'u kadın) sadece 4'ünün adaylığını onaylamıştır Muhafızlar Konseyi.

Yoklamalar bu bağlamda kamuoyunda da bazı küçük ilerlemeler olduğunu göstermektedir. "Gelecek konusunda düşüncelerin değerlendirilmesi grubu"nun Tahran'da gerçekleştirdiği bir ankete göre kadın-erkek karışık bir topluluğun yüzde 62'si bir kadının cumhurbaşkanı olmasına karşı çıkmıyor. Sadece kadınlar dikkate alındığında bu oran yüzde 74'e yükseliyor (kadınların yüzde 26'sı karşı çıkıyor). Fikirleri sorulan insanlar ne kadar gençse yanıtlar da o kadar olumlu oluyor.[23]

Kadın sosyologlar kadınların yaşam koşulları üstüne yoğun çalışmalar gerçekleştirerek kadınların özerkliklerinde iyileştirmeler yapmak istiyorlar. Sözgelimi *Ailenin Sosyolojisi* adlı bir kitap yayımlayan Şehla Azizi şöyle diyor:

Küçük yaştaki kızları evlenmeye özendirmenin yeni biçimleri (yürürlükteki İslami mevzuatla) üniversiteye gidenler de dahil birçok kadının geleceğini özellikle evlilikte görmesi sonucunu getiriyor. Kadınların çoğu, öğrenimini bi-

21. 115. madde şöyle der: "Cumhurbaşkanı *rical* arasından seçilebilir. *Rical* şu niteliklere sahip olmalıdır: doğuştan İranlı, İran uyruklu, yönetim alanında deneyimli."

22. *Zenân*, 4.1376 (1996-1997).

23. *A.g.y.*

tirdikten sonra iş aramıyor ve koca bekliyor, daha sonra çocuk sahibi ve bağımlı biri oluyorlar.[24]

Kitabın kapağında 20'li yıllara ait bir fotoğraf var: karı-koca, biri oğlan, biri kız iki çocuk. Ama fotoğraf baş hizasında kesilmiş ve kadının da erkeğin de başları görünmüyor. İranlı okur için nedeni açık bunun: fotoğrafta başı açık kadın olmaz! Ama bu aynı zamanda, 20'li yıllarda kadınların başlarının kapalı olmadığını göstererek sansürü kınamak anlamına gelmektedir.

Kadınların gittikçe gelişen bu duyarlıkları ve kendi davalarını kendilerinin üstlenmeleri siyasal bağlamda etkili oluyor. Hatemi açıkça kadın hakları savunucusu olduğunu göstermiştir. 1998 yılı başında, yirmi yıllık cumhuriyet tarihinde görülmemiş bir olay gerçekleştirerek yabancı diplomatları eşiyle birlikte kabul etmiştir. Başkanlığının, kadın hakları konusunda bazı olumlu etkileri olmuştur. Birkaç kadın, bakanlıklara getirilmemiş olsalar da (muhafazakârların ellerindeki parlamento onay vermezdi buna) bazı önemli görevler almışlardır: çevre örgütü müdiresi (Masume Ebtekâr), cumhurbaşkanlığı nezdinde danışman ve kadınlarla işbirliği merkezi müdiresi (Zehra Şocai) ya da İslami Rehberlik Bakanının hukuki işler ve parlamento sorunlarında yardımcısı gibi.

Kadın milletvekili sayısı 1980'de dörtken 1996'da on üç olmuştur ama bu sayı da yetersizdir. Kadın milletvekillerinin tümü üniversite öğrenimi görmüştür.[25] Yaş ortalaması 42'dir. 1979 devriminde onunun yaşı 13-23 arasındaydı.

Hepsi kent ortamından gelmişlerdir (altısı Tahran, ikisi İsfahan, ikisi Meşhed ve biri de Urumiye milletvekilidir). Kadın hakları için mücadelelerinde biraz belirsizlik vardır çünkü bazıları muhafazakâr çizgidedirler.

24. *Zenân*, 1.2.1377 (1997-1998).

25. Üçü hekim (cerrah ve jinekolog), biri psikolog, biri siyasal coğrafya konusunda doktora yapmıştır, bir kadın milletvekili İslam felsefesi, bir diğeri de İslam kültür ve uygarlığı konusunda tez yapmıştır. Faize Haşimi siyasal bilimler öğrenimi görmüş, bir kadın milletvekili örgü ve polimerler mühendisi, biri yönetim diploması sahibi, bir diğeri köprü ve yol mühendisliği dalında doktora sahibi ve nihayet biri de eğitim yönetimi doktorudur. Bkz. Nazenin Şah-Rokni, "Yek Sal-i Diger Hem Güzeşt, Meclis Berâ-yı Zenân Çe Kerd?" ("Bir Yıl Daha Geçti. Parlamento Kadınlar İçin Ne Yaptı?"), *Zenân*, 12.1376 (1996-1997).

İslamcı Feminizm

İran devriminin özelliklerinden biri feminist militanların kadın haklarında ilerleme kaydetmek için İslam'dan hareket etmeleridir ama onlar kadın hukukçular gibi İslam'ı kullanmazlar, bu dinin özüne inmeye çalışırlar; bugünkü muhafazakârlar tarafından biraz gelenekselleştirilmiş olan İmam Humeyni'nin siyasal bildirisini referans gösterirler. "Feminist" olarak görülmeyi kesinlikle istemeyen İslamcı kadınlar bile kadınlara özgü sorunların varlığını ve bu sorunların ancak İslam'ın dinamizmi yani gelişme kapasitesi dikkate alınarak çözülebileceğini kabul ederler. Meşhed milletvekili Marziye Sadıki köprü ve yol inşaatı dalında doktora yapmıştır ve siyasi faaliyetler uğruna diplomasını ve doktorasını bir kenara atmıştır; İslamcı akım içinde yer alır ama kadının ilerlemesi bağlamında örnek oluşturur. Devrimin İran'ın toplumsal ve ideolojik bölünmelerini kırdığı ve bilinçli olarak bir "gençlik alanı" yarattığı gibi istemeyerek bir "kadın alanı" yarattığı da görülür.

Aslında devrime katılmış çevrelerde bile gelişme açıktır. Kadının özerkliği ve gelişmesi konusunda ortaya çıkan bir irade muhafazakâr çevreleri etkilemiştir çünkü devrim kadını tekrar toplumun merkezine yerleştirmiştir. Tahran'da yaşam belirgin bir toplumsal ve kültürel sistemin yavaş yavaş modernleşmesine bir örnek oluşturur: kızlar çok genç yaşta evlenirler (13-14 yaş), çok küçük yaşta çocuk doğururlar (17-18 yaş) ama artık rejimin kaderlerini İslami bir ortamda meşrulaştırmasından yararlanırlar; böylelikle değerlerini inkâr etmeden içeridek sistemi modernleştirirler. Sözgelimi bazıları evlendikten sonra öğrenimlerini sürdürür; bu durumda İslami rejim içinde de olsa toplumsal ve entelektüel açıdan ilerleyebilmek için çok iyi hâkim oldukları bu geleneksel sistemden yararlanırlar. Etkili olabilmek için Çarşı'yla ruhban sınıfının kesiştiği geleneksel bütün içinde seferber edebileceği yeterli kaynaklara sahip çok az sayıda kadını kapsasa da paradoksal bir modernleşme biçimidir bu. Bu çevrenin bir başka belirgin özelliği çok geniş ya da geniş ailedir: birkaç kuşak aynı çatı altında yaşar ve toplumun geri kalan kesiminde kaybolmakta olan bu özellik bir dayanışma duygusu ve cemaat anlayışı yaratır.[26] Bu bağlamda Faize Haşimi'nin durumu Marziye Sadıki'nin durumuyla benzerlik

26. Alt sınıflardaki ailelerde birkaç kuşağın ya da aynı kuşaktan insanların (kayınlar) aynı evde bir arada yaşamaları çok sık görülen bir olgudur ama buradaki temel neden aile dayanışmasından çok, insanların barınabilecekleri yer sıkıntısı çekmeleridir.

gösteriyor: bir din adamının (eski başkan Rafsancani) ticaretle uğraşan (fıstık ticareti) kızıdır; Tahran'dan milletvekili seçilerek siyasal bir rol oynama başarısı gösterir, İslam'ın yeniden yorumlanmasından hareketle erkeklerin haksız ayrıcalıklarını gündeme getirerek müdahalede bulunur.

Marziye Sadıki'yle yapılan bir konuşma modernleşme yolundaki bu geleneksel sistemin dolambaçları konusunda bilgilendiriyor bizi:

SADİKİ: İslam dinamik bir dindir. Şii din hukuku en güzel dinin temelidir dediğimizde, onun dinamizmidir bunu sağlayan.

SORU: Kızınızı 14 yaşında evlendirmişsiniz, doğru mu?

YANIT: Evet, benim yolumu izledi. Ben de 13 yaşında evlendim.

S: Kaç yıl önce?

Y: 39 yaşındayım ve yirmi altı yıldır kocamla birlikteyim.

S: Kızınızı nasıl evlendirdiniz 14 yaşında?

Y: Bence bir kızın erken ve uygun evliliği, geleceğini garanti altına almasının en uygun yoludur.

S: Okula gidiyor muydu?

Y: Gidiyordu, bitirdi şimdi (olgunluk sınavını evlendikten sonra verdi).

S: Evli bir kızın okula gitmesine izin var mı?

Y: Hayır, gizli tutuldu evlilik. Zamanında (Şah döneminde) ben de böyle yaptım. Nüfus kâğıdına yazılmadı. Ne yazık ki İslam Cumhuriyeti sisteminin zorluklarından biri de bu. Ben erken evliliği onaylıyorum ve Milli Eğitim yetkilileriyle tartıştım bu konuyu ama zorluklardan ve sonuçlarından korkuyorlar. Tabii ki devrimden sonra lise öğrencisi kızlara evlenme izni verildi. Ama öyle anlaşılıyor ki denetimi kaçırdılar ellerinden ve kısıtlamalar geldi.

S: Kocası kaç yaşında?

Y: 24, kızımdan on yaş büyük. Seviyorlar birbirlerini ve kızım dört yıl hep sınıf birincisi oldu.

S: Kızınızla kocasının sizin evinizde yaşamaları öteki çocukların yaşamlarını zorlaştırmadı mı?

Y: Hayır, onlar derslerine çalışıyorlardı ve çoğu zaman da dışarıdaydılar... Evimiz onları barındırabilecek kadar geniş ve uygundu. Ben de kayınpederim ve kayınvalidemle birlikte yaşıyorum. Eskiden kocamın büyükbabası ve büyükannesi de bizimle birlikteydiler. Böyle işte, bizim evimizde birkaç kuşak birlikte yaşar.[27]

Parlamentoda bir "Kadın, genç ve aile işleri komisyonu" kurulmuştur. Gelenekçi ve İslamcı kadın parlamenter Marziye Dastcerdi kadın sorunlarını dört grupta topluyor:

– Kadınların mahkemelerde karşılaştıkları güçlükler ve boşanma, nafaka, nikâh bedeli (*mehir*), çocukların sorumluluğu (boşanma duru-

27. *Zenân*, 11.1375 (1995-1996).

munda), yeni evlilik ve geçici evlilik (*sîge*).
- Kadınların karşılaştığı sosyal tavırlar: kadın bankadan çocukların hesabından para çekemez ve seyahat etmek için kocasından izin almak zorundadır.
- Kültürel sorunlar: azınlıklarla ilgili sorunlar, kızların erken evlenmeleri, kız ve erkek çocuklara farklı muamele, kadının mahkemelere başvurulmadan (mahkemeler sadece onaylar) boşanması...
- Kadınların iş sorunları, erken emeklilik, aile yardımlarının ödenmesi ve kadınlarla ilgili çalışma saatlerinin belirlenmesi.[28]

Üç kadın milletvekilinin önerdikleri aslında daha geriletici olduğu söylenebilecek bir yasa tasarısı Nisan 1998'de onaylanır; bu yasanın amacı "kadınların resimlerde ve yazılarda (gazete makalelerinde) bir meta aracı olarak kullanılmasına, kadının aşağılanmasına ve hakaret görmesine, lükse özendirilmesine, kadınların, yürürlükteki meşru ve dinsel normlar dışında korunmasıyla erkekler ve kadınlar arasında gerilim ve çelişki yaratılmasına" son vermektir. Öne sürülen kanıtlar İran usulü İslamcılığın belirgin özellikleridir: postmodern ve geleneksel hatta püriten kanıtlar karışımı. "Araç" sözcüğü Frankfurt Okulu yetki alanına ve daha dolaylı olarak da İran'da, bazıları İslamcı ya da öylesine İslami eğilimi benimsemiş filozoflar tarafından sadeleştirilmiş (sözgelimi Heidegger'in sadeleştirilmesine katkıda bulunan Fardid gibi) Hegelci sola ve Marx'a gönderme yapar. "Kadının metalaştırılmasının" reddedilmesi ilerici bir tez gibi çıkıyor ortaya; aynı biçimde, daha genel bir yapı içinde, bazı muhafazakârların ileri sürdükleri Batı'nın kültürel saldırı ya da istilasına (*tahaccüm-i ferhengi*) karşı mücadele fikri dışarıdan ithal feminizmin reddedilmesine olanak verir. O halde feminizm hem kültür emperyalizminin bir biçimi hem de ahlakın gerilemesinin başlangıcı gibi takdim edilmiştir. Feministlerin cevabı ise gecikmez: niçin kadına karşı kötü davranan erkeği değil de sadece kadını metalaştıran erkekleri ya da kadınları cezalandırmak? Niçin sadece kadınlar için bir yasa? Sanki iyi ahlakın anahtarı sadece kadının elindedir! İslamcı feministler de muhafazakârlar da Batı modeli ithaline karşı ahlaki değerleri ve iyi gelenek görenekleri savunurlar ama İslamcı feministler muhafazakârların ikiyüzlülüklerine saldırırlar.

28. *A.g.y.*

Daha Feminist Bir Fıkıh mı?

Kadın sorunu fıkıh üstüne yeniden düşünme olanağı verir. İslamcı feministlerin saldırı ekseni bütün İslamcı reformcuların ekseniyle aynıdır: İslam'ın esprisini özellikle belli bir yerde ve zamanda geçerli somut hükümlerden ayırmak. Eski cumhurbaşkanı Rafsancani'nin ikinci kızı Kadın Dayanışma Derneği başkanı Fatma Haşimi bu temel tarihselliğin tanınması için mücadele etmektedir. "Medeni kanunda (İran'da İslami) kadın haklarının incelenmesi" için toplantılar düzenleyerek İslam Cumhuriyeti'nde fıkıh yorumlarında zaman ve yer kavramının göz önünde bulundurulması gerekliliğini kabul eden ulemanın fetvasına dayanarak kadın haklarını tanıtmaya çalışır. Reformcularda da feministlerde de toplumsal ve hukuksal ilişkilerin modernleştirilmesi iradesi görülür.

Kadınlar modern hukuk alanında ne kadar çok görünüyorlar ve bir bölümü modern yargı modeline, bir bölümü İslam'ın modern yorumuna göre oluşturulmuş meşru sistemin tutarsızlıklarını ne kadar çok gösteriyorlarsa fıkıh alanında da o kadar seyrek görülüyorlar. Belli yetkileri olanlar genellikle feministlerin saflarında yer almıyorlar. Sonuçta feministlerin yardımına, onlara geleneksel Şii hukukuna göre argümanlar bulan ve en ünlüsü Muhsin Saitzade olan birkaç erkek koşmuştur. Hüccetülislam olan Saitzade ilahiyat öğrencilerinin geleneksel derslerini (*havze*) izlemiştir ve sistemli biçimde İslam hukukundan argümanlara başvurarak erkek ve kadın eşitliğini savunmaya çalışmaktadır. Yazıları ve konuşmaları muhafazakâr ruhban sınıfını o kadar rahatsız etmiştir ki kendisini dinsel mahkemede hapse mahkûm ettirmişlerdir. Saitzade'ye göre Şii din hukuku sisteminin temeli bütünüyle ulemanın (yanılabilen) yorumlarına dayanır ve Kuran ya da peygamber ve imamlar geleneğine göre mutlak bir meşruiyeti yoktur. Bu nedenle bu yargılar zaman ve mekân gerekliliklerine göre değişebilirler ve hiçbir biçimde dokunulmazlıkları yoktur. Sözgelimi çocuğun sahiplenilmesi hakkıyla ilgili olarak, fıkıh kaynaklarına dayanarak yorumların farklılığını gösterir ve böylelikle tek bir bakış açısı olmadığının anlaşılması sonucu daha açık bir anlayışa yer açar.[29] Şii hukuk geleneğinin saygın adlarından alıntılar yapar: Şeyh Yusuf Bahrani'ye göre anne, kız olsun erkek olsun, çocuğu 7 yaşına kadar yanında

29. *Zenân*, 8.1376 (1996-1997).

bulundurma hakkına sahip olmalıdır; Şeyh Sadık, Ebu Ali ve Şeyh Müfid kız çocuğunun, evleninceye kadar annesinin yanında kalmasının daha doğru olduğu görüşündedirler. Bütün bunlardan çıkan sonuca göre, bu konuda kesin bir görüş açısı olamaz, diyor, dolayısıyla bu durum kadınların güncel taleplerini geçerli kılmaktadır çünkü ortak görüş olmayınca koşullar dikkate alınmalıdır.

Bu arada, İslami hukukun modernleşmesine kapı açar. Bu modernleşme bu hukukun zamana uymasını sağlayacaktır. Bir yazısında düşüncelerini şöyle özetliyor[30]:

Reşit olmanın (ergin yaşın), evlenme yaşının ve kanuni cezaların belirlenmesi örfe mi bağlıdır şeriata mı? *Sözün İncileri* adlı kitabın yazarı merhum Muhammed Hasan Necefi (18. yüzyıl) gibi büyük âlimlere göre erginlik bir şeriat hükmü değildir ve ayrıntılarının ve özelliklerinin anlaşılması halka bağlıdır. Kısas konusundaki düşüncem de aynıdır. Kuran erkeğin ve kadının yaşamını eşit görüyorsa eğer, aralarına ayrımlar getirilebilir mi, ya da bunları belirlemesi gereken gelenek midir?.. Bazı temel konuların özelliklerini gelenek ve İslam hukuku değil halk belirlemiştir!.. Israr ediyorum, bir kadının katiline kan bedelinin yarısını ödemek Kuran'la bağdaşmaz... Benim yaşamım ve kızımın yaşamı eşittir. Bir kadın öldüren her erkek kısas yasasına tabidir ve kadının kan bedelinin yarısını ödemek zorunda olması gibi bir durum Kuran'dan gelmiş olamaz... İslam'da özellikle örfe ve halkın düşüncesine dayanan kadın hakları tamamen insani bir sistemden kaynaklanır ve insan düşüncesinin ötesinde değildir. Kadın haklarının çoğu evlilik alanında tartışılır; evlilik ve yan alanları anlaşmayla ilgilidir yani insani şeylerdir. Kan bedeli ve kısas da insani alana girer. İnsan haklarının ötesinde bir hakkın söz konusu olduğunu iddia edenin hedefi bu alandaki araştırmacıları (yeni çözümler önermelerini) engellemektir.

Bu yaklaşım bazı âlimlerin sert muhalefetiyle karşılaşır. Gerçekten de eğer İslam erkek ve kadın eşitliğinden yanaysa ve din hukuku yasaları Tanrıdan değil insandan, tanrısal aşkınlıktan değil, geleneklerden geliyorsa, o zaman değiştirilmelerinin ve kadın-erkek eşitliğinin önünde hiçbir engel yoktur. Ayetullah Fazıl Lankarani (Kum kenti ilahiyat okulu hocalarından) şöyle diyor:

Sanmayın ki entelektüel olmak İslam'ın bazı hükümlerini ayaklar altına almak ve şöyle konuşabilmek anlamına gelir: devrim yaptık ve erkekle kadın arasında hiçbir fark yoktur. Kim söyledi size fark olmadığını? Kadınların zekâ, bilgileri kavrayabilme ve toplumsal açıdan geri olduklarını söylemek istemiyoruz biz. Ama Allah bazı ayrıcalıkları erkeklere tanımış, kadınlara tanımamıştır ve tersi de geçerlidir bunun.[31]

30. Seyyid Muhsin Saitzade, "Men ez Müddeiyâne İslam Vâheme Dârem" ("İslam'ı Bildiklerini İddia Edenlerden Korkarım"), *Cemaa-yı Sâlim*, 8.1376 (1996-1997).

Başka bir fakih, Ayetullah Bocnurdi daha ayrıntılı görüşler sergiliyor:

Erkeğin kan bedelinin kadının kan bedelinin iki katı olduğunu söyleyen İslami hükmün gerekçesi erkeğin evin iktisadi sorumluluğunu yüklenmiş olmasıdır. Şimdi belli bir dönemde kadın, erkekle aynı ekonomik etkinlikler içindeyse ve ondan aşağı kalmadan aynı üretim etkinliklerini gösteriyorsa bu durum büyük olasılıkla diyet yasalarını etkiler.[32]

Kan bedeli konusunda Muhsin Saitzade can alıcı noktaya değiniyor:

Bu konuda âlimlerin düşünceleri Kuran'ın ilkelerine ve hadislere değil kendi öznel yorumlarına dayanıyor... İslam devriminden sonra Şii ulema kuramlarını sınama ve İslam hukukunun değinmediği konularda fikir sahibi olma fırsatı buldu. Bugün kadınlar yalnız değillerdir artık ve kendilerini ilgilendiren konularda karar alabilme olanaklarına sahiptirler; ulema bu durumda diyet sorunlarını ve genel olarak da zamanımızın kadınlarının bütün sorunlarını kesinlikle yeniden gözden geçirmek durumundadır.[33]

Burada devrimci mantık adına şeriatta birtakım değişiklikler yapan Humeyni'nin ima edildiği açıktır. O halde bu yeniden düzenleme niçin kadın sorununu da kapsamasın? Dolayısıyla İran'da post-İslamcı tartışmaların İslam hukuku yorumlarını da yeniden açtığı görülüyor.

İran'da feminizm güncel tartışmalara nasıl eklenecektir? Kadınların çoğu Hatemi'nin seçilmesinin önemli bir gelişme olduğunu kabul ediyorlarsa da laik eğilim daha kuşkucu. Laik akımın öncülerinden Mehrengiz Kâr *Râh-ı Nev* dergisine gönderdiği bir mektupta şöyle diyor:

Bu Allahın belası ülkede halkın yarısı, sağcı olsun, solcu olsun, muhafazakâr olsun, modern olsun, karısına saygı gösteren bir erkeği kadınsı kepaze biri gibi görüyor. Bu durumda geleneksel sağın ya da dindar entelektüellerin (yani liberaller) iktidarda olması neyi değiştirir?[34]

Bu laik akım temelde İslam Cumhuriyeti çerçevesi içinde bir iç gelişmeye inanmaz. Buna karşılık feministlerin çoğu bu ideolojik

31. *Zenân*, 8.1376 (1996-1997). 32. *A.g.y.*

33. Bkz. Muhsin Saitzade, "Be-câ-yi Temdid, der Kanun-ı (Diyet) Tecdid-i Nazar Kuned" ("Yasayı [Diyet Yasası] Yayacağınıza Yeniden Ele Alın"), *Zenân*, 5.1376 (1996-1997).

34. Bkz. Mehrengiz Kâr, "Rûşenfikrî-yi Dini ve Mesele-yi Zenân" ("Dindar [Reformcu] Entelektüeller ve Kadın Sorunları"), *Râh-ı Nev*, no. 16, 17.5.1377 (1997-1998).

yaklaşımı reddederek pragmatik ve inatla sürdürülmesi gerektiğine inandıkları bir reformculuğa bağlanırlar.[35] Bir başka tehlike katı İslamcı bir çerçeve içinde kalmak ve kadının gelişmesini sadece erkeklerin tamamlayıcılığı vizyonu içinde görmektir: burada eşitliğin yerini "uyum" almıştır.

Her halükârda bundan böyle kadın sorunu İran yeni fundamentalizminin en önemli unsurudur. Reformcu bir teolojinin (ruhban sınıfından Muntazıri, Şabestari, Kadivar ve din adamı olmayan Soruş) gelişmesinin toplumun sorunlarıyla ilgili somut düşüncelerle atbaşı gitmesinin nedeni burada aranmalıdır hiç kuşkusuz: sözgelimi Saitzade bu düzenlemeden kadın-erkek eşitliği getiren pratik hukuksal sonuçlar çıkarmaktadır. Güncel reformcu hareket içinde aslolan İslam'ın kutsal ve dokunulmaz kurumu fıkıhın hegemonyasının tartışmaya açılmasıdır. Yeni "dindar entelektüeller" İslam hukukunu dinsel yapının bütünselliği içinde belli bir yere oturtarak, onu tarihselleştirerek ve kutsallıktan arındırarak, müslüman toplumların tarihsel gelişme süreci içine yerleştirerek geleneksel hukuk sisteminin boyunduruğundan kurtulmuş bir toplumun temellerini atıyorlar ve sonuçta bu durum kadının, dinsel yaşamdaki yerinin yeniden yorumlanması aracılığıyla erkekle eşit olduğunun ifade edilebilmesini mümkün kılıyor.

35. Bkz. Zibâ Celali Naini, "Vâka'a-yi Garrâ-i der Güftâr-ı Feminisli-yi İran" ("İran Feminist Söyleminde Gerçekçilik"), *Güft ü gû*, no. 16, Yaz 1376 (1996-1998). Naini bu yazısında İran toplumsal ve tarihsel gerçekliğinin dikkate alınmasının şart olduğunu, bazı tuzaklara dikkat edilmesi gerektiğini söylüyor ve Batı'nın soluk bir taklidi durumuna düşmemeye özen gösterilmesi gerektiğini önemle vurguluyor.

VII

KÜLTÜR, İSLAMİ DEĞERLER BUNALIMININ AYNASI

Sinema: *Kirazın Tadı*

POST-İSLAMCI İran'da sinemanın rolü büyüktür ve bu rol uluslararası platformda da güçlendirilmiştir (1997 Cannes film festivalinde Kiorostami'ye verilen Altın Palmiye Ödülü, aralarında Mahmalbaf'ın da bulunduğu başka sinemacıların kazandıkları ödüller ve Batı medyalarının övgüleri). Ama İran'da sinema salonu sayısı kısıtlıdır, bu sektör yeteri kadar kârlı değildir ve sahipleri salonlarını kapatıp süpermarketlere ya da daha rantabl faaliyet alanlarına dönüştürme çabası içindedirler. Sinema salonlarındaki filmleri görebilmek için kuyruklara girmek ve çok istekli olmak gerekir.

İran'da film üretiminin önünde, maddi zorlukların dışında en büyük engel sansürdür ama bu sansür neredeyse sadece sürekli namus ve gelenek, göreneklerin korunması saplantısı içindedir. Kadınların örtünmesi, saçma sapan sonuçlarıyla birlikte önemli bir sorundur hiç kuşkusuz (kadın oyuncular ev içi yaşamını yansıtan sahnelerde türbanlıdır oysa hiçbir İranlı kadın evinde örtünmez, televizyonda gösterilen yabancı filmlerde ise yabancı kadınlar açık giyinmişlerdir). Bu siyasal bir sansürden çok püriten ve dinsel bir sansürdür. Yönetim sinemacılarla siyasal ya da ideolojik düşünceleri konusunda dalaşmamaktadır, onlardan rejimin çizgisini savunmalarını beklemezler. Sinemacılar Oryantasyon Bakanlığının yayımladığı ve yapılması gerekeni değil yapılmaması gerekeni tanımlayan belirli kurallara uymak zorundadırlar.[1] Kadın yönetmen Tahmine Milani *Kakado* adlı filmine izin

1. Agnès Devictor İslami İran'da sansürü, 30'lu yıllarda Hollywood'da ahlak düzeniyle çatışmalar yaşanmaması için yürürlüğe konan ve nezaket ve saygı kurallarını da ayrıntılı biçimde belirleyen (hareketler, bedenin hangi oranda açık olabileceği, öpüşmeler vb.) Hayes yasasıyla karşılaştırmıştır (yayımlanmamış metin).

verilmemesinin nedenlerini anlatıyor: olumsuz bir kahramanın adı ikinci Şii imamı Hasan'ın adıyla aynıdır (yani İran'da Ali ve Hüseyin' le birlikte en yaygın adlardan biri). Filmde bir kadının, akrabası olmayan bir erkekle yalnız kaldığı sahneler vardır. Kadınların makyajsız olmaları gerekir ve yakın çekimde gösterilemezler, koşamazlar, birbirleriyle öpüşemezler, oysa erkekler için izin vardır bunlara, vb.[2]

Aslında bu tür kısıtlamalar günümüz İran sinemasını İran toplumu üstüne sürekli ikinci derecede bir düşünme aracı haline getirmektedir çünkü sadece hikâyeden ibaret bir film yapmak mümkün değildir. Aslında her çekim bir yasakla karşılaşır (örtünmeyen kadın, açık saçık sahneler, hakaret). Sansür sadece gerçekdışı biçimlere, kötü, düşsel bir üsluba izin veriyor. Yönetmenler özellikle çocukları öne çıkararak, örtünün bir dekor unsuru gibi kabul edildiği göçebe kabileleri çekerek ya da hastane ortamlarını ön plana çıkararak (hastabakıcının örtüsünün sıradan bir şey olduğu) veya sahneye sadece erkekleri çıkararak (*Kirazın Tadı*) maharetlerini gösteriyorlar. Hatta insanın, kısıtlamalarla karşılaşmayan bir İran sineması neye benzerdi acaba, diye sorası geliyor çünkü normların artık bir toplum projesiyle yönlendirilmediği ve bu nedenle saçma olduğu bir dünyada oynuyor, kurnazlıklar yapıyor, konuşuyor ve gizleniyor. Her türlü sosyolojik yaklaşımı ve her tür "konulu" filmi reddetmesine rağmen dolaylı olarak şizofren bir toplum imajı çiziyor. Önemli olan öykü değildir, öykünün çevresinde anlatılan şeylerdir. İran'da sinema kesinlikle budur.

Kiorostami'nin filminin (*Kirazın Tadı*) olay örgüsü çok basittir.[3] Bedii adında biri intihar etmeyi düşünür ve uygun bir mezar yeri arayarak ölümünü hazırlamaya çalışır. Bu istek en basit anlatımına indirgenmiştir, öyle ki birinin, Tahran civarında bir tepede, bir ağacın dibine kazdığı mezardaki ölüsünün üstüne birkaç kürek toprak atmayı kabullenmesi yeterlidir. Arabasıyla önce Tahran civarında, sonra mezarının çevresinde dolaşır, büyük bir para karşılığı bu işi üstlenecek birini arar. Önce Batı İran'dan (Lur) gelmiş bir delikanlıya rastlar. Delikanlı parasız olmasına rağmen, bu teklifi geri çevirir, böyle bir intihar olayını kabullenemez ve onu talimatları doğrultusunda öyle gömebilme cesaretini gösterebileceğini sanmaz. Bedii daha sonra yol inşaatında çalışan Afganlılara rastlar. Tasarısını açtığı biri reddeder onu

2. *Zenân*, 4. 1376 (1996-1997).

3. Bu yorumun bir versiyonu *Les Cahiers du Cinéma*'da çıkmıştır: Farhad Khosrokhavar, "La mort volontaire en Iran", no. 519, Aralık 1997.

çünkü ilahiyat öğrencisidir ve ona göre böyle bir şey bedenin korunmasını emreden Kuran'ın hükümlerine aykırıdır. Nihayet yaşlı bir adama rastlar. Adam gençliğinde ağaçlardan topladığı dutların tadının kendisini nasıl intihar etmekten vazgeçirdiğini ve kirazların hoş tadını hatırlattığını anlatır. Bedii'nin rastladığı insanların hiçbiri Tahranlı değildir, biri Luristan'dan, ikisi Afganistan'dan gelmiştir, sonuncusu ise Türkçe konuşur. Bu işte tek Tahranlı Bedii'dir. Kent oradadır, muazzam ve devasa görünümü, inşaat halindeki yollarının tozu ama aynı zamanda da Tahranlı, taşralı ya da yabancı, orada yaşayan herkese vadettiği yalnızlık içinde hem vardır hem yoktur. Ölüme gelince, Bedii ölümü, bir yazgıyı, bir tasarıyı gerçekleştirir gibi gerçekleştirebileceğini düşünür, devrimin uğramamış gibi göründüğü bir ülkede anlam taşıyabilecek tek eylemdir bu ona göre. Gerçekten de arkadaşı ya da kocasıyla birlikte türbanlı bir fotoğrafının çekilmesini isteyen örtünmüş bir genç kadın dışındaki her şey, yaşamın kendisinin bile dümdüz olduğu, herkesin kendi kendisine ya da tozun toprağın hatta konuşmaların sadece anlamsızlığa gönderme yaptığı çölde yaşama güçlüğüne teslim olduğu ağır bir gündelik yaşamı gösterir.

Devrim bir anlam, bir kutsallık ve yaşamı değiştirme iddiasıydı. Aslında yaptığı ölümü basitleştirmek olmuştur, önce genç Besic gönüllülerinin ölümünü, sonra intiharın hiçbir zaman bu kadar çok sözünün edilmediği anlamdan yoksun bir dünyadaki ölümü. Ama filmi ilginç hale getiren bu ölümün hazırlanışındaki titizliktir, kahraman ölümü, gerçekleşmesinden çok önce tam anlamıyla yaşar. Birtakım insanları üstüne birkaç kürek toprak atmaya razı etmeye çalışmasının nedeni dinsel kaygılar değildir (çünkü Kuran'ın intiharı yasakladığını bilir), yaşamının konusu olamadığından ölümünün konusu olmak ister o. Ölüm mizanseninde ritüalist özellikler görülmez (önceden oluşturulmuş belirgin bir modele uymak amacıyla bir çaba harcanmaz), bu mizansen yaşamında kendi kendini tamamlayamayan ve ölümde, kendi ölümünde, dünyanın kendisinden saklayamayacağı, toplumun elinden alamayacağı, örgütlediğine göre iktidarın reddedemeyeceği ölümünde tamamlanmayı amaçlayan insanın sahip olma arzusunu ifade eder. Bu bağlamda Bedii'nin sonu sayısız genç Besic'in ölümüyle buluşur; ölüm yaşadığını göstermenin, yazgısına hâkim olduğunu, yaşamına bir anlam veremediği için ölümünü inşa ettiğini göstermenin tek yoludur; anlam insanın, yaşadığının işareti kendisini ortadan kaldırma eylemindedir, yaşamda bir hiçtir bu insan, sadece iş ya da toplumsal konum bağlamında değil, yaşam artık özünde bir anlam taşı-

madığından hiçtir. Artık bu anlamsızlığı yöneten bireyin kendisidir ve başka hiçbir kurum, ne İslamcı devlet, ne toplum, ne aile, ne dostlar kaçırabilir bu sorumluluğu. Ölüm, bireyin yaşamda kendisini yaratamadığı yerde bireysel bir yazgı olur. Bu yüzden Bedii, başkalarını, büyük bir ödül karşılığı kendisine yardımcı olmaya razı edebilmek için dâhice buluşlar ileri sürerek, onlarla verdiği kararın meşruluğunu tartışmaya hazırdır; konuşmalarda en küçük bir dramatiklik görülmez, kesindir bu arzusu, tavırları kararlıdır, ses tonunda olağanüstü bir özellik yoktur; kısaca söylemek gerekirse kendi belirlediği yazgısını üstlenmiştir ve sonuna kadar gitmeye kararlıdır. Devrim, siyasal İslam, 80'li yılların seferberliği, bunların hiçbiri yoktur artık, sadece dümdüz olmuş ve anlamsızlığa adanmış gülünç bir yaşam vardır, birey, kendi kendisinin yok oluşuna egemendir, onun açısından ne kahramanlık ne de acı söz konusudur.

Kiorostami'nin filmi, eğer siyasetten anlaşılan İran'daki İslamcı rejimin eleştirisi ya da övgüsüyse, siyasal bir film değildir. Hatta görünüşte siyasetle hiç ilgisi yoktur: "gerektiği gibi örtünmeyen" bazı kadınlara yapılan muamele, ifade özgürlüğünün denetim altında tutulması, adalet vb. konularda uzaktan yakından hiçbir şey telkin edilmez. Ama bu filmde İslamcı iktidarın öngördüğü idealler yoktur; kutsal bir davaya bağlılıktan hiçbir iz görülmez, Humeyni'ye, iktidara ayrı bir özellik getiren şeylere yani devrimin şaşaa dönemlerinin kitlelerine, genç devrimcilerin İslamcı ütopyasına ya da seferberliklere hiçbir gönderme yoktur. Bu filmdeki tek İslam referansı birkaç yıl içinde molla olacak olan ve İslam'ı kaynak göstererek filmin kahramanını kendi kendini yok etme tasarısından vazgeçirmeye çalışan bir ilahiyat öğrencisiyle yapılan imalı ve alaycı konuşmadır. Kahraman nasihate ihtiyacı olmadığını ve ihtiyaç duyduğunda, her halükârda, bu konuda kendisinden daha yetkili birine başvuracağını söyler; ölmek istemesinin nedeni, ölmesinin gerekli olduğudur kendisine göre ve ayrılırlarken de Tanrının amaçlarına uygun davrandığı inancında olduğu görülür. Bir başka deyişle din konusunda herkes yargıçtır ve bu bağlamda kararları için başka bir merciye başvurmaz; İslami iktidarın inancıyla çelişir bu durum. Bu film bu ve başka birçok düzlemde, karşı çıkmadığı ama tersine değerlerini hiçbir biçimde içselleştirmediği İslamcı bir iktidar tarafından yönetilen post-İslamcı topluma tanıklık eder; birey bu iktidara ne kadar az karşı çıkarsa, onu içselliğinden, ailevi ilişkilerinden, özel dünyasından o kadar çok dışlar; iktidar geçmişinin gölgesinden başka bir şey değildir artık, herkes onu görmekten özenle

kaçar, yokmuş gibi davranır, bu iktidara başkaldırmaz ama meşruiyetini inkâr eder. Artık devrime inanmayan post-devrimci bir toplum içinde yaşamaktadır insanlar; tersine herkes kendi yaşamını gitgide sadece ölümünü denetleyebildiği bir yazgı gibi yaşamaktadır. Filmin kahramanının yaptığı da budur.

Toplumsal Düş ve Romanesk Yaşam

Ahlak dersleri veren aşk romanı bugün en moda edebi türlerden biridir. Fettanı Hacı Seyyid'in esrarengiz bir ada sahip romanı (*Bâmdâd-ı humâr*, "Uyuklama Sabahı" ya da "Kendinden Geçmiş Şafak") best-seller olmuştur.[4] Olay, 30'lu yıllarda Rıza Şah döneminde geçer. Mahbube, Tahranlı zengin bir toprak ağasının kızıdır. Mahallesindeki marangoz çırağı Rahim'e âşık olur. Güzel ve kararlı olan Mahbube varlıklı taliplerini reddeder. Bunlardan biri olan kuzeni Mansur, reddedildikten sonra iyi bir ailenin kızıyla evlenir. Birçok olaydan sonra Mahbube'nin ailesi, ailesini kendilerine denk görmese de Rahim'le evlenmesine razı olur. Babası Nasir ül Mülk (Kaçar soyluluk unvanı) orta sınıftan insanların yaşadığı bir mahallede kızı ve damadı için bir ev satın alır ama kızının bir daha yanlarına gelmemesini ister. Bir halk çocuğu olan Rahim nezaket kurallarından habersizdir; kendisine sırılsıklam âşık olan Mahbube onun tuhaf davranışlarını fark edemez. Mahbube evlendikten sonra ilk şokunu, entrikacı bir kadın olan kayınvalidesinin gelip yanlarına yerleşmesiyle yaşar. İkinci şokunu ise kızının doğumundan sonra yaşar; kayınvalidesi Elmas koyar kızın adını ve Mahbube bu adı ilkel bulur. Ailede yaşanan gerilim yavaş yavaş artar ve sonunda Mahbube ikinci çocuğunu düşürmek için mahalledeki bir ebeye gider. Yaşadığı çeşitli problemlerden sonra kısır kalır. İlk çocuğu, kendisi yokken, komşularının havuzunda boğulur. Bu tatsız olaylara rağmen Rahim'in karakteri gözle görülür biçimde değişmiştir, Mahbube'ye karşı sıcak davranır ama Mahbube kısa sürede, onun babasının satın aldığı eve göz diktiğini ve sahip olmak istediğini anlar. Evi ona vermeye razı olmaz, kocası sertleşir ve her fırsatta döver Mahbube'yi. Sonunda Mahbube evi terk etmeye karar verir ve kayınvalidesinin fiziki müdahalelerine rağmen ailesinin yanına döner. Babası, çevresinin yardımıyla kızının boşanmasını sağlar.

4. Bu roman 1997'ye kadar peş peşe on baskı yaparak yüz bin satmıştır. 1945 Şiraz doğumlu kadın romancı evlidir ve iki kızı vardır.

Öte yanda, kuzen Mansur'un da bir kızı (Nahid) olmuştur. Mahbube'ye hâlâ âşık olan Mansur ikinci eş olarak nikâhlamak ister onu. Mahbube düşündükten sonra teklifi kabul eder. İki eş, Mahbube ve Mansur'un birinci eşi Nimtace birkaç yıl kavgasız gürültüsüz birlikte yaşarlar. Daha sonra Nimtace hastalanarak ölür. Ruhunu teslim etmeden önce kızı Nahid'i Mahbube'ye emanet eder. Yedi yıl sonra Mansur kanserden ölür. Bu olaydan sonra Mahbube Menuçehr ve Nahid'in yanında yaşar. Roman Mahbube'nin ağzından ahlaki dersler çıkarması için Menuçehr'in kızı yeğeni Sudabi'ye anlatılmıştır. Sudabi de kendi sınıfından olmayan bir çocuğa âşık olmuş ve onunla evlenmeyi düşünmektedir.

Kitap bir roman gibi görünüyor ama aynı zamanda geleneksel İran edebiyatındaki ahlaksal bir ibret hikâyesidir (*pendnâme*). Yapıt, temelde Comtesse de Ségur gibi, zamanının toplumsal gerçekliğine başkaldırmış ve bunu pahalı ödemiş bir kadının hikâyesini anlatır. Aslında yapıt, başkaldırıyı (ve de devrimi) gereksiz gösterir. İnsanın nasıl ölçülü olması gerektiğini anlatır; yaşam sonsuzca uysal değildir ve kurallarına karşı gelmek sonunda çok büyük mutsuzluklar getirir. Ama roman daha da ileri gider. Gerçek bir toplumsal konformizm dersidir. Mahbube sonunda çokeşliliği kabul eder, o ki toplumsal ölçüleri hiçe sayarak aşk evliliği yapmıştır. Bütün çılgınlıklarından vazgeçerek gerçekçi bir kadın olmuş, kendisi için uygun görülen bir evliliğe razı olmuştur (kuzeni Mansur'u sevmez). Nihayet roman, geleneklere mizahi bir bakıştır: Mansur'un iki eşi birlikte, dostça yaşarlar, dünya geçmişe saygı içinde yinelendiği takdirde uyumludur sadece.

Bu konformist ve uzlaşmacı kitabın başarısı aynı zamanda post-İslamcı İran toplumunun bir özelliğini de yansıtır: başkaldırmamıştır bu toplum, aslında huzur özlemi içindedir ve ailevi değerler konusunda son derece muhafazakârdır, bu özelliği, gençlerin İslami yasaklarla alay etmeleriyle de, kadınların bütün güçleriyle haklarını almaya çalışmalarıyla da çelişmez. Özel yaşam hakkı adına devlet müdahaleciliğine, devletin ideolojileşmiş ve baskıcı bir İslam'ı yeniden iradeci bir tavırla keşfetmesine karşı çıkılmaktadır. Ama bu özel yaşam aynı zamanda bir aile yaşamıdır: evlilik ve çocuklar, gençler arasında da güçlü değerlerdir. Dolayısıyla bugün herkesin yer bulabileceği ve bilgeliğin (mantık evliliği) aşka (başkaldırı, tecavüz, düşüş) baskın çıktığı ve ailelerin düşman bir dünyaya karşı tek siper olduğu (ve hâlâ da öyle olduğu) hoş ve sıcak gelen bir geleneğe doğru dönülmektedir. Kadın kahraman sonunda sadece kendi sınıfı içinden değil ama aynı zaman-

da... kuzeniyle de evlenir. Şah'm modernizasyonunun felakete sürüklediği ve devrimin de yıkıp yok ettiği eski toplum bir denge ve tutarlılık miti gibi geri geliyor ama kesinlikle siyasal bir model değildir bu.

Bu romanı gençler okumuyor, daha çok devrime katılmış kuşak okuyor. Ama mesajı gençlere yönelik: sonu bilinmeyen bir maceraya atılmaktansa belki artık çok eskimiş (çokeşlilik gibi) bir geleneğin bazı eksikliklerini kabul etmek daha doğrudur. Yapıt çok ince bir ipi titretiyor: aile. Şah döneminde, devrim sırasında ve bugün belli bir tutarlılığın korunabildiği tek yer bu. Devrim Tanrı için fedakârlıkta bulunmaları gerektiği gerekçesiyle gençleri aileyi küçümsemeye teşvik etmiştir.[5] Ama aile son sığınak olarak geri gelir. Kötü muamele gören Mahbube, kölelikten kaçar... babasının ailesine dönerek ve çokeşliliği kabul ederek. Başarısız kalmış bir modernliğe (gönlünü kaptırdığı Rahim'le evlenerek özerkliğini ilan etme girişimi) karşı ana-babasının dünyasına ve güvenliğine kavuşur. Modernlik kazanılmışken çok önemsiz bir olumsuzluk gibi yeniden ele alınan bu gelenek teması (burada çokeşlilik) başarılı bir filmde yeniden ortaya çıkar: *Leyla*. Çocuk sahibi olamayan kadın ve kocası her şeye rağmen modern bir çift (her ikisi de okumuş kişilerdir ve çalışırlar) gibi mutlu yaşarlar ama aile baskısı sonucu Leyla kocasına telkinde bulunur; Leyla'nın önerileri kocasını önce gücendirir ama sonra yavaş yavaş çocuk sahibi olmak için ikinci bir eş almaya razı olur adam. Rejimle toplumu barıştıran bir olgu olan ailenin sürekli övülmesi aynı zamanda İslami İran'ın hiçbir zaman Nazi devleti ya da Stalinci devlet gibi totaliter bir devlet olmadığını gösterir: baskıcı kamusal alanla kutsallaştırılmış özel alan arasındaki karşıtlık üzerinde durularak özel alan hayal kırıklığına uğramış olanların sığınağı haline getirilir.

Burada İran'ın kültürel üretimini post-İslamcı sanatın simgesi olarak meydana getirilmiş iki yapıta indirgemek söz konusu olamaz. Bu iki yapıtın çok ötesinde zengin bir edebiyat gelişmiştir. Ama bu gezi iki önemli unsuru gösterir. Bir yandan, nasıl olur da anlam yitimi yasaklarla (ve kutsalla) nihilist bir oyuna götürür, öte yandan nasıl olur da istikrarlı ve anlamlı bir dünyanın yeniden inşası, sansürü kolayca aşan ama ilginç bir biçimde Sadi'nin her zamankinden fazla en büyük temsilcisi olarak gösterilebileceği bütün sağduyu ve ahlak edebiyatı gibi hiçbir İslami özelliği olmayan geleneksel değerlerden alınmış bir konformizm ve sağduyuyla gerçekleşir.

5. Bkz. *Islamisme et la Mort* içinde, aile ve devlet bölümü.

VIII

BATI VE ÜÇÜNCÜ DÜNYA ARASINDA, DIŞARIYA GÖÇ VE İÇERİYE GÖÇ ARASINDA

İRAN, girme ve kolayca çıkma açısından otoritelerin istemedikleri kadar açık bir ülkedir; aynı biçimde halkın büyük bir kesimi de ülkenin Afgan göçüne karşı kapatılmasını ister. Milyonlarca İranlı Batı'ya göç etmiştir. Bunlar savaştan kaçmışlardır ya da daha iyi yaşam ve iş koşulları bulabilmek amacıyla ayrılmışlardır ülkelerinden. Dışarıdan İran'a göç edenler ise Afganlılardır, bunlar da savaştan kaçmışlardır ya da göç eden bazı İranlılar gibi daha iyi yaşam ve iş koşulları peşindedirler; onlar da Batı'ya doğru gitmişlerdir: İran'a. Oysa bu çok açık bakışım aldatıcıdır. İslamcı ideolojinin aşağıladığı Batı, İranlılarda olumlu çağrışımlar (ahlaksal alan dışında) yapar. Müslüman, neredeyse hepsi Farsça konuşan ve genelde Şii olan Afganlılara olumsuz bakılır. Değerlerin bu ters yüz oluşunda İran İslam Cumhuriyetinin anlaşılmazlığı okunur: Batı karşısında büyülenmesi ve kendi Doğululuğu karşısında duraksaması.

Dışarıdaki İranlılar: Batılılaşmış Bir İran

İslam devrimi sayısız göç ve sürgün dalgasına yol açmıştır.[1] 1978 sonu ve 1979 başında, Şah dönemi siyasi ve askeri seçkinleri açıkça terk etmeye başlamıştır İran'ı. Geçici Bezirgân hükümetinin kurulmasından ve İslami mahkemelerin mahkûm ettiği yöneticilerin ölüm cezalarının uygulanmasından sonra ikinci göç dalgası, bu kez gizlice yayılır. 1980'de aşırı solun bastırılması ve özellikle de başkan Beni Sadr'ın düşmesinden sonra daha genç ve daha politize şahsiyetlerden oluşan bir göç dalgası görülür. Daha sonra ve 1988'e kadar ise savaştan, as-

1. Vida Nassehi-Behnam, "Typologie de la diaspora iranienne", *Les Cahiers de l'Orient*, no. 49, 1998.

kerlikten, yokluktan ve bağnazlıktan kaçabilmek amacıyla ama aynı zamanda da gençlerin ve çocukların gelecekleri kaygısıyla aileler halinde göçler başlar ve bu insanlar hiçbir biçimde siyasi muhalefet rolleri üstlenmek istemezler. Göç edenler tercihlerini özellikle ABD, sonra Kanada, daha sonra Avrupa, Avustralya ve Türkiye (vize istemeyen ve topraklarında 500 000'i aşkın İranlıyı barındıran ülke) gibi ülkelerden yana kullanırlar; nihayet başka çareleri olmayan bazı İranlılar da Körfez ülkelerine ve Japonya'ya giderler; kimi İranlı gençler de yaşam ucuz ve üniversitelerinin düzeyi de yüksek olduğundan Hindistan'a gider. Bir milyonu aşkın İranlı ABD'de, özellikle –göçmenlerin Los Angeles'e "Tahrangeles" ya da "İrangeles" adını verdikleri– Kaliforniya'da yaşar, göçmenlerin büyük bölümü oturma izni almış ya da Amerikan vatandaşlığı hakkını elde etmiştir. Batı Avrupa ise yaklaşık 200 000 göçmen barındırır.[2]

Bu diaspora ABD'de yaşayan Kübalı göçmenlerinkinden çok farklıdır. Sadece çok kalabalık olmayan ilk iki dalga ülkeyle ilişkisini sürdürür ve siyasal bir muhalefetle özdeşleşmez. İran elçilikleri siyasi mülteci statüsü kazanmış olanların pasaportlarını bile uzatırlar, yeter ki İran rejimini devirmeye çalışmasınlar. Resmi olarak çifte vatandaşlığı kabul etmeyen İran pratikte bu uygulamaya karşı çıkmamak zorunda kalmıştır ve yurttaşlarının öteki vatandaşlığını "bilmezden gelmek"le yetinir. Sürgünler, çocukları ve yeni aileleriyle birlikte ülkelerine tatile giderler. İran'da yürürlükte olan yasaklara (türban) uyarlar hiç kuşkusuz ama aslında onlar başka değerlerin taşıyıcısıdırlar: Batılılaşmışlardır ve sürgün nostaljisi içinde İslami klişelerden oldukça uzak bir ebedi İran vizyonu geliştirmişlerdir. Göçmenlerin kültürel etkisi büyük olmuştur. Ülkeye tüketim değerlerini, İslami normlara ve kuşatıcı püritanizme karşı belli bir mesafe anlayışını getirmişlerdir. Aynı zamanda Amerikan mitini de yayarlar: tüketim aracılığıyla modern olma, kolay zengin olma miti, modern teknolojiye ve liyakate önem verme değerleri. Bu mit ABD'nin, Amerikan halkı ve yönetimi arasında son derece şizofren bir ayrılma yol açan ve çok ince hesaplara dayanan resmi tavır ve tutumuyla çelişir. ABD'yle bu yakınlık, aslında İran ekonomisi bütünüyle dolara bağlı olduğundan daha da güçlenmiştir. İngilizce özellikle uluslararası bir dil olmuştur. İslam Cumhuriyeti yabancı okulları kapatmış –Şah dönemi seçkinlerinin yabancı

2. Ebu Ali Farmanfarmayan, "Muhaceret, Gusest-i Peyvendhâ" ("Göç, Bağların Kopuşu"), *Güft ü gû*, İlkbahar 1375 (1995-1996).

dili Fransızcanın zararına olmuştur bu– ve böylelikle İngilizcenin hegemonyasını güçlendirmiştir çünkü gençler ya kendi çabalarıyla ya da büyük paralar ödeyip kurslara giderek İngilizce öğrenmektedirler. İslami rejim aynı zamanda kendi tarzında bir Amerikanlaşma faktörü olmuştur: bazı istisnalar dışında (başkan yardımcısı Habibi Fransızca konuşur) seçkinler İngilizce konuşurlar. Bugün, dile giren yabancı sözcükler hep İngilizcedir (*computer* vb.). Amerika'dan doktora alan İranlılar İran üniversitelerinde kolayca iş bulurlar (bu durum İran'da kalmış olanların çoğunun dişlerini gıcırdatmalarına yol açar).

Bu diaspora gençlerinin ve çocuklarının büyük bölümü, Amerika' daki kurslar, dergiler ve televizyon yayınlarıyla[3] Farsçayı korumaya çalışsalar da Amerikan toplumuyla özdeşleşmişlerdir. Amerika'daki yayın organları böylelikle İranlılık ve Amerikan usulü Batılılaşma arasında bir sentez oluştururlar; bu sentez yalnızca Amerika'daki İranlılar arasında değil İran'da da giderek bir norm halini almaktadır.[4] Uydu antenler (yasak olup olmadığı pek belli olmayan), video kasetleri ve başka iletişim biçimleriyle (Internet, e-mail, faks, vb.) dış dünyayla ilişkiler Şah dönemine oranla çok daha fazla güçlenmiştir ve ABD başrolü oynar bu ilişkilerde. Böylece İran toplumu devrimden sonra büyük ölçüde Batı'ya açılmıştır.

Günümüzde İran'dan ABD'ye göç revaçtadır ama bunun nedeni rejimden kaçmak değil toplumsal saygınlık ve zenginlik elde etmektir. Vize sağlamak için aracılık eden çok sayıda İran danışma kurumu vardır. İstanbul'da çevrilen *Adam-ı Berfi* (*Kardan Adam*) adlı filmde bir İranlı sonunda para karşılığı bir Amerikan vatandaşıyla evlenip o büyülü vizeye sahip olabilmek için kadın kılığına girer. Yaşadığı bir aile dramından sonra İstanbul'da yaşayan başı örtülü bir İranlı kadın kendisine bu çılgınca ABD'ye gitme arzusunun nedenlerini sorduğunda şu yanıtı verir: "Dudaklarıma ruj sürebilme hakkı elde etmek için." Çifte itaatsizlik (Amerika arzusu ve cinsiyet değiştirme) Hizbullah'ın öfkesini çeker. Öte yandan bu film Rushdie'nin başına ödül koyan 15. Hordad Vakfının yaptığı bir filmdir.

3. ABD'de Farsça elli kadar dergi, on kadar yerel radyo ve televizyon kanalı vardır. Bkz. *Iranian Refugees and Exiles since Khomeini*, Mazda Publishers, Kaliforniya, ABD, 1991 içindeki makaleler (özellikle de A. Fathi, M. Bozorghmer ve G. Sabagh'm makaleleri).

4. Hamid Naficy, *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*, University of Minnesota Press, 1993 ve "Nostalji-yi Muhacir" ("Göçmen Nostaljisi") başlığıyla Farsça çevirisi.

Nihayet İran diasporası ekonomik açıdan genelde başarılı olmuştur. İş çevreleri tekrar ülkelerine yatırım yapmak için sadece Amerikan yaptırımlarının kalkmasını (ve İran'da daha liberal bir mevzuat) bekliyorlar. Bu vatana bağlılık duygusu ve kendilerini kaçmak zorunda bırakan bir rejime karşı öfke duymama (böylelikle ona başarı şansı tanıma) sürgündeki muhalefetin zayıf kalışını da açıklar. Sadece Halkın Mücahitleri özellikle Avrupa'da, sürgündeki gençliğin bir bölümünü örgütleyebilmiştir ama sekter davranmaları, teröre ve silahlı eyleme başvurmaları diasporadaki büyük kitleyi ürkütür. Sayısız nedenden dolayı İslam Cumhuriyeti'yle özdeşleşemeyecek olan işadamları bile siyasal aşırılıktan çok İran kültürünü finanse etmeyi yeğlerler.[5]

İran'da Afgan Diasporası: İtilen Doğu

Afganistan henüz Sovyet işgaline uğramamışken (Aralık 1979) İran'da çok sayıda Afgan göçmen işçi çalışıyordu ama bunlar düzenli biçimde Afganistan'a dönüyorlardı. Savaş, kadınlı çocuklu büyük bir nüfusu İslam Cumhuriyeti topraklarına yerleşmek zorunda bırakmıştır. Bunların sayılarının 2-3 milyon olduğu tahmin edilmektedir, belki de daha fazladır.[6] Afganlıların yarısı İran'ın doğusunda iki bölgeye yerleşmiştir: Horasan (800 000) ve Sistan-Belucistan. Sözgelimi Torbat-ı Cam kentindeki Afganlıların nüfusun yarısını oluşturduğu tahmin edilmektedir; Zahedan'da ise üçte birini. Göçmenlerin bir bölümü bütün ülkeye yayılmıştır, özellikle inşaat sektöründe çalışırlar. Tahran'da, tahminlere göre nüfusun yüzde 3'ünü oluştururlar. Afganlı işçilerin çoğu genellikle illegal konumda olduklarından ne sosyal haklardan ne de İslami çalışma hakkından yararlanırlar; dolayısıyla daha çok çalışırlar ve ucuza mal olurlar (yüzde otuz oranında daha az ücret alırlar). Bu durumda müteahhitlerin ve patronların gözdeleridir.

5. Tel Aviv Üniversitesi Fars dili ve edebiyatı kürsüsü Los Angeles'a yerleşmiş İranlı zengin bir Yahudi işadamı tarafından finanse edilmiştir.

6. Eldeki istatistiklere göre 1992 yılı başında İran'da 2,8 milyon Afgan işçisi yaşıyordu. Bkz. Ferhad Barikani, *Berresi-yi Vaziyet-i Amari-yi Cemiyet-i Avaregân-ı Afgani der Cumhuri-yi İslami-yi İran* (İran İslam Cumhuriyetinde Afgan göçmen nüfusunun istatistiki durumu), Yabancılar ve Göçmenler Dairesi, İçişleri Bakanlığı, 1992. Afganistan'da Sovyet işgalinin sona ermesinden sonra İran yönetimi bu göçmenlerin ülkelerine dönmelerini gündeme getirdi ve 1995 ilkbaharında, 1,5 milyon göçmen dönmeyi kabul etti. Bkz. Ümit Ferheng, "Kârgirân-ı Afgani, Sâzendegân-ı bi Nam ü Nişân-ı İran" ("Afgan İşçileri, İran'ın Meçhul İnşacıları"), *Güft ü gû*, no. 11, İlkbahar 1375 (1995-1996).

Resmi çalışma yasalarının uygulanmadığı alanlarda (tarım ve özellikle de besicilik) bu farklılıklar yumuşama eğilimindedir. Oysa Afganlı işçilerin yüzde 68'i, 15-35 yaşları arasındadır ve dolayısıyla düzenli ve yasal çalışanlar da sosyal güvenceye (sağlık vb.) nispeten daha az ihtiyaç duyarlar; bu nedenle bunların sosyal haklarıyla ilgili ödemelerde bir sorun çıkmaz.[7] Afganlılar arasında okuma yazma bilmeme oranı yüksektir (yüzde 81) ve Afgan işçilerinin yüzde 75'i inşaatlarda çalışır.

Aslında İran'da sürekli sığınmacı kampları yoktur (sadece transit ve seçme kampları) ve İran, sığınmacılar yüksek komiserliğinin sığınmacıları ayrı bir topluluk gibi yönetmelerine (komşuları Pakistan'da olduğu gibi) izin vermez. Afganlılar bir arada oturma eğiliminde olsalar ve neredeyse genel bir düşmanlık ortamı yaratsalar da İran toplumu içinde yaşarlar.

İran'a sığınan Afganlı kadın, paradoksal bir biçimde statüsünü iyileştirme olanağı bulur. Kırsal kökenli kadınlar çoğu zaman İran'da okuma yazma öğrenirler. Kabil'den gelenler ise genellikle okuma yazması ve daha önce de işi olan kadınlardır. Çoğu Afganlı kadın, kocalarının Afganistan'da savaşta ölmesi ya da sakat kalması sonucu İran'da yalnız kalmıştır.[8] Başında erkek olmayan kadın, yakın zamanlara kadar erkeğin yaptığı işleri yapmak zorunda kalır. Taliban'dan önceki dönemde bile İran'da kadınların durumu dikkate alındığında Afganlı kadınlar, geleneksel Afgan toplumuna (özellikle kırsal kesim) göre kendilerini daha özgür hissederler orada.

Göç olayı kısmen geleneksel yapıları (klanlar, köyler, geniş aileler) kırar ve bireyi ön plana çıkarır. Genellikle çalışmayan kadınlar okuma yazma kurslarına devam ederler ve daha sonra devletle ilişkileri yürütebilecek duruma gelirler (İran'da formlar doldurma ve okuma gerektirir bu ilişkiler). Kadınlara göre İran'a yerleşen Afganlı erkekler nispeten İranlı tavır ve tutumları benimseme eğilimindedirler (geniş aileye karşı çiftin ön plana çıkarılması). Bu kültürleşmeye okullaşma eklenir. İranlı kadınlar haklı olarak İran'da İslam devriminden sonra birçok düzlemde keskinleşen cinsiyetler arasındaki haksızlıktan ve eşitsizlikten şikâyetçidirler. Afganlı kadınlar ise İran'ı, ka-

7. Bkz. Ümit Ferheng, *a.g.y.*

8. Bkz. Zibâ Celali Naini'nin antropolojik çalışması, "Hod Âgâhi ve Penahendegi, Nazari ber Vaziyet-i Zenâne Penahende-yi Afgani der İran" ("Göçmen Kadının Bilinci ve Statüsü, İran'a Sığınmış Afganlı Kadınların Durumuna Bir Bakış"), *Güft ü gû*, İlkbahar 1375 (1995-1996).

dınların, Afganistan'da kendilerine yasaklanan birçok haktan yararlandıkları bir yer olarak görürler. Afganlı kadınların İran'daki yaşamı kadınların üstüne çöken toplumsal adaletsizlik konusunda bilinçlenmelerine katkıda bulunur.

İran toplumu Afgan göçmenlerine karşı, Avrupalıların göçmenlere karşı uyguladıkları türden bir ırkçılık geliştirir, ne var ki bu ırkçılık daha açıktır ve sanki Avrupa'daki psikolojik engeller (solda Üçüncü Dünyacı söylemler, İkinci Dünya Savaşı işkencelerinin anıları, kiliselerin tavrı, ırkçılığa karşı mevzuat) İran'da, özellikle dinsel bağlamda (oysa Afganlılar müslümandır) işlemez.

1995'te gerçekleştirilen bir ankete göre, Tahranlıların yüzde 67'sinde Afganlıların imajı olumsuzdur, Tahran nüfusunun yüzde 25,4'ü ise bu konuda bir fikir belirtmemiştir.[9] Ankete katılanların yüzde 70'ine göre Afgan göçmenlerin İran ekonomisi üstündeki etkileri olumsuzdur. Tahranlıların yüzde 65'i ise Afganlılarla derin ilişkiler içine girmediklerini ve diğer bir yüzde 65'lik bölümü de onlara sadece sokakta rastladıklarını ya da söylentilerden duydukları kadarıyla Afganlıların hırsızlık ve sokaklarda şiddet gösterileri yaptıklarını belirtmişlerdir.[10] Bununla birlikte ankete katılan İranlıların Afganlıların müslüman olduklarını bildikleri de görülmektedir. Ama kendilerine soru sorulanların sadece yüzde 20'si Afganistan'da konuşulan başlıca iki dilden birinin Farsça olduğunu söyleyebilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki İran'da Afganistan'ın kültürünü ve geçmişini tanıtmak için hiçbir şey yapılmamıştır. Ankete katılanların yüzde 50,5'ine göre Afgan göçmenleri, İranlılara sağlanan ekonomik avantajlardan aynısından yararlanmamalıdır ve devletin kaynakları yoksul İranlılara akıtılmalıdır; sorulara yanıt verenlerin yüzde 33'üne göre suçluluk oranının artmasının nedeni İran'da Afganlıların bulunmasıdır. Yüzde 62,6'lık bir bölüm Afganlılara karşı sıcak davranmadıklarını kabul ediyor ama kendilerini haklı çıkarmak için bunu kendi haklarının korunmasına bağlıyorlar. Tahranlıların yüzde 93'ü Afganlıların ülkelerine dönmeleri gerektiği görüşünü savunuyor. Eğitim düzeyi yüksek olan Afganlılara karşı pek fazla ırkçılık yapılmıyor. Sözgelimi ankete katılanların yarısı bir Afganlı hekime muayene olabileceklerini söylüyor. Tek

9. Bkz. Bican Hatce-Pur Hoi, "Penahende Peziri-yi Şahrevandân-ı Tahrani" ("Tahranlıların Göçmenleri Kabulü"), *Güft ü gû*, İlkbahar 1375 (1995).

10. "İki Afganlı işçinin kızlara tecavüz ettiklerine ilişkin asılsız bir söylenti Azad Üniversitesinde çalkantılara yol açmıştır", *Zenân*, 11.1375 (1995-1996).

olumlu Afganlı imajına sadece çağdaş İran filmlerinde (*Kirazın Tadı, Bisikletçi*) rastlanıyor.

Aslında İranlılar Afganlıları, eğitimsiz, sert ve kaba kabile bireyleri gibi görüyorlar. Taliban'ın yükselişi İran kamuoyunu şaşırtmıyor çünkü Afganlılarla ilgili klişeleri güncelleştiriyor (bütün İranlılar 1727'de İsfahan'ın Afgan Peştu kabileleri tarafından nasıl yağmalandığını ve sapkın olarak niteledikleri Zerdüştleri ve Şiileri nasıl katlettiklerini biliyorlar).

İran devletinin tutumu ise belirsiz. Göçmenleri kabul ederken liberal davranmış ve Afgan siyasal partilerinin Tahran'da bürolar açmalarına izin vermiştir. Hatta Sünni okul ağlarının (bazıları Suudi Arabistan tarafından finanse edilen) mülteci kabul etmesine bile izin vermiştir. Devlet, Sovyetlerin Afganistan'dan çekilmesinden (1989) sonra Birleşmiş Milletler'in yardımıyla düzenli aralıklarla ülkeye geri gönderme siyaseti uygulanmasına rağmen pozitif bir siyaset, entegrasyon ya da geri gönderme siyaseti uygulamamıştır. Afganlıların kaçak çalışmalarına karşı açık bir hoşgörü vardır ve onların ekonomik işlevlerinin tanınmasının en açık biçimde itiraf edilmesi anlamına gelir bu. Ama yönetim, Afganlıları, Şii olsalar ve Farsça konuşsalar da kesinlikle yabancı kabul eder. Devlet İranlı kadınlarla evlenmiş birkaç bin Afganlıya vatandaşlık hakkı vermeyi reddediyor ve bu hakkı İran'da İranlı annelerden doğmuş çocuklara da vermiyor! Bu durum, bu çocukların okula kaydolmalarına olanak tanımıyor ve İran İslam hukuku dikkate alındığında Afganlılarla evlenmiş İranlı kadınlar kocaları, kendilerini Afganistan'a götürmek isterse (kadın kocasının isteklerine boyun eğmek zorundadır) İran vatandaşlığını da kaybedebiliyorlar.[11]

Kısacası özellikle Şii Afgan siyasal olaylarına siyasal destek dışında, halk gibi, devlet de tuhaf ve endişe verici komşular olarak görüyor Afganlıları ve dil ve din konusundaki bütün ortak yanları yok sayıyor. Post-İslamcı İranlılığın kısıtlayıcı karakterini daha da belirginleştiriyor bu: sınırlarla sıkışmış bir alana özgü kültür olarak ulusçuluk ve Şiilik. Artık Doğu'dan hiçbir şey gelemezmiş gibi.

11. Horasan bölgesi yabancılar bürosu müdürü Gulam Rıza Hüseyin-Pur'un verdiği bilgi: "Afganlılar ve İranlılar (özellikle İranlı kadınlar) arasında resmi kayıtlara geçmemiş yaklaşık 3000 evlilik vardır. Bu ailelerin çocukları her türlü yasal kimlikten yoksundur", *Zenân*, 4.1376 (1996-1997).

Sonuç

KÜLTÜR OLARAK İSLAM VE HAYALİ BATI

İSLAM DEVRİMİNDEN ne kalmıştır geriye? Siyasal düzlemde bir çıkmazdadır İslam devrimi. Sistem görünürdeki mutabakatın önemli tercihlerde ön plana çıktığı ama kesin kararların alınmasını engellediği karmaşık bir denge içinde işler. Dinsel düzlemde sadece gelenek ve göreneklerle ve fıkıhla ilgilenen egemen muhafazakâr yeni-fundamentalizm gençliğe hiçbir ideal sunmamakta ve itici gelmektedir. İslam devrimi gerçekten bitmiştir.

Ama aşılmış olduğu sanılan bir duruma dönüş söz konusu değildir. Çelişkili demeçler, Amerika'ya yaklaşma, Amerika'dan çekinme, geri adımlardan sonra ileri adımlar, İran'ın kendine özgü bir ülke olduğu konusundaki ısrarcı tutumlar, bitmekte olan bir devrimin çalkantılarından başka bir şeyi anlatmaktadır. Bugün hâlâ oynanan oyun İran'da iki yüzyıldır görülen eski bir hikâyenin uzantısıdır: hayali bir Batı'yla olan ilişki. Zaman zaman işgal edilmiş olan İran hiçbir zaman sömürgeleştirilmemiştir. Modernleşmesi her zaman içeriden, reformcu (genellikle radikal) bir entelijensiya, muhafazakâr ruhban sınıfı ve mutlak bir monarşiden oluşan üçlü bir ilişki içinde gerçekleşmiştir. Entelijensiya ve ruhban sınıfı üç kez (1907, 1953 ve 1979) monarşik düzenin tartışılıp gözden geçirilmesi konusunda anlaşmış ama muhafazakâr ruhban sınıfı sonunda düzenle uzlaşmıştır. Bugün ne olacak? Ruhban sınıfı ağırlığını hangi tarafa koyacaktır? Reformcu entelijensiya her zaman en az istikrarsızlık gösteren konumda olmuştur[1]; ge-

1. Ali Rıza Goli'nin ilginç yapıtı, *Seçkinlerin Ölüme Terk Edilmesinin Sosyolojisi* (*Cema'-i Şinâsî-yi Nuhbekuşî*, Tahran, 1998) bu tür entelektüel yapıtlara göre çok yüksek bir baskı sayısına ulaşmıştır (on beş bini aşkın nüsha). Yazar kitapta İranlı büyük reformcuların (üç örnek veriyor: Kaçarlı vezirler Kaim-i Makam Ferahani, Amir Kebir ve 1953'e kadar başbakan olan Musaddık) çoğunun niçin kötü muameleye maruz bırakıldıklarını ya da öldürüldüklerini sorguluyor. Emperyalizmi değil İran kültürünün bir unsurunu tartışmaya açıyor.

nellikle radikal ve pek demokratik olmayan ama tüm insanlığa seslenen ideolojilerden (Marksizm, İslam, ikisinin bağdaştırılması) yana olmuştur. Ayrıca bu devrimler ve tartışmalar şaşırtıcı bir biçimde içedönük kalmıştır: Hem Batı'nın hem rejimin öne sürdüğü İslam devrimi ihracı iddiası, buna rağmen bir fantazma olarak kalmıştır. İran'da söz konusu edilen kesinlikle İran'dır, bir toplumun ve bir kültürün kimliğidir.

Kültür Olarak İslam

Evrenselci hayaller bitince bir soru yeniden gündeme gelir: İran'ın özel durumu nedir? Şah etnik-ulusçu bir kimlik üstüne oynamaya çalışmıştı: halkın neredeyse yarısını ve bütün Şii ruhban sınıfını ulus çevresi dışında bırakan "Perslilik". Devrim Şii İslam kimliğini ön plana çıkarmıştır. Bugün mesele, siyasal-dinsel mesaj karışmış olmakla birlikte bu kimliğin ne anlama geldiğini bilmektir. Ya İslam artık fıkıh, davranışları belirleyen bir tür evrensel kurallar bütünü, yani kültür kavramını dikkate almayan bir yeni-fundamentalizmden başka bir şey değildir ya da "İslam"dan neyin anlaşılması gerektiğini yeniden tanımlamak gerekir. İlginç bir biçimde velayet savunucusu ve "sivil toplum" yandaşı muhafazakârlar ve liberaller bugün aynı kavram için mücadele etmektedir: kültür kavramı. Muhafazakârlar gelenek, göreneklere uymada serbestlik ve demokraside Batı'dan gelmiş bir "kültürel saldırı" (*tecavüz-i ferhengi*) görüyorlar, oysa başkan Hatemi "uygarlıklar arasında diyalog"un savunuculuğunu yapıyor. Tartışma dinden kültüre atlamıştır: Bundan böyle İslam, kesinlikle fıkıhın ötesinde ve bir dinden ibaret olmanın da ötesinde kültür ya da uygarlık olarak tanımlanmıştır. Dindeki bu kültürleşme iki tarafa da özgüdür: muhafazakârlarda devrimci ideolojiden kalan her şey; liberallerde, son tahlilde bir rejimin değil, bir toplumun ve ulusun özelliklerinin korunması amacıyla savunulan şeyler.

"Liberaller" İslam devriminin belli bir esininin sürekliliği içinde düşünüyorlar: İslam devriminin bir yandan evrenselci ve anti-emperyalist boyutu, öte yandan bizzat Humeyni'nin fıkıh sorununu bütünüyle siyasal bir mantık yararına göreceleştirme girişimi. Bugün artık İslam devriminin "yok sayılması"ndan çok, gerçekleşmemiş siyasallaşmasından hareketle dini yeniden ele alma çabası içinde fıkıhın çifte mesajına (siyasi ve dinsel) dönüş söz konusudur.

Dolayısıyla her iki taraf da aynı sorunsaldan yola çıkarak farklı so-

nuçlara varıyor. Ortak fikir şudur: İran toplumu her şeyden önce temelini dinsel unsurun oluşturduğu ve Batı'dan kesinlikle farklı bir kültürle tanımlanır. Fundamentalistler de dahil olmak üzere İslam'dan kültüre geçiş nasıl olacaktır? İslam'ın siyasallaştırılması deneyi, toplumda İslam'ın otorite simgesi adına sadece fıkıhı bırakıyor: geri kalan her şey (tevhidi, eşitlikçi ve adil toplum, fedakârlık, şahadet) gündelik yaşam, bürokrasi, yozlaşma, iktidar mücadelesi arasında dağılıp gitmiştir. Ama rejim pek o kadar da keyfi, yapay ve boş görünmemektedir: kültürel saldırısının eleştirilmesi aslında hassas bir dengeye dokunmaktadır. Muhafazakârlar fıkıhı hiç kuşkusuz Allah'ın bir mesajı olarak ama aynı zamanda da sapma, yozlaşma ve Batı etkisine karşı siper olarak savunmaktadırlar. Oysa bu değerler, içinde Batı modeli lisansını reddeden Amerikanlaşmış diasporanın da bulunduğu çeşitli gruplar tarafından çelişkili biçimde paylaşılmıştır. İran toplumu, devrimci aradan sonra yeniden muhafazakâr olmuştur. Gençler ve orta sınıflar, özellikle bir cinsel özgürlük değil tüketmek ve eğlenmek istiyor. Bugünkü hareket İran usulü bir Mayıs 68 hareketi değildir. Toplum, yabancı düşmanlığı yapmamakla birlikte anti-emperyalist bir duyarlık göstermektedir. İran kendisini her zaman önce İngiliz ve Rus, sonra Amerikan ve Sovyet olmak üzere ikili emperyalizmlerin kurbanı olarak görmüştür; bu durum ülkenin başına gelen felaketler konusunda sürekli komplo teorilerini gündeme getirir.

Liberaller, toplumun kültürel kimlik bağlamında algıladıkları İslamlığını tartışma konusu yapmıyorlar, onların meselesi bu İslamlığın temelidir; bu İslamlığın dayatılmış normlardan değil, "yaşamsal" bir seçimden kaynaklanması gerektiğine inanıyorlar; öyle ki dinsizlerin bile referanslarda, ayinlerde, bir anlam ufku, kendilerinden ne inanç ne uyum bekleyen bir geçmiş bulmaları gerekir. Bu kültür aynı zamanda, zoraki olarak gerçekleştiğinden reddedilse de belli bir püriten ve muhafazakâr söylemin anlam kazandığı bir değerler sistemine bağlıdır. Liberaller de muhafazakârlar da kimliğin ağır bastığı bir özü savunurlar. Liberaller yazılı olana karşı aklı, ayrıntılara takılan ve insanları çocuklaştıran yasalara karşı kabul edilmiş ve seçilmiş değerlere dönüşü ön plana çıkarırlar. Buna karşılık muhafazakârlar için bisikletli bir kadın fahişeliğe açık bir kapıdır; onlara göre fıkıh, yasaklarıyla toplumu yozlaşmaktan korur. Bu karamsar söylem Besiclerin şahadetçilikleriyle kesişir: insan asla zorlanmadan erdemli olacak kadar saf ve temiz değildir ve zorlama önce en güçlü baştan çıkarıcı unsur olan kadına uygulanır.

Bu kitabı okurken, gençliğin bir bölümünün intihara ve ölüme eğilimli yanı üstünde durmak zorlama bir çaba gibi görünebilir. Ama İslami düzene, başka bir değerler sistemi adına karşı çıkılmadığını görmek gerekir. Aslında Besicler, rapçı gençler, entelektüeller ve feministler İslami sistemin öne çıkardığı değerlerin büyük bölümünü paylaşıyorlar: iyi ahlak, aile, toplumsal uyum ama aynı zamanda İranlı olma gururu... İran toplumu daha homojen olmuştur; insanlar aynı görüşleri paylaşmasalar da aralarında bir diyalog vardır, çatışırlar hiç kuşkusuz ama ortak değerlerin arayışı içindedirler. Bir Batılıya biraz tuhaf gelebilecek olan ve bazı entelektüellerin ortaya attığı bu biraz tuhaf "sivil din toplumu" kavramında yeniden karşımıza çıkan şey özgürce kabul edilmiş bu mutabakat düşüdür.

Ama bu kültürel kimliğe dönüş iki sonuç verir. Önce İslam'ı kendi içinde bir kültür olarak düşünme zorluğu.[2] Kültür sadece bir inancı paylaşmak demek değildir, bir tarih, bir toplum, bir edebiyattır. "İslam" nesnesi, en azından fıkıh gibi siyasal açıdan kavranılabilir değildir. İslam'ın yeni-fundamentalist mantık içinde fıkıha indirgenmesi kültürü ve kültürle ilgili her şeyi kesinlikle dışlar; İranlı muhafazakârlar, kültürel alanı (müziğe karşı mesafeli davranma, sanatlara sansür uygulanması vb.) bütünüyle kısıtlamaya çalışmış olsalar da Suudi Vahhabilerinde ya da Afgan Talibanlarında çok açık olan bu dışlamayı amaçlamamışlardır hiçbir zaman.[3] Fıkıhın çok titizce uygulanabilmesinin önündeki engel kesinlikle kültürel karşı çıkıştır. Soruş'un işaret ettiği bir dinsel sivil toplum ancak bireylerin zorlama olmaksızın, kendi özgür iradelerine dayanan inançlarıyla mümkündür. Fıkıh daha sonra gelir, siyasiler onun ne olmasına karar vermişlerse odur.

Ama siyasilerin paylaştığı bu kültür nedir peki? Sayısız yazar, özgünlüğün dış damgası durumuna gelen Batı'ya göre bu "dinsel kültür"ü tanımlamaya çalışıyor. Çokkültürlülük hem Batı'nın hem de dinin dayattığı evrensel hakikatin yerini alıyor. Çatışma bağlamında olsun, diyalog bağlamında olsun, farklılık, dolayısıyla da görecelik de kendisini zorla kabul ettiriyor.

İkinci sonuç İslam ve toplum arasındaki ilişkileri yeniden düşünme gerekliliğidir. Eğer fıkıh İslam'ın, tarihe ve sosyolojiye bağlı bir

2. Avrupa'da yaşayan müslümanlar arasında, İslam'ı bir kültür olarak ve dolayısıyla müslümanları, sözgelimi İngiltere'deki "ırklar-arası" ilişkiler yasasından yararlanma misyonunu üstlenmiş "etnik" bir grup olarak tanıtmak isteyen birçok İslamcı militanın benimsediği seçim örnek gösterilebilir bu konuda.

3. Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, bkz. son bölüm.

türeviyse, eğer İslam artık bütünleyici değilse, artık insan deneyimi alanını, özellikle siyasal ve ekonomik alanları tanımlamıyor ve adlandırmıyorsa İslam nasıl yeniden düşünülecektir? Onu müminin içselliğine geri göndererek ya da ona sadece basit bir toplumsal korkuluk işlevi yükleyerek.

Hem İçselleştirilen Hem Kovulan Batı

Post-İslamcılıkta Batı'nın ve Batılılaşmanın militanca eleştirisinden, kendi kimliğini bir değişiklik olarak ama diyalog ve karşılıklı alışveriş içinde koruyan bir uzlaşma arayışına geçilir. Başkan Hatemi'nin sürekli yinelediği uygarlıkların gerekli diyaloğu (Samuel Huntington'ın, "uygarlıkların çatışması"na karşı[4]) ABD'yle gerçek bir siyasal müzakereden kaçarak basit bir ilişki kapılarını açma biçimi değildir; bu, aynı zamanda İran'da Soruş, Şabestari ve daha başka birçoklarının gündeme getirdiği felsefi düşüncenin bugünkü durumunu yeniden dikkate almak demektir.

Batı'nın Üçüncü Dünyacı görüşle eleştirisi, hegemonya iradesini maskeleyen sahte evrenselciliğini lanetler. Bütünüyle Batılı değerlerin empoze edilmesi aslında bu hegemonyayı (feminizm, insan hakları, demokrasi vb.) daha barışçı biçimde sağlamaya yöneliktir. Bu eleştiri hem Marksist (yabancılaşma) hem İslamcı (kültürel saldırı) versiyonlarda görülür. Şarkiyatçılık (hatta İslambilim) "Doğu"yu hareketsiz ve bağımlı, donmuş bir topluma indirgemeyi hedefleyen entelektüel ve yöntembilimsel bir yapı olarak algılanmıştı. Bu bakış nasıl değiştirilecektir peki? Kendisinin eleştirilebileceği kavramsal araçları kendisi sunan, dolayısıyla bu eleştiriyi kendi yörüngesinde tutan bir Batı'dan nasıl kopulacaktır?

Bazı Üçüncü Dünyacı entelektüeller bakışı değiştirmek ya da en azından Batı'nın Doğu'dan tanınmasını istiyorlar. İki boyutu vardır bu bakışın: birincisi, Batı'nın eskiden kendilerini egemenliği altında tutmuş olmasından acı çekenlerin pek sevimli olmayan bir çözümlemeyle gerçek anlamda tanınması; ikincisi "Doğulu" entelektüellerin toplumlar arasında sadece gerçek ilişkilere (iktisadi, siyasal, kültürel) değil hayallerine de yuvalanmış bu Batı'nın büyüsünü aşabilecekleri arılaştırıcı bir yöntem. Kurulması için çaba harcanması gereken bu bilime İran'da "Batıbilim" (*garb-şinâsi*) denir. Bu ötekinin bilinmesi, ay-

4. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, Yaz 1993.

m zamanda artık sömürge dönemindeki gibi silahların gücüyle egemen olmayan ama tüketimi körüklemesi, bolluğu, kültürel hegemonyası, teknolojisi, görsel-işitsel medyaya ve kültür sanayilerine el koymasıyla, kısacası başka toplumlara kendisini empoze etmek için artık silaha ihtiyacı olmayan bir üstünlüğü seyrettirerek büyüleyen ötekinin karşısında kendi kendini aşmaya da olanak sağlar. Bu Batıbilimi, Şeriati'nin de, İslamcı düşünürlerin de, post-İslamcı diye nitelenebilecek olan düşünürlerin de kafalarını kurcalıyordu. Paradigma her seferinde değişir.

Şeriati'nin yapıtı, bu Batı'nm reddi ile yazarın talep ettiği insani kültürün evrenselliği dolayısıyla bu Batı'ya açılma gereği arasındaki sürekli gerilimin bir ifadesidir. Çelişki sürmektedir. Bir yandan, "günümüzde Batı bizi insan olarak, kimliksel, kültürel, yerel ve özerk köklerimizden atmış ve ihtiyaç içinde, zayıf, aşağılanmış, dışa bağımlı ve taklitçi durumuna düşürmüştür. Bu durumda ne yapmak gerekir?"[5] Öte yandan yanıt gecikmez: "Kendimize dönmeliyiz." Ama "hangi kendimize"? Batı hegemonyası tarafından yok edilemeyen kimliğin tek sağlam çekirdeği olarak İslam'a: "Tek kelimeyle söylüyorum: desteğimiz İslami kimliğimizdir ve amacımız kendimize dönmek olmalıdır." Sorun karmaşık hale geliyor o zaman: "Hangi İslam'a? Hangi dine? Hangi Şiiliğe?" Yanıt, daha önce gördüğümüz gibi, ona göre, kesinlikle, önceleri hegemonya olarak eleştirdiği o Batı' nın etkisiyle Şiiliğin ideolojileştirilmiş bir versiyonu olan "Ali'nin Şiiliği". Kısacası, özgürleşmenin aracı da dışarıdan alınmakta.

Şeriati, İslam temeli üzerinde kendi *Weltanschauung*'unu (dünya görüşü) tanımlarken bu Batı'ya karşı borcunu kabul ediyor:

> Dünyanın bu biçimde tanımlanmasında maddeciler gibi bilimsel gerekirciliğe ve kendisini insanın aklına ve yazgısına empoze eden tarihsel gerekliliğe inanıyorum; doğayı ve insanı nedenselliğe, mantığa ve sabit bilimsel yasalara boyun eğmiş nesnel ve maddi gerçeklikler olarak kabul ediyorum ve tıpkı varoluşçular ve hümanistler gibi insanı bir irade ve seçme gücüyle, dolayısıyla da sorumlulukla donanmış olarak görüyorum. Ama bu, duygusal, ahlaksal ve öznel değil nesnel, gerçekten mantıksal bir sorumluluk, insanın, varlığın ahlaksal bilincinin iradesi karşısındaki sorumluluğudur![6]

Bir yandan Batı'nın eleştirilmesi, öte yandan dini, Marksizm (ve

5. Ali Şeriati, *Baz-Geşt be Hişten, Bazgeşt be Kûdam Hiş?* (Kendine Dönüş, Hangi Kendine Dönüş?), yapıtlar, 4. cilt, Hordad 1357 (1977-1978).

6. *A.g.y.*

onun bilimsel denen yasaları) ve varoluşçuluk (ve özgür iradesi) arasında iyi kötü bir düzenleme yaparak, tutarsız ama dinleyen ve kendisinden esinlenen bir gençlik için büyüleyici bir bileşim içinde ideolojileştiren Batılı değerlere katılma. Bu çelişki Şeriati'de hep vardır ve hiç çözülmez.[7] Aşılmaz bir çelişkidir, belirsiz bir tavırdır, Batı'ya karşı sevgi ve nefrettir ve Üçüncü Dünya militan yazarlarının büyük bölümünde görülür.

Şarkiyatçılık ve İslambilimin Doğu uygarlıklarını kapalı ve hareketsiz toplumlar durumuna getirdiği eleştirisine karşı Şeriati, Celal el Ahmed (İranlı filozof Fardid'den aktardığı *garb-zedegi,* "Batılılık hastalığı" deyimini yaymıştır) ve daha başka birçok düşünürün de Batı'yı, bir ve tekparça kabul ederek ve hegemonyacılık zihniyeti gütmeden başka kültürlere açılmayı beceremememesini eleştirerek dondurdukları görüşü ileri sürülebilir. Bir başka deyişle bu düşünürlerin çoğundaki şarkiyatçılığın kusurlarını kınama olgusunda ters bir bakışım da görülür: bir Batı imajı oluştururken, ona çeşitliliği ve karmaşıklığı yasaklamak. Bu görüş, siyasal İslamcılıkta en yüksek noktasına ulaşır; siyasal İslamcılığın düşünürleri Batı'yı, özü, "Büyük Şeytan", Kötülüğün modeli Amerika olan mutlak bir "küstahlık" olarak görürler. İslamcı İran'da (ve de bütün dünyadaki İslami basında) Batı'nın tuhaf bir biçimde homojen, ahlaksal ve korkunç bir tanımı vardır: özgürlük Batı'da safahattan başka bir şey değildir, beden sefildir, erkek mutsuz, kadın daha da mutsuzdur.[8]

Oysa İslamcı toplum tasarısının başarısızlığa uğraması entelektüelleri ideolojik maniheizmden kurtarmakla kalmamış, aynı zamanda onların Batı imajını da altüst etmiştir. İslami toplumla Batılı toplum

7. Bkz. Murad Sahafi, "Garb-ı Na-haste, Garb-ı Desti-neyafteni, Nigâhi be Garb Şinasi-yi Doktor Ali Şeriati" ("İstenmeyen Batı, Ulaşılmayan Batı, Doktor Ali Şeriati'nin Batıbilimine Bir Bakış"), *Güftügû*, no. 6, Kış 1373 (1993-1994).

8. Bu konuyla ilgili sayısız metinden biri: "Günümüzde, Batılı kadınlar ne mutlu oldular ne de haklarını elde edebildiler; bu eşitlikçilik düşüncesi her şeyden önce çiftlerin restorana birlikte gitmelerini sağlar ama herkes, yediği yemeğin parasını kendisi öder çünkü kazandıkları para önceden eşit olarak paylaşılmıştır aralarında!.. Erkek-kadın eşitliği konusunda dünyanın en önde gelen ülkesi kabul edilen İsveç'te, erkeklerin yüzde 55'i bekârdır ve kadınlarla ilişkileri sadece cinsel arzularını tatmin bağlamında kalır ve onların sorunlarıyla ilgilenmezler. İnsan kimliğine ve soyluluğuna layık bir düzen midir bu?! Günümüzde sanayileşmiş, ileri ülkelerde İslam hukukunun cazibesine kapılıp müslüman olan çok sayıda kadın vardır...", Seyyid Abbasi Nebevi, "Nakd-ı ber Makale-yi Hukuk-ı Zenân der Fıkh-ı İslâmi" ("'İslam Hukukunda Kadın Hakları' Adlı Makaleye Bir Eleştiri"), *Cemaa-yı Sâlimi*, no.46, 6.1376 (1996-1997) içinde. Din değiştirme imaları da çok görülür çünkü İslam'ın üstünlüğünü kanıtlamaktadır.

arasındaki zıt bakışım İslamcı ütopyanın kaybolmasıyla silinir. Bugün post-devrimci gençliğin büyük bir bölümü Batı'nın mutlak olumsuzluğu düşüncesini içgüdüsel olarak reddediyor. Gençliğin bu tutumunun nedeni bir yandan siyasal İslamcılık mesajındaki inancın inançsızlığa dönüşmüş olması, öte yandan da gençlerin eğlence, tüketim ya da entelektüel özgürlük bağlamında çoğu özleminin Batılı demokratik ve bireyci modelle kesişmesidir. Entelektüeller arasında Batı'ya daha ılımlı bakma eğilimi belirmiştir. Dindar olmayan entelektüellerden Ümit Ferheng bir makalesinde Samuel Huntington'ın uygarlıklar savaşıyla ilgili yazısından yararlanıyor.[9] Huntingtonvari şarkiyatçılık ve Üçüncü Dünyacı anti-Batıcılık arasındaki bakışımı gösteriyor: her iki vizyon da aynı şekilde indirgemeci ve öteki kültürü homojen ve kesinlikle düşman bir kültür olarak görüyor.[10] Ferheng iki kültürün farklılığı ve karmaşıklığı üstünde duruyor. Ona göre Batı'yı gerçekten tanıyabilmek için her şeyden önce onun özellikle hegemonyacı bir kutba indirgenmesi eğiliminden vazgeçilmelidir. Batı hegemonyacılığıyla mücadele etmek için çözüm, doğrudan doğruya savaş açmak değildir, kültürler arası diyalog, ötekine açılma temelinde manevi ve kültürel değiş tokuş şarttır. Bir başka deyişle radikal İslamcılığın, dönüşümlerinden biri olduğu devrimci Üçüncü Dünyacılığın temel inançlarından anti-Batıcılık, Batı'nın rasyonel ve hümanist eğiliminin hegemonyacılığa ve egemenliğe karşı harekete geçirilmesi amacıyla tartışmaya açılmalıdır.

Kültürel açılım temeli üstündeki bu öteki kavramı Soruş'ta başka bir biçimde görülür. Ona göre Batıbilim bir araştırmadır, insanda bir çatlak oluşturmayan bir bilgidir, uygarlıklar, bir yandan kimliklerini kısmen korurken bir yandan da birbirlerini karşılıklı zenginleştirme olanağına sahip olduklarından insanın çok daha ılımlı bir değiştokuş ve Batı teknolojisi ve gücüyle dengelenmiş bir eleştiriyle kendi kendisini zenginleştirmesidir. Shayegan'da da aynı temel eğilim görülür. Doğu insanının şizoitliğiyle ilgili sorular sormakla başlar işe. Yazıları (Fransızca'dan Farsça'ya çevrilmiştir) gelenekten, egemen olamadıkları bir post-modernliğe geçmiş olan uygarlıkların yaralanma sorusu-

9. Ümit Ferheng, "Ma Çegûne ber Garb-i Asr Migüzârim?" ("Batı'yı Nasıl Etkiliyoruz?"), *Güft ü gû*, no. 2, 10.1372 (1992-1993).

10. İslamcıların ve Huntington'ın vizyonları arasındaki bakışım Huntington'ın niçin İslamcıların en büyük rakibi olduğunu açıklıyor; onun tezlerini eleştirmeye bayılıyorlar ve bunu yaparken de aslında sadece onun değerler hiyerarşisini tersyüz ediyorlar: İslam'ın Batı uygarlığı karşısındaki üstünlüğünü ilan ediyorlar.

nu gündeme getirir. Batılı olmayan uygarlıklar, sadece bazı özel durumlarda bir ikilem ("daha değil" ve "hiçbir zaman") arasında kalırlar.[11] Shayegan şizofren bir durumda bulunan ve bu yüzden de, gerçeği üstlenmekten ziyade, ondan kaçma anlamına gelen tavır ve tutumun aşırı biçimlerini benimseyen (İslamcılık gibi) eski uygarlıklardaki bu ikilemi Heidegger'e atıfla açıklıyor. Bir kültürel kapanma çerçevesinde içe kapanma eğiliminin güçlü olduğu bir ortamda, Shayegan mutlak bir kopuştan değil, giderek daha zorlu bir hale gelen kültürel farklılığın ve biraradalığın kabulünden yanadır. Ötekine, onu dondurmayan ama Henri Corbin'in önerdiği şekilde mistiğe yakın bir biçim altında anlaşılmasını mümkün kılan bir tarzda açılmayı kabul etmek gerekir. Olaylara bu açıdan bakıldığında Shayegan'a göre ideal, Aydınlanma yüzyılında roman kahramanları aracılığıyla anlatının anlaşılmasında bir çokseslilik öneren Diderot'dur: kültürel gerçekliğin tek bir versiyonu yoktur artık, özsel birliğe indirgenemeyen bir çoğulculuk söz konusudur şimdi. Bu düzlemde Shayegan "büyük anlatılar"ın sonunun geldiğini bildiren Lyotard'ın postmodern düşüncesini paylaşır.

Cevad Tabatabai'de Batı'nın tanınması ancak müslüman toplumlar (ve özellikle İran) tarih içinde gerilemelerinin nedenleri üstünde ve de özellikle siyasal gerilemeleri üzerinde kendilerini sorguladıkları takdirde gerçekleşebilir.[12] Bir süre Yunan düşüncesinin etkisiyle gelişen İslami siyasal düşünce niçin siyasal olmayan, mistik, teozofik, vb. anlatım biçimlerinin yararına silinmiştir? Gerileme düşüncesi egemendir Tabatabai'ye. Batı düşüncesinin yan ürünleri gibi gördüğü ve İran'da felsefe kökenli bir temele oturmadan, gelişmeleri, bu gerilemeyi açığa çıkarmaktan çok gizleyen sosyal bilimleri reddeder. Yazara göre siyasal düşüncenin gerilemesi, toplumun gerilemesinden ayrı görülemez. Tabatabai'nin düşüncelerinin ilginç yanı bu kez Batı'nın "küstahlığı" ve müslüman toplumlara egemen olması değildir, müslüman toplumların zayıfladığına ve gerilediğine dikkat çeker o. İslami toplumların oluşumuyla ilgili bu anlayış eleştiriyi bu toplumların kendilerine çekerek Batı'yla ilişkiyi değiştirir. Bu açıdan bakıldığında Doğuluların "zayıflık"larının temelinde Batı egemenliğinden çok

11. Bkz. Sözgelimi Dariush Shayegan, "Çend Ganegi-yi Ferhengi" ("Çokkültürlülük"), *Güft ü gû*, 10. 1372 (1992-1993) [Türkçe'de bkz. *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, 1991].

12. Bkz. Seyyid Cevad Tabatabai, *Zeval-i Endişe-yi Siyasi der İran* (İran'da Siyasal Düşüncenin Gerilemesi), Kavir Yayınları, Tahran, 1373 (1993-1994).

kendi siyasal düşünceleri tarafından yüzüstü bırakılma yatar. Sayısız İranlı düşünür (Shayegan, Fardid, vb.) gibi Heidegger'den etkilenen Tabatabai kökenlere gönderme yapar ama –İslam adına proto-demokratik bir toplum anlayışı öneren Soruş, Şabestari ya da Kadivar gibi İslamcı düşünürlerin tersine– toplumun Heidegger, vb. filozofların önerdiği gibi hayali bir Batı'ya açılması dışında bir çözüm getirmez. Bununla birlikte bu düşünce, kendi zayıflıklarını başkasına (Batı) atmadan kendi üstüne düşünmeye yardımcı olur.

Eğer Batı'yla ilgili değer yargıları değişebilirse İran'da entelektüel düşüncenin sürekli kültür terimleri bağlamında değişiklik ve benzerlik üzerinde yoğunlaştığı görülecektir: İslam bu kültürün yalnızca bir unsurudur, belki en az indirgenebilir olduğu için, belki de öyle sunulduğu için bağlanılan bir unsur. Ancak İslam referansı paralellik çağrıştırmaz çünkü Batı uzun süredir Hıristiyan değil artık; kültürlerin diyaloğunun yüzüne bakmıyor kesinlikle çünkü kendisini bir kültür olarak görmüyor. Çokkültürlülük tartışması aslında Batı'nın içinde kalıyor ve yeni kültür gruplarının gelişiyle değil, daha çok açık ve demokratik toplumlardaki kültürleşme sürecinin çeşitliliğiyle zorunlu hale gelen iç uzamının yeniden düzenlenmesi meselesini içeriyor. Dolayısıyla uygarlıklar "diyaloğu" yeni bir yanlış anlamaya varıyor; yine de, bu yanlış anlama, bir kereliğine de olsa çatışmanın şiddetini savuşturabiliyor.

Bugün İran'da demokrasi, kadının yeri ya da sekülarizasyon tartışmalarının dinsel bir sorunsal içinde yapılması İslam devriminin mirasını üstlenmek zorunluluğundan da kaynaklanmaktadır. Birçok laik ve feminist, entelektüel düşünce ve beklentilerini her türlü dinsel referans dışında açıklamaya hazırdır; ama düşüncelerinin duyulmasından endişe ettikleri için ya da "Batılılaşmış" diye nitelenip gözden düşmek istemediklerinden onları gizli tutmayı tercih ediyorlar ya da mecburlar buna. Entelektüel alandaki bu kısıtlamalar dinselliği gerici ve muhafazakâr unsurlar olarak dışlamak yerine, reformcu düşünceyi dinsel düşüncenin tam içine yerleştirmek gibi paradoksal bir etki yaratıyor. Dinsel düşünce reformculukla içeriden yüz yüze getiriliyor.

İran'da olup bitenlerin çağdaş İslami düşünceyi etkilememiş olması düşünülemez. Post-İslamcılık, dinselliğin kesin biçimde dünyevileşmesinden yana olsa da zorunlu olarak laikliğin getirilmesini istemek demek değildir. Kültürel değişiklik isteği İslam'ı yeniden ön plana çıkarır ama bir hukuk sistemi değil kültür olarak. Fıkıhın temelleri, dinin niteliği, din ve özgürlük, İslam ve demokrasi arasındaki ilişkiler

konusunda bir tartışma başlamaktadır. Şiilik ve Sünnilik arasında sürekli bir kopukluk görülmesine rağmen İran bugün kendi ortamı içinde, Batılılaşma baskısı olmadan ve Batılı bir üniversite çerçevesi içinde oluşturulmayan yeni İslami yorumla ilgili bir düşünce modeli sunabilmektedir. Bütün dünyada İslamla ilgili tartışmalar genellikle Batı ülkelerinde yaşayan ve müslüman toplumlardan kopmuş üniversite çevrelerini etkilemek gibi bir sakınca taşır. Bu toplumlar kendileri, katı bir şeriat temeli üzerine oturmuş ve genellikle halk kesiminden gelmiş (Afganistan'daki Talibanlar gibi), eğitimleri yetersiz vaizlerin taşıdığı yeni-fundamentalizmle aslında genellikle İslamcı muhalefeti bastırmak için muhafazakâr bir İslam'ın güçlendirilmesini yeğleyen otoriter ve anti-demokratik "laik" rejimler (Cezayir, Mısır) arasında sıkışıp kalmıştır. Kısaca, "yok ediciler" (İslamcılığa karşı her araç mübahtır) ve her çeşit Taliban arasındaki karşıtlık serinkanlı bir entelektüel düşünceye hatta müslüman bir toplumun sorunlarını, özellikle yapay gibi görünmeyen bir demokratikleşmenin koşullarını düşünmeye az yer bırakıyor.

İran üzerine tartışmanın örnek niteliğindeki rolü önünde başka engeller de vardır tabii ki. Her şeyden önce kimlik ve çağdaş İran düşüncesinde gelişen kültür üstünde durma, Şiilik ve Sünnilik arasındaki sürekli ayrılıkla at başı gitmektedir. Bu ayrılık Pakistan ve Afganistan'da şiddetlenmektedir. İran tartışmasının özgün bir karakter taşıması başka faktörlerle ve her şeyden önce de sade şeriat uygulaması iradesine dayalı sert bir Sünni fundamentalist dalgasıyla güçlenen bir marjinalleşmenin artması tehlikesini de getirir. Bu fundamentalizm post-İslamcı entelektüel reformculuğu, sadece eleştiri ve düşünce getirdiği için değil, ayrıca yeni-fundamentalistler tarafından reddedilen kültür kavramını da savunduğu için mahkûm etmekten başka bir şey yapmaz; yeni-fundamentalizme göre kültür gereksiz yinelemeden başka bir şey değildir (tamamen fıkıhın tanımladığı bir dini kültür olarak adlandırmanın ne anlamı olabilir?) daha da kötüsü sapkınlıktır (çünkü İslam'ın kökeninde olmayan bir şeyi ekler).

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İran'da güncel tartışma düşe kalka ama kesinlikle uygarlık ve evrenselleşme yönünde gelişmektedir.

Ek

İKİ SÖYLEM

KURUMLAR, çeşitli hizipler arasında bir uzlaşmaya olanak tanısalar da Hatemi'nin seçilmiş olması siyasal alanı ikiye, daha doğrusu iki söyleme bölmüştür. Bu bağlamda birkaç örnek vermek istiyoruz.

Velayet-i fakih yanlıları devrimin kahramanlık dönemlerini hatırlatan bir söylem kullanıyorlar. Liberaller ya da sivil toplum yanlıları söylemlerini yeniliyorlar ya da vokabülerlerine yeni sözcükler katıyorlar ve devrimin getirdiği anlamsal alandan büyük ölçüde kaçmaya özen gösteriyorlar. Sözgelimi "Dünya çapında küstahlık" (İslamileşmiş versiyonunda emperyalizm), "kibirli" ya da "sömürücü" (*müstekbir*, kapitalist), "yoksul" ya da sömürülen (*mustaz'îf*), *tâgut* (Kuran'da put, İslam devrimine göre "gayri meşru" yönetim, özellikle Şah yönetimi), "münafık" (Halkın Mücahitleri için kullanılır) gibi deyimler genellikle kullanılmaz liberallerin söylemlerinde.

İşte bir ikilemli muhafazakâr söylem örneği: devrimin Rehberi Hamaney'in İsfahanlılara mesajı[1]:

Bir süreden beri Amerika'nın "dünya çapında küstahlık" aygıtı ve Siyonistler, İran halkının İslam'dan ve büyük İmamının (Humeyni) görüş ve düşüncelerinden yüz çevirmiş olduğu saplantıları içinde komplolara giriştiler ve yandaşlarını seferber ettiler. İsfahan bölgesinde, Münafıkların (Halkın Mücahitleri) ve saf dışı bırakılan (devrim mahkemeleri tarafından) Mehdi Haşimi cinayet çetesinin kalıntıları İsrail'in gözüne girebilmek için bazı faaliyetlerde bulundular ve kimi saf insanları kandırarak Necafabad'ın iyi niyeti ve fedakârlık duygularıyla tanınmış aziz ve onurlu halkına sorunlar çıkardılar. Bunlar Amerikalı dostları ve Siyonistler için birtakım iştah açıcı yiyecekler hazırlıyorlar. Siz, İsfahan'ın kahraman halkı, özellikle benim sevgili Besiclerim ve devrime gönülden bağlı gençler İmama (Humeyni) azap çektiren bu şer çetesi kalıntılarının hâlâ nifak

1. *Hemşehri*, 16 Mayıs 1998.

tohumları ekmesine izin vermeyin. Bunlara geçit vermeyeceğinizi biliyorum... Bu "dünya küstahı"na ve onun içerideki ve dışarıdaki yandaşlarına nefretinizi göstermek için, yarın, cuma namazına katılarak, muhteşem bir sahne oluşturun ve savaş sloganlarıyla silahlanarak ulusal güvenliğe ve müslüman İran halkının devrimci amaçlarına karşı savaşanlara kininizi gösterin; bu küstahlara karşı devrimci kararlılığınızı gösterin...

Dünya ikiye bölünmüştür. İran'da İmam Humeyni'nin bildirisi etrafında kenetlenmemiş olan herkes muhafazakâr versiyonuyla hain-dir. Devrimci döneme göre anlam bağlamındaki tek yenilik "kültürel saldırı"dır yani Batı değerlerinin hainler ve liberaller sayesinde müslüman topluma yavaş yavaş sızması ve toplumu açık bir savaşa girmeden içeriden kemirmesi. Bugün Hizbullah'ın söyleminde üç söylem kesişir: popülist toplumsal söylem ("yoksullar"a destek), İslami püritanizm ve Batı'nın lanetlenmesi. Hukukun, feminizmin ve gelenek ve göreneklerde liberalleşmenin savunuculuğunu yapmak müslüman ulusa ihanet etmek ve şehitleri ve acı çeken "güzel halk"ı aşağılamaktır. Hizbullah'ın başka bir söylemi Rehberin söylemiyle kesişir.

Hizbullah (*ensar*) yandaşlarının çocuklarının yaşadığı dar sokaklarda hâlâ aç aileler var, dilenmek zorunda kalan küçük kızlar ve büyükler gibi çalışmak zorunda olan 5 yaşında çocuklar var. Niçin zenginlerin kızlarının bisiklete binme hakkı ve Marufi, Soruş ve Yezdi'nin (Özgürlük Hareketi lideri) ifade özgürlüğü sorunlarıyla ilgilenip, kaygılanıyorsunuz? Niçin sekülaristlere karşı çıkmıyorsunuz? En temiz ve saf insanların uğruna kanlarını döktükleri velayet-i fakih'i niçin eleştiriyorsunuz? Ya şu yüzeysel ve Batı taklitçisi, kadına da topluma da yararı olmayan, yandaşları bisiklete binmek, blucin giymek, basketbol oynamaktan başka bir şey yapmayan feminizme ne demeli? Müslüman kadının saygınlığını zedelemek, dikkatli ve uyanık bir kadını sapmalar içine atmak, onu sorumsuz, hafif, erkeğe karşı ve kompleksli bir yaratık haline getirmek – kadına ve aileye iyilik etmek midir?.. Belediyenin yoksulların yaşadıkları semtlere hiçbir hizmet gitmezken bazı sokakların kadınlar ve erkekler için, onların daha beter karışmaları için bisiklet yolları düzenlemek amacıyla genişletmesi nasıl açıklanabilir? Sanat ve kültür alanı niçin gecelerini safahat içinde geçiren sapkın sanatçılara teslim ediliyor da Besic sanatçıları binlerce mali ve yasal külfet altında inim inim inletiliyor?[2]

Devrimden yirmi yıl sonra, varlıklılar ve yoksullar arasındaki uçurumun kapanmış olması gerekirken bu tür eleştiriler yapılıyor. Öyle ki liberallere karşı eleştiri inandırıcılığını yitiriyor ya da kaçınılmaz biçimde genel olarak rejime sıçrıyor. Meğer ki bugün rejime liberalle-

2. *Subh*, Mürdâd 1375 (1995-1996).

rin el koymuş olduğu telkin edilmesin. Bu nedenle artık çoğu zaman 1998 Temmuzunda mahkûm edilen Tahran belediye başkanı ya da parlamenter ve eski cumhurbaşkanı Rafsanci'nin kızı, "İslami feminizm" yanlısı Faize Haşimi gibi sorumluluk sahibi olanlar eleştiriliyor. Ama bu tartışmalara bakıldığında insanın, ülkenin nasıl kan ve ateş içinde olmadığını sorası geliyor.

Önümüzde Hatemi'nin bir söylevi var. Tabii aynı devrimci sembollerden (şehitlerin kanı, Irak savaşından sahneler, genç devrimcilerin kahramanlığı, İslam, Humeyni'nin yüceltilmesi, İslam Cumhuriyeti vb.) yararlanıyor. Ama yapı başka. Kökendeki maniheizmden iz yok artık, Batı'nın (ve özellikle de ABD'nin) ahlaksal sapkınlık ve müslüman toplumları köleleştirmeye çalışan bir şer yuvası gibi görülüp toptan eleştirilmesi yok. Sivil toplumdan ve hukuk devletinden söz ediliyor. Çoğul bir toplum vizyonu savunuluyor: bu konuda farklı bir görüş belirtmek ihanet olmuyor. Batılı siyasal öğretileri (anarşizm, faşizm) referans göstermek otantik kültüre karşı bir belirti olarak algılanmıyor. Cumhurbaşkanlığına seçilişinin birinci yıldönümünde (2 Hordad 1376, 23 Mayıs 1998, aşağı yukarı Irak savaşı sırasında on altı yıl önce Hürremşehr'in kurtuluşuna denk düşer) Hatemi Tahran Üniversitesinde bir konuşma yapar:

> Biz, bugün burada, sivil toplumdan, özgürlüklerden, adaletten ve genç bir kuşağın toplumsal sahnede ve toplumun oluşturulması sahnesinde coşkulu varlığından söz etmek üzere toplandıysak bütün bunları şehitlerin kanına ve fedakârlıklarına borçluyuz. Bu fedakârlığın cisimleşmesini 3 Hordad'da ve Hürremşehr'in kurtuluşunda görebiliriz. Bu günü unutmamak için kutluyoruz çünkü köklerimiz oradadır. Özgürlüğümüzü her şeyden önce şehitlerin kanına borçluyuz. Aslında biz çok daha önce bir araya gelmeliydik ama çeşitli nedenlerle bir gecikme oldu ve Allah'ın iradesi benim 2 Hordad'da üniversite hocalarımın ve öğrencilerimin ve diğerlerinin arasında olmamı istedi. Bir rastlantı değil bu. Çünkü 2 Hordad'ın yaratılmasında çeşitli grupların ve sınıfların oynadıkları rolleri biliyoruz: üniversite hocaları ve ilahiyat okullarının aziz öğrencileri, entelektüel gençler, öğretmenler ve sanatçılar oynamıştır esas rolü burada. Birçok grup, farklı görüşlerdeki birçok insan kutladı 2 Hordad'ı. Ve ben çok fazla söz etmedim bundan. (Bu konuda) farklı çözümlemeler olması hiçbir sorun yaratmaz, yeter ki hiç kimse kendi düşüncesini dayatmaya kalkışmasın ve herkes karşı görüşü kabul etsin; öte yandan farklı çözümlemeler 2 Hordad'ın asıl sahibinin yani halkın, sadece 2 Hordad'ın değil, ülkenin ve devrimin de sahibi halkın unutulmaması koşuluyla sahiplenilebilir ancak. İmam Humeyni'ye sarsılmaz biçimde bağlanan halk 22 Bahman (11 Şubat 1979) devrimini başarmıştır... Sistemi (siyasal) istikrara kavuşturmak, toplumumuzun siyasal, iktisadi, bilimsel, kültürel ve toplumsal temellerini anayasa çerçevesi içinde kurumsal-

laştırmak demektir. Anayasanın tamamlanması ve halkın oyuna sunulmasında İmam Humeyni'nin bilgeliğini teslim ediyoruz. 30 milyon insanın beni seçmek üzere seferber olup (2 Hordad) toplanmasının amacının siyasal sistemi istikrara kavuşturmak olduğunu söylersem kesinlikle abartmış olmam. Seçimler yasaların hâkimiyeti ve anayasanın yürürlüğe girmesi yönünde yol alıyordu. Millet yasaların üstünlüğünün güçlendirilmesi yolunda bir irade belirtti ve halk oyunu İslam Cumhuriyeti'ni anayasa çerçevesi içinde istikrara kavuşturmak amacıyla kullandı... Devrimin en hayırlı işlerinden biri halkın, geleceğinin sahibi olmasını sağlamasıdır. Bununla birlikte toplumumuzun yasalar bağlamında bazı kuşkuları var hâlâ. 2 Hordad'ın kazanımlarından biri çeşitli grupların, özellikle bazı nedenlerle hukukla iyi ilişkiler kuramayan ve zaman zaman yasaları çiğneyen ve şiddete başvuran grupların tavırlarını değiştirmiş olmasıdır. Bugün yasaları çiğneyenler bile eylemlerini meşru kılabilmek için yasal gerekçelere başvurmaktadırlar. Bugün yasa ve yasaya boyun eğme ülkede bir değer ifade ediyor ve bu değeri gerçekleştirmek için işbirliği içinde olmamız gerekir... Özgürlük bir çerçeve gerektirir ve özgürlük ve yasa, anayasa çerçevesi içinde birbirlerini tamamlarlar. Özgürlüksüz yasa, toplum üstünde tek yanlı bir egemenliktir; yasasız özgürlük ise düzensizliktir. Siyasal öğretilerde faşizm ve anarşizm öteki düşünce okullarından ayrılan iki kutuptur. Özgürlük düzensizlik demek değildir ve özgürlüğün kısıtlanması diktatörlük anlamına gelmez. Hedefimiz olan sivil toplumda özgürlük yasa güvencesi altındadır ve bu yasa özgürlüğü tanır... Açıkça ifade ediyorum ki dinin geleceği ve sosyal meşruiyeti bugün olduğu gibi yarın da bizim görüşlerimize bağlı olacaktır, tıpkı dinin özgürlükle bağdaşması gibi. Sivil toplumun kurulabilmesinin en önemli koşulu anayasanın kabulü ve çoğunluğun oy hakkına saygıdır... (Bununla birlikte) İslam kültürüne saygı, ilerlememiz için şarttır ve onurlu bir İran isteyenler dinsel ve İslami unsura kayıtsız kalamazlar... En dinamik sistem (siyasal) düşünceye en az kısıtlama getiren sistemdir... Siyasal muhalifleri siyaset dışına atmak yönetme sanatı olamaz ama bu sanat, muhalifleri, etkinliklerini yasalar çevresinde sürdürmeye zorlar. Halk ve devlet arasındaki karşılıklı haklar burada gösterirler kendilerini. Devlet yurttaşlarından yasa çerçevesi içinde kalmalarını ister ve halkın da yasa çerçevesi içinde devletten özgürlüklerini isteme hakkı vardır... [3]

Bu söylevde modern siyasal düşüncenin bütün temaları vardır: hukuk devleti, özgürlük ve çoğulculuk, toplumsal sözleşme, halk egemenliği. Dine sadece kültür ve ulus (Hatemi'de sürekli geçen temalardır bunlar) referansı dolayısıyla yer verilmiştir. Böylelikle İslam İran halkının kimliğinin ve otantikliğinin ifadesi olur ve bu da aslında şu anlama gelir: halk kendi kendine yabancılaşmak istemez ve din ancak halkı serbest bırakırsa tam yerini bulabilir. Bugün Hatemi'nin sorunu özgürlük ve din arasındaki ilişkileri düşünmektir. Bu tabii ki, Hatemi, sistemli biçimde Rehbere (ona göre anayasaya saygıda kesinlikle yeri

3. *Hemşehri*, 24 Mayıs 1998.

vardır bunun) bağlılığını gösterse de velayet-i fakih'e bütünüyle karşıt bir vizyondur. Hatemi düşüncesi kesinlikle filozof Soruş'un çizgisine yakındır. Burada yeniden Soruş'un "daraltılmış" din anlayışıyla yakınlık kurulur (müminin tüm yaşamına fıkıhçılardan gelen ve önceden belirlenmiş bir görüşü dayatmayan, yasanın kendisine ayırdığı yerde duran bir din).

—

Kaynakça

Abadi, Ş., *Tarihçe ve Esnad-ı Hukuk-ı Beşer der İran,* Tahran, 1373 (1993-1994) (Farsça).

Abrahamian, E., *Radical Islam, the Iranian Mojahedin,* Londra, 1989.

——, *Khomeinism,* Londra, 1993.

Adelkhah, F., *Être moderne en Iran,* Paris, 1998; *İran'da Modern Olmak,* Metis, Eylül 2000.

——, Bayart, J.-F., Roy, O., *Thermidor en Iran,* Paris, 1993.

Adle, C., Hourcade, B., *Téhéran, capitale bicentenaire,* Louvain, Belçika, 1992.

Akhavi, S., *Religion and Politics in Contemporary Iran,* Albany, 1980.

Algar, H., *Religion and State in Iran, 1785-1906,* Berkeley, 1969.

——, *The Islamic Revolution in Iran,* Londra, 1980.

Amani, M., *Les Effets démographiques de la guerre Iran-Irak sur la population iranienne,* Paris, 1992.

Amir Arjomand, S. (yay. haz.), *Authority and Political Culture in Shi'ism,* Albany, 1988.

——, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890,* Chicago, 1984.

Amirahmadi, H., *Revolution and Economic Transition, The Iranian Experience,* Albany, 1990.

Amoli, C., "Velayet ü İmamet", *Pirâmûn-ı Vahy ü Rehberi* içinde, Tahran, 1368 (1988-1989) (Farsça).

Amuzegar, J., *Iran's Economy under the Islamic Republic,* Londra, 1993.

Ayoub, M., *Redemptive Suffering in Islam,* Lahey, 1978.

Bakhash, S., *The Reign of the Ayatollahs. Iran and the Islamic Revolution,* Londra, 1985.

Beni Sadr, E., *İktisad-ı Tevhidi,* Tahran, 1357 (1978-1979) (Farsça).

——, *L'Espérance trahie,* Paris, 1982.

Bayat, M., *Iran's First Revolution. Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909,* Oxford, 1991.

Behraing, *Iran, le maillon faible,* Paris, 1979.

Bezirgân, M., *İnkılab-ı İran der Dü Harekât,* Tahran, 1363 (1983-1984) (Farsça).

Brière, C., Blanchet, P., *Iran: la révolution au nom de Dieu,* Paris, 1979.

Brown, I., *Khomeini's Forgotten Sons, The Story of Iran's Boy Soldiers,* Londra, 1990.

Browne, E. G., *Persian Revolution of 1905-1909,* Cambridge, 1910.

Chafiq, C., Khosrokhavar, F., *Femmes sous le voile,* Paris, Éditions du Félin, 1995.

Chasteland, J.-C., Chesnay, J.-C., *La Population du monde,* Paris, 1997.

Cole, J., Keddie, N. R. (yay. haz.), *Shiism and Social Protest,* Yale, 1986.
Corbin, H., *En islam iranien,* 4 cilt, Paris, 1971-1974.
Coville, T. (yay. haz.), *L'Économie de l'Iran islamique, entre l'État et le marché,* Paris-Tahran, 1994.
Dekmejian, H., *Islam in Revolution,* Siracusa, 1985.
Digard, J.-P., *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan,* Paris, 1988.
——, Hourcade, B., Richard, Y., *L'Iran au XX^e siècle,* Paris, 1996.
Djalili, M. R., *Religion et Révolution,* Paris, 1981.
Djalili, S. H., *Râviş Şinâsi-i Tefâsir-i Mevzui.*
Enayat, H., *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shi'i Muslims to the Twentieth Century,* Austin, 1982.
Esposito, J., *Voices of Resurgent Islam,* Oxford, 1983.
Étienne, B., *L'Islamisme radical,* Paris, 1987.
Fathi, A. (yay. haz.), *Women and the Family in Iran,* Leyde, 1985.
Furet, F., *Penser la Révolution française,* Paris, Gallimard, "Folio".
Graham, R., *Iran, The Illusion of Power,* Londra, 1978.
Greussig, K. (yay. haz.), *Religion und Politik im Iran,* Frankfurt/Main, 1981.
Haghighat, C., *Iran, la révolution islamique,* Brüksel, 1985.
Hatemi, S. M., *Ez Dünya-yı Şehr tâ Şehr-i Dünya,* Tahran, 1373 (1993-1994) (Farsça).
Hooglund, E., *Land and Revolution in Iran, 1960-1980,* Austin, 1982.
Hourcade, B., Mazurek, H., Taleghani, M., Papoli-Yazdi, M.-H., *Atlas d'Iran,* Paris, 1998.
Kadivar, M., *Nazari-yi Hâ-yi Devlet der Fıkh-ı Şii,* Tahran, 1376 (1996-1997) (Farsça).
Katouzian, H., *The Political Economy of Modern Iran,* Londra, 1981.
Keddie, N. R., *Iran, Religion, Politics and Society,* Londra, 1980.
——, *Religion and Politics in Iran,* Londra, 1983.
Kepel, G. (yay. haz.), *Les Politiques de Dieu,* Paris, 1993.
——, Richard, Y. (yay. haz.), *Intellectuels et Militants de l'Islam contemporain,* Paris, 1990.
Khosrokhavar, F., *L'Anthropologie de la révolution iranienne,* Paris, 1997.
——, *L'Islamisme et la Mort, le martyre révolutionnaire en Iran,* Paris, 1995.
——, *L'Utopie sacrifiée, sociologie de la révolution iranienne,* Paris, 1993.
——, *L'Image de la Révolution française,* Paris, 1989.
Kiân, A., *Secularization of Iran, a Doomed Failure?,* Belçika, 1998.
Kramer, *Shiism, Resistance and Revolution,* Colorado, 1987.
Lambton, A. K. S., *The Persian Landreform, 1962-1966,* Oxford, 1969.
Mallat, C., *The Renewal of Islamic Law,* Cambridge, 1993.
Momen, M., *An Introduction to Shi'i Islam,* New Haven, 1985.
Muntazıri, H.-A., *Derasat fi Velayet-i Fakih ve Fıkhü'd-devletü'l-İslamiye,* Kum, 1375 (1995-1996) (Farsça).
Necef-abadi, N. S., *Velayet-i Fakih, Hükümet-i Salihan,* Tahran, 1363 (1983-1984) (Farsça).
Nashat, G. (yay. haz.), *Women and Revolution in Iran,* Boulder, 1983.
Nâtık, H., *Kârnâme ve Zemâne-yi Mirzâ Rıza Kirmani,* Paris, 1984 (Farsça).
Ozouf, M., *La Fête révolutionnaire,* Paris, 1988.
Rahimi, M., *Hafız-ı Endişe,* Tahran, 1370 (1990-1991).

Rahnéma, A., Nomani, F., *The Secular Miracle: Religion, Politics and Economic Policy in Iran,* Londra, 1990.
Richard, Y. (yay. haz.), *Entre l'Iran et l'Occident,* Paris, 1989.
——, *L'Islam chiite,* Paris, 1991.
Roy, O., *Siyasal İslamın İflası,* Metis, 1994 (ikinci basım: 1995).
——, *Généalogie de l'islamisme,* Paris, 1995.
Sachedina, A. A., *Islamic Messianism, the Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism,* Albany, 1981.
Salamé, G. (yay. haz.), *Démocraties sans démocrates,* Paris, 1994.
Shayegan, Dariush, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?,* Paris, 1991.
Sivan, E., *Radical Islam,* Yale, 1985.
Şeriati, A., *Histoire et Destinée, textes choisis,* Paris, 1982.
Talegâni, M., Mutahari, M., Şeriati, A., *Jihad and Shahâdat. Struggle and Martyrdom in Islam,* Texas, Institute for Research and Islamic Studies, 1986.
Touraine, A., *Pourrons-nous vivre ensemble?,* Paris, 1997.
Vakili, V., *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush,* Studies Department Occasional Paper Series no. 2, Council on Foreign Relations, New York, 1996.
Vieille, P., Khosrokhavar, F., *Le Discours populaire de la révolution iranienne,* 2 cilt, Paris, 1990.
Walzer, M., *The Revolution of the Saints,* Harvard, 1965.
Wieviorka, M., "Un nouveau paradigme de la violence?" (yay. haz.), *Cultures et Conflicts,* no. 29-30, Paris, 1998.
Yavari-D'Hellencourt, N. (yay. haz.), *Les Femmes en Iran, pressions sociales et stratégies identitaires,* Paris, 1998.
Zamirân, M., Abadi, Ş., *Sünnet ve Teceddüd der Hukuk-ı İran,* Tahran, 1375 (1995-1996) (Farsça).

—

Khosrokhavar ve Roy
İran: Bir Devrimin Tükenişi

İran: Bir Devrimin Tükenişi, Metis Yayınları'nda İslamcılık üzerine yaptığımız bir dizi yayının önemli bir halkası. Yazarlara bu kitabın esinini veren İran'da 2000 yılı parlamento seçimlerini önceleyen dönemin siyasal ve sosyolojik dönüşümleriydi. Hatırlanacağı gibi, sonunda bu seçimler, Hatemi'nin çevresinde toplanan reformculardan oluşmuş koalisyonun kesin zaferiyle sonuçlanmıştı. Ancak dikkat çekici bir nokta, İslam'ın bu seçimlerde ilk kez hiçbir biçimde öne çıkartılmaması olmuştu. Ruhban kesim siyaset sahnesinden giderek çekilirken, ne muhafazakârlar dinin tehlikede olduğunu öne sürmüş, ne de liberaller dine dayanarak inandırıcı olmaya çalışmışlardı. Bu seçimler demokrasi ve laiklik arasındaki ilişkileri ilginç bir biçimde aydınlatıyordu: Demokratikleşme acil bir sekülarizasyona ihtiyaç duymamış, ama sonuçta bu sekülarizasyonu getirmişti.

İran'daki güçler dengesinde muhafazakârlar / reformcular çekişmesi günümüzde de devam ediyor. Khosrokhavar ve Roy, bu güçler dengesinin arkaplanını ve her iki kesimin kozlarını ayrıntılı olarak anlatıyorlar. İran İslam Cumhuriyetinin geleceğini ve bugünkü demokratikleşme sürecini, devrim öncesi dönem ve devrimi yönlendiren güçleri ele alarak tartışıyorlar, devrimin ve İslam'ın birbiri üzerindeki etkilerini sorguluyorlar. Bugünkü İran'ı "post-İslamcı" olarak değerlendirirken, geleceğin İran'ının "sıfatsız" bir demokrasi olacağını öne sürüyorlar.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-284-0



Metis Yayınları
www.metiskitap.com