



Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 3: İran Düşüncesi

Editör: Lütfi Sunar



YURTDIŞI
TÜRKLER
VE AKADAMA TOPLULUKLAR BAKANLIĞI

Düşünce Tarihi Serisi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 3 : İran Düşüncesi

Editör : Lütfi Sunar

Yayın No : 2-21

ISBN : 9789751744678

Basım Sayısı : 1. Basım, 2020

Tasarım : Erhan Koç

Baskı ve Cilt : Kalkan Matbaacılık • 0.312 342 16 46
www.kalkanofset.com

© Copyright 2020, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları

Bu baskının bütün hakları Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Kütüphane Bilgi Kartı

Sunar, Lütfi. Ed.

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce (4 Cilt):

İran Düşüncesi (3. Cilt)

1. Basım : x+359 s.

ISBN : 9789751744678

1. Çağdaş Düşünce, 2. İslam Dünyası, 3. Modernleşme

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 3: İran Düşüncesi

Editör: Lütfi Sunar



> içindekiler

Takdim	vi
Sunuş	vii
İran'da Çağdaş Düşünce: Devrim'den Reforma Fikrî Cereyanlar Lütfi Sunar	1
İranlıların Modern Batı'yla Yüzleşmeleri ve Yenilik Girişimleri Muhsin Hashemi	47
İran'da İslamcılık ve Post-İslamcılık Yedullah Shahibzadeh	77
Gelenek ve Modernite Arasında İran'da Milliyetçilik: Ulus Devlet, Ulus İnşası ve İranlılık Nail Elhan	107
Sosyalizmin Gelgitlerle Dolu Yüzyılı ve İran'daki Geleceği Haideh Moghissi	137
İslam Cumhuriyeti Düşüncesi: Bir Yönetim Düşünce ve Pratiğinin İnşası Serhan Afacan	157
Çağdaş İran'da Dinî Düşüncenin Farklı Biçimleri Forough Jahanbakhsh	183



İran'da Dinin Toplum ve Politikadaki Rolü Üzerine Güncel Entelektüel Söylemler	211
Abdolmoghset Banikamal	
Yeni Dinî Düşünürler ve Velayet-i Fakih Kurumu: İslam Hukuku ve İnsan Hakları	235
Janet Afary	
İran'da Sosyal Bilimler Üzerine Tartışmalar ve Sosyal Bilimlerin Gelişimi	263
Khosrow Bagheri Noaparast	
İran'da Tercümenin Modern Fars Edebiyatının Doğuşuna Etkisi	287
Zahra Abdolahzadeh & Hossein Sabouri	
1979 Sonrası Dönemde İran Sosyal, Kültürel, Dinî ve Siyaset Düşüncesinde Güncel Eğilimlerin Haritasını Çıkarmak	311
Peyman Eshaghi	
İran'da Çağdaş Düşünce Kronolojisi	341
Yazarlar Hakkında	355
Dizin	357

> Takdim

2010'da kurulan Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) yurtdışındaki vatandaşlarımız, kardeş topluluklarımız ve Türkiye'de öğrenim gören uluslararası burslu öğrencilerimize yönelik çalışmaları koordine etme, bu alanlarda verilen hizmetleri ve yapılan faaliyetleri geliştirme görevini üstlenmiştir. Bu süre içerisinde Türkiye'nin küresel vizyonunun geliştirilmesinde önemli görevler üstlenen YTB, yürüttüğü kapsamlı burs programlarıyla Türkiye'ye gelen binlerce öğrenciye ulaşarak dünya toplumları ile ülkemiz arasında kapsamlı bir iletişim imkânı oluşturmuştur.

YTB'nin son on yılda yürüttüğü çalışmalar, sadece yurtdışındaki vatandaşlarımıza ve akraba topluluklarımıza yönelik hizmetlerin standart ve niteliklerinin geliştirilmesinde değil, aynı zamanda bunlara fıkri bir derinlik kazandırılmasında da önemli etkiler meydana getirmiştir. Gerçekleştirdiğimiz etkinlikler, yürüttüğümüz projeler, verdiğimiz destekler, geliştirdiğimiz ilişkiler ile Türkiye'nin kapsayıcı ve çok boyutlu yeni dünya vizyonunu en iyi şekilde temsil etmeye ve uygulamaya çalışıyoruz.

Bu anlamda YTB olarak bir dizi yenilikçi çalışma başlattık. Artık gönül coğrafyamızdaki kültürel mirası ve düşünce birikimini ortaya çıkaran ve yenileyen çalışmalara daha fazla ağırlık vereceğiz. Böylece ortak bir fikrin ve bakışın oluşturulması çabasını derinleştirmeyi hedefliyoruz. Zira eğer bir ortak bakış tesis edilemezse toplumlararası ilişkilerin yeni bir ufuk kazanmasının zorlaşacağına inanıyoruz.

Bu doğrultuda başlattığımız çağdaş düşünce projesinin ilk ürünleri olan bu dört ciltlik çalışmanın önemli bir başlangıç oluşturacağını düşünüyoruz. Zira çağdaş dönemde Müslüman toplumlardaki düşüncenin incelenmesi ve anlaşılması, bugün yaşanan sorunların anlaşılıp çözümlenmesinde de bir temel teşkil edecektir. Elinizdeki eser, İslâm âleminin düşünsel yaşamının tarih boyunca ana gelişim havzalarını teşkil eden Türkiye, Mısır, İran ve Hint Alt Kıtası'ndaki fıkri ve ilmi çerçeveyi eleştirel bir gözle ele alan dört cilt-

ten müteşekkildir. Bu toplumları Batılı modernite karşısında sadece çaresiz, pasif bir takipçi ve taklitçi olarak konumlandırmaksızın, onların düşünce yaşamının derinliklerini kavramaya yönelik anlamacı bir bakış sunan bu eserlerin konuya dair kapsayıcı ve yenilikçi fikirler sunacağını düşünmekteyiz. Yakın bir zamanda farklı dillerde de yayımlanmasını arzu ettiğimiz bu çalışmalar küresel düzeyde fikrî bir etkileşimin de başlangıcı olacaklardır.

YTB olarak, azim gerektiren böyle büyük bir projenin tamamlanmasından ve ilim dünyasının hizmetine sunulmasından ötürü yaşadığımız tarifsiz mutluluğu bir kez daha ifade eder, elde edilen neticenin hayırlara vesile olmasını temenni ederim.

Abdullah Eren
YTB Başkanı

> Sunuş

Genel olarak, Müslüman toplumlarda entelektüeller, ilim adamları, akademisyenler, siyasi ve dinli elitler çağdaş dönemde iki temel konu ile ilgilenmişlerdir: Bu iki temel konudan birincisi sömürgecilik ve siyasi bağımsızlık meselesidir. Müslüman ülkelerin önemli bir kısmı bağımsızlıklarını 20. yüzyılın ikinci yarısında ancak kazanmışlardır. Çağdaş dönemin ikinci meselesi ise modern düşünce ile karşılaşma ve yüzleşme sorunudur. Sömürgeciliğin ve askeri kaybın ikliminde gerek içsel fikri bunalımlar gerekse harici meydan okumalar neticesinde Müslümanların evreni ve hayatı anlayabilecek ve açıklayabilecek fikri çerçeveleri işlememeye başlamıştır. Bu anlamda fikri mirasın sürdürülmesinde sorun olduğu gibi çağdaş düşüncenin aktarılmasında da sorunlar meydana gelmiştir.

Bugün ilmi, fikri ve teknik gelişmelerin son derce süratlendiği bir zamanda Müslüman toplumların düşünce birikiminin anlaşılması bu toplumların hayatiyetlerini sürdürmeleri için çok ehemmiyetli bir hale gelmiştir. Zira kendi düşünce birikimini oluşturamamış, koruyamamış ve aktaramamış toplumların artık bütün anlamlarıyla varlıklarını sürdürebilmeleri çok güçtür. Bu sebeple dört ana havzada çağdaş düşünce birikiminin bir muhasebeye tabi tutulup incelenmesi hem tanımak hem de anlamak için önemli bir başlangıç teşkil edecektir.

Sıklıkla Müslüman toplumların modernleşme döneminde mukallit bir düşünce yaşamına sahip oldukları iddia edilir. Gerçekten de modernite gibi her bakımdan tehdit edici geniş çaplı bir hareket karşısında bir varlık sergileyebilmek büyük bir meydan okumadır. Müslüman toplumların tarihte karşılaştıkları bütün meydan okumaları aşan bir tehdiye sahip olan bu karşılaşma ileri düzeyde bir yenilenmeyi gerektirmektedir. Dünya görüşünün, hayat anlayışının ve düşünce kalıplarının çok esaslı bir şekilde sarsıldığı bu meydan okumaya karşı Müslüman alimlerin ve entelektüellerin çok farklı düzeylerden çeşitli yanıtlar ürettiğini görmekteyiz. Bu yenilenme çabasının azımsanmayacak bir birikim oluşturduğu görülmelidir.

Bu dört ciltlik eserlerin başlığı olan *Müslüman Toplumlarında Çağdaş Düşünce* ifadesi önemli bir konuya işaret etmektedir. Müslüman toplumlarında düşünce ile ilgili araştırmalar genellikle 19. yüzyıl öncesine dairdir. 19. yüzyıldan sonrası ile ilgili yapılan araştırmalar ise genellikle tekil şahıslar ve meseleler etrafında iler-

lemektedir. Bu dönemden itibaren yapılan çalışmalarda Müslüman toplumlara düşünme becerilerini kaybetmiş gibi muamele yapıldığını görürüz. Bu yanlış be-
timlemenin çok da geçerli olmadığını bu kitaptaki yazılar göstermektedir.

Müslüman toplumların günümüzdeki fikri yapılarını sistematik bir biçimde tahlil etmek bu toplumlar arasındaki ilişki, iletişim ve işbirliğinin de başlangıç çerçevesini teşkil edecektir. Bu amaç doğrultusunda hazırladığımız elinizdeki dört ciltte Türkiye, Mısır, İran ve Hint Alt Kıtasındaki çağdaş düşünce birikimi ele alınmıştır. Bu dört ciltte, bu dört ülkedeki fikri birikim hakkında geniş, derinlikli ve bütünlüklü bir çerçeve sunulmaktadır. Böylece karşılaştırmalı ve sistematik bir değerlendirme imkânı oluşturulmuştur. Farklı ilgilere sahip kişilerin rahatlıkla okuyup beslenebileceği bir biçim ve içeriğe sahip olan kitaplar ülkemizdeki düşünce birikimine önemli katkılar sağlayacaktır.

Bu kitap projesine 8 ülkeden 42 araştırmacı katkı yapmıştır. Her bir kitapta 12 bölüm yer almaktadır. Kitaplarda yer alan bölümler birbirine paralel içerik taşımaktadır. Böylece karşılaştırmalı okuma imkânı da oluşturulmuştur. Kitapların girişi ilgili ülkedeki son dönem düşünce yaşamının panoramik bir fotoğrafını sunmaktadır. Ayrıca kitaplara eklenen düşünce yaşamı kronolojisi ile de son iki yüzyıldaki ilmi, fikri ve teknik gelişme ve olayların zamansal bir sunumu gerçekleştirilmiştir. Yine bölüm aralarına konan kısa biyografiler ve kurum yazıları ile kitaplarda ele alınan fikri çerçevenin arka planı sunulmaktadır.

Kurulduğu günden itibaren ülkemizdeki gündemi zenginleştiren Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı bu projesi ile de fikri bir zeminin inşasına imkân sağlamıştır. Projeye verdikleri destek için YTB Başkanı sayın Abdullah Eren'e çok teşekkür ederim. İki yılı aşkın süren bir süreçte her türlü desteği veren Kültürel ve Sosyal İlişkiler Daire Başkanı Murat Kazancı'ya da çok müteşekkirim. Farklı dillerde yayımlanması planlanan bu eserlerin hem ülkemizdeki entelektüel yaşama hem de Müslüman toplumlar arasındaki münasebetlere olumlu katkı yapmasını temenni ederim.

Doç. Dr. Lütfi Sunar
Editör

İran’da Çağdaş Düşünce: Devrim’den Reforma Fikrî Cereyanlar

Lütfi Sunar

Garbzedeler (1962) başlıklı modern İran düşüncesinin en etkili polemiklerinden birini yazan İranlı yazar ve eleştirmen Celal Ali Ahmed (1923-1969), aydınların ve hükûmetin, otantik İran kültürünün altını oyma pahasına giderek Batı kültürünü aktarma çabasında olduklarını söylüyordu. Ona göre bu bir zedelenmeydi. Ahmed, Garp kültürü ile zehirlenmiş zihinlerin İran toplumundan kopuk olmaları sebebiyle aslında kültürel bir sömürgeleşme deneyiminden bahsetmekteydi. Ona göre bu tipin iflah olmaz bir yanı vardı ve İran’ın geleceği bu tiplerden kurtulma ile mümkün olacaktı. Benzer şekilde muhtemelen ondan etkilenen Daryuş Şayegan ise *Yaralı Billinç* isimli eserinde bir bölünmüş benlikten bahseder. Bu bölünmüşlük, bir benlik krizine yol açmakta ve geçmişi ve bugünü anlayamayan geleceğe dair bir umudu olmayan avare bir insan yaratmaktadır. Bu avare insan, Ali Şeriatî’nin eşekleştirme dediği şeye maruz kalmış ve artık kendi gözleri ile göremeyen bir yabancı gibidir. Bu kendisine yabancılaşma hâline karşı duyulan kolektif öfke, son büyük devrime yol açtı. Ancak bugün devrim sonrası konuşulan mevzuların da hâlâ bu minvalde devam ettiğini görmek ilginçtir.

İran kimliğinin ve düşüncesinin bileşenleri bazı tarihî süreçlerden beslenmektedir. Evvela bu kimlik üzerinde eski İran kültürünün büyük bir etkisi bulunmaktadır. Bu etki, toplumun karakterine dair derin sosyal tahayyülü şekillendirmede bir hayli kapsamlı izler barındırır. Bu etkinin üzerine İslam'ın etkisi gelir. İslamlaşma sürecinde İslam kültürü kadim İran kültürüyle birleşerek Müslüman dünyanın en otantik kültürel birleşimlerinden birisini oluşturmuştur. Teoride sorunsuz gibi görünen bu birleşme, uygulamada çok ciddi sorunlar üretmiştir. Bu birleşmenin problemleri bir yana Türkmen Safevi Hanedanı, 1500'lerden itibaren Şiiliği kendi siyasi egemenliklerini tanımlayan ortak bir kimlik olarak teşvik etmiş ve İran'ı bugünkü manasıyla Şiileştirmiştir. Bu dönüşüm başından beri Müslüman düşüncesinin ana havzası olan bu coğrafyayı ana İslam kültüründen yalıtılmıştır. Bu yalıtılma durumu sadece kısmi yerel bir kopuşu değil İslam kültürünün farklı cenahlarının da birbiri ile aktarım ve etkileşimini sekteye uğratmıştır. İran'ın içe kapanması ve yerel bir kimlik ile kendisini kurması, Doğu İslam'ı (Maveraünnehir) ile Batı İslam'ını (Mağrip) birbirine bağlayan hattı koparmıştır. Belki de Müslüman toplumların bu dönemde Avrupa'da yaşanan gelişmelere bir cevap verememesinin arkasındaki en önemli sebeplerden birisi bu kopuştur. Safevi ve Kaçar Hanedanları eliyle siyasal bütünlüğünü sağlayan İran, kültürel ve dinî kimliğiyle de bunu pekiştirmiştir. Bütün bu gelişmelerin üzerine 19. yüzyıldan itibaren modernleşme sürecinin etkileri gelmiştir. Güney ve batıdaki komşularına göre Avrupa'nın genişlemesinin tehditlerinden nispeten daha geç etkilenen İran aynı zamanda bu tehditlerle daha korunaklı bir hatta karşılaşmıştır. Örneğin; İran, Avrupa'da önemli miktarda toprağı olan Osmanlı Devleti gibi bir cephe ülkesi veya Mısır ve Mağrip gibi Batılı güçler için doğal ve birincil bir genişleme alanında değildir. Ancak öncelikle Rusya akabinde de Hindistan üzerinden İngiltere tehdidi ile birlikte İran da modern güçlerle karşılaşmış ve bir modernleşme sürecine girmiştir. Osmanlı'da ve Mısır'da olduğu gibi bu modernleşme öncelikle bürokrasi ve ordu da gerçekleşmiştir. Akabinde ise buralarda başlayan değişimler yavaş yavaş toplumun farklı alanlarına sirayet etmeye başlamıştır. Bu merkezî modernleştirme çabaları, İran'da çeşitli sosyal, siyasal ve iktisadi tepkilere yol açmıştır. Avrupa menşeli sağ ve sol ideolojiler kadar geleneksel ulema tepkisi ve yükselen İslamcılık da modernleşmenin meydana çıkardığı problemlere bir cevap arayışı içinde olmuştur. Bu cevap arayışları, çağdaş dönemde İran'da çeşitlenen bir düşünce yaşamına etki etmiş ve nihayetinde ulema ve entelektüellerin iş birliği, esnaf ve halkın destekle-

diği İslam Devrimi ile neticelenmiştir. Günümüzde İran düşüncesi; antik kökenler, Şii düşüncenin katmanları, modernleşme serüveni kadar Devrim sonrası çalkantılar etrafında meydana çıkan geniş bir fikrî spektrumu da kapsamaktadır (Boroujerdi, 1998).

Bu dört tarihsel katman, bazılarının zannettiği gibi (Bayat-Philipp, 1978) birbirini mutlak manada dışlayan kategoriler olmaktan ziyade birbiri ile iç içe geçmiş alanları ifade etmektedir. Bugün İran'a seyahat eden birisi, İslam öncesi İran uygarlıklarına verilen önem ve değeri gördüğünde zihnindeki "İslam Cumhuriyeti" imgesinden ötürü şaşırabilir. İranlı entelektüeller arasında İran'ın tarihsel kökenlerini benimseme bakımından büyük bir konsensüs bulunmaktadır. Hangi cenahtan gelirse gelsin İranlı entelektüeller, İran medeniyetinin kökenlerinde ve geçmişinde yer alan neredeyse her şey ile gurur duymaktadırlar. Büyük Süruş'un fetihlerini, Nuşirevan'ın yönetimini veya Persepolis'in yüceliklerini anmayan birisi yok gibidir. Mesela; Persepolis, millî kimliğin çok önemli bir unsuru olarak sunulmaktadır. 1971'de Persepolis'te büyük törenlerle gerçekleştirilen Pers İmparatorluğu'nun 2500. Yıl Dönümü Kutlamaları'nın yankıları, Devrim sonrasında da korunmuştur. Bu kalıntılar, Mısır'daki piramlara benzer bir konumdadır ve modernleşme döneminden daha fazla önem verilmektedir. İran müzeleri, Pers ve Sasani dönemi eserlerini gururla sergilemektedir ve bunların İran kimliği ile telifi çok ciddi bir biçimde göze çarpar. Farsça da İran ulusal kimliğini oluşturma ve sürdürmede önemli roller oynamıştır. Bu anlamda mesela; İran, Mısır ve Türk modernleşmeleri, bu bakımdan birbirinden ayrılır. İlk ikisinde dil üzerinden bir süreklilik her türlü sorunlarına rağmen daha az kopuş arz eden bir fikrî hayat inşa ederken Türk modernleşmesi bir kopuş hikâyesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda edebiyat ve şiirin de önemli bir rolü bulunur. İran'da halkın estetik zevkleri ile entelektüellerin estetik zevklerini birbirine bağlayan bir edebiyat geleneği mevcuttur. Bugün ne kadar seküler olursa olsun bir İranlı entelektüel Firdevsî, Mevlana ve Şirazi'den ezbere dizeler okumakta bir beis görmez ve bunu kendi kimliğinin ve varlığının ayrılmaz bir unsuru olarak görür. Dolayısıyla İran'da kimliğin katmanları arasında çekişmeler olsa da büyük kopuşlar gözükmez. Bu süreklilik bir taraftan da siyasal sisteme egemen olan ulemanın aynı zamanda halkın inanışları üzerindeki etkisi ile de desteklenmektedir.

Modern dönemde İran'da dört farklı entelektüel kuşak ortaya çıkmıştır. İlk kuşak, 1800'lü yıllarda Osmanlı ve Rusya toplumlarından etkilenen saray

mensuplarının teşkil ettiği düşünsel çerçevedir. İkinci kuşak ise Pehlevi Hanedanlığı döneminde modernleşme hareketleri içerisinde ortaya çıkmıştır. Bu kuşakta radikal modernleşmeciliğin oluşturduğu bir fikrî kopuş göze çarpmaktadır. 1960'lardan itibaren kendisini gösteren hem devrimci hem de radikal özelliklere sahip olan üçüncü kuşak ise yerileştirme ve köklere dönüş gibi kavram ve fikirler çerçevesinde yaygın bir düşünce oluşturmıştır. Bu kuşakta din adamları da artık kamusal mecralarda düşünce üretimine katılmıştır. Çağdaş İran düşüncesinin şekillendiği bu kuşakta genellikle tarih, kültür ve din konuları, düşünce hayatının merkezinde yer almaktadır. Devrim sonrasında meydana çıkan dördüncü kuşak düşünürler ise kendilerinden öncekilerin eleştirel bir değerlendirmesi üzerinden çeşitlenmiş bir düşünce çerçevesi meydana çıkarmıştır. Bu anlamda yukarıda belirtildiği gibi Batılılaşma siyaseti, ulus devletin teşekkülü, millî kimliğin oluşumu ve siyasi hayatın organizasyonu gibi etkenler çerçevesinde bu kuşakların ilk ikisinde modernist söylem egemenken son ikisinde İslami söylem daha baskındır. İlk iki kuşak temelde Batı'nın üstünlüğünü kabul edip bir aktarımı savunurken üçüncü kuşak, Batı'dan nefret etmiştir. Bu kuşakta milliyetçilik, sosyalizm ve İslamcılık, İran entelektüel yaşamını şekillendiren ideolojik söylemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Sentezci bir kuşak olan dördüncü kuşakta ise Batı düşüncesi daha çeşitlilik içeren bir şekilde değerlendirilmiş ve Batılı tecrübe dışlanmaksızın bir düşünce üretimi söz konusu olmuştur. Aşağıda bu kuşaklar içerisinde çeşitlenen düşünce sistemlerini ve tartışılan meseleleri ele alarak yazı devam edecektir.

İslam'ın İran Kimliğindeki Yeri

İran kimliğindeki ikilik aslında İran'ın ilk İslamlaşma dönemine kadar gider. Ancak aradan geçen bin dört yüz yıla rağmen bu konu bugünlerde de hâlâ bir tartışma konusudur. Rıza Şah döneminde bu ikilik, modernleşme ve sekülerleşme siyasetleri ile öne çıkarılmış ve gittikçe yoğunlaştırılmıştır. Onun hükümdarlığı altında İran'da devlet eliyle modernleşme ve sekülerleşme zirveye çıkmıştır. Bu dönem aynı zamanda Araplaşma etiketi altında İslam kültürünün eleştirilmeye başlandığı ve millî bir İran kimliği oluşturmak üzere ulusalcılığın özellikle de dil ve tarih tezleri etrafında yaygınlaştırıldığı bir zamandır. Örneğin; Mirza Ağa Han Kirmânî ve Ahundzade, Arap kültürüne ve İran üzerindeki etkisine karşı olumsuz bir tavır sergileyerek etnik temelli bir modern ulus inşasının imkânını aramışlardır. Bunu bir Araplaş-

mama sendromu ile açıklayan tarihçiler olsa da İran kimliğinin esasen bir mozaikten ibaret olduğu, bugünkü İran kimliğini kuran temellerin de ciddi bir biçimde Türkmen aşiretleri olduğunu unutmamak gerekir. Tabii olarak bu etnik temelli tarih ve toplum anlayışı çok fazla kabul görmemiştir ama etkileri de sürmektedir.

Buna karşılık tam tersi bir yaklaşım da mevcuttur. Bir grup dinî yaklaşımın takipçisi, İran'ın İslam öncesi tarihinin toplumsal adaletsizlik ve cahiliye dönemi olduğunu ileri sürmekte ve İslam sonrası dönemde özellikle Safevi döneminde, İran'ın zirveleri yaşadığını düşünmektedirler. Bu kesimler, İran kimliğinin yalnızca İslam kültürüne ve medeniyetine dayandığının propagandasını yapmaktadırlar. Aslında İslam'ın dinî yaşamda Müslümanlaşan toplumların örfüne müsaade eden çerçevesinin İranlılık olarak görünen unsurlarının da İslam kültürü içerisinde erimesine ve yeniden şekillenmesine yol açtığı söylenebilir. İslam kültürünü bir Arap kültürü olarak görmek ve ayıklamak yönündeki modernleşmeci ulusçu söylemin aslında İran'ı kimliksizleştirdiği yönünde eleştiriler bu anlamda günümüz İran düşüncesini şekillendiren önemli unsurlardan birisidir. Dolayısıyla modern dönemde milliyetçilik ve sekülerleşme ile birlikte ortaya çıkan İran kimliğinin İslam ile çatışma üzerinden kurulması arayışlarının tarihe yansıtılması yanıltıcı olabilir.

İslam'ın İran kimliğindeki yeri ile ilgili diğer bir önemli mevzu ise Şiiliğin tarihsel oluşumu ve konumudur. İran'ın güney bölgelerinde mevcut olan Şiilik, 16. yüzyıldan itibaren Safeviler eliyle bir devlet ideolojisinin unsuru olarak imparatorluk uygulamasına dönüştürülmüştür. Bu anlamda tarih boyunca İran coğrafyasında önemli etkileri olan Sünni grupların ayıklanması ile birlikte gittikçe Şiilik, İran kimliğinin resmî bileşenlerinden biri hâline gelmiştir. Bu bileşen ile birlikte İran, Müslüman dünya ile arasında aşılmaz engelleri de inşa etmiş görünmektedir. Şeriatî'nin "Safevi Şiasî" olarak adlandırdığı bu gelişme, İran'da ulemanın devlet ile entegrasyonunda önemli bir zemin hazırlamıştır. On İki İmam Şiiliğinin kendi teolojik çerçevesi içinde özellikle kayıp imam inancı etrafında ulema, Sünni benzerlerinde olduğu gibi siyasi otorite karşısında bir sessizlik siyaseti benimsemiştir. Safevi yöneticilerinin kendi meşruiyetlerini sağlamak karşılığında ulemaya vermiş olduğu mali ve dinî özerklik gittikçe bu gruplar ile devlet yönetimi arasında ayrılmaz bir iş birliği noktasına dönüşmüştür. 1850'lerin ortasına kadar gelen bu karşılıklı dayanışma bu dönemde hayata geçen modernleşme siyaseti ile dinin yavaş yavaş toplumsal ve siyasi hayatın

organizasyonunda önem kaybetmesi neticesinde kopmaya başlamıştır. Böylece İran modernleşmesi, devletin söylemsel temeli olan Şiiliği zayıflattıkça kendi meşruiyetini de sorgulanır hâle getirmiştir. Bunu ilk kez 1890'lardaki Tütün Ayaklanmalarında ve 1900'lerin başındaki Meşrutiyet hareketinde görmekteyiz. Bu iki harekette ulema, daha geniş toplumsal unsurları harekete geçirerek siyasal bir gücü elde etmeye başlamıştır. Bu gelişme kendi içinde çeşitli gerilimleri taşımakla birlikte ulemanın konumunu ciddi bir biçimde öne çıkarmış ve sonuçta yeni bir toplumsal süreci başlatmıştır. Devrim'e giden yolu açan gelişme, ulemanın medresesinden çıkmaya başlamasına yol açan modernleşme sürecidir.

Çağdaş İran'ın Başlangıcı: Anayasa Hareketi

Elbette modernleşme sürecinde yükselen tek ses ve sosyal görüş ulemanıninki değildir. Aynı zamanda bu süreçte ülkeye giriş yapan yeni yapılar, kurumlar ve aktörler eliyle modern düşünceler kendilerine de yaygın bir alan bulmuşlardır. 20. yüzyılın başındaki Meşrutiyet hareketi, İranlıların modernite ve liberalizme aşına olmaları için bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Bu anlamda Meşrutiyet'in önde gelen siyasal aktörleri, yeni ideolojilerin de taşıyıcılarıydı. Bu dönemde ortaya çıkan liberal, ulusalcı ve sosyalist akımlar, İran'ın İslami kimliğine dayalı olan ulemanın oluşturduğu ana akım düşünce ile rekabet hâlinde kendilerine alan açmaya çabaladılar. Farklı düzeylerde Batılılaşma ve modernleşme yanlısı olan bu görüşler birbiri ile yöntemde ve dayanılacak ana sosyal gruplarda ihtilafa düşmekteydiler.

Meşrutiyet hareketi sırasında, özgürlük gibi bazı modern kavramlar da İran siyasal yaşamına girmiştir. Ancak İran'da liberalizmin diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi çoğu kez tek başına bir siyasi ideoloji olmaktan ziyade diğer siyasi ideolojileri besleyen ve onlarla iş birliği içerisinde kendisine hayat alanı bulan bir fikrî çerçeveye sahip olduğu görülebilir. Bu manada liberalizm, sömürgeciliğe karşı ulusalcılığın, mollalara karşı solcuların, devlete karşı sokak hareketlerinin geçici ideolojisi gibi görünür ve bir siyasal bedene sahip değildir.

Sosyalizm de Meşrutiyet hareketi sırasında İran'a girmiştir. Ancak sosyalizmin İran'daki seyri bir hayli ilginçtir. Bir işçi sınıfı hareketi ve düşüncesi olmaktan ziyade entelektüellerin ve öğrencilerin bir protest hareketi olmuştur. Öte yandan en başından beri milliyetçilik ve İslamcılıkla iç içe

geçerek İran düşüncesinde bir senteze dönüşmüştür. Siyasal kimliğini Batı sömürgeciliği karşıtlığı ekseninde biraz da milliyetçilik ile yoğrularak oluşturan sosyalizm öte yandan düşünsel kimliğini de geleneksel İslami öğelerin yeniden yorumlanması yoluyla geliştirmeye çalışmıştır. Bu anlamda özellikle Şeriatî'nin önemli bir yeri mevcuttur. Şeriatî geleneksel ulemayı, özgürlük ve emek gibi kavramlarla tanıştırmakla sosyalist kesimleri de İslam kültürünün sağladığı yorumlama imkânları ile tanıştırmıştır. Zamanla fikrî bir hareket olma ivmesini kaybeden sosyalist akımlar gittikçe suikastçı bir gizli örgüte evrilmiştir. Ancak düşünsel varlığını İslamcılığın bir damarı içerisinde sürdüren sosyalizmin İran düşüncesindeki yeri bu sebeple tam olarak tespit edilememektedir.

Batı Karşıtlığının Derinliği

Bugün İran düşünsel ve siyasal hayatının Batı ile özellikle de ABD ile olan bir karşıtlık üzerine kurulduğu yönünde yaygın bir inanış bulunmaktadır. Bu karşıtlık, köklerini İran tarihinde birkaç olayda barındırmaktadır. Birincisi, II. Dünya Savaşı sırasında İran, müttefiklerin arz hattında Sovyetler Birliği'nin petrol ihtiyacı için kritik önemi olan bir tedarik kaynağı ve bağlantı noktasıydı. Rıza Şah'ın Alman sempatisi sebebiyle İran, güneyden İngiliz ve Hint güçleri ve kuzeyden de Sovyet güçleri tarafından işgal edildi. Bu gerilim savaş sonrasında işgalin sürdürülmesi ve İran'ın bazı bölgelerinde bağımsız devletçikler kurdurularak koparılması girişimleriyle devam etti. Savaş sonrasında ise gerilim Başbakan Muhammed Musaddık'ın, İngiliz petrol endüstrisini kamulaştırma girişimi ile artmıştır. Ekonomik bir abluka dâhil İngiliz baskısına rağmen petrolün millileştirilmesi devam etmiştir. Şah'ın eski İçişleri Bakanı ve eski Genelkurmay Başkanı Zahedi'nin İngiliz ve ABD istihbarat servislerinin aktif desteğiyle gerçekleştirdiği askerî darbe, Musaddık'ı devirmiştir. Bu gerilimler ve müdahaleler ciddi bir biçimde İran'da milliyetçi, sosyalist ve İslamcı kesimlerde bir Batı karşıtlığının billurlaşmasına yol açtı. Bu billurlaşma belki de İran Devrimi'ni etkileyen en önemli zemini teşkil etmiştir. İslam Devrimi'nin zaferinden sonra başlayan ambargo, Batı tarafından kışkırtılan ve aktif olarak desteklenen Saddam'ın başlattığı savaş ve dünya kamuoyunda İran'ın dışlanması gittikçe rejimin siyasal politikasının ve devletin kimliğinin bu karşıtlık ekseninde şekillenmesine yol açmıştır. Bugün nükleer teknoloji müzakereleri ve karşılıklı restleşmelerle bu karşıtlık iyice politik bir vakaya bürünmüş durumdadır. Bu karşıtlık

bir taraftan güçlü bir dayanışma duygusu ile bir tarih ve kimlik ögesi oluştururken öte yandan da kapalı bir düşünce yaşamının sınırlılıklarını beraberinde getirmektedir.

Modernlikle İlk Yüzleşme: Hüviyetçilik

Diğer Müslüman toplumlarda olduğu gibi İran'da da geleneksel düşünce-nin yenilenmesi meselesi son dönem düşünce yaşamında önemli bir alanı meşgul etmektedir. Mohsen Hashemi Rafsanjani bu bağlamda bu kitapta yer alan *İranlıların Modern Batı'yla Yüzleşmeleri ve Yenilik Girişimleri* başlıklı incelemesinde, İran'ın Batı ile karşılaşması sonucu ortaya çıkan tartışmaları, modernleşme ve geri kalmışlık düşüncelerini, Devrim öncesinde ve süreç içerisinde ortaya çıkan düşünce akımlarını ve devrimden sonra yetişen aydın nesli anlatıyor.

Safeviler döneminde İranlılar ilk kez yeni sömürgecilik maksadıyla gelen Portekiz gemileriyle Basra Körfezi'nde karşılaştıkları zaman modern Batı'yı tanımaya başlamışlardır. İlk askerî çatışmalarını da modern Batılılarla tecrübe etmek durumunda kalmışlardır. Böylece zamanla Batı'nın galip güçlerine karşı zayıflıklarını görmeye başlamışlardır. Bu da İranlı idarecileri, Avrupa'nın bilgisine, sistemine ve modeline ihtiyaç duydukları yönünde bir düşünceye sevk etmiştir. Eskiden beri belli bir ilmî kurumsallaşma ve düşünce geleneğine sahip olan İranlılar, karşı karşıya kaldıkları yeni dünyanın fikrî temellerini tanımak için çaba göstermeye başlamışlardır. Kaçarlar döneminde yapılan reformlar ve seferberlik çabaları pek de başarılı olmamış ve bu dönemde ülke, Rusya'ya karşı sürekli toprak kaybederek daralmıştır. İşte bu noktadan itibaren İranlılar, geri kalmışlıklarının sebebini sorgulamaya başlamışlardır. Bazı düşünürler, geri kalma nedeni olarak İslam'a işaret ederken bazıları da istibdada dayalı siyasi yapıları eleştirmiş ve kanunlara dayalı yönetim modelini savunmuşlardır. Geri kalmışlığa dair bu tartışmalar günümüzde de hararetli bir şekilde devam etmektedir.

Kaçar dönemi reform düşüncesi hem halkı değiştirip uyandırma hem de yönetimi ıslah etme gayretinde olmuştur. Bu nedenle hem halkın hürâfeleri ile hem de yönetimin yapısı ile mücadele etmişlerdir. Bu amaçlar doğrultusunda geleneksel eğitim kurumlarının yanı sıra modern eğitim müesseseleri de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yenilenme faaliyetlerinin ülkedeki en belirgin neticesi kuşkusuz Meşrutiyet Devrimi'dir. Meşruti-

yet Devrimi'nde geleneksel saltanat yerini anayasaya dayalı ve onunla sınırlandırılmış bir monarşi modeline bırakmış fakat işlevsel olmadığı için yıkılmıştır. Bu süreçten sonra da yenilik girişimleri artık yukarıdan gelen bir emrivaki ile yürütülmeye çalışılmıştır. Bu dönemde aydınların rolü de değişmiş ve aydınlar, eleştiren bir tutumdan ziyade İran'ın yenileşmesini hızlandırmak için çalışmaya başlamışlardır. İran'da modern kurumların emrivaki ile hızlı bir şekilde tesis edildiği Rıza Şah dönemi istibdadi yanıyla toplumun yenilikçi kesiminin ve muhafazakâr kesiminin tepkisini çekmekteydi.

Belirtildiği üzere dini ıslah etme çabaları, toplumun geri kalma sebeplerinin düşünölmeye başlandığı Kaçarlar döneminde kadar dayanmaktadır. Bu dönemden itibaren İranlı düşünürler, entelektüeller, aktivistler, Batı'nın maddi gücüne karşılık İran'ın kadim geleneklerini, zengin edebiyatını ve manevi kuvvetlerini vurgulamışlardır. Bu yaygın inanişaya göre tüm toplum kesimleri bu güce dayanarak Batı'yı ve moderniteyi reddedebilme imkânına sahiptir. Ancak nihayetinde bu temel fikir zamanla aşağıda ele alınacağı üzere çok ciddi bir biçimde çeşitlenmiştir.

Kaçarlar döneminde başlayan yenileşme hareketleri çoğunlukla sosyal bir boyuta sahipti. Rıza Şah döneminde ise kurulan üniversitelerle bu durum değişmiştir. Bu çabalar sayesinde İranlılar, ilk defa Farsça çağdaş felsefe tarihine sahip olabilmiş ve ekonomiden sosyolojiye beşerî bilimler alanında başka metinlerle de tanışma imkânı bulabilmişlerdir. İran, Pehlevi Hanedanı'nın iktidarında radikal modernleşme çabasına rağmen tarihsel süreklilik duygusunu korumuştur. Rıza Şah döneminde bir tür eskiye dönüş eğilimi vardır. Fakat zaman zaman radikal yenilikçi fikirler çok artınca hoşnutsuzluk meydana gelmiştir.

İran'da 20. yüzyıla girerken en dikkat çekici fikir hareketlerinin arasında hüviyetçi düşünce yer almaktadır. İran'ın sosyal ve siyasi kimliği ve aidiyeti hususundaki bu tartışmalar ciddi bir tarihsel ve siyasal değerlendirme çerçevesi oluşturmuştur. Bu anlamda öne çıkan dikkat çekici isimlerden birisi olan Seyyid Ahmet Ferdid, modernlik ile geleneği birleştirme arayışındadır. Ona göre içinde bulunulan durum Batı zehirlenmesidir (Garbzedelik). Ferdid, Batı'yı her durumda bir batılın temsilcisi olarak görür ve Şii inanişindeki kayıp imamın geri dönüşü fikriyle birleştirerek bir kıyametçi düşünce meydana getirir. Onun fikirleri; Heidegger, İbn Arabî ve Marx'ın düşüncelerinin garip bir sentezidir. Ferdid'in bu düşünceleri daha sonra

Celal Ali Ahmed'e ilham kaynağı olmuş ve onun çağdaş İran düşüncesi-nin en etkili metinlerinden birisi olan *Garbzedeler* kitabının zeminini teşkil etmiştir. Ayrıca yine benzer şekilde Dâryûş Âşûrî, İhsan Nerâkî ve Daryuş Şayegan gibi düşünürler, Ferdid'in düşüncelerinden yola çıkarak kitaplar yazmışlardır. Bu dönemde genel tutum, İran'ın geleneksel düşüncesini ihya etmek ve bu düşünceyi ortak manevi değerler üzerinden Doğu'yla birleştirmektir. Böylece yenilikçilik ile Batı'nın modern kültürünü eleştiri-ye tabi tutmak amaçlanmaktadır. Bu kimlik arayışının sonucunda gelenek beklendiğinden farklı bir şekilde doğacak ve bu fikirler, İran İslam Devrimi'ne temel teşkil edecektir.

Cemâleddin Efgânî, Kaçarlar döneminde siyasette ve ulema arasından aktif olan bir isimdir. Şiirlerini Farsça yazması sebebiyle İran üzerinde büyük bir etkiye sahip olan diğer bir düşünür ise Muhammed İkbal'dir. İrfani yönü güçlü şiirler yazan İkbal, İslam düşüncesini yenileyerek Batı taklitçiliğini aşmaya çabalamıştır. Ona göre Batı'nın fen ve tekniğinden faydalanırken ahlak ve maneviyat, İslam'a göre kurulmalıdır. Bu tür ortak etkilenme ve gündemlere rağmen İran, kültürel ve mezhepsel olarak dünyanın farklı diyarlarındaki Müslüman yenilikçilerle bir ortak zemin inşa edememiştir. Fakat bu, İran'da özgün bir yenilikçi düşüncenin ortaya çıkmadığını göstermez. Mehdi Bezirgan, Seyyid Mahmud Talegânî, Murtaza Mutahhari, Şeriati gibi özgün ve derinlikli isimler, moderniteye bir cevap verebilecek şekilde İran'da İslam düşüncesinin yenilenmesi hususunda önemli çalışmalar yapmışlardır.

Özellikle Şeriati bu anlamda kurucu bir figür olarak karşımıza çıkar. Onun ürettiği fikirler sıklıkla Marksizmin bir türevi olarak değerlendirilse de yorumlamada ciddi bir İslam düşüncesi zemininin olduğu gözden kaçmamalıdır. Şeriati, geleneksel ulema zümresinin karşısında yer alıp devrimci ruhaniliği savunmuş ve konuşmalarında, dinin tüm boyutlarından etkileyici ve tanıdık yorumlarda bulunarak sunumlar yapmış ve böylece geniş kitlelere ulaşmıştır. Sınıfsız bir tevhid toplumuna ulaşmak isteyen Şeriati'nin fikirleri bu anlamda Ferdid'in son dönemdeki düşünceleri ile kesişir. Fakat aralarında ilkesel anlamda farklılıklar vardır. Şeriati, dinî yenilenmeyi savunurken Ferdid bunu modernleşmenin bir türü olarak reddeder.

İran Devrimi sonrasında Şah'a karşı oluşmuş olan milliyetçi, İslamcı ve solcu ittifak hızla yıpranmış ve nihayete ermiştir. Devrim tüm devrimler gibi farklı fikirleri kendi içinde kaynaştırarak bütünlüklü bir fikir oluşturmaya ça-

lımıştır. Ancak bu girişim, bir baskıcılık doğurduğu için Devrim öncesi çeşitli fikrî akımların artık kendisini ifade edemediğini görmekteyiz.

20. yüzyılda İran düşünce yaşamına önemli etkiler yapan hüviyetçi düşünürler zengin bir eleştirel çerçeve bırakmışlardır. Özellikle Devrim'den önce vefat eden Şeriatî'nin mirasını devralıp paylaşan Süruş, Şebüsteri, Melikiyan gibi düşünürler, İran'da günümüzde en canlı fikrî tartışmaları sürdüren isimlerdir. Aşağıda daha detaylı bir biçimde ele alınacağı üzere bu isimler, geleneksel dinî yaklaşımın kısıtlarını aşmak üzere özel olarak fıkıhta dinamizme ve dinde ise genel bir anlayışa ulaşmak gerektiğini savunmaktadırlar. Ayrıca insan hakları, hukuk, özgürlük ve birey hususunda daha duyarlıdır.

Dinî Düşüncenin Biçimleri

Geçen yüzyılın başından beri İran'da dinî düşünce etrafında çok ciddi tartışmalar söz konusudur. Forough Jahanbakhsh kitapta yer alan yazısında bu tarihsel temellerden hareketle *Çağdaş İran'da Dinî Düşüncenin Farklı Biçimleri*'ni ele almaktadır. Yazıda Şiiliğin modern dönemde yaşadığı değişimler ele alındıktan sonra Şeriatî, Bezirgan ve Süruş'un Şiilik bağlamındaki fikirleri incelenerek modern dönemde İran Şiiliğinin geçirdiği değişimler yorumlanmaktadır.

Jahanbakhsh'ın aktardığı gibi son birkaç yüzyılda İran'da fıkıh usulü ve içtihadın gerekliliği etrafında önemli bir tartışma mevcuttur. Bu tartışmalar Ahbârîlik ve Usûlîlik şeklinde iki farklı dinî yorum geleneğinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Safevi yönetimi altındaki popülerliklerini ve nüfuzlarını güçlendirmiş olan ulemanın savunduğu Ahbârîlik daha çok mevcut dinî yorum ve bilgilerin değiştirilmeden sürdürülmesi gerektiği fikrindedir. Buna mukabil Usûlîler nihai dinî otorite olan İmam'ın yokluğunda içtihat merkezli bir yorumlama taraftarıdır. 19. yüzyıldan itibaren dinî düşüncede Usûlî Ekolü'nün ve onun müçtehitlerinin hâkimiyet kurduğu görülmektedir. Usulilikte ortaya çıkan en büyük ve en bilgili müçtehitler için belirlenen merci-i taklid konumu, dinî yaşamı yukarıda hareketli kılarak aşağıda dondurmıştır. Zira bu sisteme göre sıradan Şiilerin taklidi uygulaması zorunludur. Elbette arkalarından kendilerini takip ve taklit eden bir kitlenin varlığı, Şii ulemaya büyük bir güç kazandırmıştır. Böylece onlar toplumun sosyopolitik meselelerine müdahil olmaya başlamışlardır. Ancak bu dönemde merciler yine de yöneticileri dengeleseler de halkı monarşiye itaat konusunda tembih-

lemiştir. Zira bu dönem hâlen geleneksel siyasal formlar içerisinde düşünülmektedir.

20. yüzyılda, seküler düşüncenin yükselişinin ve 1925 yılında Rıza Şah tarafından Pehlevi Hanedanlığı'nın kuruluşunun ardından İran'da devlet uygulamalarında din neredeyse kaybolmuştur. Yaşanan değişimden ötürü İran'ın siyasi manzarası üzerindeki dinî aktörlerin mirası iki isme indirgenmiştir: Reformist bir müçtehit olan Shari'at Sangelaji ve Rıza Şah'ın siyasi muhalifi Seyyid Hasan Müderris. Shari'at Sangelaji siyasi fikirleri ile değil daha çok ileri görüşlü modernist fikirleriyle ünlenmiştir. Kendisi de bir müçtehit olmasına rağmen Sangelaji, Şiiliğin yaygın biçimlerini eleştirmiştir. Şilikte batıl inanç ve uygulama olarak gördüğü şeyleri temizlemeye çalışmıştır. Sangelaji, Şii imamlara atfedilmiş birçok hadis ve rivayetin geçerliliğini ve güvenilirliğini sorgulamıştır. Sangelaji, pek de siyasal bir dil geliştirmeden Şii dindarlığını düzeltmeye çabalamıştır.

20. yüzyılda Rıza Şah döneminde Burucerdi tarafından kurulan Kum Şii İlahiyat Fakültesi, Şii ortodoksisini kuran gelişmelerden biri olmuştur. Burucerdi'nin politik pasifizminin Rıza Şah'ın yukarıdan aşağıya seküler modernleşmesi ile birleşmesi, İran'da kutsal ve dünyevi kurumsal yapıların farklılaşmasına yol açmıştır. Bu dönemde artan modernleşme yanlısı tutum sebebiyle ulemanın geleneksel ayrıcalıkları oldukça kısıtlanmıştır. Aynı zamanda Soğuk Savaş ikliminde yayılan sosyalizm ve liberalizm ile İran'da fikrî gündem, din adamlarının kontrolünden çıkmıştır. Dinin ve din adamlarının geri çekilmesine bir tepki olarak ortaya çıkan dinî modernizm akımı, pasifist gelenekçiliğin aksine döneminin sosyal ve siyasal sorunları ile yakından ilgilenmiştir. Bu akım en güçlü ivmesini, 1953 yılında demokratik olarak seçilmiş milliyetçi Başbakan Muhammed Musaddık'ı deviren ve İran'da monarşiyi tekrar sorgusuz egemen hâle getiren CIA tarafından tasarlanan askerî darbenin ardından kazanmıştır. 1960'ların sonunda İran'ın ilk dinî milliyetçi partisi olan İran Özgürlük Hareketi kurulmuştur. Mehdi Bezirgan ve Yedullah Sahabi partinin kurucularındandır. Bu süreçte Şah'a karşı muhalefetin bir destekçisi konumuna evrilen ulemanın ve entelektüellerin karşılaştığı üç muarız mevcuttur: Siyasal rejimin otokrasisi, o dönem Sovyetlerin desteklediği yükselen sosyalizm ve geleneksel dindar kurumlar.

Bu dönemde Şah'ın uygulamaya çalıştığı bir kültürel reformasyon programı olan Beyaz Devrim büyük bir tepkiyle karşılaşmış ve 1963 yılında Humey-

ni'nin desteklediği bir halk ayaklanmasına sebep olmuştur. Geleneksel din adamları bu dönemde siyasete karışmamışlar ve dinin amacının dünyayı daha iyi bir yer hâline getirmek olduğunu söyleyerek bu konuda çalışmalar yapmışlardır. Ancak toplumsal sorunlarla ilgilenen yenilikçi ulemanın kurduğu derneklerin ve toplulukların sayısı yalnızca üniversitelerde öğrenciler arasında değil aynı zamanda mühendisler, hekimler ve öğretmenler gibi profesyonel gruplar arasında da hızlı bir şekilde artmıştır. Bu dönemde kurucuları ve hocaları arasında Bezirgan, Mutahhari, Taleğânî ve Şeriatî gibi isimlerin öne çıktığı modern bir dinî eğitim merkezi olan Hüseyiniye-i İrşad kısa bir süre içinde İran'da bir düşünce merkezine dönüşmüştür. Bu isimler daha sonra dinî düşünce ile siyasi düşünce arasında bağlantıları tesis ederek günümüz İran'ının kurucuları olmuşlardır.

Ulema ile entelektüeller arasında bağlantıyı tesis ederek devrimci söylemleri sağlayan Şeriatî muhtemelen İran düşüncesinde son elli yılın kurucusu olmuştur. Bu bağlamda Şeriatî ve Bezirgan, değişimi başarmak için yerli bir ideolojinin gerekliliğini vurgulamışlardır. Bezirgan kitabında ilahi ve peygamberi bir misyona dayalı İslami ideolojinin, İran'daki olumlu değişiklikleri desteklemek için insan yapımı herhangi bir ideolojiden çok daha kapsamlı ve uygun olduğunu belirtmiştir. Ulemanın sessiz ve muhafazakâr Şiiliğini reddeden Şeriatî ise Hz. Hüseyin'in taviz vermeyen devrimciliğini örnek olarak sunmaktadır. Şeriatî, İslami ideolojisini yaratırken Marksist kavram ve düşünceleri; İslam adalet, özgürlük ve eşitlik kavramlarıyla sentezlemiştir. Şeriatî düşünceleri nedeniyle tutuklanıp ders vermesi yasaklansa da Devrim'e giden yolda eğitilmiş ve işçi sınıfı kitlelerinin eşi görülmemiş seferberliğine zemin hazırlamıştır.

Devrim sonrasında ise Şii düşüncesinde iki farklı gelişim ortaya çıkmıştır. Bu gelişimlerden ilki ulema ile ilgili, ikincisi ise halk arasındaki düşünce ile ilgilidir. Devrim sonrasındaki tartışmalar, velayet-i fakih düşüncesi etrafında gerçekleşmiştir. Yeni anayasaya göre baş lider velî-i fakih, siyasi sistemin yargı, yasama ve yürütme organlarının başıdır ve İran askerî kuvvetlerinin başkomutanıdır. Böylece ülkenin en yüksek otoritesi, dinî rehberdir. Tüm siyasi sisteminin başına üst düzey bir Ayetullah'ın atanması, ulemaya benzeri görülmemiş güç vermiştir. Bu minvalde giderek bütün kadrolar din adamları tarafından doldurulmuştur.

Devrim sonrasında dinin siyasallaşması sebebiyle dindar entelektüeller, dinî bir reform talep etmeye başlamışlardır. Dindar entelektüeller, İran'da

geleneksel İslam ve din anlayışını yeniden şekillendirmeyi amaçlamışlardır. Bezirgan bu grubun içerisinde. Siyasi faaliyetlerden men edilmesine rağmen Bezirgan, bir İslami demokrasi teorisinin peşinde ders vermeye ve yazmaya devam etmiştir. Bu dönemde yeni dinî düşünce içerisinde eleştirel bir düşünce çerçevesi ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak 19. yüzyıldan günümüze kadar İran’da Şiilik her daim değişim içerisinde olmuştur. Bu değişimler ve açılımlar günümüzde de devam etmektedir. Değişimler ilk aşamada yerleşik Şii ortodoksisi tarafından reddedilse de daha sonra yavaş yavaş alışılmış ve kullanılmaya başlanmıştır. Bu düşünsel değişim dört aşamadan oluşmuştur. Birinci aşamada, kitleleri toparlayıcı bir unsur olarak merci-i taklid sistemi kurulmuştur. İkinci aşamada, dinî düşüncede yeni bir eğilim olarak Şiiliğin ideolojik ve politik yorumları çoğalmıştır. Üçüncü aşamada, din adamlarının yönetimi altında resmî meşruiyet kaynağı olarak velayet-i fakih teorisine dayanan bir Şii teokrasisi kurulmuştur. Devrim sonrası dönemde başlayan son aşamada ise Şii düşüncesi ideolojiszleştirilmiş ve gittikçe tutucu bir unsur olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Toplumsal ve Politik Düşüncenin Şekilleri

Günümüzde Müslüman ülkeler arasında dinî hükümleri toplumsal ve siyasal alana yansıtma hususunda kendisinden en fazla beklenti olan (belki de örneklik yapması gereken) ülke, siyasal sistemini İslami ilkelere göre düzenlediğini iddia eden İran’dır. Öyle ya burada bir İslam Devrimi gerçekleştirilmiş ve din adamlarının gözetiminde işleyen bir siyasal sistem kurulmuştur. Abdolmoghset Banikamal *İran’da Dinin Toplum ve Politikadaki Rolü Üzerine Güncel Entelektüel Söylemler* başlıklı bölümde bu konuyu detaylı bir biçimde ele almaktadır. Yazıda: “İran’da devam edegelen başlıca toplumsal ve siyasi söylemler nelerdir? Bu söylemlerin felsefi temelleri nelerdir? Düşünce akımlarının birbirleriyle olan ilişki ve iletişimleri nasıldır? İran toplumu ve aydınları bu söylemleri nasıl algılamaktadır?” sorularının cevabı aranıyor.

Yazı, 1979 İran Devrimi ve sonrasında İran’ın siyasi ve sosyal düşünceler açısından yaşadığı değişimleri inceliyor. Bu süreçte ortaya çıkan üç temel düşünce vardır. Bunlar Dinî Muhafazakâr; Dinî Reformist ve Seküler Modernist söylemlerdir. Yazar bu bölümde, bu üç söylemin ideolojik ve tarihî kökenleri ile birbirleri ile olan ilişkilerini inceliyor. Çalışma,

seküler modernist söylemin üç söylem arasında göreceli olarak daha zayıf olsa da giderek daha geniş bir kitleye hitap ettiği için öne çıktığını bize gösteriyor.

İran Devrimi sonrasında Ayetullah Humeyni, İranlılara İslami bir devlet kuracağına ve İslamlaşmış bir toplum oluşturacağına dair söz vermiştir. Fakat 40 yıl sonra böyle bir toplum ve devletin oluşturulamadığına dair kanaatler hâlen içeride ve dışarıda çok güçlüdür. 2017 yılında mevcut yönetime dair çıkan ayaklanmalar bunun kanıtı niteliğindedir.

Din, Müslüman dünyası toplumlarının çekirdeğini oluşturmaktadır. Din aynı zamanda insanların hâlihazırda büyük ölçüde sekülerleşmiş elitlere ve geniş geleneksel kitlelere bölünmüş olduğu bu toplumlarda politik meşruiyet kaynağı olarak da işlev görür. Bu sebeple kaynağını dine dayandıran partiler ve topluluklar ortaya çıkmaktadır. Çağın zorluklarına cevap vermeyi amaçlayan gruplar, yöntem konusunda ortak bir karara varamamışlar ve üç kategoriye ayrılmışlardır: Manevi reformlar yoluyla İslami yenilemeyi savunanlar, İslam'a bir din olarak saygı duymayı fakat dönemin gereklerine uyum sağlanması gerektiğini düşünenler ve Batı'nın ürettiği kavramları memnuniyetle karşılar-ken İslamiyet'in aktif rolü olması gerektiğini savunanlar. Bu üç kategorinin de ortak yönü hepsinin değişimi talep ediyor olmasıdır.

İran'da da günümüzde entelektüel tartışmalar, sekülerlik ve modernite kavramları çerçevesinde dönmektedir. Fakat İran'daki muhafazakâr kesim tarafından sekülerlik; din karşıtlığı, modernite, Batı'nın zehirlenmesi, modernleşme ise kültürel saldırı ve dinin zayıflaması olarak görülmektedir. Fakat bu düşünce genellenemez. Zira derin ve köklü tarihsel ve sosyal bağları ile İran toplumu çok farklı bileşenlere sahiptir. Devrim öncesi günlerde entelektüel tartışmalar içerisinde 1960 ve 1970'lerde iki ana İslami ideoloji projesi ortaya çıkmıştır: Bunlardan birincisi, geleneği bozmadan modernite ile bağlantı sınırlarını genişletmeyi savunurken Halkın Mücahitleri Örgütü'nün de bir parçası olduğu ikincisi, dinî otoritenin artık din adamlarından devrimci entelektüellere devredilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu iki grubun İran'da siyasi ve yönetsel sahada girdikleri rekabet, 1979 Devrimi'nden sonra birincilerin egemenliği ile neticelenmiştir. İkinci gruptakiler ise devlete karşı silahlı bir mücadele başlatarak İslam Cumhuriyeti'ne sistematik ve istikrarlı bir şekilde karşı çıkmıştır.

Devrim sonrasında toplum ve siyaset konusundaki tartışmalar bir süre dinse de daha sonra yeniden alevlenmiştir. Zira hem beklentilerin yerine getiril-

memiş olması hem de din adamları grubunun orantısız bir güç elde etmesi, bu anlamda çeşitli toplumsal kesimlerden eleştirilerin başlamasına neden olmuştur. Devrim sonrasında 1990'lardan itibaren çok güçlü bir biçimde hem devrimci düşünceyi hem de daha önceki fikrî mirası sorgulayan bir düşünce yaşamı ortaya çıkmıştır. Bu kuşakta yer alan düşünceler genel formlarıyla gelenekçi İslam anlayışı, İslami reformizm ve seküler modern görüşler olarak üç temel bölüme ayrılabilir.

Dinî muhafazakâr kesim, Şiilik temellidir. Şiilik doktrini, bu on iki imamın hepsinin yanılmaz muallimler ve dinî öğreti ve rehberliğin tek kaynağı olduğunu kabul eder. İmamlar, halkın rızası kaynaklı olmayan aksine doğrudan Allah tarafından kendilerine verilen yetkileriyle hem maddi/dünyevi hem de manevi liderler olarak kabul edilirler. Devrim sürecinde oluşturulan velayet-i fakih kavramına göre; "Mehdi'nin gizlendiği dönemde, Müslüman bir ülkeyi meşru bir şekilde yönetebilecek ve şeriat hükümlerini uygulayabilecek olan kişi, o ülkedeki en yüksek ve en bilgili fıkıhçıdır." İran'da bugün hâkim olan siyasal sistem bu düşünce üzerine kuruludur. Siyasal meşruiyet sorununu çözen bu düşünce aslında aynı zamanda bir yönetsel sistem de oluşturmaktadır. Bugün İran'da seçimler yapılmaktadır ancak bu tam anlamıyla Batılı bir demokratik sistem değildir. Dinî muhafazakârlar bu sistemin İran'ın tarihî ve toplumsal koşullarına daha uygun olduğunu savunmaktadırlar. Zira onlara göre Devrim tam da bunun için yani halkın gücünü yönetime katmak ve millî kimliğe uygun bir sistem kurmak için yapılmıştır. Günümüzde bu grup kendi içlerinde "aşırı radikal sağcılar", "geleneksel din adamları", "yeni muhafazakâr düşünürler" şeklinde üç ana gruba ayrılmıştır. Bunlardan son ikisi, fikrî tartışmalara dâhil olurken birincisi ise bu tartışmaları tehlikeli ve gereksiz bulmaktadır.

Ancak bu söylemin toplumsal değişimi ihmal ettiği söylenebilir. Bir taraftan devrimle harekete geçen işçiler, kadınlar ve esnafın artık devre dışı kalmayı kabul etmesini beklemek güçtür. Öte taraftan da dinî egemenlerin yönetimindeki sorunlar, doğrudan dine hamledilmektedir. Böylece aslında İran'da kurulan sistem tam aksi yönde bir işlev görmektedir. Ancak İran'ın hâlen kırsal bir toplum olduğunu unutmamak lazım. Bu fikir, küçük kasabalarda, kırsalda, kenar mahallelerde hâlen daha organize edici bir düşünce olarak gücünü korumaktadır. Büyük şehirlerin ve üniversite çevrelerinin dünyaya yansıyan görüşleri ve görüntülerinin bu anlamda İran'ı tanımada yanıltıcı olduğuna dikkat etmek gerekir.

Günümüzde İran'da dinî muhafazakâr kısım güçlü olmasına rağmen dinî reformist söylem tarafından tehdit altındadır. 1990'larda cumhurbaşkanlığı yapmış olan Muhammed Hatemi, dinî reformist söylemin öncü isimlerindendir. Bu söylem, İran'ın mevcut siyasal sistemine karşı güçlü dinsel eğilimi koruyarak yapılan bir muhalefet olarak tanımlanmaktadır. Bu grup kendini Devrim sürecinde Humeyni'nin yanında olan fakat sonrasında fikirleri nedeniyle dışlanan Ayetullah Muntazeri'ye yakın hisseder. Dinî reformistler temel olarak dinî milliyetçiler ve dinî yeni düşünürler olarak iki farklı gruba ayrılırlar. Bu iki grup şu üç konuda mutabıktır. Birincisi, İran'ın ulusal çıkarlarının İslami kimlik ve İslam mirasından ayrılmaz olduğuna inanırlar. İkincisi, ilerleme ancak reformlar yoluyla gerçekleşebilir dolayısıyla herhangi bir silahlı ve devrimci stratejiyi reddederler. Üçüncüsü, demokrasiyi öne çıkarmaktadırlar. Bu bağlamda dinî reformistlerin temel hedefinin din adamları zümresinin din ve toplum üzerindeki tekeline kırmak olduğu söylenebilir. Bu akımın fikrî öncüsü olan Süruş, düzen kuran ve bireyi yönlendiren dinî görüşlerden bahsederek günümüzde artık bu ikincisinin yani minimalist İslam'ın egemen olması gerektiğini savunmaktadır. Bu bir anlamda bireyselleşme ve kolektivitenin aşılmasıdır.

İran'da güncel olarak mevcut olan üçüncü düşünce akımı ise seküler modernist söylemdir. Bu söylem, Devrim öncesi sol ve liberal düşüncenin bir uzantısıdır. Bir taraftan da yaşam biçimi üzerinden kendisini var etme çabasıdadır. Her ne kadar İran dâhilinde kendisini çok fazla ifade etme ve yayılma imkânı bulamasa da İran dışında özellikle Batılı başkentlerde el üstünde tutulmakta ve İran hakkında bilgiyi dünyaya servis etmektedir. Seküler söylem sahipleri, modernitenin, bireycilik, demokrasi, insan hakları gibi ana unsurlarının yalnızca Batı kültürüne münhasır olmadığını düşünürler. Onlara göre modernleşmek kaçınılmazdır ve gereklidir. Zira modernitenin eğitim, bilgi ve teknik yoluyla kapalı veya açık tüm toplumlara er ya da geç ulaşacağına inanmaktadırlar. Bu anlamda bu görüştekiler genel olarak modern bir toplum inşasında sekülerliğin gerekli olduğunu düşünmektedirler. Bunun dinden kopmak anlamına gelmediğini, dinin bireysel yaşamla ilgili olduğunu, devletin de bireyin dinini yaşaması için imkân sağlaması gerektiğini ve demokrasinin bunun için en uygun sistem olduğunu savunurlar. Bu görüşün bazı bileşenleri bu tür bir açılımın dindeki yozlaşmanın da önüne geçeceğini ileri sürmektedir.

İran gibi çok katmanlı bir toplum yapısına ve farklı dinamiklere sahip bir toplumda gelecekte hangi düşünce akımının üstün geleceğini tahmin

etmek zordur. Fakat İran’da dinî muhafazakâr kesimin halk katında baskın olsa da düşünce yaşamında gittikçe zayıfladığı görülebilir. Bu kesim mevcut rejim ile ilintili görülerek konum kaybetmektedir. Dinî reformist söylem ise tatmin edici olmayan bir siyasi ve ekonomik performansa sahiptir. Hatemi sonrasında 2005’te Ahmedinejad’ın kazanması ile dinî reformistler iktidardan uzaklaşsa da sosyal açıdan aktif olmaya devam ettiler. Dinî reformist söylem, 2009 cumhurbaşkanlığı seçimlerinin hemen ardından protestoculara yapılan baskı ve engellemeler sonrasında toplumun daha da fazla sempatisini kazandı. Etkili bir toplumsal güç olan bu hareket, Hasan Ruhani döneminde itibarını kaybetmeye başlamıştır. Zira bu grubun konumu zor bir dengeye dayanmaktadır. Bir taraftan rejimi korumak bir taraftan da onu reforme etmek çabasıdır. Ancak aynı zamanda bu iki grup, seküler söylemin tehdidi altındadır. Ancak kentsel orta sınıf İranlılar arasında kendisine taraftar bulan seküler modernist söylem ise uygulamada dezavantajlıdır. Zira ciddi bir kurumsal yapıya ve siyasi bütünlüğe sahip değildir.

Sonuç olarak İran’da Müslüman entelektüeller, dinin toplumdaki ve siyasetteki rolünü nasıl kuramsallaştırmak gerektiği konusunda sıkı bir tartışma içerisinde. Banikamal’in yazısında bahsettiği üç güncel akım bu tartışmanın farklı taraflarını teşkil etmektedir. İlk grup, mevcut toplumsal ve siyasi düzenin devamını savunmaktadır. İkinci grup, siyasi ve fikrî sistemde bir reform talep etmekte, modernite ile din arasındaki bir uzlaşmayı savunmaktadır. Üçüncü grup ise dinin modern toplumda yerinin olmadığını savunarak seküler bir İran talep etmektedir. Günümüzde İran’da birincisinin yaygın, ikincisinin yükselişte olduğu söylenebilir. Elitler arasında yaygın olan üçüncüsünün ise içeride zayıf dışarıda kuvvetli olduğu söylenebilir.

Yeni Dinî Düşünce: Devrimcilikten Muhalifliğe

Janet Afary’nin *Yeni Dinî Düşünürler ve Velayet-i Fakih Kurumu: İslam Hukukunun Geri Dönüşü Olmayacak Şekilde Terk Edilmesi ve İnsan Haklarına Geçiş* başlıklı yazısı günümüzde İran’da en dikkat çekici düşünce hareketlerinden birisini ele alıyor. Artık pek çok mensubu Batılı başkentlerde yaşayan ve önemli üniversitelerde dersler veren yeni dinî düşünürler aslında 1990’larda sistem içi tartışmalardan dışlanarak ülkeyi terk etmek zorunda kalan ve gittikçe radikalleşen isimlerdir. Bu düşünürlerin önemli gündemlerinden birisi, İran’da insan haklarına ve demokrasiye uygun bir siyasi sis-

temin teşkilidir. Bu çerçevede bunun önündeki en önemli engeli, reforme edilmiş ve katılaştırılmış hâliyle velayet-i fakih anlayışı olarak görmekteyler. Bir dönem İran'da Devrim'i mümkün kılan bu anlayış, bu yeni entelektüeller kuşağına göre artık İran'da hak ve özgürlüklerin önünde bir engel teşkil etmektedir. Ancak bu düşünürlerin cinsiyet eşitliği konusunda fikirlerini analiz eden Afary, bu isimlerin benimsedikleri insan hak ve özgürlükleri ile demokratikleşme gündeminde pek de samimi olmadıklarını ileri sürerek eleştiriye tersine çevirmektedir.

Yazarın belirttiği üzere İran'da mevcut durumda eğer yeni bir düşünce devrimi olursa 1979 İran Devrimi ve sonrasında olanlarla hesaplaşılması gerekecektir. Reformistlerin önündeki mesele, Devrim'in ideolojik temellerinin ve anayasanın sağlam temellere sahip olması veya eğer bu tür bir sağlam zemin yoksa sistemin modernize edilmesidir. Yeni dinî düşünürler daha liberal bir dinî söylemin benimsenmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

Velayet-i fakih kavramı, 1990'lardan itibaren aralarında çoğulcular, tefsir teorisyenleri ve insan hakları aktivistleri olan çeşitli grupların eleştirilerine maruz kalmıştır. Yeni düşünürler, İslam Cumhuriyeti'ne destek verirken demokratik ilkelere karşı daha hoşgörölü ve daha liberal bir Şii İslam yorumunu ifade etme gayreti içerisinde rejimden kopmuşlardır. Yeni dinî düşünürlerin birinci kuşağının en meşhur üyeleri Mohsen Kadivar, Abdülkerim Sürüş ve Müctehid Şebüsteri'dir. Bu ilahiyatçılar bir zamanların adanmış İslamcıları olsalar da zamanla iktidarın ideolojisiyle olan bağlarını koparak velayet-i fakih doktrinine meydan okuyan yeni bir Şii İslam yorumunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Devletin nasıl liberalleştirileceğine dair çeşitli görüşler taşıyan bu yeni düşünürler, reformist hareketin teorisyenleri hâline gelerek 1990'lı yıllarda bu reformistlerin gittikleri yönün tayin edilmesine katkıda bulunmuşlardır.

Kadivar, 1990'lı yıllarda orta düzey bir Hüccetü'l İslam vaizi idi. 1999 yılında rejime yönelik eleştirileri sebebiyle tutuklanmış ve çıktıktan sonra din reformu üzerine yazılar yazmaya devam etmiştir. Kadivar, iyi derecede Arapça bilmektedir ve seküler pek çok muhalifin aksine klasik Şii metinlerine son derece hâkimdir. Kadivar çalışmalarında, Humeyni'nin Devrim sonrasına kadar velayet-i fakihi hiç gündeme getirmediğini ve teokratik bir yönetim kurma fikirlerini kasten halktan sakladığını iddia etmiştir. Aynı zamanda İslam'ın liberal yorumuna dair araştırmalar yapan Kadivar, 1906'daki Ana-

yasa Devrimi sırasında fakihlerin yabancı oldukları birçok sosyal ve politik kavramla bir anda karşı karşıya kaldıklarını dile getirmektedir. Bu dönemde İran Parlamentosu, hükümdarın rolünü yeniden tanımlayarak onun yetkilerini kısıtlamıştır. Fakihlerden bir kısmı bu yeni siyasi süreci reddetmiştir. Bu fakihler, şeriat ve kişisel haklar ile ilgili hükümleri fakihlerin vermesini, Şah'ın ise alışveriş ve ticaret gibi seküler (örf) meselelerle ilgilenmesi gerektiği düşüncesini savunmuştur.

Abdülkerim Sürüş bu ilk ekolün temsilcisidir. 1990'lı yıllarda yeni ve daha liberal bir İslam yorumunu savunmuş ve dersleri yoğun bir ilgi görmüştür. 1980'den sonra üniversiteleri İslamcı olmayan akademisyenlerden arındırmak için kapatan Kültür Devrimi komitesinin en genç üyesidir. Birçok entelektüel, Devrim'in ilk yıllarında oynadığı bu yıkıcı rolden dolayı Sürüş'u asla affetmemiştir. Sürüş, 1990'lı yıllarda, reformcu dinî entelektüellerin sözcüsü hâline gelen ve Şii İslam'da çoğulculuğu ve hoşgörüyü savunan reformcu dergi Kiyan'ı kurmuştur. Aynı dönemde derslerine ait ses kayıtları çoğaltılarak bütün İran'da ve diaspora topluluklarında dağıtılmıştır. Rejim açısından hoşgörülmeleyen bu eylemleri nedeniyle çeşitli saldırılara maruz kalan ve dergisi kapatılan Sürüş, ülkeyi terk ederek faaliyetlerine yurt dışında devam etmiştir.

Mohsen Kadivar, fakihler ile devlet arasında tarih boyunca çok çeşitli türde ilişkilerin olduğunu göstermek için Şiilik tarihinden örnekler ortaya koyarken Sürüş, bir kişinin din anlayışının sosyal ve kültürel olarak inşa edildiği ve bu nedenle birden fazla yoruma ve eleştiriye açık olduğunu öne sürer. İslam içindeki dinî hoşgörü alanını genişletmeye çalışan Sürüş, dinî düşüncede ve yorumda kapsamlı reformlar önermektedir. Bu bağlamda Kur'an'da gayrimüslimlere karşı Müslümanlara verilen imtiyazlarla ilgili ayetleri incelemiş ve bu metinlerin dar bağlamda yorumlanmasını sorgulamıştır. İslam'ın modernite ile uyumsuz ilkeleri sistematik olarak yeniden incelendiği takdirde İslami bir demokrasinin mümkün olduğu konusunda ısrarcı olmuştur.

Dinî eğitimi Kum'da Ayetullah Humeyni'nin gözetiminde alan Muhammed Müctehid Şebüsteri, fikrî alanın ötesine geçerek bir aktivist olmuş ve insan hakları savunuculuğu yapmıştır. Devrim'den sonra ilk İran Parlamentosu'na seçilmiş ve İslami Düşünce dergisinin editörlüğüne getirilmiştir. Zamanla muhalif görüşleri benimseyen Şebüsteri, İslam'ın farklı yorumlarının olabileceğini ve dinin her yorumunun eleştirilebileceğini ve

hiçbir yorumun dışlanamayacağını savunur. Fakat Şebüsteri, İslam'ın modernite ile uyumlu olabileceği konusunda Kadivar'dan farklı düşünür. Ona göre birey, bu modern dünyada yaşamak için dinden vazgeçmek zorunda değildir. Şebüsteri'nin en önemli katkısı, adalet ve hoşgörü gibi kavramların, gelecekte İran'da tesis edilecek bir demokratik düzenin temel taşları olarak yeniden düşünülmesi olmuştur. Şebüsteri günümüzde iyi işleyen bir siyasal sistem için hoşgörü, özgürlük, insan hakları ve demokrasi gibi kavramların önemli bir yeri olduğunu belirtir. Şebüsteri, Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu ülkelerde yaşayan azınlık gayrimüslimlerin haklarının en güçlü savunucularından biridir. Farklı dinlere ve cinsiyetlere sahip insanlara devlet tarafından eşit şekilde davranılması gerektiğini savunur. Gittikçe heretik ve protest fikirleri benimseyen Şebüsteri aslında İran'da değişen düşünsel gündemin bir resmini bize sunmaktadır.

Afary, yazısının ikinci kısmında, yeni dinî düşünürlerin demokrasi ve haklar konusundaki düşüncelerinin sınırlarını test etmek için onların kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği konusundaki fikirlerini tartışmaktadır. Bu anlamda onların her zaman tutarlı olmadıklarını tespit eden Afary, siyasi eşitlikçilik ile toplumsal eşitlikçiliğin birbirine bağlı olması gerektiğini vurgulamaktadır. Afary'nin tartışması, İran'da 1980'lerin sonunda dindar muhaliflerin İslami bir ütopya adına besledikleri umudun azaldığını göstermektedir. Devrim'in bu ütopyaların aksine sadece seküler muhaliflerin değil aynı zamanda daha hoşgörlü dindar muhaliflerin de haklarını kısıtlayan otoriter bir teokratik rejime dönüştüğü hususunda çeşitli eleştiriler söz konusudur. Başlangıçta devrimci olsalar da Kadivar, Şebüsteri ve Süruş gibi düşünürler tam da bu sebeple zamanla Devrim'e muhalif olmuşlardır. Onların fıkhnın modern zamanların ihtiyaç ve taleplerine cevap veremediği ve yenilenmesi gerektiği düşüncesi, bireysel haklar ve özgürlükler alanında bir çerçeve sunmaktadır.

Güncel Siyasal Düşünce: Cumhuriyet ve Demokrasi Tartışmaları

İran, Devrim'den sonra kendisini bir İslam Cumhuriyeti olarak ilan etmiş ve halk demokrasisinin bir türünü din adamlarının otoritesi ile entegre ederek yeni bir yönetim biçimi oluşturmuştur. Bu bağlamda sıklıkla dünyada demokrasi çerçevesinde değerlendirmelere tabi tutulan ve İran'ın düşünsel hayatında da önemli konulardan birisidir. Serhan Afacan'ın yazdığı *İslam Cumhuriyeti Düşüncesi* başlıklı bölümde bu konu somut gelişmelere de

işaret ederek konu etrafındaki teorik tartışmaları ele alıyor. İslam Cumhuriyeti fikrinin kökenleri, Devrim sürecinde ve sonrasında yaşananlar ile Humeyni'nin ölümünden sonra gerçekleşen değişimler bu anlamda önemli alanlar olarak karşımızda durmaktadır.

İran'da Devrim sonrasında halk oylamasına sunulan anayasa, %98,2 oy alarak geçti. Bu anayasa ile İran'da İslam Cumhuriyeti kuruldu. Böylece İran tarihinde ilk defa monarşi dışında farklı bir yönetim güçlü bir şekilde varlık gösterdi. Hızlı bir şekilde çözölen anayasa ve kadro problemleri sonrasında 1980'de patlak veren İran Irak Savaşı'nın olağanüstü ortamında pek çok karar çok da tartışılmadan kabul edildi. Ancak hem savaşın bitmesi hem de yeni rejimin uygulamalarının artık tecrübe edilmiş olması dolayısıyla 1980'lerde yapılamayan bu tartışmalar, 1990'ların ortalarından itibaren yapılmaya başlanmıştır. Bugün İran'da, İslam Cumhuriyeti fikri ve uygulaması pek çok açıdan ele alınmakta ve değerlendirilmektedir.

20. yüzyılda İran entelektöel tarihine bakıldığında bazı kavramların öne çıktığı görülür. Bunlar arasından birkaçını sıralayacak olursak şöyle bir liste ortaya çıkar: Adalet, istikrar, bağımsızlık, özgürlük, Garbzedelik, antiemperyalizm ve öze dönüş. Bu kavramların yanında ve ötesinde İslam Cumhuriyeti kavramı ise bir şemsiye kavramdır. Destekçileri, bu kavramın diğer tüm kavramları kapsadığı fikrindeyken karşıtları, iki farklı ayağı olması sebebiyle bu kavramın bir fikrî karışıklığa neden olacağını iddia etmektedirler. Bir yazara göre İran Orta Çağ'ı Meşrutiyet ile bitmiştir. Dolayısıyla modern İran da Meşrutiyet'le başlamıştır denebilir. Bu bağlamda 20. yüzyıl İran tarihi genel olarak 1906 Meşrutiyet Devrimi ile 1979 İslam Devrimi arasındaki zaman diliminde incelenir. Meşrutiyet Devrimi sonrasında başlayan siyasi ve dinî tartışmalar, 1979'da nihayete ermiş, neticelerini göstermiştir.

İran I. Dünya Savaşı'nda tarafsız kalmasına rağmen çok etkilenmiş ve Kaçar Hanedanlığı'nın yıkılacağı bir geçiş dönemine girmiştir. İran'da cumhuriyetin ilan edilmesine dair tartışmalar da bu dönemde başlamıştır. Genel olarak modern dönemlere kadar İran'da hâkim siyasal form, monarşidir. Bu anlamda İran tarihinde (diğer alanlarda olduğu gibi) bir süreklilik göze çarpar. Ancak modern dönemlerde İran düşünce yaşamına etki eden bütün renkler, monarşi karşıtlığı ile kendilerini ifade etmişlerdir. Meşrutiyet hareketinden İslam Devrimi'ne kadar geçen sürede monarşi karşıtı hareketler, İran'ın entelektöel ve siyasi gündemini belirlemiştir. As-

İlinda bu karşıtlık, muhalif hareketlere ortak payda sağlamıştır. Böylece bütün bir yüzyıl boyunca aslında bir araya gelemeyecek denli birbirinden uzak düşünce akımları, monarşi karşıtlığı paydasında bir araya gelebilmiştir. Bu da İran düşünce yaşamında fikirlerin birbiri ile daha fazla ilintili olabildiğini temin eden en önemli etkidir. Bu anlamda bu ilinti farklı düşüncelerin birlikteliğini de sağlayan anlamlı bir çerçeve sunar. İran'da İslam Cumhuriyeti düşüncesinin konuşulmaya başlanmasının nedenlerinden biri Pehlevi ve Kaçar Hanedanlarının baskıcılıklarından ve halktan ideolojik kopuşlarından dolayı monarşiye olan güvenin azalmasıdır. Monarşi karşıtlığından doğan cumhuriyet fikrini Humeyni olgunlaştırmış, teorik ve teolojik bir zemine kavuşturmuştur.

1906 devrimi sırasında ve sonrasında yaşanan önemli sorunlardan biri de İslam'ın devlet idaresindeki rolüydü. 1907 yılında yapılan anayasa değişikliğinde beş âlimden oluşan bir ulema heyetinin, kanunları şeriata uygunluğu bakımından incelemesine karar verilmiştir. Fakat bu kurulun oluşturulması yeterli olmamıştır. Şeyh Fazlullah Nuri gibi isimler bunu şeriata uygun bulmayarak ayaklanmışlardır. Bir yıl süren Tebriz Ayaklanması sonucunda idam edilen Şeyh Fazlullah, 1979'da Humeyni tarafından devrimin fikir babası olarak ilan edilmiştir.

Aslında meselenin kökünde modernleşme ile değişen ilişkiler bulunmaktadır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren yeni bir yönetim, yeni bir eğitim ve yeni bir askerî modele geçen İran'da ulemanın etki alanı daralmış ve rolü kısıtlanmıştır. 1920'lerden sonra Şah Rıza'nın radikal modernleşme girişimleri bu daralmayı iyice ileri noktalara taşımıştır. Dolayısıyla ulema başlayan rahatsızlık aynı zamanda toplumdaki iktisadi, siyasi ve sosyal problemlerin çoğalması ile birleşerek geniş çaplı bir muhalefet alanı oluşturmuştur. Böylece ulema belki de çok da istemeden siyasal yaşamın içinde olmaya başlamıştır. Rıza Şah'ın tahttan indirilip yerine oğlunun getirilmesinden sonra kısa bir süre özgürlük dönemi yaşansa da 1950'lerden sonra baskıcılık geri gelmiş dolayısıyla muhalefet de keskinleşmeye başlamıştır.

İslam ile demokrasi kavramlarının ne kadar uyduğu hep tartışılmıştır. İran özelinde ise cumhuriyet fikri, Şiiliğin yeniden yorumlanmış bir anlayışı kapsamındadır. İran İslam Cumhuriyeti, kurulduğu 1979 yılında Moritanya ve Pakistan'dan sonra bu sıfatı taşıyan üçüncü devlet olmuştur. Hint Alt Kıtası'nda 1857 yılında İngilizlere karşı çıkan Sepoy Ayaklanması sırasında İs-

İran'ın konumunun ne olacağına dair yapılan tartışmalar, coğrafi yakınlıktan dolayı İran'da da büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bu noktada Muhammed İkbal'in etkisi de önemlidir. İkbal, felsefi alanda Hindistan dışında en çok İran'da etkili olmuştur. İkbal'in vefatından takriben on yıl sonra Muhammed Ali Cinnah liderliğinde kurulan Pakistan, onun İslam, cumhuriyet ve demokrasi eksenindeki değerlendirmeleri çerçevesinde kurulmuştur. Pakistan'ın "manevi babası" olarak kabul edilen İkbal için cumhuriyet ve demokrasi esas amaç değil gerçek hedef olan manevi demokrasiye giden araçtır.

1979 Devrimi sonrasında İran'a yeni biçimini ve siyasi karakterini kazandıran Humeyni'nin cumhuriyet düşüncesi belirli bir düşünsel birikimin sonucudur. Humeyni, cumhuriyet fikrini Devrim'den kısa bir süre önce ilk defa Fransız Le Figaro gazetesinde dile getirmiştir. Aslında uzunca bir süredir Şaha ve monarşiye muhalif olduğu göz önüne alınırsa bunun geç bir tarih olduğu kestirilebilir. Bu tarihten önce daha çok İslam devleti kavramı kullanılmaktadır. Bu söyleşide Humeyni, İran'da artık "saltanatla alakası olmayan" bir sistemin kurulacağını belirtmiştir. Ayetullah Muntazeri, Ayetullah Beheştî, Ayetullah Cevad Amuli ve Ayetullah Misbah Yazdi gibi dönemin diğer isimlerine bakıldığında buradaki cumhuriyet fikrinin seçimlerle iş başına gelen bir hükûmet sistemi olarak anlaşıldığı görülmektedir. Bu anlamda sisteme asıl rengini veren unsur cumhuriyet değil velayet-i fakih anlayışıdır. Zira İran'daki cumhuriyet uygulamasında meşruiyetin kaynağı halk değil ulema'dır. Bir bakıma halk kimin yöneteceğini belirlemektedir ama kimin yönetime talip olacağını belirlemek ulemanın elindedir.

İran'daki İslam Cumhuriyeti salt bir fikir değil artık tarihsel gerçekliği olan bir sistemdir. Ülkenin kırk senedir adı ve çerçevesi cumhuriyet olan bir siyasal sistemin altında yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda bu kavramın uygulamadaki gelişiminin üzerinde durmak gerekir. Bugünkü yönetim sistemi, Humeyni'nin vefatından sonra yapılan anayasa değişikliği ile son şeklini almıştır. 1989'da yapılan bu değişiklik ile velayet-i fakih müessesesi güçlenmiştir. Fakat Humeyni döneminde de bulunan fakat onun şahsi karizması ve etkisi ile dengelenen sistem içi ihtilaflar, onun vefatından sonra iyice belirginleşmiştir. Bu anlaşmazlıklar zaman içinde politik düzeydeki basit bir farklılığın ötesine geçerek sistemin İslamiyet ile cumhuriyet arasında sıkıştığı yönünde eleştirilere de neden olmuştur. Cumhuriyetin ima ettiği siyasi açılımlar etrafındaki görüş ayrılıkları, muhafazakârlar ile reformistler arasındaki ayrımın temelini teşkil etmektedir. Bu dönemde özellikle siyasal tartışmaların merkezinde "İslam ve cum-

huriyetin uyumlu olup olmadığı” veya “dine dayanan bir yönetim şeklinin aynı zamanda halkın oyuna istinat edilmesi” şeklindeki meseleler bulunmaktadır. Reformist düşünürler, İslam Cumhuriyeti'nin meşruiyet kaynağının halkın seçimlere katılımı olduğunu ileri sürmektedirler. Abdülkerim Sürüş, Yusufi Eşkeveri ve Mohsen Kadivar gibi başlangıçta devrim yanlısı olan isimler hâlihazırda İslam Cumhuriyeti'nin uygulanma şekline ve özellikle de velayet-i fakih müessesesinin aşırı otoriter kullanımına karşı sert eleştiriler yöneltmektedirler.

Sonuç olarak İslam Cumhuriyeti klasik Şii siyaset düşüncesinin, asırlar boyunca bu alanda ortaya konulan yeni yorumların, 19. yüzyılda başlayıp 20. yüzyılda artan Batı nüfuzuna gösterilen tepkinin, monarşiyi dinen geçersiz ve gayrimeşru gösterme çabasının, İran'daki ilk parlamenter deneyimin, demokratik Musaddık tecrübesinin, farklı Şii âlimlerin Pehlevilere yönelik sergiledikleri zıt tutumların, Humeyni'nin siyaset düşüncesinin aşamalarının, İranlı dinî ve seküler entelektüellerin Batı etkisinden arındırılmış özgün bir kimlik inşa etme arayışlarının, Şeriatî'nin eserlerinde ve 1960'ların sonlarından itibaren konuşmalarını ve derslerini yaptığı Hüseyiniye-i İrşad'da ortaya attığı fikirlerinin, İran sağının, İran solunun ve bunların İslam konusunda ortaya koyduğu ikircikli ya da başarılı açılımlarının bir hasılasıdır. Ortaya atıldığı dönemden itibaren cumhuriyet fikrinin hem felsefesi hem de uygulama aşamaları tartışmaya sebep olmuştur. Günümüzde de devam eden bu tartışmalar, ülkede yeni bir anayasa yapılması ya da sistemin tekrar referanduma götürülerek bir anlamda güven tazelenmesi gerektiği yönünde dillendirilen görüşlere yol açmıştır.

Günümüzde İran'da “cumhuriyete dayalı İslamiyet” ile “İslamiyet'e dayalı cumhuriyet” arasındaki metcezir sürüyor. İran nüfusunun 1979 yılından günümüze iki kattan fazla artması, ekonomik büyüme baskısı, artan hak ve özgürlük talepleri ve dünyadaki değişimler, bu süreçte önemli rol oynuyor. İran İslam Cumhuriyeti'nin geleceğini bu dinamikler karşısında sergilenecek olan fikrî, dinî ve siyasi açılım adımları belirleyecektir.

İslamcılıktan Post-İslamcılığa: İran'da Dinin Siyasal İfadeleri

İslamcılık, İran'ın resmî ideolojisi midir? Bu soruya verilecek resmî ve açık bir yanıt yoktur. Ancak İran, dünyada tek İslami rejime sahip ülke olma iddiasında olmasa da şimdiye kadarki İslami referanslı, bizzat din adamları

tarafından yürütülen tek devrimi gerçekleştirmesinden ötürü İslamcılık ile İran arasında derin bağlar vardır. Ancak İslamcılık, İran tarihinde çok daha eskilere ve çok daha derin ilişkilere dayanan bir düşüncedir.

İran'ın modern düşünce tarihi, Meşrutiyet etrafındaki tartışmalarla başlamıştır. 19. yüzyılın sonundaki Anayasal hareket süresince ve Meşrutiyet ilan edildikten sonra İran'da artık hiçbir şey eskisi gibi olmamıştır. Meşrutiyete giden yoldaki en önemli gelişme olan Tütün Ayaklanmalarında İslamcılığın kurucularından Efgânî'nin itici bir rolünün bu anlamda İslamcılığın İran için sadece son kırk yılda değil son yüz elli yılda büyük bir anlama ve öneme sahip olduğunu gösterir. İslamcılık sadece bir entelektüel akım olarak değil aynı zamanda siyasal bir örgütlenme saiki olarak daha önce bir toplumsal ve siyasal aktör olmayan grupları, sosyal meselelerle ilgilenmeye ve değişim gerçekleştirmeye yönelten esaslı bir fikrî değişim gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda İran'da İslamcılığı sadece devrim süreci ve sonrasındaki gelişmelerle ilişkili olarak ele almak kısıtlayıcı ve yanıltıcı bir bakış oluşturabilir.

Yedullah Shahibzade, kaleme aldığı *İran'da İslamcılık ve Post-İslamcılık* başlıklı yazıda, İslamcılık ve post-İslamcılık kavramına yüklenen farklı anlamları irdeliyor ve İslamcılığın nasıl post-İslamcılığa dönüştüğü sorusuna cevap arıyor. Bunun için de Şeriatî, Süruş, Şebüsteri gibi farklı düşünürlerin fikirlerini inceleyerek yeni bir düşünme biçiminin şekillenmesini ele alıyor.

Kavramlar ve düşünce biçimleri evrensel (zaman ve mekân üstü) değildir. Toplumsal ve siyasi koşullara göre kavramlar farklı anlamlara gelebilir. Değişen ihtiyaçlara göre kavramlar da yeni anlamlar ve içerikler kazanırlar. Bazen belirli dönemler de çok önemli işlevler, dönüşümlerde taşıyıcı bir rol oynayan kavramlar, süreç içerisinde değişikliğe uğrayabilir hatta bazen tam zıt işlevlere bürünebilirler. Mesela; bir dönem devrimci olan bir düşünce, koşullar değiştiğinde muhafazakâr olabilir. İran'da İslamcılık mefhumunun ve fikrinin gösterdiği eğilimler ve özellikler de tam böylesi bir görünüm arz etmektedir. Bugün post-İslamcılık şeklinde kavramsal-laştırılan bir biçime bürünüyor olması her ne kadar ciddi bir işlevselleşme ve yenilenme anlamına gelse de ciddi bir muhafazakârlaşma da kendisini göstermektedir.

Shahibzadeh'in belirttiği gibi günümüzde İran'da İslamcılık kavramına pek çok farklı anlam yüklenmesinin en önemli sebebi, İslamcılığın iddi-

alarıyla yüzleşmesi ve fikrî kapasitesinin uygulamada ortaya çıkan sorunları karşılamada bazı boyutlarıyla yetersiz kalmasıdır. İslamcılığın İran macerasında devrim sürecinde gösterdiği evrensel bir düşünceden yerli ve yerel bir düşünceye evrilmesi de bu kapasite sorununu meydana çıkaran en önemli unsur olarak göze çarpmaktadır. Sorunların yerel kalmadığı ama düşüncenin yerelleştiği bir durumda fikrî çerçevenin sorunlara yetme problemi ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda yeni ortaya çıkan durum ve koşulları değerlendirerek İslamcılığın başarısızlığına çözüm bulmak üzere günümüzde post-İslamcılık ortaya çıkmıştır. Post-İslamcılık, İslamcılığın sosyal, siyasi ve entelektüel alanlardaki aşkın gerekçe ve usullerini kavramsallaştırmak ve bu noktada stratejiler oluşturmak adına ortaya çıkmış bilinçli bir girişimdir. Bu anlamda İslamcılığın başlangıçta içinde bulunan demokrasi, eşitlik, adalet gibi öğelerin yeniden ortaya çıktığını görmekteyiz.

İslamcılığın kurucularından Efgânî'nin İran'daki macerasının dönüm noktaları aslında İslamcılığın iddia ve sorunlarını göstermesi açısından ilginçtir. İran Şahı Nasiruddin'den aldığı davet üzerine İran'a gidip Şah'ın müşavirliğini yapan Efgânî, halkın yönetime katılması konusundaki fikirleri sebebiyle Şahla ters düşüp İran'dan ayrılmak durumunda kalmıştır. Daha sonra Paris fuarını görmek üzere çıktığı yolculukta Münih'te karşılaştığı İran Şahı Nasiruddin'in ısrarlı davetiyle ikinci defa İran'a gitmiştir. Fakat yönetime karşı tenkitlerini ve ıslahat tekliflerini sürdürünce sınır dışı edilmiştir. Efgânî, Şah'ın İngilizlerle yaptığı iş birliğini, onlara verdiği tütün imtiyazını tenkit etmiş ve bu sebeple ortaya çıkan Tütün Ayaklanması'nda etki sahibi olmuştur. Nitekim onun yakın bir dostunun İran Şahı'nı öldürmesi ile bu isyanlar başka bir boyuta bürünmüştür. Ayrıca daha sonra ülke tarihinde çok ciddi kırımlar oluşturacak Meşrutiyet fikrinin gelişmesinde de en önemli etki sahibi isimdir. Onun bu etkileri uzun bir zaman İran'da İslamcı fikrin kuruluşunda en temel çerçeveyi inşa etmiştir. Bu bağlamda örneğin; Mutahhari, Efgânî'yi İttihad-ı İslam hareketinin kurucusu olarak niteler. Benzer şekilde Şeriatî'ye göre o, İslam'ı sömürgecilğe karşı ideolojik bir kale hâline getiren ilk meşhur Müslüman şahsiyettir. Bu anlamda İslam Devrimi'nin iki önemli ve kurucu isminin Efgânî'yi kökene koymaları önemlidir. Zira aynı şekilde bu isimler, Devrim'i de tüm dünyada bir direniş ve siyasi değişim kaynağı olarak ele almaktadırlar.

Ayetullah Humeyni'nin başlattığı 1963 ayaklanması, Efgânî'nin başlattığı Tütün İsyanı gibidir. Nasıl ki birincisi, Meşrutiyet Devrimi ile neticelenmiş-

se ikincisi de İslam Devrimi ile neticelenmiştir. Humeyni, İslamcılığın bütün ideolojik ve programatik kodlarına ve iddialarına sahiptir. Onun bakışı sosyal, siyasal ve iktisadi meselelere İslam'dan hareketle sistematik çözümler önermektir. Ancak Devrim sonrasında hem sosyal ve iktisadi zorunluluklar hem de İslamcılığın hızla içe kapanması zamanında çözüm olarak sunulan fikirlerin gittikçe bir soruna dönüşmesine yol açmıştır.

Bu anlamda İran'da post-İslamcılıkla ilgili tartışma ve fikirler, Şeriatî'ye işaret etmektedir. Shahibzadeh'in belirttiği gibi Humeyni'nin sürgün edilmesi ve Halk Mücahitleri'nin tamamen sindirilmesinden sonra Şeriatî'nin İslamcılık görüşü 1970'lerin genel görüşü hâline gelmiştir. Bu anlamda aslında hem Devrim'i hem de Devrim sonrası beklentileri -dolayısıyla memnuniyetsizlikleri- hazırlayan biraz da Şeriatî'nin fikirleridir. Onun Marksizmden de etkilenen devrimci İslamcılığı; adalet, özgürlük ve eşitlik gibi fikirler etrafında kurulmuştur. Bu şekilde ortaya çıkan bir programın Devrim sonrasında tutucu ve muhafazakâr din adamlarının yönetiminde gerçekleştirilmesi imkânsızdır. Aslında geleneksel Şiiliğin yoğun ve kapsamlı bir eleştirisi çerçevesinde şekillenen Şeriatî'nin İslamcı ideolojisi geniş açılımlar içermektedir. Bu anlamda İslamcılığa onun yüklediği evrensel anlamlar hızla kaybolmuş ve hızla yerelleşerek bir zümre hâkimiyeti ideolojisine dönüşmüştür. Şeriatî'nin kurduğu küresel bir kurtuluş vaadine sahip ideoloji ile dinin kontrol kabiliyetine dayalı bir siyasallığı birbiri ile örtüşmemektedir. Şeriatî için insanlık tarihi aslında haksız bir şekilde var olan düzeni meşru gösteren yöneticilerin dini ile bu düzene karşı ayaklanan yönetilenlerin dini arasındaki bir mücadelenin tarihidir. Bu anlamda Şeriatî, yönetenlerin safında gördüğü din adamlarını, ezilenlerin müttefiki olarak görmez. Ona göre kendisini dinin koruyucuları olarak gören bir din adamları zümresi, İslam'ın devrimci karakterini yansıtamaz. Bu tür bir zümre, dini mevcut düzende kendi çıkarlarına hizmet eden bir ideolojiye indirgemektedir. Böylece aslında Şeriatî, İslamcılığın kırıma noktasını önceden görmüştür. Din adamları zümresinin onu kendi emelleri için kullanma ve düzeni sürdürmenin bir aracına çevirme riski bu anlamda çok yüksektir.

1980'lerde Humeyni'nin bilinçli karizması ile dengelenen ve savaş sebebiyle gerekçelendirilen sorunlar, 1990'lara gelindiğinde ciddi bir biçimde su yüzüne çıkmaya başlamıştır. Bu anlamda bazıları eski devrimci olan isimler, mevcut düzenin arzu ettikleri ve uğruna devrim yaptıkları ideallerle örtüşmediğini düşünerek İslamcılık düşüncesinde Şeriatî'ye dayalı bir yenilenme peşinde olmuşlardır. İran düşüncesinde bir zenginlik ve canlı bir tartışma

ortamı oluşturan bu arayış aynı zamanda özgürlük, eşitlik ve demokrasi fikirlerini merkeze alan yeni bir İslamcılık düşüncesine zemin hazırlamıştır. Bu düşünce hâlen İslamcıdır çünkü kaynağını ve temellendirmesini İslam'dan almaktadır. Ancak aynı zamanda yeni koşullarda yeni bir çerçeve sunması bakımından da yeni bir fikriyat kurmaktadır. En temelde post-İslamcılar, Şeriatî'ye göre Batılı liberal düşüncelere daha az eleştirel yaklaşırlar. Şeriatî, liberal demokrasiyi, sosyal baskı ve ekonomik sömürüyü maskeleyen sahte bir demokrasi olarak görüp reddederken Sürüş, özgürlük ile ilişkilendirerek olumlu olarak görür. Diğer bir post-İslamcı olan Şebüsteri, İslam toplumlarında modernitenin geleneğin antitezi olmadığını ve yeni koşullarda yeni fikirlerin ortaya çıkmasının İslam'ın arzuladığı yönelim olduğunu belirtir. Aslında bu iki isimde de kolayca görülebileceği üzere post-İslamcılık, İslamcılığın ideallerinin ve programının, din adamları ile muhafazakâr dinî otoritelerin elinde bozulmasına verilmiş bir yanittir.

Milliyetçiliğin Evrimi: Etnik Milliyetçilikten Ülke Milliyetçiliğine

İran için milliyetçilik diğer düşüncelerin zemininde yer alan temel bir fikrî akımdır. Bu anlamda etnik ve dinî milliyetçilik kadar ülke milliyetçiliği de yaygın bir biçimde kendisini gösterir. Nail Elhan, *Gelenek ve Modernite Arasında İran'da Milliyetçilik* başlıklı yazısında milliyetçiliğin İran'daki seyrini ele alıp çeşitli biçimlerini bize anlatmaktadır. Yazıda ele alındığı gibi İran'da milliyetçiliğin doğuşu, gelişimi, ulus devletin kuruluş aşamaları ve ulus inşasına giden süreçlerde İranzemin, İranîyat ve din unsurları etkili olmuştur. Bu bağlamda Meşrutiyet Devrimi'nden İslam Devrimi'ne kadar yerel ve uluslararası bağlamda İran'da milliyetçilik çeşitli yükseliş ve düşüşleriyle siyasi ve fikrî yaşamı temelden etkileyen bir zemin sunar.

Tüm milliyetçilikler gibi İran milliyetçiliği de eğitimli kesimin inşa ettiği suni bir çerçeveye sahiptir. Eğer bu suni yapı, toplumun her kesiminin ortak biçimde kabul edebileceği bir şekilde ortak bir tarihî zemin ve çerçeve inşa edemeseydi başarılı olamazdı. Zira ulusu ve ona dayalı ulus devleti kurabilmek için ortak kültür ve tarih yapılarına ihtiyaç vardır. Dolayısıyla İran'ın ulusal kimliği de diğer ulus devletler gibi yöneticiler ve milliyetçi seçkinler tarafından yapay olarak oluşturulmuştur. İran'ın toplumsal yapısı çok ciddi bir çeşitlilik barındırır. Bu çeşitlilik modernite öncesinde Şah'ın şahsi kimliği ile birbirine bağlanmakta ve gevşek bir sosyal birlik söz ko-

nusu olmaktadır. Ancak suni olarak icat edilmesine rağmen milliyetçilik, 20. yüzyılda İran'daki halk hareketlerinin itici gücü olmuştur. Milliyetçilik, Anayasa Devrimi sürecinde doğmuş, 1950'lerde petrolün millîleştirilmesi meselesi çerçevesinde etkisini arttırmış ve 1979'daki İslam Devrimi ile belirlili bir olgunluğa ulaşmıştır.

İran kimliği şu üç temele dayanır; Fars etnisitesi ve dili, Pers İmparatorluğu'ndan bugüne kadar gelen olan çekirdek bir bölge (İranzemin) anlatısı ve din ve mezhepsel birlik. Bu üç unsur etrafında İran'da milliyetçiliğin dört temel biçiminin ortaya çıktığını görmekteyiz: Liberal milliyetçilik, Pers milliyetçiliği, sosyalist milliyetçilik ve dinî milliyetçilik. Bu milliyetçiliklerde din, dil, kültür, toprak gibi kavramlar bir ortak zemin inşa etse de her birinin vurguladığı alanlar birbirinden farklıdır. Bu anlamda özellikle modernite ile karşılaşmanın ve ülkenin bağımsızlığının tehdit altına girmesinin aynı zamanda yaşam biçimine yönelik modern tehditler, milliyetçiliğin zeminini oluşturmuştur. Öte yandan milliyetçilik fikri, modernleşme sürecinde Avrupa'ya giden aydınların ülkeye getirdikleri bir düşüncedir. İran milliyetçiliği bu anlamda bir tehdit imgesinin oluşturduğu bir bütünleşmeye ve modernleşmenin getirdiği yeni bir zemine sahiptir.

Kazak Tugayları'nın komutanı olan Rıza Şah, 1925 yılında Kaçarların iktidarına son vererek Pehlevi Hanedanlığı'nı başlatmıştır. Anayasal hareket süresince ülkedeki dinî kurumların gücünü fark etmiş olan Rıza Şah, kendi iktidarında dinin ve ulemanın toplum üzerindeki etkilerini kısımaya çabalamıştır. Öte yandan İngiltere ve Rusya'ya verilen imtiyaz anlaşmalarını feshetmiştir. Böylece içeride ve dışarıda güçlü değişimler yapmak zorunda olan Şah, iktidarını desteklemek için kendisine toplumsal bir destek bulmak üzere milliyetçiliğe yatırım yapmıştır. Bu minvalde Pehleviler dönemi bir İran ulus devleti inşa etme fikri çerçevesinde Pers milliyetçiliğinin merkezde olduğu bir dönemdir. Bu dönemde (aynen Mısır ve Türkiye'de olduğu gibi) eski dönemlere (İslam öncesine) dönerek bir ortak tarih ve kimlik kurma arayışı bulunmaktadır. Bu geriye dönüşlerde değişmeyen öz bir İranlılık kimliğini kurmak üzere Farisilik ve Farsça merkeze alınmıştır. Devlet gücü kullanılarak eğitim, ordu ve bürokrasi kanalıyla homojen bir millî kimliğin inşa edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu dönemde farklı etnik gruplar baskı altına alınmış ve farklı diller yasaklanmıştır. Etnisite temelli bu millî kimliğin özellikle Türklük ve Araplık karşısında kendisini konumlandığı görülmektedir. Böylece yüzlerce yıldır İran'da devam eden kültürden ve bu kültürün temsilcisi olan güçlü toplumsal kesimlerden bir

kalemde kurtulmak planlanmıştır. Bu bağlamda Batılılaşma ile paralel bir biçimde İran halkının temelinin Aryanlara dayandığı tezleri ispatlanmaya çalışılmıştır. Hatta 1935 yılında ülkenin uluslararası alandaki resmî adı “Persia” (Farisilerin Ülkesi) da Aryanların ülkesi anlamına gelen “İran” (Ariana) ile değiştirilmiştir.

Sol Düşüncenin Macerası

İran solu çok esaslı yükseliş ve düşüşlerle tanımlanmaktadır. Pek çok Müslüman ülkede olduğu gibi İran'da da sol düşünce bir sanayileşme ve işçi sınıfı üzerinde temellenmemiştir. Daha çok üniversite çevreleri ve Batı'ya eğitime giden aydınlar üzerinden ortaya çıkmıştır. Ayrıca solun ciddi bir biçimde bağımsızlıkçı milliyetçilikle ve sosyal adaletçi İslamcılıkla iç içe geçmişliği söz konusudur. Bu kesişen akımlar ve düşüncenin zeminindeki değişken yapı, sosyalizmin doktriner bir şekilde değil de siyasi bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sol düşüncenin yükseliş ve düşüşlerinin ardında bu meydana çıkışın çok önemli bir etkisi söz konusudur. Kitapta yer alan *Sosyalizmin Gelgitlerle Dolu Yüzyılı ve İran'daki Geleceği* başlıklı yazısında Haideh Moghissi bu dönüşümleri detaylı bir şekilde incelemektedir.

İran Devrimi'ni kimin yaptığı ya da en azından hangi güçlerin daha etkin olduğu hususu hep tartışmalı olmuştur. Ulemanın mı yoksa entelektüellerin mi, sosyalistlerin mi yoksa İslamcılarının mı, işçilerin mi yoksa esnafın mı daha etkili olduğu hususu hep konuşulagelir. Bu unsurların Devrim öncesinde ciddi bir biçimde iç içe geçmişliği de şüphesiz bu tartışmaların ortaya çıkmasında etkilidir. Ancak bilinen ve inkâr edilemeyecek en önemli gerçek, Devrim'i birlikte gerçekleştirdiği, Devrim'den sonra hızla keskin bir yol ayrımına gelindiği ve nihayetinde ulemanın yönetimi tamamen ele geçirmesi ile birlikte solun gittikçe tasfiye olup illegal bir yeraltı hareketine dönüştüğüdür. Günümüzde entelektüel sahada etkileri devam etse de sol düşüncenin örgütlü bir hareketi mevcut değildir.

İran'da sosyalist düşüncenin İslam ile bağdaştırılma biçimi daima şaşırtıcı olmuştur. İran'da sosyalist fikirlerin ortaya çıkışı, milliyetçi duygu ve düşünceler ile sömürgecilik ve baskı karşıtı duygu ve tepkilerin iyice arttığı bir döneme denk gelmiştir. Bu dönemde ülkenin yarı sömürge durumundan rahatsız olan pek çok aydın bu durumu değiştirmek üzere çeşitli siyasi görüşler ve hareketler geliştirmişlerdir. Sosyalizm de bunlar

arasında yer almaktaydı. İran'da ilk sol parti olan Sosyal Demokrat Parti, Narim Narimanov, Amin Rasulzade ve Haydar Han Amuoğlu gibi Bakü merkezli aydınların girişimleriyle 1904 yılında kurulmuştur. Bunu 1909'da kurulan ve kurucuları arasında Hüseyin Takizade, Muhammed Terbiyet ve Süleyman İskenderi gibi bir grup ılımlı meclis üyesinin bulunduğu Demokrat Parti'nin kuruluşu izlemiştir. 1905 Rus devriminden sonra Marksist düşünceler, Rus Marksistleri eliyle İran'da yayılmıştır. 1917 Bolşevik Devrimi sonrasında da İran'daki milliyetçi hareketler ivme kazanmıştır. İran'daki İngiliz etkisi ve yönetimine tepki olarak bu dönemde sömürge karşıtı hareket, sol düşüncenin yükselişine yol açmıştır. Bu dönemde çeşitli kadın hareketlerinin de doğduğunu görmekteyiz. 1920 yılında İran Komünist Partisi'nin kuruluşu ile İran solu örgütlü yapısına kavuşmuştur. Ülkeyi yukarıdan aşağıya baskı yaparak modernleştiren Rıza Şah aynı zamanda milliyetçi ve sosyalist grupları da baskılamıştır. Gilan'da ortaya çıkan Cengeli Hareketi, Horasan'da ortaya çıkan Hiyabani Hareketi ve Azerbaycan'da ortaya çıkan Pisyan Hareketi kanlı bir şekilde bastırılmış ve 1931'de çıkarılan anti-komünist yasa ile sosyalist hareketler yasaklanmıştır. Rıza Şah, toplumsal ve siyasal tepkilerden sonra 1941'de tahtı oğluna bırakmak zorunda kalmıştır. Bu tarihten itibaren sosyal alanda görece daha serbest bir dönemin başladığı görülmektedir. Bu dönemde sol örgütler sayı ve çeşitlilik bakımından ciddi bir artış göstermiş pek çok milliyetçi, ılımlı ve sol siyasi parti kurulmuştur. Bunlar arasında özellikle Tudeh Partisi farklı toplum kesimlerine hitap ederek hızla büyümüştür. Bir işçi partisi görünümünde olan Tudeh, 1946 yılında kabinede üç bakanlık elde etmiştir. Parti yönetimi Musaddık'ın İran petrollerini milifleştirme politikalarına karşı çıkmıştır ve bu nedenle Amerikan destekçisi olmakla itham edilmiştir. 1953 yılındaki darbe ile Musaddık devrilince Şah'ın Amerika ve İngiltere'ye yakınlaşma siyasetinden ötürü Sovyetler'in etkisini kırmak için Tudeh'e karşı ağır önlemler alınmıştır. Bu olaylar, milliyetçi, sol ve İslami kesimleri Şah'a karşı muhalefette birleştirmiştir. Özellikle 1963'te Şah'ın başlattığı Beyaz Devrim sırasında bütün toplumsal kesimlere yönelik yürütülen baskılar, muhalefeti birleştirmiş ve Devrim'in temelini kurmuştur. Bu ortamda meydana çıkan iki silahlı hareket, Marksist Halkın Fedaileri Örgütü ve İslamcı Halkın Mücahitleri Örgütü, sol ve İslamcı mücadeleyi, Devrim sonrasında da devam edecek şekilde bambaşka yollara sürüklemiştir. Halkın Fedaileri Örgütü, Devrim'den sonra da İslamcılarla yaşanan ihtilaflardan sonra çok yıkıcı terör eylemleri organize etmiştir. Bu şekildeki bir yapılanma, İran sol düşüncesinin kendisini sürdürmesini sekteye uğ-

ratan önemli bir unsur olmuştur. Tudeh Partisi'nin de kapatılması ile İran solunun entelektüel kesimleri daha çok yurt dışında aktif olmaya başlamıştır. Özellikle Sovyetler'in yıkılmasından sonra İran solu kendi içinde ciddi bölünmeler yaşamıştır. Baskı ortamında açık ifade ve etkileşim imkânlarını kaybeden sol hareket gittikçe halktan kopuk entelektüel bir hareket olmaya başlamıştır.

Hitler yanlısı olan Rıza Şah, 1941'de tahttan indirilip yerine oğlu geçirildikten sonra ülke, İngiliz ve Rusların fiili işgaline uğramıştır. Bu dönemde İran ekonomik açıdan çökmüştür. Bu günlerde Sovyet destekli Azerbaycan ve Kürdistan Özerk Cumhuriyetleri kurulmuş fakat 1945'te savaş bittikten sonra Sovyetler'in İran'dan çekilmesiyle bu bölgeler tekrar İran'a katılmıştır. 1950'lerde İran'da üçüncü dünya milliyetçiliğinin bir formunun egemen olduğu görülmektedir. Özellikle Rus-İngiliz işgaline verilen tepkiler, ülkenin iktisadi bağımsızlığını kazanması yönündeki arzular, ülkede yeni bir milliyetçilik akımının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Musaddık'ın öncülük ettiği bu milliyetçilik akımı daha liberal tonlara sahip ülke milliyetçiliği olarak adlandırılabilir. Bu bağlamda monarşinin Amerika ve İngiltere ile kayıtsız şartsız iş birliği yapması, sosyal ve iktisadi sorunları çözmeye çalışan muhalif grupları, Musaddık'ın milliyetçiliğini birleştirici bir fikre dönüştürmüştür.

Musaddık'ı devirip iş başına gelen Muhammed Rıza Şah yeniden bir Pers milliyetçiliği başlatmış ve bunu da kamusal alanda yaymak için her türlü devlet gücünü kullanmıştır. Özellikle orduyu, devlet birliğini ve monarşiyi merkeze alan bu düşünce, İran'ın İslamiyet öncesi geçmişini yücelten bir seküler milliyetçiliktir. Bu çerçevede İranlılık kimliğinin etnik-dilsel boyutlarına vurgu yapılmaktadır. Böylece bir yandan monarşi korunurken diğer taraftan da modernleşme ve sekülerleşme devam ettirilmeye çabalanmıştır. Bir taraftan farklı etnik gruplar İranlılık kimliği altında eritmeye çalışılırken öte yandan da oluşturulan modern kimlikle ulema ve İslami gruplara karşı özel bir devlet-millet birlikteliği yaratılmıştır.

Halk arasındaki popüler milliyetçilikle dinî unsurları birleştiren İran Devrimi, yeni türde milliyetçilik ortaya çıkarmıştır. Devrim öncesinde dış güçlerin İran'a müdahalelerine ve Şah'ın baskıcı modernleşme politikalarına karşı direniş çerçevesinde ortaya çıkan popülist ve muhalif İran milliyetçiliği, Devrim sonrası dönemde anti-Amerikancılık ve anti-Batıcılık çerçevesinde yeni bir karakter kazanmıştır. Bu süreçte özellikle Irak ile girilen savaş ve ülkeye yönelik uluslararası kuşatma ve ambargolar, milliyetçilik düşüncesi-

nin ciddi bir alan kazanmasına neden olmuştur. Devrim'den sonra seküler Pers milliyetçiliği zayıflarken milliyetçilik hızla İslamileştirilmiştir. Ancak bu dönemde beklenenin aksine İslam öncesi İran kültürüne ve tarihine yönelik ilgi ve vurgunun bütünüyle terk edilmediği görülmektedir. Muhtemelen bu vurguların İran devletinin varlığı ile ilgili olarak kazandığı anlamlar, bu tür bir süreklilikte önemli bir yere sahiptir.

İran'ın Devrim sonrasında yaşadığı değişimi banknotlar üzerinden inceleyen Elhan, bu paralar üzerinde İmam Rıza Türbesi, Kâbe, Kubbet'üs Sahra ve Ahameniş İmparatorluğu'nun ilk başkenti olan Pasargad'a ait fotoğrafların kullanılmasını bir sentezleme mantığıyla açıklamaktadır. Öte yandan Devrim sonrasında farklı etnik gruplara yönelik baskının hafifletilmiş olması ve farklı dillerin tanınmış olması, kapsayıcı bir milliyetçiliğin inşasına zemin hazırlamıştır. Böylece Devrim'den sonra İran, İslam, Şiilik, Farsça ve Farisilik çerçevesinde karmaşık bir milliyetçilik fikrini meydana çıkarmıştır. Tek bir tonun egemen olmaması, milliyetçiliği ılımlı hâle getirmiş ve kapsayıcılığını artırmıştır.

İran'da Çağdaş Sosyal Teori ve Felsefe

İran'da 20. yüzyılda bir taraftan İslam düşüncesi ve İslami kavramlar etrafında tartışmalar devam ederken öte taraftan da çağdaş sosyal bilim ve felsefe etrafında önemli çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Sartre, Heidegger, Weber ve Habermas gibi çağdaş sosyal teorinin önde gelen isimleri Farsçaya çevrilmiş ve hızla kendilerine bir etki alanı bulmuşlardır. Khosrow Bagheri Noaparast, *İran'da Sosyal Bilimler Üzerine Tartışmalar ve Sosyal Bilimlerin Gelişimi* başlıklı yazısında bu konuyu etrafıca ele alıyor. Yazıda üniversitelerde İslamileştirilmeye çalışılan sosyal bilimler ve üniversite ortamının kültür hayatında oluşturduğu etkilerin farklı boyutları tartışılmaktadır. Böylece İran'da sosyal bilimlere ve felsefeye verilen anlamı görmekteyiz.

İran'da Devrim'den sonra üniversite eğitiminde de çok önemli dönüşümler gerçekleşmiştir. Bu anlamda öncelikle üniversiteler, İslami kurallara uydurulmaya çalışılmıştır. Bunun için de İslami sosyal bilimler temeli oluşturulmak istenmiştir. Dolayısıyla bilginin İslamileştirilmesi çerçevesinde günümüzde de devam eden çok kapsamlı tartışmalar başlamıştır. Çağdaş sosyal bilimlerin tabiatına dair yürütülen tartışmalar da elbette bu tartışmaları çok yakından etkilemiştir. Bu anlamda özellikle postmodern düşünce ile birlikte gelişen nesnellik, kültürelilik tartışmalarını da İran'da bir sosyal

bilim tartışmasını sürdürmek bakımından önemli bir imkân sağladığını görürüz. Bu düşüncenin İran'da ciddi bir karşılık bulduğunu ve eleştirel bir değerlendirmenin zeminine dönüştüğünü söylemek mümkündür.

İranlı bilim insanlarının bir kısmı, İslami bir sosyal bilimin mümkün ya da kullanışlı olduğunu reddetmişlerdir. Bazıları, bu reddi yaparken yeni pozitivist sosyal bilimler görüşüne dayanmışlardır. Bu isimler, bilime herhangi bir sıfat eklenemeyeceğini ve bu tür atıfların giderilmesinin bilimi görecelilikten kurtarmanın bir yolu olduğunu savunmaktadırlar. Bu anlamda İran'da önemli bir etki sahibi olan Karl Popper'in takipçileri, İslami bir sosyal bilimin imkânını reddetmektedirler. Aslında göreceliliğin reddi, çağdaş sosyal düşüncede artık aşılmıştır. Zira bilimde her zaman hipotezlerin ispatlanması sürecinde göreceliğe yer olduğu bugün artık kabul edilmektedir. Muhakeme ve temellendirme için ortak standartların bulunmadığı ve herhangi birinin özel standartlarına göre karar verebileceği epistemik bir görecelilik ise zaten bilimsel düşüncenin sınırları dâhilinde değildir. Ancak dinin sosyal bilimlere müdahalesinin ideolojik bir çerçeve oluşturacağı yönündeki kaygılar hâlen çok canlıdır.

Bu anlamda İslami sosyal bilimlerin ansiklopedik yorumu olarak adlandırılabilir yeni bir yaklaşım meydana çıkmıştır. Bu görüşe göre bilginin ilahi kaynağıyla ilişkide olan din, insanlara ihtiyaç duydukları tüm bilgileri sağlar. Buna göre İslam, son ilahi din olarak dünya üzerinde insan hayatının sonuna kadar insanlık için çalışacak bütünlüklü bir dindir ve bu yüzden insanların tüm ihtiyaçlarına cevap vermelidir. Bu nedenle sorunlara İslami kutsal metinlerden cevap bulunmaya çalışılan bir sosyal bilimler görüşü ortaya çıkmıştır. Bu görüşün iki biçimi bulunmaktadır: Bunlardan birisi, ihtiyaç duyulan bilgilerin tüm detaylarıyla kutsal metinlerde ulaşılabilir olduğunu iddia ederken diğeri, ihtiyaç duyulan bilgilerin ancak genel prensiplerinin bu metinlerden elde edilebileceğini söyler. İslam ve İslami sosyal bilimlere dair ansiklopedik görüşler ne dinin ne de bilimin doğası bakımından savunulabilir. Dinin doğasını ele aldığımızda İslam'ı insanlığın tüm bilimsel ihtiyaçlarına cevap vermeye adanmış bir din olarak görmek için bir sebep bulunmamaktadır.

İran'da sosyal bilim tartışmaları kapsamında ortaya çıkan bir başka tartışma da ahlak yorumu çerçevesinde şekillenmektedir. Bu görüşe göre benimsenecek yol, var olan bilimsel teorileri İslami inanışa zıt olan unsurları yok edip yerine İslami olanları ekleyerek İslami düşünceye göre

saflaştırmaktır. Bu proje; Ayetullah Muhammed Taki Misbah Yazdi tarafından Devrim'den hemen sonra Kum şehrinde Haqani Okulu'nda ve Baqer al-Ulum Kültür Kurumu'nda başlatmıştır. Bu bakış açısının arka planında, sosyal gerçeklik ile değerler arasında pozitivist bir ayrım olduğu fikri vardır. Buna göre bilimsel teoriler gerçeklikle ilgilenirken İslam'ın görüşleri de değerlerle alakalı alanı kapsamaktadır. Bu görüş, Türkiye'de 1920'li yıllarda Ziya Gökalp tarafından ortaya atılan hars-medeniyet ayrımına benzemektedir. Böylece hem bilimsel gelişmenin hem de toplumsal kimliğin oluşumunun birlikte gerçekleşeceğine dair bir inanış mevcuttur. Bilim ile dini fonksiyonel olarak ayıran bu yaklaşım aynı zamanda toplumdaki Batılılaşma travmasına da bir cevap olarak üretilmektedir. Bilimi sınırlandıran bir ahlak ile İranlı bilim insanları dünya görüşüne bir alan açmak istemektedirler.

İran'da sosyal bilimler alanındaki bir başka tartışma da kültürel yorum çerçevesinde ortaya çıkar. Sosyal bilimlerin kültürel fenomenlere dayalı olduğu yaklaşımı her bir kültürde bilimin farklılaşması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla kültürel görecelliğin sosyal bilimlerin mantığına da yansımaları gerektiği İran'da sık yapılan tartışmalardandır. Kültürlerin farklılığına dayalı olarak yerel ve yerli bir sosyal bilim arayışı sıklıkla kendisini göstermektedir. Bilime bu kültürel yaklaşım İran'da Farhangestan Ulume İslami'de ortaya çıkmıştır. Bu kuruma göre din bilimi kontrol etmeli ve dinî görüşler çerçevesinde yeni bir bilim inşa edilmelidir. Böylece Batı bilimlerinin oluşturduğu kültürel yanlılığın aşılabacağı ve İran'a özgü ve işleyen bir bilimin inşa edileceği öngörülmektedir. Bu kapsamda en başa kadar gidip İslam düşüncesindeki ve çağdaş bilimlerdeki Aristotelesçi mantıktan kurtulmayı planlamaktadır. Kültürel yaklaşım sahipleri sosyal bilimlerin nesnelliğini kabul etmez. Sosyal bilimi tamamen kültüre bağımlı bir fenomen olarak görerek görecelilik meydana çıkarırlar.

İran'da sosyal bilimler alanındaki bu iki uç görüşü birleştiren bir üçüncü görüş de inşacı yorum içerisinde meydana çıkmıştır. Bu yorum, İslami sosyal bilimlerin İslami kutsal metinlerden çıkarılamayacağı, var olan teorilere ahlaki ve İslami düşünce ve değerleri ekleyerek elde edilemeyeceği ve sistematik olarak Batılı sosyal bilimlere karşı görülemeyeceği ve onlardan izole bir şekilde büyüemeyeceği görüşündedir. Bu kapsamda inşacı yorum, İslami sosyal bilimin inşa edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşımı savunanlara göre böyle bir inşa için insani ve sosyal ilişkilerin doğası konusunda zengin bir İslami doktrinler bütününden faydalanılma-

şı gerekmektedir. Bu doktrinlerin dogmalar olarak değil geliştirilmeye ve sorgulanmaya açık bir şekilde ele alınması, insan ve toplum ilişkileri açısından bir zemin teşkil edecektir. Böylece İslami doktrinlerden çıkarılan hipotezler ampirik olarak test edilebilecek ve pozitif kanıtlar ekseninde bir teoriye dönüştürülecektir. Bu yaklaşım sahipleri birbiri ile rekabet eden çeşitli teorilerin inşası ile sosyal bilimlerin açıklama çerçevesinin geliştirilebileceğini öngörmektedirler. Bu yaklaşım, dinî doktrinlerin temelde kaldığı insani düşüncenin ise yanlışlamalar yoluyla değişip geliştiği bir modeli önermektedir.

Sonuç olarak günümüzde İran'da çağdaş sosyal bilim tartışmalarında nesnellik ve öznellik meselesinin çok esaslı bir yer tuttuğu görülür. Aslında sosyal bilimler içerisinde tam anlamıyla bir nesnellik sağlama hususu her zaman tartışmalı olmuştur. Ancak İran'da (ve muhtemelen diğer Müslüman toplumlarda) esas soru, toplumsal hayatı organize edecek değer ve kuralların ne şekilde elde edileceğidir. Bu kapsamda dini ve ahlaki dışlamadan bir bilim yapma imkânının arandığı görülmektedir. Belki de diğer ülkelere örneklik teşkil edecek kadar canlı olan bu tartışmada *Noaparast*'ın da vurguladığı gibi ulaşılan inşacı yaklaşımın imkânları takip edilmeye değerdir.

Edebiyat ve Düşünce: Edebî Formların Değişimi

Edebiyat bir toplumun en temel göstergelerinden birisidir. Güçlü bir edebiyat geleneğine sahip olan İran'da modern dönemde yeni yazınsal türler gelişmiş ve eski yazınsal türler de bu gelişmelerden etkilenecek bir değişim içerisine girmiştir. Bu anlamda 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında, Avrupa dillerinden yapılan tercümelerin Fars edebiyatına yaptığı etkiler çok dönüştürücü bir rol oynamaktadır. Bu tercümeler, edebî formları çeşitlendirmiş ve bir modern Fars edebiyatının doğuşuna etki etmiştir. Edebiyat alanındaki etkileşime ve bu etkileşim neticesinde ortaya çıkan neticelere bakıldığında modernleşmenin farklı bir yüzü karşımıza çıkmaktadır. Bu yüz, modernleşmenin her zaman kısırlaştırıcı değil aynı zamanda bazen zenginleştirici bir etkisinin de olabileceğini göstermektedir. İslam düşünce tarihinde tercümelerin oynadığı rol düşünüldüğünde bu etkileşimin anlamı da farklılaşmaktadır.

Müslüman dünyada modernleşme sürecinde tercüme faaliyetleri genel anlamda eğitim, ulus inşası ve kültürel entegrasyon için bir araç olarak kullanılmıştır. Bu bakımdan İran'da 19. yüzyılın sonundan itibaren başla-

yan tercüme dalgası ile Batılı eserler Farsçaya tercüme edilmeye başlanmıştır. Ayrıca bu tercümelemler ile edebî alanda bir yenilenme de gerçekleşmiştir. Yeni edebî formların ortaya çıkması, eski formların hızla dönüşmesi ile edebiyat alanında bir canlanma da kendisini göstermiştir. Burada dikkat çeken en önemli husus, biçim değiştiren şiirin merkezî öneminin azalması ve yerine roman ve öykünün merkezî bir değer kazanması ve tiyatro, senaryo gibi yeni formların da çok ciddi bir atılım gerçekleştirme-sidir. Ayrıca edebî eserlerde ele alınan temalar zamanın sosyopolitik meseleleri ile iç içe geçmiştir. Türkiye’de de benzer çalışmalar yürütülmüş ve araştırmacılar, tercüme hareketlerinin modern edebiyatın oluşmasında büyük zenginlik kattığını göstermişlerdir. Benzer çalışmalar, Çin edebiyatı üzerine de yapılmıştır.

Zahra Abdolazadeh ve Hossein Sabouri’nin kaleme aldığı *İran’da Tercümenin Modern Fars Edebiyatının Doğuşuna Etkisi* başlıklı yazıda, modern İran edebiyatını şekillendiren unsurlar ele alınmaktadır. Yazarların temele aldıkları Even-Zohar, edebî çoğul dizgeler teorisi çerçevesinde edebî etkileşimi, farklı edebiyatlar arasındaki bir ilişki olarak tanımlamaktadır. Burada etkileşimin oluşturduğu zemin farklı edebî türlerin birbirini beslemesine yol açar. Bu bazen hepsinin birden zayıflamasına bazen birinin diğerini baskılamasına yol açar. Bazen de İran’da olduğu gibi birbirini polenleyen bitkiler misali hem yeni türlerin hem de eski türlerin rekabetçi bir yenilenmesine ve sentezleme yoluyla katlanarak gelişmesine yol açar. İran’da tercüme hareketleri, moderniteye yönelmenin gerekli bir bileşeni olarak kabul edilmiş ve Fars edebiyatının tarihi boyunca geçirdiği en derin ve yoğun dönüşümü olan devrimsel bir değişim ve tecrübeye yol açmıştır. Sonuç olarak başka dillerden Farsçaya yapılan tercümelemler uzunca bir tarihe sahiptir ve bu tercümelemler, tarih boyunca İran toplumunun gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Benzer şekilde 19. yüzyılın ortasından sonra Avrupa dillerinden yapılan tercümelemler, İran’da çoğul bir edebî dizgenin oluşmasına ve kültürel olarak zenginleşmesine yol açmıştır.

Güncel Fikrî Yönelimler ve Bakışlar

Bu kitapta, İran’da çağdaş düşüncenin genel bir haritasının çıkarılması, fikrî oluşum ve gelişimlerin dinamiğinin ele alınması amaçlanmıştır. Bu anlamda son yüzyıl içerisinde etkili olmuş düşünceler değerlendirilmektedir. Büyük bir devrim yaşamış ve bunun etkilerini hâlen daha yaşayan bir ülkede, düşünce yaşamının bu devrim etrafında ele alınması alışıla-

geldik bir durumdur. Farklı düşünce geleneklerini detaylı bir şekilde ele aldıktan sonra artık İran düşünce yaşamına dair elimizde yönlendirici bir çerçeve bulunmaktadır. Bu çerçeve dâhilinde İran düşüncesinin kültürel, dinî ve siyasi anlamda güncel bir değerlendirmesini yaparak geleceğe dair bir kestirimde bulunma imkânı mevcuttur. Peyman Eshaghi, 1979 *Sonrası Dönemde İran Sosyal, Kültürel, Dinî ve Siyaset Düşüncesinde Güncel Eğilimlerin Haritasını Çıkarmak* başlıklı yazısında günümüz İran'ının mevcut entelektüel durumunu haritalandırırken onu bir yandan dinî, sosyal ve kültürel düşünceler açısından diğer yandan da siyasi düşünceler açısından değerlendiriyor.

Günümüz İran düşüncesini tanımak isteyen birisinin, Şiiliğin İran siyasal ve sosyal düşüncesindeki yerini iyi tanması gerekir. Dolayısıyla İran'da çağdaş düşünceye dair çıkarılacak bir haritanın birinci unsurunu, Şii sosyal, kültürel ve dinî düşüncesi oluşturmaktadır. İran düşüncesi şöyle ya da böyle Şiiliğin gösterdiği bazı sosyokültürel etkiler çerçevesinde gelişmiştir. Bu manada günümüzde Şii düşüncesinin üç ana formu bulunmaktadır: Köktenciler, gelenekçiler ve modernistler. Bu üç form birbiri ile rekabet içerisinde hem dini hem de baskın sosyal düşünceyi etkilemektedirler. Şii köktenci düşünce, Şiiliğin İran toplumundaki kurucu tarihsel ve güncel rolüne atıfla kendisini kurmaktadır. Misbah Yezdi, Ali Ekber Reşad ve Hamid Parsania gibi teologlar ve Rıza Daveri Erdekan ve Gulam Ali Haddad Adil gibi akademisyenler, Batı'yı radikal bir biçimde eleştirmekte ve Batılı yaklaşımlar yerine Şiilik temelli alternatifler bulmaya çabalamaktadırlar. Bu anlamda ekonomiden kadın haklarına kadar bir dizi alanda geleneksel çözüm önerileri geliştirmektedirler. Bir diğer düşünce yönelimi olan Şii gelenekçilerinin en temel amacı ise her şeyden ziyade Şii kimliğini korumak, güçlendirmek ve Şiiliğin merkezî bir unsur olarak telakki edilmesini sağlamaktır. Şii ilahiyat okullarının yer aldığı Kum'da yaşayan yüksek rütbeli Şii fakihlerinin temsil ettiği bu düşünce ekolü daha ziyade apolitiktir ve dinin ülkedeki insanların hayatını şekillendirmesini her şeyden üstün tutmaktadır. Şii modernistler ise akademisyenlerin yanı sıra din adamlarını da kapsayan geniş bir yelpazeye sahiptirler. Büyük bir kısmı İran'dan göç etmiş olan bu isimler, düşüncelerini de İslam teolojisine dayandırarak açıklasalar da kendilerini dinî düşünce içinde sunmazlar.

İran'da çok fazla görünür olmasa da nüfusun %15'ini oluşturan Sünni bir grup ve bu grubun önde gelen isimleri tarafından geliştirilen bir Sünni düşünce mevcuttur. Eshaghi yazısında bu düşünceyi de köktenciler,

gelenekçiler ve modernistler şeklinde üç gruba ayırmaktadır. Ona göre köktenci-gelenekçi düşünceler daha çok Beluç düşünürler arasında ve gelenekçi-modernist düşünceler ise daha çok Kürt düşünürler arasında yaygındır. Beluç ve Türkmen kesiminde yaygın olan düşünce daha çok Selefilğe meyillidir ve ayrıca Güney Asya'daki Tebliğ Cemaati ile de yoğun bir ilişki söz konusudur. Abdulhamid İsmailzahi ile İran'ın kuzeyindeki Türkmen Sünnilerden Muhammed Hüseyin Görgüç'ün temsil ettiği bu akımın öncü isimleri, takipçilerinin kültürel seviyesinden dolayı genellikle az sayıda yayın yapmakta ve düşüncelerini daha çok vaazlar yoluyla yaymaktadırlar. Kürt Sünnilerinde ise durum tamamen farklıdır. Ahmed Müftizade ve Nasır Subhani gibi isimler, modern İslami yoruma daha yakın olan bir tür gelenekselci düşünce inşa etmişlerdir.

Bu Şii ve Sünni düşünce kadar yaygın olmasa da İran'da köklü bir tasavvufi sosyal düşünce mevcuttur. İslam dünyasındaki günümüz tasavvufi akımlarının çok önemli bir kısmının doğduğu veya geliştiği bir yer olan İran'da günümüzde de bazı tasavvuf tarikatları ve grupları bulunmaktadır. Bu gruplar, Şii ve Sünni Sufiler olarak ikiye ayrılırlar. En önde gelen Şii tasavvuf tarikatları arasında Nimetullahi, Zehbiye ve Haksariye Tarikatları bulunmaktadır. Kürtlerin yaşadığı bölgelerde en aktif olan Sünni tarikatı Nakşibendiliktir. Devlet ve yerleşik din adamları tarafından pek de hoş karşılanmayan bu gruplar genellikle halk katında ve kırsalda yaygındır.

Günümüz İran'ında gayri İslami dinî, kültürel ve sosyal düşünce denilince genel itibarıyla seküler düşünce anlaşılmaktadır. İran'da son yıllarda yeni çağ hareketlerinin, misyoner evanjelist grupların ve Bahai inancının daha yaygın hâle geldiğine dair raporlar yayınlanmasına rağmen bu gruplar ana akım dinî, kültürel ve sosyal düşünce açısından marjinal kalmaya devam etmişlerdir.

Günümüzde İran'da adı böyle konmasa da seküler düşünceye yaslanan (dinî düşünceye yaslanmayan) çok sayıda fikir ve hareket mevcuttur. Bu anlamda özellikle maneviyatçılık, milliyetçi İran şehri yaklaşımı, Ahmed Ferdid ve öğrencileri tarafından ortaya konulan fikirler ve feminist hareketler belirtilmelidir. Bu çerçevede yer alan en dikkat çekici akım Ferhat Hosrokhavar tarafından "İran neomuhafazakâr entelektüelciliği" olarak adlandırılan entelektüel eğilimin bir parçası olan İran maneviyatı düşüncesidir. En önemli temsilcileri arasında Seyyid Hüseyin Nasr, Daryuş Şayegan ve Seyyid Ahmed Ferdid'in bulunduğu bu düşünce mensupları, yerel, gele-

neksel ve tarihsel değerlere vurgu yapmaktadır. Nasr, tasavvuf öğretilerini, küresel ve modern hayata uyumlu bir şekilde yeniden düzenlemeye çalışmıştır. Devrim'den sonra göç etmesine rağmen İran'daki entelektüel çevrelerle yakın ilişkilerini devam ettiren Nasr, güncel düşünsel yaşam üzerinde önemli etkilere sahiptir. Devrim öncesinde, Batı'yı eleştirme, Asya'yı yüceltme ve Batılılaşmış entelektüelleri kınama hususunda radikal bir tavra sahip olmasına rağmen Şayegan son zamanlarında bu düşüncelerini gevşetmiş ve önemli bir kısmından vazgeçmiştir. İran düşüncesinde etkili ve kurucu bir kavram olan Garbzede kavramını ortaya atan Ferdid ise günümüzde geleneksel düşünceden Devrim'e önemli destekler çıkaran bir düşünce geliştirmiştir. Günümüzde Fransa'da yaşayan İranlı düşünür ve siyaset bilimci olan Seyyid Cevad Tabatabai'nin ortaya attığı İran şehri teorisi de dinî olmayan düşünce içinde önemli bir yere sahiptir. Tabatabai, İran toplumunun tarihinden hareketle Farsçanın üstünlüğüne dayanan dinî-millî bir ulus devlet sistemini önermektedir.

Yukarıda da birkaç kez belirtildiği gibi sol düşünce, İran'da hiçbir zaman tek başına belirleyici olmamıştır. Ancak Batı karşıtı kamusal söylemleri etkilemesi ve İslamcılığın siyasi jargonuna katkı yapması bağlamında günümüzde de hâlen bir temsil alanı mevcuttur. Sol düşünce ve örgütler, 1980'lerdeki engel ve baskılar sonucunda irtifa kaybetmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından sol düşünce, İran düşünce sahasında artık etkinliğini geri kazanamayacak şekilde kaybetmiştir.

Dinî olmayan düşünceler içerisinde belki de en ilginç bir biçimde yaygın olanı feminizmdir. Pek çok önemli feminist eser, 1980'lerden itibaren çevrilmiş ve yaygın bir dolaşıma girmiştir. Günümüzde geleneksel ve dinî düşünceye açıktan meydan okuyan bu düşünce aynı zamanda siyasal meselelerde de etkindir. Özellikle aktivizm içerisinde şekillenen bu düşünce, kadınların evlilik, boşanma ve medeni hukuk, eğitim, ekonomik ve siyasi hakları gibi konularda yaygın bir eleştiri ve etkiye sahiptir. İlginç bir biçimde aslında apolitik olan bu düşünce gittikçe siyasi bir güç ve temsil alanı kazanmaktadır.

İran'da siyasi düşünce genel olarak muhafazakârlar ve reformistler olarak ikiye ayrılmaktadır. Bir tarafta velayet-i fakih kavramı etrafında şekillenen siyasi ilkecilik yer alırken öte tarafta ise siyasal sistemde bir zümre kontrolüne karşı çıkarak katılım temelli bir kurumsallaşma talep eden gruplar yer almaktadır. Günümüzde seçimlerde yarışan bu iki hareketten ilki, kurumsal gücü yaygın bir biçimde kullanırken ikincisi, halkın memnuniyetsizliklerine

ve kamusal sorunların itici tabiatına sığınmaktadır. Kapsayıcı siyasi programlar ve açıklamalar üretmekten yoksun olan bu hareketler, bir dayanışma içerisinde birbirini devam ettirmektedirler.

Nihayetinde İran'daki düşünce sistemleri pek çok açıdan iç içe geçmiştir. Bu düşünce akımları Devrim öncesinde de var olmalarına rağmen Devrim'den sonra önemli değişimler geçirmişlerdir. Dışarıdan bakıldığında baskıcı ve her şeyi kontrol eden bir ülke görüntüsüne rağmen günümüzde yaygın ve canlı bir entelektüel müzakere ortamına sahip olan İran'da dış dünya ile etkileşim artmakta, çeşitlenme devam etmektedir.

Sonuç: Şimdi ve Sonrası

Aslında yukarıda anlatılanlardan da anlaşılabilceği üzere İran'da düşünce, görüldüğünden ve zannedildiğinden daha karmaşık ve çeşitlidir. İran'a bir mollalar ülkesi veya teokratik devlet deyip çıkmak mümkün değildir. Zira kimliğini arayan bir ülke ve kendisine bir yol çizmeye çalışan bir toplum olarak İran'da hâlâ özgün bir düşünce ve tartışma ortamı söz konusudur. Zaman zaman ulemanın kendisinin de katıldığı bu çaba, İran düşüncesinin yeniden yorumlanmasına bir zemin hazırlamaktadır. Öte yandan da modern dünyada gelişen yeni düşünceler ve teoriler, diğer Müslüman ülkelerle kıyaslandığında şaşılabilecek düzeyde bir hızla yaşam alanı bulmaktadır. Bugün muhtemelen Popper ve Heidegger, İran'da herhangi bir Batı ülkesinden daha fazla okunmakta ve yorumlanmaktadır. Benzer şekilde muhtemelen İran'da kadın hakları hakkındaki teorik tartışmalar pek çok Batılı ülkeden daha ileri boyutlara varmış olabilir.

Kitapta detaylıca ele alındığı üzere çağdaş İran düşüncesi, 20. yüzyıl boyunca birbirine paralel bir biçimde gelişen dört siyasal düşünce etrafında şekillenmiştir. Bunlardan birincisi, kadim İranlılık fikrine dayanan milliyetçilik düşüncesidir. Bünyesinde hem geleneksel Şiiliğin oluşturduğu dinî unsurları hem de ulus devletin oluşumu çerçevesinde etnik unsurları barındıran bu düşünce, bir taraftan modernleşme sürecinde devletin en etkili aygıtı olmuşken bir taraftan da zamanla Batı karşıtlığının zeminine dönüşmüştür. İkinci görüş ise 1900'lerin başından itibaren anayasacılık hareketi çerçevesinde gelişen liberalizmdir. Bir dönem özellikle Şah karşıtı parlamentarizm hareketi içinde liberal ton, düşünce evreninde kendisini gösterse de İran toplumunda kendisine yeterince sosyal bir zemin bulamamıştır. Ancak liberal düşünce son zamanlarda öğrenci hareketleri, kadın hakları ve in-

san hakları çerçevesinde kısmi bir zemin bulmuş görünmektedir. İran düşüncesinde etkili olmuş olan diğer bir görüş ise sosyalizmdir. Solun İran toplumundaki macerası bir hayli ilginç ve tartışmalıdır. Zira sol düşünce, bir devrimci hareket olarak her ne kadar İran Devrimi içinde yer alan aktif unsurlardan birisi olsa da kısa bir süre sonra terörize olmuş ve gittikçe düşünsel zeminini kaybetmiştir. Günümüzde İran solu daha çok yurt dışında aktif olan gruplardan müteşekkildir. İran düşüncesinin dördüncü unsuru ise yüzyılın başında geleneksel ulema tepkisi olarak başlayıp zamanla olgunlaşan İslamcı düşüncedir. İran devletinin resmî görüşünün temellerini de oluşturan bu düşünce, günümüzde diğer fikrî akımları bünyesinde konsolide etmiş görünmektedir. Öte yandan İran tarihî-toplumsal kimliğinin ifadelendirilmesinin zeminini oluşturma çabası ve fikrî güncellemeler, bu hareketin kendi sınırlılıklarını aşma gerilimleri meydana getirmektedir.

Günümüzde İran toplumu ve düşüncesi ile ilgili temsillerin genellikle yüzey-sel bir yargılama çerçevesinde gerçekleştiği kolaylıkla görülebilir. Klişelerin arkasına sığınan bu değerlendirmeler aslında olanı biteni açıklayamadığı gibi bir dizi çarpıtmayı da beraberinde getirmektedir. İran söz konusu olduğunda “mollaların baskısı”, “Şiiliğin etkisi”, “toplumsal atalet”, “muhalefetin etkisizliği” ve “siyasal sistemin işlememesi” gibi bir dizi yargı kendisini gösterir. Buna bir de yurt dışındaki İranlıların ülkeleri hakkındaki diasporik söylemleri eklenince İran hakkında üretilen bilgiler gittikçe İran’ın anlaşılmasının önünde bir engele dönüşmektedir. Bu sadece Batılı ülkeler için değil İran’ın en yakın komşusu, önemli bir bölgesel rakibi ve zaman zaman müttefiki bir ülke olarak Türkiye için de böyledir. Ülkemizde İran ile ilgili yapılan çalışmalar genellikle dil, edebiyat ve tarih ile ilgilidir. Güncel toplumsal ve siyasal meseleler ile düşünce hayatı ile ilgili çalışmalar çok azdır ve bu çalışmalar da genellikle Batı’dan çeviridir. Hâlbuki bu kadar yakın ve tarihsel bağlarla bağlı olduğumuz bir ülkenin düşünce dünyasını tanımak ilişkile en azından fikrî derinlik katacaktır. Zira bu kitabı okuyan birinin hayretle göreceği üzere İran düşünce tarihindeki olay ve gelişmeler neredeyse Türkiye (ve Mısır) ile paralel bir seyir arz etmektedir. Dolayısıyla bu ülkelerin birbirinden öğreneneceği çok şey bulunmaktadır. Dahası karşı karşıya olunan ortak tehditleri ve benzer kaderi keşfetmek bakımından İran düşüncesinin ülkemizde anlaşılıp tartışılması önem arz etmektedir.



Şeyh Fazlullah Nuri

1843- 1909

Asılarak idam edilen İranlı meşrutiyet karşıtı din adamı.

Şeyh Fazlullah Nuri, 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Kaçar İran'ında tanınmış bir Şii Müslüman din adamı olup Siyasal İslamın kurucusu olarak kabul edilmektedir. Kendisi 24 Aralık 1843 yılında Mazandaran bölgesinde dünyaya geldi. Din alimi Molla Abbas Kijouri'nin oğluydu. Şeyh Fazlullah, Kojour ve Tahran'da çocukluk ve din eğitimi aldıktan sonra tanınmış bir Şii alimi olan Mirza Hasan Şirazi'nin nezaretinde ders aldığı İran'ın kutsal kabul edilen şehirlerine taşındı. Tahran'a döndükten sonra din alanında itibar edilen bir din adamı ve öğretmen olmak için çalıştı. Çoğu kimse hukuki konulardaki yetkinliğinden dolayı yasal davalarını çözmek için ona başvururdu. Ayrıca sıradan insanların şikayetlerini yetkililere taşıma ve çözüme kavuşturma konusunda önemli bir vazife üstlenmekteydi.

Şeyh Fazlullah Nuri'nin siyasi hayatı İngilizlerin İran'daki faaliyetlerini sağlamlaştırdığı ve meşruti yönetim çabalarının olduğu döneme denk gelmektedir. Kendisinin anti kolonyal dünya görüşü ve meşrutiyet karşıtı eylemleri, günümüz İranının prototibi olması bakımından önemli bir tarihsel sürece tekabül etmektedir. Bunun

nedeni olarak ise meşrutiyet karşıtı eylemlerinden dolayı 1909 yılında meşrutiyet yanlıları tarafından idam edilmiştir.

Şeyh Fazlullah Nuri'nin siyasi yaşamı hareketli geçtiğinden dolayı velud bir ilim adamı değildir ancak *Risale-i Manzum-i Fikhi*, *Tahrimi Meşrutiiyyet*, *Risale-i Manzum-i Fikhi* gibi eserleri de vardır. *Tahrim-i Meşrutiiyyet* isimli eseri aşağıda da bahsedildiği üzere yoğun bir meşrutiyet eleştirisi özelliğini taşır. Meşrutiyetin bizatihi kendisinin din ve devleti birbirinden ayırdığını, bu özelliği ile din dışı bir yapı olduğunu ifade etmektedir.

Şeyh Fazlullah Nuri esas itibarıyla İran meşrutiyeti hakkındaki görüşleri ile bilinmektedir. 1906 yılındaki meşrutiyet görüşmelerinde parlamento ve meşrutiyet karşıtı bir tavır sergilemiştir. Bunun sebebini ise meşrutiyet sisteminin İslami ilkelere göre hareket etmemesine bağlamaktadır. Zulüm ve hukukun üstünlüğüne karşı olduğu için başlangıçta İran anayasal devrimine sempati duymasına rağmen, hareketin İslam hukukuna sahip bir hükümet yerine laik hukukla Batı tarzı bir hükümet kurduğunu fark ederek ona karşı çıktı.

Yaşadığı yerler: Mazandaran, Tahran

Önemli eserleri: Risale-i Manzum-i Fıkhi, Tahrir-i Meşrutiyet, Risale-i Manzum-i Fıkhi

Şeyh Fazlullah ve Tahran'ın diğer alimleri anayasa kanunlarının hazırlanmasında ısrarla İslam ve Şeriat ibaresinin yer almasını istiyorlardı. Ancak batı zihniyetli meşrutiyet yanlıları Avrupa ve batı kanunlarından yanaydı. Şeyh ve taraftarlarının meclisteki sayılarının azınlıkta olması ve çoğunluğun oluşturan muhaliflerin baskısıyla anayasa batı anayasasına göre düzenlendi. Bu karardan sonra Şeyh Fazlullah Nuri'nin idam edilmesine karar verildi. Kendisi idam edilmesine rağmen 1979 yılındaki İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinin ardından demokrasi ve meşrutiyet karşıtlığı nedeniyle İran İslam Cumhuriyeti tarafından "Demokrasi Şehidi" olarak anılmıştır.

Kendisi sömürge karşıtı düşünce ve eylemleri ile de dikkat çekmektedir. Kaçar İran'ında İngilizlerin tütün üzerinden tekelleşmesine karşı çıkmıştır. Tarihte "Tobacco Protest Movement" olarak bilinen bu eylem sonraki dönemlerde İran'da Anti-kolonyal duygu ve refleksin artmasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda Şeyh Fazlullah, İran'da anti kolonyal düşüncenin ortaya çıkmasında ve buna karşı eyleme geçilmesi bakımından önemli bir siyasi bir figür olarak değerlendirilebilir. İngilizlerin İran'da tütün üzerinden

tekelleşmeye çalışması, meşrutiyet devrimi öncesi büyük bir sınav niteliğindedir.

Şeyh Fazlullah Nuri, İran'da Siyasal İslamın kurucusu olarak kabul edilmektedir. Kendisinin tevhid merkezli siyaset düşüncesi 1979 İran İslam Devrimi'ne referans olmuştur. İran'daki 100 yıllık Siyasal İslam serüveninde Şeyh Fazlullah Nuri hareketin başlangıç noktasını teşkil etmesi bakımından önemli gözükmektedir.

Darülfünun

1851

Kaçar Hanedanlığı zamanında Amir Kabir tarafından kurulan Batılı manada ilk yükseköğretim kurumu



Bulunduğu Yer: Tahran

Önemli İsimler: Mirza Taki Han Amir Kabir

Etkisi: Darülfünun okulunun açılması, Kaçar modernleşmesi dönemi ile birlikte diplomasiye eğitime kadar kısa ve orta vadede birçok kurumun ortaya çıkması ve modern tarzda eğitimin başlamasına yol açmıştır.

İran Darülfünun Okulu, 1851 yılında Kaçar Sultanı Nasıreddin Şah dönemi sadrazamlarından Miraz Taki Han Amir Kabir'in çalışmaları sonucu Tahran'da kurulmuştur. Darülfünun Okulu Tahran'ın merkezinde Nasır Hüsrev caddesinde bulunuyor. Bu okulda mühendislik, tıp ve bilim alanındaki birçok bölümde öğrenci yetiştiriliyordu. Sadrazam Amir Kabir, Rusya'ya yaptığı geziden sonra ülkenin yüksek eğitime olan ihtiyacını anlayarak bu kurumun kurulması için çok çaba sarf etmiştir. Bu ihtiyaca karşılık olarak Avrupa tarzda ilk devlet destekli teknik okul Tahran'da kurulmuştur.

Amir Kabir, Kaçar sadrazamlarından biri olarak İran'da Darülfünun başta olmak üzere birçok değerli reform ve çalışmaya imza atmıştır. İran Darülfünun Okulu, Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi 19. yüzyıldaki modernleşme sürecini takip etmiştir. Askerî ve siyasi alanda yapılan yenilikler, eğitim alanına da sirayet etmişti. Bu anlamda İran Darülfünun Okulu, Osmanlı Devleti'nde kurulan Darülfünun Okulu'ndan önce kurulması bakımından önemlidir. Ancak burada belirtil-

mesi gereken önemli husus ise İran modernleşmesinin ve İran Darülfünun Okulu'nun III. Selim ve II. Mahmud dönemindeki ıslahatlardan etkilenmiş olmasıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere İslam dünyasının önemli merkezleri İstanbul, Tahran ve Kahire'nin modernleşme süreçleri birbirleriyle paralel seyretmektedir.

Darülfünun Okulu ile İran'da modern anlamda ilk teknik okul kurulmuş oldu. Kaçar Hanedanı'nın hem merkezileşme hem de modernleşme hamlesinin bir ürünü olarak ifade edilebilecek Darülfünun Okulu, İslam dünyasına da model oluşturması bakımından önemlidir. Ki çok süre geçmeden İstanbul'da Darülfünun Okulu kurulmuştur.

Avrupalı hocaların İran'a gelip ders vermesi ile hem Avrupa ile ilişkiler artmış olup yeni dil okullarının açılmasına sebep olmuştur. Bu ise Avrupa ile diplomatik dilin gelişmesine imkân sağlamıştır.

İranlıların Modern Batı'yla Yüzleşmeleri ve Yenilik Girişimleri

Muhsin Hashemi

Giriş

“Haklı olmak topun ağzında!”¹ Bu cümleyi İranlıların modern Batı'yla yüzleştikleri yılların bir nevi özeti olarak kabul etmek mümkündür.² Safeviler döneminde İranlılar ilk kez yeni sömürge yerleri bulma maksadıyla gelen Portekiz gemileriyle Haliç Körfezi'nde karşılaştıkları zaman modern Batı'yı tanımaya başlamışlardır. Elbette ki İranlılar daha önce de Batı'yı bilmekteydiler ve ilişkilerinde belli bir teamüle de sahiptiler. Zira İran'ın İslam öncesi

¹ Bu söz Türkçede tehlikeye yakın olmak anlamına gelen “topun ağzında olmak” deyiminiyle karıştırılmamalıdır. Mirza Melkum Han (Malcolm ya da Malkum Han; 1833-1908) bu cümleyle, uluslararası ilişkilerde haklılıkla hukukiliğin değil sahip olunan gücün etkili olduğunu vurgulamak istemektedir. Malum olduğu üzere uluslararası ilişkilerde kimin haklı olduğundan ziyade gücün kimde olduğu önemlidir. O dönemde de top en önemli savaş aracı olduğu için haklılık, topu ateşleme gücüne sahip olan ülkeye aittir demek istemektedir (çev. notu).

² İran'ın Kaçarlar dönemindeki meşhur düşünürlerinden biri olan Mirza Melkum'un kaleme aldığı bu cümlelerin tamamı şöyledir: “Politik gereklilikte devletlerin haklılığı topun ağzındadır” (bkz. Melkum, 1381 H.S., s. 280). Melkum, Batı'nın gelişmişliğine ve sosyopolitik işleyişine hayran olan bir isim olmakla birlikte bu sözle aslında İranlıların bir yönüyle başarılı buldukları diğer yönüyle ise düşman bildikleri modern medeniyetin ikiyüzlülüğünü belirtmek istemiştir. Bu iki yönlü algılayışın tarihinde bir gezinti için bkz. Hâiri, 1365 H.S. Bu düşmanca algılayışın çağdaş İran tarihinde gittikçe daha baskın bir hâl alması, esasında modern ülkelerin galip gücü karşısında duyulan zaafa işaret etmektedir ve bu durum İranlıları Batı'nın düşünce ve kültürünü bir tür reddetme girişimine sevk etmiştir. Bu eğilime bir göz atmak için örnek olarak şu esere bakılabilir: Gheissari, 1998. Ayrıca Batılıların İran'ın çağdaş öykü edebiyatıyla ilgili tasavvurları için bkz. Ghanoonparvar, 1993.

dönemde Batı'yla komşu olduğu malumdur. İslam'dan sonra ise her ne kadar komşuluk ortadan kalkmış olsa da bu topraklardaki yaşamdan bir dereceye kadar haberdar oldukları bilinmektedir. Nitekim modern dönem öncesi en büyük tarih yazım örneklerinden biri İlhanlılar döneminde İranlı bilge vezir Reşîdüddîn Fazlullah'ın uhdesinde Farsça olarak kaleme alınan eserlerle gerçekleşmiştir. Bu eserlerde Çin ve Hindistan gibi Doğu bölgelerinin yanı sıra Batı topraklarına, söz gelimi Avrupa'nın kayserleri ile papalarına da yer verildiği görülmektedir (Hemedânî, 1384 H.S.).

Gerek İslam öncesi gerekse sonrasında İranlılar, kendi topraklarındaki ortak kültür bütünlüğünü korumayı başarmışlardır. Sözgelimi Arapçanın yanı sıra Farsçayı da muhafaza etmeyi ve farklı yönetimler altında özel kültürel kimliklerini korumayı sürdürmüşlerdir. Safeviler döneminde ise İslam âleminin iki büyük imparatorluklarından biri olarak İran, Batı'daki komşusu Osmanlı'nın yanında yerini almıştır. Bu dönemde bir yandan İran kültürünün görkemli örnekleri üretilirken öte yandan ilk kez Batı tarzının etkisini de görmek mümkündür. Örneğin; İsfahan'da Safeviler tarafından inşa edilen ve İran tarzını yansıtan camilerin zarif mimarisi, mimarlar ve sanatçılar tarafından iyi bilinen dünyaca meşhur eserlerdendir. Aynı dönemde İranlılar, ilk askerî çatışmalarını modern Batılılarla tecrübe etmek durumunda kalmışlardır. Böylece şayet ülkenin güneyindeki önemli liman şehrini Portekizlilerden geri almaları örneğinde olduğu gibi erken yaşanan bazı zaferleri hariç tutarsak zamanla Batı'nın galip güçlerine karşı zayıflıklarını görmeye ve Avrupalı danışmanlara duydukları ihtiyacı da fark etmeye başlamışlardır. Nitekim Avrupa kültürünün İran'da yol bulmaya başlaması tam da bu döneme karşılık gelmektedir. Bu kültürel değişimin gözlemlenen en önemli örneklerinden biri, Batı tarzının İran resim sanatına yansımış olmasıdır. Önceden İranlılar, resim sanatında kendi dünyalarına has bir bakışa sahipken Safeviler döneminde tesadüfen karşılaştıkları Batılıların realist sanatına gitgide daha fazla ilgi göstermeye ve bu tarz eserler üretmeye yönelik ilk girişimlerde bulunmaya başlamışlardır.³ Bu tarihten sonra top, tüfek, saat, resim gibi diğer askerî, teknolojik, bilimsel ve sanatsal işler de Batı'dan İran kültürüne doğru akmaya başlamıştır. Esasında bu doğal bir süreçtir. Zira modern dönem öncesinde büyük toprakların köklü medeniyetleri bir çeşit güç dengesi yarışında olmuşlardır. Örneğin eğer günün birinde bir medeniyet askerî alanda başarı

³ Doğal olarak bu macera, İran'ın resim tarihi ile ilgili kaynaklarında yerini almaktadır. Bu tarihî incelemenin yanı sıra Orhan Pamuk'un *Benim Adım Kırmızı* adlı okunası romanı da bu iki türün ardındaki iki farklı bakışın keşmekeşinden doğan büyüleyici betimlemelerin bir ifadesidir.

göstermişse bir başka zamanda bir diğeri'nin kültür alanında daha etkili olması söz konusu olmuştur. Dolayısıyla tıpkı Osmanlı ve İran örneğinde olduğu gibi burada bariz ve mutlak bir üstünlükten söz etmek mümkün görünmemektedir.

Ancak örneğin Molla Sadra *Hikmetü'l-müte'âliye* olarak adlandırdığı İranlıların felsefi-irfani metafiziğinin son büyük sistemini bina ederken ve İbn Sina'yı eleştirerek onun bu hikmete ulaşamamasını tecrübi ilimlerle meşgul olmasına bağlarken Batı'da modern felsefe skolastik düşüncenin yerini almaya başlamıştır (Sadra, 1981, 9, ss. 118-119; Hâşimî, 1383 H.S., s. 79). Nitekim bu gelişmenin bağrından Michel de Montaigne, Francis Bacon, René Descartes gibi isimler doğmuştur. Bu isimler, farklılıklarına rağmen modern çağın ilk filozofları olmaları bakımından ortak bir konuma ve kendilerine has özellikleriyle sosyoloji, siyaset ve fen bilimleri gibi alanlarda da özel bir yere sahiptirler. Modern bilim ve fen bu felsefelerin ürünü olmasa da onun ikizi sayılırlar. Zira modern çağda insanın fenomenal âleme bakışındaki değişimleri ancak bilimsel gelişmelere paralel olarak anlamak mümkün olmuştur.

Eskiden beri belli bir tartışma kültürü ve felsefi düşünce geleneğine sahip olan İranlılar, Kaçarlar döneminde karşı karşıya kaldıkları yeni dünyanın fikrî temellerini tanımak için çaba göstermeye başlamışlardır. Başlangıçta bu çabaların belli bir meyvesi olmamıştır. Zira ilk karşılaşmada ortaya çıkan kıvılcımlar, klasik bir bakış açısıyla yeni düşünceyi tanıma gayreti olduğu için özel bir şey ortaya çıkmamıştır.⁴ Ancak doğal olarak Batı'yla karşılaşma serüveni bu kadarla sınırlı kalmamıştır. Kaçarlar dönemi, Safeviler'den sonra bile Nadirşah'ın anlamsız genişleme politikalarıyla ve Zend Hanedanı döneminde de silahlı yapılanmayla varlığını sürdüren cihanşümulcü yaklaşımın ve imparatorluğun sonu olmuştur. Zira Kaçarlar döneminde İran'ın “pek hırslı yöneticileri” ve Rusya'nın da müdahaleleri sayesinde ülke toprakları gittikçe küçülürken bu arada ulemanın küffara karşı yapmış olduğu cihat çağrıları da pek işe yaramamıştır. Kısacası “haklılık hep topun ağzında” olmuştur. İşte bu noktadan itibaren İranlılar, geri kalmışlıklarının sebebi ni sorgulamaya başlamışlardır. Kaçar döneminin aydınları, kendi yaklaşımlarına göre birbirlerinden farklı şekillerde bu geriliğin nedenlerine izah için çaba göstermişlerdir. Problemleri tarihî kökenlere inerek çözmeye çalışan bazı düşünürler, geri kalma nedeni olarak İslam'a işaret ederken bazıları da istibdada dayalı siyasi yapılanmaları eleştirmiş ve kanunlara dayalı yönetim

⁴ İranlı müderris filozofların Batılı modern felsefeyle ilk karşılaşmalarına örnek olarak bkz. Zünûnî, 1376 H.S., ss. 528-529; Yezdî, 1365 H.S., ss. 139-147; Müctehidî, 1379 H.S., ss. 237-287.

modelini savunmuştur. Bunun yanı sıra eğitim ve öğretimin önemine vurgu yapmak, İranlıların örf ve âdetlerini eleştirmek de geri kalmışlıkla ilgili bu süreçte dile getirilen nedenler arasında yerini almıştır. Bu şekilde başlayan söz konusu geri kalmışlık meselesi ve bunun nedenleri ile ilgili tartışma serüveni günümüzde de canlı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Nitekim her geçen gün konuyla ilgili farklı bir bakışla yeni bir kitap yayınlanmakta ve ilgiyle de karşılanmaktadır.

Bu dönemden sonraki süreçte ortaya atılan bu ve benzeri nazariyelerle birlikte gerçekleşen genel siyasi ve sosyal yüzleşmenin yanı sıra İranlıların modern dönemdeki tarih düşüncesi de şekillenmeye başlamıştır. Tarih alanındaki bu kısa özeti takiben ilerleyen bölümlerde modern Batı dünyasıyla karşılaşma tarihiyle ilgili olarak ortaya atılan nazariyelere ve onların tahlillerine eğilmenin uygun olacağı kanaatindeyim. Bu bağlamda öncelikle ortaya atılan bu fikirlerin neşvünema bulduğu zeminden ardında da Devrim öncesinde ve bu süreç içinde ortaya çıkan iki farklı İranlı mütefekkir guruptan söz edilecek ve nihayetinde Devrim'den sonra yetişen aydın nesle değinilecektir. Doğal olarak şu ana kadar diğerlerine oranla daha az ilgi gören bu neslin Batı ve yenilik konusundaki fikirlerine ve bu meseleleri cevaplamada kendilerinden öncekiler ile aralarındaki yaklaşım farkına işaret edilecektir.

İlk Fikrî Çabalardan İlk Felsefi Nazariyeye

Kaçar dönemi aydınlanma düşüncesi hem halkı değiştirip uyandırma hem de yönetimi ıslah etme gayretinde olmuştur. Bundan dolayı bir yandan dikkatlerini halkın hurafelerine yöneltirken -hatta bazen aşırıya kaçarak ve tarihî arka planı dikkate almaksızın halkın inançlarını eleştirdikleri görülmektedir- diğer yandan da yönetimin yapısına nüfuz ederek yöneticilerini değiştirmeye çalışmışlardır. Özellikle de yönetim modelini değiştirmenin ülkenin önemli problemlerini bertaraf etmede ciddi bir çözüm yolu olduğunu düşünmüşlerdir. Bu temelde halkın inançlarını eleştirmeyi konu edinen tiyatro oyunları, kitaplar ve dergiler neşredilmiş böylece kitleleri ve yöneticileri uyandırmak hedeflenmiştir. Bununla birlikte geleneksel eğitim kurumlarının yanı sıra modern eğitim okulları da ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu aydınlanmacı faaliyetlerin ülkedeki en belirgin neticesi kuşkusuz Meşrutiyet Devrimi'dir.⁵ Meşrutiyet Devrimi'nde geleneksel saltanat yerini

⁵ Meşrutiyet Devrimi ile ilgili olarak bkz. Afary, 1996.

anayasaya dayalı ve onunla sınırlandırılmış bir monarşi modeline bırakmıştır. Fakat bu eksik demokrasinin varlığı fazla uzun sürmemiştir. Bunun nedeni, ne kırılğan bir yapıya sahip olması ne Rusya tarafından desteklenen Kaçar Hanedanı'nın başa geçen sonraki şahın çabaları ne de muhafazakâr ulema sınıfının bu yönetimi ilga etmek için gösterdiği gayretlerdir. Aksine bu şekilde meşruti yönetimi yıkma girişimleri, daha aydın düşünceli ruhaniler, aydınlar ve özellikle de canları pahasına meşrutiyeti savunan halkın gösterdiği çabalar neticesinde başarısız olmuş ve meşrutiyet anayasası baki kalmıştır. Demokratik açıdan eksik olan bu yönetimin varlığını fazla uzun sürdürememesinin asıl nedeni ise onun işlevsel olmamasından kaynaklanmaktadır. Nitekim her geçen gün biraz daha zayıflayan Kaçarların yerini Pehlevi Hanedanı aldıktan sonra (Ghani, 2000) bu özellik daha bariz bir şekilde açığa çıkmaya başlamıştır. Zira saltanat sistemi dışardan her ne kadar meşruti bir görünüme sahip olsa da Rıza Şah'ın muktedir yönetimi pratikte bu demokrasinin alanını daraltarak yerine bir tür "münevver istibdat" rejimini getirmiştir. Böylece yenilik girişimleri artık yukarıdan gelen bir emrivaki ile yürütölmeye çalışılmıştır.

Bu dönemde aydınların farklı bir rol üstlendiklerine şahit oluyoruz. Çünkü Kaçarlar dönemindeki aydınların en önemli rolleri eleştirmek iken onların yerine gelen sonraki neslin asıl işlevi, İran'ın yenilenme sürecini mümkün olduğu kadar hızlandırmak için yönetim ile iş birliği içine girmek olmuştur. Bu anlamda Rıza Şah Dönemi, İran'ın geleneksel dünyadan hızlı bir şekilde çıkışı anlamına gelmektedir. Bu süreç Kaçarlar döneminde Nasiruddin Şah (Amanat, 1997) ile başlamış ve bu dönemde İran'ın yenilenmesi sadedinde Emir Kebir (bkz. Ademiyet, 1354 H.S.) ve Sipahsalar (bk. Ademiyet, 1351 H.S.) gibi önemli vezirler boy göstermiştir. Ancak onların başlatmış olduğu hareket çok yavaş ilerleme göstermiş hatta sık sık istenmeyen duraklamalar yaşanmıştır. Bu açıdan bir atıf noktası sayılan Rıza Şah yönetimi, İran'da modern kurumların tesis edilmesini ve bunların devamlılıklarının sürdürölmesini sağlamıştır. Ancak yönetimin karşı karşıya kaldığı iki önemli problem vardır. Zira bu icraatlar, istibdadi yanılla toplumun yenilikçi kesiminin tepkisini çekerken modernleşmenin doğal akışıyla uymayıp ifrata kaçan ve bir emrivaki ile yerine getirilen yeniliklere karşı ise muhafazakâr ve mütedeyyin çoğunluğun husumet beslemelerine sebep olmuştur. Sözelimi özellikle halkın giyim tarzına müdahale etme ve İranlı kadınların geleneksel örtülerini engelleme konusunda aşırıya kaçan uygulamalara gidilmiştir (Sâdigî, 1392 H.S.). Yine de bu iki sebepten öte Rıza Şah Hükûmeti'ni asıl yıkan şey, II. Dünya Savaşı sırasında müttefiklerin müdahalesi olmuştur. Bu yenilik-

lere rıza göstermeyen söz konusu iki grup ise meşruti saltanat modeliyle yönetime başlayan ancak ardından mutlak saltanat sistemine dönüş yapan Rıza Şah'ın oğlu döneminde varlıklarını sürdürmeye hatta daha da büyümeye devam etmiştir. Sözü geçen hoşnutsuz muhalif kanatlar, ilerde yalnızca Pehlevi Hükûmeti'ne karşı değil hem padişahlık sistemine hem de modernizme eğilimli yönetim modellerine karşı büyük bir devrim gerçekleştirerek kendilerini göstermiş olacaktırlar. Bu serüvenin fikrî boyutlarına daha sonra tekrar değinilecektir. Burada konu akışını korumak adına Pehlevi döneminin ilk devresindeki (Rıza Şah) aydınlanma düşüncesini resmettikten sonra ikinci Pehlevi dönemi (Şah) ele alınacaktır.

Daha önce de zikrettiğim gibi Batı'yı ilk tanıma çabaları Kaçarlar döneminde ve aydın (münevver) düşünürler eliyle gerçekleşmiştir. Ancak bu çabaların çoğunlukla sosyal bir boyuta sahip olup analitik açıdan ise daha ziyade iptidai bir nitelik gösterdiği açıktır. Rıza Şah döneminde ise bu durum değişmeye başlamış ve üniversite gibi kurumlar tesis edilerek yalnızca fen ve teknolojiyi alma boyutunun ötesinde modern Batı'yı daha derinlemesine tanımak için de çabalara girişilmiştir. Farklı yönlerde sahip olan bu çabalar, fen ve sosyal bilimlerin alanındaki araştırma tekniklerinden yeni felsefelerin tanınmasına kadar daha geniş bir yelpazeyi içine almaktadır. Pehlevi yönetiminin ikinci dönemine karşılık gelen bu çabalar sayesinde İranlılar, ilk defa Farsça çağdaş felsefe tarihine sahip olabilmiş ve ekonomiden sosyolojiye beşerî bilimlerin alanında başka metinlerle de tanışma imkânı bulabilmiştir. Bu metinler, ya yönetimle birlikte hareket eden aydınlar ya da hükûmet yanlısı olmasalar da onlara karşı herhangi bir pozisyon almayan araştırmacılar tarafından ortaya konmuştur.⁶ Aydınlarından müteşekkil bu gruplar sayesinde modern bilimin Farsça Dili'ne kazandırılmasının ötesinde İranlılar, kendi geleneksel edebiyatları ve tarihleriyle de daha dakik bir şekilde tanışma imkânına sahip olmuşlardır. Böylece bu dönemde mümkün olduğu kadarıyla edebî ve tarihî metinler tashih edilerek yayınlanmış ve İran'ın ilk akademik merkezleri kurulmaya başlamıştır. Adından da anlaşılacağı gibi Pehlevi iktidarı, her zaman kadim İran'a dönerek eski imparatorluğun hatırasını ihya etme sevdasını taşımıştır. Daha önce de belirttiğim gibi İran halkı, az ya da çok bu toprakların tarihî kimliğini her zaman bünyesinde barındırmıştır. Hatta İslam'ın ülkeye girişinden sonra dahi bu tarihî süreklilik duyguları sona ermemiştir. Nitekim Hicri 4. yüzyılda İranlılar, millî geçmişleri ile mitolojik tarihlerini Farsça ye-

⁶ Bu dönemin önde gelen aydın düşünürlerinden biri olarak Muhammed Ali Furûğî'yi göstermek mümkündür. Onun hakkında bilgi edinmek için bkz. Vâridî, 1391 H.S.

niden yaratarak günümüze kadar korumayı başarmışlardır. Buna mukabil nasyonalizm, Rıza Şah ve dönemin bir grup aydını tarafından Avrupalılar taklit edilerek ortaya atılan ve ülkeye yeni sokulan bir ideoloji olmuştur (Sâdigî, 1384 H.S.). Aslında Rıza Şah dönemindeki bu ideoloji, bazı dönemlerde yönetimi ellerinden kaybeden bazen de kazanan ve inişli çıkışlı bir seyir gösteren İran'ın devam edegelen millî bir duygusunu değil de bir tür eskiye dönüş eğilimini yansıtmaktadır. Bu tarz bir eskiye dönüş eğiliminin -İslam karşıtı yapısı daha solgun bir hâle dönüşmüş olsa da- Şah döneminde (ikinci Pehlevi Dönemi) de varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Oysa çoğunlukla İran halkının bu tarz zorlayıcı ve katı bir eskiye dönüşle ne bir irtibatı ne de ona ihtiyacı olmamıştır. Ayrıca yüzyıllar boyunca İranlıların millî destanlarıyla dinî (özellikle de Şii) geleneklerini nasıl koruduklarını ve bunların aralarında çelişkiden öte nasıl bir uyum gördüklerini anlamak için İran'daki hikâyecilik ve perdehânî⁷ sanatına ilgi göstermek yeterli olacaktır. Kısacası söz konusu eskiye dönüş politikası ile zoraki bir yeniden yapılanma nihayetinde halk arasında bu tutumun sorgulanmasına sebep olmuş ve bir hoşnutsuzluk meydana getirmiştir.

Daha önce yönetimle birlikte hareket eden düşünürlerin yerini yavaş yavaş idareyi eleştiren solcu aydın kesimi almaya başlamıştır. Komünist bir yönetim modeli hayalini taşıyan bu aydın kesimi, sosyal adaletten, herkesin maksimum düzeyde yararlandığı ekonomik bir sistemden ve mevcut şartlara karşı gerçekleştirilecek bir devrimden söz etmekteydiler. Rıza Şah döneminde açığa çıkan (bkz. Ahmedî, 1385 H.S.) bu fikrî hareket, Şah döneminde daha belirgin ve ciddi bir nitelik kazanmıştır (Behrooz, 1991). Öyle ki Şah, kendi yönetiminin sonlarına kadar Rusya ile Çin'i destekçileri olarak gören ve Küba'nın Castro'su gibi liderleri kendilerine örnek alan solcuları en temel tehlike olarak görmüştür. Oysa daha sonra İran İslam Devrimi bu telakkinin doğru olmadığını açıkça gösterecektir. Çünkü bu Devrim sayesinde İran'ın dindar toplumun da her ne kadar fikrî düzeyde bir tesire sahip olsalar da siyasi ve sosyal anlamda halk üzerinde bu tarz grupların etkili bir role sahip olmadıkları anlaşılmıştır. Her hâlükârda ayrı ayrı dönemlerde yaşayıp eleştiriler yöneltten söz konusu aydınlarla faaliyet yürüten aktivistle-

⁷ "سنت نقالی پردهخوانی" İran kültüründe bir tür dinî tiyatro sanatıdır. Bu sanatta perde üzerine nakşedilmiş resimlerden hareketle ahenkli ve etkileyici bir şekilde hikâyeler anlatılır. Hikâyeyi anlatan kişiye "perdehân" denir. Perdehân, aşağı yukarı 150-300 cm'lik bir kumaş üzerine nakşedilmiş tasvirler üzerinden başta Ehl-i Beyt olmak üzere din büyüklerinin hikâyelerini edebî bir üslupla yeniden canlandırır. Eski geleneğe "nekkali ve nekkashi" kavramlarından da türediği söylenen ve asıl şeklini Şah İsmail döneminde aldığı kabul edilen bu geleneğin esasında İslam öncesi döneme kadar geri gittiği de belirtilmektedir (çev.notu).

rin tüm bu farklı zaman zaman da birbirine zıt olan uğraşlarının bağrından İran'ın çağdaş asrında varlık gösteren iki temel fikir ve akım ortaya çıkmıştır.⁸ Nihayetinde İranlıların, tarih, kültür, coğrafya ve dinleri hakkında ilk yerli fikirleri üreten düşünürleri böylece şekillenmeye başlamıştır.

Hüviyetçi⁹ Düşünürler

Daha önce de değindiğimiz gibi, galip Avrupa ülkeleri karşısında ülkenin içinde bulunduğu buhran durumu, Kaçarlar döneminden itibaren İranlıların üzerinde durduğu bir husus olmuş ve bu durumu da vatan sevgisi çerçevesinde farklı şekillerde beyan etmişlerdir. Sonraları dikkatler anavatanın tarihine ve sınırlarına çekilmeye başlayınca kadim köklerin yanı sıra ülkenin yaşadığı problemler de mevzubahis olmuştur. Hatta bazı düşünürler, Avrupalılardan öğrendikleri felsefi nazariyeleri takip ederek İranlıların ruhsal değişim evrelerini idrak etmek için bir yol bulmaya çalışmışlardır. Ancak Seyyid Ahmet Ferdid'den önce hiç kimsenin modern dönemde İran tarihinin durumu hakkında kapsayıcı bir görüş ortaya atmadığı da bir gerçektir. Elbette ki Kaçarlar döneminin aydınları gerçek anlamda yenilikten ve onun gereklerinden söz etmişlerdir. Ancak onlar daha ziyade sosyal ve siyasi boyutuyla meseleleri ele almışlardır. Bu noktada Ahmet Ferdid, tarihsel bakış açısını İranlıların geleneksel felsefi anlayışına dâhil edip bu birleşimi moderniteyle karşılaşma sürecindeki konumlarını izah etmek için fikrî bir manzumeye dönüştüren ilk kişidir. Bu nedenle onu çağdaş İran'ın ilk filozofu olarak kabul etmek mümkündür. Fakat bu ifadelerle Ahmet Ferdid'in önemini ortaya koymuş olmamız, onun fikirlerinin dakik ya da doğru olduğu sonucunu beraberinde getirmemektedir. Bilakis burada Ferdid'in bir şeyi felsefi kalıplar içinde şekillendirip hakkında daha önce hiç beyan edilmeyen fikirler üretmiş olmasına dikkat çekilmek istenmektedir. Sözelimi onun: "İran'ın modernleşme tarihinin başlangıcı, Batı tarihinin geçmişindedir" şeklindeki sözü bir tesadüf ya da slogan değildir. O gerçekten de yeni düşüncenin özelliği olan tarihsellik hakkında incelemeler

⁸ Bu taksimin izahı için bkz. Hâşimî, 1383 H.S.; 1385 H.S. Yine daha fazla izah için bkz. Hâşimî, 1394 H.S., ss. 865-886.

⁹ Farsça karşılığı ile "hüviyetendiş" Türkçede kullanılmayan bir kavramdır. Hatta Mansur Hâşimî bu kavramı, daha ziyade siyasi ve toplumsal hareketleri ifade etmek için kullanılan nasyonalizm anlamındaki milliyetçilikten ve "dinî düşünürlerden (ruşenfikrî-yi dinî)" ayırmak için kendisi üretmiştir. Burada "hüviyetçi düşünürler" ile İran gibi modernizmin ve deyim yerindeyse Batı'nın tehdidinde olup onun etkisinde kalan ülkelerin tarihî ve kültürel mahiyeti hakkında kafa yorup alternatif çözümler üretmeye çalışan ve İngilizce "identity thinkers" olarak tercüme edebileceğimiz düşünürler kastedilmektedir. Dolayısıyla "hüviyetendiş", Türkçedeki milliyetçilik yahut ulusalcılık gibi kavramlardan daha farklı bir anlama sahiptir. Zira makalede hüviyetçi düşünür olarak tanımlanan Ahmed Ferdid'in kendisi nasyonalizm anlamındaki milliyetçiliği Batı kaynaklı olarak gördüğü için eleştirmektedir (çev.notu).

yapmış ve her ne kadar bu arayış onun nezdinde sadece kabul değil bilakis bir karşı çıkış üzerine bina edilmiş olsa da bu sayede modernizm macerasını ve beraberinde getirdiği sonuçları anlamada yol almıştır.

O hâlde Ahmet Ferdid'in söylediği şey nedir? Ona göre içinde bulunduğumuz ortam ister beğenelim ister beğenmeyelim bir garbzedelik¹⁰ (Batı vurgunluğu) durumudur. Görüşünü izah için garbzedeliliği; ikiye katlanmış garbzedelik (garbzedeği-yi muza'ef; غریزدگی مضاعف), iki kat olmayan garbzedelik (garbzedeği-yi gayr-i muza'ef; غریزدگی غیر مضاعف), zati, arzı, basit, mürekkep yahut pozitif veya negatif anlamıyla garbzedelik şeklinde bölümlere ayırmaktadır. Metafizik alanla moderniteyi eleştirmede ciddi olarak Martin Heidegger'in etkisinde kalan Ahmed Ferdid esasında garbzedeliliğin başlangıcını mitolojik âlemin sona erdiği ve Yunan felsefesinin başladığı döneme kadar geri götürmektedir. Bu anlamda ikiye katlanmamış garbzedelik (garbzedeği-yi gayr-i muza'ef), Yunanzede bir özelliğe sahiptir ve tercüme hareketinin ardından ilk ilimlerin İslam âlemine intikal etmesiyle de ilerleme göstermiştir. İkiye katlanmış garbzedelik ise Rönesans ve modernizmin açığa çıkmasıyla anlam kazanan bir durumdur. Bunların her ikisi de Batı'da meydana gelmiştir. Batıllar için garbzede olmak, onların kendi kültürlerinin kalbinden doğan bir şey olduğu için bu anlamıyla zati niteliğe sahiptir. Ancak diğer kültürler ona maruz kaldıklarından dolayı bu tür arzı garbzedelik olarak adlandırılmaktadır. Görüldüğü gibi bu anlamıyla garbzedelik, tarihî dönemlere göre şekillenen bir durumdur ve biz ister istemez garbzedeği-yi mudaif (Rönesans ve modernite)¹¹ dönemine denk gelmekteyiz. Eğer bu duruma vâkıf olursak bizim dışarı olduğumuz garbzedelik durumu basit olacaktır çünkü biz bu durumun farkındayız. Fakat eğer bu duruma vâkıf olmayıp hâlimizden bihaber olursak bu durumda Batı vurgunluğumuz mürekkep bir nitelik alacaktır.¹² Benzer şekilde söz konusu durum karşısındaki kaçınılmaz konumumuzu kabul ettiğimizde pozitif (garbzede-i icâbî) ancak bu konumu kabul etmeyip menfi bir tutum takındığımızda ise negatif (selbi) bir garbzedelikle karşı karşıyayız demektir.

¹⁰ Tercümede Türkçe karşılığı olarak Batı vurgunluğu yahut Batı hastalığı anlamına gelen ve Batı kültürünün etkisinde kalıp ona maruz olma durumunu ifade eden "garbzede" tabirini olduğu şekliyle kullanmayı tercih ettik. Zira hem "garb" hem de "zede" ("depremzede" örneğinde olduğu gibi) kelimelerinin Türk okuyucusuna yabancı gelmeyeceği açıktır (çev. notu).

¹¹ İnsanlık, Rönesans'tan sonra ikiye kat garbzede olmuştur. Çünkü bu dönemde Orta Çağ'dan çıkıp tekrar eski döneme geri gitmekte ve modern olan bir şeyi de bu eskiye dönüş eğilimine izafe etmektedir. Bu şekilde de ikiye kat garbzede olmaktadır (çev. notu).

¹² Farsçada mürekkep tabiri, cehl-i mürekkebe atıfla oluşturulan bir kullanıma sahiptir. Yani bilmediğini bilmek cehl-i basit, bilmediğini bilmemek de cehl-i mürekkebe dışarı olmak anlamına atıfla kullanılmaktadır.

Ferdid'in bu olumsuz garbzedelik yaklaşımı üzerinde yalnızca Heidegger'in değil sol ve Marksist düşüncenin de etkisi vardır. Öte yandan o, "İlmü'l-esma-i tarihî (tarihin isimler ilmi)" olarak adlandırdığı ve İbn Arabî'nin irfanından anladıklarını esas alarak derlediği kendine has bir anlayış geliştirmiştir. Bu anlayışında nazari irfandan ödünç aldığı ilahi isimlerin anlamını bazı Alman mütefekkirlerin (Oswald Spengler gibi) tarihe yaklaşımlarıyla terkip ettiği görülmektedir. Buna göre tarihin her bir dönemi, ilahi isimlerin birer tecellisini yansıtmaktadır ve biz şu anda mesela Kahhar isminin anlamını bulduğu ya-hut Heidegger'in ifadesiyle söyleyecek olursak tanrıların gaybete girdiği bir dönemde yaşamaktayız. Ya da bu dönemi eğer Hinduların tabiri ile tanımlayacak olursak biz şu anda Kali Yuga dönemindeyiz. Bu yaklaşımla devrimsel görüşün bir araya getirilmesi, Ferdid'in dün, bugün ya da yarının değil de bazen dünden önceki veya yarından sonraki güne ait tanrının adıyla sözlerine başlamasına neden olmaktadır. Bu noktada Ferdid'in devrimsel düşüncesi ahir zaman inancına evrilerek Şiilerin ümit ettiği gibi Gaybet Asrı'nın sonlarındaki İmam-ı Zaman'ın zuhuru ile başlayacak olan tamamen yeni bir dönem ile birleştirmektedir. Bu bağlamda Ferdid'in dinî düşüncesindeki batını yönle solun sosyal ve siyasi devrimciliğinin birleşerek bir nevi dünyevileştiğini (seküler) söylemek mümkündür. Oysa kendi tabirlerini ödünç alarak belirtmek gerekirse Ferdid'in kendisi de mürekkep garbzedeliğe düşer olmaktan kaçınmamıştır. Onun düşüncesindeki çelişkiler elbette ki bundan ibaret değildir. Zira Müslüman bir fert olarak Ferdid'in tarihî devirleri, İslam'ın zuhuruyla pek fazla önem vermeden taksim etmesi ve böylece bu dönemin garbzedeliğin gölgesinde daha solgun bir renk alması görüşündeki çıkmazlardan bir diğeridir. Aynı şekilde Heidegger, İbn Arabî ve Marx'ın düşüncelerini tuhaf bir şekilde terkip etmesini de unutmamak gerekir. Ancak tüm bunlara rağmen Ferdid, Hegel felsefesi sonrası zihinlerde yer edinen şekliyle tarihsellikten elde ettiği yaklaşımını İran düşüncesine dâhil etmiş ve dünya tarihi açısından ülkenin konumunu ve şartlarını bugünü de göz önünde bulundurarak anlamaya gayret göstermiştir. Onun kendisinden sonraki önemli İranlı mütefekkirleri etkileyebilmiş olmasının nedenini de bu yönünde aramak gerektiği konusunda kuşku yoktur (Hâşimî, 1383 H.S., s. 146).¹³

Ahmed Ferdid'in muğlak bir üslupla ve şifahi olarak ifade ettiği felsefi ve irfani yapıdaki düşüncelerini -ki kendisinin güzel bir ifade üslubuna sahip olmadığı ve yazmaktan da ölümüne kaçtığı bilinmektedir- daha sonra altmışlı yıllarda İran'ın heyecanlı araştırmacı yazarlarından biri *Garbzedegi* adlı

¹³ Benzer şekilde siyasi ve sosyal açıdan Ferdid'in düşüncelerine eleştirel bir yaklaşımı incelemek için bkz. Mirsepassi, 2017.

kitabında çok daha sade bir dille kaleme alacaktır. Dindar bir ailenin ferdi olan Celal Ali Ahmed, solcu bir aktivist iken zamanla Hizb-i Tude ile Rusya'ya yakın oluşumlardan ayrılarak belli bir dereceye kadar dinî değerlere geri dönüş yapmıştır. Kendisi millî değerlere ilgi duyan bir sosyal demokrat olarak çözüm yolunu yönetimi eleştirmekte görmüş ve böylece siyasi olgunlaşmaya önem vermeksizin hızlı bir şekilde ekonomik ve sosyal gelişim sürecini ileriye taşımaya çalışmıştır. Bu minvalde Ali Ahmed'in kitabı *Garb-zedegi*'de Baticılık, Ferdid'de olduğu şekliyle artık tarihî bir döneme değil de adını "arabacılık" olarak teşhis ettiği bir hastalığa dönüşmüştür. Diğer bir deyişle bu sembolik adlandırma artık gelişme ve yenilik aleyhindeki bir durumu ifade etmeye başlamıştır. Hatta meşrutiyet yanlılarının yahut muhaliflerinin davası dahi bu kavramla asıl bağlamından uzaklaşmıştır. Böylece garbzedelik, meşrutiyet muhaliflerinin davası suretine bürünmüş olarak kendisini göstermeye başlamıştır. Aceleyle kat ettiği yol Ali Ahmed'i doğruca yerine ne koyacağını düşünmeksizin gelişim ve yeniliği olumsuzlayan bir yere sürüklemiştir. Çünkü ona göre önemli olan şey, İran toplumunun garbzedede olmasına neden teşkil eden yönetimin devrilmesi ve böylece kültürün değişmesidir (Hâşimî, 1383 H.S., ss. 14-171).

Diğer önemli düşünürlerden İhsan Nerâkî ise bir devrimci olmayıp dönemin yönetim işlerinde görev alan isimlerden biridir. Ahmed Ferdid'in etkisinde kalan aydınlardan biri olmakla birlikte filozoflardan ziyade sosyologların izinde olmuştur. Bu bağlamda Batı, gelişim ve yeniliği eleştiren eserler yayınlayarak geri kazanılması gereken değerleri ortaya koymaya çalışmıştır. *Gurbet-i Garb* (Batı Gurbeti) ile *Ançe Hûd Dâşt* (Sahip Olunanlar), başlıklarıyla içeriklerinden bizi haberdar eden kitaplarında garbzedede oluşu eleştiren sadeleştirilmiş anlatılara yer vermektedir (Hâşimî, 1383 H.S., ss. 173-197; Boroujerdi, 1996, ss. 136-140).

Ancak Ahmed Ferdid'in düşüncesi ile aynı paralelde olan yazıların tümüyle aynı ölçüde sade olması söz konusu değildir. Sözgelimi Daryuş Aşûrî, Ahmet Ferdid'den etkilenen bir aydın olmakla birlikte Ali Ahmed'in yazılarını eleştirmekten de geri durmamıştır. Araştırmacı bir yazar olarak Aşûrî, bir taraftan Doğu kültürlerini tanıtmaya çalışırken diğer yandan da modern dünyayı eleştirmeye gayret göstermiş ve mesela dikkatleri Nietzsche'nin sözünü ettiği nihilizme çekme örneğinde olduğu gibi bu çağı daha derin bir şekilde izah etmeye çalışmıştır (Hâşimî, 1383 H.S., ss. 273-290). Benzer şekilde Daryuş Şayegan da *Asya der berâber-i Garb* (Batı Karşısında Asya) adlı kitabında bol malzeme kullanarak ve daha derli toplu bir şekilde bu çabaların özünü

ortaya koyma gayretinde olmuştur. Bu eserinde Şayegan, Doğu kültürlerinin özelliklerini sıralayarak ve bunları, modern Batı kültürüyle karşılaştırarak Ahmed Ferdid ile Henry Corbin'in fikirlerinin karışımında doğan bir eser meydana getirmektedir. İran İslam Devrimi'nden bir yıl önce basılan ve aslında yerel felsefenin bir beyanı niteliğinde olan *Âsya der Berâberi Garb* (Batı Karşısında Asya) adlı kitabı ise o dönemin her açıdan talep ettiği bir eserdir. Esasında Şayegan'ın kitapta yazdıkları devrimsel bir nitelik taşımamaktadır. Ancak yazarın, modernizmle ilgili eleştirilerinin aşırı uçlarda ve yeniliğe karşı karamsar bir tutum olarak ele alınmaması konusundaki uyarılarına rağmen kitap, dönemin ruhuna uygun olarak Batı'nın karşısına konuşturulmuştur (Hâşimî, 1383 H.S., ss. 291-324). Yine bu kitabın, yönetimde İran'ın gelişmesi ile ilgili konularda görev alan biri tarafından kaleme alınması ise dikkate değer olmakla birlikte tuhaf olarak görülmemelidir. Çünkü yine söz konusu yönetimin bizzat kendisi Batı karşıtı ve gelenekçi bir eğilim göstermeye başlamıştır. Gelenek övgüsü bir dereceye kadar Marksist ve devrimci ideolojilere karşı mukabelede bulunmak adına yapılan bir şey olmakla birlikte bu tutumun büyük sevdalardan kaynaklandığını da belirtmek gerekir. İran'ın geleneksel saltanatıyla Batı karşısında bir şey olmak istemesinin emarelerini, Şah'ın Avrupalı habercilere verdiği yanıtlarda yahut kraliçenin geleneği ihya çabalarında görmek mümkündür. Yine bu dönemde İranlı mimarların modern binalar inşa edip üzerlerine İran geleneğini temsil eden figürler bıraktıkları görülmektedir. Benzer şekilde İran'ın modern sanatında *sakâhâne*¹⁴ adıyla bir akımın şekillenmeye başlaması ve esasında millî eğilimleri olmayan mütefekkirlerin dahi geleneğin ihyasından bahsetmeleri de yine aynı döneme karşılık gelmektedir. Sözcüleri hüviyetçi kimliğinden öte gelenekçi dindar yönüyle tanınan düşünürlerden¹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr'ı bu tür kimselere belirgin bir örnek olarak göstermek mümkündür. Zira Nasr, Devrim'in arifesinde İran kraliçesinin özel bürosuna başkan olarak atanmıştır. Daryuş Şayegan ise sırasıyla Encümen-i Şâhınşâh-ı Felsefe (Şaha Bağlı Felsefe Komisyonu) ile Muessese-i İranî Mutalaa-yi Ferhenghâ (İran Kültür Çalışmaları Enstitüsü) adlı uluslararası çapta önemli iki kurumu tesis etmiştir. İran'ın geleneksel

¹⁴ İran'da hayır amacıyla yapılan çeşmeler, Kerbela'da susuz kalan Ali evladının hatırası nedeniyle özel bir öneme sahiptir. Bu nedenle de çeşmelerin, dinî ve millî motiflerle süslenmesi, İranlılar için geçmişten beri özel bir değere sahiptir. Sakâhâne sanatı (mekteb-i sekâhâne) ise özellikle modernleşme hareketlerinin gerçekleştirildiği yıllarda açığa çıkan ve ilham almak için bu geleneksel çeşme motiflerinin yanı sıra modern unsurlardan da yararlanan bir sanat türünün adı olmuştur. Yani *sakahane* hem Doğu hem Batı sanat motiflerinin göz önünde bulundurulduğu bir sanat akımı olarak ortaya çıkmış ve bir tür olarak kabul görmüştür (çev.notu).

¹⁵ Gelenekselciler için bkz. Houman, 2010; Idem, 2014. Yine ayrıca bkz. Hâşimî, 1394 H.S., ss. 387-394.

düşüncesini ihya etmek ve bu düşünceyi ortak manevi değerler üzerinden Doğu'yla birleştirmek ve böylece yenilikçilik ile Batı'nın modern kültürünü eleştiriye tabi tutmak, bu kurumların inşa amaçlarını teşkil etmektedir. Aslında toplumun farklı düzeylerine hitap eden ve kimlik arayışı üzerine bina edilen bir organizma oluşturulmuştur. Bu organizma ise geleneğin farklı bir şekilde yeniden doğmasıyla sonuçlanacaktır ve bu da İran İslam Devrimi olacaktır.

Bu atmosfer içinde Ahmed Feridî'nin düşünce çizgisiyle örtüşmeyen tek eser ise Rıza Dâverî'nin biraz da ümitsizce kaleme aldığı *Vaz'î Kunûnî-yi Tefekkür der İran* (İran'da Düşüncenin Bugünkü Durumu) başlıklı kitabı olacaktır. Dâverî de kitabında modern dünyayla garbzedeliği eleştirmektedir. Ancak o, bu dönemdeki durumumuzun tefekkür değil taklit olduğu ve bununla da bir yere varılamayacağının altını çizmektedir. Kendisine yöneltilen eleştirilere rağmen kitap bu yönüyle dikkat çekicidir. Miladi altmışlı yıllarda meydana gelen değişimler ve “kültür karşıtlığı” gibi akımlar, İranlı aydınları etkisi altına alarak -ileride değineceğimiz gibi- onları, sol devrimcilikle dinî inançları uzlaştırmaya sevk etmiştir. Bu tür eğilimler, dönemin galip kültürü hâline gelerek halk kitlelerini cezbederken Dâverî'nin kitabı aksini söylemeye çabalamaktadır. Zira ona göre bu tür meczup oluşlarla ve Batılı aydınları sözlerini yerel kalıplar içinde tekrar etmelerle geri kalmışlığın pençesinden kurtulmamız mümkün değildir. Eser Batı karşıtı tutumuna rağmen derinden derine Heidegger'e gösterdiği eğilimle kendi içinde bazı çelişkiler barındırmış olabilir. Bununla birlikte en azından baştanbaşa atmosferi saran Batı'yı eleştirme taklitçiliği ile bunun beraberinde getireceği zorluklar konusunda bizi uyarmaktadır. Fakat Devrim'den yalnızca birkaç ay önce basılan *İran'da Düşüncenin Bugünkü Durumu* kitabı, bu olayın doğurduğu heyecanın altında kaybolup gitmiştir (Hâşimî, 1383 H.S., ss. 199-234).

Yenilikçi Dini Düşünürler¹⁶

Dini ıslah etme ve yenileme gayretleri tam olarak inançların eleştirilme-ye başladığı dönem olan Kaçarlara kadar geri gitmektedir. Hatırlanacağı gibi o dönemde bazı düşünürler, toplumun geri kalma nedenini, din ya da daha özel anlamıyla İslam olarak gösterirken bir başka grup ise bu durumu aslında hakiki inançlardan uzaklaşmaya ve gerçek anlamı-

¹⁶ Hâşimî burada Farsça “dînendîşân-i müteceddîd” kavramıyla, ülkesinde yaygın bir kullanıma sahip olan aydın dinî düşünürleri (rûşenfîr-i dînî) kastetmektedir. Bu kavramla dinî kaynaklara başvurarak çağdaş problemlere yeni yaklaşımlar ışığında çözüm getirmeye çalışanların yani Müslüman entelektüellerin içinde yer aldığı modern bir oluşum kastedilmektedir. (çev. notu).

la İslam'ı tanımamaya bağlamıştır. Bu gruba göre doğal olarak macera, Müslümanların zayıflaması ve İslam dünyasının gerilemesiyle başlamış ve sonraki merhaleden de İran'ın durumu diğer Müslüman ülkelerle eşitlenmiştir. En meşhur ve etkili Müslüman düşünürlerden biri olan ve zihnini İslam dünyasını uyandırıp Müslümanlarla çağdaşlığı -ki burada modern bilimden faydalanıp onun gücünden yararlanma kastedilmektedir- bir araya getirmekle meşgul eden Seyyid Cemâleddin Esedebâdî'dir. Esedebâdî, Kaçarlar döneminde aktif olan İranlı bir Şiidir. Fakat İslam dünyasını güçlendirme sevdası nedeniyle dışarıda kendisini Efgânî olarak tanıtmış ve mezhebini de ön plana çıkarmamıştır. Hatta Muhammed Abduh'un onun öğrencisi olması, bu anlamda manidardır. Bazı teliflerde bulunmakla birlikte Seyyid Cemal'in faaliyetleri, yeni fikirler üretmekten ziyade sosyal ve siyasi alanlara yönelik olmuştur. Müslüman ihyacıların, ülke sınırlarının ötesinde birbirlerinin üzerinde etkili olmaları elbette ki doğaldır. Sözelimi modern dünyayı İslam'dan önceki döneme atıfla yeni bir cahilliğe müptela olmuş kabul eden Seyyid Kutup (bkz. Vahdat, 2015) gibi isimlerin İranlı bazı gruplar üzerinde etki bıraktığı malumdur. Ancak İslam dünyasındaki Müslüman düşünürlerden belki de en çok Muhammed İkbal, İran üzerinde etkili olmuştur. *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İhyası*'nın (İqbal, 1930) yazarı olarak İkbal, Pakistan İslam Cumhuriyeti'nin şekillenmesinde etkili olan rehberlerden biri olmuş ve Farsça pek çok şiir kaleme almıştır. İrfani yöne de sahip olan bu şiirler, İslami geleneği yeniden dirilterek ona dönüş yapma ve ilim ile fenninden yararlanırken Batı taklitçiliğini reddetme gayretini gütmüştür. İkbal'in şiirlerini Farsça kaleme alması doğal olarak onu İranlıların nezdinde manevi yurttaş konumuna getirmiştir.¹⁷ Ancak her hâlükârda İranlılar, kültürel ve mezhepsel olarak ifade edebileceğimiz bazı nedenlerden dolayı dünyanın farklı İslam ülkelerindeki Müslüman yenilikçilerle bir anlaşmaya varamamıştır ve varamamaktadır. Bu nedenle her zaman kendilerine has dindar yenilikçilere sahip olmuşlardır. Sözelimi bu isimlerden biri Pehlevi döneminde İran toplumunda dikkate değer bir nüfuz kazanan Mehdi Bezirgan'dır. O bir yandan milliyetçi yönüyle siyasi olarak aktif iken bir yandan da tahsil görmüş bir dindar olarak İslam'ın

¹⁷ İkbal'in şiirleri kuşkusuz Fars edebiyatının ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Bu açıdan İran'da İkbal'e gösterilen ilginin, bir şair oluşu diğeri ise din alanındaki ıslahatçı yönü ile iki türü bulunmaktadır. Elbette ki bu iki yönün birbirinden tamamen bağımsız olduğu söylenemez. Çünkü şiirlerinde de ıslahatçı düşüncelerini bulmak mümkündür. Bu nedenle de İkbal geçmişten günümüze hem yenilikçi dindar düşünürlerin hem kültürel otantikliğe ilgi gösterenlerle edebiyat meraklılarının ilgisini daima çekmiştir. Şu eserler bu duruma örnek olarak gösterilebilir: Şeriatî, 1380 H.S.; Sa'îdî, 1370 H.S.; Nedüşen, 1357 H.S., 1358 H.S.; Âdil, 1396 H.S., ss. 75-164.

modern bilimle yahut medeni faaliyetlerle çatışmak bir yana bilakis bunları destekleyen bir din olduğunu ispat etmeye çalışmıştır (Hâşimî, 1394 H.S., ss. 117-131; Jahanbakhsh, 2001, ss. 80-112).

Benzer şekilde bu dönemde geleneksel ruhaniliğin kalbinden neşet eden mollalarda da bir canlanmanın olduğunu görüyoruz. Onlar da Şii ruhani âdetlerine bağlı fertler olarak mevcut siyasetten memnun olmayıp hem tedavülde olan dindarlığı hem de modern dünyayı eleştirmeye girişmişlerdir. Bu gruba örnek olarak Seyyid Muhammed Talegânî ile Murtaza Mutahhari'ye işaret etmek mümkündür (Jahanbakhsh, 2001, ss. 69-80, 126-130). Ancak bu dindar yenilikçiler arasında İran'daki en etkili ve önemli simanın Ali Şeriati olduğu konusunda kuşku yoktur. Dönemin ruhuna uygun konferanslar vermesi, onun müthiş bir başarıya ve etkiye sahip olmasına vesile olmuş ve sözleri yaygınlık kazanmıştır.

Ali Şeriati, İslam'ın siyasi bir din olduğunu savunmuş ve Şiiliği de tam bir parti olarak görmüştür. Çünkü dinin yalnızca ahiret için değil dünya için de geçerli olduğunu ve sonuçta sınıfsız bir toplum meydana getirmesi gerektiğini savunmuştur. Aslında Ali Şeriati, dönemin yaygın ideolojisi olan Marksizmi alarak materyalizmden arındırmış ve onun yerine İslam Dini ile Şii Mezhebi'nden hareketle kendi yorumlarını ortaya koymuştur. Onun ürettiği fikirler bir nevi Doğu Marksizminin İslamlaştırılmış hâlidir. Örneğin; Şeriati, Habil ile Kabil'in macerasını kıskançlığı olumsuzlayan ahlaki bir hikâye olarak almak yerine besicilik, çiftçilik ve mülkiyet olarak görmüştür. Benzer şekilde Şiilikteki imamet anlayışını da kelami bir bahis şeklinde değil Marksist Devrim'de diktatörlüğün yerini alan proletarya olarak kabul etmiştir. Böylece düşünce alanındaki tüm dinî ve mezhebi unsurlar, devrimci sol bir ideolojiye dönüşmüş olmaktadır. Yine Şeriati, İbn Sina'nın karşısına Ebu Zer'i, Safevi Şiasının karşısına ise Ali Şiasını konumlandırmıştır. Tüm bunlar, birinin iyiyi diğerinin kötüyü temsil ettiği ideolojik ikiliği meydana getirme yönündeki çabalardan başka bir şey değildir. O her ne kadar hüviyetçi düşünenler gibi kendi kimliklerine dönmekten söz etmiş olsa da modern ideolojiler, onun geleneksel dini eleştirmesine ve kültürel kaynaklardan çıkarılıp saflaştırılmasından söz etmesine sebep olmuştur. Bu nedenle Şeriati, geleneksel ulema sınıfının karşısında yer alıp devrimci ruhaniliği savunmuş ve konuşmalarında, dinin tüm boyutlarından etkileyici ve tanıdık yorumlarda bulunarak sunumlar yapmıştır. Mevcut durum karşısında halkı harekete geçirmek ve vadedilen durum olan sınıfsız tevhid toplumuna nail olmak için tüm bunları kendisine bir vesile kılmıştır (Hâşimî, 1385 H.S., ss. 21-

119; 1394 H.S., ss. 103-116, 363-368, 655-676; bkz. Rahnama, 2000). İşte bu noktada Ferdid'in son dönemlerindeki düşünceleri ile Şeriatî'nin devrimsel düşüncelerinin, temelde tüm farklılıklarına rağmen bir noktada birleştiğini söyleyebiliriz. Elbette ki hem terminolojik hem de ilkesel anlamda farklılıklar mevcuttur. Zira Şeriatî, dinî aydınlanma tabirini inşa edip savunurken Ferdid, garbzedeliğin bir türü olduğu gerekçesiyle bu kavrama tümüyle karşı çıkmıştır. Benzer şekilde Şeriatî, İbn Sina'yı devrimci olmadığı için eleştirirken Ferdid, onun felsefesini Yunanzede ve garbzede olduğu için kabul etmemiştir. Hülâsa farklılıklar oldukça fazladır fazla olmasına ama nihai olarak yöneldikleri şey aynıdır: O da mev'ut olana erişmek için mevcut olan durumu eleştirmektir.¹⁸

Rıza Şah dönemindeki aydınlanma hareketinin tersine Batı'ya olumsuz yaklaşımın git gide yenilikle bir kabul edilmeye başlaması, Devrim öncesi İran'da rayiç olan fikrî durumu ifade etmektedir. Kaçar dönemindeki aydınların sözünü ettiği yeniliği Rıza Şah devrindeki düşünürler İran'a getirmek için çabalamışlardır. Şah döneminde ise İranlı düşünürlerin ortaya attıkları görüşlerde Batı karşısındaki Doğu söylemleri, geleneğe mukabil yenilik söylemlerinin yerini almıştır. Yenilik deyince zihinlerinde "haklılık topun ağzında" hatırasını canlandıran İranlılar, ilk dönemler kendilerini yeniden keşfetmeye yönelmeyi ve kısmen de olsa ekonomi alanında daha iyi bir konum elde etmeyi başarmışlardır. Ancak gelişmekte olan bir toplum olarak yalnızca siyasi iyileşmeye tahammül etmeyen bir saltanata karşı durmakla kalmayıp bu yönetiminin savunduğu gelişmeye karşı da bir tutum geliştirdikleri açıktır. Henüz Kaçarlar döneminden itibaren Batı'nın maddi gücüne mukabil kendilerinin de sırtlarını dayadıkları kadim gelenekleri, zengin edebiyatları ve manevi kuvvetleri olduğu düşüncesi, İranlıların zihninde şekillenmeye başlamıştır. Böylece bu güce dayanarak Batı'yı ve moderniteyi reddetmekle meşgul olmuşlardır. Hem dindar bir hareket olarak Fedaiyan-i İslam grubunun hem de dine yönelttiği keskin eleştirileri ile bilinen Ahmet Kesrevî'nin Batı'nın yanlışlığı konusunda aynı görüşe sahip olmaları, bu atmosferi gösteren ilginç örneklerden biridir. Zira Fedaiyan-i İslam'ın Ahmet Kesrevî'yi irtidat gerekçesiyle öldürmüş olmasına rağmen onların bu konudaki tutumları aynı olmuştur. Kısacası Devrim'in gerçekleşmesinden onlarca yıl önce İranlı düşünürlerin her biri bir şekilde ülkelerini Batı'nın karşısına konumlandırmıştır. Sözünü ettiğimiz bu karşı duruşların tümü yani din ile geleneğin ihyası, Batı ile yeniliğin

¹⁸ Şeriatî ile Ferdid'in görüşlerini mukayese etmek için bkz. Hâşimî, 1385 H.S., ss. 295-304.

eleştirilmesi ve dinî/manevi iktidarın gerçekleşmesi yönünde söylenenler Ayetullah Humeyni'nin rehberliğinde tecelli edip gerçekleşecektir.

İran Devrimi'nden Sonra Hüviyetçi Düşünürler ve Müslüman Yenilikçiler

İran İslam Devrimi hangi açıdan bakılırsa bakılsın ve nasıl değerlendirilse değerlendirilsin bu toprakların tarihinde gerçekleşen büyük bir olaydır ve diğer devrimlerde de gözlendiği gibi toplumun birbiriyle kaynaşmış tabakalarını ayrıştırma sonucunu doğurmuştur. Bu anlamda milliyetçi, dindar ve solcu kesimlerin rejimi yıkmak için oluşturdukları geçici ittifaklar uzun sürmeden sona ermiş ve 1979 Devrimi, kendisini İslam sıfatıyla herkese kabul ettirmiştir. Tarihî açıdan bakıldığında birbirlerini sınırlandırmakla birlikte ruhani sınıfla İran saltanatı daima yan yana durmuştur. Ancak şahlığın ortadan kalkmasıyla bu durum farklı bir çehreye bürünmüştür. Malum olduğu üzere Şiiler, gaybet dönemindeki her yönetimi gayrimeşru olarak görmüş ve yöneticiyi de gasp edici olarak telakki etmişlerdir. Gerçi bu durum yönetimden yönetime bazı değişiklikler gösterebilmiştir. Yani Şiiler bazı yönetimlerle daha yakın bir irtibata sahipken onları baskı altında tutanlarla ise daha gergin ilişkiler geliştirmişlerdir. Dolayısıyla yönetimin ruhanilerin eline geçmiş olması tarihte daha önce hiç gerçekleşmemiş yeni bir durumu ifade etmektedir. Çünkü geçmişte Büveyhîlerden, Safevilere kadar Şii yönetimlerin hiçbir ruhani hâkimiyete dayanmamıştır.

Dolayısıyla Devrim'le birlikte ruhani yönetimde gittikçe daha önce sorulmayan yeni yeni sorular ortaya çıkmaya başlamıştır: Sözgelimi yönetimin idare şekli nasıl olmalıdır? Acaba fıkıh tek başına toplumsal işleri idarede yeterli olabilir mi? İdarede ne derece modern bilimlerden istifade edilebilir? Acaba İslami bir ekonomi anlayışına veya benzerine sahip miyiz? Acaba hükûmet tüm şeri kuralları uygulamaktan sorumlu olmalı mıdır? Yahut gaybet döneminde dinî bir yönetime sahip olmak, Şii Mezhebi'nin yararına mıdır zararına mıdır? Acaba İslami yönetim, toplumda tüm Müslümanlara mı aittir yoksa sadece ruhanilerin bulunduğu özel bir idare şekli mi olmalıdır? Yine İslami hükümleri icra çabasının maksimum düzeyde mi yoksa minimum düzeyde mi olması daha yararlı olacaktır? Hangisi Müslümanlığın idamesinde daha iyi sonuç verebilir? Bu ve benzeri pek çok soru, Devrim'den sonra kurulan dinî yönetimin uhdesinde ortaya çıkmıştır.

İslam İnkılabı esnasında biri dindar aydınlardan diğeri ise hüviyetçi-devrimci ideologlardan olan Ali Şeriatî ile Ali Ahmed'in her ikisi de erken ölümleri

sebebiyle dünyadan ayrılmışlardır. Ahmed Ferdid ise Devrim'in heyecanıyla felsefi sözler sarf etmeye gayret etmiştir ancak dönem artık değişmiş ve şeriat önem kazanmıştır. Oysa kendisi şeriat yanlısı değildir ve fıkha dayalı rehberlik devri onun bakışına göre İslam filozoflarının elinde olmalıdır. Öte yandan Ferdid'e göre İslam felsefesi, Yunanizedeliğin bir türünü oluşturmaktadır. Ferdid'in yanı sıra Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünürlerin de yeni hükûmet modelinde yer tutmaları mümkün olmadığı için o da ülkesinden ayrılmak durumunda kalmıştır. Yalnızca siyasi geçmişi nedeniyle değil bilakis gelenekselci bakış açısına göre de saltanatla ruhaniyet arasında bir uyum sağlamak gerektiği için de bu böyle olmuştur. Çünkü Devrim bu ikisinin birlikteliğini ortadan kaldırmıştır. Ayrıca velayet-i fakih anlayışı irfan zümresinin (Meryemiyye) irşadı için bir yer bırakmamaktadır.

Hüviyetçi düşünürlerin arasından üç kişi Devrim'den sonra da çalışmalarına ciddi bir şekilde devam etmişlerdir. Daryuş Şayegan bizzat İslam Devrimi ile hüviyetçiliği sonraki düşüncesinin iki önemli temel konusu olarak belirlemiş ve şu sonuca varmıştır: Devrim ve din iki ayrı dünyaya ait mefhumlardır ve bu ikisinin terkibi durumunda din, ideolojik düzeye indirgenmiş olmakta ve modern dünyanın hâkimiyeti altına girmektedir. Her ne kadar olaylar dışarıdan dinin hâkimiyetindeymiş gibi görünüyorsa da aslında din, devrimci sol ideolojilerin ve popüler Marksizmin kaynaklık ettiği düşüncelerle doldurulmuştur. Bu bağlamda Şayegan, farklı fikrî düzenlerin birbirine karışması olayını psikolojik açıdan da ele alarak "kültürel şizofreni"den söz etmektedir. O bu seyrin bir devamı olarak nihayetinde saf millî kimliklerin artık sona erdiğine kanaat getirmiş ve bizlerin birden fazla kimlikle hayatımızı idame ettirdiğimiz bir dönemde olduğumuz sonucuna varmıştır. Böyle bir durumda yapmamız gereken en önemli şey, işleri ideolojik bir hâle sokmaktan kaçınmak, çoğulculuğu ve demokrasiyi benimsemek olacaktır. Elbette aynı zamanda manevi arayışta bulunmak ve modern dünyada ruhun payına düşeni geri vermek gerekmektedir (Hâşimî, 1383 H.S., ss. 324-371; bkz. Hâşimî, 1389 H.S., ss. 11-24; Gächter, 2005).

Daryuş Aşûrî ise Doğu mefhumundan üçüncü dünya kavramına ulaşmış ve moderniteyi değerli bir mesele olarak kabul etmiştir. Bu doğrultuda moderniteyi anlama ve İranlıları bu sürece dâhil etmek gayesiyle çağdaş bilimle düşünceyi izah için her şeyden çok Farsça Dili'ni yenileme üzerine kafa yormuştur (Hâşimî, 1383 H.S., ss. 284-286; 1397 H.S.; bkz. Rokoee, 2019; 2018, ss. 182-187). Rıza Dâverî Erdekanî ise yeniliği ve Batı'yı

eleştiren yönüyle İslam Devrimi'ni hoş karşılamış ve kendi felsefi bakışına uygun olarak başlarda bu gelişmeyi beşer tarihinde açılan yeni bir sayfa olarak tasavvur edip bazı merhalelerde Devrim'i garbzedelikle kirlenmekten sakındırmaya çalışmıştır. Bu minvalde -daha sonra da değineceğimiz gibi- Devrim sürecinde uzun süreli dindar düşünürlerden biri olarak kalmayı sürdürmüştür. Ancak Devrim'den yıllar sonra *Vaz'î Kunûn-yi Tefek-kür der İran* kitabında Dâverî sanki tekrar kendi düşüncelerine doğru yönelmeye başlamıştır. Dâverî artık genişlemenin gerekliliğinden söz ederek Batı ile ilgili eleştirilerinin yanında kendi içine kapanmanın da yanlışlığını dile getirmiş ve ikincinin yani kendi içine kapanmanın önceliğine önem vermiştir (Hâşimî, 1383 H.S., ss. 234-271).¹⁹ Başta Heidegger olmak üzere Avrupa'nın felsefi geleneğinin etkisinde olan hüviyetçi düşünürlerin durumuna Devrim'den sonra arzu edilen bir dinginlik gelmiştir. Nitekim Rıza Dâverî ki Devrim arifesinde felsefe, ilim ve din arasındaki farkı izah sadedinde yazmışken Devrim'den sonraki süreçte birdenbire baştan sona İran tarihinin kaynağı olarak gördüğü dinî düşünceyi ve kendi ifadesiyle "dinî alışkanlığı" eleştiren bir düşünür olmuştur. Bu süre zarfında o dinî kültür hakkında düşünmekten kaçınmak gerektiğini savunmuştur (Hâşimî, 1394 H.S., ss. 167-184; bkz. Rokoe, 2017, ss. 88-92, 228, 255-262). Hüviyetçi düşünürlerden biri diğer ise Seyyid Cevad Tabatabai'dir. O da özellikle siyaset felsefesi alanında İran düşüncesinin canlılığını kaybetme sebepleri üzerinde durarak geleneğin katılaşmasından söz etmeye başlamış ve İran'ın siyasi düşünce tarihini ve Batı'yla karşılaşma serüvenini tahlil etmeye çalışmıştır. Tabatabai, gençliğinde sol düşüncelere eğilim gösteren hatıralarına rağmen esasında hüviyetçi geleneğin bağrından çıkmış bir isimdir.²⁰ Tabatabai tarihsel bir bakışla bir yandan modernite ile modernizmden kaçışın olmadığını söylerken öte yandan İran'ı felsefi ve siyasi alanda bir mihver olarak sunmaktan geri durmamaktadır (Hâşimî, 1394 H.S., ss. 373-383).²¹

Ancak İran İslam Devrimi, hüviyetçilerin yanı sıra kendine has düşünürler de yetiştirmiştir. Bunlar Ali Şeriatî'nin mirasını devralıp paylaşan yenilikçi Müslüman düşünürlerdir. Bu isimlerden en önemli ve en etkili olanı kuş-

¹⁹ Gelişme mefhumu, sözü edilen kitabın basımından günümüze gün geçtikçe Dâverî'nin eserlerinde daha çok görülmeye başlanmıştır. Hatta bazı kitaplarını başlıklarında bu kelimeye rastlıyoruz.

²⁰ Bir zamanlar Ferdîd'in derslerine katılmış özellikle de İslami dönemin siyaset felsefesinin kurucusu ve *Medînetü'l-Fadıla*'daki medeniyetin teorisyeni olan Farabî'nin görüşlerden etkilenmiştir.

²¹ Ayrıca şu derleme eserin makalelerine de bakılabilir: Tabatabai, 1395 H.S., ss. 179-407.

kusuz Abdülkerim Süruş'tur. Süruş, münevver kavramını dindarlıkla bir araya getirip "aydın dinî düşünce (ruşenfikrî-yi dinî)" mefhumunu ortaya atan isim olmuştur. Böylece bu kavramın sınırlarını bir yönüyle seküler olandan diğer yönüyle de geleneksel olandan ayırmış ve bunun yanı sıra söz konusu yaklaşımın uzun yıllar İran'ın tartışma atmosferine hâkim olmasını sağlamıştır. Yenilikçi dinî düşünürler, hüviyetçilerin tüm ihtilaflarına rağmen birleştikleri en temel konu olan Batı'nın tarihî olarak bir bütün olduğu ve dolayısıyla da onu ya tamamen kabul etmek ya da reddetmek gerektiği konusunda hemfikir değildir. Yine hüviyetçi düşünürler, aydın düşüncenin modern bir fenomen olduğu ve bu nedenle hem aydınlanma döneminin mirasına dayanması hem de sol protesto geleneğinin bir devamı anlamına gelmesi nedeniyle her hâlükârda din ve gelenekle bağdaşması mümkün olmayan bir yaklaşım olduğunu savunagelmışlerdir. Oysa yenilikçi dindar düşünürler, Şeriatî'nin aydın mütedeyyin (rûşenfikrî-yi mezhebî), Süruş'un ise dindar aydın tabirlerini kullanarak açıkça bu tür ayırmalardan yana olmadıklarını göstermişler ve gelenek ile modern dünyadan beğendiklerini seçip terkip yapma sadedinde olmuşlardır. Nitekim bu macera Dâverî ile Süruş arasında uzun süren atışmalarla da kendisini göstermiştir.

Abdülkerim Süruş, Devrim'in başlarında Marksistlere galebe çalmak için Karl Popper'in fikirlerinden yararlanan genç bir teorisyendir. Oysa Dâverî açısından genel olarak modern felsefe özel olarak da Popper, İslam'la bağdaşabilir nitelikte değildir. Fakat dinî bir özelliğinin yanı sıra mantıksal ve bilimsel açıdan her işe yarar olanı almanın övüldüğü ve dindarlıkla uyumlu bulunduğu bir okul olan Alavi'de eğitim görmüş Müslüman gençler için Dâverî'nin bu sözleri doğru olmanın ötesinde İslam'la da alakalı değildir. Öyleyse birileri Süruş'a karşı tavır alıp onu "Batizedelik" ile suçluyorsa o da buna mukabil onları "Batı tutukluluğu" (garbgirifteği) ile vasıflandırmaktadır. İslam Devrimi'yle çağdaş olan dindar aydınların sözleri aslında kendi dönemlerinin ruhunu güzel bir şekilde yansıtmaktadır. Müslüman aydınlar hüviyetçi filozoflara mukabil kendi söylemlerini geliştirmeyi ve böylece toplumsal alanda onlara galip gelmeyi başarmışlardır. Onların asıl gayeleri, hüviyetçi düşünürlerin görüşlerini paylaşmak olmadığı gibi birlikte meydana çıktıkları ama zamanla yer değiştirerek karşı pozisyona geçtikleri dinî yönetim de değildir. Onların asıl gayesi, kendi geleneksel çizgilerini muhafaza etmek olmuştur. Zira her ne kadar Şeriatî, ideal yönetime nail olmak için dini bir talimatname olarak tanıtmış olsa da Devrim'den sonra katı gerçeklikle yüzleşildiğinde bu hedefler

daha ziyade hayalperest idealler olarak kendilerini göstermeye başlamış ve şu soru akıllara gelmiştir: O hâlde gerçek dünyada nasıl davranmak gerekmektedir? Süruş için bu konuda geleneksel dinî yaklaşım yeterli değildir. Bu nedenle özel olarak fıkıhta dinamizme ve dinde ise genel bir anlayışa ulaşmak gerekir. Bu bağlamda onun ilk olarak dile getirdiği şey, bizlerin dinden elde ettiği anlayışların her zaman bizim diğer bilgilerimizin etkisi altında şekillendiği ve daima değişim ve dönüşüm hâlinde olduğudur. Öyleyse dini daha iyi anlamak için Doğulu ya da Batılı her hâlükârda beşerî bilimleri göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Süruş'un bu izahı zamanla şu noktaya varacaktır: Peygamberin dinî tecrübesi de kaçınılmaz olarak zamana ve mekâna göre şekillenmektedir. Bu şekilde din adı altında bildiğimiz pek çok şey aslında zatî değil belli bir zaman ve mekân vasıtasıyla şekillenen ve gelişen İslam'ın arzı nitelikleri olmaktadır. Benzer şekilde din ve siyaset ilişkisi konusunda da fikirlerini açıklayarak İslami yönetimin bir toplumda çoğunlukta olan Müslümanların idaresinden başka bir şey olmadığını ve dinin bir ideoloji olmayıp ondan daha üstün bir niteliğe sahip olduğunu savunmaktadır. Süruş zamanla aslında dinin sabitten ziyade tarihsel bir şey olduğu ve bizim ondan anladıklarımızın yalnızca bilimle değil özgürlük ve insan haklarıyla da çelişmemesi gerektiği sonucuna varmıştır (Hâşimî, 1385 H.S., ss. 123-232; Hâşimî, 1394 H.S., ss. 203-208, 395-402, 677-684; Jahanbakhsh, 2001, ss. 140-171; Tıǧlı, 2018, ss. 85-149). Diğer meşhur İranlı aydın dinî düşünür olan Muhammed Müctehid Şebüsteri de yaklaşık olarak aynı yolu takip etmiştir (Hâşimî, 1385 H.S., ss. 317- 332, 235-257; Vahdat, 2015; Tıǧlı, 2018, ss. 153-190). Yenilikçi dinî düşüncenin bağrından çıkan bir diğer isim ise Mustafa Melikiyan'dır. Ancak zamanla Melikiyan aydın dinî düşünce projesini reddetmiş ve özellikle de aydın ile dindar kavramlarının bir araya getirilmesini eleştirmiştir (Hâşimî, 1385 H.S., ss. 209-216; Tıǧlı, 2018, ss. 241-289).

Kısacası ne denirse densin Ali Şeriatî'nin o sadeleştirilmiş ve dünyevileştirilmiş din anlayışı artık geçerliliğini yitirmiştir. Nihayetinde hüviyetçilerle yenilikçi dindarlar, Devrim'den sonraki süreçte zaman zaman sert bir şekilde karşı karşıya gelmiş olsalar da nihayetinde tamamen farklı yollardan ve ayrı ayrı meselelerden birbirine yakın bir neticeye ulaşmışlardır. Buna göre insan hakları ile demokrasinin öncelenmesi gerektiği, dinin ideolojinin üstünde yer aldığı ve kabuk kısmından ziyade maneviyatının önemsenmesi gerektiği hem millî hem de dinî değerlerin tarihsel niteliğe sahip oluşları, modern bilimler ile felsefeden yararlanmanın zorunluluğu ve ül-

kenin gelişmesi için çabalamanın²² elzem oluşu gibi konularda birbirlerine yaklaşmışlardır. Görüldüğü gibi İran'da Devrim öncesi ve sonrasındaki düşünür neslin ürettiği en önemli fikirler, hayatın gerçekliği içinde zamanla başlangıçta tasavvur edilenden farklı noktalara ulaşmıştır. Doğru, maneviyat, Batı karşısında İslam, maddecilik ve küfür söylemleri zamanla yerini gelenek ve modernite söylemine bırakmıştır. Bu yeni söyleme uygun olarak modernizm, herkesin ister istemez kendisini içinde bulduğu tarihî bir dönemdir ve bu çağdaki hayatın gereklerini inkârla bir çıkış yolu bulamayacağımız aşîkârdır.

İran Devrimi Sonrasında Aydın Nesil

Devrim'den sonraki aydın nesil, kuşkusuz ayrıca incelenmesi gereken bir konu olduğu için bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.²³ Ancak burada, İran İslam Devrimi'nden sonra geçen kırk yılın ardından öncekilerle aralarında bariz farklılıklar olan ve artık hüviyetçilik ile dindarlığı ölçü almayarak düşünen yeni bir neslin açığa çıktığını vurgulamak gerekmektedir. Onlar, millî kimlikle dinin iç içe girdiği ve kendilerinden önceki sözü edilen iki farklı kesimden düşünürlerin benzer sonuçlara yaklaştığı bir atmosferde büyümüşlerdir. Yani onların içinde bulunduğu hava, Devrim öncesi ile süreci içindeki düşünürlerin teneffüs ettiğinden farklıdır. Bugün, incelemeye layık bir merakla sürdürülen bir tercüme hareketi vesilesi ile modern felsefe, beşerî bilimler, edebiyat ve sanat alanından pek çok eser Farsçaya kazandırılmış bulunmaktadır. Yapılan bu tercümeler, geçmişten söz gelimi Devrim arifesinde mevcut olan sayıdan katbekat daha fazla bir orana sahiptir. Elbette ki bunun yanı sıra gerek internet gerekse uydu sayesinde dünyayla irtibat kurulması durumu ya Batı'da eğitim görme ya da geleneksel atmosferde yetişme şeklindeki iki alternatifli dönemi ortadan kaldırmıştır. Artık herkes farklı türdeki bilgiyi, görgüyü ve hayat tarzını gözlemlene şansına sahip olmuştur. Böyle bir atmosferde Devrim öncesi

²² Bunlar Devrim öncesindeki fikrî atmosferde ıslahat arayışları ile ilgili fiiliyattaki siyasi söylemler nedeniyle göz ardı edilen değerlerdir. Zira kendileri ile modern dünya arasındaki tarihî farkla meşgul olma derdinde olan dönemin aydınları, toplumun gerçek meseleleriyle daha az ilgilenmişlerdir (Konuyla ilgili bazı örnekler için bkz. Hâşimî, 1394, ss. 133-166, 185-194). Devrim öncesi dönemde İran'da hâkim olan entelektüel düşünce atmosferiyle ilgili olarak bkz. Nabavi, 2003.

²³ *Şerâ-yit-i İmkân-i Nakd* başlığıyla basım aşamasında olan kitabımda özellikle de "Çihil Sâlegân-i Zîr-i Sâye-yi Pederân" (Babaların Gölgesi Altındaki Kırklı Nesil) ile "Devrim Sonrası İran'da Millî Kimlik, Din ve Entelektüel Düşünce" başlıklı makalelerde Devrim sonrası nesil ile öncekiler arasındaki bariz farklılıklara değiniyorum.

ile Devrim sürecindeki neslin, düşünce ve sanat alanında Batılılığa ve yeniliğe karşı duyduğu bariz husumet hissi de gittikçe etkisini kaybetmektedir. Öte yandan Devrim'den sonraki neslin, genel eğitim politikasının bir sonucu olarak dinî bir yönetimin güdümünde inanç ve kültür alanında öğrenim görmüşlerdir. Bu sürecin doğal bir sonucu olarak günümüzde mütedeyyin veya gelenekçi olmadıkları hâlde zorunlu olarak söz konusu geleneksel dini ve kültürü yakından tanıyan farklı alanlardan pek çok kişi mevcuttur. Bu nedenle yeni nesil, dinî ve kültürel alanlarda rahatlıkla tartışıp görüş beyan edebilme ve yeni fikirler üretebilme kabiliyetine sahip olmuştur. İran İslam Devrimi, dinî niteliğine rağmen tıpkı diğerlerinde olduğu gibi modern bir fenomen olup yalnızca şahlık saltanatını değil geleneğin hâkimiyetini de alt üst etmiştir. Hatta dinî hâkimiyetin uhdesinde ister istemez bir tür sekülerizasyon eyleminin gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Zira böyle bir ortamda sözgelimi üniversiteye giden mütedeyyin ailelerin kızları bir iş sahibi olmayı hedefleyebilmişlerdir. Daha da önemlisi böyle bir ortamda öyle bir nesil ortaya çıkmıştır ki ne merciiyyet hâkimiyetine ne de diğer geleneksel irca makamlarına kolaylıkla teslim olmamaktadırlar. Yani artık ne geleneğin nostaljisi ne de belli bir ideolojinin hegemonyası söz konusudur. Bunun yanı sıra Devrim sonrası nesil, İran kültürünün Japonya ya da Çin'inkinden ziyade pek çok açıdan Avrupa'ya daha çok benzediğinin farkındadır. Çünkü bir yandan Yunan ve İslam kültürünün diğer yandan Orta Çağ Hristiyanlığı ve Rönesans ile İslam'ın geçmişteki irtibatı, bu iki kültürün benzerliğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak İran Devrimi sonrası ortaya çıkan düşünürler, nihayetinde şu andaki meşguliyetleri ile faaliyetleri ilerde değerlendirilecek olan bir neslin bağrından çıkmışlardır. Ancak burada yeni neslin Doğu ve Batı'yla karşılaşması ile din, siyaset vb. konuları anlama macerasının artık değiştiğini ve toplumdaki çoğulculuğun açıkça zorunlu bir hâle geldiğini vurgulamak gerekir.

Sonuç

İslam dünyasında her zaman fikir ve edebiyatın doğduğu merkezlerden biri olarak kabul edilen İran, yeni dönemde diğer medeniyetler karşısındaki geri kalmışlığını ve zaafını müşahade etmek durumunda kalmıştır. Bu geri kalmışlığı ilk olarak kaba kuvvetle karşı karşıya kalarak tanımış, sonrasında buhran duygusuna düşer olup bu durumdan kurtulmak için pek çok alanda çaba sarf etmiştir. Göstermiş olduğu bu çabalardan biri, mo-

dern dünyada İran kültürünün tarihî konumu hakkında farklı görüşler ileri sürmek olmuştur. Doğal olarak modern dönemde tarihî konumun gerekliliği çerçevesinde şekillenen söz konusu gayretler ne yazık ki başka bir yerde gelişimini sürdürmekte olan modern düşünce tarihi için çok daha az bir paya sahip olmuştur. Bununla birlikte daha ziyade kültürel beka cihetinde olup her zaman canlı ve etkili olma arzusundaki bu gayretler varlığını sürdürmeye de devam etmiştir. Adına ister Batı ile yüzleşme veya onunla etkileşime girme gayreti ister dinî bir hükûmet kurma veya onu eleştirme ideali densin her hâlükârda tüm bu çabaların birer entelektüel deneyim olarak değerlendirilmeleri gerekmektedir. Belki çağdaş İran, kültürel alanda en çok sineması ile tanınır olmuştur. Ancak sinemanın bazen daha sönük bazen de daha canlı bir şekilde parlayan ama her zaman bu kültürde var olan entelektüel dinamiklerin bir yansıması olduğu da unutulmamalıdır. İran'da felsefe ve kelam alanında fikir ortaya atma süreci, bu topraklarda var olan tefekkür geleneğinin bir devamı olarak gittikçe yeni bir tarihe sahip olmaya başlamıştır. Yeni oluşmaya başlayan bu kısa tarihin aslı sorusu ise şu olmuştur: Bizim modernite ile ilişkimiz nedir ve yeni dünyada kendimize nasıl uygun bir yer edinebiliriz? Bu soruya verilen cevaplar ve yönelimler tabii ki şartlara bağlı olarak değişkenlik göstermiş olabilir. Ancak her hâlükârda tarihî süreç içinde uzun vadeli olarak yapılan bir söyleşiyle mukayese edildiğinde İranlıların Batı'yla karşılaşması henüz kısa bir süre olarak görünmektedir.

Kaynakça

Ademiyet, F. (1351 H.S.). *Endîşe-i terakkî ve hukûmet-i kânûn: Asr-i sipehsâlâr*. Tahran: İntişârât-i Harezmî.

Ademiyet, F. (1354 H.S.). *Emir kebir ve İran*. Tahran: İntişârât-i Harezmî.

Âdîl, G. A. H. (1396 H.S.). *Hadîs-i serv u nilûfer*. Tahran: İntişârât-i Sohan.

Afary, J. (1996). *The Iranian constitutional revolution: Grassroots democracy, social democracy, and the origins of feminism*. Columbia University Press.

Ahmedî, A. (1385 H.S.). *Tarihçe-yi fırka-yi cumhûri-yi inkılâbî ve gurûh-i İranî*. Tahran: Neşr- i İhtirân.

Amanat, A. (1997). *Pivot of the universe: Nasir al-Din Shah and the Iranian monarchy, 1831-1896*. I. B. Tauris.

Behrooz, M. (1991). *Rebels with a cause; The failure of the left in Iran*. I. B. Tauris.

Boroujerdi, M. (1996). *Iranian intellectuals and the West: The tormented triumph of nativism*. Syracuse: Syracuse University Press.

Gächter, A. (2005). *Daryush Shayegan: Interkulturell gelesen*. Nordhausen: Interkulturell Bibliothek.

Ghani, C. (2000). *Iran and the rise of Reza Shah: From qajar collapse to Pahlavi power*. I. B. Tauris.

Ghanoonparvar, M. R. (1993). *In a Persian mirror: Images of the west and westerners in contemporary Iranian fiction*. Austin: University of Texas Press.

Gheissari, A. (1998). *Iranian Intellectuals in the twentieth century*. University of Texas Press.

Hâirî, A. (1365 H.S.). *Nohostîn rûyârûyîhâ-yi endîşegîrân-i İran bâ Do rûye-i temeddon-i burjuvazî-yi Garb* (İranlı düşünürlerin Batı burjuvazisinin iki yüzüyle ilk karşılaşmaları). Tahran: Emir Kebir.

Hâşimî, M. M. (1389 H.S.). *Âmîzeş-i ufukhâ: Montehâbât-i ez Âsâr-i Daryûş Şây-gân*. Neşr-i Ferzânruz.

Hâşimî, M. M. (1385 H.S.). *Diendişân-i moteceddîd: Rûşenfikrî-yi dînî ez şerîat-i tâ melikiyân*. Tahran: İntişârât-i Kevîr.

Hâşimî, M. M. (1394 H.S.). *Endîşehâ-yi beray-i eknûn*. Tahran: Neşr-i 'İlm.

Hâşimî, M. M. (1383 H.S.). *Huvviyet endîşân ve mîrâs-i fikrî-yi Ahmed Ferdid*. Tahran: İntişârât-i Kevîr.

Hâşimî, M. M. (1383 H.S.). *Seyrûret der felsef-i Molla Sadra ve Hegels*. Tahrân: İntişârât-i kevîr.

Hâşimî, M. M. (1397). Zebân-i endîşe zebân-i bâz. Endîşe-yi pûyâ. Şomare: 53.

Hemedânî, R. F. (1384 H.S.). *Cami'ü't-tevârîh (Târih-i ifrenc, pâyan ve kayâsıra)*. M. Ruşen (Tetkik). Tahrân: Merkez-i Neşr-i Miras-i Mektûp.

Houman, S. (2010). *De la philosophia perennis au pérennialisme américain*. Milano, Arché.

Idem. (2014). *From the philosophia perennis to American Perennialism*. E. Q. Lohja (Çev.). Kazi Publication.

Iqbal, M. (1930). *The reconstruction of religious thought in Islam*.

Jahanbakhsh, F. (2001). *Islam, democracy and religious modernism in Iran, 1953-2000: From Bazargan to Khomeini*. Brill Academic Publishers.

Keddie, N. R. (t.y.). Encyclopaedia Iranica. "AFĠĠĠĠ, JAMĠĠĠ-AL-DĠĠĠ" maddesi.

Melkum, M. (1381 H.S.). *Risâlehâ-yi Mirzâ Malkumhân Nâzimu'd-dovle*. Hüccetullah Asl. Tahrân: Neşr-i Ney.

Mirsepasi, A. (2017). *Transnationalism in Iranian political thought; The life and times of Ahmad Fardid*. Cambridge University Press.

Molla Sadra. (1981). *Hikmetü'l-müt'âliye fî'l-esfârî'l-erba'a*. Beyrut: Dâru ih-ya-it-turâsî'l- 'arabî.

Müctehidî, K. (1379 H.S.). *Aşînâ-yi İraniyân bâ felsefehâ-yi cedîd-i Garb*. Tahrân: Pejuheşgâh Farhang ve Endîşe-yi İslâmî ve Muessese-i Mutalâât-i Tarih-i Muasir-i İran.

Nabavi, N. (2003). *Intellectuals and the state in Iran: Politics, discourse, and the dilemma of authenticity*. University Press of Florida.

Nedûşen, M. A. İ. (1358 H.S.). *Nevâ-yi şâ'ir-i ferdâ yâ esrâr-i hûdî ve rumûz-i bîhûdî*. M. H. M. Feridunî (Mukaddime). Tahrân: Bunyâd-i Ferheng-i İran.

Nedûşen, M. A. İ. (1357 H.S.). *Bergozîde-i Eş'ar-i Muhammed İkbâl: Diden-i diger âmûz, şeniden-i diger âmûz*. Tahrân: Emir Kebîr.

Rahnema, A. (2000). *An Islamic utopian: A political biography of Ali Shariati*. I.B. Tauris.

Rokoe, M. M. R. (2017). *L'Iran autrement: Des conflits philosophiques à l'icônophobie*. Paris: Edition L'Hamattan.

Rokoe, M. M. R. (2018). *L'assimilation moderne en Iran. L'Iran À L'épreuve Du*

Réel: Réveil et crises multiformes (Orientis Stratégiques no. 7) içinde. Paris: Sous la direction d'Ata Ayati et Farahad Khosrokhavar, L'Harmattan.

Rokoe, M. M. R. (2019). *Daryush Ashouri: Un intellectuel hétérodoxe iranien*. Paris: L'Harmattan.

Sa'îdî, G. R. (1370 H.S.). *Endîşehâ-yi İkbâl lâhorî*. S. H. Hosrevşâhî (Katkı ve Mukaddime). Tahran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî.

Sâdigî, F. (1384 H.S.). *Cinsiyet-i nasyonalizm ve teceddüd der İran: Dovre-yi Pehlevi-yi evvel*. Tahran: İntişârât-i Nigâh-i Moasır.

Sâdigî, F. (1392 H.S.). *Keşf-i hicâp: Bâzhânî-yi yek modahele-i modern*. Tahran: İntişârât-i Nigâh-i Moasır.

Şeriatî, A. (1380 H.S.). *Mâ ve İkbâl*. Tahran: İlham.

Tabatabai. (1395 H.S.). *Feylesof-i siyâset: Ceşnnâme-i cevâd Tabâtabâî, girdâvernde*. H. Zârî' (Der.). Tahran: Neşr-i Fulât.

Tiğlî, A. (2018). *İran'da entelektüel dinî düşünce hareketi*. Mana Yayınları.

Vahdat, F. (2015). *Islamic ethos and the specter of modernity* (6. Bölüm). Anthem Press.

Vâridî, A. (1391 H.S.). *Zendegî-yi ve zemâne-yi Muhammed Ali Furâğî*. A. Âzerneg (Çev.) . Tahran: Neşr-i Nâmek.

Yezdi, M. A. E. M. (1365 H.S.). *Resâilü hikemiyye. İdare-yi küll-i intişârât ve tebliğât-i vizâret-i irşad-i İslâmî*.

Zünûnî, A. A. M. (1376 H.S.). *Bedâyi'u'l-hikme*. A. Vaizî (Mukaddime ve Tanzim). İntişârât'üz-zehrâ.



Murtaza Mutahhari

1920-1979

**Felsefe, kelim ve tefsir hocası,
İslam cumhuriyeti teorisyenlerinden,
Marksizm eleştirmeni, İran İslâm
Devrimi'nin gerçekleşmesinde önemli
rolü olan Şiî âlimi.**

2 Şubat 1920'de İran'ın Meşhed'e bağlı Ferîmân köyünde dünyaya gelmiştir. Meşhed'e gidip klasik medrese tahsili gördükten sonra 1937'de Kum'a geçerek Havza-i İlmiyye'ye devam etmiştir. On beş yıl kadar devam eden öğrenimi süresince burada dönemin önde gelen alimlerinden fıkıh ve usul, felsefe ve usul, hüccette usul, ilahiyat ve ahlak derslerini almıştır. Temel İslâmî ilimlerin yanı sıra aklî ilimlerde de yetişen Mutahharî 1952'de Kum'dan ayrılıp Tahran'a gitmiştir. Burada bir taraftan Uşûl-i Felsefe adlı eserini yazarken diğer taraftan Mervî Medresesi'nde ders okutmuştur. 1954 yılında Tahran Üniversitesi'ne bağlı İlâhiyat Fakültesi'nde İslâm düşüncesi alanında ders vermeye başlayan Mutahhari, katıldığı birçok konferansta İslami konuları yeni nesillere anlaşılır bir dille anlatmaya çalışmıştır. Mutahhari'nin rejim karşısındaki ilk kesin tavrı 15 Hurdâd ayaklanmasında (6 Haziran 1963) görülmüştür. Humeynî'nin tutuklanması üzerine başta Tahran ve Kum olmak üzere İran'ın büyük şehirlerinde halkın yaptığı gösteriler esnasında şah aleyhinde ateşli bir konuşma yapmış ve o akşam birçok âlimle birlikte tutuklanmıştır. Kırk üç günlük

hapis hayatından sonra daha güçlü bir mücadele ile yoluna devam eden Mutahhari, devrimin halk arasında yer edinmesinde önemli faaliyetleri olan Hüseyiniyye-yi İrşâd teşkilâtıyla temasa geçmiştir. 1965'lerde bu kurumun önde gelen isimlerinden biri olmuştur. Teşkilatın diğer önemli ismi olan Ali Şeriatî ile fikri ve siyasi anlaşmazlığı yüzünden kurumdan ayrılarak Humeynî'nin siyasî çizgisi etrafında mücadelesini sürdürmüştür. Humeynî'nin önderliğinde gelişen siyasî faaliyetin halk içinde giderek destek bulmasında Mutahhari'nin konferans, yazı ve derslerinin büyük etkisi olmuştur. Devrimden birkaç ay önce Paris'te Humeynî'yi ziyareti esnasında Şûrâ-yı İnkılâb-ı İslâmî'yi kurma teklifini almıştır. Şûra'nın kurulmasında ve Humeynî'nin İran'a dönmesinde devlet kurumları ile iletişime geçmek için koordinatörlük yapmıştır. Murtazâ Mutahharî, 1 Mayıs 1979 tarihinde devrim muhalifi Furkân grubu üyelerince girilen suikast sonucu öldürülmüştür.

Uşûl-i Felsefe ve Reviş-i Realisim, felsefenin temel konularının ele alındığı bölümlerle Tabâtabâî'nin derslerindeki felsefî tartışmaların aktarıldığı kitabdır. Mutahhari'nin daha çok Şiî hadis

Yaşadığı yerler: Tahran,

Önemli eserleri: Dâstân-ı Râstân, Şerhi Usuli Felsefe ve Revişi
Realizm, Nizâm-ı Hukûk-ı Zen der İslâm

Görev yaptığı kurumlar: Mervî Medresesi, Tahran Üniversitesi, Şûrâ-yı
İnkılâb-ı İslâmî, Müslüman Doktorlar

kaynaklarından hareketle dikkat çeki-
ci olayları güzel bir üslûpla yorumladı-
ğı eseri *Dâstân-ı Râstân'dır*. *Nizâm-ı
Hukûk-ı Zen der İslâm'da* evlenme,
boşanma, miras, geçici nikâh gibi
konular etrafında gelişen tartışmalar,
aklî temellendirme çerçevesinde ele
alınmaktadır. *İslâm ve Mukteziyyât-ı
Zamân* ise müellifin İslâmî hükümlerin
zamanla sınırlı olup olmadığı konu-
sundaki sohbetlerinin kitap haline ge-
tirilmiş halidir. *Hatm-i Nübüvvet* isimli
eseri bazı baskılarında Hâtemiyyet
olarak da anılır. Eserde peygamber-
lik müessesesinin Hz. Muhammed'le
sona ermesine bağlı olarak ortaya çı-
kan konular ve ulemânın dindeki rolü
ele alınmaktadır

Mutahharî, Havza-i İlmiyye ile üniversi-
te, nazarî bilgilerle pratik hayat ve dinî
ilimlerle aklî ilimler arasında bağlantı
kurmayı başarmış bir âlimdir. Felsefe-
ye özel ilgi duyan Mutahhari, Klasik
İslâm felsefesinin eski Grek düşünce-
sinin devamı olmadığını bunun aksini
iddia edenlerin ise İslâm felsefesinin
kaynaklarını bilmediklerini söylemek-
tedir. Yirmi yıldan fazla süren yazı
hayatında temel gayesinin İslâm'la
ilgili olarak ortaya çıkan problemlere
ve sorulara cevap vermek olduğunu
söyleyen Mutahharî, Batı emperya-

lizminin tesiriyle dinin doğru biçimde
anlatılamadığını, kendisinin bütün fa-
aliyetinin bu alanda yoğunlaştığını be-
lirtmektedir. Bu sebeple modern pek
çok kurum ve olgunun karşısına İsla-
mi alternatiflerini koymaya çalışmış ve
bütün teorik ve ameli mesaisini bu işe
ayırmıştır. Velayeti fakih anlayışının te-
orisyenlerinden birisi olması ve İslam
Cumhuriyeti gibi görüşleri savunması
bu anlayış ve kabulünün sonucudur.

Mutahhari mensup olduğu geleneğin
felsefi, kelami, irfani ve fıkhi imkanla-
rına dair sahip olduğu derin vukufiyet
sayesinde felsefe, kelim, irfan, siya-
set, sosyoloji, iktisat, demokrasi, yö-
netim şekli, insan hakları, kadın me-
selesi ve daha pek çok modern olgu
hakkında fikir üretmiş ve eserler ver-
miştir. Onun klasik usulden hareketle
her bir modern olgu ve düşüncenin
İslami alternatiflerini ortaya koymaya
gayreti genç nesillere yeni ufuklar
açmıştır.

Alborz College

1873

Tahran'daki Amerikan misyoner koleji daha sonra millî bir okula dönüştürülmüştür.



Bulunduğu Yer: Tahran

Önemli İsimler: James Bassett, Muhammed Ali Mojtahedi

Etkisi: İran'da misyonerlik faaliyetleri ile toplumsal dönüşüme sebep olmuş ve ardından diğer Avrupa ülkelerinin İran'da okullar açmasına imkân sağlamış, İran modernleşmesinde ve Batılılaşmasında önemli bir yere sahip Kalvinist misyoner okuludur.

Alborz Koleji, 1873 yılında Tahran'da kurulan 1. ve 12. sınıf arası öğrenci alan misyoner okuludur. Amerikan misyoneri James Bassett tarafından kurulmuştur. Kolej'in kurulduğu yıl olan 1873, Nasıreddin Şah'ın Kaçar Hanedanlığı'ndaki 26. yılı olup Amir Kabir tarafından kurulan Darülfünun faaliyetine geçeli henüz 22 yıl olmuştu. Bu anlamda okulun açılışı, hem yerel hem de uluslararası etkileşimlerin olduğu bir döneme denk gelmektedir. İlk başta 6. sınıfa kadar öğrenci alan okul, bu kararını 1898 yılında 12. sınıfa kadar olacak şekilde değiştirmiştir. Bundan sonra okulun adı da "American College of Tehran" olarak değiştirilmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Şah Rıza Pehlevi'nin talebiyle İran Eğitim Bakanlığı'na bağlanarak adı da "Alborz" olacak şekilde değiştirilmiştir. 1944 yılında ise Tahran Üniversitesi'nde Prof. Dr. Muhammed Ali Mojtahedi, Alborz'a müdür olarak atanmıştır. 1891 yılına gelindiğinde okulda eğitim gören 135 öğrencinin yarısından çoğu Müslümandı. Okul sadece hâlihazırda mevcut Hristiyan olan öğ-

rencilere değil ailesi Müslüman olan öğrencilere yönelmekteydi. Okulun buradaki amacı; İran'daki Müslüman kesimi, öğrenciler üzerinden Evanjelizme yönlendirmektir. Alborz College, çocukların karakter inşasını 5 temel ilkeye göre kurmayı hedefliyordu: (1) İşe saygı, (2) erdemlilik, (3) demokrasi ve eşitlik, (4) kadınlara değer, (5) ülke sevgisi.

Alborz College, İran'daki ilk Amerikan misyoner okulu olması bakımından önemlidir. Özellikle Tahran bölgesinde birçok ailenin Protestan düşünceden etkilenip din değiştirdiği bilinmektedir. Müslüman öğrencilerin de ders gördüğü bir okul olan Alborz, İran modernleşmesinde ve Batılılaşmasında önemli bir yere sahip misyoner okuludur.

İran’da İslamcılık ve Post-İslamcılık

Yedullah Shahibzadeh

Giriş

Siyasi kavramlar, farklı dönemlerde ve farklı kişiler için farklı anlamlara gelir. Maximillian Robespierre’in demokrasisi, devrimci bir siyasi ve yönetim vizyonuna işaret ederken Edmund Burke ise demokrasiyi, halk adına tiranlıktan başka bir şey olarak görmemiştir. Çünkü Burke’e göre demokrasi, çoğunluğun azınlığa baskı yapmasına olanak sağlarken bu çoğunluk, insanların tabiatları gereği “hiçbir zaman başka bir insanın eliyle cezalandırılması söz konusu olamaz” şeklindeki basit bir argümanla cezadan kaçır. Siyasi kavramlar, belirli tarihsel durumların, olayların veya süreçlerin öncesi ve sonrasına damga vururken anlamları da bu durumlar, olaylar veya süreçler sırasında değişikliğe uğrar (Dunn, 2005, s. 114; Burke, 1986, s. 191). Siyasi kavramlara evrensellik hasredildiği takdirde bu kavramlar, kavramsal ve siyasi tartışmaların merkezi hâline gelir ve ortaya netlikten çok belirsizlik ve anlaşılabilirlikten çok yanlış anlamalar çıkarırlar. İslamcılık ve post-İslamcılığı neredeyse ortak hiçbir yanı olmayan ideolojik eğilimleri, siyasi-entelektüel hareketleri, örgütleri ve devletleri bir araya getirerek kavramsallaştırma çabaları, sağlam olmayan ve yerine oturmamış kavramların nasıl ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Bir analist, İslamcılığı; “20.

yüzyılın ‘büyük siyasi ideolojiler’ modeli bağlamında İslam’ın siyasi ideolojisi” olarak tanımlamaktadır. Başka bir analiste göre İran’daki İslamcılık, marjinalleşmiş yerli Müslüman aydınların, bu marjinal durumlarının üstesinden gelmek adına oluşturdukları yerli bir ideoloji olmasına rağmen bu İslamcılar, İslam Cumhuriyeti’ni inşa etmelerinin ardından İslamcı olmayan bütün güçleri marjinalleştirmişlerdir. Yine bir başka analist, İran İslamcılığının Devrim’den sonra “ötekinin gerçekliğini” tanımamazlıktan gelerek ve her şeyi yerli ve yabancı arasındaki ikili karşıtlık bağlamında değerlendirerek Devrim sonrası İran toplumundaki diğer sesleri bastırdığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bütün bu olaylar, İran İslamcılığının epistemolojik, ahlaki ve siyasi olarak İran yerliliğinin en kusurlu biçiminin tezahürü olduğu için meydana gelmiştir. Daha sonrasında post-İslamcılık, İslamcılığın başarısız oluşunun yol açtığı zararları gidermek için sarf edilen bir çaba ve Humeyni sonrası dönemin ideolojik temellerinin çok katmanlı bir eleştirisi olarak sunulmuştur. Dolayısıyla post-İslamcılık, İslamcılığın sosyal, siyasi ve entelektüel alanlardaki aşkın gerekçe ve usullerini kavramsallaştırmak ve bu noktada stratejiler oluşturmak adına ortaya çıkmış bilinçli bir girişimdir. Ayrıca post-İslamcılık; “ödevler yerine haklar, tek bir yetkili ses yerine çoğulculuk, kutsal kitaplar yerine tarihselcilik ve geçmiş yerine geleceğin” takdir edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Hâlâ cevaplanamayan soru ise şudur: Epistemolojik, ahlaki ve siyasi açıdan kusurlu İslamcılık, nasıl demokrasi odaklı ve ileri görüşlü post-İslamcılığa dönüşmüştür (Roy, 2007, s. 57; Bayat, 1996, ss. 43-52; 2007, s. 7, 11; 2013, s. 307; Brown ve Shahin, 2010, ss. 63-64; Boroujerdi, 1996, ss. 18-19)?

Bu soruya bir cevap arayacak olursak Orta Doğu’da ve dünyanın geri kalanında demokrasinin önündeki engellerin sınıflandırılmasına odaklanan alan çalışmalarına yönelik 1990’lı yıllardan beri artan ilgiyi incelemeliyiz. Batılı hükümetlerin bu akademik ilginin ortaya çıkışı ile birlikte Batılı hükümetler ve ABD’nin barış ve demokrasi adına yürüttükleri politikaları takip edip uygulayan düşünce kuruluşları ve sivil toplum örgütleri kurmak için milyarlarca dolar harcamış olması bir tesadüf değildir.¹ Orta Doğu’da demokrasiye olan ilgiyi yakın zamana kadar uyandıran iki varsayım olmuştur. İlk varsa-

¹Norveç’te geliştirme çalışmaları alanında ilk Profesör olan Norveçli akademisyen Terje Tvedt, 2016 ve 2017 yıllarında iki kitap yayımlamıştır (Terje Tvedt, *Det Norske Tenkemåte, Tekster 2002-2016* Oslo: Aschehoug&Co ve *Det Internasjonale Gjennombruddet, Fra ettpartistat til flerkulturell stat*, Oslo Dreyers Forlag, 2017). Bu kitaplarda, üniversitelere bağlı araştırma merkezlerinin, alan araştırmaları yapan düşünce kuruluşlarının ve STK’ların devlet fonlarına ne kadar bağımlı olduklarını ve Norveç’i insani bir süper güç olarak sunma arzusuyla Norveç Hükümeti’nin politikalarını nasıl körü körüne bağlı bir şekilde takip ettiklerini ayrıntılı olarak açıklamıştır.

yım, Orta Doğu'da ve dünyanın geri kalanında demokrasiyi teşvik etmenin ABD ve Avrupalı müttefiklerinin çıkarına olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü demokrasi, Batı değerlerinin bir hülasasıdır. İkinci varsayıma göre ise ulus devlet artık ömrünü tamamlamıştır. Çünkü küreselleşme, STK'ların oluşturduğu küresel bir sivil toplum yaratmıştır. Batı değerlerinin Bu STK'lar tarafından işlevsel hâle getirilmesi "demokratik bir küresel hükûmetin" ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Demokrasi yanlısı hükûmetlerin ve STK'ların bu "kozmopolit demokrasiyi", demokrasi açığı olan ülkelerde gerçeğe dönüştürmeleri için ihtiyaç duydukları şey ise "uluslararası yasal düzenlemeler"dır. Bu "kozmopolit demokrasi", Orta Doğu'daki bazı yerel demokrasi savunucularının Batı hükûmetlerine, insanların demokratik değişime olan talebini desteklemenin tek başına yeterli olmadığı ve bu hükûmetlerin demokrasinin 'ilk adımlarını' teşvik etmeleri gerektiği çağrısında bulunmalarına yol açmıştır. Bu demokratik proje, Orta Doğu'da demokrasinin, özerk siyasi özneler yaratan bağımsız kamusal alanlara değil ilk adımlarını atması için demokratik projenin asıl temsilcisi olan Batılı hükûmetlere, akademisyenlere ve STK'lara ihtiyaç duyduğu imasında bulunmaktadır (Roy, 2007, ss. 35-38; Steger, 2010, ss. 84-86; Brown ve Shahin, 2010, s. 24). Yukarıda bahsedilen yerel demokrasi savunucuları aslında kültür antropologlarının ya da kültür sosyologlarının 1990'lardan bu yana bu demokrasi savunucularına söyledikleri "yerel kamusal alanların ve özerk siyasi öznelerin olmamasının suçlusunun onların siyasi kültürü olduğu" şeklinde sözlerini tekrardan dile getirmektedirler. Bu antropolog ve sosyologlar, yerel demokrasi savunucularına, Batı demokrasilerinin gelişmiş siyasi kültürleri ile Orta Doğu toplumlarının az gelişmiş siyasi kültürleri arasındaki mevcut uçurumdan bahsetmiş ve demokrasinin uzun ve bilinçaltında gelişen bir sosyalleşme sürecinin sonucu olan bir yaşam biçimi olduğunu anlatmışlardır. Bu kültürcü siyaset görüşüne göre İslamcılık, az gelişmiş bir siyasi kültüre işaret ederken post-İslamcılık, gelişmiş bir siyasi kültüre işaret etmektedir.

Ernest Renan, 1883 yılında İslamcılık terimini, İslam dünyasının az gelişmiş kültürünü ve İslam'ın kendisini modern dünyayı anlamının bir yolu olan modern bilim ile bağdaştıramadığını ve değişime yatkın olmadığını ifade etmek amacıyla kullanmıştır. Cemâleddin Efgânî'nin bu iddialara karşılık İslam medeniyetinin modern bilimleri ve sosyal ve siyasi örgütlenme biçimlerini benimseyebileceği cevabını vermiş ancak Müslüman toplumları sömürgeci güçlerin içişlerine müdahale etmelerine karşı çıkma noktasında cesaretlendirmiştir (Renan, 1883). Efgânî, İslam'ın aydınlatıcı ve medeniyetçi hareket gücüne ek olarak Müslümanların medenileştirme adı altında

ölkelerine gelen işgalcilere ve sömürgecilere karşı birlik ve beraberliğinin temeli olması gerektiğini ileri sürmüştür (Keddie, 1994, s. 23).

1905 ile 1909 yılları arasında yazılan ve Anayasa Devrimi'nin tarihinin anlatıldığı en eski kitaplardan birisi olan *Tarikh-e Bidari-ye Iranian*'a (İranlıların Uyanış Tarihi) göre Efgânî, İran'a gerçekleştirdiği iki ziyareti esnasında çeşitli sosyal statülerden insanlar üzerinde büyük bir entelektüel etki bırakmıştır. Efgânî, devlet adamları, dinî liderler, önde gelen tüccarlar, şairler, gazeteciler ve sıradan insanlar arasında kendi sosyopolitik dünya görüşlerine ilgi uyandırmaya harikulade bir biçimde muvaffak olmuştur. Efgânî'nin müritlerin birçoğu sadık anayasa savunucuları olmuşlardır. Efgânî sahip olduğu ikna gücü ile İran'da değişiklikler yapabileceğine inanmıştır (Kermani, 1978, s. 82). İran Hükümdarı Nasiruddin Şah'ın davetlisi olarak iki kez İran'ı ziyaret etmiştir. Ancak Nasiruddin Şah, Efgânî'nin düşüncelerinin gün geçtikçe artan popülaritesi ve onun devlet içinde ve dışında kurduğu bağlantılar hakkında endişelenmeye başladığında ve devrimci fikirlere sahip bu adamın bölgedeki varlığının onun otokratik hükümdarlığını tehlikeye atabileceğini fark ettiğinde onu İran'dan kovmuştur (Kermani, 1978, s. 81).

Kermani'ye göre Efgânî, Müslüman devletlerin ve Müslümanların birliği adına cumhuriyetçiliği ve anayasacılığı destekleyip teşvik etmiştir.

Despotizm ve otokrasinin eksikliklerini halkın gözü önüne sererken gizli toplantılarda arkadaşlarını ve müritlerini insanları aydınlatmaya teşvik etmiştir. Ancak Tahran'dan kovulup sürgün edilmesinin ardından arkadaşlarına nihai hedeflerini gizli tutmalarını tavsiye etmiştir (Kermani, 1978, s. 83).

Anayasa Devrimi'nin öncesinde vefat eden Efgânî'nin hayatı hakkında, vefatından sonra İran siyasi ve entelektüel yaşamında, Ayetullah Mutahhari ve Ali Şeriatî'nin kendisine bir derece ilgi gösterdiği döneme kadar çok az şey bilinmiştir. Mutahhari için Efgânî, İslam dünyasını yeniden birleştirme (İttihad-ı İslam) hareketinin kurucusuyken Şeriatî'ye göre o, İslam'ı sömürgeciliğe karşı ideolojik bir kale yapan ilk meşhur Müslüman şahsiyettir. Şeriatî, Efgânî'nin Afrika'dan Asya'ya tüm Müslüman ölkeler için entelektüel ve siyasi bir öncü olmasına ve onların sömürgecilik karşıtı hareketlerini ve despotizme karşı mücadelelerine ilham vermiş olmasına rağmen onun diplomasi yoluyla yukarıdan aşağıya doğru bir değişiklik yapma noktasında ısrarcı oluşu, aydınlatıcı ve faal bir ideolojik sistemi formüle etmesine ve kitleler ile sıradan insanlara hitap etmesine engel teşkil etmiştir (Motahari, 1978, ss. 15-35; Shariati, 2010).

Ancak İslam'ı, dünyaya bir direniş ve siyasi değişim kaynağı olarak tanıtan 1979 İran Devrimi olmuştur ve dolayısıyla İslamcılığın kavramsallaştırılması veya İslam'ın siyasallaşmasının merkez noktası da İran Devrimi olmuştur. Fakat İslamcılık nedir? İslam yasalarına veya şeriata dayalı yeni bir toplum inşa etmek için gösterilen bir çaba mıdır? Ne İran Devrimi'nin başlıca ideoloğu olan Ali Şeriati, İslam hukukuna dayanan bir devlet hayal etmiş ne de İran İslam Cumhuriyeti, İslami kanunların somutlaşmış hâli olarak teşekkül etmiştir. İran İslamcılığı ve post-İslamcılığı, İranlı milliyetçi ve sosyalist hareketlerle İran dışındaki herhangi bir hareketle olduğundan daha fazla bağlantılıdır ve İran İslamcılığının ve post-İslamcılığının medeniyetçi veya kültürel yorumları, bu eğilimleri ve hareketleri kendi hususi siyasi, entelektüel ve tarihsel bağlamlarında bağlamsallaştırma noktasında başarısız olmuşlardır.

Tükenmiş Milliyetçilik ve Sosyalizm

1906-1909 tarihli Anayasa Devrimi, İran milliyetçiliğini ve sosyalizmini doğurmuştur. Bu ideolojilerin arasındaki hiç bitmeyen ihtilaf, çekişme ve tartışmalar, 1953 yılında Muhammed Musaddık hükûmetine karşı gerçekleştirilen darbeye ve bu ideolojilerin İran'da zayıf bir konuma düşmelerine yol açmıştır. Milliyetçiler, anayasa tarafından tüm vatandaşlar için vad edilen özgürlük ve eşitliği savunurken sosyalistler, anayasanın vaatlerinin ötesine geçmek amacıyla gerçekleştirilen toplumsal bir devrim vaadinde bulunmuşlardır. İranlı sosyalistler ve milliyetçiler arasındaki ilk büyük ihtilafın sonucu, 1921 yılında Gilan Sosyalist Cumhuriyeti'nin aldığı yenilgi olmuştur. Milliyetçiler, cumhuriyeti, ülkenin bütününe İngiliz egemenliğinden kurtarmanın ilk adımı olarak görürken sosyalistler, burada sosyal bir devrim yaparak İran'ın geri kalanında devrimin kıvılcımını yakmayı amaçlamışlardır. İranlı komünistlere göre ne gelişmiş bir kapitalist üretim tarzı ne de resmî demokrasi, sosyalist bir devrim için gerekli şartlardı (Shahibzadeh, 2019, s.73). İranlı komünistler ile İranlı sosyal demokratların gerçekleştirdiği Anayasa Devrimi (1906-1909), Rus ve İngiliz emperyalizminin saldırısına uğradığında kendilerine destek olmasını istediği İkinci Enternasyonal'in uluslararası dayanışma noktasındaki eksikliğini onun kadar Avrupa merkezli olmayan Üçüncü Enternasyonal ile karşılaştırmışlardır. Uluslararası düzeydeki yeni ideolojik ve politik koşulların, herhangi bir yerde işçi sınıfına mensup insanların sayısına veya sahip oldukları sınıf bilincinin seviyesine bakılmaksızın her yerde devrimin başarısını garanti edebileceği sonucuna varmışlardır. Sömürge ve yarı sömürge ülkelere büyük tüketim malları ithal

edilmesi şeklindeki 1870’lerden itibaren süregelen sömürgeci politikaların, endüstriyel işçi kitlelerinin oluşumunu imkânsız hâle getirdiğine inanıyorlardı. Bu sömürgecilik siyasetinin, tüccarın sanayi sermayesine dönüşümünü engellediğini ve ortaya çıkan yerel sanayileri, Avrupa sanayileri için ham madde üreten sömürge araçlarına dönüştürdüğünü ileri sürmüşlerdir. İranlı komünistler, bu emperyalist politikaların siyasi sonuçlarından birisinin devrimci milliyetçiliğin ortaya çıkışı olduğuna inanmalarına rağmen asla bu devrimci milliyetçilikle iş birliği yapmaya çalışmamışlardır (Shahibzadeh, 2019, ss. 66-67). Sömürge ve yarı sömürge ülkelerin emperyalistler tarafından aşırı sömürülmesinin sonucunda bu ülkelerin emperyalizme karşı yürüttükleri ulusal kurtuluş hareketlerinin küresel kapitalizme karşı yürütülen proleter mücadeleye entegre olacağını iddia etmişlerdir. Ancak bu ikinci mücadele asla gerçekleşmemiştir (Shahibzadeh, 2019, s. 68). Anayasa Devrimi’nin üzerinden daha 20 yıl dahi geçmemişken İranlı komünistler, sosyalist bir devrim arayışı içerisindeyken Musaddık, İran Parlamentosu’nda, o dönemde İran Başbakanı olan ve Rıza Han olarak adlandırılan ve daha sonrasında İran anayasal devletini ortadan kaldırarak diktatörlüğe dönüştüren Rıza Şah’a karşı anayasacılığı savunan birkaç milletvekilinden biri olmuştur. Musaddık, İranlıların başbakanın yürütmenin başı ve kralın tek görevinin parlamentonun güven oyunu alamayan bir başbakanın istifasını kabul etmek ya da talep etmek veya parlamentonun güvenoyunu alan bir başbakanı atamak olduğu bir anayasal devlet için canla başla mücadele ettiklerini ileri sürmüştür. Bu nedenle Rıza Şah’ın yeni şah, başbakan, savaş bakanı ve başkomutan görevlerini üstlenmesine itiraz etmiştir. Çünkü bu durum hukuk devleti ilkelerinden tam bir geri dönüş anlamına gelecektir.²

Anayasanın vaatleri, Rıza Şah’ın kamusal alandaki zulmünden geriye kalan ve İranlı aydın ve politikacıların, Rıza Şah’ın 1941 yılında görevden çekilmesinin ardından anayasal vaatlere dayalı demokrasinin yeniden yapılmasını desteklemelerine imkân veren siyasi dilin ana referans kaynağı olmuştur. İranlı sosyalistler, proletaryanın sayısı az, örgütlenmemiş ve sosyalist bir devrim için gerekli olan sınıf bilincinden yoksun olduğu sürece milliyetçilerin sosyalist bir devrimi hazırlayabilme noktasında önem arz ettiğine artık ikna olmuşlardır. 1941 yılında Tudeh Partisi’nin kuruluşu da bu mahkûmiyetin bir dışı vurumudur. Ancak Parti’nin Sovyetler Birliği ile dostane ilişkisi daha sonrasında körü körüne bağlılığa dönüşmüş ve Sovyetler Birliği petrol im-

² Mashrouhe Mozakerate Majles-e Meli Dorey-e 5, Jalesey-e 211, Ketabkhane, Mouze, va Markaz Asnade Majles Shouray-e Eslami

tiyazları talebinde bulunmuştur. Bu talebin daha önce İngiltere'ye tanınmış petrol imtiyazlarını ortadan kaldırmaya çalışan Musaddık'ın liderliğindeki İranlı milliyetçiler tarafından reddedilmesi üzerine (Shahibzadeh, 2019, s. 96) Parti'nin kurucularından olan Ehsan Tabari şu iddiada bulunmuştur:

İngiltere'nin İran'daki meşru çıkarlarını tanıdığımız ve bu çıkarlara karşı çıkmadığımız gibi, Sovyetler Birliği'nin ülkemizdeki meşru çıkarlarını da kabul etmiyiz. Kati bir şekilde ve açık yüreklilikle şu hakikati itiraf etmeliyiz ki Kuzey İran, Sovyetler Birliği'nin güvenlik bölgesidir... Hükûmeti, kuzey petrol kaynaklarına yönelik imtiyazlar konusunda Sovyetler Birliği ile ve güney petrol kaynaklarıyla ilgili olarak ise İngilizler ve ABD ile müzakerelere başlamaya davet ediyoruz (Tabari, 1944).

Yeni Sosyalist Güçler ve Kökenleri

Parti'nin popülaritesi 1940'lı yılların ortalarında zirveye ulaşırken, Sovyet odaklı politikaları ve özellikle İran Azerbaycan'ındaki (1945-1946) ayrılıkçı isyanda parmağının olması, 1947 yılında birçok üyenin Parti'yi terk etmesine yol açmıştır. Parti'den kopan grup, ulusal ve uluslararası alanda bağımsız bir duruş sergileyen demokratik bir sosyalist parti kurmayı amaçlamıştır. Ancak Parti'den kopan bu grubu emperyalizmin ajanları olmak ile suçlayan ve Moskova Radyosu'nda Farsça olarak yayınlanan bir program, grubun liderlerini grubun dağıtılması gerektiğine ve bazılarının da örgütlü siyaseti, ömürlerinin sonuna dek bırakmaya ikna etmiştir. 1953 darbesini ve Tudeh Partisi'nin yöneticilerinin İran'dan kaçışını müteakiben Parti'nin siyasi ve örgütsel varlığı sona ermiştir (Khomei, 1993, ss. 591-592, 688-691). 1960'larda ortaya çıkan yeni laik ve Müslüman sosyalistler, başta Sovyetler Birliği'ne olan körü körüne bağlılığı nedeniyle Tudeh Partisi'ni reddetme noktasında ittifak etmişlerdir. Aynı zamanda milliyetçilerin anayasal demokrasinin restorasyonu ile sınırlı olan siyasi stratejisini kınamışlardır. Bu yeni sosyalistler, o dönemde bir devrim tasarlamaktadırlar.

1960'ların sonunda ve 1970'lerin başındaki yeni İran solunu düşündüğümüzde aklımıza iki örgüt gelmektedir: Komünist Halk Fedaileri ve İslamcı Halk Mücahitleri. Her iki örgüt de Şah'ın siyasi muhalefete karşı hoşgörüsüzlüğünün silahlı mücadeleden başka bir yol bırakmadığı ve kitlelerin devrimci bir seferberliğe soyunabilmelerinin ön koşulu olarak bu kitlelerin üzerinde topyekûn bir denetim olması gerektiği şeklindeki rejim efsanesini ortadan kaldırmak için de tek yolun silahlı mücadele olduğu sonucuna var-

mıştır. Halk Fedaileri'nin önde gelen kuramcılarından Mesut Ahmedzade (1945-1972), 1970 yılında şu sözleri kaleme almıştır:

Bütün milliyetçi ve anti-emperyalist siyasi örgütlerin ortadan kaldırılması, 1953'de gerçekleşen emperyalist darbenin bir sonucuydu. Olaydan bir ders çıkarabilen ve anti-emperyalist siyasi güçlere önderlik etmek için yeni bir strateji formüle edebilecek tek siyasi güç, İşçi Partisi olacaktı. Fakat ne yazık ki halkımız böyle bir siyasi partiden yoksun bırakıldı. Parti'yi Marksist-Leninist bir parti-nin kötü bir taklidi hâline indirgeyen Tudeh Partisi'nin lider kadrosu, Parti'nin en sadık üyelerine ihanet etmiş ve üyeleri hapsedilirken ve idam edilirken ülkeyi ve siyasi mücadeleyi terk etmişlerdir (Shahibzadeh, 2019, s. 143).

Örgütün bir başka kuramcısı olan Bican Cezeni (1938-1975), Tudeh Partisi'nin Musaddık'ın önderlik ettiği petrolün millileştirilmesi hareketinden uzaklaşırken Azerbaycan'daki ayrılıkçı hareketlerden uzaklaşmaması sonucunda Parti'nin İran siyasetinde oynayabileceği kalıcı rol şansını kaybettiğini iddia etmiştir. Sonuç olarak Parti, İran siyasetinin geleceğindeki yerini kaybetmiştir. Cezeni, 1940 ve 1950'li yıllarda bağımsız bir uluslararası komünist hareketin yokluğunda sosyalizm iddiasında bulunan ancak bağımsız kalmak isteyen herhangi bir örgüt veya grubun Sovyetler Birliği tarafından ortadan kaldırıldığının ve Tudeh Partisi'nden ayrılan grubun da aynen bu şekilde dağıtıldığının farkındaydı. Cezeni, Musaddık'ı, İran'daki milliyetçi ve anti-emperyalist hareketin lideri olarak değil emperyalizme karşı küresel hareketin sembolü olarak nitelendirmektedir (Jazani, t.y., ss. 22-25, 35). Bu nitelendirme, İran'daki yeni solun milliyetçi harekete ne kadar da minnettar olduğunu göstermektedir. Cezeni, Ayetullah Humeyni'yi, Musaddık'ın siyasi duruşu ile karşılaştırarak onun militan ve sömürgecilik karşıtı tutumunu anlamış ve onu gelecekteki devrimin muhtemel bir lideri olarak görmüş olan az sayıdaki İranlı seküler solcudan birisi olmuştur. Cezeni'ye göre Humeyni'nin liderliğini mümkün kılan şey, İran komprador burjuvazisinin sosyokültürel kodlarının sömürgecilerle olan benzerliği olmuştur (Jazani, t.y., s. 86; 1976, s. 32). Bu sosyokültürel kodlar, bu sosyal grubun yeni sömürgeciliğin İran temsilcisinden başka bir şey olmadığını göstermektedir. Seküler ve komünist olan Cezeni, bu noktada daha çok Celal Ali Ahmed ile benzerlik gösterir. Cezeni, Musaddık liderliğindeki ulusal burjuvazinin, kitleleri emperyalizme karşı kültürel direnişin önemi konusunda eğitirken komprador burjuvazisinin emperyalizme (Jazani, 2003, ss. 71-72), kültürel (Shahibzadeh, 2016, ss. 24-29) bağlılığı teşvik ettiğini öne sürmüştür. Cezeni bunun değer üretiminde hiçbir rol oynamaksızın ulusal servetten en büyük payı alan küçük bir sosyal zümrenin sahip oldu-

ğu emperyalist kültür ile temel maddi ihtiyaçlardan mahrum ve sömürülen üretici kitlelerin kültürü arasında bir savaş olduğunu fark etmiştir. Cezeni, Şah rejiminin herhangi bir muhalif ifadeye karşı cevabı şiddet olduğundan, işçi topluluklarının da rejime karşı devrimci şiddeti kullanma hakkına sahip olduğu sonucuna varmıştır (Jazani, 2003, ss. 71-72; t.y., s. 6).

İslamcılık

Çok sayıda İranlı yazar, şair, akademisyen ve siyasetçi, İran'da aktif varlığını sürdürdüğü dönemde Tudeh Partisi'ne üye olmuş veya Parti'nin ideolojisi ve siyasetine sempati duymuş olmalarına rağmen Parti hiçbir zaman üyelerini Marksist literatürü bağımsız bir biçimde yorumlama noktasında cesaretlendirmemiştir. 1960'ların genç nesil siyasi aktivistleri üzerinde etki bırakan Halil Maleki ve Celal Ali Ahmed gibi entelektüeller, Parti'den kopan grubun üyeleriydi. Marksizm üzerine derin ve kuramsal bir düşünme süreci söz konusu olduğunda Parti üyeleri, yabancılaşma kavramını ele almak zorunda kalmış ve yabancılaşma kavramı üzerine üretilen düşüncelerden hiçbirisi kapitalist toplumların analizinin ötesine geçememiştir. Bu özellikle Stalin dönemi sosyalizmi içerisindeki ideolojik ve siyasi yabancılaşmanın araştırılmasına yol açabilirdi. Maleki, Parti'yi terk etmesinin hemen ardından Stalinci komünizmi reddetmiş ve Sovyetler Birliği sosyalizminin asla gerçek bir sosyalizm inşa etmediğini savunmuştur (Lefebvre, 2009, s. 5). O, demokrasi olmadan sosyalizmin hayatta kalamayacağını iddia etmiştir. Maleki, 1950'li yıllardan 1960'ların sonunda vefat ettiği zamana kadar olan dönemde İran'da demokratik sosyalizmin sözcüsü hâline gelmiştir (Maleki, 1998, ss.18-20).

Maleki'nin öğrencilerinden ve Cezeni ile Şeriatî için bir ilham kaynağı olan Ali Ahmed de Tudeh Partisi'nden ayrılanlardan birisidir. Ortaya koyduğu Westoxication (Batı'nın zehri) kavramı ile o, İran'daki kültürel sömürgecilik ve yeni sömürgeciliğin en ferasetli eleştircisi olmuştur. Maleki'nin Batı'yı sınıf mücadelelerinin olmadığı bir bütün şeklinde ele aldığı için Westoxication kavramını reddetmesine rağmen Ali Ahmed, Sovyet komünizmi ile Batı emperyalizmi arasında üçüncü bir yolu ortaya koyan ilk kişi olan Maleki'yi akıl hocası olarak kabul etmiştir. Ali Ahmed'e göre, sömürgeci ve yeni sömürgeci kültürün İran'da bıraktığı kalıcı etki, İranlı aydınların Batı'dan gelen entelektüel ürünleri tüketmesi ve bunun da onları "aslan derisi giyen eşek gibi" yapmasıdır. Devrimci organik aydınların formasyonu konusunda Gramsci'nin tezinden ilham alan Ali Ahmed, *Entelektüellerin Hizmeti ve*

İhaneti Üzerine adlı eserinde yeni sömürgecilik ve siyasi tahakküme karşı çıkmak üzere entelektüeller ile din adamları arasında kurulacak bir ittifak önermiştir. İranlı kadınların demokratik haklarını reddettiği için din adamlarına getirdiği eleştiriye rağmen Ali Ahmed'in önerdiği çözüm, Ayetullah Humeyni'nin önderlik ettiği din adamlarının Şah'a karşı çıkmaya başlaması ile birlikte harekete geçirilmiştir. Onun görüşüne göre, entelektüeller ile din adamları arasındaki ittifak, Anayasa Devrimi'nin ve petrolün millileştirilmesi hamlesinin ilk adımlarını başarılı hâle getirirken bu gruplar arasındaki ihtilaf, bu meselelerin olumlu şekilde sonlandırılmasına engel olmuştur (Pishdad ve Katuzian, 2002, s. 9; Ahmad, 1982, s. 7, 252-253; 1978, s. 107; Gramsci, 1971, s. 323).

Ali Ahmed'den önce 1960'larda Özgürlük Hareketi'nin öncülüğünü yapan ve Musaddık'ı destekleyen bir İslamcı liberal olan Mehdi Bezirgan, anayasacılığın İran'da başarısız olmasının nedeninin, dinî liderlerin siyasi meseleleri bir kenara bırakması olduğunu savunmuştur. Ali Ahmed, İranlı entelektüellerin modern söylemlere yönelik karmakarışık ve bulanık yaklaşımları ile Batı emperyalizmi ile diktatörlüğün İran'daki siyasi egemenliği arasındaki etkileşimini tanımlamak amacıyla Westoxication terimini kullanmıştır (Chehabi, 1990, s. 53). Dolayısıyla Westoxication'ın İran'daki Batı siyasi egemenliğinin ve diktatörlüğün ideolojik ön koşulu olarak eleştirilmesi, emperyalist egemenliğe ve diktatörlüğe karşı yürütülen siyasi mücadeleleri güçlendirecektir (Ahmad, 1978, s. 431).

Bu entelektüel öğeleri, Teist (Allah'a inanan) Sosyalistlerin entelektüel mirası ile Fransa'da Hümanist Marksizm hakkında öğrendiklerini sentezleyen Şeriatî'nin İslamcı ideolojisinde görebiliriz. Teist Sosyalistler, 1940 ve 1950'lerde Kur'an öğretisine dayanan sosyalizmin iki nedenden dolayı Sovyet sosyalizmine tercih edildiğini öne sürmüşlerdir. Birincisi, bu sistem daha insancıl ve demokratiktir. İkincisi, sosyalist vizyon ve stratejileri, kitlelere İslami kavramları kullanarak yaymak daha kolaydır (Nakhshab, 2002, s. 341). Teist Sosyalistler, entelektüelleri, sosyalizm mücadelesinde yer almaya neyin zorladığına ilişkin Tudeh Partisi'nin yaptığı açıklamaları yetersiz bulmuşlardır. Teist Sosyalistler, entelektüellerin bu mücadeleye dâhil olmasının temel nedeninin İslami inanış bağlamında insanın ruhsal ve manevi deneyime duyduğu özlem olduğunu iddia etmişlerdir. Teist Sosyalistlerin ideoloğu olan Muhammed Nakşib, İslam'ın özü olan tevhide, günümüzde sosyalizmde vücut bulmuş olan "özgürlük ve adaletle sadakat" yoluyla ulaşabileceğini savunmuştur. Dolayısıyla sosyalizmin başarısı, İslam'ın zaferi

anlamına gelecektir. 1960 yılında Özgürlük Hareketi'nin bir üyesi olan ve İran anayasasının yeniden yapılandırılması için mücadele eden Ayetullah Muhammed Talegânî tarafından İslam'ın sosyalist çekirdeğine dikkat çekilmiştir (Nakhshab, 2002, ss. 303-304). Talegânî, bir yandan komünist hareketin 1950'li yıllarda yürütmüş olduğu ekonomik adalet mücadelesini överken öte yandan Sovyetler Birliği'ndeki diktatörlüğün meşru gösterilmesine aracı olması nedeniyle Marksizmi eleştirmiştir (Taleqani, t.y., s. 225).

Ayetullah Humeyni'nin başlattığı 1963 ayaklanmasının bastırılması, bu entelektüel tartışmaları devrimci bir siyasi harekete dönüştürmüş ve Özgürlük Hareketi'nin genç üyelerini yeni bir siyasi mücadele teorisi ve yöntemi aramaya ikna etmiştir. Marksizm ve İslam'ın sentezini devrimci bir teori ile devrimci bir eylem adına verilen silahlı bir mücadele şeklinde görmüşler ve Halk Mücahitleri Örgütü'nü kurmuşlardır. İslam, hakikatin vahiy yoluyla ifadesi iken Marksizm, hakikatin, tarih, toplum ve ekonomiye yönelik bilimsel anlayış yoluyla tezahürü olduğunu iddia etmişlerdir. "Allah'a ibadet etmemize rağmen Marksizmi bir devrim bilimi olarak kabul ederiz. Devrimci Marksistler ile biz aynı ideale sahibiz, sınıfsız bir toplum ya da bizim ifademizle tevhidi sınıfsız bir toplum yaratmak." İslamcı Marksistler, Peygamberin insanlığı sınıf sömürsünden ve siyasi baskıdan kurtarmaya yönelik özgürlük bilincini yaymasına karşın geleneksel din adamlarının mevcut düzeni meşru göstermek amacıyla bu konuda bilinçsizliği yaydığını iddia etmişlerdir. Lenin'in Marx'ı yaratıcı bir şekilde okuyuşunun Rusya'da devrimin başarılı olmasını sağlayan devrimci bir siyasi partinin inşasıyla sonuçlandığına ve onların da Kur'an'ı yaratıcı bir şekilde okumalarının İran'da gerçekleşecek devrime liderlik etmelerini sağlayacağına hükmetmişlerdir (Zibakalam, 1996, s. 242; Abrahamian, 1989, s. 93; Ettelaat, 1979).

Şeriatî'nin İslamcı İdeolojisi

Humeyni'nin kışkırttığı ayaklanma bastırılıp onun önce Türkiye'ye ve daha sonra Irak'a sürgün edilmesi ile birlikte Halk Mücahitleri'nin 1970'lerin başında neredeyse tamamen sahneden silinmesinin ardından Şeriatî'nin İslamcı ideolojisi, İran'da, 1970'li yıllarda İslamcılığın en belirgin ifadesi hâlini almıştır. İran toplumunun patolojisine ilgi duyan bir analist, Şeriatî'nin söylemini Batı'yı hayalî ve düşman öteki olarak inşa eden "İran ruhunun" "yaralı benliğinin" bir yansıması şeklinde tanımlamaktadır. Fakat aynı analist, Şeriatî'nin ümmet kavramının bir tür evrenselliği ima ettiğini çünkü ümmet kavramı ile birlikte "İslam'ın sınırlarının insanın olduğu her yere yayıldığını"

iddia etmektedir. Fakat Şeriatî'ye göre onun İslamcı ideolojisi, entelektüel, estetik ve ahlaki (manevi), siyasi ve sosyal kurtuluşun evrensel bir teorisidir. Şeriatî'nin İslamcı ideolojisi, kitleleri devrime götürebilecek entelektüel bir topluluğun oluşumu ve sıradan insanları, siyasi eğitim yoluyla sınıfsız toplumun ortaya çıkışına hazırlamak amacıyla geçiş niteliğinde bir devrimci hükûmetin kurulması ile ilgilidir (Dabashi, 1993, s. 5, 119; Shariati, 2011, s. 148). Şeriatî hiçbir zaman İslami bir devletten, İslami yasalara dayalı bir devletten bahsetmemiştir. Ancak Şeriatî'nin bu vizyonu, onun öğrencilerinin çoğunluğunun Şah'ın devrilmesinden birkaç ay sonra dinî bir lider olan velî-i fakihî en yüksek rütbeli lider olarak kabul eden İslam Cumhuriyeti'ni ve anayasasını savunmasını engellememiştir.

Bir başka analist, Şeriatî'nin sosyalist eğilimlerinin Louis Massignon ve Radikal Katolikliği besleyen *Esprit* dergisinden kaynaklandığını iddia etmektedir. Ancak Hristiyan kaynaklara yer vermek, Şii İslam'ın sosyal adalet ve siyasi devrim arayışı içinde olan tek din olduğuna dair inancını zayıflatacağından Şeriatî, bu kaynaklara dayandığını hiçbir zaman açıklamamıştır. Bu iddiaya yanıt olarak şu iki hakikat dile getirmeye değerdir (Abrahamian, 1989, s. 108). Birincisi, Şeriatî, eğitim için Paris'e gitmeden önce adanmış bir Müslüman sosyalisttir. 1956 yılında Abdülhamid Cevdet Asahar'ın *Ebu-zer: Teist Sosyalist* adlı eserine uzun bir giriş yazmış ve bu eseri tercüme etmiştir. İkincisi, hem Fransız radikal Katolikliği hem de Şeriatî'nin İslamcı ideolojisi, derin bir şekilde Fransız Hümanist Marksizmine dayanıyordu. İşte benzer şekilde Marksizmi, Mounier ve *Esprit* civarındaki Hristiyan Sosyalist gruplara çekici kılan Marksizmin bu hümanist yönüydü. Şeriatî, Hümanist Marksizm ve onun en temel kavramı olan yabancılaşma hakkında Hümanist Marksizmin Fransa'da zamanın entelektüel modası olduğu bir dönemde bilgi sahibi olmuştur (Lichtheim, 1966, s. 105). 1959 ile 1963 yılları arasında Fransa'da kaldığı süre boyunca Şeriatî, Sartre, Henri Lefebvre, Georg Lukacs, Georges Gurvitch, Roger Garaudy, Jacques Berque gibi Hümanist Marksizm ile bağlantılı düşünür ve bilimlerin çalışmalarına aşinalık kazanmıştır. Fransa'da, komünist partilerin deterministik Marksizmlerinin var olan tek Marksizm biçimi olmadığını öğrenmiştir. Bunların yanında daha ruhani ve manevi, insan özüyle ve bu özün tarihin sonunda yabancılaşması ve yabancılaşmaması meselesiyle meşgul olan bir tür Marksizm de mevcuttur. Şeriatî, insanın yabancılaşmasının kökeninin bir sınıfın diğerine egemen olmasını sağlayan özel mülkün ortaya çıkmasında yattığını savunmaktadır. Özel mülkiyet kaldırıldığı takdirde insanın yabancılaşması tersine döndürülebilir. Özel mülkiyetin kaldırılmasıyla birlikte insan kendi özü ve

Allah ile yeniden birleşerek “kemale ermiş bir insan” (İnsan-ı Kamil) olur. Şeriati, “tevhid” kavramını tarihsel gelişimin yönünü ortaya koyan bir tarih felsefesi olarak tanımlar. Ancak bu kavram yanlış anlaşılmaktadır çünkü din bir araç ve yol olmak yerine amaç hâline gelmiştir. Şeriati, İslam’ın devrimci bir ideolojiyi formüle etme potansiyelini Hümanist Marksizm aracılığıyla göstermek amacıyla Marx’ın erken dönem eserlerinde ortaya koyduğu argümanları kullanmıştır (Shariati, 2000a, 1, s. 73, 144, 147).

Şeriati’ye göre İslamcı ideoloji hem İslam öğretisi ile Batı bilgisi arasında bir buluşma noktası hem de Batı’nın siyasal hâkimiyeti ve kültürel sömürgeciliğinin bir eleştirisiydi. Umudunu, varlık sebebi ulusal ve uluslararası mevcut düzeni reddetmek olan yeni bir entelektüel bloğun oluşumuna bağlamıştır. Şeriati, Ali Ahmed ile benzer bir şekilde İran toplumunun sosyal, siyasi ve kültürel eksikliklerinin üstesinden gelmek amacıyla Batı ideolojilerini herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan baş göz eden İranlı aydınları eleştirmiştir (Shariati, 2000a, 1, s. 180). Ne Ali Ahmed’in seküler aydınlar ve din adamları arasında barış yapma projesiyle ilgilenmiş ne de mevcut düzende demokratik değişimler yapmak istemiştir. O, devrimci bir mücadeleyi başlatmak ve yönlendirmek için İslamcı bir devrimci ideolojiyle donatılmış yeni bir entelektüel topluluk arayışı içinde olmuştur (Shariati, 2000b, ss. 208-209).

Şeriati, Gramsci ile benzer bir şekilde “entelektüellerin yüksek kültürü ile popüler kültür” arasındaki boşluğu kapatacak “modern bir prensin” peşine düşmüştür. Ancak Şeriati’ye göre bir kişiyi, bu topluluğa uygun bir katılımcı yapan şey, onun sınıfsal kökenleri değil sahip olduğu dünya görüşü ve ideolojik yönelimleridir (Fontana, 1993, s. 148). Şeriati, İran’ın durumunu analiz etmede sınıf kavramının kullanılmasından tatmin olmamıştır. Çünkü onun iddia ettiği üzere İran işçi sınıfı, özel bir sınıfa üye olduklarına inanmalarını sağlayacak bir sınıf bilincine sahip değillerdi. Şeriati, İranlı Marksistlerin “Praxis’in, Marx’ın kavramsal çerçevesinin dayandığı temel kavram olduğu” şeklindeki basit gerçeği unuttuklarını iddia etmiştir. Sonuç olarak İranlı Marksistler, Marx’ın düşüncesini temel ve üstyapı gibi birkaç dogmaya ve yüzeysel sınıf analizlerine indirgemişlerdir (Shariati, 2000a, 2, s. 190). Şeriati’nin Marx’ın Feuerbach’ın din eleştirisine getirdiği ve dinin sınıflara ayrılmış toplumun ürünü olduğunu savunduğu eleştirisine verdiği yanıt Marx’ın, yozlaşmış ve kurumsallaşmış dini gerçek din ile karıştırdığıdır. Şeriati’ye göre bu kaba Marksizmin asla anlamadığı bir şeydir (Shariati, 2000a, 2, s. 183). Şeriati, kaba Marksizmin, kendisinin tüm sorulara cevap verebileceğini farz ettiğini çünkü insanların sosyal ve doğal çevreleri tara-

fından şekillenip belirlendiğine inandığını iddia eder: “İnsan nesnel ve dış koşullarla şekillenmiş bir ham maddedir ve bu sebeple nedensel ilişkilere tabidir” (Shariati, 2000a, 2, s. 199).

O, İslamcı ideolojinin İran işçi sınıfının ihtiyaç duyduğu sınıf bilincini üretme ve daha sonrasında bu sınıfın kendi sınıf çıkarlarını, tarafsız ve çıkarsız bir ümmetin oluşumuna feda etmelerini sağlama potansiyeline sahip olduğunu düşünmüştür. Şeriati’ye göre İslamcı ideolojinin sınıf bilincini üretme kabiliyeti, dünyada ezilenler ile ezenlerin arasındaki sınıf mücadelesinin başlangıcı olan Habil ve Kabil arasındaki çatışmaya dair İncil’deki kıssaya dayanmaktadır. Şeriati için insanlık tarihi aslında şu iki din arasındaki mücadelenin tarihidir: Haksız bir şekilde var olan düzeni meşru gösteren yöneticilerin dini ve bu düzene karşı ayaklanan yönetilenlerin dini. Yönetilenlerin dini, sosyal adalet arayışı bağlamında sınıfsız bir toplum (Nizam-ı Tevhidi) tasavvur eder (Shariati, 2014, s. 241; 2011, s. 131; 2000a, 1, s. 62; Abrahamian, 1989, s. 111). Halk Mücahitleri de aynı kavram için sınıfsız tevhidi toplum terimini kullanmıştır. Şeriati, din adamlarını, ezilenlerin müttefiklerine dâhil etmemiştir. Çünkü dinin koruyucuları olan bu din adamları, İslam’ın devrimci karakterini kendi köklü sınıflarının mevcut sosyopolitik düzendeki çıkarlarına hizmet eden bir ideolojiye indirgemişlerdir. Şeriati, İranlı entelektüellerin, kitlelerin durumunu açıklamak için büyük çaba harcadıklarını ancak sorunun, kitlelerin kendilerini görme biçimini yansıtmayacak kavramsal bir çerçeve kullanmalarından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Şeriati, İranlı aydınlara, kitlelerle onların durumları üzerine konuşmaların ve ileride gerçekleşecek toplumsal ve siyasi değişimler için ortaya atılacak stratejilerin ancak bu kitlelerin dinî duyarlılıklarına saygı duymaları ve münasebetlerinin çerçevelerini anlamaları durumunda mümkün olduğunu hatırlatmıştır (Shariati, 1978, s. 193; 1982, ss. 112-113; 2000, 2, s. 166; Abrahamian, 1989, s. 113).

Hümanist İslamcılık ve Öze Dönüş

Şeriati’nin söyleminde en yanlış anlaşılan konulardan birisi de onun öze dönüşü (Bazgasht be Khishtan) kavramsallaştırma tarzının “Batılı ötekiye karşı bir yerlilik söylemi” şeklinde yorumlanmış olmasıdır. Şeriati’nin öze dönüş kavramı, bir analistin iddia ettiği gibi Fanon’un ezilenlerin geri dönüşü konusundaki tartışmasının İran’a has bir şekilde tekrar dile getirilmesinin çok ötesindedir. Şeriati’nin öze dönüşü, Avrupa’nın sömürgeleştirilmiş dünyanın tarihini inkâr etmesine bir cevap manasına da gelmez ve hakeza

İran'ın kendine özgü tarihi, kültürü ve uygarlığı ile de ilgili değildir (Boroujerdi, 1996, s. 112). Şeriatî'ye göre Avrupalılar, İranlıların tarihini inkâr etmezler ancak bu tarihin, İranlıların dikkatini mevcut durumlarından başka bir yöne çevirebilecek ve onların geçmişe bakarak gelecekte bu geçmişe dönmelelerine yol açabilecek yönleri olduğunun altını çizerek. Dolayısıyla Avrupalılar, Müslümanlar için İslam'ın kişisel ve öteki dünyaya has olduğu şeklindeki bir geçmişini yeniden icat etmektedir. Şeriatî geçmişle değil gelecekle ilgilenir ve onun öze dönüş kavramı, geçmişin şimdiki zaman üzerindeki hâkimiyetine karşı geleceğin isyanıdır (Shariati, 2000a, 1, ss. 195-196). İşte Şeriatî'nin, Henri Corbin gibi araştırmacılar tarafından savunulan "manevi İslam" kavramını reddetmesinin sebebi de budur. Çünkü bu manevi İslam, İslam'ı eleştirel ve siyasi potansiyellerinden yoksun bırakmaktadır. Şeriatî, reforme edilmiş bir İslam'a veya İslam Rönesansına atıfta bulunduğunda, İslam'ı mevcut İslam olarak değil devrimci aydınların yeniden icat ettiği ve hümanizm adı altında Batı ile üçüncü dünya arasındaki mevcut egemenlik ilişkilerini meşru gösteren Batı merkezli söylemlere meydan okuyabilen bir İslam olarak görmektedir (Shariati, 2000b, s. 11). Aynı şekilde Şeriatî, bu hümanizme pasif tüketiciler ya da mevcut düzenin hizmetkârları olarak dâhil olan Batılı olmayan kişileri de yadsımıştır. Şeriatî, milliyetçi hareketler ve tepkisel, savunucu ve münhasır tabiatları nedeniyle İslam öncesi geçmişi yücelten sapkın İran milliyetçiliğinin de karşısında olmuştur (Shariati, 2000b, ss. 27-28). O, İran kültürünün ve halkın bilincinin baskın unsuru olan Şii İslam'ın, devrimsel değişimler üzerine yapılacak herhangi bir tartışmanın başlangıç noktası olması gerektiğini savunur. Ancak Şeriatî'nin İslam'ı, sığ ritüellerden ve kurumsallaşmış İslam'dan arındırılmış ve insanın özgürleşmesi adına bir araç işlevi gören bir İslam'dır (Shariati, 2000b, s. 30). Şeriatî'nin arındırılmış ve devrimci İslam'ı, Stalincilik, Lenincilik ile Sovyet Marksizmine karşı olan gerçek Marksizmi andırmaktadır (Shariati, 2000b, s. 32).

Hümanist Marksizm sözlüğüne hâkim olan Şeriatî, hem gerçek İslam'ın hem de gerçek Marksizmin insanın özünden ayrılması meselesiyle meşgul olduklarını ve her ikisinin de hedefinin toplumsal devrim yoluyla insanı gerçek özyle yeniden bir araya getirme olduğunu öne sürmüştür. Bu, Şeriatî'nin din adamlarının küfür kavramı hakkındaki yorumunun yanlış olduğunu iddia etmesine yol açmıştır. Çünkü iman ve küfür, bireylerin görüşlerine değil haksız fiillerine atıfta bulunur. Küfür, Allah'ı, ruhu veya öteki dünyayı inkâr edenler ile değil hak ve adalet ile örtüşen fiillerde bulunmayı reddedenlerle ilgili bir kavramdır. Müslümanlar taklit, önyargı ve itaat İslam'ına karşı durduğunda, hak ve adalete göre hareket etmiş olur-

lar. Şeriatî'nin İslamcı ideolojisi, eylem odaklı hak ve adalet İslam'ını, kurumsallaşmış taklit ve itaat İslam'ından ayıran evrensel ilkeler bütünüdür (Shariati, 2000a, 2, s. 156; 2000a, 1, ss. 70-71; 2000c, ss. 170-172). İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra Humeyni kendisine yapılan telkinlere rağmen Şeriatî'yi dışlamamıştır (Rahnama, 1994, ss. 503-504). Dolayısıyla daha sonra rejimi zorlayacak şekilde Şeriatî'nin İslami Devrim ile resmi bağları devam etmiştir.

Merleau-Ponty bir keresinde: “Devrimler, dönüşümlerinde kaçınılmaz olarak olumsuzluktan pozitifliğe, eleştiri ve yıkımdan yeniden yapılanmaya saparlar. Bunlar ‘hareket olarak doğru’ olsa da ‘rejim olarak yanlışlırlar’” demiştir. Şeriatî, kavramların, dinlerin ve ideolojilerin aktif güçler, olaylar ve süreçler olarak ortaya çıktığını ancak kurumsallaşmalarının ardından sabit ve tepkisel hâle dönüştüklerini ifade ederken Merleau-Ponty ile aynı düşüncüyü paylaştığı görülür (Crossley, 1994, s. 94). Şeriatî, aktif güçlerin tepkisel güçlere dönüşmesinin örnekleri olarak Militan Hristiyanlık, İslam ve Marksizm tarihine ve bunların kurumsallaşmasına, Fransız Devrimi dönemindeki ilerici Fransa'ya ve Fransa'nın Cezayir'in bağımsızlık mücadelesindeki tepkisel rolüne atıfta bulunur. Devrimci bir ideoloji, mevcut düzeni ortadan kaldıran bir devrime yol açar. Ancak bu ideoloji, bir kültür ve medeniyete dönüşürken mevcut düzeni meşru göstermeye başlar. Şeriatî, devrimci eylemleri teşvik eden ve dünyayı dönüştüren sözler ve fikirler ile dünyayı olduğu gibi kabul eden ve bu şekliyle rasyonelleştiren sözler ve fikirler arasında bir ayrım yapar (Shariati, 2000a, 2, s. 63; 2000a, 1, s. 358). İlki, oluş alanına aitken ikincisi, varlık alanına aittir. Şeriatî, İslam ve Hümanist Marksizmi, devrimci ve dönüştürücü söz ve fikirlerin mahzeni olan İslamcı ideolojide sentezler. Şeriatî'nin İslamcı ideolojisindeki paradoks, onun bir yandan İslam'ı, kendisini Hümanist Marksizm'in yardımı ile yeniden keşfedip yeniden yaratabilecek kriz içerisindeki bir sistem olarak düşünürken öte yandan İslam'ın orijinalliğini koruduğuna dair umut beslemesidir (Shariati, 2000a, 2, ss. 264-265; 2000a, 3, s. 222).

İslam'ın hakikatini anlamak için zamanımızın entelektüel, felsefi ve ideolojik düşünce ve yaklaşımlarını anlamalı ve bunun üzerine kafa yormalıyız. Çağdaş entelektüel düşünce ve yaklaşımlar, felsefi okullar ve ideolojik inançlar, İslam'ın anlaşılması adına bir giriş niteliğindedir (Shariati, 2000a, 3, s. 239).

Şeriatî'nin İslamcı ideolojisi, ideolojiyi “tüm bilgilerin bilgisi” olarak tanımlayan Destutt de Tracy gibi 18. yüzyıl Fransız ideologlarının görüşlerini andırmaktadır. Şeriatî'nin entelektüel girişimi, İranlı entelektüellerin siyasi ala-

kasıtlılığı nedeniyle genel olarak dinî ve hususi olarak İslam'ı reddettiği bir dönemde ortaya çıkmıştır. Fakat o, İslam'ı, İran toplumunun gerçekliği ve kendi devrimci özünü er ya da geç İslamcı ideolojide yeniden keşfedecek olan herhangi bir ontolojik yaklaşımın ve eleştirel değerlendirmenin amacı olarak görmüştür. Şeriati'ye göre İslamcı ideoloji, İslam tarihinde zamanla gerçek anlamlarını yitirmiş bu fikirlerin, anlamların ve kavramların yeniden keşfidir (Foucault, 1994, s. 241; Shariati, 2000a, 1, s. 11; 2000a, 2, s. 175; 2002, s. 13).

İslamcı Leninizm

Şeriati'nin argümanlarıyla ilgili bir sorun, İslam felsefesi ve tasavvufunun erdemli şehir (Medinetü'l Fazıla) ve kamil insanı (İnsan-ı Kamil) kavramlarını, Marksizmin tam toplum ve tam insan kavramlarıyla aynı şey yapma gayretidir. Platon'un yolundan giden Farabi, filozofa bir şehri yönetme ve erdemli hâle getirme ehliyeti veren şeyin onun inandırıclık, diyalektik ve retorik gücü olduğunu savunur. Farabi, şehri örgütlenme ve vatandaşlarını eğitme sanatını mutluluk siyaseti veya kraliyet sanatı olarak adlandırır. Çünkü filozof, bu sanat üzerinde tekel sahibidir. Erdemli şehir, vatandaşların farklı kapasitelerine göre hiyerarşik bir düzen içerisinde örgütlenmiştir (Shariati, 2000a, 1, ss. 31-32; Strauss, 1945, s. 361, 378). Sonuç olarak bu hiyerarşik düzendeki konumlarını kabul eden vatandaşlar, mutluluk ve mükemmelliğin tadını çıkarırlar. Çünkü kentin hiyerarşik düzeni, evrenin düzenini ve varlıklar hiyerarşisini yansıtmaktadır (Erdakani, 1995, s. 157).

1970 yılında düzenlenen "Ümmet ve İmamet" (Topluluk ve Liderlik) başlıklı bir konferansta Şeriati, Troçki'nin "insanlığın tarihsel krizleri, devrimci liderliğin krizlerine indirgenmiştir" iddiasını tekrar dile getiren, Leninist devrimci bir öncü düşünce ortaya koymuştur. Şeriati, devrimci aydınların siyasi iktidarı ele geçirdikten sonraki temel görevlerinin, kitlelere gerçekleştirdikleri devrimin daha iyi bir ekonomi, bireysel özgürlük veya liberal demokrasiyi değil insanın mükemmelliğe ulaşmasını amaçladığını açıklamak olduğunu savunmaktadır (Gogol, 2012, s. 184). Devrimci liderlik diktatörce hareket eder mi? Şeriati'nin cevabı, özgürlük ve demokrasi gibi siyasi kavramlara soyut ve evrensel anlamlar yüklemememiz gerektiğidir. Çünkü bunların anlamları, belirli sosyal ve tarihsel bağlamlara göre değişir. "Onlar yer çekimi kanunu, merkezkaç kuvveti veya kan dolaşımı gibi her zaman ve her yerde sabit ve geçerli olan şeyler değildir." Şeriati

ati'nin vermiş olduğu bu konferans, Ayetullah Humeyni'nin "İslam Hükûmeti" (Hükûmet-i İslami) üzerine verdiği konferanslar ve Marksist Fedailer ve İslamcı Mücahitler'in resmî olarak kuruluşları ile yaklaşık aynı zamanlara denk gelmiştir (Shariati, 2000b, s. 290). Bütün bu girişimler, siyasi ya da devrimci liderlik sorununa odaklanmıştır. İran İslam Cumhuriyeti pek çok bakımdan Şeriati'nin verdiği konferansta tasavvur ettiği İran'dan çok daha liberaldir. Ümmet, İslami literatürde Müslüman topluluğunu ifade eden bir kavram olsa da Şeriati bu terimi, sınıfsız bir toplumun yaratılması şeklinde evrensel bir amaca sahip olan bir insan topluluğu anlamında kullanır. Fakat Şeriati'nin ümmetinin, devrimci vaatlerini sürdürdüğü sürece ümmetin üyelerinin tam itaatini talep eden bir imama (lidere) ihtiyacı vardır. Ancak Şeriati, insanların liderin vaatlerini yerine getirip getirmediğini nasıl yargılayabileceklerine dair herhangi bir kriter ortaya koymamıştır (Shariati, 2014, s. 342).

Devrim sonrasında farklı muhalif gruplara karşı devletin yanında duran da Irak ile yapılan savaşa katılan da post-İslamcılığa dönüşü başlatan da Şeriati'nin takipçileri olmuştur. Şeriati'nin projesi, entelektüel bir projeydi ve onun militanlığı mevcut fikirlere ve kültürel, dinî ve siyasi uygulamalara yönelik eleştirel ve teorik bir yaklaşımdan öte bir şey değildi. Marksist söylem ile Mücahitler'in söylemini silahsızlandıran Şeriati böylece Ayetullah Humeyni'nin liderliğinin yolunu açmıştır. Şeriati'nin fikirlerine aşına olan yüz binlerce genç için Ayetullah Humeyni, Şeriati'nin tasvir ettiği devrimci liderin (imamın) tecessüm etmiş hâliydi. 1978-1979 yıllarında Devrim'in patlak vermesiyle beraber Şeriati'nin İslamcı ideolojisi, Humeyni'nin önderlik ettiği İslam Cumhuriyeti'ni Şeriati'nin devrimci devletin hayata geçirilmesi ve eski rejimin tek alternatifi olarak gören öğrenciler, eğitimliler, meslek sahipleri ve gençler arasında baskın ideolojik güç hâline gelmiştir. İslamcı ideoloji, iradelerini, devrimci liderlerinin iradesine kaptırmış bu genç devrimciler için çok büyüleyici olmuştur. Ancak on yıl sonra bu genç İslamcılar, liderleri hâlâ hayatta iken Devrim sonrası ortaya çıkan toplumsal ve siyasi gerçekliği değerlendirmek için Şeriati'nin devrimci kriterlerini kullanmış ve benzer bir entelektüel merak ortaya koymuşlardır. İslam Cumhuriyeti'ni iç ve dış düşmanlarına karşı savunan çok sayıda İslamcı ideoloji savunucusu, Cumhuriyet'in ideolojik temelini ve çeşitli politikalarını eleştirmeye başlamıştır.

Post-İslamcılık

Siyasi tecrübe ve eleştirel bilgiyle donanmış olan İslamcı ideolojinin eski savunucuları, siyasetin hakikat ile değil özgürlük, eşitlik ve demokrasi ile ilgili olduğunu anlamışlardır. İranlı İslamcıların 1980'lerin sonlarında ve 1990'ların başlarında geçirdikleri entelektüel dönüşüm, liberal demokrasinin sosyalist totaliterlik karşısındaki nihai zaferi olarak da bilinen ve ifadesini Sovyetler Birliği'nin çöküşünde bulan "tarihin sonu" söylemiyle aynı zamana denk gelmiştir. Tarihin sonu kavramı, Batı'da tarih sonrası döneme işaret eder. Bu kavram, Batılı "uzmanlar"a göre, Batı ile diğerleri arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlamaları noktasında ayrıcalıklı bir epistemolojik konum sağlar. Bu ayrıcalıklı epistemolojik konum, Batı'nın siyasi kültürü ile dünyanın geri kalanı arasında ancak dünyanın geri kalanının Batılı hükûmetler, uzmanlar ve STK'ların söylediklerini dikkatlice dinlemeleri durumunda aşılması muhtemel tarihî bir boşluğun olduğunu varsaymaktadır. Bu epistemolojik konuma sahip Batılı uzmanlar, yakın zamana kadar Batılı hükûmetler, STK'lar ve uzmanların kutsanmadığı herhangi bir eleştirel yaklaşımı, siyasi hareketi ya da devleti, özcü, yerlici ve totaliter olarak görmüşlerdir. 1990'ların başından bu yana İran Devrimi ve onun ideolojik temeli üzerine yapılan çok sayıda çalışmada Batı ve İran siyasi kültürü arasında tarihî bir boşluk olduğu varsayılmıştır. Bu çalışmalar, İran'daki post-İslamcılığı, entelektüel, ahlaki, siyasi ve estetik açıdan bu boşluğun üstesinden gelebilecek bir girişim olarak nitelendirmişlerdir. Şimdi de İranlı post-İslamcılarının ne söylediklerini inceleyelim.

İran post-İslamcılığında önemli bir rol oynayan Abdülkerim Sürüş, İran üniversitelerindeki birçok muhalif hoca ve öğrencinin üniversitelerinden atılmasıyla sonuçlanan 1980 Kültür Devrimi'nin ardından önemli bir şahsiyet hâline gelmiştir. Marksist tarih felsefesi ve sınıf mücadelesi kavramı ile proleter ve burjuva biliminin geçerliliğinin epistemolojik önemi hakkındaki eleştirisi, onu, Devrim sonrası İran'da tanınır hâle getirmiştir. Sürüş, Şeriatın Kuramsal Genişlemesi ve Daralması (Kabz ve Bast-ı Teorik-i Şeriat) başlıklı bir makale dizisi yayınlamıştır (Soroush, 1996, s. 25; Lecourt, 1977). Bu makalelerde, İslami öğretiyi oluşturan Kur'an ve hadislerin kutsal olduğunu ancak bunlarla alakalı yorumların kutsal olmadıklarını çünkü farklı entelektüel arka plana sahip bireylerin aynı metinlere farklı yorumlar getirdiğini savunmaktadır. Sürüş, dinî metinlerin yorumu şeklinde ortaya çıkan dinî bilginin daima dinin özünden ayrı kalacağını ileri sürmektedir.

Entelektüel ya da sanatsal düşüncenin amaçları ile alakalı benzer bir yaklaşım sergileyen ve böylece İran'da post-İslamcılığın oluşumuna katkıda bulunan birçok eski İslamcı aydın ve sanatçı bulunmaktadır. Şeriatî'nin aksine Süruş, gerçek İslam'ın ve onun kurtarıcı sonuçlarının peşinde değildir. Ancak o, güncel dinî bilginin, dinî metinlere yönelik geçmiş ve günümüzdeki sonsuz sayıdaki yaklaşım, bakış açısı ve yorumların bir sonucu olduğunu ortaya koyma niyetindedir. Süruş, belirli mevzuları meşru kılan ve başkalarını dışlayan koşulları araştırır (Shahibzadeh, 2016, ss. 121-122). O; "insanın tarih dışında bir tabiatı olmadığını" iddia eder. Çünkü teorilerin ötesinde hiçbir insan yoktur (Sorush, 1995, s. 94). Geçmişteki insanlar, geçmişteki teoriler tarafından şekillendirilmiş olduğu gibi çağdaş insan da çağdaş teoriler tarafından şekillendirilmektedir. İnsan kavramının değişkenliği fikri, insanın gerçek özünün yabancılaşma sürecinde kaybedildiği ancak bu özün gelecekte kurtarılacağı şeklindeki görüşün doğruluğunu sorgulatmaktadır (Sorush, 1995, s. 96). Her ne kadar Süruş, tüm dinî bilginin tarihsel olduğunu ve sürekli dönüştüğünü göstermeye çalışsa da İslam'ın bütün yorumlarının aynı değere sahip olduğu iddiasında da değildir.

Mesele, her şeyin değişmesi değil her şey hakkındaki anlayışımızın değişmesidir... Göreceli anlayış, göreceli hakikatten ayrılır ve geçici ve çağa bağlı anlayış da geçici ve çağa bağlı hakikat ile aynı şey değildir (Sorush, 1995, s. 332).

Şeriatî'nin İslamcı ideolojisini tarihsel olarak şartlandırılmış dinî bir bilgi olarak nitelendiren Süruş, bu ideolojinin neredeyse bütün yönlerini reddetmektedir. Şeriatî, liberal demokrasiyi, sosyal baskı ve ekonomik sömürüyü maskeleyen sahte bir demokrasi olarak görüp reddederken Süruş, liberalizmi, belirli bir ideoloji veya siyasi rejimin hakikat üzerindeki tekeli ortadan kaldıran ve insanları kusursuz olmaya zorlayan herhangi bir otoriteyi kabul etmeyen bir şey olarak kabul etmiştir. Şeriatî'nin İslamcı ideolojisi bağlamında Varoluşçuluk'a olan hayranlığına cevaben Süruş, Varoluşçu düşünürlerin faşizmle iş birliği yaptığı ancak liberalizmin buna direndiği argümanını dile getirmektedir (Sorush, 1998, s. 128). Son olarak Süruş, Şeriatî'nin geleceğin sınıfsız toplumu tarafından üretilecek tam insan fikrini de reddetmiştir (Sorush, 1998, ss. 148-149).

Süruş'un post-İslamcı söylemine çeşitli ilaveler yapan Muhammed Müctehid Şebüsteri, imanın varoluşsal bir deneyime mi yoksa dine dair felsefi bir bilgiye mi dayandığı meselesine odaklanmıştır. Şebüsteri, Şeriatî ve Ayetullah Mutahhari'nin iman ile ilgili farklı yaklaşımlarına atıfta bulunur: Şeriatî'ye göre dinî inanç, varoluşsal bir deneyim iken Mutahhari'ye göre imanı oluşturan

şey, İslam'a dair felsefi bilgidir. Dolayısıyla Şeriatî ve Mutahhari'ye göre Müslüman olmanın bu farklı yolları, onları, dinî metinlerin farklı yorumlamalarına ve farklı türde dinî bilgileri inşa etmeye yönlendirir. Şebüsteri, modern dönem öncesi insanların dünyayı bütünüyle ebedî kurtuluşu bulmanın bir aracı olarak tanımlayan Arşimetçi bir fikre sahip olduklarını, modern insanın ise bu dünyada bir manevî kurtuluşu aradığını savunur. O, modern maneviyatı, Hristiyanlığın eleştirilerinin özellikle de Feuerbach'ın teolojiyi antropolojinin tersi olarak tanımladığı eleştirisinin bir sonucu olarak görmektedir (Shabestari, 2000, s. 167; 1996, ss. 166-167, 189). Buna dair bir başka örnek de Marx'ın dini, bir sınıfın diğerine egemen oluşunu maskeleyen ideolojik bir unsur olarak tanımlamasıdır. Bu eleştiriler, inançlı Hristiyanları, imanlarını tekrar gözden geçirmeye ve iman ile imansızlık (gayri iman) arasında bir ayırım yapmaya zorlamıştır. Şebüsteri'ye göre, din eleştirisinin niyeti, dinden kurtulmayken bu eleştiri, dindarların dinlerini yeniden değerlendirmeleri ve imanlarının muhtevasını yeniden keşfetmeleri için bir fırsat yaratmaktadır. Şebüsteri, imanın muhtevasını, iman sahibi kişi ile Allah arasında, iman sahibinin Allah'ın mutlakîyetini tanıdığı bir konuşma olarak tanımlar (Shabestari, 1996, s. 196, 202). Allah'ın mutlakîyeti, iman sahibine bağımsızlığının, bilgisinin ve fiillerinin sınırları olduğunu hatırlatır. Bu epistemolojik ve pratik sınırın farkına varılması, iman sahibi kişinin inançlarına bakmaksızın tüm insanların eşit olduğunu fark etmesine imkân sağlar. Ancak iman sahibi kişi, dinî bilgiye dayanmaya başlamasının hemen ardından dinî kurumlar tesis etmeye başlar ve böylece Allah'ın mutlakîyetini tecrübe etmesini engelleyen kurumsallaşmış dogmayı ve uygulamayı formüle etmiş olur. Kurumsallaşan din, Allah'ı tekelleştirip onu teoloji, hukuk, gelenek ve göreneklerin nesnesi hâline getirerek iman sahibi kişinin Allah'ın mutlakîyetine dair tecrübesini inkâr eder. Kurumsallaşan din, gücünü belirli sosyal grupların çıkarlarını korumak için kullandığında, sıradan dindar insanlar, Tanrı'yı özgürlüğün eksikliği şeklinde tecrübe ederler (Shabestari, 1997, s. 29).

Şebüsteri, İslam ve modernitenin karşılaşması konusunda, İslam inancının Hristiyanlığın aksine geleneğin sürekliliğine değil süreksizliğine dayandığını ileri sürmektedir. İslam'da ne kurtuluşa ilişkin bir tarihin de bu kurtuluşun aracısı olan bir kilise vardır çünkü Tanrı herhangi bir tarihî olayda bizzat yer almamıştır. Müslüman olmak, dinî geleneğin modernite ile karşı karşıya kaldığı durumda geleneğin korunmasını gerektirmez çünkü İslam toplumlarında modernite, geleneğin antitezi değildir (Shabestari, 1997, s. 104). Dolayısıyla gelenek ve modernite karşılaşması, Müslümanlar için çözülmesi gereken bir sorun olarak tezahür etmez. Bu bağlamda Şebüsteri, İslami

hareketleri, İslami yeniden canlanmanın bir ifadesi olarak değil bulundukları toplumların sömürgecilik ve diktatörlükle karşılaşmasına karşılık olarak adalet arayan sosyal ve siyasi hareketler olarak görür. Sürüş'un aksine Şebüsteri, epistemolojik belirsizliğin ve dinî çoğulculuğun demokrasi getirebileceğine ikna olmaz. Çünkü epistemolojik belirsizliğin en eski savunucusu olan Sofistler, epistemolojik belirsizliğe inanan ilk kişi olan Sokrates'i ölüme mahkûm etmişlerdir (Shabestari, 1997, s. 122). Dolayısıyla demokrasi ve siyasi çoğulculuk, dinî çoğulculuğu koruyabildiği hâlde dinî çoğulculuk, bir demokrasi üretemez. Bu da Şebüsteri'yi dinî meselelerin, kimin yönettiği ve nasıl yönetildiği sorusuyla alakasız olduğunu çünkü yönetim meselesinin herhangi bir dinden bağımsız ve seküler bir mesele olduğunu ileri sürme noktasına getirir. Şebüsteri, demokrasiyi, İslam'a ve Allah'ın kelamına karşı bir tehlike olarak algılayan muhafazakâr dinî otoritelere cevap olarak şayet İran halkı İslam'ı terk etmeye ve Allah'ın kelamına karşı oy kullanmaya karar verirse dünyadaki hiçbir gücün onların bu fikirlerini değiştirmeye zorlayamayacağı argümanını ortaya atmıştır (Shabestari, 2000, ss. 389-390; Razavi, 2000, ss. 139-141, 145).

Siyasi düzeyde bakıldığında post-İslamcılar, İslam Cumhuriyeti anayasasının vaatleri ile onun demokrasi, serbest ve adil seçimler, ifade özgürlüğü ve bireysel özgürlüklere saygı konusundaki uygulamaları arasındaki tutarsızlıktan haberdarlardır. Post-İslamcılar, İslam Cumhuriyeti'nin kendi siyasal tecrübeleri için bir alan yarattığını ve devlet, demokrasi ve siyaset üzerine ortaya attıkları teorik düşünceleri için gerekli koşulları sağladığının gayet farkındadırlar. Mohsen Kadivar gibi siyaset kuramcıları, velayet-i fakih ilkesinin anlamına ve bu ilkedен yapılan çıkarımlara odaklanmış ve İslam Cumhuriyeti'nin biçimsel yapısına zarar vermeden İslam Cumhuriyeti anayasası tarafından vadedilen demokratik imkân ve olanakları ortaya koyan alternatif bir siyaset teorisinin peşine düşmüşlerdir. Şebüsteri ve Kadivar arasındaki fark, Şebüsteri'nin inanç ve özgürlüğü kavramsallaştırmak için hermenötüğü kullanırken Kadivar'ın klasik ve bilindik İslami sınıflandırmalar aracılığıyla akıl ve vahyi bağdaştırmaya çalışmış olması değildir. Aralarındaki fark, Kadivar'ın meseleyi, teolojik bir mesele olarak ele alan Şebüsteri'den farklı olarak konuyla siyaset teorisi bağlamında meşgul olmasıdır (Vahdat, 2000, s. 138). Şebüsteri, demokrasiyi, din özgürlüğü ve inananların dinlerini ifa etmeleri için uygun koşul olarak görürken Kadivar, İslami fikhî siyasi çoğulculukla uyumlu hâle getirmekle ilgilenir. Kadivar, velayet-i fakih bir icat, teorik bir inşanın sonucu ve yeni bir tür kavramsallaştırma olduğundan onun yeniden keşfedilebileceğini

iddia eder. Dolayısıyla şayet velayet-i fakihin muhafazakâr yorumu, İran vatandaşlarını anayasal siyasi haklarından mahrum bırakıyorsa yorumunu değiştirmek zorunda olanlar muhafazakârlardır (Shahibzadeh, 2016, ss. 168-170; Kadivar, 1998, s. 207).

Bu birbirinden ayrı entelektüel tartışma adacıklarının İran'da post-İslamcı siyasi ve entelektüel hareketin bir parçası hâline gelmesine yardımcı olan şey, Muhsin Mahmelbaf gibi tanınmış İslamcı sanatçıların ortaya çıkmasıdır. Mahmelbaf, Devrim sonrası düzene ve onun resmî ideolojisine ve aynı zamanda kendilerini siyasi düzenin bir parçası olarak gören İslamcı solcuların siyasi marjinalleşmesine yönelik eleştirel bir yaklaşımı benimsemiştir. 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında pek çok İslamcı solcunun, İran parlamentosu üyeliği için adaylığını koyma ya da hükûmetteki idari pozisyonlara gelmeye yönelik hakları ellerinden alınmıştır. Bu, İslamcı solcuları, anayasanın vaatlerini ve İslam Cumhuriyeti'nin uygulamalarını sorgulamaya sevk etmiş ve onlar, İran anayasasının sosyal bir sözleşme ve İran siyasi sistemi içindeki bütün ihtilaflarda son yargı mercii olduğunu savunmuşlardır. 1997 yılında Muhammed Hatemi'nin İran cumhurbaşkanı olarak seçilmesi, İslamcı solcuları, post-İslamcı reform hareketinin merkezi hâline getirmiştir (Hajjarian, 2000, s. 21). Post-İslamcılar, yüksek liderin meşruiyetinin, üyeleri serbest ve adil seçimler yoluyla seçilen bir Uzmanlar Meclisi'ne bağlı olduğunu savunmuşlardır. Seçimde aday olan kişilerin bu adaylık haklarını siyasi nedenlerle ellerinden alan Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin otoritesinin meşruiyetini sorgulamış ve bu otoritenin vatandaşları, anayasal haklarından nasıl yoksun bıraktıklarını ortaya koymuşlardır (Hajjarian, 2000, ss. 54-55). Post-İslamcılar, İran Anayasası'nın 59. Maddesi'ne atıfta bulunarak liderin, Vekil Konsey üyelerini atama yetkisini sorgulamışlardır. Post-İslamcılara göre İran siyasetinin sorunu, anayasa ile yorumları arasındaki tutarsızlık değil anayasanın siyasi ihtilaflar bağlamında sahip olduğu yasal statüsünün kesin bir biçimde inkâr edilmesidir (Hajjarian, 2000, s. 81). Anayasa, Uzmanlar Meclisi'nin lideri atamak ve görevden almak üzere demokratik olarak seçilmiş bir organ olduğunu söylerken uygulamada kimin Meclis üyeliği için aday olup kimin olamayacağına karar veren, lider tarafından atanan Koruyucular Konseyi'dir. Post-İslamcılar, halk tarafından seçilmiş olan Uzmanlar Meclisi tarafından seçilen bir liderin otoritesi ile halk oylamasıyla doğrudan seçilen bir cumhurbaşkanı, seçilmiş bir parlamento ve şehir meclisleri arasında bir çelişki görmemişlerdir. Çünkü bunların hepsi anayasa tarafından ilan edilen halk iradesi ve egemenliğinin tecellileridir (Hajjarian, 2000, ss. 80-81).

Sonuç

İran İslamcılığı ve onun daha sonra dönüştüğü post-İslamcılık, birbirine bağlı ve belirli bir tarihsel bağlama oturan iki siyasi ve entelektüel harekettir. 1979 Devrimi'nden sonra nesebini reddeden İslamcılığın oluşumuna ilk olarak katkıda bulunan İran milliyetçiliği ve sosyalizmi olmuştur. Daha sonrasında ise siyasi tecrübe ve yeni bilgilerle donanmış olan İslamcılık da post-İslamcılığa dönüşmüş ve bu post-İslamcılık da kendi kökenini reddetmiştir. İran'da İslamcılığın ortaya çıkışı, milliyetçiliği ve sosyalizmi siyaseten anlamsız veya bu hareketleri, insanları siyasi olarak harekete geçiremez hâle getirmiş olsa da 1990'lı yıllarda post-İslamcılığın ortaya çıkışı, İran'daki siyasal değişimin önemli unsurları olarak dinî reformu, dinî eleştiriyi, dinî-seküler dikotomisini ve özellikle insan hakları aktivizmini inceleme ihtiyacını ortaya koymuştur. Bütün Batı toplumlarında olduğu gibi günümüz İran'ında da aydınlar, siyaseti kendi ayrıcalıklarını korumak ya da sahip olmadıkları yeni ayrıcalıklar elde edebilmek amacıyla kullanırken hangi kavramın içerisine yerleştirirsek yerleştirelim insanlar kendi hakları için mücadele etmektedirler. Yine her yerde olduğu gibi İran aydınları ve insanları da kendi siyasi hedeflerine ulaşmak için kamusal alanda, kamusal tartışmalarda, siyasi anlaşmazlıklarda, seçimlerde, işçi grevlerinde ve sokak protestolarında birbirlerini kullanmaya gayret etmektedirler.³

İran'da 1960'lı yıllarda İslamcılığın ortaya çıkışı, Sovyetler Birliği'ni eleştiren yeni sosyalist güçlerin ortaya çıkışıyla aynı zamanlara denk gelmişken İslamcılığın post-İslamcılığa dönüşümüne de Sovyetler Birliği'nin çöküşü, tarihin sonu, küreselleşme, küresel kamusal alanın ortaya çıkışı vb. olaylar eşlik etmiştir. Şeriatî'nin İslamcı İdeolojisi, İran milliyetçiliğinin İran'ın egemenliğine ve süper güçlerden bağımsızlığına ilişkin kaygılarını paylaştığı hâlde bir kısım post-İslamcıların küreselleşme teorilerine olan ilgileri, onların devlet egemenliğinin temellerini sorgulamalarına ve bu noktada İran'la ilgili sorunun, İran'ın ulusal ve dış siyasetinin son tahlilde ne ABD ve Avrupalı müttefikleri tarafından dikte edilmesi ne de bunlar tarafından karara bağlanması olduğunu ima etmelerine sebep olmuştur. Bu İslamcılarının göremediği şey ise demokratik ilkelerin evrenselliği ile Batı menfaatlerinin özellikleri arasındaki mantıksal çelişkidir. Daha da önemlisi onlar, İran'da ve dünyanın geri kalanındaki demokratik mücadelelerin tarihinin bu çelişkinin zehirli tabiatını kanıtladığını anlamamaktadırlar. Bu kişiler, hususiyle İranlıların kendi

³ Bu konu, Avrupa ve İran'da *Halk Entelektüelleri ve Onların Huzursuzlukları* başlıklı kitabımda ayrıntılı olarak tartışılmaktadır (Parlgrave, 2020).

devlet egemenliklerini savunmaları da dâhil olmak üzere ortaya koydukları demokratik uygulamaların, bölgedeki belirli çıkar grupları tarafından kendi çıkarlarına bir tehdit olarak görüldüğü dönemde, İranlıların ağır bir bedel ödemiş olduklarını fark edebilirlerdi. Hiçbir millet hiçbir bedel ödmeden az da olsa demokratik bir şey elde edemez ve gerçek entelektüel tartışmalar ve siyasi çekişmelerin alanı olan ve süper güçlerin müdahalelerinden arınmış bağımsız ve özerk bir kamusal alan olmadan da bir demokrasiye ulaşmak mümkün değildir.

Müslüman Kardeşler'in liderleri, Avrupalı akademisyenleri, STK'ları ve politika yapımcıları, seçildikleri takdirde demokratik yasa ve kurallara sadık kalacakları ve bir sonraki seçimde seçilmedikleri takdirde iktidarı bırakacaklarına ikna etmek için Avrupa başkentlerine ziyaretlerde bulunmuşlardır. Ancak Müslüman Kardeşler, 2013 yılındaki acımasız darbeyle karşı karşıya kaldıklarında tüm bu Batılı hükûmetler, akademisyenler ve STK'lar tarafından yüzüstü bırakılmışlardır. Müslüman Kardeşler kendilerine yönelik bu tutumdan bir ders çıkaracaklarsa şayet bu ders, bu Batılı hükûmet, akademisyen ve STK'ların derdinin Mısırlı İslamcıların İslam'ı demokratik bir hâle getirip getiremeyeceği olmadığını fakat bunun onların bölgedeki stratejilerini hayata geçirmeleri noktasında ne ölçüde yardımcı olabileceğiyle ilgilendiklerini anlamak olmalıdır. Mısır'da 2013 Askerî Darbesi ile sona eren demokratik mücadelenin trajedisi, Mısırlı İslamcıların İslam'ı demokratik hâle getirme noktasında Katar'a güvenirken Mısır'daki seküler güçlerin İslamcı rakiplerini alt etmek için Suudi Arabistan'ın, Mısır'ın iç işlerine müdahale etmesini memnuniyetle karşılaması olmuştur. Katar ve Suudi Arabistan'ın Mısır'ın demokrasi mücadelesine müdahalede bulunmalarının komik yanı ise bu iki ülkede siyasetin hiç bir zaman siyasi haklar için mücadele eden bir halkın meselesi olarak var olmamış olmasıdır.

Kaynakça

- Abrahamian, E. (1989). *Radical Islam: The Iranian Mujahedin*. London: I. B. Tauris.
- Ahmad, J. (1978). Dar khedmat va khiyanat-e roushanfekran.
- Ahmad, J. (1982). *Plagued by the West (Gharbzadegi)*. New York: Caravan Books.
- Bayat, A. (1996). *The coming of a post-Islamist society*. Critique: Critical Middle East Studies, No. 9.
- Bayat, A. (2007). *Making Islam democratic: Social movements and the post-Islamist turn*. Stanford: Stanford University Press.
- Bayat, A. (2013). *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*. Stanford: Stanford University Press.
- Boroujerdi, M. (1996). Iranian intellectuals and the west: The tormented triumph of nativism. New York: Syracuse University Press.
- Brown, N. J. ve Shahin, E. E. (2010). *The struggle over democracy in the Middle East*. London: Routledge.
- Burke, E. (1986). *Reflections on the revolution in France*. London: Penguin Classics.
- Chehabi, H. E. (1990). Iranian politics and religious modernism: The liberation movement of Iran under the Shah and Khomeini. New York: Cornell University Press.
- Crossley, N. (1994). *The politics of subjectivity: Between Foucault and Merleau-Ponty*. Aldershot: Avebury.
- Dabashi, H. (1993). *Theology of discontent: The ideological foundation of the Islamic revolution in Iran*. New York: New York University Press.
- Dunn, J. (2005). *Setting the people free: The story of democracy*. London: Atlantic Books.
- Erdakani, R. D. (1995). *Farabi*. Tehran: Tarh-e Nou.
- Ettelaat. (25 Haziran 1979). Interview with Seyyed Mahmud Doayi.
- Fontana, B. (1993). *Hegemony & power, on the relation between Gramsci and Machiavelli*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1994). *The order of things*. New York: Vintage.
- Gogol, E. (2012). *Toward a dialectic of philosophy and organization*. Leiden: Brill.
- Gramsci, A. (1971). *Gramsci's selections from the prison notebooks*. New York: International Publishers.
- Hajjarian, S. (2000). *Jomhuriyat, afsunzedayi az qodrat*. Tehran: Tarh-e Nou.
- Jazani, B. (1976). Panj resaleh. Sazman-e cherikha-ye fadai-ye khalq. Tehran.
- Jazani, B. (2003). Tarh-e jameeh-shenasi va mabani-ye estratigike jonbesh-e enqelabi-ye Iran. Sazman-e Etehad-e Fadayian-e Khalq-e Iran.
- Jazani, B. (t.y.). *Tarikh-e si-saleh-ye Iran*. Jeld-e Avval.
- Kadivar, M. (1998). *Hokumat-e velayi*. Tehran: Ney.
- Keddie, N. (1994). *Pioneers of Islamic revival*. A. Rahnama (Ed.). London: Zed Books.
- Kermani, N. (1978). *Tarikh-e bidari-ye Iranian (moqadameh va bakhsh-e avval)*. Tehran: Entesharat-e Bonyad-e Farhag-e Iran.
- Khamei, A. (1993). *Khaterat-e siyasi*. Tehran: Nashr-e Gofar.
- Lecourt, D. (1977). *Proletarian science? The case of lisenko*. London: NLB.
- Lefebvre, H. (2009). *Dialectical materialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lichtheim, G. (1966). *Marxism in modern France*. New York: Columbia University Press.

- Maleki, K. (1998). *Nehzat-e melli va edalat-e ejtemayi*. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Mashrouhe Mozakerate Majles-e Meli Dorey-e 5, Jalesey-e 211, Ketabkhane, Mouze, va Markaz Asnade Majles Shouray-e Eslami
- Motahari, M. (1978). *Nehzathay-e Eslami dar sad sal-e akhir*. Qom: Nashre Asr.
- Nakhshab, M. (2002). *Majmueh-ye asar-e Mohammad Nakhshab*. Tehran: Chapakhsh.
- Pishdad, A. ve Katuzian, H. (2002). *Nameh'ha-ye Khalil Maleki*. Tehran: Markaz.
- Razavi, M. (2000). *Motafakeran-e moaser va andisheh-ye siyasi-ye eslam*. Tehran: Farzan-e Ruz.
- Renan, E. (1883). *L'Islamisme et la science*. Paris: Calmann Lévy.
- Roy, O. (2007). *The politics of chaos in The Middle East*. London: Hurst Publisher.
- Shabestari, M. M. (1996). *Hermenotik, kitab va sonnat* (hermeneutic, the scripture and the tradition). Tehran: Tarh-e No
- Shabestari, M. M. (2000). *Hermenoutik, kitab va sonnat*. Tehran: Tarh-e Nou.
- Shabestari, M. M. (2000). *Naqdi bar qaraat-e rasmi az din* (A critique of the official reading of religion). Tehran: Tarh-e No.
- Shahibzadeh, Y. (2016). *Islamism and post-Islamism in Iran: An intellectual history*. New York: Palgrave Macmillan.
- Shahibzadeh, Y. (2019). *Marxism and left-wing politics in Europe and Iran*. Cham Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Shariati, A. (1978). *Ommat va emamat* [Imamat and the community of the believers]. Tehran: Qalam.
- Shariati, A. (1982). *Man and Islam*. Mashhad: University of Mashhad.
- Shariati, A. (2000a). *Islam'shenasi* [Ershad Lectures (1, 2)]. Tehran: Qalam.
- Shariati, A. (2000b). *Bazgasht*. Tehran: Qalam.
- Shariati, A. (2000c). *Jahanbini va ideolozhi*. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye enteshar.
- Shariati, A. (2002). *Islam'shenasi* [Mashhad University Lectures]. Tehran: Chapakhsh.
- Shariati, A. (2010). *Tavalode dobare-ye Islam dar negahi sari' bar faraz-e yek qarn*. Tehran: Nashre Elham.
- Shariati, A. (2011). *Ma va eqbal*. Collected works (5. Cilt). Tehran: Entesharat-e Elham.
- Shariati, A. (2014). *Doktor Shariati majmueh-ye asar* (26). Tehran: Nashr-e Amun.
- Shariati, A. (2014). *Neveshteh'ha-ye asasi-ye Shariati beh kushesh-e Bijan Abdolkarimi*. Tehran: Naqd-e Farhang.
- Soroush, A. (1995). *Qabz va bast-e teorik-e shariat: Nazariyeh-ye takamol-e marefat-e dini*. Tehran: Sarat.
- Soroush, A. (1996). *Ideolozhi-yesheytni*. Tehran: Sarat.
- Soroush, A. (1998). *Razdani va roushanfekri va dindari*. Tehran: Sarat.
- Steger, M. B. (2010). *Political dimensions of globalization*. New York: Sterling Publishing.
- Strauss, L. (1945). *Farabi's Plato*. American Academy for Jewish Research, Louis Ginzberg: Jubilee Volume, 357-393.
- Tabari, E. (Kasim 1944). *Mardom baray-e roshanfekran*.
- Taleqani, M. (t.y.). *Eslam va malekiyat dar moqayeseh ba nezam'ha-ye eqtesadi-ye gharb*.
- Vahdat, F. (2000). *Post-revolutionary discourse of Mohammad Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar Part II: Mohsen Kadivar. Critique, No. 17*.
- Zibakalam, S. (1996). *Moqadameh'i bar enqelab-e eslami*. Tehran: Ruzaneh.



Abdülkerim Suruş

1945

İranlı İslam düşüncüsü, reformcu ve felsefe profesörü

Abdülkerim Suruş 1945 yılında Tahran'da doğdu. Asıl adı Hüseyin Hacı Ferec Debbağdır. Erken yaşlarda Mutahharri, Allame Tabatabai, Mehdi Bazergan ve Ali Şeriatî gibi şahısların düşünceleri ile tanıştı. Tahran Üniversitesi'nde Eczacılık okudu. Öğrencilik yıllarında Ali Şeriatî'nin Hüseyiniye-i İrşad'daki derslerine katılıyordu. Eczacılık alanında doktorasını tamamladıktan sonra 1972 yılında bilim felsefesi ve analitik kimya alanında çalışmalar yapmak üzere İngiltere'ye gitti. Londra'da bir grup İranlı ve Afrikalı Müslüman öğrenciyle birlikte İmambare isimli bir merkez kurdu. "Diyalektik çelişkiye bir eleştiri" isimli ilk kitabını bu dönemde yayınladı. Marksist öğretilere yönelik eleştiriler içeren kitap çok geçmeden İran'da İslamcıların Marksistlerle girdikleri tartışmalarda faydalandıkları temel kaynaklardan birisi oldu. İslam Devriminden sonra İngiltere'deki eğitiminin son yılını okumadan İran'a dönen Suruş, üniversitede epistemoloji dersleri vermeye başladı.

1980 yılında İmam Humeyni'nin emriyle, bir grup aydınla birlikte Kültür Devrimi Merkezinin kurulması vazifesini üstlendi. Birçok kişiye göre Kültür Devrimi Merkezi; üniversitele-

rin kapatılması, hoca ve öğrencilerin üniversitelerden atılmasının baş sorumlusudur. Ancak Suruş bu iddiaları yalanlamaktadır. Sonraki yıllarda giderek devrimin öğretilerini sorgulamaya başlayınca sık sık rejim ile karşı karşıya gelmeye başladı.

1990'larda bir grup arkadaşı ile çıkardığı Kiyan Dergisi kapatılınca ülke dışına çıkan Suruş Suruş şu anda Maryland Üniversitesi'nde misafir akademisyendir. Aynı zamanda Harvard, Princeton, Yale, Columbia, Leiden merkezli Uluslararası Enstitü, Modern Dünyada İslam Araştırması ve Berlin'deki Wissenschaftskolleg için misafir profesör olarak görev yapmıştır. Edebiyat alanında da araştırmalar yapmış olup hâlihazırda Mevlana uzmanları arasında sayılmaktadır. 2005 yılında Time dergisi tarafından dünyanın en etkili 100 insanından ve 2008 yılında Prospect dergisinin dünyanın en etkili aydınlarından biri olarak seçildi. Suruş'un relativizm üzerine kurulu fikirleri büyük etkiler oluştursa da sıklıkla eleştiri almaktadır.

Abdülkerim Suruş İslam'a yeni bir yorum getirmeye çalışmıştır. Teorilerini Kelam-ı Cedit olarak adlandırmaktadır. Kendisini Neo Mutezili olarak su-

Yaşadığı yerler: Tahran, Londra, ABD, Almanya

Önemli eserleri: Evrenin Yatışmaz Yapısı, Tezad-ı Diyalektiki.
(Diyalektiğin Yanılgıları),

Görev yaptığı kurumlar: Tahran Üniversitesi, Uluslararası İmam Humeyni Üniversitesi, Maryland Üniversitesi, Harvard Üniversitesi, Berlin Wissenschaftskolleg

nan Suruş çokça tartışılan görüşlere sahiptir. Bu anlamda dini görüşlerini çoğulculuk (plüralizm) fikri ve kavramı çerçevesinde ortaya koyan Suruş yorumlama hususunu öne çıkarmaktadır. Suruş'un dini çoğulculuk fikri irfani öğretiler etkisiyle olmuştur. Gazzali, Mevlana ve İbni Arabi'den etkilenen Suruş çoğulculuk perspektifinden pragmatik dindarlık, kelami dindarlık, tecrübi (irfani) dindarlık şeklinde üç dindarlık tipi çizer.

Suruş'un son zamanlarda en çok öne çıkan ve en sık tartışılan görüşleri vah-yin mahiyetine dairdir. Suruş, insanın dine dair bütün bilgi ve çıkarımlarının tarihsel ve hataya açık olduğunu iddia etmektedir. Michel Hoebink'un Aralık 2007'de kendisiyle yaptığı bir röportajda Kuran'ın sadece içinde şekillendiği özel tarihsel koşulların ürünü olmadığını buna ek olarak İslam peygamberinin zihninin ve bu zihnin bütün beşeri sınırlılıklarının sonucunda ortaya çıktığını söylemiştir. Kuran'ın şekillenmesinde peygamberin rolünün merkezi olduğunu düşünür.

Suruş, yaşadığı deneyimlerle İran'da siyasal düzeni temellendiren Velayet-i Fakih düşüncesine ve dinin devlet üzerindeki etkin rolüne karşı eleştiriler

getirmiştir. Onun görüşleri bu bağlamda İslami bir demokrasi (plütok-rasi) fikrine yaklaşmaktadır. Suruş'a göre demokrasi Kuran ve Hadis gibi İslami kaynaklardan yola çıkılarak kurulamaz ancak İslami değerlere uyumlu bir demokrasi modeli ortaya konabilir. Bu bağlamda özellikle fıkıh birikimini öne çıkaran Suruş, hukuk ve hak temelli bir siyasal sistem kurulmasını savunmaktadır.

Abdülkerim Sürüş, İran reform hareketinin entellektüel lideri olarak kabul edilmektedir. Başlangıçta Humeyni destekçisiydi. Genç İslam Cumhuriyeti'nde aralarında Humeyni'nin kültürel ve eğitimsel reform danışmanlığı da olmak üzere çeşitli resmi görevlerde bulundu. Fakat dini lider çok geçmeden bir despota dönünce, Suruş, hayalkınlığı içerisinde ayrıldı. 1990'ların başından beri 'İslam demokrasisi' kavramını tartışmaya başlayan 'cumhuriyetçi' entellektüeller grubunun bir parçasıdır, fakat sonunda İslam devleti fikrinden tümüyle uzaklaşmıştır. Suruş, günümüzde İran'da yeni dini düşünce diye adlandırılan ve etkileri İran'ı aşan düşünce-nin önemli ve etkin isimleri arasında yer almaktadır.

Hüseyniye-i İrşad

1965

İran İslam Devrimi'nin ilk kıvılcımını
teşkil eden sivil toplum kuruluşu



Bulunduğu Yer: Tahran

Önemli İsimler: Ayetullah Mutahhari, Seyyid Hüseyin Nasr, Ali Şeriatî

Etkisi: Ali Şeriatî'nin reformist düşünceleri aktardığı önemli bir mekân olan Hüseyniye-i İrşad, dönemin İslamcı muhaliflerini içinde bulundurmasıyla bilinir. İlk başta İran İslam Devrimi'nin ilk kıvılcımını ateşlemekle birlikte Devrim'den sonra muhalif İslamcılarının merkezi konumunda devam edip daha sonra Humeyni taraftarlarının idaresine girmiştir.

Hüseyniye-i İrşad'ın kurucusu Muhammed Humayun adında bir hayırseverdir. Kendisi tamamen kendi imkânları ile Tahran'da bir merkez inşa edip halkın kullanımına açmıştır. Hüseyniye-i İrşad, 1965 yılında faaliyete geçip kısa sürede binlerce kişinin katıldığı toplantılara ev sahipliği yapmıştır. Hüseyniye-i İrşad'ın kurucuları arasında Ayetullah Mutahhari, Seyyid Hüseyin Nasr ve Ali Şeriatî gibi isimler vardır. Şah rejimi Hüseyniye-i İrşad'ı 1973 yılında kapattığında geride kalan tek kurucu üye Ali Şeriatî'dir. Diğer kişiler daha önce çeşitli nedenlerle İrşad'dan ayrılmıştır. Bunlar arasında en dikkat çeken, Ayetullah Mutahhari'nin ayrılışıdır. Kendisi, Ali Şeriatî'nin Hüseyniye-i İrşad'daki faaliyetleri siyasi alana çektiğini düşünüp ekipten ayrılmıştır.

Şah devrinden başlayarak her devirde İran'daki muhalif İslamcılarının merkezi olan Hüseyniye-i İrşad, Ayetullah Mutahhari'nin öncülüğünde açılmıştır. Nasır Mukaddem hem esnafın ve hayırseverlerin yardımlarını bir araya toplayarak hem de Şah devrinde

böyle bir merkezi kurumsallaştırmayı başararak meselenin fiilî taraflarını gerçekleştiriyordu. Aynı zamanda geniş kitlelere, dinî bir zemine ayak basarak muhalefet etme pratiğini kazandırmada eşsiz bir yere sahip oldu. Hüseyniye-i İrşad'ın kuruluşuna öncülük eden Mutahhari, topluma huralardan arındırılmış bir İslam'ı anlatmak amacıyla hareket ediyordu.

Hüseyniye-i İrşad, 1965 yıllarında kurulmuş olup Şaha karşı İslami fikirler besleyen İran İslam Devrimi'nin ilk kıvılcımını teşkil eden reformist kuruluştur. Ali Şeriatî ile bilinen kuruluşun hem Devrim'den önce hem de Devrim'den sonra muhalif olması, İran içinde eleştiri mekanizmasını güçlendirmiştir. Buralarda gerçekleşen konuşma ve sohbetlerin toplumda ciddi bir karşılık bulduğu da açıktır. Bugün hâlen mevcut olan bu meclisler, eski etkisinden uzaktır.

Gelenek ve Modernite Arasında İran'da Milliyetçilik: Ulus Devlet, Ulus İnşası ve İranlılık

Nail Elhan

Giriş

Milliyetçilik ideolojisinin en önemli düşünürlerinden biri olan Ernest Gellner, milliyetçiliği, siyasi ve millî birimlerin birbirine uyumlu olmasını gerektiren modern bir olgu olarak tanımlamaktadır (Gellner, 1983, s. 1). Devletin eğitiminden geçen bireyler, aynı milliyete mensup birer vatandaş olmaktadır. Bu bağlamda milliyetçilik, suni bir yapı olarak kendini göstermektedir. Farideh Farhi (2011, s. 43) bu suni yapının, siyasi ve millî birimler arasındaki uyumun, toplumun her kesiminin ortak biçimde kabul edebileceği bir tarihe bağlayan anlatı olmadığı müddetçe hayalî bir arzu olarak kalacağını vurgulamaktadır. Bu bağlamda Eric Hobsbawm'ın deyimiyle icat edilmesi gereken ortak kültür ve tarih yapıları, iktidarlar ile toplum arasında ulus yaratmak ve ulus devlet kurmak açısından işlevsel araçlar olarak ortaya çıkmaktadır.

İran'ın ulusal kimliği de diğer ulus devletler gibi yöneticiler ve milliyetçi seçkinler tarafından yapay olarak oluşturulmuştur. İran milliyetçiliği, modern dönemin bir ürünü olmakla birlikte ortaya çıkışı ve yayılması, ulusal ve uluslararası sosyal ve kültürel gelişmelerin bir sonucudur. Ancak Farhi'nin de iddia ettiği üzere modernitenin ürünü olan ulus kavramı, ortak bir anlatı

üzerine inşa edilmiştir. Bu ortak anlatı, dil ve toprak anlatısına dayanmaktadır. Modernizmin getirdiği değişimler ile birleşen ortak anlatılar, ulus devletlerin kurulmasının ve ulus inşası süreçlerinin önünü açmıştır.

Bu noktadan hareketle aşırı derecede çeşitlilik gösteren toplumsal yapının bir sonucu olarak İran milliyetçiliği yekpare bir kavram olarak algılanamaz. Milliyetçilik, 20. yüzyılda İran'daki halk hareketlerinin itici gücü olmuştur. Anayasa Devrimi sürecinde doğmuş, petrolün millileştirilmesi sürecinde etkisini arttırmış ve 1979'daki İslam Devrimi ile belirli bir olgunluğa ulaşmış bir ideoloji hâlini almıştır (Ansari, 2003, s. 16). Her ne kadar modernitenin bir sonucu olarak ve emperyalist güçlerin politikalarına karşı ortaya çıkmış olsa da İran'da milliyetçiliğin ateşleyici unsurları, tarihin derinliklerine uzanmaktadır.

İran ulusal kimliği, üçlü bir sacayağının üzerinde durmaktadır: Pers etnisitesi ve Fars Dili (İraniyat),¹ sınırları değişkenlik gösterse de tarihî Pers İmparatorluğu'ndan bugüne var olan çekirdek bir bölge (İranzemin) ortak anlatısı ve din (İslam öncesi dönemde Zerdüştlük ve İslamiyet). Bunlardan İranzemin kendini büyük oranda günümüze kadar korumuş olup Pers etnisitesi ile İslamiyet ve İslamiyet ile İslam öncesi İran dinleri arasında zaman zaman gerginlikler yaşanmaktadır. Ancak çağdaş İran araştırmalarında yaygın olan kanının aksine İslamiyet, Pers etnisitesi ve İslam öncesi kültür, İran kimliğinin çok önemli tamamlayıcısıdır (Ahmedi, 2009, s. 60).

Bu çalışmada, İran'da milliyetçiliğin doğuşu, gelişimi, ulus devletin kuruluş aşamaları ve ulus inşasına giden süreçler söz konusu üç unsur olan İranzemin, İraniyat ve din çerçevesinde ele alınacaktır. Çalışmanın temel iddiası, ulus ve millet kavramlarının modernizmin bir sonucu olarak İranlı entelektüeller tarafından yaratıldığı ancak bu yaratımın ortak kültür olarak değerlendirilen dil ve toprak, İraniyat ve İranzemin üzerinden temellendirildiğidir. Bu şekilde modern dönemin bir yaratımı olarak ortaya çıkan ve dil ve toprak ortak anlatısından beslenen İran milliyetçiliği, belirli zamanlarda devlet ve yönetici elit tarafından araçsallaştırılmış belirli zamanlarda ise bu ikisine karşı muhalefetin sembolü hâline gelmiştir.

¹ Fars kelimesi etimolojik olarak Pers kelimesinden gelmektedir. Arapçada "p" sesi olmaması nedeniyle yerine "f" sesi kullanılmıştır. Türkçede bu kavramlar, terminolojik olarak karmaşaya yol açacak kadar birbirlerinin yerine kullanılabilir. Bu çalışmada Pers kelimesi antik İran kültürünü, tarihini ve etnisitesini tanımlamak ve o konuya referanslarda bulunmak için kullanılacaktır. Fars/i/ça ifadesi ise İran'ın resmî dilinin geçtiği yerlerde kullanılacaktır. Bu bağlamda, Pers milliyetçiliği ifadesi, İran'ın İslam öncesi tarihini ön plana çıkarırken ve İslami olmayan bir çerçevede kullanılırken İran milliyetçiliği ifadesi, eski Pers kültürü ile İslami ve Şii motifler üzerine bina edilerek kullanılmaktadır.

Firoozeh Kashani-Sabet (2018, s. 17), Fransız Devrimi'nden çok daha önce henüz 10. yüzyılda, yaşamış ve ismi bilinmeyen bir coğrafyacının dünyanın sınırlarını farklı bölgeleri içerir şekilde resmettiğini ve her bölgeyi birbirinden su, hava, toprak ve ısıya dair farklılıklar, dinî farklar, hukuk ve inanç farkları ve dil farklılıkları çerçevesinde ayırdığını ifade etmektedir. İranlılar tarafından yapılan geçmiş yüzyıllardaki çalışmalar, dünyayı bölgelere ayırma konusuna dair benzer örnekler sunmaktadır. El-İstahri, ortasında İran'ın yer aldığı bir dünya tasarlamıştır (Kashani-Sabet, 2018, s. 18). Hamdullah Mustavfi ise El-İstahri'ye benzer bir şekilde günümüz İran coğrafyasına da denk gelen bölgeyi İranzemin olarak tanımlamıştır. Mustavfi'ye göre İranzemin, doğuda Maverâünnehir ve Kabil'e, batıda Pontus'a oradan da Suriye'ye, kuzeyde Oset, Rus, Macar ve Çerkez topraklarına, güneyde ise Pers Körfezi ve Necid Çölü'ne kadar uzanmaktadır. Bu sınırlar, büyük oranda günümüz İran'ının hâkimiyeti altındaki topraklar ile çok fazla uyumluluk göstermese de İran'ın günümüzdeki sınırlarının bir tesadüf ya da bir hayal ürünü olmadığı sonucuna varılabilecektir (Kashani-Sabet, 2018, s. 19).²

Kashani-Sabet'in bu iddiaları, toprak, dil ve kültür gibi mefhumların kökenlerini milliyetçiliğin ortaya çıkışından çok öncesine götürmektedir. Diğer bir ifadeyle bu kavramlar, modern dönemin öncesine dayanmaktadır ve modernitenin bir ürünü olan milliyetçilik ile yeniden keşfedilmiş ve yeni bir bağlama oturmuştur. Öyle ki İran topraklarının işgali, halkın ayaklanmasına neden olmaktadır. İran'ın sınırlarının müdafaa edilmesi, dinî ya da hükümdar tarafından verilen bir vazifeden daha çok bir yurttaşlık görevi olarak algılanmıştır.

İran'da milliyetçilik, Mehrdad Mashayekhi (1993, s. 86) tarafından dört gruba ayrılarak dönemselleştirilmektedir. Mashayekhi'ye göre milliyetçiliğin İran toplumuna başka ideolojiler ile birlikte etki etmesi, İran'da farklı ideolojik ve milliyetçi yaklaşımların oluşmasına sebep olmuştur. Bu yaklaşımlardan ilki, Mirza Malkom Han ve Hasan Takizade gibi siyasilerin çalışmalarından ortaya dökülen ve kendisini 1953 yılında Muhammed Musaddık'ın bir darbe sonucu hükûmetten düşürülmesi ile tekrar gösterecek olan liberal milliyetçiliktir. İkincisi, Mirza Ağa Han Kirmânî, Ahundzade ve Zeynel Abidin Meragi'nin öne sürdükleri ve İran'ı İslam öncesi tarihi ile bütünleştiren, İslam sonrası dönemi ise İran'ın sosyal ve ekonomik başlıca tüm sorunlarının müsebbibi olarak gösteren Pers milliyetçiliğidir. Bu milliyetçilik türü, Pehlevi Hanedanlığı'nın kurulması ile birlikte resmî devlet ideolojisi hâlini alacaktır. Üçüncüsü, Hasan Müderris ve

² Benzer bir durum İran'ın ulusal kimliğinin tarihsel bir parçası olan Firdevsi'nin Şahname'sinde de görülebilecektir. Şahname, İran ulusal kimliğinin en önemli kültürel faktörlerindendir. Firdevsi bu eserinde, dünyayı üç ayrı bölgeye ayırmakta ve İran'ı bunlardan birisi olarak saymaktadır.

Cemâleddin Esad-Abadi'nin (Efgânî) pratiğe döktükleri ve İslam'ı her sorunun çözümü olarak ele alan milliyetçiliktir. Bu milliyetçilik türü, Ayetullah Humeyni'nin ve 1979 yılındaki İran Devrimi'nin ortaya koyduğu ideolojinin de önemli bir unsurudur. Sonuncusu ise Talibov ve Ali Ekber Dehhoda gibi aydınların çalışmalarında görülen sosyalist milliyetçiliktir ve 1970'lerde Fedaiyan Hareketi'nin ve üçüncü dünyacı akımların siyasi pratiklerinden birisi olacaktır. Hatta Devrim sonrası İranlılık kimliğinin anti-emperyalist ve üçüncü dünyacı boyutunu de besleyecektir. Bu çalışmada da benzeri bir yaklaşım kullanılacak olup milliyetçiliğin İran'daki serüveni dönemsel şartlar bağlamında periyodik olarak açıklanacaktır. Diğer bir ifade ile İran'da milliyetçilik, Meşrutiyet Devrimi'nden 1979 yılındaki Devrim'e kadar yerel ve uluslararası bağlamlara oturtularak ve kronolojik sıraya göre dönemselleştirilerek ele alınacaktır.

Çalışma bu bağlamda, giriş ve sonuç kısımlarının dışında altı ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, İran'da milliyetçi düşüncenin doğuşu ve gelişimi incelenecek ve milliyetçiliğin ortaya çıkışında 19. yüzyıl ve öncesinde yaşanan gelişmelerin etkileri üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda 1906 yılındaki Meşrutiyet Devrimi süreci üzerinde durulacak, sürece etki eden yerel, uluslararası, modern ve tarihsel etkenler irdelenecektir. Bu bölümde, milliyetçiliğin muhalif bir hareket olarak doğduğu ve geliştiği iddia edilecektir. İkinci bölüm, Pehlevi Hanedanlığı'nın iktidara gelişini, Rıza Şah döneminde ulus devletin kurulmasını ve ulus inşası politikalarını ele alacaktır. Bu bölümde, devletin ulus yaratmak amacı ile uyguladığı politikalar üzerinde durulacaktır. Üçüncü bölümde, milliyetçiliğin muhalif bir hareket olarak tekrar ortaya çıkışı üzerinde durulacaktır. Bu bölümde, Millî Cephe'nin kuruluşu ve Muhammed Musaddık'ın Pehlevi rejiminin baskıcı politikalarına ve uluslararası güçler ile ilişkilerine karşı geliştirdiği politikalar tartışılacaktır. Dördüncü bölümde, Muhammed Rıza Şah döneminde milliyetçiliğin monarşi tarafından kullanımı ele alınacaktır. Antik Pers kültürünün ön plana çıktığı bu dönemde, milliyetçiliğin monarşinin ideolojik bir aracı hâline geldiği iddia edilecektir. Beşinci bölümde, 1979 yılındaki İran Devrimi'nin ardından milliyetçiliğin eklektik bir ideoloji olarak tekrar devletin bir aracı hâline dönüşümü ele alınacaktır. Bu bölümde, İranlı kimliğinin oluşumunda İslam öncesi kültür ve motiflerin ve İslam'ın rolü üzerinde durulacak ve bu kimliğin oluşumuna etki eden yerel ve uluslararası dinamikler tartışılacaktır. Bu bölümde, dinî bir temele sahip olarak kurulan yeni rejimin İslam öncesi geleneği ve kültürü dışlamadığı aksine İslam öncesi kültür ile İslami kültürü birleştirerek ortaya yeni bir İranlı kimliği çıkardığı iddia edilecektir. Söz konusu bu iddia, Devrim sonrası dönemde İran'da kullanılan banknotlar üzerindeki simge ve sem-

boller örnek gösterilerek irdelenecektir. Banknotlarda bulunan sembolik tezahürlerin devrim öncesi ve sonrası dönemlerdeki süreklilikleri ve değişimleri göstermeleri nedeniyle ele alınması önemli görülmüştür. Son bölümde ise milliyetçiliğin İran'ın günümüz iç ve dış politikasındaki rolü tartışılacaktır. Bu bölümde, milliyetçiliğin rolü ve kullanımı hem devleti yönetenler hem de halk nezdinde ele alınacaktır.

Modernite ve Milliyetçiliğin İran'a Girişi

İran, tarihî boyunca dışardan gelen istilalara tanıklık etmesine ve bu istilalar sonucunda harap olmasına rağmen kendisini zamanın şartlarına uyarlamayı başarmış ve geçmiş uygarlığının dilini ve kültürünü günümüze taşımayı başarmıştır. Söz konusu istilalar, İran'da dışarıya ve yabancı güçlere şüphe ile yaklaşan toplumsal bir hafızanın oluşmasına neden olmuştur. Yabancıya karşı olumsuz ve şüpheli bir yaklaşımdan modern milliyetçiliğe geçiş sürecini ve İran'da milliyetçiliğin doğuşunu Mashayekhi (1993, s. 85), 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İran toplumunun Avrupalı kolonyal güçler ile ilişki içerisinde bulunmaya başlaması ile ilişkilendirmektedir. İran'ın Avrupalı güçler ile en ciddi askerî karşılaşması, 1804-1813 ve 1826-1828 tarihlerinde Rusya ile yaptığı savaş bağlamında olmuştur.

İran'ın Avrupalı güçler ile etkileşiminin üç ayrı sonuç doğurduğu iddia edilebilir. İlk olarak bu karşılaşmalar, devletin zayıflığını ve otoritesini uygulamada yaşadığı zorlukları gün yüzüne çıkarmıştır. Bunda yönetimin uygulamalarındaki yetersizliklerin yanı sıra İran'ın üzerinde bulunduğu coğrafyanın da etkisi bulunmaktadır. Her ne kadar işgallere uğramış olsa da Rus ve İngiliz çıkarlarının çakışma noktasında bulunması hasebiyle İran hiçbir zaman bir koloni olmamıştır (Cottam, 1964, s. 158). Diğer taraftan İran toprakları üzerindeki rekabet, Kaçar Hanedanı'nı emperyal güçleri dengeleme politikası izlemeye sevk etmiştir. Ancak İran, bu politikasında başarılı olamamış ve büyük toprak kayıpları yaşamıştır. Rusya, 1723 yılında İran'ın Azerbaycan ve Gilan bölgelerini işgal etmiştir. İngiltere ise Hindistan ile olan stratejik yakınlığı sebebi ile İran'ın güney ve doğu bölgelerini tehdit etmiştir. Bu yenilgilerin bir sonucu olarak devletin içerisinde bulunduğu zayıflığın farkında olan Kaçar yöneticileri, modernizasyon politikalarına girişmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin de yaptığı şekilde orduda yeni düzenlemeler yapılmış, Avrupa'dan askerî uzmanlar getirilmiş ve ordunun Avrupai tarzda dönüşümü amaçlanmıştır. Modernizasyon politikaları ordu ile sınırlı kalmamış ve eğitim, kültürel hayat, devlet kurumlarını da kapsamıştır. Ancak bu politikalar, feodal beyler ve ulema tarafından benimsenmemiş ve

karşı çıkmıştır. İleride tartışılacağı üzere yaşanan toprak kayıpları ile ekonomik ve politik gerilemeler, çeşitli grupların tek kurtuluş yolu olarak gördükleri Meşrutiyet etrafında toplanmalarını sağlamıştır.

İkinci olarak, İran ekonomisinin uluslararası kapitalist ekonomiler ile bütünleşmesi sonucunda Avrupalıların İran'a müdahalesine en fazla karşı çıkan gruplardan olan tüccarlar ve din adamlarının ekonomik çıkarları tehdit edilmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere, İran'ın tüm demiryollarını işletme, tütün ve sigara üretimi ve satımı ve altın ve gümüş hariç tüm madenlerini çıkarma ve kullanma hakkını elde etmiştir (Foran, 1993, ss. 109-110). Böylelikle Meşrutiyet Devrimi'ne giden süreç hızlanmıştır. Bilindiği üzere tüccarlar ve din adamları, aydınlar ile birlikte bu sürecin taşıyıcılarından biri olmuşlardır. Öyle ki ulemanın tütün haklarının satılması sonucu tütünü boykot etme çağrılarının etkileri, Kaçar Sarayı'na da yansımıştır ve sarayda da tütün kullanımı durmuştur (Karimi, 2013, s. 163).

Üçüncü sonuç ise Avrupalılar ile etkileşimin sonucunda İranlı münevverlerin (ruşenfikren) milliyetçiliğin de aralarında bulunduğu liberalizm ve sosyalizm gibi modern ideolojiler ile tanışmalarıdır. Modern ideolojilerin İran'a girmesi, İran'da siyasetin diline de etki etmiştir. Eski sözcükler yeni anlamlar kazanmıştır:

...meşru mutlakiyet demek olan *istibdat* teriminin anlamı değişerek gayrimeşru diktatörlük olmuştu; babadan kalma saray anlamına gelen teriminin anlamı değişerek gayrimeşru diktatörlük olmuştu; babadan kalma saray anlamına gelen *devlet* ulusal hükümet; dinî cemaat demek olan *millet* ulus; yerelliği karşılayan *vatan* anayurt; toplanı demek olan *meclis* parlamento; Orta Çağ'daki arazi anlamına gelen *tabaka* sosyal sınıf; *terakki* fiziksel yükseliş demekken tarihsel ilerleme; *merdom* insanlar anlamına gelirken halk; *adalet* de artık herkese eşit hakkaniyet anlamına geliyordu... en tartışmalı olanı *meşrutî* (anayasal) sözcüğüydü (Abrahamian, 2008, s. 49).

Böylelikle 19. yüzyılın başlarında İranlı entelektüeller, yaklaşık bir yüzyıl boyunca Kaçar despotizmi altında yaşamış topluma yeni bir pencere açmışlardır. Bunlar genellikle Batı'dan ilham almış, Batı eğitilmiş entelektüellerdir ve hızla değişen bir dünyanın zorluklarıyla yüzleşebilecek güçlü bir devlet ve bütünleşmiş bir toplumla modern bir İran'ı formüle etmeye çalıştıkları bir milliyetçilik dili geliştirmişlerdir.

Meşrutiyet Devrimi ve Sonrası

Rusya ve İngiltere'nin İran karşısında askerî ve politik üstünlüğü ve devletin bu yabancı güçlere verdiği çeşitli imtiyazlar, İran toplumunun farklı kesimleri arasında tepkilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Keddie, 1981). Kaçar yöneticilerinin dış tehditlere karşı pasif kalmaları, muhalif hareketlerin ge-

lişmesini sağlamıştır. Muhalif hareketler, Kaçarların keyfî yönetimlerini sınırlandırmak ve anayasal bir rejim kurmak taleplerinde bulunmuşlardır ve bu amaçla ayaklanmışlardır. Farklı taban ve sınıflardan grupların dâhil olduğu Anayasal Hareket, tüccarlar, şehirli ve din adamlarından destek almıştır. Anayasal Hareket, 1906 ve 1911 yıllarında anayasal monarşinin kurulmasıyla sonuçlanmış ve İran'a Batı'ya meydan okuyabilecek modern bir toplum olma vizyonunu katmıştır (Yeganeh, 1993, s. 7). 1906 yılında başlayan Meşrutiyet Devrimi, modern İran tarihinde devlet otoritesine karşı yapılan ilk meydan okuma ve ilk milliyetçi muhalefet hareketidir. Bu hareket, devlet otoritesinin sınırlandırılması, anayasal bir düzenin kurulması ve İran üzerindeki İngiliz ve Rus müdahalesine son verilmesi amacıyla ortaklaşan din adamları, aydınlar ve tüccarlar tarafından yönlendirilmiştir.

Ankan Sinkaya'ya (2015, s. 102) göre geleneksel otorite tarafından yönetilen ulus dışı bir devlette milliyetçi muhalefet, devlet-toplum ilişkilerinin doğasını değiştiren bir aksama olduğunda ortaya çıkmaktadır ve bu, Meşrutiyet Devrimi'nin etkisi ile İran'ın yaşadığı gelişmelere denk gelmektedir. Bu gelişmeler, askerî yenilgiler ve toprak kayıpları, dış ekonomik müdahale ve devletin modernleşme ve merkezileşme doğrultusunda yaptığı reformlar sonucu ortaya çıkmıştır. Bunların sonucu olarak aydınlar, ulema ve tüccarlardan oluşan grupların ortak paydada buluşmaları, milliyetçiliğin ortaya çıkarak güçlenmesine zemin hazırlamıştır.

I. Dünya Savaşı sürecinde İran'ın işgal edilmesi ve ülkedeki siyasi ayrışma, aydın sınıfı ve ulemanın bir kısmını ülkenin birliğini ve egemenliğini yeniden sağlayarak koruyacak, büyüyen ekonomik ve siyasi sorunları çözebilecek, merkezî, güçlü bir hükûmet kuracak bir "kurtarıcı" aramaya itmiştir (Atabaki, 2008, s. 47). Bu süreçte milliyetçilik, meşruti hareketler altında gizlenen bir akım olarak zaman içerisinde baskın hâle gelmiştir. Diğer bir ifadeyle İran'ın kurtuluş yolu olarak öne sürülen çağrılar içerisinde milliyetçi fikirler de bulunmuş ve ilerleyen zamanlarda açığa çıkmıştır.

Pehleviler Dönemi: İran Ulus Devleti ve Pers Milliyetçiliği

I. Dünya Savaşı'nın sonunda, 1921 yılında, Kazak Tugayları'nın komutanı Rıza Han,³ uluslararası güçlerin desteğini alarak yaptığı darbe ile İran'da yönetimi ele geçirmiştir. İktidara gelmesi ile birlikte ilk olarak rakiplerini yok

³ Bu çalışmada 1921 yılında iktidara ulaşan Rıza Pehlevi, 1925 yılında Pehlevi Hanedanı'nı ilan edene kadar "Han" olarak anılacaktır. 1925 yılında hanedanını ilan etmesi ile birlikte "Şah" unvanını kazanmıştır.

etme girişiminde bulunmuştur. Rıza Han ne İran siyasal sahnesine milliyetçi bir kahraman olarak girmiş ne de ülke genelini kapsayabilecek bir hareket başlatmıştır. Ancak hızlı değişen uluslararası durum bağlamında İngiltere'nin desteğiyle doğrudan darbe yoluyla merkeze gelmiştir. İran siyasetinin merkezine yerleşerek siyasal iktidarı elde etmesi ve buna meşruiyet kazandırması, dünyanın savaş sonrası durumu ve uluslararası siyaset ile doğrudan ilişkilidir. Atabaki ve Zürcher'in (2004, s. 20) de belirttiği üzere "İngilizler, Rıza Han'ı kaosa son verecek vazgeçilmez bir kişi ve Sovyetler, emperyalizmin İran'daki ajanları olarak gördükleri feodal yapıları bastırarak milliyetçi bir lider olarak görmektedirler."

Rıza Han'ın iktidara gelmesinde ve gücünü konsolide etmesinde yerel ve uluslararası dinamiklerin büyük payı bulunmaktadır. Rıza Han özellikle I. Dünya Savaşı'ndan sonra siyasi seçkinler arasında hâkim hâle gelen devletin ayrışması ve yıkılması korkusundan/söyleminden faydalanmıştır. Merkezî otoritenin yerel ve merkezî olmayan hareketler karşısında zayıflığını bir kargaşa hâli olarak sunmuş ve savaş sonrası Osmanlı ve Avusturya-Macaristan İmparatorluklarının yaşadıkları dağılma süreçlerini örnek göstererek bu korkuyu/söylemi beslemiştir. Ağır bir biçimde uluslararası ve yerel gelişmelerin ürünü olan bu söylemsel dönüşüm bağlamında, modern ve merkezleşmiş bir devlet inşası fikri, sosyal eşitlikçilik ve liberalizm gibi Anayasa Devrimi sürecinin ideallerinin yerini almıştır. Bu söylemsel dönüşümde, Anayasa Devrimi deneyimi, iyi niyetli ancak başarısız ve İran'ı zor duruma sokan bir reform hareketi olarak ele alınmıştır. Buna göre Anayasa Devrimi sürecinde iç kargaşa artmış ve ülkenin yabancı bir güç tarafından işgal edilme riski yükselmiştir (Amanat, 2009, s. 25). Bu sürecin Rıza Han'ın iktidara gelmesi ile son bulduğuna inanılmıştır.

Bazılarına göre ise çağdaş ve modern olmanın yolu, gücünü koruyarak ve siyasi otoritesini basını yasaklayarak, parlamentoyu görevden alarak ve din adamlarının gücünü sınırlayarak sağlamlaştıran ve ülkede sosyal bir devrim gerçekleştirecek olan ideal bir diktatörlükten geçmektedir (Atabaki, 2008, s. 47). Bu tartışma özellikle 1924 yılında cumhuriyetin ilanı tartışmaları ile sekülerleşmenin başlaması ve bu süreçte ulema gibi geleneksel güç odaklarının saf dışı bırakılmaları ile zirve noktasına ulaşmıştır. Cumhuriyetin ilanı söz konusu olduğunda toplumun çoğu kesiminden tepki gelmiştir. Ulema ve bazariler,⁴ cumhuriyetin dine aykırı olduğu ge-

⁴ Bazariler, İran'ın geleneksel tüccar sınıfının Farsça karşılığıdır.

rekçesiyle karşı çıkmışlardır. Bunda Türkiye örneğini görmüş olmalarının da payı şüphesiz ki vardır. Geleneksel kurumların toplumdaki gücünü bu vesile ile gören Rıza Han, süreç içerisinde onlarla iş birliğine gitmiştir. Alkol satışlarına kısıtlama getirilmiş, kamuya açık alanlarda kadınların giyim ve kuşamlarına dikkat etmeleri gereği salık verilmiş ve kumar yasadışı ilan edilmiştir. Bu şekilde muhafazakârların ve ulemanın desteğinin alınması ile 1925 yılında bu grupların da yardımı ile Meclis, Kaçar Hanedanı'nın sonlandığını ilan eden yasayı çıkarmış, Rıza Han'ı "Şah" olarak ilan etmiş ve Pehlevi Hanedanlığı'nın başladığını kabul etmiştir. İranlıların cumhuriyete karşı çıkarken monarşiyi kabul etmelerinin cevabını, Pehlevi döneminin tarihçilerinden biri olan İbrahim Safa'î şu şekilde vermektedir: "İnsanların cumhuriyete itirazlarının en derin nedeni, İranlıların kendilerini 2500 yıllık bir monarşi uygulama geleneği ile tanımlamış ve bulmuş olmalarıydı. Monarşi onların hayatta kalmalarının anahtarıdır" (Atabaki, 2009, s. 89).

Bu süreçte söz konusu geleneksel ve dinî aktörlerin gücünü gören Rıza Şah, onların bu gücünü azaltma girişiminde bulunmuştur. 1927 yılında Adalet Bakanlığı revize edilerek dinî personel yerine Avrupa'da eğitim görmüş personele görev verilmiştir. 1929 yılında çıkarılan bir yasa ile şeriat mahkemelerinin gücü ve görev alanı sınırlandırılmıştır ve 1932 yılındaki bir düzenleme ile evlilik, boşanma ve miras konularında hazırlanan belgelerin düzenlenme görevi seküler devlet mahkemelerine verilmiştir (Zirinsky, 2003, ss. 86-87). Böylelikle dinî kurumlar hem güçlerini hem de gelir kaynaklarının önemli bir kısmını kaybetmişlerdir (Banani, 1961, s. 73). Ayrıca devlet, kendi otoritesi dışındaki güç odaklarını zayıflatmayı başarmıştır.

Rıza Şah aynı zamanda İranlıların ekonomik sorunlarının temeli olarak gördükleri dış müdahale ve kapitülasyonlar konusuna da eğilmiştir ve İngiltere ile 1919 yılında yapılan ve İngiltere'ye imtiyazlar sağlayan anlaşmayı feshetmiş, Sovyetler ile Çarlık döneminde Rusya'ya imtiyaz sağlamak amacı ile yapılmış tüm anlaşmaların iptal edildiğine ilişkin bir anlaşma yapmıştır. İngiltere ve Sovyetler'i dengelemek için ise ABD'ye başvurmuştur (Keddie, 2003, s. 84). Öyle ki bazariler, Rıza Şah'a hitaben "Siz bizi kurtarmadan önce, İran İslam İmparatorluğu hızla dağılıyordu. Ordu çökmüştü, kabileler yağma peşindeydi ve ülke, dünyanın soytarısı hâline gelmişti. Sizin sayenizde şimdi korkusuzca seyahat ediyoruz, ülkemize seviyoruz ve hukukun ve düzenin meyvelerinin tadını çıkarıyoruz" diyebilmişlerdir (Ansari, 2003, s. 34).

Millet Yaratma Çabaları

I. Dünya Savaşı'nın bitmesi ile birlikte bölgede yeni kurulan ulus devletler, merkezîyetçi ve sert bir yaklaşımla Batılılaşma politikalarına başlamışlardır. Türkiye'de Mustafa Kemal Atatürk ve Afganistan'da Emanullah Han tarafından da uygulanan bu politikalar, devlet eli ile ekonominin güçlendirilmesi, millî bir endüstri ve güçlü bir ordunun kurulması ve Batı'dakilere benzer devlet kurumlarının oluşturulmasını içermektedir. İran'da da Rıza Şah'ın yönetimi altında Batılılaşma süreci başlatılmıştır. Ancak bu politikaların uygulanabilmesi ve sonuç alınabilmesi için bir de ulusa ihtiyaç bulunmaktadır. Modernleşme, modern yollar, fabrikalar veya devlet kurumları kadar birleşik bir İran ulusunun kurulmasını da gerektirmektedir. Ancak iktidara geldiğinde Şah'ın zihninde tam teşekküllü ve değişmeyen bir İranlılık tanımı bulunmamaktadır. Aksine İranlılık, Şahlık döneminde iç ve dış politikanın karşılıklı etkileşimi sonucunda kademeli olarak inşa edilmiştir.

İran kimliğinin tanımlanmasına öncelikle İranlılığın sorunları saptanarak başlanmıştır. Buna göre İranlılar, ihtişamlı ve gelişmiş bir uygarlığa sahiptir. Ancak Arapların ve Türklerin işgalleri, beceriksiz yönetimler ve İslam'ın olumsuz etkisi sonucunda geri kalmış ve dış müdahaleye açık hâle gelmişlerdir. İran ancak eski günlerine dönerek dış etkilerden ve geri kalmışlıktan kurtulabilecektir. Böylelikle ülkenin geride kalmasına neden olanlar ve ilerlemesini sağlayanlar belirlenmiş olmaktadır. Gerilemenin sebepleri, Kaçar Hanedanlığı, gelenekçilik, dincilik, aşiretçilik, Türkler ve Araplar iken ilerlemeyi sağlayanlar; Rıza Şah ve çevresi, devletin ideologları ve rejimin uyguladığı modernleşme programına itiraz etmeyenlerdir.

Modernleşme çatısı altında uluslaşma sürecinde eğitim önemli bir dayanak noktası hâlini almıştır. Eğitimin görevi, İran'ı tek bir kumaş hâline getirmektir ve İran Devleti, İranlıların kültürel yetersizliğini eğitim ve askerlik yoluyla düzeltecek bir pedagog olarak düşünülmüştür (Marashi, 2008, ss. 91-93). Ders kitapları, devlet kurumları tarafından standart hâle getirilmiştir. Türk, Arap ve Beluç nüfusun ağırlıklı olduğu yerlere devlet okulları açılmıştır. Dönemin basılan ilk ders kitabı olan İran-ı Kadim, İran tarihini antik, orta ve modern dönem olmak üzere üçe ayırmaktadır. Antik dönem, ulusun en parlak dönemi ve altın çağı olarak tasvir edilmiş; Orta Çağ, karanlık dönem olarak tanımlanmış; modern dönem ise Rönesans dönemi olarak tanımlanmış ve İran'ın eski ihtişamına bu dönemde ulaşacağı iddia edilmiştir (Marashi, 2009, s. 101). Bunlara ek olarak devlet, millî kütüphaneler, müzeler ve dil akademileri (Ferhengistan) kurarak hem İranlılara geçmişlerini

öğretmek hem de Farsça üzerindeki yabancı dillerin etkilerini azaltmayı amaçlamıştır (Perry, 1985, s. 308; Abdi, 2001, ss. 58-59).

İranlılar, sınırları Hindistan'dan Mısır'a kadar uzanan tarihî Pers İmparatorluğu'nun doğal mensubu ve Aryan olarak tanımlanmışlardır. İslam öncesi İran'ın kültürel, edebî ve dinî yaşamı yüceltilirken İslam sonrası dönem ve Arap dili eleştirilmiştir. Bir dönem İran'a hâkim olan Türkler ve Araplar, ihtişamlı Pers İmparatorluğu'nun, onun kültürünün ve kazanımlarının günümüze taşınmasının önündeki ana engeller olarak tanımlanmışlardır. Pehlevilerin bu ayrımcı politikaları her türlü millî, dinî ve kültürel farklılığı tehdit olarak görmüş ve bu farklılıkları baskı altında tutmuştur. 1925 ve 1979 arasında hüküm süren Pehlevi Monarşisi, İran'da tek bir dil konuşan, merkezî ve seküler bir millet yaratma amacında olmuştur. 1925 ve 1941 arasında Rıza Şah Dönemi'nde Kürtçe konuşanlar tutuklanmış ve cezalandırılmış; devlet, kontrolü altındaki medya, eğitim kurumları ve hükûmet organları aracılığı ile şovenist ve ırkçı söylem ve politikalarını yayma gayretinde olmuştur (Mojab ve Hassanpour, 1995, s. 231). Hatta devlet, Pers olmayanları, Persleştirme girişiminde bulunmuş, Pers olmayan halkların yaşam şekilleri, müzikleri ve yemek kültürleri, Pers kültürünün yerel türevleri olarak tanımlanmıştır. Nüfusun yaklaşık olarak yarısını Perslerin oluşturduğunun farkında olan Pehlevi Hanedanı, Pers olmayanlara yönelik Persleştirme politikalarında Persleşmiş ve Farsça konuşan bir ulus devlet kurmayı amaçlamıştır. Mojab ve Hassanpour'un (1995, s. 232) iddia ettiği üzere Pehlevi Devleti özellikle Rıza Şah Dönemi'nde bu amaçla ırki, etnik ve dilsel bir kırım yapmıştır. Pehlevi Hanedanlığı dönemindeki bu uygulamaların sosyal ve ekonomik alanlarda da yansımaları bulunmaktadır. Döneme dair yapılan incelemeler, Pers olmayan gruplar arasında yoksulluk, okuma yazma bilmeme gibi oranların çok yüksek olduğunu ve bunun modernleşme politikalarının doğrudan bir sonucu olduğunu göstermektedir (Mojab ve Hassanpour, 1995, s. 234).

Batılılaşma ve modernleşme adımları bu şekilde atılırken bu politikalarla meşruiyet kazandırmak amacı ile İranlılar ile Batılıların aynı ırktan geldikleri tezi de işlenmiştir. Bu çerçevede 19. yüzyılın antropolojik teorilerine başvurulmuş ve İranlıların İran platosuna göç etmiş Aryanlar olduğu iddia edilmiştir. Hatta İran'ın o dönemki resmî adı olan "Persia", 1935 yılında Aryanların ülkesi anlamına gelen "İran" ile değiştirilmiştir (Yarshater, 1989, s. 1; Mojab ve Hassanpour, 1995, s. 232). Bu bağlamda sıklıkla Batılılaşmanın üçüncü dünya ülkelerinde bir yabancılaşma yarattığı tezinin aksine İran'da "gerçek

benliğe” geri dönüşün bir aracı olduğu iddia edilebilir. Devlet, Aryan tezi ile kendisini yalnızca komşularından değil aynı zamanda Kaçarlar, Safeviler gibi halefi olduğu hanedanlıklardan da farklılaştırmıştır. Bu noktada, İran’ın Aryan kökenini vurgulamasının o dönemde Avrupa’da yaygın olan ırkçı akımlardan bağlantısız olduğunu düşünmemek gerekir. Bu dönemde İran’ın İtalya ve Almanya ile yakın ilişkileri olmuştur.

Muhelif Dönüş: Liberal Milliyetçilik

II. Dünya Savaşı’na giden süreçte Almanya yanlısı politikalar izleyen ve müttefik güçler ile ortak paydada buluşamayan Rıza Şah, 1941 yılında tahttan indirilmiştir. Yerine ise oğlu Muhammed Rıza Şah geçmiştir. Aynı yıl, Hitler Almanya’sının artan gücüyle beraber uluslararası alanda artan gerilimin ve petrolün önemli bir ham madde olarak devletler için öneminin zirveye çıkması, İran’ı uluslararası politikanın sahnesine taşımıştır. İran, kuzeyde Sovyetler ve güneyde İngilizler tarafından işgal edilmiştir ve iki ülke bu bölgelerde etki alanları kurmuşlardır. İşgal sonrasında İran’da artan enflasyon, işsizlik, yüksek fiyatlar ve yiyecek sıkıntısı, İran halkının meseleye daha politik bir pencereden bakmasına neden olmuştur. Rıza Şah’ın tahttan çekilmesinin ardından ortaya çıkan görece rahat siyasi atmosfer de bu durumu etkilemiştir. Bunların sonucunda halk, siyasal alanı daha fazla kullanmaya başlamış, meclis Şah dönemindeki pasif durumundan çıkmış, daha önce Şah tarafından bastırılan çeşitli siyasal ve sosyal gruplar yeniden ortaya çıkmaya başlamış ve gazetelerin, sendikaların sayısı artmıştır.

Diğer taraftan ise uluslararası alanda ABD, İngiltere ve Sovyetler arasında artan rekabet, İran’da sahnelenmiştir. İran’ın ABD ile petrol konusunda yaptığı anlaşmalardan rahatsız olan Sovyetler, İran’ın kuzeyindeki etki alanında faaliyetlerini arttırmıştır. Yerelde Şah’ın yokluğundaki siyasi boşluktan faydalanarak güçlenen ve uluslararası alanda ise yabancı güçlerin desteğini alan etnik hareketler artarak merkeze baskı yapmaya başlamışlardır. Merkezden özerklik, kendi dillerinde eğitim ve kendi bölgelerinde toplanan vergilerden pay isteyen Azerbaycan ve Kürdistan Özerk Cumhuriyetleri bu şartlar altında 1945 ve 1946 yıllarında kurulmuşlardır. 1945 yılında II. Dünya Savaşı’nın sona ermesi ile birlikte değişen dengeler, Sovyetler’in İran’dan çıkmasına neden olmuştur ve özerk cumhuriyetler desteksiz kalmışlardır. İran, 1946 yılında bölgeye müdahale ederek bu cumhuriyetleri ortadan kaldırmıştır.

II. Dünya Savaşı’nın acı deneyimi ve iki özerk cumhuriyetin oluşması, İran’ın Sovyet ve İngiliz etkisine karşı zayıf ve savunmasız olduğunu göstermiştir.

Bununla birlikte ülkedeki ekonomik sıkıntı, İranlıları konsolide edip siyasallaştırmıştır. Ülke, Rıza Şah öncesi dönemin İran'ı değildir. Bir modernizasyon süreci geçirmiştir. Rıza Şah'ın dönemi her ne kadar halkı ve siyasal hareketleri baskı altında tutsa da onlara siyaset yapmak için modern araçlar da sağlamıştır.

Pehlevi rejiminin modernist, seküler, Batı özentisi ve Pers odaklı milliyetçiliğiyle otokratik yönetimi, kendi entelektüel ve politik meydan okuyucularını üretmiştir (Siavoshi, 2014, s. 256). Muhammed Musaddık öncülüğünde kurulan Millî Cephe'nin söylemleri ve 1953'te onun başbakanlığındaki hükûmete karşı yapılan Batı destekli darbe, İranlıların önemli bir kısmını Batı, modernizm ve İranlılık kimliği hususundaki görüşlerini yeniden değerlendirmeye zorlayan önemli bir etken olmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan milliyetçilik, halkın Aryan milliyetçiliğinin açıklama getiremediği İran'ın müttefik kuvvetler tarafından işgali, petrolün kamulaştırılması gibi olayların etki ve neticeleri sonucunda neşet etmiştir. İran'ın toprak bütünlüğü vurgusunun dışında bu dönemin milliyetçiliği ile Rıza Şah dönemi milliyetçiliği arasında ortak nokta bulmak çok zordur. Bu dönemde Muhammed Musaddık'ın öncülük ettiği milliyetçilik akımı, 20. yüzyıl İran'ında milliyetçiliğin muhalif siyasetin temel referans noktası olarak ortaya çıkmasının ve 1979'da devrimci sürecin başarısının açıklamasının bir parçası olarak kilit bir öneme sahiptir. Bu dönem, İran'ın dünyadaki yeri ve İranlı olmanın anlamı gibi basit ama çok verimli tartışmalara sahne olmuş bir dönemdir.

İran'da petrolün varlığı, İran toplumu için farklı bir öneme sahiptir. Petrol, bir taraftan devletin refahının bir aracı olarak görülürken diğer taraftan İran'ın egemenliğini kullanmasını ve hem ekonomik hem de siyasi alanlarda bağımsız bir politika izlemesini engelleyen ve onu her türlü dış müdahaleye açık hâle getiren bir sorun olarak da görülmüştür. İranlılar için petrol, halk için harcanmayan ve yalnızca İran, Sovyet, İngiliz ve Amerikan hükûmetlerini ilgilendiren bir mesele değildir. Petrolün varlığının yarattığı sorunlar, İranlıların günlük yaşamının merkezinde bulunmaktadır. Petrolden İran'ın aldığı az pay ve bunun çok az bir kısmının halka yansması İranlıları rahatsız etmiştir ve gösterilere neden olmuştur. Halkın artan hoşnutsuzluğu nedeniyle İngiltere ile yeni bir anlaşma yapılmak istense de karşılık alınamamıştır. Bu bağlamda Musaddık öncülüğünde ülkedeki yabancı etkisine ve monarşinin baskısına karşı Millî Cephe kurulmuştur. Musaddık, milliyetçilik söylemini bağımsızlık, anti-emperyalizm ve monarşi karşıtlığı olmak üzere üç unsur üzerine inşa etmiştir. Monarşi

ve emperyalizm birbirlerinin destekçisi olarak görülmüştür ve anayasanın üstünlüğü savunulmuştur. Pehlevi yönetiminin politikalarına ve Şah'ın despotizmine karşı mücadele etmek amacıyla bir siyasi güçler koalisyonu olarak kurulan Millî Cephe, petrol endüstrisi yoluyla ülkedeki devlet otoritesine ve yabancı egemenliğe meydan okumuştur. Millî Cephe'nin milliyetçilik ideolojisi, literatürde Liberal Milliyetçilik olarak anılmaktadır ve 1949-1953 arasındaki dönem, İran'ın modern tarihindeki tek liberal milliyetçilik dönemi olarak bilinmektedir.

Muhammed Rıza Şah Dönemi: Hanedanın Pers Milliyetçiliği

Musaddık, petrolün kamulaştırılması sürecini bir bağımsızlık savaşı olarak nitelendirirken Muhammed Rıza Şah o dönemi, İran'ın dış müdahaleye maruz bırakılması olarak tanımlamıştır ve 1953 yılında Musaddık'ın düşürülmesi ile sonuçlanan darbeyi, gerçek kurtuluş mücadelesi olarak görmüştür. Hatta darbenin yapıldığı gün millî bayram ilan edilmiştir (Pahlavi, 1961, s. 110). Muhammed Rıza Şah'a göre iki çeşit milliyetçilik vardır. Bunlardan ilki, habis ve zararlı olan milliyetçiliktir ve Musaddık'ın öncülük ettiği akım bu grup altında sayılmıştır. Diğer ise faydalı milliyetçiliktir ve Şah'ın yürüttüğü politikaların bizzat kendisidir.

Musaddık, amacını, bağımsız ve tarafsız bir dış politika yürütmek olarak belirtmiş olsa da Şah'a göre İran'ın ihtiyacı olan bu değildir. İran'ın ihtiyacı, hızlı bir teknolojik ve endüstriyel gelişim ile güçlü bir devletin ve ordunun kurulmasıdır. Halkın ihtiyaç duyduğu politikanın da bu olduğu iddia edilmiştir. Musaddık'ın tanımladığı milliyetçiliğe yönelik bu eleştirilerden sonra Muhammed Rıza Şah, monarşiyi, modern dünyanın sorunlarına çözüm getirebilecek modern bir kurum olarak yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Muhammed Rıza Şah, babası döneminde devlet eliyle üretilen Aryan milliyetçiliğini bir hanedanlık milliyetçiliğine dönüştürmüştür. İran'ın İslam öncesi tarihini ön plana çıkarmıştır ve Şah'ın rolünden hareket ederek Ahameniş İmparatorluğu⁵ geçmişini yeniden yazmıştır. Bu dönemde, Rıza Şah Dönemi'nin bir devamı niteliğinde İslam öncesi İran kültürü yeniden keşfedilmeyi sürdürmüştür. Monarşi ve Şahlık geçmişin günümüze mirası olarak yeniden icat edilmiştir. Monarşinin İran kültürünün ve halkının ayrılmaz bir parçası olduğu ve monarşinin ulusal kimlikle eş anlamlı olduğu bizzat Şah tarafından defalarca dile getirilmiştir (Ansari, 2012, ss. 173-175).

⁵ Ahameniş İmparatorluğu M.Ö. 6. yüzyılda Kiros tarafından kurulmuş ilk Pers imparatorluğudur.

Muhammed Rıza Şah, milliyetçiliği, Batılılaşma ve meşruiyet kazanma amacıyla iki yönlü olarak kullanmıştır (Litvak, 2017, s. 14). 11 Ekim 1971 tarihinde tarihî Pers İmparatorluğu'nun Şiraz yakınlarındaki Persepolis kentinde Muhammed Rıza Şah, dünyanın dört bir yanından gelen konukların katılımı ile Pers İmparatorluğu'nun 2500. yılını kutlamıştır. Bu, Pers milliyetçiliğinin en ünlü gösterilerinden ve icat edilen geleneklerinden biri olmuştur. Yapılan gösterilerde askerlere, Pers ordusu kıyafetleri giydirilmiş, askerî geçit törenleri yapılmıştır. Muhammed Rıza Şah yaptığı konuşmada, Perslerin ilk devleti Ahemeniş İmparatorluğu'nun kurucusu Kiros'a seslenerek kendisini onun halefi ve İran'ın koruyucusu olarak ilan etmiştir (Bill, 1988, s. 184). Monarşi, İran'ın kolektif kimliğinin bir parçası olarak anılmış, Pers kimliğinin sürekliliği vurgulanırken hoşgörü, hümanizm ve barış gibi kavramlar, İran kültürünün ve milliyetçiliğinin diğer kültürlere ilham veren evrensel öğeleri olarak gösterilmiştir.

Muhammed Rıza Şah, İran'ın İslamiyet öncesi geçmişini yücelten bir seküler milliyetçiliğe girişmiştir ve İranlılık kimliğinin etnik-dilsel boyutlarına vurgu yapmıştır. Bu milliyetçilik biçimi, rejimin dinî meşruiyet kaybını telafi etmek ve radikal ideolojilerin gelişmekte olan kentsel kitle toplumuna cazibesini azaltmak için bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. Şah'ın sekülerleşme ve Batılılaşma girişimi, devlet eliyle yapılan reformlar ve merkezî yapının güçlendirilmesine dayanmaktadır. Böylelikle İran bir taraftan modern bir devlet hâline gelirken diğer yandan ihtişamlı geçmişine ve tarihindeki büyük uygarlığa (temeddün-i bozorg) yeniden ulaşabilecektir. Bu politikaların amacı bir yandan monarşiyi modernizm ve sekülerizm ile özdeşleştirirken diğer yandan İslami geçmişe ve geleneksel yapılara karşı özel bir devlet-millet birlikteliği yaratmaktır (Litvak, 2017, s. 15). Bir yandan ise bu geçmişe dayanan İranlılık kimliğinin Batı'nın bugünkü değerleriyle tam bir uyum içerisinde sunulduğu gözden kaçmamalıdır. Zira demokrasi, hoşgörü gibi kavramlar, Batı'da demokrasinin ortaya çıkmasından önce İran'da bulunan değerlerdir (Pahlavi, 1961, s. 164).

1979 İran Devrimi ve Sonrası

2500 yıllık bir monarşinin yıkılarak yerine Şii-İslami temellere dayalı teokratik bir rejimin kurulması ile sonuçlanan 1979 yılındaki İran Devrimi, çoğu araştırmacı için “beklenmedik” bir sonuç olmuştur. Devrimler konusunda uzman olarak anılan Theda Skocpol, İran Devrimi'nin kendisi için bir sürpriz olduğunu söylemiştir (Coyne ve Mathers, 2011, s. 197). ABD'nin

eski başkanlarından Jimmy Carter ise Devrim'in ayak seslerini duymaksızın 1978 yılında İran'ı bir "istikrar adası" olarak nitelendirmiştir (Thiessen, 2009, s. 43).

Devrim ile beraber önemli oranda petrol geliri ve büyük bir ordusu olan ABD'nin bölgedeki en yakın müttefiki Şah rejimi, güçlü bir halk hareketi sonunda yıkılmıştır. Yerine kurulan rejim ise eski rejimin politikalarının büyük oranda karşıtı olmuştur. Musaddık döneminde görülen milliyetçi muhalefet, kendini takip eden yıllarda Celal Ali Ahmed ve Ali Şeriatî gibi aydınların ve Ayetullah Humeyni gibi din adamlarının din ile harmanlanmış söylemlerinde kendini göstermeye devam etmiştir. Devrim öncesinde dış güçlerin İran'a müdahalelerine/baskılarına ve Şah'ın baskıcı politikalarına karşı direniş çerçevesinde gelişen popülist ve muhalif İran milliyetçiliği, Devrim sonrası dönemde anti-Amerikancılık ve otoriteriyenizm karşıtlığı üzerinden tasarlanmaya devam etmiştir.

İran İslam Cumhuriyeti 1979'da kurulduğunda, İranlılık kimliğini İslamileştirmek için hızlı bir girişimde bulunmuştur. Devrim öncesi döneme benzer bir şekilde yeni kurulan İslam Cumhuriyeti de ideolojik ve finansal araçlarını, amaçlarına uygun bir kimlik oluşturmak için kullanmıştır. Pehleviler gibi İslam Cumhuriyeti liderleri de eğitimi, halkı İslami bir topluluğun üyeleri ve makbul vatandaşlar olarak yetiştirmek amacı ile en önemli araçlardan biri olarak benimsemişlerdir (Siavoshi, 2014, s. 269). Devrim'in ilk yıllarında Humeyni liderliğindeki devrimciler, İslam'ı İranlılar için millî kimliğin tek bileşeni olarak tanımlayarak Şah'ın politikalarının merkezinde yer alan seküler Pers milliyetçiliğine saldırmışlardır. Saleh ve Worrall'ın (2015, s. 86) iddia ettiği üzere Devrim'den sonra İslamcılar, dinî ve eğitim kurumlarını ideolojilerinin etkisini genişletmek için kullanmışlardır. Hatta Batılı olduğunu ve İslami olmadığını düşündükleri eğitim sistemini İslami olan ile değiştirmek amacıyla üniversiteleri kapalı tutmuşlardır. Abrahamian'ın (2008, s. 178) belirttiği üzere bu politikaların genel amacı, İran'ı İslamileştirmektir.

Rogers Brubaker'a (2012, s. 9) göre din sadece ulusun ve millî kimliğin sınırlarını belirlememektedir. Aksine ulusun ve milliyetçiliğin gelişimi için gerekli olan mitleri ve sembolleri sağlamaktadır. Ulus devlet çerçevesinde milliyetçilikle başarılı bir şekilde birleştiğinde ise siyaset bir din hâline gelmekte, din siyasallaşmakta ve ulus devlet bir "ilahi araca" dönüşmektedir (Friedland, 2002, s. 381). Bu bağlamda Devrim'den sonra inşa edilen İran

millî kimliği, güç mücadeleleri ve siyasi dönüşümler ile siyaseti dinîleştiren dinî-milliyetçi bir dinamiğe sahiptir. Siyasi, ekonomik ve toplumsal alanları kapsayan dünyevi olayların kutsal ve dinsel bir bağlam içerisinde tanımlanması, milliyetçiliğin dinîleşmesini sağlamıştır.

İran'da 1979 Devrimi'nden sonra İslam öncesi ile İslam sonrası milliyetçilik açıklamaları arasındaki tartışmalar kısmen ortadan kaybolmuştur ve dinî-milliyetçilik biçiminde bir sentez ortaya çıkmıştır. Bu noktada tartışmaların diyalektik bir süreç izlemediğini, Devrim sonrası süreçte Şahlık dönemi söylemlerinden bazılarının sürekliliğinin olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Başka bir ifade ile Devrim sonrasında İslam ve Şiilik, İran ulusal kimliğinin tanımlanmasında temel unsur olmuşlardır (Siavoshi, 2014, s. 257). Ancak İslam öncesi İran kültürü ve tarihi, Pehleviler Dönemi'ndeki kadar vurgulanmasa da etkisini sürdürmüş ve İranlılık kimliğinin tamamlayıcılarından birisi olarak varlığını korumuştur.

İslam Öncesi ve Sonrası Sentezi: "Kiros'un Torunları, Muhammed'in Çocukları"

Şii-İslami temellere dayalı yeni rejim ile birlikte İran'ın uluslaşma sürecinde ve hem içeriye hem de dışarıya yönelik politikalarında geçmişten büyük oranda kopuşların yanı sıra sürekliliklerin de devam ettiği görülmektedir. Devrim sonrasında yeni yönetim, Şahlık rejimi tarafından sosyal ve kamusal hayattan dışlanmış olan İslam'ı yeniden ön plana çıkarmıştır. Şah Dönemi'nde sıklıkla vurgulanan Pers kimliği ve onun İslam öncesi kökleri, yerini Ayetullah Humeyni'nin İslam referanslı ümmet anlayışına bırakmıştır. İslam, İranlılık kimliğinin en önemli tamamlayıcısı hâline gelmiştir. Ancak milliyetçilik de tamamen göz ardı edilmemiştir. Kurulan yeni rejim, Pers milliyetçiliğini, İranlılık kimliği oluşturmada önemli bir unsur olarak görmüştür ve böylelikle Pers milliyetçiliğini İslam'a eklemleyerek bir millî kimlik yaratma çabasında olmuştur.

Devrim sonrası İran ulusal kimliği, birbirleri ile etkileşime giren yerel ve uluslararası faktörlerin sebep olduğu iki katmandan hareketle inşa edilmiştir. Bunlardan ilki, Fars dili, kültürü ve geleneği ile birlikte İran'ın İslam öncesi geçmişi. İkincisi ise Şiiliğin esaslarını ve mitlerini barındıran İslami dönemdir. Bu dönemde İranlılık kimliği hem ilk Pers İmparatorluğu'nun kurucusu Kiros'u hem de Muhammed Peygamber'i işaret edecek biçimde iki boyutu olan ulusal bir kimlik şeklinde ortaya çıkmıştır (Farhi, 2011, s. 42). Tıpkı Çarlık Rusya'sında ve İsrail'de olduğu gibi İran'da da dinî ve millî kim-

lik birbirlerini tamamlayan ve aralarında bir ayrımın olup olmadığı çok keskin olmayan unsurlardır. 19. yüzyıl İran'ında Pers ve Şii kelimeleri benzer anlamlara gelmekte ve benzer özneleri işaret etmektedirler (Ansari, 2003, s. 15). Seküler olsun ya da olmasın çoğu İranlı için din, millî kimliğin ayrılmaz unsurlarından birisidir.

Pehlevi Dönemi'nde İran'ın İslam öncesi tarihinden ilham alan ve İran'ı ahlakın ve medeniyetin Batı'dan çok daha önce var olan beşiği sayan Pers milliyetçiliğinin Devrim sonrasında İslami-Şii motifler ile birleşmesinin en önemli sonucu, devrimci kadroların ürettiği anti-emperyalist ve üçüncü dünyacı söylem olmuştur. Bu söylem, İranlılık kimliğinin de yapı taşlarından birisi hâline gelmiştir. Devrim'den sonra İran, dünyaya iki boyutlu diyalektik bir çerçeveden bakmaya başlamıştır. Buna göre dünya ezilenler (mustazaflar) ve zorbalılar (müstekbirler) arasındaki bir mücadeleden oluşmaktadır. İran bu mücadelede müstekbirler karşısında mustazafların koruyuculuğunu ve bayraktarlığını yapmaktadır. Devrim sonrasında hazırlanan İran Anayasası, İran'a bu hakkı tanımaktadır. Anayasa'nın 152. Maddesi'ne göre: "İran'ın dış siyaseti; her türlü egemenlik kurmak ve egemenlik altına girmeyi reddetmek, ülkenin her alanda bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü korumak, bütün Müslümanların haklarını savunmak, egemenlik peşindeki güçlere karşı hiçbir taahhütte bulunmamak ve savaş açmayan devletlerle barışçı ilişkiler kurmak esaslarına dayanır" (Iran Chamber, 2019). 154. Madde ise: "İran, toplumların tümünde insan saadetini, kendi gayesi bilir ve bağımsızlık, hürriyet, hak ve adalet yönetimini dünya insanların tümünün hakkı olarak tanır. Diğer milletlerin iç işlerine her tür müdahaleden tam olarak çekinmekle beraber mazlumların zalimlere karşı haklı mücadelelerini dünyanın neresinde olursa olsun himaye eder" demektedir (Iran Chamber, 2019). Böylelikle İranlılık kimliği, dünyadaki tüm ezilen insanlardan sorumluluk duymak ve tüm kurtuluş hareketlerini desteklemek çerçevesinde tanımlanmakta, yeni rejim İran topraklarına, Fars diline, antik Pers mitlerine, geleneğe ve Şiiliğe dayalı bir ulusal kimliği oluşturmakta ve siyasallaştırmaktadır. Aynı zamanda onu anti-emperyalizm ve ezilenlerin yanında durmak gibi kavramlarla da ilişkilendirmektedir.

İslam Cumhuriyeti'nin politikaları, uygulamaları ve liderlerinin söylemleri, Devrim'den sonra yaşanan değişim ve sürekliliklerin canlı vesikaları olmuştur. Yaşanan bu süreklilik ve değişimlerin izi, İran'ın banknotları üzerindeki sembollerden ve liderlerin söylemlerinden hareketle sürülecektir.

Bu bağlamda söz konusu araçlar üzerindeki semboller aracılığı ile Devrim'den sonraki yıllarda İran'ın politikalarında Pehleviler Dönemi'ni takip eden ve/veya o dönemden farklı olan uygulamalar, İranlılık kimliği etrafında incelenecektir.

Değişim ve Süreklilik: Sembolik Tezahürler

Din ağırlıklı millî kimliğin görsel olarak kamuoyuna yansımaları zamanla olmuştur. Devrimin ilk yıllarında kullanılan banknotlarda Muhammed Rıza Şah Dönemi'nden kalma banknotlar da kullanılırken ilerleyen yıllarda sembollerin İslamileştiği görülmektedir. Chelkowski ve Dabashi bu değişimi üç aşamada açıklamaktadırlar: Önce Şah'ın fotoğrafları kaldırılmış daha sonra banknotların filigranları değiştirilmiş ve son olarak İmam Rıza Türbesi'nden portreler banknotlar üzerine eklenmiştir (Chelkowski ve Dabashi, 1999, ss. 196-197). 1980-1981 yıllarında basılan serilerde banknotların ön yüzlerine İmam Rıza Türbesi'nin yerleştirilmesi, 1981, 1985 ve 1992 yıllarına ait serilerde ise banknotlara Kâbe, Fatıma-i Masume Türbesi ve Kubbet'üs Sahra'nın yerleştirilmesi İslamileşmeye örnek olarak verilebilir (Görsel 1). Ayrıca üzerinde İran Merkez Bankası (Bank Markazi Iran) yazan banknotlar zamanla İran İslam Cumhuriyeti Merkez Bankası (Central Bank of the Islamic Republic of Iran) şeklini almıştır.

Görsel 1: İmam Rıza Türbesi (sol üst), Kubbet'üs Sahra (sağ üst), Kâbe (sol alt), Fatıma-i Masume Türbesi (sağ alt)



Pers milliyetçiliğinin tamamen bırakılmamasının bir örneği olarak Pehleviler Dönemi banknotlarında kullanılan Pers kültürü ve tarihine ilişkin sembollerin Devrim'den sonra da kullanıldığı görülmektedir. Örneğin; Pehleviler Dö-

nemi'nde basılan banknotlarda Ahameniş İmparatorluğu'nun ilk başkenti olan Pasargad'a ait bir fotoğraf ve Fars dilinin ve İran kültürünün önemli isimlerinden Hafız'ın türbesine ait bir görsel yer almaktadır ve bunlar, Devrim sonrasına ait banknotlarda da kullanılmaya devam etmiştir (Görsel 2). Devrim sonrasında basılan banknotlarda, İslam öncesi Pers mitolojisinde önemli sayılan Demavend Dağı'ndan bir görselin yer alması devamlılığı göstermesi açısından önemlidir (Görsel 3).⁶

Görsel 2: Pasargad (solda), Hafız'ın Türbesi (sağda)



Görsel 3: Demavend Dağı



Bunlara ek olarak İrânzemin'in yeni rejimin gündeminde de var olmaya devam ettiği de görülmektedir. Yakın dönemde basılan banknotlarda, İran'ın haritanın merkezinde yer aldığı görseller bulunmaktadır (Görsel 4). Böylelikle yeni rejim, Devrim öncesi millî kimliğinde göz önünde olmayan İslam'a olan vurguyu artırarak İslam öncesi ve sonrası İran kültüründen ve Şiiliğin dinî söylemi ve anlatısından hareketle bir İranlılık kimliği inşa etmiştir.

⁶ İran'ın en yüksek dağı olan Demavend, Pers mitolojisinde önemli bir yere sahiptir. Şiirde ve edebiyatta İran'ın baskıya mücadelesini sembolize etmektedir. Zerdüşt metinlerinde ve mitolojide üç başlı bir ejderhanın bu dağa hapsedildiği ve dünyanın sonuna kadar burada kalacağı söylenmektedir. Firdavsi'nin Şahname'sinde de zalim hükümdar Zahhak'ın bu dağda hapsedildiği yazılmaktadır.

Bu çabanın banknotlarda uygulanmasında belirtilmesi gereken önemli bir fark, Devrim öncesi ile karşılaştırıldığında Devrim sonrasında kullanılan banknotlar üzerindeki sembol ve portrelerin daha çok İslamileşmiş oldukları gerçeğidir.

Görsel 4: İran'ı Merkez Ülke Olarak Gösteren Banknotlar



Sonuç olarak, Devrim'den sonra İran, İslam'ın Şii öğretisinden ilham alan bir şeriat yönetimi uygulamıştır. İslam, İran'ın başlıca önceliği olmasına rağmen milliyetçilik de göz ardı edilmemiştir. Nitekim Şii motifleri ve İslam öncesi Pers tarihini içeren kültürel değerler ile üçüncü dünyacılık ve anti-emperyalizmden esinlenen değerlerle tanımlanan iki katmanlı bir İranlılık kimliği üzerine kurulu yeni bir ulusal kimlik oluşturulmuştur. Kısmen Pehleviler Dönemi ile süreklilik taşıyan kısmen de yeni bir içerik barındıran bu ulusal kimlik, İran'ın banknotlarında ve İranlı siyasilerin uygulamalarında kendini göstermektedir. Bu tezahürler, Şiilik ve İranlılık çerçevesinde okunabilir ancak verdikleri mesajların anlam aralığı düşünüldüğünde evrensel bir içeriğe sahip oldukları görülecektir (Elhan, 2016a, ss. 133-134; 2016b, s. 95). İnşa edilen bu kimlik, bir yandan monarşi döneminden kalıntılar taşıırken bir yandan da İslami bir niteliğe bürünmüştür.

İran'ın İç ve Dış Politikasında Milliyetçilik

Milliyetçilik, İran'ın günümüz siyasetinde yer tutmaya devam etmektedir. Özellikle dış politika alanında önemli bir araç olan milliyetçilik, bir taraftan rejimin gücünü konsolide etmesini sağlarken diğer taraftan rejim politikalarına karşıtlığın çatı ideolojisi hâlini almaktadır. Milliyetçiliğe olan vurgunun artışında ülkede yaşanan ekonomik sorunların yanı sıra İran'ın ulus aşırı politikalarının da etkisi bulunmaktadır.

Mevcut yönetimin özellikle seküler ve şehirli kesimleri etkilemekte zorlandığını işaret eden Uygur'a (2017) göre rejim, İslamcı ve mezhepçi söylem-den uzaklaşarak İslam öncesi Pers kültürünü yücelten eğilimlere yönelmiştir. Mevcut anlayışın ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel sorunlarına cevap vermediğini düşünen İranlıların sayısı gittikçe artmaktadır. Bu kitleler çareyi, İslam vurgusu olmayan ve İran'ın İslam öncesi geçmişinden ilham alan Pers milliyetçiliğinde aramaktadırlar. Bu kapsamda rejim de kitlelerin Pers milliyetçiliği etrafındaki mobilizasyonunu kullanmaya gayret etmektedir. Bu bağlamda İslam öncesi İran'ın sembolik mekânları ziyaret edilmekte, etkinlikler yapılmakta ve Pers dönemi sembollerinin kullanımı artmaktadır. Son yıllarda Mahmud Ahmedinejad gibi Devrim'in ilk yıllarındaki ideallere dönmekten söz eden muhafazakâr isimlerin bile siyasi kampanyalarını, dinî mekânları değil Persepolis gibi İslam öncesi İran'ı simgeleyen yerleri ziyaret ederek yürütmeleri, Suriye'deki askerî operasyonları komuta eden Kudüs Ordusu komutanı Kasım Süleymani'nin antik İranlı savaşçı figürlere benzetilmesi gibi olaylar, milliyetçiliğin İran siyasetinde oynadığı başat rolü somutlaştırmaktadır (Uygur, 2017). Diğer taraftan ise bu söylemler ve politikalar, Fars olmayan Şii'leri rahatsız etmekte ve rejime ve politikalarına karşı yeni karşıtlıklar ortaya çıkarmaktadır. İslam öncesi Pers milliyetçiliğinin teşvik edilmesi, İran'da yaşayan diğer halklar arasında mikro milliyetçiliğin artmasına sebep olmaktadır.

Son dönemlerde yaşanan nükleer anlaşma ve Suriye İç Savaşı gibi gelişmeler de İran'da milliyetçiliğin yükselmesinde etkili olmuştur. 2015 yılında nihai bir sonuca varan ancak ABD'de Donald Trump'ın başkanlığa seçilmesinin ardından tekrar tartışmaya açılan nükleer anlaşma, İran halkının yıllardır "alerjisi" olan dış güçlerin iç işlerine karışması sendromunu yeniden gündeme getirmiştir. Bu anlaşma çerçevesinde uluslararası ambargolara maruz kalan İran'da milliyetçilik yükselmektedir. Rejim ise bu durumu lehine çevirmeyi amaçlamakta ve rejim karşıtlığını söz konusu milliyetçi potansiyel içerisinde eriterek gücünü konsolide etmeye çalışmaktadır.

Suriye İç Savaşı konusunda ise bunun tersi bir durumun yaşandığı söylenebilir. İran'ın Suriye İç Savaşı'na dâhil olması ve burada birlikte savaştığı gruplara ve rejim güçlerine askerî, lojistik ve ekonomik yardımda bulunması, iç kamuoyunda eleştirilere maruz kalmıştır. Ülke içerisinde artan ekonomik sorunlara rağmen İran'ın bölgedeki örgütlere sağladığı yardımlar ve İran dışındaki operasyonlarda çok sayıda askerin hayatını kaybetmesi rejimi zor durumda bırakmaktadır. Halkın tepkisi "Ne Gazze Ne Lübnan Canım Feda İran" ve "Suriye'yi bırak, bize bak" gibi sloganlarda somut-

laşmaktadır (Najad, 2018a). Rejim daha evvel toplumsal gösteri hâline getirdiği ve kamuya açık olarak düzenlediği asker cenazelerini, Suriye'deki iç savaş sonrasında yapmamaya başlamıştır (Najad, 2018b). Rejim, İran içerisinden gelecek milliyetçi tepkiden çekinmekte ve Suriye'de hayatını kaybeden askerleri kamusal alanın dışında defnederek ölümleri gizlemeye çalışmaktadır.

İran, iç savaşa dahlini ulusal çıkarlar ve anayasa bağlamında meşru kılmaya çalışmaktadır. Buna göre Suriye, İran'ın bölgedeki müttefiki ve İsrail ile Batı'nın bölgesel politikalarına karşı oluşan direniş cephesinin bir üyesidir. Suriye'de rejimin olası yıkılışı, İran'ın da bölgede zayıflaması anlamına gelecektir. Diğer yandan Devrim'den sonra kabul edilen Anayasa, İran'ın dış politikasında ulusal çıkarlar bağlamında evrensel bir vizyon geliştirmektedir. Daha önce de belirtilen Anayasa'nın 152. ve 154. Maddeleri buna örnek gösterilebilir.

Devrim sonrasında İran'ın en önemli politikası, İran topraklarının ve ulusal çıkarının savunulması olmuş, milliyetçilik de bu amaçla araçsallaştırılmıştır. Devrim ile birlikte dini ve milliyetçiliği bir potada eriten dış politika söylemi, İran'ın dış politikasını anti-emperyalist, bağımsızlıkçı ve direniş hareketlerini destekleyen bir söyleme itmiştir (Akbarzadeh ve Barry, 2016, ss. 618-619). Kurulan yeni rejim, bir taraftan İran egemenliğindeki topraklara, İslam öncesi İran efsanelerine ve geleneğine ve Şiiliğe dayanan bir İranlılık kimliğini inşa ederken diğer taraftan bu kimliği anti-emperyalizm ve ezilenlerin dünya çapında savunulması gibi kavramlarla ilişkilendirmektedir. Devrim'in dile getirdiği enternasyonalist söylem ile bu politikaya farklı bir boyut katılmış olsa da bu, popülist bir söylem olarak yer almış ve revizyonist bir politika aracı hâline evrilmemiştir.⁷ Irak'a karşı yapılan savaşta vurgulanan “zafere kadar savaş” ve “Kudüs'e giden yolun Bağdat'tan geçtiği” söylemleri, toprak genişletmeye yönelik herhangi bir somut atıfta bulunmamaktadır (Farhi, 2011, s. 46). Bunlar daha çok İslam'ın yükselişi hasebiyle kullanılan

7 Ancak Şah Dönemi'ndeki İran dış politikasının irredantist özellikler taşıdığı iddia edilebilir. 1979 yılındaki Devrim'e kadar Pers milliyetçiliği, stratejik ve tarihsel iddialar ile Şah Dönemi'nin önemli bir aracı olmuştur. Şah'ın Bahreyn ve Basra Körfezi'nde bulunan Ebu Musa, Büyük ve Küçük Tunb Adalarına yönelik irredantist politikaları buna örnektir (Alvandi, 2010; Mabon, 2012; Belfer, 2011). 1783'e kadar İran'ın bir parçası olan Bahreyn, bu tarihten itibaren İngiltere'nin desteklediği yerel ailelerin yönetimine geçmiştir. İran ise 1970'li yıllara kadar Bahreyn üzerinde hâkimiyet iddia etmiş ancak 1971 yılında yapılan halkoylamasının sonucunda Bahreyn'in bağımsızlığını kabul etmek durumunda kalmıştır. Günümüzde hâlen Bahreyn'in anavatan İran'a bağlı olduğunu iddia edenler bulunmaktadır (Mabon, 2012). Körfez'in taşımacılık ve güvenlik açısından stratejik bir yerinde bulunan Büyük ve Küçük Tunb Adaları da 1971 yılında İran tarafından işgal edilmiş olup günümüzde hâlâ Birleşik Arap Emirlikleri ve İran arasında egemenlik tartışmalarına neden olmaktadır.

söylemsel ifadelerdir. Bugün bile İran'ın güç kazanmasından ve yükselen etkisinden endişe duyanlar, İran'ın toprak hırsından endişe duymamaktadırlar (Farhi, 2011, s. 46).

Sonuç

Sonuç olarak İran'da milliyetçiliğin ortaya çıkışı, modern dönemin bir ürünü olup İraniyat ve İranzemin gibi ortak tarihî anlatıların ve dinî değerlerin bir araya gelmesinden neşet etmiştir. Ulusal ve uluslararası etkileşimlerin bir sonucu olarak zaman zaman popüler muhalif bir hareket zaman zaman ise devlet aygıtının toplumu dizayn etme politikalarında bir araç olarak varlığını korumuştur. Bu noktadan hareketle bu çalışma, İran'da milliyetçiliğin farklı veçhelerini Meşrutiyet Devrimi'nden başlayarak Pehleviler Dönemi, Millî Cephe Hükûmeti Dönemi ve İran Devrimi olmak üzere farklı başlıklarda ele almıştır. Çalışmada belirtildiği üzere İran milliyetçilikleri, İraniyat, İranzemin ve İslam öncesi ve sonrası din gibi üçlü bir sacayağı üzerine bina edilmiştir. İraniyat ve İranzemin genel manada her dönemde varlıklarını korumuş olsalar da dinin rolü dönem dönem farklılıklar göstermektedir. Buna rağmen söz edilen tüm dönemlerin birbirleri ile farklı motif ve vurgulara sahip olsalar da sürekliliklerinin de olduğu iddia edilebilir.

Son olarak günümüz İran milliyetçiliklerinin genel bir değerlendirmesinin yapılması faydalı olacaktır. 2009 yılındaki seçimlerin sonucunun da etkisi ile İran'da ortaya çıkan Mir Hüseyin Musavi liderliğindeki Yeşil Hareket'in milliyetçilik konusundaki görüşlerinin önemli olduğu düşünülmektedir. Yeşil Hareket, farklı bir tür ulusal kimliğin oluşumuna öncülük etmiş olup İran'ın etnik ve dinî çeşitliliğine saygı duyan bir milliyetçi söylem üretmiştir. Yeşil Hareket'e ek olarak İran'da azınlıkların etnik milliyetçilikleri de önemli bir unsurdur. Milliyetçi fikirler, İran nüfusunun yaklaşık olarak %30'unu oluşturan Azeri Türkleri ve İran'ın Türkiye ve Irak ile olan sınırları boyunca yoğunlaşan Kürt nüfus arasında oldukça yaygındır. Çalışmanın kapsamını aşacağı düşüncesiyle söz konusu bu konular çalışma içerisine dâhil edilmemiştir. Ancak ilerideki çalışmalarda ele alınmaları, İran milliyetçiliklerinin süreklilikleri ve süreç içerisinde ulusal ve uluslararası bağlamların bu milliyetçilikler üzerindeki etkilerini göstermesi açısından literatüre önemli katkılar sunabilecektir.

Kaynakça

- Abdi, K. (2001). Nationalism, politics, and the development of archaeology in Iran. *American Journal of Archeology*, 105(1), 51-76.
- Abrahamian, E. (2008). *A history of modern Iran*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press.
- Ahmedi, H. (2009). İran'da din ve milliyet: dayanışma mı, çekişme mi? H. Ahmedi (Der.). *İran: Ulusal Kimlik İnşası* içinde (ss. 25-72). İstanbul: Küre Yayınları.
- Akbarzadeh, S. ve Barry, J. (2016). State identity in Iranian foreign policy. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 43(4), 613-629.
- Alvandi, R. (2010). Mohammad Reza Pahlavi and Bahrain question. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37(2), 159-177.
- Amanat, A. (2009). Memory and amnesia in the historiography of the constitutional revolution. T. Atabaki (Der.). *Iran in the 20th century: Historiography and political culture* içinde (ss. 23-54). Londra: I.B. Tauris.
- Ansari, A. (2003). *Modern Iran since 1921: The Pahlavis and after*. Londra: Pearson.
- Ansari, A. (2012). *The politics of nationalism in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arıkan Sinkaya, P. (2015). *Discursive continuity of political nationalism as a form of opposition politics in modern Iran*. Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Atabaki, T. ve Zurcher, E. J. (2004). *Men of order: Authoritarian modernization under Atatürk and Reza Shah*. Londra: I.B. Tauris.
- Atabaki, T. (2008). From multilingual empire to contested modern state. H. Katouzian ve H. Shahidi (Der.). *Iran in the 21st century: Politics, economics and conflict* içinde (ss. 41-62). Londra ve New York: Routledge.
- Atabaki, T. (2009). Agency and subjectivity in Iranian national historiography. T. Atabaki (Der.). *Iran in the 20th century: Historiography and political culture* içinde (ss. 69- 92). Londra: I.B. Tauris.
- Banani, A. (1961). *The modernization of Iran*. Stanford: Stanford University Press.
- Belfer, A. M. (2014). Iranian claims to Bahrain: From rhetoric to interference. *RIPS*, 13(2), 31-51.
- Bill, J. A. (1988). *The eagle and the lion: The tragedy of American-Iranian relations*. New Heaven: Yale University Press.
- Brubaker, R. (2012). Religion and nationalism: Four approaches. *Nations and Nationalism*, 18(1), 2-20.

- Chelkowski, P. ve Dabashi H. (1999). *Staging a revolution: The art of persuasion in the Islamic Republic of Iran*. New York: New York University Press.
- Cottam, R. (1964). *Nationalism in Iran*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Coyne, C. ve Mathers, R. (2011). *The handbook of the political economy of war*. Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Elhan, N. (2016a). Banal nationalism in Iran: Daily re-production of national and religious identity. *İnsan & Toplum*, 6(1), 119-136.
- Elhan, N. (2016b). İran'ın uluslaşma sürecinde süreklilik ve değişim: Banknotlar ve posta pulları üzerine bir inceleme. *Akademik Orta Doğu*, 11(2), 85-97.
- Farhi, F. (2011). Çağdaş İran'da tartışmalı siyaset ortamında ulusal kimliğin ustalıkla işlenmesi. H. Katouzian ve H. Şahidi (Der.). *21. yüzyılda İran içinde* (ss. 41-58). Ankara: Sitare Yayınları.
- Foran, J. (1993). *Fragile resistance: Social transformation in Iran from 1500 to the revolution*. Boulder: Westview Press.
- Friedland, R. (2002). Money, sex, and god: The erotic logic of religious nationalism. *Sociological Theory*, 20(3), 381-425.
- Gellner, E. (1983). *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Iran Chamber. (18 Haziran 2019). Iran chamber society: The constitution of Islamic Republic of Iran. http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution_ch10.php adresinden erişilmiştir.
- Karimi, P. (2013). *Domesticity and consumer culture in Iran: Interior revolutions of the modern era*. Londra: Routledge.
- Kashani-Sabet, F. (2018). *Sınır kurguları: İran ulusunun şekillenmesi (1804-1946)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Keddie, N. (1981). *Roots of revolution: An interpretive history of modern Iran*. Londra: Yale University Press.
- Keddie, N. (2003). *Modern Iran: Roots and results of revolution*. Londra: Yale University Press.
- Kinzer, S. (2003). *All the shah's men*. New York: Wiley.
- Litvak, M. (2017). The construction of Iranian national identity. M. Litvak (Der.). *Constructing nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic içinde* (ss. 10-31). Londra ve New York: Routledge.
- Mabon, S. (2012). The battle for Bahrain: Iranian-Saudi rivalry, *Middle East Policy*, 19(2), 84-97
- Marashi, A. (2008). *Nationalizing Iran: Culture, power and the state: 1870-1941*. Londra: University of Washington Press.

- Mashayekhi, M. (1993). The politics of nationalism and political culture. S. Farsoun ve M. Mashayekhi (Der.). *Iran: Political culture in the Islamic Republic* içinde (ss. 82-115). Londra: Routledge.
- Mojab, S. ve Hassanpour, A. (1995). The politics of nationality and ethnic diversity. S. Rahnema ve S. Behdad (Der.). *Iran after the revolution: Crisis of an Islamic state* içinde (ss. 229-250). Londra: I.B. Tauris.
- Najad, A. F. (2018a). *Iranians respond to the regime: 'Leave Syria alone!'* <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/iranians-respond-regime-leave-syria-180501081025309.html> adresinden erişilmiştir.
- Najad, A. F. (2018b). *Iran: Fighting 'terror' publicly, mourning the dead secretly.* <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/iran-fighting-terror-publicly-mourning-dead-secretly-180430140249437.html> adresinden erişilmiştir.
- Pahlavi, M. R. (1961). *Mission for my country*. New York: McGraw-Hill.
- Perry, J. (1985). Language reform in Turkey and Iran. *International Journal of Middle East Studies*, 17, 295-311.
- Saleh, A. ve Worrall, J. (2015). Between Darius and Khomeini: Exploring Iran's national identity problematique. *National Identities*, 17(1), 73-97.
- Siavoshi, S. (2014). Construction of Iran's national identity: Three discourses. K. S. Aghaie ve A. Marashi (Der.). *Rethinking Iranian nationalism and modernity* içinde (ss. 253-274). Austin: University of Texas Press.
- Thiessen, M. (2009). *An island of stability: The Islamic Republic of Iran and the Dutch opinion*. Leiden: Sidestone Press.
- Uygur, H. (12 Nisan 2017). *Fars milliyetçiliği ve meşruiyet krizi*. <http://aa.com.tr/tr/analiz-aber/fars-milliyetciligi-ve-mesruiyet-krizi/795019> adresinden erişilmiştir.
- Yarshater, E. (1989). Communication: Persia or Iran. *Iranian Studies*, 22(1), 62-65.
- Yeganeh, N. (1993). Women, nationalism and Islam in contemporary political discourse in Iran. *Feminist Review*, 44, 3-18.
- Zirinsky, M. (2003). Reza Shah's abrogation of capitulations. S. Cronin (Der.). *The making of modern Iran: State and society under Reza Shah, 1921-1941* içinde (ss. 81-98). New York: Routledge.



Hasen Hüseyin Şeriatmedari

1906-1986

20. yüzyılın ikinci yarısında İran'da
Ayetullah Humeyni ile rekabet
halinde olan İran ulemasından
Tebrizli İslam alimi

Ayetullah Muhammed Kazım Şeriatmedari, 1906 yılında İran Azerbaycanı'nın merkezi olan Tebriz'de bir Azeri ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Kum'da Abdülkerim Hâirî'nin geliştirdiği Kum Havze-i İlmiyyesi'ne girerek on yılı aşkın bir süre Hâirî'nin nezaretinde öğrenimini sürdürdü. 1935 yılında Necef'e geçti. Buranın önde gelen alimlerinden Mirza Muhammed Hüseyin en-Nâinî, Seyyid Ebü'l-Hasan b. Muhammed Müsevî İsfahânî, Âgâ Ziyâeddin b. Muhammed el-İrâkî başta olmak üzere çok sayıda alimden faydalanıp öğrenimini tamamladı ve Tebriz'e döndü. Kurduğu ders halkasında özellikle fıkıh ağırlıklı dersler vermeye başladı. 1940'ların başında Ayetullah Hüseyin Burucerdî'nin daveti üzerine bir süre Kum'da da fıkıh dersleri okuttu. 1949 yılında Tebriz'deki derslerini bırakıp tanınmış bir Ayetullah sıfatıyla Kum'daki medreselerde ders vermeyi sürdürdü. Bu dönemden itibaren uzun müddet Kum'daki Medrese-i Fâtîma'nın idareciliğini yürütmesinin yanı sıra ahlak ilminde de ihtisas sahibi bir hoca konumuna yükseldi. Özellikle Azerice konuşan halkın büyük desteğini kazandı. Ayetullah el-uzmâ olan Burucerdî'nin 1961 yılında ölümünden sonra Şeriatmedari'nin şöhreti daha da arttı. Kendisini dini rehber olarak kabul eden Azerbaycan, Pakistan, Hindistan, Lübnan, Küveyt ve Körfez ülkelerindeki çok

sayıda mensubu dolayısıyla İran'ın önde gelen merci-i takfîdlerinden biri olarak benimsendi ve bu sayede başlattığı önemli projelerini gerçekleştirmeye çalıştı.

Şeriatmedari'nin telif ettiği tek eser Dârü't-tebliğî'l-İslâmî tarafından yayımlanan, verdiği fetvalara mutabık olduğu belirtilen oldukça hacimli *Risâle-i Tavzîhu'l-mes'âl* adlı Farsça kitaptır.

Şeriatmedari'nin daha çok mülakatlarda ortaya koyduğu fikirleri, geleneksel tarzda yetişmiş yüksek dereceli bir Şii din aliminin düşünceleri olarak değerlendirilmekle birlikte onun İran İslam Devrimi esnasında ısrarla vurguladığı siyasi düşünce, din sınıfını teşkil eden ulemanın doğrudan siyasete girmemesi yönündeydi. Kendisi 1906-1907 İran anayasasında benimsenen, müctehidler heyetinin çıkarılacak kanunların dini kurallara uygun olup olmadığını denetlemesi ve gerektiğinde aykırı hususları veto edebilmesi esasını tercih edenler arasında yer alıyordu. Bu sebeple düşünceleri, devrimin gerçekleştirilmesinden sonra siyasetle meşgul olmak isteyen din sınıfının fikirlerine karşıydı. 1979'da İran İslam Cumhuriyeti anayasasıyla ilgili müzakereler başlayınca, anayasa taslağının onu değiştirme yetkisine sahip anayasa komisyonuna sunulmamasını protesto etmesi neticesinde bir uzmanlar heyetinin taslağı düzeltmek için görevlendirilmesi

Yaşadığı yerler: Tebriz, Kum, Tahran,

Önemli eserleri: Risâle-i Tavzîhu'l-mesâ'il

Görev yaptığı kurumlar: Kum medreseleri

onun başarısı şeklinde değerlendirilmiştir. Yeni taslağın referanduma sunulması aşamasında anayasanın yönlendirici prensiplerine karşı çıkarak bunları milli hakimiyete aykırı bulması ve muhalefetini açıkça ortaya koyması, ayrıca oylama-dan çekilebileceğini belirtmesi kendisine karşı gelişen bir husumetin doğmasına sebep oldu. 5 Kasım 1979 tarihinde evine saldırı düzenlenip başarısız bir su-ikast teşebbüsüne girişildi. Bu hadise kendi memleketi Tebriz'de genel greve ve gösterilere yol açtı.

İslam devrimi döneminde Şeriatmedari doğrudan politikaya girmekten ve resmi görev almaktan kaçınmasına rağmen fikirleri, Güney Azerbaycan'da kurulan ve liberal bir söyleme sahip bulunan Hizb-i Cumhûrî-i İslâmî tarafından ortaya kondu ve Azerbaycan milli hareketi bu parti çerçevesinde şekillendi. Başta Humeyni olmak üzere "Velâyet-i fakih"i benimseyenler, bu dönemde kendilerine muhalif saydıkları Şeriatmedari'ye ve taraftarlarına karşı baskılarını sürdürdüler. Yapılan referandumda halk Humeyni yanlılarının getirdiği anayasayı büyük çoğunlukla onayladı. Buna bağlı olarak Güney Azerbaycan Müslüman Halk Partisi kendini feshetmeye mecbur edildi. Şeriatmedari aleyhinde başlatılan kampanyada parlamento üyeleriyle mensup olduğu din sınıfı onu yeni kurulan İran İslam Cumhuriyeti'ne açıktan düşman olmakla

suçladı. 1982'de Humeyni'ye karşı düzenlenen bir plan içinde yer aldığı iddiasıyla Ayetullah Burucerdî'nin ölümünün ardından kullandığı "Ayetullah el-uzmâ" unvanı kendisinden geri alındı. Ayrıca Dârü't-tebliğî'l-İslâmî kapatıldı ve kendisi ev hapsinde tutuldu ve 1986 yılındaki vefatına kadar ev hapsinde kaldı.

Şeriatmedari'nin İran alim-bürokrat yapısı içerisindeki önemi kendisinin henüz Şahlık döneminde Şah, Humeyni'yi idam etmek istediğinde engellemesinden okunabilir. İran'da 1963 yılında çıkan karışıklıklarda kan dökülmemesi için büyük çaba gösteren Şeriatmedari, Humeyni'nin Şah Muhammed Rıza Pehlevi tarafından idam edilmek istenmesine karşı çıktı ve diğer din çevrelerinin de baskısıyla, Şah'ın, Humeyni'yi affederek Türkiye'ye sürgüne göndermesini sağladı. Ancak İran İslam devriminin gerçekleşmesi ile kendisinin görüşleri, siyasette doğrudan bulunmak isteyen Humeyni merkezli ulema tarafından pek tasvip edilmedi. Kendisi İran'da sert bir uygulama yerine ılımlı bir yönetim kurulmasını tavsiye edip Şii din adamlarının merkezi hükümette bu derece aktif rol almalarına karşı çıkmıştır. Bundan dolayı kendisinin İran devrimi sonrası süreçte Humeyni ile yöntemsel çatışması, belki de İran İslam Cumhuriyeti'ne içeriden yöneltilen en sert eleştiri olması bakımından önemli gözükmektedir.

Pehlevi Vakfı

1970

İran Şahı Muhammed Rıza Pehlevi'nin eşi Kraliçe Farah Pehlevi tarafından başlatılan araştırma bursları veren ve kültürel programlar yürüten vakıf



Bulunduğu Yer: Tahran, Harvard Üniversitesi

Önemli İsimler: Muhammed Rıza Pehlevi, Farah Pehlevi, DaryushShayegan, Seyyid Hüseyin Nasr ve Roger Garaudy

Etkisi: Pehlevi Vakfı'nın sağladığı bu imkân ile Eski İran Çalışmaları alanında yeni ve özgün çalışma ve araştırmaların ortaya çıkması sağlanmıştır. Öğrencilerin Harvard Üniversitesi'nde eğitim-öğretim görmeleri, İran'ın o dönemde uluslararası alanda akademik olarak temsiliyetinin de önünü açmıştır. Burslu araştırmacıların yurtdışı yükseköğretim tecrübeleri, döndüklerinde İran için önemli bir kültürel etkileşim ve aktarım anlamına geliyordu.

Pehlevi Vakfı (Bonyad-e Farah Pahlavi), İran Şahı Muhammed Rıza Pehlevi'nin eşi İmparatoriçe Farah Pehlevi tarafından sunulan araştırma bursudur. Programın adı daha sonra Muhammed Rıza Pehlevi'nin oğlu Ali Rıza Pehlevi anısına Ali Reza Pehlevi olarak değiştirilmiştir. Bu araştırma bursu tematik olarak Eski İran Çalışmaları (Foundation for Fellowship in Ancient Iranian Studies) alanında çalışma yapmak isteyen nitelikli öğrencilere sunulmaktaydı. Muhammed Rıza Pehlevi'nin Harvard Üniversitesi ile yaptığı anlaşma ile üniversiteye kabul alan İranlı öğrencilerin okul ve yaşam masrafları Pehlevi Vakfı tarafından karşılanacaktı.

Muhammed Rıza Pehlevi ve Farah Pehlevi'nin İran'ın kadim tarihine büyük bir ilgisi vardı. Bu alanda yapılacak araştırmalarla hem alana dair bulgulara ulaşmayı hem de bu alanda nitelikli öğrencilerin yetişmesini hedeflemekteydi. İran'ın dili, müziği, tarihi

ve kültürüne dair araştırmalar yaparak İran'da öğrencileri bu alana teşvik edilmekteydi. Harvard Üniversitesi ile yapılan anlaşma ile aralarında DaryushShayegan, Seyyid Hüseyin Nasr ve RogerGaraudy gibi önemli isimler de bu kurumda yer almıştır.

Pehlevi Vakfı'nın sağladığı bu imkân ile Eski İran tarihine dair yeni araştırmaların ortaya çıkmasına olanak sağlanmıştır. Öğrencilerin Harvard Üniversitesi'nde eğitim-öğretim görmeleri, İran'a döndüklerinde İran için önemli bir kültürel etkileşim ve aktarım anlamına geliyordu. Bir anlamda miras niteliği taşıyan bu araştırma bursu, nitelikli İranlı öğrencilerin alanda yetişmesine imkân sağlamıştır.

Sosyalizmin Gelgitlerle Dolu Yüzyılı ve İran'daki Geleceği

Haideh Moghissi

Giriş

Organize solun 20. yüzyılın en müthiş devrimlerinden biri olan 1979 Devrimi'nin kimseye boyun eğmeyen lideri olarak ortaya çıkan din adamı Ayetullah Humeyni'ye verdiği kategorik destek, tüm dünyayı hayretler içerisinde bırakmıştır. Laiklik, eşitlik, demokratik haklar, özel mülkiyet, kişisel özgürlükler ve özerkliğin ortadan kaldırılması gibi sosyalist fikirler nasıl oldu da ilahi kural ve düzeni (şeriat) yeniden tesis etme, özel mülkiyete saygı ve kadınlar, gayrimüslimler ve inanmayanların hiyerarşinin alt tabakasında bulundukları ilahi olarak buyurulmuş insani eşitsizlikler gibi amaçlara sahip olan İslamcılar ile uzlaşabildi? Bu şaşırtıcı soruya ancak 20. yüzyılda İran'da faaliyet göstermiş olan örgütlü sosyalist parti ve örgütlerin ortaya çıkışı ve genişleme ile gerileme ve çöküş süreçlerini tarihî bağlamda inceleyerek bir yanıt verilebilir.

Sosyalist Partilerin Doğuşu

İran'da sosyalist fikirlerin ortaya çıkışı, milliyetçi duygu ve düşünceler ile sömürgecilik ve despotizm karşıtı duygu ve faaliyetlerin iyice arttığı bir döneme denk gelmiştir. Bu dönemdeki siyasi hava, ülkenin sosyal, eko-

nomik ve siyasi kurumlarının modernizasyonu ile laik kanunların kurulması arzusuyla yanıp tutuşuyordu. Pek çok ilerici aydın, ülkelerinin yarı sömürgeci statüsü ile İngiliz ve Rusların ülkelerindeki siyasi ve ekonomik çıkarlarından ve entrikalarından nefret etmekteydi. Bu aydınlar, Şah'ın hukuk ve eğitim kurumlarını kontrol eden güçlü din adamları tarafından kendi çıkarları gereği yönlendirilip desteklenen keyfi gücünü, ülkenin sosyoe-konomik ve siyasi sefaletinin nedeni olarak görüyorlardı. Genel itibarıyla bakıldığında 1904 ile 1911 yılları arasında milliyetçi, ılımlı ya da radikal görüşlere sahip birçok dernek, grup ve partinin ortaya çıktığı görülmüştür. Bunlar arasında Sosyalist Demokrat Parti (Hizbe İjtima'youn Amiyun), Gizli Toplum (Anjoman-i Gheibi), İnsanlık Toplumu (Jamea'ye Adamiyat) ve daha radikal olan Devrim Komitesi (Komiteh Enghelabi), Gizli Merkez (Markaz-i Gheibi) ve Sosyal Demokrat Parti'den (Hezb-i Ejtemaiun-Amiun) söz edilebilir (Abrahamian, 1983).

İlk sosyalist parti olan Sosyal Demokrat Parti esasen Narim Narimanov, Amin Rasulzade ve Haydar Han Amuoğlu gibi Bakü merkezli aydınların girişimleriyle 1904 yılında kurulmuştur. Bunu 1909'da kurulan ve kurucuları arasında Hüseyin Takizade, Muhammed Terbiyet ve Süleyman İskenderi gibi bir grup ılımlı Meclis üyesinin bulunduğu Demokrat Parti'nin (Ferghe-i Demokrat) kuruluşu izlemiştir. 1905 Rus Devrimi'nin ardından Rus Marksistlerin, İran Anayasa Devrimi'ne (1905-1911) ve Marksist düşüncelerin İran boyunca yayılması noktasında entelektüel ve pratik katkılarda bulunduğu ve yine Rus İşçi Sosyal Demokratları'nın (WSD) bu noktada aktif destek verdiğine dair elimizde tarihî kayıtlar mevcuttur. Sürgünde gerçekleştirilen Rus WSD konferansları ve toplantılarında alınan birçok kararda, İran halkının acımasız emperyalist politikalar sonucunda düştüğü kötü duruma değinilmiştir (Tarihsel Belgeler, 1970, ss. 18-19).

1917 Bolşevik Devrimi, İran'daki milliyetçi arzuların daha da ivme kazanmasını sağlamıştır. Yeni kurulan Sovyet hükûmetinin İran'a yönelik uygulamaya başladığı, İran'ın Çarlık Rusya'sı döneminde birikmiş olan devasa borçlarının affedilmesi, İran ile Rusya arasındaki adaletsiz ekonomik anlaşmaların feshedilmesi ve başka bazı şeylerin yanı sıra başta Müslüman Asya Cumhuriyetlerinde kadınların özgürleştirilmesini amaçlayan bir dizi radikal kararname gibi özgürleştirici, sömürgecilik karşıtı politikalar, birçok sıradan insanda sosyalist fikirlere karşı bir saygı ve bu fikirlere dair bir merak uyandırmıştır. İranlı entelektüellere, uzun zamandır gerçekleştirilmeye hevesli oldukları fakat hayata geçirilmesi noktasında çok geç kalın-

miş olan değişikliklerin hayata geçirilebilmesi için yeni ufuklar açılmış gibi görünüyordu. Bu nedenle aralarında Modernite Partisi (Hezb-i Tajadod), Sosyalist Parti ve Sosyal Demokrat Adalet Partisi'nin de bulunduğu birkaç yeni ılımlı ve radikal parti ortaya çıkmıştır. Ayrıca 1919 yılında Muhterem İskenderi başkanlığında bir kadın örgütü olan Yurtsever Kadınlar Birliği (Nesvan-e Vatankhah-e İran) kurulmuştur. Bu Birlik, ana hedeflerinin kız çocuklarının eğitimi ve ahlaki olarak yetişmesini teşvik edip desteklemek, yetişkin kadınlar arasında okuryazarlığı yaymak, fakir kadınlar için hastaneler kurmak, çocuk işçiliğini yasaklamak vb. ılımlı hedefler olduğunu ilan etmiştir (Bamdad, 1977, ss. 2-13). Birlik, peçeye karşı yayınladığı bildiri ve kadınların eğitim hakkını savunmasının yanı sıra kadın hakları aleyhtarı ifadeler içeren broşürlerin kamuya açık alanlarda yakılması gibi kamuoyunun dikkatini kadınların kötü durumuna çekmek adına cesaret veren çeşitli yöntemler kullanmıştır. Fakat bu yöntemler, Birliği din adamları ve sivil makamların düşmanca saldırılacağı bir hedef hâline getirmiş ve Birliğe mensup aktivistler tutuklanmıştır (Bamdad, 1977, s. 64). Daha radikal bir kadın grubu olan Peyk-i Saadat-i Nesvan, Birlik'ten ayrılarak grupta aynı isme sahip bir dergi yayınlamıştır. Bu dergi, İran'daki ilk komünist yayınlardan biri olarak kabul edilmektedir (Moghissi, 1994). İranlı komünistler arasında en meşhur ve en çok saygı duyulan kişi olan Arani'nin yargılandığı davada, bu ikinci örgütün liderleri ve kadın sosyalist aktivistlerden olan Jamileh Sediği ve Shoukat Rousta'nın, Rıza Şah'ın yönetiminde terör estirdiği dönemde hapis cezasına çarptırıldıklarına dair ifadeleri de bahsedilmeye değerdir (Tarihsel Belgeler, 1970, s. 54).

Zamanın elverişli siyasi iklimi, sosyalist grupların tüm bölge genelinde daha güvenle örgütlenmelerini sağlamıştır. 1920 yılında kurulan İran Komünist Partisi (Ferghe-i Kommonist), Mustafa Suphi tarafından kurulan Türkiye Komünist Partisi (1920) ile Hüsnü Arabi'nin önderliğindeki Mısır Komünist Partisi (1921) ile yakın zamanlarda kurulmuştur. Büyük Sovyet Ansiklopedisi'ne (10, s. 104) göre, İran Komünist Partisi'nin kuruluşu aslında Amin Rasulzadeh, Assadolah Ghaffarzadeh, Sultanzadeh, Haydar Han ve Pishhevari gibi kıdemli sosyal demokratlar ve Bolşevik Devrimi destekçileri tarafından 1919'da kurulan Sosyal Demokrat Adalet Partisi'nin isminin değiştirilmesinden ibaretti. Ayrıca 1926 yılında Berlin'de Fars Devrimci Cumhuriyetçi Partisi (Ferqe Jomhory Enelbi İran) adlı bir partinin daha kurulduğunu da biliyoruz (Tarihsel Belgeler, 1970, ss. 21-23). Bu Parti'nin kurucuları bazıları hâlihazırda Komünist Parti üyesi olan bir grup radikal öğrenci idi. Partinin liderlerinden Dr. Taki Arani, Rıza Şah döneminin ha-

pishanelerinde, arkadaşı olan Shaheza Alavi ise Stalin'in Rusya'da terör estirdiği dönemde hayatlarını kaybetmiştir.

Bir yandan Gilan, Azerbaycan ve Horasan'daki milliyetçi ve sosyal demokrat ayaklanmaların artışı ile marjinalleşmiş kesimlerin anayasa sonrası kısa bir süre yürürlükte kalan demokratik özgürlüklerden aldığı güçle artan talepleri öte yandan komşu ülkelerdeki siyasi dönüşümler, egemen sınıfların hegemonyasına karşı ciddi tehditler teşkil etmişlerdir. Ülkede belli başlı bazı sosyoekonomik yeniden yapılandırmaların hayata geçirilmesi kaçınılmaz olarak görülmüştür. Dolayısıyla ülkeyi diktatörlük yoluyla modernleştiren Rıza Şah, kuzey ve güneydeki ayaklanmalar ile milliyetçi ve sosyalist güçleri bastırmak ve ülkenin eski yapı ve kurumlarında değişiklikler yapmak görevlerini üstlenerek ülkenin başına geçmiştir. Egemen sınıfların desteğini arkasına alan Rıza Şah, Gilan'da ortaya çıkan Cengeli Hareketi'ni, Horasan'da ortaya çıkan Hiyabani Hareketi'ni ve Azerbaycan'da ortaya çıkan Pisyan Hareketi'ni vahşice bastırmıştır. Bütün bu hareketler ortaya çıktıkları dönemde daha sonra 1931 yılında Meclis tarafından çıkarılan komünizm karşıtı yasa ile tüm faaliyetleri yasaklanan Komünist Parti tarafından desteklenmekteydi. Bu yasanın çıkmasının ardından Rıza Şah'a bağlı polis güçleri Komünist Parti'ye ve Parti'ye bağlı kuruluşlara saldırarak Parti liderlerinin çoğunu ya öldürmüş ya da hapsedmiştir.

Rıza Şah aynı dönemde bir dizi dönüştürücü sosyal ve ekonomik reform başlatmıştır. Bunların arasında en dikkat çeken değişiklikler, dinî yargıçların yerine seküler eğitim almış yargıçların getirilmesi, medeni kanun ve ceza kanununun çıkarılması, kızların eğitim aldıkları okulların sayısının artırılması, modern bürokrasinin ve büyük endüstrilerin oluşturulması ve en dikkat çekici ve en çok tartışılan konu olan kadınlara peçelerini açma hakkı verilmesidir. Bununla birlikte Rıza Şah'ın bir grup modern eğitilmiş ve aydın danışman tarafından desteklenen zaman zaman acımasız güvenlik güçleri ile polis gücü tarafından dayatılan demir iradesi altında gerçekleştirilen ve ülkenin hızlı, heyecanlı ve kritik bir şekilde modernleşmesini sağlayan reformlar, Rıza Şah'ın 1941 yılında müttefik güçlerin baskısı sonucunda iktidarını zorla oğlu Muhammed Rıza Şah'a bırakması ile son bulmuştur. Böylece cezaevlerinin kapıları açılmış ve kapatılan eski komünist parti, milliyetçiler ve sosyal demokrat grupların üyeleri ve taraftarları da dâhil olmak üzere mahkûmlar serbest bırakılmıştır. Sonuç olarak siyasi partiler ile demokratik organizasyonlar ve aktivizmin yeniden örgütlendiği ve tekrardan gruplandığı yeni bir siyasal özgürlükler dönemi başlamıştır.

Yeni Sosyalist Partiler Dalgası

Rıza Şah sonrası dönemde ortaya çıkan pek çok milliyetçi, ılımlı ve sol siyasi parti arasında en dikkate değer olanları İran Partisi (Hezb-i İran), Kardeşler Partisi (Hezb-i Hamrahan), Tudeh Partisi, Sosyalist Parti ve Üçüncü Güç (Niru-yi Sevom) olmuştur. Bu dönem aynı zamanda İlerici Partiler Birlik Cephesi (Jebhe-i Motalef-i Ahzab-ı Azadikhah) ile meşhur Ulusal Cephe'nin (Jebhe-i Melli) de ortaya çıktığı dönemdir (Rahnema, 1991). Bununla birlikte bu partilerden hiçbiri komünist Tudeh Partisi kadar hızlı büyüyememiş ve İran'ın siyaset ve toplum sahnesinde bu kadar etkili olamamıştır.

İran Tudeh Partisi, Rıza Şah döneminde hapsedilen ve Elli Üçler Grubu olarak bilinen gruba mensup bir dizi sosyalist ve Marksist birey tarafından 1941 yılında kurulmuştur. Kurucuların Komünist Parti'den ziyade Tudeh (kitleler) ismini seçmeleri ve aynı zamanda Parti'nin kuruluş manifestosu ve programı ile tanınmış birkaç milliyetçiyi de partiye katma stratejisi, herhangi bir ideolojik bağa sahip olmadıkları ve tüm çalışan insanlar (işçi sınıfları) ve orta sınıfların partisi olduklarına dair halka bir güvence vermek anlamına geliyordu. 1979 Devrimi sonrasında başlayan çalkantılı dönemle birlikte 1983 yılında diğer parti liderleri ile birlikte hapsedilmesine kadar Komünist Parti Genel Sekreteri olarak görev yapmış olan Nurettin Kiyanuri'ye göre bu politika, Stalin'in Müslüman ülkelerdeki komünistlerin komünist unvanı altında faaliyet yürütmemeleri tavsiyesinin dikkate alınmasının bir sonucuydu (Kiyanouri, 1993, s. 75). Ancak Parti'nin 1979'a kadar Genel Sekreterliği'ni yapmış olan İrec İskenderi ise Tudeh adının kendi fikri olduğunu yazar. Ayrıca saygın siyasetçi ve sadık bir Müslüman olan Süleyman Mirza İskenderi'yi de aynı nedenden dolayı Parti'nin liderliğini üstlenmeye davet eden de kendisidir (Eskandari, 1989, s. 242). Süleyman İskenderi hayatta olduğu sürece kadınların Parti'ye üye olmasına izin verilmemesi ve bunun yerine kadın örgütüne katılmalarının tavsiye edilmesi ilginç ve kayda değer bir durumdur (Firooz, 1994, s. 39, 41; Kiyanouri, 1993, s. 203, 376).

Tudeh Partisi çok kısa bir zaman içerisinde ülkedeki en popüler ve etkili sol siyasi örgütlerden biri hâline gelmiştir. Toplumun her kesiminden partiye katılan veya taraftar olanlar olmuştur. Bu kişiler arasında edebî şahsiyetler, teknokratlar, avukatlar, hâkimler, öğrenciler, akademisyenler ve gizli tutsalar da pek çok rütbeli asker bulunmaktaydı. Birçok genç kadın da "kadınları, kalıcı ve devamlı bir şekilde mobilize eden ve kadın haklarını şiddetle savunan tek siyasi örgüt" olduğu gerekçesiyle kendisini

Tudeh Partisi'ne yakın hissetmiştir (Abrahamian, 1983, s. 336). Parti'nin manifestosunda tüm vatandaşlara cinsiyetlerinden bağımsız olarak hak eşitliği tanınması çağrısında bulunulmuştur. Manifestoda kadınların sosyal ve siyasal haklarının genişletilmesi ve maddi refahlarının artırılması, kadın çalışanların erkek çalışanlarla eşit ücret ve ücretli izne tabi olmaları ve en az iki aylık doğum izni haklarının olması gibi politikaların hayata geçirilmesi için çalışma konusundaki kararlılığını vurgulanmıştır (Tarihsel Belgeler, 1970, s. 260). Dolayısıyla gerici Mollaların sürekli tehdidi altında bulunan kadınların açılması, okula gitmesi ve üniversite eğitimi alması gibi Rıza Şah döneminde kadınlar lehine gerçekleştirilen reformları geçersiz kılma kampanyalarına muhatap kalan pek çok kadın Parti'ye daha da yakınlaşmıştır. Necmi Alavi'ye göre, aristokrasi içerisinde yer alan kadınları bile etkileyen, kadınların evlilik, boşanma, çocuk velayeti gibi temel yasal haklardan mahrum olması durumu, bu kadınların, Parti'nin kadın örgütlerine, Kadın Topluluğu'na ve daha sonrasında da Kadınların Demokratik Örgütü'ne olan ilgilerini artırmıştır. Öte yandan bu kadınların Tudeh'e katılmak gibi bir amaçları olmamış ve birçoğu da hiç bir zaman Tudeh'e katılmamıştır (Alavi, 2004, s. 62).

Bununla birlikte Tudeh üyelerinin ezici çoğunluğu işçi sınıflarına mensup kişilerdi. Öyle ki Tudeh Partisi'nin üyelerinin %80'ini işçiler oluşturuyordu. Parti tarafından örgütlenen ve yönetilen Merkez Birlik Konseyi-CUC (Showray-e Motahedeh Markazi) 1942 yılında yaptığı açıklamada, konsey ile bağlantılı 186 sendika aracılığıyla 400.000 işçinin konseye üye olduğunu öne sürmüştür (Halliday, 1997, ss. 199-200). 1941-1953 döneminde ise Yousef Eftekhari grubu liderliğindeki petrol işçileri sendikası, İran'ın güneyindeki petrol sahalarındaki işçileri örgütlemeye büyük bir başarı elde etmiştir. Bazı söylentilere göre partinin yerel birimleri zaman zaman silahlı milislerle birlikte hareket ederek Abadan, Ahvaz, İsfahan, Sari, Reşt ve Enzeli gibi endüstriyel şehirlerde yönetimi fiilen ele geçirmiştir (Abrahamian, 1983, s. 304).¹

Tudeh'in popülerliği, Sovyet hükûmetinin partiye olan desteği ve Parti'nin büyük işçi sendikaları üzerindeki etkili kontrolü, II. Dünya Savaşı sonrası

¹ İran'da ilk sendika kurma çabaları, Anayasa Devrimi'nin zirve noktasına ulaştığı 1906 yılında Tahran'da matbaa birliğinin kurulması ile ortaya çıkmıştır. 1910 ile 1922 yılları arasında, matbaacıların günde sekiz saat çalışma ve ek mesai ödemeleri alma dâhil olmak üzere çalışma koşullarını iyileştirme noktasındaki bu başarısından alınan cesaretle fırıncılar sendikası ve posta işçileri sendikası, ayakkabıcılar sendikası ve terziler sendikası gibi sendikalar da dâhil olmak üzere başka birçok sendika kurulmuştur (bkz. Abrahamian, 1983, s. 304).

dönemde Parti'yi ülkenin en büyük ve en etkili siyasi örgütü hâline getirmiştir. Öyle ki parti yönetimindeki üç üye, 1946 yılında Ahmed Kavam'ın kabinesinde bakanlık pozisyonlarına getirilmiştir. Tudeh'in Sovyetler ve diğer aşırı hareketlerle bağlantısından kaynaklı görüş ayrılıkları başta olmak üzere parti içerisindeki ayrılıklar, 1947 yılında Halil Maliki liderliğindeki muhalif bir kadronun partiden ayrılarak Sosyalist Tudeh Topluluğu'nu (Jamiyat-i Socialyst-i Tudeh) kurmasına yol açmıştır. Bu Parti kısa ömürlü olmuş ve Maliki sonraki yıllarda da Toilers Partisi'ni kurmuştur. Tudeh Partisi, 1948'de yasa dışı ilan edilmesine rağmen 1950 ile 1953 yılları arasında kısmen açık kısmen gizli olarak faaliyetlerini sürdürmüştür. 1950 ile 1953 yılları arasındaki bu dönem, Başbakan olan Dr. Muhammed Musaddık'ın liderliğinde gerçekleşen "İngilizlerin hükmettiği petrol endüstrisinin millileştirilmesi hareketi" açısından dönüm noktasıdır. Tudeh Partisi başlangıçta Musaddık hükûmetine karşı çıkmış ve petrol sahalarında birçok gösteri ve grev düzenleyip Musaddık karşıtı pek çok açıklama yapmıştır. Merkez Komitesi, Parti'nin, hükûmeti destekleyip desteklememesi konusunda ikiye bölünmüş olmasına rağmen Parti'nin sahip olduğu onlarca gazete ve haftalık dergide Musaddık, Amerikan emperyalizminin çıkarları için çalışmakla suçlanmıştır. Stalin'in dünyayı emperyalist ve sosyalist kamplar şeklinde ikiye ayırdığı dünya görüşünü izleyen bu strateji, 1953 yılındaki CIA ve İngiliz destekli darbeye kadar takip edilmeye devam etmiştir. Bu darbe sonucunda ise Musaddık'ın milliyetçi hükûmeti düşürülmüş, ülkeden kaçmış olan Şah ülkeye geri dönerek yeniden başa geçmiştir. Bu dönemde Tudeh'e karşı zalimce ve çok ağır önlemler alınmış, çok sayıda Parti üyesi tutuklanmış, Parti'nin üst kadroları idam edilmiş ve birçok lideri sürgüne gönderilmiş, milliyetçi anti-emperyalist hareket bastırılmış, Ulusal Cephe yasaklanmış, İngiliz, Amerikan ve Hollandalı ve Fransız petrol şirketlerinden oluşan bir konsorsiyum ile yeni bir sözleşme imzalanmıştır.

Diktatörlük ve sıkıyönetimin Amerikan ve İsrailli danışmanların yardımıyla yeniden tesis edilmesi, Sovyetlerin ve dolayısıyla sosyalist güçlerin etkilerini frenleyerek baskı altına almayı amaçlamıştır. Bu nedenle 1953 ile 1979 yılları arasındaki dönem Tudeh Partisi'nin fiili olarak ortadan kaldırılması, tüm sosyalist güçlerin sistemli olarak bastırılması, bağımsız sendikaların dağıtılması ve ilerici yayınların yasaklanmasının yanı sıra ekonomik büyüme ve geniş çaplı bir sanayileşmenin görüldüğü ve kapitalist ilişkilerin genişlediği ve orta sınıfların büyüdüğü bir dönemdir. Soğuk Savaş siyasi zihniyeti şeklinde tasvir edilen bu politika, sosyalist güçlerin ülkenin siyaset sahnesinden tecrit edilmesinde başarılı olmuştur. Camiler, İslam-

cı kurumlar ve İslami yayınlar türeyip yayılmış ve dolaylı yollarla teşvik edilmişken sol eğilimli aydınlar ise katledilmiş, hapsedilmiş ve sürgüne gönderilmiştir. Şah rejimi ile Batılı müttefiklerinin Soğuk Savaş politikalarına sadık kalan stratejileri sosyalist ideoloji ve aktivizmin etkisine karşı koymak ve bu etkiyi dengelemek amacıyla insanların duygusal ve ideolojik olarak dinî inanç ve ritüellere katılımını güçlendirmek olmuştur. Dinî vaazlar ile Marksizm ve komünizme karşı basılan çok sayıda İslami kitap ve broşür, komünistleri, dinsiz, imansız, ahlaksız ve hain kişiler olarak takdim ederken Tudeh Partisi'nin Dr. Musaddık'a destek vermediği ve Parti'nin Sovyetler Birliği'yle olan bağlantıları tekrar tekrar dile getirmiştir. Bu faaliyetler, rejimin Tudeh'i ve daha genel olarak İranlı sosyalistleri tamamen itibarsızlaştırma ve dengeleme politikasıyla beraber büyük bir yankı uyandırmıştır.

Rejim bu noktada başarılı olmuştur. Şah'ın ve Amerikalı danışmanlarının anlamadığı şey ise CIA darbesinin halkın ruhunu ne kadar derinden sarstığı ve Şah'ın okuryazar ve siyaset odaklı halkın gözündeki meşruiyetini geniş bir şekilde etkilediğidir. Bu nedenle orta rütbeli bir din adamı olan Humeyni de dâhil olmak üzere daha radikal Mollalar, bu dönemde toplanmalarına müsaade edilen tek yer olan camiler sayesinde sıradan insanlara ulaşmış, cami müdavimlerini, başta kadınların daha yeni sahip oldukları oy kullanma hakkı gibi kadın hakları olmak üzere rejimin modern ve laik reformlarına karşı çıkmaya zorlama ve insanları bu noktada tahrik etme fırsatını iyi değerlendirmişlerdir. Ali Şeriatî ve Celal Ali Ahmed gibi Mollalık mesleğinden olmayan Müslüman düşünürler ise toplumun hoşnutsuz ve marjinalleşmiş kesimini, okulların sayısının artması, yeni üniversitelerin kurulması, kırsal nüfusun refahını artıran eğitim ve sağlık kurumlarının oluşturulması ve kadınların toplumdaki varlığının ve imkânlarının artırması gibi yapıcı politikalar da dâhil olmak üzere rejim tarafından gerçekleştirilen her şeye karşı harekete geçirmişlerdir. Bu kişilerin daha sofistikeymiş gibi görünen argümanlarının altında aslında başarısızlığa uğramış milliyetçilik ve sosyalizmin yerine sömürgecilik karşıtı kurtarıcı tek alternatif olarak İslamcılık sunuluyordu. Daha sonraki yıllarda yaşanan olayların da gösterdiği üzere rejimin bu politikaları, Şah ve Batılı müttefikleri için ölümcül olmuştur.

Görünüşte Şah rejimine meydan okuyabilecek hiçbir siyasi güç olmasa da toplumun geneline yayılmış olan entelektüel hoşnutsuzluk, İran işçi sınıflarının özellikle petrol, iletişim ve ağır sanayi gibi kilit sektörlerde çalışan

kesimlerin münferit grevleri, sosyal hayatın her yönünün bir güvenlik konusu hâline getirilmiş olması ve SAVAK'ın (gizli polis) insanları yakın takip ve gözetimi gibi rahatsızlık yaratan konular bulunmaktaydı. Fakat Şah tarafından 1963 yılında ortaya konulan ve Beyaz Devrim olarak adlandırılan altı maddelik (sonradan ek altı madde daha ile genişletilen) ekonomik ve sosyal programa karşı büyük bir isyanın bastırılması, Ulusal Cephe liderlerinin hapsedilmesi ve Humeyni'nin sınır dışı edilerek önce Türkiye'ye sonra Irak'a gitmesi, Şah'ı tüm muhaliflerin ortadan kaldırıldığına dair gururlu ve kibirli bir güven içerisine sürüklemiştir.

Daha on yıl geçmeden ortaya çıkan iki gerilla grubu olan Marksist İran Halkın Fedaileri Gerillaları Örgütü ve İslamcı Halkın Mücahitleri Örgütü, ülkenin görünüşteki siyasi durgunluğunu ve sessizliğini yerle bir etmiştir. Her iki silahlı grubun da teorik temeli, Şah ve emperyalist destekçileri tarafından inşa edilen sessizlik ve boyun eğme duvarının diğer tüm barışçıl stratejilerin bu noktada başarısız olmasından dolayı yalnızca silahlı bir mücadelenin sonucunda yıkabileceği fikrine dayanıyordu. Bu gerilla grupları, birkaç yıl süren başarılı sabotaj ve suikast eylemleriyle daha sonrasında ortaya çıkan başka gruplara da ilham vermiştir. Fakat birçok taraftar ve gizli hayran edinmiş olmalarına rağmen her iki kuruluşun da kurucu üyeleri ve aktivistleri ya gerçekleştirdikleri eylemler sırasında öldürülmüş ya da rejimin geniş kapsamlı saldırısıyla idam edilmiş veya hapsedilmiştir. Gerilla fikirleri 1970'lerin sonlarında gerçekleşen ayaklanmalar sırasında dirilerek yeniden ortaya çıkmıştır ki bu da Devrim'e yol açmıştır. Fedai ve Mücahit hareketlerinin hayatta kalmayı başarabilen üyeleri ve taraftarları, 1979 ayaklanmasının son günlerinde ve Devrim sonrası İran siyasetinde önemli bir rol oynamıştır.

Sol ve 1979 Devrimi

İranlı sosyalistler ve Marksistler, 1979 Devrimi'nin yolunu açan isyan faaliyetlerini coşkuyla karşılayıp kucaklamışlardır. Ancak yarım asırdan fazla bir süre boyunca baskı ve zulme maruz kalmış olduklarından örgütsel kaynaklar ve propaganda kaynaklarından ya da finansal araçlardan ve camilerin Devrim'in son dönemlerinde Devrim'in liderliğini üstlenen nüfuz sahibi Mollalara sağladıkları çok katmanlı sosyal ağlar kurma olanaklarından yoksundular. Tiranlığın hâkim olduğu ve sistemli bir komünizm karşıtı propagandanın yapıldığı bu yıllar, sosyalistleri, halka ulaşip onlara Mollalar ve Şah'ın görüşlerine alternatif görüşlerini sunma şansından mahrum bi-

rakmıştır. Ayrıca ayaklanmadan önceki yıl, din adamları öncülüğünde gerçekleştirilen sokak mitinglerine katılanların büyük kısmı, kendi afişleri veya sloganları olmayan sosyalist ve Marksistlerden oluşmasına rağmen Şah’a bağlı güvenlik güçleri ve polis gücünün ayaklanmalara karşı gösterdiği tahammülsüzlük ve şiddetten sosyalist ve Marksistlerin de nasibini aldığı gerçeği inkâr edilmiştir. Bu durum, Fedailer ve Mücahitlerin ayaklanmanın son gününde gerçekleştirilen ve Şah rejiminin çöküşünün yolunu açan askerî garnizonlar ve radyo ve televizyon istasyonlarının ele geçirilmesinde beraber rol almış olmalarına rağmen Humeyni’nin Devrim’den hemen sonra “Devrim’e yalnızca inananların (İslamcılar) destek verdiğini ve Devrim’in başarısı için yalnızca onların kan döktüğü” iddiasında bulunmasını mümkün kılmıştır.

İran Halk Fedaileri (OIPF), Devrim’den sonraki ilk birkaç hafta ve ayda kurulan çok sayıda sosyalist ve komünist örgüt içinde en büyük ve en popüler olanıdır ve yeni rejim karşısında çeşitli pozisyonları tutmuştur (Rahnema, 2004, s. 255). OIPF dışındaki en önemli sol siyasi örgüt, 1945’te kurulan Kürt Demokrat Partisi’dir (KDP). Bu Parti’nin taraftarları ve destekçileri sadece Kürdistan’da yaşayan kişilerden oluşmamıştır ve Parti ulusal siyaset sahnesinde önemli bir rol oynamıştır. Fedailerin geçmişteki kahramanlıkları ve Tudeh Partisi’nin aksine Sovyetler Birliği’nden bağımsız olarak yürüdükleri siyasi yol, onların üniversite öğrencileri ile aydın ve entelektüel kesimler arasında çok fazla takdir görmesini sağlamıştır. Birçok seküler entelektüel ve hatta apolitik insan dahi bu örgüte yakınlık beslemiştir. Bunun sebebi, bu örgütü, Humeyni ve ortaklarının İslamcı fanatizmine karşı seküler bir alternatif olarak görmeleridir. OIPF taraftarları, 1979 Devrimi sırasında ve hemen sonrasında işçilerin özyönetimi ve demokratik katılımı ile ilgili radikal talepleriyle birlikte devrimci hareketin en etkileyici sonuçlarından birisi olan İşçi ve Çalışanlar Konseylerine (Showra-ye Kargaran va Karmandan) hükmediyorlardı (Rahnema, 1992). O zamanlarda bu konseyler ciddi olarak siyasi demokrasinin pekiştirilmesi adına bir olanak olarak düşünülüyordu. Konseylerin yıkıcı potansiyellerinin ve bu konseylerin yönetimlerinde solun ezici varlığından haberdar olan yeni rejim, konseylerin içerisine İslamcı unsurları sokarak meclis toplantılarını sabote etmeyi başarmış ve nihayetinde onların yerine bütünüyle rejime bağlı olan kişilerden oluşan İslam İşçi Konseyleri’ni kurmuştur.

Sol örgütlerin teorik söylemleri genellikle yeni rejimin toprak dağıtımı, bankaların ve büyük sanayi şirketlerinin millileştirilmesi ile rejimin ABD’nin

İran'a uzun süredir devam eden müdahalesine karşı kullanacağı retorik gibi konulara dair stratejilerinin ne olduğu gibi konulara odaklanmıştır. Yani sol söylemlerin ve stratejilerin interaktif değil reaktif olduğu söylenebilir. Humeyni'nin asıl kaygısının özellikle kadınların statüsü ve cinsiyetler arasındaki ilişkileri etkilemesi bağlamında Batı değerlerinin kültürel etkileri olduğu gerçeği göz ardı edilerek onun Batı ve modernite karşıtlığının emperyalizm karşıtlığı olarak kabul edilmesi birçok sol örgütün kafasını karıştırmıştır. 1980 sonbaharında ABD'nin Tahran Büyükelçiliği'nin ele geçirilmesi olayı, solun dengesini iyice bozmuştur. Rejimin gerçek yapısının ve gelecekteki rotasının ve bu noktada solun doğru stratejisinin ne olduğu üzerine yapılan analizlere dair tartışmalar, kaçınılmaz olan duruma karşı ince düşünülmüş programlar tasarlanıp planlanmasına yer bırakmamıştır.

Sürgündeki liderlerinin sürgünden dönmelerini takiben İran'daki faaliyetlerini sürdürmeye devam eden Tudeh Partisi belki de geçmişte yaptığı İngiliz Petrol endüstrisinin millileştirilmesi hareketi sırasında Dr. Musaddık hükûmetini tam olarak desteklememe hatasını tekrarlamama endişesi ile birlikte Humeyni'nin "emperyalizm karşıtı" olarak düşünülmesinin de etkisiyle "devrimci demokratlar" olarak tanımladığı İslamcılarla son derece hevesli bir şekilde bir araya gelmiştir. Parti yönetimi, rejim içerisindeki ilerici İslamcılar tarafından savunulan ve kapitalist olmayan yolun kademeli olarak sosyalizme doğru yöneleceğini ummuştur. Başta sayısız İranlı entelektüelin yüz yıldan fazla süren bir dönem boyunca uğruna mücadele ettiği ve canını verdiği bir ideal ve aynı zamanda Devrim'in de temel taleplerinden biri olan demokrasi için verilen mücadele dâhil olmak üzere diğer tüm kaygılarını ikinci plana itmişlerdir. Bu nedenle rejimin serbest basına ve özellikle kadın haklarına yönelik saldırıları, Humeyni rejiminin anti-emperyalist olduğu düşünüldüğünde konuşulduğu takdirde ihtilafa sebep olabilecek daha önemsiz meseleler olarak görülmüştür.

Diğer örgütler ve sol gruplar, Tudeh'in bu yaklaşımını paylaşmamıştır. Bu grupların stratejileri, yeni rejimin anti-demokratik politika ve uygulamalarını ortaya koymak ve bu politika ve uygulamalara karşı koymak olmuştur. Kendi içlerindeki bazı farklılıklarla birlikte bu grupların devrimci söylemlerinin özü, İslamcıların Devrim'in amaçlarını gasp ettikleri ve mevcut Devrim'in yerini sosyalist bir devrimin alması gerektiğidir. Bu gruplar arasında en dikkat çekenleri, bağımsız solcu ve liberal bireyleri bünyesinde bulunduran Jebhe Demokratik-e Melli (Ulusal Demokratik Cephe), bir grup eski siyasi mahkûm tarafından kurulmuş olan Rah-i Kargar (İşçilerin Yolu), Mü-

cahitler grubunun bölünmesi sonucunda ortaya çıkan Marksist-Leninist Peykar (Mücadele), Yurt Dışındaki İranlı Öğrenciler Konfederasyonu'nun militan üyeleri tarafından kurulan Ettehadieh-i Kommunistha (Komünist Birliği) ve daha sonra İran Komünist Partisi olan Kürdistan merkezli Kom-muleh'tir. Bu gruplar, rejimin acımasız ve zalimane baskısının ilk hedefleri olmuşlardır.

Bugün Tudeh Partisi'nin sosyalizme giden yolla ilgili çizdiği kavramsal çerçevenin OIPF çekirdek kadrosunun bir kısmı tarafından Şah zamanında cezaevlerinde yattıkları dönemlerde de benimsenmiş olduğunu biliyoruz. Bu nedenle diğer sol örgütlerin içerisinde var olan tartışmalar ve anlaşmazlıklar, OIPF yönetimine sığılarak onları da yıpratmıştır. Bu iç tartışma ve çatışmalar nihayet 1980 yılının yaz aylarında büyük bir bölünmeye yol açmıştır. Bu bölünme neticesinde rejime karşı radikal program ve politikaları savunan ve Asgariyet (Azınlık) olarak adlandırılan parti içerisinde bir kısım kadro, orijinal adları olan OIPF'yi kullanmaya devam ederek örgütten ayrılmıştır. Yönetimdekilerin çoğunluğunu oluşturan ve Ekseriyet (çoğunluk) olarak adlandırılan kesim, rejime ilişkin zaman zaman dile getirdiği hafif eleştirilerle birlikte rejimle uyumlu mevcut pozisyonunu sürdürmüştür. Bir yıl içerisinde partiden iki yeni kopuş daha olmuştur. İlk kopuşu gerçekleştiren grup daha sonra Asgariyet ile birleşen Jenah-i Chap (Sol Cenah) adlı gruptur. Ekseriyet'ten ayrılan ikinci grup ise yönetimin aldığı parti örgütünü feshetme ve Tudeh Partisi'ne katılma kararına itiraz ederek partiden kopmuş ve ardından kendisini 16 Hordad olarak adlandırmıştır.

Bu bölünmeler neticesinde birlikte sol örgütlerin Şah rejimine karşı ayaklanmalara neden olan herkes için ortak ve olmazsa olmaz ideallerin savunulması noktasında birleşik bir cephe veya koalisyon oluşturmaları mümkün olmamıştır. Bunun yanı sıra zamanın siyasi iklimini tanımlayan anti-emperyalist çılgınlık, solun, Devrim sonrası politikada yapıcı bir rol oynaması ihtimalini ortadan kaldırmıştır. İslamcı rejim, Türkmen Sahra ve Kürdistan'daki isyanları bastırarak ülke üzerindeki kontrolü tamamen eline aldıktan sonra "kültürel bir devrim" başlatma bahanesiyle tüm üniversiteleri kapatmış, laik ve rejimle uyumlu olmayan basına karşı yürüttüğü şiddetli saldırılarda amacına ulaşmıştır. Ayrıca Fedailer ile Mücahitler'in genel merkezleri, İslamcı muhafızlar tarafından ele geçirilmiş, yasa ve polis gücü zoruyla kadınların yeniden örtünmesi sağlanmıştır. 1980 yılının sonbaharında İran-İrak Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Mollaların korku krallığı daha da pekişmiştir. Bu

dönem itibarıyla artık solun siyasi mitingler veya yayınlar yapmasına müsaade edilmemiştir. Rejime meydan okuyan radikal siyasi örgütler ve yine rejime karşı silahlanan az sayıda insan vahşice ve acımasızca bastırılmıştır. Bu arada Tudeh ve Ekseriyet ya bu yapılanlar karşısında sessiz kalarak kurbanları eleştirmişler ya da daha da kötüsü, Mollaların kuklalarıymış gibi hareket etmişlerdir. Bu iki grup da rejimin önce Tudeh yönetimindekileri ve bundan bir yıl sonra yani 1983 baharında Ekseriyet yönetimindekileri tutuklayarak solcuları sert bir şekilde baskıladığı döneme kadar faaliyetlerini yarı gizli bir şekilde devam ettirmişlerdir.

Sosyalist yapılar için ortaya çıkan olumsuz durumların yanısıra Devrim'in farklı imkanlar yaratan sonuçları da olmuştur. Bu bağlamda başka bir çalışmamda (Moghissi, 2009, ss. 63-71), Devrim'in solcuların basın ve ifade özgürlüğü ile örgütlenme ve dernek kurma özgürlüğü gibi insanları Ayetullah Humeyni ve destekçilerinin baskıcı gündemine karşı uyarmak için kullanabilecekleri geçici imkânlar ve bu imkânların kullanılabileceği elverişli zamanlar yarattığını savundum. Bu, solcuları, rejim tarafından uygulanan bazı hukuki ve sosyal politikadaki tehlikeler ile rejimin özgürlük, bağımsızlık ve mülksüzleştirilmiş hükûmet konusundaki aldatıcı belirsiz ve tutarsız söyleminin altında yatanlar konusunda uyarma şansıydı. Seküler güçlerin, İslamcılarının gündeminin esas karakterini yanlış anlamalarının, İslamcılarının muhalefetten kurtulmak için şiddete yönelmesinde önemli bir rol oynadığını öne sürdüm. Aslında Ayetullah'ı, bu kadar ayrıcalıklı yapan süreçleri kolaylaştıranlar, rejimin kadın hakları ve demokratik özgürlükler konusundaki politikalarına karşı sessiz kalmış ya da en hafif ve güçsüz eleştirilerde bulunmuş olan ve Ayetullah Humeyni'nin anti-emperyalist oluşuna delicesine âşık olmuş olan solculardır. Ayaklanmanın ilk aşamalarında, Fedai Teşkilatı, solcular ve diğer ilerici seküler güçlerin orta sınıfların büyük bir kısmının saygısına mazhar olmaya ve bu kesimin aktif ya da pasif desteğini almaya devam ettiği bu dönemde sergiledikleri bu uzlaşmacı duruş, Devrim'in kaderini değiştirmiştir. Bu başarısızlığın tamamen olmasa da kısmen muhalefetin bazı kesimlerinin ve en çok da solcuların siyasi toylukları, dar görüşlülükleri, yanıltıcı ve aldatıcı analizleri ile gerçekçi olmayan umutlarının sonucu olduğunu düşünüyorum. İslamcılarının Batı karşıtı tutumunu anti-emperyalizm olarak ele alan ve Devrim'de rol almış olan bu ilerici güçler, Devrim'in otoriterleşme eğilimini görmezden gelmişlerdir.

Solun İran'daki Geleceği

1979 Devrimi'nden bu yana kırk yıl geçmiştir. İslam Cumhuriyeti, muhalefete gözdağı vererek ulusal azınlıkların kendi kaderlerini tayin etmeye yönelik taleplerini bastırmış, Müslüman ve Şii olmayan azınlıkların haklarını görmezden gelmiştir. Asker, polis ve güvenlik güçlerinin yanı sıra Hizbullah ve Basij, kadınları hicaba girmeleri konusunda baskı yapmaktadır. Ayrıca sayısız ahlak polisi, veli-i fakihin mutlak egemenliğini güvence altına alan bir dizi baskı unsuru olmuştur. Bir avuç Molla ile din adamları, ülkenin siyasi, yasal ve idari kurumları ile ekonomik kaynakları üzerinde tam yetkiye sahiptir. Devlet, radyo ve televizyonu devrimin ideolojik yapısına hizmet etmektedir. İran-Irak Savaşı'nın ardından yürürlüğe giren neoliberal politikalar ve kamuya ait ekonomik kurumların "özelleştirme" adı altında rejim yandaşları arasında dağıtılması sonucunda rejimin hayatını sürdürebilmesi açısından varoluşsal öneme sahip din adamları ve üst düzey İslamcı memurlar arasından yeni bir kapitalist sınıf ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte İslam Cumhuriyeti'nde gittikçe yoğunlaşan toplumsal ve ekonomik kriz ile birlikte ülke içerisindeki siyasi çatışmalar ve uluslararası baskılar, rejimin son on yılda bir krizden diğerine sürüklenmesine sebep olmuştur. Kaç gazeteciyi solcu ve işçi aktivisti, çevreciyi, dinî ve etnik azınlık mensubu insanı ve kadın hakları savunucusunu cezaevine göndermiş olursa olsun İran'daki mevcut rejim öyle pek de kolay aşılamayacak zorluklar ve meydan okumalarla karşı karşıyadır.

Farklı ekonomik, siyasi, kültürel, ekolojik, idari ve dış ilişkilerde yaşanan krizlerin bir araya gelmesiyle bu krizler, rejim için varoluşsal bir tehdide dönüşmüştür. Sokaklarda neredeyse her gün yapılan protestolardan da anlaşılabilceği üzere %39'un üzerinde olan enflasyon -ki gıda enflasyonu %59'un üzerindedir-, %30'un üzerindeki genç işsizlik, emeklilik fonlarının sıkıntıda olması, işçilerin ve çalışanların maaşlarının geç ödenmesi, gün geçtikte daha fazla insanın sefalet ve yoksulluk içerisinde düşmesine neden olmuştur. Birçok endüstrinin acemi, beceriksiz ve yozlaşmış rejim yandaşlarına satılması çoğunlukla sanayisizleşmeye yol açmıştır. Yolsuzluk o kadar yaygındır ki rejim, kleptokrasi (hırsızlar yönetimi) ismiyle müsemmadır. ABD'nin nükleer anlaşmadan (JCPOA) çekilmesi ile yaptırımların yeniden uygulanması sonucunda petrol gelirlerinin azalması ve rejimin bölgesel çatışmalara katılmasından kaynaklı maliyetlerin artması, yönetimin iç krizlerle başa çıkma kabiliyetini ciddi bir şekilde sınırlandırmıştır. Son iki yılda ülke dışına kaçan sermayenin 59 milyar dolar olduğu tahmin edilmektedir.

IMF'nin beyin göçü ile ilgili daha önce yapmış olduğu tahmine göre yılda 150.000 ile 180.000 arasında akademisyenin ülkeden göç ettiği İran, akademik seçkinlerinin başka ülkelere göç ettiği ülkeler listesinde en üst sırada yer almaktadır. Ulusal para birimi olan riyalin ABD doları karşısındaki değeri 1 dolar=70 riyal iken bugün 1 dolar=140.000 riyal olmuştur. Çevrenin yanlış yönetilmesi ise, su krizi ve çölleşme gibi büyük ekolojik sorunlar yaratmıştır.

Giderek artan sayıda iş durdurma eylem ve gösterileri, genç kadınların açığa muhalefeti ile halkın içerisinde başörtülerini çıkarmaları ve İranlı gençlerin rejime meydan okumaları, Ocak 2018'de gerçekleştirilen gösterilere, 2009 yılında gerçekleştirilen ve Yeşiller Hareketi olarak bilinen ayaklanmanın aksine daha kalabalık kesimlerin katılmış olması veya destek vermesi şu anda rejimin belirli bir kısmının değil toplumun çok büyük bir kesiminin zorda olduğu anlamına gelmektedir. İşçiler, işsizler, emekliler ve alt sınıflar tarafından gerçekleştirilen protesto gösterileri "ezilenlerin hükûmeti" olmak vaadiyle iktidara gelen mevcut rejim için hakikaten büyük bir handikaptır. Rejim protestocu genç kadınlara ve grevdeki işçileri destekleyen öğrencilere sert tepkiler vermiştir.

Şimdi asıl mesele, sosyalizm ve örgütlü solun İran'daki geleceğidir. Rah-nema'nın (2004, s. 264) da iddia ettiği üzere şu anda hiç şüphesiz İran solunun metamorfozuna (değişim ve başkalaşımına) şahit oluyoruz. Rah-nema'ya göre kimisi eski bir gerilla örgütünün kadrolarında yer almış bazı radikal devrimciler vites değiştirerek reformist sosyalistler olmaya karar vermiş ve esasen liberal milliyetçiler ya da pragmatik İslamcılarının düşüncelerine eklenilerek kendilerini etkisiz ve gereksiz hâle getirmişlerdir. Rah-nema, devrimci solun, bu diğer grubun tam aksine liberalizmi bir burjuva olgusu olarak tanımlamaya devam ettiğini ve liberalizmi reddederek acilen bir sosyalist devrimin hayata geçirilmesi için çağrıda bulunduğunu dile getirmektedir. Birinci grup gibi bu radikal solcular da demokrasiyi vurgulamaktadır. Ancak onların savunduğu geçmişten gelen fikir ve inançları ile bağdaşan demokrasi kavramına göre tek gerçek demokrasi, bir proletarya diktatörlüğü veya işçi devletinin bir türüdür.

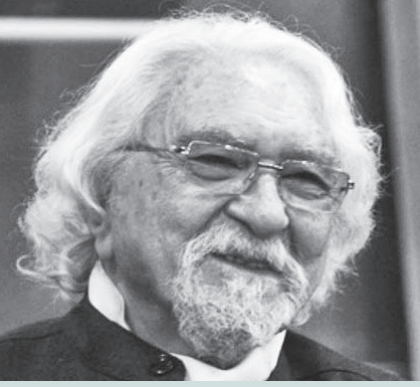
Kesin olan şey ise solcu aktivistlerin seslerinin, sıkı sansürden bir şekilde kurtulmayı başarabilen bir grup solcu site, gazete ve dergi aracılığıyla ülke içerisinde gün geçtikçe büyüyen bir dinleyici kitlesine sahip olduklarıdır. Muhafazakâr bir Müslüman sosyolog olan İbrahim Feyyaz'ın, Marksizme

ilgi duyan üniversite öğrencileri hakkındaki şu ifadeleri bu durumu net bir şekilde açığa vurmaktadır: “Buradaki iddia, öğrencilerin %90’ının ülkeyi terk etmeyi planladığı veya umduğu, kalan %10’unun ise komünist eğilimler içerisine girdiğidir” (Ettelaat, 14 Haziran 2019).

Sürgündeki birtakım solcu kadrolar ve örgütler de eski stratejik, teorik ve ideolojik fikir ve inançlarını sorgulamaya başlamış ve daha önceki Leninist fikir ve inançlarını reddederek demokrasi ve kadın haklarını vurgulamış ve İran siyasetinde karşılığı olan anlamlı bir rol oynayabilmeleri için teorik bir çerçeve oluşturmaya ihtiyaçları olduğunu altını çizmişlerdir. Diasporada örgütlü sol hâlâ eski mezhepçilik illeti ile büyük hedeflerin aldatıcılığından muzdarip olsa da canlı yayınlanan tartışmalar ve fikir alışverişlerinden yola çıkılarak İran solunun, İran toplumunun farklı sınıfları ve katmanları ile bağ kurabileceği ve ülkedeki rejime karşı birleşik bir cephe oluşturabileceği analitik bir çerçeve ve söylem geliştirmeye doğru adımlar attığı ve bu noktada hâlâ bir umudun söz konusu olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abrahamian, E. (1983). *Iran between two revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Ahmadi, H. (1993). *The red star: Political organ of Communist Party of Iran*.
- Alavi, N. (2004). *We also have a right in this house*. Tehran: Akhtaran Publishers.
- Bamdad, B. (1977). *From darkness into light: Women's emancipation in Iran*. Hicksville, New York: Exposition Press.
- Firooz, M. (1994). *Memoire of Maryam Firooz*. Tehran: Didgah Publishers.
- Halliday, F. (1997). *Dictatorship and development*. Hamondsworth: Penguin.
- Tarihsel Belgeler. (1970). *Historical documents: The workers' social-democratic and communist movement in Iran*. Florence: Mazdak Publishers.
- Kiyanouri, N. (1993). *Memoir*. Tehran: Didgah Publishers.
- Moghisi, H. (1994). *Populism and feminism in Iran: Women's struggle in a male-defined revolutionary movement*. London: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press.
- Moghisi, H. (2009). Women and the 1979 revolution: Refusing religion-defined womanhood. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29(1).
- Eskandari, I. (1989). *Political memoir*. Tehran: Tehran Elmi Publishers.
- Rahnema, S. (1991). *Rebirth of social democracy in Iran*. Stockholm: Baran Publishers.
- Rahnema, S. (1992). Workers councils in Iran: The illusions of workers contro. *Economic and Industrial Democracy: An International Journal*, 13(1).
- Rahnema, S. (2004). The left and the struggle for democracy in Iran. S. Cronin (Ed.). *Reformers and revolutionaries in modern Iran* içinde. London ve New York: Routledge Curzon.



Daryush Shayegan

1935-2018

Çağdaş İran düşüncesinin önemli isimlerinden olan İranlı yazar, düşünür

Daryush Shayegan İranlı bir baba ve Gürcü bir anneden 24 Ocak 1935 yılında Tahran'da dünyaya geldi. Gençliğini Büyük Britanya'daki yatılı okulda geçiren Shayegan daha sonraki yıllarda Cenevre Üniversitesi'nde Fransız Edebiyatı, felsefe, Sanskritçe ve siyaset bilimi dersleri aldı ve okuduğu yerde yaşadı.

İlk derslerini bir Rus dadıdan alan; çok genç yaşlarda Fransa, İngiltere ve İsviçre okullarında okuyan; doktoraasını da Sorbonne Üniversitesi'nde, Fransa'nın en ünlü İslam bilgilerin-den Henry Corbin'in danışmanlığında yapan Shayegan aslında tam bir "dünya vatandaşı" profilindeydi. Tahran Üniversitesi'nde Sanskritçe ve Hint dinleri profesörüydü. Farsça'nın yanı sıra, Fransızca ve İngilizce dillerinde eserler kaleme alıp akıcı bir şekilde Gürcüce, Rusça ve Türkçe konuşurdu.

Daryush Shayegan'ın kabul edilen en önemli eseri *Yaralı Bilinç* isimli kitabıdır. Yaralı Bilinç; modernleşmeyi sindirememiş, tam ve bütüncül anlamda modernleşmemiş ülkelerin problemlerine vurgu yapan önemli bir eser niteliğindedir. Kitap, modern ve geleneksel değerler arasında kalan,

gelenekseli reddetmek zorunda bırakılan ancak yerine koyacak değerleri bulamayan bireylerin yeniye de sindirmekte zorluk çekişini İran deneyimi üzerinden ustaca anlatmaktadır. Modernleşmenin batılı kabul edilenin tanımladığı değerlere ulaşmak olarak algılanması ve bu ülkeler tarafından tanımlanan bazı nitelik ve niceliklere ulaşmanın hedeflenmesi sonucu biçimsel değişimin eşliğinde kıvranan ve zihinsel karmaşa yaşayan insanın yaşamında ne tür çatlaklar oluştuğunu anlatan bir kitaptır.

İlk kalem deneyimlerinden biri olan *Batı Karşısında Asya* isimli eseri, temelde kendini İran kimliği ile tanımlayan bir yazarın İslam, Hint ve Uzak Doğu dünyasının Batı dünyasıyla karşılaşmalarını, felsefi ve kültürel olarak konumlama çabasıdır. "Geleneksel" olarak nitelediği Doğu uygarlıklarının İslam, Hint, Uzak Doğu (kısmen Latin Amerika) görünürde birbirinden çok farklı gibi dursa da belirli bir "Asyalı ruhu" ile birbirlerine bağlıdır ona göre. Şimdi ise bu uygarlıklar, Batılılaşma sürecinin etkisiyle hızla çözülmektedir. Ona göre Doğu'nun bu genel tutumu, önce "fark etmeme", sonra "görmezden gelme" en sonunda da "peşinden koşma" biçiminde özetlenebilir

Yaşadığı yerler: Tahran, Paris

Önemli eserleri: Yaralı Bilingç, Melez Bilingç, Batı Karşısında Asya

Görev yaptığı kurumlar: Tahran Üniversitesi, İran Medeniyet Çalışmaları Merkezi

Bir röportajında kendisine “İyi ya da kötü, Hepimiz Batılıyız” sözü hatırlatılıp neyi kastettiği sorulduğunda şu cevabı verir: “Aslında, duygusal ve hissiyat olarak “doğulu”, evrensel değerlere bağlılığım ve eleştiri bakışımla da “batılı” hissediyorum kendimi. Bu da, birçok yurttaşım gibi içinde bulunduğum -tabiri caizse- “şizofrenik” hali iyi açıklıyor.”

Shayegan’a göre İran, özgür bir ülke değildi ve bu durumu hukuki ve siyasi önlemlerden çok, kültürel gelenekler yaratıyordu. 2012 yılında İranlı bir gazeteciyle yaptığı söyleşide “İran zihniyeti hep kendi efsanelerinin mahkûmu oldu,” diyordu, “bugün bile büyük İran düşünürlerini hâlâ İran şairleri teşkil ediyor ve bunlardan bize en yakın olanı da yedi yüz yıl önce yaşamış olan Hafız! Bunun içindir ki biz İranlılar özgürce düşünemiyoruz.” Kısaca İran kültürel bir şizofreni içindeydi ve geçici siyasal dalgalanmalar ötesinde özgürlükleri ortadan kaldıran asıl neden de buydu. Nitekim ona göre bu son seksen yıl içinde İran toplumuna damgasını vuran iki liderin (Şah Rıza ve Humeyni) benzer yönleri, farklı yönlerinden daha fazlaydı. “Göze batıcı farklılıklarına rağmen” diyordu Shayegan, “bu iki adam aynı kaçınıl-

maz hatayı işlediler ve İran’a özgü iki özelliği, kendi tarzlarında canlandırıdılar: Kültürel şizofreni ve büyüklük hülyası.”

Daryush Shayegan, Çağdaş İran ve Yakın Doğu düşüncesinin önemli isimlerinden kabul edilir. Kendisi Huntington’un “medeniyetler çatışması” tezine karşılık antitez olarak “medeniyetler diyalogunu” savunmuştur. Kendisinin İran merkezli olarak doğu-batı meselesini ele alması ve bu meseleye yeni bakış açıları getirmesi, Yakın doğu için önemli bir etkiye sahip olmuştur. Kendisinin karşılaştırmalı felsefe, tarih ve sosyolojiyi bir araya getirmesi bu anlamda tarihsel bütünlüğü ve bağlamı yakalaması bakımından önemlidir.

Kendisinin Batı’ya karşı tasvirinde kullandığı Doğu tasviri içinde Hindistan’ı da İran’ı da Türkiye ile birlikte düşündüğü görülür. Bu düşünce tarzı ise Batı’ya karşı Doğu’nun bir bütünlük içerisinde olduğunu gösterir.

Tudeh Partisi

1941-1983

İran'daki en etkili komünist partisi



Bulunduğu Yer: Tahran

Önemli İsimler: Muhammed Ümidva, Navid Shomali, Ali Khavari, Parviz Hekmatjoo

Etkisi: İran'da anti-emperyalist tutum sergileyip bağımsızlık mücadelesi veren 1979 İslam Devrimini mollaları destekleyen siyasi parti

Rıza Şah, Hitler'e Sovyetler Birliği'ne saldırmak için üs temin edip müttefiklerin bunların kapatılması için yaptıkları tüm talepleri geri çevirerek Nazi Almanyasıyla gizli bir ittifak içine girmişti. Ağustos 1941'de müttefik kuvvetleri İran sınırlarından içeri girince Rıza Şah kaçmak zorunda kalınca İngilizler, Rıza Şah'ın oğlu Muhammed Rıza'yı başa getirdiler. Ağustos olaylarının yarattığı boşluktan yararlanarak yasaklı İran Komünist Partisi'nin faaliyetini açık alanda sürdürmek üzere İran Tudeh Partisi 1941 yılında kuruldu.

1951 yılında Ulusal Cephe'nin lideri Muhammed Musaddık, Şah tarafından başbakan olarak atandı. Bu partinin Tudeh Partisi ile güçlü siyasi ilişkileri oldu. Musaddık, petrolün ulusallaştırılmasını ele aldı ve İngiliz İran Petrol Şirketi aracılığıyla İran petrolünü kontrol eden ve büyük kârlar elde eden İngiliz hükûmetinin çıkarlarına zarar veren birçok sosyal reformu uygulamaya geçirdi. 1953 yılında Amerika ve İngiltere, Mısır ordusunu Musaddık'a karşı bir darbe gerçekleştirmeleri için destek verdi. Bu müdahale sonucunda Musaddık, başbakanlık süresini doldurmadan görevinden zorla el çek-

tirildi. Bunun sonucunda Tudeh Partisi gibi politik grupların büyük çoğunluğuna siyasi yasak getirilmiştir. Her iki parti, etkinliğini gizliden sürdürmüştür.

Tudeh Partisi, İran Devrimi'nde Humeyni'yi ilk yıllarda desteklemiş olup 1979 referandumunda İslam Cumhuriyeti'ne evet demiş, İslamcı hükûmeti desteklemiştir. Ancak sonrasında Ayetullah Humeyni'nin baskıları sonucu tekrar etkileri minimize edilmiştir. İran Devrimi'nden sonra yeni anayasa için Tudeh Partisi'ne ihtiyaç duyan Ayetullah Humeyni, güçleri elinde toplayınca Tudeh Partisi'nde olan isimleri tasfiye etmeye başladı. Böylece İran'daki komünist mücadele, Humeyni'nin baskıları sonucu faaliyetlerini gizliden yapmaya başlamıştır.

Tudeh Partisi'nin İran siyasetine etkisi, İran İslam Devrimi sırasında takındığı tutumla anlaşılabilir. Kendilerinin Devrim'den önce dahi İngiliz şirketlerine karşı anti-emperyalist bir tavır alması ve bağımsızlık talebi, 1979 Devrimi'nde Humeyni önderliğindeki İslam Devrimi'ne destek vermelerini sağlamıştır. Komünist bir partinin gerektirdiği şekilde İran içi bağımsızlık mücadelesi ve kaynakların kullanımı konusunda büyük mücadeleler vermiştir.

İslam Cumhuriyeti Düşüncesi: Bir Yönetim Düşünce ve Pratiğinin İnşası

Serhan Afacan

Giriş

Ayetullah Humeyni'nin 1979 Devrimi'nin ardından yeni inşa edilecek siyasal sistemin mahiyetine dair sarf ettiği cümle meşhurdur: "İslam Cumhuriyeti ... ne bir kelime fazla ne bir kelime eksik" (Jahanbakhsh, 2001, s. 135). Humeyni'nin bu tavizsiz tavrının arkasında, yeni sistemin adı ve dolayısıyla muhtevasına ilişkin Demokratik İslam Cumhuriyeti, Adil İslam Hükûmeti ve İslam Hükûmeti gibi farklı önerilerin ortaya atılması yatıyordu (Hüsrevi, Fellah ve Dehnevi, 2016, s. 130).¹ Sonuç Humeyni'nin vazettiği şekilde oldu ve 29-30 Mart 1979 (9-10 Ferverdin 1358) tarihli halkoylamasında %98,2 oranında evet oyu çıkınca yeni sistemin adı İran İslam Cumhuriyeti olarak belirlendi. O dönemki ihtilafın tarafı olanlar kadar dönemi araştıranlarca da İslam cumhuriyeti taraftarları ile diğer önerileri getirenler arasındaki farkın basit bir niza-i lafziden ibaret olmadığı ma-lumdur. Zira İran tarihinde ilk defa monarşi dışında bir yönetim şekli güçlü olarak varlık göstermek üzereydi ve ufukta çeşitli belirsizlikler vardı. Bun-

¹Yeni sistemin adında "demokratik" ifadesinin yer alması özellikle Nehzat-ı Azadi (Özgürlük Hareketi) lideri Mehdi Bezirgan'ın talebiydi. Bezirgan 20. yüzyılın önemli ve velut fikir adamlarından ve siyasetçilerinden biridir. Onun fikirlerine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Jahanbakhsh, 2001; Barzin, 1994.

lardan ilki elbette anayasanın içeriğiyle alakalıydı. Her ne kadar anayasa hazırlıkları Humeyni henüz Paris'teyken başlamış olsa da yeni anayasa 2-3 Aralık 1979'da (11-12 Azer 1358) yapılan halkoylamasında %99,5 oy oranıyla kabul edilince bu belirsizlik kısmen ortadan kalkmış ve yeni sistemin kurumları anayasal zemine oturmuştu. Bunun kısmi bir netlik olmasının nedenleri, takip eden bölümlerde tartışılacaktır. Yeni sistemin kadrolarının nasıl ve hangi gruplardan oluşacağı da belirsizdi. Bu kadroların iç ve dış politikada, ekonomide ve toplumsal konularda hangi paradigmlar ekseninde politika üreteceği de bilinmiyordu. Humeyni, 1980 nevrusunda yaptığı konuşmada; "biz, dünyanın karşısında ideolojimizle duracağız" dediğinde bu belirsizliği giderme sinyali veriyordu (Humeyni, 1980). Bu tarihten itibaren Devrim Konseyi öncülünde etraflı bir konsolidasyon sürecine girildi ve gerek Şah döneminden yetişmiş olup devlette önemli vazifeler almayanlar gerekse de o dönemin bakiyesi olan bazı kişiler, yeni sistemin icracıları hâline geldiler. Böylece yeni sistemin mahiyeti 1980 itibarıyla belirli ölçüde ortaya çıkmıştı. Eylül 1980'de patlak veren İran-Irak Savaşı'nın olağanüstü atmosferi hem İslam cumhuriyeti muhaliflerine gösterilecek müsamahayı azaltmış hem de devrimcilere olağanüstü kararlar alma imkânı sağlamıştı. Dolayısıyla İslam Cumhuriyeti, Şahlık rejiminin geride bırakılmak istendiği ve 1970'lerin sonundaki genel ruh hâlini yansıtan "In bereved ve her çi mihahed beşevad" (Şu [Şah] gitsin de ne olaksa olsun) sloganının yaygın olduğu bir zeminde pek fazla tartışma yürütülmeden kabul edildi (Katouzian, 2003, ss. 29-30). Bu zeminin ve hâletiruhiyenin oluşmasının ise görece uzun bir geçmişi vardır.

İran'ın 20. yüzyıldaki entelektüel tarihine bakıldığında bazı kavramların öne çıktığı görülür. Adalet, istikrar, bağımsızlık, özgürlük, garbzede/garbzede-lik (Batı'ya çarpılmış/lık), anti-emperyalizm ve öze dönüş bu kavramlardan bazılarıdır. İslam cumhuriyeti kavramı ise hem mahiyeti hem de gücü itibarıyla diğerlerinden çok daha önemli ve girifttir. Klasik monarşi düzeninin değişmesi gerektiğine yönelik 19. yüzyıldan itibaren başlayan ve İslam'ın bu noktada sahip olması gereken konuma dair özellikle Anayasal Devrim'le belirginleşen bir tartışmanın kesişme noktası olan İslam cumhuriyeti, bir şemsiye kavramdır. İran bağlamında, savunucuları bu kavramın bünyesinde diğer bütün kavram ve ülkeleri barındırdığı görüşündeyken muhalifler bu kavramın, onu oluşturan iki ögenin farklı meşruiyet temelinde dayanması nedeniyle ortaya bir kargaşa çıkardığını ileri sürmektedirler. Savunucularının bu kavramda diğer bütün ülkeleri buluşu, onu mahiyeti

itibarıyla diğerlerinden farklı kılan yönüdür. Bu yön “İstiklal, Âzâdî, Cumhûrî-yi İslamî” (Bağımsızlık, Özgürlük, İslam Cumhuriyeti” şeklinde de sloganlaştırılmıştır. İslam cumhuriyeti kavramının 1979 Devrimi’nin ardından anayasal ve kurumsal bir yapı kazanması ise onu güç itibarıyla diğerlerinin önüne çıkarmıştır. Bu nedenle İran İslam cumhuriyeti, siyasi, jeopolitik, iktisadi, toplumsal ve benzer noktalardan çeşitli araştırmalara konu olduğu gibi bizatihi İslam cumhuriyeti düşüncesi de son derece önemli bir araştırma mevzusudur.

20. yüzyılda dünyanın farklı bölgelerinde meydana gelen devrimlerin başat örneklerinden olan 1979 Devrimi ve onun ürünü olan İran İslam Cumhuriyeti, 1979 yılından günümüze küresel yönüyle uyumlu aşamalar geçirdiği gibi İran’a özgü koşullardan kaynaklanan safhalar da geçirmiştir. Bir yandan elli dört yıllık Pehlevi rejimine diğer yandan da küresel mütehakim güçlere karşı girilen çok boyutlu bir mücadelenin ürünü olan bu siyasal sistem, kırkıncı yılını doldurduğu mevcut koşullarda hem İslam ile cumhuriyeti sentezlemesine hem de süreç içinde aldığı katı ideolojik tutuma bağlı olarak belirli özellikler kazanmıştır. Bu sistem, 1960 ve özellikle 1970’lerin ideolojik ortamında İranlılar nezdinde konvansiyonel siyasal sistemlerin itibarsızlaştığı bir sürecin sonunda çözüm olarak ortaya atılmıştı. Bu itibarsızlaşma sürecinin merkezinde her ikisi de Batılı olan, ABD’nin temsil ettiği kapitalist ve Sovyetler Birliği’nin temsil ettiği sosyalist düzenler vardı. Bu karmaşık “itibarsızlaşma” sürecine aşağıda değinilecektir. Ne var ki bu çözüm önerisi daha önce tatbik sahası bulmamış olduğu ve neredeyse bütünüyle fikrî bir arayış sonucu ortaya çıktığı için reel politik süreçlerde önemli sorunlarla karşı karşıya kaldı. Değişen küresel düzen ve ülkede yaşanan kültürel, demografik, siyasi ve ekonomik dönüşümlerden kaynaklı meseleler, bu sorunların zeminini oluşturdu. Her ne kadar İran İslam cumhuriyeti siyasi elitleri, bu sorunlara dönük politikalar üretmeye çalışsalar da hem bu sorunlar hem de teorik düzeydeki tartışma hâlâ geçerliliğini koruyor. Bu çalışma, yeri geldikçe somut gelişmelere de işaret ederek İslam cumhuriyeti etrafındaki söz konusu teorik tartışmaları ele almayı amaçlamaktadır. Çalışma öncelikle, ilk iki bölümde İslam cumhuriyeti kavramının fikrî arka planını ve ilk uygulama alanlarını ele aldıktan sonra üçüncü bölümde, İran’da bu düşüncenin revaç kazanmasını sağlayan koşullara değinecektir. Bunun ardından Ayetullah Humeyni ve onun entelektüel takipçilerinin bu kavrama yüklediği anlam ve kavramın “İranlaştırılma” süreci incelenecektir. Sonrasında kavramın, 1979 Devrimi’ni müteakiben aldığı

anayasal ve yapısal mahiyet irdelenecektir. Burada 1989 anayasa değişikliği ve aynı yılda Humeyni'nin ölmesi sonrasında başlayan yeni süreçte İslam cumhuriyetinin takip ettiği seyre ve İran'da bu bağlamda yapılan tartışmalara temas edilecektir. Çalışmada son olarak genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Meşrutiyet ile Meşruiyet Arasında

20. yüzyıl İran tarihini 1906 Meşrutiyet Devrimi'nden 1979 Devrimi'ne uzanan bir hatta tetkik etmek yaygın bir tutumdur. Bunun en müşahhas örneği Abrahamian'ın (1982) döneme dair yazılmış belki en önemli eserlerden biri olan *Iran Between Two Revolutions* (İki Devrim Arasında İran) kitabıdır. 1906 Anayasal Devrimi, meşrutiyet tartışmaları etrafında ülkede bir siyasal topluluk oluşturmuş ve daha önce daha dar çevrelerde ele alınan birçok meselenin gün yüzüne çıkmasına zemin hazırlamıştır. Komşu Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi İran'da da bu dönemde matbuat patlamasının yaşanması da bu düşüncelerin görece geniş bir tartışma zemini bulmasına vesile olmuştur. Her ne kadar parlamenter deneyim, yaşanan iç ve dış buhranlar nedeniyle akamete uğrasa da Meşrutiyet Devrimi sürecinde başlayan birçok tartışma, yüzyılın kalanında sürmüştür. İran Millî Meclisi, Rusların verdiği ültimatoma kabul edilmesiyle 1911'de fiilen dağılmış ve 1914 yılında I. Dünya Savaşı patlak vermiştir. İran, savaşta tarafsız kalsa da büyük bir yıkıma uğramış ve Rıza Han ülkeye istikrar ve istiklal getirme söylemleriyle 1921'de askerî darbe yaparak Tahran'a yürümüştür. Bu tarihten 1925 yılına kadar geçen süreyi bir geçiş dönemi olarak görmek gerekir. Kaçar döneminin sona ereceği kesin olsa da 1923 ile 1925 yılları arasında yeni rejimin mahiyeti belirsiz kalmıştır ve komşu Türkiye'de olduğu gibi hatta biraz da onun etkisiyle İran'da da bir cumhuriyet ilan edileceğine yönelik söylentiler ve bu meyanda tartışmalar yapılmıştır.² Ancak Rıza Han'ın 1925 yılında Kaçar Saltanatı'nı lağvederek Pehlevi Hanedanı'nı kurmasıyla İran'da monarşik düzen daha güçlü şekilde sürdürülmüş ve anayasal tec-

² İran'daki cumhuriyet tartışmalarında henüz yeni kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'ndeki gelişmeler önemli etkiler meydana getirmiştir. Bizzat Mustafa Kemal, o dönem Tahran'da görev yapan Türk büyükelçileri, Muhiddin Paşa ve Memduh Şevket Esendal kanalıyla Rıza Han'ı bir cumhuriyet ilan etmeye teşvik etse de gerek Rıza Han'ın daha güçlü olacağı bir sistemden yana olması, gerek İran'daki muhafazakar kesimlerin Türkiye Cumhuriyeti'nde özellikle 1924'te başlayan sekülerleşme hamlelerinden rahatsız olması gerekse de o dönemli Şii ulema arasında, İslam'ın kurallarına riayet edildikten sonra meşruiyet açısından monarşi ile cumhuriyet arasında fark gözetilmemesi sonucunda 1925 yılında eski hanedan yenisiyle ikame edilmiştir. İran'daki cumhuriyet tartışmalarını Türkiye ile karşılaştıran bir değerlendirme için bkz. Atabaki ve Zürcher, 2004.

rübenin kalan izleri de silinmiştir. Bu noktada, takip eden bölümlerde İslam cumhuriyeti düşüncesine ilişkin yapılacak değerlendirmelere zemin oluşturmaları için İran’da monarşi meselesine değinmek yararlı olacaktır.

Genel olarak modern dönemlere kadar İran tarihi monarşiler üzerinden değerlendirilerek bu anlamda bir devamlılık olduğu öne sürülür ve İran’ın Ahamenişler ile başlayan imparatorluk tarihinin Pehlevilere kadar uzandığı varsayılır. Gerçi bu milliyetçi anlatıda İran’a hâkim olan Türk-İslam devletlerinin durumu kenarda bırakılmış ve daha çok İranzemin (İran diyarı) etrafında bir imparatorluk söylemi geliştirilmiştir. Bu devamlılık fikri Pehleviler döneminde bir ideolojiye dönüşmüştür. Nitekim Rıza Şah döneminde başlayan İslam öncesi İran etrafındaki kimlik inşası süreci Muhammed Rıza Şah döneminde de sürmüştür. Şah, 1979 Devrimi’ne giden sürecin önemli dönüm noktalarından olan Ocak 1971’de İran monarşisinin 2500. Yılı Kutlamaları’nda İran İmparatorluğu’nun kurucusu kabul edilen Büyük Kiros’un anıt mezarı başında meşhur nutkunu irat ederken bu devamlılığı öne çıkarmıştır. Bu resmî ideoloji, İran’da kimlik tartışmalarını da tetiklemiştir. Özellikle Şah’ın imparatorluğu en fazla öne çıkardığı dönemlerde bir yandan da ABD ile kurduğu sıkı ilişkiler, onun imparatorluğu ile emperyalizmin özdeş görülmesine yol açmıştır. Ayrıca bu yoğun ideolojik vurgu, İran’da gerçek “İranlı” kimliğinin ne olduğunun sorgulanmasına yol açmıştır ki “öze dönüş” söylemleri bu sorgulamanın bir ürünüdür.

1900’ların başındaki devrim de 1970’lerin sonundaki devrim de mutlak monarşi karşıtı hareketlerdi. Her ikisinde de görülen bu ortak payda sayesinde her iki devrimde de özünde birbiriyle uyumsuz olan gruplar yan yana bulunabilmişti. Esasen birçok sınıftan farklı talep ve söylemleri içeren Meşrutiyet Devrimi’nin bizatihi kendisi başlangıçta çokça belirsizlikle doluydu. 1905 yılında ayaklanmaların başlaması ile 1906’da Anayasa’nın ilan edilmesi arasında geçen süre bu belirsizliği kısmen bertaraf etmiş ve talepler “hakları ve yükümlülükleri tespit eden bir metin olarak Anayasa ve bunun kurumsal gereği olarak Adaletane” şeklinde özetlenebilir bir formül hâline almıştır. En büyük belirsizlik ise henüz çözülmemiştir: İslam’ın devlet idaresindeki rolü. Bu belirsizlik, meclis açılır açılmaz kendini göstermiş ve başlangıçta Devrim’in önemli destekçilerinden olan Şeyh Fazlullah Nuri, meclis üyelerinin ve meselelerin ele alınışının İslam’dan uzaklığından yakınmıştır.³

³ Şeyh Fazlullah Nuri’nin anayasa ve meşrutiyet bağlamındaki düşünceleri için bkz. Hairi, 1977; Shimamoto, 1987. Şeyh Fazlullah Nuri’nin ülkemizde henüz yeterince nitelikli akademik çalışmalara konu olmaması bir eksikliktir. Bu bağlamda yapılacak çalışmalar hem onun fikirlerini hem de genel anlamda Sünni ya da Şii ulemanın 20. yüzyılın başlarında anayasa fikrine bakışını anlamaya

Nuri önderliğindeki cenahın başlattığı ve “meşrutiyet mi meşruiyet mi” şeklinde özetlenebilecek tartışma, meyvesini 1907 anayasa değişikliğinde verdi. Değişikliğin en önemli sonucu, Humeyni’nin yarım asırdan fazla süre sonra geliştireceği velayet-i fakih düşüncesinin öncülerinden olan ulema heyetiydi. Anayasa değişikliğinin 2. Maddesi’ne göre en az beş âlimden oluşan bir heyet, meclise gelen kanun tekliflerini ve meclisten çıkan kanunları şeriata uygunluğu açısından inceleyecekti. Takip eden süreçte bu değişiklik de anayasacı güçler arasındaki çatlağı kapatmaya yetmemiş ve Nuri’yi de yanına çeken Muhammed Ali Şah’ın 1908 yılında meclisi topa tutturmasıyla başlayan buhranlar, sürecin sonunu getirmişti. Yaklaşık bir yıl süren ve Tebriz Ayaklanması olarak da bilinen iç savaşın ardından anayasacılar, Şah güçleri karşısında üstünlüğü ele geçirip 1909 yılında Tahran’a girdikten sonra Nuri’yi idam etmişlerdi. Bu idam, modern İran tarihinin önemli olaylarından biridir. 1979 Devrimi’nden sonra Ayetullah Humeyni, Nuri’yi, Devrim’in fikir babası olarak ilan etmiş ve bu dönemde ona iadeiitibar yapmak için büyük gayret sarf edilmiştir (Afary, 1996, s. 1).⁴

1900’lerin başında başlayan İslam-siyaset ilişkisi bağlamındaki tartışmalar, 1920’lerden sonra da önemini korumuştur. Zira 1906 Anayasası, Pehleviler döneminde de yürürlükte kalmış ancak özellikle ulema heyetine ilişkin mevzu bahis madde uygulanmamıştır. Rıza Şah, modernleşme politikaları ekseninde ilk iş olarak merkezî hükûmet dışındaki iktidar odaklarını ortadan kaldırmayı amaçlamış ve bölgesel isyan grupları, kabileler ve hatta azınlık kiliselerinin etkilendiği bu süreç, din adamlarının etkinlik alanını da daraltmıştır. Her ne kadar Şah’ın bu alandaki reformlarının başarı derecesi sınırlı kalsa da merkezîleşme politikaları din adamlarının eğitimde, yargıda ve mali konularda sahip olduğu özerkliği önemli ölçüde azaltmıştır. Rıza Şah’ın 1941 yılında Alman yanlısı politikaları nedeniyle İngilizler ve Ruslar tarafından tahttan indirilmesi ve yerine oğlu Muhammed Rıza Şah’ın geçmesiyle görece bir özgürlük dönemi başlamıştır. Şah, başlangıçta babasının bazı sert politikalarından taviz vermek ve din adamlarının konumuna daha fazla saygı göstermek suretiyle meşruiyet alanını genişletmeye ça-

katkı verecektir. Ayrıca Nuri’nin, İttihad-ı İslam çabalarına olumlu baktığı ve 1904 yılında hac yolunda uğradığı İstanbul’da Sultan Abdülhamid tarafından kabul edildiği de not edilmelidir. Konuya dair detaylı bilgi için bkz: <http://www.iranicaonline.org/articles/nuri-fazl-allah> (Erişim tarihi: 14 Ağustos 2019).

⁴ Nuri’nin etkisiyle Anayasa’ya yapılan değişiklikte yer alan söz konusu 2. Madde ile Ayetullah Humeyni’nin velayet-i fakih düşüncesi arasında güç ve etkinlik bakımından farklar vardır. Ancak ana fikir ikisinde de ortaktır ve benzerlikler, Humeyni’nin 1943-1944 yılında telif ettiği erken dönem eserlerinden olan *Keşfü’l-Esrar* (Sırların Keşfi) eserinde daha belirgindir. Bu iki yaklaşımın bir karşılaştırması için bkz. Martin, 2003.

lıymış ve dönemin en önde gelen mollası olan Ayetullah Burucerdî ile iyi ilişkiler yürütmüşse de iç ve dış etkilerle 1950'lerden itibaren bu durum da değişmeye başlamıştır.

İran'da, İslam cumhuriyeti düşüncesinin ortaya çıkışında çeşitli dinamikler etkili olmuştur. Bunlardan ilki 19. ve 20. yüzyıllar boyunca Kaçar ve Pehlevî Hanedanlarının ülkedeki kronik sorunları ve özellikle adaletsizliği ortadan kaldırmakta yetersiz kalması ve bu nedenle de monarşi sisteminin gözden düşmesidir. Nitekim "... Şah'ın kentli tebaası (ve muhtemelen diğerleri) ondan memnun olmadıklarında onun taşıdığı ilahi lütfı, irsi hakka ya da evrenin mihveri unvanına değil Müslüman bir lider olarak dengeyi sağlama, eşitleme ve sürdürmesine bakıyorlardı" (Martin, 2005, s. 12). Meşrutiyet ve 1951-1953 yılları arasında başbakanlık yaptıktan sonra Şah lehine ABD-İngiliz yapımı bir askerî darbeye alaşağı edilen Muhammed Musaddık dönemlerinde yaşanan kısa tecrübeler hariç tutulursa İslam cumhuriyeti düşüncesi, İran'da monarşi düzenine karşı ortaya çıkan en güçlü alternatif olmuştur. Çeşitli Batılı ideolojilerin İran'a nüfuz ettiği 19. ve 20. yüzyıllarda ulema hem geleneksel Şii'likten hem de yaşanan gelişmelerden kaynaklı olarak kendine önemli bir meşruiyet sağlamıştır. Bu yerleşik gücüne dayalı olarak ulema, uzun süre İran'da örgütlü modern siyasetin dışında kalmış ve etkisini önde gelen mollalar, medreseler, esnaf ve toprak sahipleriyle kurulan organik ilişkiler ve vakıflar üzerinden icra etmiştir.

İslam Cumhuriyeti'ni ortaya çıkaran ikinci dinamik bizzat Ayetullah Humeyni'nin şahısdır. 1960'ların ortalarından itibaren İran dışında sürgünde bulunan Humeyni, 1979'de ülkesine dönene dek ülkedeki gelişmelerin sorumluluğundan azade kalmış ve bir "kurtuluş umudu" olarak görülmüştür. Bu nedenle Humeyni, hem İran'da ulemanın taşıdığı geleneksel otoriteyi deruhte etmiş hem de modern siyasal araçları kullanmıştır. Humeyni'yi kendinden önceki ya da çağdaşı olan İranlı Şii âlimlerden ayıran temel nokta budur. Ancak bu iki dinamiğe geçmeden önce cumhuriyet yahut İslam cumhuriyeti fikri ilk olarak İran'da ortaya çıkmadığı için öncelikle bu kavramın izini sürmek gerekmektedir. Zira günümüzde İslam cumhuriyeti dendiğinde akla ilk İran gelse de aslında İran bu alanda ilk olmadığı gibi kavramın kendisi de esasen doğrudan Şii siyaset düşüncesinden çıkmış değildir. Bu nedenle takip eden bölümde kavramın tarihsel arka planı ele alınacak ve sonraki bölümlerde İran'da İslam cumhuriyeti düşüncesini ortaya çıkaran söz konusu iki dinamik irdelenecektir.

Seküler Cumhuriyetten İslam Cumhuriyetine

İslam ile demokrasi ya da İslam ile cumhuriyet kavramlarının ne kadar uyuşup uyuşmadığı ve Batı tarzı bir demokrasi olmaksızın Batı tarzı bir cumhuriyetin mümkün olup olmadığı öteden beri tartışılmalıdır. İran özelinde bu tartışmaların Anayasal Devrim sürecinde geçirdiği aşamalara yukarıda değinilmişti. Her siyasal sistem uygulandığı özgün coğrafi ve kültürel bağlamın rengini aldığı gibi İslam cumhuriyeti de geride kalan kırk yıl boyunca İran’da özgün bir yapıya bürünmüştür. Zira İran İslam Cumhuriyeti’nin 1979 yılında kabul edilen anayasasına bütüncül olarak bakıldığında aşağıda ele alınacağı üzere yeni sistemin klasik bir cumhuriyet yorumundan ziyade Şiiliğin yeniden yorumlanmış bir anlayışına dayandığı görülür.⁵ Bu nedenle bu fikrin ortaya çıkışının ve kurumsallaşmasının kökenlerini teolojik bir tartışmadan çok 20. yüzyıldaki gelişmelerde aramak gerekir.

20. yüzyıl boyunca monarşilerden koparak ya da Pakistan örneğinde olduğu gibi daha büyük bir devletten ayrılarak kurulan Müslüman çoğunluğa sahip bazı ülkelerde cumhuriyet sisteminin tercih edildiği görülür. 1918’de kurulup kısa süre sonra Bolşevik istilasına uğrayan Azerbaycan Cumhuriyeti, bu alandaki ilk devlettir.⁶ Osmanlı Saltanatı’nın kaldırılmasının ardından 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti bu anlamda en güçlü devlet hâline gelmiştir. Daha sonra bunlara Fransız mandasındaki Suriye ve Lübnan cumhuriyetleri de eklenmiştir (Lewis, 1955, ss. 1-9). Ne var ki özellikle Türkiye örneğinde olduğu gibi bu devletlerden bazıları en azından ilk safhalarda İslam’ı resmî din olarak benimsese de devletin adındaki cumhuriyeti herhangi bir kayda bağlamamıştır. Bu deneyimler daha sonra kurulan bazı devletlerin İslam’ın devlet idaresindeki yerini tahkim etmek ve hatta kalıcı hâle getirmek için “terkipçi” bir yol takip etmesinde etkili olmuştur. İran İslam Cumhuriyeti, kurulduğu 1979 yılında bu sıfatı taşıyan üçüncü devlet olmuştur. İslam cumhuriyeti, İran’dan önce 1947 yılında Pakistan ve 1960 yılında Moritanya’da rejimin adı olarak benimsenmiştir. Özellikle Pakistan, ayrıldığı Hindistan Alt Kıtası’nda-

⁵ Konunun anayasal boyuttaki bir değerlendirmesi için bkz. Afacan, 2017.

⁶ 28 Mayıs 1918’de ilan edilen ve 28 Nisan 1920’de Sovyet işgaliyle ortadan kaldırılan ilk Azerbaycan Cumhuriyeti, din-devlet ilişkisi dâhil sahne olduğu önemli tartışmalara rağmen muhtemelen kısa süren bir deneyim olduğu için yeterli ilgili görmemiştir. Ruslara mağlup olan İran’ın 1813 ve 1828 tarihli Gülistan ve Türkmençay Anlaşmalarıyla Ruslara kaybettiği topraklardan bir bölümü olan Azerbaycan’da cumhuriyet ilanına kadar ve bunun sonrasında bilhassa dinin devlet işlerindeki yerine dair önemli tartışmalar yaşanmıştır. Konuya dair bir değerlendirme için bkz. Məmmədov, 2017.

ki Müslümanların asırlara dayanan ve 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında farklı bir safhaya geçen birikimlerini yansıtmaları açısından önemli bir örnektir. Ancak Pakistan'ın, İran İslam Cumhuriyeti bağlamındaki önemi bundan ibaret değildir. Hindistan Müslümanları, İngilizlerin bu bölgeye hâkim olması ve bu hâkimiyetin 1857 Sepoy Ayaklanması ile artması sonucunda yoğun bir Batı etkisi altına girdikleri gibi bu etki karşısında İslam'ın konumunun ne olması gerektiğine dair ayrıntılı tartışmalara da girişmişlerdir.⁷ Dahası bu tartışmalar hem iki ülkenin coğrafi yakınlığı hem de Hindistan Alt Kıtası'nda Farsçanın kültürel-dinî alandaki mühim yeri nedeniyle İran'da da önemli bir etki meydana getirmiştir. Bu noktada Muhammed İkbal'e ayrı bir parantez açmak gerekir. Zira İran'da Allame İkbal ya da İkbal-i Lahuri olarak bilinen Muhammed İkbal, modern Fars edebiyatının en büyük isimlerinden biri olarak görülür.⁸ İkbal felsefi alanda da Hindistan dışında İslam dünyasında en büyük etkiyi İran'da meydana getirmiştir. Bunda İkbal'in nesir eserlerinde önemli birçok konuya değinmesi kadar Farsça şiirlerinin genelde modern felsefeyle irtibatlı birçok felsefi konuyu ihtiva etmesi de etkili olmuştur. Vefatından takriben on yıl sonra Muhammed Ali Cinnah liderliğinde kurulan Pakistan Devleti'nin “manevi babası” kabul edilen İkbal'in, İslam, cumhuriyet ve demokrasi eksenindeki değerlendirmeleri dikkate değerdir.

İkbal için demokrasi ya da cumhuriyet bizatihi amaç değildir. Nitekim onun bazı eserlerinde bu iki kavramı da eleştirdiği görülür. Örneğin bir yerde şöyle der: “Demokrasinin kanunilik ruhunu yüceltme eğilimi vardır. Bu esasen özünde kötü bir şey değildir ancak bütünüyle ahlaki olan duruşu yerinden edebilir ve gayrimeşru ile yanlış aynı anlama gelir hâle getirebilir” (İqbal, 1960, s. 120). Bu nedenle İkbal'e göre asıl olan “manevi demokrasidir” ki şair bunun “İslam'ın nihai hedefi olduğunu” savunur (İqbal, 1930, s. 42). Bu kavramla İran İslam Cumhuriyeti'nin hemen bütün teorisyenlerinin kullandığı “merdomsalari-yi dini” (dini demokrasi) kavramı arasındaki akrabalık

⁷ Bu konuda önemli bir eser için bkz. Ahmad, 1967. Bu kitapta Sepoy Ayaklanması dâhil İngilizlere karşı girişilen süreçlere değinildiği gibi Hindistan Müslümanları arasında Batı etkisi karşısında Seyyid Ahmed Han'dan Ebul Kelam Azad'a, Seyyid Emir Ali'den Muhammed İkbal'e kadar sergilenen farklı tutumlar da anlatılmaktadır. Bu noktada önemli bir husus, Hindistan Müslümanlarının belki de Osmanlı İmparatorluğu'nu ve Tanzimat'tan itibaren burada İslam'ın muasir dönemdeki rolüne dair yapılan tartışmaları ve hilafetin durumunu en yakından takip eden Müslüman topluluk olmasıdır.

⁸ İkbal'in İran'la fikrî alandaki irtibatı bağlamında, onun 1908 yılında Münih Üniversitesi'nde Prof. F. Hommel gözetiminde tamamladığı ve aynı yıl yayımlanan “The Development of Metaphysics in Persia” (İran'da Metafiziğin Gelişimi) başlıklı doktora tezini de hatırlamak gerekir. Annemarie Schimmel (1963, s. 89), bu eserin “İkbal'in felsefesinin başlangıcı olarak kabul edilebileceğini” belirtir.

açıktır. İkbâl'e göre böyle bir demokrasi, insanı Batı'dan farklı olarak maddi varlığa ve dünyaya zebun olma tehlikesinden uzaklaştıracak ve onu manevi amaçlara da hizmet eder hâle getirecektir. Cumhuriyet konusunda ise İkbâl şu değerlendirmeyi yapar: "Cumhuriyet, İslam'ın ruhuyla tam bir uyum arz ettiği gibi İslam dünyasında kol gezen güçler karşısında bir ihtiyaç hâline de gelmiştir" (İqbâl, 1930, s. 125). İkbâl ve onun eserleri, önemli devrimci İranlılar arasında hayli revaçtaydı. Ali Şeriatî, *Biz ve İkbâl* adında bir kitap yazdığı gibi İran'ın mevcut Devrim Rehberi⁹ olan Ali Hamaney de kendisini "İkbâl'in müridi" olarak tanımlamış ve onun fikirleriyle İran İslam Cumhuriyeti arasında bağlantı kurmuştur.¹⁰

Bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir başka modern Müslüman düşünür de Seyyid Kutub'tur. İkbâl, Batı karşısında felsefi bir meydan okuma zemini sunarken Seyyid Kutub daha çok siyasi bir direniş vazetmiştir. Bu nedenle İran'ın mevcut Devrim Rehberi Ali Hamaney gibi önemli bir ismin daha 1960'larda Kutub'un çeşitli eserlerini Farsçaya çevirmesi şaşırtıcı değildir.¹¹ Özellikle Kutub'un, Kur'an'da zikredilen önemli bir kavram olan ve temel olarak Allah'ın hükmüne dayanmayan iktidarları ifade eden "tağut" etrafındaki değerlendirmeleri ve Mısır'daki Nasır rejimini, emperyalist güçleri ve onların yerli uzantılarını bu kavram etrafında değerlendirmesi İran'da da etkili olmuştur. Bu yönüyle İslam cumhuriyeti düşüncesinin Batı ve Batılı değerlere karşı girilen bir mücadele sürecinin sonucu olarak ortaya atıldığı söylenebilir. Şah karşıtı mücadelenin hem İslami yanı hem de Humeyni yanlısı olmayan devrimcileri memnun edecek kuşatıcı yanı, bu iki kavramda derç edilmek istenmiştir.

⁹ Devrim Rehberi ve Devrim Rehberliği, Ayetullah Humeyni'nin ortaya attığı velayet-i fakih teorisinin anayasal ve genelde İran'da yaygın olan kullanımıdır. Velayet-i fakih, 12. Şii İmamı Muhammed Mehdi'nin gözden kaybolduğu Miladi 9. asırdan itibaren meşru yönetimin nasıl olacağına ilişkin Şii âlimler arasında yürütülen tartışmaya Ayetullah Humeyni'nin 1969 yılında Necef'te yaptığı ve sonraları *Velayet-i Fakih* ya da *İslam'da Devlet* başlıklarıyla kitaplaştırılan konuşmalarda getirdiği bir açılmıdır. Buna göre 12. İmam'ın yokluğunda Müslümanların işlerini din konusunda âlim ve şahsen de adalet ve diyanet sahibi bir fakih üstlenmelidir. Bu makam İran Anayasası'nda velayet-i fakih, ümmet imamlığı ya da devrim rehberliği olarak geçer makamı temsil eden kişi ise veli-i fakih ve devrim rehberi olarak zikredilir. Metinde bu kavramlar aynı şeyi ifade etmek üzere bağlama göre kullanılacaktır.

¹⁰ İkbâl'in fikirlerinin İran bir yana Pakistan'daki uygulamalarla dahi ne kadar uyduğu tartışmalıdır. Bu itibarla onun fikirleriyle İran İslam Cumhuriyeti vakası arasındaki bağlantı pek zayıftır. Nitekim şahsen Şeyh Fazlullah'ı, Devrim'in "manevi babası" ilan eden Ayetullah Humeyni'nin herhangi bir şekilde İkbâl'e bir gönderme yaptığına rastlamadım.

¹¹ Genel anlamda Seyyid Kutub'un İslam dünyasındaki fikrî ve siyasi hareketlere etkisi Sünni bir bağlamda ele alınmıştır. Konuya dair özgün bir çalışma için bkz. Ünal, 2016.

Devrimin Tarihsel Arka Planı: “Çürümüş” Batı ve Muhayyel “Öz”

İran’da 1979 yılına giden süreçte yaşanan bazı gelişmeler ve İran siyasal yaşamında ortaya atılan fikirler anlaşılmadan İslam cumhuriyeti olgusu anlaşılamaz. Ruslara karşı alınan mağlubiyetlerin ardından imzalanan 1813 Gülistan ve 1828 Türkmençayı Anlaşmaları İran’da, Ruslara karşı kaybedilen topraklarda ve yurt dışında yaşayan İranlılar arasında çeşitli tartışmaların başlamasına neden olmuştur. Mağlubiyetlerin de etkisiyle İran, Osmanlı İmparatorluğu’ndakine benzer şekilde Avrupa ile temasa geçerek bilgi ve teknoloji aktarımına çalıştığı gibi Avrupalı fikirlerin etkisi altına da girmeye başlamıştır. Veliht Abbas Mirza’nın tasarrufuyla eğitim amacıyla yurt dışına gönderilen gençler çoğu durumda asli amacın dışına çıkarak ülkeye milliyetçilik gibi farklı fikirler ve matbaa gibi yeni uygulamalar taşımışlardır.¹² Bu fikirlerden en önemlisi milliyetçiliktir.

Milliyetçilik, 19. yüzyıl boyunca iç ve dış etkilere bağlı olarak varlığını korumuş ve hatta yaşanan bazı gelişmelerle güçlenmiştir. Bu gelişmelerden en önemlisi, Tütün İsyanı’dır. Bu isyan, Nasiruddin Şah’ın ülkedeki tütün satış ve ihracatını elli yıl süreyle Gerald Talbot adında bir İngilizle verdiğinin İstanbul’da yayın yapan *Ahter* gazetesi marifetiyle ifşa edilmesinin ardından Tahran başta olmak üzere İran’da patlak veren protesto hareketlerini ifade etmektedir. Bu isyan birkaç açıdan önemlidir. İlk olarak isyanda; çiftçiler, tüccar, ulema, entelektüeller ve sıradan halk gibi farklı kesimlerden oluşan bir koalisyon etkili olmuştur. Bu olay ayrıca Şii din adamlarının modern dönemlerde güçlerini devlet otoritesine karşı kullandıkları kayda değer ilk olaydır. Protestoya destek veren din adamı Hacı Mirza Hasan Şirazi’nin fetvası bunu açıkça göstermektedir: “Bugün tütünün her türlü kullanımı Asrın İmamı’na, Allah onun gelişini hızlandırsın, isyan mahiyetindedir” (Lambton, 1987, s. 247). Olayın önemli üçüncü bir boyutu ise ülkedeki milliyetçi atmosferi güçlendirmesidir. Nitekim bu olay, Şah’ın tasarruflarından rahatsız olan kesimler arasında “Şah ve idaresinin ülkeyi kâfirlere sattığı” yönünde bir inancı tetiklemiştir (Lambton, 1987, s. 90). Meşrutiyet Devrimi ile beraber bu milliyetçi ton, siyasal bir harekete dönüşmüş ve “İran milleti” bu dönemdeki yayın ve söylemlere damgasını vurmuştur.

20. yüzyılın başlarında, İran’ın siyasal yaşamına sosyalizm de eklenmiştir. 19. yüzyılda İran’da artan yabancı ekonomik etki ve geleneksel üretim sis-

¹² Bu dönemde Batı’ya giden İranlıların yazdığı seyahatnamelerdeki asr-ı cedid (yeni asır) gözlemlerine ilişkin bir çalışma için bkz. Ringer, 2002.

temlerinin büyük yara alması sonucunda çok sayıda İranlı, komşu Çarlık Rusya'sında petrol ve tren yolu inşaatları başta olmak üzere çeşitli alanlarda çalışmak üzere gerek sezonluk işçi olarak gerekse de kalıcı olarak buraya göç etmiştir. Bir süre sonra bilhassa Bakü gibi Türklerin yoğun yaşadığı bölgelerde sosyalist fikirlerden etkilenen İranlılar, Himmet adında bir yapı kurmuşken¹³ ve 1905 yılında ise İran'da İctimaiyyun-ı Amiyyun (Sosyalistler) adında bir fırka kurulmuştur. İran'daki etkileri Bolşevik Devrimi'ne kadar sınırlı kalan sosyalistler, 1906'da toplanan Birinci Meclis'te yer alan milletvekilleri bazında, 1909'da toplanan İkinci Meclis'te ise doğrudan Demokratlar grubu şemsiyesi altında etkili olmuşlar ve güçlerini 1920 yılında Komünist Parti'nin kurulmasıyla artırmışlardır (Afary, 1996, s. 264). Dolayısıyla İran'da örgütlü hareket anlamında modern siyasal yaşamın önce milliyetçilik ardından da solculuk etrafında şekillendiğini ve İran bağlamında bahsetmek mümkün olduğu kadariyla İslamcılığın geç bir olgu olduğu söylenebilir. Bunda İslam'ın İran'da özellikle Kaçarlar döneminde ulemanın kendilerine has kurumsal yapısı nedeniyle güçlü bir konumda olması kadar istisnalar dışında özellikle önde gelen Şii âlimlerin çoğunlukla modern siyasal yaşama katılmaktan geri durması da etkili olmuştur. Bunun 20. yüzyılın başlarındaki en önemli istisnası Meşrutiyet Devrimi'ne destek veren Seyyid Muhammed, Mirza Muhammed Hüseyin Naini, Ayetullah Bibbehani ve Şeyh Fazlullah Nuri gibi mollalardır. Bu Şii din adamlarının bu dönemde siyasetten bütünüyle uzak kaldıkları değil sol hareketlere ya da Musaddık'ın İran Millî Cephesi'ne benzer İslamcı bir politik hareketin bulunmadığı anlamına gelir. Değilse 1940'lar boyunca Ayetullah Talegânî, Yedullah Sahabi ve Mehdi Bezirgan gibi âlimler ve entelektüeller sayesinde İslam'ı demokrasi ile mezceden yaklaşımlar ya da Nevvab Safevi'nin ortaya attığı daha radikal fikirler var olmuştur. 1953 Darbesi'nden sonra ise bu süreç yavaşlamış ve Ayetullah Humeyni'nin çıkışı ile tekrar ivmelenmiştir.

Rıza Şah dönemi otoriter milliyetçiliği ve Musaddık dönemi popüler milliyetçiliği siyasi bir düşünce olarak İran'da milliyetçiliği hayli yıpratmıştı. Benzer bir durum 1941 yılında kurulan komünist Tudeh Partisi için de geçerliydi. Kuruluşunu takiben kısa sürede önemli bir güç kazanan Tudeh, hem Sovyetler'e bağımlı siyasi tarzından dolayı zamanla bu gücünü

¹³ Çarlık Rusyasındaki İranlılar arasında sosyalist fikir ve yapılanmaların gelişim sürecine ilişkin bkz. Atabaki, 2007. Büyük İranlı tarihçi Feditun Ademiyet'in (1985) eseri ise genel anlamda sosyal demokrasinin İran'da Anayasal Devrim'in ardından gelişimine dair referans kaynak niteliğindedir.

yitirmiş hem de tabanını genişletmekte zorlanmıştır. Ancak her iki akım da entelektüel anlamda çok etkili olmuştur. Öyle ki Celal Ali Ahmed, Ahmed Ferdid, Mehdi Bezirgan ve Ali Şeriatî gibi isimlerin modern Şii İslam yorumuna milliyetçilik ve soldan eklediği unsurlar da İslamcılığı daha kuşatıcı bir ideolojiye dönüştürmüştür. Örneğin; Ali Şeriatî'nin söyleminde bir yandan Musaddık, millî kahraman olarak diğer yanda Che Guavere, direniş sembolü olarak yer almıştır. En etkili tartışma ise kimlik konusunda olmuştur. Ali Ahmed'in ülkesindeki Batı'ya hayran olmuş ve benliğini yitirmiş kişileri ifade etmek için kullandığı "garbzedede" kavramı -ki Ali Ahmed bu kavramı muasır filozof Ahmed Ferdid'den almıştır- etrafında yaptığı eleştirisi ve Ali Şeriatî'nin Şiilik ekseninde bir kimlik önermesini ifade eden "öze dönüş" ülküsü bu dönemin İslamcı söylemine yoğun olarak yansımıştır.¹⁴ Öyle ki bu dönemde:

Seküler aydınların çoğunluğu değilse de birçoğu -neredeyse bütün solcular ki bunların ekserisi Marksist-Leninist idi- Batılılaşmayı kınamak ve kültürel özgünlüğü ve 'yerliliği' [nativism] teşvik etmek için ülkenin dini, kültür ve geleneğinin faziletlerini keşfetmeye başlamışlardı. Celal Ali Ahmed'in Batı'nın kültürel ve politik-ekonomik etkisine hücum etmek için kullandığı garbzedelik ve garbzedede kavramları neredeyse her sınıftan her bireyin devlet proje ve kararlarını ve sevmedikleri herhangi bir kişi ya da şeyi itham etmek için kullandığı gündelik kelimeler hâline gelmişti (Katouzian, 2010).

Her ne kadar bu düşünürlerden herhangi biri, İran'ı, Batı etkisinden kurtarıp kendi kimliğine döndürecek somut bir siyasal sistem önerisi olarak İslam cumhuriyetinden bahsetmemişse de Ayetullah Humeyni'nin özellikle 1970'lerde artan gücünde bu söylemin etkisi büyüktür.

Ayetullah Humeyni ve İslam Cumhuriyeti

Ayetullah Humeyni'nin 1979 Devrimi'ndeki rolü tartışmasızdır. Tartışılan konu ise Devrim'de onun şahsı ile maddi koşullar arasında kurulacak bağlantıdır. Diğer bir ifade ile tartışma, Devrim'in "kaçınılmaz" olup olmadığı ya da yapısal süreçlerle ideolojilerin Devrim'deki etkisi etrafındadır.¹⁵ Kesin olan şu ki 1979 Devrimi'ne İslami kimliğini veren ve İslam Cumhuriyeti'ni

¹⁴ Genel olarak oksidentalizm bağlamında ele alınan bu "özcülük" düşüncesini Hegel'in fikirleri merkezinde tartışan ufuk açıcı bir çalışma için bkz. Shadi, 18009, s. 17'layat'il-Fakih ve yayım aşamasında. Bölümü istifademe sundukları için yazar ve editörlere teşekkür ederim (bkz. Amirpur, 2017).

¹⁵ Genel anlamda devrimlerde özelde ise İran Devrimi'nde yapısal dinamikler ile beşerî inisiyatifler arasındaki tartışma ufuk açııcıdır. Şu makale bu tartışmaları kısaca değerlendirmektedir: Kamrava, 1999.

ortaya çıkaran Humeyni idi. Ancak Humeyni'nin İslam cumhuriyeti düşüncesine belirli bir fikrî sürecin ardından geldiği not edilmelidir. Ayetullah Humeyni'nin İslamiyet ve cumhuriyet konularına bakışını ele alan bir makalede şu değerlendirme yer almaktadır:

İslam Cumhuriyeti düşüncesi ilk defa İmam [Ayetullah Humeyni] tarafından önerilerek adalet düzenini uygulamak için ortaya atılmış ve rakip kuramlar karşısında halk oylamasına sunulmuştur. Esasen İmam Hazretleri [Ayetullah Humeyni] bunu, İslam'ın temelleri ve İslam düzeninin hedef ve amaçları ve özellikle felsefi ve ifrani açıdan sahip olduğu derin kavrayışıyla yapmıştır. İmam bunu yaparken Kur'an'ın temel ilkeleri, Hazreti Peygamberin düşünce, sünnet ve yöneticiliği ve Hazreti Ali yönetiminin kıymetli tecrübelerini takip etmiştir. O aynı şekilde İran halkının İslam hükümlerinin uygulanması ve tağut düzeninden imtina edilmesi yönündeki yüce talep ve isteklerine cevaben Allah'ın hâkimiyeti [hâkimiyet-i ilahi] ve halkın hâkimiyetinden [hâkimiyet-i merdomi] müteşekkil iki kaygıyı güderek Devrim'den önce ve halkın başarıya ulaştığı süreçte bu sistemi İran'ın yönetim tarzı olarak halka sunmuş ve halk da 1979'daki halkoylamasında bu sistemi kabul etmiştir (Hüsrevi vd., 2016, s. 143).

Muhtelif yerlerde benzerlerine sıkça rastlanan bu değerlendirmeler büyük oranda geriye dönük bir ideolojik köken arama uğraşından ibarettir ve tarihsel vakia ile uyuşmaz. Burada yazarların belirsiz bıraktığı nokta ise Humeyni'nin İslam cumhuriyeti düşüncesinin Devrim'den ne kadar “önce” ortaya attığıdır. Humeyni bu kavramı ilk olarak 14 Ekim 1978'de yani Devrim'den kısa bir süre önce Fransız *Le Figaro* gazetesine verdiği bir röportajda kullanmıştır (Füreti, 2000, s. 222). Şimdiye kadar olan bölümlerde de ortaya konduğu üzere İslam cumhuriyeti, Humeyni'nin özgün İslami kaynaklardan çıkardığı bir düşünce olmaktan çok 20. yüzyılın özgün koşullarında ortaya çıkmış bir yaklaşımdı. Bunda şaşılacak bir şey de yoktur. Zira Humeyni'nin kendisi 1960'larda Şah'ın artan şekilde ABD yanlısı politikalar yürüttüğü bir ortamda ün kazanmış ve uzun yıllar Şah'a karşı muhalefet yürütmüştür. Toplumsal ve ideolojik açısından son derece heterojen olan 1960 ve 1970'lerin İran'ında Humeyni'nin peşin belirlenmiş bir siyasal sistem önererek kitesini genişletmesi düşünülemezdi. Kesin olan şey, İran'da, Humeyni'nin ifadesiyle; “hiçbir şekilde saltanatla alakası olmayan” bir sistemin kurulacağıydı (akt. Füreti, 2000, s. 221). İslam cumhuriyetine gelen süreci anlamak içinse “İslam devleti” (hükûmet-i İslami) ile “İslam cumhuriyetini” (cumhuri-yi İslami) birbirinden ayırmak gerekmektedir. Humeyni'nin 1978 sonlarına kadar bu kavramlardan ikincisini değil birincisini öne çıkardığı görülmektedir (Martin, 2003, s. 150).

Humeyni, *Financial Times*'a verdiği bir röportajda, Batı dünyasının İslam devletinin mahiyeti konusunda sağlıklı bilgi sahibi olmadığı ve ne tarz bir devlet istediklerinin sorulması üzerine: “Biz İslam cumhuriyeti istiyoruz. Cumhuriyet yönetimin form ve şeklini oluşturacak İslamiyet ise o forma içeriğini yani ilahi kanunları verecektir” demiştir (akt. Fûrati, 2000, s. 224). İslam cumhuriyetinin en azından fikrî temelde gerçek mahiyetini anlamak için Ayetullah Hüseyin Ali Müntezeri, Ayetullah Beheştî, Ayetullah Cevad Amuli ve Ayetullah Misbah Yezdi gibi isimlerin eserlerine göz atmak gerekir.¹⁶ Bu isimler ve daha niceleri Ayetullah Humeyni'nin eserlerinde ve konuşmalarında kapalı kalan birçok noktayı tafsil etmek suretiyle sistemin ideolojik temellendirmesini yapmıştır. Bu temellendirmelere bakıldığında Humeyni yanlısı devrimci İran elitlerinin, cumhuriyeti, seçimlerden ibaret gördüğü ve sistemin cumhuriyetten çok velayet-i fakih ekseninde anlaşıldığı görülür. Halk, sistemin meşruiyet kaynağı değildir ve onun işleyişine etki etmekten ibaret olan bir güce sahiptir (Palizban, 2009, s. 117). Yezdi bu noktayı şu şekilde izah eder:

Veli-i Fakih, Allah ve İmam-ı Zaman [Gaib İmam] tarafından umumi tayinle [nâsb-ı âm] makama sahip olur ve meşruiyet kazanır... Peygamber'in ve Masum İmamlar'ın [On iki İmam] zamanında olduğu gibi İmam'ın gaybet [gözden yok olma] zamanında da halk, ne meşruiyetin temelidir ne de kişi ve kriterin tayini açısından Fakih'in yönetimine meşruiyet verme konumundadır (akt. Palizban, 2009, s. 118).

Yezdi bir başka yerde de “fakihe nispet ettiğimiz bu velayet, Allah'ın fakih için tayin ve İmam-ı Zaman'ın beyan ettiği şeydir ve halk ona bir velayet veriyor değildir” diye yazar (akt. Palizban, 2009, s. 118). Yezdi'nin İslam cumhuriyetinin mahiyetine dair belki de mevcut en muhafazakâr yaklaşımlarından biri olan düşüncesi şu şekilde özetlenebilir:

Yönetimin yapı ve değerlerinin ilahi vahiy ve bütün olarak din ekseninde şekillenerek oluşması, akli bu anlamda tavırları anlamakta yetersiz kalması, özgürlüklerin sınırlı oluşu, kulların hukukunu Allah'ın hukukuna bağlı olarak korumak, Kur'an'ın sabit ve zaruri hüküm ve kavramlarının ve bunları bilmenin sabit usullerinin varlığı, göreceliğin ve çoğulculuğun reddi, bütün hakların Allah'a dayandırılması, varoluştan (tekvini) ve şeriattan (teşrii) kaynaklı kulluk, hâkimiyetin ve teşri yetkisinin Allah'a ait olması, kanunların değişmez esaslara göre vazedilmesi, velayet-i fakihin zaruri ve meşru bir şey olması, din ve siyasetin birbirine bağlı

¹⁶ Özellikle şu eserleri kaydetmek gerekir: Muntazeri, 1998; Yezdi, 2007. Devrim'in ilk yıllarında Humeyni'nin en yakınlarından ve İslam cumhuriyetinin önemli teorisyenlerinden olan Ayetullah Müntezeri'nin fikirleri sonraları daha eleştirel bir hâl almıştır. Bu eleştirilerin genel bir değerlendirilmesi için bk. Abdo, 2001.

olması, insanın saygınlığı (keramet) ile özgürlüklerin kısıtlanmasının çelişki teşkil etmemesi, İslami değerlerin payidar olması, veli-i fakihî taklit etmek, marifet hav-zalarında kesin bilginin bulunması ve temel hükümlerin yoruma açık olmaması (Palizban, 2009, s. 120).

Bu tarz bir cumhuriyet anlayışında temel konu, cumhuriyetin İslamiyet'ten çok demokrasi ile kurulan ilişkisidir. "Dinî demokrasi" kavramı, liberal demokrasinin en az diktatörlük kadar zararlı olduğu ve bu nedenle cumhuriyetin belirli ilahi değerlerle mukayyet olması gerektiği fikrine dayanır. Amuli'nin bu husustaki değerlendirmeleri konuyu özetlemek için yeterlidir:

Bazıları yalnızca istibdat yönetiminin şirk esasına dayandığını düşünür. (Diğer yandan) yabancıların kara propagandası da demokrasinin değerli ve adil bir düzen olarak görülmesine neden olmuştur. Ancak bilinmelidir ki imanın farklı farklı dereceleri olduğu gibi şirkin de çeşitli katmanları vardır. Gerçi istibdat ve diktatörlük, şirkin en berbat katman ve boyutlarından biridir ama bu, demokrasi düzeninin şirk olmadığı anlamına gelmez (Hüsrevi, Fellah ve Dehnevi, 2016, s. 53).

Dolayısıyla İslam cumhuriyetinin bu muhafazakâr değerlendirmesinde devrim-din değerleri, insanın kulluktan kaynaklı vazifeleri ve dünyada bulunuşunun ardındaki ilahi amaç ve hikmet vardır. Kendine has bir varlık ve bilgi anlayışına dayandığı izahtan varesten olan bu tarz bir anlayışta cumhuriyet öne sürülen ulvi ülkülere hizmet ettiği nispette kabul görür. Bu anlayışı oluşturan hemen her esas ve bunun siyasi yansıması, 1990'lar ve 2000'ler boyunca eleştiri konusu olmuştur.

Humeyni'den Sonra İslam Cumhuriyeti

İran'daki İslam cumhuriyeti, bir fikirden ibaret olmadığı ve kırk senedir ülkeyi yöneten siyasal sistemin adı olduğu için kavramı, tarihsel dinamizmi bağlamında da ele almak gerekir. Ayetullah Humeyni'nin ölümünden kısa süre sonra 28 Temmuz 1989'da yapılan anayasa değişikliği bir anlamda kurumsal olarak İran İslam Cumhuriyeti'ne nihai şeklini vermiştir. 1979 Anayasası'nda da velayet-i fakih etrafında şekillenmiş olan Anayasa'nın bu yönü 1989'da daha da güçlendirilmiştir. Örneğin; Anayasa'nın 57. Maddesi şöyle der:

İran İslam Cumhuriyeti'nde hâkim olan erkler; yasama, yürütme ve yargıdan ibarettir ki bunlar, ümmet imamlığının *mutlak* emir ve imametinin velayeti altında aşağıda zikredilen usule göre hareket ederler. Bu erkler birbirinden bağımsızdır.

Maddedeki “mutlak” ifadesi, 1989 yılında eklenmiştir. Anayasa’nın 110. Maddesi uyarınca da rehber, devletin genel politikalarını belirleme yetkisine sahiptir.¹⁷ Aynı değişiklikte başbakanlık da kaldırılmış ve devlet idaresi birinci otorite olarak Devrim Rehberi’ne ve icradan sorumlu ikinci otorite olarak cumhurbaşkanına bırakılmıştır. Bu tarihten itibaren 1980’ler boyunca da yaşanan ancak Humeyni’nin liderliğinden dolayı sınırlı kalan sistem içi ihtilaflar artmaya başlamış ve Ali Hamaney’in Devrim Rehberliği ile geçen geride kalan otuz yıl zarfında rehber ile cumhurbaşkanları arasında anlaşmazlıklar yaşanmıştır. Bu anlaşmazlıklar zaman içinde politik düzeydeki basit bir farklılığın ötesine geçerek sistemin İslamiyet ile cumhuriyet arasında sıkıştığı yönünde eleştirilere de neden olmuştur. Ekber Hashemi Rafsanjani’nin 1989-1997 yılları arasındaki cumhurbaşkanlığı döneminde ve onun Yapım ve Onarım Cihadı adını verdiği hükûmet programı eksekinde başlayan görüş ayrılıkları, halefi reformist Muhammed Hatemi’nin 1997’den 2005’e kadarki görev süresinde şiddetlenmiş ve çeşitli alanlara yansiyarak İran’da günümüze kadar gelen muhafazakâr-reformist pozisyonların şekillenmesine neden olmuştur. Bu ikiliğin, İslam Cumhuriyeti’ne ilişkin farklı vizyonları olduğu için İran’da muhafazakâr-reform ayrımına değinmek yararlı olacaktır.

İran’da bu ikilik, Devrim’in kendisi kadar eskidir ve hatta bazı yönleriyle Devrim’den öncesine de dayanan görüş farklılıklarını yansıtır. Kuşkusuz asıl tartışmalar ise Devrim’den sonra başlamıştır. Başlangıçta yalnızca Halkın Mücahitleri gibi radikal unsurlar değil geçici hükûmetin Başbakanı Mehdi Bezirgan yahut ülkenin ilk Cumhurbaşkanı Ebülhasan Benisadr da Ayetullah Humeyni ve etrafındakilerle derin ihtilaflar yaşamışlardır. 1980 yılında ABD’nin Tahran Büyükelçiliği’nin işgal edilmesi bu anlamda önemli bir dönüm noktasıdır. Devrim’in bu tarz sert adımlarla yol alamayacağını savunan bazı çevreler daha mutedil politikalar geliştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Daha Humeyni hayattayken 1977 yılında kurulmuş olan Mücadeleci Din Adamları Cemiyeti (Camia-yı Ruhaniyet-i Mübariz) üyesi bir grup din adamının 1988 yılında Mücadeleci Din Adamları Topluluğu’nu (Mecma-i Ruhaniyet-i Mübariz) kurmasıyla ilk ayrışma yaşanmıştı. Humeyni’nin ölümünün ardından ise farklılıklar daha da belirginleşmiş ve “peyruy ez hatt-ı imam” (İmam’ın [Humeyni] çizgisini takip etmek) konusunda ayrışmalar yaşanmıştır. Konu bu hatta kalıp kalmamak değil bu hattı “takip etmenin” ne anlama geldiğiydi. Bu anlamda ortaya çıkan somut ilk reform

¹⁷ İran’da yakın zamanda Rehberlik kurumu etrafında yapılan tartışmalar için bkz. Afacan, 2017.

hareketi, adını Hatemi'nin 1997 yılında cumhurbaşkanlığına seçildiği 23 Mayıs gününün İran'ın Hicri Şemsi takvimine denk gelen gününden alan 2 Hordad Hareketi'dir. Hatemi'yi iktidara taşıyan platformun vurguladığı "hükûmet-i kanun" (hukuk devleti) ülküsünün Devrim'in "hükûmet-i İslami" (İslam devleti) ilkesinin doğrudan karşısına konumlandırıldığı açıktır (Arjomand, 2009, s. 93). Devrim'in temel ilkelerini paylaşan reformistler -ki anayasal olarak aksi bir tutumla meşru siyasal alanda var olmak mümkün değildir- devletin İslamiyet boyutu kadar cumhuriyet boyutunun da güçlendirilmesi kanaatindedirler. Onlara göre, Devrim Muhafızları gibi özellikle Hamaney döneminde gücünü askerî, siyasi ve ekonomik olarak artırmış olan yapılar değil Devrim ilkelerini ve İslam'ın kaidelerini dar bir yoruma hapseden kesimler de bu tarz bir açılımın önündeki başat engellerdir. Reformistler, muhafazakârlara göre dış politikada belirli ölçülerde ABD dâhil uluslararası toplumla daha uyumlu hareket etme yanlısı oldukları gibi ekonomide de daha liberal politikalarından yanadırlar. Onları, siyasi muhaliflerinden ayıran temel nokta ise kuşkusuz bireysel hak ve özgürlükler konusundaki tutumlardır. Nitekim ifade özgürlüğü ve sivil toplum reformistlerinin sıkça vurguladıkları hususlardır.

Muhafazakârlar ile reformistler arasındaki tartışma, Hatemi'nin 1998 yılında yaptığı bir konuşmada da değindiği üzere esasen özünde İslam cumhuriyetinin nasıl bir devlet olması gerektiğine ilişkindir: "Bu sistem halkın oyuyla gelmiştir. Halk, oyuyla bu sistemi getirmiş ve sistemin kurumlarını kurmuştur. İslam cumhuriyeti dediğimizde, İslami demek halk ülkenin İslam temelinde yönetilmesine karar vermiştir demektir" (Shakibi, 2010, s. 304). Hatemi, İran'da Devrim Rehberi'nin seçme ve denetlemeden sorumlu Uzmanlar Meclisi seçimleri vesilesiyle 1997 yılında yaptığı bir konuşmada ise şöyle demiştir:

Temel soru, İslam ve cumhuriyetin uyumlu olup olmadığıdır. Diğer bir ifadeyle, Allah'a dayanan bir yönetim şekli aynı zamanda halkın oyuna istinat edebilir mi? Bence biz, yeni ve başka bir deyişle halka ait bulunan adı da İslam cumhuriyeti olan hükûmet-i ilahi (ilahi bir idare) başlattık. (...) Birçok dindar kişi İslam ile cumhuriyetin bir araya geleceğini düşünemezdi. Ancak biz bu deneyimi başlattık. (...) Bazıları bunun İslamiyet tarafına muhalefet ederken bazıları da cumhuriyet tarafına karşı çıkıyor (Shakibi, 2010, s. 304).

Reformistler açısından hayati olan nokta, İslam cumhuriyetinin İslami yönünün korunması kadar meşruiyet kaynağı olarak halk oyunun varlığından da

sarfinazar etmemektir ki bunun yukarıda Misbah Yazdi ve benzerleri bağlamında değinilen görüşlerden ne kadar farklı olduğu aşikârdır. Fark İslam cumhuriyeti fikrinin muhafazakâr yorumlarına getirilen felsefi eleştiriler de çok daha bariz hatta radikaldır. Abdülkerim Sürüş, Yusufi Eşkeveri ve Mohsen Kadivar gibi başlangıçta devrim yanlısı olan isimler hâlihazırda İslam cumhuriyetinin uygulanma şekline ve özellikle de velayet-i fakih müessesesine karşı sert eleştiriler yöneltmektedirler. Bu eleştirilerde yalnızca söz konusu müessesenin İslam düşüncesindeki yeri değil İslam devleti olgusu da sorgulanmaktadır. Bunlar arasında Sürüş'un fikirleri, İslam cumhuriyetine karşı sergilenen felsefi eleştiriye açıklamaya yetecektir. Yazdi'nin fikirlerinin tam aksine Sürüş'a göre İslam cumhuriyeti fıkha değil imana dayanmalıdır. Bütün olarak insanların irade ve görüşlerine dayanan bu söylemin temel unsurları şu şekilde özetlenebilir:

İnsana farklı bir bakış, aklın zorlukları çözme gücü ve dinin özü olarak imana yapılan vurgu, imanın bireyliğe dayandırılması ve aynı şekilde dinî anlayışın sabit değil değişken olması gibi bir bütün olarak bu kavramların çoğunun metafizikten önde gelmesi ve bireyin bu kavramların çoğunda rolünün daha üstün olması, zemini çeşitli alanlarda özellikle de siyaset ve yönetim alanında halkın görüş ve oyunun esas olmasına uygun hâle getirmektedir. Bu teoride, yönetimin meşruiyeti halkın oyundan kaynaklı bir siyaset aklına ve hatta velayet-i fakihin kabul edilmesi halktan kaynaklı bir meşruiyete bağlıdır ki böylece bu unvan kutsal olmaktan çıkarak akli bir işe dönüşür. Sürüş'un görüşüne göre dinî demokrasi, Müslümanların cumhuriyetidir ki bu da sabit dinî kurallara değil özgür imana ve değişken (sabit olmayan) bir din anlayışına dayalı dinî ve dindar bir topluma tekabül eder (akt. Palizban, 2009, s. 123).

Ancak İslam cumhuriyeti uygulamalarına getirilen eleştirilen yalnızca reformist ya da muhalif kesimlerden geldiğini düşünmek doğru değildir. Nitekim 2005-2013 yılları arasında cumhurbaşkanlığı yapan muhafazakâr Mahmud Ahmedinejad'ın 2009'de başlayan döneminde de sistemin cumhuriyet yönünün zayıf bırakıldığı yönünde eleştiriler yapılmış ve Ahmedinejad sonraları bu eleştirilerini ortaya bir meşruiyet krizi çıktığını söyleyerek ilerletmiştir. Mevcut Cumhurbaşkanı Hasan Ruhani de zaman zaman sistemdeki tikanıklıklara ilişkin eleştiriler yapmıştır. İran'da Ali Hamaney'den itibaren Ahmedinejad hariç bütün cumhurbaşkanları aynı zamanda molla oldukları için bu eleştirilerin bir yönüyle teolojik bir boyutunun olduğu da unutulmamalıdır.

Sonuç

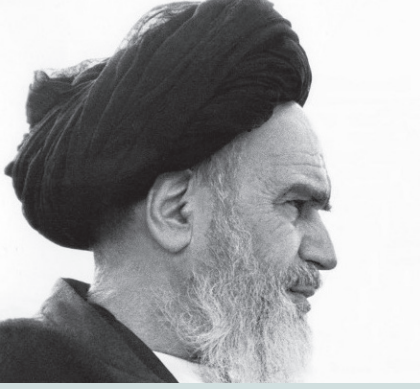
Ayetullah Humeyni, 13 Ocak 1979'da yani Fransa'dan İran'a geri dönmeyen yaklaşık iki hafta önce İslam cumhuriyetinin dünya siyasetinde benzerinin olmadığı değerlendirmesi yapmıştı (akt. Fûrati, 2000, s. 224). Nisan 1979'dan sonra yaşanan gelişmeler onun bu tespiti doğruladı. İslam cumhuriyeti, klasik Şii siyaset düşüncesinin, asırlar boyunca bu alanda ortaya konulan yeni yorumların, 19. yüzyılda başlayıp 20. yüzyılda artan Batı nüfuzuna gösterilen tepkinin, monarşiyi dinen geçersiz ve gayrimeşru gösterme çabasının, İran'daki ilk parlamenter deneyimin, demokratik Musaddık tecrübesinin, farklı Şii âlimlerin Pehlevilere yönelik sergiledikleri zıt tutumların, Humeyni'nin siyaset düşüncesi aşamalarının, İranlı dinî ve seküler entelektüellerin Batı etkisinden arındırılmış özgün bir kimlik inşa etme arayışlarının, Ali Şeriatî'nin eserlerinde ve 1960'ların sonlarından itibaren konuşmalarını ve derslerini yaptığı Hüseyiniye-i İrşad'da ortaya koyduğu fikirlerin, İran sağının, İran solunun ve bunların İslam konusunda ortaya koyduğu ikircikli ya da başarılı açılımların bir hasılasıdır. 19. yüzyıldan itibaren farklı bağlamlarda Müslüman entelektüellerin yaptığı gibi İran'da da cumhuriyet sistemi, İslami kaynaklara dayandırılrsa da bu sistem ortaya çıktığı dönemin koşullarının bir ürünüydü. Sistemin kabul edildiği 1979 yılında hatta Pakistan'da daha önce uygulamaya konduğu dönemdeki temel düşünce, İslam siyaset düşüncesini monarşiden ve Müslümanları iç ve dış istibdattan kurtarmaktı. Klasik İslam düşüncesinde yaygın bir temeli olmayan bu düşünce 20. yüzyıl koşullarında ise büyük bir kabule şayan olmuştu. Zira İslam dünyasında monarşi ile yönetilen devletlerle kıyaslandığında cumhuriyetle yönetilenler daha iyi bir görüntü veriyordu. Hem bu sayede farklı ideolojik eğilimler de sürece dâhil edilebiliyordu. İslam cumhuriyeti taraftarlarına göre cumhuriyet, seküler boyutlarından arındırıldığında ideal bir sistem hâline geliyordu. İran İslam Cumhuriyeti böyle bir fikrî ve tarihsel sürecin ürünüdür. Bu fikir ortaya atıldığından itibaren dinî ve seküler temelde de siyaset felsefesi açısından da tartışma konusu oldu. Uygulama konusundaki tartışmalar ise daha sert oldu. Denilebilir ki dinamik İran toplumunda yapılan bütün politik tartışmalar bir yönüyle siyasal sistemin yapısını ilgilendirmektedir. Nitekim ülkede yeni bir anayasa yapılması ya da sistemin tekrar referanduma götürülerek bir anlamda güven tazelenmesi gerektiği yönünde dillendirilen görüşlerin temelinde de en azından uygulamada İslam cumhuri-

yetinden kaynaklı yaşanan aksaklıkların etkisi büyüktür. Bütün bunlara rağmen İslam cumhuriyeti kavramı önemli bir fikrî ve siyasi deneyimi yansıtmaktadır. Kırk yıllık deneyimden çıkan en net sonuç, İran'da bu sistemin ağırlık merkezinin kaçınılmaz olarak kendini oluşturan iki unsurdan birine kaydığıdır. Hâlihazırda bu merkez, 12 İmam Şiiliğine dayalı bir İslam anlayışında durmakta ancak süreç devam etmektedir. Diğer bir ifadeyle İran'da "cumhuriyete dayalı İslamiyet" ile "İslamiyet'e dayalı cumhuriyet" arasındaki metcezir sürmektedir. İran nüfusunun 1979 yılından günümüze iki kattan fazla artması, ekonomik büyüme baskısı, artan hak ve özgürlük talepleri ve dünyadaki değişimler ise bu süreçte önemli rol oynamaktadır. İran İslam Cumhuriyeti'nin geleceğini bu dinamikler karşısında sergilenecek olan fikrî-dinî ve siyasi açılım adımları belirleyecektir.

Kaynakça

- Abdo, G. (2001). Re-thinking the Islamic republic: A 'conversation' with Ayatollah Hossein 'Ali Montazeri. *Middle East Journal*, 55(1), 9-24.
- Abrahamian, E. (1982). *Iran between two revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Adamiyat, F. (1985). Fekr-e demokrasi-ye ejtema'i dar nahzat-e mashrutiyat-e Iran. Batı Almanya: Noupad.
- Afacan, S. (2017). Tecrübe ve tahayyül arasında 1979 İran anayasası. N. Doğan (Ed.). *Orta Doğu'da çatışma ve ideolojiler* içinde (ss. 281-318). İstanbul: Vadi.
- Afary, J. (1996). *The Iranian constitutional revolution, 1906-1911: Grassroots democracy, social democracy and the origins of feminism*. New York: Columbia University Press.
- Ahmad, A. (1967). *Islamic modernism in India and Pakistan*. London: Oxford University Press.
- Amirpur, K. (2017). Constructing and deconstructing othering: Polycentrism versus westoxication in Iran. A. Sheikhzadegan ve A. Meier (Ed.). *Beyond the Islamic revolution perceptions of modernity and tradition in Iran before and after 1979* içinde (ss. 60-87). Berlin: De Gruyter.
- Arjomand, S. A. (2010). *After Khomeini: Iran under his successors*. Oxford: Oxford University Press.
- Atabaki, T. ve Zürcher, E. J. (2004). *Men of order: Authoritarian modernization under Atatürk and Reza Shah*. Londra: I. B. Tauris.
- Atabaki, T. (2007). Disgruntled guests: Iranian subalterns on the margins of the tsarist empire. T. Atabaki (Ed.). *The state and the subaltern: Society and politics in Turkey and Iran* içinde (ss. 31-52). Londra: I. B. Tauris.
- Barzin, S. (1994). Constitutionalism and democracy in the religious ideology of Mehdi Bazargan. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21(1), 85-101.
- Fürati, A. (2000). Mefhum-u hükümeti-i İslami ve cumhuhuri-yi İslami Ez didgah-i İmam Humeyni. *Huzur*, 34, 221-224.
- Hairi, A. H. (1977). Shaikh Fazlollah Nuri's refutation of the idea of constitutionalism. *Middle Eastern Studies*, 23(3), 227-39.
- Humeyni, R. (1980). *We shall confront the world with our ideology*. Middle East Report No. 88.
- Hüsrevi, H., Fellah, M. ve Dehnevi, V. (2016). Cumhuriyet ve İslamiyet der gofteman-ı hukuk-ı esasi-yi İran ba tekid ber endişe-i İmam Humeyni. *Pasdari-yi Ferhengi-yi İngilab-i İslami*, 13, 129-162.
- Iqbal, M. (1908). *The development of metaphysics in Persia* (İran'da metafiziğin gelişimi). Londra: Luzac and Company.
- Iqbal, M. (1930). *The six lectures on the reconstruction of religious thought in Islam*. Lahore: Kapur Art Printing.
- Iqbal, J. (1961). *Stray reflections: A notebook of Allama Iqbal*. Lahore: Sh. Ghulam Ali and Sons.

- Jahanbakhsh, F. (2001). *Islam, democracy and religious modernism in Iran (1953-2000)*. Leiden: Brill.
- Kamrava, M. (1999). Revolution revisited: The structuralist-voluntarist debate. *Canadian Journal of Political Science*, 32(2), 317-345.
- Katouzian, H. (2003). *Iranian history and politics: The dialectic of state and society*. London: Routledge.
- Katouzian, H. (2010). The Iranian revolution at 30: The dialectic of state and society. *Middle East Critique*, 19(1), 35-53.
- Lambton, A. K. S. (1987). *Qajar Persia*. London: I. B. Tauris.
- Lewis, B. (1955). The concept of an Islamic republic. *Die Welt des Islams, New Series*, 4(1), 1-9.
- Martin, V. (2019). Nuri Fazl-Allah. *Encyclopædia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/nuri-fazl-allah> adresinden 14.08.2019 tarihinde erişilmiştir.
- Martin, V. (2003). *Creating an Islamic state: Khomeini and the making of a new Iran*. London: I. B Tauris.
- Martin, V. (2005). *The qajar pact: Bargaining, protest and the state in nineteenth century Persia*. London: I. B Tauris.
- Məmmədov, C. (2017). Azərbaycan xalq cümhuriyyəti dövründə dövlət-din münasibətləri. *Dövlət və Din*, 4(51), 6-15.
- Muntaziri, H. A. (1988). *Dirasat fi vilayat'il-fakih ve fikhi'd-devleti'l-İslamiyyeti* [Velayet-i fakih ve İslam Devleti'nin fıkhi konusunda dersler] (4 Cilt). Lübnan: al-Dar al- İslamiyah.
- Palizban, M. (2009). Ruykerdha-yı mütefavit nisbet be cumhuriyet ve İslamiyet der Cumhuri- yi İslami-yi İran. *Faslname-i Siyaset*, 39(3).
- Ringer, M. M. (2002). The quest for the secret of strength in Iranian nineteenth-century travel literature: Rethinking tradition in the safarnameh. R. Matthee ve N. R. Keddie (Ed.). *Iran and the surrounding world: Interactions in culture and cultural politics* içinde (ss. 141-161). Washington: Washington University Press.
- Schimmel, A. (1963). *Gabriel's wing: A study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Lieden: Brill.
- Shakibi, Z. (2010). *Khatami and Gorbachev: Politics of change in the Islamic Republic of Iran and the USSR*. London: I.B.Tauris.
- Shimamoto, T. (1987). Re-evaluation of Shaykh Fazl Al-Lah-E Nuri's position in the constitutional revolution in Iran. *Orient*, 23, 94-112.
- Ünal, Y. (2016). Sayyid Qut,b in Iran: Translating the Islamist ideologue in the Islamic republic. *Journal of Islamic and Muslim Studies*, 1(2), 35-60.
- Yezdi, A. M. (1378). *Nigahi-yi gözer be nazariye-i velayet-i fakih*. Kum: İmam Humeyni Eğitim ve Araştırma Merkezi Yayınları.
- Yezdi, A. M. (2007). *Nazariyyeh-i siyasi-yi İslam* [İslam'ın siyaset teorisi] (2 Cilt). Kum: İmam Humeyni Eğitim ve Araştırma Merkezi Yayınları.
- Shadi,18009, s. 17layat'il-Fakih ve H. (yayım aşamasında). Felsefi oksidentalizm: İran'da Heidegger algısı ve bir 'ontolojik öteki' inşası. H. Uygur ve A. Rexhepi (Ed.). *İran düşünce tarihi* içinde. *İRAM: Ankara*.



Ayetullah Humeyni

1902-1989

1979 İran İslam devrimi ile Muhammed Rıza Pehlevi rejimine son verip İslam Cumhuriyeti'ni kuran ve devrimden sonra tüm dini yetkileri elinde bulunduran dini lider

Ayettullah Humeyni, varlıklı bir ailenin çocuğu olarak 1902 yılında İran'ın Humeyn şehrinde dünyaya geldi. Doğumundan kısa bir süre sonra babası öldürülen Humeyni, annesini de 15 yaşındayken kaybetti. 1920'de İslami ilimler üzerine eğitim almak için gittiği Arak kentinde Şeyh Abdülkerim Hairî'nin öğrencisi oldu. 1922'de Kum kentine yerleşti. 1930'da doğduğu kentin anısına Humeyni soyadını aldı.

İmam Humeyni, İslam bilimleri ile ilgili eserlerinden çok Muhammed Rıza Şah Pehlevî'ye karşı açıkça tutum alması, Batı nüfuzuna karşı çıkması ve devlet yönetiminde İslami kuralların geçerliliğini uzlaştırmaz biçimde savunmasıyla tanındı. İmam Humeyni, 1962-63'te şahın toprak reformu programı çerçevesinde bazı dinsel vakıfların mülklerine el konulmasına muhalefet ettiği için tutuklandı. Bunun üzerine hükümet karşıtı hareketler patlak verdi. İmam Humeyni bir yıl tutuklu kaldıktan sonra 4 Kasım 1964'te Türkiye'ye sürgün edildi.

Daha sonra Fransa'ya geçen Ayetullah Humeyni, oradan şah yönetiminin yıkılması ve bir İslam cumhuriyetinin kurulması yolunda yoğun bir propaganda girişti. Mesajlarını iletmediği teyp

bantları İran'da gitgide genişleyen bir kitleye ulaştı. 1978 sonlarında kitle gösterilerinin, grevlerin ve halk arasındaki hoşnutsuzluğun bütün ülkeye yayılması karşısında Şah Muhammed Rıza Pehlevi 16 Ocak 1979'da İran'ı terk etmek zorunda kaldı.

1 Şubat 1979'da İran'a döndü ve görkemli bir şekilde karşılandı. Devrimin siyasi, hukuki, ruhani lideri olan İmam Humeyni, dört gün sonra bir hükümet atadı ve 1 Mart'ta yine Kum'a yerleşti. Aralık ayında yapılan anayasa referandumuyla İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra ömür boyu siyasi ve dini önder seçildi. Humeyni 3 Haziran 1989 tarihinde vefat etti.

İmam Humeyni'nin tefsir, fıkıh, İslam hukuku ve İslami geleneklerle ilgili çok sayıda kitabı vardır. Ayrıca kelam, agnostisizm, şiir, edebiyat, devlet ve siyaset ile ilgili de kitap yazmıştır.

Farsça tercümesiyle birlikte İslam İnkılabı'nın zaferinden sonra basılan *Misbahu'l Hidaye ile'l Hilafeti ve'l Velaye* isimli eseri hakikat-ı Muhammediye ve velayet-i Aleviyye'nin beyanı hakkındadır.

İmam Humeyni Fusus'un şerhini Merhum Şah Abadi'nin yanında oku-

Yaşadığı yerler: Tahran, Humeyni, Kum, Bursa, Paris

Önemli eserleri: Misbahu'l-Hidaye ile 'l Hilafeti ve 'l Vilaye, Talikatu Ala Şerhi Fususu'l Hikem

Görev yaptığı kurumlar: Kum medreseleri, İran İslam Cumhuriyeti

muştur. Bu yıllarda Fususu'l Hikem'in Davud-i Kayseri tarafından yazılan şerhinin taliki olan *Talikatu Ala Şerhi Fususu'l Hikem* isimli eserini yazmıştır.

Humeyni, dinde ıslah fikrini savunan Ali Ekber Hakemîzâde'nin *Esrâr-ı Hezârsâle* adlı eserine karşı yazdığı *Keşf-i Esrâr* başlıklı reddiyede de aynı yönde görüşlere yer vermiştir. Kendisi Vehhabiliğin tesiri altında kalan Seyyid Ahmed Kesrevî'nin geleneksel Şiiliğe yönelttiği eleştirileri çürütmeye çalışmıştır. Humeyni, eleştiri konuları arasında bilhassa muharrem ayında icra edilen matem törenlerinin, imamların türbelerine yapılan ziyaretlerin ve imamlara atfedilen duaları okumanın önemi üzerinde durmuş olup bu kişilerin Şiiliğe yaptığı eleştirileri Rıza Şah'ın dinsizlik politikasına bağlamıştır.

Humeyni sürgün yıllarında Türkiye'de bulunmuş ve bu dönemde Türkiye'de mevcut milliyetçilik akımının da genel eleştirisini yapmıştır. Bir konuşmasında, Türkçülüğü İslami öğretiye aykırı bir fikir olarak değerlendiren Humeyni, İslam dininin özünün dini birliktelik olduğunu belirtmiştir.

Ölümünün ardından vasiyeti açıklanan Humeyni'ni vasiyetinde: İran toplumunun çeşitli sınıflarına hitap

edilmekte, onlardan İslam Cumhuriyeti'nin korunması ve güçlenmesi için ellerinden geleni yapmaları istenmektedir. Bu anlamda Ayetullah Humeyni'nin İran açısından en önemli değeri; İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulması sürecine liderlik etmesidir. Bu süreç Şahlık ile olan mücadelesi, yazdığı reddiyeler ve sistem eleştirisi, kendisinin çökmeye yüz tutmuş Şahlık rejimi karşısında sivrilmesine sebebiyet vermiştir. İran Devriminden sonra oluşan kurumlar ve ulema üzerinden İslam Devletinin inşası, Ayetullah Humeyni'nin Çağdaş İslam devlet ve düşüncesine en önemli etkisi olarak söylenebilir.

İran halkının önemli bir kısmı Humeyni'nin mirasına büyük değer vermekte olup onun İran'a sadece dini liderlik kurumu ve seçilmiş yasama organı bulunan bir siyasi sistem bırakmakla kalmadığını, aynı zamanda gayri müslim dünya karşısında bağımsızlık tavrı, kendine güven ve yeni bir dünya görüşü bıraktığına inanmaktadır. Humeyni'nin en çok önem verdiği hususlardan biri de Şiiler ile Sünniler arasında bir birlik oluşturma düşüncesidir. Bu bakımdan Sünni bir imanın arkasında Şiilerin kıldıkları namazın caiz olduğunu söyleyen ilk Şii otorite Humeyni'dir

Farhangestān

1935

İran dil ve kültürünü geliştirmek
ve bir sözlük hazırlamak üzere
kurulan akademi.



فرهنگستان زبان و ادب فارسی

Bulunduğu Yer: Tahran

Önemli İsimler: Moḥamma-‘Alī Forūḡī, Sayyed ḤasanTaqizāda ve‘Abbās Eqbāl Āštīānī

Etkisi: Farhangestānbazı yabancı kelimeler ve kavramlar için Farsça karşılık belirleme görevini üstlenmiştir. Kurum İran milliyetçiliğinin temellerini atmıştır.

“Akademi” anlamına gelen Farhangestān, Fars kültürünün tanıtımı, özellikle de yabancı kelimelerinin Farsça kökenli kelimelerle değiştirilmesi için kurulmuş olan *Farhangestān-e Zabān-e Īrān*’ın kısaltılmış hali olarak da kullanılmaktadır. 19. yüzyılda İran’ın Batı ile genişleyen temasları Batı’dan ciddi bir kavram akışına yol açmıştır. Bu yabancı kelimelerin Farsça karşılığını bulmak üzere başlayan girişimlerparçalı ve kısa ömürlü olmuştur. Rıza Şah’ın 1934’teki Türkiye ziyareti sonrası bu alandaki girişimlerde kurumsallaşma çabası hız kazanmıştır. İlk Farhangestān’ınaçılış toplantısı 1935’te Forūḡī’nin başkanlığında yapılmıştır.

Rıza Şah oluşturmak istediği Farisi milliyetçiliği ve modernleşme için dilin değişimini bir araç olarak kullanmıştır. Böylece bu dönemde Farsçanın yabancı sözcüklerden (çoğunlukla Arapça) arındırılması hareketi hız kazanmıştı. Ancak bu girişim dil ve kültür alanında bir neolojizm, ciddi bir aşırılık doğurduve bir karmaşaya yol açmıştır. Bukargaşadilin yenilenmesine yönelik eleştirileri güçlendirmiştir. ReżāŞah’ın azlinden kısa bir süre sonrabu eleştirilerin de etkisiyle çalışmalar sıklığını kaybetti.

1970’de düzenlenen Fars Dili konulu bir konferansta Moḥammad-RezāShahFars Akademileri için bir İran Dil Akademisi Vakfı için bir ferman çıkardığını duyurdu. Böylece ikini Farhangestān kurulmuş oldu. Devrimin zaferinden sonra, kurulan üçüncü Farhangestān’daönceki dil milliyetçiliği siyaseti kısmen terkedildi. Çünkü Farhangestān’ınFarsça’daki Arapça ögenin azaltılmasına verdiği destek, İslam’ı ve Kuran’ın dili olan Arapçayı kamusal alandan çıkarmaya yönelik genel planın bir parçası olarak görü-lüyordu.

Bu hareket geniş bir kültürel ve politik bağlamda ele alınmalıdır. Pehlevi döneminin devlet milliyetçiliği ve modernleşmeciliği dil reformunu kendisine zemin olarak kurmaktaydı. Pehlevi dönemindeki aşırı yenilikçi arkaik uydurma kelimeleri getirip kullanıma sokma eğilimi devrim sonrası yeniden kurulan Farhangestān’da daha çok güncel ve kullanımda olan kelimelere yönelmiştir. Kurum günümüzde Fars dili ve kültürünü yaymak üzere de çalışmalar yapılmaktadır.

Çağdaş İran’da Dinî Düşüncenin Farklı Biçimleri

Forough Jahanbakhsh

Giriş

18. yüzyıl, modern dönem Şii düşüncesinde önemli bölünmelere yol açmış son derece mühim bir gelişmeye tanıklık etmiştir. Fıkıh usulü ve içtihadın gerekliliğine ilişkin birbirlerine muhalif büyük Şii âlimlerinden oluşan iki grup Ahbârîler ve Usûlîler arasında şiddetli tartışmalar yaşanmıştır: Bu tartışma müteakip Şii içtihadının meylini şekillendirmiştir ve nihayetinde ulemanın Şii geleneğindeki rolünün müçtehit olarak tanımlanmasını sağlamıştır. Molla Muhammed Amin Astarabadi’nin (1624) etkisinde Safevi yönetimi altındaki popülerliklerini ve nüfuzlarını güçlendirmiş olan Ahbârîler, içtihadın önemini reddetmişlerdir. Şii içtihadını tek doğru olarak kabul etmiş ve kaynağının Kur’an, peygamberin hadisleri ve imamların rivayetleri (anlatıları) olduğunu iddia etmişlerdir. Ahbârîler, inananların dinî meselelerde doğrudan bunlara bağlı kalabileceklerini savunarak imamların anlatılarının yeterliliğine dikkat çekmişlerdir. Böylece şeriat yasalarını kaynaklardan çıkarmaya yönelik sistematik bir çaba olan içtihada gerek olmadığına karar vermişlerdir. Diğer taraftan Usûlîler, nihai dinî otorite olarak On İki İmam’ın yokluğunda âlimlerin içtihada bağlı kalmaları gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu sebeple icmanın -ulemanın mutabakatı- ve insan aklının şeriatın kaynaklarına eklenmesi gerekmektedir. Metodik içtihadı ifa edecek

olan ulema, müçtehitler olarak adlandırılmış ve son imamın yokluğunda, dinî meselelerde meslekten olmayan kişilerce takip edilebilecek referans ve otorite kaynakları olarak kabul edilmişlerdir.

Aslında 18. yüzyıldan çok daha önce başlamış olan bu karmaşık ve uzun ilmî tartışma, makalelerinde ve eğitim verdiği gruplarda Ahbâr duruşunu hararetle bir biçimde reddetmiş olan çok etkin bir Usûlî müçtehit olan Agh Muhammed Bekir Behbahani'nin (1790) yükselişi ile hafiflemiştir. Usûlî Ekolü'nün ve onun müçtehitlerinin hâkimiyet kurmalarının ardından en büyük ve en bilgili müçtehitler için merkezî bir konum belirlenmiş ve merci-i taklid ya da öykünme kaynağı olarak bilinir hâle gelmişlerdir. Şii dinî hiyerarşisindeki en yüksek mertebe olan merci-i taklid, sıradan Şiilerin taklit uygulaması yapmasını gerekli kılmıştır yani onların halk tarafından tanınan yalnızca birkaç hukukçu arasından seçilmiş mercilerinin yasal görüşlerine uymalarını zorunlu kılmıştır. Mercinin fetvaları, Şii takipçileri üzerinde bağlayıcı bir etkiye sahip olmuştur. Bu öğreti Şeyh Murtada Ansari (1864), Şeyh Muhammed Hasan Necefi Isfahani (1849) ve Mirza Hasan Şirazi (1896) tarafından geliştirilmiş ve güçlendirilmiştir (Kazemi-Moussavi, 1996, ss. 35-37, 185-217).

19. yüzyılın ortalarında, Behbahani'nin öğrencisi Molla Ahmed Naraki (1830), merci kurumunun Gizli İmam'ın (Mehdi) otoritesini tam anlamıyla üstlenebileceği yönünde bir tez geliştirmiştir. Bu mülâhazanın etkisi, mercinin hukuki kapsamının ötesine geçerek otoritesini, sosyopolitik meseleleri de içerecek şekilde genişletmiştir. Böylelikle daha önce İmam'ın dönüşünü bekleyen apolitik figürler olarak bilinen Şii ulema, ne zaman yetkilerinin adaletle hizmet edeceğini ve Şiilerin yararına olacağını düşünseler, toplumun sosyopolitik meselelerine müdahil olmaya başlamışlardır. Bu tür bir müdahalenin en meşhur örneği Mirza Hasan Şirazi'nin 1891'deki tütün tüketilmesini, satın alınmasını ve satılmasını haram olarak beyan ettiği tütün karşıtı fetvasıdır. Bu fetva, İranlı köylülere ve tüccarlara zarar veren yabancı bir şirkete imtiyazlar vermiş olan Kaçar Kralı Nasiruddin Şah'ın (1896) gücüne yıkıcı bir darbe indirmiştir. Şirazi'nin fetvasının ardından geniş çaptaki eylemler, hükûmeti imtiyazı iptal etmeye zorlamıştır. Bu olay zalim ve yozlaşmış Kaçar Hükûmranlığı'na karşı halkın destek beklentisiyle yöneleceği ulemanın konumunun önemini vurgulamıştır.

Şiilik ve Meşrutiyet

Kaçar Hükümraniği’nin zulmüne karşı yapılan ayaklanmalar sırasında yüce merci -o zamanlar Irak’ın Şii merkezlerinde yaşayanları- kraldan ve onun tarafından atanmış görevlilerden bağımsız bir anayasa ve bir meclis (seçilmiş parlamento) ve yargı sistemi kurulması adına halkın taleplerine destek vermişlerdir. Eğitimli seçkinler, aydınlar ve gazeteciler, meşrutiyet fikrini duyurmakla yükümlü iken ulemanın hareketin farklı aşamalarındaki desteğinin ise halkın moralini güçlendirmede ve “adil” bir düzeni tesis etmeleri için bir araya gelmelerinde insanlara destek olma anlamında çok önemli olduğu kanıtlanmıştır. Ahund Horasani (d. 1911) ve Ayetullah Mazandarani (d. 1911) gibi birçok merci, İran’daki dinî hareketin liderlerini desteklemişlerdir. Şöyle ki Muhammed Tabatabai ve Abdullah Behbahani gibi şahıslar, halkı, İmam yönetimini gayrimeşru olarak gasp eden despot krala karşı insanları koordine etmişlerdir. Hareketin zaferinin başlangıç aşamasında Muhammed Ali Şah, Çarlık Rusya’nın yardımıyla 1908’de ilk parlamentoyu bombaladığında ve hareketin liderlerini hapse attığında ya da öldürdüğünde daha kararlı bir duruş sergilemişlerdir. Diğer çabaların yanı sıra üç merci “....Müslümanların hayatlarını ve mülkiyetlerini savunmak adına bu kana susanmış despotu yani Muhammed Ali Şah’ı, yerinden etmek vacipler arasında en asil eylemdir” şeklinde halka açık bir bildiri yayımlamışlardır. Ayrıca: “Kralın atadığı görevlilere vergi ödemek çok büyük bir muharamattır (yasaklı eylemler)” şeklinde bir fetva vermişlerdir. Bu fetva, kralın hâkimiyetinin meşruiyetini açıkça kaybetmesine neden olmuştur. Merciler, Son İmam’ın yokluğunda Şii siyasal teorisinde eşi benzeri görülmemiş bir şekilde yöneticilere karşı tam teşekküllü halk ayaklanmasına dinî meşruiyet kazandıran sözlerden kaçınmamışlardır. “Meşrutiyetin güçlendirilmesi ve tesis edilmesi için çaba sarf etmek, Gizli İmam liderliğindeki bir cihada katılmaya eş değerdir ve buna karşı en ufak bir muhalefet, onunla mücadeleye eş değerdir” şeklinde beyanat vermişlerdir (Hairi, 1977, 2. Bölüm).

Ulemanın açık desteği ve liderliği, meşrutiyet hareketini canlandırmada hayati bir öneme sahiptir ve 1911’deki başarıya zemin hazırlamıştır. Ancak seçilmiş temsilciler tarafından anayasal yönetimin şeriat nazarındaki etkilerini değerlendirme fırsatları olmadığı gibi ulemanın böyle bir sistemdeki rolünü de göz önünde bulundurmamışlardır. Merhum Abdul-Hadi Hairi *Shi’ism and Constitutionalism in Iran* (İran’da Şiilik ve Meşrutiyet) adlı eserinde bu konu ile ilgili izahat vermektedir. Hairi’ye göre, Tabatabai belki de “millet”, “meşrutiyet”, “meclis” ve bağımsız bir yargı sistemi gibi

modern kavramların anlamlarını idrak etmiş tek dinî liderdir. Kasıtlı bir şekilde geleneksel olarak ulemanın egemenliğinde olan eğitim ve yargı yerine yeni bir eğitim ve yargı sistemi fikrini desteklemiştir. Ancak meşrutiyete dair en kapsamlı ve bilimsel dinî savunma, yüksek mertebeli bir müçtehit olan Mirza Muhammed Hussain Naini'den (1936) gelmiştir. Naini, 1909'da Şii siyasal teorisini meşrutiyet kavramı ile ilişkilendirmek amacı ile *Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah* ya da *The Admonition and Refinement of the People* adlı eseri kaleme almıştır. Önceleri İmam'ın yokluğunda hukukçulara -müçtehitlere- düşen yönetim hakkının, tüm dünya liderlerince gasp edilmeye çalışıldığı düşünülmüştür. Naini, despotizmi çürütmek adına hem dinî hem de rasyonel argümanlar kullanmış, hadisin yanı sıra sünnete ve Kur'an'ın öğretilerine de başvurmuştur. Özellikle şura ve meşvereti (danışma meclisleri ve istişare) Allah tarafından Hz. Peygamber'e ve inananlara zorunlu kılınan işlerin usulüne uygun olarak yürütülmesinin bir yolu olarak görmektedir. Naini Mutlak İmam'ın yokluğunda, İslam'ın dünya liderlerine mutlak bir şekilde itaate karşı olması sebebi ile -bir çeşit putperestlik ve adaletsizlik olarak kabul edilir- kralın mutlak otoritesini sınırlandıracak bir kontrol ve denge sistemi kurulmasının rasyonel olarak savunulabileceği mantığını izlemiştir. Böylece meşrutî monarşi hâlen İmam'ın haklarını gasp etse de en azından halkın adalet ve özgürlük haklarını gasp etmeyecektir.

Meşrutiyete Karşı Dinî Bir Protesto

Naini'nin kitabı Şeyh Fazlullah Nuri gibi karşısında yer almadan evvel meşrutiyetçi hareketi savunmuş olan kişilerce başı çekilen, meşrutiyetçiler arasındaki çağdaş dinî ayaklanmalar tarafından motive edilmiş görünmektedir. Nuri ve onun gibi düşünenler, ilk parlamentodan geçmiş bir anayasayı ve meclisten geçen bazı mevzuatları, şeriata ve İslam'a aykırı bulmuşlardır. İlk parlamentonun bir üyesi olarak Nuri, büyük bir tehlike olduğunu düşündüğü sekülerizm hakkında ciddi endişelerinden bahsetmiştir. Kendisi ve onun gibiler, cinsiyete ve dine bakmaksızın bütün vatandaşların yasal olarak eşitliğine karşı çıkmışlardır.

Ayrıca ifade özgürlüğüne ve ulemanın gözetimi olmaksızın dinî meselelerin ele alınmasına olanak sağlayacak olması sebebi ile basın özgürlüğüne de karşı çıkmışlardır. Seküler milliyetçi fraksiyonun uzun süren direnişinin ardından Nuri nihayetinde İkinci Değişiklik'in (Second Amendment) parlamentoda onaylanmasını sağlamıştır. Şariat ile uyumlu olduklarından emin

olunan yasaları onaylama hususunda son söz, beş müçtehitin oluşan bir komiteye verilmiştir.

Muhammed Ali Şah'ın parlamentoyu kaldırdığı ve baskıcı yönetimini yeniden kurduğu 1907-1909 arasındaki dönem, birçok sebeple çağdaş İran tarihinin en dibe vurduğu noktadır. Meşrutiyetçi hareketi ilerleten ulusal birlik, seküler ve dinî hizipçiliğe bölünmüş ve meşrutiyet karşıtı bir ayaklanma yaşanmıştır. Ayrıca İran'ın kuzeyde Rus birlikleri (Muhammed Ali Şah destekçileri) ve güneyde meşrutiyet destekçisi İngilizler tarafından işgal edilmesi ile bu bölgedeki dış müdahale yoğunlaşmıştır. Bu durum yüce merciyi, Ahund Horasani ve diğer müçtehitleri direnişe liderlik etmek ve anayasayı yeniden canlandırmak için Irak'tan İran'a gelmeye itmiştir. Horasani yolculuğun arifesinde vefat etmiş olmasına rağmen mercinin meşrutiyetin geri kazanılması ve yabancı istilasına karşı ülke bütünlüğünün savunulması konusundaki kararlılığının haberi, diktatör Şah ve onun Rus müttefikleri ile mücadele etme hususunda milliyetçilerin manevi gücünü arttırmıştır. Ulema, yabancı istilasına ve Şah'ın altındaki Rus etkisine karşı ülke bütünlüğünün savunulmasının, Şii ülkesini kurtarmak ve korumak adına en az cihat kadar önemli bir görev olduğunu düşünüyordu. Tebriz ve İsfahan'da örgütlenen milliyetçi birlikler, 1909 yılında Tahran'a doğru yürümüşler, başarılı bir şekilde Şah'ı görevden alarak parlamentoyu yeniden açmışlardır.

Buna rağmen milliyetçi liderlerin önderliğindeki bu siyasi zafer, meşrutiyetçileri tamamıyla bir araya getirememiştir hatta derin fikir ayrılıkları ve anlaşmazlıklar aralarında bir uçurum yaratmıştır. Seküler hizip, seküler modernleşmeye gidecek yolu, koşulsuz meşrutiyeti -mashruteh- açmak istemiştir. Şeyh Fazullah Nuri'nin önderlik ettiği dinî hizip, eğitimsel, hukuki ve vakıf sistemleri konusunda ulemaya münhasır hakları muhafaza edecek olan geleneksel şariat yasalarına dayanan "mashruteh-i mashru'ah" (dinî meşrutiyet) istemişlerdir. Nuri'nin dinî muhalifi olan Naini, bunu "dinî despotizm" olarak adlandırmıştır. Hareket dindar taraftarları arasında parçalanma, büyük bir kafa karışıklığı ve hayal kırıklığına sebep olmuştur. Irak'taki merciler, Muhammed Ali Şah'a katılmış ve tüm meşrutiyetçi çabaların İslam'a karşı bir komplo olduğu propagandasıyla tahribata yol açmış olan Nuri'yi ayıplayan fetvalar çıkarmışlardır. Neticede Nuri, milliyetçiler tarafından vatan hainliği ile yargılanarak 1909'da Tahran'da halka açık olarak asılarak idam edilmiştir. Nuri vakası yalnızca büyük kitleler arasında değil aynı zamanda seçkin dindarlar arasında da hayal kırıklığına se-

bep olmuştur. Birçok aktivist din adamı siyasetten çekilerek ders vermeyi tercih etmişlerdir. Seküler hizbin etkisi ve onun tartışmasız siyasi liderliği giderek artmıştır. Anayasada yapılan İkinci Değişiklik hiçbir zaman hayata geçirilmemiştir çünkü beş müçtehitte oluşan komite, parlamentoda asla teşekkül etmemiştir. Aday gösterilen din adamları arasından yalnızca Seyyid Hasan Müderris (1937) parlamentoya katılmış ve seçilmiş üye olarak kalmıştır. Nuri'nin aksine Müderris, İslami bir hükûmet istememiştir ve devletin eğitim ve merkezî bir ordunun zorunlu kılınması gibi modernleşme politikaları konusunda oldukça destekleyici olmuştur. Buna rağmen ilk Pehlevi Hükümdar'ın Rıza Şah'a karşı siyasal mücadelede takındığı diktatörlük karşıtı sert tavır, yaşamına mal olmuştur.

Modern siyasal meşrutiyet sistemlerinin dinî savunmaları arasında bir cevher olan Naini'nin kitabı, yavaş yavaş sürüncemeye düşmüştür. Bazı kimse-ler Naini'nin kendisinin kitabın dolaşımdan kaldırılmasını emrettiğine inanmaktadır. Yine de onun kitabı baskıcı rejimler karşısında duracak gelecek nesiller için bir ilham kaynağı olarak kalmıştır. Kitap, erdemini demokrasinin savunulmasında ve İkinci Pehlevi Muhammed Rıza Şah'ın tiranlığına karşı bir söylem olarak gören Ayetullah S. Mahmud Talegânî'nin ikinci basımını yayınlaması ile 1960'larda tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Naini'nin kitaptaki “dinî despotizm” tekdizi, Devrim sonrası teokratik İran'da alıntılanmıştır.¹

20. Yüzyılda İran'da Şiilik

Sekülerlerin hâkimiyetinin yükselişinin ve 1925 yılında Rıza Şah tarafından Pehlevi Hanedanlığı'nın kuruluşunun ardından İran hükûmetinde din neredeyse kaybolmuştur. Bu durum kısmen din adamlarının Meşrutiyetçi Hareket'in kötü sonundan ve bundan daha önemli bir faktör olarak Rıza Şah'ın din adamı karşıtı politikalarının ve onun modernleşme adına yapmış olduğu sekülerleşme planlarının etkisi ile siyasete dair inançlarını yitirmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu değişim dalgalarının ardından İran'ın siyasi manzarası üzerindeki dinî aktörlerin mirası iki isme indirgenmiştir: Reformist bir müçtehit olan Shariat Sangelaji ve Rıza Şah'ın parlamento-daki bahtsız siyasi muhalif Seyyid Hasan Müderris. Mirza Rıza Kuli Shariat Sangelaji (1891-1944) siyasi fikirleri ile değil daha çok ileri görüşlü modernist fikirleriyle ünlenmiştir. Kendisi de bir müçtehit olmasına rağmen

¹ İran'daki Meşrutiyet Hareketi'nin tam bir izahı için bkz. Nikki Keddie, Vanessa Martin, Abdul-Hadi Hairî, Ervand Abrahamian ve diğerlerinin eserlerine bakınız.

dinî kuruluşu ve Şiiliğin yaygın biçimlerini eleştirmiştir. Şiilikte batıl inanç ve uygulama olarak gördüğü şeyleri temizlemeye çalışmıştır. Özellikle de ulemanın üzerinde hâkimiyetini idame ettirdiği, dinî talimatların manasını anlamak için kendi insani gerekçelerini kullanmak yerine bahsi geçen dinî liderlerin söylemlerini takip etmek zorunda kalan sıradan insanlar tarafından gerçekleştirilen uygulamaları hedef almıştır. Sangelaji, Şii imamlarının büyük torunları olan -sözüm ona imamzadeler- azizlerin mezarlarını ziyaret etme konusundaki popüler uygulamayı kınamıştır. Ayrıca İmamların mirasını putlaştıran diğer uygulamaları da reddetmiştir. Örneğin; şefaata inancı, merhum İmamlar için düzenlenen aşırıya kaçan matem seremonileri ve İmam Hüseyin'in şehadetini anmak adına Aşura'da gerçekleştirilen kendini kırbaçlamalar. Sangelaji, Şii İmamlara atfedilmiş birçok hadis ve rivayetin geçerliliğini ve güvenilirliğini sorgulamıştır. Özellikle de Allame Meclisi ve diğer gelenekçiler tarafından Safevi bölgesinde yapılan hadis derlemelerini tenkit etmiştir. Sangelaji "gerçek" İslam'ın yalnızca Kur'an'ı baz alması gerektiğine inanmıştır, Kur'an ile ilgili yorumun tekeli ulema tarafından tutulmamalı bunun yerine her birey metinle birebir ilişki kurmalıdır. Sangelaji'nin Şii kaynaklı hadisleri reddetmesi, din adamlarının onu Şii karşıtı bir Vehhabî olmakla suçlaması noktasına kadar geleneksel dinî kuruluşlar tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır.² Sangelaji'nin yenilikçi fikirlerinin uzun süreli etkisi kendisini 1960'larda ve 1970'lerde dindar modernistlerin yazılarında göstermiştir. Özellikle batıl inançlar ile ilgili eleştirileri ve Şii pasifliğinden ve ilerleme eksikliğinden sorumlu tuttuğu Meclisi gibi muhafazakâr gelenekçiler ile olan bağı, Ali Şeriatî'nin "Safevi Şiilik" olarak adlandırılan eleştirisinde yankılanmıştır. Sangelaji'nin önemi ve mirası, kendinden önce gelenlerin ve hatta ondan sonra gelen din adamlarının aksine onun fikirlerinin mahiyetinin politik olmaması gerçeğinde yatmaktadır. Daha ziyade çabaları, toplumun modernleşmeye doğru hızla ilerlediği bir dönemde, siyasal etkileri olmadan Şii dindarlığını düzeltmeye yönelik bir çaba olmuştur.

Şii ortodoksisine yarar sağlayan en önemli dinî gelişmelerden biri de Rıza Şah'ın hükümdarlığı sırasındaki bu dinî dönüşüm arayışları arasında meydana gelmiştir: Ayetullah Burucerdî (1961) tarafından Kum Şii İlahiyat Fakültesi'nin kurulması. Burucerdî, apolitik, üst düzey hukukçu ve mercitaklid, kaynaklarını ve vaktini İran'da enerjik bir dinî eğitim merkezi oluşturmaya adanmıştır ki Irak'taki saygın Şii ilahiyat fakültelerine rakip olmuş hatta giderek onlardan daha önemli bir hâle gelmiştir. Burucerdî'nin politik

² Shari'at Sangelaji'nin yaşamı ve çalışmalarının tam bir listesi için bkz. Rahnema, 2015.

pasifizmi, Rıza Şah'ın yukarıdan aşağıya seküler modernleşmesi ile birleşmesi, İran'da tam bir kutsal ve seküler kurumsal farklılaşma meydana getirmiştir. Sekülerleşmenin Şii ulemanın gücüne ve etkisine son darbeleri, modern devlet okullarının tanıtılması, Batı tarzı mahkeme sistemi ve dinî vakıfların millileştirilmesi olmuştur. Modernleşmeye doğru atılan bu adımlar, ulemanın geleneksel ayrıcalıklarını yani onların eğitsel, hukuksal ve finansal etki kaynaklarını ciddi bir biçimde azaltmıştır. Bu siyasi ve kurumsal değişikliklerin arasında İran'da din kamusal alandan çekilmiş, Aşura gibi kamusal dinî etkinlikler yasaklanmış ve ilahiyat fakültelerinde ve kitlelerin özel hayatlarında dinî uygulamalar gözden düşmüştür. 20. yüzyılın ilk yarısında İran, Batı kültürünün hegemonyasına büyük ölçüde maruz kalmıştır. Bunlardan en önemlisi, devlet tarafından savunulan Batı liberalizminin ve onun muhalifleri tarafından savunulan sosyalizm ve komünizm ikilemi ile ortaya çıkan entelektüel zorluk olmuştur. Soğuk Savaş döneminde şiddetlenen bu karşıt ideolojiler arasındaki rekabet, ikinci Pehlevi Kralı Muhammed Rıza Şah'ın önderliğinde İran'ın, Orta Doğu'daki ABD varlığının kalesi hâline gelmesine neden olmuştur. Bu koşullar altında, İran'ın hızla Batılaşmasının ve ABD'ye olan bağlılığının artmasına birincil eleştiri çoğunlukla kolayca üye alımı yapabilecekleri üniversitelerde ve işçi sendikalarında anti-kapitalizm, anti-liberalizm ve anti-emperyalizm söylemleri yayan Marksist sosyalist aydınlardan gelmiştir. Dinî söylem, temel öğeleri tüccarlar ve kitlesele işçi sınıfı olan gelenekçi ulemanın alanı hâline gelmiş, genç ve eğitilmiş sınıflar ise sosyal ve entelektüel olarak ya Batı liberalizmi ya da komünizmin karşı eğilimi ile ilgilenmişlerdir. Bu ortamda dinî düşüncede "dinî modernizm" olarak adlandırılan yeni bir eğilim ortaya çıkmaya başlamıştır. Pasifist gelenekçiliğin aksine dinî modernizm, döneminin sosyal ve siyasal sorunları ile ilgili olarak kendini ifade etmiştir. Bu akım en güçlü ivmesini, 1953 yılında demokratik olarak seçilmiş milliyetçi başbakan Muhammed Musaddık'ı deviren ve İran'ın hükümdarına siyasi olarak güç veren CIA tarafından tasarlanan askerî darbenin ardından kazanmıştır.³ Musaddık, muazzam uluslararası baskılara karşı İran petrol endüstrisini millileştirmeyi başarmış oldukça popüler bir devlet adamı olmuştur. Musaddık'ın ev hapsine mahkûm edilmesi ve sürgüne gönderilmesi ile birlikte yeni rejime hem milliyetçi hem de komünist partilerden gelen direniş acımasızca bastırılmıştır. Bu durumda birkaç dindar milliyetçi parti üyesi, Şah'ın hükmettiği değil yalnızca saltanatı temsil ettiği, anayasanın ve hukukun yeniden tesis edildiği bir devletin kurulmasını talep ederek direnişlerini açığa vurmuşlardır. Böyle-

³ Darbe hakkında belgeler ile oluşturulmuş bir çalışma için bk. Kinzer, 2008.

ce dinî modernizm kendisini yeni bir sosyopolitik ve entelektüel güç olarak tesis ederken üç cephede mücadele vermiştir: Siyasal rejimin otokrasisine karşı, şu an ABD tarafından tartışmasız bir biçimde desteklenen komünist sosyopolitik rakiplerine karşı ve geleneksel dindar kurumlara karşı.

Eylem Hâlindeki Dinî Modernizm

1960'ların başları, sonradan sekülerleşen İran'da, İslam'ın kamusal alana dönüşünü müjdeleyen dinî güçlerin yaptığı bir dizi güçlü siyasi iddiaya tanık olunmuştur. 1961'de üç erkek, İran'ın ilk dinî-milliyetçi siyasi partisi olan İran Özgürlük Hareketi'ni (Freedom Movement of Iran-FMI) kurarak din, modernleşme ve ilerlemeye olan bağlılıklarını ilan etmişlerdir. Mehdi Bezirgan (1995) Fransa'da eğitim görmüş dindar bir mühendis profesördür ve Musaddık'ın Ulusal Cephe Partisi'nde siyasi olarak aktif bir rol almıştır, meslektaşı olan Yedullah Sahabi ile ve benzer düşüncede bir din adamı olan Seyyid Mahmud Talegânî ile partiyi, seküler milliyetçilerden ve Marksist gruplardan ayırmaya yönelik dört temel ilkeye dayandırarak oluşturmuştur. Parti'nin manifestosu, üyelerini Müslüman, İranlı, meşrutiyetçi ve Musaddıkçı olarak tanımlamıştır. Birinci prensip, İslami kimliği vurgularken ikincisi, müdahale karşıtı milliyetçi idealleri temsil etmiş, son iki prensip, İran anayasası altında demokratik yönetim talep eden bir otokrasinin reddi olmuştur (Jahanbakhsh, 2001, ss. 91-94).

Öne çıkan bir başka olay ise Şah'ın Beyaz Devrim olarak bilinen ekonomik ve sosyopolitik bir reform süreci için plan yapması olmuştur. Bu plan, o zamanlar tek merci olan Ayetullah Burucerdî'nin liderlik ettiği dinî kurumun şiddetli bir direnişi ile karşılaşmıştır. Söylendiğine göre Burucerdî, Şah'ı, halk ayaklanması ile tehdit etmiştir. Burucerdî'nin ana itirazı, İslam karşıtı olarak bulduğu belirli ibarelerdir özellikle Şah'ın toprak reformu ve kadınların oy kullanma hakkı. Böylece Şah, planını, Burucerdî'nin vefatına kadar ertelemiştir (ki bu anlaşmazlıklarından kısa bir süre sonra olmuştur). Bununla birlikte söz konusu anlaşmazlık, Kum'daki ilahiyat fakültelerinin o ana kadar sessiz olan siyasi ilgilerini uyandırmıştır. Burucerdî'nin müridi ve merci olarak halefi olan Ayetullah Ruhullah Humeyni, Şah'a yönelik siyasi eleştirilerini Kum'dan yaymaya başlamış, diktatörlük yönetimi ile sosyal ve dış politikalarını kınamıştır. Özellikle Humeyni, Şah'ın İsrail ile olan yakın ilişkisini ve ABD'ye olan aşırı bağımlılığını eleştirmiştir daha da ileri giderek Şah'ın İran'da çalışan Amerikan askerlerine vermiş olduğu imtiyazları ve yasal dokunulmazlığı kınamıştır. Humeyni'nin ilahiyat fakültesindeki öğrencileri ve İran polisi

arasında geçen bazı çatışmaların ardından 1963 yılında Şah rejimine karşı şiddetli bir halk ayaklanmasına sebep olmuştur. Ayaklanma, ordu tarafından bastırılmıştır ve Humeyni tutuklanarak on beş yıl süre ile Irak'a sürgüne gönderilmiştir. Yine de bütün bu oluşumların ortasında İran'da İslami bir devletin kurulması için hâlen bir çağrı olmamış, hareketin yönü tamamen diktatörlük, Batılılaşma ve emperyalizm karşıtı olmuştur.

Bununla birlikte siyaset, bu dönemdeki dindar aktivistlerin gündemindeki tek madde olmamıştır. İnananlar, dinin ilerleme ve gelişme önünde bir engel olmadığını bilakis İslam'ın daha iyi bir dünya inşa etmek adına her bireyin tam katılımını desteklediği fikri ile halkın gözündeki dinî algıyı yeniden tesis etmeyi amaçlamışlardır. Liberalizm ve komünizm arasında süregelen ideolojik savaşın ışığında dindar aktivistler, sosyopolitik aktivizmin inanç ile uyumsuz olmadığını göstermeye çalışmış ve böylece ateist düşünce eğilimlerine gittikçe daha fazla ilgi gösteren eğitilmiş gençliği İslam'a tekrar geri kazandırmışlardır.

FMI'dan Seyyid Mahmud Talegânî -o zamanlar genç ve açık fikirli bir din adamı olarak- ilk organize dinî faaliyetlerde bulunanların arasında yer almıştır. "Hakikati" herkes için erişilebilir kılmak için Kur'an'ın modern ve basit bir dil ile yorumunu sunan "Kanun-u İslami" adında bir İslami topluluk kurmuştur. Büyük bir takva ve bilgi sahibi olması ile bilinen bir din âlimi olan Muhammed Taki Şeriatî de benzer bir organizasyonu Meşhed'de kurmuştur. Her iki topluluk da genç beyinleri, Kur'an çalışmalarına çekme konusunda başarılı olmuşlardır. İlk İslami öğrenci birliği FMI'nın kurucularından Profesör Mehdi Bezirgan ve Profesör Yedullah Sahabî'nin rehberliğinde, kampüsteki komünist ve Bahai grupların faaliyetlerini önlemek amacı ile Tahran Üniversitesi'nde kurulmuştur. ⁴

İslami derneklerin ve toplulukların sayısı yalnızca üniversiteler de değil aynı zamanda mühendisler, hekimler ve öğretmenler gibi profesyonel meslek grupları arasında da hızlı bir şekilde artmıştır. Üyeleri arasında Talegânî ve Murtaza Mutahhari, Bezirgan, Sahabî gibi din adamları ve önde gelen tüccarları olan Anjuman-e Mahaneh (Dinî ya da Aylık Din Topluluğu), dinî modernizme en önemli katkılardan bazılarını yapmışlardır. Geleneksel dinî topluluklar ile karşılaştırıldığında, bu topluluğun programları her açıdan daha yenilikçi olmuştur: Gündelik ortamları ve ilahiyat fakültesinden olmayan hocaları, farklı konularda tartışmalar ve yayınlar, toplumun dikkatini çeken

⁴ İslami Öğrenci Birliği hakkında detaylı bilgi için bkz. Chehabî, 1990, ss. 121-123.

eğitimli izleyiciler gibi. Bezirgan, örneğin; saflık ve hijyen yasalarından termodinamik yasalarına kadar Kur'an'ın bazı ihtiyati tedbirlerinin önemi hakkında yazmıştır ve dersler vermiştir. Sahabi, İslam'a göre ikisinin birbirlerine karşıt olmadığını göstermek amacı ile yaratılış ve evrim üzerine analitik bir kitap yayınlamıştır. Yaygın ritüelist dindarlıktan kurtulmayı amaçlayan öğretim üyeleri, İslam'ın dünyaya bakış açısının, ahlaki emirlerin sosyal boyutlarının ve olumlu aktivizmin üzerinde dururken rejimin gizli polisi olan SAVAK'ı provoke etmemek için doğrudan politik eleştiriden sakınmışlardır. Cemiyet, 1963 yılında yasaklanıp kapatılmadan evvel birçok meşhur milliyetçinin, üniversite hocasının ve öğrencinin, dine ilgisi olan diğer bürokratların ve entelektüellerin ilgisini çekmeyi başarmıştır.

Ali Şeriatî ve Devrim Söyleminin Yükselişi

1964 yılında, modern bir dinî eğitim merkezi olan Hüseyiniye-i İrşad, Ayetullah Murtaza Mutahhari, Nasir Minachi, bir avukat ve önde gelen bir tüccar ve merkezin ana finansörü olan Muhammed Humayun'un çabaları sayesinde kurulmuştur. Merkez, programları, amfi düzeni ve yapılarının neredeyse her yönü ile genellikle camilerde yürütülen ve geleneksel ulema tarafından kontrol edilen geleneksel merkezlerden belirgin bir şekilde farklılık göstermektedir. Hüseyiniye-i İrşad, kısa bir süre içinde İran'daki dinî modernist etkinliklerin merkezi hâline gelmiştir. Bilhassa Bezirgan, Mutahhari, Taleğânî ve özellikle de Ali Şeriatî gibi eğitmenler, düzenli bir şekilde büyük ve coşkulu bir izleyici ve dinleyici kitlesi çekmişlerdir.

İsmi sıklıkla İrşad ile zikredilen Ali Şeriatî, Meşhedli genç bir edebiyat ve İslam tarihi öğretmenidir. Muhammed Taki Şeriatî'nin oğlu Ali, Musaddık sonrası dönemin entelektüel ve politik ortamında büyümüştür ve babasının dostları olan dindar modernistler ile düzenli olarak temas hâlinde olmuştur. Fransa'da bağımsızlık adına savaşılan Cezayir Bağımsızlık Hareketi'nin üyelerinin arasına katıldığı Paris'teki Sorbonne'da eğitim görmüştür. Üniversitede iken Frantz Fanon (1925-1961) gibi yazarların eserlerinden etkilenmiş ve sosyolojik, ideolojik ve post kolonyal bazı çalışmalar ile uğraşmıştır. Eğitimi ve yetiştirilme tarzı, Ali Şeriatî'yi İslam düşüncesinde modern ve uluslararası gelişmelerin etkisi altında bırakmıştır. Mısırlı Seyyid Kutub'un çalışmaları ve Pakistanlı Ebu'l Ala Mevdudi gibi diğerleri özellikle İslam'ı, kapitalizm ve komünizme karşı kapsayıcı bir yaşam biçimi ve uygulanabilir bir alternatif olarak sunma konusunda etkili olmuşlardır. Ali Şeriatî'nin İslam tarihinin ilk evreleri ve erkek ve kadın kahramanlarının hikâyeleri üzerine

dersleri, pagan Arabistan'da devrim yaparak muhteşem bir medeniyet inşa etmiş, dinamik bir İslam vizyonu sunmuştur. Ateşli, vaizvari dersleri, kitlelere hitap ederken onların yaşamlarına dokunan bir İslam'dan bahsetmesi aynı zamanda yabancı ideolojilere ihtiyaç duymadan sosyopolitik adaleti devam ettirmeye çalışan entelektüel kesimlerce çok ihtiyaç duyulan devrimci dinsel söylemler sağlamıştır. 1960'lar ve 1970'ler boyunca dindar modernistler genç entelektüel kesimin tam olarak arzuladığı şeyi vermişlerdir: "Dinini geleneksel din adamları sınıfından ayıran ve sosyal devrim, teknolojik yenilik ve kültürel benlik iddiasının seküler üçlü birliği ile ilişkilendiren din adamı olmayan bir radikal figürü." (Abrahamian, 1982, s. 473).

Zamanın ideolojik büyüünün etkisinde özgürleşme hareketleri, gelişmekte olan ülkeler arasında salınarak ilerlemiştir. İran'da güçlenen muhalefet, gerilla birlikleri oluşturmaya ve silahlı direnişi teşvik etmeye başlamıştır. Bunun karşısında Şah rejimi onları bastırmak için daha da sert davranmıştır. Şeriatı ve hatta mülayim Bezirgan, değişimi ve devrimi başarmaya yardımcı olması için yerli bir "ideoloji"nin gelişiminin gerekliliğini vurgulayarak ders vermeye devam etmişlerdir. Bezirgan, 1966 tarihli *Bi'that va ideolozhi* (Prophetic Mission and Ideology) adlı kitabında, isyanı kamçılamak ve ulusal bağımsızlığı sağlamak için güçlü bir ideolojik temel vazgeçilmez olduğunu vurgulamış; ilahi ve peygamberi bir misyona dayalı İslami ideolojinin, İran'daki olumlu değişiklikleri desteklemek için insan yapımı herhangi bir ideolojiden çok daha kapsamlı ve uygun olduğunu belirtmiştir (Bazargan, 1966, ss. 80-89).

Yeni İslami ideoloji gelişirken Şeriatı de şu anda meşhur olan Kızıl Şiilik kavramını tartışmaya başlamıştır. Şeriatı'nın Kızıl Şiiliği, Alevi Şiilik olarak da bilinmektedir ve İran'ın bugünkü siyasi rejiminin bir benzeri olan Emevi Halife'nin adaletsiz yönetimine direnen, Kerbela'da şehit olan İmam Hüseyin'in taviz vermeyen devrimciliğine atıfta bulunmaktadır. Şeriatı, "Red Shiism" ile ilgili yorumunu dile getirirken ulemanın sessiz ve muhafazakâr Şiiliğini reddetmiştir. Geleneksel tutucuları, Şiiliği, İran'ın devlet dini olduğunu iddia eden 16. yüzyıl Safevi Hanedanlığı'na kadar uzanan tarihî bir yapı olarak görmüştür. Şeriatı'nın perspektifindeki bu Safevi Şiiliği, İmam Ali ve onun oğlu Hüseyin ile başlayan özgün direniş ve aktivizmden uzak bir taklitten öteye gidememiş ve devrimci hakikat ve gayretten yoksun kalmıştır.⁵

⁵ Ali Şeriatı'nın yaşamının ve fikirlerinin derinliğinin detaylı bir biçimde incelenmiş olduğu çok sayıda eser bulunmaktadır. Ben burada onun, İran'da yeni bir Şiilik anlayışının başlangıcını belirleyen fikirlerinin altını çizmekteyim (bkz. Rahnema, 2000).

Safevi ve Alevi Şiiliğini yan yana koyduğumuzda -biri muhafazakâr ve gerici öteki ise dinamik ve müterakki- Şeriatî ve onun takipçilerinin desteklediği siyah-beyaz ütöpik dünya görüşünün bir göstergesi olmaktadır.

Bu değişim arayışındaki ve eylem odaklı İslami ideoloji, benzer bir Marksist gerilla grubu olan Fadaiyan-e Khalq (Halkın Özgürlük Savaşçıları) ve onun dinî bir kopyası olan bir gerilla örgütü olan Mühahedin-e Khalq'ın (Halkın Mücahitleri) oluşumu ile somutlaşmıştır.

Mühahitler ile Şeriatî arasında resmî bir ilişki olmamasına rağmen provokatif derslerindeki şehitlik ve cihat övgüsünün etkisi yadsınamaz. Şeriatî, İslami ideolojisini yaratırken Marksist sözlüğü ve düşünce kategorilerini özgürlük-çü fikirlerle ve İslam adalet, özgürlük ve eşitlik kavramlarıyla sentezlemiştir. Daha sonra bu ideolojiyi, İran halkının duygularını ve zihniyetlerini muazzam bir başarı ile harekete geçirmek için Şiiliğin tarihine, sembollerine, kahramanlarına ve olaylarına uygulamıştır.

İslam'ın bu ideolojik okuması hiç şüphesiz geleneksel ulemadan destek bulamamıştır. Bazıları Şeriatî'yi dindar bir yenilikçi, ulema karşıtı bir Vehhabî ya da olsa olsa bir provokatör olarak görmüşlerdir. Şeriatî'nin dindar modernist arkadaşları Mutahhari ve Bezirgan bile onun bütün fikirlerini desteklememişler ve en sonunda da Hüseyiniye-i İrşad'daki görevlerinden istifa etmişlerdir. O sıralarda Irak'ta ikamet eden Ayetullah Humeyni'nin halka açık bir şekilde Şeriatî'yi kınaması için birçok girişimde bulunulmuş fakat başarısız olunmuştur. Humeyni, konu ile ilgili sessizliğini korumuş, kınamada bulunmamıştır. Başlangıçta, Şah'ın gizli polisi, komünist grupların etkisine karşı koymak için Şeriatî'nin dinî söylemlerine müsamaha göstermiştir. Fakat aktivist Müslüman öğrencileri ve Mühahitleri tutuklamak ve hapse atmak için hızlı davranmış, SAVAK en sonunda İrşad'ı kapatmış ve Şeriatî'nin ders vermesini yasaklamıştır. En sonunda İranlı komünistlerin çoğu ile benzer kaderi paylaşarak Şeriatî ile birlikte dinî aktivizmin Talegânî, Bezirgan ve Muntazeri gibi diğer birçok lideri hapse atılmışlardır.

Ciddi bir şekilde bastırılmış ve hızlıca ortadan kaldırılmış İslam Dini ideolojisinin gelişimi yine de 1979 yılında İran Devrimi'ne yol açan ulusal ayaklanmayı teşvik ederek eğitimli ve işçi sınıfı kitlelerin eşi benzeri görülmemiş bir seferberliğine zemin hazırlamıştır. Herhangi bir devrim sayısız faktör tarafından beslenirken İran'ın 60'lı ve 70'li yıllardaki ideolojik yaşı ve onun aktörlerinin devrimci Şiilik yorumu, İran ayaklanmasını gerçeğe dönüştüren kitlesel seferberlik ve birleşmede kayda değer bir rol oynamıştır.

Devrim Sonrası Şiilik

Bu gelişmenin her aşamasında, modern İran dinî düşüncesi ile İran siyasal iklimi bütün yönleri ile iç içe geçmiştir. Bu biçim 1979 Devrimi sonrasındaki dönemde İran'da ilk kez bir İslam Cumhuriyeti kurulmasının ardından da istikrarlı bir şekilde korunmuştur. Siyasi değişim, Şii düşüncesinde iki farklı gelişmeye yol açmıştır: Bunlardan ilki, ulemanın rolü ve dinî kurum içinde meydana gelen değişiklikler ile ilgilidir. İkincisi ise dinî kurumun dışında vuku bulan yeni bir dinî gelişme eğilimi ve bunun geleneksel dinî düşünce tarzlarına getirdiği zorluklar ile ilgilidir.

Devrim ve Dinî Kurumlar

Devrim sonrası İran Şiiliği, velayet-i fakihin kabulü ile ülkenin siyasal sisteminin yeniden yapılandırılmasından dramatik bir şekilde etkilenmiştir. Velayet-i fakih, Ayetullah Humeyni'nin İran'dan sürüldüğü sırada Irak'ta bir hukuk teorisinin planları üzerine verdiği derslere dayanmaktadır. Teori, Şii hukukunda Son İmam'ın yokluğunda, hukukçuların reşit olmayanlara, akli dengesi yerinde olmayanlara ve himayesiz kadınlara muhafazlık etme ilkesi ile ilgili yenilikçi bir gelişme içermektedir. Humeyni, hukukçuların sorumluluklarının kapsamının tüm Şii topluluğunun vâsiliğini içerecek şekilde katlanarak genişletilebileceğini öne sürmüştür. 19. yüzyıl sonu önemli içtihatçılarından biri olan, tıkanıklık sırasında içtihatçıların İmam'ın bütün sorumluluklarını üstlenebileceğini öne süren Molla Ahmed Naraki'den esinlenmiştir.

Devrim'in ve ardından İslam Cumhuriyeti'nin kurulması için gerçekleştirilen başarılı referandumun ardından etkin ve popüler din adamlarının çoğunlukta olduğu seçilmiş mecliste onaylanması için bir anayasa taslağı oluşturulmuştur. Meclis, taslağı revize etmiş ve velayet-i fakihin ilkesinin rehberliğinde dinin daha belirgin bir rol oynadığı yeni bir İran anayasası ile neticelendirmiştir. Ülkenin liderliğini rehber ya da "lider" olarak adlandırılan yüce merci-i taklide tahsis edildiği bu tip bir teokrasinin örneği, Müslüman toplumların hiçbirinde görülmemiştir. Devrim'in başarısı, devrimci hizipleri karizmatik önderliği altında birleştiren Ayetullah Humeyni için olağanüstü halk desteği ile sonuçlanmıştır. Böylelikle dönemin az sayıdaki diğer mercileri ya yeni anayasaya destek vermişler ya da konu ile ilgili sessiz kalmışlardır. Teokrasiye herhangi bir dinî muhalefet, siyasi muhalefet olarak kabul edilerek bastırılırdı. Humeyni'nin baş destekçisi ve dönemin üst düzey mercilerinden biri olan Ayetullah S. Kazım Şeriatmadari'nin ev hapsi bu duruma çok açık bir örnek teşkil etmektedir.

İran'ın tüm siyasi sisteminin başına üst düzey bir merci atanması, ulemaya benzeri görülmemiş güçte bir pozisyon vermiştir. Yeni anayasaya göre, baş lider velayet-i fakihin, siyasi sistemin yargı, yasama ve yürütme organları ile İran askerî kuvvetlerinin başkomutanlığına başkanlık eden ülkenin en yüksek otoritesidir. Velayet-i fakihin anayasal gücü ve yargı yetkisi esasen halk tarafından en üst düzey lider olarak seçilmiş olan Ayetullah Humeyni'nin karizmatik tiplemesinden uyarlanmıştır. Bu atama, anayasanın kendisi gibi devrim ateşi tarafından kör edilmiş, büyük olasılıkla bu değişikliklerin hükûmetlerine olan etkilerini tam olarak anlamayan İranlı nüfus tarafından referandumda ezici bir şekilde desteklenmiştir.

Gelecekteki liderleri seçmek amacı ile dinî bir müessese tasarlanmıştır: Meclis-i Hubregan ya da Uzmanlar Meclisi, bütünü ile ulemadan oluşan bir "seçilmiş" meclis. İran'ın diğer devlet kurumlarının ve meclislerinin birçoğu da yeni anayasa uyarınca büyük ölçüde veya tamamen görevlendirilmiş din adamı üyelerden oluşmuştur. Örneğin; bir dinî-yasal konsey olan Muhafızlar Konseyi, Parlamento'nun mevzuatını denetlemek ve İslami ilkelere bağlılığı esas alarak onları onaylamak veya veto etmek için kurulmuştur. Velayet-i fakihin muazzam gücü, bütün kadroların din adamları tarafından doldurulduğu çeşitli temsilciler ve yardımcı kurumların çoğalmasına neden olmuştur. Velayet-i fakihin temsilcileri olarak din adamlarına tüm İran bakanlıklarında, orduda ve üniversitelerde güçlü mevkiiler verilmiştir. Bu değişiklikler, ulemanın geleneksel pozisyonunu köklü bir şekilde dönüştürmüştür. Din adamları artık basit ibadet liderleri ya da mütevasi seminerler veren kişiler değil devletten maaş alan ve eşi benzeri görülmemiş ayrıcalıklar ve faydalar ile devletin resmî çalışanları hâline gelmişlerdir. Din adamları ve laik devlet rollerinin tamamen örtüşmesi İran'da bir tür "teo-bürokrasi" yaratmıştır.

Dinin bu şekilde devletleştirilmesi, İran'da özellikle de şeriata ve toplumdaki işlevine uygulandığında, dinin rolü ve gücü üzerinde çok büyük etkileri olmuştur. Rejim kendisini sağlamlaştırdıktan kısa bir süre sonra İslam Devleti'ni idare etmek için geleneksel şeriat yasasını kullanmanın eksiklikleri belirgin hâle gelmiştir. Ayetullah Humeyni hayatta iken kesin bir hükmün olmadığı konularla ilgili olarak Parlamento ve Muhafızlar Konseyi arasında sıklıkla ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözmek için müdahalede bulunmuştur. İran-İrak Savaşı sırasında iki ülkenin ilişkilerinin yürütülmesini kolaylaştırmak adına Humeyni nihayet 1987 yılında dinî konvansiyon şartlarına göre rejimin sürekliliğini değerlendirmek üzere seçkin din adamlarından ve siyasi

yetkililerden oluşan bir meclis olan Majma' Tashkhis-e Maslehat-e Nizam'ı (Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi) tayin etmiştir. Geleneksel şeriatın karmaşık bir toplumu yönetmek için etkili bir çerçeve olmadığı anlaşılmış ve dinin siyasal pratikliğe tabi olduğu, İslam Cumhuriyeti rejiminin korunmasının zorunluluğunun dinî buyrukların uygulanmasından daha önemli olduğu, Humeyni tarafından tekrar tekrar üzerinde durulan bir konu olmuştur.

Ayetullah Humeyni'nin belki de en çok öğrenilmiş ve ilkeleşmiş hareketi, fıkıh-ı puya ya da şeri ve İslami hukukun dinamik bir anlayışı olmuştur. Humeyni mevcut fıkıhın durgunlaştığını dolaylı olarak kabul etmiş ve fetva çıkarılırken ya da şeri yasayı uygulanırken dönemin şartlarının dikkate alınmasını istemiştir. Usûlî bir içtihatçı olarak Humeyni aslında Şeyh Ansari ve Şeyh Mufid gibi seleflerinin adımlarını takip etmiştir. Fıkıh sürecine bağlamın dâhil edilmesi, içtihatçılar tarafından aklın metodik kullanımını gerektirecektir. Aklın kullanımı, Şii hukuku ve kıyasa ya da analogik düşünceye itimat eden Sünni hukuk fakültesi okulları arasındaki en önemli farklardan biridir.

Humeyni'nin kendisi fıkıh-ı puyanın uygulandığını görememiştir. Yargısal reform ihtiyacına ilişkin inancı ve tartışmasız ve dinamik bir şeriat geliştirme gayesi vasiyetinde olmasına rağmen bu fikir, vefatının ardından o zamana kadar iyice kemikleşmiş bir siyasal yapı olan dinî otoritenin çıkarları doğrultusunda, yürürlüğe girmeden bir süre için askıya alınmıştır. Devrim'den önce yenilikçi ve açık fikirli bir üye olarak bilinen halefi S. Ali Hamaney bile bu görevi üstlenmemiştir. Humeyni'ye kıyasla göreceli olarak daha düşük rütbesi sebebi ile değişikliği kendi yetkisi ile başlatamamıştır ve Dinî Lider olarak görevini sürdürmesi konusunda büyük mercinin desteğine güvenmesi, onların çıkarlarına karşı hareket edemeyeceği anlamına gelmiştir. Dinamik bir fıkıh olan ihtiyaç kısmen kabul edilmiş olsa da değişimi güdülemek adına çok az aksiyon alınmıştır. Meselenin bir kısmı, fıkıh-ı puyanın ne içerebileceği hakkında çok genel bir fikir olduğu yönündedir ve ne bu konu ile ilgili geliştirilmiş sistematik ilke bulunmaktadır ne de bilge ilahiyat fakültesi hukukçuları tarafından fıkıh-ı puyanın herhangi bir özel çıktısı üretilmiştir.⁶

⁶ 2018 itibarı ile yazar, böyle bir eserin yerini tespit edememiştir. Fıkıh-ı puyaya dair bu genellemelerin dışında yalnızca kısa pasajlar ve tek tük atıflar bulunmaktadır. Fakat bu konuya dair hatırı sayılır bir çalışma bulunmaktadır: *Characteristics of Dynamic Ijtihad and Jurisprudence in the Schools of Three Famous*. Kitap, üç klasik Şii hukukçunun çalışmasında dinamik içtihadın varlığının izini sürmektedir ve zamanın ve bağlamın içtihat açısından önemini açıklayan faydalı bir giriş içermektedir. Kitap Farsçadır.

Kurum Dışından Gelen Zorluklar

Devrim sonrası İran'da devam eden dinin siyasallaşması ışığında, dinî kurumun dışından dinî reform talep eden karşı konulmaz bir eğilim ortaya çıkmıştır. İran'da bu reformun temel savunucuları, dindar entelektüeller olarak bilinmektedirler. Dindar entelektüeller, inançları için endişe duyan, dinin ideolojileştirilmesini ele almaya çalışan ve iktidardaki hukukçuların yarattığı toplumsal eşitsizlikleri düzeltmek isteyen dinî kurum dışından bireyler tarafından eğitilmişlerdir. Sonuç olarak dindar entelektüeller, İran'da geleneksel İslam ve din anlayışını yeniden şekillendirmeyi amaçlamışlardır. Bu grup içerisinde elbette İran'daki İslami modernizmin babası Mehdi Bezirgan da bulunmaktadır. Bezirgan, Devrim sonrası geçici hükümetin başbakanı seçilmiştir ve ayrıca İran'ın Kurtuluş Hareketi'nin kurucusu ve başkanıdır. FMI 1980'lerde, güvenilir Şii kaynaklarını kullanarak velayet-i fakih teorisini analitik olarak çürüten ilk yazılı tezleri yayınlamıştır. Bezirgan nihayetinde siyasi faaliyetlerden men edilmesine rağmen dinin toplumdaki rolü ve İslam'ın diktatörlük ve otokrasi ya da bu durumda teokrasi yerine demokrasiyi nasıl desteklediği hakkında ders vermeye ve yazmaya devam etmiştir. Son çalışmalarından birinde dinin temel amacının, toplumu idare etmek için bir ideoloji sağlamak değil Tanrı'yı tanımak ve öbür dünyada kurtuluşu sağlamak olduğu sonucuna vardığı önceki fikirlerinden bazılarını bile yeniden gözden geçirmiştir (Bazargan, 1992).⁷ Bu, İran'daki iktidardaki ideolojik ve politik İslam'a özellikle de Bezirgan'ın özgeçmişine bakıldığında çok ciddi bir eleştiri olmaktadır. İran'daki dinî entelektüalizm hem ulema liderliğindeki geleneksel Şiiilikten hem de Devrim öncesi devrimci aktivistlerin ve entelektüellerin teşvik ettiği ideolojik dinî söylemden belirgin bir şekilde farklılık arz etmektedir. Önde gelen destekçileri, ele aldığı konular, pratik uygulamalar, İranlıların sosyopolitik bilinci üzerindeki etkileri ve geleneksel Müslüman ilahiyat fakültesi içindeki entelektüel dinamiklere etkileri bakımından yeni dinî söylem tamamıyla eşsizdir. Öncelikle dinî entelektüel hareketin ve onun liderlerinin ortaya çıkmasını kısaca takdim edeceğim daha sonra İran'daki yaygın din anlayışına getirdiği zorlukların yanı sıra temel özellik ve ilgi alanlarına da değineceğim.

Abdülkerim Sürüş'un (1945) öncülüğünü yaptığı yeni dinî düşünce dalgası, 1980'lerin ortalarında şekillenmeye başlamıştır. Sürüş, Ali Şeriatî gibi devrimci seleflerinden çok farklı bir entelektüel eğilime sahip olan genç

⁷ Son olarak söylemin nasıl geliştiğini ve günümüzdeki durumunu inceleyeceğim.

nesil dinî modernistler arasında yer almaktadır. İran ve İngiltere’de farmakoloji ve bilim felsefesi okumuş bir felsefe profesörüdür. Sürüş yurt dışında okurken Müslüman öğrenci derneklerinde entelektüel tartışmalara öncülük etmiştir. Devrim’den önce ve Devrim sırasında, ideolojik tartışmalar sırasında dindar üniversite öğrencileri için bir İncil hâline gelmiş Marksizmin ve materyalizmin sistematik felsefi tekzibini yayınlayarak ün kazanmıştır. Sürüş ayrıca geleneksel İslam felsefesinde ve tasavvufta da uzmanlaşmıştır: Molla Sadra’nın “maddi devinim felsefesi” (harekât-i cevheri) hakkında yazdığı kitabı, üniversite çevrelerinde popüler hâle gelmiştir ve Ayetullah Mutahhari, Tabatabai ve Humeyni gibi âlimler tarafından takdir edilmiştir. Devrim’den kısa bir süre sonra İran’a dönmesinin akabinde Sürüş’un İslami disiplinler ve Batı felsefesi hakkındaki engin bilgisi onu meslektaşları arasında farklı kılmıştır. 1980’de Ayetullah Humeyni onu üniversite müfredatlarını daha İslami bir biçimde yenilemek amacı ile Kültür Devrimi Yüksek Konseyi’nin yedi üyesinden biri olarak atamıştır. Sürüş, 1983’te bu pozisyonundan istifa etmiş ve bir daha İslam Cumhuriyeti’nde başka bir resmî pozisyonu kabul etmemiştir. Kültür Devrimi Yüksek Konseyi ile olan tecrübesi, Sürüş’un bilginin İslamlaştırılmasının özünde boş bir çaba olduğuna dair inancını güçlendirmiştir. Beşerî ve sosyal bilimlerin eğitim disiplinlerini ve bu alanlarda Batı ilminin çalışılmasını gereksiz kılacak olan İslami kaynakların bu gibi konularda yeterli öğreti sağladığını iddia eden din adamlarının iddialarına karşı savunmaya geçmiştir. Tahran Üniversitesi’ndeki ilk Bilim Felsefesi Anabilim Dalı, Sürüş tarafından kurulmuştur ve ayrıca sosyal bilimlerde yöntem üzerine başlıca bazı Batı eserlerinin çevirisini yapmıştır. Bir kamu entelektüeli olarak Sürüş’un argümanları, Şeriatî ve diğerlerinin kışkırtıcı devrimci konuşmalarının aksine rakipsiz bir canlılığa fakat istikrarlı sakin bir tarza sahiptir. Bu anlamda Sürüş, Devrim sonrasında İran’daki vahşi toplumsal atmosferde ve Irak ile yapılan sekiz yıllık kanlı savaş boyunca bir nevi panzehir işlevi görmüştür.⁸

1980’lerin ortalarında, Keyhan-i Farhangi adında İran’ın entelektüel geleceğini yeniden canlandırmak isteyen dindar genç editörlerce kültürel bir dergi çıkartılmıştır. Birkaç yıl sonra 1991 yılında *Kiyan* adı ile tekrar piyasaya sürülmüştür. Geleneksel yorumlamaları ve ideolojik olarak “doğru” materyalleri destekleyen bir dizi dinî yayın arasında bu yeni dergiler yeni birer nefes olmuştur. Kültürel, dinî ve edebî konulara yönelik yeni bakış

⁸ Sürüş’un otobiyografisi için bkz. Sürüş, 2000.

açıları ve çok yönlü yazar listeleri, onları eğitilmiş sınıf çevrelerinde oldukça popüler hâle getirmiştir.⁹ *Kiyan* hızla entelektüel tartışmalar için oldukça etkili bir forum hâline gelmiş ve İran’ın din anlayışında pragmatik bir değişim yaratmıştır.

1989’dan 1990’a kadar Abdülkerim Süruş, Keyhan-i Farhangi’de “Kabz-ı Bast-ı Teorik-i Şeriat” ya da “Dini Bilginin Daralması ve Genişlemesi” başlığı altında üç makale yayınlamıştır. Hermeneutik ve epistemolojik bir din teorisini araştıran bu makaleler, *Kiyan*’da gelişmekte olan yeni dinî söylemin katalizörlüğünü yapmıştır. *Kiyan*, tutucu kesim tarafından yapılan baskılar ve siyasi yetkililerin getirdiği kısıtlamalar sonucunda 2001 yılında kapatılmıştır.

Muhammed Müctehid Şebüsteri (1936), Tahran Üniversitesi’nde ilahiyat dersleri vermiş ve Süruş ile birlikte Devrim sonrası dinî düşünceye önemli katkılar sağlamış ileri görüşlü bir din adamıdır. Müslüman toplumların ve gençlerin karşılaştığı modern zorluklar ile ilgilenen ilahiyatçılar tarafından yayınlanan bir Şii dergisi olan *Mekteb-i İslam*’ın yayın kurulunda çalıştığı Kum’da geleneksel bir ilahiyat eğitimi almıştır. 1970’den 1979 Devrimi’ne kadar Şebüsteri, Hamburg’taki İslam Merkezi’nin müdürü olarak görev yapmıştır. Akıcı bir şekilde Almanca konuşmaya başlamış ve Alman teolojisine ve felsefesine ilgi duymuştur. Devrim’in ardından dört yıllık dönem için ilk parlamentoya seçilmesinden sonra Şebüsteri, siyasetten çekilmiş ve öğretmeye ve yazmaya geri dönmüştür. Kısa bir süre için kısmen liberal bir dergi olan *Endişe-i İslami*’yi (İslami Düşünce) yayımlamış ve *Keyhan-i Farhangi* ve *Kiyan* dergilerine yaptığı katkılar ile ünü artmıştır.¹⁰ Şebüsteri’nin yeni İslam anlayışı ile hemcinsi olan din adamlarının görüşleri arasındaki uçurum yavaş yavaş genişlemiştir ve 2007’de dinî geçmişinden tamamen ayrıldığını temsilen din adamı kıyafetlerinden kendini men etmiştir.

1980’lerin sonundaki dinî entelektüel hareketin en belirgin özelliği, yorumsal ve epistemolojik temelli olmasıdır. İdeolojik din anlayışı, doğru ile yanlışın kararlaştırılmış olduğu büyük anlatılara, mutlak yorumlara ve tasarıların uygulanması yolu ile toplumun sorunlarına anında çözüm üretmeye dayanmaktadır. Buna karşılık dinî entelektüel düşünce, dinî yorumlamanın geçici doğasını (Soroush, 1996), insan aklına ve rasyonelliğe öncelik vererek yeni bir bilgi temelli epistemolojik söylem ile incelemektedir. Gele-

⁹ Bu dergilerin ayrıntılı bir tarihi ve ehemmiyeti için bkz. Jahanbakhsh, 2001, ss. 141-143.

¹⁰ Aynı dönemde Muhammed Müctehid Şebüsteri de makalelerinin kitap şeklinde bir derlemesini yayınlamıştır: *Hermenieutik, Kitab va Sunnat*.

neksel anlayışların ideolojik münhasırlığı yalnızca dinî metin ve kaynaklara dayanırken çoğulcu dinî entelektüalizm dini yorumlamayı, çok kaynaklı ve insan bilgisinin diğer tüm öğretilerinden etkilenmiş bir biçimde sunmaktadır. Epistemolojik (Shabestari, 2000) çoğulculuğu kaçınılmaz olarak çok sayıda yorum ve sosyal ve politik çoğulculuğun pratik düzeyde tanınmasını gerektirmiştir. Bu yeni düşünce metodu, ilk olarak Süruş tarafından kuramsallaştırılan ve daha sonra kapsamlı bir şekilde ele alınan temel ilkelere dayanmaktadır:

- (i) Epistemolojik ve tarihsel açıdan din, dini anlamaktan farklıdır.
- (ii) Kendi başına din ilahidir, ebedîdir, değişmezdir, kutsaldır.
- (iii) Din anlayışı, diğerleri gibi insani bir çabadır. Örneğin; doğayı anlama girişimi. Dolayısı ile dinî bilgi kutsal değildir.
- (iv) Benzer bir şekilde bir insani çaba olması sebebi ile din ve dinî bilginin anlaşılması diğer tüm insani bilgi alanları ile sürekli değiş tokuş hâlinde olma durumundan kesinlikle etkilenmiştir.
- (v) Hâl böyle olunca dinî bilgi kendindendir, görecelidir ve zamana bağlıdır (Jahanbakhsh, 2001, s. 148).¹¹

Bu ilkelerin bazıları ilk bakışta açık görünebilmektedir. Bununla birlikte ses getiren bir teorinin formülasyonu, temel dayanakların sistematik bir hâle getirilmesini ve Süruş'un takdire şayan bir biçimde ortaya koyduğu entelektüel gayreti gerektirmektedir. Dahası ulema tarafından yönetilen teokrazi altındaki Şii İran bağlamında verilen Süruş'un bu ilkelerinin hermenötik formülasyonu, dinî düşünce üzerinde devrimci etkiler yaratmıştır. Neredeyse on yıl boyunca resmî dinî-siyasal kurum, onun düşüncelerini bedhah hatta kâfirce olmakla suçlamışlar ve kınamışlardır. Buna karşın Cumhurbaşkanı Hatemi yönetimindeki mevcut basın özgürlüğü ve teorinin çıkarımlarını betimleyen bir yayın bolluğu sayesinde Süruşçu jargon bütün dinî tartışmalarda hatta en sert eleştirmenleri arasında bile yaygın bir dil hâline gelmiştir. Yorumbilgisel fikirler yavaş yavaş daha az tabu hâline gelmiştir: Din ve onun yorumları arasındaki farkın ayırt edilmesi, bu yorumların çeşitliliği, bunların geçici ve bağlamsal doğası ve dinin aksine yorumların kutsal olmaması. Elbette bu teorinin en tartışmalı sonuçlarından biri, dinin kesin ve resmî bir yorumunun olmamasıdır. Bu sebeple ide-

¹¹ Bunlar, Süruş'un *Qabz ve bast-e Te'urik-e Shari'at* (The Theoretical Contraction and Expansion of Religious Knowledge) kitabına dayanmaktadır.

olojik ve geleneksel anlayışların aksine dinin baş yorumcusu olarak resmî bir sınıfa (ulema) ya da ideoloğa ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte hermenötik söylem, systemsiz ya da gelişigüzel, sağlam bir metodolojiye ya da yetkin kaynaklara dayanmayan yorumların hiçbirini hâlen kabul etmemektedir. Bu eğilime göre kabul edilebilir yorumlar yalnızca rasyonel ve etik olarak savunulabilir olan yorumlardır.

Dinî geleneksel yorumundaki baskın görüşün aksine yeni söylem, dinî “tecrübe”nin önemini vurgulayarak inanç ve ahlakın şeri ritüellerden ve haricî uygulamalardan daha elzem olduğunu belirtmektedir (Soroush, 1997, 2009; Shabestari, 1999). Tanrı'ya itaat etmeyi ve Tanrı korkusu ile değil Tanrı'ya duyulan sevgiden hareket edilerek dinî hükümler çıkarılmasını teşvik etmiştir. Şariat ile ilgili olarak yeni söylem reform ve güncellemeyi hoş karşılamıştır fakat dinî entelektüalizm taraftarları parça parça yapılan değişiklikleri yeterli bulmamışlardır. Bunun yerine daha temel bir düzeyde reform talep etmişlerdir: Kalam ya da teolojinin reformu.

Dinî entelektüel söylem, Tanrı'nın ve insanın doğasına ve bu ikisi arasındaki ilişkinin nasıl tanımlandığına, modern çağda benlik ve evren anlayışımızın radikal evrimine cevap niteliğinde yeni fikirler aramışlardır. Bu yüzden evvela teolojide bir reform yapılmadan yasada yapılacak herhangi bir reform kendi ayakları üzerinde durabilecek bir çözüm getirmeyecektir (Soroush, 2001; Shabestari, 2003). Birey olarak insanların hiçbir dinin ya da yorumun zarar veremeyeceği ya da vermemesi gereken, değiştirilemez ve a priori (önsel) haklara sahip olduğu düşüncesi, Devrim sonrası dinî entelektüalizmin dünya görüşünün temel taşıdır. Bu durum, insanların çoğunlukla görevlerine bağlı bireyler oldukları mevcut dinî hukuk anlayışı ile keskin bir karşıtlık oluşturmaktadır. İçerdiği dramatik değişimleri göstererek bu felsefeye dair her yinelemeyi ve tartışmayı araştırmamak ile birlikte dindar entelektüellerin modern İran dinî düşüncesinde yeni bir aşama olarak kabul edilmeyi hak ettiklerini göstermeyi umuyorum.

Kuruluşundan bu yana geçen otuz yılda, bu söylemin etkisinin kapsamı oldukça genişlemiştir ve giderek artan sayıda âlimin, yayının, dersin ve seminerin dinî entelektüalizm ile yakın ilişki kurması ile de etkisinin derinliği artmıştır. Geleneksel seminerlerde bile eğitim çevreleri modern hermenötik, ahlak felsefesi, insan hakları ve çoğulculuk gibi konuları tartışmaya başlamışlardır. Genç bir içtihatçı olan Mohsen Kadivar 2000'lerde, uyumluluklarını göstermek amacı ile İslam hukuku, Kur'an ve hadisler ile ilgili in-

san hakları üzerine bir dizi makale yayımlamıştır. İlginç bir şekilde Kadivar, serinin son iki makalesinde, yorumsal öncüllerini uygularken yaklaşımını değiştirmiş ve bireylerin değiştirilemez a priori (önsel) hakları konusunda aynı sonuca varmıştır.¹² Kadivar ayrıca çoğulculuk ve demokrasi hakkında tartışmaları ile de meşgul olmuş ve velayet-i fakihi eleştiren ve teorinin kritik analizini yaptığı iki cilt yayımlamış, lafını esirgemeyen bir din mensubu olmuştur (Kadivar, 1997, 1998). Uzmanlığı hâlen siyasal hukuk olmasına rağmen hukuk alanında reform yapılması fikrini desteklemektedir. Önde gelen meşrutiyetçi bir merci olan Ahund Horasani'nin politik felsefesi üzerine ve daha yakın zamanda İran'ın şu anki Yüce Lideri Ayetullah Ali Hamaney'in hukuki geçmişine ilişkin bir yığın analitik tezip ile ilgili çalışmalar yayımlamıştır.¹³

Şeriat hukuku kapsamında cinsiyet eşitliği konusunda, İran'da kadın haklarını iyileştirmek için bazı müçtehitler tarafından önemli adımlar atılmıştır. Bu süreçte öne çıkan kişiler arasında Muhammed Taki Fazıl Meybedi, Mehdi Muhakkık Damad, Ahmed Kabel, Emir Hüseyin Turkashvand ve Hasan Yusufi Eşkeveri ve ileri görüşlü bir merci olması ile bilinen Ayetullah Yusuf Sane bulunmaktadır. Yenilikçi din adamları tarafından yayınlanan bu fetvalar, dinî ortodoksi tarafından kabul görmese de İran halkı için oldukça popüler hâle gelmiştir. Dahası çok sayıda kadın bilim insanı, kadınlar ile ilgili çok sayıda ortodoks dinî görüşün ve geleneksel Kur'an yorumlarının zorlu görevini üstlenmişlerdir. Bu alandaki son çalışmalar, kadınlar ve hukuk ile şeriatın tekrar yorumlanması üzerine kitaplar yayımlamış olan, yenilikçi bir kadın bilim insanı ve İslam hukuku profesörü olan Sedige Vasmagi tarafından yapılmıştır (Kadivar, 2015).¹⁴

Bu değişiklikler, İran'daki geleneksel ve siyasal din anlayışının düşünsel temellerinin sarsıldığını göstermektedir. Egemen din adamlarının sosyopolitik ve ekonomik sömürüsü de dâhil olmak üzere diğer faktörler de Devrim sonrası nesillerdeki kamusal dindarlıkta köklü bir kaymaya sebep olmuştur. Dinî siyasal kurum bu değişimlere en iyi ihtimalle direniş en kötüsü de hapsedme, zorla sürgün, hakaret ve hatta sokak çatışmaları gibi çeşitli tepkiler vermiştir.

¹² Bu makalelerin yeniden düzenlenmiş bir versiyonu yayınlanmıştır (Kadivar, 2008).

¹³ Kadivar, 2015. Kadivar'ın yayınları hakkında ayrıntılı bir bilgi için resmi web sitesine bkz. <https://kadivar.com>

¹⁴ Kadivar'ın yayınları hakkında ayrıntılı bir bilgi için resmî web sitesine bkz. <https://kadivar.com>.

Ancak yeni dinî düşünce projesi gelişmeye devam etmektedir. Devrim sonrası dinî düşüncenin en meşhur iki figürü olan Abdülkerim Sürüş ve Muhammed Müctehid Şebüsteri, yeni entelektüel ufuklara doğru ilerlemişlerdir. Yeni bir teolojinin (Kelam-ı Cedit) gerekliliği hakkında daha evvel yapmış oldukları tartışmalar ışığında hâlihazırda geleneksel İslami yorum ile büyük bir çekişme konusu olan Kur'an'ın tarihselliği ve Hz. Muhammed'in insan oluşunun rolü hakkındaki düşüncelerini geliştirmişlerdir.¹⁵ Geçtiğimiz senelerde Sürüş, Tanrı'nın kelamına/Muhammed'in kelamına ilişkin vahyin ve insan etkinliğinin doğasını ve mekanizmasını açıklamak amacı ile Royaha-ye Rasulaneh (Peygamberce Rüya) teorisini tanıtmıştır. Bu görüş, gelenek taraftarları tarafından eleştiriler alınmasının yanı sıra yeni dinî düşünce projesinde yer alan aynı görüşe sahip bireyler tarafından da eleştirilmiştir. Şebüsteri, teorinin geleneksel bilim insanlarına ve genel halka daha cazip gelmesi için tanıdık bir dil kullanarak Sürüş'unkine paralel bir teori geliştirmiştir (Soroush, 2011-2018).¹⁶ Yeni olsa da Devrim sonrası dinî düşüncedeki bu yeni gelişme, İran'daki İslam için önemli teolojik sonuçlara sahip olabilir.

Sonuç

Bu bölümde, İran Şiiliğinin 19. yüzyıldan günümüze değin gelişiminin gidişatını inceledik ve dört ana evresini izah ettik. Her bir aşamanın detaylı bir şekilde incelenmesi sonucu gördük ki modern İran'daki dinî tasavvur, zamanın çağdaş politikaları ile iç içe geçmiştir. Sosyopolitik gerçekliklere cevap mahiyetinde düzenli bir şekilde gelişirken başarısız bir Şii motifi, despotizm ve diktatörlük karşıtı güçlü bir duruş olmuştur.

Gelişimin birinci aşamasını takiben -Şii ulema hiyerarşisinde en yüksek mertebe olarak merci-i taklidin kuruluşu- Gizli İmam'ın merci için sosyal ve siyasal ayrıcalıkları olduğunu onaylayan teoriler oluşturulmaya başlamıştır.

Bu teoriler 20. yüzyılın başındaki Meşrutiyet Hareketi süresince mercinin siyasal etkinliğinin artmasına yol açmıştır. Burada büyük Ayetullahlar gerici Kaçar diktatörlerine karşı ayaklanan İranlıların çaresizliğine tepki vermişlerdir. Mercinin hareketteki lider rolü, bununla birlikte yeni oluşan siyasal

¹⁵ Sürüş'un kitabının eklerine bkz. *Expansion of Prophetic Experience*. Ayrıca bkz. Shabestari, 2003.

¹⁶ Web kitabı da 2019 yılında yayımlandı. 2013-2017 yılları arasında yazılmış bir dizi makale için bkz. <http://mohammadmojtahedshabestari.com>.

düzene kattıkları dinî meşruiyet, İran siyasetine daha sonra yapılacak müdahaleler için emsal teşkil etmiştir.

İran, 20. yüzyılın neredeyse üçte ikisinde, bir modernleşme ve sekülerleşme süreci geçirirken din ve devletin kurumsal olarak farklılaşmasını tecrübe etmiştir. Yüzyılın son kısmında meslekten olmayan bilim adamları ve aktivistlerin önderliğinde, dinî düşüncede yeni bir eğilim olarak Şiiliğin ideolojik ve politik yorumlarının çoğalmasını içeren ikinci aşama hasıl olmuştur. Bu aşama boyunca dinî sektör uzun süreli yokluğunu devrimci ideolojik gelişmelerle telafi etmiş nihayetinde de Pehlevi Hanedanlığı'nın ve onun seküler otokrasisinin düşüşüne katkıda bulunmuştur.

Üçüncü aşama, din adamlarının yönetimi altındaki İran İslam Cumhuriyeti'ndeki resmî meşrutiyet olan velayet-i fakih teorisine dayanan bir Şii teokrasisinin kurulması ile başlamıştır. 1979 İslam Devrimi'nin belirleyici özelliklerinden biri, onun diktatörlük karşıtı talepleri olmuştur. Mamafih başarılı Devrim'in ardından kurulan yönetim, kendisini, meşrutiyetçi Ayetullah Naini'nin sözleri ile temelde “dinî despotizm” olarak tanımlamıştır.

Son aşama, Devrim sonrası dönemde başlayan, dinin ideolojisizleştirilmesi ve siyasalsızlaştırılmasıdır. Şu anki aşamada, önceki aşamadaki başarısızlıkları gidermek amacı ile yeni dinî teoriler geliştirilmiştir. yani din ve siyasetin kaynaştırılması ve baskı ve eşitsizliğin dinî gerekçelendirilmesinin yapılması. Bu son evrenin hermenötik yaklaşımı ve epistemolojik çoğulculuğu, İran dinî söyleminde pragmatik bir kaymaya sebep olmuştur. Bu dönüşüm İran'daki dinî düşüncesini ve yeni kuşağın düşüncesini geliştirmeye ve etkilemeye devam etmektedir.

Kaynakça

- Abrahamian, E. (1982). *Iran between two revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Bazargan, M. (1966). *Bi'that va ideolozhi*. Mashhad: Tulu.
- Bazargan, M. (1371/1992). *Khoda va akherat: Hadaf-e bi'that anbiya*. Tahrân: ANjoman-e Islami Mohandesin.
- Chehabi, H. E. (1990). *Iranian politics and religious modernism, the liberation movement of Iran*. London: I. B. Tauris.
- Feize, A. (2003). Characteristics of dynamic ijtihad and jurisprudence in the schools of three famous jurists. Tehran: The Research Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Hairi, A. H. (1977). *Shi'ism and constitutionalism in Iran*. Leiden: Brill.
- Kazemi-Moussavi, A. (1996). *Religious authority in shi'ite Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Kadivar, M. (2015). *lbtezal-e marja'iyat-e shi'eh* (The trivialization of shi'i marja'iyat) (4. Baskı). Web book.
- Kinzer, S. (2008). *All the Şah's men*. Wiley.
- Rahnema, A. (2015). *Shi'i reformation in Iran: The life and theology of shari'at sangelaji*. UK: Ashgate Publishing.
- Suruş, A. (1994). *Qabz ve bast-e te'urik-e shari'at* (The theoretical contraction and expansion of religious knowledge) (3. Baskı). Tahrân: Serat.
- Jahanbakhsh, F. (2001). Islam, democracy and religious modernism in Iran: From Bazargan to Soroush. Leiden: Brill.
- Rahnema, A. (2000). *An Islamic utopian: A political biography of Ali Shariati*. London: I. B. Tauris.
- Suruş, A. (2000). *Reason, freedom and democracy in Islam: Essential writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford: Oxford University Press.
- Shabestari, M. M. (2000). *Naqdi bar qara'at-e rasmi az din* (A critique of the official interpretation of religion). Tahrân: Tarh-e Nou.
- Shabestari, M. M. (2003). *Ta'amulati dar qara'at-e insani az din* (Reflections on humane interpretation of religion). Tahrân: Tarh-e Nou.
- Shabestari, M. M. (2004). *Qara'at-e nabavi az jahan* (Prophetic readings of the universe).
- Shabestari, M. M. (2003). *Ta'amulati dar qara'at-e insani az din* (Reflections on humane interpretation of religion). Tahrân: Tarh-e Nou.
- Shabestari, M. M. (1999). *Iman va azadi* (Faith and freedom). Tahrân: Tarh-e Nou.
- Soroush, A. K. (1996). *Modara va modiriyyat-e mo'menan: Sokhani dar nesbat-e din va democracy* (Tolerance and governance: On the relation of religion and democracy). Tahrân: Serat.
- Soroush, A. K. (1997). *Bast-e tajrube-e nabavi* (The expansion of prophetic experience) Tahrân: Serat.
- Soroush, A. K. (2009). *The expansion of prophetic experience: essays on historicity, contingency and plurality in religion*. Leiden: Brill.
- Soroush, A. K. (2001). *Akhlaq-e khodayan* (The ethics of gods). Tahrân: Serat.
- Soroush, A. K. (2008). *Expansion of prophetic experience*. Brill.
- Soroush, A. K. (2011-2018). *Royaha-ye rasulaneh* (Prophetic dreams).
- Şebustari, M. M. (1996). *Hermenieutik, kitab va sunnat* (Hermeneutics, [the sacred] book and the sunnah). Tahrân: Tarh-e Nou.
- Tahrân: Tarh-e Nou.



Ayetullah Burucerdî

1875-1961

19. ve 20. yüzyılda yaşamış
İranlı ilim adamı

Ayetullah Burucerdî, 1875 yılının Sefer ayında Burucerd şehrinde dünyaya geldi. Ergenlik çağına girdiğinde yine kendisi gibi alim olan babası Hacı Seyyid Ali Tabatabai'nin gözetimi altında okula başladı. Okulda Sadi'nin *Gülîstan* eserinin yanında *Suyuti*, *Cami-ül Mukaddemat* gibi kitapları okudu ve mantık dersleri aldı. Daha sonra aynı şehirdeki Nurbehş Medresesi'ne kayıt yaptırdı. İslami ilimler medresesinde sarf, nahiv, mantık, beyan, fıkıh ve usul dersleri aldı.

Ayetullah Burucerdî, 1893 yılında on sekiz yaşında iken İsfahan İslami İlimler Medresesinde ders almaya başladı. İlk gittiği medrese Sadr Medresesi oldu. Bu dönemde İsfahan İslami İlimler Havzası İslam dünyasında merkezi bir yapıya sahipti. Ayetullah Burucerdî de önüne çıkan bu fırsattan yararlanarak dört yıl boyunca Mirza Ebu-l Meali Kelbasi, Seyyid Taki Müderris, Seyyid Bakır Dereceyi, Cihangirhan Kaşkai ve Molla Muhammed Kaşani gibi alimlerin derslerine katıldı.

Ayetullah Burucerdî'nin en önemli özelliği yazmış olduğu kitaplardan çok kurmuş olduğu ilmi muhitler ve yetiştirdiği öğrencilerdir. Kendisi hem doğup büyüdüğü Burucerd'de hem de Kum, Meşhed ve İsfahan gibi

önemli şehirlerde okullar kurup alimlerin yetişmesine imkan sağlamıştır.

Ayetullah Burucerdî memleketi Burucerd'e döndükten sonra bir yandan fıkıh ve usul derslerini veriyor bir yandan da kitap yazmak ve öğrenci yetiştirmekle meşgul oluyordu. Kendisi daha çok fıkıh, usul, hadis ve rical ilimleri alanında eserler kaleme aldı. Eserlerinin büyük bir kısmını ömrünün son zamanlarında Burucerd'te ikamet ettiği dönemde yazmıştır. Ayetullah Burucerdî, Burucerd şehrinin Seyyid Cevad Camiinde, Nurbehş Medresesinde ve kendi evinde İslami ilimleri tedris ediyordu. Onun bu ders halkalarından birçok önemli alim yetişti.

Birinci ve İkinci Dünya savaşıdan sonra Filistin'in İngiliz ve Siyonistler tarafından işgal edilmesi ve Arapların İsrail ile giriştikleri savaştan yenilgi ile çıkması İsrail'in İslam dünyasını hakimiyeti altına alma tehlikesini ortaya çıkardı.

Bu yüzden söz konusu sorunun çözümü amacıyla İslam mezhepleri arasında vahdeti sağlama düşüncesi Müslüman alimler arasında gündeme geldi. Tarihi geçmişinden, çevresel etkilerinden ve İslam dünyasının diğer ilmi merkezlerine oranla Filistin'e daha yakın olmasından dolayı öğrencilerinin İsrail ile

Yaşadığı yerler: Burucerd, Kum, Tahran, Necef, Meşhed

Önemli eserleri: Tertibuesnadi Men lâ-yahduruğu'l-fakih; Tertibu ricali esanidu Men lâ-yahduruğu'l-fakih; TertibuesanidiEmali's-Sadûk

Görev yaptığı kurumlar: Nurbekş Medresesi, Kum İslami İlimler Merkezi, Dünya İslam Mezhepleri Takrib Kurumu, İsfahan İslami İlimler Merkezi

savaşı katılması ve aynı şekilde İslami vahdetin ateşli savunucularından olan Seyyid Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve bu ikisinin öğrencilerinin Mısır'da kendilerini göstermeleri El-Ezher Üniversitesi'nin İslami Birlik çağrısında ön ayak olmasına sebep olmuştur. El-Ezher Üniversitesinin bu çağrısı, İslam dünyasındaki birçok alim tarafından benimsenip desteklendi. Bu alimlerden biri de Ayetullah Burucerdî idi.

Ayetullah Burucerdî, Şii ve Sünnilerin daima iyi ilişkiler içinde olması ve birbirlerine yakınlaşması gerektiğini düşünüyordu. O, Şiilerin diğer mezhep taraftarlarından uzak olmasından dolayı bu insanların Şia'yı tanımadıklarını, bu yüzden de Şia mezhebi hakkında gerçek olmayan tasavvurlara sahip olduklarını ve bu yanlış anlamaların bir an önce bertaraf edilmesi gerektiğini söylüyordu. Kendisi İslami vahdetin gerçekleşmesi ve Şia fıkhi-nin Müslümanların çoğunu oluşturan Ehl-i Sünnet camiasına tanıtılması için çaba sarf ediyordu. Ayetullah Burucerdî, Şia aleminin rehberi olmadan önce yani Burucerd'te yaşadığı yıllarda bazı Şii ve Sünni düşünürler tarafından İslami Mezheplerin Yakınlaştırılması adlı uluslararası bir müessese kuruldu. Bu oluşumda İran Cumhuriyeti'nin hali hazırdaki dini lideri Ali Hamaney de bulunuyordu.

Ayetullah Burucerdî'nin ilmi anlamdaki öncülüğü İran coğrafyasındaki ilmi hareketliliğinin 20. yüzyılın başlarında önemli bir ivme kazanmasına imkan sağlamıştır. Batıda Burucerd, merkezde İsfahan ve Kum, doğuda ise Meşhed gibi şehirlerde ilim merkezleri oluşturup önemli alimlerin yetişmesine imkan sağlamıştır. Yetiştirdiği alimlerden en önemlisi ise Kum'daki öğrencilerinden İmam Humeyni'dir. Ayrıca İran'ın hali hazırdaki dini lideri Ali Hamaney'in mezhep ile alakalı düşünceleri incelendiğinde kendisinin Ayetullah Burucerdî'nin etkisinde kaldığı açıkça görülür. Ayetullah Burucerdî'nin oluşturduğu etkinin ilim meclisleri yoluyla 1979 yılındaki İran İslam Devrimi'ni dolaylı yoldan etkilediği söylenebilir.

Ayetullah Burucerdî'nin yönetimi ve rehberliği ile Kum İslami İlimler Merkezi siyasi ve içtimai alanlarda büyük ilerlemeler kaydetti. Kültürel alanda ise birçok kitap yazıldı ve birçok kitap da tashih ve tercüme edildi. Aynı şekilde İslami İlimler Merkezi olan medreselerin yönetim şeklinde de değişikliğe gidildi. Bu değişikliklerin en önemlisi ise bu sıralarda ulema ile halk arasındaki ilişkide gözle görünür bir artış olduğudur.

İkinci Khordad Hareketi

1997

Muhammed Hatemi dönemindeki reformları ifade eden sosyal hareket



Bulunduğu Yer: Tahran

Önemli İsimler: Muhammed Hatemi

Etkisi: İran'da 1997 yılından itibaren reformistlerin Muhammed Hatemi önderliğinde öğrencilerin de desteğiyle giriştikleri ve sosyal, siyasi sonuçlar elde etmelerini sağlamış sosyal harekettir.

Muhammed Hatemi, 1997 seçimlerinde Cumhurbaşkanı seçilince İran'a dair planladığı reform paketini uygulamaya başlayacaktı. Hatemi'nin uygulamaya koyduğu reform paketine ve oluşan sosyal harekete "İkinci Khordad" ismi verildi. Hatemi, Devrim'in çalkantılı döneminin ve 1980'lerde Irak ile yapılan savaşın sonrasındaki görece sessiz dönemde, İran İslam Cumhuriyeti'nin destekçilerine, politik rekabeti hukuk çerçevesinde yürütmenin zamanın geldiğini belirtti. Bu tutum ile bozulmuş olan istikrarın yarattığı etkiyi hafifletmek için hukuk devleti fikri kurtuluş reçetesi olarak sunulmaktaydı. Hatemi'ye göre İran halkı, iktidar baskısının bir aracı olarak gördükleri hukuku uzun süre boyunca olumsuz bakmıştır. Bundan dolayı İslam Cumhuriyeti'nin temel işlevinin hukuka saygı duyulmasını teşvik etmek olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda Hatemi'nin vaadi, hukuk devletini kurumsallaştırmaktır.

1979 Devrimi'nden sonra İran iki evreye ayrılabilir: Birinci evre, Devrim'den Humeyni'nin ölümüne kadar olan ikinci evre ise Humeyni'nin ölümünden günümüze kadar olan ev-

redir. Humeyni'nin vefatından sonra 90'lı yılların başında İslam devletinin yetkileri elinde bulundurması, hukuki taleplerin karşılanmaması, Velayet-i Fakih vb. konular hem devlet içi mekanizmada hem de halk nezdinde problemlere yol açtı. İlk reformist cumhurbaşkanı olan Hatemi, 1997 yılında seçildiğinde, üniversite öğrencilerinin de desteği ile hukuk devleti, Velayet-i Fakih, sivil toplum, sosyal adalet, kişisel özgürlük, İran içindeki Avrupalı elçilerin ikameti, yayımların tekrar faaliyete geçmesi konularında önemli adımlar atmıştır.

Hatemi önderliğinde "İkinci Khordad Hareketi" ile İran'da hukuk devleti üzerindeki halk söylemi önemli bir ivme kazanmıştır. İran toplumunu yeni kavram ve uygulamalarla tanıştırmıştır. Ayrıca iktidar, haklar ve yönetimle ilgili varsayımlarını değerlendirme konusunda İran toplumunu cesaretlendirmiştir. 1999 yılının Haziran ayında muhalif öğrencilere karşı güç kullanıldığında olduğu gibi bazı istisnalar hariç rejime sadık siyasi gruplar arasındaki mücadele genellikle şiddet içermemiştir. Hatemi bu süreci mütemadiyen şiddet içermeyen yürütmeye çalışmıştır.

İran’da Dinin Toplum ve Politikadaki Rolü Üzerine Güncel Entelektüel Söylemler

Abdolmoghset Banikamal

Giriş

1979 Devrimi, İran sosyopolitik düşüncesi açısından bir dönüm noktası olmuştur. Hiç şüphesiz İran tarihinde bütün gücün din adamları sınıfının elinde olduğu başka bir emsal gösterilemez. İran İslam Cumhuriyeti’nin baş mimarı olan Ayetullah Humeyni, İranlılara Devrim sırasında İslami bir rol model toplum oluşturma sözü vermiştir. Ancak aradan geçen kırk yıla rağmen İran toplumu, İslami bir rol model olmaktan uzak görünmektedir. İran toplumunun derinliklerinde yavaş yavaş ortaya çıkan bir toplumsal huzursuzluk bulunmaktadır. Aralık 2017’de İran’ın bütün şehirlerinde halk ayaklanmaları olmuş ve bu ayaklanmalar, teokratik sistemin neredeyse çöktüğü bir noktaya kadar olayı götürmüştür.

Bu arada İran’ın teokratik siyasal sistemi, entelektüel ve politik aktivistler tarafından hem böylesi bir sistemin modern dünyaya uyumluluğu noktasında hem de sistemin kurulduğu günden bu güne geçen kırk yıllık sürede ortaya koyduğu toplumsal, siyasi ve ekonomik performansı açısından eleştiriye tabi tutulmaktadır. Sonuç olarak, İran toplumunda çeşitli entelektüel söylemler vardır. Bu entelektüel söylemler, üç ana başlık altında sınıflandırılabilirler: Dinî-Muhafazakâr, Dinî-Reformist ve Seküler-Modernist. Bu ça-

ışma, bu söylemleri incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca her bir söylemin felsefi ve sosyopolitik temelleri incelenerek gelecekte bu söylemlerden neler beklendiğini ele almıştır.

Analitik Hususlar

Din, üçüncü dünya toplumlarının özellikle de Müslüman toplumların gelenek ve değer sistemlerinin çekirdeğini oluşturur. Din aynı zamanda insanların hâlihazırda büyük ölçüde sekülerleşmiş elitlere ve geniş geleneksel kitlelere bölünmüş olduğu bu toplumlarda, politik meşruiyet kaynağı olarak da işlev görür. Seçkinler, siyasi liderliklerini yalnızca seküler ideallere dayanarak-ki bu idealler hâlen kitlelere yabancıdır- nasıl koruyabilir? Görünüşe göre geleneksel olarak toplumsal, ekonomik ve siyasi yapıların meşrulaştırıcısı olan din, kendisini bu sorumluluğu üstlenmeye hazır nitelikli bir aday olarak takdim etmektedir. Sonuç olarak bu aşamada dinî çıkar grupları, dinî siyasi partiler ve dinî topluluklar ilgi odağı olarak sahneye çıkmakta ve bu toplumlarda başrolü oynayan aktörlere dönüşmektedirler. Din adamları ve vaizler, kutsal ve dinî semboller vasıtasıyla kitlelerde bir iştiaak hissi uyandırır. İslami siyasi partiler de benzer bir şekilde dinî düşünce kartını oynayarak seküler muhaliflerine kayda değer zorluklar yaşatmaktadırlar.

Bununla birlikte Müslüman toplumlar, dinin toplum ve siyasetteki işlevinin analiz edildiği farklı tartışmalara tanık olmuşlardır. Tüm bu tartışmalar modern çağın zorluklarına cevap vermeyi amaçlasa da yöntemler konusunda hiç bir zaman fikir birliğine varılamamıştır. Bu bağlamda farklı görüşlere sahip olan bu ideologları şu üç geniş kategori içerisinde sınıflandırmak mümkündür: 1) Manevi reformlar yoluyla İslami yenilenmeyi savunan ve Müslümanların İslam'ın asli ilkelerine geri dönerek İslam'ı arındırması ve saf hâle getirmesi gerektiğine inananlar. 2) Bir din olarak İslam'a saygı gösterilmesi gerektiği ancak bununla birlikte Müslümanların yeni fikirleri olduğu gibi benimsemesinin zorunlu olduğunu savunanlar. Bu kategori, dinin siyasi ve sosyoekonomik yaşamda herhangi bir rolü olduğunu kabul etmemektedir. 3) Batı'nın ürettiği kavramları memnuniyetle karşılarken İslam'ın toplumsal, siyasi ve ekonomik yaşamda aktif rolü olduğuna inanan hermenötik (yorumsalci-tefsirci) bir yaklaşıma sahip olanlar (Robinson, 2008; Al-Alwanive Jabir, 1989).

Bu üç kategori arasında ortak olan şey ise hepsinin değişimi talep etmesidir. Ancak birinci grup modernite, modernleşme ve sekülerlik gibi egemen fikirlerin hiçbirleriyle herhangi bir ilişki içerisine girmeyip ve bu kavramlarla herhangi bir bağlantı kurmayıp içsel (manevi) ve öz reformu savunurken

ikinci grup, bu modern kavramlara ziyadesiyle angaje olmuştur. Üçüncü grup ise her iki tarafla da bir uzlaşma arayışı içerisindedir. Bu doğrultuda diğer iki grup arasında mutlu bir birlikteliği savunmaktadır (Robinson, 2008).

Bu çerçevede bu çalışma, dinin devlet ve siyasetteki rolü hakkındaki entelektüel tartışmaları incelemeye ve özellikle aşağıdaki soruları ele almaya çalışmaktadır: İran'da devam edegelen başlıca toplumsal ve siyasi söylemler nelerdir? Bu söylemlerin felsefi temelleri nelerdir? Bu farklı düşünce akımlarının birbirleriyle olan ilişki ve iletişimleri nasıldır? İran toplumu ve aydınları, bu söylemleri nasıl algılamaktadır?

İran'da Entelektüel Temalar

Entelektüel tartışmaların çoğu temelde belirli temalar etrafında gerçekleşir. Din, devlet ve toplum arasındaki ilişki söz konusu olduğunda bu tartışmalar, “modernite” ve “sekülerlik” gibi kavramların yoğun gölgesi altında yapılır. Ancak not etmek gerekir ki bazı temel gerçeklere bağlı olarak farklı toplumlarda mevcut modernite ve sekülerlik algısı da farklılıklar göstermektedir. Benzer şekilde İranlılar da bu terimlerle ilgili kendilerine has bir algıya sahiptirler. Süruş’a göre, İran’daki muhafazakâr sınıf tarafından sekülerlik din karşıtlığı, modernite Batı’nın zehirlemesi, modernleşme ise kültürel saldırı ve dinin zayıflaması olarak görülmektedir (Matin, 1997). Süruş, bu noktada bir kafa karışıklığı olduğunu savunmaktadır:

“Batı” ile kastedilen Batı dünyası ve kültürü müdür yoksa onun kınanan bazı kısımları mı? Batı, belirli bir fikirler dizisi, insan olma biçimi, bir idare ve örgütlenme yöntemi, bencilliğin cisimleşmesi, gerçekleşen bir tarih biçimi, teknolojinin saldırısı ve geleneğin zayıflaması, ABD dış politikası ya da bunlardan farklı başka bir şey midir? (akt. Matin, 1997)

Bununla birlikte Süruş’un bu sözlerini genelleştirmek pek de kolay değildir çünkü İran toplumu hem dikey hem de yatay olarak ciddi anlamda parçalı bir toplumdur. Bu parçalı yapı, İran’ın tarihî tecrübe ve arka planından, her bir sınıfın arka planı ve geçmişinden, sınıfların siyasi iktidar yapısı ile ilişkilerinden ve onların farklı kuşak ve anlayışlara dağılışımdan kaynaklanmaktadır. Şimdiye kadar İran’da dört entelektüel kuşak ortaya çıkmıştır.

İlk kuşak, 1800’lü yıllarda İran sarayı mensuplarının ve İran asillerinin Osmanlı İmparatorluğu ve Rusya toplumlarından etkilenmesi ile paralel olarak bu devletlerin etkisiyle kurulan anayasal monarşinin hemen öncesinde ortaya çıkmıştır (Kamrava, 2008, ss. 46-53). Osmanlı İmparatorluğu’nun

İran entelektüelleri arasındaki bu popülerliğini, İstanbul'a sığınan tüccar ve entelektüellerin yanı sıra oradaki farklı süreli yayınlara borçluydu (Ranjbar, 2008). Benzer şekilde Ekim Devrimi eşiğindeki Rusya'da Devrim'in hemen öncesinde yaşanan gelişmeler de ilk kuşak İranlı düşünürleri etkilemiştir. Bahman Mehrdad'a göre, Rusya'daki bu gelişme, İran'daki liberalizm hareketini "sosyal demokrasiye" dönüştürmüştür (Mehrdad, 2017).

İkinci kuşak ise Pehlevi Hanedanlığı'nın kuruluşuyla ilişkilendirilmiştir (1925-1979). Bu kuşak modernliği, Rıza Şah Pehlevi'nin başlattığı ekonomik ve endüstriyel gelişme açısından kavramsallaştırılmıştır (Kamrava, 2008, ss. 46-53). Bu kuşak, toplumun yukarıdan aşağıya modernleşmesi gerektiğine ya da mecburi modernite denilen şeye inanıyordu (Fazelive Sulaimani, 2012, s. 10). Bu kuşağın genellikle İran'da otoriterliğin güçlenmesinden sorumlu tutulmasının sebebi de bu zorlayıcı modernitedir. Önceki kuşak gibi ikinci kuşak da ama öyle ama böyle elitist bir kuşaktır.

Üçüncü kuşak ise hem devrimci hem de radikal bir kuşaktır (Kamrava, 2008, ss. 46-53). Bu kuşak yerileştirme, köklere dönüş, canlanma veya İslam Protestanlığı konularına odaklanmıştır. Bununla birlikte dinî sınıfı da ana akım entelektüel söylemin içine dâhil etmiştir. Tarih, kültür ve din olmak üzere üç ögeye odaklanmıştır (Kachvian, 2005, s. 126). Bu kuşağın ideologları, yaşadıkları dönemin söylemleri olan Marksizm ve liberalizmi marjinalleştirmeyi başarmış ve böylece 1979 Devrimi için zemin hazırlamıştır. Daha açık olmak gerekirse 1940 ve 1950'lerde en popüler söylem, Kitle Komünist Partisi (Hizbi Tudih) tarafından telaffuz edilen söylem olmuştur. Ancak 1940'lı yıllara kadar Kasravi gibi insanlar, 1960'lı yılların ortalarında Mücahidin-i Halk (Halkın Mücahitleri Örgütü) ve 1970'lerde Ali Şeriatî bu söyleme meydan okumuştur (Moossavi, 2007). Bu bağlamda özellikle Şeriatî'nin rolü büyük önem arz etmiştir. Şeriatî, İslam'ı, Marksist metodoloji ışığında yeniden yorumlamıştır (Hunter, 1998, s. 94). Şeriatî'nin teorisi, İran'ın Müslüman nüfusunu etkilemek için faydacı bir boyut taşımıştır. Bu boyut, İran'daki sol parti tarafından göz ardı edilmiş bir boyuttur. 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında yaşayan İran halkının, Fransız Devrimi'ni gerçekleştiren Avrupalıların aksine Orta Çağ Avrupalılarına benzer bir şekilde dine bağlı olduğunu savunmuştur. Bu nedenle İranlı entelektüeller, toplumun dinî hassasiyetlerine saldırmak yerine dini, bir halk seferberliği unsuru olarak kullanmalıydılar. Şeriatî, Şiilik tarihine seçici bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Ali bin Ebu Talib (ilk Şii İmamı) ve Hassan bin Ali'nin (ikinci Şii İmamı) Emevi Hanedanlığı'nın kurucusu Muaviye ile uzlaşıp barışmış oldukları gerçeğini

görmezden gelmiştir. Bunun yerine Hüseyin bin Ali'nin Yezid bin Muaviye'ye (ikinci Emevi Halifesi) karşı Muharrem'in 10. gününde (M.S. 680) Kerbelâ'da gerçekleştirdiği ve arkadaşlarıyla birlikte şehit edilmesine yol açan ayaklanmaya odaklanmıştır. Bu olay, Müslümanlar tarafından özellikle de Şiiler tarafından Yevm-i Aşura (Aşura günü) olarak anılmaktadır. Şeriatı ve Halkın Mücahitleri Örgütü'ndeki takipçileri, Şiiliği daha önce İran'daki Pehlevi Hükümdarlığı karşısında üstlendiği gibi tüm despotlara karşı benzer bir görevi yerine getirmek açısından kullanışlı olarak görmüşlerdir. Çok iyi bilindiği üzere Şeriatı, her ayın Muharrem, her günün Aşura ve her yerin Kerbela olduğunu savunmuştur. Ayrıca Kabil ve Habil gibi Kur'an ve İncil'de geçen kıssaları Marksist sosyoekonomik teoriler ışığında yeniden yorumlamıştır (Hunter, 1998, s. 95).

Daha sonrasında Mehdi Bezirgan gibi bazı kişiler, modern çağla daha uyumlu hâle getirmek amacıyla İslami düşünceyi yeniden yapılandırmaya başlamıştır.¹ Bununla birlikte 1960 ve 1970'lerde iki ana İslami ideoloji projesi ortaya çıkmıştır: Bu projelerden ilki, geleneği bozmadan modernite ile bağlantı sınırlarını genişletmeyi savunurken diğeri (Halkın Mücahitleri Örgütü) ise dinî otoritenin din adamlarından devrimci entelektüellere devredilmesi gerektiğini böylece bu devrimci aydınların ezilen kitlelerin "tek" (tevhid) sınıfsız bir topluma dönüşmesi noktasında topluma rehberlik edeceğini savunmuştur (Matin, 1997). Ramin Jahanbegloo'ya (2017, s. 20) göre: "İki farklı ütopya olarak ortaya çıkan sınıfsız bir toplum ve İslam hükûmeti düşünceleri, Pehlevi devletindeki muhalif düşünce ve eylemlerin egemen anlatıları hâline gelmiştir." Sonuç olarak, bu iki grubun İran'ın içişlerine dair girdikleri rekabet, 1979 Devrimi'nden sonra şöyle şekillenmiştir: İkinci proje, iktidar gücünü kendisinde toplarken ve birinci proje, Humeyni rejimine karşı silahlı bir mücadele başlatarak İslam Cumhuriyeti'ne sistematik ve istikrarlı bir şekilde karşı çıkmıştır (Zabih, 1982, s. 108).

Son olarak, dördüncü kuşak İran entelektüelleri, önceki üç kuşağı da eleştiren kişilerden oluşmaktadır. Bu kuşak aslında önceki söylemlerin yapı söküme uğratılması konusunun altını çizmekte ve bu süreçte bir alternatif olarak özünde modernist olan bir söylemin inşa edilmesini önermektedir. Birinci ve ikinci kuşaklar Batı'yı keşfetmiş ve onun üstünlüğünü fark etmişken üçüncü kuşak Batı'dan nefret etmiştir. Şimdi ise bu dördüncü kuşak her ne kadar Batı'dan nasıl ders alınacağı ve İran toplumunu modern çağ-

¹1979 İran Devrimi esnasında kurulan geçici hükûmetin başında olan Mehdi Bezirgan (1907-1995), Devrim sonrasında İran'ın ilk başbakanı olmuştur.

da nasıl kalkındırarak daha ileri taşıyacakları konusunda kendi içinde farklı gruplara ayrılmış olsa da ısrarla Batı felsefesinden ders alınmasını talep etmektedir (Kamrava, 2008, ss. 46-59). Bu nedenle mevcut üç entelektüel yaklaşım ve tartışmanın aslında dördüncü kuşak bünyesindeki iç tartışmalar olduğu iddia edilebilir. Bu söylem ve tartışmalardaki temel mesele ise dinin toplum ve siyasetteki rolüdür.

İran'da Güncel Toplumsal ve Siyasi Tartışmalar

Daha önce de belirtildiği üzere İran'daki dördüncü entelektüel kuşak, İran toplumunun yönü ve din ile siyasetin rolü üzerine farklı görüşlere sahip gruplara ayrılmıştır. Bu bölünmenin; a) gelenekçi İslam anlayışı, b) İslami reformizm ve c) seküler modernite üzerine kurulu üç temel romantik kimlik şeklinde tezahür ettiği görülebilir.

Dinî-muhafazakâr kampın savunduğu geleneksel İslam anlayışını anlamak için Şii Mezhebi'nin teorik arka planına inilmesi gerekmektedir. Şiilik temelde kökleri Hz. Peygamber'in (s.a.v) halifelerinin birbiriyle olan ihtilaf ve mücadelelerine ilişkin tarihsel tartışmalara dayanan siyasi bir mezheptir (Kaussler, 2012). Şiilik doktrini, Hz. Peygamber'in ahirete irtilal etmesinin ardından Ali bin Ebu Talib'in ilahi olarak ümmetin imamı tayin edildiğini ve onu kendi soyundan gelen on bir imamın daha takip ettiğini iddia eder. Ancak On İkinci İmam olan İmam Mehdi (doğumu m.s. 869) geçici olarak ortadan kaybolmuştur ve kıyamet gününden önce yeniden ortaya çıkacaktır. Şiilik doktrini, bu on iki imamın hepsinin yanılmaz muallimler ve dinî öğreti ve rehberliğin tek kaynağı olduğunu kabul eder. İmamlar, halkın rızası kaynaklı olmayan aksine doğrudan Allah tarafından kendilerine verilen yetkileriyle hem maddi/dünyevi hem de manevi liderler olarak kabul edilirler.

On İkinci İmam'ın gizemli bir şekilde ortadan kayboluşunun ardından onun geri dönüşünü bekleyen Şii ulema topluluğu, bu makamın ayrıcalıklarını kullanmaya başlamıştır. Bu arada Şiilikteki Usûlîler Ekolü, Şii din adamlarının sosyoekonomik ve politik meselelere aktif olarak müdahale etmelerine aracı olacak çeşitli içtihatlarında bulunmuşlardır.² Sonuç olarak Şiilerin umumunun bir mericiyi takip etmesi gerektiğini öne süren ve tanımlanmış bir hiyerarşik yapıya sahip olan merci-i taklid (öykünme kaynakları) olarak bilinen güçlü

² Şiilikte iki ekol bulunmaktadır: Usûlîler (köktencililer) ve Ekberiler (gelenekçiler). İlk ekol yorumlama (tefsir) ve muhakemeye (icthad) inanırken ikincisi tüm bu araçları reddetmekte ve dolayısıyla güçlü bir biçimde anlatı ve hikâyelere inanmaktadır.

bir sınıf ortaya çıkmıştır (Momen, 2003). Her ne kadar Ayetullah Humeyni, Usûlîler Ekolü'ne mensup bir merci-i taklid olsa da 1979'dan 1989'a kadar ülkenin başında olduğu dönemde onun dinî statüsünden ziyade karizmatik kişiliğine odaklanılmıştır. Ancak Humeyni'nin 1989 yılında vefat etmesinin ardından din adamlarının iktidardaki rolünü daha fazla meşrulaştırmaya yönelik çabalar gerekli hâle gelmiştir. O zamandan bu güne gelenekçi söylemdeki asıl teknik ve teorik tartışma, Şii Mezhebi'ne ait ve bugünün teokratik sisteminin üzerine kurulduğu iki kavramın etrafında dönelmiştir. Bu kavramlar; merci-i taklid ve içtihat adı verilen başka bir kavramın ışığı altında gerçekleşen velayet-i fakih kavramlarıdır. Velayet-i fakih kavramına göre: "Mehdi'nin gizlendiği dönemde, Müslüman bir ülkeyi meşru bir şekilde yönetebilecek ve şariat hükümlerini uygulayabilecek olan kişi o ülkedeki en yüksek ve en bilgili fıkıhçıdır" (Kaussler, 2012). Dolayısıyla velayet-i fakih fikri özünde Şii siyasi düşüncesinin ana meselesi olan siyasal meşruiyet sorununu çözmek için ortaya konmuştur. Şiiliğe göre otorite, tabiatı gereği dinî otorite olan İmam'a ve onun gerçek temsilcisine aittir. İmam olmayan yöneticiler ise ancak yöneticiymiş gibi yapan farazi yöneticilerdir (Nasr, 2006, s. 72). Aslına bakarsanız Hristiyan binyılcılığı ile yakın benzerlik gösteren bu doktrin, din adamları sınıfını pasif ve yönetilen bir gruptan İmam Mehdi'nin yeniden ortaya çıkacağı döneme kadar toplumun her yönüyle ilgilenmek için ilahi olarak verilmiş yetkiye sahip aktif bir yöneticiye dönüştürerek radikalleştirmiştir (Kaussler, 2012). Bu söylemin taraftarları ve liderleri, teorik ve doktrinsel söylem konusunda çok tereddütlüdürler. Bunun yerine fıkıh içerisinde Şii Fıkıhı olarak bilinen dinî düşünce kartını oynamaya çalışmaktadırlar ve vurguladıkları alanlar genel itibarıyla din adamlarının iktidarda kalmasını güçlendirebilecek alanlardır. Bu söylemde küreselleşme, çoğulculuk, insan hakları vb. modern kavramlara yer yoktur (Kamrava, 2008, ss. 81-86). Bu söylem aynı zamanda tüm Devrim sürecini yalnızca kendine hamlederek İslami devrimin, taşeron proletarya, sanayi işçi sınıfı ve kadınlar da dâhil olmak üzere çeşitli gruplar tarafından yıllarca süren ulusal mücadeleyle gerçekleştiği gerçeğini tamamen görmezden gelmektedir.

Dinî-Muhafazakâr kamp, İran'da iktidara hâkimiyeti açısından güçlü olmasına ve Devrim'in mirasını başka herhangi kişi ve kuruluş ile paylaşmaya hazır olmamasına rağmen bu kamp teorik açıdan, İslam'ın modern çağa uyumlu hâle getirilmesi için yeniden formüle edilmiş bir İslami yaklaşımı talep eden Dinî-Reformist kampın tehdidi altındadır (Moossavi, 2007). Her ne kadar Dinî-Reformist söylem, İslam Devrimi'nin ilk günlerinden beri var olmuş ve Mehdi Bezirgan gibi insanlar tarafından savunulmuş olsa da bu

söylem günümüzde genellikle İran'ın eski cumhurbaşkanı olan Muhammed Hatemi (1997-2005) ile özdeşleştirilmiştir. Bu söylem, İran'ın mevcut teokratik siyasal sistemine karşı güçlü dinsel eğilimi koruyarak yapılan bir muhalefet olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla reformculara dönüşen bu devrimciler, kendilerini Bezirgan'ın liberal fikirleriyle özdeşleştirmemekte aksine Humeyni'nin devrimci vizyonuna tutkulu bir şekilde inanmakta ve teorik açıdan kendilerini bir zamanlar Humeyni'nin yanında olan fakat daha sonra İslam Cumhuriyeti'nin kurucusu ile bazı önemli konulardaki uyuşmazlığından dolayı gözden düşen Ayetullah Müntezeri'ye (1922-2009) yakın bulmaktadırlar. Bu söylem genel itibarıyla değerlendirildiğinde, bu söylemin kökleri geleneklere dayansa da moderniteyi desteklediği, dinî olmasına rağmen laikliği savunduğu ve politik-ideolojik statükoyu sürdürmek istemese de mevcut yapının radikal bir şekilde devrilip yıkılması fikrini desteklemediğini ortaya koyar (Kamrava, 2008, ss. 122-129).

Bununla birlikte Dinî-Reformistler temelde mevcudiyetlerini organik olarak birbirine bağlı iki farklı grup içerisinde sürdürmektedirler: Birincisi, kent- sel orta sınıfın içerisinde popüler olan Dinî-Milliyetçiler, ikincisi ise Dinî-Yeni Düşünürler olarak bilinen akademik çevrelerde faaliyet gösteren kişilerdir. Bu ikincisi, Dinî-Milliyetçiler olarak bilinen diğer entelektüel grup tarafından “yorumsal (tefsirsel) din araştırmalarının etkisinde olanlar” şeklinde konumlandırılmaktadır. Bu ayrıma rağmen iki grup da üç temel konuda mutabaktır: Birincisi, İran'ın ulusal çıkarlarının İslami kimlik ve İslam mirasından ayrılamaz olduğuna inanırlar. İkincisi, ilerleme ancak reformlar yoluyla gerçekleşebilir dolayısıyla herhangi bir devrimci stratejiyi reddederler. Üçüncüsü, yöntem olarak reform yapmayı benimsemelerinin amacı demokrasidir (Kamrava, 2008, ss. 121-129). Onların temel amaçları, din adamları sınıfının dini yorumlama (tefsir) üzerindeki tekellerini kırmaktır ve sahip oldukları argümanları yönlendiren birincisi, dinin daha büyük yapısı ve işlevi, ikincisi ise dinin siyasetle olan ilişkisi ile ilgili olan iki önemli varsayımdır. Bu bağlamda dinin toplumun yaşamında büyük rol oynaması gerektiğini fakat İslam'ın belirli bir hükûmet biçimini zorunlu kılmadığını savunan Hasan Yusufi Eşkeveri'den alıntı yapılabilir (Kamrava, 2008, ss.132-133). Eşkeveri, 1979 Devrimi'nin de İslami olmadığını çünkü bir devrimin doğası gereği İslami olamayacağını iddia etmektedir. Ona göre “İslam Devrimi” kavramı çelişkili bir kavramdır (Eshkevari, 27 Ocak 2019). Ayrıca Allah'ın hükümlerinin suistimal edildiği vakaları tarihsel olarak incelediği “Allah'ın Hükümleri: Tarihin En Büyük Yalanı” başlıklı bir makale kaleme almıştır (Eshkevari, 18 Nisan 2010). Bu düşünce silsilesine mensup meşhur bir başka düşünür de Fıkhu'l Musaliha

(Amaca Muvafık Fıkıh) fikriyle ortaya çıkan Mohsen Kadivar'dır (Yasuyuki, 2007). Ona göre fıkıh, modernliğin temel gerçekleriyle başa çıkabilmek için diğer modern disiplinlerden örnek alarak metodolojik bir yeniden yapılandırmaya tabi tutulmalıdır (Kadivar, 2015). Belki de Dinî-Yeni Düşünürler arasındaki en etkili figür, siyasal yönetim olgusunu iki ayrı boyuta ayırarak ele alan Abdülkerim Süruş'tur: Birinci boyut, din ile hiçbir ilgisi olmayan idari ve yönetsel boyut iken ikincisi, dinin önemli bir rol oynayabileceği etik ve normatif boyuttur (Kamrava, 2008, s. 134). Dolayısıyla “siyasi laiklik” ile “felsefi laiklik” arasında ve dolayısıyla “yüksek bilgi sahibi kişiler” ile “din adamları” arasında bir sınır çizer (Matin, 1997). Süruş, İslam'ı iki türlü okur: Birincisi, herhangi bir bilgi kaynağından bağımsız olarak sosyal ve bireysel yaşamın her yönüne rehberlik etme noktasında tekele sahip olduğunu iddia eden “maksimalist İslam”dır. İkincisi ise İslam'ın sosyal ve bireysel yaşamda çok sınırlı bir rolü olduğuna inanan böylece tam rolü insan aklına bırakan “minimalist İslam”dır. Süruş'un kendisi de koyu bir minimalist İslam taraftarıdır ve İran'ın mevcut siyasal sistemini maksimalist İslam yorumunu takip etmekle itham etmektedir (Soroush, 2008, ss. 93-118).

Genel olarak tüm bu aydınlar, dinin hükûmet işleri ve yönetsel işlerden ayrı olması fakat siyasetin içerisinde bulunmaya devam etmesi gerektiğine inanırlar. Bununla birlikte bunu nasıl gerçekleştirmeyi planladıkları ve hususiyile İran Anayasası'na göre Allah ile halk arasında aracılık rolünü üstlendiği iddia edilen velayet-i fakih kavramını nasıl tashih edecekleri açık değildir (Moosavi, 2007).³ Bu düşünce akımı şimdiye kadar bu söylemin İslam'ı yorumlama şeklinin ifade özgürlüğünü nasıl garanti edeceğini ve bu bağlamda kadınlar ile inanmayanlara nasıl davranılacağını gösteren net ve uygulanabilir bir plan ortaya koymamıştır.

Yukarıda açıklanan iki söylem karşısında Seküler-Modernist söylem bulunmaktadır. Bu söylem, İran entelektüel tarihi boyunca ve özellikle de son kırk yılda teokratlar tarafından yönetilen günümüz İran'ında en az imkâna sahip olmuş söylemdir. Aslında Seküler-Modernist söylem, İran entelektüel sahnesine yeni çıkan bir söylem değildir. Bu söylem, kökleri, Anayasal Devrim olarak bilinen 1906 hareketine dayanan tamamlanmamış bir gündemdir. Anayasa'nın ek maddelerinden birinde parlamentonun görevi, meclis ta-

³ İran Anayasası'nın 5.Maddesi açıkça şöyle söyler: “Veliyy'ul Asrın (Ahir Zamanın Velisi) gizlendiği dönem boyunca (Allah bir an evvel yeniden ortaya çıkmasını nasip etsin), ümmetin vilayet ve liderliği, çağının koşullarının tamamen farkında, cesur, becerikli ve idari kabiliyete sahip ve bu görevin sorumluluklarını Madde 107 uyarınca üstlenecek olan adil ve dindar [muttaki] bir fakihe devrolunur (İran Anayasası, t.y.).

rafından kabul edilen yasaların şeriatla uygunluğunu denetlemek olan beş din adamını seçeceği beyan edilmiştir. Bu tarz bir maddenin din adamlarının siyasetteki rolünü azaltmak yerine bu rolü kurumsallaştırdığını düşünen aydın çevrelerde bu madde ciddi bir muhalefet ile karşılaşmıştır. Bununla birlikte daha önce de belirtildiği üzere laiklik kavramının kendisi İran'ın entelektüel tarihinin değişik evrelerinde önemli değişimler geçirmiştir. Örneğin; Anayasa Devrimi sırasında, din işlerinin hükûmet işlerinden ayrılmasına yönelik talep, din adamlarının oluşturduğu kuruma mevzuat ve kanunlar üzerinde denetim hakkı tanıma düşüncesiyle baş başa gidiyordu. Ancak günümüzde İranlıların yaşamlarının her alanında dinin tam teşekküllü bir şekilde mevcut olduğu bir hayat yaşadıkları göz önünde bulundurulduğunda bu durumun önemli ölçüde değişmiş olduğu görülmektedir (Moosavi, 2007). Günümüz İran'ında sekülerlerin, dünyevi işlerde dinin hiçbir rolünü kabul etmemesinin nedeni de budur.

Bu söylemin günümüzdeki taraftarları, bu söylemin ortaya çıktığı ilk yıllarda, kendilerini mevcut düzene yakın gören devrimci bir arka plana sahip olsalar da Hatemi'nin 1997 yılında elde ettiği zafere kadar pek bilinip tanınmamışlardır. Bu dönemde yapılan kitlesel yayınlar, onların bağımsız kimliklerini tesis etmelerini mümkün kılmıştır. Zayıf bir tüzel kişiliğe sahip olmalarına rağmen bu halkanın her bir üyesi, modern terimleri, tarih, sosyoloji, siyaset bilimi, hukuk vb. gibi alanlarda aldıkları eğitim ve formasyona göre tanımlanmaktadır (Kamrava, 2008, ss. 174-178). Örneğin; “modernite” terimini ele alan ve bir siyaset bilimci olan Mardiha, modernitenin, bireycilik, insan hakları vb. gibi ana unsurlarının yalnızca Batı kültürüne münhasır olmadığına, bu nedenle modernitenin “Batı kültürünün normatif olarak onaylanması” anlamına gelmediğine dolayısıyla modernitenin eğitim yoluyla kapalı veya açık tüm toplumlara er ya da geç ulaşacağına inanmaktadır (Kamrava, 2008, s. 195). Uluslararası ilişkiler uzmanı olan Sariolghalam, modernitenin, İran'a, kendine özgü birtakım özellikler ile birlikte geldiğini ileri sürmektedir. Bu özellikler; rantçı olmayan bir ekonomi, güçlü bir milliyetçilik duygusu, kalkınma fikrine bağlılık, ülke içindeki ve küresel koşulların derinlemesine bilgisi ve anlaşılması, Batı ile teknolojik, bilimsel ve yönetsel temaslar ve uluslararası ölçekte anlaşıldığı üzere kalkınmayı kolaylaştıran ekonomik, siyasi ve toplumsal kültürdür (Kamrava, 2008, s. 195). Ekonomist olan Musa Ghani Nejad, moderniteyi, endüstriyel gelişme ve modernleşme bağlamında tanımlar. Onun için demokrasi ve kapitalizm arasında simbiyotik bir ilişki mevcuttur. Bunlara ek olarak, önde gelen İranlı insan hakları avukatı Mehar Angiz Kar, moderniteyi, almış olduğu akade-

mik eğitim temelinde ve aynı zamanda da avukatlık yapan biri olarak yorumlar. O, modernitenin özünün, medeni ve siyasi özgürlüklerin ne ölçüde korunduğu ve bu özgürlüklere ne ölçüde saygı gösterilerek riayet edildiği ile ilgili olduğuna inanmaktadır (Kamrava, 2008, ss. 198-199).

Ancak görüş farklılıklarına rağmen hepsi için modernite ve laiklik aynı maddelerin iki yüzüdür. Bununla birlikte bu kişiler, İran toplumunda modernitenin yerleşmemiş olmasının nedenleri ile İran toplumunun moderniteyi benimsemesinin bir zorunluluk olduğu konusunda mutabıktır. Hepsisi de bir kişinin aynı anda hem demokrat hem de inançlı bir inanan olabileceğini ancak dinî bir hükûmetin aynı zamanda demokratik bir hükûmet olamayacağını savunurlar. Ayrıca laiklik kavramının hem Seküler-Modernist hem de Dinî-Reformist söylemlerin merkezinde yer aldığı görülmektedir. Ancak ana tartışma konusu, laiklik olmadan demokrasiye sahip olunup olunamayacağıdır (Kamrava, 2008, ss. 206-207).

Bununla birlikte Seküler-Modernistler de dâhil olmak üzere İranlı entelektüellerin büyük çoğunluğu sahip oldukları mezhepsel bakış açısı ve aşırı milliyetçilik kaynaklı ciddi bir çelişkiden muzdariptir. Bu çelişki özellikle bu entelektüellerin kamusal duruşlarında belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Onlara göre Şiilik, İran milliyetçiliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Her ne kadar seküler olsalar da bu aydınlar, Şii ve Fars olmanın birbirlerinin tamamlayıcısı olduğuna inanmaktadırlar. Dile getirdiğimiz bu sav, Batı merkezli ve İran'daki mevcut düzen karşıtı seküler İran seçkinlerinin çoğu zaman sosyal ağlarda ve çevrimiçi forumlarda ortaya çıkan siyasi demeçleri incelendiğinde daha iyi ve net bir biçimde anlaşılacaktır. Örneğin; ünlü bir İranlı entelektüel ve siyaset yorumcusu olan ve BBC programlarında da düzenli olarak yer alan Masoud Behnood, 7 Kasım 2014 tarihinde katıldığı Politik Talk Show'da şöyle demiştir:

İranlı aydın bir entelektüel yalnızca Şii olabilir çünkü Şii kültürü olmadan İran entelektüalizmi anlamsızdır. Bunun sebebi, Şiiliğin bizim kanımızda olmasındandır. Yani Şii olmayan aydın bir entelektüel, İranlı aydın bir entelektüel olarak kabul edilemez (Behnood, 11 Kasım 2014).

Bu açıklamanın ardından Beluçlu ve Sünni olan meşhur siyasi aktivist Abdul Sattar Doshuki, İranlıların %20'sinden fazlasının Sünni olduğu gerçeğine hususi olarak atıfta bulunarak Behnood'un bu sözlerini eleştirdiği bir makale kaleme almıştır (bkz. Doshuki, 22 Kasım 2014). Ertesi gün milliyetçi bir parti olan Jibha-i Milli-i İran'ın (İran Ulusal Cephesi) lideri Adib Boru-

mand, Parti'nin resmî web sitesinde yaptığı açıklama ile Doshuki'ye şu şekilde cevap vermiştir:

İran toprak bütünlüğünü Şiiliğe ve bu dini resmîleştirerek İran'ı birleştirip Osmanlı Devleti'nden kurtarmış olan Şah? İsmail Safevi'ye borçludur. Bu nedenle Şiilik, milletimizin temel unsurlarından biridir ve milliyetçi olan herkes bu mezhebe sadık olmalıdır (Brumand, 23 Kasım 2014).

Bundan birkaç gün sonra 1 Aralık 2014'te, İran eski Kültür ve İslami Rehberlik Bakanı Ataullah Muhajerani, şu sorularla başlayan bir makale yayınlamıştır: “Fars ve Şii kültürüne yabancı olan İranlı entelektüeller kiminle ilişki kurmak istiyorlar? Ve bu kişilerin entelektüelliklerinin gerektirdiği ufuk ve anlayışları nerede?” (Muhajerani, 1 Aralık 2014). Muhajerani, Masoud Behnood ve Adib Borumand'ın görüşünü güçlü bir biçimde desteklemiştir. Muhajerani, üzerinde durduğu noktanın okuyucular tarafından daha sindirilebilmesi için şu tartışmayı yapmıştır: “İranlı entelektüellerin Fars ve Şii olması gerekmez ancak bu iki unsuru da benimsemeleri gerekir. Aksi takdirde bu kişiler gerçek anlamda “İranlı entelektüeller” olarak kabul edilemezler” (Muhajerani, 1 Aralık 2014). Dar görüşlü bir Pers milliyetçiliği zihniyetinden ve Şii yönelimli bir mezhep duygusundan ciddi manada etkilenmiş olan Seküler-Modernistler, gerçekte, seküler ve modern bir siyasal sistemin gerçekleştirilmesinde temel bir unsur olan çoğulculuk ilkelerinden taviz vermektedirler.

Geleceğe Bakış

İnsan doğası ve toplum aşırı karmaşık ve tahmin edilemezdir. Bu nedenle belirli bir toplumda hangi söylemin üstün geleceğini tahmin etmek kolay bir iş değildir. Bu bilhassa çok parçalı ve aynı zamanda çok dinamik olan İran toplumu için daha kesin bir hakikattir. Ayrıca Yigner'in de belirttiği üzere; “dinin istikrarlı bir sosyal düzeni pekiştirip güçlendirdiği bir durum” ile “dinin, siyasal güce sahip olanlar tarafından bu mevcut düzenin normlarına aykırı olarak kendi yararlarına kullanıldığı bir durum”u ayırt etmek zordur (Yigner, 1968, s. 253). Bununla birlikte İran'ın teokratik yapısı ve bu yapının kırk yıllık performansı bize İran toplumunun yukarıdaki söylemlerinin başarısı ve başarısızlığı konusunda kilit bir faktör olan siyasi ve sosyal dinamikleriyle ilgili bazı ipuçları verebilir.

Daha önce de belirttiği üzere Dinî-Muhafazakâr kamp, İran'ın mevcut iktidar yapısına egemen olsa da teorik olarak yönetimden tecrit edilmesine yol açması muhtemel ciddi dezavantajlarla karşı karşıya görünmektedir. Bu

bağlamda demokrasi ve modernite ile ilgili küresel değerlerin hızlı yayılımı göz önüne alındığında Dinî-Muhafazakâr kampın, velayet-i fakih ilkesine sıkı sıkı bağlanması aslında bir nevi bu kampın Aşıl tendonu hükmündedir (Kamrava, 2008, s. 216). Ayrıca bu grup, olumlu tartışmalardan ve skolastik üretimden ziyade güce dayanır. Daha da açmak gerekirse Dinî-Muhafazakârlar ana eğilimleri açısından kendi içlerinde “aşırı radikal sağcılar”, “sağcı-gelenekselci din adamları”, “yeni-muhafazakâr düşünürler” gibi çeşitli kesimlere ayrılırlar. Bunların arasında yalnızca sağcı-gelenekselci din adamları ve yeni-muhafazakâr düşünürler ciddi anlamda bir ideoloji üretimi sürecine dâhil olurken aşırı radikal sağcılar yalnızca baskı grupları olarak faaliyet göstermekte ve dolayısıyla diğer iki söylemin savunucularını taciz etmektedirler (Kamrava, 2008, ss. 82-85). Dahası bu gelenekselci söylemin İran’ın dış politikası üzerindeki etkisi, ülkenin dünya toplumunda tecrit edilmesine yol açmıştır. Bunun da ötesinde bu söylemin siyaset içerisinde yaygın oluşundan kaynaklandığı öne sürülen ve birbiri ardına ortaya çıkan sosyopolitik ve ekonomik problemler, İran toplumunun dünya toplumundan ciddi derecede yabancılaştırmasına yol açmaktadır. Çok sayıda İranlı, krizin yayılmasının sebebi olarak İran’daki mevcut siyasi düzenin ideolojik yapısını suçlamaktadır. Egemen söylemin ülkeyi geliştirme ve kalkındırma konusundaki başarısızlığı, toplumdaki ümitsizlik ve bunalımın “dış düşmanların” (mürtedler ve laikler) ötesine geçmesine sebep olmuştur. Moosavi’nin de belirttiği üzere İslamcılığın kalbi, onun sınırlarını egemen çevrelerin dışındaki entelektüel ve politik rakiplerinden daha iyi bilen kendi çocukları tarafından saldırıya uğramıştır (Moosavi, 2007). Böylece din (Dinî-Reformistler), din dışı gruplardan ziyade yine dine (Dinî-Muhafazakârlar) karşı durmuştur. Ancak bu söylem, reformcu lider Muhammed Hatemi’nin öncülüğünde iktidara gelerek yakaladığı şansı değerlendirememiş ve acınası bir hâlde başarısız olmuştur (1997-2005). Bu başarısızlık, bu grubun sekiz yıllık iktidarlara dönemindeki siyasi ve sosyoekonomik performansları bağlamında daha net bir biçimde açıklanabilir.

Dinî-Reformist söylemin tatmin edici olmayan bu siyasi ve sosyoekonomik performansına ek olarak bu söylemin taraftar ve savunucuları da kurdukları koalisyonları genel olarak onların vizyonlarını paylaştıkları fakat o döneme kadar siyasi süreçten dışlanmış olan ılımlı grupları bu koalisyonlara dâhil edecek şekilde genişletme noktasında başarısız oldular. Bu reformist projeyi bütünüyle karakterize eden şey doğuştan gelen bir seçkincilikti. Aslında reformistler sert devrimcilerdi. Bu nedenle devrimci sisteme olan bağlılıkları değişmedi yalnızca yöntemleri ve stratejileri değişti. Reformistler için sistem reformu, teokratik sistemin en anti-demokratik simgesi olmaya de-

vam eden velayet-i fakihin reddedilmesi veya ortadan kaldırılması anlamına gelmiyordu. Kamrava'ya göre, sistemin marjinal açıklığından yararlanan Dinî-Reformistler, kazandıkları şeyi kaybetme korkusuyla çok radikal değişiklikler yapmak istemiyorlardı (Kamrava, 2008, ss. 33-38; Masroori, 2007).

2005'te Ahmedinejad'ın kazandığı zaferle, Dinî-Reformistler mevcut iktidar yapısında önemsiz bir hâle gelmiş olsalar da sosyal açıdan aktif olmaya devam ettiler. Dinî-Reformist söylem, 2009 Cumhurbaşkanlığı Seçimleri'nin hemen ardından protestoculara yapılan baskı ve engellemeler sonrasında toplumun daha da fazla sempatisini kazandı. Bu söylem, halk tarafından Yeşiller Hareketi olarak bilinen yarı örgütlü toplumsal hareketin ideolojisi olarak benimsendi. Bununla birlikte etkili bir toplumsal güç olan bu hareket, Ahmedinejad sonrası dönemde yani şu anki cumhurbaşkanı olan Hasan Ruhani döneminde itibarını kaybetmeye başladı. Aralık 2017'de gerçekleşen protestolar sırasında tüm protestocuların "Reformistler! Muhafazakârlar! Macera bitti!" (İslah talab! Usul garaa! Tamam e majara!) ve "Bağımsızlık, Özgürlük, İran Cumhuriyeti!" (İstiqlal, Azadi, Jumhuri e Irani) sloganları atmasının arkasında yatan sebep de buydu. Bu durum aslında protestocuların, reformcuların savunduğu gibi mevcut düzen içerisinde yapılması talep edilen siyasi reformlara duydukları güveni yitirdiklerini ortaya koymuştur. Üstelik protestocuların sorunlarına artık sistemin kendi içerisinde bir çözüm getirilemeyeceğine ve sorunların siyasi sistemin tamamen yeniden yapılandırılmasının ardından çözülebileceğine inandıklarını göstermiştir. Bu protestolar esnasında hiçbir protestocunun, geçtiğimiz yüzyılın son yarısında İran sokak siyasetinde önemli bir slogan olan "Allahü Ekber!" diye slogan atmamış olması şaşırtıcıdır.

İran'daki halk kitlelerinin İran'daki mevcut düzene karşı gerçekleştirdiği bu muhalefetin, Reformist-Dinî söylemin taraftar ve ideologlarını süreçten zarar görmemek ve mağdur olmamak adına mevcut düzene daha da bağlanmaya zorlamış olması da ilginçtir. Bu bağlamda Reformist-Dinî söylemin dindar gruplar tarafından benimsendiği, gelenekçi-muhafazakâr anlatının ise aşırı dindar kesimler tarafından desteklendiği söylenebilir.

Bununla birlikte Dinî-Muhafazakâr ve Dinî-Reformist söylemlerin her ikisi de Laik-Modernist söylemin tehdidi altındadır. Bu iddia, seküler modern toplumların tarihsel tecrübesi bağlamında en net şekilde ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, bugünün seküler modern toplumlarında görülen şey önemli ölçüde o toplumların Kilise'nin gündelik işler üzerindeki egemenliği

konusunda edindikleri tecrübelerle dayanmaktadır. İşin aslına bakılırsa bugün onların gündelik işlerini nasıl düzenleyeceklerini yönlendiren şey sahip oldukları bu tarihsel tecrübeleridir. Örneğin; araştırmalar, dinî kurumların toplum üzerinde ciddi bir etkisi olduğu bir durumu tecrübe etmemiş olmalarından dolayı İsrail'de yaşayan ve Avrupa kökenli olmayan Yahudilerin, Avrupa kökenli olan Yahudilere göre daha dindar olduklarını göstermektedir (bkz. Beit-Hallahmi, 2007).

Daha açık olmak gerekirse siyaset, güce hükmeden iki oyuncu arasındaki bir mücadeleye atıfta bulunan güçlü bir metafordur. Bu mücadelede bir oyuncu, gücünü kaybeder kaybetmez otomatik olarak oyun alanından alınır ve yerine başka bir oyuncu gelir. Süreş'un da belirttiğı gibi laiklik ne birinin tavsiyesiyle gelir ne de bir başkasının emriyle gider. Laiklik, güç arenasındaki oyuncuların yeteneklerinin veya yeteneksizliklerinin doğal sonucudur. Dolayısıyla laikliğin Hristiyanlık içerisinde ortaya çıkmış olması, yaşamış oldukları kaderin ortaya çıkardığı bir mecburiyetti (Soroush, 3 Ağustos 2006). Benzer bir şekilde bugün İran'ın bundan bir kaç yüzyıl önce Avrupa'da papaların eliyle yaşatılan tecrübenin bir benzerini yaşadığı söylenebilir. Şeriatî'nin daha önce ileri sürdüğü argümanla dile getirecek olursak İran toplumu, din adamları sınıfının kırk yıl süren yönetiminden sonra yavaş yavaş Avrupa'nın Fransız Devrimi öncesindeki durumuna yaklaşmaktadır.

Dolayısıyla reformist hükûmetin iktidarı boyunca (1997-2005), teokratik sistemin öz (iç) reform yoluyla toplumsal, siyasi ve ekonomik performans açısından daha iyisini yapabileceğine dair az da olsa bir umut varken bugün mevcut eğilimler bu umudun azaldığını göstermektedir. Vahdet'in tartıştığı üzere orta sınıf, kırk yıllık din yönetiminin kazandığı tecrübe sayesinde demokratik değerler geliştirmiştir (Vahdat, 14 Ağustos 2010). Orta sınıfın reformistlerin iktidarda olduğu dönemde hükûmete yakınlık duymasına rağmen laiklik veya din adamları sınıfının siyasetteki önemli rolü bağlamında yapılan tartışmalara kayıtsız kaldığı gerçeğı kayda değerdir. Bununla birlikte tartışmalı 2009 Başkanlık Seçimleri'nden bu yana bu sınıfın hükûmet karşıtı protestolarda oldukça aktif hâle gelmesi onların tam olarak radikalleştiklerini ortaya koymaktadır (Vahdat, 14 Ağustos 2010). Bu sınıf, velayet-i fakihin statüsüne veya sistemin yapısına dokunmadan gerçekleştirilen reform sürecinde çeşitli hak taleplerinde bulunmakla yetinmiş olsa da sonrasında süregelen protestolar sırasında doğrudan yüksek lider ve teokratik sisteme karşı sloganlar atmışlardır.

Bununla birlikte Seküler-Modernist söylem, sahip olduğu yüksek potansiyele rağmen pratik anlamda en dezavantajlı söylemdir. Bu söylemin zayıflığı, bu entelektüel eğilimin aslında büyük ölçüde politika yapımında ve politik çevrelerde aktif bir rol oynamayan saf bir akademik egzersiz olduğu gerçeğinde yatmaktadır (Kamrava, 2008, ss. 212-213). Dahası bu söylem, ciddi bir kurumsal yapıdan yoksun olduğundan oldukça güçsüz ve savunmasızdır. Ancak bu söylem, kentsel orta sınıf İranlılar açısından en anlaşılır söylemdir ve İran’da kendisine çoğunlukla öğrencilerden, gazetecilerden ve profesyonellerden oluşan önemli bir takipçi kitlesi bulmuştur (Kamrava, 2008, ss. 218-220). Çok sayıda İranlı entelektüel, laikliğin demokratik bir sisteme giden tek yol olduğu sonucuna varmıştır. Örneğin; 1979 Devrimi’nden sonra İran’ın ilk dışişleri bakanı olan İbrahim Yezidi, Tunus’taki Nahda Partisi’nin 26 Ekim 2011 tarihindeki genel seçimlerinin ardından partinin lideri Raşid el-Gannuşi’ye yazdığı bir mektupta, onu şu şekilde ikaz eder: “Yüce Allah’tan sizi İran’da yaptığımız hataları tekrar etmekten alıkoymasını niyaz ediyorum.”⁴

Bu arada önde gelen başka yedi siyasi aktivist tarafından da Tunuslu Gannuşi, Libya’lı Abdül Celil ve Mısır Geçici Yönetim Konseyi’ni muhatap alan bir mektup kaleme alınmıştır. Bu mektupta şu ifadelere yer verilir:

Bu mektupta sizleri muhatap alan kişiler, dinî düşünceler alanında aktif rollerde bulunmuş kişilerdir. Her biri otuz yıldır devam eden İslam Cumhuriyeti’nin hayat serencamından tecrübeler edinmiştir. ... Libya Özgürlük Beyannamesi münasebetiyle Libya’nın yeni anayasasının şeriate dayanacağını söyleyen kardeşimiz Abdül Celil’in yapmış olduğu açıklama, Müslüman demokrat arkadaşlarınız ve bu mektupta imzası bulunanlar da dâhil olmak üzere özgürlük savunucusu aktivistler arasında ciddi kaygılar doğurmuştur. ... Onlar da tüm samimiyetleriyle, bu mektubu yazmaya ve ezilen diğer ulusların aynı hataları tekrarlamamaları adına edindikleri tecrübeleri sizinle paylaşmaya karar vermiştir. ... İran’ın Müslüman ulusu, dinî liderlerinin Devrim sırasında bulunduğu vaatlere dayanarak bütün arzularına dinî bir devlet yoluyla ulaşacaklarını düşündüler. Fakat bu otuz yıllık acı ve korkunç deneyim, din, devlet, güç ve iktidarın bir araya gelip karışmasıyla birlikte dinin ister istemez iktidara sahip olanların elinde bir araç hâline geldiğini gösterdi. ... Tarihsel deneyime dayanarak “dinî devlet” hızlı bir şekilde “devletçi dine” dönüşecektir ki bu dönüşüm sonuçta din, devlet ve günlük hayat adına bir felaketi işaret etmektedir. Sizlere, din ve devletin kaderlerini ta en başından ayırmanızı tüm samimiyetimizle tavsiye ediyoruz.⁵

⁴ Mektubun Farsça metnine şu adresten erişilebilir: <http://www.kaleme.com/1390/08/07/klm-78642/>

⁵ Mektup şu kişiler tarafından kaleme alınmıştır: Abdul Ali Bezirgan (Kuran çalışmaları uzmanı ve siyasi aktivist); Ahmed Sadri, (Sosyoloji profesörü, ABD); Mahmud Sadri (Sosyoloji profesörü,

İmza sahipleri arasında bulunan kişilerden bazılarının dindar bir geçmişe sahip olması ve önde gelen İslam âlimlerinden olması ilginçtir. Ancak bu kişiler dahi sekülerizmin siyasetçilerin kendi siyasi amaçları için dini suistimal etmelerini engelleyerek dinin kutsallığını koruyacağını ve bu nedenle de sekülerizmin iyi bir şey olduğunu ileri sürmektedirler (Matin, 1997). Bu söylemin taraftarları arasında şu anda hapiste olan Ayetullah Burucerci gibi muhafazakâr din adamları da bulunmaktadır. Bu durum laik zihniyetin, mevcut düzenden çıkarı olanlar dışındaki entelektüeller ve İran'daki sıradan vatandaşlar arasında önemli bir yere sahip olduğunu açıkça göstermektedir. İran'da son kırk yılda yaşananların laik zihniyetin zaferine yol açacak olan bir modernite süreci olarak dile getirilebilmesinin nedeni de budur (Vahdat, 14 Ağustos 2010).

Bunun haricinde genel olarak İranlılar, modernitenin benimsenmesi durumunda, ülkelerinin ekonomik kalkınma açısından daha önce sahip olduğu statüyü yeniden kazanabileceğine inanmaktadırlar. Bu nedenle İranlılar için laiklik, modernite ve diğer ilgili kavramlar, karmaşık felsefi ve skolastik tartışmalardan ziyade kırk yıllık kişisel tecrübeleriyle ilgili meselelerdir.

Sonuncu ama son derece önemli bir mesele olarak dinî azınlıklar, İran'da sözü edilen söylemlerin daha da açık bir şekilde telaffuz edilmesinde önemli bir rol oynayabilirler. Bu bakımdan İran nüfusunun %20'sini oluşturan Sünnilerin rolü bilhassa önemlidir. Sünniler, teokratik politik sistemin elinde acı çekmektedirler. Kendileri muhafazakâr olmalarına rağmen İslam Cumhuriyeti'ne dair olan acı deneyimleri, Sünnileri, dinî vecibelerini laik bir devlet yönetimi altında, İran'daki dinî çoğunluk olan Şii'lik temelinde kurulmuş olan mevcut ideolojik sisteme kıyasla daha iyi bir şekilde yerine getirebilecekleri konusunda ikna etmiştir. Hatta Sünni dinî otoritelerin Seküler-Modernist söylemin ana savunucuları arasında olduğu dahi ileri sürülebilir. Mesele; Sünnilerin fiilî lideri olan Şeyhu'l İslam Mevlana Abdülhamid, Sünnilerin Cumhurbaşkanı Ruhani'nin 2017 Cumhurbaşkanlığı Seçimleri'nde kazandığı zaferde oynadıkları önemli rol göz önüne alınarak seçim kampanyasında Ruhani'ye destek olan aktivistlerin bir araya geldiği ve 24 Mayıs 2017'de Tahran'da gerçekleşen toplantıya davet edilmiştir. İlginç bir şekilde yaptığı konuşmanın özü açık ve net bir siyasi laiklik talebi olmuştur. Siyasi laiklik talebinin bir hükûmet binasında gerçekleştirilen siyasi bir toplantı sırasında

ABD); Şirin Ebadi (İnsan hakları aktivisti ve Nobel ödülü sahibi); Rıza Ali Cani (Gazeteci ve siyasi aktivist, Fransa); SiddikaVaşmagi Daniş (İslam Hukuku (Fıkhi) ve Şeriatı Profesörü, Almanya); Hasan Yusufi Eşkeveri (Din ve İslam tarihi hocası, Almanya); Mektubun Farsça metnine şu adresten erişilebilir: http://www.greencorrespondents.com/2011/11/blog-post_9404.html

ve bir din adamı tarafından dile getirilmesi durumu belki de türünün ilk örneğidir. Mevlana Abdülhamid'in konuşması dinleyiciler tarafından gayet olumlu karşılanmış ve "Mevlana Abdülhamid'e selam ver" sloganları eşliğinde takdir edilerek alkışlanmış. Yine İran tarihinde ilk kez Sünni bir din adamı, laiklik konusundaki duruşu nedeniyle Şii başkentinin kalbinde, çoğunluğu Şii olan dinleyiciler tarafından bu kadar büyük ölçekte takdir edilmiştir.

Sonuç

Müslüman entelektüeller, dinin toplumdaki ve siyasetteki rolünü nasıl kuramsallaştırmak gerektiği konusunda sık sık mücadele içerisinde girmişlerdir. Bu çaba ve mücadelelerin neticesinde üç akım ortaya çıkmıştır. İlk grup, gözünü günümüz dünyasında yaygın olan gelişme ve moderniteye kapatmaya çalışanlardır. İkinci grup, dinin modern toplumda yerinin olmadığını savunarak laikliği destekleyip yüceltenlerdir. Üçüncü grup ise modernite ile din arasındaki bir uzlaşığı savunanlardır. Aynı şekilde İranlı entelektüeller de dinin toplumdaki ve politikadaki rolünün kuramsallaştırılması konusunda aktif bir rol oynamışlardır. Buna paralel olarak İran aydınları arasında üç söylem ortaya çıkmıştır: Gelenekselci, Reformist-Dinî ve Seküler-Modernist. Bu söylemlerin görüşleri, İran toplumunda açıkça telaffuz edilen aktif söylemlerdir. İslam Devrimi dönemi söz konusu olduğunda Gelenekçi-Muhafazakâr söylem, İran'ın mevcut düzeni içerisinde en çok tercih edilen söylem olduğu görülmektedir. Reformist-Dinî söylem ise kendine ait toplumsal bir temele ve iktidar yapılarına erişime sahiptir. Öte yandan Seküler-Modernist söylem ise genel itibarıyla elitist olan zayıf bir söylemdir. Bununla birlikte önceki iki söylemin taraftarlarının iktidarlarda döneminde ortaya koydukları ve halkı tatmin etmeyen performans, Seküler-Modernist söyleme sosyal bir zemin hazırlamaktadır. Bu söylem, İran siyasal sisteminin mutlak teokratik yapısı nedeniyle çeşitli ayrımcılıklarla karşı karşıya kalan ve İran toplumunun %20'sini oluşturan Sünni azınlık içerisinde de kendisine yer bulmuştur. Bu nedenle İran toplumunun, Fransız İhtilali'nin hemen öncesindeki Avrupa'nın durumuna benzer bir aşamadan geçtiği iddia edilebilir.

Fakat bu gelişme birkaç nedenden dolayı barışçıl ve rahat bir aşama olarak görünmemektedir. Öncelikle İran'ın mevcut sistemi, Şii inanç sistemine dayanan teokratik bir sistemdir. Dolayısıyla bu sorunun kalıcı ve doğru bir şekilde çözülmesi, ülkenin bütün siyasal sisteminin İranlıların kendi temsilcileri tarafından mı yoksa Tanrı'nın sözde temsilcisi tarafından mı yönetilmek istediklerine karar verebilecekleri şekilde yeniden yapılandırılmasını gerek-

tirmektedir. Fakat böylesi bir gelişme en azından yakın gelecekte imkânsız görünmektedir. Ve şayet bir gün böyle bir şey gerçekleşecekse kesinlikle acı bir şekilde ve kan dökülerek gerçekleşecektir. İkinci olarak Seküler-Modernist entelektüellerin çoğu ülkenin geleceği hakkında benzer bir görüşe sahip olsalar ve hepsi de İran'ın demokrasiyle yönetildiğini görmek isteseler de ortak bir metodolojiye sahip değildirler. Sonuç olarak, laiklik ve moderniteye giden yol hakkında aralarında bir fikir birliği yoktur. Bu söyleme mensup kişilerin, İranlıların demokrasiye nasıl ulaşabileceği ve İran toplumunun gelecekte kuracakları sistemin özelliklerinin ne olacağına dair yöntem ve stratejilerini daha net bir şekilde telaffuz etmesi gerekmektedir. Üçüncü olarak Seküler-Modernist söylem, elitist olmanın yanı sıra başta çoğulculuk meselesi olmak üzere çeşitli konularda ortaya çıkmış olan iç çelişkilerden muzdariptir. Bu nedenle dinî ve etnik azınlıklar genel olarak bu söylemi destekleseler de bu söylemin kazandığı zafer sonrasında İran toplumu üzerinde nasıl bir sonuç vereceği konusuna şüpheli yaklaşmaktadırlar. Sonuç olarak, bu söylemin önde gelen ve çoğunlukla Şii-Fars olan ideologlarının, etno-dinî çoğulculuk meselesi konusundaki görüşlerini netleştirmelerine güçlü bir şekilde ihtiyaç duyulmaktadır.

Makale boyunca ortaya konulduğu üzere konu, 14. yüzyılda yaşayan Müslüman tarihçi İbn Haldûn'un hanedanların yükseliş ve çöküşünün konjonktürel teorisi bağlamında düşünüldüğünde ortaya çıkan çarpıcı gerçek, İslam Cumhuriyeti'nin yukarıda bahsedilen engellere rağmen ihtiyarladığıdır. Ancak İbn Haldûn, hanedanların yaşlanıp ölmeleri için 120 yıllık bir yaşam süresi ön görmesine rağmen İslam Cumhuriyeti'nin mevcut durumu onun daha 40. yılında yaşlandığını göstermektedir. Bu gözlem pek çok bağımsız gözlemci ve analist tarafından da onaylanmaktadır. İnsanların yavaş yavaş mevcut sistemin reforme edilemeyeceğinin ve sorunlarının çözümünün mevcut sistemin dışında olduğunun farkına varmaya başladıklarına dair işaretler bulunmaktadır. Zaten "reformistlerin", İslam Cumhuriyeti'nin ömrünü uzatmayı istemelerine atıfla "sürdürücüler" olarak adlandırılmasının sebebi de budur. Son olarak, İran'ın entelektüel deneyiminin Müslüman dünyası ile paylaşacak birçok şeyi vardır. Hemen hemen her Müslüman toplumunda dinin kendi toplumlarında etkili bir rol oynamasını savunan akımlar bulunmaktadır. Dinin, İran toplumunda son kırk yılda oynadığı maksimalist rol, Müslüman toplumlara hangi yolu izlememeleri gerektiğini anlamaları noktasında kapsamlı bir rehber olabilir.

Kaynakça

- Al-Alwani, T. J. (1989). Toward an Islamic alternative in thought and knowledge. *The American Journal of Islamic Social Science*, 6(1), 1-4.
- Beit-Hallahmi, B. (2007). The secular Israeli (Jewish) identity: An impossible dream? B. A. Kosmin ve A. Keysar (Ed.). *Secularism and secularity, contemporary international perspective* içinde (ss. 156-165). Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture (ISSSC).
- Bihnood, M. (11 Kasım 2014). Interview with politik talk show. *Iran Politik Radio Farda*. https://www.youtube.com/watch?v=zFqwnEzx_JA adresinden erişilmiştir.
- Brumand, A. (23 Kasım 2014). Jibha-i millî: Bih adyân ihtirâm miguzârîm. *Millîûn-î Irân*. <http://melliun.org/iran/51525> adresinden erişilmiştir.
- Doshuki, A. S. (22 Kasım 2014). Rawshanfikr-i İranî bih rivâyat-i mas'ûd bihnûd. *Al- Arabiya News*. <http://yon.ir/59Cr> adresinden erişilmiştir.
- Fazeli, N. ve Sulaimani, H. (2012). Naqsh e roshan'fikran avakhir e dorih e qajar dar shikl giri e nakhustin dolat e modirn dar Iran. *Jami'ih Shinasi Tarikhi*, 4(2), 1-47.
- Jahanbegloo, R. (2017). Intellectuals and society in Iran since 1953. A. Sheikhzadegan ve A. Meier (Ed.). *Beyond the Islamic revolution* içinde (ss. 17-30). Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- Kachviyan, H. (2005). *Tatavurat e guftiman e huviyati Iran: Iran dar kashakash e ba tajaddud va maba'd e tajaddud*. Tehran: Nashr e Nay.
- Kamrava, M. (2008). *Iran's intellectual revolution*. London, UK: Cambridge University Press.
- Kaussler, B. (2012). Is the end nigh for the Islamic republic? *Current Trends in Islamic Ideology*, 13, 69-90.
- Masroori, S. (2007). The conceptual obstacles to political reform in Iran. *The Review of Politics*, 69, 171-191.
- Matin, A. (1997). Abdolkarim Soroush and the secularization of Islamic thought in Iran. *Iranian Studies*, 30(1-2), 95-115.
- Mehrdad, B. (6 Kasım 2017). Tathir e inqilabe octobere rusiyihbar junbish hay e inqilabi e Iran. *Deutsche Welle*. <https://p.dw.com/p/2mJNv> adresinden erişilmiştir.
- Kadivar, M. (2015). Ijtihad in usul al-fiqh: Reforming Islamic thought through structural ijtihad. *Iran Name*, 30(3), 20-27.
- Momen, M. (2003). Usuli, akhbari, shaykhi, babi: The tribulations of a qazvin family. *The society of Iranian Studies*, 36(3), 317-337.

Moossavi, N. (2007). Secularism in Iran: A hidden agenda? B. A. Kosmin ve A. Keysar (Ed.). *Secularism and secularity: contemporary international perspective* içinde (ss. 139- 147). Hartford CT: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture (ISSSC).

Muhajerani, A. (1 Aralık 2014). Rawshanfikir-i Irānī va farhang-i Shīrī [Iranian intellectuals and the Shiite culture]. *Jaras News Agency*. <http://www.rahesabz.net/story/88140/> adresinden erişilmiştir.

Nasr, V. (2006). *The Shia revival: How conflicts within Islam will shape the future*. New York & London: W. W. Northonand Company, Inc.

Ranjbar, M. (2008). İnqılab e mashrutihdar Iran vanaqsh e ampraturi Othmani. *Tarikh e Islam*, 9(35-36), 7-44.

Robinson, F. (2008). Islamic reform and modernities in South Asia. *Modern Asian Studies*, 42(2/3), 259-281.

Zabih, S. (1982). *Iran since the revolution*. Baltimore: Johns Hopkins University-Press.

Hunter, S. (1998). *The future of Islam-West relations: Clash of civilizations or peaceful coexistence?* London: Praeger

Soroush, A. (3 Ağustos 2006). *Din dar doran e modenite be kojamiravad Dr Soroush*. http://www.dr.soroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-CMB-13850525-HoseinieErshad.html adresinden erişilmiştir.

Soroush, A. (2008). *The expansion of prophetic experience*. Leiden: BrillPress.

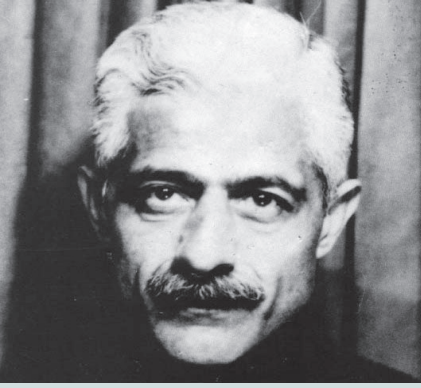
Vahdat, F. (14 Ağustos 2010). *Iran and the two forces of modernity*. <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2010/08/iran-and-the-two-faces-of-modernity.html> adresinden erişilmiştir.

Yasuyuki, M. (2007). Mohsen Kadivar, an advocate of post-revivalist Islam in Iran. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 34(3), 317-329.

Yigner, M. J. (1968). *Religion, society and individual*. New York: Macmillan

Eshkevari, H. Y. (18 Nisan 2010). *Rule of god: The greatest lie of history*. Hassan Yousefi Eshkevari. <http://yousefieshkevari.com/?p=658> adresinden erişilmiştir.

Eshkevari, H. Y. (27 Ocak 2019). 1979 revolution was not Islamic. *Radio Zamaneh*. <https://www.radiozamaneh.com/411515> adresinden erişilmiştir.



Celal Ali Ahmed

1923-1969

İranlı hikâye yazarı, düşünür ve eleştirmen

1923 yılında Tahran'da dünyaya gelen ünlü yazarın babası ve amcası zamanın önde gelen din alimlerindenidir. Ali Ahmed, ilk öğrenimini tamamladıktan sonra babası onun devlet okullarında okumasını istemediğinden bir süre saatçilik ve elektrikçilik gibi işlerde çalışarak meslek öğrenmiştir. Ailesinden habersiz Tahran Dârülfünunu'nda gece derslerine devam ederek liseyi bitirince 1943 yılında babası Ali Ahmed'i dinî eğitim alması için Necef'teki abisinin yanına göndermiştir. Lise son sınıftayken arkadaşları ile birlikte Encümen-i Islâh derneğini kurarak eğitim-kültür faaliyetleri yapmaya çalışmıştır. İran'da gelişen Marksist akımlardan etkilenip 1944 yılında Tudeh Partisi'ne girdikten sonra geleneksel dinî hayattan tamamen uzaklaşmıştır.

Yazı hayatına 1945'te Sühan Dergisi'nden yayımlanan 'Ziyaret' adlı hikayesiyle başlayan Ali Ahmed'in bu dönemde yazdığı hikayelerden dini hayattan ve ailesinden tamamen koptuğu anlaşılmaktadır. 1946'da Tudeh'in ve İşçi Birliği'nin (İttihâdiyye-yi Kârgêrân) bürosunu açmak üzere Abadan şehrine gittiğinde çağdaş İran şiirinin kurucusu sayılan Nîmâ Yûşic ile tanışmıştır. Şu'lever Matbaası'nın ve Tudeh'e bağlı öğrencilerin

yayın organı olan haftalık *Beşer* gazetesinin müdürlüğünü yaparken aynı zamanda partinin resmî yayın organı *Merdom* dergisini de çıkarmakla görevlendirilmiştir. Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yüksek Öğretmen Okulu'ndan mezun olduktan sonra Fars dili ve edebiyatı alanında doktora yapmaya başlamış fakat çeşitli sebeplerle çalışmasını yarıda bırakmıştır. Bu yıllarda Tahran'daki çeşitli okullarda uzun süre öğretmenlik yapması sayesinde çeşitli makale ve hikâyelerinde İran'daki eğitim sisteminin çarpıklıklarını dile getirebilmiştir. Tudeh'in önemli ve etkili isimlerinden olan Ali Ahmed 1947'de partinin İran'ın iç meselelerinden uzak, sırf Sovyetler Birliği'nin güdümünde ve Stalinist görüşler doğrultusunda hareket etmesi sebebiyle on beş arkadaşı ile partiden ayrılmıştır.

Ali Ahmed, 1947-1950 yılları arasında siyasetten uzaklaşıp çeviri işleriyle uğraşmış 1949'da çağdaş İran edebiyatının ünlü kadın hikâye ve roman yazarlarından Sîmîn-i Dânişver ile evlenmiştir. 1950'de Halîl-i Melikî ile Muzaffer-i Bekâyî'nin kurduğu İran Emekçileri Partisi'nde, 1952'de Halîl-i Melikî'nin liderliğinde kurulan Üçüncü Güç Teşkilâtı (Sâzmân-i Nîrû-yi Sev-vom) adlı yeni bir partinin içinde yer almıştır. 1953'te kısa bir süre hapis

Yaşadığı yerler: İran, Fransa

Önemli eserleri: Garbzedegi, Ez Rencî ki Mîberîm, Zen-i Ziyâdî, Müdîr-i Medrese

Görev yaptığı kurumlar: Encümen-i Islâh Derneği, Beşer Gazetesi, Tahran Üniversitesi

yatmıştır. İran'ın gözden uzak bölgelerinde yaptığı başarılı antropolojik araştırmaları yayımlandıktan sonra, 1955'te Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne bağlı Toplumsal Araştırmalar Merkezi tarafından bu konuda kendisine yapılan proje tekliflerini kabul etmiştir fakat kısa süre sonra çeşitli anlaşmazlıklar yüzünden ayrılıp eşi ile 1957'de Avrupa seyahatine gitmiştir. Son yıllarında dindarca bir hayat sürmeye başlayan Âl-i Ahmed 1964'te hac vazifesini yerine getirmiştir. 1969'da vefat eden yazar Tahran'da defnedilmiştir.

Ez Rencî ki Mîberîm içerdiği yedi hikâyede daha çok yönetimin işçilerle emekçiler ve siyasî faaliyet gösterenler üzerindeki baskılarını dile getirir. *Zen-i Ziyâdî* ise toplumun geri kalmış kesimlerindeki görgüsüzlüğü, bilgisizliği, bağnazlığı ve yoksulluğu ince ve alaycı bir dille anlatır. Âl-i Ahmed'in en ünlü eseri olarak kabul edilen *Müdîr-i Medrese* isimli gerçekçi bir üslûpla kaleme alınan uzun hikâyede, 1953'te zamanın başbakanı Muhammed Musaddık hükümetinin düşmesiyle yaşanan ihtilâlin ardından meydana gelen olaylar sırasında müdürlük yapan bir öğretmen huzur arayışı ve umutsuzlukları anlatılır. Hikâye dil ve üslûp yönüyle sonraki yazarları oldukça etkilemiştir. Âl-i Ahmed'in çok

sayıda hikâyesi başta Rusça olmak üzere birçok dile çevrilmiştir.

Âl-i Ahmed'in hikâyelerindeki gelenek-modernizm çatışması, kendi içinde yaşadığı çatışmaların bir yansımasıdır. Dindarlık, sosyalizm, varoluşçuluk, milliyetçilik gibi düşünce akımlarını deneyen yazarın 1960'lı yıllarda tekrar dine, geleneklere ve millî değerlere dönüşü bu iç serüvenini bütün çıplaklığıyla göz önüne sermektedir. Aynı dönemde kaleme aldığı *Garbzedegî* adlı denemesinde Batıcılığı eleştirmesi de dikkate şayandır. Hikâyelerinde göze çarpan bir diğer önemli husus ise kurguladığı olayları ve kişileri natüralist ve romantik tasvirlerle anlatmak yerine olayların toplumsal nedenlerine inerek toplumcu gerçekçi bir tarzla anlatmış olmasıdır.

Sosyalist akımın öncü yazarlarından olan Ali Ahmed, kapalı kutu İran'da dini değerlere ve geleneksel anlayışa başkaldırmanın mümkün olduğunu yaptığı işler ve yazdığı eserlerle ispatlayarak yeni nesil yazarlara farklı bakış açısı kazandırmıştır. Hikaye ve romanlarında yaptığı sıkı eleştirilerle hem çarpıklıklara dikkat çekmiş hem de çözüm yollarını sıralamıştır.

Al-Mustafa Üniversitesi

2007

İran'ın Kum şehrinde kurulmuş olan Şii düşünce etrafında eğitim-öğretim yapan üniversite



Bulunduğu Yer: Kum, Necef

Önemli İsimler: Ali Hamaney

Etkisi: Şii diskurun dünyanın birçok bölgesinde tartışılıp devrim fikrinin aşılandığı ve sonunda kurumsallaşması adına dünyanın birçok bölgesinde enstitü ve araştırma merkezlerinin açılmasına imkân sağladığı üniversitedir. Afrika'dan Avrupa'ya kadar birçok bölgeden öğrenci kabul ederek Kum ilim havzasının ilmî muhit olma sürecine önemli bir katkı sağladığı söylenebilir.

A yetullah Humeyni, 1979 yılında gerçekleşen İslam Devrimi'nden sonra Şii düşüncenin kurumsallaşması amacıyla birtakım hamlelere girişmişti. Buradaki amaç; İran İslam Devrimi'nin yerel bir etkidenden çıkıp uluslararası etkiye ulaşma imkânıdır. Bu düşünce etrafında vefatından uzun yıllar sonra 2007 yılında İran'ın Kum şehrinde Al-Mustafa Üniversitesi kuruldu.

Medreseleriyle ünlü olan Kum şehri, Ali Hamaney'in Al-Mustafa Üniversitesi'ni kurmasıyla uluslararası bir mekân olma iddiasıyla karşı karşıya kaldı. Sadece aynı coğrafyada yer aldığı Irak ve Suriye gibi ülkelerden değil Afrika ve Hint Alt Kıtası'ndan öğrenci kabul eden üniversitenin idaresi ve kontrolü, İran İslam Cumhuriyeti'ne aittir. Dünyanın hemen hemen her ülkesinde araştırma merkezleri bulunan Al-Mustafa Üniversitesi, Ali Hamaney tarafından finanse edilmektedir. 45.000 öğrencisi olan üniversitenin 10.000'ini kadın öğrenciler oluşturmaktadır. Bu öğrencilerin sadece yarısı İran'da

eğitim-öğretim görmektedir. Bu yıl itibarıyla üniversitenin 40.000 mezun öğrencisi bulunmaktadır.

Üniversite eğitimi ile amaçlanan, Şii diskurunu uluslararası alanda tartışmak ve nitelikli öğrenciler yetiştirmektedir. Yani "İslami devrim fikrini diğer ülkelere aşılama" olarak ifade ettikleri amaç ile Şii'liğe uluslararası bir kimlik kazandırmak en önde gelen hedeflerinden birisidir. Ali Hamaney'in bu proje ile Kum şehri ilmî bir muhit hâline getirmeye çalıştığı açıktır. Devlet bu projeye yüksek bütçe ayırarak hem ulusal hem de uluslararası alanda öğrencilerin yetiştirmesine, Şii düşüncenin akademik ortamda temsil edilmesine ve tartışılmasına ortam hazırlamıştır.

Yeni Dinî Düşünürler ve Velayet-i Fakih Kurumu: İslam Hukuku ve İnsan Hakları

Janet Afary

Giriş

Tahran’da üç ayda bir yayınlanan kültür ve toplum dergisi Goft-e Gu’nun (Güftü Gu-Diyalog) Editörü Murad Saghafi, İran siyasetinde gerçek manada bir atılım ve yeniliğin ortaya çıkması durumunda, Devrim’i gerçekleştiren kuşağın Devrim’den yani 1979 yılından sonra yaptıklarıyla hesaplaşması zorunluluğunu ortaya çıkaracağını ileri sürmüştür (Saghafi, 2001). Hükûmetin 1980’li yılların sonunda, başlarda İslam Devrimi’ni destekleyen entelektüel kadın ve erkek muhaliflerin peşine düşüp onları takibe almasının ardından bu muhalifler, devletin geleceğini yeniden düşünmek görevini üstlenen aydınlar hâline gelmiştir. Ancak bu hiç de kolay bir iş olmamıştır. Bilindiği üzere reformistlerin çoğu, rejime ciddi bir yatırım yapmayı sürdürmüş ve 1979 Devrimi’nin nihai olarak döndüğü yöne kendilerinden neredeyse on yıl önce karşı çıkmaya başlamış olan daha seküler entelektüeller ve aktivistlerin çok uzağında kalmışlardır. Reformistler, yıllarını yeni bir İslam devleti oluşturma projesine adanmışlardır. Devrim’in ilk yıllarında verilen mücadele esnasında ve İran-İrak Savaşı’nın (1980-1988) getirdiği büyük katliamda İslamcı davaya adanmış arkadaşlarını ve aile üyelerini kaybetmişlerdir. Devrim ideallerine, Ali Şeriatî’nin mirası-

na (1933-1977) ve hatta Ayetullah Humeyni'nin liderliğine bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Temelde bu ilk yılların sorgulamaları, sahip oldukları devrimci mirastan vazgeçmeleri ya da 1990'ların öğrenci aktivistleri de dâhil olmak üzere daha seküler muhalifleri güçlü bir şekilde desteklemek, kendilerinin ve sevdiklerinin yaşadıkları hayatın önemli bir kısmını reddetmek anlamına gelebilirdi.

Reformistlerin önündeki soru, Devrim'in felaket sonuçlarla dolu ciddi bir hata olup olmadığı ya da Devrim'in ideolojik temellerinin ve Devrim anayasasının sağlam temellere oturtulup oturtulamayacağı ile modernize edilip edilemeyeceğiydi. Reformistler, rejimin ilk ideolojik temelini oluşturan 1970 ve 1980'li yılların militan Şiiliğinin yerine İslam'ın din, siyaset ve sivil toplum üzerine daha liberal ve ilerici bir yorumunu ihtiva eden farklı bir söylem geliştirebilir miydi? İşte Yeni Dinî Düşünürler (Now Andishan-e Dini) olarak bilinen, rejimin ilk yıllarında lider kadrolarında görev aldıklarından rejimi çok yakından tanıyan erkeklerden (ve bazı kadınlardan) oluşan ancak 21. yüzyılın başlarında daha hoşgörülü ve çoğulcu bir İslam anlayışının savunucuları hâline gelen bir grup aydını meşgul eden proje bu olmuştur. Sayıları nispeten az olmasına rağmen bu aydınların İran toplumu üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Özellikle son yıllarda İran'daki daha seküler kadın ve insan hakları savunucuları ile ortak bir zeminde buluşmalarıyla birlikte alternatif bir gelecek için umut aşılamaya devam etmektedirler.

Velayet-i fakih temel kavramı, 20. yüzyılın son on yılında aralarında çoğulcular, tefsir teorisyenleri ve insan hakları aktivistleri olan çeşitli grupların eleştirilerine maruz kalmıştır. Profesör Hashem Agaceri, 2002 yılının Haziran ayında "İslam'ın Protestanlaştırılmasını" talep etmesi nedeniyle hapse atılmıştır. Agaceri, adanmış ve dindar bir İslamcı ve İran-Irak Savaşı sırasında bacağını kaybetmiş bir savaş gazisiydi. O yıl, İran'ın Hamedan şehrinde Ali Şeriati'nin 25. ölüm yıl dönümü münasebetiyle bir konuşma yapmış ve bu konuşmasında merci-i taklidin güçlü rolüne karşı çıkarak bu konudaki itirazlarını dile getirmiştir. Onu hapse attıran meşhur bir konuşmasında, dinî liderlerle halk arasındaki ilişkinin "öykünme"ye değil düşünme ve öğrenmeye dayanması gerektiğini savunmuştur. Merci-i taklidi doğrudan hedef alarak "Acaba insanlar, başkalarını taklit etmesi beklenen maymunlar mıdır?" diye sormuştur. Ayrıca devletin neden İslam'ın muhafazakâr yorumunu tasvip etmeye devam ederken daha liberal olanları gayrimeşru ve gayri İslami olarak nitelendirip reddettiğini de sorgulamıştır (Bollag, 2004).

Agaceri, velayet-i fakih sistemini ortadan kaldırmak için daha seküler olan rejim muhalifleri ile iştirak eden ve Yeni Dinî Düşünürler olarak bilinen birkaç liberal ilahiyatçıdan biriydi. Daha önceleri İslam Cumhuriyeti'ne destek veren bu kişiler, demokratik ilkelere karşı daha hoşgörülü olan, daha liberal ve ilerici bir Şii İslam yorumunu ifade etme gayreti içerisinde rejimden kopmuşlardır. Devletin nasıl liberalleştirileceğine dair çeşitli görüşler taşıyan bu yeni düşünürler, reformist hareketin teorisyenleri hâline gelerek 1990'lı yıllarda bu reformistlerin gittikleri yönün tayin edilmesine katkıda bulunmuş ve Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi'nin (1997-2005) güçlü destekçileri olmuşlardır. Devrim'den kırk yıldan fazla bir süre geçtiği günümüzde iki Yeni Dinî Düşünür kuşağından bahsedebiliriz. Bu makale, ilk kuşağa mensup olanlar arasından seçilen bazı kişilerin görüşlerine hususi bir atıfta bulunacak ve bu kişilerin velayet-i fakih kurumuna karşı getirdiği eleştirilere odaklanacaktır. Makale, cinsiyet eşitliği konusunda daha açık bir şekilde yazılar kaleme alan ikinci kuşağın üyelerinin yazılarından yapılan kısa alıntılarla sona erecektir.

Mohsen Kadivar: Fakihin Mutlak Vesayeti İmanın Şartlarından Değildir

Birinci kuşağın en meşhur üyeleri; Mohsen Kadivar, Abdülkerim Sürüş ve Müctehid Şebüsteri'dir. Bu ilahiyatçılar bir zamanların adanmış İslamcılar olsalar da zamanla iktidarın ideolojisiyle olan bağlarını kopararak velayet-i fakih doktrinine meydan okuyan yeni bir Şii İslam yorumunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Mohsen Kadivar (d. 1960), 1990'lı yıllarda orta düzey bir Hüccetü'l İslam vaiziydi. Kadivar, devrimcilik kariyerine, genç bir devrimci olarak Şiraz Üniversitesi Elektrik Mühendisliği Bölümü'nde okurken 1978 yılında gerçekleşen Şah karşıtı protestolara katıldığı için kısa bir süre hapsedildiği dönemde başlamıştır. Devrim'den sonra Kum şehrinde bulunan bir ilahiyat okulunun kadrosuna dâhil olmuş ve burada 1989 yılında aniden vefat eden Ayetullah Humeyni'nin vârisi olarak atanmış Ayetullah Hüseyin Ali Muntazeri'nin nezaretinde çalışmalarını yürütmüştür. Kadivar, Kum'da 14 yıl boyunca fıkıh ve felsefe dersleri vermiştir. 1999'da Tahran Üniversitesi'nden İslam felsefesi ve ilahiyat alanında doktora derecesi almıştır. Daha sonra Tahran'daki Terbiyet-i Müderris Üniversitesi'nde felsefe profesörü olmuştur. 1999 yılının Şubat ayında, rejime yönelik eleştirileri nedeniyle tutuklanmıştır. Nedamet getirmeyi reddetmesi üzerine kötülüğüyle ün

salmış olan Evin Hapishanesi'ne yollanmıştır. Ulusal ve uluslararası bas-kılar sonucunda 18 ay sonra serbest bırakılmış ve Amerika Birleşik Dev-letleri'ne taşınmıştır. Burada bir dizi üniversitede misafir öğretim görevlisi pozisyonlarında görev yapmış ve din reformu üzerine yazılar yazmaya devam etmiştir.

Kadivar, 1990'lı yıllarda *Kiyan* ve *Negah-Now* gibi önde gelen reform-cu yayınlar tarafından yayımlanan sayısız kitap, makale ve yazı kaleme almıştır (Vahdat, 2000b). İslam Siyaset Düşüncesi (Andisheh-ye Siyasi dar İslam) adlı çok ciltli kitabı yoğun ve görünüşte eskide kalmış mese-leleri ele alan bir kitap olmasına rağmen ülke içinde ve dışında en çok satan kitaplar arasına girmiştir. Kadivar, iyi derecede Arapça bilmektedir ve seküler pek çok muhalifin aksine klasik Şii metinlerine son derece hâkimdir. Sahip olduğu bu arka plan ve alt yapıyla, muazzam bir yetkin-liğe sahiptir. Çünkü o, daha geleneksel bir çizgide olan din adamlarının iddialarını onların rejime meşruiyet kazandırmak için başvurdukları kay-nakları kullanarak çürütebilir.

Kadivar'ın İslam Siyaset Düşüncesi kitabının ikinci cildi, velayet-i fakih kavramının tarihsel kökenleri üzerine yazılmış ayrıntılı bir araştırmadır. Kadivar, bu dört yüz sayfalık metinde Kur'an, sünnet, Şii imamlarının sözleri ve önde gelen Şii âlimlerinin yazılarını inceler. Velayet-i fakih kav-ramının "dinin temel bir rüknü olmadığı" aksine inananların karşı çıkabile-ceği ve bu karşı çıkışın kendilerine herhangi bir olumsuz sonuç oluşturma-yacağı küçük bir rükün olduğu sonucuna varmıştır. Kadivar, bu cesur iddiasını açıkça ortaya koyar: "Kur'an'da ne velayet-i fakih kavramı ne de buna benzer terim veya kavramlar kullanılmıştır" (Kadivar, 1998, s. 81). Kadivar devamında bu kavramın Hz. Peygamber'e ve onun ailesine veya herhangi bir tasavvuf veya İslam felsefisi metnine de atfedilemedi-ğini söylemektedir (Kadivar, 1998, s. 98). Velayet-i fakih kavramına dair şu sonuca varmıştır:

Ne dinin, [On iki] İmamî hukuk sisteminin ve Şiiliğin bir gereği ne de bir inanç meselesidir. Aksine fakihlerin büyük çoğunluğuna göre bu kavram, dinî hü-kümlerin dayandığı dört kaynağa (yani Kur'an, sünnet, icma ve kıyas) istinat edilerek kanıtlanması gereken önemsiz bir fıkıh ilkesidir (Kadivar, 1998, s. 237).

Bu, onu, bir "fakihin şeriatla yönetme yetkisi talebinde bulunamayacağı" sonucuna götürür (Kadivar, 1998, s. 392). Kadivar, velayet-i fakih kelime-sinin ilk olarak 16. yüzyıl Safevi din âlimi Muhakkık el-Kirki'nin yazıların-

da görüldüğüne dikkat çekmiştir. Muhakkık el-Kirki (ö. H. 940/M. 1533), Mehdi'nin bulunmadığı dönemde onun tüm görev ve yetkilerinin fakihe verildiğini öne sürmüştür (Kadivar, 1998, s. 103). Kadivar daha sonra Ayetullah Humeyni'nin 1943 yılında *Sırların Keşfi* (Keşfü'l Esrar) adlı kitabında velayet-i fakih fikrini yeniden canlandırıldığını ve bu fikirden asla vazgeçmediğini ortaya koyar. Humeyni, Devrim sürecinde bu gerçeği gizlemiş ve İran'da teokratik bir devlet kurma planlarını halktan kasti olarak saklamıştır. Çünkü Humeyni'ye göre insanlar, o dönemde böyle bir hükûmeti kabul etmeye "hazır" değildir.

Humeyni ve diğer iki büyük Ayetullah, yeni anayasa taslağının hazırlandığı 1979 yazına yani iktidarı ele geçirmelerinden yaklaşık altı ay sonrasına kadar velayet-i fakih kavramına dair tek kelime dahi etmemişlerdir (Kadivar, 1998, ss.184-185). Kadivar bu tarihî gerçekleri velayet-i fakih kavramının 1979 Devrimi'nin programı olarak öne sürülmediğini göstermek amacıyla ortaya koymaktadır. Kadivar: "Devrim'den sonra velayet-i fakih kavramının önemsiz bir yargı ilkesinden önemli bir ilke hâline gelmiş olsa da imanın şartlarında biri olmadığını" ifade eder (Kadivar, 1998, s.233). 1979 yazında Humeyni, İran halkına: "İslami bir hükûmetten ya da velayet-i fakih kavramından korkmamaları gerektiğini çünkü bunların kimseye zarar vermeyeceğini, bir diktatörlüğe yol açmayacağını ya da ulusun öncelikli çıkarlarına aykırı bir şey yapmayacağını" söylemiştir (Kadivar, 1998, s. 195). Kadivar bu ifadeleri şu sonuca varmak amacıyla kullanır: "Bir fakih sadece bir kereliğine olsa dahi diktatörce bir eylem gerçekleştirdiğinde velayetini [yönetme yetkisini] kaybeder" (Kadivar, 1998, s. 199). Bu şekilde Kadivar, yüksek liderin otoritesinin ve onunla birlikte bütün İslam Cumhuriyeti'nin dinî otoritesinin dayandığı temelleri çürütür. Üstelik bunu şeriata referansla ve Humeyni'nin siyasal sistemle alakalı takipçilerine vasiyet olarak bıraktığı ifadelerini kullanarak yapar.

Kadivar başka yazılarında, İran tarihinde İslam'ın daha liberal bir yorumunun ortaya konulduğu modelleri araştırır. Anayasa Devrimi sırasında (1906-1911), fakihlerin bir anda yabancı oldukları birçok sosyal ve politik kavramla karşı karşıya kaldıklarını ileri sürer. Bu dönemde siyaset ve dil sözlüğüne "insan hakları, özgürlük, adalet, denetim, otokrasi, güçler ayrılığı, eşitlik, temsil, oy, hukuk, anayasa" gibi çok sayıda yeni ve yabancı kelime girmiştir. Bu sözcüklere yeni toplumsal gerçekler eşlik etmiştir. İran Parlamentosu hükümdarın rolünü yeniden tanımlayarak onun yetkilerini kısıtlamıştır. 1906 Anayasası'nda Şah'ın millete ve Parlamento'ya karşı

sorumlu olduğu ifade edilmiştir. Üstelik Şah'tan Kur'an'a ek olarak yeni bir belgeyi (anayasayı) uygulaması beklenmiştir. Fakihler, çığ gibi artan bu yeni düşüncelere cevap olarak iki farklı yaklaşımı benimsemişlerdir. Bir grup din adamı, bu yeni siyasi süreci tamamen reddetmiştir. Bu grup, aşırı muhafazakâr Şeyh Fazlullah Nuri (ö. 1909) liderliğinde, şeriat ve kişisel haklar ile ilgili hükümleri fakihlerin vermesini, Şah'ın ise alışveriş ve ticaret gibi seküler (örf) meselelerle ilgilenmesi gerektiği düşüncesini savunmuştur. Ancak ikinci bir din adamları grubu, yeni fikirlerin bir kısmını kabul etmiştir. Mirza Muhammed Hüseyin Haravi Naini bu görüşün öncüsüdür. Naini, fakihlerin parlamento saflarında yer alması ve yasaların onaylanması sürecinde onlarla istişare edilmesi şartıyla anayasal bir hükûmetin şeriatla uyumlu olduğuna inanmıştır (Massie ve Afary, 2018). Kadivar, Naini'yi bir rol model ve Pehlevi döneminde ortadan kaldırılan bu gelişmeyi ise modern Şii hukukuna yapılan çok önemli bir katkı olarak görmektedir (Kadivar, 1997, ss. 20-21). Bu nedenle Kadivar daha önce kaleme aldığı çalışmalarda, 1906 anayasa kanunlarının günümüz meselelerini de ele alacak şekilde bazı revizyonlara tabi tutulmakla beraber yeniden canlandırılması gerektiğini savunmuştur.

Abdülkerim Sürüş: Metni Yorumlama Meselesi

Söz konusu birinci kuşağın oldukça etkili bir diğer dinî düşünürü, yeni bir Şii tefsir ekolünün kurucusu olan Abdülkerim Sürüş'tur (d. 1945). Tefsir (metinlerin yorumlanması) branşı, Protestanlar ve Katolikler arasındaki şiddetli çarpışmaların ortasında 16. yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıkmış ve İncil yorumlarına odaklanmıştır. Bu bağlamda bazı İranlı aydınların, fakihe İslam Cumhuriyeti Anayasası tarafından dinin en üstün tercümanı olarak siyasal meşruiyet sağlanmasına karşı çıkmaya yönelik çabaları neticesinde İran'a ait bir Şii tefsir ekolünü başlatmış olmaları bizi şaşırtmamalıdır.¹ Sürüş, 1979 yılında Londra Üniversitesi'nden bilim tarihi ve bilim felsefesi alanında doktora derecesi almıştır. O, klasik Farsça edebiyatı hakkındaki şaşırtıcı derecedeki bilgisi ile birlikte belagat sahibi bir konuşmacıdır. 1990'lı yıllarda yeni ve daha liberal bir İslam yorumunu savunmuş ve dersleri on binlerce takipçinin ilgisini çekmiştir (Matin-Asgari, 1997; Sadri ve Sadri, 2000). Sürüş bütün hayatı boyunca liberal görüşe sahip olmamıştır. 1979 yılında Devrim Yüksek Kurulu ve Bilim Akademisi üyesi

¹ Tefsir bilimi (hermenötik) içindeki felsefi eğilimler daha sonrasında bilhassa Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Hans-Georg Gadamer (1900-2002) ve Paul Ricoeur'in (1913-2005) yazılarında geliştirilmiştir.

olarak görev yapmıştır. Yedi üyeli Kültür Devrimi Komitesi'nin en genç üyesi olmuştur. 1980-1983 yılları arasında İslamcı olmayan akademisyen ve öğrencilerden arındırmak amacıyla üniversiteleri kapatan da işte bu komitedir. Komite daha sonra müfredatı, İslamcı ilkelere göre revize etmiştir. 1983'te üniversitelerin yeniden açılması öncesinde yüzlerce profesör ya işlerinden çıkarılmış ya da erken emekli olmak zorunda bırakılmıştır. Birçok entelektüel, Devrim'in ilk yıllarında oynadığı bu yıkıcı rolden dolayı Süruş'u asla affetmemiştir. Süruş, ne zaman ABD veya Avrupa'da gerçekleşen halka açık bir forumda konuşma yapsa, izleyiciler arasından birileri onu daha önce oynamış olduğu bu rol nedeniyle öfkeli bir biçimde suçlayarak topa tutmuştur. Süruş daha sonra Orta Çağ Pers şiirinin büyük gizemlerini tartıştığı bir televizyon programında moderatörlük yapmıştır. Humeyni'nin ölümünden sonra Süruş kendisini rejimden uzaklaştırmış ve kendisine binlerce istek ve hevesli takipçi kazandıran "Perşembe gecesi konuşmaları" serisine başlamıştır. Süruş, 1990'lı yıllarda, reformcu dinî entelektüellerin sözcüsü hâline gelen ve Şii İslam'da çoğulculuğu ve hoşgörüü savunan reformcu dergi *Kıyan*'ı kurmuştur. Aynı dönemde, derslerine ait ses kayıtları çoğaltılarak bütün İran'da ve diaspora topluluklarında dağıtılmıştır. Bu rejim açısından haddi aşmak manasına gelmiş ve Süruş, düzenlemiş olduğu etkinliklerde hükûmet tarafından kiralanan kişilerce gerçekleştirilen fiziksel saldırılar da dâhil olmak üzere rejimin saldırısına uğramıştır. 1990'ların ortasında dekanlık dâhil olmak üzere üstlendiği tüm akademik görevlerinden alınmış ve sürgüne zorlanmıştır (Wright, 2000, s. 57). O zamandan sonra önde gelen bazı ABD ve Avrupa üniversitelerinde misafir öğretim üyesi statüsünde bir dizi görevler üstlenmiştir. Diğer muhalifler tarafından eleştirilmesine rağmen etkili bir figür olmaya devam etmiştir. 2005 yılında *Time Magazine* tarafından dünyanın en etkili 100 kişisinden biri seçilmiştir. 2008 yılında ise *Prospect Magazine* tarafından dünyanın en etkili entelektüellerinden biri olarak seçilmiştir (Library of Congress, 2009).

Kadivar, fakihler ile devlet arasında tarih boyunca çok çeşitli türde ilişkilerin olduğunu göstermek için Şiilik tarihinden doneler ortaya koyarken; Süruş bir kişinin din anlayışının sosyal ve kültürel olarak inşa edildiği ve bu nedenle birden fazla yoruma ve eleştiriye açık olduğunu öne sürer. Süruş, "despotik kral ve dinî liderleri" yerden yere vurur. Ancak onun asıl katkısı, modern demokratik toplumların gereklilikleri ile uyumlu açıklamalar bulmak adına Kur'an'dan ayetler ve İslami metinlerden iktibaslar arayan diğer liberal Müslüman düşünürlerin ötesine geçmek olmuştur. Süruş bu kişilerin

aksine Allah'ın gücünün tarihin her döneminde o çağda yaşayan insanların anlayışına göre tezahür ettiğini iddia eder. Bu nedenle İslam ve demokrasinin uzlaştırılması, Kur'an'da modern bilim, demokrasi ve insan hakları ile uyumlu olan uygun ifadeler bulma meselesi değildir. Süruş bunun yerine Immanuel Kant, Hegel, Karl Popper ve Erich Fromm'un yanı sıra çeşitli modern Hristiyan ilahiyatçıların çalışmalarından yararlanır. Temel insani edep ve nezaketin ve diğer insanlara karşı ilgi ve yakınlığın kaynağı olarak gördüğü esas, İslam ruhunu korurken İslam'ın tüm ilkelerinin yeniden incelenmesini talep eder.

Bu yeni İslam yorumu, İslami maneviyat anlayışını koruyarak İslam Cumhuriyeti'nin dogmatik teokrasisinin ötesine geçmeyi ümit eden İranlılar için ilham kaynağı olmuştur. Süruş her ne kadar güncel toplumsal ve siyasi olaylar üzerine çok az tartışsa da şeriat hakkındaki yorumu, İslam Cumhuriyeti Anayasası ile velayet-i fakihe karşı bir meydan okumadır. Çünkü Süruş bütün faniler gibi en iyi liderin de aslında kusurları olan bir insan olduğunun altını çizerek: "Hiç kimse en yüksek dinî otorite bile şeriatı kesin olarak 'doğru' bir şekilde anladığını iddia edemez" (Sorush, 1991).

Süruş ayrıca İslam içindeki dinî hoşgörü alanını genişletmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Kur'an'da gayrimüslimlere karşı Müslümanlara verilen imtiyazlarla ilgili ayetleri incelemiş ve bu metinlerin dar bağlamda yorumlanmasını sorgulamıştır. İslam'ın modernite ile uyumsuz ilkeleri sistematik olarak yeniden incelendiği takdirde İslami bir demokrasinin mümkün olduğu konusunda ısrarcı olmuştur: "Müslüman âlimler, kölelik damgasını İslam'ın göğsünden çıkarmaya çalışmışlardır. Bu âlimler, köleliğin belirli bir tarihsel döneme ait olmakla beraber bir anda ve tamamen ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığını ve [Müslüman] köleliğin diğer toplumlardaki köleliğe bir cevap mahiyetinde olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu yorumların hepsi tek bir şeyi ifade eder: "Bu âlimler, köleliğin insan hakları ve onuruyla bağdaşmadığını fark etmişlerdir" (Sorush, 1994, s. 280). Süruş: "Keza İslam'ın çağdaş insan hakları standartlarına uymayan diğer yönleri için de benzer bir yorumlama yöntemi uygulanamaz mı?" diye sorar.

Süruş, bilimdeki gelişmelerin İslam'ın dünyayı kavrama şeklini nasıl etkilediğine dair birkaç örnek verir. Kur'an, Allah'ın yedi gökyüzü (sema) yarattığını ifade eder. Ancak modern bilim bunu artık geçerli saymaz. Başka bir

verde Kur'an, insanların "bel ve göğüs kafesi arasından çıkan" bir sudan yaratıldığını belirtse de (Târik Sûresi, 86:6-7) modern bilim durumun bundan farklı olduğunu söyler. Öyleyse bir ilahiyatçı ne yapmalıdır? "Allah'ın kelamı yanlıştır" mı demeli yoksa bizim metni anlayış ve kavrayış şeklimizin "değişmesi gerektiğini" mi söylemelidir?

Sürüş, başka bir yerde gayrimüslimlere yönelik ayrımcılığı meşru göstermek için kullanılan şu meşhur Kur'an ayetini ele alır: "Kim İslam'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır" (Âl-i İmrân Sûresi, 3:85). Sürüş, burada İslam kavramını, Allah'a teslim olma olarak tercüme eder ve şu argümanı ortaya koyar: Bir kişi Allah'a teslim olursa ancak daha yüksek bir aşama olan Müslüman olma aşamasına ulaşmaz ise bu durumda ahirette ziyan edenlerden olmayacaktır: "[Allah'ın] insanoğlundan istediği şey, hakikate teslim olmasıdır. Kişi, hakikati kabul edip ona teslim olduğunda görevini yerine getirmiş olur ve Allah o kişiden daha fazlasını talep etmemektedir" (Soroush, 1994, s. 336). Bu nedenle farklı inançlara sahip olan insanlara da saygı duyulmalıdır çünkü onlar da Allah'ın varlığını kabul ederler.

Müctehid Şebüsteri: Resmî Yorum İslam'ı Güçten Düşürmüştür

Bu kuşağın üçüncü etkili dinî düşünürü, yorumsal bakış açısının dışına çıkmış ve insan hakları savunuculuğu kampına dâhil olmuş olan Muhammed Müctehid Şebüsteri'dir (d. 1936) (Vahdat, 2000a). Genellikle Şebüsteri olarak anılan Mücahid Şebüsteri, din eğitimi almış bir din adamıdır. Kum şehrinde Ayetullah Humeyni ile Allame Tabatabai'nin nezareti altında çalışmış ve burada hem içtihat eğitimi hem de felsefe doktorasını tamamlamıştır (Sadri, 2002). Şebüsteri, Devrim'den önce Celal Ali Ahmed (1923-1969) ve Ali Şeriatî gibi din adamları sınıfından olmayan entelektüellerin ve Murtaza Mutahhari (1919-1979) gibi din adamlarının fikirlerine sempati duymuştur. 1970'ten 1979'a kadar Almanya Hamburg'daki İslami Merkez'in imamlığını yapmış ve burada Alman teoloji ve felsefe düşüncesiyle tanışmıştır. Devrim'den sonra ilk İslam Parlamentosu'na seçilmiş ve İslami Düşünce (Andisheh-ye Islam) dergisinin editörlüğüne getirilmiştir. Ancak 1984 yılında siyasetten emekli olmuştur. 2006 yılında muhafazakâr popülist Mahmud Ahmedinejad'ın başkanlığı döneminde görevinden alınmasına dek Tahrân Üniversitesi'nde ilahiyat profesörü olarak görev yapmıştır.

Şebüsteri, Kadivar ve Süruş'tan daha yaşlı olmasına rağmen insan hakları kampıyla onlara nispeten daha fazla yakınlaşmış ve yazılarında İslam hukukunun sınırlarına dikkat çekmiştir. Süruş gibi o da İslam'ın manevi boyutlarına dair ayrıntılı bilgiler verir. Şebüsteri, hükümet tarafından yapılan konuşmalar, vaazlar, devlet tarafından kontrol edilen radyo ve televizyon istasyonlarında verilen konferanslar ve devlet gazetelerindeki başyazıların bütünü olarak tanımladığı "resmî din yorumu"nın İslam'ı güçten düşürdüğünü ve onu, sahip olduğu canlılıktan mahrum ettiğini öne sürer. Müctehid Şebüsteri, İslam'ın farklı yorumlarının olabileceğini ve dinin her yorumunun eleştirilebileceğini ve hiçbir yorumun dışlanamayacağını savunur (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 7).

Şebüsteri daha önceki çalışmalarında, Kadivar'dan farklı olarak inanan bir kimsenin hangi davranışlarının dine uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını tanımlayan fıkıhın veya İslam hukukunun, modern dünyamızın ihtiyaçlarına tamamen uyum sağlayamayacağını açıkça ifade etmiştir: "Fakih, ne sosyal gerçekleri analiz etme yeteneğine ne de belirli hedeflere ulaşmak amacıyla gerçeği değiştirme kapasitesine sahip değildir" (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 19). Post yapısalcı modernite eleştirisi konusunda oldukça uzman olmakla birlikte ilerleme konusundaki yanılsamaların da farkındadır. Modern medeniyet, insanlığın amaçlarının açılığını, hastalıkların ve diğer rahatsızlıkların ortadan kaldırılması yönünde ilerlediği bir dünya olarak tanımlanamaz çünkü gerçek şudur ki modernitenin ne kadar ileriye gideceğini ve hangi yönlerde ilerleyeceğini kimse bilmemektedir (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 15). Kişi bu modern dünyada yaşamak için dinden vazgeçmek zorunda değildir ancak modernitenin yolunun da "dinî ilerleme ve gelişme"den geçtiği yanılsaması altında yaşayamaz. Modernite, "toplumun belirli katmanlarının toplumun geri kalanına saldırarak ve onların haklarının ihlal edecek şekilde tüm güçleri elinde toplamasını önleyen bir mekanizma" olan demokratik hükümet biçiminin kabulü ile başlar (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 15). Şebüsteri, Humeyni'nin mirasıyla veya İslam Cumhuriyeti Anayasası'yla yüz yüze gelmekten kaçınmaktadır. Bunun yerine sorunların, devletin vatandaşların oylarını görmezden gelmesi, "resmî İslam yorumunu" kabul etmesi ve velayet-i fakihi mutlak, ayıplanamaz ve aleyhinde hiçbir şey söylenemez bir kavrama dönüştürmesiyle başladığını savunmuştur (Shabestari, 2002, s. 30).

Şebüsteri'nin en önemli katkısı, adalet ve hoşgörü gibi kavramların, gelecekte İran'da tesis edilecek bir demokratik düzenin temel taşları olarak

yeniden düşünülmesi olmuştur. Modern dünyamızda adaletin anlamının tümüyle değiştiğini ve kelimenin pek çok anlamı olduğunu savunmaktadır. Hoşgörü (modara veya tahamol paziri), farklı değer, ahlak veya dinlere sahip “başkalarının sosyal ve siyasi haklarını” tanımak anlamına gelir. İslami hoşgörüyü kabul ettiğimizi ancak Batılı hoşgörüyü reddettiğimizi söyleyemeyiz. Bu siyasi kavramların bizi çıkmaza sürükleyecek şekilde çarpıtılmasıdır. Şebüsteri, bugünün siyaset sözlüğünde, hoşgörünün özel bir anlamı olduğunu belirtmektedir. Önce onu tanımlamalı, ardından onu kabul edip etmeyeceğimizi söylemeliyiz (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 70). Aynı sorunun özgürlük, insan hakları ve demokrasi gibi kavramlar açısından da var olduğunu söyleyerek sözlerine devam eder:

Siyasi özgürlük, insan hakları, hoşgörü, diktatörlük ve demokrasi gibi kavramların kabul edilmesi veya reddedilmesi gereken birleşik kavramlar olduğunu açıkça belirtmeliyim. Bu kavramların önüne “Batılı” ya da “İslami” gibi sıfatlar eklemek, siyaset felsefesini çarpıtmaktan ibarettir ve sosyal karışıklığa yol açar. İran halkı bir dönüm noktasındadır. Ya bu kavramları kabul edecek ya da reddedecektir ki bu noktada böyle bir reddin ortaya çıkaracağı tehlikeli sonuçlarla yüzleşmesi gerekecektir. Bundan başka üçüncü bir yol yoktur (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 78).

Hoşgörü, Şebüsteri’nin aşağıda verdiği örnekte ortaya koyduğu üzere şekli itibarıyla hoşgörü olabileceği gibi özü itibarıyla de hoşgörü olabilir:

Bir ülkenin resmî bir dini olduğunda ve devlet, o ülkede dinî azınlıklara dinî çoğunlukla eşit olmayan sınırlı haklar tanıdığı anda aslında [devlet] şöyle diyor: “Evet, bu azınlıklar toplumumuzda mevcut ve sosyal yükümlülüklerimiz onlara bazı haklar vermemizi gerektiriyor ancak aslında onlar değersiz ve kötü [insanlar] ve keşke hiç mevcut olmasalardı çok daha iyi olurdu!” İşte burada bahsettiğimiz şey, farklı düşünenlerin (*degar andîshan*) dinî veya felsefi açıdan olumsuzlanmasına dayanan ve sadece şekli olan (modaraye shekli) bir tür hukuki, siyasi ve sosyal hoşgördür (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 71).

Şebüsteri, sözlerine şöyle devam eder:

Bazen ortada siyasi bir zorunluluk olmasa dahi bu türden bir toplum, azınlıklara daha önce vermeyi reddettiği özgürlük ve itibarı lütfettiği zaman büyük bir gurur ve kibirle şöyle ilan eder: “Size özgürlük verdik, haklarınıza saygı duyuyoruz, siz himmet ve ihsanımızın gölgesi altında yaşıyorsunuz!” (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 72).

Buna karşılık daha derin bir hoşgörü düzeyi (modara-ye mohtava'i), "anayasa kurucularının, devlet adamlarının ve güç sahiplerinin, dinî ve siyasi hakikatler üzerinde tekel olduklarını düşünmediği" ve çağdaş anlamda insan hakları fikrinin kabul edildiği ortamlarda ortaya çıkar (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 71). Şebüsteri, hoşgörünün her zaman denklemin iki tarafı arasında var olan bir güç ve otorite farkına işaret ettiğini belirtir. Efendisine itaat etmeye devam eden bir kölenin ya da kendisine şiddet gösteren ve kötü sözler söyleyen kocasıyla birlikte yaşamaya devam eden yaşlı bir kadının tutumuna hoşgörü diyemeyiz. Çünkü ne köle ne de kadın bu ilişkileri sonlandırabilecek bir güce sahip değildir. Hoşgörü, daha güçlü bir insanın veya çoğunluğun daha az güçlü bir insana veya azınlık bir gruba karşı tutumudur (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 82).

Şebüsteri, Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu ülkelerde yaşayan azınlık gayrimüslimlerin haklarının en güçlü savunucularından biridir. Farklı dinlere ve cinsiyetlere sahip insanlara devlet tarafından aynı şekilde davranılması gerektiğini savunur. Şebüsteri, denemelerinin yer aldığı eserinin bir cildinde kendisini eleştirenler tarafından kaleme alınan ve İslam ile demokrasinin uyumsuz olduğunu iddia eden iki makaleye yer vererek hoşgörüyü hayata geçirmeye gayret etmiştir. Bu eleştirmenler iki argüman ortaya koyarlar: Birincisi, İslami bir demokraside devletin İslam'ı yayması gerektiğini ve bu nedenle tüm dinlere, felsefelere ve dünya görüşlerine aynı şekilde davranamayacağını belirtirler. İkincisi, Müslümanların Allah'ın emir ve hükümlerine uyması gerektiğinin altını çizerek Allah'ın Müslümanların ve gayrimüslimlerin, kadın ve erkeklerin eşitliğini kabul etmediğini ve dolayısıyla Müslümanların İslam tarafından tanınlanıp kabul edilmediği için demokrasiyi kabul etmeyeceklerini söylerler (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 143).

Şebüsteri, "devletin İslam'ı yaydığı ve inananların (Müslümanlar) inanmayanlardan, erkeklerin kadınlardan daha fazla özgürlük ve hakka sahip olduğu bir hükümet sistemine" demokrasi denemeyeceğini ifade eder (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 145). O, sözlerini şöyle sürdürür: "Devlet dini yaydığı zaman hem dini hem de demokrasiyi yok eder... ve bu dine edilebilecek en büyük kötülüktür" (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 146). Müctehid Şebüsteri bu cildin başka bir yerinde merci-i taklid kurumunu ele alır ve bunun imanın şartlarından biri olmadığını savunur. Sünni İslam'da resmî din müfessirlerinin olmadığını ve aynı şekilde Şiiilikte de son "resmî din müfessiri"nin bin yıldan fazla bir süre önce yaşayan Mehdi (on ikinci

imam) olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle içtihat kapısı (Bab el-ijtihad) açıktır ve bireylerin sünneti uygun gördükleri gibi okuma ve yorumlama hakları vardır (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 77).

Daha sonra İslam'daki fetva kavramını, Katoliklikteki dogma kavramı ile karşılaştırır ve İslam'ın Katoliklikten çok daha açık bir din olabileceği sonucuna varır. Katolik dogma, Allah'ın otoritesine başvurur. Dogmalar, Allah'ın bir çağa hususi olarak verdiği mesajlar olarak görülür ve inananların onları takip etmesi gerekir. Buna karşılık fetvalar, dinî inançlarla ilgili değil pratik meselelerle ilgilidir ve hükümsüz kılınabilirler. Bir müçtehide güvenmeyen bir Şii, başkalarının fetvalarını takip etme hakkına sahiptir. Böylece on farklı müçtehit on farklı fetva verebilir (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 95). Bu noktadan hareketle Şebüsteri, İslam'ın Katoliklikten daha açık uçlu bir sistem olduğu sonucuna varmıştır. Hz. Muhammed'in peygamberliği reddedilmediği sürece Kur'an ve sünnetin bütün yorumları kabul edilebilir yorumlardır (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 137).

Ayetullah Humeyni, ömrünün son yıllarında, yeni kurulmuş olan İslam devletine ait ilkelerin, imanın temel şartlarının bile üzerinde bir önceliğe sahip olduğunu savunmuştur. Humeyni, bu tartışmayı, İslam devletinin içerisindeki muhalif ve velayet-i fakih kurumuna itiraz eden daha geleneksel Ayetullahların gücünü azaltmak amacıyla yapmıştır. Şebüsteri, Humeyni'ye ait bu örneği yaratıcı bir şekilde kullanarak fıkıh ile ilgili yorumların aslında kutsal ve dokunulmaz olmadığını savunur. Çünkü Humeyni'nin belirttiği gibi fıkıh ilkeleri, yeniden okunup yorumlanabilir, gözden geçirilebilir ve hatta gerektiğinde reddedilebilir. Buradan hareketle Şebüsteri, İslam hukukuna göre Müslümanlar ile gayrimüslimler ve kadınlarla erkekler arasında var olan eşitsizliklerin ortadan kaldırılması ve diğer türlü tutumların benimsenmesi gerektiği sonucuna varmıştır: “Bugün Müslümanlar olarak biz bir demokrasiye sahip olabiliriz ancak İslami bir demokrasiye sahip olamayız” (Mojtahed- Shabestari, 2002, s. 151).

Tüm tek tanrılı dinlerin mensupları, kendi dinlerinin diğer dinlerden mükemmel olduğuna inanır. Şebüsteri bu konuda şöyle yazar: “Hristiyanlar İncil'e dayanarak İsa'nın Mesih olduğunu ve Yahudi dinini hakiki ve kâmil manasına yükselttiğini savunurlar. Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde ise Hz. Peygamber'den Yahudilik ve Hristiyanlığı hem devam ettiren hem de düzelten olarak bahsedilir” (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 312). Bu tür okumaların her dinde kuvvetli yansımaları olmuştur: “Yahudilik metinle-

rinde yalnızca Yahudilerin Tanrı'ya en yakın olduğu ve onun tarafından seçilmiş insanlar olduğu iddia edilmektedir. Hristiyanlık metinlerinde bu özel ayrıcalık Hristiyan inananlara verilirken İslam metinlerinde ise bu ayrıcalık Hz. Muhammed'in takipçilerine verilir" (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 313). Şebüsteri, yenilikçi bir okuma yaparak bunların hepsinin bu dünyayı değil ahireti ilgilendiren meseleler olduğunu savunur. Allah'ın ilminde olanı bildiğimizi söylemeye cüret etmememiz ve dolayısıyla modern toplumlarda, Allah'ın ahirette insanlar için ne murat buyuracağı konusundaki varsayımlarımıza dayanarak azınlık vatandaşlara ve kadınlara karşı ayrımcı yasalar çıkarmamamız gerekir (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 317). Tüm insanların zulümden arınmış bir dünyada yaşama hakkı vardır. Bunun onların ölümden sonra Allah'ın huzurunda karşılaşacakları varsayılan durumlar ile hiçbir ilişkisi yoktur. Budistler ve ateistleri bir kenara bırakan Şebüsteri, Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanların birbirlerini eşit haklara sahip insanlar olarak kabul etmelerinin şart olduğunu ve insan hakları ilkelerine göre insani adaleti genişleterek bu haklara ulaşmak için mücadele etmenin zorunlu olduğunu savunur (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 317).

Şebüsteri, 1948 yılında BM Genel Kurulu tarafından kabul edilen Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nin güçlü bir savunucusudur ve Eleanor Roosevelt'in bu belgenin oluşturulmasında oynadığı öncü role dikkat çeker (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 207). "Müslümanlar, İnsan Haklarını Tanımalı" başlıklı bir bölümde, Müslümanların İslami ilkeleri yeniden incelemek, bazılarını yürürlükten kaldırmak ve bunların yerine yenilerini tanımlamak için insan haklarını kullanmaları gerektiği iddiasını uzun uzun tartışır. Dahası dinî ve siyasi özgürlükler gibi kavramların, Hz. Peygamber döneminde var olmayan fakat modern medeniyetimizin ürünleri olan yeni kavramlar olduğunu da savunur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu konular hakkında "sessiz" kaldığı sonucuna varabiliriz. İslam'ın ilk dönemlerinde Müslüman olmayanların dinî ve siyasi haklardan mahrum bırakıldığını kabul eder. Peygamber, Mekke tapınağındaki putları yok etmiş ve Yahudilere ve Hristiyanlara özel bir vergi (*cizye*) koymuştur. Ancak Peygamber'in zamanında, insanların siyasi ve/veya dinî özgürlüklerin bir seçenek olduğu bir dünyada yaşamadıklarının da altını çizerek (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 276).

"Şii Müslümanların dinî bir lideri taklit etmeleri gerektiği" yönündeki yerleşik düşüncüyü eleştirir: "Din, taklit ile bir arada olamaz. Din, radyo ve televizyon

reklamları yoluyla sattığımız bir mal, baskı yoluyla uygulayacağımız bir yasa, yeni nesle dayatılan bir ideoloji olmamalıdır. Aynı zamanda din üzerine kitaplar yazılan ve hocalar tarafından öğretilen diğer ilimlerden farklı türde bir ilim değildir. Dinin farklı türde bir ilim olduğunu düşünen kimse ne yazık ki yanlış düşünüyordur. Dinî inançlar bizzat kişinin kendisi tarafından tecrübe edilmeli ve özgürce seçilmelidir” (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 287).

1906 İran Anayasası Devrimi’nden bu yana muhafazakâr din adamlarının en çok üzerinde durdukları iddialardan biri de modern özgürlük anlayışının ahlaksızlığa ve hafifmeşrepliğe yol açtığı olmuştur.² Şebüsteri, bu iddiayı da çürütür. İslam’ın Batı’nın tüm özgürlüklerini benimsemesi gerekmez fakat bunu yaparken ahlakın korunması adına medeni hakları da kısıtlamamalıdır. Şebüsteri, türbanı, kadınların inancının bir gereği olarak görenleri güçlü bir şekilde eleştirir. O, başörtüsü meselesinin bütünüyle yeniden düşünülmesi gerektiğine inanmaktadır ve hükûmet yetkililerinin “başörtüsü sorununu ülkemizin büyük ve çözölemeyen bir siyasi sorununa dönüştürmüş olmasından” şikâyetçidir (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 306). İfade özgürlüğü, siyasi örgütlenme özgürlüğü, katılım özgürlüğü, din özgürlüğü vb. gibi temel özgürlükleri ahlakilik adına baskılayarak sınırlandırmayacağımızı, böyle bir durumun totaliter, otoriter ve demokrasi karşıtı bir hükûmet sistemi ile sonuçlanacağını ifade eder (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 337).

Ortodoks Tanrı anlayışını reddedip çürüten Şebüsteri, tasavvufi tanrı anlayışını benimser. İnsanların Tanrı ile olan ilişkileri sevgi üzerine temellenir. Bir insanın iç derinliklerinden ortaya çıkması gerekir ve ancak tam bir özgürlükle birlikte elde edilebilir. “Böyle bir din bir taklit olamaz... Ancak bir seçimdir. Şüphe, Tanrı ile ilişkilerini sürekli olarak düşünen ve yeniden düşünen inananlar için doğal bir süreçtir” (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 325). İnsanların Tanrı ile olan ilişkilerine dair başka bir metafor olarak onların sanatla olan ilişkilerini kullanır:

Eğer bir söz veya bir nesne, insanları dönüştürüyor ve onlar için “yeni bir ufuk” açıyorsa o söz ister Allah’ın bir peygamberinin ağzından ister bir başka ağızdan duyulmuş olsun Allah’ın kelimidir. Kelimeyi kimin söylemiş olduğu önemli değildir. Hangi yolla söylendiği de önemli değildir... Bir söz insanlara Allah’a doğru yeni bir yol açıyorsa o söz Allah’ın kelimidir... Bir sanat eserinin önünde

² Bu eleştiriye anayasacılar tarafından ve bilhassa kadın hakları savunucuları tarafından verilen yanıt için bkz. Afary, 1996, Bölüm 7.

bir saat durduğumda ve onu dikkatle seyredip üzerine düşünüp taşındığımda o eser bütün varlığını fethedebilir ve beni kendimden geçirebilir. Hafız veya Rumi'nin bir şiirini okuduğumda, onun üzerine düşünüp taşındığımda ve içindeki gizli veya saklı anlamları keşfettiğimde de aynısı olur. Tüm bu durumlarda iç ufkum açılır. İşte Allah'ın kelamı da aynı şeyi yapar (Mojtahed-Shabestari, 2002, s. 325).

Şebüsteri, hem gayrimüslim azınlıkların hakları hem de kadın hakları bağlamında seküler insan hakları savunucularına daha yakındır. Dinî yasaların sınırları ile birçok seküler ve demokratik ilkenin kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ancak onun bu tasavvufi Tanrı anlayışının fıkha dayalı din kavramı noktasında hiçbir ödün vermeyen anlayışın üstesinden gelip gelemeyeceğini zaman gösterecektir (Sadri, 2001). Bununla birlikte aşağıda da bahsedeceğimiz üzere Şebüsteri ikinci kuşak Yeni Dinî Düşünürler üzerinde ve bilhassa diasporada yaşayan ve Şebüsteri'nin fikirlerini ve yenilikçi düşüncelerini benimsemiş olanlar üzerinde derin bir etki bırakmıştır.

İkinci Nesil: Modern Adalet ve Modern Tasavvuf

Kadivar, Süruş ve Şebüsteri'nin din, hoşgörü ve insan hakları arasındaki ilişki üzerine yaptıkları tartışmalar bir yandan İran içerisinde de devam etmiş olsa da bu konudaki fikirler diaspora yayınlarında daha rahat gelişmiştir. Bu makalenin geri kalan kısmında Kadivar'ın Amerika Birleşik Devletleri'ne taşınmasının ardından hayata geçirdiği çalışmalarını ve Kadivar gibi kendisi de net bir şekilde toplumsal cinsiyet eşitliği çağrısında bulunan başka bir genç dinî düşünür olan Süruş Debbağ'ın yazıları incelenecektir.

Kadivar ve Abdülkerim Süruş, 2010'lu yıllarda Şebüsteri'nin sahip olduğu görüşe yaklaşmışlardır. Süruş her zaman dinî hoşgörünün güçlü bir savunucusu olmuştur. O, İslam'ın bütün ilkelerinin diğer insanlara karşı ilgi ve yakınlığın ve temel insani edep ve nezaketin kaynağı olarak gördüğü gerçek İslam ruhu ışığında yeniden incelenmesi çağrısında bulunmuştur. Bir dinî metnin birden fazla şekilde yorumlanabileceği savunarak, yeni liberal Müslüman söylemine de büyük katkı sağlamıştır. Ancak Süruş, temel toplumsal cinsiyet reformları konusunda muhafazakâr kalmış ve ne Süruş ne de Kadivar, cinsel azınlıkların haklarına değinmemiştir. Kadivar başlangıçta Kur'an ve sünnete daha fazla bağlıydı ve azınlıklar, kadınlar ve inançsızların tamamen eşit olması ile çelişen Kur'an ayetlerine çözüm bulmak konusun-

da daha isteksizdi. Ancak Süruş ve yeni nesil dinî düşünürler, İran'ı terk etmelerinin ardından bu alanda kendilerine çektikleri setleri genişleterek sınırları daha ilerilere götürmüşlerdir.

Kadivar, İslam'da Kadın Haklarını Yeniden Değerlendirmek adlı eserinde, kadın haklarıyla ilgili Kur'an ayetlerini iki kategoriye ayırır: 1) Biyolojik farklılıklarına rağmen kadınları ve erkekleri eşit şekilde ele alan ayetler ve 2) kadınları, sözde fiziksel yeteneklerine göre erkeklerden daha aşağı gören ve dolayısıyla kamu ve özel alanlarda onlara daha az hak tanıyan ayetler. Kadivar, Müslüman ilahiyatçıların ve âlimlerin daha eşitlikçi Kur'an ayetlerini görmezden geldiklerini ve kadınların haklarını sürekli olarak azaltan ataerkil bir çalışma yapısı oluşturduklarını savunur. Dahası Kadivar, kadınlara karşı ayrımcılık yapan bu ayetlerin ebedî veya değişmez olmadığını öne sürer. Süruş ve Şebüsteri'nin ardından o da Kur'an ayetlerinin tartışılabilir olduğunu ve zamanın sosyal normlarına uyması gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla modern dünyamızda Kur'an'a uymak, "savunulamaz ve adaletsiz" bir durumdur (Kadivar, 2013, s. 231).

Kadivar, "çöl adaleti" olarak adlandırdığı premodern adalet kavramları ile modern olanlar arasında bir ayrım yaparak devam eder. O, premodern adaletin varsayımsal fiziksel ve zihinsel yetenekler açısından doğal farklılıkların olduğu sanısı üzerine şekillenen sosyal hiyerarşilere dayandığını belirtmiştir. Bu tarz toplumlarda insanlara, bu toplumdaki görev ve rütbe-lerine göre muamele edilirdi. Dolayısıyla bir köle sahibine ve köleye eşit muamele etmek, ahlaksız ve haksız bir eylem olarak kabul edilirdi (Afary, 2019). Kadivar, bugün kendilerine benzer fırsatlar verilen erken ve kadınların tekâmül etme ve kemale erme noktasında benzer bir potansiyele sahip olduklarını bildiğimizi ifade eder (Kadivar, 2013, s. 225). Kadivar bir müçtehit olarak bu konudaki yetki ve otoritesini kullanarak "görünüşte yasal bir eşitsizliği ve erkekler için daha fazla yasal hakkı ima eden ayetlerin, geçerliliği sona eren geçici hükümler olarak kabul edildiği" hükmünü verir (Kadivar, 2013, s. 232). O aynı zamanda modern dünyamızdaki çoğu ayrımcılık türünü kapsayacak şekilde daha geniş bir hüküm de verir:

Kadınlar erkeklerden fiziksel ve psikolojik olarak farklı olsalar da erkeklerle eşit haklara sahiptirler. Çünkü onlar insandır ve onların sahip oldukları hak, ödev, saygınlık, güven ve ilahi vekilliği sağlayan şey onların -cinsiyet, renk, ırk, sınıf, din, siyasi ideolojileri değil- insan olmalarıdır. Bu görüş, Kur'an'ın ruhuna ve İslami standartlara daha uygun bir görüştür (Kadivar, 2013, s. 232).

İkinci kuşağın en genç üyesi olan Süruş Debbağ (d. 1974), Abdülkerim Süruş'un oğludur. Londra'da doğan Debbağ, 1980'li yıllarda, babasının etkili bir rejim ideoloğu olduğu dönemde Devrim sonrası İran'da büyümüştür. Debbağ, 1980'li yıllarda okula İslam Cumhuriyeti liderlerinin çocuklarıyla birlikte gitmiştir. Babasının kademeli olarak siyasi bir muhalife dönüşümüne ve bunun sonucunda baba ve oğlu sürgüne gitmeye zorlayan imalı sözler ve yapılan fiziksel saldırılara da şahit olmuştur. Bu yüzden Debbağ, İslam Cumhuriyeti ve reformistlerin ideolojileri ve söylemlerine fazlasıyla aşinadır. Farmakoloji alanında doktora yapmış olsa da beşerî bilimlere olan tutkusunu devam ettirmiştir. Sonunda İngiltere'ye gitmiş ve 2006 yılında Warwick Üniversitesi'nden felsefe dalında ikinci bir doktora derecesi almıştır. Şu anda Kanada'da öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Debbağ, Şeriatî'ye hürmet ve takdir göstermekle beraber Şeriatî'nin siyasallaştırılmış ve ideolojik Şiilik anlayışından uzakta durmakta ve bunun yerine babası ve Şebüsterî'nin yorum geleneklerini takip etmektedir. Debbağ, evrenin ve insanlığın yaratılması gibi konulardaki Kur'an ayetleri için rasyonel ve bilimsel bir açıklama yapmaya çalışan Mehdi Bezirgan ve Yedullah Sahabi gibi dinî düşünürler ile arasına net bir mesafe koyar. Bunun yerine Fransız Aydınlanması'na benzer bir şekilde Kur'an'ın amacının hiçbir zaman evrene ve insanlığa dair bilimsel ya da felsefi bir açıklama yapmak olmadığını belirtir. Bu, Kur'an'ın her zamanda yeniden yaratılması gereken ahlaki mesajdır. "Felsefe ve bilimleri çalışmak için bu bilimlerle ilgili kitapların peşine düşmeliyiz... Dinin rafları her ürünle dolu olan bir süpermarket olması gerekmez" (akt. Tabatabai, 2018, s. 296).

İranlı okuyucularına, dinî araştırmalar alanını tanıtır ve dinî düşünürlerin dine inanan veya onu hayata geçiren kişiler olmaları gerektiğine dikkat çeker. Dinî düşünürün bunun yerine aşağıdaki özelliklere sahip olması gerekir: (1) Dinî inanç ve uygulamalarla ilgili farkındalık ve sorumluluk, (2) (Müslüman) kurtuluş teolojisine karşı sempati ve (3) beşerî bilimler, çağdaş felsefe ve çağın ilahiyat gelenekleri alanlarında bilimsel bir eğitim (Tabatabai, 2018, s. 320). Debbağ'ın bir dinî düşünürün inanan bir kişi olması gerektiği şeklindeki bu cesur ifadesi, çalışmalarının Muhammed Kuchani gibi İran içindeki diğer reformcular tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmesine yol açmıştır (Pasokh, 2015).

Debbağ kendisini “minimalist şeriat yaklaşımının” uygulayıcısı olarak nitelendirir. Şayet bir davranış ya da görüş İslami geleneklere mutlak olarak aykırı değilse bu davranış ya da görüşün coşkun ve akıp giden fıkıh nehri içerisinde kendisine bir yer bulması gerektiğine inanmaktadır (Dabbagh, 2018, s. 122). Önceki Müslüman düşünürlerden farklı bir biçimde ahlaki, karşılıklılık etiğine ve herkese iyilik etme kuralına göre tanımlar. İnsanın kendisine veya başkalarına zarar vermeyen bir eylem, yüzyıllarca yıllık geleneğe aykırı olsa dahi etik ve ahlaki sayılabilir.

Debbağ’ın önemli bir katkısı da modern tasavvuf (irfan-ı modern) üzerine yazdığı makaleleri ve sevgi ile empatinin bu modern tasavvuf söyleminde oynadığı kilit roldür (Dabbagh, 2018). Klasik tasavvuf, bu maddi dünya ile öteki manevi dünya arasındaki ikilem üzerine kurulmuştur. Allah’a ulaşmanın yolu, kendini dünyasal arayışlardan ve zevklerden tecrit etmekten geçer. Dolayısıyla münzevilik, tasavvuf tarikatlarında her zaman önemli bir yer tutmuştur. Aynı zamanda aşk sonunda Allah ile birleşmenin bir ön şartıdır. Tasavvuf tarihi araştırmacısı Annemarie Schimmel’in belirttiği üzere Farsça tasavvuf geleneklerinde Allah, gizli bir hazine ve sevgilidir ve bizzat kendi mükemmelliği için sevilmesi gerekir (Schimmel, 1975, s. 290). Arayışta ona birisi için bu dünyada aşık olmak, netice itibarıyla daha büyük bir arayış olan ilahi sevgilinin aşkına ulaştıran bir alıştırma ve köprüdür. Yoksa bu dünyevi aşk bizzat amacın kendisi değildir.

Debbağ, “etten ve kemikten ölümlüler” meselelerinin ön plana çıktığı bir modern dünyevi bir tasavvufu savunur (Dabbagh, 2018, s. 65). Kişi, dünyayı daha iyi bir yer hâline getirmek için dünyayı ve içindeki insanları derin ve tutkulu bir biçimde önemseyerek onlara değer vermeli ve zamanın toplumsal sorunlarına karşı ilgili olmalıdır. Hristiyan varoluşçuluk geleneğinde ve Fyodor Dostoyevski ve Gabriel Garcia-Marquez gibi ünlü yazarların ve düşünürlerin geleneklerinde de görülen bu yeni Müslüman maneviyatı, başkalarının çektiği acıları çok önemser ve insanlık sevgisini maneviyatın anahtar bir bileşeni hâline getirir. Debbağ, *Holokost Sonrası* ahlak kitabının yazarı Yahudi filozof Emmanuel Levinas’tan ve birinin kendisini tanıyıp bilmeden önce başkalarını görmesi ve onların sorunlarına ve kaygılarına içtenlikle dokunarak onları kendi içinde hissetmesi gerektiği ve ötekiye karşı sorumluluğun herhangi bir nesnel hakikat arayışından önce geldiği görüşünden etkilenmiştir (Dabbagh, 2018, s. 64). Debbağ’a göre klasik Pers tasavvufu içinde bu tür bir tasavvufa dair küçük belirtiler, mahiyetinde titrek kıvılcımlar olsa da bu kıvılcımlar henüz büyük bir ateşe dönüşerek tam anlamıyla modern bir Müslüman tasavvufu hâline gelmemiştir:

Geleneksel İslam tasavvufunda, sadakat, nezaket ve diğer insanlara karşı şefkat gibi kavramlar tartışılır ve cömertlik (fütüvvet) ve cesaret (civanmertlik) ritüellerine büyük önem verilirken başkalarının acı ve ızdıraplarını önemsemenin arayışta olan kişinin davranışlarının merkezinde olması ve bunun gerekli şart olduğu kabul edilmez (Dabbagh, 2018, s. 67).

Debbağ'ın çalışmalarının merkezinde olan insan sevgisi ve empati, onun insan hakları ve cinsiyet konularını, kendisinden öncekilerden farklı bir bakış açısıyla ele almasını sağlamıştır. İnsan Hakları Bildirgesi'nin onaylanmasından altmış yıl geçtiği bir zamanda bir insanın dinini veya siyasi görüşlerini değiştirdiği için öldürülebileceği fikrinin saçmalık olduğunu yazar. Bir kişi dinini veya siyasi görüşünü değiştirmiş olan birisiyle aynı fikirde olmayabilir hatta bu kişileri ahlaksız bireyler olarak kabul edebilir ancak bu durum herhangi bir kimsenin, böyle bir değişim yaşayan bir bireyi hapsetme veya öldürme hakkına sahip olduğu anlamına gelmez (Dabbagh, 2018, s. 99).

Debbağ'ın kadın hakları konusunda kaleme aldığı yazıları da başörtüsüne dair liberal görüşün ötesine geçmektedir. Debbağ, bir kadının başını ve boynunu örtmemeye karar vermesinin bir arsızlık veya ahlaksızlık alameti olarak görülmemesi gerektiğini belirtir. Tesettüre riayet edilmesi de ahlaklılık ve dindarlıkla aynı kefiye konulmamalıdır. Debbağ, İslam devletini münasip bir ahlaka sahip olma yükünü erkeklerin üzerine değil sadece kadınların üzerine yüklemekle suçlar (Dabbagh, 2017). Fakat daha sonrasında sevginin onun söyleminde sahip olduğu merkeziet, İran'ın kentsel orta sınıfları arasında daha yaygın hâle gelen evli olmayan heteroseksüel bireylerin evli bir çift gibi birlikte yaşamaları durumu ile ilişkilendirerek konuyu başka bir noktaya taşır. İran'da bu birlikteliklere "beyaz evlilikler" adı verilir çünkü böyle bir kişinin kimlik kartında evlilik durumunun belirtildiği sayfa boş veya beyaz bırakılmıştır. Hükûmet ve geleneksel din adamları bu tür ilişkileri yasadışı ve ahlaksız olarak ilan etmişlerdir. Beyaz evlilikleri, örfi evlilikler olarak adlandırmayı tercih eden Debbağ, bu tür evlilikleri, İran ve Müslüman dünyasındaki geleneksel evliliklerle ilişkilendirerek şöyle yazar:

"Örfi evlilikler" ve "beyaz evlilikler", İran'ın Tahran, Meşhed, İsfahan, Tebriz, Şiraz'dan Babulsar, Amul, Erak, Hamedan ve Senendec'e kadar farklı şehirlerinde bir alt kültür hâline gelmiştir. Bu evlilikler, ebeveynlerin karşı çıkmasına ve geleneğin şiddetli bir şekilde engel olmasına rağmen bazı orta sınıf kentli gençler için kabul edilebilir hâle gelmiş bir alt kültürdür (Dabbagh, 2018, s. 106).

Ona göre bu tür birliktelikler, iki kişinin birbirlerine ahlaki bir taahhütte bulunmuş olmaları şartıyla teşvik edilmelidir. Debbağ, örfi bir birlikteliğin resmî bir evlilikle sonuçlanabileceği gibi kişilerin uyuşamadıklarına karar vermeleri durumunda bu birlikteliğin sona ereceğini belirtir. Bu tür ilişkileri, Şiiilikteki geçici evliliklerden (İran’da sigheh olarak bilinen mut’a birliktelikleri) ayırmak için ikincisinde (mut’a da) erkeğin kadının sahibi olduğunu ve ona mülküymüş gibi davrandığını ifade eder. Mut’ada kadın bir cinsel nesnedir, bir refika değildir. Buna karşılık beyaz/örfi evliliklerde cinsel ilişkiler, birlikteliğin sadece bir parçasıdır. Adam, kadının sahibi değildir ve ikisi de birbirlerine refik ve arkadaş olur. Yıllarca diasporada yaşamış ve Kuzey Amerikalılar ile Avrupalılar arasındaki bu tür birlikteliklere tanıklık etmiş olduğunu vurgulayarak İranlı okurlarına bu tür ilişkilerin iki etik ilke sayesinde devam ettirilebildiğini hatırlatır: Sadakat taahhüdü ve karşıdaki kişiye zarar vermeyeceğine dair bir taahhüt. Bu iki etik taahhüt, ilişkiyi ahlaki bir ilişkiye dönüştürür. Bu nedenle İran toplumu tarafından bu tür birlikteliklerin de kabul edilmesi gerekir (Dabbagh, 2018, ss. 111-113).

Debbağ bu birlikteliklere İslam fıkından da emsaller getirir. Kur’an, iki kişi arasında bağlayıcı olan sözlü taahhütlerden (aqd-e mo’âtâti) bahseder ve bu kavram bu tür birliktelikleri dinî açıdan onaylamak için kullanılabilir ve kullanılmıştır (Dabbagh, 2018, s. 106). Debbağ, böyle bir birliktelikten doğan herhangi bir çocukla alakalı babalık ve velayet hakları gibi bazı yasal sorunların çözülmesi gerektiğine dikkat çeker. Ancak bu birlikteliklere ya da bu birliktelikler sonucunda dünyaya gelmiş çocukların meşruiyetine dinî bir engel olmadığını savunur. Halk (esas olarak ebeveynler ve geniş aile kastedilmektedir) ve ülkedeki yasalar, son yirmi yılda evlilik kurumunda gerçekleşen bu önemli değişimi yakalamak zorundadır.

Sonuç

1970’li yıllarda Ali Şeriati, siyasal ve ideolojik olarak “adanmışların İslam”ı için çağrıda bulunmuş ve yeni bir İslami ütopyanın temeli olarak Marx’ın ham materyalist yorumuyla İslami maneviyatı birleştirmeye çalışmıştır. 1980’lerin sonunda ise dindar muhalifler, İslami bir ütopya adına besledikleri umudu kaybetmişlerdir. Devrim bu ütopyaların aksine sadece seküler muhaliflerin değil aynı zamanda daha hoşgörülü Müslüman muhaliflerin haklarını sınırlı bir biçimde tanıyan acımasız ve otoriter bir teokratik rejime dönüşmüştür. Yeni dinî düşünürlerin ilk kuşağı işe yeni kurulmuş olan velayet-i fakih sisteminin dinî otoritesinin altını oyup teme-

lini çürüterek başlamıştır. Kadivar, dinî metinleri yorumlayarak velayet-i fakihin ne İslam'ın ne Hz. Peygamber'in ne imamların ne de herhangi bir tasavvuf metni veya felsefi metnin kurucu bir ilkesi olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla bir fakihin bütün bir milleti kendi şeriat yorumu doğrultusunda yönetmeye hakkı yoktur. Sürüş, müctehidin diğer Müslümanlar için dinî metinleri yorumlama meşruiyet ve hakkı olup olmadığını sorgulamıştır. Ona göre, Kur'an'ın reddedilemez tek kısmı, Allah'a olan iman ile İslam'ın esas ruhu ve maneviyatıdır. Bu esas ruh ve maneviyatın merkezinde insanın edep ve nezaketi ve kişinin diğer insanlara ilgi ve yakınlık göstermesi bulunuyordu. Geriye kalan her şey ise yorumlamaya tabi idi. Kum şehrinde Humeyni ile birlikte çalışmış olan Şebüsteri, ilerleyen dönemlerde sekülerlerin oluşturduğu insan hakları kampına daha da yakınlaşmıştır. Fikhin modern zamanların ihtiyaç ve taleplerine cevap veremediğini açıkça ifade etmiştir. Dahası siyasi özgürlük, insan hakları, hoşgörü ve demokrasi gibi modern kavramların "birleşik felsefi kavramlar" olduğunu savunmuştur. Ona göre bunların ya tamamen kabul edilmeleri ya da bir bütün olarak reddedilmeleri gerekir. Bir Müslüman için demokrasi olabilir ancak İslami bir demokrasi olamaz. Dini yayan bir devlete demokratik denemez. Hz. Muhammed'in peygamberliği reddedilmediği sürece Kur'an ve sünnetin İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'ne uymayan diğer tüm kısımları sorgulanabilir ve bu kısımlar üzerine yeniden düşünülebilir. Kendilerinin cezaevine girmesine ya da iç ya da dış sürgünlere gitmesine neden olan dinî hoşgörü ve insan hakları konusundaki bu cesur ifadelerine rağmen ilk kuşak "kırmızı çizgi" olarak bilinen şeyi geçmemek yani "kadınlar ve İran'daki gayrimüslimlere tam bir eşitlik verilmesi ile cinsel azınlıkların rahat bırakılmasını talep etmek" noktasında son derece temkinli davranmıştır.

Yurt dışına taşındıktan sonra kadınların ve Müslüman olmayanların eşit haklara sahip olduğunu yazan Kadivar ile ortaya çıkan İkinci Kuşak ise bu endişeleri gidermek adına kışkırtıcı bir hamle yapmıştır. Ona göre, kadınlara ve cinsiyete dair ataerkil bir bakış açısına sahip Kur'an ayetleri ile cinsiyet, renk, ırk, sınıf, din veya politik ideolojiye dayalı ayrımcılık yapan dinî görüşler "savunulamaz ve haksız"dır. Debbağ ise herkese iyilikte bulunmayı, İslam'ın özü kabul etmiş ve sevgi ve empatiye büyük önem vermiştir. Bu görüşe göre başkalarına karşı sorumluluğumuz, hakikati aramamızdan önce gelir. Debbağ'ın sevgiyi merkeze alan anlayışı, onun yasalarca tanınmayan ancak ahlaki olarak birbirlerine taahhütte bulunmuş iki kişi arasındaki karşı-

lıklı anlaşmaya dayalı heteroseksüel birlikteliklerin yasalarca tanınması için çağrıda bulunmasını sağlamıştır.

1979 Devrimi'nde bir dizi toplumsal, ekonomik ve siyasi faktörün payı bulunmaktadır. Bunlardan birisi de halkın, Pehlevi rejimi sırasında ortaya çıkan yeni toplumsal cinsiyet normlarına özellikle açık kentli kadınların aniden kamusal alan, ekonomi ve siyasette yer almasına karşı göstermiş olduğu öfkedir. Ayetullah Humeyni'nin tabanı, bu yeni normlardan nefret eden ve eski düzenin devrilerek ortadan kaldırılması sırasında lider olarak onu takip eden, toplumun daha geleneksel kesimlerinden gelen kadın ve erkeklerden oluşmuştur. Amaçları, bu tür davranışlara izin vermeyen ve kadın haklarını 1930'lu yılların başlarında olduğu hâline geri götüren yeni bir ahlak rejimi getirmek olmuştur. Bu bağlamda yeni dinî düşünürlerin cinsiyet ve kadın hakları konusundaki açıklamaları, İran toplumundaki en güçlü tabuların bir kısmını kırmış ve bu açıklamalar, halk tarafından belli derecede kabul edilmiştir. Bu durum toplumun düşünce yapısında büyük bir değişiklik olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Pasokh. (2015). Pasokh Mohammad Quchani be Mostafa Malekian va Digar Rowshanfekran-e dini: Salafi-gari farzand-khavandeh-ye rowshanfekran-e dini ast. *Parsine.com*. www.parsine.com/fa/news/242502 adresinden 31.06.2019 tarihinde erişilmiştir.

Library of Congress. (2009). Iranian philosopher Abdolkarim Soroush named distinguished visiting scholar at John W. Kluge center. *Library of Congress Newsletter*. <https://www.loc.gov/item/prn-09-184/> adresinden erişilmiştir.

Afary, J. (1996). *The Iranian constitutional revolution*. New York, NY: Columbia University Press.

Afary, J. (2019). Performance of justice in qajar society. *The International Journal of Humanities*, 26(1), 73-98.

Bollag, B. (2004). Iranian court again spares professor's life. *The Chronicle of Higher Education*. <https://www.chronicle.com/article/Iranian-Court-Again-Spares/1954> adresinden erişilmiştir.

Haeri, S. (2014). Temporary marriage in shi'i Iran. Syracuse UP.

Dabbagh, S. (2017). *Hejab dar tarazu*. London: H & S Media.

Dabbagh, S. (2018). *Âbi-ye darya-ye bikarân*. Toronto: Sohrevardi Foundation.

Kadivar, M. (1997). Andisheh-ye siyasi dar Islam (1. Cilt): Nazariyeh-haye Dowlat dar Feqh- e Shi'a. Tehran: Ney Press.

Kadivar, M. (1998). Andisheh-ye siyasi dar Islam (2. Cilt): Hokumat-e vela'i. Tehran: Ney Press.

Kadivar, M. (2013). Revisiting women's rights in Islam: 'Egalitarian justice' in lieu of 'deserts-based justice'. *Gender and equality in Muslim family law: Justice and ethics in the Islamic legal tradition* içinde (ss. 213-217). New York, NY: I.B Tauris.

Massie, E. ve Afary, J. (2018). Iran's 1907 constitution and its sources: A critical comparison. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 46(3), 464-480.

Matin-Asgari, A. (1997). Abdolkarim Soroush and the secularization of Islamic thought in Iran. *Iranian Studies*, 30, 95-115.

Mojtahed-Shabestari, M. (2002). *Naqdi bar qara'at-e rasmi az din: Bohranha-chalesh-ha, rah- e halha*. Tehran: Tarh-e Now Press.

Nahid, S. (2004). The critical cleric: Reclaiming Islam for a new world. *Time Magazine*. http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1995235_1995381_1995429,00.html adresinden erişilmiştir.

Sadri, M.ve Sadri, A. (2000).Freedom, and democracy in Islam: The essential writings of Abdolkarim Soroush. Oxford: Oxford UP.

Sadri, M. (2001). Sacral defense of secularism: The political theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 15(2), 257-270.

Sadri, M. (2002). *Attack from within: Dissident political theology in contemporary Iran*.<https://en.kadivar.com/2002/02/13/reform-attack-from-within/> adresinden 05.08.2019 tarihinde erişilmiştir.

Saghafi, M. (2001). Crossing the Desert: Iranian intellectuals after the Islamic Revolution. *Critique Critical Middle East Studies*, 10, 15-45.

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Soroush, A. (1991). Qabz va bast-e teorik-e shariat: Nazariyeh-ye takamol-e ma'refat-e dini. Tehran: Sarat Press.

Soroush, A. (1994). *Farbeh-tar az ideoloji*. Tehran: Sarat Press.

Soroush, A. (2000a).*Contraction and expansion of women's rights: An interview with zanan*. N. Mobasser (Çev.). <http://drsoroush.com/en/contraction-and-expansion-of-womens-rights/> adresinden erişilmiştir.

Soroush, A. (2000). *The essential writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford: Oxford UP.

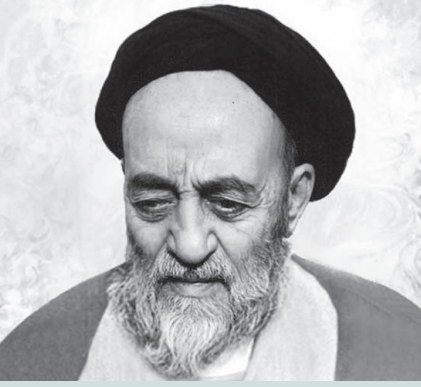
Tabatabai, S. H. (2018). *Hadith-e nowandishan-e dini: Yek nasl pas az Abdolkarim Soroush*. Tehran: Iran Kavir Press.

Vahda, F. (2000a). Post-revolutionary Islamic discourses of Kadivar and Shabestari. *Critique: Journal of Critical Studies of the Middle East* (Part I: Mojtahed Shabestari), 31-45.

Vahdat, F. (2000b). Post-revolutionary Islamic discourses of Kadivar and Shabestari. *Critique: Journal of Critical Studies of the Middle East* (Part II: Mohsen Kadivar), 135-157.

Vahdat, F. (2003). Post-revolutionary Islamic debates on modernity in Iran: Expansion and contraction of human subjectivity. *International Journal of Middle East Studies* [IJMES], 599-631.

Wright, R. (2000). *The last great revolution*. Penguin/Random House.



Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai

1903-1981

el-Mizân adlı tefsiriyle tanınan Şîi
müellifi ve felsefeci

1903 yılında İran'ın Tebriz şehrinde dünyaya gelen Tabatabai beş yaşında annesini dokuz yaşında ise babasını kaybetmiştir. Allame ve tek kardeşine babasının vasisi sahip çıkarak eğitim ve öğretimleri ile ilgilenmiştir. Tabatabai, kendi ifadesi ile felsefe ve irfan dışındaki bütün alanlarda eğitimini bu dönemde tamamlamıştır. İlk eğitimini bitirdikten sonra kardeşi ile birlikte dönemin önemli eğitim merkezi olan Irak-Necef'e gitmiş ve yaklaşık 10 yıl burada nakli ve akli ilimleri tahsil etmiştir. Bu dönemde mânevî kişiliği üzerinde kendisinden ahlâk ve amelî hikmet dersleri aldığı kuzeni Ali Kâdî et-Tabâtabâî'nin onun üzerinde etkisi olmuştur. İctihad derecesine ulaşmakla birlikte kendinden sonra gelenler tarafından merci-i taklîd olmamıştır yani takip edilecek yeni bir yol önderi değildir. Allame, Necef'teki bu tahsil döneminde yaşadığı maddi sıkıntılardan sonra Tebriz'e geri dönmüş ve on yıl Tebriz'in Şadabad köyünde çiftçilik yapmıştır. Tabatabai'nin 1946'da Kum'a yerleşmesiyle Şîa dini ilimler havzasında da yeni bir dönem başlamıştır. Daha önce resmi eğitim müfredatından dışlanan akli ilimler Allame'nin Kum'daki ders halkları sayesinde zamanla havzanın resmi eğitim

sisteminin bir parçası haline gelmiştir. Kum'a yerleştikten kısa bir süre sonra Molla Sadra'nın meşhur felsefi eseri olan "Esfar'ı" okutmaya başlamış fakat bazı muhafazakar alimlerin ısrarıyla bu dersler iptal edilmiştir. Bunun üzerine Allame, İbn Sina'nın "Şîfa" adlı eserini okutmuştur. Bu dersin yanında geceleri de gayri resmi olarak Perşembe ve Cuma günleri "Esfar" okutmaya devam etmiştir. Derslere katılımın ön şartı ise Allame'nin izni olmasıdır. Bu dersler devam ederken Kum'da bulunduğu dönemde yaşanan önemli gelişmelerden bir diğeri de Onun Heideggerci bir filozof olan Henry Corbin ile tanışması ve birlikte felsefe münazaraları yapmalarıdır. İran İslam Felsefesi alanında birçok öğrencisi olan Allame Tabatabai, 1360/1981 de Kum'da vefat etmiştir.

El-Mizan fî Tefsirü-l Kur'an isimli eserinde Tabâtabâî bu metot bakımından Şîa tefsirini geliştirmiş, başta müsbet ilimler olmak üzere ahlâkî, içtimaî ve felsefî konuları yoğun biçimde ele almıştır. Tabatabai'nin, realizm ve anti-realizm bağlamında bilimsel önermelerin, gözlem alanı dışında kalan nesnel dünya konusundaki gücünü değerlendirdiği eseri olan *Usulî Felsefe ve Revîşî Realizm*'dir. Eser, İran'da

Yaşadığı yerler: İran, Irak

Önemli eserleri: el-Mizan fî Tefsirü-l Kur'an; Usuli Felsefe ve Revişi Realizm; Bidayetü-l Hikmet; Nihayetü-l Hikme; ResailiSeb'a

Görev yaptığı kurumlar: Kum

oldukça yaygın ve etkin olan Marksist versiyonuyla mücadele edebilecek şekilde gündeme gelmiştir. *Bidayetü-l Hikmet* ise Câmia-i Müderrisîn-i Havze-i İlmiyye'de başlangıç seviyesinde ders kitabı olarak okutulmuş kitabıdır. *Resaili Seb'a* ise Felsefeye dair yedi risalesini derlediği kitabıdır.

Allame mensup olduğu kelami geleneğin aksine değerlerin itibarlılığını savunmuş ve böylece değerler alanında yeni tartışmaların önünü açmıştır. Ayrıca epistemolojinin alanına giren meseleleri derlemiş ve sistematik olarak bunları düzenlemiştir. İdrakta kesretin nasıl meydana geldiğini, hakiki idrakler ile itibari olanların birbirinden ayırt edilmesi ile bunlar arasında bulunan farkların ortaya konması gibi önemli meseleleri ele almış ve ayrıntılı olarak tartışmıştır. Allame Tabatabai, varlık düşüncesinde Molla Sadra'ya tabi olmuştur.

1962'de Şah'ın 'beyaz devrim' olarak adlandırdığı on maddelik reform programını protesto etmek için Kum'da ulemânın hazırladığı ortak bildiriye imzalaması dışında aktif siyasal olayların içinde yer almamayı tercih etmiştir. Dolayısıyla 1979 İran İslâm Devrimi'nde doğrudan fazla rolü bulunmamaktadır. Bununla birlikte Murtazâ Mu-

tahharî, Muhammed Hüseyinî Bihiştî, Mûsâ Sadr, Muhammed Müfettah, Muhammed Takî Misbâh Yazdî gibi öğrencilerinin bu devrimin etkili şahsiyetleri arasında yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda, onun bu konuda dolaylı etkisinden söz etmek mümkündür. Yaşadığı dönemin sosyal ve entelektüel problemlerine ilgi göstermiştir. Özellikle modern materyalist akımlardan etkilenen İranlı yeni nesillere ya da çeşitli felsefi ve teolojik sorular soran Batılılara yönelik çalışmalar yapması kendisine ayrı bir şöhret kazandırmıştır.

Kiyan Dergisi

1991-1998

1190'larda Abdülkerim Sürüş tarafından kurulan reformist düşünce dergisi



Bulunduğu Yer: Tahran

Önemli İsimler: Abdülkerim Sürüş

Etkisi: Vilayet-i Fakih, modernite, hermenötik gibi konuları tartışmaya açan reformcu muhalefetin güçlü sesi olan 90'lı yılların sonunda çıkan önemli düşünce dergisidir.

İran İslam Devrimi'nden sonra Abdülkerim Sürüş ve arkadaşları, dönemin konjonktüründe oldukça etkili olacak Kiyan Dergisi'ni çıkarmaya karar verdiler. Aylık olarak Farşça yayımlanan dergi 100.000 kişilik dolaşım ağına sahipti. Abdülkerim Sürüş'un kendi ifadesiyle Kiyan Dergisi, Kayhan Farhangi (Kültürel Evren) isimli derginin bir ürünü olup o derginin birikimiyle ortaya çıkmıştır. Sürüş, Devrim'den önce İngiltere'de olduğunda dönemin İran'ında entelektüel bir çevresi yoktu. İran'a döndüğünde Kayhan Farhangi Dergisi'nde bir grup entelektüelle tanışır ve bu ekiple çalıştığı Kayhan Farhangi Dergisi'nde Karl Popper'dan İslam felsefesine kadar yazıların yayımlanmasına imkân sağlar. Bu oluşum bir süre sonra sona erince Kiyan Dergisi'nin yolu açılmış olur.

90'lı yılların başından itibaren rejime eleştiri dozunu artıran Abdülkerim Sürüş, dinî entelektüel çevrede önde gelen isim hâline geldi. Dergideki yazıları genel olarak dinî çoğulculuk, hermenötik, demokratik yönetim, İslami yönetim ve Velayet-i Fakih ile ilgiliydi.

1998 yılında ise rejimden gelen baskılar sonucunda diğer tüm dergi ve gazeteler gibi Kiyan Dergisi'nin de yayım hayatına son verildi. Aynı zamanda üniversitedeki hocalık görevinden de alınınca hem işini kaybetti hem de İran'da yaşama imkânı kalmadı.

Kiyan Dergisi'nin özellikle üzerinde durduğu konu, din ve modernite ilişkisidir. Bu ilişkinin siyasetin ve toplumun ihtiyaç duyduğu gerekli ıslahatları verebileceğini savunan Sürüş, 1990'ların başlarından itibaren Şii düşüncesinin reforma ihtiyacı olduğunu belirtmiştir.

Abdülkerim Sürüş önderliğindeki Kiyan Dergisi'nin İran entelektüel tarihi açısından değeri, yeni tartışma konularını dergi üzerinden yapabilmesidir. İslam Devrimi'nden sonra oluşan boşlukta dergi çıkarmaya başlayan Sürüş, 90'lı yılların sonuna gelindiğinde doğrudan olmasa da rejim hakkında yapılan yorumlardan sebep dergisi kapatılmıştır. Ancak Kiyan Dergisi'nde Velayet-i Fakih, modernite, hermenötik gibi konularda yazılar yazması ve bu konuları tartışmaya açması bakımından değerli gözükmektedir.

İran'da Sosyal Bilimler Üzerine Tartışmalar ve Sosyal Bilimlerin Gelişimi

Khosrow Bagheri Noaparast

Giriş

1979 İslam Devrimi'nden önce İran'da sosyal bilimler tam anlamıyla Batı üniversitelerinde olduğu şekliyle öğretiliyordu. Ancak Devrim'in başlangıcı, üniversitelerin İslami olmaya zorlandığı Kültürel Devrim'i de beraberinde getirdi. Devrim'den yaklaşık 3 yıl sonra Tarbiat Modares Üniversitesi (Öğretim Görevlisi Okulu), tüm bilim alanlarında İslami ruhla uyumlu olması beklenen öğretim görevlileri yetiştirmek amacıyla kuruldu.

Sosyal bilimler yapısı göz önüne alındığında İslami bir üniversitenin gerekliliği çok daha acil görünmüştü. Bunun sebebi ise sosyal bilimlerde kültürel değerlerin belirgin bir öneme sahip olmasıydı. Nitekim Batılı sosyal bilimler ile oluşturulması umulan İslami sosyal bilimler arasındaki tezat da gittikçe büyüyor ve güçleniyordu. Sosyal bilimler dikkatleri çeken en belirgin özelliği ise bu bilimlerin öznelliğiydi. Batı'daki öznel bilim literatürü istikrarlı bir şekilde bazı bilim insanlarının ilgi odağı olmuştu. Bu durum, üniversiteleri, İslami bir sosyal bilimle donatmanın imkân ve gerekliliği için iyi bir arka plan olarak düşünüldü ve bu bilim insanlarını İslami bir sosyal bilimi formüleştirme girişimlerine yönlendirdi. Ancak tartışmanın diğer

tarafındaki bilim insanları İslami atfının sosyal bilimlere yapılamayacağını savunarak “bilimin bilim olduğu”nda ısrar ettiler.

Bu tartışma başladığı günden bu yana daha da genişlemiş biçimde İran’da bilim insanları arasında hâlâ varlığını sürdürüyor. Doğa bilimlerine İslami öğretilere dair bazı genel derslerin ve sosyal bilimlere İslami düşüncede bazı özel konuların (Kur’an’da psikoloji, Kur’an’da eğitim gibi) eklenmesiyle üniversitelerin müfredatlarında birtakım değişikliklerin yapıldığında bir şüphe yok. Ek olarak, kızlar ve erkekler arasında iletişim ve giyinmeye dair belirli standartlara uygun davranmak da İran’daki İslam fıkıhı bakımından İslami üniversite olarak adlandırılan şeyi oluşturmak için zorunlu kılındı. Ancak bu İslami bir sosyal bilimin imkân ve doğasına dair tartışmanın son noktasına vardığını söylemek anlamına gelmiyor. Aslında bilim insanları arasında bu bakımdan sürece dair sıcak bir tartışmanın hâlâ devam ettiğini söyleyebiliriz.

Yazıda bu tartışmaya dair farklı bakış açılarını değerlendirerek bunları kısaca açıklayacağım. Ayrıca son birkaç on yıl içinde farklı bakış açılarıyla girdiğim tartışmalarda desteklediğim görüşün açıklamasını da yapacağım (Bagheri-Noaparast, 2012). Bu tartışmanın ayrıntılarını vermeden önce sosyal bilimlerin tüm bilim alanları içindeki yerini tanıtmak ve çağdaş literatürde anlaşıldığı şekliyle sosyal bilimlerin özneliliği/nesnelliliği meselesine bir giriş yapmak yararlı olacaktır.

Doğa Bilimleri ve Sosyal Bilimlerde Nesnellilik/Öznellik Meselesi

Çağdaş sosyal bilimler, doğa bilimlerinin ardından doğa bilimleri “bilim” olarak adlandırılan şeyin nesnelliliği için merkezî bir konum işgal ediyorken ortaya çıkmıştır. Bu yüzden sosyal bilimler alanında çalışan bilim insanlarının ilk girişimleri bu bilimleri nesnellikle donatmak olmuştur. Ancak vakit geçtikçe sosyal bilimlerin nesnellilik bakımından neden doğa bilimlerini takip etmesi gerektiğine ve sosyal bilimlerin kendi alanını oluşturması ihtimalinin niçin konuşulmadığına dair bazı sorular ortaya çıkmıştır. Bu sorular kuvvetlendikçe doğa bilimlerindeki nesnelliliği dahi sorgulatacak bir konuma gelmiştir. Kültür, nesnelliliği sorgulatan en önemli faktörlerden biriydi. Din, kültürün bir parçası olarak, sosyal bilimler içinde bir iddiaya sahip oldu ve bu noktada dinî sosyal bilimlerden bahsedilmeye başlandı. Bu yüzden İran’da sosyal bilimleri değerlendirirken nesnellilik/öznellik

tartışmasının sosyal bilimlerdeki yerine dair görüşleri kısaca ele almak aydınlatıcı olacaktır.

İnsan bilimlerinin doğasıyla alakalı ana görüşler birleştirme, çoğulcu ve bağlantıcı yaklaşım olmak üzere üç başlık altında sınıflandırılabilir.

Birleştirme Yaklaşımı

Birleştirme yaklaşımında beşerî bilimlerin doğa bilimleri ile arasında asli bir fark yoktur aksine deneysel bilimler oldukları için doğa bilimleri ile aynı yapıdadırlar ve bu yüzden doğa bilimlerinin yöntemleri ile çalışmalıdırlar. Bu görüş yeni pragmatistlerle beraber yeni pozitivistler tarafından görece farklı ifadelerle paylaşılmıştır. İkinci grup az çok indirgemeci bir tavırla beşerî bilimler kavrayışının doğa bilimleri kavrayışına indirgenebileceğini ve doğa bilimlerinin yöntemiyle incelenebileceğini savunmuştur. Diğer yanda neopragmatistler problem çözmenin mantığının tüm bilimlere aynı şekilde uygulanabileceğini ve bu yüzden beşerî bilimlerle doğa bilimleri arasında bir fark olmadığını iddia etmişlerdir.

Bu görüş diğerleri ile beraber Carl Hempel (1965) ve sonuç olarak ifadelerinde bazı farklılıklar ortaya çıkmasına rağmen Karl Popper (1934/2002) tarafından paylaşılmıştır. “Nomolojik-Tümden Gelimci Model” olarak adlandırılan bu görüş, doğa bilimlerinin ve beşerî bilimlerin ilgili fenomenleri onların nedenlerini arayarak açıklamaya çalıştığını savunur. Rorty, hermenötiğin açıklamadan farklı bir bilme yolu olmadığını; onu, uyarılmanın farklı bir yolu olarak ele almanın daha doğru olduğunu savunmuştur (Rorty, 1983, s. 350).

“Birleştirilmiş bilimler görüşü” aşağıdaki şekillerde eleştirilmiştir:

- (i) Doğal olaylar ve insan eylemleri arasındaki fark, ikincisinde insan düşüncesi- nin etkisi ele alınması gerektiği hâlde görmezden gelinmiştir.
- (ii) İnsan eylemleri ve kültürel durumlar fiziksel davranışlar ve olaylara indirgenmiştir.
- (iii) Beşerî bilimler alanı ve bu bilimlere teknolojik bakış araçsallaştırılmıştır. Bu eleştiri özellikle Popper’in problem çözümünü ön plana çıkaran durum mantığı üzerine kuruludur. Meigong insan eyleminin problem çözmenin araçsallığına indirgenemeyeceğini savunmuş ve onun bir kişinin din ya da sosyal görev gibi iç değerlerine bağlılığını da gösterebileceğini belirtmiştir (Minogue, 1995, s. 237).

Çoğulcu Yaklaşım

Birleştirme yaklaşımının aksine çoğulcu yaklaşıma göre beşerî bilimler, doğa bilimlerinden büyük ölçüde farklılaşmaktadır. Bu fark hem bilgi kuramı hem de metot bakımından göz önünde bulundurulmaktadır. Çoğulcu yaklaşımın özgül örnekleri hermenötik ve yeni Wittgenstenci görüşlerde bulunabilir. Bu perspektifler, aralarındaki farklılıklara rağmen beşerî bilimler alanını doğa bilimlerinden tamamen ayrı görmeleri bakımından çoğulcu görüşü paylaşırlar.

Hermenötik bakış açısı 19. yüzyıldan itibaren birçok filozof tarafından dile getirilmiştir. Bunların arasından Droysen üç farklı metodu ayırt etmiştir: Felsefe ve din bilimlerindeki teorik metot, fizik ve benzeri bilimlerdeki gözlem metodu ve tarih ve tarihî bilimlerdeki kavrayış metodu. Dilthey daha açık bir biçimde beşerî bilimler ve doğa bilimleri arasında bir uyumsuzluk olduğunu ifade etmiştir (Apel, 1984). Gadamer (1993), Husserl'in fenomenolojisine ve yönelimselliğine atıf yaparak sosyal geleneklerin etkisini beşerî bilimlerin önemli bir yönü olarak görmüştür.

Bu özünde fenomenolojik yaklaşımın eleştirisi, temelde, insan eylemlerinde ve davranışlarında bilincin sürekli devrede olmadığı ve özellikle insan eylemlerinin kastedilmemiş sonuçlarının niyet ve bilinç açısından açıklanamayacağı gerçeğine dayanır. Habermas'a göre, bu teori tek başına insan eylemlerini açıklamak için yeterli değildir. O, buradan yola çıkarak Nicholas Luhmann'ın Max Weber'in kasti model eleştirisini öne sürer (Habermas, 1987, s. 306). Luhmann kasti modelin, organizasyonların kendi sürekliliklerine dair meseleleri, kişilerin kasıtlı eylemlerine başvurarak neden çözemediklerini açıklayamadığını öne sürmüştür. Bu sebeple o, bireylerin araç-amaç rasyonalitesi ve organizasyonun devam mantığı arasında bir bağlantı olmadığına inanmaktadır.

Yeni Wittgensteinci görüşe gelince, Wittgentein'in "yaşam formu" ve "dil oyunları" Peter Winch (1958/1990) ve von Wright (1971) gibi bilim insanlarını "yeni düalizm" olarak adlandırılan, doğa bilimleri ve beşerî bilimler arasında temel bir tezaadın olduğu görüşüne yöneltmiştir. Bu görüşe yöneltilen eleştiriler, onun Avrupalı üvey kardeşi hermenötik yaklaşımına karşı yapılan yukarıda bahsedilen eleştirilere benzerlik göstermektedir.

Bağlantıcı Yaklaşım

Son olarak, bağlantıcı yaklaşımda doğa bilimleri ve beşerî bilimler bir dereceye kadar birbirleriyle bağlantılı olarak görülürler. Bu yaklaşımın iki örneği

süreklilik/ağ perspektifi ve hiyerarşik bakış açısıdır. İlk bakış açısına göre birçok bilim, gerçek ve değer iki kutuplu/yerli bir sürekliliğinin/ağının farklı bir noktasındadır.

Bu yaklaşım doğa ve beşerî bilimler arasındaki ilişkiyi bir süreklilik ya da ağda yatay bir bağlantı olarak alır. Marie Hesse (1980) bu yaklaşımın savunucularından biri olarak görülebilir. O doğa bilimlerinin sadece gözlem ve deneyle ilgili olmadığını ve onu destekleyen teorilerde bir yorumun gizli olduğunu iddia etmiştir. Öte yandan ona göre beşerî bilimlerde sadece yorumla ilerlenemez çünkü bu bilimlerde hem bireysel hem de sosyal olmak üzere ayrıca bir gözlemsel ve deneysel yön vardır. Buna dayanarak gözlem ve yorumun iki kutbu oluşturduğu bir süreklilik göz önünde bulundurulabilir.

Bir diğer süreklilik/ağ yaklaşımı örneğin; Carl-Otto Apel ve bir dereceye kadar Habermas'ın eleştirilerinde aranabilir. Bu görüşte Apel'in (1973) yarı nedensel açıklamalarının ve hermenötik anlayışın kaynaşması olarak gördüğü belirli bir yöntem vardır. Bu tür bir kaynaşmanın örneği Freud'un bilinç dışı bastırılmış arzular bakımından yarı nedensel bir açıklama ve bastırılmış arzu ve düşünceler bakımından davranış düzeyindeki semptomların hermenötik bir anlayışı bulunan teorisinde görülebilir.

Bu bağlamda 1960'lı yıllarda, Thomas Khun'un görüşlerinin büyük etkisi göz ardı edilemez. Khun'a (1962) göre bir paradigmanın bilimsel sonuçları oluşturan şartları ortaya çıkaran çerçevesi, bilim insanlarının sosyal fikir birliğinin sonucudur. Khun bir paradigmanın bulmacayı çözdürmesinin gerçek dünyadaki mekanizmanın keşfedildiği anlamına gelmeyeceği görüşündedir. Bu yüzden farklı paradigmalar birbiriyle kıyaslanamaz.

Sosyal statünün bilgi üzerindeki etkisinin bir diğer ifadesi, Bilimsel Bilgi Sosyolojisi Güç Programı'nda büyük ölçüde yer bulmuştur. Bu program Barry Barnes ve David Bloor tarafından İskoçya Edinburgh'ta 1970'te kurulmuştur. Khun'un görüşleri bu programda tümüyle desteklenmiş ve programa katkıları daha da geliştirilmiştir. Bu programın önerdiği Simetri Prensibi'ne göre nesnel bulguları açısından farklı yahut özel bir bilim olmadığı için bilimsel görüşler bir toplumun diğer sosyal bilimleri ile tam bir harmoni içinde değerlendirilmelidir.

Fransız düşünür Bruno Latour, bilgi sosyolojisini Güç Programı'na kıyasla bir adım öne çıkarmıştır. Bu programda bilimsel bilginin ötesinde bir ger-

çeklik olduğu reddedilmezken daha sonra bilim adamlarının “gerçeklik” ve “doğru” olarak adlandırdığı şeyin aslında onların kendi yaratıları olduğu gösterilmek istenmiştir (Latour ve Woolgar, 1979). Latour’a göre (1988, 1983) teknobilimciler, laboratuvarlarında ilk olarak “gerçekleri ve makine-leri” icat ettiler ve ardından dışardaki dünyayı laboratuvar koşullarına göre değiştirdiler. Sonuç olarak bulgularını gerçek dünyaya uygular göründüler. Bir başka deyişle durum, bilim adamlarının bir gerçeği keşfetmeleri ve akabinde onu uygulayarak dünyayı uygun bir şekilde değiştirmeleri şeklinde gelişmedi. Esasında Latour’a göre bilimsel gerçeklerin gerçekliğe uyduğunu söylemek yerine bir gerçekçinin iddia edebileceği gibi gerçekliğin bilimsel gerçeklere uyduğunu söylemek gerekir. Bu yüzden o: “Hiç kimse ‘dışardaki’ bir durumu etkilemediği ve o durum talimatlarına uysun diye dönüştürmediği takdirde bir laboratuvarın dışarı gerçekliğin taşıdığını görmemiştir” demiştir (Latour, 1983, s. 166).

Bilime bir diğer süreklilik ya da ağ yaklaşımı postmodern düşünürler arasında görülür. Ünlü hikâyesinde Gilles Deleuze ağaç alegorisini köksap alegorisini ile değiştirmiştir (Deleuze ve Gautari, 1987). İkinci alegoriye göre bilimler birbirleriyle hiyerarşik değil yatay olarak bağlantılıdır.

Bu yaklaşımın dezavantajı, bilimler arasında var olan ağaç şeklindeki ilişkiyi göz ardı etmesi ve dezavantajlarından dolayı bu ilişki türünün tüm avantajlarını da ortadan kaldırmasıdır. İnsan bilgisinin farklı kısımları arasındaki hiyerarşik ilişki düşünmede önemli bir role sahiptir ve bu tamamen göz ardı edilemez.

Doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin nesnellik/öznellik bakımından birbiriyle ilişkisi hakkında görüşlerin verildiği yukarıdaki değerlendirme, İran’da İslami sosyal bilimlerin imkânı ve doğası hakkında aşağıda verilen pozisyonları kavramada iyi bir arka plan sunmaktadır. Bunun sebebi, İran’da İslami sosyal bilimler üzerine yapılan tartışmaların nesnellik/öznellik bakımından sınıflandırılabilir olmasıdır. Bazı bilim insanları, İslami sosyal bilimlerin imkânı ve anlamlılığını sosyal bilimlerde nesnelliğin merkezî konumunu öne sürerek reddetmişlerdir. Onlar “İslami” vasfının sosyal bilimlere eklenmesinin bu bilimlerin objektifliğini tehdit edeceğini iddia etmişlerdir. Öte yandan bazı bilim insanları kültürelliğin ve öznenliğin sosyal bilimlerin doğasında olduğunu görerek İran’ın İslami kültürü dolayısıyla sosyal bilimlerinin zaruri olarak İslami olması ya da İslami hâle gelmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Görünen o ki bu tartışmayı çözmek, sosyal bilimlerin

nesnellik/öznellik bakımından doğası ya da karakteri üzerinde net ve savunulabilir bir görüş sahibi olmaya bağlıdır. Bu görüşlerin ikisi de yukarıda savunulan kısmi nesnellik/öznellik kavrayışı bakımından aşağıda eleştirilecektir. Bu kavrayış bir yandan sosyal bilimlerin gerektirdiği nesnelliği göz ardı etmeden öte yandan İslam'ın bir din olarak etkisini abartmadan İslami bir sosyal bilim hakkında anlamlı bir şekilde konuşmak için bir arka plan sağlamaktadır. Bu bölümde nesnellik/öznellik hakkında söylenenleri, İran'da İslami sosyal bilimler hakkındaki görüşleri analiz etmek ve eleştirmek için kullanacağım.

Devrim Sonrası İran'da Sosyal Bilimlere Bakış

Devrim sonrası İran'da, İslami düşünceden yahut en azından toplumun İslami alanı ile uyumlu şekilde neşet edecek sosyal bilimlere yeni bir eğilim sağlayacak bir düşünce akımı yükseldi. İran'da "İslami sosyal bilimler" olarak adlandırılan şeyin imkânı ve doğası/karakteristiğine bakışlar iki ana bölüme ayrılabilir. İlk kısımda İslami sosyal bilimlerin gerçek imkânı ya da kullanışlılığı reddedilmiştir. İkinci kısımda ise imkânı onaylanmış ancak böyle bir sosyal bilimin türü ve karakteristiği üzerine tartışmalar devam etmiştir. Bu doğrultuda, İslami sosyal bilimin farklı türleri ikinci kısımda ele alınacaktır. Gelecek bölümde, bu bakış açılarının iddiaları kısaca açıklanacaktır.

İslami Sosyal Bilimlerin İmkânsızlığı/Zararlılığı

İranlı bilim insanlarının bir kısmı İslami bir sosyal bilimin mümkün ya da kullanışlı olduğunu reddetmişlerdir. Bazıları bu reddi yaparken yeni pozitivist sosyal bilimler görüşüne dayanmışlardır. Radikal pozitivistler, metafizik ve bilim arasında herhangi bir yapıcı ilişkiyi reddederken Hans Reichenbach, "keşif alanı" ve "temellendirme alanı" arasında bir ayrım öne sürerek daha yumuşak bir söylemi benimsemiş ve bilim üzerinde metafizik ve dinî görüş etkisini kabul etmiştir. Keşif alanı, bilimsel teorilerin ve hipotezlerin üretimi ile ilgilenirken temellendirme alanı, bu çıktıların doğrulaması ile ilgili yönere tekabül eder.

Bu ayrıma göre bilimin bir boyutu yeni fikir ve teorileri yaratmak diğer boyutu ise bu fikirlerin geçerliliğinin temellendirmesini yapmaktır. Bu ayrıma paralel olarak Reichenbach, psikolojinin keşif alanı, epistemolojinin ise gerekçe alanı ile ilgili olması sebebiyle psikolojiyi ve epistemolojiyi birbirinden

ayırır. Onun ifadeleriyle: “Epistemoloji düşünce süreci ile olduğu hâliyle ilgilenmez, bu görev tamamen psikolojiye aittir. Epistemolojinin amaçladığı ise düşünme süreçlerini eğer bu sistemler tutarlı bir dizi oluşturuyorlarsa olması gerektiği şekilde inşa etmek ya da başlangıç noktası ile düşünce süreci arasına eklenebilecek, gerçek aracı bağların yerine geçebilecek temellendirilebilir faaliyet araçları yaratmaktır. Epistemoloji bu yüzden gerçek süreçlerin yerine geçen mantıklı alternatifleri göz önüne alır” (Reichenbach, 1938, s. 5).

Reichenbach bilim insanlarının zihinleri üzerinde olabilecek herhangi bir etkiyi yalnızca keşif alanına sınırlamış ve temellendirme alanına bilimden fazla ya da eksik bir şey koymamıştır. Yani bilime herhangi bir atıf (din, Marksizm vs. gibi) eklenemez. Ayrıca bu tür atıfların giderilmesi, bilimi görecilikten kurtarmanın bir yolu olarak görülebilir.

Karl Popper’in İran’daki destekçileri, Reichenbach’ın keşif ve temellendirme alanları arasındaki ayırımına dayanarak İslami bir sosyal bilimin imkânını reddetmişlerdir. Bu görüşle uyumlu olarak Paya şöyle söylemiştir: “Dinî alanda dahi onun kavramlarını kullanırsınız. Kimse buluşsal değeri reddedemez. Ancak hakem ben değilim, orada duruyor. Dış gerçeklik neyin doğru olduğunu söylüyor” (akt. Bagheri-Noaparast, 2012). Görecelik hakkında ayrıca şöyle bir kaygı da vardır: “Eğer bilime dinî bir renk vermek ve dinî bilimden bahsetmek istersek, bir göreci oluruz ve bu tehlike yaratır” (akt. Bagheri-Noaparast, 2012).

Ne var ki bu iddia kabul edilemez bir iddiadır. İlk olarak meta-bilimsel yaklaşımların etkisini keşif alanına sınırlandıracak bir sebep bulunmamaktadır çünkü karar merci olarak deney kabul edilebilir bir hipotezin ortaya çıktığını ancak hipotezin metafizik varsayımlarını ondan ayıramadan gösterir. Gerekçe bağlamındaki deney bir cerrah gibi değil yargıç gibi davranır. Göreceliğe dair görüşlere gelince ise bu görüşlerin kolayca savunulabilir olmadığı söylenebilir. Aslında bilim için bir türü iyi bir türü habis olmak üzere iki tür görecelik vardır. Habis görecelik, herhangi bir bilimsel hipotezin metafizik varsayımlarının etkisinde olduğu epistemik bir göreceliktir. Buna göre bir teorinin, varsayımlarına göre gerçeklikle belirli bir bağlantı kurması ve onun belirli yönlerini göstermesi, deneysel bilim için bir problem oluşturmaz. Bir bilimsel teorinin nesnelliği kudretine bağlı olup mutlak değildir.

Öte taraftan habis görecelik, muhakeme ve temellendirme için ortak standartların bulunmadığı ve herhangi birinin özel standartlarına göre karar verebileceği epistemik bir göreceliktir. Reichenbach'ın terimleriyle söyleyecek olursak temellendirme alanında bir görecelik tehlikeli ve habistir ancak keşif alanından alınan bir görecelik, temellendirme alanına geçse bile tehlikeli değildir. Yukarıda bahsedildiği gibi temellendirme safhası bir hipotezi metafizik varsayımlarından ayırmaz aksine sadece hipotezin açıklamalarda, tahminde vb. işe yarayıp yaramadığını gösterir. Bu yüzden Reichenbach'ın görüşlerinin aksine gerekçelendirme testini geçen bir hipotez varsayımlarını kaybetmez tersine onları içinde taşır. Bu yüzden varsayımlarını ona atfetmek için geçerli bir sebep bulunmaz.

Reichenbach'ın keşif ve temellendirme alanları arasındaki keskin ayrımının birkaç yönden eleştirilebileceği kayda değerdir. Güncel bir örnek olarak, Morales ve Delgado (2016) böyle keskin bir ayrımın savunulamayacağını söylemişlerdir. Onlar Reichenbach'ın inandığı gibi bir tarafta temellendirme alanının mantıksal analizle ve diğer tarafta keşif alanının ise psikolojik analizle sınırlandırılmayacağını iddia etmişlerdir. Aksine Morales ve Delgado, temellendirme alanında yürütülebilecek bir psikolojik çalışmanın, mantıksal bir analiz olarak keşif alanında da yürütülebileceğini iddia etmişlerdir. Özellikle tekdüze olmayan mantık ailesini keşif alanındaki çıktıları göz önünde bulundurarak muhakeme sürecini analiz etmenin bir yolu olarak görmüşlerdir. Tekdüze olmayan mantığa göre düşünme sürecine yeni bilginin eklenmesi onda önemli değişiklikler oluşturabilir. Bu yüzden yapılan ayrımın, bilimin birbirinden farklı iki özü arasında görülmesi yerine bilimsel çalışmaya iki yaklaşım olarak uyumlu ve ılımlı bir şekilde yorumlanmasını önermişlerdir.

İslami bir sosyal bilimin ideolojik karakterine vurgu yaparak kullanışlılığını reddetmenin bir başka temeli de bulunmaktadır. Burada dogmatik anlamına gelen "ideolojik"ın İslami sosyal bilimi tehlikeli bir fenomene dönüştüreceği iddia edilmektedir. Diğerleri arasında Mustafa Malekian (Bagheri-Noaparast, 2012) bu görüşü benimsemiş ve İslami bir sosyal bilim üretmenin bilim insanlarını sosyal fenomenler hakkında İslami olduğu düşünülen şeylere uymaya zorlayarak zararlı olacağını söylemiştir.

İslami sosyal bilimlerin ideolojik karakterinin tehdit oluşturacağı konusundaki uyarı ciddiye alınmalıdır. İdeolojik bir bilim, tarihî örneklerin kanıtladığı gibi çok tehlikelidir. İdeolojik bilimin sembolik örnekleri bilim tarihinin kayıtlarında

larına geçmiştir. Örneğin, Sovyetler Birliği zamanında Marksist ideolojiye dayanarak Lysenko, genetik bilimini bir burjuvazi fenomeni olarak görmüş ve reddetmiştir. Bu Marksizme göre genler gibi fizyolojik meselelerden ziyade sosyal ilişkilerin insanın karakterini belirlemede önemli olmasındandır.

Bilim tarihinde ayrıca ideolojik din için çarpıcı örnekler de bulunmaktadır. Bu noktada Kilise'nin Galilei ile karşılaşması dikkate değerdir. Hristiyan âlimler Kopernik ve Galilei'nin bilimsel görüşlerine karşı güneş merkezli sistemin İncil'le çatıştığına inandıkları için dünya merkezli görüşte ısrar etmişlerdir. Kilise Galilei'yi Kopernik'in dine küfreden görüşlerini yaymaması için zorlamıştır.

Dünya merkezli sistem görüşünün İslam dünyasında da tartışıldığı not edilmelidir. 19. yüzyılın sonlarında Mısır, Suriye ve İran'daki Müslüman bilim insanları bu konuyu tartışıyorlardı. Örneğin; İran'da dünya merkezli sistemin Kur'an ve hadislerle uyumlu olduğu belirtilmiştir. Muhammed Vali ibn Muhammad Jafar ve Muhammad Karim Khan Kermani Kaçarlar döneminde Kopernik'in güneş merkezli teorisine karşı çıkmışlardır. Muhammed Vali, Kur'an ve hadisin insanı en önemli varlık olarak gördüğünü ve onun merkezinin dünya olması dolayısıyla dünya merkezli sistemle bu düşüncenin uyumlu olduğunu iddia etmiştir (Arjomand, 1997, s. 15).

İdeolojik bir İslami sosyal bilim, deneysel bulguların niteliğinin düşmesi sonucunu doğuracaktır. Dinî bilimlerin bu şekilde algılanışında sadece din değil deneysel bilim de yanlış anlaşılacaktır. Bu görüşte, bir tarafta din, dogmatik inançların bir bütünü olan ideolojiye dönmekte öte tarafta sosyal bilimler deneyden yararlanamaz hâle gelmektedir.

İslami Sosyal Bilimlerin Ansiklopedik Yorumu

Bu görüşe göre bilginin ilahi kaynağıyla ilişkide olan din insanlara ihtiyaç duydukları tüm bilgileri sağlar. Buna göre İslam, son ilahi din olarak dünya üzerinde insan hayatının sonuna kadar insanlık için çalışacak bütünlüklü bir dindir ve bu yüzden insanların tüm ihtiyaçlarına cevap vermelidir. İslam'ın bu ansiklopedik yorumu, İslami kutsal metinlerden elde edilmesi umulan bir sosyal bilimler görüşüne yol açmıştır. Bu görüşün iki biçimi bulunmaktadır. Bunlardan birisi, ihtiyaç duyulan bilgilerin tüm detaylarıyla kutsal metinlerde ulaşılabilir olduğunu iddia ederken diğeri, ihtiyaç duyulan bilgilerin ancak genel prensiplerinin bu metinlerden elde edilebileceğini söyler.

Ansiklopedik yorumun ikinci biçimini destekleyecek şekilde, Cevad Amuli şöyle demiştir: “İslami sosyal bilimin farklı dallarında çalışan bilim insanları bilimsel çabalarını, prensiplerle bağlantılı olan ve onlardan türetilmiş konuların saklı kalmış yönlerinin anlamını ve özünü ortaya çıkarmaya yöneltmelidirler... Mesele, bilimsel konuların özünü ortaya koyacak materyal ve kaynakların hadiste (gelenekte) olmaması değildir aksine mesele, bilim insanlarının isteksiz olmalarıdır. Doğa bilimleri âlimleri, içtihat âlimlerinin yaptığı gibi kozmoloji ve doğa ile ilgili hadisler ve ayetler üzerinde derinleşirlerse birçok nimete kavuşacaklardır” (Amuli, 1386/1997, ss. 89-90).

İslam ve İslami sosyal bilimlere dair ansiklopedik görüşler ne dinin ne de bilimin doğası bakımından savunulabilir. Dinin doğasını ele aldığımızda İslam'ı insanlığın tüm bilimsel ihtiyaçlarına cevap vermeye adanmış bir din olarak görmek için bir sebep bulunmamaktadır. Ayrıca kutsal metinlerden bilimsel çıkarımların azlığının sebebi, kutsal metnin bu konuları içermemesi yerine âlimlerin noksanlığı neden olsun? Öte yandan bu görüş, bilimin doğası ile de uyum içinde değildir. Bunun sebebi, yanlışlanabilirliğin bilimde temel kurallardan biriyken kutsal kitapların bilimsel çıkarımlarının bu kuralı kabul etmeyeceğidir.

İslami Sosyal Bilimlerin Ahlak Yorumu

Bu görüşe göre benimsenecek yol, var olan bilimsel teorileri, İslami inanışa zıt olan unsurları yok edip yerine İslami olanları ekleyerek İslami düşünceye göre saflaştırmaktır.

Bu tür çabalar, Devrim'den hemen sonra Kum şehrinde Haqani Okulu'nda ve Baqer al-Ulum Kültür Kurumu'nda başlamıştır. Bu projenin başkanı Ayetullah Muhammed Taki Misbah Yazdi'ydı. Bu yöntem Malezya'da “Bilginin İslamileştirilmesi” adı altında olanlara benzer şeyleri içermektedir. *Gelişimsel Psikoloji: İslami Kaynaklara Bir Bakış* kitabı bu bakış açısının karakteristik bir ürünüdür (Daneshgah, 1374/1995).

Bu bakış açısının arka planı olgu ve değer arasında pozitivist bir ayrıma karşılık gelir. Bu doğrultuda, bilimsel teoriler olgularla ilgilenirken İslam'ın görüşlerinin değerlerle alakalı olduğuna inanılmıştır. Bu yüzden gerçekler söz konusu olduğunda, bizler Müslümanlar olarak bilimsel gerçekleri kabul etmeli ancak değerler konusunda İslami sosyal bilimleri ve insani değerleri takip etmeliyiz. Bu ayrıma atıf yaparak Misbah Yazdi şöyle demiştir:

İnsani ya da sosyal bir fenomenin açıklamasını ve diğer fenomenlerle ilişkisini göz önünde bulundurduğumuzda beşerî bilimlerde de saf bir bilimle karşı karşıyayızdır. Yalnızca insani ve sosyal gerçekleri tanımlayan bu bilimler inananlar ve inanmayanlar, Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar arasında ortak olarak paylaşılır. Ancak konu, tanımın sınırlarını aşar aşmaz değer verme, standartlaştırma ve ekonomik, yasal, eğitsel ve benzeri ilkeler alanına, dinle ortak sınırlar alanına gireriz (Yazdi, 1392/2013, s. 21).

İnsani ve sosyal olgular ve değerler arasındaki bu ayrımla beraber var olan sosyal bilimlere değer katmanın bir yolu, bir yanda sosyal bilimlerin keşfettiği olgular ve öte yanda İslami değerlerin birleşimi olacaktır. Bu görüşün gerçekler için gösterdiği saygı hayran olunasıdır ancak gözden kaçırılan şey, bilimsel teorilerin sanı ve varsayımlarının hipotezleri ve çıktıları üzerindeki etkisidir. Bu etkiyi kabul etmek, sosyal teorilerin gerçeklere dayanan yönünü reddetmek değil bilimsel bulguların sadece gerçeklerden oluşmadığını unutmamaktır. Onlar ilgili teorik tahminlerine erişebilen ve bu yüzden kısmi gerçeklerdir. Farklı tahminler başlangıç alınarak önceki olgulara kıyasla farklı olgulara ulaşılabilir. Psikologların IQ (Zeka Katsayısı) olarak adlandırdıkları şeye kıyasla burada OQ'dan (Objektiflik Katsayısı) bahsedilebilir. Yani her sosyal teori bulgularına paralel olarak kesin ya da tam bir nesnellik yerine belli bir nesnellik katsayısına sahiptir.

İslami düşünce ve değerlere atıfla saflaştırılmış bir bilim oluşturmak için bir diğer çaba *Seküler Bilimden Dini Bilime* (Golshani, 1992/2013) kitabında görülebilir. Burada yazar seküler yaklaşımı iki basamakta eleştirmiştir. İlk olarak, bilimin bir yönelime ihtiyaç duyduğunu ve bu yönelimin de bilim insanının dünya görüşünden kaynaklandığını iddia eder. Aynı zamanda pozitivismi eleştirir ve bilimin metafizik varsayımları olduğunu göstermeye çalışır. Üniversitenin İslamileştirilmesi konusunda yazarın görüşü, bilimsel bulguların dinî perspektifin çerçevesi içine yerleştirilmesi ve bu temelde yorumlanması ancak bilim insanlarının icraatları göz önüne alındığında İslami üniversitelerin onları tamamen bir yana bırakmaması, bilimsel bulguları İslami çerçeve içine almasıdır: “Yani İslami bilimin anlamı laboratuvarları ve fizik teorilerini tamamen göz ardı etmek ya da onlara yeni bir şekilde bakmak ve kimya ve fizik formülleri oluşturmamak ya da Kur'an ve sünnetten biyolojik keşifler yapmak değil bilimsel iddiaların tümünü dinî metafizik bir bağlama koymaktır” (Golshani, 1392/2013, s. 172).

İkinci olarak, yazar bilimin, bilimsel bulguların zararlı olmaması için, ahlaka ihtiyaç duyduğunu iddia eder:

Aynı zamanda eğer kendimizi bilimin öngörebilirliğine ve bunun uygulamalarına sınırlarsak, dini öne çıkarmaya gerek kalmaz. Ancak eğer amacımız, derin bir doğa anlayışına ulaşmak ise ve materyalistik bir ontolojiye karşı durmaz ve bilimi sorumlulukla kullanmak istersek dinin ayağının değdiği ve bilimi çalışma amacının ve uygulamalarının devreye girdiği, deneysel bilim alanının ardındaki o alana geçmemiz gerekir (Golshani, 1392/2013, ss. 187-188).

Bilim ve metafizik arasındaki ilişki bu kitapta yeteri kadar açıklanamamıştır. Bu bir taraftan yazarın bu ilişkiyi bilimsel bulguların etik bir şekilde uygulanmasına indirgemesinden öte taraftan metafiziği bilimsel teorinin yapısına eklenebilecek bir şey olarak görmesinden kaynaklanır. Bu “ek”lenebilirlik, yazarın bilimi tarafsız bir doğaya sahip olarak görmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla bu, yazarın pozitivistliğe şiddetli saldırılarının aksine kendisini ondan tamamen kurtaramadığını gösterir.

Terbiye yaklaşımının gerektirdiği şekilde eklektizm bilimsel teorilerin organik yapısını göz ardı ettiği için anlaşılammaya mahkûmdur. İslami düşüncenin ve İslami değerlerin bir kısmını alarak onları her ikisini de uygun bir şekilde kapsayan ortak bir dil oluşturmada bir teorinin olgusal ifadelerinin yapısına uygulamak anlaşılma tehdidine biraz daha maruz kalacak olmak demektir. Kimyanın karışma ve bileşme kavramlarıyla anlatacak olursak teoriler birbirleriyle karıştıklarında bağdaşmazlık, bileştiklerinde ise bambaşka bir yapı ve şekilde kaynaşmaları gerçekleşir. Bu yüzden ilke olarak, bileşme mümkün ve bazı durumlarda arzulanansa da aynı derecede de zordur bu sebeple de bileştirmelerin çoğu da büyük oranda tutarsızlığa mahkûmdur. Eklektik bir dinî bilimin temel problemi, bir teorinin gerekliliklerini bazı dinî savlara bu ikisi arasında bir uyum yokken ve bu yüzden çatışan yahut düzensiz bir bütün oluştururlarken dayatmasıdır.

İslami Sosyal Bilimin Kültürel Yorumu

Kültürcülük, kökeni kültüre dayanan ve bilim göz önüne alındığında sosyal bilimlerin kültürel bir fenomenden başka bir şey olmadığını söyleyen bir yaklaşımdır. Kültürlerin farklılığı ve bazen bu farklılığın birbirlerine zıt şekilde ifade edildiği göz önüne alınacak olursa bu bizi her bir kültürün kendi özel sosyal bilimine sahip olabileceği kültürel bir göreceliğe götürür. Deneysel bilim insanların çalışmalarında kültürel inançların ve kültürün etkisi yadsınamaz ancak kültürcülükte iddia edilen sosyal bilimlerin baştan sona kültürün ürünü olduğudur.

Bilime bu kültürel yaklaşım, İran'da *Farhangestan Ulume Islami*'de (İslami Bilimler Akademisi) ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu kurumda Batı bilimini, onun kültürünü tasavvur etmeden ve Batı'da gerçekleşen dönüşümlerden ayrı olarak anlamının mümkün olmadığı iddia edilmektedir. "Modern bilim Batı'da doğmuştur ve konusu, yöntemi ve amacı itibarıyla dinle çatışan bu bilim, İslami dünyada doğamazdı" (akt. Bagheri-Noparast, 1391/2012). Bu tartışma, Batı kültürünün doğuşuna kadar gider ve bu kültür ifsat olduğu için "onun bütün bilimleri, matematiği de dâhil ifsat olmuştur" (akt. Bagheri-Noparast, 1391/2012).

Öte yandan dinî bilim alanında bu kurumun görüşü; "bilimi, dinin kontrolü altında bulundurmamızın gerektiği ve bu olursa her şeyin değişeceği; araştırma yönetimi, araştırma kurumları, araştırma metotları, araştırma kaynakları, konu ve araştırma varsayımları. Dolayısıyla başka bir bilim doğacaktır" (akt. Bagheri-Noparast, 1391/2012). Dinî bilimlere dair bu anlayış, onunla Batı bilimleri arasında tamamen bir tezata dayalıdır: "Dinî bilimlerin tüm temelini yeniden inşa etmeliyiz. Mantığımız Batı'da doğmuş ve Batı düşüncesinin temelini oluşturan Aristotelesçi mantıktan farklı olmalı ya da Yunanların hediyesi olandan farklı bir matematiğe sahip olmalıyız."

İslami ve Batılı değerler arasında bu kökten tezat ve bu yüzden bir tür kültürcülük Seyyid Hüseyin Nasr'ın aşağıdaki sözlerinde görülebilir:

İnsanın soyutlandığı bir evrende işleyen bu bilim, bütünüyle insanların şeyleri anlama yollarına bağlı olsa da bakış açısında ve dünya görüşünde Hint ve İslam gibi büyük Doğu geleneklerinden tamamen farklıdır. Bu yüzden Doğu gelenekleriyle tam bir yüzleşmeyle tartışılması gerekir (Nasr, 1993, s. 37).

Kültürel yaklaşımda, nesnel bir sosyal bilime yer bulunmamaktadır. Sosyal bilimi tamamen kültüre bağımlı bir fenomen olarak görerek, savunucularının isteklerine rağmen habis bir göreceliğe sebep olur. Bu tür görecelik herhangi bir tarafa itimat bırakmayan iki ucu keskin bir bıçaktır. Dinî bilimleri mantık ve metodoloji dâhil tüm yönleriyle modern bilimin karşısına koyan sistemik yaklaşımı benimseyerek *Farhangestan Ulum Islami* dinî ve dinî olmayan bilimler arasında bir yargıya varmayı imkânsız kılan bir göreceliğe sebep olmuştur. Çünkü yargılama kriterlerinin tamamı sistemin içindedir.

İslami Sosyal Bilimlerin İnşacı Yorumu

Desteklediğim bu yorum (Bagheri-Noaparast, 1382/2003, 2010) İslami sosyal bilimin olumsuz yönde; a) İslami kutsal metinlerden çıkarılamayaca-

ğı, b) var olan teorilere etik ve İslami düşünce ve değerleri ekleyerek elde edilemeyeceği ve c) sistematik olarak Batılı sosyal bilimlere karşı görülemeyeceği ve onlardan izole bir şekilde büyüymeyeceği yönündedir.

Olumlu konuşacak olursak İslami sosyal bilimin bu yorumu; a) İslami sosyal bilimin inşa edilmesi gerektiğini, b) bu inşa için insani ve sosyal ilişkilerin doğası konusunda zengin bir İslami doktrinler bütünü olması gerektiğini, c) bu doktrinlerin bilim insanlarının onları varsayımları olarak görebilecekleri ve insan ve toplum ilişkileri ile ilgili hipotezlerini geliştirmede onlardan ilham alabilecekleri kadar zengin olması gerektiğini, d) hipotezlerin deneysel olarak incelenmeye ve pozitif kanıtlar sunmaya ihtiyaç duyduğunu, e) desteklenen hipotezlerin bir teori oluşturması için muazzam olması gerektiğini ve f) bu teorinin diğer sosyal teorilerle iletişim ve rekabet içinde olması gerektiğini söyler.

Olumlu şartların gösterdiği gibi İslami bir sosyal bilim geliştirme süreci, çağdaş beşerî bilimlerin gelişmesiyle tamamen aynı süreci gerektirir. Aradaki terk fark, bu sürecin içeriğini etkileyecek metafizik desteğin türünden kaynaklanır. Bu yüzden İslami sosyal bilimlerin gelişme süreci metafizik desteklerin, bilimsel aktivitenin farklı aşamalarında kullanılan İslami düşünceden çıkarıldığı biçiminde düşünülebilir. Bir başka deyişle ne zaman yukarıda bahsedilen metafizik temalar problemin, problemi anlamak için seçilen kavram ve örüntülerin, araştırma planının (açıklama yöntemi, hipotez ve araştırma metotlarının türü dâhil), gözlem, tahmin ve yorumun seçiminde kullanılırsa o zaman ürünü, İslami düşünceye uygun olacak bir sürecin gerçekleştiği söylenebilir. Bu yüzden eğer sosyal bilim İslami bir arka plandan gelirse çağdaş sosyal bilim teorileriyle farkı, aşağı yukarı davranışçılar, insancılar, bilişselciler gibi rakip sosyal bilim teorilerinin birbirleri arasındaki fark gibi olacaktır. Bu teoriler, farklı metafizik temellere oturdıkları için aralarındaki ayrım yukarıda bahsedilen teori geliştirme aşamalarında ortaya çıkmıştır.

Bu anlamda İslami sosyal bilim kimliği, sosyal bilim alanı ile ilişkisini göz önüne aldığımızda yabancı değildir. Çünkü bütün sosyal bilim teorileri aynı süreçten geçer. Bunları adlandıracak olursak metafizik varsayım ve çıkarımlar, bilinçli ya da bilinçsiz olarak problemin seçimini ve problemi anlamının bağlam ve örüntü biçimini oluşturur.

Burada karşımıza şu soru çıkabilir: Niçin ve hangi anlamda bir sosyal bilim “dini” olarak adlandırılmalıdır? Sosyal bilimlerin dinliliği burada bilimsel

teorinin varsayımlarını dinî öğretilerden alan dinî bir arka plana sahip olduğu anlamına gelir. Reichenbach'ın görüşlerinin tersine varsayımların etkisi sadece keşif alanıyla sınırlı değildir ancak tam olarak keşif alanının varlığından dolayı bu varsayımlar temellendirme alanına da girer. Uzmanlarının geliştirdiği kadarıyla deneysel boyut ya kanıtları destekler ya da bir teorinin kanıtlarını çürütür fakat metafizik tabakaların ve metafizik varsayımlardan kaynaklanan etkilerin reddini ima etmez. Bir teori bütününe arka planındaki metafizik/dinî etkilerin kalıntısından dolayı teoriyi arka planındaki etki bakımından adlandırmak kesinlikle anlamlı olur.

Dinî bir sosyal bilimin oluşturulması karşısındaki zorluklardan birinin bilimin yanlışlanabilirliğinden dolayı kendisinin dinî varsayımlarını zayıflatabileceği olduğu söylenebilir. Çünkü Tanrı tarafından sadır olan din yanlışlanmanın ötesindedir bu da dinî bilimlerin nasıl yanlışlanabileceği meselesini önümüze çıkarır. Bu meseleye aşağıdaki gibi iki aşamada cevap verilebilir.

İlk olarak, dinî bir sosyal bilimde bilimsel hipotezler değil ancak bilimsel ön kabuller olarak aradığımız dinî bağlamlar ve ifadelerdir. Bu bakış açısından bilimsel hipotezlerin işlenmesi dinî varsayımlardan ilham alan bilim insanının işidir. Bu sebeple hipotezler iki boyutlu bir varlığa sahiptir. Bir yanda bu hipotezler dünya ve onun süreçteki problemleri ile uğraşan bilim insanına aittir öte yandan ise dinî tarafa eğilimlidir çünkü ilham kaynağı dinî öğretilerdir.

Yanlışlanan varsayım dünya ile ilişkili olduğu için yanlışlanabilir. Diğer bir deyişle yanlışlanabilir çünkü bilim insanlarının bir yandan dünyanın problemleri öte yandan ilham kaynağı olarak dinî arka planlı doktrinler konusunda yeterli kudret gösteremedikleri işlem sürecine uygun ve tecrübi değildir. Bu yüzden bilim insanları, yanlışlanan hipotezlerini bırakarak ilham kaynaklarına, dinî öğretilere bu defa daha kapsamlı bir hipotez üretmek için gelirler. Önceki hipotezleri yerine dinî öğretilerinden ilham aldıkları yeni hipotezleri koydukları bu süreç devam ettiği müddetçe bırakılan, ilham kaynakları bakımından değil bilim insanlarıyla alakaları bakımından teorileri ya da hipotezleri olacaktır. Ancak hipotez geliştirme süreci tekrar tekrar başarısızlığa uğrarsa sosyal bilimciler hipotezin ikinci boyuttan ilham kaynağıyla yani dinî öğretilerle ilişkisinden dolayı yanlışlanabileceği sonucuna varacaklardır.

Dinî sosyal bilimin yanlışlanabilirliği ile ilgili ikinci nokta, hipotezlerin ortadan kalkmasının ön kabullerin ortadan kalkması anlamına gelmeyeceğidir. Deney için öne sürülen yani bize fenomenleri açıklamaya, tahmin veya kontrol etmeye yardımcı olan hipotez deneysel olarak yanlışlanabilir diğer bir deyişle nihayetinde niyet edilen amaçlarına hizmet etmezler. Ön kabullerse deneysel bir içeriğe sahip olmadıkları ancak metafizik bir teklif şeklinde ifade edildikleri için deneyselliklerini kaybedemezler. Bu tür ön kabullerin en fazla bilimsel hipotez geliştirmek için uygun olmadıkları söylenebilir. Bu yüzden eğer bilimsel etkinliklerin ön kabulleri olarak gördüğümüz dinî teklifler bu noktaya gelirse deneysellik hükümleri ortadan kalkmaz. Bir başka deyişle dinî öneriler olarak inanılabilirliklerini kaybetmezler ancak bilimsel hipotez oluşturmada verimli olmadıklarının açık olduğu söylenebilir.

Bu durumda, dinî bir sosyal bilimin var olmadığı ancak bunun dinin bir din olarak var olmadığı anlamına gelmediği söylenebilir. Dinî tekliflerin dinî teklifler olarak geçerliliği bilimsel gözlem alanında tanımlanamaz onların ancak alakalı oldukları alanlarda ilgili metotlarla netleştirilmesi gerekir.

Sonuç

Öznellik/nesnellik bakımından İslami sosyal bilimlerden neler öğrenmeliyiz? Burada önemli olan nokta öznellik ve nesnellik meselesinin sosyal bilimlerde iç içe geçmiş olduğudur. Sosyal bilimlerin ilk elde öznel ve kültüre bağlı değillerdir. Aynı şekilde tamamen nesnel, gerçek ve deneysel dolayısıyla çok fazla fark yaratmadan bir kültürden diğerine aktarımın gerçekleşebileceği alanlar olduğunu da söyleyemeyiz. Aksine bu iki durumun arasında bir yerde bulunurlar. Bunun anlamı, kültürün, problemlerin ve meselelerin anlaşılmasında çerçeve sağladığı ancak bizim bu çerçeveyeyle gerçekliği ele aldığımız ve nesnelliği kurduğumuzdur. Nesnelliğin burada özel bir anlamı vardır. Pozitivist görüşte nesnellik, bilim insanlarının elindedir, bilim insanı gerçeklikle karşılaştığı zaman tam ve bütün bir nesnelliğe erişmiş olur. Aynı zamanda nesnellik var olan anlamıyla bilim insanlarının yönelimleriyle de uyum içindedir.

Nesnelliğin doğasını anlamak için fotoğraf metaforunu kullanmak bize yardımcı olabilir. Fotoğrafçı gerçeği yakalar. Fotoğraf ve resim arasında bir fark bulunur. Resim bir dereceye kadar hayal ürünüdür ve derinlik azaldıkça hayalilik artar ancak fotoğrafta biz hayaliliği yakalamak zorunda oluruz. Ne

olursa olsun fotoğraf bir görüntü açısı olmadan mümkün değildir. Bu da bir pozisyon ve perspektifiniz olmadıkça bir görüntü yakalayamayacağınız anlamına gelir. “Hiçbir perspektifi olmamak” yani mutlak bir fotoğraf mümkün değildir. Fotoğrafların tümü görecelidir, gerçekliğe belirli bir açıdan şahit olurlar. Fotoğrafın karmaşıklığı nesnellik ve öznelliğin onda birbirine geçmiş olmasındandır. Yani görüntü gerçeklikle beraber fotoğrafçının tarzını da gösterir. Bu, iki farklı fotoğrafçı tek bir ortamın fotoğraflarını çekse, iki farklı sergi göreceğimiz anlamına gelir.

Bu metafor, sosyal bilimlerin doğasını simgeler. Sosyal bilim bir bilim olduğu sürece bir tarafta bir fotoğraf olmak ister ve aslında öyle olmalıdır da. Sosyoloji uzmanları, toplumun gerçeklerini göstermek isterken psikologlar, insan psikolojisinin gerçeklerini göstermek ister. Ancak öte taraftan fotoğraf perspektiften bağımsız olmadığı için kaçınılmaz olarak öznel bir açı gerektirir. Bu bakış açıları kültürel olabilir çünkü İran, Hindistan ya da Amerikan kültüründen biri olarak bakış açınız farklı farklı olacaktır. Kültür bize bakış açısı sağlar ancak yukarıda bahsedilen kültürel yaklaşımın aksine kültürel bakış açısı sosyal bilimlerin tüm hikâyesini oluşturmaz, sosyal bilimlerde gerçekçi bir unsur da bulunmak zorundadır çünkü kültürel bakış açısı illüzyonlar ileri sürmek değil gerçekleri görmektir.

Durum bu olduğunda, sosyal bilimlerin sadece gerçekçi olmadığı, kaçınılmaz bir öznelliği de içinde taşıdığı söylenebilir. Bu insanoğlunun mekânsal, kültürel ve geçici olarak belirli durumlar içinde var olmuş olmasındandır. İranlı alışkanlıkları kişiliğimizin, yaratıcılığımızın ve düşüncemizin farklı aşamalarında derin etkiler bırakmıştır. Temel olarak öznelliğin bazı katmanlarını bilim insanların düşünüşlerinden ve kişiliklerinden ayırmak mümkün değildir. Bunların bir kısmı bilime nesnellik sağlamak için ayırt edilmelidir ancak diğerleri edilemez. Çünkü teori geliştirmenin dinamikliği öznellik unsuruyla gelen çoğulluktan doğar.

Kanaatim, İran İslami bakışında sosyal bilimlere belli bir renk ve zenginlik verecek bir potansiyelin olduğudur. Bu potansiyel, köklerini, insanoğlunu amel gören İslam anlayışından alır. Bu, insanın sorumluluğunun mutlak olarak görüldüğü anlamına gelmez, bu amilliğin sınırlarını kabul ederek İran İslami bakış açısı insanın kendi eyleminin sorumluluğunu taşıdığını ve bunun sosyal kurumların gücüne indirgenemeyeceğini öne sürer. Aynı şekilde sosyal bilimlerde yapı/amillik ilişkisinin zıtlığı yanlış bir dikotomi

olacaktır. Tersine İslami bakış açısı yapıdaki amilliği kabul eder. Yani sosyal yapılar, insan sorumluluğunu tamamen ortadan kaldırmaz. Bir insan sosyal yapıya “yenilmeyi” seçebilir ancak sosyal yapı insanı tamamen “fethedemez”. İnsanlar değişik şekillerde eylemde bulunabilirler, aktif/pasif, iyi/kötü, sosyal/bireysel ancak her seferinde amil kalırlar. Bu yüzden insanlar her daim eylemlerinden sorumludurlar. Benzer şekilde bir İran İslami sosyal bilimi insanın en önemli özelliği olarak onun sorumluluğunu görür (İslami eğitimde sorumluluğun gerekleri örneği için bkz. Bagheri-Noaparast, 2016). Tabii ki bir tarafta çağdaş sorumluluk temelli sosyal bilimlerle öte yandan İslami sosyal bilim arasında benzerliklerle beraber farklılıklar da olacaktır. Bu tür karşılaştırmanın bir örneği Bagheri-Noaparast'ta görülebilir (2007). Bu nokta burada ele alınmayacak olup başka bir çalışmanın konusu olabilir.

Sonuç olarak bir sosyal bilim yapabilirsek bu bizim bilimimiz olacağı için bizim yanlışlıklarımızı taşıyacaktır. Bu anlamda tüm insan bilimleri, kaçınılmaz yanlışlıklar taşıması bakımından benzerdir. Öte yandan bu bilgi eğer nesnel tabakaya ulaşabilirse insanlara “erişilebilir” olan bir nesnellik olacaktır. Biz insanların kesin bir bakışa, bir “Tanrı gözü”ne sahip olabilmesi mümkün değildir. Hiçbir insan Tanrı olmadığı gibi hiçbir insan bilgisi de mutlak surette nesnel değildir.

Kaynakça

Apel, K. O. (1973). *Towards a transformation of philosophy*. London: Routledge ve Kegan Paul.

Apel, K. O. (1984). *Understanding and explanation: A transcendental-pragmatic perspective*. G. Warnke (Çev.). The MIT Press Cambridge.

Arjomand, K. (1997). The emergence of scientific modernity in Iran: Controversies surrounding astrology and modern astronomy in the middle-nineteenth century. *Iranian Studies*, 30(1-2), 5-24.

Bagheri-Noaparast, K. (1382/2003). *The identity of religious science: An epistemological introduction to the religious science*. Tehran: Sazemane Enteshar.

Bagheri, K. ve Khosravi, Z. (2007). *A comparative study on autonomy of human in Islamic theory and critical theory of Habermas*. Hekmat va Falsafe Journal of Allame Tabataee University.

Bagheri-Noaparast, K. (2010). *The idea of a religious social science*. Tehran: Al-hoda.

Bagheri-Noaparast, K. (1391/2012). *Debates on the religious science*. Tehran: Pajuheshgahe Ulume Insani Publications.

Bagheri-Noaparast, K. (2016). Islamic education as asymmetrical democratic interaction. N. Nuddings ve H. Lees (Ed.). *Palgrave international handbook of alternative education* içinde. New York: Macmillan Press.

Daneshgah, D. H. H. (1374/1995). *Developmental psychology: With a look at Islamic resources*. Tehran: Samt Publications.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. B. Massumi (Çev.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gadamer, H. G. (1993). *Truth and Method* (2. Baskı). J. Weinsheimer ve D. G. Marshall (Çev. ve Ed.). New York: Continuum.

Golshani, M. (1392/2013). *From the secular science to religious science*. Tehran: Pajuheshgahe Ulume Inssani va Mutaleate Farhangi.

Habermas, J. (1987). The theory of communicative action. 2 Cilt: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. T. McCarthy (Çev.). Boston: Bacon Press.

Hempel, C. (1965). The function of general laws in history. Hempel C. G. (Ed.). *Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science* içinde. New York: The Free Press.

Hesse, M. B. (1980). *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science*. Brighton Sussex: Harvester Press.

- Amuli, A. J. (1386/1997). *The dignity of reason in the geometry of religious knowledge*. Qum: Issra.
- Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
- Latour, B. ve Woolgar, S. (1979). *Laboratory life: The construction of scientific facts*. London: Sage.
- Latour, B. (1983). Give me a laboratory and I will raise the world. K. D. Knorr ve M. Mulkay (Ed.). *Science observed* içinde (ss. 141-170). London: Sage.
- Latour, B. (1988). *The pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Messbah Yazdi, M. T. (1392/2013). *The relation between science and religion*. Qum: Muassesse Amuzeshi va Pajuheshi Imam Khomaini Publications.
- Minogue, K. (1995). Does Popper explain historical explanation? A. O'Hear (Ed.). *Karl Popper: Philosophy and problems* içinde (ss. 225-240). Cambridge: Cambridge University Press.
- Morales, J. A. ve Delgado, M. M. (2016). The discovery/justification context dichotomy within formal and computational models of scientific theories: A weakening of the distinction based on the perspective of non-monotonic logics. *Journal of Applied Non-Classical Logics*, 26(4), 315-335.
- Nasr, S. H. (1993). *The need for a sacred science*. Richmond: Curzon Press Ltd.
- Popper, K. R. (1934/2002). *The logic of scientific discovery*. London: Routledge.
- Reichenbach, H. (1938). *Experience and prediction: An analysis of the foundations and the structure of knowledge*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Rorty, R. (1983). Method and morality. N. Haan ve diğerleri (Ed.). *Social science and moral inquiry* içinde. New York: Columbia University Press.
- Von Wright, G. H. (1971). *Explanation and understanding*. New York: Ithaca.
- Winch, P. (1958/1990). *The idea of a social science and its relation to philosophy*. London: Routledge.



Ali Şeriatî

1933-1977

İranlı devrimci düşünür ve sosyolog

Bir öğretmenin çocuğu olan Şeriatî, lisans eğitiminin ardından, doktora eğitimi için Paris Üniversitesi'ne gitti. 1964 yılında Sayfuddin'den "Belh'in Faziletleri Tarihi" isimli bir el yazmasının tahkikli neşrini yaparak Edebiyat alanında doktorasını bitirdi. Paris'teki eğitimi sırasında Marksizm, varoluşçu felsefe, post-kolonyal düşünce ile tanıştı. Doktorasının ardından ülkesine döndüğünde Meşhed Üniversitesi'nde eğitim vermeye başlamıştır. Üniversitede verdiği dersler kısa sürede ünlenmiş ve bu etkisi sebebiyle bu üniversiteden ayrılarak Tahran'daki Hüseyiniye-i İrşad Enstitüsü'nde ders vermeye başlamıştır. Burada da büyük popülariteye ulaşmasından rahatsız olan rejim onu hapse atmıştır. 18 ay hapiste yattıktan sonra 1977'de İran'dan ayrılarak Londra'ya yerleşmiştir. Üç ay sonra burada şüpheli bir biçimde ölmüştür. Bazıları onun İran istihbarat örgütü tarafından öldürdüğünü öne sürse de bu hususta yeterli bir delil bulunmamaktadır. Mezarı Şam'da, Hz. Zeyneb Türbesi'nde bulunmaktadır.

Üniversite eğitimi yıllarında Batı düşüncesini öğrenen Şeriatî, aynı zamanda Mevlana'dan da ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Öte yandan onun

özellikle İslam düşüncesine yaklaşımında Muhammed İkbal'in etkisi çok belirgindir. Çağdaşı pek çok isim gibi Marksist düşünceden etkilense de eserlerinde bu etkiyi klasik İslam düşüncesi ile harmanlayarak yeni bir düşünce üretme çabası içinde olmuştur. Modern dönemdeki ıslahçı düşünürler arasında sayabileceğimiz Şeriatî geleneksel Şii düşüncesine kapsamlı eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerinden ötürü günümüzde İran'da pek öne çıkarılmayan Şeriatî'nin düşünceleri Türkiye'de de bir kuşak üzerinde önemli etkiler bırakmıştır.

Şeriatî'nin ana uğraşı toplumun kuruluşu üzerine teoriler geliştirmektir. Şeriatî, bunu yaparken işe modern toplum düşüncesinin tahrip ettiği ontolojik temelleri yeniden gündeme getirerek başlamaktadır. Akabinde buradan hareketle bir insan ve tarih görüşü inşa etmektedir. Onun insan görüşü insanın cüzi iradeye sahip özgür bir varlık olduğu fikrine dayanmaktadır. Şeriatî insanın özgür bir varlık olarak tarihi inşa etme kapasitesine ve sorumluluğuna sahip bir varlık olduğu fikrini temele alarak bir tarih teorisi kurar. Şeriatî tarih görüşünü insanın Tanrı ile temasını sağlayan peygamberleri eksene alarak

Yaşadığı yerler: Sebzevar, Tahran, Paris, Londra

Önemli eserleri: Dine Karşı Din, İnsanın Dört Zindanı, Medeniyet Tarihi.

Görev yaptığı kurumlar: Meşhed Üniversitesi, Hüseyniye-i İrşad Enstitüsü

geliştirilmiştir. Bu görüşte irade sahibi özgür ama bir başına bırakılmamış bir varlık olarak insanın kurduğu bir tarih ve toplum söz konusudur. Bu teoride insanlar ve toplumlar arası münasebetler inşa edici bir kategori olarak bireysel sorumluluk ahlakının etrafında şekillenmektedir. Böylece Şeriati esasında kendine mahsus bir tarih ve toplum teorisi olan bir sosyal teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şeriati'nin çağdaş düşünceye çok önemli katkıları söz konusudur. Her şeyden evvel O, İslam düşüncesi-nin sadece Müslümanları ilgilendiren partiküler ve tarihte kalmış bir düşünce olmadığını, aksine günümüz toplumlarının yaşadığı temel sorunlara çözümler üretmede halen geçerli alternatif ve canlı bir düşünsel sistem olduğunu ortaya koymaya çabalamıştır. Şeriati İslam düşüncesini yeniden evrensel bir sistem haline getirmede önemli roller üstlendi. Ancak ömrü bu arayış ve eleştirilerini sistemli bir düşünceye dönüştürmesine yetmedi. Bugün Şeriati'nin kaldığı yerden devam etmek isteyen birisi, evvela İslam düşünce birikimine onun yüklediği anlam ve misyonu takdir etmesi gerekir.

Şeriati adalet eksenli bir toplum teorisi geliştirmeye çalışır. Onun hem makro hem de mikro düzeyde çağdaş dünyada gözlemlediği yapısal ve süregiden adaletsizlikleri eleştirerek geliştirmeye çalıştığı toplum teorisi tahakkümü ve eşitsizliği dışlayan bir sistem öngörür. Son zamanlarda Şeriati'nin bu yönüne olan ilgi artmaktadır.

Bir sosyolog ve siyasi aktivist olan Ali Şeriati genellikle İran devrimi içindeki rolü kadar çağdaş İslam düşüncesine ve Müslüman eleştirel teoriye yaptığı katkıyla öne çıkmaktadır. Onun sosyal teorisi İslam düşüncesinin modern çağ içerisinde yeni meseleler karşısında verebileceği cevapların kapsamını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Birçok eseri bulunan Ali Şeriati'nin eserlerinin neredeyse tümü Türkçeye çevrilmiştir. Çok sayıda çevirisi olsa da son yıllarda Fecr Yayınları tarafından bir külliyat olarak yapılan çeviriler onun Türkiye'de yeniden okunmasına katkı sağlamaktadır. Şeriati'nin birçok eseri arasında öne çıkanları şunlardır: Dine Karşı Din, İnsanın Dört Zindanı, Hacc, Medeniyet ve Modernizm, Muhammed Kimdir, Medeniyet Tarihi.

Tahran Üniversitesi

1934

İran'ın önde gelen devlet üniversitesi



Bulunduğu Yer: Tahran

Önemli İsimler: Muhammed Hatemi, Hasan Ruhani, Abbas Kiyarüstemi, Abdülkerim Sürüş

Etkisi: İran siyasetine yön vermesi ile bilinen İran'ın ilk devlet üniversitesidir. 1979 İran Devrimi öncesinde ve sonrasında İran siyasetinin yönünü doğrudan belirleyen önemli bir merkez konumundaydı. Hem sol grupların hem de rejim yanlısı grupların çatışmaları ile ünlenen üniversite, ilmî çalışmalarından çok siyasete olan yakınlığı ile bilinmektedir.

1849'da Mirza Tağikhan Amir Kabir idaresi altındaki İran hükûmeti, İran'ın ilk modern okulu olan Darülfünun'ukurmuştu. Burada Avusturyalı ve Fransız akademisyenler tarafından eğitim verilip tıp ve teknoloji gibi modern bilimler yer almaktaydı. 1934'te İran'ın en önemli bilim adamlarından olan Dr. Mahmoud Hessaby tarafından büyük uğraşlarla İran meclisinin onayı ile altı fakülte ile birlikte kurulmuştur.

Üniversite, ülkenin en büyük üniversitesi olmasından dolayı her zaman önemli siyasi rolleri olmuştur. Üniversite, 1979 Devrimi'nde solcu öğrencilerin merkeziydi. Devrim'in birçok basamağı, Tahran Üniversitesi öğrencileri tarafından uygulanıyordu. Üniversitede İslami cepheye mensup olan öğrenciler de vardı. 1979 İslam Devrimi'nden sonra 1980'de Humeyni, Cuma namazından sonra; "biz ekonomik ambargodan ve silahlı saldırılardan korkmuyoruz. Bizim korktuğumuz şey, Batıcı üniversiteler ve gençlerimize verilen Doğulu ve Batılı eğitimidir" şeklinde bir açıklama

yaptı. Bu konuşmadan sonra Tahran Üniversitesi'ne karşı baskılar git gide artmaya başlamıştı.

Tahran Üniversitesi öğrencileri, 8 Temmuz 1999'da reformist görüşleri ile bilinen Salam Gazetesi'nin kapatılmasını son derece barışçıl yöntemlerle protesto ediyordu. Protestonun yapıldığı günün gecesi, Tahran'da bulunan bir öğrenci yurdu rejim yanlıları tarafından basıldı. Rejim yanlıları, yurttaki kalan bir öğrencinin ölümüne neden oldu. Tahran Üniversitesi yeniden rejim yanlıları tarafından basıldı. O dönemden bugüne kadar Tahran Üniversitesi rejim yanlısı ve karşıtlarının birlikte bulunduğu mekân olarak dikkat çekmektedir.

Tahran Üniversitesi, 1979 İran Devrimi öncesinde ve sonrasında İran siyasetinin yönünü doğrudan belirleyen önemli bir merkez konumundaydı. Hem sol grupların hem de rejim yanlısı grupların çatışmaları ile ünlenen üniversite, ilmî çalışmalarından çok siyasete olan yakınlığı ile bilinmektedir. Ülkenin en önemli devlet üniversitesi olmasından ötürü birçok ilim ve devlet adamı burada yetişmiştir.

İran'da Tercümenin Modern Fars Edebiyatının Doğuşuna Etkisi

Zahra Abdolazadeh & Hossein Sabouri

Giriş

Farklı dil, kültür ve edebiyatların aralarındaki boşluğu doldurma aracı olarak tercüme, hedef dilde var olan boşluğu doldurabilir. Bu sayede kültürel ürünler, farklı dizgeler arasında taşınır (Hermans, 1999). Hedef kültüre, o kültürde daha önce hiç bulunmamış olan yeni unsurlar, yeni dil yapıları ve yeni edebî tür ve tarzlar kazandırır. Bu tür unsurların taşınması sonucunda hedef kültür ister istemez bu unsurları kendine ait unsurlara dönüştürür (Even-Zohar, 1990).

Farsça tercüme uzun ve hâlâ süregelen bir tarihe sahiptir. Başka dillerden Farsçaya yapılan tercüme, İran, Batı Asya ve ötesindeki İran uygarlıklarının evriminde önemli bir rol oynamıştır. Genel anlamda 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında yapılan Farsça tercüme, İranlıları, Batı hakkında bilgilendirmenin en iyi yolu olarak kabul edilmiştir.

İster edebî ister felsefi ister tarihî olsun tercüme, sosyal veya kültürel değişimin bir aracı olarak tasavvur edilmiştir. Tercüme, tercümanlar tarafından her şeyden önce eğitim, ulus inşası ve kültürel entegrasyon için bir araç olarak kullanılmıştır. Zamanın hemen hemen bütün tercümanları esasen

İranlı okuyucuları Avrupa kültürel kazanımları ile tanıştırmak İran kültürüne hizmet etmek derdinde olmuşlardır. Bunu yaparken yeni yazı tarzının, yeni iletişim araç ve yöntemlerinin ve nihayetinde yeni bir edebî geleneğin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuşlardır (Karimi-Hakkak, 2013).

Önde gelen akademisyenler, 19. ve 20. yüzyılın sonlarında Batı edebiyatına ait eserlerin Farsçaya tercümesinin, modern Fars edebiyatının doğuşuna neden olan temel etkenlerden biri olduğunu düşünmektedirler. Daha sonra “tercüme hareketi” adı verilen bu muazzam “Batı edebiyatlarından Farsçaya tercüme” dalgası sebebiyle Fars edebiyatı, şiir ve nesir alanında yeni eğilimler deneyimlemeye başlamış ve bu da Fars edebiyatının kısa bir süre içerisinde dönüşüme uğramasına yol açmıştır. “Rönesans”, “devrim”, “reform”, “yeniden şekillenme” gibi ifadelerle adlandırılan bu hızlı dönüşüm, Fars edebiyatını hem biçim hem de içerik açısından etkilemiştir: Drama, kısa hikâye, modern şiir, roman ve modern edebî eleştiri gibi bir dizi yeni edebî tür ortaya çıkarken modern Fars edebiyatı yeni düşünceleri benimsemiş ve temalar, zamanın sosyopolitik meseleleri ile iç içe geçmiştir.

İran’da modern edebiyatın doğuşu sürecinde tercümenin büyük bir rol oynamış olduğu kültür tarihçileri arasında yaygın bir şekilde kabul edilmiş olmasına rağmen çalışmalarda, bu hareketin Fars edebiyatına yeni edebî türler kazandırmış olması ve İran’da edebî etkileşimin ortaya çıkması ile tercüme eserlerin Fars edebiyatının çoğul dizgesi içerisinde merkezî bir yeri olmasına neden olan çeşitli faktörler nispeten daha az dikkate alınmıştır. Bu bağlamda bu çalışma, Farsçaya tercüme edilmiş Batı edebiyatı eserlerinin modern Fars edebiyatının doğuşunda oynadığı önemli rolü araştırmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, Fars edebiyatına tercüme yoluyla kazandırılan yeni edebî türler araştırılmaktadır. Fars diline yeni türler kazandıran tercüman veya yazarlar ile birlikte tercüme edilmiş eserlerin bir taklidi olarak veya Avrupa’da kaleme alınmış eserlerin etkisi altında yazılmış ilk Farsça eserler de kısaca incelenmiştir.

Ek olarak çalışma, İran’daki edebî etkileşime yol açan koşulları ve tercümelerin Fars edebî çoğul dizgesi içerisinde kanonlaştırılmasının ana nedenlerini tartışmak için Even-Zohar çoğul dizge kuramını kullanmaktadır.

Bu çalışmanın, edebî bir çoğul dizge içerisinde tercüme eserlerin merkezî konumunu nasıl devam ettirebildiklerini ve bu sayede verili edebî çoğul dizgenin oluşumu veya reforme edilmesinde nasıl aktif olarak yer alabi-

leceklerini göstermek amacıyla faydalı ve kullanışlı bir çalışma olduğuna dikkat çekmek gerekir. Bu çalışma ile edebiyat tercümelerinin edebî çoğul dizge içerisinde kalıcı olarak çevresel ve ikincil bir pozisyona sahip olmadığı ve incelenen çoğul dizgeye özgü durum ve çeşitli kültürel, sosyopolitik faktörlere bağlı olarak merkezî ve birincil bir konumda olabileceği ve bu durumun edebiyat tarihindeki belli başlı olaylarla özdeşleştirilmesinin gayet makul olduğu gösterilebilir.

Konuyla İlgili Tartışmalar

Bugüne kadar tercümenin İran, Türkiye, Çin vb. bazı ulusların modern dil ve edebiyatlarının doğuşunda oynadığı önemli rol üzerine çok önemli çalışmalar yapılmıştır. Gholam (2001), İran'da tarihî roman türünün doğuşunda tercümenin rolünü araştırmıştır. Gholam bu çalışmada, ilk tercümelerin çeşitli modern edebî ve kültürel akımların oluşumu ve evriminde oynadıkları rol ve işlevi, İranlıların 19. yüzyıl boyunca Fransız edebiyatı ve kültürüne olan eğiliminin nedenlerini ve bu dönemde tercümanların tercüme edecekleri eserleri seçerken dikkate aldıkları kriterleri araştırmıştır. İran'da tarihî roman türünün Batı eserlerinin tercümeleri sonucunda ortaya çıktığını savunmuştur. Bir başka çalışmada Alavi (2000), Fransız edebiyatının İran'da modern romanın ortaya çıkışına yaptığı katkıyı araştırmıştır. Bu çalışma aynı zamanda 1961 ile 1971 yılları arasında bazı yazarların kaleme aldıkları farklı türde eserler arasında romana daha çok yer vermeleri konusuna da odaklanmıştır.

İranlı entelektüellerin çoğunun, Fransız ve Rus edebiyatı vesilesiyle yeni edebî türlere aşina olduğu belirtilmiştir. Alavi, bu çalışmada, İran'daki çoğul roman yazarının eserlerinin Batı yazarlarının bir taklidi olduğu sonucuna varmıştır.

Tercümenin, İran oyun yazarlarının eserleri üzerindeki etkisi, Ahmadi (2013) tarafından çalışılmıştır. Ahmadi, İran'ın büyük oyun yazarlarının eserlerini ve tercümelerin onlar üzerindeki etkisini araştırmıştır. Ahmadi ayrıca şayet bu tercümeler olmasaydı modern Fars dramasının ortaya çıkmasının imkânsız olacağını ve İran dramasının, tercümenin kültürel ve sosyal süreçleri ile birlikte Fars edebiyatına kazandırılan bir tür Batı tiyatrosu olduğunu ortaya koymuştur. Başka bir araştırmada Safari (2013), tercümenin, dramanın Fars edebiyatına kazandırılmasında oynadığı rolü açıklamıştır. Safari, çoğul dizge kuramı ışığında tercümenin, dramanın

Fars edebiyatına kazandırılması ve Fars edebiyatının dönüşümü noktasında sahip olduğu merkezî konumunu ispat etmek amacıyla Anayasa Devrimi sonrası Fars edebiyatının durumunu ve bu noktada etkili diğer bazı faktörleri araştırmıştır.

Fars edebiyatında modern şiirsel tema ve biçimlerin ortaya çıkmasında Fransız şiiri tercümelerinin rolü, Bahrami (2013) tarafından incelenmiştir. Bu etkinin boyutu göz önüne alınarak bu çalışma sadece Nima, Şam-lu, Yedullah Royai gibi seçkin şairlerden oluşan seçmelere odaklanmıştır. Bahrami, Fransız edebî eserlerinin tercümelerinin, yeni sosyopolitik hareketleri ve özellikle yeni edebî akım ve fikirleri, İranlılara tanıttığını keşfetmiştir. Bu çalışmaya göre Batı eserlerinin tercümesi yoluyla Fars şiirine yeni tema ve biçimler kazandırılmıştır. Bununla birlikte bu çalışmaya göre modern Fars şiirinin ortaya çıkışının Fransız eserlerinin tercümesi sayesinde olduğu iddia edilebilir.

Yabancı kurgu roman ve hikâyelerin tercümesi süreci ve bu tercümelerin Afganistan kurgu edebiyatının yenilenmesindeki rolü, Bezhan (2005) tarafından incelenmiştir. Bu çalışmada, yabancı kurguların tercümesinin, Afganistan'da 20. yüzyılın başlarından bu yana görülen en önemli kültürel gelişmelerden biri olduğu ve bunun Afganistan'da modern kurgu ile roman, kısa hikâye ve drama gibi çeşitli türlerin ortaya çıkmasına ve gelişmesine yol açan ana etkenlerden biri olarak kabul edilmiştir. Bezhan, tercümelerin edebiyata yönelik yeni yaklaşımlar sağladığı sonucuna varmıştır. Tercümeler, Afgan yazarların kendi edebî etkinliklerinin doğası hakkında daha fazla bilgi edinmelerine ve yeni yapılar ve temalar keşfetmelerine yardımcı olmuş ve dahası Darice üzerinde özel etkiler bırakmışlardır.

Fazelian (2011), Batı edebî eserlerinin tercümesi ve bu tercümelerin Fars edebiyat kanonunun reformunda oynadığı rolü araştırmıştır. Çalışma üç önemli metin kümesinin belirgin özelliklerini tanımlamış ve analiz etmiştir: Klasik Fars edebiyatı kanonunun son dönemi (1800), Batı edebiyatından yapılan erken dönem tercümeleri (metinler ve modeller) (1850), Modern Fars edebî kanonunun ortaya çıkışı (1850-1906). Bu üç kümeyi karşılaştıran çalışma, Batı edebiyatına ait hangi söylemsel unsur ve fikirlerin Fars edebiyatına girip Fars edebî çoğul dizgesini yeniden şekillendirdiğini göstermeyi amaçlamıştır. Fazelian, Batı edebiyatından yapılan tercümelerin Fars edebî çoğul dizgesi içerisindeki konumunu aydınlatmaya ve yerleştirme stratejisinin benimsenmiş olmasına rağmen tercümelerin kendileri

ile birlikte modern edebî kanonun şekillendirilmesinde belirleyici olan yeni model ve fikirleri de Fars edebiyatına aktardığını göstermeye çalışmıştır.

Başka bir araştırmada Berk (2006), Batı edebiyatından yapılan tercümele-
rin Türk edebiyatı çoğul dizgesi içerisindeki konumunu incelemiştir. Berk,
tercüme politikalarının anlamlarına ve uygulamalarına ışık tutabilecek ve
tercümenin sosyokültürel bağlamının daha net bir şekilde tasvirine katkıda
bulunabilecek modeller ortaya koymak amacıyla Türkiye'de tercümenin
19. yüzyılın ortasından 20. yüzyılın sonlarına kadar olan tarihini resmederek
bu tercümelerin, Türk kültürünün dönüşümünde¹ önemli bir rol oynadığı
gerçeğini açıklığa kavuşturmuştur.

Kunt Akbaş (2007), Türk ulusal edebiyatının tercümeler yoluyla zengin-
leşmesi konusunu çalışmış ve hususiyle Tercüme Bürosu'nun, Türkiye
Cumhuriyeti'nin sosyal ve kültürel yaşamı ve Türk tercüme tarihindeki yeri
ile ilgilenmiştir. Büro tercümelerini, bu tercümelerin Türk kültürü, toplumu
ve edebiyatı üzerindeki etkilerini tespit etmek ve bu tercümelerde kendini
gösteren normları tanımlamak amacıyla tarihsel, siyasi, sosyal ve kültürel
bağlamlarında değerlendirmiştir. Kunt Akbaş bu çalışmada, Tercüme Bü-
rosu çevirilerinin Türk toplumuna yeni, insancıl ve medeni bir dünya görüşü
kazandırmakla kalmayıp aynı zamanda ulusal edebiyatın temellerini attığını
da tespit etmiştir. Bu tercümeler, Türk aydınlarına, yazarlarına ve eleştir-
menlerine yeni edebî ve sanatsal modellerle destek vermişlerdir.

Yifeng (2008) de Çin edebiyatı üzerinde benzer bir araştırma yapmıştır. O,
çalışmasında, tercümelerin Çin edebiyatı kanonu tarafından özümsemesi
konusunu inceleyerek modern Çin edebiyatında estetik ve kültürel duyar-
lılıklarda radikal bir değişime işaret eden melezleşmiş bir siyasi ve kültürel
söylem üzerinde yoğunlaşmıştır. Yifeng, tercümelerin Çin edebiyatına yeni
kültürel paradigmlar ve edebî gelenekler kazandırdığını ve Çin edebiyatı-
nın romantizmden gerçekçiliğe doğru gelişmesini sağladığını açıkça ortaya
koymuştur. Kanonik modern Çinli yazarlar çoğu zaman Batı ya da Rus
edebiyatından etkilenmişlerdir ve bu eserlerin tercümanları da bizzat ken-
dileri olmuştur.

Yukarıda bahsedilen çalışmalarda görülebileceği üzere farklı ulusların ede-
biyat ve dillerinin dönüşümünde ve zenginleşmesinde tercümenin oynadığı

¹ Batı dillerinden yapılan edebî tercümelerin, 19. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan bir Batılı-
laşma şeklinde tezahür ettiği üzere Türk modernleşme sürecinde önemli bir rol ve işlev oynadığı
genel olarak kabul edilmektedir

önemli rol oldukça fazlaca incelenmiştir. Bu durum konuya çok fazla ilgi duyulduğunu ve konunun daha derinlemesine araştırılmasının konuya yeni bir bakış açısı kazandırabileceğini ima eder.

Metodoloji

Bu çalışma, tanımlayıcı ve nitel bir araştırmadır. Çalışmada, kütüphane araştırmāsından elde edilen veriler kullanılmıştır. Verilerin toplanması veya analizi için bilgisayar yazılımı kullanılmamış, veriler şahsen araştırmacı tarafından elde edilmiştir. Araştırmacı; veri toplamak amacıyla toplumun çeşitli sosyopolitik koşullarının tercümeler ve tercümanlara önemli bir rol yüklediği ve Fars edebiyatına yeni edebî türlerin kazandırılarak modern Fars edebiyatının ortaya çıkmasına sebep olduğu belirli zaman dilimlerini ayırt etmek için modern Fars edebiyatı tarihine ilişkin eserlerin tarihsel bir incelemesini yapmıştır.

Bir ulusun edebiyatının türler arasında sürekli rekabetin bir sonucu olarak evrimi ve yeni türlerin bu ulusun içerisindeki okuyucu çevreler tarafından kabulü çoğul dizge kuramı ile çok yakından bağlantılıdır ve bu kuram tarafından etkili bir şekilde açıklanabilir. Aslında belirli bir ulusal edebiyatın çoğul dizgesi, edebî çoğul dizgenin yanında sanatsal, dinî veya siyasal vb. diğer çoğul dizgelerin birbiriyle uyum içerisinde olduğu daha geniş bir sosyokültürel çoğul dizgesini oluşturan tek bir unsur olarak görülmektedir. Bu nedenle edebiyat sadece bir metinler koleksiyonu olarak değil daha geniş ifadesiyle bu metinlerin üretimini, tanıtımını ve kabul görmesini düzenleyen bir dizi faktör olarak kabul edilir (Shuttleworth, 2001).

Even-Zohar (1990), edebî çoğul dizgelerin evriminde edebiyat tercümelerine özel bir rol atfetmektedir. O, *Edebiyat Tercümelerinin Edebî Çoğul Dizge İçerisindeki Yeri* adlı eserinde, farklı ulusların edebiyat tarihlerini incelerken tercümelerin tutarlı ve tam olarak ele alınmadığından şikâyet etmekte ve edebiyat tercümelerinin o ulusun edebiyatı içerisinde belirli bir edebî çoğul dizge olarak muhtemel varlığına dair bir farkındalık olmadığını belirtmektedir. (Even-Zohar, 1990, s. 45). Even-Zohar, edebî etkileşimi, farklı edebiyatlar arasındaki bir ilişki olarak tanımlar. Öyle ki burada kaynak edebiyat, hedef edebiyat için doğrudan veya dolaylı bir ödünç kaynağı olabilir ve hedef edebî çoğul dizgesi içerisinde edebî etkileşimin ortaya çıkması ve vuku bulması için koşulları hazırlar. Bu süreç şöyle özetlenebilir: (1) Şayet dirençli bir durum ortaya çıkmazsa kaynaklar er ya da geç bir etkileşim oluştura-

caktır, (2) kaynak, edebî saygınlığa bakarak seçilir, (3) kaynak, edebî nüfuza bakarak seçilir ve (4) bir çoğul dizge kendi içerisinde kullanılamayan öğelere ihtiyaç duyduğunda etkileşim meydana gelir (Even-Zohar, 1990, s. 63).

Genel itibarıyla Even-Zohar (1990), edebiyat tercümelerini yalnızca edebî çoğul dizgenin parçası olan bir dizge olarak değil bu dizgenin içerisinde daha aktif bir dizge olarak ele almaktadır. O, tercüme edebiyatının böyle bir rolü üstlenebileceği üç koşulunu tanımlamaktadır: “(a) Bir çoğul dizge henüz kristalize olmamışsa yani bir edebiyat daha genç, kuruluş aşamasında olduğunda, (b) bir edebiyat çevresel olarak birbiriyle ilişkili büyük bir edebiyat grubu içerisinde veya zayıf olduğunda veya her ikisi birden olduğunda ve (c) bir edebiyatta dönüm noktaları, krizler veya edebî boşluklar mevcut olduğunda (Even-Zohar, 1990, s. 46).

Bu koşullar altında başka ulusların edebî eserlerinin tercümeleri, hedef edebî çoğul dizgede merkezî bir konuma sahip olur ve bu konumunu sürdürmeye devam eder. Dolayısıyla çoğul dizgenin merkezini şekillendirmede aktif bir rol oynarlar. Yabancı eserlerin tercümesi, hedef çoğul dizgeye yeni modeller ve özellikler kazandırmakta ve yeni dağarcığın geliştirilmesinin yollarından biri hâline gelmektedir (Even-Zohar, 1990, s. 46).

Yukarıdaki açıklamalar ışığında bu çalışmada, İran'daki edebî etkileşimin temel nedenlerini ve Farsçaya tercüme edilmiş olan eserlerin Fars edebiyatı çoğul dizgesi içerisindeki merkezî konumunu korumasına neden olan faktörleri araştırmak için teorik çerçeve olarak Even-Zohar'ın çoğul dizge kuramı kullanılmıştır.

Tartışma ve Sonuçlar

Tercümeler Vasıtasıyla Fars Edebiyatına Kazandırılan Yeni Edebî Türler

Birçok araştırmacıya göre tercüme, bazı fikirlerin İran'a aktarılması noktasında bir araç olmuştur. Daha geniş ifadesiyle tercüme, İranlıları yeni fikirler, düşünce okulları ve edebî eğilimlerle tanıştırmının temel aracı olmuştur. Başka bir deyişle, moderniteye yönelmenin gerekli bir bileşeni olarak kabul edilmiştir (Karimi-Hakak, 2013).

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Batı eserlerinin tercümeleri, Fars edebiyatına yeni kültürel paradigmlar ve edebî gelenekler kazandır-

miş ve belki de Fars edebiyatının tarihi boyunca geçirdiği en derin ve yoğun dönüşümü olan devrimsel bir değişim ve tecrübeye yol açmıştır.

Tercümenin, modern Fars edebiyatının doğuşunda oynadığı önemli rolü anlamak için Batılı eserlerin tercümeleri ya da Avrupa'daki eserlerin etkisi altında Farsça olarak yazılmış eserlerin Fars edebiyatına kazandırdıkları yeni edebî türlerin tarihsel bir incelemesini yapmak elzemdir. Bu nedenle takip eden bölüm, İran'da modern Fars edebiyatının doğuşuna sebep olan bu tür edebî türlerin tarihsel bir incelemesini ortaya koymaktadır.

Drama

Drama, Fars edebiyatında yeni bir edebî türdür. Yani dramaya modern anlamıyla klasik Fars edebiyatında rastlanmaz. Drama, İran'da Darülfünun'un kurulması ve Molière'in oyunlarının tercüme edilmesi ile birlikte başlamıştır (Arianpour, 1976, s. 336). Molière'in oyunlarından en az üçünün (Le Médecin Malgré Lui, Le Misanthrope ve L'Étourdi'yi kastediyor olması gereken The Ass başlıklı bir başka oyun) Farsça tercümesi yapılmıştır (Browne, 1956, s. 459). Bunlardan en önemlisi, Farsçaya tercüme edilen ilk drama olan ve dramayı İranlılara tanıtan Molière'in Le Misanthrope'unun tercümesidir (Malekpour, 1982, s. 317). 1869'da Molière'in Le Misanthrope'unu İstanbul'da tercüme edip yayınlayan Ahmed Vefik Paşa'dan etkilenen Mirza Habib Efendi (İsfahani) (1835-1893) 1869-70'te İstanbul'da basılmış olan *Gozāresh-e Mardom Goriz* (İnsanoğlundan Kaçan Adamın Macerası) adlı eserinde Le Misanthrope'un kendince bir Farsça uyarlamasını üretmiştir (Javadi, 2005, s. 836). Bu eser, üstün bir tercüme olmasına rağmen fark edilmemiş ve bu esere hiçbir zaman büyük bir popülerlik atfedilmemiştir.

Aslında drama modern hâliyle Fars edebiyatına 1874 yılında Mirza Cafer Karacadâğî'nin (1835-1893) Azerbaycanlı Feth Ali Ahundzade'nin komedilerini (eserlerin asılları 1850 ile 1856 yılları arasında kaleme alınmıştır) Farsçaya tercüme etmesiyle birlikte girmiştir (Javadi, 2005). Eserlerini Avrupa özellikle de Fransız eserlerini taklit ederek yazan Ahundzade (1812-1878), İranlı ilk oyun yazarıdır ve Shakespeare ile Molière'in çalışmalarından ilham almıştır.

Ahundzade, Azerbaycan Türkçesinde "Temsilat" (Allegoriler-Kinayeler) adı verilen altı oyun kaleme almıştır. Onun kaleme aldığı ilk oyun aynı zamanda onun ilk oyun eseri olarak da kabul edilen "Hekâyet-i Mollâ İbrâhîmhellî Kîmyâger"dir (Arianpour, 1976, ss. 345-351).

Fakat tarihî belgelere göre ilk Farsça oyunlar, Mirza Ağa Tebrizi (1815-1915) tarafından 1870 ile 1871 yıllarında kaleme alınmış ve bunlardan bir kısmı 1908 yılında yayınlanmıştır. Tebrizi'nin (1) "Arabistân Valisi Eşref Han'ın Maceraları", (2) "Burucerdli Zamân Han'ın Hükümet Yöntemleri" ve (3) "Şahkulu Mirza Kerbela'ya gider ve birkaç gününü Kirmanşah'ta Vali Şah Murad Mirza ile geçirir" adlı oyunları, 1921 ve 1922 yıllarında Berlin'de yayınlanmıştır (Browne, 1956, s. 463). Açıktır ki Mirza Ağa Tebrizi, Ahundzade'nin çalışmalarından etkilenmiş ve yazdığı dramalarda Ahundzade'nin eserlerini kaleme almıştır.

Roman

Klasik Farsça edebiyatında bolca hikâye yazarı bulunur. Ancak Batı'da tanımlandığı şekliyle roman, Fars edebiyatında yenidir ve Fars edebiyatında romanın tarihi 19. yüzyılın sonlarına dayanmaktadır. Roman, İran'a tercüme ve zamanın sosyokültürel gelişmelerinin bir sonucu olarak girmiştir. Bildiğimiz kadarıyla yeni roman meselesi, İran'da ilk defa 1871'de Mirza Feth Ali Ahundzade'nin Mirza Ağa Tebrizi'ye yazmış olduğu ve drama ve romanın millete faydalı ve okurların zevkine uygun olarak nitelendirildiği mektubunda gündeme gelmiştir. Ahundzade, büyük ölçüde Avrupalı realist yazarlardan etkilenmiştir. Her ne kadar Ahundzade'nin Azerice olarak kaleme aldığı ve Mirza Cafer Karacadâgî tarafından Farsçaya tercüme edilmiş olan *Setâregân-e Fa-rîb-khorde ya Hikâyat-e Yusef Şah* (İhanete Uğramış Yıldızlar veya Yusef Şah'ın Hikâyesi) adlı romanın tercümesi 1874 yılında yayınlanmış olsa da zamanın şartları böyle yeni bir ifade biçiminin yaratılması için uygun değildi (Mir-Abedini, 1998, s. 1159).

Aslında James Molier'in İsfahanlı Hacı Babanın Maceraları ve Alexandre Dumas'ın *Les Trois Mousquetaires*'in (Üç Silahşörler) tercümesi, diğer dillerden Farsçaya tercüme edilmiş olan anlatı ve hikâye nesrinin doğuşunun öncüleri olmuşlardır.

İlk roman, 1872'de Mirza Habib İsfahani tarafından (1905 yılında Kalküta'da basılmıştır), ikincisi ise Muhammed Tahir Mirza tarafından (ilk kez Tahran'da üç cilt olarak basılmıştır, 1889) tercüme edilmiştir (Aryanpur-Kashani, 1973, s. 297).

Mir Abidini (1998, s. 30), Prens Muhammed Tahir Mirza'dan (1834-1900) Alexandre Dumas'ın tarihî romanlarını tercüme eden zamanın en aktif tercümanı şeklinde bahseder. En iyi tercümeleri *Le Comte de Monte Cristo*

(Monte Kristo Kontu, 1894) ve *Les Trois Mousquetaires*'dir (Üç Silahşörler, 1889). Bu tercümeleler, Dumas père, Fénelon, Daniel Defoe, Jules Verne, Lesage ve Bernardin de Saint-Pierre'nin romanlarının tercümeleri ile birlikte 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Fars romanının temellerini atmıştır (Javadi, 2005, s. 835).

Ancak İran'ın ilk yeni roman tarzı hikâyesinden bahsetmek için 1895 yılına kadar yani Zeynelabidin Merağeyi'nin *Safar-Nâme-ye Ebrahim Beig* (İbrahim Beg'in Seyahatnamesi) adlı romanı yayınlanana kadar beklememiz gerekecektir. Roman yazısına yönelik ikinci girişim, Abdürrahim Talibof'un 1905'te yayınlanan *Masalek ul-Mohsenin* (Erdemlilerin Yolculukları) adlı romanıdır (Mir-Abedini, 1998, s. 1160). Her ne kadar Avrupa dillerinden tercüme edilmiş eserlerden etkilenmiş olsalar da Talibof'un eserleri tam bir sanatsal ve edebî Farsça eser olarak kabul edilmese de Fars romanının oluşumundaki ilk deneyimler olarak kabul edilir (Arianpour, 1976, s. 236).

Tarihsel roman, İran'da önemli bir okuyucu kitlesini kendisine çeken ilk kurgusal nesir türü olmuştur. Bu yöndeki ilk girişimlerden biri de Muhammed Bagher Mirza Khosravi (1849-1919) tarafından kaleme alınan ve 1910 yılında Kirmanşah'ta yayınlanan *Shams o Tagra, Mari-e Venisi* (Venedikli Maria) ve *Togrol o Hoday* adlı eserlerden oluşan üçlemidir. Aslında bu üçleme, Dumas'ın romanı *Üç Silahşörler*'i andırır (Yavari, 2002a).

Belirli bir zaman diliminde ortaya çıkan Farsça tarihî roman yazma yönündeki girişimlere rağmen bu girişimler, 1920'lerde yerini toplumsal romana bırakmıştır.

Toplumsal romanlar, Emile Zola gibi Avrupalı romancıların edebî natüralizminden etkilenmiştir. İlk Farsça toplumsal roman, Mürteza Müşfik Kazimi'nin kaleme aldığı ve 1921 ile 1923 yıllarında 2 cilt olarak yayınlanan *Tahran-e Makhuf* (Korkunç Tahran) adlı romandır (Arianpour, 1976). Müşfik'in (1902-1977) eserlerindeki anlatım tarzı, Dumas'ın *Monte Kristo Kontu* ve *Kamelyalı Kadını* ile Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sı gibi Batılı romanlara benzemektedir (Alavi, 2007).

Kısa Hikâye

Kısa hikâye de Avrupa'daki anlamıyla klasik Fars edebiyatında bulunmayan ve Fars edebiyatı içerisinde yeni bir edebî türdür. İran'daki ilk kısa hikâye yazarları çoğunlukla ya en az bir yabancı dile aşina olan ya da Avrupa me-

tinlerini tercüme etmeyi deneyen yazarlardır. İran'da kısa hikâyenin tarihinin Cemalzade tarafından kaleme alınan *Yeki bud Yeki Nabud* (Bir Zamanlar, 1921) ile başladığı söylenmelidir. Sadegh Hedayat, Bozorg Alavi, Sadegh Chubak ve İbrahim Golestan gibi yazarlar da ki Cemalzade hariç hepsi de kısa öyküler tercüme etmiştir, Fars edebiyatı içerisinde kısa hikâye türünü oluşturmuş ve şekillendirmişlerdir.

Avrupa'daki kısa hikâye yazma tekniklerini Fars edebiyatına tanıtan Cemalzade'dir (1895-1997). Cemalzade, farklı yabancı ülkelerde yaşamış ve bunun sonucunda Fransızca, Almanca ve Arapçayı akıcı bir şekilde konuşacak şekilde öğrenmiştir. Kısa öykülerinde ruh hâlinde veya karakter gelişiminden ziyade olay örgüsü ve eylem üzerinde durur ve eserleri bu bakımdan Guy de Maupassant ve O. Henry'nin eserlerini andırır (Mirsadeghi, 2003). Aslında teknik açıdan bakıldığında Batı edebiyatının Cemalzade'nin çalışmaları üzerindeki etkisi bariz bir biçimde hissedilebilir.

Sadık Hidayet (1903, 1951), yaşamının büyük bir bölümünü Fransızca konuşulan ülkelerde geçirdiğinden Fransızca'yı akıcı bir şekilde konuşmuş ve Fransız edebiyatına aşina olmuştur. Hidayet, edebiyat kariyerine Franz Kafka ve Anton Çehov'un eserlerini tercüme ederek başlamıştır. Hidayet, bu tür çalışmaları, Farsçaya çeviren ilk tercüman olarak görülebilir (Bahar-louian ve Ismaili, 2000, s. 167).

Seh Ghatra Khun (Üç Damla Kan, 1932) ve *Zenda be Gur* (Yaşayan Mef-tun, 1930) gibi kısa öykü koleksiyonları kaleme almıştır (Yavari, 2002b). *Seh Ghatra Khun* (Üç Damla Kan), Fransızların edebiyattaki sembolizm ve gerçeküstücülük, modern Avrupa sanatındaki sürrealizm ve Laurence Stern'in *Tristram Shandy*'si ve Rabelais'in *Gargantua*'sında ve diğer eserlerde uzak emsalleri olan günümüz Avrupa filmlerinin dışı vurumculuk tekniklerini kullanması açısından modernist bir tarza sahiptir. Hidayet'in yazıları genel itibarıyla Farsça hikâye ve anlatı edebiyatında yeni bir ahlak yaratma amacıyla ortaya çıkan ilk ciddi girişimlerdir (Hedayat, 2013).

Modern Fars kısa hikâyesinin gelişimine büyük katkı sağlayan diğer etkili öykü yazarları Büzürg-i Alevi (1904-1997), Sadık Çubek (1916-1998) ve İbrahim Gülistan'dır (d. 1922). Bu yazarlar, birkaç yabancı dil bilme gibi bir ayrıcalığa sahip olmuş ve Avrupalı yazarlar tarafından kaleme alınmış bazı başyapıtları tercüme etmişlerdir. Genel itibarıyla bu yazarların eserleri, kısmen Avrupa'da kaleme alınan benzer eserleri takip etmiştir.

Modern Fars Şiiri

Klasik Fars şiirinin uzun bir tarihî geçmişi vardır. O, İran'daki tüm sınıflar arasında her zaman çok popüler olmuş ve sanatın özü olarak kabul edilmiştir. Ancak yaklaşık bir asır önce İran'daki modernist hareket süreci ve toplumsal değişimlerle birlikte modern İran'da şiir de dönüşüme uğramıştır. Fars şiiri, soyut basmakalıplardan kurtulmuş ve insanların yaşamını yansıtmaya başlamıştır. Aslında modern Fars şiiri başta Fransa, İngiltere ve Rusya olmak üzere Avrupa şiirinden imgesel fikirler edinmiştir (Ghorbani, 2001).

Dolayısıyla resmî ve geleneksel türde şiirler yazılmaya devam ederken 20. yüzyılın ikinci on yılında, modern şiir ve kafiyesiz on heceli nazım şekliyle yazmayı denemiş şairler de ortaya çıkmıştır.

Bazıları Fransız bazıları ise Türk edebiyatının etkisi altında kalmış olan Abdül Kasım Lahuti (1887, 1957), Taki Rifat (1889, 1920), Şems Kasmai (1883, 1961) ve Cafer Hamaney (b. 1887) gibi şairler, yeni biçim ve tarzlarda şiirlere el atmışlardır (Javadi, 2005).

Abdül Kasım Lahuti 1909 yılında yani modernist Anayasa Devrimi'nin zaferle sonuçlanmasından iki yıl sonra *Vafay-e be Ahd* (Bir Sözün Yerine Getirilmesi) adlı ilk yeni şiiri kaleme almıştır. 1923 yılında Moskova'da, Victor Hugo'nun şiirlerinden birinin tercümesi olan *Sangar-e Khonin* (Kanlı Hendek) adlı ilk kafiyesiz şiirini (Nima tarzı şiir) yazmıştır (Langroudi, 1991).

Yeni şiirin yukarıda bahsi geçen ve şiirleri genel olarak Batılı şairlerin basit taklitleri olan bu öncülerinin tüm girişimlerine rağmen bu şairler, modern Fars şiirinin kurucusu olarak görülmemişlerdir. Çünkü bu şairlerin şiirlerinde yenilik sadece şeklen görülmüş ve onlar, eski ve geleneksel temalardan, ifadelerden ve benzetmelerle yollarını kesin bir biçimde ayırmaya çalışmamışlardır (Langroudi, 1991). Farsça şiirinin gidişatını değiştiren ve eski klasik ölçüyü (aruz) bıraktığını ve yeni bir stil (şiir-i âzâd-serbest şiir) benimsediğini ilan eden kişi Muhammed İsfendiyari (1897-1959) yani daha çok bilinen adıyla Nima Yuşic olmuştur (Talattof, 2000, s. 26). Nima, Fransızca biliyordu ve Batı edebiyatı ve kültürüne aşinaydı. Fransız izlenimcileri Nima'da tesir bırakmıştı (Javadi, 2005). Nima'nın uzun lirik şiiri *Afsāneh* (Efsane, 1922), modern Fars şiirinin mihenk taşı olarak kabul edilir (Langroudi, 1991). Bu şiir, Fransız romantiklerinin yoğun etkisi altında kalmıştır (Javadi, 2005). Belli ki Victor Marie Hugo, Alphonse de Lamartine ve Alfred de Musset'in çalışmalarından da derinden etkilenmiştir (Zabihniya-Omran, 2012).

Modern Edebiyat Eleştirisi

Edebiyat eleştirisine de Avrupa'daki anlamıyla klasik Fars edebiyatında rastlanmamıştır. 19. yüzyılda, Avrupa liberal düşüncesi ile Rus eleştirel düşüncelerinden etkilenen İranlı entelektüeller, despotik Fars sistemine ve ona hizmet eden edebiyata karşı çıkmış ve bu da edebî eleştiri konusuna ilgi duyulmasına neden olmuştur.

Yeni eleştiri tarzı, klasik Fars edebiyatında gördüğümüz tarzda eleştirilerden tamamıyla farklıdır. Yeni eleştiri tarzı, konu ve ifade tarzı hakkındaki yargılardan oluşmuş ve rasyonel standartları benimseyecek şekilde ufkunu genişletmiştir. Ancak klasik Farsça edebiyat eleştirisi çoğunlukla söylemdeki belagat ve sözcüklerle yapılan sanatın yani sözcüklerin ustaca kullanılıp kullanılmadığının tartışılmasıyla sınırlı kalmıştır. Modern edebiyat eleştirisi, yazarları ve şairleri, sıradan insanların hayatlarıyla ilgisi olmayan temalardan uzaklaştırmış ve edebî eserlerin toplumsal değerlerini yargılamıştır. İranlı entelektüellerin bu alanda örnek aldıkları modeller, Avrupa edebiyatları olmuştur. Bu realist bakış açısı, 1838-1848 yılları arasında Rusya'da Belnisky (1810-48) gibi çağdaş eleştirmenleri hatırlatan toplumsal tutum ve davranışlarla bir arada olmuştur (Parsinejad, 2003).

Mirza Feth Ali Ahundzade (1812-1878), İran'daki modern edebî eleştirinin kurucusu olarak bilinir. Modern eleştiri, İran edebiyatına Ahundzade'nin 1866'da kaleme aldığı *Qertitika*'sı (Eleştiri) ile birlikte kazandırılmıştır. Ahundzade'nin Rusçaya hâkimiyeti, onun Rus yazar ve düşünürlerin eserlerinin asıllarını okumasını sağlamıştır. Ahundzade özellikle Rus edebiyat dünyasında hüküm süren realizmden etkilenmiş olsa da sahip olduğu fikirlerin bazı hususi taraflarının Voltaire ve Moliere'in etkisi altında geliştiği görülmektedir. Ahundzade'nin aralarında Mirza Ağa Han Kirmânî (1853-1896), Mirza Melkum Han (1833-1908), Zeynelabidin Merağeyi (1840-1910) ve Abdurrahim Talibof'un (1834-1911) bulunduğu ve 19. yüzyılda Fars edebî eleştirisinin öncüsü olan bir düşünür ve yenilikçi kuşağını etkilediğine de dikkat çekmek gerekir (Parsinejad, 2003). Bu kişiler, Avrupa'daki çalışmalardan da etkilenmişlerdir. Örneğin; Mirza Melkum Han'ın eserlerinde Fransız pozitivist Auguste Comte ve Voltaire'in etkisi görülür. Mirza Abdurrahim Talibof ise John Stuart Mill'in *On Freedom* (Özgürlük Üzerine) adlı eserinin Rusça tercümesinden ilham alarak *Eza-hat dar Khosus-e Azadi* (Özgürlük Üzerine Açıklamalar) adlı eseri kaleme almıştır (Parsinejad, 2003).

Bu bağlamda modern Fars edebiyatının gelişimi için kritik öneme sahip etkenler arasında, Avrupa ve çoğunlukla Fransız edebiyatından yapılan erken dönem tercümelerin mirası olduğu mutlaka ifade edilmelidir. Yukarıda belirtilen çalışmaların her biri İran'ın entelektüel ikliminde köklü bir değişimin temelini atmış ve böylece yavaş yavaş yeni edebî türler ortaya çıkmış ve modern Fars edebiyatı gelişmiştir.

İran'daki Edebî Etkileşimin Ana Sebepleri

Etkileşim, edebiyatlar arasındaki ilişki olarak tanımlanır. Etkileşim vesilesiyle belirli bir A edebiyatı (kaynak edebiyat), başka bir B edebiyatı (hedef edebiyat) için doğrudan veya dolaylı olarak alıntı veya aktarma yapılan bir kaynak hâline gelebilir. Herhangi bir kültürel çoğul dizge tarihsel varlığının bir parçası olduğundan etkileşimin edebî tarihten ayrılmayacağı mutlaka ifade edilmelidir. Bu, etkileşimin tarihsel bağlamdan bağımsız kendi başına bir mesele olarak analiz edilemeyeceği anlamına gelir (Evan-Zohar, 1990, s. 54). Dolayısıyla edebî etkileşime neden olan koşulları tanımak için İran'da belirgin bir şekilde ortaya çıkan ve Fars edebiyatı çoğul dizgesinde değişimlere yol açan bu tarihsel bağlam mutlaka incelenmelidir.

19. yüzyılda İran bir anda kendisini, İngiltere, Fransa ve Rusya'ya yönelik sürekli artan ilgi ve rekabetin merkezinde bulmuştur. Bu, Avrupa ile daha fazla ilişki geliştirme noktasında bir başlangıç olmuş ve böylece İran'da uzun ve zor bir modernleşme yolculuğunun ilk aşaması başlamıştır. Bu süre zarfında bazı öğrencilerin Batı'daki teknikleri öğrenmek için Avrupa'ya gönderilmesi, İran'da matbaaların yayılmasıyla birlikte gazete ve kitapların çoğalması, 1852 yılında İranlı entelektüellerin Avrupa kültürü ile kapsamlı bir şekilde temas kurmalarını mümkün kılan Darülfünun'un (Teknik Üniversite) kuruluşu, 1864'te İran ile Hindistan ve Avrupa arasındaki telgraf hattının tamamlanması, Nasiruddin Şah'ın sık sık gerçekleştirdiği Avrupa seyahatleri, ülkede Avrupa'da kaleme alınan kitapları ve özellikle Avrupa'da yazılan edebî, felsefî, tarihî eserlerin tercümelerini satan kitapçıların kurulması ve İranlıların özellikle 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında, Avrupa fikirleri ve kültürleriyle geniş bir şekilde temasa geçmesine yol açmıştır.

Evan-Zohar'ın (1990) belirttiği üzere direnç gösteren herhangi bir koşulun ortaya çıkmaması durumunda bu temaslar er ya da geç bir etkileşim oluşturacaktır. İran örneğinde, direnç gösteren bir koşul ortaya çıkmamıştır. Çünkü geleneksel dogmada akla bir temel bulamamış olan İranlı

aydınlar çaresiz bir biçimde Avrupalı düşünürlerin düşüncelerini özümsemek durumunda kalmışlardır (Parsinejad, 2003). Bu entelektüeller özellikle Anayasa Devrimi'nden sonra (1905-1911) Batı uygarlığının bilimine ve teknolojisine erişmeye çalışmışlardır. Aslında bu değişim arzusu, İran'da Avrupa toplumunda ortaya çıkan şeylere karşı oluşan olumlu tavrı desteklemiştir. Entelektüeller, Avrupa medeniyetinin kendi kültürlerine aktarılması durumunda bu medeniyetin yardımı ile mevcut ve istenmeyen durumlarından kurtulmayı umut etmişlerdir. Ayrıca bu dönemde diğer disiplinlerin yanı sıra Avrupa ülkelerinin edebiyatlarına karşı da bir çeşit kültürel açıklık bulunmakta ve yurt dışından gelen her şeyin iyi olması gerektiği düşünülmektedir.

Buna ek olarak Even-Zohar (1990), etkileşimin bir çoğul dizgenin kendi içerisinde bulunmayan ögelere ihtiyaç duyduğu durumlarda da ortaya çıktığını açıklamaktadır. İran örneğinde, direnç gösteren koşulların bulunmamasına ek olarak güçlü bir ihtiyaç hissi de etkili olmuştur. Batılılaşmış entelektüellerin çoğu Fars edebî çoğul dizgesini yöneten normların artık etkili olmadığını ve bu nedenle değiştirilmeleri gerektiği düşüncesine sahiptirler. İran edebiyatının eski ve yeni edebî şaheserlerin tercüme edilmesine her şeyden daha çok ihtiyaç duyduğu düşünülmüştür. Zira İran'ın entelektüel ve edebî durgunluğu ve o zamana göre az gelişmiş olması büyük ölçüde modern dünyanın edebî düşünce, tarz ve yöntemleri ile temasa geçmemiş olmasından kaynaklanmaktadır (Baraheni, 1985).

Buna bağlamda direnç gösteren koşulların bulunmaması ve Farsçanın yerel dağırcığının sunmadığı ancak Avrupa'da dizgelerin sahip olduğu seçeneklere duyulan ihtiyaç hissi, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Fars edebiyat çoğul dizgesi içerisinde edebî etkileşimin ortaya çıkmasına yol açmış ve aslında dolaylı bir etkileşim kanalı olan tercüme, edebî etkileşimin ana kanalı olmuştur.

Bununla birlikte edebî etkileşim, hedef edebiyatın merkezine veya çevresine hasredilebilir. Yalnızca kaynak edebiyatın hedef edebiyat ile daha yüksek seviyedeki bir dağırcığa sahip olarak etkileşime geçmesi durumunda, hedef edebî çoğul dizgede merkezî bir konuma sahip olabilir ve onun dağırcığını şekillendirmede aktif olarak yer alabilir (Evan-Zohar, 1990). Bu sebeple bir sonraki bölümde Farsçaya tercüme edilmiş edebî eserlerin Fars edebî çoğul dizgesinde merkezî bir konuma sahip olması ve İran'daki modern Fars edebiyatının ortaya çıkmasına sebep olan faktörler incelenmektedir.

Batı edebiyatının tercümesinin, Farsça edebî çoğul dizgesi içerisinde merkezî bir konuma sahip olması ile sonuçlanan koşulları teşhis etmek için Evan-Zohar (1990) tarafından ortaya konulan ve tercüme edebiyatının, Fars edebiyatı açısından belli bir edebiyat çoğul dizgesinde merkezî bir konumda olmasına neden olabilecek üç ana durumu mutlaka incelemeliyiz.

Üç bin yıl gibi uzunca bir süreye yayılan bir tarihe sahip olan Fars edebiyatını “genç” veya “çevresel” olarak tanımlamak oldukça anlamsız olacaktır. İran edebiyatı, İslam medeniyetinin ve kültürünün zenginleştirilmesinde ve güçlendirilmesinde önemli bir rol oynamış, Osmanlı Türkiye, Müslüman Hindistan ve Türki Orta Asya’nın edebiyatlarını derinden etkilemiş ve diğerlerinin yanı sıra Goethe, Emerson, Matthew Arnold ve Jorge Luis Borges için bir ilham kaynağı olmuştur. Fars edebiyatının önemi ve üstünlüğü meşhur Avrupalı yazarlar ve düşünürler tarafından büyük ölçüde kabul edilmiştir. Örneğin; diğer yazar ve düşünürlerin yanı sıra Charles Augustin Sainte-Beuve, Fırdevsi’nin Şahname’sini okumasının ardından (1804-1869), “Şahname gibi harika eserlerin dünyada var olduğunu fark etmiş olsaydık kendi çalışmalarımızla böylesine aptalca bir şekilde bu kadar gurur duymazdık” ifadelerini kullanmıştır (Bruijin, 1869). Öyleyse Fars edebiyatının genç ya da çevresel olmadığı açıkça görülmektedir.

Bununla birlikte incelenen dönemde yani 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında, İran edebiyatının durumu, edebiyatta dönüm noktaları, krizler veya edebî boşlukların olması şeklindeki üçüncü duruma tam olarak uyuyordu. Meseleyi tarihsel olarak ele aldığımızda, Avrupa ülkeleriyle olan temasın etkisiyle o günlerde İran toplumunun yeni bir dönemin başlangıcına işaret eden bazı yeni öge ve özellikler deneyimlediğini söyleyebiliriz.

Modern öncesi zamanlarda (yazılı, resmî, yüksek) edebî dil, İran’daki sıradan insanların sözlü konuşma dillerinden farklı olmuş ve edebî gelenekte konuşma dili kullanılmamıştır. Geçmiş zamanlarda genel itibarıyla şiir her dönemde İran’daki tüm sınıflar arasında çok popüler olmuş ve diğer sanat biçimlerinin rollerini de yerine getiren bir tür ve sanatın özü olarak kabul edilmiştir (Mollanazar, 2001). Klasik Fars şiiri neredeyse tamamen kraliyet himayesinde üretilmiş ve soyut ve öznel temalar etrafında yapılandırılmıştır. O, insanların çoğunluğunun yaşam ve duygularının gerçek bir yansıması olmamış ve günlük dile yer vermemiştir.

Ancak 18. yüzyılın sonlarına doğru Batı ile temas, modern okulların kurulması, halk için eğitimi kolaylaştırmak, okuryazarlık oranının artması, gazete

ve kitapların yaygınlaşması ve toplumda bir orta sınıfın oluşması dâhil çeşitli etkiler, Fars edebiyatını dönüştürmeye başlamıştır. Hükûmetin verimliliğini ve bilginin yayılmasını artırmak amacıyla yetkililer ve tarihçiler tarafından kullanılan yazı dilini sadeleştirmek için bir girişimde bulunulmuştur. Mirza Taki Han Emir Kebir, dilin sadeleştirilmesi sürecinin ilerletilmesinde en etkili kişi olmuştur (Mollanazar, 2001). Kaçar Hanedanı'nın son dönemlerine doğru özellikle 1906 Anayasası Devrimi sırasında ilerici fikirler çoğalmaya başlamıştır.

Anayasa Devrimi ile halkın yaşadığı hayat, ilgi odağı olmaya başlamış, sıradan insanlar tarihsel olaylara müdahil olmuş, sıradan insanların sosyal hiyerarşi içerisindeki varlıkları önem kazanmış ve geçmişte seçkin sınıflar önemli olarak kabul edilir, edebiyatta onlar tarafından geliştirilen dil kullanılıp okunur ve sıradan insanlar güç hiyerarşisi içerisinde görmezden gelinirken artık sıradan halkın dil tarzı “edebî kanona uygun olma” vasfını elde etmiştir ve artık edebiyatta onların dili yani “halkın dili” kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonra ülkede bir dönüm noktası olmuş ve Fars edebiyatında emsali olmayan yeni bir ifade biçimine duyulan ihtiyaç belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Klasik edebî modellerin artık zamanın gereksinimlerini yansıtamadığını savunan dönemin entelektüelleri ve edebî figürleri, eleştirel fikirlerini ifade etmek ve değişen toplumun taleplerini ve sorunlarını dillendirmek için modern bir yol ve model arayışına girmişlerdir. Klasik Fars edebiyatının karmaşık dilinden uzak durmaya ve İran'daki tüm insanların sesi olabilecek yeni bir edebiyat dili oluşturmaya çalışmışlardır. Bu durumda Batılı eserlerin tercümesi kullanışlı bir model olarak gündeme gelmiştir. Tercümanlar, eserlerin asıllarına sadık kalmak istediklerinden daha basit, sade ve doğal bir dil benimsenmiştir. Genel olarak İranlı nesir tercümanları konuşma dilini kabul etmiş ve tercümelerinde konuşma dilini kullanmıştır. Bunun sonucunda Avrupa dillerinden yapılan tercümeler, sade bir şekilde yazma tarzını şekillendirme noktasında çok önemli bir rol oynamış ve edebî boşluğu doldurmaya yardımcı olmuştur.

Entelektüellerin ve edebiyatçıların, yazma tarzının sadeleşmesine yönelik ortaya çıkan harekete ek olarak dönemin gerekleri bağlamında insanları aydınlatmak ve kitap ve makaleler vasıtasıyla insanları düşünce eğitimi tabi tutmak için uygun zeminler bulmaya çalıştıkları ve ülkenin mevcut istenmeyen koşullarını eleştirmek istedikleri ifade edilmelidir. Bu bağlam-

da klasik edebiyat özellikle de klasik şiir çağının sona erdiğini ve onun soyut ve öznel temaları ile geleneğe ait olduğunu düşünmüşlerdir. Klasik edebiyatın, çağın siyasi ve toplumsal istek ve arzularını doğru betimleyemediği düşünülmüştür. Bu koşullar altında özellikle Avrupa'daki edebî türlerin, İranlı entelektüellerin, hakikatin içerisine bir tünel açan ve mevcut gerçekleri ortaya çıkaran taşıyıcı (hicivsel-satirik) ve kavgacı (mücadelecî) temalara sahip bir tür edebiyata olan ihtiyacı karşılayabileceği varsayılmıştır (Ghazalsoftli, 1998).

Yine bu noktada, Avrupa'da kaleme alınmış çeşitli eserlerin tercümeleri, kullanışlı bir model olarak görülmeye başlanmış ve mevcut edebî boşluğu doldurma noktasında faydalı oldukları kabul edilmiştir.

Bu bağlamda Fars edebiyatı çoğul dizgesi içerisindeki dinamikler, ülkenin sosyokültürel koşulları, kurulu modellerin artık genç nesil İran entelektüelleri ve edebiyatçıları için uygun olmadığı bir dönüm noktası yaratmıştır. Böyle bir dönüm noktasında Fars edebî çoğul dizgesinin menşesinde emsali olmayan yeni edebî modeller ve temalara (basit ve sade yazma tarzı ve kavgacı-mücadelecî edebiyat) duyulan ihtiyaç muazzam bir şekilde hissedilmiş ve tercüme edilen eserlerin mevcut boşluğu doldurmaya uygun oldukları düşünülmüştür. Bu durumda Avrupa modellerinin Fars edebiyatı dağarcığına sızması kolay olmuş ve dolayısıyla edebiyat tercümeleri Fars edebî çoğul dizgesi içerisinde merkezî bir konuma gelmiştir.

Sonuç

Tercüme, farklı dil grupları arasındaki iletişim için vazgeçilmez bir araçtır. Tercüme, bir ülkede yaşayan insanlara yeni ufuklar kazandırır ve diller, kültürler ve edebiyatlar arasındaki boşluğu kapatmanın bir aracı olarak hedef dilde var olan boşluğu doldurabilir. Başka dillerden Farsçaya yapılan tercümeler uzunca bir tarihe sahiptir ve bu tercümeler, İran uygarlığının evriminde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle 19. yüzyılın ortasından bu yana Avrupa dillerinden yapılan tercümeler, İran'daki çeşitli modernleşme projelerinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu tercümeler, Fars edebî çoğul dizgesine yeni tema ve modellerin kazandırılmasında önemli bir rol oynamıştır.

İran'da Batı kültürünün etkili hâle gelmesinden önce Fars edebiyatında, modern anlamlarıyla drama, roman, kısa hikâye, modern Pers şiiri ve modern edebiyat eleştirisi gibi edebî türlerin görülmediği ileri sürülebilir.

19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Batı dillerinden yapılan tercümeler, yazarlara daha önce bilmedikleri modellerden örnekler sağlamıştır. Bu modeller, edebiyat alanında yeni bilgilerin yolunu açmış ve böylece yavaş yavaş İran'ın edebî ikliminde köklü bir değişim ile yeni edebî türlerin ortaya çıkışının temeli atılmıştır.

Çoğul dizge kuramı perspektifinden bakıldığında, İranlıların Avrupa düşünceleri ve kültürleri ile geniş temasları, direnç gösteren koşulların bulunmaması ve 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan, Fars edebiyatı içerisinde mevcut olmayan fakat Avrupa dizgeleri içerisinde mevcut bulunan seçeneklere duyulan güçlü bir ihtiyaç hissi nedeniyle İran'da aslen dolaylı bir etkileşim kanalı olan tercümenin edebî etkileşimin ana kanalı hâline geldiği gözlemlenmiştir.

Kaçarların yönetimi altında ve özellikle 1906 Anayasa Devrimi'nden sonra edebiyat tercümelerinin Fars edebî çoğul dizgesi içerisinde merkezî bir konuma sahip olduğu açıkça görülmüştür. Çünkü Fars edebî çoğul dizgesi içerisindeki dinamikler, Avrupa dillerinde kaleme alınmış eserlerin tercümesinin içinde düşülen edebî boşlukları doldurmada aktif olarak görev yaptığı ülkede bir dönüm noktasının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aslında klasik Fars edebiyatında sıradan insanlar tarafından anlaşılabilir bir yazı stili ile insanları aydınlatmaya ve onların sahip oldukları haklar konusunda onlarda bir bilinç uyandırmaya uygun hiciv ve mücadele temalı edebî türlerin olmayışı, İran aydınları ve edebî figürleri arasında bu tür edebî boşlukların hissedilmesine neden olmuştur. Böyle bir durumda tercüme, İran kültürüne yeni yerel unsurlar, yeni dil yapıları ve daha önce Fars edebiyatı içerisinde hiç rastlanmamış yeni edebî türler ve tarzlar kazandırmıştır. Bu nedenle tercümeler, içine düşülen boşluklarını doldurmuş ve Fars edebî çoğul dizgesinde merkezî bir konum elde etmiştir. Bu bağlamda tercümenin modern Fars edebiyatının inşası ve şekillenmesini etkin bir şekilde kolaylaştırdığı ve bu noktada ciddi katkıda bulunduğu ileri sürülebilir. 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında, edebiyat tercümelerinin Fars edebî çoğul dizgesi içerisinde merkezî bir pozisyona sahip olması oldukça doğal ve kabul edilebilirdi çünkü modern Fars edebî çoğul dizgesinin gelişimi büyük ölçüde Avrupa dillerinden Farsçaya yapılan tercümelere dayanıyordu.

Kaynakça

Ahmadi, M. (2013). *The influence of translation on the works of Iranian playwrights*. Presentation at the Conference on Translation and Contemporary Persian Literature. Tehran: Allameh Tabataba'i University.

Alavi, B. (2007). *Tarikh va tahavole adabiyate jadide Iran* [History and evolution of modern Iranian literature]. A. Shalchi (Çev.). Tehran: Neghah.

Alavi, F. (2000). The contribution of French literature in the emergence of the modern novel in Iran. *Pajoheshe Adabiyate Moasere Jahan*, 8, 90-103.

Arianpour, Y. (1976). *Az saba ta nima* [From saba to nima]. Tehran: Zavvar.

Aryanpur-Kashani, M. (1973). *Tarikh-e ada-biyate Iran* [History of Iraninan literature]. Tehran: Keyhan.

Baharlouian, S. ve Ismaili, F. (2000). *Shenakhtnameye Sadeq Hedayat* [Recognition of Sadeq Hedayat]. Tehran: Qatreh.

Bahrami, N. (2013). *The role of translation of French poetry in the emergence of modern Persian poetry*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Tehran: Alzahra University.

Balay, C. (1998). *Peydayesh-e romane farsi* [The emergence of Persian novel]. M. Ghavimi ve N. Khattat (Çev.). Tehran: Moeen.

Baraheni, R. (1985). *Kimya va khak* [Elixir and clay]. Tehran: Morghe Amin.

Berk, Ö. (2006). Translating the "West": The position of translated western literature within the Turkish literary polysystem. *Review of Literatures of the European Union*, 4, 1-18.

Bezhan, F. (2005). The study of the translation of foreign fictions and its role in the renovation of fiction in Afghanistan. *Irannameh*, 85, 71-98.

Bruijn, J. T. P. (2013). *Persian literature*. <http://www.britannica.com/art/Persian-literature/Classical-prose> adresinden erişilmiştir.

Even-Zohar, I. (1990). Polysystem studies. *Poetics Today*, 11(1), 1-251.

Fazelian, P. (2011). *Translation of Western literature and its role in reforming Persian literary canon*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Tehran: Allameh Tabatabai University.

Ghazalsolfi, M. A. (1998). *Persian language & literature: A political review of Iranian contemporary poetry*. http://www.iranchamber.com/literature/art/icles/political_review_iranian_contemporary_poetry.php#sthash.VpGUQj89.dpuf adresinden erişilmiştir.

Gholam, M. (2001). The role of translation in the rise of the historical novel in Iran. *Zaban va Adabiyate Farsi*, 32, 147-170.

Ghorbani, A. (2001). *An annotated contemporary Persian poetry*. Maaz Publications.

Hedayat, S. (2013). *In ensyclopedia Irannica online*. <http://www.iranicaonline.org/articles/hedayat-sadeq-i> adresinden erişilmiştir.

Hermans, T. (1999). *Translation in systems*. Manchester: St. Jerome.

Hoquqi, M. (1998). *Morori bar tarikhe adabiyate emroze Iran* [A review of the history of the Iranian contemporary literature]. Tehran: Ghatre.

Javadi, H. (2005). Literature in Persia. A. Chahryar (Ed.). History of civilizations of central Asia: Towards the contemporary period: From the mid- nineteenth to the end of twentieth century (6. Cilt) içinde (ss. 834-850). United Nations: UNSCO.

Kunt, A. S. (2007). Enrichment of national literature through translation: Significance of the translation bureau in the Turkish Republic's social and cultural life, as well as Turkish translation history. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Langroudi, S. (1991). *Tarikhe tahlile shere no* [The history of modern poetry analysis]. Tehran: Markaz publication.

Mir-Abedini, H. (1998). *Sad sal dastannevisiye Iran* [A hundred years of Iranian fiction writing]. Tehran: Cheshmeh.

Mirsadeghi, J. (2003). *Jahane dastan* [Story world]. Tehran: Eshare publication

Mollanazar, H. (2001). *Naturalness in the translation of novels from English to Persian*. Yayınlanmamış doktora tezi. Coventry: University of Warwick.

Parsinejad, I. (2003). *A history of literary criticism in Iran, 1866-1951*. Maryland: Ibx Publishers.

Safari, S. (2013). *The influence of translation on the works of Iranian playwrights*. Presentation at the Conference on Translation and Contemporary Persian Literature. Tehran: Allameh Tabatabai University.

Shuttleworth, M. (2001). Polysystem theory. M. Baker (Ed.). *Encyclopedia of translation studies* içinde (ss. 176-177). London and New York: Routledge

Talattof, K. (2000). The politics of writing in Iran: A history of modern Persian literature. New York: Syracuse University Press.

Yavari, H. (2002a). *Persian language & literature: The Persian novel*. http://www.iranchamber.com/literature/articles/persian_novel.php#sthash.7iNwfzB2.d puf adresinden erişilmiştir.

Yavari, H. (2002b). *Persian language & literature: The Persian short story*. http://www.iranchamber.com/literature/articles/persian_short_story.php adresinden erişilmiştir.

Yifeng, S. (2008). Opening the cultural mind: Translation and the modern Chinese literary canon. *Modern Language Quarterly*, 69(1), 13-27.

Zabihniya-Omran, A. (2012). Tasir va nofoze romantike Hugo, Musset and Lamartine bar Afsānehye Nima [The influence of Hugo, Musset and Lamartine's Romantic on Nima's Afsāneh]. *Journal of Adabiyate Ghanaie*, 19, 55-76.



Sadık Hidayet

1903-1951

Modern İran hikayeciliğinin kurucularından, yazar ve çevirmen

17 Şubat 1903 tarihinde Tahran'da dünyaya geldi ve bu kentteki Fransız Lisesi'nde eğitim gördü. 1925 yılında eğitimini sürdürmek amacıyla Avrupa'ya gitti. Bir süre diş hekimliğine ilgi duysa da mühendislik okumak için diş hekimliğinden vazgeçti. Fransa ve Belçika'da geçirdiği dört yılın ardından İran'a döndü ve kısa sürelerle çeşitli işlerde çalıştı. İlk hikayelerini Paris'teyken yazan Hidayet, 1936'da Hindistan'a giderek Sanskritçe öğrendi. Buradayken Budizm'i inceledi ve Buda'nın bazı yazılarını Farsçaya çevirdi. 1950 yılı sonlarında yeniden Paris'e giden Hidayet, dört ay sonra içine düştüğü psikolojik bunalımın ardından 9 Nisan 1951'de evinde intihar etti ve Père Lachaise Mezarlığı'na defnedildi. Sadık Hidayet'in ölümünü çok yakın arkadaşı şu şekilde anlatır:

"Paris'te iken günler süren hava gazlı bir ev arayışı oldu. Nihayet aradığı evi bulmuştu. 9 Nisan 1951 tarihinde evine kapandı. Havanın çıkacağı tüm delikleri kapattı ve gaz musluğunu sonuna kadar açtı. Bir gün sonra ziyarette gelen arkadaşı onu mutfakta yerde yatarken buldu. Kafka gibi ölmeden önce eserlerini yakmıştı ve bunlarda kül olmuş şekilde yanı başında duru-

yordu. Sadık Hidayet bu intiharı için çok güzel giyinmiş ve tıraş olmuştu. Cebinde de parası vardı."

Sadık Hidayet'in en tanınmış eseri 1937 yılında yayımlanan Kör Baykuş'tur. Kör Baykuş, Sadık Hidayet'in eski İran tarihinin metinlerini aslından okuyabilmek için Pehlevice öğrenmeye gittiği Hindistan'ın Bombay kentinde basılmıştır. Kitaba İran'da satışının yasak olduğunu belirten bir not da eklenmiştir. Bu eser, Fransızca, Rusça, İngilizce, Almanca, Macarca ve Çekçe'den sonra, çağdaş İran Edebiyatından ilk roman olarak Türkçeye 1977 yılında Behçet Necatigil tarafından çevrilmiştir. İlk olarak Varlık Yayınları tarafından basılmıştır. Şu anda ise YKY (Yapı Kredi Yayınları) tarafından aynı çeviriyle basılmaktadır.

Sadık Hidayet'in eserleri günümüzde Avrupa'daki politik İslamcı çevrelerden yoğun eleştiriler almaktadır ve birçok romanı (özellikle de Hacı Ağa) artık Fransa'daki kitapçılarda ve kütüphanelerde bulunmamaktadır. Kör Baykuş ve Hacı Ağa adlı romanları 2005 yılında düzenlenen 18. Uluslararası Tahran Kitap Fuarı'nda yasaklanmıştır. Kasım 2006 itibarıyla Sadık Hidayet'in tüm eserleri geniş çaplı bir

Yaşadığı yerler: Tahran, Hindistan, Paris

Önemli eserleri: Kör Baykuş, Aylak Köpek, Hacı Ağa

Görev yaptığı kurumlar: İdâre-i Mûsikî-i Kişver

tasfiye politikası kapsamında İran'da yasaklı durumdadır.

Sadık Hidayet tüm hayatını Batı Edebiyatı çalışmalarına ve İran tarihi ile folklorunu araştırmaya adanmış. Hem Doğu hem Batı etkisinde kalan Sadık Hidayet, eserlerini Farsçaya çevirdiği Çehov Anton Pavloviç ve Franz Kafka'nın yanı sıra Edgar Allan Poe, Guy de Maupassant ve Dostoyevski'den etkilenerek yazmıştır. Doğu'da ise hikmet dolu veciz rubâîlerini okuduğu Ömer Hayyâm'ı geçmişin en sevilen ve sözü en ölçülü şairi olarak kabul etmiştir. Hidayet birçok hikaye, kısa roman, iki tarihi dram, bir oyun, bir seyahatname ile bir dizi yergili komedi ve taslak kaleme aldı. Yazıları arasında ayrıca birçok edebiyat eleştirisi, İran folkloru ile ilgili araştırmalar ve Orta Farsça ile Fransızcadan yapılmış çeviriler yer alır.

Hikayeci, romancı, halkbilimci, oyun yazarı, denemeci, araştırmacı, çevirmen ve ressam olan Sadık Hidayet, İran'daki hayatı gerçekçi bir görüşle yansıtan eserlerinde yalın ve ustalıkla bir dille toplumdaki ezilen insanların dramını anlatır. Hidayet'in kahramanları, sıkıntı çekenler, köylüler, işçiler, öğretmenler ve kadınlardır.

Sonraki yıllarda, zamanın sosyo-politik problemlerinin de etkisiyle, İran'ın gerilemesinin sebebi olarak gördüğü monarşiye ve ruhban sınıfına yoğun eleştiriler yöneltmeye başladı. Eserleri aracılığıyla bu iki kurumun suistimallerinin İran milletinin sağırlığının ve körlüğünün sebebi olduğunu göstermeye çalıştı.

Sadık Hidayet, İran Dili ve Edebiyatını uluslararası çağdaş edebiyatın bir parçası haline getiren yazar olarak kabul edilir. Kendisinin Fransa'da eğitim alması ve ardından İran'a dönüşü, İran edebiyatı açısından önemli bir yer teşkil etmektedir. Modern hikaye tarzının örneklerinden olan Çehov, Dostoyevski ve Maupassant gibi isimlerden etkilenip eserlerini Farsça olarak kaleme almıştır. Batı tarzındaki bir türün Farsça olarak İran edebiyatına taşınması modernleşme döneminde önemli bir eşiğe karşılık geliyordu. Zira manzum eserler ile bilinen İran edebiyatının Sadık Hidayet ile hikaye ve kısa romanla tanışması bu anlamda değerlidir.

Amir Kabir Yayınevi

1949

Abdülrahim Caferi tarafından kurulup
İran Devrimi sonrası tarz değiştiren
yayınevi

محمّد جواد رودگر
عرفان عاشورایی

Bulunduğu Yer: Tahran

Önemli İsimler: Abdülrahim Caferi

Etkisi: 1949 yılında kurulan Amir Kabir Yayınevi, İran'ın o dönemde yayıncılık faaliyetlerinin başlangıç noktasını ve editöryal süreçlerin oluşması, fuarların düzenlenmesi bakımında kültür ve yayın hayatına önemli etkileri olmuştur.

Amir Kabir Yayınevi, Abdülrahim Caferi tarafından 1949 yılında Tahran'da kurulmuştur. NaşerKosrow caddesinde Tahran'ın yayıncılarının olduğu bir bölgede küçük bir ofiste yayım hayatına başlamıştır. Şehir genelinde 13 şubesiyle hizmet veren Amir Kabir Yayınevi, ülkedeki ilk kitap fuarını düzenleyen ilk özel yayınevi olarak bilinmektedir. 1958 yılındaki bu kitap fuarı, Tahran Üniversitesi'nde gerçekleşmiştir. 1963 yılına gelindiğinde ise ilk bilim-kurgu ve çocuk kitapları basılmaya başlandı. Amir Kabir Yayınevi, İran'daki kitap yayımcılığında yazara ve çevirmene telif ücreti protokolünü uygulayan ve bunu belirli bir standarda bağlayan ilk yayınevi olması bakımından önemlidir. Bongah-e Tarjomawa Nasr-e Ketab (The Institute for Translation and Publication) Yayınevi'nden sonra ise kitap yayımlarında editöryal aşamaları uygulayan yayınevi özelliğini taşır.

Yayınevinin yayım politikası, 1979 İran Devrimi ile değişmiştir. Yayınevinin kurucusu Abdülrahim Caferi tutuklanıp 8 aylık hapis cezasına çarptırılmıştır. Devrim güçleri, yayınevini kapatmayı onu kendi düşünceleri doğrultu-

sunda kullanmayı tercih etmişlerdir. Devrim'den sonra adı Sazeman-e Tabligat-e Eslami (The Organization for the Promotion of Islam) olarak değiştirilmiştir. Yayınevi bugün hâlâ daha aktif olmasına rağmen basılan kitaplar daha çok klasikler ve dinî kitaplar olmuştur. Yayınevi aynı zamanda Pers Ansiklopedisi'nin yayıncısı konumundadır.

Yayınevi, 1949 yılından 1979 yılına kadar olan dönemde 2.000'den fazla yayın yapmıştır. Bu yayınların 432'si Pers Edebiyatı, 388'i Dünya Edebiyatı, 326'sı çocuk edebiyatı, 214'ü tarih ve coğrafya, 167'si ise sosyoloji alanındandır.

Amir Kabir Yayınevi, İran Devrimi öncesi İran'da kurulan ilk özel yayınevi olması bakımından önemlidir. Devrim öncesi birçok alanda eserler basması, kitap fuarı organize etmesi ve Tahran çevresinde kitapçılar açması, bu bölgede 70'li yıllarda önemli bir yayın sirkülasyonuna katkı sağladığını göstermektedir. Bu anlamda yayınevi, İran'da yayıncılığın belirli bir standarda ulaşmasında önemli bir başlangıç noktasına karşılık gelmektedir.

1979 Sonrası Dönemde İran Sosyal, Kültürel, Dinî ve Siyaset Düşüncesinde Güncel Eğilimlerin Haritasını Çıkarmak

Peyman Eshaghi

Giriş

Bu makalede, halihazırda İran'daki en önemli sosyal, kültürel, dinî ve siyasi düşüncelerin genel bir haritası çıkarılmaya çalışılmıştır. Bunu yapmak için düşünceler hareketlerden ayrılrsa da bu düşüncelerin nerede önemli hareketler hâline geldiklerini de araştırılmıştır. İran'daki mevcut sosyal, kültürel, dinî ve siyasi düşünceleri sadece soyut anlamlarıyla değil bu düşüncelerin kurumsallaşarak ve hareket hâline gelerek kültürel olarak nasıl tecessüm ettikleri ve nasıl tezahür ettikleri de belirlenmeye çalışılmıştır. Başka bir deyişle sadece düşünürlerin ortaya koyduğu fikir değil bu fikirlerin sosyal hayattaki yeri de gözler önüne serilecek ve bu fikirleri teşvik eden öncü düşünürlerle birlikte öncü kurum ve hareketlere de atıfta bulunulacaktır. Öte yandan bu hareketlerin hedef, emel ve amaçlarına göre başarıları ve başarısızlıkları değerlendirilecektir. Dolayısıyla bu makale, İran düşüncesini, İran toplumu gerçekliğindeki görünümü ve devamlılığı açısından taşıdığı gerçek sosyal anlam bağlamında analiz etmektedir. Bu çalışmanın konusu olan dönem, 1979 Devrimi sonrasında günümüze kadar olan dönemdir. Bu süre çok uzun bir süre olmadığından geçici fikirleri diğerlerinden ayırt etmek ve hangi fikirlerin bir teori veya etkili düşünme olarak kabul edilebileceğini tespit etmek zordur.

İran'ın sosyal, kültürel, dinî ve siyasi dünyasında olanların klasik siyaset kavramları ve din teorileri çerçevesinde anlaşılmasının zor olduğu gerçeği dikkate alınmalıdır. İran'daki siyasal bölümlenme dikkate alındığı takdirde bu durum daha da zor bir hâle gelmektedir. Örneğin; ABD'de veya Avrupa ülkelerinde kullanılan muhafazakârlık kavramı, İran'daki siyasal muhafazakârlığa kıyasla farklı bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla her ne kadar geleneksel sosyal bilim kavramları ve ifadeleri kullanılmaya çalışılsa da İran toplumunun gerçekliğini açıklamaya uygun hâle getirmek amacıyla bu kavram ve ifadeler tadil edilmiştir.

Çalışmanın Yapısı

Bu makale bir bütün olarak günümüz İran'ındaki farklı düşüncelerin genel ve kapsayıcı bir haritasını sunabilecek şekilde yapılandırılmıştır. Aynı soruyu cevap arayan eserlerin büyük çoğunluğu günümüzde ortaya çıkan görüş ve teorileri incelememiş yalnızca daha önceki yıllarda ortaya çıkan fikirleri ele almayı tercih etmiştir. Fikirleri kuramlar olarak sınıflandırabilmek için üzerinden birkaç yıl geçmesi gerekmesine rağmen günümüz İran toplumunda yaygın olan temel düşünce ve kavramlara atıfta bulunulmuştur. Günümüz İran'ının mevcut entelektüel durumunu haritalandırırken o, bir yandan dinî, sosyal ve kültürel düşünceler açısından diğer yandan da siyasi düşünceler açısından değerlendirilmiştir. Görüldüğü üzere birbirleriyle iç içe geçmiş bu iki kanat, günümüz İran'ının salt gerçekliğini oluşturmaktadır.

İran'daki sosyal, kültürel ve dinî düşünceyi göz önünde bulundurarak ve İslam'ın bu düşünceleri şekillendirmedeki kritik rolünün yanı sıra Şiiliğin bu entelektüel gelenek içindeki önemli payından dolayı onları daha iyi anlayabilmek adına İslami ve İslami olmayan düşünceler arasında ve aynı şekilde Şii ve Şii olmayan düşünceler arasında bir ayrıma gidilmelidir. Şii sosyal, kültürel ve dinî düşüncesi ile başlayacak ve bu düşünceleri Şiiliğin sosyal, kültürel ve dinî konulara dair üç ana yaklaşımına yani köktenci, gelenekçi ve dinî entelektüalizm yaklaşımlarına değinilecektir.

Şii Sosyal, Kültürel ve Dinî Düşüncesi

Şii Köktenciler

Sosyal, kültürel ve dinî düşünceleriyle meşhur, en önde gelen ve en etkili köktenci Şii düşünürlerinden bahsetmek için önce Şii köktencilerinin sos-

yal, kültürel ve dinî meseleler açısından ayrıldığı ana iki grup olan din adamları grubu ile din adamı olmayanlar grubu arasındaki farkı ayırt etmeliyiz. Birinci gruba mensup olanlar, ilahiyat okullarından mezun olmuş ve tüm Şii toplulukları tarafından İslam'ın meşru tercümanları olarak kabul edilmişlerdir. Devletin özüne dair görüşleri ve Batı kültürüne karşı beslediği muhalefet esasında İran'daki mevcut köktencililiğin ortaya çıkıp şekillenmesi noktasında büyük katkı sağlamış olan Muhammed Taki Misbah Yazdi'nin (d. 1934), Şii din adamları kanadının öncüleri arasında en güçlü ve en önde gelen kişi olduğu söylenebilir (Siavoshi, 2010; Roy, 2007, s. 132). Misbah Yazdi, yıllarca Şii modernist düşünürlerini özellikle İran "dinî aydınları"nı eleştiren en önemli kişi olmuştur. O, apolitik olan ve geleneksel olmayan her türlü Şii teolojisine karşı çıkmıştır. Misbah Yazdi dışında bu gruba mensup diğer din adamları, akademik bağlantılara sahip olan Ali Ekber Reşad (d. 1955) ve Hamid Parsania'dır (d. 1958). Reşad ve Parsania, yukarıda belirtilen sorunları dile getirmek amacıyla devlet tarafından finanse edilen araştırma merkezleri kurmaya çabalamışlardır.

Son yıllarda beşerî bilimlerin yerelleşmesi, bilimlerin İslami hâle getirilmesi, yeni bir İslam medeniyetinin kurulması, İran-İslam yaşam tarzının ya da modern olmayan (geleneksel) İslami tıbbın oluşturulması gibi bazı temel entelektüel çabalar mevcuttur. Bu fikirlerin ortaya çıkmasının üzerinden on yıllar geçmiş olsa da bu fikirler somut çıktıları olmayan büyük ölçekli iddialar olarak kalmışlardır. Başka bir deyişle yukarıda belirtilen kavramlar, son yıllarda Şii köktenci düşünürlerin kafasında bir takıntı hâline gelmiş olmasına ve aynı zamanda bu takıntıya muazzam bir propaganda ve büyük bir bütçe eşlik etmesine rağmen ne geleneksel ilahiyat okullarında ne de üniversitelerde etkili bir sonuç doğurmuşlardır. Tahran ve Kum'daki birçok merkez bu projelerin içerisinde yer almıştır. Bunlar arasında Kum İslam Bilimleri Akademisi ile İmam Humeyni Eğitim Araştırma Enstitüsü en dikkat çekenleridir. Bazı apolitik köktenci şahsiyetler genellikle bazı evrensel standartları küçümseyerek onlara meydan okumaya ve onların yerlerine alternatifler bulmaya yönelik radikal çabalara girişmişlerdir. Son yıllarda bazı din adamları arasında bir "İslami" tıp hareketi görülmektedir. Bu kişiler, temel olarak modern tıbbın başarılarını inkâr ederken ortaya çeşitli komplo teorileri atmakta ve kendilerine tüm hastaları tedavi ediyormuş süsü vermektedirler.

Bu yıllarda ortaya çıkan ve din adamı olmayan köktenci düşünürler arasında bulunan Rıza Daveri Erdekani (d. 1933) ve Gulam Ali Haddad Adil (d.

1945) gibi akademisyenler, gayri İslami ideolojinin en önemli eleştirmenleri olarak adlandırılabilirler. Erdekani ve Adil, her türlü İslami sistemi teşvik etme noktasında çaba göstermişlerdir. Haddad Adil siyasete girerken ve hatta parlamento başkanı olarak görev yaparken Daveri akademik olarak devam etmeyi tercih etmiştir. Misbah gibi Daveri ve Haddad Adil'in köktencililiği de hadis ve fıkha değil İslam felsefesine dayanmaktadır. Şii fıkha yön verenler, bir "din devleti" kurulması ya da şeriatın uygulanması açısından köktenci Şiilik okumalarına karşı çıkan "gelenekçi" âlimlerdir. Rıza Daveri, Batı'nın demokrasi modelini, siyaset ve dini birbirinden ayırdığı gerekçesiyle yıllarca reddetmiştir. "İslam rejiminin felsefi sözcüsü" (Jahanbegloo, 2007, s. 84) olarak adlandırılan ve İran Bilimler Akademisi'nin başkanı olan Daveri, dinî ve siyasi konulardaki temel düşünceleri kavramsallaştırma noktasında önemli bir role sahip olmuştur. Batı'yı yıllarca hakiki bir İslami kimliğe karşı çıkan mutlak bir öteki olarak gören ve Batı medeniyetinin sona erme noktasına geldiğini düşünen (Mirsepasi, 2006, s. 432) Daveri son zamanlarda manidar bir şekilde Batı'ya yönelik iddialarının dozunu azaltmış ve bilinçli bir şekilde bu konuda sessiz kalmıştır. Daveri böyle geçen iki yılın ardından ve yıllarca "İslami bilim" gibi kavramları savunmuş olmasına rağmen fikrini değiştirmiş ve "bilimin dinî ya da gayri dinî olamayacağını" söylemiştir. Sözlerine "dinî bilimi" talep etmenin imkânsız bir şey hayal etmek olduğunu da ekleyerek ortaya koyduğu yarım asırlık entelektüel çabasına karşı bir pozisyon ortaya koymuştur (Azmoder, 2018).

Geçtiğimiz yıllarda İran'da yeni bir köktenci düşünür-öğretim görevlisi kuşağı ortaya çıkmıştır. Hasan Rahimpur Ezkadi (d. 1964), Hasan Abbasi (d. 1966) ve Ali Ekber Raifipur (d. 1984) bu kişiler arasında en popüler olanlar olarak kabul edilebilir. Detaylı bir din eğitimi almamış olan bu kişiler, ortaya komplo teorileri ile karışık teolojik iddialar atmışlardır. Onlar, İslam Cumhuriyeti'nin mevcut durumunu ve politikalarını, Şii teolojisi açısından kuramsallaştırmak amacıyla bir Şii ideolojisi ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Şii köktenci düşünürlerin teşebbüs ettiği zorlu bir alan da ekonomidir. Serbest piyasaya karşı çıkmak ve İslam ekonomisini teşvik etmek, Şii köktenci düşünürlerin hayata geçirilmesi için çağrıda bulundukları temel hususlar arasında yer almaktadır. İslam ekonomisi, Devrim'in ilk yıllarında kritik bir mesele olmasına rağmen Devrim'den kısa bir süre sonra unutulup gitmiş ve yıllarca üzerine konuşulmamıştır. Fakat kısa bir süre önce bu konu yeniden ortaya çıkmıştır. Elbette bu yeniden ortaya çıkışla birlikte konunun hangi noktaya gittiği üzerine yapılan tartışmalara katılanlar ne İslam

ilahiyat âlimi ne de İslamcı ekonomistler olarak kabul edilemezler. Bu kişiler ancak uygulanabilir bir planı olmayan tutkulu genç aktivistlerdir. Birinci kuşak devrimci şahsiyetler, kadın meselesi bağlamında ideal bir kadın tipi için çağrıda bulunmuş olsa da ikinci kuşak köktenci Şii düşünürler ideal bir kadın tipi ortaya koyma açısından başarısız olmuşlardır. Bunun ötesinde takılması zorunlu olan başörtüsünden kurtulmaya çalışmaya yönelik eğilimdeki artışa kafayı takmış durumdadırlar. Bir önceki köktenci Şii düşünür kuşağı ile karşılaştırıldığında bu yeni kuşağın düşünce, istek, arzu ve hırsları açısından daha saldırgan, dinî açıdan daha az eğitilmiş ve ilahiyat okullarına daha az bağlıyken dünya ve temel küresel düşünceye daha fazla bağlı oldukları görülmektedir. Bu sebeplerden dolayı sahip oldukları düşünceleri, Şii teolojisine dayandırarak meşrulaştırma konusunda daha az kabiliyetlidirler ve Şii ilahiyatıyla alakalı entelektüel alanı gelenekçi ve modernist düşünürlere bırakmışlardır.

Şii Gelenekçiler

Gelenekçi Şii düşünürler son yıllarda İslam'ı, İran'da ayrı bir yaşam tarzı olarak ortaya koymak ve toplumun, bu düşünürlere göre temeli kesinlikle dine dayanan geleneksel ve muhafazakâr değerlere sadık kalmasını sağlamak için ellerinden geleni yapmışlardır. Asıl amaçları her şeyden ziyade takipçilerinin sahip oldukları Şii kimliğini korumak ve güçlendirmek ve İran'ın Şiiliğin merkezi olarak telakki edilmesini sağlamaktır. Gelenekçi Şii düşünürler, günlük yaşamlarının yanı sıra düşünceleri açısından da apolitiklerdir ve siyasi meselelere karışmazlar. Ancak bununla birlikte Şiiliğin kritik bir rol oynadığı istikrarlı bir ülke talep etmektedirler. Onlara göre ülkedeki en önemli bayramlar, dinî bayramlar olmalı ve üst düzey fakihler tarafından anlaşıldığı şekliyle Şiilik, İran toplumunun en önemli bölgelerine hükmetmek zorundadır. Başka bir deyişle inancın, inananların günlük yaşamını mutlaka şekillendiriyor olması gerekir. Bu düşüncenin en önemli temsilcileri, Şii ilahiyat okullarının yer aldığı Kum'da yaşayan yüksek rütbeli Şii fakihleridir. Bu kişiler, genelde merci-i taklid olarak adlandırılırlar. Bu kavram, insanların günlük meseleleri için bu kişilerden fetva istedikleri bir sosyal prosedür anlamında kullanılır (Walbridge, 2001). Tüm ülke boyunca üst düzey fakihlere ek olarak dinî amaçla gerçekleştirilen toplantıları organize eden ve Şii gelenekçiliğini teşvik etmek amacı çerçevesinde merci-i taklid ile insanlar arasındaki en önemli araçlar olan düşük rütbeli din adamlarından oluşan geniş bir ağ bulunmaktadır. Gelenekçi Şii düşünür ve aktivistleri, ülke genelinde dinî bayramları kutlamak amacıyla yılın farklı

günlerinde kullanmak üzere çok sayıda kurum kurmuşlardır. Bu günlerden en önemlisi, Aşura günü ile Muharrem ayının ilk on günüdür. Bu günlerde dinî bayramları kutlamak amacıyla açılmış olan bu mekânlarda toplanır, Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'in yasını tutar ve insanları, İslam'ın itikadi ve ahlaki kurallarına uymaya çağıran vaazlar verirler. Şii köktencilerce gerçekleştirilenlerin aksine bu törenlerde siyasi şahsiyetler lehine veya aleyhine herhangi bir iddiada bulunulmaz fakat devlet ima yoluyla dolaylı olarak eleştirilir. Gelenekçi yaklaşım, İslami bir devletin tesis edilebileceğine genel itibarıyla inanmıyor olsa da ve Kum'daki büyük Ayetullahlar, İran İslam Devleti'nin en etkili muhalifleri arasında olsa da gelenekçiler genellikle takipçilerinden siyasi görüşlerini açıklamalarını istemezler. Bunun yerine onlardan daha da dindar olmalarını ve bu dindarlıklarını Şii bayram ve törenlerine katılmak gibi ortak faaliyetlerle ifade etmeye çalışmalarını talep ederler.

Gelenekçi yaklaşımın geçtiğimiz yıllardaki en önemli temsilcileri arasında Ayetullah Cevat Tebrizi (1926-2006), Ayetullah Taki Tabatabai Kumi (1923-2016), Ayetullah Seyyid Muhammed Şirazi (1928-2001), Ayetullah Muhammed Rıza Gülpaygani (1899-1993), Ayetullah Seyyid Şehabeddin Mer'aşi Necefi (1897-1990), Ayetullah Seyyid Muhammed Şahrudi (1925-2019) ve Ayetullah Seyyid Muhammed Ruhani (1920-1997) bulunmaktadır. Günümüzde ise Ayetullah Seyyid Sadık Ruhani (d. 1926), Ayetullah Seyyid Sadık Şirazi (d. 1942), Ayetullah Hüseyin Vahid Horosani (d. 1921) ve Ayetullah Lütfullah Safi Gülpaygani (d. 1919), bu düşünce ekolünün en önemli figürleri olarak kabul edilmektedir. Gelenekçiler, birçok bayram ve önemli günün İran takvimine göre tatil ilan edilmesini sağlamada başarılı olmuşlardır. Gelenekçi yaklaşımın son yıllardaki en önemli tezahürünün dünyanın farklı yerlerinde yaşayan İranlıların, İran'da bulunan ve yüzlerce metre yürümeyi gerektiren Kerbela kentine gelerek yerine getirdikleri hac seyahati olduğu söylenebilir. Her yıl Erbain gününde gerçekleştirilen hac ziyaretine katılmak için Kerbela'ya yolculuk eden İranlı, erkek ve kadınların sayısı son yıllarda üç milyona ulaşmıştır. Bu hac günümüzde dünyada her yıl düzenli olarak gerçekleştirilen en önemli dinî törenlerden ve en büyük dinî toplantılardan biri hâline gelmiştir. İran'daki gelenekçi yaklaşım, bu hac faaliyetinin ve buna ek olarak Necef/İrak'ta yaşayan İran doğumlu üst düzey bir Şii fakihi olan Ayetullah Seyyid Ali Sistani'nin etkisiyle Irak'ta yaşayan Şii âlimlerinin desteklediği Irak Şii gelenekçiliği ile çok yakın bağlar kurmuştur.

Kurumsal açıdan bakıldığında ise gelenekçi yaklaşımın bazı gruplar ve kurumlar tesis ettiği görülmektedir. Bunlardan genellikle Hüccetiye Cemiyeti olarak bilinen Allah'ın Yaratılış Kanıtları Hayır Derneği gibi bazıları, temel olarak İslam'ı diğer inançlara özellikle de Bahai inancına karşı modern medya ve stratejiyi bilinçli bir şekilde kullanarak savunmaya gayret etmektedirler (Fischer, 1990; Sadri, 2004). Geleneksel ilahiyat okulları, araştırma vakıfları ve Hüseyiniler gibi diğer kurumlar da bu amaçlara hizmet etmek üzere kurulmuşlardır (Calmard, 2004).

Öte yandan bazı gelenekçi düşünürler, sosyal ve kültürel sorunların çözümü adına öneriler sunmaya çabalamışlardır. Bu gelenekçilere iyi bir örnek olarak İslami bilimleri felsefe ve tasavvufтан gelen dalaletten arındırmak amacıyla ortaya konulan ve hadislere daha büyük bir önem atfeden Maktab Tefkik teorisinin (Ayrışma teorisi) kurucusu olan ve Meşhed'deki ilahiyat okulunda din adamı olarak görev yapan 1935 doğumlu Muhammad Reza Hakimi verilebilir. Hakimi ayrıca geleneksel kaynaklara dayalı İslami düşünceyi tesis etmek amacıyla kullanılmak üzere yeni bir usule göre düzenlenmiş büyük hacimli bir hadis koleksiyonu yayınlamıştır. O, sosyal adalet meselesinin altını çizmiş ve meselenin önemini kanıtlamak amacıyla geleneksel kaynakları kullanmıştır. Dolayısıyla o, günümüz İran'ında "adalet odaklı kitabî İslamcılığın" en önemli temsilcisi olarak adlandırılmıştır (Mohammadi, 2015).

Gelenekçi Şiiler arasında yaygın olan bu kitabî yaklaşımı benimsemiş olan düşünürlere ek olarak tasavvufa eğilim gösteren bazı gelenekçi din âlimleri de olmuştur. Bu yaklaşım hiç bir zaman bir düşünce hâline gelmemiş olsa da geçtiğimiz on yılda İranlıların düşünce yapısı üzerinde muazzam bir etki bırakmıştır. Hasan Ali Nukhudaki İsfahani (1863-1942), Muhammed Taki Behçet Fumeni (1916-2009), Muhammed Hüseyin Hüseyini Tahrani (1926-1995), Hasan Hasanzade Ameli (d. 1928) ve Seyyid Hasan Ebtehi (1935-2016) gibi şahsiyetler tarafından kaleme alınan ve onlar hakkında yazılan kitaplar ile bu kişilerin etraflarında şekillenen halkalar, günümüz İran'ında gelenekçi Şiilik içerisindeki tasavvufî yaklaşımın bir parçasıdır.

Şii Modernistler

Son yıllarda İran'da en çok gelişip büyüyen Şii düşüncesini diğerlerinden ayırt etmemiz isteniyorsa bunun Şii din âlimleri arasında görülen modernist eğilim olduğunu söyleyebiliriz. Günümüz İran'ının eleştirel modernist dinî düşünürlerinin büyük çoğunluğu özellikle geçmiş siyasi yaklaşımları

açısından bir tür köktenci arka plana sahiptirler. Dolayısıyla modernistler, Şii köktenci düşünce içerisindeki bir kol olarak düşünülmelidir. Günümüz Şii modernistleri, zamanın en tutkulu devrimci din adamları ve akademisyenleri olmuşlardır. Bu kişiler zaman içerisinde İslam Cumhuriyeti içerisinde üstlendikleri idari görevlerden alınmışlardır. Bu modernistler, Seyyid Muhammed Hatemi'nin (d. 1943) cumhurbaşkanlığı döneminde, yeniden güç kazanmak ve köktencilerden kurtulmak için mükemmel bir fırsat elde etmiş olsalar da bunu değerlendirememiş, sert bir şekilde bozguna uğratılmış, memuriyetten atılmış ve hatta İran'dan göç etmek zorunda bırakılmışlardır. Modernistler, akademisyenlerin yanı sıra din adamlarını da kapsayan geniş bir düşünür yelpazesini oluştursa da bu gruba mensup en önemli kişi çok yüksek ihtimalle Abdülkerim Sürüş'tur (d. 1945). Önde gelen diğer kişiler ise Mustafa Melikiyan (d. 1963), Muhammed Müctehid Şebüsteri (d. 1963), Mohsen Kadivar (d. 1959) ve Hasan Yusufi Eşkeveri (d. 1950) gibi genellikle akademik eğitim almış din adamlarıdır. Birçoğu İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonraki ilk on yılda yüksek siyasi ve idari pozisyonlara getirilmiş olan bu kişiler, güçlü bir köktenci sicile sahiplerdir. Devlette üstlendikleri idari görevlerden atılan bu kişiler, fikirlerini, sivil toplum medyası içerisinde en çok dikkat çeken *Kiyan* dergisi yoluyla geliştirmiş ve 2000'li yıllara gelindiğinde Kiyan Halkası olarak ün salmışlardır. Son on yılda, en eleştirel modernistlerin Batı'ya göç etmesiyle de birlikte Mustafa Melikiyan'ın oynadığı rol gittikçe daha da kritik bir hâle gelmiştir. Tahran'da ikamet eden Mustafa Melikiyan birçok kitap kaleme almış ve düzenli olarak hem akademik hem de akademik olmayan dersler ve konferanslar vermiştir. Günümüzde en önemli köktenci din adamı olan Misbah Yazdi'nin önde gelen öğrencilerinden birisi ve kendisi de eski bir din adamı olan Melikiyan, köktenci geçmişini eleştirmekte ve artık maneviyat, rasyonellik ve siyasetten uzak bir kişisel gelişim üzerine odaklanmaktadır. Her ne kadar ara ara İslami prensipleri modernize etmeye veya rasyonelleştirmeye çalışsa da İranlıları dinî geleneklerin ötesinde modern ve rasyonel bir hayat sürdürmeye davet eder (Malekiyan, 2013; Sadeghi-Boroujerdi, 2014, s. 279).

İran'daki dinî entelektüeller günümüzde bir geçiş dönemi içerisinde yaşamaktadırlar. Temsilcilerinin büyük çoğunluğu İran'dan göç etmiş bu kişiler artık İslamcı ve hatta dindar olarak adlandırılmamayı tercih etmektedirler. Ayrıca fikirlerini artık İslam teolojisi açısından ispatlamaya da çalışmamaktadırlar. Dahası bu kişiler, argümanlarını İslami ilkelerden ziyade uluslararası insan hakları ideolojisine referansla ortaya koymaktadırlar. Ancak bu,

men Sünnilerden Muhammed Hüseyin Görgüç'ten (d. 1942) bahsedilebilir. Her ikisi de Pakistan'daki ilahiyat okullarından mezun olmuşlardır.

Kürdistan'ın doğu illeri, Kirmanşah ve Doğu Azerbaycan'daki Kürt Sünnilerinde ise durum tamamen farklıdır. Orada Sünniliğin tasavvuf gelenekleriyle karışmış olmasının yanı sıra Ehl-i Hak mezhebinin takip eden başka Kürt azınlıklar da bulunmaktadır. Ahmed Müftizade'nin (1933-1993) İran'da son yılların en önemli Kürt Sünni düşünürü olduğu söylenebilir. Bir dinî düşünür ve Kürt siyasi lideri olarak Müftizade, Pehlevi devletine ve sonrasında kurulan devrimci rejime karşı çıkmış olan önemli bir şahsiyettir ve her iki dönemde de cezaevinde uzun yıllar geçirmiştir. Seyyid Kutub (1906-1966), Seyyid Ebu'l Ala Mevdudi (1903-1979), Ali Şeriatî'nin (1933-1977) fikirlerinden yararlanarak İslam teolojisini kişisel ve toplumsal seviyede ele alan bir çok çalışma ortaya koymuş ve İranlı Kürt Sünniler arasında Kur'an Okulu (Mekteb-i Kur'an) olarak adlandırılan entelektüel bir hareket başlatmıştır. Müftizade'den etkilenen veya onunla yakın ilişki içerisinde olan Muhammed Rabi (1932-1996), Faruk Ferşad (1961-1995) ve Hasan Amini (d. 1946), ılımlı Sünni düşüncenin İran Kürt nüfusu arasında yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Bir diğer önemli şahsiyet olan Nasır Subhani (1951-1990), Kur'an tefsirleriyle meşhurdur. İran Kürdistan'ındaki kasabasında bir Kur'an akademisi kuran Subhani, Müslüman Kardeşler'in İran şubesi olduğu iddia edilen, resmî ismi İran Çağrı ve Reform Örgütü olan ve siyasi olarak muhafazakâr demokrasiyi savunan organizasyonun liderlerinden biridir (Rasoulpour, 2013). Günümüzde örgütün liderliğini Abdurrahman Pirani (d. 1954) üstlenmektedir ve maneviyat, demokrasi ve kadın gibi meseleleri tartışan Andisheyi Islah (Islah Düşüncesi) dergisi bu grubun dergisidir (bkz. <https://nashrehsan.com>).

İran'da Tasavvufi Sosyal Düşünce

Günümüzde İran'da bazı tasavvuf tarikatları ve grupları bulunmaktadır. Bu gruplar, Şii ve Sünni Sufiler olarak ikiye ayrılırlar. En önde gelen Şii tasavvuf tarikatları arasında Nimetullahi, Zehbiye ve Haksariye Tarikatları bulunmaktadır. Bu üçü arasında en önemli olan tarikat ise Nimetullahi Tarikatı'dır (Lewisohn, 1998). İran'da Kürtlerin yaşadığı bölgelerde en aktif olan Sünni tarikatının Nakşibendi Tarikatı olduğu söylenebilir. İran tasavvufu uzun bir tarihe sahip olmasına ve esas olarak Fars edebiyatına ve düşüncesine büyük katkıda bulunmuş olmasına rağmen bu tarikatların entelektüel etkisi son yıllarda büyük oranda azalmıştır. Son yıllarda bazı

Şii tasavvuf liderleri sürgüne zorlanmış ve uygulama ve icraatları, İslam Cumhuriyeti tarafından yasaklanmıştır (Van Den Bos, 2002). Esas olarak Nimetullahi Tarikati'na iştirak etmiş meşhur bir sufi ailenin üyesi olan (Van Den Boss, 2015) 2. Rıza Ali Şah'ın takipçileri, onun bir kutup (Gizlenen İmamın Özel Temsilcisi) olduğunu düşünmüşlerdir (Scharbrodt, 2010). O, yirmi kadar kitap ve ilmî çalışmanın yazarı olarak mistisizm, tasavvuf, İslam teolojisi ve tarih alanlarında geniş bir literatür ortaya koymuştur. Tasavvuf âlimleri, bu literatürü günlük hayattaki yönlerini belirlemek için bir dizi teknik olarak yeniden yapılandırmaya devam etmiş ve bir grup olarak, kendilerini Devrim sonrası İran'da görülen ortodoks-seküler ayrımının iki tarafında da konumlandırmamışlardır (Golestaneh, 2014).¹ Fakat Nime-tullahi Tarikati'nin Günabad kolunun şehyi olan 2. Reza Ali Şah'ın (1914-1992) ölümünü müteakiben son yıllarda, sufi şeyhlerinin kişisel karizması ve tasavvufi bilgileri önemli ölçüde azalmıştır.

Tasavvuf, İran'ın uzak batısındaki Sünni topluluklar ile İranlı Sünni Kürtler arasında büyük ölçüde geleneksel hâliyle kırsal bölgelerde etkili olmaya devam ederken Şii Süfiler daha fazla kentleşmiş ve daha geniş bir tasavvuf anlayışı ve hatta bazen tasavvuf tarikatlarının sınırlamaları dâhilinde olmayan tarzda anlayışlar sunmaya çalışmışlardır. Modern İran'ın meşhur eğitimcilerinden birisi de İran'da ve yurt dışında yaptığı sunumlar yıllardır Cuma geceleri İran İslam Cumhuriyeti Televizyonu'nun Dördüncü Kanal'ında yayınlanan Dr. Mehdi İlahi Kumsei'dir. Kerim Zamani de *Mesnevi*'nin kolay okunan 7 ciltlik bir haşiyesini yayımlamış ve tasavvuf düşüncesinin topluma yayılması konusunda büyük etkisi olan bu eser bugüne kadar 24 baskı yapmıştır (Zamani, 2016).

Gayri İslami Sosyal, Kültürel ve Dinî Düşünce

Günümüz İran'ında gayri İslami dinî, kültürel ve sosyal düşünce denilince genel itibarıyla seküler düşünce anlaşılmaktadır. İran'da son yıllarda yeni çağ hareketlerinin, misyoner evanjelist grupların ve Bahai inancının daha yaygın hâle geldiğine dair raporlar yayınlanmasına rağmen bu gruplar ana akım dinî, kültürel ve sosyal düşünce açısından marjinal kalmaya devam etmişlerdir. Başka bir deyişle, topluluklarını takviye edip güçlendirmek ve ötekileri dönüştürmek adına şu ana kadar ellerinden geleni yapmışlardır. Bu grupların farklı kentsel bölgelerde yayıldığına dair haberler olmasına

¹ Eserlerinin bir listesini burada bulabilirsiniz: <http://www.rezaalishah.ir/>.

rağmen İran entelektüel yaşamını etkileyecek derecede belirleyici ve etkili hareketler olarak kabul edilemezler. Dolayısıyla bunları bir yaşam tarzı olarak değil de entelektüel bir hareket olarak adlandırmak zordur. Öte yandan devletin üzerlerindeki sıkı gözetiminden ötürü bu gruplar, kendilerini topluma açamamış ve sınırlı toplantılar ve “ev kiliseleri” ile sınırlı tutmayı tercih etmişlerdir.

Yukarıda bahsedilen sosyal, kültürel ve dinî hareketler ve hizipler arasında hususiyle yeni tasavvuf hareketi bazı entelektüel çıkarımları zorunlu kılar. Tasavvufla ilgili farklı konularda yazılar kaleme almış, sayısız dersler ve konferanslar vermiş ve çok sayıda toplantıya katkıda bulunmuş olan Muhammed Ali Tahiri (d. 1956) ve Muhammed Ali Ekberi (d. 1962), İran’daki yeni tasavvuf hareketinin en önemli isimlerindendirler. Burada yeni tasavvuf veya kentsel tasavvuf olarak da adlandırabileceğimiz şey, dinî bilimsel teoriler için hazırlanmış psikolojik teknikler ve öz yardım kılavuzları ile büyücülüğün yenilenmesini kapsayan geniş bir yöntem ve strateji yelpazesini içermektedir. Bu hareket, 2000’li yıllarda büyüüp yayılmış olsa da son yıllarda etkisi önemli ölçüde azalmıştır (Doostdar, 2012, 2013, 2018).

Gayri Dinî Sosyal ve Kültürel Düşünce

Daha önce tartışıldığı üzere dinin İran’da oynadığı kritik rol nedeniyle İran’daki mevcut sosyal, kültürel, dinî ve siyasi düşünceye ülkedeki başlıca dinî inanç açısından yaklaştım. Bu makalede ele alınan sosyal, kültürel ve siyasi düşüncenin ikinci kısmı olan gayri dinî, sosyal ve kültürel düşüncenin incelenmesinde, gayri dinî kavramı öncelikli olarak teolojik ilkelere dayanmayan düşünce tarzını ifade eder. Elbette bu, bu tür bir düşüncenin seküler veya din karşıtı olması gerektiği anlamına gelmez. Aksine makalenin devamında göreceğimiz üzere gayri dinî düşünce de argümanlarını geliştirmek için birçok durumda din dilini kullanır. Bu kategorideki en önemli teoriler arasında geleneksel maneviyatçılık, İran Şehri Teorisi, Ahmed Ferdid ve öğrencileri tarafından ortaya konulan fikirler ve İran’daki feminist hareketler yer almaktadır.

Son yıllarda sürekli bir etki bırakmış olan fikirlerden birisi de Batı karşıtı bir tutum sergileyen, İrani ile İslami değerlerin bir karışımı olan “yerel” değerlere vurgu yapan ve Ferhat Hosrokhavar tarafından “İran neomuhafazakâr entelektüelciliği” olarak adlandırılan daha önemli bir entelektüel eğilimin bir

parçası olan İran Manevîyatı düşüncesidir (Khosrokhavar, 2001, s. 5). Kökenleri, İslam geleneği ve tasavvufa dayanmasına rağmen buradaki manevîyat kavramı, dine mahsus teolojik kullanımından çok farklı bir şekilde kullanılmış ve pratik edilmiştir. Bu yaklaşımın İran'daki en önemli temsilcileri; Seyyid Hüseyin Nasr (d. 1933), Daryuş Şayegan (1935-2018) ve Seyyid Ahmed Ferdid'dir (1910-1994).

Bir üniversite hocası ve bilge olan Nasr (Leigh, 1998), engin meselelere dair yazılar kaleme almış ve tasavvuf öğretilerini, mezhepsel olmayan fakat küresel olan ve modern hayata uyumlu bir şekilde yeniden düzenlemeye çalışmıştır. Nasr aynı zamanda kutsal bilimi, dinler arası manevîyatı ve insanlığı savunur (Nasr, 1987, 1990, 2000, 2009, 2013a, 2013b) ve İslami çevreciliğin öncüsü olarak kabul edilir (Quadir, 2013). Nasr, Şayegan ve Ferdid, 1979 Devrimi öncesi ve sonrasında fikirlerini doğrudan ve dolaylı yollarla halka takdim etmek için devlet kurumlarını kullanma imkânına sahip olmuşlardır. Bu kişiler arasında Nasr en şanslı olanıdır. İmparatoriçe Özel Bürosu Başkanlığı yapmış ve İmparatoriçe'nin yardımı sayesinde İran İmparatorluk Felsefe Akademisi'ni (bugünkü adı Felsefe Araştırmaları Enstitüsü'dür ve hâlen Tahran/İran'da aktif olarak faaliyet göstermektedir) kurmuş, burada yöneticilik yapmış ve dersler vermiştir (Knight, 2012, s. 21). Devrim sonrasında görevden alınmış ve dolayısıyla onun bu idari rolü sayesinde İran düşüncesi üzerinde oluşturduğu etki zamanla azalarak kaybolmuştur.

Nasr, Devrim'den sonra İran'dan göç etmek zorunda bırakılmasına rağmen eserlerini Farsça olarak kaleme almış veya Farsçaya tercüme ettirmiştir. Dolayısıyla İran'daki entelektüel çevrelerle yakın ilişkileri devam etmiş, öğrencileri İran'da önemli bir mevcudiyete sahip olmuştur ve böylece İran entelektüel toplumu üzerinde önemli bir etki bırakmaya devam etmiştir. Daryuş Şayegan (1938-2018) farklı düşünce aşamalarından geçmiştir. 1977 yılında İran Medeniyet Araştırmaları Merkezi'ni kurup yönetmiş ancak Devrim sonrasında bu merkezdeki görevinden alınmıştır. Devrim öncesi dönemde Ferdid ve El-Ahmed (Alahmad, 1982) tarafından telaffuz edilen ve Batı'ya karşı Asya'yı savunan Gharbzadegi (Batı Zehri veya Batı Vebası) kavramını geliştirme noktasında katkıda bulunmuştur (Schayegan, 1977; Boroujerdi, 1996). Bu düşünce bağlamında Nasr, en başından beri Doğu'ya ait yerel değerleri hayata geçirmek adına çağrıda bulunan daha geniş bir entelektüel hareketin üyesidir (Boroujerdi, 1992). Şayegan, Devrim öncesinde, Batı'yı eleştirme, Asya'yı yüceltme

ve Batılaşmış entelektüelleri kınama noktalarında radikal bir tavra sahip olmasına rağmen yaşamının son on yılında bu ideolojiyi eleştirmeyi tercih etmiştir. Bu değişim, Devrim'i hem sahip olduğu değerler açısından yerel hem de demokratik olan yeni bir ulus ve toplumun inşası için bir araç olarak gören birçok İslamcı olmayan düşünürle paylaştığı ve 1979 Devrimi'yle alakalı ideallerine dair hissettiği hayal kırıklığından kaynaklanmaktadır (Şayegan, 1991). Ancak muhafazakâr entelektüel olarak adlandırılan Şayegan (Khosrokhavar, 2001, s. 7), Devrim sonrasında ve etik, demokrasi ve kalkınma açısından Batı toplumlarıyla mukayese edilebilir bir Asya manevi toplumu oluşturma konusundaki taleplerinin başarısızlıkla sonuçlanmasıyla birlikte İran'la ilgili geniş ölçekli konularda sessiz kalmayı ve İran kültürünü bağımsız olarak veya başka bir şeyin karşısında takdim etmeksizin İran toplumuna dair bazı meseleler üzerine çalışmayı ve bunları methetmeyi tercih etmiştir. İran Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi tarafından Birleşmiş Milletler'e önerilen ve 2001 yılının Birleşmiş Milletler Medeniyetler Arası Diyalog Yılı olarak kabul edilmesiyle resmî olarak yürürlüğe girmiş olan medeniyetler arası diyalog fikri, Şayegan'ın İran Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nde düzenlediği bir konferansta ortaya attığı fikre dayanmaktadır. İran ve Fransa arasında sürekli seyahat eden Şayegan, 1994 yılında İran'da bir ortakla birlikte tarih, felsefe, siyaset, edebiyat ve sosyal bilimler üzerine binlerce kitap yayımlamış olan Farzaneruz Yayınları'nı kurmuştur. Aynı zamanda beşerî bilimler üzerine pek çok konferans ve ders vermiştir. Tahran'daki son derslerinden birinde, Devrim'den önceki entelektüel çabalarının, Devrim'den sonra tecrübe ettiği şekilde bir İslam Devleti'ne yol açabileceğini hiç düşünmediğini ifade etmiş ve bundan dolayı kendisini eleştirmiştir.²³

Seyyid Ahmed Ferdid (1910-1994), 1979 Devrimi'nin öncesinde de sonrasında da önemli bir düşünür olmuştur. Pek çok farklı entelektüel aşamadan geçmiş ve şifahi usulü benimsemiş bir filozof olan Ferdid, 1979 İran Devrimi'nden önce Tahran Üniversitesi'nde görevli, dindar olmayan ve apolitik bir profesör olarak biliniyordu. Ancak daha sonrasında Devrim'in güçlü bir savunucusu olmuş ve Ayetullah Humeyni'yi çokça övmüştür. Devlet yanlısı bazı kültürel kurumlara önderlik eden büyük bir devrimci düşünür grubunun en önde gelen ve etkili düşünürlerinden birisi olmuştur. Sorbonne Üni-

² Farzaneruz Yayınları'nın bir listesini burada bulabilirsiniz: <http://www.farzanpublishers.com/index.php/2013-11-16-06-32-12>

³ İzleyiniz: https://www.youtube.com/watch?v=NYVMC759aAA&list=PLr_J_VOCE1EUEnXqI-GqrO9FRJqWnski0H&index=1

versitesi ile Heidelberg Üniversitesi'nde felsefe okumuş olan Ferdid, Alman filozof ve düşünür Martin Heidegger'den (1889-1976) oldukça fazla etkilenmiştir. Ferdid'e göre Heidegger'in görüşleri, İslam Cumhuriyeti ilkelerine uygun olan tek filozoftur (Rajaei, 2010, s. 83). Devrim'den on yıllarca önce Gharbzadeği (Batı Zehiri) kavramını ortaya atmış ve bu düşünce, Devrim öncesi entelektüeller arasında popüler bir fikir ve hem Devrim öncesi hem de Devrim sonrası dönemde (Boroujerdi, 1992) baskın entelektüel söylem hâline gelmiş ve İran İslam Devleti'nin kuruluşunun ardından İslam Devleti'nin temel ideolojik öğretileri arasında yer almıştır (Rajaei, 2010, s. 83). Ferdid, 1980'li yıllarda İran ulusal televizyonuna çıkmış ve Gharbzadeği'nin (Batı zehri) eleştirisi üzerine bir konferans vermiştir.⁴

Ferdid, bazı İslami prensiplerle felsefi çıkarımları kasıtlı olarak bir araya getirmiş ve modern düşünceyi açıkça eleştirerek üçüncü bir yolun özgür kılınması çağrısında bulunmuştur. Ancak bunun tam olarak nasıl gerçekleşebileceğini açıklamamıştır. Dileğinin, nihilizmle, dünyevi tanrıların ve tarihçiliğin büyüyle dolu olan "modern mağara"dan arınmış olmak ve uzak durmak olduğunu söylemiştir (Rajaei, 2010, s. 182). Demokrasiyi, "şeytana sığınma çileciliği" şeklinde anlayan Ferdid, Kur'an'da demokrasiyle alakalı herhangi bir şey bulunamayacağına, demokrasinin Antik Yunan'a ait bir şey olduğuna ve putperestliği barındırdığına inanmaktadır (Ferdid, 2008, s. 77). Ferdid'in Batı'nın mahiyetini sorgulama biçimi, sembolik bir dille konuşması ve İran İslam Cumhuriyeti'nin ütöpik geleceğine yönelik yapmış olduğu aktif ve enerjik tartışma, onda hiçbir engel tanımayan idealist bir aktivizmin örneğini bulan büyük bir devrimci üniversite öğrenci grubunu etkilemiştir. Ferdid'in devrimci öğrencilerinin birçoğu önemli politikacılar, akademisyenler ve politika yapımcılar olmuşlardır. Bu öğrencilerin arasında İranlı muhafazakâr politikacı, filozof ve 2008'den bu yana İran Parlamentosu Sözcüsü olan Ali Laricani (d. 1957) ve 2000 ile 2005 yılları arasında görev yapmış olan eski Kültür Bakanı Ahmed Mescidcamii (d. 1956) gibi siyasetçilerden, Muhammed Recevi (d. 1949), Ali Asgar Muslih (d. 1962), Bican Abdülkerimi (d. 1963), İranlı filozof ve İran Bilimler Akademisi'nin şu anki Başkanı Rıza Daveri Erdekani (d. 1933), Seyyid Abbas Maarif (1333-1381), Muhammed Mededpur (1334-1384), Muhammad Rıza Riktegeran (d. 1957), Muhammed Rençber gibi akademisyenlerden ve İranlı belgesel yapımcısı ve İslam sineması teorisini Murtaza Avni (1947-1993) (Naficy, 2012) ve Yusuf Ali Mirşakak

⁴ İzleyiniz: <https://www.youtube.com/watch?v=82MsgfOFwsU>

gibi sanatçılardan bahsedilebilir. Bazıları 2005'ten 2013'e kadar olan dönemde İslam Cumhuriyeti cumhurbaşkanlığı görevini yürütmüş olan muhafazakâr Mahmud Ahmedinejad'ın bile Ferdid'in etkisi altında olduğuna inanmaktadırlar (Mayville, 2013, s. 311). Bu insanlar, İran'ın en önemli kültürel kurumlarından bazılarının başında görev yapmışlardır. Ancak bazılarının düşüncelerini gözden geçirip değiştirmesi ya da bazılarının yerlerine daha radikal fakat daha az eğitilmiş yöneticiler atanması nedeniyle bu kişilerin etkileri zamanla azalmıştır.

Dinî olmayan önemli teorilerden bir diğeri Fransa'da yaşayan İranlı filozof ve siyaset bilimci olan Seyyid Cevad Tabatabai (d. 1945) tarafından ortaya atılan "İran Şehri" (İran'dan kasıt Sasani İmparatorluğu'dur (M.S. 224-651)) teorisidir. Paris Üniversitesi Pantheon 1-Sorbonne mezunu olan ve Hegel'den (1770-1831) ciddi manada etkilenen Tabatabai yıllar boyunca Tahran Üniversitesi Hukuk ve Siyaset Bilimi Fakültesi Dekan Yardımcısı olarak görev yapmıştır. Avrupa ve İran'daki siyasi fikirlerin tarihi hakkında bir dizi kitap ve makalesi bulunmaktadır. Tabatabai, İran toplumunun entelektüel tarihine getirdiği yorumlar ve İran ideal devleti hakkındaki teorisi ile bilinir. Moderniteyi Avrupa'da mümkün ve İran'da ise başarısız kılan koşullar üzerine uzun bir süre kafa yormuştur (Boroujerdi ve Shomali, 2015). Onun İran Şehri teorisi, İslam'ın etkili bir ideoloji olduğunu reddederek İslamcılığın başarısızlığa mahkûm olduğunu ileri sürer (Tabatabai, 2001). Ona göre İran Şehri teorisinin iki unsuru; ideal yönetici ile din ve devlet birliğidir (Tabatabai, 1996, 2001). O, İran için Pers Dili'nin üstünlüğüne dayanan ve İran'ın etnik azınlıklarının oynadıkları rolün öneminin azaldığı bir ulus devlet sistemini savunur. Bu nedenle İran entelektüalizm tarihi uzmanı olan Ali Mirsepasi, Tabatabai'nin modernite hakkındaki fikirlerinin, İran'daki yerel kültürlerin ve varlıkların rolünü sağlam bir merkezî yönetim lehine zayıflatarak yeni bir ulus oluşturma şeklindeki Pehlevi dönemi politikaları ile benzerliklere sahip olduğunu düşünmektedir (Mirsepasi, 2010, ss. 90-92). Bu teori, İranlı sosyal bilimler hocaları ve özellikle antropologlar tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. İran'da modern antropolojinin babası olan Profesör Nasır Fakihi, İran Şehri teorisinin bariz bir faşist ideoloji örneği olduğunu ve İranlıların yarısının ana dili Farsça olmadığından bu teorinin İran için tehlike arz ettiğini mütemadiyen dile getirmiştir (Fakouhi, 2017).

Geçtiğimiz yıllarda ortaya çıkan bir başka fikirler kümesi de sol fikirlerdir. Sol düşünce, İran siyasetinde hiçbir zaman tek başına belirleyici olma

şansına sahip olmamış olsa da komünist düşünceden sosyalist İslam yorumlarına ve İran'daki Batı karşıtı kamusal söylemlere kadar farklı yerlerde etkili olmuştur. Sol düşünce tarzı uzunca bir tarihe sahiptir ve İran'da geçtiğimiz yüzyılda birçok solcu grup ortaya çıkmıştır. Sol düşünce, saf Marksist olan ya da milliyetçi veya İslamcı düşüncelerin bir melezi olan çok çeşitli örgütlenme ve gruplara da katkıda bulunmuştur. Devrim'den sonra sol düşünce iki tarzda devam etmiştir. Birinci tarz, İran Tudeh Partisi, İşçi Sınıfının Özgürleşmesi için Mücadele Örgütü, İran Komünistleri Birliği (Sarbedaran), İran Komünist Partisi, Komünist Militanlar Birliği, İran Halkın Fedaileri Gerillaları Örgütü ve İran Halkın Fedaileri Örgütü (Çoğunluk) gibi Marksist örgütlerde tecessüm etmiştir. Marksist-Leninist geleneğin diğer tarafında bulunan ikinci tarzın temsilcisi İslamcı-Sosyalist örgütler ise çoğunlukla İslam'ı ve sosyalizmi uzlaştırmaya çalışan ve İslami şahsiyetlerin hayatlarından sosyalist örnekler ortaya koyan Ali Şeriatî'den (1933-1977) etkilenmişlerdir (Abrahamian, 1982, s. 465). Bu yaklaşıma sahip olanlar arasında en önemli ve en iyi örgütlenmiş olan grup, İslam'ı sosyalizmle harmanlayan İran Halk Mücahitleri olmuştur (Abrahamian, 1989, ss. 1-2).

Bu örgütlerin tümü 1980'lerdeki engel ve baskılar sonucunda büyük düşüncülerini kaybetmiş ve 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından İran düşünce sahasının dışında tutulmuştur. Sonrasında genellikle sosyalizm ve sosyal adalet konularına İslam teolojisi bağlamında yaklaşan İran Partisi, İran Halkının Kurtuluşu Hareketi (JAMA), Militan Müslümanların Hareketi veya daha yeni olan İran İslam Devrimi Mücahitleri Örgütü gibi diğer siyasi örgütler, İran'daki varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir (Chehabi, 1990, s. 272). Her ne kadar Marksist kitaplar ile Şeriatî'nin eserleri İran'da yayınlanmaya devam etmekte ve bu kitaplara ulaşılabilir olsa da sol düşüncenin içerisindeki hem klasik yaklaşım hem de İslami-sosyalist harman yaklaşımı, İran toplumunda özellikle de artık ne radikal söylemlerin ne de ideolojik İslam'ın ilgisini çekmediği gençler arasındaki etkisini kaybetmiştir.

Bu bölüm, İran'da kadınların durumu ve haklarıyla ilgili düşüncülerle ilgili olacaktır. İran'daki feminist düşünce, İran'daki düşünceler arasında uluslararası versiyona en çok benzeyen düşüncedir. Bu düşünce ekolünün ana fikirleri, 1980'ler ve 2000'lerde Farsçaya çevrilmiş son derece önemli feminist eserlere dayanmaktadır. İranlı feministler, Devrim'den sonra feminizmi, İran toplumuna özgü bir hâle getirmek amacıyla reformist fakihlerin teolojik ilke ve fetvalarından faydalanmaya çalışmışlardır.

Feminist yaklaşımlara, feminizm eleştirilerine veya bazı Müslüman ülkelerde geliştirilen yerel feminist modellere genel itibarıyla kayıtsız kalmışlardır. İran'da feminist düşünce kısa bir süre içerisinde feminist-reformist siyasi taleplerde bulunan kampanyalara dönüşmüştür. Başka bir deyişle İran feminizmi kısa bir süre sonra kendisini birçok siyasi meseleye müdahil olduğu bir tür aktivizm içerisinde bulmuştur. Dolayısıyla İran'daki feminizm düşüncesinin, İran feminizmini seküler bir düşünce olarak kabul eden İslami yargı sistemi ile bu taleplerini müzakere etme noktasında çok az fırsatı olmuştur.

Öte yandan feministler, İran'daki kadınların evlilik, boşanma ve medeni hukuk, eğitim, ekonomik ve siyasi hakları gibi konularda İran'da uygulanan mevcut kanunları, feminist fikirler temelinde eleştirmişlerdir.

İranlı feminist düşünürler arasında Nuşin Ahmedi Horosani ve Pervin Ardalan uzun bir entelektüel ve aktivist geçmişe sahiptir. Horosani ve Ardalan, 1990'lı yıllarda Tahran'da Kadın Kültür Merkezi'ni kurmuşlardır. *Zanan Dergisi* (Kadın Dergisi) de feminist düşüncenin İran entelektüel sahasında desteklenmesi açısından önemli bir rol oynamıştır. Bu dergi, uluslararası feminist teorileri, İran'daki kadınların mevcut durumunun, İslam'ın modern dünyada uygulanması gerektiği hâliyle uyumlu olmadığına inanan bazı dinî düşünürler tarafından teşvik edilen düşüncelerle harmanlamaya çalışmıştır. İkinci grup, İslam şeriatının "dinamik yorumunu" savunan yerli feministler olarak adlandırılabilir (Povey, 2001, ss. 44-72). Her ne kadar İran'da kadınlarla alakalı düşünceler entelektüel olarak uzun bir geçmişe sahip ve hatta bazı Müslüman âlimler ve fakihler bile bu süreçlere katılmış olsa da (Sanasarian, 1982) feminist düşünce, İran'da genellikle seküler bir düşünce tarzı olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar bu düşünce, İslam Cumhuriyeti'nin yargı sistemi tarafından birçok kısıtlamaya maruz bırakılmış olsa da çeşitli kampanyalar düzenlemede ve kurumlar kurmada başarılı olmuş ve hatta fikirleri doğrudan ve dolaylı olarak bu yargı yönetimlerinin içine dahi nüfuz etmiştir. Feminizmin önde gelen düşünürlerinin geliştirdiği başlıca kampanyalar arasında "Eşitlik İçin Değişim" olarak da bilinen "Ayrımcı Yasaların Kaldırılması İçin Bir Milyon İmza Kampanyası" bulunmaktadır. Bu kampanya kapsamında İranlı kadınlar, İran Anayasası'ndaki kadınlara yönelik yasaların değiştirilmesinin desteklenmesi adına bir milyon imza toplamaya başlamışlardır. İran feminizmi, köktenci ve gelenekçi ailelere mensup bazı kadın üyeleri de harekete dâhil etmek ve yerel bir feminizm anlayışı ortaya koymak noktasında başarılı olmuştur.

İran’da Siyasi Düşüncenin Biçimleri

İran’ın içinde şekillenen mevcut siyasi düşünceler, İran’da genel olarak sağcılar ve solcular olarak adlandırılan ilkecilik ve reformizm şeklinde ikiye bölünmüştür. Ülke içerisinde sağcılar ve solcuların ötesinde verimli etkin bir devlet idaresi için çağrı yapan düşünürler olsa da bu düşünürler, İran siyasi düşüncesinin mevcut gerçekliği içerisinde çok daha az etkiye sahip olmuşlardır.

Siyasi İlkecilik

İslami ilkecilik veya köktencilik, İran siyaset arenasındaki büyük ideolojik grupların ortak adıdır ve İran’da iktidarın diğer kısımlarının yanı sıra liderliğe de hükmeden en nüfuzlu kesimini belirtmek için kullanılır. Burada İslami ilkecilik veya köktencilik kavramı, son 20 yılda yaygın hâle gelen velayet-i fakih teorisine inananları, siyasi olarak en kapsamlı anlamıyla tanımlamak için kullanılmaktadır. İranlı siyasi köktenciler, İslami ve devrimci ilkelere dayanan siyasi davranışlar sergiliyormuş gibi davrandıklarından dolayı kendilerine “ilkeci” (Farsça: Usulgara) demeyi tercih etmektedirler. Siyasi konulardaki diğer Müslüman köktenciler gibi İranlı siyasi köktenciler de dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesinin, dindar davranışı onaylayan ve teşvik eden bir kamu hukukunun tesis edilmesi şartına bağlı olduğuna inanmaktadırlar. Bu nedenle devlet gücünün kontrolünü sonsuza dek ellerinde tutmak zorundadırlar (Sadowsky, 2006). Ayetullah Humeyni döneminde siyasi köktencilik, Humeyni’nin kendisi tarafından temsil edilen velayet-i fakih kavramı etrafında şekillenmiştir. Devrim’den Humeyni’nin ölümüne kadar geçen on yıllık süre içerisinde, İran toplumunun sosyal ve kültürel olarak değişime açık olmayan yapısı ile Irak’la yapılan ve sekiz yıl süren savaş nedeniyle devletin doğası ve İslam siyaset teorisi üzerine ciddi manada bir entelektüel tartışma yapılmadığı gerçeği unutulmamalıdır. Humeyni’nin ölümünün ardından İslam Devleti’nin meşruiyeti ve yüksek liderin gücünün sınırlandırılması gibi konularda ortaya çıkan farklı düşünce yaklaşımlarının ürettiği geniş bir literatüre şahit olunabilir. Son on yılda, devlete eklenmiş olanların hâkim siyasi düşüncesi, vilayet-i fakih düşüncesi olmuştur. 1989’da Ayetullah Humeyni’nin vefatının ardından ve aynı yıl yaşanan resesyon ve İran anayasa referandumu ile birlikte velayet-i fakih anlayışı teorik olarak daha katı bir hâle gelmiştir. Bu anlayış, 2009 yılında gerçekleşen zorlu cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ardından pratik köktencilikğe dönüşmüştür. Daha sonrasında neoköktenciler olarak adlandırılabilir bazı ilkeciler, yüksek liderin meşruiyetinin birincil kaynağı

olarak Allah’a gittikçe daha fazla vurgu yapmış ve halkın rolünü daha da kısıtlamışlardır. Bu kişiler İran Devleti’ni “İslam Cumhuriyeti” olarak değil “İslami Yönetim” olarak adlandırmayı tercih ederler. İranlı din adamı ve siyasi aktivist olan Ayetullah Muhammed Taki Misbah Yazdi’nin (d. 1935) bu entelektüel eğilimin en önemli temsilcisi olduğu söylenebilir. Yazdi genellikle yeni kurulan ve İranlı siyasi neoköktenciler arasında ciddi bir nüfuza sahip olan İslam Devrimi’nin İstikrarı Cephesi Partisi’nin entelektüel kurucusu olarak kabul edilir. İran siyasi köktencileri, İslam Devrimi’ni ihraç etmeye hevesli olduklarını ve dış ilişkilerde İslamcı bir diplomasi yürütmek istediklerini ortaya koymuşlardır. Ancak birçok olayda pragmatik ve realist davranmışlardır. Mahmud Ahmedinejad’ın (2005-2013) ateşli destekçileri olan bu kişiler, 2017’deki seçimlerde Hasan Ruhani’ye karşı kaybeden İbrahim Reisi’yi desteklemiş ve onun seçim kampanyasını yönetmişlerdir. Ancak İran’da en büyük nüfuza sahip olan bu siyasi gücün bir sonraki seçimleri kazanması muhtemeldir.

Siyasi Reformizm

Devrim sonrası İran’daki siyasi reformist düşünce, en az iki düşünür grubu tarafından geliştirilmiştir: Daha önce kendilerinden bazı “dinî aydınlar” olarak bahsedilen Kiyan Halkası ve İslam Cumhuriyeti bünyesindeki bazı uzmanların oluşturduğu Stratejik Araştırmalar Merkezi Halkası.

Kiyan Halkası’na mensup kişiler arasından Abdülkerim Süruş (d. 1945), Ekber Genci (d. 1959), İmaduddin Baki (d. 1962), Araş Naraki (d. 1966), Muhsin Armin (d. 1945), Mecid Muhammedi (d. 1960) ve Muhsin Sazgara’dan (d. 1955) bahsedilebilir. Bunların çoğu Hatemi’nin cumhurbaşkanlığı dönemindeki reformist hükûmette yönetici pozisyonlarında görev almışlardır. Çoğu siyasi düşünce bağlamında Abdülkerim Süruş ve diğer dinî aydınlardan etkilenmişlerdir. Süruş ve daha önce bahsedilen diğer isimler, Karl Popper (1902-1994) ve onun ilk olarak 1984 yılında Farsçaya çevrilen *Açık Toplum ve Düşmanları* (Popper, 1957) adlı kitabından ciddi şekilde etkilenmişlerdir. Kiyan Halkası, 1997’den 2005’e kadar süren Seyyid Muhammed Hatemi’nin cumhurbaşkanlığı döneminde gelişen medya ve siyasi aktivizme, insan kaynağı sağlamıştır. Onlar, bu dönemin aktif gazetecileri ve aydınları olmuş ve İran kamusal alanında daha önemli bir yer ve varlık bulmuşlardır. İslam düşüncesinde, demokraside, sivil toplumda ve dinî çoğulculukta reform yapılması gerektiğini kabul etmiş ve yüksek liderin mutlak üstünlüğüne itiraz etmişlerdir (Jahanbegloo, 2007, s. 85).

Stratejik Araştırmalar Merkezi Halkası, kalkınma ve demokrasiyi, Devrim'in devamlılığını sağlayacak tek çözüm olarak görmüştür. Bu kişiler, İran'ın stratejik konular açısından önde gelen bir düşünce kuruluşu olan ve Ekber Hashemi Rafsanjani'nin başkanlığı döneminde (1989-1997), Cumhurbaşkanlığına bağlı olan Stratejik Araştırmalar Merkezi'nde bir araya gelmişlerdir. Said Haccaran (d. 1954), Mustafa Taczade (d. 1956), Abbas Abdi (d. 1956), Behzat Nebevi (d. 1942) ve Muhsin Armin (d. 1954), İran'da, Devrim'den sonraki ikinci on yılda, demokrasi ve liberalizm meselelerini telaffuz eden öncü isimler arasında yer almaktadır. Liberalizm ve demokrasi ile ilgili teorik kaynakları ortaya koyan ve demokrasi ve liberalizm üzerine bazı kitaplar ile başka konularda yazılmış bir kaç kitabı tercüme eden ise Tahran Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapan ve yukarıda belirtilen şahsiyetlerin bir kısmının tez danışmanı olan Dr. Hüseyin Beşiriye'dir (d. 1953). Her iki halkanın üyeleri de Devrim'in ilk yıllarında Devrim arzusu ile yanıp tutuşan gençlerden ve velayet-i fakihin önde gelen savunucularından olmuş olsalar da İskender Sadıki-Burucerdî'nin ifadeleriyle “ütopyanın ölümüne” tanık olmuş (Sadeghi-Boroujerdi, 2019) ve geçmişe dair acı bir his tecrübe etmişlerdir (Mirepassi, 2009, s. 176). Zamanla uluslararası demokratik eğilimlerden ve kalkınma, insan hakları gibi fikirlerden etkilenmişlerdir. Kiyan Halkası siyasi düşüncesi dinî entelektüalizme dayanırken üyelerinin birçoğu askerî ve istihbarat geçmişine sahip olan Stratejik Araştırmalar Merkezi Halkası daha çok liberalizm ve demokratik prosedürlere odaklanmıştır. Siyasi düşünceleri birçok farklı yaklaşım teşkil etse de bu iki halkanın da siyasi düşüncelerinin özünde demokrasi, liberalizm ve insan hakları olduğu görülebilir. “Devrim'in çocukları” olan bu düşünür ve siyasi aktivistler, velayet-i fakih teorisinin aleyhinde çok nadiren konuşmuşlardır. Bunun yerine bu teori ile uyumlu olmayan güçlü ve etkili bir liberal demokrasi çağrısında bulunmuşlardır. Bu düşünürlerin temel özelliği, yüksek liderin himayesi altında siyasal demokrasiye kademeli olarak geçme ihtimaline olan inançları olmuştur. Siyasi reformizm, genel olarak İslam Cumhuriyeti'nin mevcut yapısı içerisinde gerçekleştirilecek bir demokratik reform için çağrıda bulunan bir dizi siyasi düşüncüyü adlandırmak için kullanılmaktadır. Reformist siyasi düşünür ve aktivistler çok farklı durumlar ile karşı karşıya kalmışlardır. Siyasi reformizm, 1997-2005 yılları arasında, Seyyid Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanlığı döneminde o döneme kadarki en mükemmel şekilde tecessüm etmiş olsa da 2005-2013 yılları arasında Mahmud Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanlığı döneminde ortadan kalkmıştır. 2009

yıldaki zorlu seçimlerin ardından birçoğu hapsedilmiştir. Bazıları, Hasan Ruhani döneminde özellikle Ruhani'nin ilk döneminde hükûmete geri dönmüş ve idari işlerde görev almayı tercih etmişlerdir. Kalanlar yavaş yavaş yurt dışına göç etmiş ve İslam Cumhuriyeti'ni devirmeye çalışan muhalif şahsiyetler olarak hareket etmeyi tercih etmişlerdir. Said Haccaran "siyasi gelişimi" (Sadeghi-Boroujerdi, 2014) ile İran içindeki en kritik siyasi reformizm düşünürü olarak nitelendirilebilir. Siyasi reformizmin en önde gelen siyasetçisi ise Seyyid Muhammed Hatemi'dir. Siyasi reformizm, genel olarak hedeflerini gerçekleştiremediği ve İran'ın mevcut anayasası içerisinde kalarak demokrasi ve liberalizme ön ayak olma yolunda başarısız olarak kabul edildiği hâlde yine de İran'daki mevcudiyetini sürdürmeye devam eden bir siyasi projedir.

Sonuç

Bu makalede gösterildiği üzere günümüz İran'ındaki sosyal, kültürel, dinî ve siyasi düşünce ve hareketlerin, 1979 Devrimi'nden günümüze kadarki dönemde iç içe geçmiştir. Devrim bu düşünce ve hareketlerin başlangıç noktası olmamasına rağmen bu düşüncelerin geçirdikleri süreçler ve devamlılıkları açısından bir dönüm noktası olarak görülmelidir. İran'da Devrim'den sonraki on yıl içerisinde yaşananlar -ki bunlardan en önemlileri İran ile Irak arasında yapılan ve 8 yıl süren savaş ile ülkede güçlü ve kentli yeni elitlerin ortaya çıkmasıdır- daha sonraki yıllarda, Devrim'in ilk on yılı içerisinde ortaya çıkmış hareket ve düşüncelerle diyalog hâlinde olan yeni düşünce ve fikirlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. İran'da bu düşünceler arasındaki döngü devam etmekte ve düşüncelerin ve fikirlerin geleceğini şekillendirmektedir.

İranlı düşünürler çoğunlukla Avrupalı ve Müslüman filozoflardan etkilenmişlerdir. Köktenci Şii âlimler bile felsefe ve tasavvuf konularındaki uzmanlıklarıyla bilinirler. İranlı aydınlar çoğunlukla Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Martin Heidegger (188-9-1976) ve Karl Popper'den (1902-1994) etkilenmiş ve bu filozofların felsefe konusundaki anlayışlarını İran tarihi, kültürü ve toplumuna uygulamışlardır (Boroujerdi, 1994).

Son on yılda ise önceki 30 yılın "dev teorileri" ve "büyük düşünürleri" gün geçtikçe daha az çekici ve daha az etkili hâle gelmişlerdir. Bu düşüncelerin yeni nesildeki önde gelen temsilcileri, geçmiş nesil düşünürlerle nispeten daha az derinleşmiş ve bu düşünceleri, İran toplumunun mevcut

durumuna göre yeniden yapılandırma noktasında genel itibarıyla kifayetsiz kalmışlardır. Öte yandan yeni nesil milyonlarca eğitilmiş insandan oluştuğundan bu insanlar teori adı altında ortaya atılan ideolojik iddialar ile ikna edilemeyecektir. Özetle söylemek gerekirse İran toplumunda dört başı mamur “büyük düşünürler” devri kapanmıştır. Ayrıca İran akademisindeki son gelişmelerle birlikte İranlı akademik kurumların, uluslararası çalışmaların kendi dillerinde yazılan ve bir kaç aydın tarafından seçilerek tercüme edilmiş kitaplarla sınırlandırılmış kapalı halkalar olmayan uluslararası akademik kurumlarla yakın ilişkisi nedeniyle büyük düşünürlerin ortaya attığı pek çok fikre hem ulusal ve hem uluslararası akademik araştırmalar ile meydan okunmuştur. Bu, entelektüel çevrede bir tür parçalanmaya ve İran’da düşüncenin demokratikleşmesine yol açmıştır. Mesele, yetki dağıtımı bağlamındaki uluslararası eğilimlere paralel olarak düşünüldüğünde, İran’da “aydınların” yerini “uzmanlar”ın alacağı anlaşılmaktadır. Üniversitelerin önde gelen şahsiyetleri olarak öne çıkan birçok Batılı düşünürün aksine İranlı “aydınlar”ın çoğu önde gelen akademisyen ve uzmanlardan değildir. Hatta bu aydınlar, “saf” akademik araştırmaları sürekli olarak aşağılamaktadırlar. Öte yandan İran “akademisi” çoğunlukla işlevsiz ve sorunlu yapısı nedeniyle eleştirilmiş olsa da araştırmacıların kendisi de birçok hata yapmış, aşırı genellemelerde bulunmuş ve su götürmez gerçeklerin peşine düşmek yerine (ister köktenci ister gelenekçi ister modernist olsun) “büyük düşünürler”in hedeflerine bağlı olma eğilimi göstermişlerdir. Şimdi ise büyük düşünürlerin desteklediği varsayımlara meydan okunan çok sayıda yayın yapan birçok akademik araştırma kurumu bulunmaktadır. Günümüzde pek çok “izm” aynı konudaki “çalışmalar” ile etkilerini kaybetmiştir.⁵ Başka bir deyişle daha önce büyük düşünürlerin güçlü, kapsamlı ve kayda değer teoriler sağladığı bütün düşünce sahalarında bugün artık bu düşünceleri uzmanlık bilgisine atıfta bulunarak tartışan çalışmalar bulunmaktadır. Rahim Jahanbegloo’nun 1970’ler ile 1980’lerin başlarındaki ister solcu ister laik ister İslami olsun devrimci ve ideolojik aydınlarla karşılık “diyalog aydınları” olarak adlandırdığı (Jahanbegloo, 2007, s. 88) bu yeni akademisyenler, “büyük düşünürlerin entelektüel iddialarının” standart bilimsel araştırmalara dayanmadığı noktasından hareketle bu iddialara karşı büyük ölçüde meydan okumuşlardır. Bu anlamda uluslararası standartların zamanla topluma nüfuz etmiş olması, düşünürlerin sadece olumsuz olarak eleştirmeden ya da büyük ölçekli veya radikal çözümler için çağrıda

⁵ İran’da “feminist” çalışmaları, günümüzde yapılan “cinsiyet sosyolojisi ve antropolojisi” konusundaki mevcut akademik çalışmalarla karşılaştırınız.

bulunmadan çözümler sunmalarını gerekli kılmıştır. Bu süreçte yalnızca sınırlı sayıda düşünceyi tanıyan ve Batı'da kaleme alınmış az sayıda seçilmiş kitabın Farsçaya çevrilmesi dalgasının yerini farklı yaklaşımlara sahip çok sayıda eser almıştır.

Son yıllarda görülen reformist planların Seyyid Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanlığı döneminde daha ileri bir aşamaya taşınamaması, Mahmud Ahmedinejad hükûmeti dönemindeki kargaşa ve verimsizlik, Hasan Ruhani'nin 2013'ten günümüzde devam eden ılımlı hükûmetinin etkili olmaması, İran'daki seküler düşüncenin liberal bir demokrasinin tesis edilmesinden Pehlevi Krallığı'nın yeniden kurulması düşüncesine kadar uzanan bölünmüş yapısı ve içinde bulunduğu krizin yanı sıra İran ekonomisini ve kültürünü büyük ölçüde etkileyen uluslararası yaptırımların yükü gibi meseleler dikkate alındığında İran'da siyasi düşüncesinin geleceğini bulanık, zor ve hareketli günlerin beklediği söylenebilir.

Teşekkür

Bu makalenin yapısını iyileştirmeye yönelik nazik önerileri için Dr. Cabbar Rahmani, Muhammed Rıza Managebi ve Muhammed Rıza Muini'ye teşekkür etmek istiyorum.

Kaynakça

- Abrahamian, E. (1982). *Iran between two revolutions*. Princeton University Press.
- Abrahamian, E. (1989). *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*. IB Tauris.
- Fardid, A. (2008). *Dīdāri farrahī va futūhatā ākhar al-zamān* (The divine encounter and apocalyptic revelations) (2. Baskı). Vaza.
- Al-Ahmad, J. (1982). *Gharbzadegi*. Mazda.
- Ali Akbarzadeh, H. (2012). The school of tafkik and narrative interpretation. *Hadith Mysticism Studies: A Journal University of Kashan*, 8, 65-86.
- Azmudeh, M. (2018). Tamannāyi muḥāl: Nāmiyi Muhimmi Reza Davari Ardakani dar-bāriyi imkān ya imtinā'ī 'ilmi dīnī. *I'timād*. No. 4034/24.
- Boroujerdi, M. (1992). Gharbzadegi: The dominant intellectual discourse of pre and post- revolutionary Iran. *Iran: political culture in the Islamic Republic* içinde (ss. 30-56). Routledge.
- Boroujerdi, M. (1994). The encounter of post-revolutionary thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper. *Cultural transitions in the Middle East* içinde (ss. 236-259). Brill.
- Boroujerdi, M. (1996). *Iranian intellectuals and the West: The tormented triumph of nativism*. Syracuse University Press.
- Boroujerdi, M.ve Shomali, A. (2015). The unfolding of unreason: Javad Tabatabai's idea of political decline in Iran. *Iranian Studies*, 48(6), 949-965.
- Calmard, J. (2004). Hosayniya. *Encyclopaedia Iranica*, 12, Fasc. 5.
- Chehabi, H. E. (1990). *Iranian politics and religious modernism: The liberation movement of Iran under the Shah and Khomeini*. IB Tauris.
- Doostdar, A. (2013). Portrait of an Iranian witch: The aspiration for middle-class life in Tehran can become an occult pursuit. *The New Inquiry*, 21, 37-43.
- Doostdar, A. (2018). *The Iranian metaphysicals: Explorations in science, Islam, and the uncanny*. Princeton University Press.
- Ellens, J. H. (2013). *Winning revolutions: The psychosocial dynamics of revolts for freedom, fairness, and rights* [3 volumes]. ABC-CLIO.
- Sadeghi-Boroujerdi, E. (2014). From Etelā'āti to Eslāhtalabi: Sa'id Hajjarian, political theology and the politics of reform in post-revolutionary Iran. *Iranian Studies*, 47(6), 987-1009.
- Fakouhi, N. (2018). *Iran shahri nu shustishū yāftiyi idiulujihāyi fāshistī*. *Khīrad Nāmiyi Hamshahrī*, 173.
- Fischer, M. M. (1990). *Debating Muslims: Cultural dialogues in postmodernity and tradition*. University of Wisconsin Press.
- Golestaneh, S. (2014). *The social life of gnosis: Sufism in post-revolutionary Iran*. Doktora tezi. Columbia University.

- Hakimi, M. R. (1996). *Maktabi tafkik*. Dalili ma
- Jahanbegloo, R. (2007). Iranian intellectuals: From revolution to dissent. *World Affairs*, 11(1), 80-90.
- Khosrokhavar, F. (2001). Neo-conservative intellectuals in Iran. *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, 10(19), 5-30.
- Knight, M. M. (2012). *William S. Burroughs vs. The Qur'an*. Soft Skull Press.
- Leigh, E. G. (1998). Seyyed Hossein Nasr, religion and the order of nature. *International Journal for Philosophy of Religion*, 44(2), 124-126.
- Lewisohn, L. (1998). An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullāhī order: persecution, revival and schism. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61(3), 437-464.
- Malekiyan, M. (2013). Malikiyāne panjum, *Mehrnameh*, 32, 50-54.
- Mirsepasi, A. (2006). Religious intellectuals and Western critiques of secular modernity. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26(3), 416-433.
- Mirsepasi, A. (2009). Intellectual life after the 1979 revolution: Radical hope and nihilistic dreams. *Radical History Review*, 105, 168-176.
- Mirsepasi, A. (2011). *Democracy in modern Iran: Islam, culture, and political change*. NYU Press.
- Doostdar, A. (2012). *Fantasies of reason: Science, superstition, and the supernatural in Iran*. Doktora tezi.
- Mousavian, S. H. (2012). *The Iranian nuclear crisis: a memoir*. Brookings Institution Press.
- Naficy, H. (2012). A social history of Iranian cinema, Volume 4: The globalizing era, 1984- 2010. Duke University Press.
- Nasr, S. H. (1987). *Traditional Islam in the modern world*. Taylor & Francis.
- Nasr, S. H. (1990). *Islamic art and spirituality*. Suny Press.
- Nasr, S. H. (2000). *Islam and the plight of modern man*. Kazi Publications.
- Nasr, S. H. (2009). *The heart of Islam: Enduring values for humanity*. Zondervan.
- Nasr, S. H. (2013). *Islamic life and thought*. Routledge.
- Popper, K. R. (1957). *The open society and its enemies* (2. Cilt). Routledge & Kegan Paul.
- Povey, E. R. (2001). Feminist contestations of institutional domains in Iran. *Feminist Review*, 69(1), 44-72.
- Quadir, T. M. (2013). *Traditional Islamic environmentalism: The vision of Seyyed Hossein Nasr*. University Press of America.
- Rajaei, F. (2010). *Islamism and modernism: The changing discourse in Iran*. University of Texas Press.
- Rasoulpour, K. (2013 [1392]). *Sociologic explanation of establishment of Iranian Call*

and Reform Organization (Iranian Muslim Brotherhood) and evolution of its discourse (M.A.). Tarbiat Moallem University.

Sadeghi-Boroujerdi, E. (2014). Mostafa Malekian: Spirituality, siyasat-zadegi and (A) political self-improvement. *Digest of Middle East Studies*, 23(2), 279-311.

Sadeghi-Boroujerdi, E. (2019). *Revolution and its discontents: Political thought and reform in Iran*. Cambridge University Press.

Sadowski, Y. (2006). Political Islam: Asking the wrong questions? *Annu. Rev. Polit. Sci.*, 9, 215-240.

Sadri, M. (2004). Hojjatiya. *Encyclopaedia Iranica Online*.

Sanasarian, E. (1982). The women's rights movement in Iran mutiny, appeasement, and repression from 1900 to Khomeini. Praeger.

Scharbrodt, O. (2010). The qutb as special representative of the hidden Imam: The conflation of shi'i and sufi vilāyat in the Ni'matullāhī order. D. Hermann ve S. Mervin (Ed.). *Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times* içinde (ss. 33-49). Beirut, Ergon Verlag Würzburg.

Shayegan, D. (1977). Asia against West. *Tehran: Entesharat Amir Kabir*.

Shayegan, D. (1991). Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? Albin Michel.

Siavoshi, S. (2010). Ayatullah Misbah Yazdi: Politics, knowledge, and the good life. *The Muslim World*, 100(1), 124.

Tabataba, J. (1996). *Khaji Nizam al-Mulk*. Tarhi Now

Tabataba, J. (2001). Dibachiyi bar nazariyyi inhitati iran. Nigahi Moasir.

Tabatabai, J. (2008). Ta'ammoli dar bareh-ye Iran: Nazariyyeh-ye hokumat-e ghanun dar Iran [Theory of constitutional governance in Iran], Maktab-e Tabriz [Tabriz School and the foundations of modernity]

Tabatabai, J. (27 Ocak 2001). L'islam politique est voué à l'échec. *Libération*.

Tabatabai, J. (2013). An anomaly in the history of Persian political thought. M. Boroujerdi (Ed.). *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft* içinde (ss. 107- 121).

Van Den Bos, M. (2002). Sufi authority in Khatami's Iran. Some fieldwork notes. *Oriente Moderno*, 21(2), 351-378.

Van Den Bos, M. (2002). *Mystic regimes: Sufism and the state in Iran, from the late Qajar era to the Islamic Republic*. Leiden: Brill.

Van Den Bos, M. (2015). Conjectures on soltān'alishāh, the valāyat-nāme and shiite sufi authority. *Sociology of Islam*, 3(3-4), 190-207.

Walbridge, L. S. (2001). *The most learned of the Shia: The institution of the marja-taqlid*. Oxford University Press.

Zamani, K. (2016). *Sharhi jāmi'i masnavi* (7 Cilt). Ettelaat.



Ali Hamaney

1939

**1979 İran İslam Devrimi'nde
katkısı bulunan İran Cumhuriyeti
dini ve siyasi lideri**

Ali Hamaney, İkinci Dünya Savaşı'ndan yaklaşık üç ay önce 17 Temmuz 1939'da İran'ın Horosan bölgesinde yer alan Meşhed kentinde dünyaya gelmiştir. Doğduğu dönemde İran, Şahlık ile yönetiliyordu. Babası Ayetullah Seyyid Cevad Hüseyini Hamaney Azerbaycanlı, annesi Hatice Mirdamadi Yezdlidir. Baba tarafının Azeri olmasından dolayı Hamaney, Farsça'nın dışında Türkçe de bilmektedir. Dini bilimleri öğrenmeye Meşhed şehrinde başladı. Daha sonra 2 yıl Necef'te, 6 yıl ise İran'ın dini kimliği ağır basan şehirlerinden biri olan Kum'da okudu. Meşhed'de Ayetullah Milani'nin "Fıkıhın Harici" isimli derslerine katıldı. Daha sonra ise yeniden Kum'a döndü. Burada Ayetullah Humeyni'nin fıkıh ve usul derslerine, Ayetullah Burucerdî ve Allame Tabatabai'nin felsefe derslerine katıldı. Ayetullah Burucerdî ve Ayetullah Şahrudî'nin yanında içtihadı ulaştı.

1963 yılında Ayetullah Ruhullah Humeyni önderliğindeki İslami Hareket'e katıldı. 1977 yılında İran Şahı Muhammed Rıza Pehlevî tarafından sürgüne gönderilmek istense de mensubu olduğu İslami Hareket'in büyümesi üzerine sürgüne gönderilmedi ve Meşhed şehrine geri döndü. İran İslam Devri-

mi'nin gerçekleşmesi ve Ayetullah Humeyni'nin sürgünden dönmesi üzerine İslam İnkılabı Yüksek Şurası üyeliğine atandı. Bu görev üzerine Meşhed'den Tahran'a geldi. İran Cumhurbaşkanı Muhammed Ali Recai'nin bombalı saldırı sonucunda ölmesi üzerine Ekim 1981'de yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde aday oldu ve Humeyni'nin de onayıyla 16 milyon oy alarak 3. İran Cumhurbaşkanı seçildi. 1985 yılında ikinci kez cumhurbaşkanlığına seçildi. Kendisi hali hazırda görevine devam etmektedir.

Hamaney'in düşünceleri, *Hadis-i Velayet* adlı kapsamlı bir mecmuada toplanmıştır. İmam Hamaney'in yaptığı konuşmalardan ve yayımladığı yazılı mesajlardan konularına göre derlenen çeşitli kitaplar da bir araya getirilmiş ve yayımlanmıştır. Bunların yanı sıra İmam Hamaney'in düzenleme ve tercüme olmak üzere yayınlanmış, birkaç yazılı eseri de vardır. Yazdığı eserlerden en kapsamlısı *Terh-i Kulli-yi Endişe-yi İslam-i der Kur'an* (Kur'an'da İslami Düşünce) başlıklı kitabıdır ve çevirisini yaptığı en meşhur tercümesi ise Seyyid Kutub'un *İddia-name Aleyhi Temeddünü Garb* (Batı Medeniyetine Karşı Savunma) isimli eseridir.

Yaşadığı yerler: Meşhed, Kum, Tahran

Önemli eserleri: Terh-i Kulli-yi Endişe-yi İslami der Kur'an (Kur'an'da İslami Düşünce), Ruhü TevhidNefy-i Ubudiyyet-i Gayr-i Huda (Tevhid Ruhü, Allah'tan Başkasına Kulluğu Reddetmek)

Görev yaptığı kurumlar: İran Dış İşleri Bakanlığı, İran Cumhurbaşkanlığı, İran Dini Liderliği, Dünya İslam Mezhepleri Takrib Kurumu Berlin Wissenschaftskolleg

Hamaney İslam Devrimi'nin zaferinden önce Meşhed şehrinde en etkili din alimlerinden biri sayılmaktaydı. O döneme kadar düşüncelerinin ve kariyerinin oluşmasında etkili olan bazı önemli isimler de vardı. Bunlardan en önemlileri Ayetullah Humeyni, Ayetullah Burucerdî ve Allame Tabatabai sayılabilir. Bu isimler sadece Ali Hamaney'in değil İslam devrimi öncesi yaşayan birçok alimin gelişiminde de dini ve siyasi anlamda etkili olan isimlerdir.

Hamaney, mezhepleri yakınlaştıracı/takribci bir tefekküre sahiptir ve Müslümanların zafere ulaşmasının yolunun, onlar arasındaki vahdete ve anlaşmazlıkların azaltılmasına dayalı olduğuna inanmaktadır. Bu bağlamda "Dünya İslam Mezhepleri Takrib Kurumu"nu kuran İmam Hamaney, liderliği döneminde farklı yolları kullanarak İslam dünyasındaki etkin şahsiyetleri bir araya getirmeye çalışmıştır.

Hamaney, İslam Devrimi gerçekleşmeden önce 1950 yıllarında "Kültürel İşgal" ve "Kültürel Saldır" (Tahacum-u Ferhenği) gibi tabirleri kullanarak, kültürel alanlarda faaliyet gösteren uzman ve görüş sahibi insanların dikkatini toplumda meydana gelen

kültürel değişikliklere çekmeye çalışmıştır. Hamaney'in görüşüne göre, sömürgeci güçlerin diğer milletlerin kültürünü yok etmek ve onlar üzerinde daha fazla baskı kurmak için yaptığı kasti bir saldırı olan Kültürel saldırı, kültürler arası diyalogun karşısında yer almaktadır.

İran ve İslam dünyası söz konusu olduğunda Hamaney'in en önemli etkisi; İslam dünyasındaki ayrılıkların nedeni olarak gördüğü mezhep çatışmalarını tevhid etrafında bertaraf etme gayretidir. Kendisinin dış politika alanında yaptığı uygulamalardan birisi Afganistan, Irak ve Lübnan'daki siyasi ve dini gruplarla düzenli bir bağ kurulması ve onlar arasında uzlaşma sağlanmasıydı. Afganistan'da Vahdet-i İslami partisinin şekillenmesi ve Irak'ta Irak İslam Yüksek Konseyinin kurulması, bu uygulamanın en bariz örneklerinden biridir.

Hamaney, 2009 yılında Irak-Suriye bölgesine gerçekleştirdiği ziyarette de mezhepler arası yakınlığı vurgulamıştır. Farklı mezheplere mensup kişilere yaptığı konuşmada ise vahdete karşı olanları eleştirmiştir.

Kum İlim Havzası

1921

İran'da geleneksel ilim merkezi hâline gelen şehir



Bulunduğu Yer: Kum

Önemli İsimler: Ayetullah Burucerdî, Ayetullah Humeyni, Ali Hamaney

Etkisi: Klasik İslam eğitim düşüncesi üzerine şekillenmiş olan Şii düşüncenin kurumsal merkezi olan dinî ve ilmî şehirdir. Aynca İslam Devrimi'nin hem teorik hem de pratik olarak insan yetiştirmiş önemli ilim havzasıdır.

Kum, İran İslam Devrimi'nin temellerinin atıldığı ve başladığı kent olarak ünlenmiştir ve mollalar şehri veya Ayetullahlar kenti olarak bilinir. Şiilerce kutsal sayılan Fâtıma bint-i Mûsâ el-Kâzım Türbesi de bu kentte bulunmaktadır. Şehrin medreselerinde 30.000'e yakın molla eğitim görmektedir ki Devrim'i kuran ve koruyan mollaların tamamına yakını bu şehirde yetişmektedir.

Sünnilikte olduğu gibi Şiiilikte de ağırlık merkezi İslam tarihi boyunca dönem dönem yer değiştirmiştir. İslam'ın inanç bağlamında iki ana ekolünden biri olan Şiiilikte ilmî gelenek, yüzyıllar boyunca çeşitli merkezlerde muhafaza ve idame edildikten sonra İran'ın Kum şehri modern dönemlerde öne çıkan ilim havzası olarak kalmıştır.

İran'da Ayetullah Yezdi'nin Kum'da dağılık hâlde bulunan medreseleri, 1921 yılında bir program etrafında bir araya getirmesiyle yeni bir döneme girilmiştir. Kum'daki bu canlanmayla Necef'ten sürgün edilen çok sayıda âlim ve öğrenci bu kente yerleşmiştir. Yezdi'nin Kum'da geleneksel olarak şahıs merkezli ve kişisel yeteneğe

bağlı olan dinî eğitimi sistematik hâle getirmesi, kentin ilmî seyrinde köklü bir etki meydana getirmiştir. 1945 yılında geldiği Kum'da, zamanla en önemli otorite olan ve kentin ilmî hayatına bugünkü hâlini veren Ayetullah Burucerdî'nin gerçekleştirdiği yapısal değişiklikler neticesinde Kum'daki medrese programı İran geneline yayılmış ve ülke genelindeki medreseler Kum'a bağlanmıştır. Kum'da gelişen bu ilmî atmosfer nedeniyle özellikle Irak'tan çok sayıda âlim buraya göç ederek şehri, Şii ilim hayatının merkezi hâline getirmiştir.

Kum ilim havzasının en önemli etkisi, modern dönemde klasik eğitim anlayışının bu bölgede yeşermesidir. 1979 İslam Devrimi'ni kuran ve koruyan çekirdek kadrosu burada yetişmiş olup Humeyni, Hamaney, Rafsancani ve Hatemigibi önemli isimler de buradaki ünlü Fevziye Medresesi'nde eğitim görmüşlerdir.

İran'da Çağdaş Düşünce Kronolojisi

- 1796 *Ağa Muhammed Han'ın taç giymesi.* Ağa Han, 1921 yılına kadar hüküm süreceğ olan Kaçar Hanedanı'nı kurdu.
- 1797 *Ağa Muhammed Han'ın öldürülmesi.* Ağa Han'ın yeğeni Feth Ali Şah tahta çıktı.
- 1800 *İngilizlerle ticaret anlaşması.* Doğu Hindistan Şirketi temsilcisi Sir John Malcolm, İran'la ticari ve siyasi bir anlaşma imzaladı. Buna göre Afganlılar, İngilizlerin Hindistan üzerindeki egemenliğini tam olarak tanımadıkları sürece İran, Afganlılarla barış yapmayacaktı.
- 1804-1813 *Rus-İran Savaşı.* Gülistan Antlaşması'na göre Pers İmparatorluğu, Kuzey Kafkasya'nın tamamını ve Trans Kafkasya topraklarının günümüz Dağıstan, Doğu Gürcistan ve Güney Azerbaycan'ını ve Afrika'yı Rusya'ya terk etti.
- 1810 *Öğrencilerin Avrupa'ya gönderilmesi.* Prens Abbas Mirza tarafından Avrupa'ya ilk İranlı öğrenciler gönderildi.
- 1812 *Matbaa kuruldu.* İlk litografik matbaa Ghaem Magham Farahani tarafından Tebriz'de kuruldu.
- 1813 *Rusya ile ilk savaş.* Abbas Mirza'nın açtığı savaşta İran kuvvetleri yenildi.
- 1813 *Gülistan Antlaşması.* Persler, Kafkasya'daki Gürcistan dâhil geniş bölgeleri Rusya'ya bırakıyor ve Hazar Denizi'nde donanma bulundurma hakkından vazgeçiyor.
- 1826-1828 *Rus-İran Savaşı.* Pers ordusu, kayıp bölgeleri geri almak için harekete geçti. Rusların Tahran'ı ve Tebriz'in işgal etmesi ihtimali ile karşı karşıya olan İran, Türkmençay Antlaşması'nı imzaladı. Bu anlaşma ile doğu ve kuzeyde günümüz İran sınırları oluştu.
- 1834 *Feth Ali Şah öldü.* Yerine Abbas Mirza'nın oğlu Muhammed Şah geçti.

- 1884-1886,
1889-1890 *Efgânî İran'da.* İslam coğrafyasında görüşleriyle, eserleriyle ve hayatıyla ses getiren bir isim olan Efgânî iki dönem İran'da kaldı. Şah'ın daveti üzerine gitmiş olmasına rağmen onun İngiliz yanlı siyasetine karşı tenkitlerini ve ıslahat düşüncelerini sürdürürnce sınır dışı edildi.
- 1844 *Bahailik doğdu.* Seyyid Muhammed Ali Şirazi, kendisini Bahailiğin işaretçisi olan Babi hareketini kuran Bab'ı ilan etti.
- 1848 *Reformlar başladı.* Ghaem Magham Farahani'nin yanında yetişen Mirza Taki Han, Şah Nasır'ın büyük vezirliğine atandı ve bir dizi idari, mali ve kültürel reform başlattı.
- 1850 *Bab idam edildi.* Bab Seyyid Muhammed Ali Şirazi, Emir Kebir'in emriyle idam edildi.
- 1850 *Emir Kebir sürgün edildi.* Emir Kebir bir dizi entrika neticesinde Kaşhan'a sürgün edildi. Temelde onun reformlarından rahatsız olan grup ona karşı bir cephe oluşturdu.
- 1851 *Darülfünun'un kuruluşu.* Emir Kebir tarafından Tahran'da kurulan Darülfünun, Avrupa modelleri üzerine kurulmuştur. Burada Avrupalı eğitmenler tarafından tıp ve askerî bilimler öğretilmekteydi. Bu müessesenin İran modernleşmesi üzerinde geniş kapsamlı etkileri olmuştur.
- 1856-1857 *Afganistan ile savaş.* Herat'a karşı Anglo-Pers savaşı yapıldı.
- 1864 Tahran'ı Bağdat ve Karaçi ile birleştiren ilk telgraf hattı açıldı.
- 1865 İran'da ilk kız okulu kuruldu.
- 1870 Avrupa'dan Odessa-Tiflis-Tahran'ı birbirine bağlayan telgraf hattı kuruldu.
- 1873 Amerikan Presbiteryen misyonerlik kurumu olan Alborz College, ilkokul olarak kuruldu. 1924'te küçük bir kolej ve 1928'de akredite bir liberal sanatlar koleji ile genişledi. Kolej Rıza Şah'ın emriyle kapatıldığına kadar Dr. Samuel Jordan müdür olarak (1899-1940 arası) görev yaptı. Bu kolej daha sonra Dr. Muhammed Ali Müctehidi'nin müdürlüğünde Dabirestan-e Alborz adlı seçkin bir lise olarak devam etti.
- 1891-1892 *Tütün imtiyazına tepkiler.* Nasiruddin Şah'ın Major Talbot'a tütün imtiyazı vermesi ülke genelinde büyük bir tepkiye yol açtı. Bu imtiyaza tepki gösteren tüccarların tüm ülkede pazarları kapatma protestolarına ulemanın da destek vermesi ile Şahın gücünü azaltmıştır.
- 1896 *Nasır Şah'a suikast.* Yükselen sosyal ve iktisadi tepkiler sonrasında Nasır Şah önde gelen din adamı ve 19. yüzyılın sonlarındaki Panislami hareketin etkili liderlerinden biri olan Cemâleddin Efgânî'nin bir takipçisi olan Mirza Rıza Kirmânî tarafından öldürüldü.

- 1896 *Muzafferüddin Şah'ın başa geçmesi.* Nasiruddin Şah bir suikast sonucu öldürülünce yerine Muzafferüddin Şah geçti.
- 1901 *İran'da petrol bulundu.* Ülkede bu tarihte petrol bulunmasıyla birlikte İran üzerindeki İngiliz-Rus rekabeti yoğunlaşmıştır.
- 1902 *Humeyni dünyaya geldi.* İran İslam Devrimi'nin önderi ve İran İslam Cumhuriyeti'nin kurucusu İmam Ruhullah Musevi Humeyni, Kum'un 160 km. güneybatısındaki Humeyn kasabasında doğdu. Ailesi İmam Musa el-Kazım soyundan gelmektedir. Sıkı bir dinî eğitim almış ve hızla yükselmiştir.
- 1905 *Gizli Anayasa Cemiyetleri.* Tahran'da çok sayıda Gizli Anayasa Cemiyeti'nin kurulmasına başlandı. Tahran'ın önde gelen müç-tehitlerinden ikisi, Seyyed Abdollah Behbahani ve Mirza Sayyed Mohammad Tabatabai, reformlara desteği artırmak için bir ittifak oluşturdular.
- 1905 *Şeyh Fazlullah Nuri'nin öldürülmesi.* Meşrutiyet hareketine karşı çıkan Şeyh Fazlullah Nuri geleneksel Adaletthane fikrini savunuyordu. Muhalefeti büyüyünce meşrutiyet taraftarları tarafından öldürüldü.
- 1905-1906 *Meşrutiyet hareketi.* Esnafın taleplerine ulemanın da destek vermesi üzerine Muzafferüddin Şah millî meclisin kurulmasını kabul etti. Böylece Şah'ın yetkileri sınırlandırıldı. Tütün İsyanı ve Meşrutiyet İlanı, Batı karşısında güç kaybeden devletin meşruiyetini sorgulanması anlamına gelmekteydi. Esnaf ve ulema arasındaki sosyal ittifakin tesisi 20. yüzyıldaki gelişmeler açısından tayin edici oldu.
- 1906 *Meclisin açılması ve anayasanın onayı.* İlk Meclis, 7 Ekim 1906'da açıldı ve 17 Ekim'de anayasayı onayladı.
- 1907 *İran üzerine gizli anlaşma.* I. Dünya Savaşı öncesi gizli anlaşmaların bir parçası olarak İngiliz-Rus anlaşmasıyla İran nüfuz bölgelerine bölünmüştür.
- 1908 *Petrol bulundu.* Mescidi Süleyman'da ilk petrol bulundu.
- 1911 *Avrupa ülkelerine öğrenci gönderilmesi.* 30 öğrenci öğrenim görmek üzere Avrupa ülkelerine gönderildi.
- 1916 *I. Dünya Savaşı.* Rus kuvvetleri Kom ve Kaşhan'ı işgal etti. İranlılar zaman zaman başarılı bir şekilde direniş gösterse de İran toprakları, İngilizler, Ruslar ve Osmanlılar arasında el değiştirmekteydi. Savaş süresince sürekli kabine değişiklikleri söz konusu oldu.
- 1919 *Hukuk Fakültesi kuruldu.* Adalet Bakanlığı bünyesinde Hukuk Fakültesi kuruldu. Okulun ilk dekanı Adolf Prensi idi. Okulda beş Fransız eğitmen, altı Farsça eğitmen ve 30 öğrenci vardı.
- 1920 *İlk komünist parti.* Anzeli'de ilk komünist parti olan Adalat kuruldu.

- 1921 *Kum ilmî havzası şekilleniyor.* Ayetullah Şeyh Abdülkerim Hayri Yazdi tarafından Kum'da dinî eğitim merkezi Hawza-ye Elmiya oluşturuldu.
- 1921-1925 *Kaçar Hanedanı son buldu.* Kaçar Hanedanı'nın son hükümdarı Ahmet Şah, I. Dünya Savaşı'nı izleyen istikrarsız dönemde yurt dışında iken yapılan bir darbeye devrildi. Ordudan Rıza Han ülkeye askerî bir yönetim kurdu ve daha sonra Rıza Şah Pehlevi adı altında Pehlevi Hanedanı dönemi başladı.
- 1922 *Yüksek Eğitim Kurulu kuruldu.* Tahran'da, modern okulların genişlemesini denetlemek için Yüksek Eğitim Kurulu kuruldu.
- 1922 *Kamu İdaresi Yasası onaylandı.* Kamu kurumlarını reform etmek için hazırlanan Kamu İdaresi Yasası, Meclis tarafından onaylandı.
- 1923 *Ahmed Şah ülkeden ayrıldı.* Ahmed Şah, bir daha dönmek üzere Avrupa'ya gitti.
- 1926 *İttılaat gazetesi yayıma başladı.* Önemli ve uzun ömürlü bir gazete olan İttılaat, 10 Temmuz'da Abbas Masudi tarafından kuruldu ve 1979'da İslami rejime uygun olarak yayınlanmaya devam etti.
- 1927 *Ali Ekber Dihhoda dekanlığa getirildi.* Hukuk fakültesi ve siyaset bilimi fakültesi, yeni hukuk ve siyaset bilimi fakültesini oluşturmak üzere birleştirildi ve Ali Ekber Dihhoda yeni dekanı olarak atandı.
- 1935 *Fars Dili Akademisi açıldı.* Muhammed Ali Furûğî'nin başkanı olduğu Fars Dili Akademisi (Farhangestan) kuruldu. Akademi bazı yabancı kelimeler ve kavramlar için Farsça kelimeleri belirleme görevini üstlendi. Milliyetçi bir bakışla kurulan ve işleyen akademi, Rıza Şah'ın azli sonrasında 1941'de faaliyetlerini sonlandırdı.
- 1935 *Askerî Akademi kuruldu.* İran'daki askerî eğitimi geliştirmek üzere Askerî Akademi (Danesgah-e jang) kuruldu.
- 1936 *Çarşaf yasaklandı.* Kadınların geleneksel çarşafı (çador) giymesi yasaklandı.
- 1937 *Aydınlar tutuklandı.* Dr. Taki Arani liderliğindeki 53 iyi eğitimli, sol eğilimli milliyetçi bir grup aydın tutuklandı ve hapsedildi.
- 1937 *Kör Baykuş yayımlandı.* Modern İran edebiyatının önde gelen düzyazı ve kısa hikâye yazarı Sadık Hidayet'in *Kör Baykuş* isimli romanı Bombay'da yayımlandı. Hidayet zamanının sosyopolitik problemlerinin de etkisiyle İran'ın gerilemesinin sebebi olarak gördüğü monarşiye ve ruhban sınıfına yoğun eleştiriler yönelten bir isimdir. Günümüzde eserleri İran'da yasaklı durumdadır.
- 1940 *Taki Arani hapisshanede öldü.* Tutuklanan ve hapsedilen 53 solcu entelektüelin lideri milliyetçi bilgin, Marksist teorisyen ve *Dünya* dergisinin editörü Taki Arani (d. 1902) hapisshanede öldü.

- 1940 *Yabancı okullar millileştirildi.* İran'daki Amerikan ve İngiliz kolejleri dâhil olmak üzere yabancı okullar Şah'ın emriyle devralındı ve Milli Eğitim Bakanlığı denetimine girdi.
- 1940 Tahran Radyosu yayın faaliyetlerine başladı.
- 1941, 21 Ağustos *İran'ın işgali.* Sovyet ve İngiliz ordusu, İran'ı kuzeyden işgal etti.
- 1941 İngiliz ve Sovyet kuvvetleri, Alman tehdidine karşı İran'ı koruma gerekçesiyle burayı işgal ettiler. Rıza Şah tahtından feragat zorlandı ve yerine oğlu Muhammed Rıza Pehlevi geçti.
- 1941 *Tudeh Partisi kuruldu.* Tudeh (Türkçe; Kitleler demektir) Partisi, İran'ın komünist partisidir. Uzunca yıllar İran'da Musaddık ve İslam Devrimi dâhil devrimci hareketlerin destekçisi olan Parti, tarihçiler tarafından genellikle "komünist" olarak tanımlanır.
- 1943 *Tahran Üniversitesi ayrıldı.* Tahran Üniversitesi, Eğitim Bakanlığı'ndan bağımsız oldu. Psikoloji profesörü ve sol eğilimli Genç İran Kulübü (Klub-e Iran-e Javlin) Başkanı Dr. Ekber Ali Siassi rektör seçildi.
- 1943 *İslam'ın Fedaileri grubu kuruldu.* Dinî bir grup olan İslam'ın Fedaileri (Fedaiyan-Eslam) kuruldu.
- 1943 *Sokan dergisi yayımlanmaya başlandı.* Sokan aylık edebiyat dergisinin ilk sayısı yayınlandı, derginin son sayısı ise 1978'de yayınlandı.
- 1944 *Tudeh Partisi mecliste.* Tudeh Partisi, Kızıl Ordu'nun yardımıyla Meclis seçimlerinde dokuz sandalye kazandı.
- 1945 Kasım *Azerbaycan Halk Hükûmeti kuruldu.* Sovyetler Birliği, İran Azerbaycan'ında, Azerbaycan Halk Hükûmeti'ni kurdu. Sovyetler Birliği'nin çekilmesi ile 1946 sonuna doğru İran bölgeyi tekrar kontrolüne aldı.
- 1945 *Sovyet taraftan yeni rejimler kuruldu.* Azerbaycan ve Kürdistan eyaletlerinde Sovyet taraftan rejimler kurulmuştur.
- 1945 İngiliz ve Amerikan birlikleri İran'dan ayrıldı.
- 1945 *Ayrılıkçı Azerbaycan Cumhuriyeti kuruldu.* Kızıl Ordu'nun desteğiyle ve Cafer Pisavari'nin başkanlığını yaptığı ayrılıkçı Azerbaycan Cumhuriyeti kuruldu.
- 1946, 22 Ocak *Kürt Mahabad Cumhuriyeti'nin hamleleri.* Sovyet destekli Kürt Mahabad Cumhuriyeti, İran'da bağımsızlığını ilan etti. Sovyetler Birliği'nin çekilmesi ile yılın sonuna doğru İran bölgeyi tekrar kontrolüne aldı.
- 1946 *İran krizi.* İngiliz birlikleri İran'dan çekildi. Sovyetler Birliği önceki anlaşmasını ihlal etti ve kaldıysa da birkaç ay sonra onlar da çekilmek durumunda kaldılar.

- 1946 *Amira Kasravi'nin öldürüldü.* Tarihçi, hukukçu, ideolog olan Amira Kasravi (d. 1890) bir suikast sonrası öldürüldü. *Peyman* gazetesi editör ve yayıncısı olan Kasravi'nin tasavvuf, Şiilik, Bahailik ve İmamzadelik hakkındaki reddiyeleri ve keskin eleştirileri vardı.
- 1946 *Pisavari, Sovyetler Birliği'ne kaçtı.* Sovyetler ile yapılan anlaşmanın ardından Fars ordusu, Azerbaycan'a girdi ve onu kontrol altına aldı. Pisavari ve ortakları, Sovyetler Birliği'ne kaçtı.
- 1946 *Lugatname yayımlandı.* Ali Ekber Dihhoda'nın *Lugatname*'sinin ilk bölümü, önceki yıl Meclis tarafından onaylanan bir tasarı ile birlikte yayınlandı. *Lugatname*'nin edisyonu Dihhoda'nın 1956'da ölümünden sonra da Seyyid Cafer Şahidi ve Mohammad Moin gözetiminde devam etti. Eser, 1975 yılında tamamlandığında üç sütunlu 26.475 sayfaya kadar genişlemişti.
- 1948 *Tudeh üyelerinin tutuklanması.* Kalil Maleki başkanlığındaki bir dizi Tudeh Partisi üyesi, İran'ın ulusal çıkarlarından ziyade Sovyetler Birliği'nin çıkarlarına tabi tutulduğu iddiasıyla tutuklandı.
- 1949 *Ulusal Cephe kuruldu.* Muhammed Musaddık farklı siyasi gruplardan müteşekkil Ulusal Cephe'yi (Jebha-ye Milli) kurdu. Cephe, İran'ın bağımsızlığını savunmakta ve dış müdahaleyi reddetmekteydi.
- 1949 *Emir Kebir Yayınevi kuruldu.* Zamanla ülkenin en önemli özel yayıncısı hâline gelen Emir Kebir Yayınevi, Abdül Rahim Caferi tarafından kuruldu. Bu yayınevi hızını kaybetse de 1979 Devrimi'nden sonra büyük ölçüde rejim temsilcileri tarafından devralınarak yönetilmektedir.
- 1951, 20 Mart *Petrolün millileştirilmesi.* 1948 yılından itibaren İngilizlerle devam eden petrolün millileştirilmesi görüşmelerinin tıkanması üzerine Milliyetçi Cephe Lideri Muhammed Musaddık'ın önergesi ve önde gelen din adamlarının da desteğiyle petroler millileştirildi.
- 1951 Nisan *Musaddık Başbakan oldu.* Petrolün millileştirilme kararı aynı zamanda Musaddık'ın da zaferiydi. Halkı tarafından çok sevilen kesinlikle rüşvet yemeyen Musaddık yaklaşık bir ay sonra başbakanlığa getirildi.
- 1951 *Sadık Hidayet intihar etti.* İran'da modern edebiyatın en önemli temsilcisi ve kurucularından Sadık Hidayet, Paris'te intihar etti. Hidayet arkasında çok önemli bir edebî külliyat bıraktı.
- 1953 *Musaddık'a darbe.* Başbakan Musaddık petrol endüstrisini millileştirmiş fakat İngiltere'nin uyguladığı ambargo nedeniyle bu girişim başarıya ulaşamamıştır. Musaddık'a cephe alan Şah, ülkeden ayrılmak zorunda kaldı. Musaddık'ın CIA destekli bir darbe ile görevden uzaklaştırılması, çağdaş İran tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.

- 1954 *Petrolün yeniden Batılılara tahsisi.* Şah İngiliz, Amerikan, Hollanda ve Fransız şirketlerinden oluşan konsorsiyum ile bir anlaşma imzalayarak, petrol endüstrisini yeniden faaliyete geçirmiştir. Anlaşma Meclis tarafından onaylandı.
- 1954 *İbn Sina'nın 1000'inci doğum günü.* İbn Sina'nın doğumunun 1000. yıl dönümü kutlamaları.
- 1956, 1 Ocak *Mustafa Melikiyan doğdu.* İran'ın önde gelen filozofu, düşünürü, tercümanı ve editörüdür. Rasyonellik ve Maneviyat adlı bir proje üzerinde çalışan Melikiyan'ın maneviyat ve bilgelik ile ilgili en önemli kitabı *Özgürlük Yolu* ismini taşır.
- 1957-1958 *İki partili sistem.* Şah güvendiği iki isme iki parti kurdurdu. Bir tarafta Amir Esadullah Alam başkanlığındaki Halk (Mardom) Partisi öte tarafta da Manučeher Eşbal başkanlığındaki Milliyetçi (Melliyun) Parti ile Şah iki partili bir model geliştirip siyasal alanı kontrol etmek istedi.
- 1958 *Pehlevi Vakfı kuruldu.* Eski Kraliyet Mülkleri yöneticisi Esadullah Alam, Pehlevi Vakfı'nı kurdu. Vakıf görünüşte sosyal faaliyetler, eğitim ve hayırseverlik hizmetleri sağlamak üzere çalışmaktaydı.
- 1956 *Mizan Tefsiri yayımlandı.* İran'ın en önemli modern Kur'an tefsiri olan *Mizan Tefsiri* (Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an) 27 cilt olarak yayınlandı.
- 1961'de *Ayetullah Burucerdî öldü.* Kum'u Şii dünyasının önde gelen dini merkezi hâline getiren Büyük Ayetullah Hüseyin Burucerdî Tabatabai (d. 1875) öldü.
- 1961 *Humeyni dinî lider oldu.* Burucerdî'nin 1961'de vefat etmesinden sonra Humeyni, dinî liderliğin yeni sahibi olarak görüldü ve birçok İranlı Şii tarafından merci-i taklid kabul edildi. 1962 sonbaharında hükûmet, belediye seçimlerini kazananların Kur'an üzerine yemin etme şartını kaldıran bir kanunu kabul etti. Bunu Bahailerin kamu alanına girmesini sağlayan bir plan olarak gören Humeyni, kanunu feshettirmeyi başardı. Bu başarı, onun Şah'a muhalefette en önemli isim olarak sahneye çıkmasında etkili oldu.
- 1961 *İran Kurtuluş Hareketi kuruldu.* İran'daki çağdaş entelektüel hareketin kurucularından biri olarak kabul edilen Bezirgan ve arkadaşları, programı, Mussadık'ın Ulusal Cephesi'ne benzeyen İran Kurtuluş Hareketi'ni kurdular. Şah'ı, İran'ın meşru lideri olarak kabul etmesine rağmen Bezirgan bu dönemde muhalefetinden ötürü siyasi gerekçelerle birkaç kez hapsedildi.
- 1961-1963 *Beyaz Devrim başladı.* Devlet yönetimini eline alan Şah altı noktaya dayanan Beyaz Devrimi başlatmıştır. Özellikle toprak reformuna girişilmiştir.

- 1962 *Garbzedeler kitabı yazıldı.* Romancı, öykü yazarı, eleştirmen Celal Ali Ahmed, 20. yüzyıl İran düşüncesine önemli etkiler bırakan *Garbzedeler: Bir Batı Zehirlenmesi* isimli kitabını yayımladı. Ahmed, kitabında, Batılılaşmayı ve Batı medeniyetini bir veba gibi resmetmektedir. Kitap genç kuşakların Batı karşıtlığının el kitabı mahiyetine büründü.
- 1963 *Farsça sözlük yayımlanmaya başlandı.* Farsça sözlük (Farhang-e Moin) ilk sayısı yayınlandı, altıncı ve son cilt 1973'te yayınlandı.
- 1963 *Yeniden Doğuş yayımlandı.* İranlı şair, yazar, oyuncu, yönetmen, ressam Furuğ Ferruhzad, 20. yüzyılda İran'da yetişmiş en önemli şairlerindendir. İran şiirinde derin ve etkileyici değişikliklere yol açan *Yeniden Doğuş*, onun olgunluk eseridir.
- 1963 *Humeyni sürgüne gönderildi.* Şah'a ve onun Amerikan yanlısı siyasetine yönelik artan eleştirilerinden ötürü Humeyni önce tutuklandı ardından da Türkiye'ye sürgüne gönderildi. Bursa'da bir yıl kaldı. Buradan da on üç yıl kalacağı Irak'ın Necef şehrine gönderildi. Artan baskılar üzerine 1968'de Paris'e geçmek durumunda kaldı.
- 1964 *Ali Şeriatî İran'a döndü.* Çağdaş İran düşüncesinin en etkili simalarından biri olacak olan Ali Şeriatî, Paris Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayarak ülkeye döndü. Kısa ama meşakkatli hayatında geleneksel dinî düşünce ve ulema ile modern düşünce ve entelektüellerin arasında bağlantılar tesis etti. Konferans ve yazılarıyla bir kuşağın üzerinde çok etkili olmuştur.
- 1965 *Muhallif örgütlenmeler genişliyor.* Onun sürgüne gönderilmesinden hemen sonra merkezi Tahran'da bulunan ve bütün İran'da şubeleri açılan Heyetha-yı Mütelife-yi İslami adlı bir dernek kuruldu. Bu dernekte içlerinde Hüccetü'l-İslam Ali Ekber Hassemi Rafsanjani ve Cevad Bahüner gibi Devrim'den sonra önemli sorumluluklar üstlenecek kişilerin de bulunduğu Humeyni'nin Kum'daki birçok öğrencisi aktif görev aldı.
- 1965 *Seyyid Hüseyin Nasr, İran'a döndü.* Harvard'da doktorasını tamamlayan Nasr, Arya Mehr Üniversitesi'nde (şu anda Teknoloji Şerif Üniversitesi'ne) göreve başladı. Tahran Üniversitesi'nde rektör yardımcısı olarak görev yaptı. İran'ın köklü ve etkili entelektüel ailelerinden birinden gelen Nasr, gelenekselcilik ekolünün temsilcisi konumundadır.
- 1965 *Çocuk yayınları başladı.* Ülke genelinde bir dizi kütüphanenin kurulmasından ve gençlere yönelik kitapların yayınlanmasından sorumlu olan Çocukların ve Ergenlerin Entelektüel Gelişim Merkezi (Kjnun-e Parvares-e Fekri-e Kudakan o Nowjav Children-nan) Kraliçe Farah'ın desteği ile Lili Jahanara ve Homa Zahedi ve Ehsan Yarsater tarafından kuruldu.

- 1965 *Eğitim sisteminde reform yapıldı.* Bir dizi reform sonrasında İran'ın eğitim modeli Fransız tabanlı bir sistemden Amerikan tabanlı bir sisteme kaydı.
- 1966 Ulusal İran televizyonu yayına başladı.
- 1966 *Fars Ansiklopedisi yayıma başladı.* Fars Ansiklopedisi'nin (Daye-rat-ol-Maaref-e Farsi) ilk cildi Farsça basıldı.
- 1967 *Amad Behrangi vefat etti.* Öğretmen, sosyal eleştirmen, folklorist, tercüman ve kısa öykü yazarı Amad Behrangi (d. 1939) öldü.
- 1967 *Musaddık'ın ölümü.* CIA destekli bir darbe ile indirilen ve vatana ihanet suçundan üç yıl hapse mahkûm edilen Musaddık, hayatının geri kalan bölümünü ev hapsinde geçirdi. İran'daki petrol tesisleri ise İran hükûmetinin denetiminde kaldı. 1967'de evinde göz hapsinde iken öldü.
- 1969 *Hüseyniye-i İrşad kuruldu.* Şah devrinden başlayarak her devirde İran'daki muhalif İslamcılarının merkezi olan Hüseyniye-i İrşad, Ayetullah Murtaza Mutahhari'nin öncülüğünde açıldı. Kapatılacağı Eylül 1973'e kadar Ali Şeriatî kurumun en önemli konuşmacısı idi.
- 1969, 9 Eylül *Celal Ali Ahmed vefat etti.* Kısa ama üretken bir kariyerde otuz beş cildi doldurmaya yetecek kadar yazan modern İran entelektüel yaşamının kurucularından Celal Ali Ahmed vefat etti. 2008'den beri her yıl adına bir İran edebiyat ödülü verilmektedir.
- 1969-1970 *Velayet-i fakih teorisi geliştirildi.* Ayetullah Humeyni sürgün olarak bulunduğu Necef'te talebelerine verdiği dersler ile Şii düşüncesinde bulunan kavramın muhtevasını genişleterek fakihlerin yetkisini daha da ileriye götürmüştü, on ikinci imamın gaybeti döneminde adil bir fakihin devleti yönetmesi gerektiği tezini ortaya atmıştır. Böylece kayıp imamı bekleme etrafında geliştirilmiş olan kaderci ve pasifist dinî inancı aksi yönde eylemci bir inanca dönüştürmüştür. Bu teori, çağdaş İran'ın kaderini belirleyen fikrî çerçeveyi oluşturmaktadır.
- 1969-70 *Ordunun modernizasyonu başladı.* İran'ın petrol gelirlerinin yükselmeye başlaması ile ordunun modernizasyonu ve güçlendirilmesi için çalışmalara girilmiştir.
- 1970 *Fars Dili Akademisi yeniden kuruldu.* 1935-1941 döneminde aktif olan Fars Dili Akademisi (Farhangestan) yeniden faaliyetlerine başladı.
- 1971 *Pers İmparatorluğu'nun 2500. Yıl dönümü.* Kutlamalar Persepolis'te büyük törenlerle gerçekleşti.
- 1976 *Sohrab Sepehri toplu şiirlerini yayımladı.* İran şiirinde ölçü ya da ritme bağlı olmayan Yeni Şiir akımının mensuplarından birisi olan

Sepehri, şiirlerinin neredeyse tamamını tek ciltte topladığı *Hasht Ketab* (Sekiz Kitap) adlı kitabını yayımladı. Aynı zamanda İran'ın önde gelen modernist ressamlarından birisi Sohrab, 28 Nisan 1980'de vefat etti.

- 1977, 19 Haziran *Ali Şeriatî vefat etti.* 43 yaşında İngiltere'de Londra'da vefat etti. Çağdaş İslam düşüncesi ve devrimcilik açısından ortaya koyduğu çeşitli sonuçlar ve yarattığı ilgi sebebiyle İran İslam Devrimi'nin baş düşünürü olarak anılmaktadır. Zamanla rejimin yerleşik düşüncesi ona karşı mesafe koysa da bugün bile Şeriatî, yeni düşünceleri etkilemeye devam etmektedir.
- 1978 *Devrim ayaklanmaları.* 1978 yılı boyunca gösteriler, ordu ve polis şiddet kullanmasıyla bastırıldı. Ancak her seferinde gösteri dalgası büyüyerek ve genişleyerek devam etti. Milyonlarca insanın katıldığı ve binlerce insanın ölümüyle neticelenen bu olaylar da Şah giderek kontrolü kaybetti.
- 1979, 15 Ocak *Şah ülkeden ayrılıyor.* 9 Aralık 1978 Tahran'da monarşinin yıkılmasını isteyen 1 milyon insan yürüyüş yaptı. 10 Aralık'ta 2 milyon insan, en önemli maddesi Humeyni liderliğinde bir İslam devletin kurulması olan on yedi maddelik bir bildiri lehinde gösteride bulundu. 3 Ocak 1979'da General Ezhari'nin yerine Şahbuz Bahtiyar başbakan olarak tayin edildi ve Şah ülkeden ayrıldı.
- 1979, 1 Şubat *Humeyni'nin dönüşü.* Paris'ten İran'a dönen Humeyni'yi 10 milyon insan karşıladı. Humeyni, havaalanından Devrim şehitlerinin gömülü olduğu Beheşt-i Zehra Mezarlığı'na gitti. Mehdi Bezirgan'ın başkanlığında geçici İslam hükûmeti kuruldu.
- 1979, 12 Şubat *Devrim başarıya ulaştı.* Silahlı kuvvetlerin de gittikçe dağıldığını, birçok askerin Humeyni taraftarlarına katıldığını gören Bahtiyar, sokağa çıkma yasağı ilan etse de halkı sokağa çağıran Humeyni, ordu mensuplarının halka ateş açması durumunda cihad ilan edeceğini açıkladı. Ertesi gün Yüksek Askerî Konsey, Bahtiyar'dan desteğini çekti ve Devrim başarıya ulaştı.
- 1979, 1 Nisan İran'ı İslam Cumhuriyet'i yapan referandum tamamlandı.
- 1979, 1 Mayıs *Murtaza Mutahhari şehit edildi.* Ali Şeriatî ile birlikte İran İslam Devrimi'nin fikrî şahsiyeti olarak kabul edilen Mutahhari, Devrim muhalifi Furkan grubu üyelerince öldürüldü. Mutahhari, Havza-i İlmiyye ile üniversite, nazari bilgilerle pratik hayat ve dinî ilimlerle akli ilimler arasında bağlantı kurmayı başarmış bir âlimdi.
- 1979, 9 Eylül *Mahmud Taleğânî'nin ölümü.* Din adamı ve reformcu Taleğânî, Humeyni'nin çağdaşıydı ve Devrim'in önemli itici güçlerindendi. İran Özgürlük Hareketi'nin kurucu üyesi olarak 1960'larda ve 1970'lerde sosyal adalet ve hareket konusunda etkili oldu. Devrim sonrası Tahran'ın ilk Cuma İmamı'ydı. Erken ölümünün Devrim'in düşüncelerinin olgunlaşmasına sekte vurduğu düşünülmektedir.

- 1979 Kasım *Mehdi Bezirgan başbakanlıktan istifa etti.* İranlı bir bilgin ve akademisyen olan Bezirgan, Devrim'den sonraki geçici hükûmetin başkanıydı. ABD Büyükelçiliği'ne yapılan baskında hükûmetinin bunu önleme konusundaki başarısızlığından ötürü görevinden istifa etti.
- 1979-81 *Rehine krizi.* Tahran'da üniversite öğrencileri, Amerika Birleşik Devletleri'ni Şah'ı himaye etmek ve İran'da Şah lehine bir darbe hazırlamakla suçlayarak 4 Kasım 1979'da Amerikan Büyükelçiliği'ni işgal ettiler ve personeli rehin aldılar. Öğrenciler rehinelere serbest bırakmak için Şah'ın İran'a teslim edilmesini şart koştular. Başbakan Bezirgan ile Humeyni'nin bağına koparan bu kriz, 21 Ocak 1981'de rehinelere serbest bırakılması ile bitti.
- 1980-1988 *İran-İrak Savaşı.* Irak, ABD'nin kışkırtma ve destekleriyle güneyden İran topraklarına girmesiyle başlayan savaş uzun ve yıkıcı oldu. İki taraf da büyük zayıflatlar verdi. Ancak daha da önemlisi savaş maddi koşulları kötüleştirerek yeni rejimin yerleşmesini bir taraftan zorlaştırdı bir taraftan da birlik ve beraberliği pekiştirerek rejimin yerleşmesini kolaylaştırdı. Ancak ne olursa olsun 20 Ağustos 1988'de sona erdiğinde geride büyük bir yıkım bırakmıştı.
- 1981, 2 Ekim *Hamaney cumhurbaşkanı.* Humeyni'nin eski arkadaşı ve takipçisi olan Ayetullah Hamaney cumhurbaşkanı seçildi ve Humeyni'nin vefatından sonra Hashemi Rafsanjani'nin tavsiyesi ile Seyyid Ali Hamaney Uzmanlar Meclisi tarafından dinî lider seçildi. Hamaney aslında çağdaş dönemde İran'daki en etkili isimlerden birisi olarak göze çarpar.
- 1981 *Şii Ansiklopedisi'nin ilk cildi yayımlandı.*
- 1981 *Siyasi suikastlar.* Halkın Mücahitleri Örgütü, Devrim önderlerine yönelik suikastlar düzenlemeye başladı. Ayetullah Beheştî ve Cumhurbaşkanı Ali Recai gibi önemli isimler, bombalı saldırılarda öldürüldü. Humeyni cumhurbaşkanlığını üstlenmeyerek ve bir süre aslında din adamlarından gelmeyen isimleri cumhurbaşkanlığına önererek aslında esas niyetinin din adamlarının yönetimde görev almaması olduğunu gösterse de bu suikastlar yönetimi üstlenmesine yol açtı.
- 1982 *Tudeh Partisi yasaklandı.* Devrim'e karşı silahlı eylemlerle ilişkili görülen Tudeh Partisi ve gazetesi kapatıldı. 100.000'den fazla üyesi tutuklandı. Parti günümüzde de varlığını yurt dışında ve yer altında sürdürmektedir.
- 1984 *Şebüsteri siyasetten çekildi.* Muhammed Müctehid Şebüsteri, Devrim sonrası aktif olduğu siyasetten çekildi. Şebüsteri emekli olduğu 2006 yılına kadar Tahran Üniversitesi'nde İslami felsefe profesörü olarak bulundu ve burada karşılaştırmalı din ve teoloji dersleri verdi. Dinin mükemmel olduğu ancak her şeyi kapsama-dığı fikrini ortaya attı.

- 1986 *Şeriatmedari vefat etti.* İran'da tanınmış Azeri asıllı din âlimi ve İslam inkılabının başlangıçtaki etkili kişilerinden birisi olan Hasen Hüseyini Şeriatmedari Burucerdî vefat etti. Şeriatmedari, ömrünün son yıllarını İslam inkılabına muhalefet ettiği gerekçesiyle ev hapsinde geçirmiş ve "ayetullah el-uzma" ve "merci-i taklid" unvanları kendisinden geri alındı.
- 1988 *Büyük İslam Ansiklopedisi yayıma başladı.* İslam kültürü ve medeniyetinin tüm yönleri ve boyutları hakkında araştırma makaleleri içeren *Büyük İslam Ansiklopedisi* yayımlanmaya başlandı. Daryuş Şayegan, Azarh Azarnoush, Cevad Tabatabai, Farhad Daftary ve Abbas Anvari enstitü konseyinin üyeleri arasında yer almaktadır.
- 1989, 3 Haziran *Humeyni vefat etti.* 9 milyon insanın hazır bulunduğu cenaze töreninde naaşı Tahran'ın güneyinde Kum'a giden yol üzerinde bulunan mezarına ancak helikopterle taşınabildi. Vasiyetinde İslam Cumhuriyeti'nin korunması ve güçlenmesini istemektedir. Humeyni'nin en çok önem verdiği hususlardan biri de Şiiler ile Sünniler arasında bir birlik oluşturmaktır. Sünni bir imamın arkasında Şiilerin kıldıkları namazın caiz olduğunu söyleyen ilk Şii otorite Humeyni'dir.
- 1989, 28 Temmuz *Merci-i taklid sistemi değiştirildi.* Humeyni'den sonra merci-i taklid sistemi bir sorun oldu. Humeyni'nin yerine geçen Hamaney bir müçtehit olmakla beraber henüz bir merci değildi. Bunun üzerine Anayasa'nın 107. Maddesi referandumla değiştirilerek rehberin tanınmış bir merci olması şartı kaldırılmıştır. Daha sonra Ayetullah Hamaney, İran'daki birçok âlimin desteğiyle merciliğini ilan etse de kendisine teknik uzmanlık konularında tavsiyelerde bulunacak bir fetva konseyi tayin ederek yeni bir sistem oluşturdu. İran'da merci-i taklidin seçimi, yetkileri, devletle ve diğer mercilerle ilişkileri, Şii düşünce çevrelerinde hâlâ etkin biçimde tartışılmaktadır.
- 1990'lar *Klasik İran müziği geliyor.* 1979 Devrimi, İran klasik müziğinde bir rönesans başlattı. Ortaya çıkan Aref Topluluğu, Sheyda Topluluğu ve Pers Müziği Ustaları toplulukları, 20. yüzyılın sonlarında ve milenyumun başında İran müziğinde devrim yarattı. İran sineması ile de iç içe geçerek hem İran hem de Avrupa enstrümanlarının ve müzik türlerinin kullanımına bir ilgi artışı söz konusudur.
- 1991 *Kıyan Dergisi kuruldu.* Sürüş ve arkadaşları, Devrim sonrasında çok etkili olacak eleştirel reformist dergiyi yayımlamaya başladılar. Dergi, 1990'ların sonunda rejimden gelen baskılar neticesinde kapatıldı.
- 1993 *Rafsanjani ikinci kez Cumhurbaşkanı seçildi.*
- 1997 *Hatemi cumhurbaşkanı seçildi.* Hüccetüislam Seyyed Muhammed Hatemi, cumhurbaşkanı seçilmiştir.

- 2000 *Sürüş ülkeden ayrıldı.* Abdülkerim Sürüş, 2000 yılından beri Harvard Üniversitesi'nde Rumi şiiri ve felsefe, İslam ve Demokrasi, Kur'an Araştırmaları ve İslam Hukuku Felsefesi dersleri veren misafir bir araştırmacı olarak görev yapmaktadır. İran'daki entelektüel muhalefetin önemli isimlerinden birisidir.
- 2001 *Hatemi ikinci kez cumhurbaşkanı.* Hüccetülislam Seyyid Muhammed Hatemi ikinci kez cumhurbaşkanı seçilmiştir.
- 2005 *Ahmedinejad cumhurbaşkanı oldu.* Mahmud Ahmedinejad, Rafsanjani ile girdiği seçimde cumhurbaşkanı seçildi.
- 2007 *Malek-Afzali'ye BM ödülü verildi.* Birleşmiş Milletler prestijli BM Nüfus Ödülü'nü Hossein Malek-Afzali aldı. Malek-Afzali özellikle ergen sağlığı, üreme sağlığı ve aile planlaması olmak üzere sağlık prosedürlerini iyileştirmek için tasarım stratejileri alanındaki çalışmalarından ötürü ödüle layık görüldü.
- 2009 *Ahmedinejad ikinci kez cumhurbaşkanı seçildi.* Mahmud Ahmedinejad Mousavi karşısında ikinci kez cumhurbaşkanı seçilmiştir.
- 2011 *Mohsin Kadivar üniversiteden atıldı.* Önde gelen muhalif ilim adamı Kadivar, 2007'de siyasi baskılar nedeniyle İran Felsefe Enstitüsü Araştırma Merkezi'nden 2011 yılında da tüm akademik görevlerinden ayrıldı.
- 2013, 14 Haziran *Hasan Ruhani cumhurbaşkanlığına seçildi.*
- 2015, 14 Temmuz *Nükleer anlaşma imzalandı.* İran ile P5+1 ülkeleri (Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa, Rusya Federasyonu, Çin Halk Cumhuriyeti ve Almanya) arasında nükleer meselede Kapsamlı Ortak Eylem Planı (KOEP) kabul edildi.
- 2016, 16 Ocak *Uluslararası yaptırımlar kaldırıldı.* KOEP'in yürürlüğe girmesi ve İran üzerindeki nükleer meseleden kaynaklı uluslararası yaptırımlar kaldırıldı.
- 2016, 4 Temmuz *Abbas Kiarostami öldü.* Uluslararası bir üne sahip film yönetmeni, senarist, şair, fotoğrafçı ve film yapımcısı Kiarostami vefat etti. İran Yeni Dalgası sinemasının parçası olan Kiarostami, Koker üçlemesi (1987-1994), Yakın Çekim (1990), Rüzgâr Bizi Sürükleyecek (1999) ve Kırzın Tadı (1997) gibi önemli filmleri yönetti. İran düşüncesinin sinema diliyle anlatılmasında önemli bir açılım yapan isimlerin arasında gelmektedir.
- 2017, 19 Mayıs *Hasan Ruhani cumhurbaşkanı seçildi.* Cumhurbaşkanlığı ve Belediye Meclisi seçimleri düzenlenmiş, Hasan Ruhani 1. turda %57 oyla ikinci kez cumhurbaşkanı seçildi.

Yazarlar Hakkında

Abdolmoghset Banikamal, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesidir. İran dış politikası, modern İran'da siyaset ve toplum, kamu diplomasisi, Şiizm, İslam dünyası siyaseti çalışma alanları arasındadır.

Forough Jahanbakhsh, Queen's Üniversitesi Dini İlimler Bölümü'nde öğretim üyesidir. İslam, demokrasi ve modernite çalışma alanları arasındadır.

Haideh Moghissi, York Üniversitesi Equity Studies Bölümü öğretim üyesidir. Orta Doğu siyaseti ve kültürü, İslam ve toplumsal cinsiyet, insan hakları, çeşitlilik, etnik yapı ve göç, etnik ilişkiler ve politika çalışma alanları arasındadır.

Hossein Sabouri, Tebriz Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesidir. İngiliz edebiyatı, dramatik sanatlar, şiir eleştirisi, şiir sanatı ve çeviri alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

Janet Afary, Kaliforniya Santa Barbara Üniversitesi'nde Küresel Din ve Modernite Bölümü'nde öğretim üyesidir. Modern İran, Orta Doğu'da toplumsal cinsiyet ve cinsellik çalışma alanları arasındadır.

Khosrow Bagheri Noaparast, Tahran Üniversitesi Eğitim Felsefesi ve Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Din felsefesi, dinî eğitim ve epistemoloji çalışma alanları arasındadır.

Lütfi Sunar, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Şarkiyatçılık, sosyal teori, tabakalaşma ve toplumsal değişim alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

Mohsen Hashemi, İranlı yazar ve araştırmacıdır. Danışname-i Cihan-ı İslam Kelam Grup Başkanı'dır. Felsefe, kelam ve edebiyat alanında çalışmalar yapmaktadır.

Nail Elhan, Hitit Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü araştırma görevlisidir. Orta Doğu araştırmaları, milliyetçilik, İslamcılık, İran çalışmaları, uluslararası ilişkiler teorileri çalışma alanları arasındadır.

Peyman Eshaghi, Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı doktora öğrencisidir. İslam antropolojisi, çalışma alanıdır.

Serhan Afacan, Medeniyet Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesidir. Modern İran tarihi, İran'da toplumsal hareketler, devlet-toplum ilişkileri ve güncel İran siyaseti çalışma alanları arasındadır.

Yedullah Shahibzadeh, Oslo Üniversitesi öğretim üyesidir. Modern İran, Orta Doğu, karşılaştırmalı politikalar, siyaset psikolojisi çalışma alanları arasındadır.

Zehra Abdolazadeh, Tebriz Azad İslam Üniversitesi Bilim ve Araştırma Bölümü Çeviri Çalışmaları öğretim üyesidir. Çeviri çalışmaları ve edebiyat, çalışma alanları arasındadır.

Dizin

A

Abbas Kiarostami 286, 353
Abdülkerim Süruş3, 11, 17, 19-21, 25, 26, 29, 66, 67, 95, 96, 98, 104, 105, 175, 199-202, 205, 219, 225, 237, 240-244, 250-252, 256, 262, 286, 318, 319, 330, 352, 353
Abdülrahim Caferi 310, 346
Ahmet Ferdid 9, 54, 55, 57
Ahmet Kesrevî 62
Alborz Koleji 76, 342
Ali Ahmed 1, 10, 57, 63, 84-86, 89, 122, 144, 169, 232, 233, 243, 348, 349
Ali Hamaney 166, 173-175, 198, 204, 209, 234, 338-40, 351-352
Ali Şeriatî 1, 5, 7, 10, 11, 13, 25-29, 60-63, 65-67, 74, 80, 81, 85-94, 96, 97, 100, 104, 106, 122, 144, 166, 169, 176, 189, 192-95, 199, 200, 214, 215, 225, 235, 236, 243, 252, 255, 284, 285, 320, 348-50
Ayetullah Beheştî 24, 171, 351
Ayetullah Burucerdî12, 134, 135, 163, 189, 191, 208, 209, 227, 295, 338-340, 347, 352

Ayetullah Humeyni 15, 17, 19-20, 22-25, 27, 28, 63, 74, 78, 84, 86, 87, 92, 94, 104, 106, 110, 122, 123, 134, 135, 137, 144-147, 149, 156-160, 162, 163, 166, 168-73, 176, 178-181, 191, 192, 195-98, 200, 209-211, 215, 217, 218, 234, 236, 237, 239, 241, 243, 244, 247, 256, 257, 313, 324, 329, 338-40, 343, 347-52

C

Cemâleddin Afgani 10, 26, 27, 60, 79, 80, 110, 209, 342

D

Darülfünun 46, 76, 232, 286, 294, 300, 342
Dârü't-tebliğî'l-İslâmî 134, 135
Daryuş Şayegan 1, 10, 40, 58, 64, 71, 74, 136, 154, 155, 323, 352

E

Emir Kebir 51, 46, 76, 286, 342
Emir Kebir Yayınevi310, 346

F

Farhangestan (Fars Dil Akademisi) 36, 108, 116, 123, 182, 276, 344, 349

Fazlullah Nuri 23, 44, 45, 161, 162, 166, 168, 186, 187, 240, 343

Fedain-i İslam 32, 62, 83, 84, 94, 110, 145, 146, 148, 327, 345

H

Hasan Hüseyin Şeriatmedari 134, 135, 352

Hasan Ruhani 18, 175, 224, 286, 330, 332, 334, 353

Hasan Yusufi Eşkeveri 25, 175, 204, 218, 227, 318

Hüseyniye-i İrşad 13, 25, 74, 104, 106, 176, 193, 195, 284, 285, 349

İ

İkinci Khordad Hareketi 210

İran İslam Devrimi 3, 7, 10, 14, 15, 19, 22, 27–31, 43, 45, 53, 58, 59, 63–66, 68, 69, 81, 95, 106, 108, 110, 121, 130, 134, 135, 156, 169, 180, 181, 195, 206, 209, 215, 217, 218, 228, 234, 235, 262, 263, 285, 286, 310, 324, 327, 330, 338–40, 343, 345, 350

K

Kaçar Hanedanlığı 2, 8–10, 22, 23, 30, 44–47, 49–52, 54, 59, 60, 62, 76, 111, 113, 115, 116, 118, 160, 163, 168, 184, 185, 205, 272, 303, 305, 341, 344

KayhanFarhangi Dergisi 200, 201, 262, 282

Kiyan Dergisi 20, 104, 200, 201, 238, 241, 262, 318, 330, 331, 352

M

MahmudAhmedinejad 18, 128, 175, 224, 243, 326, 330, 331, 334, 353

MahmudTalegânî 10, 13, 61, 87, 103, 168, 188, 191–93, 195, 350

Mirza Feth Ali Ahundzade 4, 109, 294, 295, 299

Mirza Hasan Şirazi 44, 167, 184

Molla Sadra 49, 200, 260, 261

Muhammed Abduh 60, 209

Muhammed Ali Cinnah 24, 165

Muhammed Hatemi 17, 18, 99, 173, 174, 202, 210, 218, 220, 223, 237, 286, 318, 324, 330–32, 334, 340, 352, 353

Muhammed Hüseyin Tabatabai 74, 185, 200, 208, 243, 260, 261, 316, 339, 343, 347

Muhammed İkbâl 10, 24, 60, 165, 166, 284

Muhammed Musaddık 7, 12, 25, 32, 33, 81–84, 86, 109, 110, 119, 120, 122, 143, 144, 147, 156, 163, 168, 169, 176, 190, 191, 193, 345, 346, 349

Muhammed Şebüsteri 11, 19–21, 26, 29, 67, 96–98, 201, 205, 237, 243–52, 256, 318, 351

Muhammed TakiMisbahYezdi 24, 36, 39, 49, 171, 175, 273, 313, 330, 344

Murtaza Mutahhari 10, 13, 27, 61, 74, 75, 80, 96, 97, 106, 192, 193, 195, 200, 243, 349, 350

Mustafa Melikiyan 11, 67, 318, 347

Müslüman Kardeşler 101, 320

N

Nahda Hareketi 226
Nasır Subhani 40, 320
Nasiruddin Şah 27, 51, 80, 167, 184,
300, 342, 343

O

Osmanlı Devleti 2, 3, 46, 49, 111, 114,
160, 164, 165, 167, 213, 222, 302

P

Pehlevi Hanedanlığı 4, 9, 12, 30, 51–53,
60, 109, 110, 113, 115, 117, 119,
120, 124, 159, 160, 163, 180, 182, 188,
190, 206, 214, 240, 257, 326, 334, 344
Pehlevi Vakfı 136, 347

R

Rıza Şah 4, 7, 9, 12, 23, 30, 32, 33,
51–53, 62, 82, 110, 115–21, 125,
139–42, 156, 161, 162, 168, 181,
182, 188–90, 214, 342, 344, 345

S

Sadık Hidayet 297, 308, 309, 344,
346
Safevi Devleti 2, 5, 8, 11, 47–49, 61,
63, 118, 183, 189, 194, 195, 238
Seyyid Hüseyin Nasr 40, 41, 58, 64,
106, 136, 217, 276, 323, 348
Seyyid Kutub 60, 166, 193, 320, 338

T

Tahran Üniversitesi 75, 76, 104, 105,
155, 192, 200, 201, 232, 233, 237,
243, 286, 310, 324, 326, 331, 345,
348, 351, 355
Tebliğ Cemaati 40, 319

V

Velayet-i Fakih 13, 14, 16, 18, 19,
24, 25, 41, 64, 75, 98, 99, 105, 135,
142, 162, 166, 171, 172, 175, 196,
197, 199, 204, 206, 210, 217, 219,
223–25, 235–39, 242, 244, 247, 255,
256, 262, 329, 331, 349

