



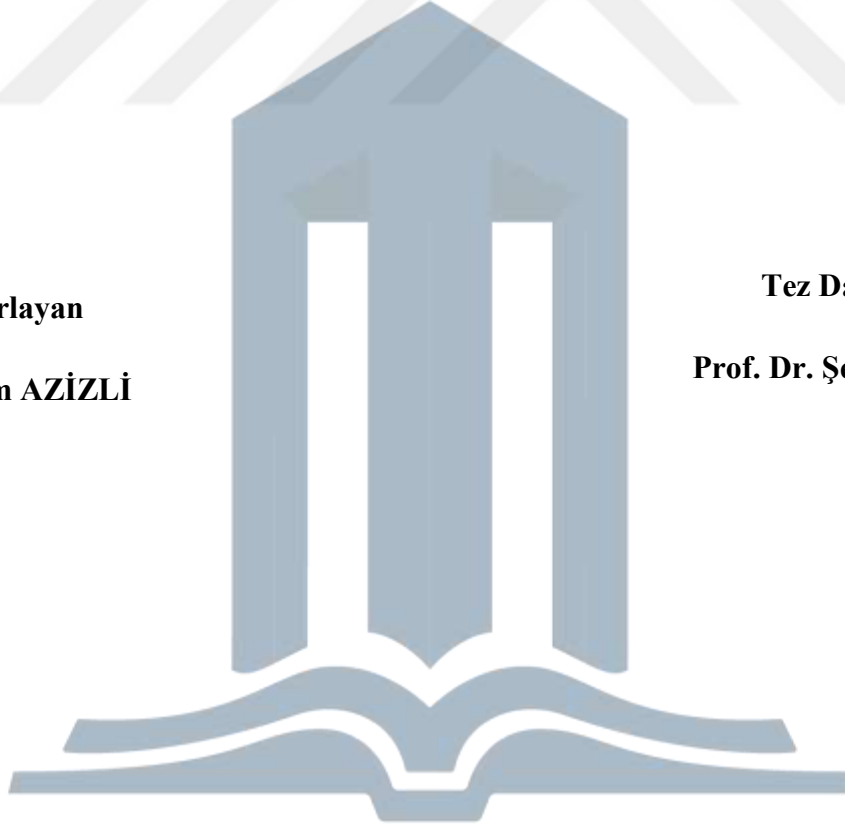
**T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
BÖLGESEL ARAŞTIRMALAR ANABİLİM DALI
ORTADOĞU ARAŞTIRMALARI PROGRAMI**

**AKSİYON MU, REAKSİYON MU? DOĞU’NUN ORTASININ
POST/MODERN DURUMLARININ YENİDEN OKUNMASI/İNŞASI: İRAN ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Shabnam AZİZLİ**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şevket YAVUZ**



Çanakkale-2020

TAAHHÜTNAME

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Aksiyon Mu Reaksiyon Mu? Doğunun Ortasının Post/Modern Durumlarının Yeniden Okunması/İnşası : İran Örneği” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını, özgünlüğünü ve bir başka mecraya sunulmadığını, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu ve yararlandığım kaynak ve verilerde hiçbir bir çarpıtma yapmadığımı belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

29.07.2020

Shabnam AZİZLİ



ÖZET

AKSİYON MU, REAKSİYON MU? DOĞU’NUN ORTASININ POST/MODERN DURUMLARININ YENİDEN OKUNMASI/İNŞASI: İRAN ÖRNEĞİ

Sömürgeci güçlerin eko-politik odağına girmeye başladığından beri Ortadoğu’da siyasi ve sosyal çalkantı topografyanın özelliği haline gelmiş durumdadır. Bu çalkantı, “Doğu’nun Ortası”nda iktidarı elinde tutanlar tarafından çoğu kez otoriter; kalıplarla içte daha yoğun bir sorunun yaratılmasına yol açmaktadır. Böylesi kaotik durumda birey de Herolotyan iç-diyalektiği içinde flulaşmaktadır. Çoğu zaman kolonyal boyutla eş zamanlı olarak beliren modernleşme süreçlerinin ortaya koyduğu meydan okumaya karşı, Ortadoğu’nun ortaya koyduğu tepki ret ile kabul arasında bir sarkaç durumuna tekabül etmektedir. Bu ikircikli tavır ve tutum bu çalışmada Herolotyan tavır olarak ifade edilmektedir. Bu tavır, “mutlak kabul” anlamına gelen Herodyan tavır ile “mutlak ret” olarak anlaşılan Zeolotyan tavrın sentezini ifade etmektedir.

Ortadoğu’nun “merkez” ülkelerinden biri olan İran’ın modernleşme evreleri de ret-kabul ekseninde değerlendirilebilecek konumdadır. Analitik olarak ele alındığında, İran modernleşmesi; tavır olarak Herolotyan, yapısal olarak protez bir modernleşme hikâyesidir.

İran, Kaçar hanedanlığı ile temkinli-ve-kararsız bir modernleşmeye tanık olur. Pehleviler zamanında ise, hızlı modernleşme süreçlerine girer. Yönetim, sorgusuzca Batı modernleşmesini taklit etme yolunu benimser.

Pehlevilerin Herodyan modernleş/tir/me çabaları ciddi muhalefeti beraberinde getirir. Süreç; Humeyni’nin eşitlik çağrısı ile toplumdaki monarşi karşıtlığının buluşması ile bir devrimin / dönüşümün gerçekleşmesi (1979) şeklinde devam eder.

Öyle görünüyor ki; İran İslam Devrimi’nin ilkesel meşruiyeti, modernleşmenin evrenselliğine “karşıtlık”-post/modernizm- üzerine oturur.

Anahtar Kelimeler: Ortadoğu, Modernizm, Post/modernizm, Herodyan Modernleşme, Zeolotyan Modernleşme, Herolotyan Modernleşme, Protez Modernleşme, İran İslam Cumhuriyeti.

ABSTRACT

ACTION OR REACTION? READING / CONSTRUCTION OF THE POST / MODERN SITUATIONS OF THE MIDDLE OF THE EAST:THE CASE OF IRAN

Political and social turmoil in the Middle East has become a feature of topography since colonial powers began to set the region into the eco-political focus. In such a chaotic situation, the individual also becomes blurred within the Herolotian intra-dialectic. The Middle East's reaction to the challenge of modernization processes, which often appear simultaneously with the colonial dimension, corresponds to a pendulum situation between an ethos of rejection and of acceptance. The ambivalent attitude and mood are encapsulated as Herolotian attitude in this study. This attitude expresses the synthesis of the Herodian attitude, which means "absolute acceptance", and the Zeolotian attitude understood as "absolute refusal".

Being one of the "center" countries of the Middle East, Iran's modernization phases are also in a position to be evaluated on the axis of rejection and acceptance. Analytically handled, Iranian modernization in a Herolotian modernization pattern in terms of attitude, and a prosthetic modernization story in terms of structure.

Iran witnesses a cautious modernization process during the Qajar dynasty. In the time of the Pahlavi, it entered into rapid modernization processes. The administration unquestioningly adopts the way of imitating Western modernization.

Pahlavi's efforts to modernize in a Herodian mode bring serious opposition. The ongoing process culminates in the realization of a revolution (1979) with the meeting of Khomeini's call for equality and the anti-monarchy mood in society.

It would seem that the principal legitimacy of the Iranian Islamic Revolution is based on "opposition"-post/modernism-to the rationality and universality of modernization.

Keywords: Middle East, Modernism, Post/modernism, Herodian Modernization, Zeolotian Modernization, Herolotian Modernization, Prosthetic Modernization, Islamic Republic of Iran.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİZM’İN ÖNCÜLLERİ

1.1.Modernizm ve Modernité Nedir?	9
1.2. Modernizm’in Paradigması: Aydınlanma Düşüncesi.....	10
1.3 Modernizm’in Yansımaları	14
1.3.1 Bilimsel Devrimler	14
1.3.2 Siyasal Devrimler	16
1.3.3 Endüstriyel Devrimler	21
1.4. Modernizmin Serpintileri	22
1.4.1. Gelenek ile Modernlik Arasında “Doğu’nun Ortası”	22
1.4.2. Modernizme Tepkiler	25
1.4.2.1. Herodyan Tepkiler	25
1.4.2.2 . Zeolotyian Tepkiler	33
1.3.2.3. Fluluğun Parametreleri: Herolotyian Tepkiler.....	38

İKİNCİ BÖLÜM

GELENEK İLE MODERNİZM ARASINDA SALINIM: AKSİYON MU, REAKSİYON MU?: İRAN ÖRNEĞİ

2.1. Safevî Devletinden İslam Devrimine İran Tarihi: Tarihî ve Teolojik Panorama ...	45
2.2. Safevîler ve Teo-Politiğin Kodları	45

2.3. Modernleşmenin Semptomları: Kaçar Hanedanı ve Politikaları	50
2.3.1. Ekonomik ve Politik Alandaki Yenilikler	51
2.3.2. Hukuk Alanındaki Yenilikler.....	53
2.3.3. Sosyo-Kültürel Alandaki Yenilikler	55
2.3.4. Eğitim Alanındaki Yenilikler	56
2.4. Pehlevî Modernleşmesinin Parametreleri.....	58
2.4.1. Ekonomi ve Politik Alandaki Yenilikler	59
2.4.2. Hukuk Alanındaki Yenilikler.....	63
2.4.3. Eğitim Alanındaki Yenilikler	64
2.4.4. Sosyo-Kültürel Alandaki Yenilikler	65
2.5. İran “İslam Devrimi” ve Zeolotyan Modernleşmenin Çerçevesi.....	66
2.5.1. Politik ve Ekonomik Alandaki Yenilikler	69
2.5.2. Hukuk Alanındaki Yenilikler.....	72
2.5.3. Eğitim Alanındaki Yenilikler	74
2.5.4. Sosyo- kültürel Alandaki Yenilikler	76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN Mİ, POST/MODERN Mİ? FLULUĞUN ARKEOLOJİSİ

3.1. Post/modernizm ve Post/modernité Nedir?	79
3.1.1. Post/modernizm ve Din.....	89
3.1.2. Post/modernizm ve İslam	91
3.2. Fluluğun Teo-Politiği: Post/modernizm ve İran.....	92
3.2.1. Modernist Vaatlerle Geleneksel Nostalji Arasında İran	99
SONUÇ	103
KAYNAKÇA	107
EKLER.....	116
ÖZGEÇMİŞ	119

ÖNSÖZ

Ortadoğu; sadece yer altı ve yer üstü servetleri ile değil düzensiz modernleşme süreci ile de bilinmektedir. Ortadoğu'nun “modern” yüzünün temsilcisi konumunda olan Batı merkezli değişim politikaları, bölgede refahın, adaletin ve insan haklarının yerleşmesine sebep olamamıştır. Modernleşme edimsel bir süreçtir yani eylemde olmak demektir. Modernleşme sürecini tamamlayan ülke olmanın yolu da bu edimsellik içinde geçmişin ve bugünün analizini iyi yapabilmektir. Henüz bu tutumun emareleri Ortadoğu'da kendini bulamamış ve ispatlayamamıştır.

Ortadoğu'nun gerek kültürel mirası gerekse de tarihsel statüsü gereği merkez ülkelerinden biri olan İran için de aynı durum söz konusudur. Batı modernleşme'sinin Kaçar, Pehlevi ve İslam Devrimi İran'ında ortaya koyduğu tipoloji ile bölgesel dinamikler arasındaki uçurum otokrasinin hakimiyetine son verse de hem Ortadoğu'ya hem de dünyaya eşsiz bir devrim örneği kazandırmıştır. Kaynağını Şiiliğe atfettiği Tanrısal ontolojiden alan İran İslam Devrimcileri, Kaçarlar ve Pehleviler ile bozulmaya yüz tutmuş İran toplumunu postmodern çilecilik ve yaşamlarının her alanını kapsayan biyo-iktidar ile öz'üne döndürmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de Batı modernleşmesine tamamen karşı gelerek, farklı bir evrenselliğin sınırlarını çizmiştir.

Çalışmamızda Ortadoğu'nun modernleşme evreleri ve özelde ise İran'ın geçirdiği dönüşümlerin hangi araçlarla gerçekleştirildiği açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde; Modernizm'in düşünsel, siyasal ve ekonomik tanımı yapılarak hangi alanların reforme edildiği anlatılmıştır. İkinci bölümde modernizm'in Batı'da ortaya çıkardığı değişimler ve onların Ortadoğu ile İran'a olan tesiri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise post/modernizm'in düşünsel temelleri açıklanmakla beraber, İran'ın İslam Devrimi ile dünya gündemine oturan post/modern politikaları merak edenlerin incelemesine sunulmuştur.

Çalışmamda, yüksek lisans eğitimi ve tez dönemi boyunca desteğini ve bilgisini esirgemeyen değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Şevket YAVUZ'a çok teşekkür ederim.

Araştırmanın ilerleyişine, kaynak tarayışına ilişkin değerli fikirlerini paylaşan Prof. Dr. Şeref ULUOCAK'a çok teşekkür ederim.

Tezime gereken özeni ve hassasiyeti göstererek değerli görüşlerini esirgemeyen Doç. Dr. Kadir ARSLANBOĞA'ya ve Dr. Öğr. Üyesi Hanefi YAZICI'ya çok teşekkür ederim.

Bu çalışmanın fikre, fikrin de hayale dönüşmesine neden olan Jean Baudrillard, Michel Foucault ve tüm postmodern *sophos*'lara müteşekkirim.

Araştırma ve tüm hayatım boyunca beni yalnız bırakmayan sevgili aileme her türlü desteklerinden ötürü teşekkür ederim.

Shabnam AZİZLİ

Çanakkale, 2020



KISALTMALAR

Çev.	:Çeviren
Der.	:Derleyen
Ed.	:Editör
S.	:Sayfa
Bkz.	:Bakınız
Vol.	:Volume



GİRİŞ

1.Konu: Önemi, Amacı ve Hedefi.

18. yüzyılın sonlarından itibaren başlayıp, günümüze kadar devam eden modernizm olgusu Ortadoğu'yu çeşitli klişe ve şablon betimlemelere maruz bırakmıştır. Düşünsel kökenleri Batı'da 17. yüzyıl ve daha öncesine dayanan modernizm; bir süreci kapsamaktadır. Bu haliyle modernizm; onu oluşturan kavram ve kurumlarla bir bütündür. Eğer modernleşme hikâyesi günümüze kadar uzanıp gelen 'çağdaş birey'den bahsedeceksek; şüphesiz bu, Aydınlanma dönemi, Fransız Devrimi, Sanayi devrimi ve onların belirleyici ilkelerini inşa eden Bilimsel Devrimler olmadan yarım kalacaktır. Çünkü adı geçen birey ilerleyen süreçler içerisinde metaforik olarak bir deneme tahtası konumundadır. Bu geçişler başarılı dahi olsa test edilip denenmesi uzun bir zaman dilimini kapsamayı başarmıştır. Salt us'un üstünlüğü metafizik dogmacılığa tercih edilmiştir. Aydınlanma ile başlayıp devrimler çağı ile devam eden bu süreç yeni bir Tanrı'nın, bilimin doğuşuna sebep olmuştur. Bu dönemle beraber; artık her türlü septsizizm'in yerine nesnel gerçekliğin tam ve değişmez bilgisinin bireyi bir bütün olarak kapsadığı görülmektedir.

Öte yandan; modernizm bir takım evrensel ilkelerle oluşan sürecin ifadesidir. Bu ilkeler kökenlerini determinizmden ve rasyonel akıldan almakla birlikte toplumsal olanın sürece katılımıyla beraber oluşmuştur. Batı'da siyasal bir sistem olarak doğan liberalizm; temellerini despotik rejimlere karşı gelerek atmıştır. Bunun sonucunda siyasal yaşamın muhatabı olan demokrasi her türlü rölativist girişimi engellemek için yaşamı yönlendiren temel etken haline gelmiştir. Batı modernleşmesi –sağ popülizm'in iktidar yılları hariç- insan haklarına ve demokrasiye saygı üzerine kurulmuştur. Zaman zaman pratikte aksaklıklar olsa da, teorik olarak hedeflenen kıstas bu yöndedir.

Ortadoğu'da modernizm'in ortaya çıkışı/ ihraç edilmesi ve yayılması da öyle görünüyor ki; temel tezin (Batı modernleşmesi) zıddı veya diyalektiğin antitez'i niteliğindedir. Aydınlanma'yı, Fransız Devrimin ve.d incelerken modern dünya tarihinin şekillendirici unsuru olarak bireyi sürekli sahnede görmek mümkündür. Ama Ortadoğu'da kendiliğinden ve toplumsal bir travmadan doğan modernleşme sürecinden bahsetmek neredeyse imkânsızdır. Ortadoğu'da modernleşme; birilerine rağmen ya da birisinin başkası üzerinde iktidarını kurarak gerçekleştirilmiştir. Birey'i harekete geçirecek toplumsal hareketliliğin yoksunluğu ve ortak bilincin oluşmasına engel olan faktörler Ortadoğu'ya özgü olan inorganik modernleşme'yi literatüre kazandırmıştır. Bu nedenle Ortadoğulu bireyi

tanımlayan belirli kalıplar şekillenmeye başlamıştır ki; bunlar tamamlanmamış bir süreci ifade eden ideolojik sıfatlardır.

Batı'dan devşirilen “modernleşmemiş”, “despot” sıfatlarının Ortadoğu'ya pelesenk edilmesi bir önyargının sonucudur. Kesin yargı içeren bu hükümler bölge halkı ve onların temsilcisi olduğunu savunan liderler tarafından bir anlamlı karşılanmamıştır. Hem ideolojik hem de jeo-politik olarak köşeye sıkıştırılan Ortadoğu halkları kendi kaderini tayin etme hakkından menedilmişlerdir. Gerek düşünsel gerek kültürel gerekse de siyasal olarak Ortadoğu halkı muradına erememiştir. Bunun nedeni bazen çarpık modernleşme serüvenleri bazen de sömürge politikaları ile açıklanmıştır. Bu durum baskılanan Ortadoğulu öznelere üçüncü bir yol aramasına sebebiyet vermiştir.

Ortadoğu'ya yaşamını arzu ve istekleri doğrultusunda kurabilme şansını post/modernizm vermektedir. Aydınlanmanın evrenselliğine ve tikelliğine karşı eleştirel bir tutum olarak ortaya çıkan post/modernizm; yerelden bölgeye seslenen modernizm iddiasını reddetmektedir. Bu yüzden ki, post/modernizm, modern düşünceye hâkim olan temel perspektif ve normlar için sorunsallaştırma işlevi görür. Çoğul olanı merkezine alan post/modernizm geleneğin vuruculuğunu keşfeden bölgelerdeki problemleri açıklamaya daha muktedirdir. Ortadoğu gibi kuvvetli tarihsel dinamiklere sahip olan bölgeler için Batı tarzı modernleşme yeterli değildir. Batı merkezli tarih açısından bakıldığında, ilerleme felsefesinin temel aksiyomları karşımıza gelenekselden modern'e geçişte sınır tanımayan bir uygarlık örneği sergilemektedir.

Ortadoğu'da da dinin toplum nezdindeki yerinin sarsılacağı ve etkisinin yok olacağı beklenen bir durumu ama tarihsel süreç içerisinde beklentiler ile gerçekler arasında koca bir uçurum olduğu anlaşıldı. Sadece İran üzerinden değil; Mısır, Türkiye vs. ülkelerin modernleşme süreçleri ya sekteye uğramış ya da eksik kalmıştır. Elbette bunda uluslararası konjonktür ve bölgenin cazibe merkezi olmasının da etkileri büyüktür ama sosyolojik olarak – birkaç istisna dışında- modernizm teorilerinin Ortadoğu'da yerleşmesi gittikçe imkansızlaşıyor ve bu durum gittikçe baskılanan öznenin tarih sahnesine şiddet aracılığıyla yeniden çıkmasına neden oluyor. Modernizm'in dayandığı Aydınlanma geleneğine mahsus olan pozitivizm'in ve dünya hegemonyasına soyunan modernizm evrenselciliğine karşı post/modernizm yeni bir alternatif sunmaktadır. Ortadoğu'da bu alternatif her ne kadar gelenekselliğe dönüş olarak algılansa da, post/modernizm'in temel amacı; modernizm'in entelektüel krizine cevap vermektir.

İran özelinde de Ortadoğu'nun geneline hakim olan eksik modernleşme durumu söz konusudur. Safevi hanedanlığı ile özüne yani siyasal Şiiliğin tesisine kavuşmak için çaba gösteren İran, Kaçar hanedanlığının keyfi yönetimine maruz kalmış devamında ise seküler bireyi arayan otokratik Pehlevi modernleşmesini yaşamıştır. Tepeden inme modernleşmenin sonucunda ise toplumda özel konuma sahip olan ulemanın güçlenmesi ve radikal bir devrimin başarıya ulaşması İran'ın siyasal, toplumsal hayatını tamamen değiştirmiştir. Özellikle devrimin lideri Ayetullah Humeyni'nin ezilenlerin sesi olma yolunda benimsediği nativizm retoriği ve siyasal asetizm post/modern İran'ın yeni görünümünü yansıtmaktadır. Bu yönüyle İran İslam Devrimi ilk post/modern devrim olarak tarihe geçmeyi başarmıştır. Çünkü İslam devrimi seslendiği kitleleri manipüle ederek Batı modernleşmesine alternatif bir yol yani; Doğu modernizm'i inşa edilebileceğini ve bunun da yolunun İslam'dan ve Şii öğretilerinden geçtiğini anlatmaya çalışmıştır. Kırk bir yıldır İran siyasetini, toplumunu yönlendirme yeteneğine sahip olan devrimciler, sadece kendi ülkelerinde değil aynı zamanda Ortadoğu'daki diğer Şii grupları da devrim saflarına çekmeyi başarmıştır. Kerbela sendromuna ve Şiiliğin tarihselliğine radikal bir yorum getiren İran İslam Devriminin üçüncü bir yol inşa eden ve alternatif şansı tanıyan post/modern devrimi Ortadoğu'da etki gücünü artırmaya devam ediyor.

Siyasal İslam'ın gücü uzun zaman sadece bir tartışma konusu iken İran İslam Devrimi ile beraber gerçeklik haline gelmiştir. Ortadoğu İslam toplumlarını değiştirip, dönüştürebilecek hatta radikalizme neden olabilecek bu gücün ortaya çıkışında Batı ilerleme felsefesinin payı büyüktür. Kalıplaşmış düşünce yapılarının, Batı modernleşme serüveni içerisinde yapıcı güce sahip olması Müslüman olan halklara kendi modernizm'ini inşa etmekten başka çare bırakmamıştır. Kimlik arayışında olan bu toplumların insani hakları gayrı meşru otoriteler tarafından belirlenmiştir. Kendini İslamcı olarak atfeden her girişimin kökeninde Batıya alternatif bir yaşam biçimi, düşünüş biçimi olduğu aşikârdır. Eğer bir kimlik oluşturulacaksa, bu, yerel normlara özgü olacaktır¹. İran İslam Devrimi kuvvetli bir alternatif olduğunu takipçilerine kanıtlamayı başardı. Batı güdümünde gerçekleştirilen Pehlevi modernleşmesinin sınırsızlığı kendi taraftarlarınca da mantıklı karşılanmamış ve toplumda başlayan destabilizasyon devrim sedalarının artmasına neden olmuştur. Bu çalışmanın önemi; 1979 yılında İran'da ortaya çıkan radikal devrimin postmodern alternatif arayışlarını göstermektir. İslam devriminin özünü oluşturan siyasal maneviyat sadece modernleşmenin

¹ Hasan Turabi, "Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol: 4, 1987, s.11.

sömürgeci gücüne atıf yapmakla kalmıyor aynı zamanda her ülkenin şahsına münhasır bir modernleşme süreci olabileceğini de hatırlatıyor. Bu çalışmanın amacı; Ortadoğu’da ve özel olarak İran’da sosyolojik olarak yaşamın her alanına etki etmeyi başarmış modernizm süreçlerini, devamında ise ‘post/modern şimdi’yi hem teorik hem de pratik olarak açıklamaktır.

2.Kavramsal Çerçeve

Modernizm: Her şeyden önce evrensel oldukları için toplumsal olmayan eylem ve düşünce ilkelerinin ortaya konmasıyla tüm ekonomik, toplumsal ya da siyasal çerçevelerin ötesine geçilmesidir. Bu fikir 18. yüzyılda Avrupa Aydınlanması’yla esinlenmiş, ancak çok çeşitli miraslara, kaynaklara ve eylem becerilerine denk düşen birbirinden çok farklı tarihsel ve coğrafi biçimlerde göstermiştir kendini².

Feodalizm: Ortaçağ Avrupa’sında Efendi-köle ilişkisinin hâkim olduğu toplum düzeni.

Herodyan: Bir *ethos*’u (millet) ortaya çıkaran tutum ve davranışların öykünmecisi olduğunu belirleyen norm.

Zeolotyan: Bir milletin medeniyet iddiasını inşa ederken, başka bir örneğe öykünmek yerine geleneksel olandan vazgeçmeyen, bağımsızca benliğinde var olan töz.

Herolotyan: Tamamlanmamışlığı ifade ederken geleneksel ve modern olanı harmanlayan ama yapaylıktan kurtulamayan. Protez modernleşmenin yansıması.

Post/modernizm: Diderot modern insanı “*postéromane*”- gelecek kuşaklara aşık- olarak adlandırıyordu. Postmodern evrede (tutkularıyla onu ayakta tutan güçlüklerle birlikte) baltalanan ve eski moda diye bir kenara atılan, modern zihniyete özgü olan bu inançtır. Evrenselleşme *historiosophy*’sinin (tarihin hükümdarlığı) post/modern versiyonu küreselleşme perspektifidir: Politik, kültürel ve ahlaki otoritelerin ekümenizasyonunu içermediği görülmek üzere bilginin, teknolojinin ve karşılıklı ekonomik bağımlılığın küresel olarak yayılması görüşü. Yeni *historiosophy*’nin tek yaptığı, uygarlaşma sürecinin yayılmasının yarattığı ahlaki evrensellik ümitlerini uzak ve belirsiz hale getirmektir³.

Büyük Anlatılar: Post/modern dönemde bilgi denilince akla yüksek modernitenin dolaysız bir ürünü olan bilimsel bilgi gelmektedir. On dokuzuncu yüzyıldan bu yana bilgi,

² Alain Touraine, *T toplumların Sonu* (çev. Olcay Kunal), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s.316.

³ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik* (çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s.65.

bilimsel bilgiyle özdeşleştirilmektedir. Oysa bildiğimiz ya da bilemediğimiz tek bilgi türü bilimsel bilgi değildir ve olmamıştır da. Anlatısal bilgi post/modern toplumlarda gücünü yitirmiştir ya da daha doğrusu bu güç elinden alınmıştır. Bunun nedeni bilginin meşrulaştırımı sorununda yatmaktadır. Anlatısal bilginin meşrulaştırım kaynakları ve malzemeleri bilimsel bilginin kazandığı güç ve itibarla tüketilmiştir. Bizler bu tükenişin doğrudan tanıkları olmak durumundayız —bizler yani bütün modernistler ve pos/tmodernistler. Bilimsel bilgi kendisinin dışında kalan bütün bilgi türlerini yeterlik ve işlersellik ölçütü temelinde değerlendirip bir kenara fırlattığı için artık bütüncül bir anlatısal bilgi kavramına sahip değiliz. Tıpkı anlatısal bilginin dayandığı bütüncül bir geleneğe de artık sahip olmadığımız gibi. Bütün eğitim kurumları, bu arada üniversiteler bu bilgi türü ve geleneğinin ortadan kaldırılması için büyük bir seferberliğe girişmişlerdi —şimdi bu girişiminin sonuçlarını yaşamaktayız, trajik ve ölümcül olsa bile. Meşrulaştırım bilginin temellendirilmesiyle ilgili bir sorundur. Anlatısal bilginin temeli, özgürleşim, adalet, mutluluk, haz, yücelik vb. büyük anlatılardır ve bunların yeterlik ve işlersellik ölçütüyle alıp vereceği hiç bir şey yoktur⁴.

Simülasyon: Gizlemek (dissimuler), sahip olunan şeye sahip değilmiş gibi yapmak; simüle etmek ise sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi yapmaktır. Birincisi bir varlığa (şu anda burada bulunmayan) diğeri ise bir yokluğa (şu anda burada bulunmamaya) göndermektedir. Ancak bu olay sanıldığından daha da karmaşık bir şeydir. Çünkü simüle etmek “-mış” gibi yapmak değildir. “Hastaymış gibi yapan kişi yatağa uzanıp bizi hasta olduğuna inandırmaya çalışır. Bir hastalığı simüle eden kişi ise kendinde bu hastalığa ait semptomlar görülen kişidir” (*littré*). Öyleyse “mış” gibi yapmak (*feindre*) ya da gizlemek (*dissimuler*) gerçeklik ilkesine bir zarar veremez, yani bunlarla gerçeklik arasında her zaman açık seçik, gizlenmeye çalışılan bir fark vardır. Oysa simülasyon bu “gerçekle” “sahte” ve “gerçekle” “düşsel” arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır. Yeniden canlandırmanın karşıtı olan simülasyon işte budur. Yeniden canlandırma: Gösterge ve gerçeklik arasında bir eşdeğerlik ilkesi (bu eşdeğerlik ütöpik bir şey bile olsa temel bir aksiyomdur) bulunduğunu kabul etmektedir. Oysa simülasyon, eşitlik ilkesi ütopyasına tamamen ters bir şey olup, göstergeyi kesinlikle bir değer olarak yadsımakta ve her türlü gönderenin ters yüz edilmesi ve öldürülmesi olarak görmektedir. Simülasyonu sahte bir yeniden canlandırma biçimi olarak yorumlayarak onu

⁴ Jean François Lyotard, *Postmodern Durum* (çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.8.

emmeye çalışan yeniden canlandırmaya karşılık; simülasyon bir simülakra dönüştürdüğü yeniden canlandırma düzeninin tamamını sarıp sarmalamaktadır⁵.

Biyo-İktidar: Michel Foucault'nun modern iktidarı tanımlamak için kullandığı kavramdır. Foucault için biyo-iktidar, bu modern iktidarın tarifidir. Açık alanların işletilmesidir ve artık hedeflenmiş olanları değil, iktidar ile karşı karşıya kalarak görünür olan tüm nüfusu denetim altına almaktadır. Modern iktidar direnmeyi izler ve ona göre kendi toplumsal formasyonunun formatını oluşturmaya çalışır. Bu anlamda dikkatimiz “Demokrasinin çehresi nedir?” sorusuna dönecektir; çünkü demokrasi bir iktidar formu olarak işlevini formatlanmış bu toplumsal hayattan alır gözüke de, Foucault için “form olmayan bir iktidar vardır”. İktidar form değil bir işletme biçimidir. Foucault'daki etki veren ve alan iktidarlara anatomo-politika ve biyo-politikadır⁶.

3.Kılavuz: Metodoloji

Bu çalışmada kaynak tarama yöntemi kullanılarak modernizmi ve post/modernizmi ortaya çıkaran, tartışan tarihsel ve felsefi külliyat temel alınmıştır. Nitel verilerin analizleri yapılarak felsefi, sosyolojik ve tarihsel temeller araştırılmıştır. Örnekler arasında Ortadoğu'nun genelinde mevcut olan protez modernleşmenin yansımaları çeşitli ülkeler ele alınarak kısaca açıklanmıştır. Bundan ziyade; tezin temel tartışma konusu olan İran'ın pre-modern ve postmodern dönemleri ele alınmıştır.

4.Konunun Tezleri, Alt Tezler ve Soruları

Modernizmin tikelliğine maruz bırakılmış teoriler Ortadoğu bölgesinde ve özel olarak İran'da mutluluğun, refahın ve zenginliğin karşılığını ifade edemediği Kaçarlar ile başlayıp Pehleviler ile devam eden herodyan örnekle kendini ispatlamıştır. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan herolotyan İran İslam devrimi kökenleri uzun bir tarihsel döneme tekabül eden monarşi yönetiminin sonunu, Cumhuriyet döneminin ise başlangıcını ifade etmektedir.. Modernizm'in vaat ettiği umutlar; insan hakları, demokrasi toplumsal bir ayaklanma gerçekleşmeden, bu bölgede amacına ulaşamadığı uygulanan eko-politik teorilerle kanıtlanmıştır. İran İslam Devrimi gibi radikal bir devrim'e teorik meşruiyet veren post/modernizm bugün hem İran'a hem de Ortadoğu'ya yeni bir modernleşmenin mümkün olduğundan bahsetmektedir. Her ne kadar İran İslam Devrimi, ilerleyen safhalarda post/modernizm'e ihanet etse de teokratik

⁵ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Cantekin Matbaacılık, Ankara 2011, s.16..

⁶ Ali Akay, *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016, s.12..

Cumhuriyetin vaatleri, özellikle Nietzsche, Michel Foucault, Jean Baudrillard ve François Lyotard tarafından oluşturulmaya çalışılan entelektüel söylem ve yeni evrenselliğinin sınırlarına hitap etmektedir..

1970’lerde Ortadoğu’da kendini gösteren İslamcı dalganın çıkış nedeni; sadece siyasal meşruiyet sorunu değildi. Özellikle İran İslam Devriminin temel sloganı ve felsefesini yansıtan “Tek Yol İslam” şiarı modernliğin içi boşaltılmış ağırlığından kaynaklanmaktadır ve İran sokaklarını kasıp kavuran Humeyni’nin Nietzsche’den devraldığı “güç istenci” arayışıdır. Bu noktadan sonra ise yaşam, sadece güce kavuşma yolunda aracıdır. Bundan ziyade; Kerbela travmasının iktidarı elde etme yolunda çileci bir enstrüman olarak kullanılması İran İslam Devriminin benlikler üzerinde egemenlik kurmasını kolaylaştırmıştır. Bu ve diğer örnekler göz önünde bulundurulduğunda İran İslam Devriminin pos/tmodern devrim olduğu görülmektedir. İran’dan hatta Ortadoğu’dan dünyaya sıçrayan karşıtlığın, terörün sebebi modernizm’in kavramsal ve kurumsal olarak bu bölgede varlığını sürdürememesidir. Buna neden ise, sadece yerel ve küresel faktörler değil aynı zamanda Aydınlanma determinizmi, rasyonalizmi Batı’ya özgü olduğu için ona mahsus olan değer yargıların ve düşünsel temellerin Ortadoğu’da kök salamamasıdır. İran’ın ötekisine karşı inşa ettiği ‘ben’ duygusu kuvvetlendikçe Batı’dan empoze edilen evrensellik iddiası yeterli derecede etki gösterememiştir. Gerek İran’ın gerekse de Ortadoğu’nun bugünü ve yarınını anlamak ve yorumlamak için post/modern felsefe elzemdir.

Modernizm Ortadoğu’da hangi sorulara cevap verebilmiştir?

İran İslam Devrimi gerçekten bir halk devrimimi midir?

Post/modern felsefe, İran İslam devriminin düşünsel temellerini atmak için yeterli bir referans kaynağı mıdır?

Post/modern felsefe İran’da modernleşme sonrası ortaya çıkan rölativist tutumu değiştirmeye muktedir midir?

5.Kaynakça Analizi:

Çalışmamızda ele alınan konu kapsamında detaylı bir kaynak araştırması yapılmıştır. İngilizce, Türkçe, Azerice ve Rusça kitaplar, makaleler, dergiler, internet kaynakları, ansiklopediler ve sözlükler kullanılmıştır. Vurgulanmak istenen kısımlar ve bahsedilen dönemler için destekleyici olması niyetiyle fotoğraflar kullanılmıştır.

6.Kapsam ve Sınırlılıkları

Çalışmamızda temel alınan modernizm'in Batı'da ortaya çıkış dönemi; 17. yüzyıl ila 19. yüzyıl arasında dönem ile sınırlandırılmışken, Ortadoğu'da bu sürecin başlangıcı 1789 Fransız Devrimi ile değerlendirilmiştir. Bundan ziyade; Herodyan ve Zeolotyan olarak incelenen örnekler de dâhil olmak üzere; modern İran tarihi, Kaçar hanedanlığının iktidar yılları (1794-1925) ile başlatılıp 1979 İran İslam Devrimi ile sonlandırılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİZM'İN ÖNCÜLLERİ

1.1.Modernizm ve Modernité Nedir?

Modernizm; Avrupa'da 17. yüzyılda başlayıp 19. yüzyıla kadar devam eden Aydınlanma hareketi ile yakından ilişkilidir. Felsefi, politik, teolojik yaşamın yeniden inşasını amaçlayan bu hareket, modernizmin tetikleyicisi olmakla beraber aynı zamanda mevzubahis yüzyıllarda yeni filizlenmekte olan burjuvazinin desteklediği ve yönelttiği özgürleşmenin de bir ifadesidir. Bu dönem, özellikle Avrupa'da aklın kutsanıp, geleneğin (teoloji olarak da okunabilir)genel kıstaslarının tartışıldığı bir süreci kapsamaktadır. Dinin toplum nezdinde yerini büyük oranda kaybetmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan Aydınlanma, yeni bir dönemin başlangıcına sebep olmuştur. Zygmunt Bauman'ın modern olanı tanımlarken kullandığı ifadeyle açıklamaya çalışırsak aslında modernlik, onun tanımlamaya çalıştığı şey karşısındaki müphemliğini (ambivalence) oluşturan şeydir. Müphemlik, lehinde oluşturduğu şeyler yanında aleyhinde olduğu şeylere karşı da tanımlayıcı bir tavır takınma gerekliliğinden dolayı, kendisini, reddettiği geçmişten farklı kılarken, onu tarihsel bir içkinliğe indirgemesinde ve bu içkinliği sürekli hale getirebilme kabiliyetinde görülebilir⁷.

Aslında 'modern', radikal bir değişmeden sonra ortaya çıkanı adlandırır ve insana olduğu kadar çevresine de uygulanır. Modern dünya, tarımsal dünyanın yerini aldı; kendisini önceleyenlerle bağdaştırılmaz yeni bir dünya görüşü belirdi. Modernite önce insanı, daha sonra insanın dünyasını etkiler. O halde modernite sözcüğüne birlikli bir anlam vermek pekala mümkündür: Burada söz konusu olan, geçmişin bilinmedik semantik alanını yapılaştıran yeni bir mantık, yeni bir dünya görüşünün mantığıdır. Modern olmak, artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir⁸.

Yeniden doğuşu simgeleyen bu dönem ile beraber geleneksel olanın yeni dünyada yeri olmadığı vurgulanıyor. Modernizm bir olgu olarak var olduğundan beri “geleneksellikten kopuş” olarak tanımlanmıştır. Peki Modernizm'in ötekisi konumunda bulunan “geleneksellik” neyi ifade etmektedir? Bu soruların cevabını ararken önemli olan ‘modern’ kelimesinin bizim için neyi çağrıştırdığıdır. Asırlardır tarihsel süreç içerisinde sadece bir kavram olarak yer

⁷ Ahmet Demirhan, *Modernlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, ss.24-25.

⁸ Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Ankara 2000, s.96.

edinen modernizm mi yoksa devrimler çağını başlatan ve tüm “eski”ye dayanan normlar dünyasını yıkıp yerine “biz ve diğerleri” vurgusunu yapmaya iten Modernizm mi?

Öte yandan, Modernlik sadece bir değişim durumunu da ifade etmez. Öyle ki; Modernlik salt değişim ya da olaylar silsilesi de değildir; akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. İşte bu nedenle modernlik toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içerir⁹.

Tüm bu sorular Modernizm’in itici gücü Aydınlanma olmadan anlaşılmaz. Çünkü bir süreç olan Aydınlanma; içerisinde yeni bir insan tipi doğurmuştur ki, bugün bu tip uygarlığın kurucusu olarak adlandırılmaktadır.

1.2. Modernizm’in Paradigması: Aydınlanma Düşüncesi

Aydınlanma çağı, 17. yüzyılın ortalarında İngiltere’de başlayıp, devamında Fransa’da doruk noktasına ulaşan ve devamında 18. yüzyılın ikinci yarısında, Amerika’da devam eden devrimler dönemini ve rasyonalist, ampirik düşünce akımlarını içinde barındıran süreci kapsamaktadır.

Batı’da bu süreci ortaya çıkaran, deyim yerindeyse bu düşünce akımının körükleyicisi konumundaki neden; Katolik Kilisesi ve dinsel olanın içini boşaltan bir takım politikalarıdır. Bu kilisenin varlığı mezhepsel bir temele dayanmakla beraber, yeni bir değişimi beraberinde getirmiştir. Doğu Roma ve Batı Roma olarak ayrılan İmparatorluk bünyesinde bir taraf Ortodoks diğer tarafta Katolik olarak bölünmüştür. Kilisenin dünyevi işlerde aktif tutum takınması ve Tanrısal gücünü kendi lehine kullanması bir takım rahatsızlıklara ve toplum bazından sorgulanışa neden olmuştur. Aydınlanma; 18. yüzyılın hikayesi olarak Batı’da Rönesans ve Reform sürecinin son ayağıdır. Bu süreçler 15.ve 16. yüzyılı kapsayıp içerisinde kilisenin dogmatizmine karşı çıkışı barındırır. Tüm Avrupa’ya yayılan bu süreç içerisinde çeşitli düşünürler ve bilim adamları Kilisenin heretik nitelemesine karşın mücadele etmişlerdir. Her ne kadar bu onları şiddetli cezalara tabi olmaktan kurtarmasa da, insanın insan olduğu için doğuştan var olan haklarının savunuculuğuna girişmişlerdir.

Katolik Kilisesi ve izlediği teo-ekonomik politikalar beraberinde ekonomik ve teoloji düzenin çürümüşlüğü getirir. Kilise otoritesini o denli ilerletmişti ki, para karşılığı günah

⁹Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s.25.

affetme ve cennetten toprak satmaya¹⁰ kadar kendini bu konuda söz söyleyebilecek konumda görüyordu. İlk kapitalizmin yerleşmeye başladığı Batı Avrupa’da krallar ve Kilise arasındaki bu güç mücadelesi ve bunun toplumsal yansıması ciddi eleştirilere ve isyanlara neden oldu ki, biz bugün Aydınlanmayı bu durumun son noktası olarak okuyoruz. Bugün literatüre adını yazdıran Aydınlanma düşünürlerinin temel eleştirisi bu politikalar olmuştur. Örneğin, Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Bir Yanıt” adlı ünlü eserinde oldukça açık bir biçimde tanımlar:

Aydınlanma, insanın bizzat kendisinin neden olduğu erginsizlikten kurtuluşudur. İşaret edilen bu erginsizlik başkasının kılavuzluğu olmadan kendi zekasını kullanma yeteneksizliğidir. Eğer bunun nedeni, insan kavrayışının yetersizliği değil de başkasının kılavuzluğu yerine kendi zekasına dayanmak için gereken sebat ve cesaret eksikliğiye, bu insanın kendi suçudur. Bu yüzden Aydınlanmanın şiarı ‘*Sapere aude!* Kendi zekayı kullanmaya cesaret et!’ olmalıdır. Tembellik ve korkaklık, insanoğlunun büyük bir kısmının, doğanın onları uzun zamandan bu yana başkalarının vesayetinden kurtarmış olmasına rağmen, neden yaşamları boyunca ve gönüllü olarak erginsiz kaldıklarını ve niçin diğerlerinin de kendilerini onların vasisi olarak belirlemesinin bu kadar kolay olduğunu açıklayan nedenlerdir. Erginsiz olmak en kolay yoldur. Eğer benim için düşünen bir kitap, benim vicdanım olarak hareket eden bir rahip ya da benim diyetimi düzenleyen bir hekim ve buna benzer daha birçok rehberim varsa, kendim için hiçbir sıkıntıya girmem gerekmez. Bütün bunları karşılayabildiğim sürece, düşünmek zorunda da kalmam. Nasıl olsa başkaları, beni bu yorucu işten kurtaracaktır¹¹.

Kant vahiye dayalı tüm dinlerin insanları düşünme yetisinden mahrum bıraktığını ve onu sömürüye açık hale getirdiğini vurgulamaktadır. Bu dine veya dinin savunucusu kişiye, kuruma insanın temel hak ve hürriyetlerinden en önemlisini devretmek, onu otorite yapmanın ceremesini yine halk çekmiştir ki, bu onları düşkün hale getirmiştir. Bu düşünce Aydınlanma filozoflarının tümünde kendini açıkça göstermektedir.

Öyle ki, Kant gibi, Locke da dini bilimsel ilerlemenin önünde en büyük engel olarak görür. Erdemli insanın yokluk ve sefalet içinde yaşamasını öngören dini dünya görüşü tepki çekmekle kalmaz aynı zamanda dünyaya mahsus hazzın, mutluluğun kişisel çıkar haline getirilmesi belirgin özelliklerdendir. Mutluluk için kişisel çıkara yapılan vurgu siyaset felsefesi haline gelmiştir.

¹⁰ Endüljans olarak bilinen eko-teolojik yetki ve kurum.

¹¹ Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, Doruk Yayıncılık, Ankara 1999, s.16. [Metnin aslına uygun olarak alınmıştır].

Kişinin mutluluğunu en temel değer olarak ortaya koyan Aydınlanma, her bireyin mutluluğun kendi iyi yaşam telakkisine uygun olarak peşinden koşma hakkının kutsallığını politik dünyanın merkezine yerleştirir¹². Bireyin mutluluğunu sağlayacak siyasal iktidarı kurmanın ise yolunu yine insanın doğal olarak ne durumda olduğuna bağlar. Çünkü, bu durum insanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve sahiplikleriyle¹³ kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumudur¹⁴.

Aydınlanma bütün Avrupa'yı kapsayan bir entelektüel oluşum olarak olayların ve nesnelerin olduğundan daha iyi olabileceğine yönelik bir optimizm, akla ve düşüncenin önceliğine yönelik bir entelektüalizm, toplumsal ve insani olaylara duyarlılık ve metafizikle ortodoksinin zayıflamasıyla, otoriter kurumlara duyulan saygı esasında hemen her yerde benzerlikler taşımaktaydı¹⁵.

Bu modern toplum bazı faktörlere rağmen kurulmuştur. Bunların arasında Hristiyanlık ritüelleri, birtakım kültürel kabul edilişler vardır ki, Aydınlanmanın amacı ilk başta bu tabuları yıkmaktır. Çünkü adı geçen dönemde Roma Katolik Kilisesi'nin zararlı etkileri insanları düşünmeyen sadece itaat eden öznelere haline getirmekteydi. Bu nedenle Kant biraz istisna tutulmakla beraber bütün Aydınlanma düşünürlerinde ateist, deist metinlerin varlığı dikkatten kaçmayan bir unsurdur. Kant'ı diğerlerinden istisna tutmamız gereken durum ise metinlerinde açıkça tespit edilmektedir.

İdeal “amaçlar alemi”, ahlak yasaları altında “Tanrı halkı” formunda bu dünyada gerçekleşmelidir. İnsanlar özgürce (zorba bir devlet şeklinde değil) ve evrensel (dinî akide ve kutsal metinlerle ilgili geleneklerin sınırladığı kiliseler gibi değil) bir şekilde birleşmelidir. Kant'a göre dinin esası, akılcı ahlakın ödevlerini Tanrının emri olarak kabul etmek, dünya için en yüksek iyiyi ortak bir şekilde hedeflemek üzere diğerleriyle birleşmektir. Kant'ın, insan türünün insanlık tarihinde ahlakî olarak ilerleyebilmesi için umut bağladığı temel nokta, zorba siyasî devlet değil dinî müessesenin bu özgür şeklidir. Kant'a göre devletin tarihteki rolü, insan türünü nihai amacına ulaştırmak değil, insanların

¹²Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2002, ss.12-15.

¹³Burada *possession* kavramı kullanılmaktadır. Kavramın anlam tayfları içinde “servet, mülkiyet” unsurları vardır. Bu anlamlar olsa da Locke, “mülkiyet” kavramı için *property* sözcüğünü kullanır. Bu yüzden kitapta *possession* kavramının karşılığı olarak “sahiplik” kelimesi kullanılmıştır. Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için bkz.:

¹⁴ John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Ebabil Yayınları, Ankara 2012, ss.9

¹⁵Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayıncılık, İstanbul 2011, s.14-16.

ahlakî yetilerinin gelişebileceği, özgür (dinî) müessese tarzının barış içinde yeşerebileceği, zorunlu dışsal özgürlük ve adalet şartlarını sağlamaktır¹⁶.

Aydınlanma düşünürleri arasında dinin insan yetkinliğini sınırlandırması açısından ortak bir fikir birliği hâkimdir. Buna bir diğer örnek de 16. yüzyılda İngiltere’de yaşamış ve Cromwell devrimini görmüş Thomas Hobbes’dur. Aydınlanma filozoflarında belirgin olan dini anlaşılabilir bir düzeye indirgeme onu aslında ilahi bir kisveye sokanın insan olduğunu vurgulama isteği Hobbes’da da açıkça tespit edilebilir. Hobbes’a göre din insana özgüdür. Dinin işaretleri ve meyvesi sadece insanda olduğuna göre, dinin kökeninin de sadece insanda olduğu; ve diğer canlı yaratıklarda bulunmayan özel bir nitelikten veya bu özel niteliğin büyükçe bir derecesinden oluştuğundan şüphe etmek için neden yoktur. Ve dine olan ihtiyacın temelinde insanın kaderini bilme arzusu ve merakı yatar. Gelecek korkusu ve başına nelerin geleceğini bilme istenci insanı dine daha da yakınlaştırır. Çünkü, gücü her şeye yeten bir tek Tanrı’nın kabulü; insanın gelecekte başına geleceğinden korktuğu şeylerden duyduğu korkudan ziyade, doğal cisimlerin ve onların değişik özellik ve işleyişlerinin nedenlerini bilmek arzusundan kaynaklanır.

Hobbes’u şüphesiz diğer aydınlanma düşünürlerinden ayıran en belirgin noktalardan biri, insan doğası ve devlet üzerine olan teorileridir. Hobbes insanın hayatta kalmak ve gücünü istediği şekilde kullanabilme yetkisi olduğunu savunur. Bu duruma *lexnaturalis*,* adını veren Hobbes’a göre doğal olarak herkesin her şeyi yapma hakkı vardır. Bu ortamda herkes kendi özgürlüğünü korumak ve düşmana karşı tavır almak için kendi aklına uygun olanı yapmaya hakkı vardır. Herkesin, herkese savaşının hakim olduğu bu düzenden kurtulmanın reçetelerini sunar. Çünkü herkesin her şey üzerindeki bu doğal hakkı devam ettiği sürece, ne kadar güçlü veya akıllı olursa olsun, hiç kimse, doğanın normalde insanların yaşamlarına izin verdiği sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip olamaz¹⁷. Bu nedenle, insanın sahip olduğu bir takım haklardan feragat etmenin eşitlik açısından hayati olduğu vurgusu yapar. Karşılıklı hakların devredilmesini ise, görülmeyen ama var olan sözleşme olarak adlandırılır ki, bu anlaşmadan devlet adlı müessese doğar. İnsan kuvvet kullanma yetkisini devletin yetkisine sunar ve bu onu sözleşmenin tarafı konumuna getirir.

¹⁶Allen. W. Wood, *Kant*, Dost Kitapevi, Ankara 2009, ss.42-43.

* Doğa Yasası

¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1992, s.83-97.

Bireylerin ve dolayısıyla da genel barışın güvenliği ve cezalandırma için bu kılıcın kullanılma hakkının bir kişi veya meclise devredilmesi zorunlu olarak gerekmektedir; ve buradan da bu kişi veya meclisin devlette bir hakka dayanarak egemen gücü elinde tuttuğu anlaşılır. Zira uygun göreceği şekilde cezalandırma hakkına sahip olan, aynı zamanda birini kendi istediği bir şeyi yapmaya zorlama hakkına sahiptir. Bundan daha büyük güç hayal edilemez¹⁸.

Aydınlanmanın amacının hem yeni insan tip hem de yeni bir felsefe ortaya çıkarmak olduğu söylemek mümkündür. Aydınlanma bireye temel haklarını hatırlatırken, onu aynı zamanda bilmedikleriyle de tanıştırdı. Teorik bir devrim olarak adlandırabileceğimiz bu dönem bireyi aynı zamanda agnostisizm girizgahına sokmuştur. Çünkü kaynağının Tanrı olduğuna inanılan vahiye dayalı dinleri reddetmek düşünen insana yeni bir alternatif sunmuştur fakat bu yeni dünyada mutluluğu, güveni kimin sağlayacağını açıklamada yetersiz kalmıştır. Sadece bilmeye, sorgulamaya cesaret etmek her zaman istenilen sonuçları vermeyebilir. Nitekim; Fransız Devrimi ve beraberinde gelen “terör dönemi” Aydınlanma düşünürleri tarafından hayal edilmemiştir. Oysa ki, bu devrim Hobbes’un “herkesin herkese karşı savaşı”nı durdurmak için Kant’çı anlamda “*Sapare Aude!*” şiarına sarılmaydı. Elbette yeni bir düzen beraberinde yıkıcı uygulamalar da getirecektir. Fakat eskinin reddine dayanan bu yeni mantık, şiddet içermemeli ve birey narsisizmi doğurmamalıdır.

1.3 Modernizm’in Yansımaları

1.3.1 Bilimsel Devrimler

Bilimsel devrimler, Aydınlanma felsefesi ile ortaya çıkan aklın ilk uygulama alanıdır. Çünkü, ilahi tüm inançların ve ritüellerin radikal bir girişimle ortadan kaldırma isteği bastırılmış fikirlerin ifadesini olanaklı kılmıştır. Zira, Newton’un yer çekimi kanunu ile başlayıp, Laplace’ın Evrensel Mekaniği ile devam eden bu süreç aslında tek bir otorite olarak Tanrının varlığının doğada yerinin olmadığı, doğanın kendi kendini belirleyen bir takım yasalarının varlığını ispatlamak için kanıtlar bulmayı hedeflemiştir.

‘Dünya Kitabı’, insana çözmesi için verilmiştir. Ortaçağın evreni, insan ve dünyanın iki yönünün -maddi ve manevi- organik bir bütün oluşturduğunu simgesel olarak ifade etme olanağı sağlıyordu. Doğanın tümü, başka bir gerçeklik düzenine bağlı bir gerçeklik olarak kavranıyor ve yaşıyor. İnsan bir aracıydı, çünkü görünen ve görünmeyen,

¹⁸ Thomas Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, Belge Yayınları, İstanbul 2007, s.91.

madde ve ruh onda birleşmişlerdi. Her varlığın, temelini kendisinin de ötesinde, gerçekliğin öteki katlarıyla ilişkisi içinde bulduğu ve böyle kavrandığı simgesel bir kültür vardı; bugün hala birçok zihin için de vardır¹⁹.

Artık doğa ve insan başbaşadır. Bundan sonra bu ikili arasında karşılıklı anlaşılmaya gerek duyulan bir ilişki türü mevcuttur. Keşfedilmeyi bekleyen yeni fiziksel evren tüm sistematizmi ile karşımıza çıkmış ve böylece tüm dinsel dayanaklar bu evreni açıklama yolundaki yetkisini kaybetmiştir. Hristiyanlık bu fiziki evreni terk ederken, aynı zamanda tüm sembolik şeyleri de beraberinde götürdü. Eski evreni sembolize eden ama dayanağı gözlem olmayan “olgular” tartışmaya tabi tutulmaksızın reddedilmiştir. Çünkü, bu yeni evrenin kurallarını belirleyen; ahlaki eylem ve öğretileri insanın hayatından çıkaran belirlenimcilik diğer adıyla ise determinizmdir. Aydınlanma düşüncesi, determinizm ile bilimsel temeline kavuşmuştur. Mekanik determinizmin ortaya çıkışı ile ister Newton’un yerçekimi kanununda isterse de Einstein’ın görelilik kuramında Spinoza’cı anlamda panteizmin yeri yoktur. Artık var olan genel düzene uyan ve bu düzenin kurallarını olduğu gibi kabullenme söz konusu değildir ve insan iradesi tüm bu düzeni açıklamada yetersizdir.

Spinoza’ya göre irade, kendi kendini tek başına tayin etme gücü olan mutlak ve hür yetenek değildir. Bu, aynı ad altında bütün özel dilekleri kucaklayan ortak bir terimdir. Bir başka deyişle, taşların dışında taşlık olmadığı gibi, özel dileklerin dışında da irade yoktur. O halde irade, yardımıyla kendisini oluşturduğumuz özel dileklerden ayrılması mümkün olmayan metafizik bir varlıktır²⁰.

Mekanik determinizm bu anlayışı tamamen reddeder. Zira, mekanik determinizm; insan iradesini, iradeden doğan özgürlük anlayışını bilimin gelişmesinde temel engel olarak görür. Ve bu durum neden-sonuç ilişkisine dayanmaktadır. Laplace aslında bu tarz bir determinizmden bahsederken Newton’un matematiksel dehasının etkisi altındadır.

Kopernik, Kepler, Newton ve daha nice siyle devam eden bilimsel devrimler süreci Batı modernleşmesinin üç sacayağından birini oluşturmaktadır. Ve bu süreç bilim olmadan gelişmenin olmayacağını dünyaya anlatmada başarılı olmuştur. Bu nedenle, Aydınlanmadan doğan devrimlerin verdiği üstünlük uzun zamandır aynı tarafta kalmaya devam ediyor.

¹⁹ Abel Jeanniere, *Modernite versus Postmodernite* (çev. M. Küçük), Vadi Yayınları, Ankara 2000, s. 96.

²⁰ Nurettin Topçu, *İsyen Ahlakı*, Dergah Yayıncılık, İstanbul 2017, s.42.

1.3.2 Siyasal Devrimler

Aydınlanmanın ortaya çıkardığı bireysel özgürlükler gerek insanlar gerekse de filozoflar tarafından benimsenip, evrenselleşmeye başladı. Düşünmenin verdiği özgüven artık itaat etmeye değil, kendi refahına hizmet etmeyi öneriyordu. Aydınlanan insanın ilk serüvenlerinden biri, İngiliz İmparatorluğu'nun sömürgesinde gerçekleşti. 1765 ve 1783 tarihleri arasında gerçekleşen bu devrim, bünyesinde milyonlarla insanın isyanını barındırıyordu.

İmparatorluk İngiltere'si ve diğer güçlü rakibi yedi yıl savaşlarında karşı karşıya gelmiş ve uzun süren mücadelenin sonunda İngiltere galip gelmişti. Savaştan yorgun çıkan İngiltere, savaşın yıpranma payını Kuzey Amerika'daki on üç kolonisine yükledi. Sürekli şekilde artan vergiler, insanları borçlandırmış ve birçoğu yoksullaşmaya başlamıştı. İlk büyük tepki 1773'de gerçekleşti. Hindistan'dan gelen İngiliz gemileri Boston limanına yaklaşıncı, yapılan yeni vergilere tepki göstermek amacıyla toplanmış kalabalık arasından bazı radikal üyeler protestonun mahiyetini artırmak istedi ve çay limana indirilmeden denize boşaltıldı. Bunun üzerine İngiltere'nin baskısı arttı. Durmadan artan vergiler ve baskı politikası sonucunda 5 Eylül 1774 yılında George Washington ve Benjamin Franklin'in de katılımıyla Amerikan Kongresi yapılır. Bu Kongreden çıkan karara göre, koloniler vergi belirlemede sadece kendilerinin hazırladıkları yasalarla hareket etme özgürlüğüne sahiptir.

1774 yılında başlayan bağımsızlık hareketi dönemin büyük gücünü yenilgiye uğratmıştır. 1776 yılında zafer kazanıldığında modern dünya tarihi açısından değeri verilen mücadeleye eşdeğer olan bir belge yayımlandı. Amerikan Haklar Bildirgesi olarak tarihe geçen bu belgenin önemi ise insanın eşit yaratılmış olduğuna ve Yaradanları tarafından bağışlanmış, belli bazı vazgeçilmez haklara sahip olduğuna vurgu yapmasıydı. Bu hakları korumak için kurulmuş olan hükümetler ise insanlara hedeflerine ulaşma yönünde köstekleyici olmaya başladığında onlar, bu yönetimi yıkmakta özgürdür. Bu eylemi başarıyla sonlandırmak o ulusun hakkı ve görevidir²¹.

Koloni halkının bağımsızlık, mutluluk ve refah adına verdiği savaş aslında Aydınlanma projesinin pratikte kanıtlanmış halidir. Amerika'nın kuruluşu, Avrupalılara Aydınlanma Çağının hayalinin, düşüncesinin gerçekte uygulanabilir olduğunu göstermiştir.

Özellikle Fransızlar, bir grup Amerikalının, eyalet anayasalarını yazmak için, özgürlük

²¹*Declaration Of Independence*, America in Class from the National Humanities Center, americainclass.org (Erişim Tarihi: 27.05.2019).

içinde, küçük salonlarda bir araya gelmelerini, tartışmalarını hiç unutmamıştır. Bu anayasalar ve Bağımsızlık Bildirgesi, çevrilerek 1778 yılında basıldığında ve Avrupa'nın hemen hemen tüm entelektüel çevrelerinde hararetli tartışmalara konu olduğunda bundan en çok etkilenenler Fransızlar olmuştur. Anayasal haklar, federalizm ve sınırlı hükümet, Avrupa için yeni tartışma değildi. Ama, Avrupa'da var oldukları biçimleriyle feodalizm ve aristokrasi ile içiçe bulunuyorlardı. Amerikan devrimi bu gibi düşünce akımlarına ilerici bir nitelik kazandırmıştır. Avrupa'daki gelişmelere eklenen Amerikan etkisi, 19. yüzyılın düşünce iklimini daha demokratik hale getirecektir. Düşünürler artık model ülke olarak İngiltere'den çok ABD'yi temel alacaklardır:

Amerikan anayasaları Jean Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin uygulanması olarak görünüyordu. Başlarından yabancı saydıkları hükümeti atmışlar, oturup devlet mekanizmasını yasama, yürütme ve yargı güçlerini en iyi ve birbirlerini denetleyecek biçimde kurarak, yeni bir hükümet kurmuşlardı. Bağımsızlık Bildirgesi ile, hükümetin halk tarafından yaratıldığını, yalnızca kendisine verilen bir yetki kullandığını, insanların kendilerinden esirgenmeyecek haklara sahip olduklarını ilan etmişlerdi. Bunlar, din, basın, toplantı özgürlüğü, keyfi tutuklamanın olmaması, yasa önünde eşitlik gibi çoğu Avrupalının elde etmeye çalıştığı haklardı. ABD'nin böyle bir örnek sunması, 1789'da Fransızların, devrimlerine insan haklarıyla ilgili bir bildiri ve yazılı anayasa ile başlamalarının nedenlerinden biridir²².

Amerikan devrimiyle başlayan Aydınlanmanın pratik inşası çok geçmeden monarşi rejiminin keyfiliğinden muzdarip olan Fransa'ya da emsal olmaya başladı. Fransız devrimiyle beraber aydınlanma filozoflarının teoride bahsettikleri kendini bir daha pratikte kanıtlamış oldu. Bu kanıtlama süreci dünya tarihi açısından o kadar önemlidir ki, tüm dünyaya hatta Ortadoğu'ya ilham olacaktı.

Fransız Devrimi bir burjuva devrimidir. Bu sınıfı devrim yapmaya iten bir takım nedenler vardır ki, onlar siyasal ve ekonomik sebepler olarak ikiye ayrılabilir. Siyasal olarak nitelendirilebilecek sebeplerin başında ticari spekülasyonlar sayesinde daha da zenginleşen burjuvazinin sınıfsal statüsünü bir üst aşamaya yani; aristokrasi tabakasına taşıma isteği gelmektedir. Zira Lefebvre'ye göre; burjuvazi kendi içinde ikiye ayrılmıştır ve adına orta sınıf ya da küçük burjuvazi denilen bu kesim, ileri gelenler tarafından küçük düşürülüyordu. Çünkü sonradan kazanılan zenginlik ile doğuştan var olan arasında sınıfsal ölçütlerle

²² Oral Sander, *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e* İmge kitabevi, Ankara 2003, s.157.

değerlendirilebilme yeteneğine sahip önemli bir fark mevcuttu²³. Burjuva nihayetinde ekonomik etkinlikler ile ortaya çıkmıştı ve Fransız Devrimindeki varoluşsal temellerini de buradan almaktaydı.

Basit bir şekilde konjonktürel gelişim diyelim, yani, uzun 17. yüzyılı özgünleştiren düşüş ve durgunluktan oluşan B aşamasından, savaşa ve devrime rağmen bir refah yüzyılı olan 18. yüzyıl boyunca, yani 1733'ten 1817'ye kadar Fransa açısından ortaya çıkan yükseliş ve gelişimden oluşan A aşamasına geçiş. Bu yüzyıllık harekete, dönemsel ve mevsimsel çalkantılar da eklenir. Böylelikle ekonomik hayat, bütün alanlarında, yani üretim, ticaret ve tüketim, fiyat ve gelirden, sırayla yükseliş ve düşüş, gelişim ve durgunluk, refah ve gerilemeden oluşan bir çalkantı zinciri olarak belirir²⁴.

Dönemin Fransa'sında burjuva dediğimiz kesim, mutlak Monarkları destekleyen ve iktidarını sağlamlaştırmasını sağlayandır. Çünkü ekonomik güce sahip, sömürgeci ana karaya parayı taşıyan sınıfın temsilcisidir. Elinde bulundurduğu bu güç, burjuvayı en kritik kararların ve revizyonist adımların sınıfı konumuna yükseltmiştir. Aslında dönemin koşulları monark ve burjuvayı birbirleri için vazgeçilmez kılmıştır. Geniş toprak parçalarının feodal krallıklar altında toplanması, kentler için olduğu kadar toprak sahibi soylular için de, bir zorunluluktur. Dolayısıyla her yerde, egemen sınıfın yani soyluların örgütlenmesinin başını bir monark çekiyordu²⁵.

Devrimden önce Fransız sosyal yapısı, içinde seçkin kişiler ve zümrelerin yanı sıra aynı zamanda halk (*Tiers État*) olarak adlandırılan grubu kendi içinde barındırıyordu. Bunlar arasında köylüler, tüccarlar, yoksullar bulunmaktaydı. Temel üretim araçları tarıma ve toprağa dayalı olan bu toplumda asiller ve Kilise adı geçen mülklerin sahipleridir. Bu toplum monarşi ile yönetilmekte olup, Kralın hakimiyeti altındadır. Halkı oluşturan kesimi, devrime iten sebepler arasında sadece bir gruba değil, birçok otoriteye aidiyet sunmalarıdır. Tabakalarına ayrılmış Fransız toplumunda en çok ezilen üçüncü sınıf üyelerinin devrim açısından önemi bu yüzden büyüktür.

Burjuvalar üçüncü sınıf (ordre) içinde azınlıktadırlar. Fransız ihtilalinin sosyalist tarihini yazan J. Jaurès, burjuvazinin zenginleşme kaynakları arasında, ticaret, manüfaktür üretimi ve faizciliğin yanında vergi mültezimliğinin de önemli bir yeri olduğunu, on sekizinci yüzyılda burjuvaların malî yönden devlete hâkim duruma geldiklerini belirtmektedir. Jaurès'e göre bu zengin sınıf, On dört ve On beşinci Louis'lerin İngiltere,

²³ Georges Lefebvre, *Fransız Devrimi*, Hil yayınları, İstanbul 2015, ss. 51-52..

²⁴ Georges Lefebvre, a.g.e., s.120.

²⁵ K.Marx, F.Engels, *Seçme yapıtlar, Alman İdeolojisi, Cilt I*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2013, s.34.

Avusturya ve Prusya'ya karşı yürüttükleri savaşları, devlete astığı kredilerle desteklemiştir. Böylece devlet hazinesinden alacağı gittikçe kabaran burjuvaziye, siyasî İktidarın kapıları açılmıştır. Feodal düzen içinde iktisaden güçlenmeye başlayan burjuvazinin, asiller ve ruhbanın yanında, imtiyazsız bir sınıf olan Tiers Etat içinde yer aldığını biliyoruz, işte TiersEtat içinde yer alan ve feodal üretim ilişkilerinin gevşemeye başlaması sonucunda iktisadi gücü yavaş yavaş ele geçirmiş olan burjuvazi, imtiyazlılarla mutlak monarşiye karşı çıktığı zaman, Tiers Etat'nın büyük bir kısmını yanında bulmuştur. Bunun içindir ki Fransız devrimini sosyal yönden, İmtiyazlı sınıflara karşı bir halk hareketi olarak değerlendirmek mümkün olabilmektedir²⁶.

Bu ezilen grup, dönemin ruhunu okumayı iyi başarmıştır. Her ne kadar sınıfsal varlığının temelleri monarkların gücüne dayansa da, Amerikan Devriminin başarısı bireysel hak talep etme iddiası olan bu kişilere, devrim yapma nedenlerini ve bunun dayanağını vermiştir. Zaten devrim ilkesel olarak kendini her türlü despotik monarşi karşıtlığıyla bilinen liberalizm üzerine inşa ettiği için, tüm kısıtlamalara karşı net bir tavır sergilemektedir.

Burjuvazi, usulleri ve ahlâkı sivil eşitlik ve bağımsız emekle oluşan yeni bir ulus olarak, artık soylular ile serfler arasından yükselip, erken feodalizmin oluşturduğu toplumsal ikiliği ebediyen yıkmış durumdadır. Burjuvazinin yenilik, etkinlik içgüdüğü ile biriktirdiği sermaye [vurgu eklenmiştir], toprağın mülkiyetini elinde bulunduran kesimlerin gücüne karşı bin yolla tepki gösteren bir kuvveti oluşturuyordu²⁷.

Dünya tarihine “devrim” olarak geçen her girişim içinde şiddet unsuru barındırır. Çünkü her devrimin temel amacı, eskiye yönelik üretim ilişkilerine yeni bir bakış açısı getirmek ve önceki zümrenin yönetimini, iktidarının devralmaktır. Bu nedenle şiddet kaçınılmazdır. Fransız devrimi de bundan nasibini almıştır. Bu devrim, emsallerinden amaçları itibariyle farklılık göstermektedir. Zira, devrimin yapmaya çalıştığı şey monarşinin varlığını sadece fiziksel olarak değil, aynı zamanda düşünsel olarak da yıkmaktı. Fransız Devrimi, Orta Çağın siyasal sembolizmine bir karşı çıkış bir başkaldırıdır. Bu yüzden, diğerlerinden daha evrensel söylemlere sahiptir.

İster burjuvazinin isterse de halkın taleplerine monarşinin cevap verememesi ve sürekli artan vergiler, adaletsiz ve keyfiliğin hakim olduğu bir düzene son vermek için 1789 tarihinde Fransız Devrimi gerçekleşti. Ulus devlet kavramı amacına ilk kez bir halk devrimiyle ulaştı. Artık bundan sonra Louis'in ordusuna hizmet edenlerin yerini müstakil

²⁶Murat Sarıca, *100 Soruda Fransız İhtilali*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1995, s.18-19.

²⁷Eric. J.Hobsbawm, *Fransız Devrimine Bakış*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2009, s.34.

Fransız ulusu için hizmet edenler aldı. Devrimi yapan, destekleyen kesimler arasında birlik vurgusu oldukça dikkat çekicidir. Bu devrim sırasında sınıfsal herhangi bir ayırım gözetmeden kadın, erkek demeden kitlelerin ortak bir soruna adapte olduğunu ve onu çözmek için çaba sarf ettiği açıkça görülmektedir. Devrimin tarihi bir kahramanlık ve büyük eylemler tarihi; bütün Avrupa'yı fetheden, bütün kıtayı ve etrafındaki denizleri neredeyse çeyrek yüzyıl kesintisiz savaflara sokan yirmili yaşlarındaki generallerin komutasındaki üniformalı yırtık pırtık askerlerin tarihiydi. Kısacası devrime başka hangi gözlerle bakılmış olursa olsun, o muazzam derecede görkemli, seyri harikulade güçleri ayağa kaldıran bir olaydı.²⁸

Devrimin bitip, monarşinin devrilmesinden sonra hem dünya tarihi hem de Fransız ulusu için büyük önem taşıyan 4 Ağustos günü İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi yayınlandı. Descartes, Locke Amerikan Bağımsızlık Savaşından sonra bir daha rüştünü ispat etmiş oldu.

Şurası bir gerçek ki, bu koşullara karşın 4 Ağustos gecesi meclis, ilkel olarak ulusun hukuki bütünlüğünü sağladı, feodal düzenle birlikte aristokrasinin taşradaki egemenliğini ortadan kaldırdı ve maliye ve Kilise reformlarını başlattı. Böylece haklar bildirgesinin tartışılması için yol açılmış oldu. 9 Temmuz toplantısında Mounier, Anayasa Kurulu adına, yeni anayasaya yön vermesi gereken ilkeleri açıklamış ve anayasadan önce, bir haklar bildirisi yayımlanması gerektiğini ileri sürmüştü. "Bir anayasanın etkili olması için, insan hakları üzerine kurulu olması ve bunları koruması gerekir. Doğal hukukun tüm bireylere verdiği hakları tanımak gerekir. Her türlü toplumun temelini oluşturması gereken bütün ilkeler hatırlatılmalı ve anayasanın her maddesi bir ilkenin sonucu alabilmelidir. Bu bildiri kısa, basit ve kesin olmalıdır." 20 Ağustos'ta başlayan bildiri müzakereleri, ara verilmeksizin ayın 26'sına kadar sürdü. Eşitlik, özgürlük ve ulusal egemenliği ilan eden bu metin, halk devrimi tarafından yok edilen Eski Rejim'in "ölüm ilanı'ydı"²⁹.

Tüm bu yaşanan gelişmelerden sonra devrimin mottosu olan "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" bütün dünya halkları için ilham kaynağı oldu. Devrimin içinde bulunan laiklik, milliyetçilik düşünceleri yayılmaya başlarken aynı zamanda özgürlük, eşitlik fikrinin, insan hakları vurgusunun artmasına ve talep edilmesine yol açtı. Devrim, egemenliğin halka ait olduğu vurgusu sürekli olarak yeniledi ve milli ulus anlayışının olduğunu ispatladı. Tarih yazımı açısından yeni ve çağdaş bir dönemin kapıları aralanırken diğer yandan da monarşiler için ciddi tehlike arz eden Fransız Devrimi ve vaat ettikleri bazı ülkeleri modern bazılarını yarı-modern, bazılarının da barbar olmasına neden oldu.

²⁸ Eric Hobsbawm, *Fransız Devrimi'ne Bakış*, s.28-29.

²⁹ Georges Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s.135.

1.3.3 Endüstriyel Devrimler

Sanayi Devrimi tek başına bir olgu olarak, modernleşme evresinin vazgeçilmez nosyonudur. Çünkü bu devrimle beraber toplumlar, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçmişlerdir ki, etkileri şuan bile devam etmektedir. Sanayi devrimi sadece ekonomik alanın yeniden inşasını değil aynı zamanda yeni siyasal düzenin normlarını belirlemiştir. Zira Sanayi Devrimi ile beraber dünya, “Sanayi Öncesi” ve “Sanayi Sonrası” döneme evrilmiştir. Fakat bazı topluluklar Fransız devrimindeki okunması gereken elzem kısımları anlamadıkları gibi, Sanayi devriminden de yeterli ölçüde nasibini alamamıştır.

Fransız devrimi sosyal, siyasal alanı kapsayan bir devrim olduğu gibi, James Watt’ın 1765’de buhar makinesini bulması ve enerji üreten kaynak olarak bu aletin kullanılması ekonomik alanda da yeni bir devrime giden yolu açmıştı. Artık tarıma dayalı işgücünü temsil eden topluluğun üretime olan etkisi farklı bir boyuta geçiş yapmıştı. Çünkü tarımdaki gelişmeler sayesinde insanların bu sektöre olan ihtiyacı azalmaya başlamış ve köyden kente göç başlamıştı. Yeni iş gücü sayesinde Avrupa’da sanayinin ivedilikle geliştiği gözlemlenmektedir. Sanayi’nin gelişmesi insanların yaşam düzeyine olumlu etkiliyordu. Çünkü yaşam kalitesi de buna mukabil artmış, bir zamanlar toplumun belli bir tabanına hitap eden gıdalar orta veya alt sınıf insanlar için de sıradanlaşmaya başlamıştı.

Aslında endüstrileşme iki aşamalı olarak gerçekleşmiş bir olgudur ya da iki aynı endüstri devriminden bahsedilebilir. Bazı kaynaklar ilk aşamaya kadar endüstri devrimi, ikincisine bilimsel devrim adını vermektedirler. Başkaları 18. yüzyıldan 19.yüzyılın ortalarına kadar olan endüstriyel gelişmeyi “makine devrimi”, 19.yüzyılın ikinci yarısında başlayanı ise “teknolojik devrim” olarak görme eğilimindedirler. Kaynakların bir bölümü de, ilk aşamaya damgasını vuran demir ve kömür ile ikinci aşamada ağırlık kazanan çeliği vurgulayarak endüstrileşme sürecini açıklamaya çalışmaktadırlar. Ancak, bu olguya nasıl bakılırsa bakılsın, önemli olan iki aşamanın etkilerinin birbirinden farklı olmasıdır³⁰.

Olumlu yönlerinin yanı sıra tıpkı Fransız devrimi gibi bu devrimle beraber Avrupa, birkaç kez medeniyetinin yok olması tehlikesi ile baş başa kalmıştır. Sanayi devrimi yeni işgücü, sınıfsal farklılığın ortadan kalkması, üretimin artması, yaşam koşullarının iyileşmesi gibi sonuçlara yol açsa da aynı zamanda uluslararası rekabeti doğurdu. Bu rekabet öylesine hızlandı ki, daha çok sömürgecilik yarışı ve hammadde elde etme çabasından I.Dünya Savaşı

³⁰ Oran Sander, *Siyasi Tarih*, s.209.

doğdu. Bu emperyalist yayılmayı teorize etmek için tarihin uzun bir diliminde sürekli çekişme halinde olacak yeni ideolojiler, Sanayi Devrimi ile meşruiyet kazanıyordu.

Sanayi Devrimi, insanların hayatını tanınmayacak ölçüde bir dönüşüme uğrattı. Daha doğrusu, ilk evrelerinde insanların eski hayat tarzlarını ortadan kaldırdı ve onları, kendilerine yeni hayat tarzları bulma ve oluşturma konusunda özgür kıldı. Ancak buna nasıl girişilebileceği konusunda pek yol göstermedi³¹.

Sanayi devrimi Batı uygarlığının gelişimine neden olurken, aynı zamanda devletlerarası gelişmişlik farklarını da belirgin hale getirdi. Daha çok sanayileşmek adına yeni pazarlar ve hammadde elde etme yarışı hızlanınca rekabetin boyutları sınır aşmaya başladı. Sömürge ülkeler sömürgeci ülkelere bağımlı hale geldi. Böylece, gelişmişlik farkını temsil eden sanayileşme olgusu öylesine genişledi ki, bu fark kapanamaz hale geldi. Bu durumu ortadan kaldırma arayışı bütün ülkelerde olumlu sonuçlanmadı. Bunun sonucunda da ayaklanmalar kaçınılmaz hale geldi ve şiddet had safhaya ulaştı. Artık “biz ve öteki” arasındaki anlaşmazlık, benzersizlik uzun soluklu şiddete gebe hale geldi. Bu eşitsizliğin kaynağına inmek mümkünsüz hale gelirken, eski, yerini yeni devrimlere bıraktı.

1.4. Modernizmin Serpintileri

1.4.1. Gelenek ile Modernlik Arasında “Doğu’nun Ortası”

Ortadoğu’da modernizmin tarihsel serüveninden bahsederken, Batıdaki gibi köklü ve kalıcı süreçlere temas etmek mümkün olamamaktadır. Bunun sebepleri arasında bölgenin çağdaşlaşma yönündeki adımlarının hâlâ devam etmekte oluşu ve denenmiş birtakım girişimlerin de yarım kalmış olması sayılabilir. Çağdaşlaşma bir süreç olarak Batıda ortaya çıktığında-öyle görünüyor ki- köklerinin derin ve “yapıcı” işleve sahip olduğu büyük devrimlerle kanıtlandı. Bu devrimler salt olarak bilimsel ve teknik ilerlemeye değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal gelişmeye, refaha hizmet eden girişimlerdi. Öte yandan, bu süreçler Ortadoğu’da aynı kulvarda devam etmemiştir; nitekim Ortadoğu’da eşitlik ve refah arayışlarının tarihsel şartları değil küresel, yerel bazda bile devrim üretecek seviyeye ulaşamadığı için uzun soluklu bir dinamikten ve bu dinamiğin ortaya çıkaracağı süreçlerden mahrum kalmasına sebep olmuş görünüyor.

³¹Eric J. Hobsbawm, *Sanayi ve İmparatorluk*, Dost Kitapevi, Ankara 2005, s.74.

Bununla birlikte bölgedeki çağdaşlaşma yönündeki adımları incelerken temel analiz paradigması söz konusu bölgedeki ülkelerin siyasal, sosyal ve ekonomik unsurlar olacaktır. Bu açıdan ele alındığında Batının geçirdiği süreçlerle bölge ülkelerinin karşılaştığı safhalar genel hatlarıyla benzerlik arz ettiği söylenebilir.

Modernleşmenin toplum nezdinde etkilerini anlatırken değinilmesi gereken önemli kavramlar arasında “sosyal mobilizasyon/hareketlilik³²” tanımı gelmektedir. Modernleşme süreçlerinin tabii bir sonucu olan sosyal mobilizasyon önceki psikolojik, sosyal ve ekonomik taahhütleri içeren büyük kümelerin aşıldığı veya kırıldığı ve insanların yeni sosyalleşme ve davranış kalıplarını ortaya çıkaran bir süreç olarak tanımlanabilir³³. Sosyal mobilizasyonun getirisi olarak ortaya çıkan değişimler arasında siyasal alanı yeniden düzenleyen ve mutlaka yerine getirilmesi gereken mecburiyetler vardır. Bu duruma göre, sosyal mobilizasyon adeta bir seferberlik halidir. Bu süreçte yapılması gereken ise, modernleşmeye maruz kalan alanlarda, bilhassa; kültürel, ekonomik ve teknolojik yaşamda “geleneksel olmayan” uygulamaların benimsenmesidir.

Öte yandan; Ortadoğu’da Deutsch’un da iddia ettiği gibi; gelenekselin “antitezi” olarak ortaya çıkan modernleşme modelini 20. yüzyılın ortalarında görebiliyoruz. Üstelik bu sürecin tam anlamıyla bittiğini ve sadece şekil olarak değil, siyasal, sosyal ve ekonomik yaşamı yönlendirmeyi başaran bir töz olduğunu iddia etmek ütöpik olmakla beraber aynı zamanda da yanlış bir tarih yazımını da ortaya çıkarır. Zira, modern süreç bu bölgede organik olarak ortaya çıkmamıştır yani toplumsal etkenler sürecin itici gücü olamamıştır. Bu da tahmin edilebileceği gibi ideal bir tipoloji doğuramamıştır. Bu nedenle eğer modernleşme (sebeup, süreç ve sonuçlar açısından) bir örnek olarak Batıdan alınacaksa, gözetilmesi gereken ana kaide bir taklitten çok, var olan bir örneğin ana hatlarıyla anlaşılması ve buna mukabil uygulama alanlarının yaratılmasıdır. Bu denli kökleri sağlam bir değişim ise ancak içinde insan haklarına saygılı, hukukun üstünlüğüne dayanan ve gelir dağılımının eşit olarak paylaşılabileceği bir toplumsallığın ve buna dayanan sosyal mobilizasyonun sonucu olarak ortaya çıkabilir. Bu bağlamda metodik olarak şu sorulabilir:

Ortadoğu’da modernleşmeyi doğurabilecek itici güç nedir? Batı tarzı modernleşme bölge ve halkının aradığı cevapları verebilmekte midir? Uzun zamandır beklenen toplumsal

³² Karl W. Deutsch, *Social Mobilization and Political Development*, American Political Science Review, Cilt: LV[55], Sayı:3, 1961, s.494.

³³ Karl W. Deutsch, *Social Mobilization and Political Development*, a.g.e. s.494.

hareketliliğin itici gücü ne olmalıdır? Demokrasi iddia ve vaat ettikleri ile Ortadoğu'nun sorunlarına çözüm olabilir mi? Demokrasi son kertede özgürlüğün teminatı mıdır?

“(H)aklın, halk eliyle, halk için iktidarı”³⁴ olarak da tanımlanan demokrasi, “etkin katılım, oy kullanma eşitliği, bilgi edinebilme, gündemin kontrolü, yetişkinlerin dahil olması”³⁵ özelliklerin taşıyan işlevsel, elverişli bir durum olarak yeniden formüle edildiğini görmek önemlidir. Gerek tanımı gerekse geçirdiği tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda demokrasinin tamamlanmış bir süreç olduğu savunulamaz.

Demokrasi hâlâ devam eden, güncellenen bir olgudur; dolayısıyla tüm mekanizmalarının ve kurumlarının temel felsefesine uygun işlediğini söylemek imkânsızdır. Bununla birlikte Batı’da Tocqueville’nin de işaret ettiği gibi -yasalar önünde eşitlik sağlayan, elit tabakanın sınırsızlığını ortadan kaldıran- kuvvetler ayrılığından oluşan bir demokrasi pratiği uzun zamandır varlığını sürdürmekte olduğunu da burada işaret etmek yerinde olacaktır³⁶.

Bu bağlamda, Ortadoğu’da özgürlük ile ilgili olgusal çerçeveden bahsetmek gerekir. Özgürlük, Ortadoğu’da asırlar boyunca boyunduruktan kurtulmak, yabancı egemenliğine son vermek olarak algılandı. Müstemleke döneminin bitişi ise devamında yerli diktatörlüklerin kurulmasına bir fırsat oldu. Demokrasi bir tercih unsuruymuş gibi sunuldu ve özgürlüğe giden yolun farklılıkları dile getirildi. Ortadoğu’yu “Diktatör Üreten Bölge” unvanına ulaştıran da bu iki tehlikeli kelimedir. Bu ifadenin istisnaları olmakla birlikte bunlar da şahsına münhasır durum arz etmektedirler. Ortadoğu’da, modernleşmeye verilen cevaplar bağlamında herodyan ve zealotyan olmak üzere ikiye bölünmüş görünmektedir ve bölünmüşlük her ülkeye özgü bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle, yekpare ve sabit “Orta/Doğu Modernleşmesi”nden bahsetmek zor görünüyor.

“Medeniyet Yargılanıyor” adlı ünlü kitabında Arnold Toynbee, medeni toplumun karşılaştığı tehlike anları için pragmatik iki yol sunar. Bunlardan biri Zealot diğeri ise Herodyan’dır. Roma İmparatorluğu’na karşı ayaklanmış Musevi bir partizanın isminden gelen Zealot kavramı, bilinmeyen tehdide karşı geleneksel olan silahla saldırı biçimini benimser.

³⁴ Giovanni Sartori eserinde, demokrasiyi tanımlarken Lincoln’un 1863 tarihli ‘Gettysburg Söylevi’ndeki bu cümlesini kullanır. Bu hususta bkz: Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publishers, New Jersey, 1987, s.34.

³⁵ Robert A. Dahl, *Demokrasi Üzerine* (Çev. Betül Kadioğlu), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2015, ss. 48-49.

³⁶ Daha fazlası için bkz: Alexis De Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi* (Çev. Seçkin S. Özdemir), İletişim yayıncılık, İstanbul, 2016.

Herodyan ise tam tersine daha öykünmeci bir tutumu ifade eder. Herodyan “kendisinden hünerli ve daha iyi silahlanmış olan birisiyle karşılaştığında geleneksel savaş tekniğini unutarak düşmanın taktik ve silahıyla savaşmayı öğrenen insandır”. Aslında bilinmezliğe olan savaşları bakımında bu iki tip arasında bir analogi durumu hakim fakat başvuru kaynakları açısından farklılık gösteriyorlar. Kendi antinomileri ile tez/antitez konumunda olan bu iki model ile Toynbee, Ortadoğu’daki bir takım ülkelerin modernleşme girişimlerine değinirken, İslam’ın yönlendirici gücüne özellikle vurgu yapıyor³⁷. Çünkü Ortadoğu’da İslam sadece bir din değil, kimi zaman modernleşme yolunda bir öteki kimi zamanda motive kaynağı olmuştur.

1.4.2. Modernizme Tepkiler

1.4.2.1. Herodyan Tepkiler

“Ortadoğu’nun Modernizm Süreci”nden bahsederken değinilmesi gereken en önemli husus, Osmanlı’nın alandaki hakimiyeti, geçirdiği değişimler ve etkileridir. Kısaca ifade edilecek olursa, “(ç)ığdaş görünümü ne olursa olsun, toplumsal ve siyasal örgütlenmenin halen yaşamakta olan güçlü, geleneksel kavramları, Ortadoğu’daki Osmanlı mirasının parçalarıdır.”³⁸

Ortadoğu’nun ilk herodyan tepkileri arasında Osmanlı Devleti ile başlayıp, Cumhuriyet Devrimi ile biten Türk modernleşmesi gelmektedir. Bu süreç 1789 yılında III. Selim’in tahta çıkışı ve 1923 Cumhuriyet devrimlerini kapsamaktadır. Bu yüz elli yılı aşkın süreçte Batı’nın siyasal, sosyal, kültürel yönlerinin benimsenmesi ve uygulanması amaçlanmıştır. III. Selim ile Atatürk arasındaki yegane fark; III. Selim’in dönemsel faktörler gereği Atatürk kadar cesur adımlar atamamasıdır. III. Selim dönemin kısıtlamalarından dolayı Arnold Toynbee’nin vurguladığı gibi “İslami Herodyan”³⁹ lığı benimsemek zorunda kalmıştır.

Osmanlı modernleşmesi temel tipolojiler ekseninde ele alınabilir. Bu tipolojilerden biri de III. Selim dönemidir. Osmanlı her ne kadar Avrupa’daki gelişmeleri sıkı takip etse de, bunların icraata dökülebilmesi için ortam ve konjonktür henüz müsait değildi. İç ve dış sorunlar ile mücadele eden III. Selim, ilk ıslahat programını devreye sokar. Bu program Nizam-ı Cedit adlanıp amacı ise, devletin merkezî gücünü yeniden sağlayarak bağımsızlık beklentisindeki ayana karşı tedbir almaktır. “Yeni bir düzen”in adımları atılırken, herhangi bir

³⁷ Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor* (Çev. Ufuk Uyan), İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1988, ss.180-187.

³⁸ Kemal Karpat, *Ortadoğu’da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, İmge Yayıncılık, Ankara, 2001, s.47.

³⁹ Arnold Toynbee, a.g.e., s.186.

ayrım gözetmeden, Osmanlı tebaası arasındaki vergi gibi diğer tüm hiyerarşi doğuran alanların eşitlik ilkesine göre düzenlenmesi ıslahat programının amaçları arasındadır. Bu düzenin tohumları Selimden önce atılsa da, bu dönemde uygulamaların daha köklü olduğunu görüyoruz. Nizam-ı Ceditin ilk uygulama sahası askeriye olmakla beraber, devletin bünyesinde var olan sivil kurumların, bürokrasinin, diplomasinin ıslahat reformlarına da maruz kaldığı bilinmektedir.

Nizam-ı Cedit ordusunu eğitecek uzman grubunun başta Fransa olmak üzere Avrupa ülkelerinden getirilmesi III. Selim'in reform çabalarının geleceğe dönük olduğunu gösteren başlıca unsurlardan biridir.

Batı'da sürekli Osmanlı elçiliklerinin kurulması bu devreye rastlar. Avrupa'yla ilgili ilk sistematik değerlendirmeler, devamlı diplomatik ilişkilerin bir ürünü olarak Batı'da görevlendirilen Osmanlı hariciye memurlarından gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu için Batı'nın genel bir "model" olarak kullanılmasına dayanan "düzeltme"* (tanzimat) teklifleri de buradan kaynaklanmıştır⁴⁰.

Reforma uğrayan en önemli alanlardan olan askeriye'nin yeniden yapılandırılmasıydı ki, 18.yüzyıldan başlatılan orduyu modernize etme çabası onu Türk siyasal yaşamının etkin bir ögesi olduğunu gösteriyor. III. Selim'i bu alana iten sebepler arasında eski ve yetersiz olan ordunun tasfiyesi ve yeniden yapılandırılması yatmaktadır. Bu girişimin nedenlerini ise Fransız Devrimi'nde aramak gerekmektedir. Zira III. Selim devrimin spesifik alanlardaki başarılarından oldukça etkilenmiştir. Fakat bu dönemde devrimin özellikle ideolojik yönüne olan bir vurgudan bahsedemiyoruz.

Devrimin etkisi ve devrimin düşünceleri Müslüman Osmanlı yönetici seçkinler sınıfı çerçevelerinde sınırlı kalmış gibi görünüyor. Devrimci ideolojinin dindışı karakterinin ideolojik fikirlerinin dinle bulaştırılmış olmaları halinden daha kolay bir biçimde Müslüman halk tarafından olacağına dair hiçbir kanıt yoktur. Devrimin din aleyhtarlığı niteliği üzerinde yorumlar yapan Osmanlı gözlemciler bunu istisnasız sert şekilde eleştirmişlerdi. Fransızların Mısırı işgali Müslüman toprağının kalbine bir saldırı olarak derin bir sarsıntı yaratmışsa da Fransız felsefesinin değil, Fransız askeri gücünün farkına varılmasına yol açmıştı⁴¹.

Fransız Devrimi'nin ideolojik etkileri arasında temas edilmesi gereken ilkelerden biri "laiklik" olmalıdır. Daha önce de vurguladığımız gibi bu ilkenin Avrupa toplumunda yer edinmesi uzun bir geçiş dönemine tekabül eder ki, bu süreci

⁴⁰ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1991, s.13.

⁴¹ Eric Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1996, s.46.

Rönesans, Reform, Aydınlanma olmadan yorumlamak mümkün değildir. Bu dönemde yapılan icraatlar ise, bozulmaya yüz tutan devlet sistemini reforme etmeyi amaçlıyordu. Bu nedenle ister III. Selim (1789-1807) dönemi isterse de devam eden yıllarda -Atatürk'e kadar- laiklik müslüman Osmanlı Devletinde söz konusu dahi olmamıştır. Çünkü Osmanlı'da padişah, “Memalik-i İslam” yani “İslam'ın Padişahı” rütbesine sahiptir ve toplum nezdinde de “Zillulah-i fi'l arz”(Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) olarak görülür. Bu nedenle statüsünü tartışmaya açan herhangi bir ideoloji, padişah için ciddi bir tehdit kaynağıdır.

İstanbul egemen çevrelerini rahatsız eden, devrimin laikliği, devlet ile kilisenin ayrılması, bütün dini doktrinlerin terk edilmesi, akla tapma idi. Önceleri, Fransızların Hristiyanlığı reddettiklerini kuvvetle belirterek ve İslamla sempati göstererek kendilerini Müslümanlara sevdirmeye çalışmaları biraz karşılık gördü; fakat çok geçmeden -Rusların ve Avusturyalıların yardımıyla- imparatorluğun yöneticileri bu teklif edilen dostluğun geleneksel İslam düzeni ve ilkeleri için arz ettiği tehlikeleri anladılar. Korkuları yerindeydi. Orta Doğunun ondan sonraki bütün tarihi, batılı dinden ayrılmış bir batılı devrimci ideolojinin ayartıcı gücünün ne kadar büyük olduğunu göstermiştir⁴².

III. Selim dönemiyle, Avrupa'daki uzun soluklu ve alt yapısı sağlam bir takım girişimlerin farkına varılsa da, reforme edilmek istenen alanların uzunca bir geçmişe sahip olması Sultanı zorlayan temel faktörlerin başında gelmektedir. Yeniçeri Ocağının dokunulmazlığı, ayanların “halk temsilciliği” iddiası ve bundan kaynaklanan otoriteleri sayılabilecek örnekler arasındadır. Ayrıca Fransız etkisiyle ortaya çıkan yenilikler, Sultanın ayana ve ulemaya olan bağımlılığını tamamen ortadan kaldırmamıştır. Özellikle ulemanın tutumunda ikircikli bir durum söz konusudur. Hatta Ahmet Cihan ulemanın reforma olan tavrını iki döneme ayırır ve ekler:

Reformların ilk dönemini oluşturan 1770-1830 yılları arasındaki birinci periyotta, ilmiye zümresinin ağırlığını arttırmış ve reformların icrasında birinci derece aktif rol oynamış olduğu; 1830'dan itibaren başlayan ikinci dönemde ise, ilmiye mensuplarının bu ağırlığını giderek kaybettiği, reformlarda aktif bir rol oynayan değil, reformun kenarında ona direnen bir zümre haline geldiği ortaya çıkmaktadır⁴³.

⁴²Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1993, ss.69-70.

⁴³ Ahmet Cihan, *Osmanlı Reform Çağında İlmiye Sınıfı*, Birey yayıncılık, İstanbul, 2004, s.15.

Batı tarzı modernleşmenin örnek alınması yine onun dönemin yükselen gücü olmasıyla ilişkilidir. Bu durum kendini devrim sonrası Türkiye’de de kendini göstermiştir. Adı geçen modernleşme türünün emsal alınması anlaşılabilir bir durum olmakla beraber, eksiktir. Birinci bölümde de değinildiği gibi, Batı “modern” sıfatına ulaşmak için ciddi bir içselleştirme döneminden geçmiştir. Bu durumu ortaya çıkaran dinamikler, bölgesel farklılıklar göstermektedir. Öyle ki, Batı’da despotizme karşı doğan hareketlenmeler devrim, Doğu’da ortaya çıkan isyanlar ise iktidar mekanizmasını kökten yıkmaya çalışan anarşist girişimler olarak yorumlanmıştır.

III. Selim dönemi bittikten sonra, kısa bir süre yaşanan otorite krizi, ardından yerini Osmanlı soyunun yeni varisi II. Mahmut’a bıraktı. Radikal reformlardan güç kaybederek çıkan ayanların bu döneme olan tutumu Sened-i İttifak ilanıyla kendini belli etti. Sened-i İttifak Rusçuk Ayanı Alemdar Mustafa Paşanın çağrısıyla Anadolu’dan ve Rumeli’nin çeşitli bölgelerinden gelen valiler, ayanlar ve ulema tarafından yapılan toplantı ve buradan meydana gelen siyasi ve anayasal belgedir.

Bu belgeye göre, padişaha kesin itaatini yineleyen ayanların, bir takım hakları yine padişah tarafından garanti altına alınmıştır. Niyazi Berkes, bu anlaşmanın üstün yönlerini sıralarken, “padişahlık makamının en üstün egemenlik makamı olarak ilan edilmesine ve padişahın ya da hükümet kurumlarının adaletsizliğe yöneldiğinde onlara isyan hakkı tanınması” na olan önemine vurgu yapar.⁴⁴ Devletin bekası ve hanedana olan saygı ve bağlılık yemini olarak kabul edilen bu belge aynı zamanda sadrazamın da, padişahıtan gelen vekillik statüsü tekrar tanınmış ve buyruklarının sorgulanmayacağı teyit edilmiştir. Sened-i İttifakta padişahı ilgilendiren temel konu, vergilendirme başlığı altında belirtilmiştir. Zira buna göre, vergilendirme konusunda herhangi bir değişikliğe gidilmeyecek ve padişaha ait olan gelirlere el konulmayacaktı⁴⁵. Buna karşılık da padişah adil ve eşit vergiler sağlamaya söz veriyordu.

Sened-i ittifak Türk modernleşme hayatında ciddi bir adımı temsil eder. Fakat bu anlaşmanın uzun ömürlü olduğu söylenemez. Çünkü anlaşmanın taraflarından olan, Sultan II. Mahmut, iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra bu senedi yok saymıştır.

⁴⁴ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s.141.

⁴⁵ Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*, E Yayınları, İstanbul, 2006, s.27.

Vergi konusunda padişahın yetkisini sınırlamak, hükümet ile padişah arasında bir ayırım yapmak, sorumluluk ve yükümlülüklerin karşılıklı hükmünü getirmek gerçekten de meşruiyetçiliğe atılan adımlardır. Ancak kendi egemen gücünü sınırlamak istemeyen padişah bu belgeyi imzalamaktan kaçınmıştı⁴⁶.

II. Mahmut dönemi “İslami Herodian” lığın bir nebze de olsa terk edildiği bir dönemi kapsar. Bunun yaşama yansıyan yüzünü ise eğitim alanında görürüz. Çünkü II. Mahmut’a kadar Osmanlı’da devlet tabakası arasında “modernleşme” söz konusu olmadan önce, eğitim denince akla gelen, dini bilgilere ağırlık veren medreseler gelmekteydi. 18. yüzyıl ile başlayıp, 20. yüzyıla kadar devam eden süreçte batılı tarzda fen ilmine dayalı okullar ortaya çıkmıştır. Bu da bir daha Osmanlı yönetici sınıfının pragmatizmini kanıtlamaktadır. Avrupa’ya öğrenci gönderilmesinin yanı sıra Avrupa tarzı sivil okulların açılması bu döneme rastlar.

Resmi eğitim görmemiş memurlara eğitim verme amacıyla açılan Mekteb-i Maarif-i Adliye ve Mekteb-i Ulum-i Edebiyye bunların başlıca örnekleri arasındadır. Mekteb-i Maarif-i Adliye’nin tedrisat projesi öğrencilerin Arapça öğrendikten sonra Fransızca, Geometri, Coğrafya ve Tarih gibi pratik dersler görmeleri⁴⁷.

Eğitim dili Fransızca olan okul, Batıda meydana gelen tıbbi gelişmelerden haberdar olmak ve bunların Osmanlı topraklarında bilinçlendirme yönünde kullanılmasını kendine amaç olarak belirlemişti. Bu nedenle; II. Mahmut tıp okulunu açtıktan sonra kendi eşitlik anlayışını yansıtan bir kararname de çıkardı; hangi dinden olursa olsun, bütün Osmanlı uyruklu kişilerin tıp okuluna kabul edilebileceğini ilan etti⁴⁸.

Modern anlamdaki bir resmi eğitim söz konusu olduğunda ordu, diğer Osmanlı kurumlarının çok ilerisindeydi. Modern tıbbın öğretildiği askeri bir tıp okulu 1827’de kuruldu: tıp biliminin esasen hala eski Yunanlılarınkinin üzerine temellenmiş olduğu bir toplumda bu okul, devrimci potansiyeli olan bir yenilikti. Modern tıp, biyoloji ve fizik çalışmak, öğrencilere adeta kaçınılmaz olarak akılcı ve pozitivist bir zihniyet aşılamıştı. Bu askeri tıp okulu bu yüzyılda sonradan olağanüstü sayıda reformcu düşünür, yazar ve eylemci üretecekti⁴⁹.

⁴⁶ Stanford Shaw, Ezel K. Shaw, s.27.

⁴⁷Selçuk Akşin Somel, *Osmanlıda Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.57.

⁴⁸ Niyazi Berkes, a.g.e., s.187.

⁴⁹Eric Jan Zürcher, a.g.e., s.70.

III. Selim'in başlattığı reform hareketi, II. Mahmut dönemiyle beraber hız kazanmıştır. II. Mahmut'un bu konuda daha başarılı olduğu aşıkardır. Bunun nedeni ise III. Selim'in din-gelenek ilişkisinin iç içe girdiği Osmanlı devletinde reform kelimesini literatüre kazandıran ilk padişah olmasıdır. Bunun yanı sıra III. Selim, II. Mahmut gibi ulema desteğini arkasında tam hissedememiştir. Döneminin içinde bulunduğu iç ve dış sorunlarla mücadele ederken, aynı zamanda gerilemeye yüz tutan Osmanlı kurumlarını düzene sokmaya çalışmıştır. Her ne kadar II. Mahmut, selefinin yarıda bıraktığı düzenlemelerle meşgul olsa da, önceki dönemden ona miras kalan yenilik hareketini daha ileriye taşımıştır.

II. Mahmut dönemi diğerlerine nazaran reform hareketlerine daha ılımlı bakıldığı bir süreyi kapsar. Zira, Tıbbiye okulunda Fransızca eğitim görülmesi, tıbbın ilerlemesinde Arapçanın yeterli olmadığı görüşü ve devamında Sultanın radikal diğer girişimleri büyük bir muhalefetle karşılaşmamıştır. Bu yeni Sultanın karakteriyle de özdeşleştirilebilir. Çünkü, 18. yüzyıldan daha yıkıcı savaşlar, ayaklanmalar 19. yüzyılda da yaşanmıştır. II. Mahmut'un çağın gerekliliklerini iyi okuması ve bu yönde kalıcı adımlar atmasına neden ise merkezi hükümetin güçlendirilmesi yönünde atmış olduğu adımlarda yatmaktadır. III. Selimin başlatıp, II. Mahmut'un katiyetle devam ettirdiği modernleşme adımları kendinden sonraki sultanlara ilham olurken, monarşi içerisinde hükümdarın kayıtsız, şartsız egemenliğinin evrensel amaçlar uğruna harcanabileceğinin de göstergesidir.

II. Mahmut ve selefleri modernleşme hareketine ivme kazandırsalar da, Cumhuriyetin ilanı bu sürecin tamamlayıcısı konumundadır. Osmanlı devleti, Türk herodyanlığı'nın başlangıcını temsil etmektedir ama bu süreç çoğu zaman statik evrede seğir göstermiştir. Cumhuriyet devrimleri ise dinamik evreye geçişi hızlandırmıştır. Bu geçişin itici gücü ise şüphesiz *Megali İdea* (Büyük Ülkü) hayalini gerçekleştirmek için gözünü Anadolu'ya dikmiş Yunan işgaline karşı verilen bağımsızlık savaşıdır. Ne Türkler Anadolu'yu savunmaktan ne de Yunanlılar ideallerinden vazgeçmediği için Doğu, Güney ve Batı cephelerinde Birinci ve İkinci İnönü muharebesi (1921), Sakarya Meydan muharebesi (1921) ve Büyük Taarruz(1922) gerçekleşmiştir. Bunun sonucunda Anadolu yabancı işgalinden kurtulmuş ve Türk halkının bağımsızlık yönünde attığı kahramanca adım bütün uluslara örnek teşkil edecek düzeye gelmiştir.

1923 yılına gelindiğinde ise Cumhuriyet'in ilanı ile "İslami Herodyan" lığın tamamen bittiğini görüyoruz. Çünkü başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere Cumhuriyet kadrolarının temel düşüncesi, Batı tip modernleşmenin Türk siyasal, ekonomik, kültürel

yaşamına entegre edilmesi idi. Bu nedenle devrimin fiilen ilan edilmesiyle başlatılan değişiklikler radikal olmakla beraber, liberalizm ruhuna özgüdür. Bunun bariz örneği ise İzmir İktisat Kongresinin toplanmasıdır. Bu kongreyle beraber Türkiye Cumhuriyeti sadece ekonomi politikasını değil, liberalizm ve komünizm arasında bölünen iki kutuplu uluslararası sistemde tarafını ve yerini de belli etmiştir.

Bütün az gelişmiş ülkelerde egemen sınıf konumunda bulunan toprak sahipleri ve tüccarlar Kongre'ye hakim oldular ve 20'li yıllar boyunca izlenecek iktisat politikasına yol gösterecek ilkeleri ortaya koydular: Ekonomi "dışa açık" olacak, yabancı sermayeye hoşgörülü davranılacak, temel slogan da "liberalizm" olacaktı⁵⁰.

Bu dönem sadece ekonomi değil aynı zamanda eğitim, hukuk gibi alanların da köklü değişime maruz kaldığı yılları kapsıyor. Şöyle ki; eğitim alanında ilk yapıcı değişiklik medreselerin kapatılmasıyla başladı. Eğitim planının çizilmesi için yabancı uzmanlar getirildi. Kemalist kadrolar, siyasal, ekonomik ve bilimsel anlamda ilerlemenin yolunun eğitimden geçtiğinin farkındaydılar. Bu nedenle eğitimin Cumhuriyet ideallerine göre dizayn edilmesinden yana girişimde bulundular. Şeriatın eğitimdeki yansımaları ortadan kaldırılırken, öğretim laikleştirildi. Uygar milletler arasına katılmanın temel amacını bilgisizlikle mücadele olarak amaç edinen Cumhuriyet kadrosu, okur-yazarlığı artırmak maksadıyla harf inkılabı yapıldı.

Kemalizm'in din ve devlet işlerinin ayrılmasının ötesine geçerek, "dini denetim altına almak" biçiminde beliren laiklik politikasının yalnızca İslamiyet'te güçlü bir siyasal boyutun varlığıyla açıklanamayacağı "maarifin, ailenin, ekonomik hayatın, hatta muâşeret, kıyafet ve.s değişmez din ölçülerinden ayrılarak zamanın ve hayatın zaruretlerine uyma zorunluluğu" olarak laikliğin pozitivist anlayış doğrultusunda, din adamlarının bir "layisizm"e dönüştüğünü kabul etmek gerekmektedir⁵¹.

Tıpkı eğitim gibi hukuk da değişimin temel kalemlerinden birini oluşturmaktadır. Bu yüzden ki, 1921 yılında ilk anayasa *Teşkilat-ı Esasi* ilan edildi. Saltanat kaldırıldıktan sonra, Cumhuriyetin temel prensipleri bütün alanlarda etki unsuru haline geldi. Halkın kurduğu Cumhuriyete halkçı yasama ilkeleri gerekiyordu. Bunun için yapılması gereken, ulusun bütününe hitap eden bir anayasanın varlığıydı.

Askerlikte olduğu gibi siyasette de ilk girişimi başkalarına kaptırmayan Mustafa Kemal, 24 Nisan 1920'de, o güne kadarki bildirilerde beliren ilkelerden çıkan bir direktif ilkeler projesi sundu. Teşkilat-ı Esasiye Kanunu hazırlamak üzere bir komisyon

⁵⁰ Baskın Oran, *Türk Dış Politikası 1919-1980 Cilt1*, İletişim Yayıncılık, İstanbul 2014, s.243.

⁵¹ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayıncılık, İstanbul 1999, s.224.

görevlendirildi. Yapılan tartışmalarda alternatifler belirliyordu, Bu kanun ya saltanat-hilafet rejimini teyit eden bir kanun olacaktı ya da, şimdilik adı ne olursa olsun, bir halk cumhuriyetinin temellerini atan bir anayasa olacaktı⁵².

Bu anayasa, devletin işleyişine dair yol haritası çizerken, bir yandan da Osmanlıdan kalan toplumsal yasalarla bağını tamamen koparmayı amaçlıyordu. Çünkü bilindiği üzere, Osmanlı şariat yasalarına göre yönetilmiş ve referansını Kuran-ı Kerim ve hadislerden alan bir devlettir. Osmanlı döneminde yapılan değişikliklerde dinsel öğeler temel alındığından, bu durum yeni rejimin yönetim felsefesi ile ters orantılıydı. Bu nedenle, Teşkilat-i Esasi “Egemenlik kayıtsız şartsız ulusundur. Hükümet ulusun kaderini doğrudan doğruya kendisinin yönetmesi esasına dayanır”⁵³ cümlesinin bulunduğu ilk anayasadır.

Osmanlıdan geriye kalanlar hızlı bir şekilde düzenlenmeye devam ederken, İsviçre Medeni Kanunu’nun Türk Medeni Kanunu olarak kabul edildi. Böylece vatandaşlar arasında hak ve ödevler bakımından eşitlik sağlandı. Hukuk düzeni laikleşirken din ve mezhep farklılıkları elemine edildi. Hukuk önünde de yekpare ulus modeli oluşturulurken, Batı devletlerinin Türkiye Cumhuriyeti’ndeki dindaşlarını bahane ederek, iç işlere karışma olasılığı ortadan kaldırıldı.

Türkiye’deki bu «Herodian» devrimlerinin en cüretkâr ve en önemli değişikliği Türk halkının önüne yeni bir sosyal ideal yerleştirilmesidir. Artık eskisi gibi çiftçi, savaşçı ve insan çobanı olmayacaklardı, ticaret ve endüstri ile uğraşarak, gerektiğinde hasımları Yunanlılara, Ermenilere, Yahudilere karşı koydukları gibi, Batılılara da karşı koyabileceklerini ispat edeceklerdi⁵⁴.

1921 anayasası savaş koşullarında ilan edildiği için zaman geçtikçe revizyona uğradı. Yıllar geçtikçe dönemin ruhuna göre beş kez yenilendi ve bu süreç tekrarlandığında ortaya çıkan üslup değişikliği oldukça çarpıcıdır. Örneğin, 1924 yılında yapılan değişiklikte “Devletin dini İslam’dır” ibaresi bulunurken, 1928 yılında bu ibarenin kaldırıldığını ve nihayet 1937 yılında ise laiklik ilkesinin anayasaya girdiğini görürüz. Bunun yanı sıra yargının bağımsız mahkemelerce yürütüldüğü ifadesi kısmen de olsa Montesquieu’cü anlamda kuvvetler ayrılığına işaret etmektedir. Fakat, “modern zamanlarda yaşamak ise modern olmak için yeterli değil. Türkiye bugün modernliğin kargaşasını yaşıyor, modernliği

⁵² Niyazi Berkes, a.g.e., s.499.

⁵³ A.g.e., s.501.

⁵⁴ Arnold Toynbee, a.g.e., s.188.

tüketiyor, hatta modernliği biraz da yer yer parça parça, birbirinden kopuk halkalar halinde ürettiyor ama henüz kendi desenini ortaya çıkarmış değil”⁵⁵.

1.4.2.2 . Zeolotyian Tepkiler

Yahudilerin hem yurt kurma amacıyla hem de baskılanan özne konumundan kurtulmak maksadıyla Avrupa’dan çıkışı 19. yüzyılda başlayıp, 20. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiş bir döneme tekabül etmektedir. Bu süreç aynı zamanda Yahudi ırkının kökenleri dine dayanan ama aynı zamanda modern bir devlet olma idealinin sonuçlarını yansıtmaktadır. Şöyle ki; Siyonist lider Teodor Herzl’in başlattığı ve ölümünden sonra da devam edilen uluslaşma, devletleşme politikası takipçilerince benimsenmiştir.

I.Dünya savaşının bitişiyle Filistin’de manda yönetimi kuran İngiltere’nin bölgedeki üstünlüğü Siyonizm’i başarıya ulaştıran başlıca amiller arasındadır. Savaş sırasında Siyonist ideolojiyi savunan grupların bulundukları bölgelerde, özellikle Amerika ve Rusya’daki hükümetleri İngiltere lehine yönlendirebilme kapasiteleri karşılıksız bırakılmamıştır.

İngiliz hükümeti yetkilileri İngilizlerin Siyonist emellere bir iyi niyet göstermesi durumunda devrimci hareket içindeki etkili Yahudi üyelerin Rusya’yı savaşta tutacağını iddia ediyorlardı. Bu çeşitli inançların hatalı olmuş olması önemli değildir; önemli olan bunların var olmaları ve İngiliz politikasına yön vermeleridir⁵⁶.

Gerek İngiltere’nin bölgenin tamamına hükmetme muradı gerekse de Yahudi gurupların özverili çalışmaları Yahudi devletin kurulması yolunda ilk adımın atılmasına sebep olmuştur. Bu devletin kurulması sadece Siyonizm’i benimseyen Yahudilerin değil aynı zamanda Avrupa devletlerin himayesi altına giren Ortadoğu’da ve bilakis Filistin’de müttefiklik ilişkilerini güçlendirme amacı güden İngiltere’nin de stratejik çıkarlarına hizmet etmekteydi. Bu nedenledir ki, 2 Kasım 1917 yılına gelindiğinde dönemin İngiltere Dışişleri Bakanı Arthur Balfour, Krallık hükümetinin Filistin’de Yahudi halkı için yurt kurulmasını onayladığını ve bu konuda her türlü yardımı göstereceğini açıklayan bir deklarasyon yayınladı⁵⁷.

Balfour deklarasyonu sadece vatan arayışında olan bir milletin hayalini gerçekleştirmekle kalmadı. Deklarasyonun ilanı Filistinli Arapların ötekisine karşı geleneksel bir vurguya, silaha, yardımcıya başvurmasının yolunu da açmış oldu. Bu yüzden din, bugüne

⁵⁵ Nilüfer Göle, *Melez Desenler, İslam ve Modernlik üzerine*, Metis yayıncılık, İstanbul 2000, s.8.

⁵⁶ William Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi* (çev. Mehmet Harmancı), Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, s.270.

⁵⁷ William Cleveland, a.g.e. s.271.

kadar Filistin’de sadece inanç ve ritüelleri belirleyen bir sistem değil aynı zamanda işgalci bir güce karşı panzehir görevi olarak görülmektedir. Tarihin en dinamik yörüngesinde bulunan Filistin halkı ve mücadelesi emsalsiz olmakla beraber hem de Ortadoğu’nun Zeolotyan yönünün yoğun hissedildiği bölgeye ev sahipliği yapmaktadır.

Yahudilerin göç etme arzularının uluslararası destek bulması Filistinli Araplar tarafından anlamlı karşılanmadı. İngiltere, Siyonizm’i destekleyerek uzun soluklu çatışmanın ilk adımını atmanın yanı sıra yeni bir sömürü düzenini de başlatmış oldu. Çünkü Siyonizm; baskılanan, zulüm gören bir halkı refaha erdirmenin yolunu yurt edinmek ve ulusal menfaatlerin etrafında birleşmek olarak görüyordu. Yahudilerin Filistin’e göçü uygulanan barbar politikaların bir sonucu olabilir ancak bu yolculuğu tasarlayanlar yeni bir sömürü düzeninin temellerini de atmışlardı. Zira yeni göçmenler için yeni yaşam alanlarının yaratılması Filistinli Arapların gündelik hayatlarında kısıtlama ile karşılaşmalarına neden olmuştur. “Filistin Arapları, Siyonizm’in hedeflerinin kendi varlıkları için tehdit oluşturduğunu görüyorlar ve buna karşı koymak için İngiltere’yle göçü ve toprak dağıtımını sınırlama görüşmelerinde bulunmaya çalışıyorlardı; bu taktikleri sonuç vermeyince silahlı ayaklanmaya başvurdular”⁵⁸. Bu nedenle iki farklı toplum arasında çatışma ve uzlaşma krizi derinleşmiştir.

Karşıtlığın ilk yansıması 1920, 1921 ve 1929 yılları arasında karşımıza çıkar. Bu yıllar üç büyük Arap ayaklanmasının yaşandığı ve bölge jandarması İngiltere’nin Yahudi-Arap çekişmelerine askeri müdahale dahil tüm ihtimalleri göz önünde bulundurduğu dönemi kapsar⁵⁹. Büyük ayaklanma yıllarında Araplar sadece sahada değil masada da üstünlük sağlamayı hedeflemişti. Bu nedenle Kudüs Müftüsü Hacı Emin el Hüseyin başkanlığında “Yüksek İslam Konseyi” kurulmuştur. “Örgütün temel amacı, Yahudi göçlerinin durdurulması, Arap topraklarının Yahudilere satışının yasaklanması ve Arap çoğunluğa dayanan bir hükümetin kurulmasıydı”⁶⁰.

1929 ayaklanmasının ardından askeri herhangi bir müdahale ile kalıcı çözüme ulaşılamayacağını anlayan İngiltere hükümeti, Walter Shaw başkanlığında rapor hazırlamak üzere inceleme heyetini Filistin’e gönderdi. Bu heyetin içinde bulunan Lord Passfield, 1930 yılında Arap ve Yahudi işbirliği ile oluşturulmuş bir yönetim kurulmasını teklif etti.

⁵⁸ William Cleveland, a.g.e. ss. 281-282.

⁵⁹ Celil Bozkurt, *Türk Kamuoyunda Filistin problemi, ilk Arap Yahudi Çatışmaları (1920-1939)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008, ss. 20-21.

⁶⁰ Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu: Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, MKM Yayıncılık, Bursa 2012, s.260.

“Passfield Beyaz Kitabı” olarak adlandırılan bu rapor aynı zamanda Yahudi göçlerinin ve Yahudilere yapılan toprak satışlarının durdurulması gerektiğine vurgu yapıyordu. Şüphesiz, bu rapor Siyonist çevrelerde ciddi rahatsızlığa sebep oldu hatta dönemin “Dünya Siyonist Teşkilatı” Başkanı Chaim Weizmann görevinden istifa etti. Passfield raporunun sonuçlarını ortadan kaldırmak için İngiliz Başbakanı Mac Donald, Weizmann’a bir mektup yazarak bu raporun İngiltere’nin nihai kararının göstergesi olan Balfour deklarasyonu ve içerdiği hükümler üzerinde herhangi bir değişikliğe neden olmadığını açıkladı⁶¹. Bu mektup Yahudiler üzerinde en az Balfour deklarasyonu kadar etki yaratmıştır. Sınırsız ve tek taraflı desteğin bir sonucu olarak yeni Yahudi göçleri yaşanmış ve 1934 yılında 40.000, 1935’de ise 62.000 gibi rakamlara ulaşılmıştır⁶².

Ancak bu defa da Araplar buna sert tepki göstermişler ve Arapların şiddete başvurmaları esas olarak bu gelişmeye bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Fakat İngiltere Araplara karşı oldukça sert tedbirlere başvurdu. 1935 yılının Kasım ayında Filistin’den beş Arap partisi Manda yönetimine şu taleplerini iletti: Demokratik bir parlamentonun kurulması, toprak satışlarının yasaklanması, göçün durdurulması.⁶³

Yeni isyan dalgasının alevlenmemesi amacıyla İngiltere, bölgeye yeniden komisyon göndermeye karar verdi. Lord Peel’in başkanlığını yaptığı bu komisyon 1937 yayınladığı yeni raporunda, Filistin’de kurulması amaçlanan üniter devletin bölgeye ve buradaki halka huzur, barış getiremeyeceğini bildiriyordu. Bunun yanı sıra komisyon iki toplum arasındaki çatışmanın temel nedeni olarak manda yönetiminin sonlandırılmasını ve Filistin’in bir tarafında Yahudi devleti diğer tarafında ise Arap devleti kurulmasını öneriyordu. Kudüs’ün uluslararası statüsü korunacak ve böylece taraflar arasında barış sağlanacaktı. Manda yönetiminin tamamen ortadan kaldırılması gerekliliği hem Araplar hem de Yahudiler tarafından mantıklı karşılanmadı. Bunun yanı sıra bölgesel olarak devlet kurma fikri Araplar tarafından hak ihlali olarak algılandı ve reddedildi. Yahudiler ise bu fikre sıcak yanaşsalar da, Filistin’in sadece bir yakasında yurt kurma önerisi yeterli gelmedi. Peel Raporunun yayınlanması Araplar için yeni bir şiddet dalgasının başlamasına neden oldu⁶⁴.

⁶¹ Tayyar Arı, a.g.e., s.263.

⁶² Alan R. Taylor, *İsrailin Doğuşu: 1897-1947 Siyonist Diplomasinin Analizi* (çev. Mesut Karaşahan), Pınar Yayınları, İstanbul 2000, s.70.

⁶³ Tayyar Arı, a.g.e., s.263.

⁶⁴ William Cleveland, a.g.e., s.287.

Arap İsrail çatışmasının özünü teşkil eden şiddet unsuru sarmal şeklinde devam etmeye başladı. Yapılan girişimler, yayınlanan raporlar ya Arapların ya da Yahudilerin rahatsızlığına neden oluyordu. Devam eden yıllarda ise II. Dünya Savaşının başlaması ve Yahudilerin sistematik olarak faşist ideolojinin hedef tahtasına çevrilmesi bu sürecin seyrini değiştiren temel etkenler arasındadır. Çünkü II. Dünya Savaşı Yahudilerin misli görülmemiş kıyımına yol açmış olmakla beraber aynı zamanda onlara daha güçlü uluslararası desteğin sağlanmasına da sebep olmuştur. Bu desteğin sonucu olarak ise Ortadoğu’da yeni bir devlet kurulmuş, 20. ve 21. yüzyılı en çok meşgul edecek sorunun temelleri atılmıştır.

İsrail’in kuruluşunu tetikleyen temel aşamalardan biri, Araplar ve Yahudiler arasında başlayan 1948 savaşıdır. Bu savaşla birlikte Araplar dayanışma sağlayarak Filistin davasını tümüyle benimsemiştir. Çünkü İsrail’in Filistin toprakları üzerindeki hak iddiası giderek evrensel boyutta tehlike arz ediyordu. Artık Filistin meselesi sadece bir bölgeyi ilgilendirmekten çıkıp tüm Arap ülkelerinin dikkat merkezindeydi.

Dini otoritenin en büyük merkezi olan El-Ezher üniversitesi 26 Nisan’da İslam ve Arap hükümetlerine gecikmeden askeri veya başka türlü etkili ve radikal tedbirler almaları yönünde çağrıda bulundu. Hiçbir Filistinli Arap, katliam ve göç masallarını görmezden gelemezdi. Arap liderler, özellikle de Mısır, Müslümanlar için var olan bu kurumun büyük veya küçüklüğü gözetilmeksizin tüm Arap devletlerine yaptığı “Filistin’in kurtarılması” çağrısına kayıtsız kalamazlardı.⁶⁵

Savaşın ilerleyen safhalarında Arap devletlerinin üstünlüğü olduysa da, sonuç olarak İsrail kesin bir zafer kazandı. Bu zaferle birlikte, Kudüs Ürdün ve İsrail arasında Gazze ise Mısır ve İsrail arasında bölünmüş ve Filistinli mülteciler sorunu ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra BM nezdinde kabul edilen “çoğunluk planı” ve kısmi üyeler tarafından desteklenen “azınlık planı” tasarlanmış savaş sonrasında yürürlüğe konmuştur. Çoğunluk Planı tıpkı 1937 yılında yayınlanan Peel raporunun da önerdiği gibi Arap ve Yahudi devletleri şeklinde iki ayrı devlet kurulmasını ve Kudüs şehrine ise uluslararası ayrıcalık tanınmasını öngörüyordu. Azınlık planı ise, Filistin’in federal bir yapıya sahip olan ve Arap, Yahudi olmak üzere federe birimlerden oluşturulmuş bir devlet yapılmasını teklif ediyordu. Araplar, başkenti Kudüs olacak azınlık planının öngördüğü taksim planını adil bulmazken, Yahudiler destekliyordu. Uluslararası sistemin iki kutuplu yapısının temsilcileri olan ABD ve SSCB bu planı onaylayıp İngiltere de desteğini açıkladıktan sonra 29 kasım 1948’de BM Kurulunda raporun kabul

⁶⁵ Benny Morris, *1948 A History of the First Arab Israeli War*, Yale University Press, London 2008, ss. 182-183.

edildiği duyuruldu. Her ne kadar Araplar, bu duruma itirazlarını bildirseler de, İsrail'in kuruluş sürecini geciktiremediler.

Filistin'deki çatışmalar ve karşılıklı terör eylemleri sonucunda Araplar, çoğunlukta oldukları birçok yerleşim birimini Yahudilere terk etmek zorunda kaldılar. 14 Mayıs 1948'de, İngiliz manda yönetiminin sona ermesinden birkaç saat önce Tel Aviv'de toplanan Yahudi Ulusal Konseyi, Filistin'de bağımsız bir İsrail Devletinin kurulduğunu ilan etti. İlk İsrail kabinesi aynı gün David Ben Gurion tarafından kuruldu. İsrail Devleti, bağımsızlığın ilan edilmesinden çok kısa bir süre (11 dakika) sonra ABD tarafından tanındı. SSCB de 17 Mayıs'ta yeni devleti tanıdığını açıkladı⁶⁶.

İsrail devletinin kurulması bölgeye beklenenin aksine barış getirmedi. Tek tarafın çıkarına hitap eden raporlar, bildireler Araplar üzerinde ciddi bir hayal kırıklığına neden oldu. 1948 savaşını, 1967, 1973 savaşı izledi ve bunun sonucunda Araplar daha fazla stratejik kayıplar verdi. Fakat daha da önemlisi Ortadoğu'da bir halkın belki de istemeden geleneksel bir geçmişi benimsemesine neden oldu. Yahudilerin ana motive kaynağı Siyonizm sadece geleneksel öze sahip değildi. Bu ideoloji aynı zamanda dönemin ruhunu okumayı ve baskıdan kurtulmanın temel kaynağını Batı modernleşmesinde aramayı öneriyordu. Bu yüzden ki, takipçileri tarafından laik vurgular göze çarpmaktadır:

Zira, biz modern bir toplumuz ve dünyadaki en modern toplum olmayı diliyoruz. Din adamları, devletin yönetimine de, kendi danışmanlıkları dışında karışmamalı, sadece kendi alanları içinde, içerideki ve dışarıdaki sorunları hatırlatmalılar⁶⁷.

Filistinli Arapların ise bu konuda tutumu başkadır. Genel olarak; Araplar Yahudi ötekisine karşı koymanın yolunu dine ve özellikle de Kuran öğretilerine başvurmakta bulmuşlardır. Çünkü onlara göre Yahudiler, Allahın Peygamberlerinden birini çarmıha geren asi bir halkı temsil etmektedirler. Bu nedenle onların Filistin'e ve kutsal topraklara yerleşme hakları yoktur⁶⁸. Bundan ziyade eğer bugün Filistin, modernleşme serüveninin Zeolotyan bir örneği ise, şüphesiz bu konuda uluslararası sistemin tarafsız davranamamasının ve Araplara yeterince söz hakkı verilmemesinin payı büyüktür.

⁶⁶ Baskın Oran, a.g.e., s.639.

⁶⁷ Theodor Herzl, *Yahudi Devleti*, Ataç Yayınları, İstanbul 2007, ss. 75-76.

⁶⁸ Mim Kemal Öke, *Osmanlı İmparatorluğu, Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1914)*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1982, s.72.

Başta Herzl olmak üzere, Siyonizm'i benimseyen Yahudilerin temel maksadı dinsel bir motiveyle modern devlet kurmak olmuştur. Geçirdiği Aydınlanma süreci ile her türlü tabuyu ve dinsel bağınazlığı reddeden Avrupa devletlerinin Siyonizm'i desteklemesinin nedeni sadece Herzl'in kişisel karizması ya da savunuculuğunu üstlendiği ideolojinin vaat ettikleri değildi. Sömürge çağında hegemonya kurmanın yolu stratejik bölgelere sahip olmaktan geçiyordu. Bu nedenle Ortadoğu gibi yer altı servetleri ve kültür mirası ile zengin olan bir bölgede merkezin çıkarlarını güden dost devletin varlığı pragmatik bir politikanın sonucudur.

Filistin halkı ise, geleceğini ve bugününü belirleyememek üzere müphem bir kaderciliğe (fatalizm) terk edilmiştir. Filistin modernleşmesi, Ortadoğu'da bilerek Zeolotyan referanslar taşımaya maruz bırakılmış emsalsiz örneklerden birisidir. Buna rağmen; özgür eylemler ortaya koyması engellenen Filistin halkı, 1948'den bu yana hayatının her alanında direniş göstermeye devam ediyor. Yalnız Filistin-İsrail sorununun bugün geldiği nokta itibariyle bölgenin Arap halkından rasyonalist ve determinist kökenlere sahip bir modernleşme süreci beklemek gerçek dışıdır. Çünkü artık Araplar için, din bugün direnişi besleyen temel katkı maddesidir. Şeyh Ahmet Yasin önderliğinde kurulan "İslami Direniş Hareketi"nin varlığı ve başta İntifada eylemleri olmak üzere gösterdikleri her türlü girişimler bunun bariz örneğidir. Her ne kadar direniş grupları arasında da fikir ayrılığı yaşansa da, hepsinin temel amacı; illegal göçü durdurmak ve Filistin halkına talep ettiği yönetim şeklini seçme fırsatı sunmaktır. Uluslararası sistemin başlıca aktörleri olan devletlerin yapması gereken ise, insan haklarını sahiplenmek ve tarafsız bir tutum sergilemek olmalıdır.

1.3.2.3. Fluluğun Parametreleri: Herolotyan Tepkiler

Herolotyan, tarihin statik ve dinamik evresinde karşısına çıkan her türlü tehdide karşı hem geleneksel (Zeolotyan) hem de öykünmeci (Herodyan) tutumu harmanlayan, her ikisini de o an'a göre tasarlayan örneği yansıtmaktadır.

Ortadoğu'da yarattığı ötekiye karşı Herolotyan tavır benimseyen ülkelerin başında İsrail gelmektedir. İsrail'i bir devlet olarak ortaya çıkaran düşüncenin arka planında hem geleneksel hem de modern öğeler bulunmaktadır. Gerek geleneğin gerekse de modern olanın benimsenmesi ideali üzerine kurulan bu tutum adından çokça söz ettirmenin yanı sıra aynı zamanda seslendiği kitle itibariyle kanıtlanabilir bir evreden geçmiştir. Bu süreci legalleştiren etken ise şüphesiz Siyonizm ideolojisidir. Uzun süren dolorizm (acıcılık) döneminin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu ideoloji; aynı zamanda heretik Yahudiliği sembolize

etmektedir. Bundandır ki, Siyonizm kendini inşa süreçlerinden geçerken hem dini hem de modern olgulardan yararlanmıştır.

Rönesans ve Aydınlanma hareketi ile modern dünya tasavvurunun oluşmaya başladığı bilinen bir olgudur. Aklın kurucu ilke olarak benimsenmesi ile ortaya çıkan Aydınlanma ile beraber birçok ulusun düşünsel teşekkülü oluşmaya başlamıştır. Bu durum Yahudileri de es geçmemiş ve Haskala'nın yani "Yahudi Aydınlanma Hareketi"nin oluşumunu başlatmıştır. Haskala ile beraber başlayan bu dönemin sonucu olarak Siyonizm ideolojik bir görünüm elde etmiştir. Çünkü bu hadise Yahudiler için aynı zamanda bir "öze dönüş" hareketidir. Bu hareketin başlaması ile Yahudiler, özgürlük alanlarını keşfetmeye başlamışlar. Ulusal bir Yahudi kimliğinin inşası, İbranice reform çalışmaları hız kazanmıştır.

Haskala'ya ilişkin temel öğretisi Yahudilerin Aydınlanma hareketi ile modernite deneyiminin sürekli olarak yenilediği yönündedir. Bu görüş Aydınlanma ile Yahudilerin siyasi kurtuluş süreçlerinin ve daha büyük topluma entegrasyonunun arasında bir ilişki olduğunu varsayıyor⁶⁹.

Jacob Katz tarafından yazılan Gelenek ve Kriz adlı kitapta (başlangıçta 1958'de İbranice olarak yayınlanmıştır) sunulan son derece etkili bir argümana göre, Haskalah Yahudileri laik orta sınıf kültürü başlattı ve Yahudi aydınlarını liberal siyasetin çatışmasına soktu. Katz, "Haskala hareketinin geleneksel toplumda köklü değişikliklere yol açtığını" ileri sürer. Hareketin sekülerleşme eğilimi ise yine onun radikal doğasını açıkça gösteriyor⁷⁰.

"Yahudi göçmenler için ister zorla, ister gönüllü, ister kısa ister uzun yol kat etmiş olsunlar, giderek artan çevresel ve kozmopolit bir Avrupa'nın kültürel faaliyetlerine uyum sağlamaları hızlı, başarılı ve sonunda oldukça düşündürücü olmuştur"⁷¹. Laiklik hızlıca Yahudi toplumu içerisinde karşılığını bulmakta ve benimsemeye devam ediyordu. Haskala'nın ortaya çıkardığı ortak bilinç yeknesak ulus olma düşüncesini daha da şiddetlendiriyordu. Bu teori halkta yankı uyandırır da uygulama alanı olarak Avrupa bunun için, çok elverişsiz bir yerdi.

⁶⁹ Olga Litvak, *Haskalah: A Romantic Movement in Judaism*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2012, s.49.

⁷⁰ Jacob Katz, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*, (çev. Bernard Dov Cooperman), Syracuse University Press, Syracuse, 2000, s.1.96 Aktaran: Olga Litvak, *Haskalah: A Romantic Movement in Judaism*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2012, s.49.

⁷¹ David B. Ruderman, *Erken dönem Yahudi Tarihi*, İnkılap yayınevi, İstanbul, 2013, s.19.

Ne Avrupa hükümetlerinin iyi niyeti, ne de, Musevilerin heyecanı, Musevi özgürlüklerinin halk tarafından da benimsenmesi için yeterli bir güvence olabildi. Ayrıcalık tanınmaksızın her yurttaşa hak ve özgürlüklerin dağıtıldığı Aydınlık Çağı kapanmıştı. Rasyonel düşünceye kıyasla madde yerine duygu, madde yerine mana galebe çalmıştı. Geleneğe, tarihe, eski değerlere ve doğaya dönüş başlamıştı. Genellikle Cermen asıllı ulusların yaşadığı Orta Avrupa’da “ulus” (volk) deyiimi ile türdeş bir etnik cemaat kastediliyordu. Soyut bir kavram olan *volk* ile aynı topraklar üzerinde yaşayan o doğa parçasına tarih boyunca kök salmış ve ona duygularıyla bağlanmış bir toplum anlatılmak isteniyordu⁷².

Almanya’da ve genel olarak Avrupa’da milliyetçi akımların sağlam zemine tutunmaları için bir ötekinin varlığı elzemdi. Her milliyetçi teorinin yaşamını sürdürmesi için bir öteki gerekir. Yahudi ötekisi üzerine inşa edilen *volk* milliyetçiliği de II. Reich Almanya’sının ve sonrasında iktidar gasp eden Nazi ideolojisinin temelini oluşturmuştur. 19. yüzyılda başlayıp 20. yüzyıla kadar devam eden dilimde bu sürecin şiddetini artıran şüphesiz bir ulusu sahiplenmenin doğurduğu politik dildir. Bu nedenle Anti-semitizm sadece bir ırkçılık numunesi değil. Başlı başına Yahudi ötekisi üzerine inşa edilen bir ideolojidir. Koşullar göz önüne alınırsa, Hitler’i iktidara taşıyan kitlenin asırlar öncesinden oluştuğunu görmek mümkün.

Krizli dönemlerde toplumun geçirmekte olan sıkıntıların kefareti yüklenerek bir şamar oğlanı bulmak ve toplumsal ayaklanmayı bu gruplara doğru yönlendirmek çoğu zaman devlet kurumlarını siyasal çalkantılardan koruyan bir kalkan, bir emniyet supabı olmuştur. Almanya ve diğer bazı Avrupa ülkelerinin 1870 ekonomik döneminde, halkın şimşeklerini siyasal rejimden uzaklaştırarak, üzerine çekecek paratoner Musevilerden başkası değildi⁷³.

Anti-semitizm yükselişe geçtikçe, Yahudiler göç etmek zorunda kalmışlardır. Gittikleri ülkelerin de başında Filistin gelmektedir. Bilinenin aksine; Arz-ı Mevud’a Yahudi göçü birden değil, belirli periodlarla gerçekleştirilmiştir. Bunun sonucu olarak da demografik yapının değişim ve dönüşüm süreci başlamıştır. Dönemler halinde gerçekleştirilen Yahudi göçüne ‘Aliyah’ denmektedir. İlk Aliyah 1882-1903 seneleri arasında gerçekleşmiştir ki, bu dönem, Almanya’da *volk* milliyetçiliğinin şiddetli yıllarına tekabül eder.

⁷² Mim Kemal Öke, a.g.e., s.24.

⁷³ Hannan Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, İletişim yayınevi, İstanbul, 1996, s.63.

Yahudiler sadece Avrupa’da değil, aynı zamanda Rusya’da da kısıtlama ile karşılaşmışlar. Özellikle Çar II. Alexander’ın 1881 yılında cinayete kurban gitmesi ve suikastçiler arasında bir Musevi’nin olduğu iddiası Yahudi aleyhtarlığını güçlendirmiştir.

Ruslar, Musevileri 1881’den Bolşeviklerin yönetimi ellerine geçirdiği 1917’ye kadar toplu soykırıma tabi tuttular. Pogrom adıyla siyasi literatüre geçen bu soykırımlar sırasında sadece 1905 Ekimi’nde 12 gün içinde güney Rusya’da 900 Musevi hayatını kaybetmiştir. 1880-1917 arasındaki dönemde ise Musevi kurbanların sayısı milyonları bulmuştur⁷⁴.

Ruslar tarafından uygulanan zulüm politikasının sonucunda II. Aliyah yaşanmış ve Yahudiler, 1904-1914 arasında Filistin’e yerleşmişler. Fakat bu süreç II. Dünya savaşının başlamasıyla sekteye uğramıştır.

I.Dünya savaşından mağlup ve sınırlandırılmış olarak çıkan Almanya’daki ekonomik, siyasal, psikolojik kriz Hitler’i ve Nasyonal Sosyalizm’i doğurmuştur. Antisemitizm sadece Hitler’in kişisel arzusunun bir yansıması değil. 20. yüzyılda var olan Alman psikolojisi, dinleyen kulağı anti-semitik söylemler ile harmanlanmış şiddet dolu cümleler duymak istiyordu. Bunun yanı sıra Hitler’in Yahudi soykırımını şekillendiren temel neden; kapitalist sistemin temel işgücü kaynağını oluşturmaktı. Bunun da yolu nefret politikasından geçmekteydi ki, Yahudiler bu politikanın ana hammaddesini oluşturmaktadır.

İrkçilik sadece genetik ölçütle ya da toplumsal ölçütle tanımlanmış başka bir gruptan diğerini küçümseme ya da ondan tutumunda olma meselesi değildir. İrkçilik normal olarak böylesine küçümsemeyi içerir fakat bundan daha fazla bir şeydir. Küçümseme ve korku kapitalist dünya ekonomisindeki ırkçılığın pratiğini tanımlayan şeyin yanında oldukça ikincildir. Yayılan bir kapitalist sistemin bulabildiği tüm emek gücüne ihtiyacı vardır. Çünkü daha çok sermayenin üretilmesini, paraya çevrilmesini ve tüm bu malların biriktirilmesini sağlayan emektir. İrkçilik işte bu hedefleri bir araya getiren sihirli formüldür. İrkçilik insanları çalışma sisteminin dışında değil, içinde tutmayı hedefliyor⁷⁵.

II. Dünya savaşı hem soykırıma hem de Yahudilerin ortak bir çatı altında birleşmesine neden olmuştur. Kaynağı dinsel motiflere dayanan Siyonizm’in ortaya çıkış öyküsü bu motiveyle başlamış ve Siyon yurdundan kovulmuş Yahudilerin oraya geri dönmesi

⁷⁴ Mim Kemal Öke, a.g.e., s.31.

⁷⁵ Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf*, Metis Yayıncılık, İstanbul ,1993, s-44.

gerekliliğine vurgu yapan bir ideolojiye dönüşmüştür. 1890 yılında Nathan Birnbaum tarafından ortaya atılan bu terim kısa sürede Yahudi çevrelerince benimsenmiş, bir siyasal partiye dönüşmesi gerekliliği kendisi tarafından da vurgulanmıştır.

Siyonizm, Yahudilere Kudüs ve çevresi topraklara yerleşmek ve orada sürgün sonrası yarım kalan Süleyman Mabedini onarmak ve gelecek Mesih'i beklemek şansını tekrar veriyor. Dinsel motivasyondan kasıt ise, Eski Ahit'e göre, Tanrı Yahuda kutsal toprakları kıyamete kadar onların olmak üzere İbrahim peygamber ve ümmetine adamıştır⁷⁶. Bu yüzden Siyonizm ideologlarına göre, Filistin'e yerleşmek Yahudilerin en doğal hakkıdır.

Siyonizmin kurucu babası Theodor Herzl'in bu projeyi ortaya atmak için bir takım nedenleri oluşmuştu. Tarihsel yaşanmışlığın bilincinde olan Herzl'in bu hareket adına en önemli etkileyici unsuru, Paris'te görülen Yüzbaşı "Dreyfus" davası olmuştur. Bu davayı takip eden Herzl, suçsuz olmasına rağmen idama mahkum edilen bir Yahudi subayının infazını izlemiştir. Bundan sonra Herzl, artık sırf Yahudi oldukları için haksız yere zulüm gören insanların ölümünü izlemeyecekti. Ona göre tüm bu yaşanan haksızlıkların temel nedeni, antisemitizm idi. Herzl bu düşüncesini 1895 senesinde kitaplaştırdı ve "*Der Judenstaat*" (Yahudi Devleti) adı altında yayınladı.

Bu kitapta Herzl, Yahudilerin bir ülkeye göçmeden ve o ülkenin vatandaşı olmadan bu sorun çözülemeyecekti. Herzl'e göre Yahudi sorunu uluslar arası bir sorundu ve bu sorun çözülmedikçe kriz ve kaos kaçınılmazdı. Bu amacına uygun hareketle Herzl, İsviçre'nin Basel kentinde üç gün sürecek olan birinci Siyonist Kongresini topladı. Bu toplantıya katılan Yahudiler arasında Sefaradlar, Eşkenaziler, Reform Musevileri ve.s toplanmıştı. Karmaşık fikirlerden oluşması sorun değildi temel amaç, Siyonizmin örgütlenmesi ve desteklenmesi idi. Herzl açısından kongrenin gidişatı umut bahşetmektedir. Bu yüzden ki, kongre sonrasında günlüğüne şu cümleleri yazar:

Basel'de Yahudi devletini kurdum. Eğer bugün bunu açıklarsam, herkes beni alaya alır. Oysa belki beş ama hiç şüphesiz elli yıl içerisinde herkes bu gerçeği görecektir. Yahudi devletinin varlığı manevi temellere oturtulmuştur, bu devlet Yahudi halkının bu konudaki istek ve azmi ile kurulmuştur⁷⁷.

⁷⁶ Tevrat, Yasanın Tekrarı 34:4, Bursa Protestan Kilisesi, <http://www.bursakilisesi.com/kutsalkitap/?q=yas%2034>. (Erişim Tarihi: 18.04.20).

⁷⁷ Ergün Göze, *Siyonizm'in kurucusu Theodor Herzl'in hatıraları ve Sultan Abdülhamid*, Boğaziçi yayınları, İstanbul 1995, s.154.

Siyonizm sadece ülkesi olmayan bir halka yurt kurma hayali vermiyordu. Bunu yaparken aynı zamanda kendi içine, geleneksel özüne geri dönüş yaparak, tüm düşmanlarına karşı Herolotyian tavrını ortaya koyuyordu. Siyonizm'in temellerini attığı İsrail devleti Ortadoğu'nun Herolotyian yüzünü yansıtan birkaç örneğin en radikalidir. Siyonizm'in geleneklerine bağlı ama bir o kadar da şahsına münhasır bir dönemden geçtiğini Theodor Herzl ünlü kitabında açıkça ifade eder:

Bir devlet kurmak istiyorsak, birçok Siyonist'in yaptığı gibi, medeniyetin ilk dönemlerine geri dönmek budalaca olur. Farz edelim, mesela bir ülkeyi yırtıcı hayvanlardan temizlememiz gerekiyor. Kolları sıvayıp beşinci yüzyıldaki Avrupalıların yaptığı gibi işe başlamamalıyız. Eğer inşaat işlerini yürütmeyi istiyorsak, temel direğini ve kazıkları bir gölün kıyısına çakmamalı, artık insanların şimdi yaptığı gibi yapmalıyız işimizi. Gerçekten de, daha öncesine göre çok daha sağlam ve kalın direkler üzerine evimizi inşa etmeliyiz. Çünkü, bu insanların henüz sahip olmadığı alet edevata sahibiz⁷⁸.

Kökenlerini Tevrat'a dayandırarak siyasal bir ideolojiye dönüşen Siyonizm, takipçilerine din ve devlet işlerinin ayrılmasını, seküler bir çatı altında birleşmenin gerekliliğini vurgularken hem de onlara kurtuluşun reçetesini sunuyordu. Herzl sadece bir teorisyen değildi aynı zamanda dönemin ruhunu okumayı başaran bir politikacıydı. Zira yeni doğan bir ideolojinin uluslar arası mecralarda kabul görmesi için ikna edici girişimlere ve sözlere gerek vardı. Siyonizm'in doğuşu ve gelişimi sömürgelerin çözülme çağına denk geldiğinden Herzl, amaçlarına ulaşmada bir takım Avrupa devletlerinden özellikle yurt edinme konusunda yardım almayı amaçlıyordu. Bu nedenle, modern söylem inşası onun gelenekselliğe olan radikal vurgularını affedilebilir kılmıştı.

Herzl, her ne kadar Osmanlı toprağı olan Filistin'i ele geçirmek için çeşitli alternatifler denese de, II. Abdülhamit'in bu topraklara olan hassasiyeti süreci geciktirmiştir. Özellikle Osmanlı'nın düştüğü ekonomik bunalımdan istifade etmeyi deneyen Herzl, istediği sonucu alamamıştır. Sultanın bu konuda görüşü ve tutumu net olduğundan herhangi bir kıstas Filistin'e Yahudi göçünün gerçekleşmesini sağlayamamıştır.

Türk İmparatorluğu bana ait değil, Türk milletindir. Ben onun hiçbir parçasını vermem. Bırakalım, Museviler, milyonlarını saklasınlar, benim imparatorluğum parçalandığı zaman onlar,

⁷⁸ Theodor Herzl, a.g.e., s.34.

Filistin'i hiç karşılıksız ele geçirebilirler. Fakat yalnız bizim cesetlerimiz taksim edilebilir. Ben canlı bir beden üzerinde ameliyat yapılmasına müsaade edemem.⁷⁹

Fakat bu tutum Siyonizm'i başarısızlığa uğratamamıştır. Hatta 1904'te Herzl'in beklenmedik ölümü bile, Siyonizm davasını sonlandıramamış, aksine bu hareket kendine daha fazla taraftar bularak ilerlemeye devam etmiştir. Siyonizm davasının başarılı olma nedenleri arasında; dönemsel ve konjonktürel faktörler vardır. İlk olarak; İsrail devletinin kurulduğu ve Siyonizm'in her anlamda başarı sağladığı dönem sömürgelerin çözülme çağıdır. Bunun yanı sıra II. Dünya Savaşı sonrasında başlayan "Demir Perde" çağı ve her iki kutup üyelerinin- gerek SSCB, gerekse de Amerika- yeni filizlenmekte olan bu devleti kendi saflarına çekme niyeti de başlıca nedenler arasındadır.

⁷⁹ Yaşar Kutluay, *Türkiye ve Siyonizm*, Bilge karınca yayınları, İstanbul 1973, ss.108-109.

İKİNCİ BÖLÜM

GELENEK İLE MODERNİZM ARASINDA SALINIM: AKSİYON MU, REAKSİYON MU?: İRAN ÖRNEĞİ

2.1. Safevî Devletinden İslam Devrimine İran Tarihi: Tarihî ve Teolojik

Panorama

Asya Kıtası ve Ortadoğu'nun merkezinde yer alan İran, “hepsi üç komşu imparatorluğun birinin veya ötekini parçalanmasından ortaya çıkmış genç ülkelerle çevrili eski bir ülkedir”⁸⁰. İran stratejik konumu gereği uzun yıllar birçok devletin cazibe merkezi haline gelmiştir. Sadece sahip olduğu sınır komşuları değil, aynı zamanda ticaret yollarının üzerinde geçit vazifesi görmesi ve eski medeniyetlere ev sahipliği yapmış olması da dikkatleri üzerine çekmek için etkileyici bir faktör olmuştur. Bugün ise İran Güneyde Basra ve Umman Körfezi, Kuzeyde ise Hazar Denizi ile çevrilidir. Türkiye, Azerbaycan, Ermenistan, Irak, Pakistan, Afganistan ve Türkmenistan ile kara sınırına sahiptir. Bu nedenledir ki, tarih boyunca gerek Ortadoğu gerekse de Avrasya'da merkezi bir otorite haline gelmiştir.

2.2. Safevîler ve Teo-Politik Kodları

1501-1736 yılları arasında ortaya çıkan Safevi devletinin kurulmasında Şiilik itici bir güç olmuştur. Şah İsmail ile beraber bu mezhep politik bir boyuta evrilerek modern İran tarihinin kurucu unsurları arasında yerini almıştır. Fakat bu mezhebin ortaya çıkışı çok daha öncelere dayanmaktadır. Şah İsmail Şiiliğin özünü değiştirerek onu dinsel alandan çıkarmış ve siyasal bağlamda yorumlamıştır. Bu tutumu İran'da, devlet mekanizmasının temelini oluşturmaktadır.

13.yüzyılın ortalarında Moğolların istilasına karşı birleşmek için Güney Azerbaycan eyaleti olan Erdebil'in yerli halkı arasında bir takım Sufi tarikatlar ortaya çıkmıştı. Bunlardan biri de içinde Şeyh Safiyüddin İshak Erdebili gibi önemli isimlerin de bulunduğu Safeviye tarikatıdır.⁸¹ Şeyh Safiyüddin yaşadığı şehir olan Erdebil'i terk eder ve Gilan'a yerleşir. Burada Şeyh Zahid Gilani'ye öğrencilik eder, kızıyla evlenir ve kendine birçok mürit toplar. Şeyh Safiyüddin hocası vefat ettikten sonra Erdebil'e taşınmış ve burada kendi tekkesini

⁸⁰ Mohammad Reza Djalili ve Thierry Kellner, *100 Soruda İran* (Çev. Reşat Uzman), Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.25.

⁸¹ Nazim Süleymanov, *Azərbaycan Səfəvi Dövləti 1501-1736-cı illər*, Azərbaycan Devlet Ekonomi Üniversitesi Basımevi, Bakü 2018, ss.8-9.

kurmuştur. Şii'lik onun döneminde henüz siyasal bir görünüm kazanmamakla birlikte, dini rolünü oynamaktaydı.

Şeyh Safiyüddin, yetmiş beş yaşında hac için Mekke yolculuğuna çıkmadan önce büyük oğlu ve aynı zamanda Zahid Gilani'nin kızı Fatma Hatun'dan doğan Sadreddin'i kendi yerine halife tayin etmiş, 1335 tarihinde Erdebil'e dönerken yolda vefat etmiştir. Bu dönemden itibaren siyasal bir çehreye bürünen tarikat, sayısını arttırdığı müritlerini aynı zamanda birer asker olarak yetiştirmeye başlamış, bunların üzerindeki nüfuzunu tahkim etmek için seyitliği sürekli gündemde tutmuş ve böylece itaat etmede sıkıntı yaşanmamasını sağlamıştır⁸².

Şeyh Erdebili torunları ve takipçileri için çok önemlidir. Çünkü farkında olmadan ölümünden 200 sene sonra İran'da mezhebi Şii olan birleşik bir devlet kurulmasına öncülük etmiştir⁸³. Erdebili'nin oğlu Şeyh Sadreddin ile başlayan siyasallaşma süreci hızlı bir başlangıç yapmıştır. Ondan sonraki selefleri de, bunu devam ettirmiş hatta daha da radikalleştirmiştir. Alaaddin Ali ile başlayan radikalleşme süreci Kızılbaş askerlerin çoğunluğunu oluşturduğu bir grubun teşkilini de beraberinde getirmiştir. "Sayıları gittikçe artan müritlerden *Şii Fedailer* grubu oluşturulmuştur. Başlangıçta fütüvvet şeklinde ortaya çıktığı görülse de daha sonra askeri teşkilat şeklinde vazife yaptıkları görülmüştür"⁸⁴.

Bu tarikatın Şeyhlerinin ve müritlerinin eylemleri herhangi bir bölgeyle sınırlı kalmamıştır. Tarikat, Hoca Ali'den sonra başa geçen Şeyh Cüneyd döneminde Erdebil dışındaki bölgelerde de silahlı gruplanmaların yanı sıra misyonerlik faaliyetini de artırmış ve başta Azerbaycan Akkoyunlu devleti olmak üzere birçok devleti rahatsız etmeyi başarmıştır. Şeyh Cüneyd, tarikat lideri olmanın verdiği avantajlarından sonuna kadar yararlanmayı başarmış ve kendine yeni müritler toplamanın yolu olarak kullanmıştır. Fakat Şeyh Cüneyd ile başlayan bu köktenci hareketin temel amacı siyasal bir kisveye bürünmek ve köklerini sağlamlaştırmaktı. Özellikle dönemin Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın Cüneyd'in takipçilerinin ve buna mukabil gücünün artmasından dolayı duyduğu bir endişesi vardı. O da, Şii propagandanın giderek derinleşmesi ve devlet nezdinde tehdit kaynağı olabileceği korkusuydu. Bu neden Uzun Hasan, Cüneyd'in kontrolünü elinde tutmak için kız kardeşi ile

⁸² Yılmaz Karadeniz, *Safevi Devleti'nin Kuruluş Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı*, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, N:3, s.63.

⁸³ Michel M. Mazzaoui, *The Origins of Safawids: Shi'ism, Sufism and the Gulat*, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1972, ss.42-43.

⁸⁴ Yılmaz Karadeniz, a.g.e., s.63.

evlenmesini sağladı. Bu evlilik Kızılbaşlar vasıtasıyla Şiiğin gerek Anadolu'ya gerekse de Azerbaycan'a yayılmasını durduramadı⁸⁵.

Anadolu'da Şia müritleri tarafından çıkartılan isyanların çok sert bir şekilde bastırılması, Şeyh Cüneyd'i İran'da bir devlet kurma fikrine yoğunlaştırmış, bunun için başka dini grupların ve hatta akideleri farklı olan Suriye Yezidilerinin yardımı gerekli görülmüş ve onlarla yardıma geçilmiştir⁸⁶.

“1456'da 10.000 kişili Kızılbaş ve diğer fedailerin başında Şirvan'da Çerkezlerle saldırmış ancak Şirvanşah Halil bin İbrahim'e yenilerek hayatını kaybetmiştir.”⁸⁷ Şeyh Cüneyd'in eylemlerini artırmakta temel maksadı Şii mezhebini kurumsallaştırmak ve bir devlet çatısı altında birleştirmekti. Mücahit toplamak ve onları ikna etmek konusunda başarılı olsa da, bu amacı oğlu Şeyh Haydar döneminde farklı bir ivme kazanacaktı. Çünkü Şeyh Haydar'ın da odak noktası tıpkı babası gibi kuruluş amacı mezhepsel bir vurgu taşıyan Şii devleti, Şii ordusu oluşturmaktı. Bu nedenle tıpkı babası gibi dönemin en güçlü hükümdarlarından olan Uzun Hasan'la ikili ilişkilerini güçlendirme yoluna gitti ve kızı, Alemşah Halime Begüm ile evlendi. Bu evlilikten İsmail adında bir oğlu oldu. Şah İsmail Uzun Hasan'ın torunu olmakla beraber aynı zamanda dedesi Şeyh Cüneyd ve babası Şeyh Haydar'ın hayallerini gerçekleştirecek son Safeviye mürididir.

Şeyh Haydar döneminde “Kızılbaş” ismi yaygınlaşmıştır. Çünkü Haydar, müritlerine diğerlerinden seçilmeleri için on iki dilimli kırmızı başlık giydirmiştir. Bu başlıklardaki on iki dilim Ehl-i Beytteki imamların sayısını ve ismini yansıtmaktaydı.⁸⁸

Şeyh Haydar'ın atalarında olduğu gibi, Erdebil'de posta oturduktan sonra Anadolu'daki Osmanlı vilayetlerinden özellikle Karaman, Teke ve Hamid Eli gibi güney bölgelerinden ve Suriye'nin Şam havalesinden, Geylan ve Taliş yani Hazar Denizinin güney batı ve batı kenarlarından pek çok ziyaretçileri bulunmaktaydı. Haydar bu müritlerini siyasi maksat için kullanmış ve bir ordu haline koymasını bilmiştir⁸⁹.

⁸⁵ Faruk Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1992, s.10.

⁸⁶ Yılmaz Karadeniz, 'Safevi Tarikatı'nın Seyidliği ve Şiiliği Meselesi', *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, N:75, 2015, s.23.

⁸⁷ Yılmaz Karadeniz, *Safevi Devleti'nin Kuruluş Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı*, s.64.

⁸⁸ Douglas E. Streusand, *Islamic gunpowder empires : Ottomans, Safavids, and Mughals*, Westview Press, Colorado 2011, s.138.

⁸⁹ Sedat Dalkıran, *İran Safevî Devletinin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 0, sayı:18, 2002, s.62.

Babası Cüneydden devraldığı tarikatı daha geniş kitlelerin ilgi odağı haline getirmek isteyen Şeyh Haydar'ın ilk saldırı noktası Şirvanşahlar devleti olmuştur. Çünkü Şeyh Haydar için Şirvanşahları tarih sahnesinden silme ideali hem otoritesini tescillendirmenin hem de babası Şeyh Cüneyd'in intikamını almanın bir aracıydı.

1488 yılında Şamahı şehrine yaptığı saldırıda başarılı olup, bu devletin en önemli yerleşkelerinden birini ele geçirmiştir. Şirvanşahlar üzerindeki yayılma arzusu Şeyh Haydar'ı birtakım sorunlarla karşı karşıya getirmiştir. Bu sorunları ortaya çıkaran temel neden, Uzun Hasan'ın ölümünün ardından Akkoyunlu devletinin başına Yakup Bey'in geçişidir. Zira Sultan Yakup sadece Akkoyunlu hükümdarı değil, aynı zamanda ise Şirvanşah Ferruh Yesar'ın damadıdır ve Yakup Uzun Hasan'ın yıllarca Safevi tarikatının yayılmasından duyduğu endişenin farkındadır. Bu nedenle Haydar'ı durdurmak için attığı ilk adım Ferruh Yesar'a yardım etmek olmuştur.

Akkoyunlu sarayında Haydar'ın durumu her yönüyle tartıştıktan sonra, onun memleketler ele geçirme niyetinin iyice açığa çıktığı kanaatiyle Şirvanşahlara yardım etmeye karar verdiler. Ferruh Yesar'ı cesaretlendirmek için bir mektup gönderdiler, arkasından da Biçerdi Süleyman Bey'i kalabalık bir ordu ile Azerbaycan'a yolladılar⁹⁰.

Tabesaran yakınlarına gelen Akkoyunlu ordusunun haberini alan Şeyh Haydar, Derbend kuşatmasından ayrılarak, savaşa hazırlığı yapmaya başladı. Karşı karşıya gelen iki ordunun çarpışması sonucunda Şeyh Haydar öldürüldü. Böylece ilk kez düzenli birlikler şeklinde oluşturulan Kızılbaş ordusu bozguna uğratıldı. Eminî'den aktaran Tufan Gündüz, Şeyh Haydar'ın cesedinin Tabesaran'a gömüldüğünü, başının ise kesilerek Tebriz'e getirildiğini söylemektedir⁹¹. Bu olay Kızılbaş müritler arasında ciddi bir ruh düşüklüğüne neden olmuştur. Bu nedendir ki, Şah İsmail'in tahta çıkışına kadar herhangi bir faaliyete giriştiklerine dair kesin bilgi bulunmamaktadır.

Şah İsmail'i iktidara taşıyan koşullar babası Şeyh Haydarla kıyaslandığında oldukça elverişli bir durumdaydı. Şah İsmail'in tahta çıkmasını kolaylaştıran başlıca amiller arasında, Akkoyunlu devletinin içinde bulunduğu iktidar çatışması gelmektedir. Baysungur Mirza ve

⁹⁰ Emir Sadreddin İbrahim Eminî-i Herevî, *Fütûhat-ı Şahî*, (neşr. Muhammed Rıza Nasrî), Tahran 1383/2005, s.279. Aktaran: Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2013, s.33.

⁹¹ Tufan Gündüz, a.g.e., s.34.

Murat Mirza arasında başlayan iktidar olma mücadelesi Akkoyunlu devletini savunmasız hale getirmişti.

Uzun Hasan'ın torunu Rüstem Mirza'nın iki kardeş arasındaki çekişmeden doğan otorite boşluğunu fırsat bilip tahta geçmesiyle iktidar kavgası daha da şiddetlendi. Düzen kurucu bir hükümdar olarak Rüstem Mirza yeterli olarak görülse de, yeni hükümdarın varlığı çeşitli çevrelerce tartışma konusu olmuştur ki, bunun da başında Türkmen boyları gelmektedir. "Taht kavgaları Rüstem Bey'in Akkoyunlu tahtına oturmasıyla kısa süreli de olsa teskin edilmişse de Akkoyunlu Türkmenlerinin birbirleri ile olan çekişmelerini daha da derinleştirmişti"⁹².

1493'te Baysungur, Şirvanşahlardan sağladığı kuvvetlerle tahtı ele geçirmek için yeniden harekete geçince Rüstem Bey, ordusunu güçlendirmek gayesiyle Şirvanşahlann düşmanı olan Kızılbaşlardan istifade etme yolunu seçip, Şeyh Haydar'ın çocuklarını hapsedildikleri İstahr kalesinden serbest bıraktırıp Erdebil'e dönmelerine izin verdi. Onların dört buçuk yıl aradan sonra serbest kalarak Erdebil'e gelişleri büyük heyecan uyandırdı; Kızılbaşlar coşkuyla Erdebil'e akmaya başladılar⁹³.

Rüstem Mirza, Baysungur ile olan mücadelesinde Kızılbaş Türkmenlerin yardımını alsa da, kesin zaferini ilan ettikten sonra onları dedesi Uzun Hasan gibi tehdit kaynağı olarak algılamaya başladı. Özellikle bu konuda yardım aldığı Şeyh Haydar'ın oğlu, Kızılbaş Şeyhi, Sultan Hoca Ali'nin Erdebil'de el üstünde tutulması ve kahraman olarak görülmesi Rüstem Mirza'yı tedirgin eden başlıca sebepler arasındadır. Bu nedenle, hem Ali hem de Safevi tarikatının son varisi olan İsmail'in öldürme emrini verdi. Hoy kışlağında Sultan Hoca Ali'nin öldürülmesinden sonra İsmail'in peşine düşen Rüstem Mirza, bu konuda muvaffak olamadı. İsmail gerek tarikat üyeleri gerekse de akrabaları tarafından korunup kollandı ve uzun bir süre Lahican'da ve Gilan'da saklanmayı başardı.⁹⁴

İsmail, 1499 yılında Gilan'daki sürgününden çıktığında on iki yaşındaydı. Akkoyunlu devleti bu süreçte halen iç çatışmalar ile mücadele etmekteydi ve bu nedenle İsmail'in yeniden ortaya çıkmasına derhal yanıt verilemedi. Kısa bir süre içerisinde büyük bir takipçi kitlesine ulaşan İsmail'i destekleyenler arasında Türkmen nüfus seçilmekteydi. Yedi büyük Türkmen kabilesi; Ustajlu, Shamlu, Takkelu, Varsaq, Rumlu, Zul Kadir, Afşar ve Kaçar'ın

⁹² Tufan Gündüz, a.g.e., s.36.

⁹³ A.g.e., s.36.

⁹⁴ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz: Tufan Gündüz, a.g.e., ss. 38-42.

oluşturduğu Kızılbaş konfederasyonu kuruldu. 1500 yılına gelindiğinde İsmail, ailesini bir çatı altında toplamış, dedesi ve babasının intikamını Şirvanşah Ferruh Yasar'dan almış ve Safeviye düzenini devlet mekanizması altında uygulayan hükümdar konumuna yükselmişti.⁹⁵

1501 yılının Mart ayı itibariyle İran Azerbaycan'ında, Safevi soyundan gelen on beş yaşlı İsmail, kendini “Kralların Kralı” ve Safeviler olarak bilinen Şii devletinin kurucusu ilan etti. Tebriz'e geldikten kısa bir süre sonra atalarından kalan Mesihçi tutumunu değiştirmede ve tüm camilerden ezanın Şii versiyonunun okunmasını emretti. Sadık bir Safeviye müridi olan Şah İsmail, yaptığı değişiklik ile Şii versiyona “Ali'nin Allah'ın dostu olduğuna şahitlik ediyorum” ifadesini eklettirdi. Buradaki amaç, Ali'nin yani ilk Şii imamının ve soyunun meşru otorite sahibi olduğunu göstermekti. Bu, on birinci yüzyıldan beri bir İslam devletinin minarelerinden Şii mezhebine göre yapılan ilk namaz çağrısıydı⁹⁶. Bu yüzdendir ki, Şah İsmail'den sonra İran'ın varoluşsal kaygılarını belirleyen temel etken Şii mezhebi olmuştur.

2.3. Modernleşmenin Semptomları: Kaçar Hanedanı ve Politikaları

1736 yılına gelindiğinde Safevilerin bölgedeki hakimiyeti Afşar sülalesi tarafından sona erdirildi. İran'ın en güçlü imparatorluklarından birine çevrilen Afşarlar, İrandan ziyade Azerbaycan, Hindistan ve Orta Asya bölgesine de yayılmışlardır. Özellikle Nadir Şahın iktidar yılları (1736-1747) arasında gerek siyasal gerekse de dini bir takım yenilikler meydana gelmiştir. Nadir Şah, döneminin gerekliliklerine göre davranmayı başarmış ve Şah İsmail'in aksine Şiiliği başlıca referans kaynağı olmaktan çıkarmıştır. Şah İsmail tarafından dayatılan Şii akidelerini Nadir Şah, göreceli olarak terk etmiştir. Çünkü Nadir şah, hanedanlığının sadece belirli bir toprak parçasındaki çoğunluğa hitap etmesini istemiyordu. Bu konuda Şah İsmailden daha idealist davranarak Hindistan'dan Rumeli'ye kadar varlığını sürdüren ve ciddi bir popülasyonu kapsayan Ehl-i Sünnet halkı geri kazanmak için ilk adımını attı. İmam Cafer Sadık mezhebinin Ehl-i Sünnet arasında yaygınlık kazanması Nadir Şah dönemine tekabül etmiştir ki, bu bir tesadüfün sonucu değildir. Caferiyye mezhebinde var olan ibadet şekillerinin Sünniliğe olan yakınlığı Nadir Şah'ın ve yeni teklifinin kitleler tarafından kabullenişini kolaylaştıran faktörler arasındadır.

Avşar hanedanlığının kurucusu Nadir Şah ulema tarafından kendisine teklif edilen tahta çıkarken; teberayı terk, Safevilerin benimsediği şekliyle Şiiliği terk ve asıl Caferiyye mezhebine dönülmesi, Sünnilere karşı iyi muamele edilmesi gibi şartlar ileri sürmüştür.

Bilahare Osmanlı hükümetine Cafer-i Sadık mezhebinin beşinci Sünni mezhep olarak

⁹⁵ Douglas E. Streusand, a.g.e., s.143.

⁹⁶ Abbas Amanat, *Iran: A Modern History*, Yale University Press, New Hawen, 2017, s.48.

kabulü yolunda elçiler gönderen Nadir Şah, isteği kabul edilmeyince zor kullanarak Kars, Bağdat, Basra civarına saldırdı. 1743 yılında İslam âleminin ileri gelen ulemasını Necef’te toplayarak Sünni-Şii ihtilaf noktalarının tespit edilip giderilerek, mezhepler arasında dostluk ve beraberliğin tesisini temin etmek istedi. Bu toplantıya başkanlık eden Ebu’l-Berekat Abdullah Hüseyin el-Bağdadi es-Süveydi (1174-1761) bu toplantıyı nakleden “el-Hucecu’l-Kafiyye li’t-tifaki’l-Fırakı’ı-İslamiyye” adlı bir risale kaleme aldı. Risaleye göre yetmiş kadar Şii uleması, yedi Afgan uleması ve yedi de Maverâünnehr uleması olmak üzere üç grup vardı. Yapılan tartışmalar neticesinde, Şii ulema Şeyhayna ve diğer sahabeye sövmekten imtina, mut’a nikahından vazgeçmek ve itikatta Eş’ari usulünü benimsemeyi kabul ediyorlardı⁹⁷.

Müslümanları birleştirmek için atılan bu adım Nadir Şah’ın hatta Afşar hanedanlığının gerek İran siyasi tarihi gerekse de İslam’a etkisi açısından kayda değer tek girişimdir.

Fakat Nadir Şah’ın idealist adımları çok geçmeden son buldu. 1743 yılında Nadir Şah, komutanları tarafından öldürüldü ve onun ölümü sadece siyasal bozulmanın değil aynı zamanda Afşar Hanedanlığının son günlerinin habercisiydi. Zira Nadir Şah’tan sonra taht kavgaları şiddetlendi ve bu İran’da otorite krizine neden olmaktaydı. Bu durum sürekli bir hal aldı ve sonraki dönemleri de etkiledi. Siyasi stabilizasyonu sağlama yönündeki istikrarsızlık, 1789 yılında Afşar Hanedanlığını İran tarih sahnesinden uzaklaştırdı. Zend-Afgan- Kaçar hanedanlığının üzerinde hak iddia ettiği İran tahtı, Kaçarların zaferi ile yeni sahibine kavuştu. Böylece; İran modern tarihinde bazen despotik bazen de ümit verici deneyimlerin yaşanacağı dönem (1797-1925) başlamış oldu.

İran’da Kaçarlar ile başlayan modernleşme süreci dönemsel olarak şekil değiştirmiştir. Zira İran, Kaçar Hanedanlığı ile belirli bir dönem despotik ve keyfi iktidara tanıklık etse de, devlet eliyle modernleşmenin başlangıcı 18. yüzyılda Kaçar hanedanlığı ile başlayıp, Pehleviler dönemi ile doruk noktasına ulaşmıştır. Özellikle 19. yüzyılın ilk yarısında önceki yıllardan kalan maddi kayıpların kısmen giderildiği göze çarpmaktadır. Bundan ziyade, İran’ın büyük çoğunluğu üzerinde kontrol sağlayan ve resmi dili Farsça olan bir hükümet modelinin geliştirilmesi de bu dönemin temel özellikleri arasındadır⁹⁸.

2.3.1. Ekonomik ve Politik Alandaki Yenilikler

İran tarihinde modernleşme söz konusu olduğunda, Türkiye Cumhuriyeti gibi uzun bir sürecin varlığından bahsedemiyoruz. Çünkü, 1979 İran İslam Devrimine kadar, bu bölgede

⁹⁷ M. Saffet Sarıkaya, “Dini ve Siyasi Bakımdan Osmanlı-İran Münasebetleri”, *Türk Kültürü Dergisi*, N:363, 2001, s.418.

⁹⁸ Abbas Amanat, a.g.e., s.265.

modernleşme batıya rağmen değil, tamamen batı güdümünde gerçekleşmiştir. İran tarihinde nesilden nesle geçecek düşünce hareketlerinin varlığından bahsetmek ya da onların pratikte uygulaması olduğunu savunmak neredeyse imkânsız. Cumhuriyet Türkiye'sinin Osmanlıdan devralarak gerçekleştirdiği modernleşme uygulamaları bir birikimin ve belleğin ürünüdür. Uluslararası konjonktür 1789'da III. Selime ya da II. Mahmut'a, Mustafa Kemal'e tanıdığı fırsatları tanınamıştır. Bundan ziyade Mustafa Kemal'in usta politikacı olması ve dönemi iyi okuması da bu süreci hızlandırmıştır.

İran örneğinde olduğu gibi Ortadoğu modernleşmesi, devletin her alanda aktif bir biçimde merkezi otorite unvanına erişmesini sağlamıştır. Bu modernleşme tipi tepeden inme olduğu için inorganiktir. Yani değişim toplumsal ve kültürel bir kanattan tarafından değil, karar alıcıların isteklerine göre belirlenir. Bu nedenle toplum ve devlet arasında bir sözleşme söz konusu değildir.

Politik olarak bu dönem Avrupa devletlerinin İran'da varlığını sürdürdüğü yıllara tekabül eder. Özellikle İngiltere ve Rusya'nın bölgedeki varlığı ülke gündemini uzun süre meşgul etmeyi başarmıştır. Avrupa güçlerinin İran'daki varlığı hem Kaçar Devletini sağlamlaştırmaya yardımcı oldu hem de onların stratejik, bölgesel ve ticari hırsları İran'ın yoğun, bazen de yıkıcı rekabet alanına dönüşmesine neden oldu.⁹⁹ 1848-1906 arası dönem bu rekabetin bariz bir şekilde hissedildiği ve sonucunda Meşrutiyet devriminin gerçekleştiği yılları kapsamaktadır. Bu devrimin gerek ekonomik gerekse de politik sebep ve sonuçları bulunmaktadır.

Devrimin itici gücü olan politik nedenler arasında şüphesiz, Rusya ve İngiltere'nin İran'ın iç işlerindeki etkinliği ve saraya alenen müdahalesi sayılabilir. Çünkü bu iki devletin de amacı İran'ın bölgesel üstünlüğünden faydalanmak ve saraydaki her türlü krizi kendi lehlerine çevirmektir. Her iki devletin de çıkarlarına ulaşmak için ihtiyacı olan yegane araç, kuvvetli bir müttefiktir. Bu nedenle 1848 yılı hem dış güçlere imtiyazların tanınması hem de meşrutiyet devrimi açısından bir dönüm noktasıdır.

1848-1895 yılları arasında İran'ı yöneten Nasırüddin Şah Kaçar'ın İngiltere ve Rusya'ya verdiği imtiyazlar ülkeyi bu iki gücün sömürgesi haline getirmiştir. Nasırüddin Şah 1897'de Rus taşımacılık şirketine Kazvin-Hemedan-Tahrân arasında yol yapılması için yetmiş beş yıllık imtiyaz vermiş ve buna ek olarak; "İran için çok zararlı olan yeni maddeler

⁹⁹ A.g.e., s.276.

eklenerek bölgedeki madenlerin çıkartılması ve bu yollardan taşınması imtiyazına dönüştürülmüştür”¹⁰⁰. Ayrıca İngilizlere verilen imtiyazla Hindistan’a götürülmesi planlanan Tahran-Belucistan arasında telgraf hattı çekilmiştir. Telgraf hattının dış kullanım tekelinin İngiltere’ye verilmesiyle İran, gelirden sadece 4% pay alabilmiştir¹⁰¹. Şah’ın hiç düşünmeden ülke kaynaklarını yabancı devletlere vermesi halkın ve ulemanın tepkisine neden olmuştur. Halkın baskısına dayanamayan Şah, bir takım imtiyazlardan vazgeçse de, İngiltere’ye İran’da “Bank-ı Şahinşahi”yi kurma imtiyazı vererek sömürünün devam ettirmesine sebep olmuştur.¹⁰² 1895 yılında Nasirüddin Şahın vefatının ardından tahta geçen oğlu, Muzaferüddin Şah döneminde de imtiyazlar vermeye devam etmiş ve ülke misli görülmemiş dış borçla karşılaşmıştır. Her ne kadar bu imtiyazlar gittikçe kötüleşen maddi durumu telafi etmek için verilse de, başarıya ulaşamamış ve saray eşrafının şahsi çıkarları milli menfaatin önüne geçmiştir.

Borçlanmanın halkın aleyhine işlemesini durdurmak için ulemanın başını çektiği yazar, tüccar grubu kitlesel 1905 yılında protestolara başlamış ve yabancı egemenliğine karşı ayaklanmıştır. Ulemanın bu konudaki rolü oldukça önemlidir. Çünkü İnkılab-ı Meşruti yeni bir düzen kurmayı hedefleyen ve anayasacı olmakla beraber milliyetçi dayanaklara sahip olan devrimi de ifade etmektedir. Bu devrimle sadece monarşinin ve ajanlarının verdiği huzursuzluğu ortadan kaldırmayı hedeflemiyor aynı zamanda artan yabancı nüfuzuna, tiranlığın hız kesmeden ilerlemesine isyan ediliyordu. Ulusal toplumun tehlikede olduğunu hisseden ulema, her zamanki gibi bu tehlikeye olan tepkisini ortaya koymuştur¹⁰³. Sadece ülkenin değil, milli değerlerin hatta İslam’ın sömürüldüğü düşüncesi ulema tarafından desteklenmiştir ki, bu kitleleri hiddetlendiren temel unsurlardan biri olmuştur.

2.3.2. Hukuk Alanındaki Yenilikler

1905-1911 yılları arasında gerçekleştirilen ve Meşrutiyet inkılabı olarak adlandırılan anayasa devrimi İran modernleşme tarihi açısından atılan ilk adımdır. Kaçar hanedanının yabancı güçlerin denetimine verdiği iktisadi tavizler kitlesel protesto gösterilerine dönüştü. İsyanın çıkışında tetikleyici unsur ise, İran’ın tüm tütün üretim, ithalat ve ihracatının bir İngiliz vatandaşına verilmesiydi. Bu isyanlar sayesinde her ne kadar ülkede İngiliz nüfuz alanı azalsa da Rusya’nın etkinliği artmıştır. Muhalifler arasında esnaf, ulema ve ülkenin ileri

¹⁰⁰ Yılmaz Karadeniz, *İran Tarihi (1700-1925)*, Selenge Yayınları, İstanbul 2012, s.418.

¹⁰¹ Yılmaz Karadeniz, a.g.e., s.419.

¹⁰² A.g.e. s.420.

¹⁰³ Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, University of California Press, California 1969, s.242.

gelenleri yer almaktaydı. Bu kişilerin temel amacı İran'ı her konuda müstemleke durumuna düşüren yabancı egemenliğine son vermektir.

Tekrar başlayan protestolar, 1905'te şeker fiyatlarının düşürülmesini isteyen hükümet emrine karşı çıkan Tahranlı tüccarların falakaya çekilmesiyle birlikte tırmandı. Önce Tahrandaki bir camiye, ardından başkent dışında bir türbeye sığınan ulema ve tüccarlar, bir "adaletخانه" kurulmasını istediler. Şah 1906 başlarında istediklerini kabul edince protestocular Tahrana döndüyse de yapılan bir şey yoktu. Bunun üzerine yeniden başlayan protestoların hükümet tarafından bastırılması sonucu, sayıları 12 ila 14 bini bulan bazariler pazarda çalışan tüccar, esnaf, zanaatkar gibi gruplar temmuzda Britanya elçiliğine sığınıp, başkentten iktisadi hayatını fiilen felce uğrattı. Ulema mensuplarından oluşan daha küçük bir grup da Kuma sığınmıştı. Hızla tırmanan talepler arasında sadrazamın azledilmesi ve bir meclis kurulması vardı. Laik reformcular, radikal ulema, *şebname* yani "gece mektupları" adı verilen yazıları gizlice dağıtan ve sayıları giderek artan yazarlar; temsil hatta meşrutiyet konusundaki fikirleri her tarafa yayıyordu¹⁰⁴.

Anayasanın ilanı bir sonun değil, başlangıcın temeliydi. Ulema ve demokratlar arasında çıkarılacak ek maddeler konusunda tartışmasının çekişmeye dönüşmesi, Tebriz'de Şahın iktidarını kabul etmeyen isyancıların ısrarlı direnişlerine ek olarak birde kitleler tarafından kabul görmeyen bir Sadrazamın seçilmesi olayların seyrini tamamen değiştirdi. Sadrazamın suikasta kurban gitmesinden sonra Şah, Meclise darbe yaptı ve kapattı. Tebriz direnişi bu darbeye karşı şiddetli bir hal alırken, direnişçiler ve milliyetçiler Tahrana yürüdüler. Şah Rus büyükelçiliğine sığınırken, oğlu Ahmed, Şah ilan edildi.

Geçici seçim kanununun onaylanarak yürürlüğe girmesi parlamento seçimlerinin önünü açtı. Ekimde toplanan ilk meclisin anayasa taslağı, aralık ayında ölüm döşeginde olan Muzafereddin Şah tarafından imzalandı. Onun halefi olan Muhammed Ali Şah (1907-1909), anayasa ek maddelerini Ekim 1907'de imzaladı. Böylece bu iki kanun, meşrutiyeti meydana getirdi¹⁰⁵.

Kasım ayında ikinci kez yeniden göreve başlayan meclisin genel görünümü milliyetçiler ve meşrutiyetçilerden oluşmaktaydı. Fakat mali sorunlar çözülmeyi beklerken, ülke genelinde destabilizasyon devam etmekteydi. Bu sorunları çözmek adına Meclis, Morgan Shustheri danışman olarak görevlendirdi.

Danışman kendi otoritesi altında, vergi toplamakla görevli özel bir bağımsız jandarma kuvveti kurulmasını önerdi. Fakat bu gelişme, ileri gelenlerin ve kuzeydeki Rusların çıkarına aykırıydı. Rusya Shuster'in görevine son verilmesini talep edince İngiltere ses çıkarmadı. Meclis bu ultimatoyu reddetmesine rağmen, yeni düzenlemeler kendi

¹⁰⁴Gene R. Garthwaite, *İran Tarih: Pers İmparatorluğundan Günümüze*, İnkılap Yayınları, İstanbul 2011, s.193.

¹⁰⁵Gene R. Garthwaite, a.g.e., s.193

çıkarlarına da aykırı olan Bahtiyarilerin çoğunlukta olduğu kabine bunu kabul etti. Aralık 1911'de Shuster görevden alınınca meşrutiyet dönemi sona erdi¹⁰⁶.

Anayasa Devrimi'nden önce İran halkının savunabileceği herhangi bir hakkı mevcut değildi. Devrim sonrasında yaşanan gelişmeler kısa sürmesine rağmen haklar-hükümlülükler dengesini insanlar lehine değiştirmeyi başardı. Özellikle 1906-1909 yılları arasında çıkarılan kanunlar Kaçar Devletinin hukuk sisteminde var olan geleneksel yapıyı sarsmayı başardı¹⁰⁷.

Kaçar hükümetinin halkın çıkarına olmayan ve ülkeyi ekonomik buhranın eşiğine getiren uygulamaları, liyakatten uzaklaşan politikaları itirazcılar arasında şeriat istencinin güçlenmesine neden olmuştur. Bu süreçte itiraz seslerini yükseltirken istibdat rejimini tamamen ortadan kaldırmak ve Kaçar hanedanlığının ortaya çıkardığı ekonomik, siyasal eksikliği İslami kanunlar aracılığıyla gidermek amaçlanmıştır. İran'da laik, milliyetçi, İslamcı kimliğe sahip kesimlerin Batı emperyalizmine ve onlara sınırsız müsamaha gösteren hanedan yetkililerine karşı bütünleşme gelenek haline gelmiş ve silsile şeklinde devam etmiştir. Her ne kadar anayasa devrimi aradığı sorulara karşılık bulamasa da, İran toplumunu oluşturan gruplar ülkelerini kişisel çıkarları uğruna sömürge haline getiren monarşiye karşı yekpare bir duruş sergileyebilmişler. Kaçarlara karşı takınılan tavır, ulemanın laik, solcu, milliyetçi ve.s kesimler tarafından kabul görmesine neden olmuştur ki, bu durum 20. yüzyıl İran tarihini şekillendiren başlıca etkenler arasındadır.

2.3.3. Sosyo-Kültürel Alandaki Yenilikler

Kaçar hanedanlığının hüküm sürdüğü İran'da toplumsal olarak gerçekleşen en önemli değişim şüphesiz sivil toplum alanında yaşanmıştır. Bu dönemle beraber, sivil toplumun devlet ile vatandaşlar arasındaki kamusal alan ortaya çıkarabilme yetkisi ortadan kalkmış ve tamamen siyasallaşarak politik toplumdan ayırt edilemez hale gelmiştir. Devletin geleneksel kademelerinde-özellikle eğitim kurumlarının-gerçekleştirilmesi planlanan laiklik, dünyanın diğer bölgelerindeki gibi sonuçlar doğurmamıştır. Bu girişim kademeli olarak gerçekleştirildi çünkü aynı hareket daha güçlü ve politik hale gelen bir sivil toplum üretti. Fakat bu yeni ortaya çıkan sivil toplum, devlete karşı gücünü sürdürebilme yeteneğine sahip değildi. Bundan ziyade giderek siyasallaşması sonun başlangıcını getirdi¹⁰⁸. Kaçar hanedanlığının başlattığı kısmi laiklik monarşiye karşı koyabilecek bir sivil toplum doğurmadı ama bu

¹⁰⁶ Garthwaite, s.197.

¹⁰⁷ Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, ss. 94-97.

¹⁰⁸ Hooshang Amirahmadi, *The Political Economy of Iran under the Qajars: Society, Politics, Economics and Foreign Relations 1796-1926*, I.B.Tauris & Co Ltd, London 2012, s.108.

hareket sadece o dönemle sınırlı kalmadı. Önemli olan nokta, laikliğin hem 19. yüzyıl hem de 20. yüzyıl boyunca statükoyu belirleyecek bir sınıfı ortaya çıkarabilme potansiyeli idi.

Meşruiyet döneminin kültürel yansımalarının hissedildiği alanların başında ise müzik gelmektedir. Nasurüddin Şah'ın yönetim yılları Batı müzik kültürünün benimsediği yılları kapsamaktadır. Her ne kadar Şah'ın bu tutumu kültür kavramının spesifik olarak topluma özgüllüğü ile çatışsa da, “onun iktidarı yıllarında İran’da Avrupa’yı ve Avrupa’daki liberal hareketleri anlayan insan sayısı artmıştı”¹⁰⁹. “Aynı dönemde, ülkede devlet otoritesini toplum gözünde meşrû kılmak ve devletle toplumu birbirine bağlamak amacıyla; tören, kutlama, askeri geçit gibi faaliyetlerin yanında, bayrak, marş vb. simge ve sembollerden yararlanılmıştır”¹¹⁰.

Her ne kadar Nasuriddin Şah, iktidarına müzik vasıtasıyla Batılı imajı yaratmaya çalışsa da, geleneksel toplum yapısı buna engel olmuştur. “Genel anlamıyla bakıldığında, nihayetinde bu dönemde İran’ın modernleştirilmesi ve reforme edilmesinde ciddi bir aşama kaydedilememiştir. Müzik özelinde ise; İranlı büyük müzisyenlerin çoğu muhafazakâr olarak kalmaya devam etmişlerdir”¹¹¹. Fakat Şah’ın başlattığı Batı müzik kültürünün İran sosyal yaşamına entegre edilme süreci, selefleri tarafından devam ettirilmiştir ki, bu yönüyle Batı müziği İran modern yaşamına etki eden unsurlar arasına girmeyi başarmıştır.

2.3.4. Eğitim Alanındaki Yenilikler

Meşruiyet hareketinin başarılı olduğu alanların başında eğitim gelmektedir. 19. yüzyılın sonlarına kadar eğitimde dini öğretilerin baskın olduğu görülmektedir. Şiilik tıpkı diğer hanedanlıklar gibi; Kaçarlar tarafından da devletin resmi dini olarak benimsendi ve korundu. Bu nedenle iktidarın besleyici ideolojisi konumunda olan Şiilik İran’daki her devlet kurumunu etkisi altına almıştı. Yargıda nispeten de olsa, eğitimde tartışmasız bir tek

¹⁰⁹ Akın Kiren, “Nasirüddin Şah Dönemi İranı’nda (1848-1896) Modernleşme ve Meşruiyet Araçlarından Biri Olarak Müzik”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, Cilt 37, N:1, 2017, s.103.

¹¹⁰ Majid Sharifi, *Imagining Iran: The tragedy of subaltern nationalism*, MD: Lexington Books, Lanham 2013, s.31. Aktaran: Akın Kiren, “Nasirüddin Şah Dönemi İranı’nda (1848-1896) Modernleşme ve Meşruiyet Araçlarından Biri Olarak Müzik”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, Cilt 37, N:1, 2017, s.103.

¹¹¹ Akın Kiren, “Nasirüddin Şah Dönemi İranı’nda (1848-1896) Modernleşme ve Meşruiyet Araçlarından Biri Olarak Müzik”, s.110.

mevcuttu. Eğitimi laikleştirmeden, yani eğitimi dini otoritelerin kontrolünden kurtarmadan ne devlet kurumlarında reformdan ne de herhangi bir ilerlemeden söz edilebilirdi¹¹².

Buna mukabil İran parlamentosu eğitim reformu talep edenlerin baskısına daha fazla dayanamayıp, bu konuda atılan adımları destekleyeceğini açıkladı. 1911 yılında Eğitim Bakanlığı için hazırlanan rapor bu desteğin sonuçlarını ortaya çıkarıyor. Rapora göre, 1909-1910 yılları arasında Tahran'da 76 erkek okulu, 47 kız okulu ve toplamda 123 ilkokul açılmıştır. Bunun yanı sıra reformistler eğitimde katı devlet kontrolünden ve standardizasyondan kurtulmak için ders kitaplarında değişikliğe gitmişler. Özellikle ders kitaplarında vatandaşlık kavramının anayasa uzmanları tarafından işlenmesi ve eğitim aracılığıyla birey bilincinin inşası göze çarpmaktadır¹¹³.

Geleneksel İran toplumunda yüksek eğitim kendi aydınlanmaları için bunu izleyebilecek birkaç seçkin bireyle sınırlıydı. Yüksek öğretimde uygulanan bu ayrıcalık meşruiyetle ortadan kaldırılmış ve klasiklere aşina olabilecek, felsefi spekülasyonları ayırt edebilme konusunda ustalaşacak eserlere ulaşım herkes için açık hale getirilmiştir¹¹⁴.

Meşruiyet ile başlayan modernleşme hareketi uzun ömürlü olmadı. Her ne kadar İran'da bu sürecin ilham kaynağı Avrupa'daki liberal gelişmelerden haberdar liberal fikirli üyeler tarafından yönetilse de, reformlar, hiyerarşinin üst kademelerinin ötesine geçemediğinden radikal değişikliğe olan inancı ortadan kaldırmıştır. Bundan ziyade; reformlar sadece monarşinin çıkarına hareket eden parlamentonun direktifleri ve sınırlı desteğiyle gerçekleşmiştir. Ek olarak, Avrupa ülkelerinin iradesine bağlı olarak kurgulanmış reform hareketi, büyük ölçüde destekçilerini özgür iradede mahrum bırakmıştır¹¹⁵. Genel itibarıyla, bu ve diğer nedenlerden dolayı İran'ın modernleşme süreci toplumsal olarak fetret devri yaşarken, devlet yönetiminde Pehleviler hanedanlığı ile otokratik modernleşmenin temelleri atılmıştır.

¹¹² Hooshang Amirahmadi, *The Political Economy of Iran under the Qajars: Society, Politics, Economics and Foreign Relations 1796–1926*, ss.109-110.

¹¹³ Farzin Vejdani, *Making History in Iran: Education, Nationalism and Print Culture*, Stanford University Press, California 2015, ss. 43-44.

¹¹⁴ Reza Arasteh, *Education and Social Awakening in Iran: 1850-1960*, E.J. Brill Publishing, Leiden 1962, s.20.

¹¹⁵ Hooshang Amirahmadi, *The Political Economy of Iran under the Qajars: Society, Politics, Economics and Foreign Relations 1796–1926*, s.122.

2.4. Pehlevî Modernleşmesinin Parametreleri

İran'ın Pehlevi hanedanlığı ile başlayan Batı güdümündeki modernleşme süreci Ortadoğu'da görülebilecek Herodyan örneklerden bir tanesidir. Bu modernleşmenin parametreleri de inorganik olup, toplumsal özüne karışmadan bir mecburiyetin sonucu olarak doğmuştur. Bu nedenle Türk modernleşmesi ile benzerlik göstermektedir. Tıpkı Osmanlı'dan başlayıp, Cumhuriyete kadar devam eden Türk modernleşmesi gibi Pehlevi dönemi İran'da da modernleşme yönünde belirleyici faktörün uluslararası konjonktür olduğu açıktır.

Türkiye ve İran gibi ülkeler için modernleşme sadece ilerleme olarak algılanır. Bu nedenle içi doldurulmayan kavram ve kurumların ortaya çıkardığı modernleşmenin sonuçları toplum bazında yıkıcı olabilecek niteliktedir. Modernleşmeyi ötekisine karşı can simidi olarak yorumlayan ülkeler için bu süreç her zaman zorunluluğun bir ürünü olmuştur. Bu anlamda onlar için kaçınılmaz olmakla beraber karar alıcıların inisiyatifine bırakılmış bir süreçtir ve eksiktir.

Pehlevi dönemi İran'da yaşananlar Ortadoğu ülkelerinin temel amacının modernleşme değil; geçici bir taklit ve kopyalama olduğunu bunun da yerli halka süresiz mutluluk, refah getirmediğini açıklıyor. Zira Muhammed Rıza Pehlevi'nin kişisel çıkarları babası tarafından başlatılan laik, otoriter bir devlet vasıtasıyla eğitimde, ekonomide modernleşme sürecini sekteye uğratmıştır. Muhammed Rıza Pehlevi'nin temel amacı; İran'ı askeri olarak güçlendirmek ve iktidarına karşı oluşabilecek olası bir muhalefeti elemine etmektir. Şah tarafından oluşturulan bu modern devlet de toplum üzerinde denetimin çoğalmasına hizmet eden bir araçtı.

Pehlevi modernleşmesinin uzun dönemli sonuçları şüphesiz ulemanın daha da güçlenmesi ile sonuçlanmıştır ki, bu da 20. yüzyılın en radikal devrimi olan İran İslam Devrimi'ni ortaya çıkarmıştır. Ulemanın elini güçlendiren etken ise Pehlevi hanedanlığının koşulsuz Batı güdümünde politika üretmesi veya ülkeyi müstemleke konumuna getirmesi değildi. Toplumun sadece belirli kesimine hitap eden modernleşme politikaları tek tipli modern birey profilinin doğmasına neden olmuştur. Tıpkı Türk modernleşmesi gibi Pehlevi dönemi İran'ı da ortak iyinin çıkarlarına hizmet etmemiş ve göreceli bir durumun yaranmasına sebebiyet vermiştir. Bunun en büyük örneği kadının konumunda hissedilen ayrıcalıktır. Oy kullanma hakkı çok daha geç bir tarihe (1963) tekabül eden İranlı kadınlar

bunun aksine 1936 yılında çıkartılan “Hicapla Mücadele Kanunu”¹¹⁶ ile sınırlandırılmıştır. Oysa sağlıklı bir modernleşme sürecinden söz konusu olsaydı ilk önce yurttaşlara kendini ifade etme ve siyasal hakkının tesisi konusunda gösterilen hassasiyetten söz ediyor olurduk. Ama çıkartılan kanunlar, koyulan sınırlamalar yurttaşların gündelik yaşamlarını değiştirme yönünde olmuştur. Bu yönüyle Pehleviler dönemi ve İslam devrimini yapan ulema grubu arasında sadece uygulama farkı vardır ama ulaşılmak istenen amaç ve kullanılan yöntemler aynıdır. Pehlevi hanedanlığı Batıcılığı, Mollalar ise üçüncü bir yol olarak radikal İslam’ı dayatma malzemesi olarak kullanmıştır.

2.4.1. Ekonomi ve Politik Alandaki Yenilikler

İran modernleşme tarihi açısından I. Dünya Savaşı önem arz etmektedir. 1906 yılında İran’ı yönetmekte olan Muzafereddin Şahı, bölge üzerinde hak iddia eden iki büyük güç Rusya ve İngiltere ile antlaşma imzaladı. Bu antlaşmaya esasen İran üç bölgeye bölündü. 1910 yılında güneyi İngiliz kuzeyi Rus işgalinde olan İran’ın güneyi yayınlanan bir ultimatomla güvence altına alındı. Çarlık Rusyasının yayınladığı ultimatomla işgalin süreceğinin sinyali verildi. İran, bütün savaş boyunca tarafsızlığını ilan etmesine rağmen, kendini dış etkiden ve savaştan koruyamadı. Bu gelişmeler hanedanlığa karşı itiraz seslerini yükseltirken, 1917 Ekim devrimi ve Bolşeviklerin enternasyonal devrim politikaları İran’ı merkez konumuna getirdi. Bu en çok yeni filizlenmekte olan milliyetçileri rahatsız etmekteydi.

I.Dünya savaşının çıkmasıyla, ülkede hüküm süren siyasal söylemin tedricen İran devlet yurtseverliği ve bölgesel milliyetçilik düşüncesini şekillendirmeye başladığı görülür. Bu tarz bölgesel milliyetçilik, büyük devletlerin kışkırtması neticesinde ülkenin toprak bütünlüğünü tehdit eden irredantist siyasetlerin canlanmasıyla ilgiliydi. Birçok İranlıya göre, toprak bütünlüğünü sağlamak, toplumda hukukun egemenliği ile kolektif haklar kadar bireysel hakları da koruyup kollayacak yetkin bir modern devlet kurmak yolunda atılacak zorunlu bir ilk adımdı¹¹⁷.

Ordudan gelen değişim isteğinin ve milliyetçilerin itirazlarının sonucu olarak İngiltere ile siyasetin etkin isimlerinin desteğini alan Rıza Şah Pehlevi, 1923 yılında emrindeki Kazak kuvvetiyle Kaçar hanedanlığının varlığına son verme girişiminde bulundu. Hükümetin düşmesiyle, Ahmed Şah, kurulan yeni hükümette Rıza Han’ı savaş bakanı olarak görevlendirdi. Fakat ilerleyen aylarda Rıza Han, Şahı kendisini başbakan yapması için zorladı. Buna müteakiben Şah, Rıza Hanı başbakan atayarak, bir daha dönmek üzere

¹¹⁶ Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*, Cambridge University Press, New York 2008, s.111.

¹¹⁷ *İran ve I.Dünya Savaşı*, s6.

Avrupa'ya gitti. Fakat tüm bunlar liberal gruba yeterli gelmemekteydi. Yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti onlara ilham vermeye devam ediyordu. Rıza Han için ise bu, iktidarını sağlamlaştırmanın bir yolu anlamına geliyordu. Bu nedenle, Meclise Cumhuriyet kurulması için yasa tasarısı vermesi yönünde baskı yapılmaya başlandı. Liberaller bunu tamamen benimsese de ulema kanadı cumhuriyetin İslam'ın özüne aykırı olacağı görüşünü savunuyordu. Bunun yanı sıra milliyetçiler ve monarşi destekçileri İran'ın cumhuriyete ve demokrasiye hazır olmadığı düşüncesindeydi. Bu nedenledir ki, tasarı kabul edilmemekle beraber Rıza Han, meclis tarafından 1925'de Şah olarak seçildi ve 1926'da taç giyerek resmen ülkeyi yönetmeye başladı.

Rıza şah taç giydikten sonra kendi iktidarını ve devleti merkezileştirmeye, Batılılaşmaya ve modernleşmeye yönelik kapsamlı iktisadi, hukuki ve kültürel reformlar başlattı. Ulusal bir banka kuruldu. Bütün İran'ı baştanbaşa geçen demiryolu anlaşması imzalanıp inşaatı başlatılırken, karayolları ağı genişletildi. Sanayileşme teşvik edilip bir miktar maddi yardımla desteklendi. Avrupalı tüccarlarla imalatçılara hukuki ve iktisadi avantajlar sağlayan kapitülasyonlar 1928'de kaldırıldı.¹¹⁸

Şüphesiz Rıza Şah'ın modernleşme konusunda yol haritası olarak benimsediği ülke Türkiye Cumhuriyeti'di. Yeni kurulan cumhuriyetin hedeflerine köktenci ulaşması Şahı etkileyen temel faktörler arasındadır. Fakat Rıza Şah yöneticisi olduğu ülkenin gerek sosyal gerek siyasal gerekse de dışa olan bağımlılığı yüzünden Atatürk gibi cesaretli adımlar atamamıştır. Örneğin, Atatürk ordunun tarihten süregelen siyaseti yönlendirme yetkisini elemine etmeyi başarmışken, Rıza Şah için bu durum söz konusu dahi olmamıştır. Çünkü Şahın iktidarının kaynağı bilhassa orduya dayanmaktadır. Ordunun dış müdahaleye açık olması ve aniden gelebilecek darbe tehdidi onu girişimden alıkoyan faktörlerdendir. Ayrıca Ordu, Rıza Şah için siyaseti manipüle edebileceği bir araç vazifesi görmekteydi. Bunun yanı sıra hukuk ve dil alanında da radikal politikalar üretildiğini söyleyemeyiz. Ulemanın varlığı ve İran'ın Sami dilleri arasındaki özel yeri Şahın bu konuda da ilerleme kaydetmesine engel olmuştur.

Atatürk ile Rıza Şah'ın ortak yanı, ikisinin de dönemlerini iyi okumayı başaran zeki politikacılar olmasıdır. Uluslararası sistemin gidişatını ölçme ve krizi fırsata çevirebilme yetenekleri bu politikacıları birleştiren nedenler arasındadır. Rıza Şah'ın başarısızlığı ve Atatürk'ün başarılı olduğu noktasında ideolojik, dini tutum ve beklentilerin karşılanıp

¹¹⁸ Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi Pers İmparatorluğundan Günümüze*, s.210.

karşılanamayacağı yönünde tercihler öne çıkar¹¹⁹. Ama her ne olursa olsun Rıza Şah için Atatürk'ün ortaya koyduğu modernleşme biçimi önemlidir. Hatta o denli önemlidir ki, Türkiye Cumhuriyetini ziyaret eden ilk devlet başkanları arasına girmiştir.¹²⁰

Avrupa tarzı ticaret kanunu yürürlüğe girerken, Rusya ve Almanya'yla ticari antlaşmalar imzalandı. Ticari ve sanayi tekelleri kuruldu. Bütün bu iktisadi politikalar İran ekonomisini güçlendirip milli egemenliği kurmak için yürürlüğe kondu. Ekonomi reformunun kilit noktası, İngiliz bankasının etkisinin ve rolünün azaltılması amacıyla 1928de Bank-ı Millinin kurulması oldu. İçinde ticaret kanununu barındıran yeni bir hukuk sisteminin benimsenmesi, hem ekonomik sorunların çözümüne hem egemenlik meselelerine hizmet ediyordu. Laik medeni kanun da 1928'de devreye girdi, buna karşılık aile ve kişisel statüyle ilgili kanunlar Şer'i hukuka dayalıydı¹²¹.

Rıza Şah Pehlevi'nin otokratik hakimiyeti 1941 yılına kadar devam etti. II. Dünya savaşının başlaması, bu hakimiyet sürecinin sonunu getirdi. II. Dünya savaşı başlamadan önce, Rıza Şah İngiltere ve Sovyetleri dengelemesi için Almanya ile yakınlaştı. Savaş başladığında İran, I. Dünya savaşında olduğu gibi tarafsızlığını ilan etti. Fakat bu İngiltere ve Sovyetler açısından yeterli değildi. Ortadoğu'nun stratejik öneme sahip olan ülkesi İran'ın Nazi yanlısı politika üretme ihtimali başta Sovyetler olmak üzere, müttefik ülkelerin endişe kaynağıydı. Bu nedenle, Rıza Şaha tahtını oğlu Muhammed Rıza'ya bırakması için baskı yaptılar. Böylece Muhammed Rıza Pehlevi¹²²,nin iktidarı resmen başladı.

Rıza Şah döneminin bitmesiyle bir takım sorunlar ülke gündemini meşgul etmeye başladı. II. Dünya Savaşının ülkeyi saldırıya açık hale getirmesi, çözümünü uzun yıllar alacak problemler ortaya çıkardı. İran 1941 yılında kuzeyi Sovyetler, güneyi ise İngilizler tarafından işgal edilen bir ülke konumundaydı. II. Dünya savaşı'nın topyekun bir müdahaleye çevrilip, devam eden yıllarda şiddetinin daha da artması, bu konuda sahada ve masada etkin olan ülkeleri alan kapma yarışını hızlandırdı. İran da bu mücadeleden zararlı çıkan ülkelerdendir. Zira, Sovyet, İngiliz işgaline sonraları Amerika da katılmış ve var olan otorite boşluğunu kendi lehlerine çevirmeyi başarmışlardır. Bunda Muhammed Rıza Şah'ın genç yaşında ani bir kararla iktidara gelmesinden kaynaklanan tecrübesizliği de etkili olmuştur. Şahın uluslararası sistemdeki güçsüzlüğünü eşi, Farah Pehlevi anılarında şöyle anlatır.

¹¹⁹ Celal Metin, *Emperyalist Çağda Modernleşme Türk Modernleşmesi ve İran 1800-1941*, Phoenix Yayınları, Ankara 2011, s.318

¹²⁰ Bkz: Ek1.

¹²¹ Gene R. Garthwaite, a.g.e., s.210.

¹²² Bkz: Ek2.

Eşim çocukluğunda İran'ın yabancı güçlerin ekonomik ve siyasi baskısını yaşadığına tanık olmuştu. Bu güçlerin başında, ülkemizde istediği gibi at oynatarak, petrolümüzü sömüren İngiltere geliyordu. Babası Rıza Şahın, çelik gibi bir iradeyle mücadele ederken halka ulusal kimliğini kazandırdığını görmüştü. Ama yine de 1941 Eylülünde babasının yerini aldığı anda her şeye yeniden başlaması gerekiyor gibiydi çünkü İkinci dünya savaşını fırsat bilen İngiliz ve Sovyet birlikler İran'ı işgal etmişlerdi... Uluslar arasında oynanan satranç tahtasında Müttefik Güçlerin, SSCB'nin Almanlara karşı verdiği mücadeleyi desteklemek için, arka planda bir üs gibi kullandıkları bir ülkede yirmi bir yaşında, deneyimsiz hükümdarı kimse umursamıyordu¹²³.

Muhammed Rıza Şah'ın meşruiyet krizi devam ederken, işçi haklarını savunan Tudeh Partisi mecliste güçlenmeye devam ediyordu. Rıza Şah döneminden beri var olan muhalefet, yeni Şahla beraber daha da gün yüzüne çıkmaya başladı. İçinde liberal temsilcilerin de olduğu bu partinin temel amacı İran üzerindeki yabancı egemenliğini kaldırmaktı. Özellikle İran petrolü üzerindeki İngiliz egemenliği Şaha yöneltilen eleştirilerin başında gelmekteydi. Muhammed Rıza Şahın bu konuda İngiliz petrol şirketi *Anglo- Iranian Petrol Company* ile İngilizler lehine yaptığı anlaşma ona karşı muhalefeti daha da artırdı. Bunun sonucunda muhalif liberal, ulema, komünist ve.b grupları bir araya getiren Milli Cephe hareketi kuruldu. Bu hareketin temel amacı İran petrolünün millileştirilmesi idi. Yaşanan hükümet krizlerinin ardından Milli Cephe hareketinin lideri Muammer Musaddık¹²⁴, Başbakan olarak göreve başladı.

Musaddık bir yandan millileştirme politikasını uygularken, diğer yandan da Rıza Şah Pehlevi dönemi ile simgeleşen ve siyasete yön verme gücü olan ordunun denetimini monarşiden alarak, meclise verdi. Parlamenter monarşinin güçlendirme adımları devam ederken, hem iç hem de dış etkenler daha fazla ilerlemesini engelledi. İç politikada en büyük darbe, Milli Cephe içindeki Ulema grubundan geldi. Musaddık'ın seküler bir yapı oluşturacağı endişesiyle ulema kesiminin de Cepheden ayrılmasıyla Ulusal Cephe dağıldı¹²⁵. Musaddık yönetimini başarısızlığa yönelten dış etken ise şüphesiz ABD'nin 20. yüzyılın ortalarında geliştirdiği Ortadoğu politikasıdır. Soğuk Savaşın yeni bir ivme kazandığı ve Sovyetlerin Ortadoğu'ya yayılma ihtimali dönemin ABD Başkanı Eisenhower'ı doktrin yayınlamaya itti. Bu doktrine göre, komünizm tehlikesi altındaki ülkelere ekonomik bir takım yardımlar yapılması öngörülmüyordu. Bunun yanı sıra komünizm endişesi hisseden herhangi bir Ortadoğu ülkesi, yardım çağırıldığında resmen çıkarma yapmayı taahhüt ediyordu.

¹²³ Farah Pehlevi, *Anılar*, Dünya kitapları, İstanbul 2004, s.199.

¹²⁴ Bkz: Ek3.

¹²⁵ Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu*, s.261.

Musaddık yönetimi ABD için komünist bir iktidar olarak algılanmasa da, İngiltere'nin bu yöndeki endişeleri ve kışkırtmaları giderek ABD'yi de İran'ın bir diktatörlüğe ve komünizmin Ortadoğu'daki temsilciliğine dönüşebileceği yönünde fikrini değiştirmesine neden oldu¹²⁶. 1953 yılında Musaddık, CIA ve İngiliz Devletinin işbirliği ile iktidardan uzaklaştırıldı. Soğuk Savaş'ın en keskin döneminde cesaretli bir adım atıp, ülke ekonomisini yabancı müstemlekesinden kurtarmayı hedefleyen Musaddık'ın hedefi başarısızlığa uğrarken Muhammed Rıza Şah yeniden iktidarı devraldı. Bu deneyim ona yeni bir vizyon kazandırmakla beraber, babasından devraldığı “modernleşme” başlığında ciddi bir değişiklik yapmamakla beraber, tamamen ABD güdümünde politika üretmeye başladı.

Musaddık devrildikten sonra yayınlanan CIA raporları, İran ekonomisinin milliyetçilerin yönetimi altında kaos ve çöküşe maruz kalacağını vurguluyordu. Bunun sonucunda Batı, İran'ı kaybedebilirdi. Petrol konusunun ikincil bir öneme sahip olduğuna değinilirken, uluslararası pazarda arz fazlasına yol açabileceği ihtimallerden söz ediliyordu.¹²⁷

Musaddık ve taraftarlarının millileştirme hayali olan petrol, Muhammed Rıza Şah'ın iktidarını güçlendirmenin bir aracı olarak algılandı. Dönemsel fırsatlar Şaha rüştünü halka ispatlama fırsatı verdi. Böylece İran'ın petrol gelirleri, 1954-55 yılları arasında 34 milyon dolardan 1973-74 döneminde 5 milyar dolara çıkmış, 1975-76da ise 20 milyar dolara ulaşmıştı¹²⁸. Muhammed Rıza Şah petrol gelirlerinin de sağladığı avantajlardan yararlanarak 1963 yılında “Beyaz Devrim” olarak adlandırdığı bir takım yapılanma girişimlerine başladı. Sadece şehirlerde değil aynı zamanda köylere de eğitim kurumlarının, sağlık birimlerinin inşasına başlandı. Batı tarzı yaşam, kültür, giyim teşvik edildi. Muhammed Rıza Şah babasının kurduğu modeli yeniden yaratmak ve büyütmeyi hedefliyordu. 1975'e gelindiğinde ise önceki jenerasyonların hayallerinin ötesini başardığı görülüyordu¹²⁹.

2.4.2. Hukuk Alanındaki Yenilikler

Muhammed Rıza Şah'ın yönetim yıllarının sadece sosyo-kültürel olarak değil, aynı zamanda da siyasi şeffaflık ve demokrasinin tesisi bakımından da Batı tarzı modernleşmenin örnek alınacağı umuluyordu. Çünkü İran, başta İngiltere olmak üzere birçok devletin stratejik çıkarlarına hizmet etmeye elverişli bir coğrafi konumda bulunuyordu. Bu nedenle İran'da

¹²⁶ Roby C. Barrett, *The Greater Middle East and the Cold War*, I. B. Tauris, London 2007, s.13-14.

¹²⁷ Maziar Behrooz, “Mohammed Musaddeq and The 1953 Coup in Iran”, *The 1953 Coup in Iran and the Legacy of The Tudeh*, Ed. Mark J. Gasiorowski, Malcolm Byrne, Syracuse University Press, New York 2004, s.102.

¹²⁸ Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*, a.g.e., ss.123-124.

¹²⁹ Anthony Parsons, *The Pride and The Fall Iran 1974-1979*, Jonathan Cape London 1984, s.34.

1941 yılında müttefik işgalinden arındırılıp, Rıza Şah'ın yönetimine son verilmesi tesadüfi bir kararın sonucu değildi. Muhammed Rıza Şah'ı iktidara taşıyan bu adımla birlikte komünistler, liberaller ve İslamcılar da dahil olmak üzere bir dizi siyasi grubun faaliyetlerini güçlendiren, daha büyük çoğulculuk ve sivil toplum aktivizmi ile çevrelenmiş modern çağ başlamış oldu. Parlamento artık İran siyasetinde sadece basit bir oluşumu ve tek bir kişinin çıkarları tarafından işgal edilen sahneyi temsil etmiyordu. İran'ın demokratik açılımlar yoluyla gelişebileceğini ve gücün parlamentoda bulunduğu sürece devlet kurumlarının daha geniş sosyal ve siyasi aktöre dönüşebileceği umuluyordu¹³⁰.

Fakat beklenen olmadı. Şah karşılaştığı ilk muhalefette parlamentoyu kişisel iktidarına hizmet aracı olarak kullanmaya başladı. Pehlevi hanedanlığının son üyesi olan Muhammed Rıza Şah'ın İran modernleşmesine vurduğu en ağır darbe, şüphesiz parlamento tarafından onaylanan ve askeri mahkemelere verilen siyasi suçluları yargılama yetkisiydi.

Şubat 1949'da Şah, Tahran üniversitesini ziyaret ettiği sırada bir grup silahlı kişiler tarafından saldırıya uğradı. Bu olaydan sonra geniş bir baskı süreci başladı. Sıkıyönetim ilan edildi, Tudeh Partisinin siyasi propaganda yapması yasaklandı, muhalif gazeteler kapatıldı. Devam eden aylarda ise, iki yüz Tudeh Partisi üyesi de dâhil olmak üzere art arda tutuklamalar gerçekleştirildi. 24 Haziran 1949'da yayınlanan yasaya göre, askeri mahkemelerin siyasi suçluları yargılamalarına izin verildi. Bunun üzerine yaklaşık elli Tudeh üyesine Şah'a karşı ayaklanma ve ayrılıkçı hareketlere destek verme suçundan hapis cezası verildi¹³¹.

20. yüzyılda İran, ekonomi ve politik anlamda dışarıdan yönlendirilen bir ülke olduğu gibi, Pehleviler tarafından uygulanan dikta politikaları ülkeyi içeriden de sömürge konumuna düşürmeyi başarmıştı. Her ne kadar başlangıçta “demokrasinin özü olarak; çoğulculuk”¹³² ilkesinin benimsendiği görülse de, süreç işledikçe bu girişimin samimi olmadığı ve halka hitap eden bir yönetim şeklinin uygulanmadığı gün yüzüne çıktı.

2.4.3. Eğitim Alanındaki Yenilikler

Pehlevi hanedanlığının ilk yılları, özellikle eğitim konusunda ulemanın geleneksel konumundan taviz vermediği bir döneme tekabül eder. Bu nedenle, Rıza Şah taç giydikten

¹³⁰ Hadi Enayat, *Law, State and Society in modern Iran: Constitutionalism, Autocracy and Legal Reform 1906-1941*, Palgrave Macmillan, New York 2013, s.175.

¹³¹ Hadi Enayat, a.g.e., ss.176-177.

¹³² Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş* (çev. H.M. Köse), Küre Yayınları, İstanbul 2011, ss.278-279.

sonra ulemanın yetkisini sınırlandırma yoluna gitmiştir. Çünkü Şah, seküler ve milli bir devlet kurmanın yegâne yolunun mezhepten ve her türlü dini unsurdan arındırılmış eğitimden geçtiğini biliyordu. “Bu amaçla 1921 yılında “Yüksek Eğitim Şurasını” Avrupa ülkelerinden örnek alarak kurmuştur. Şuranın görevi, Avrupa eğitim sistemini inceleyerek İran’da da yeni sisteminin hazırlıklarını yapmak ve buna uygun öğretmen yetiştirerek, bütün eğitim sistemini gözden geçirmektir”¹³³. Pehleviler ile beraber, Kaçarlardan miras kalan eğitimde devlet müdahalesinin yoksunluğu giderilmeye çalışılmıştır. Bundan ziyade; merkezileştirilmiş bir sistem kurulmasının hedeflendiği de açıkça görülmektedir¹³⁴.

Modern ulus-devlet ideolojisinin benimsenmesi amacıyla, ders kitaplarının içeriklerinin düzenlenmesi ve öğretmen istihdamında belli ölçütlerin oluşturulmasını sağlamak da ana hedefler arasındaydı. Bu amaçla, öğretmen olabilmenin belirli şartları oluşturulmuş ve böylece mollaların eğitim sisteminin dışında kalmalarına yol açan önemli sonuçlar ortaya çıkmıştır. İlköğretim, lise ve yükseköğretimdeki yapısal düzenlemeler, yeni dersler (tarih, edebiyat, yabancı dil, astronomi, geometri, iktisat, zooloji vs.), müfredat kapsamına alınırken, yabancı öğretmen istihdamı, yurt dışına öğrenci gönderme, öğretmen yetiştirme merkezlerinin kurulması, okullar için kitap yayınlama gibi birçok konuda devlet, eğitimde reform gerçekleştirmiştir¹³⁵.

Pehlevi hanedanlığı, iktidarda kaldığı elli dört yıl boyunca eğitimin modernleşmesi hususunda kayda değer ilerleme gerçekleştirmiştir. Zira bu kişiler devlet merkezli eğitim politikasıyla sadece var olan sistemi değil aynı zamanda toplumu şekillendirmeyi de kendilerine misyon edinmişler. Eğitim ile demokratik, çoğulcu bir toplum kurmayı hedefleyen Pehlevi hanedanlığı hem kurumsal olarak hem de dünyevi devletin gerekliliklerini yayma konusunda amacına ulaşmıştır.

2.4.4. Sosyo-Kültürel Alandaki Yenilikler

Meşruiyet devriminden bu yana İran’ın sosyo-kültürel hatta politik yaşamında yeni ve kadınların hükümetten eğitim, anti-emperyalizm gibi konularda bile hakkını savunabilecek dernekler ortaya çıkmıştı. Bu dernekler sadece kurumsal olarak değil aynı zamanda gerek gazete gerekse de dergiler aracılığıyla İran’a özgü olan Müslüman ve doğu’lu prototipinin

¹³³ Ender Akyol ve Azam Ahmadi, “İran’da Rıza Şah Dönemi Modernleşme Sürecinin Şia Ulemasına Etkisi”, *Tarih Okulu Dergisi*, Cilt: 12, N:40 (XL), 2019, s.161.

¹³⁴ Reza Arasteh, *Education and Social Awakening in Iran: 1850-1960*, a.g.e., s.29.

¹³⁵ Ender Akyol ve Azam Ahmadi, a.g.e., ss.161-162.

sorgulanmasına ve kadın düşmanı olan cinsiyetçilere karşı alternatif rollerin benimsenmesine neden olmuştur¹³⁶.

Pehlevi hanedanlığının iktidara gelişinden sonra kısıtlamaya ve sansüre maruz kalan kuruluşların başında bu dernekler gelmektedir. 1926'da Rıza Şah'ın taç giymesi, artan basın sansürü çağı gazete, dergi sayısında genel bir düşüşe yol açtı. Kadın basını bu eğilime bir istisna değildi; devlet, kadın gündeminin bazı kısımlarındaki işbirliğine rağmen kadın gazetelerini kapattı. Kaçar döneminin sonlarında kadın hareketinin bir parçası olan birçok kişi, 1920'lerin ve 1930'ların sonlarına kadar devlet destekli gerçekleştirilen Pehlevi kadın reform programının destekleyicileri oldu. Tarihin önceki dönemlerine yapılan vurgu-İslam'ın merkeziliği gibi- neredeyse tamamen ortadan kalktığından, bu reformların kadınların tarih yazımı üzerinde etkileri vardı. Biri İranlı kadınlara, diğeri uluslararası kadınlara odaklanan iki nispeten uzun kadın tarihi, tarihçiliğin daha mevcut bir yönelimini vurguladı. Kaçar dönemi, geç kadın tarihlerinin aksine, bu yeni Pehlevi dönemi tarihleri İran kadın hareketinin yakın geçmişinin silinmesine dayanıyordu¹³⁷.

1910'ların ve 1920'lerin sonlarında yazılan İranlı kadın tarih yazımını gerçekleştirmeye çalışan çoğu kuruluş, zayıf bir devlet ve nispeten özgür bir basın bağlamında faaliyet gösterebildi. Bu durum gazeteler için bir ölçüde özerkliğe izin vermesine rağmen, aynı zamanda kadın gazetecilerin ve editörlerin muhaliflerinin saldırılarına karşı savunmasız oldukları anlamına geliyordu. Rıza Şah'ın iktidara yükselişi, kadınların tarihsel yazılarının zayıflamasını ironik bir şekilde müjdeledi. Aslında hem Kaçarlar hem de Pehleviler döneminde var olan her iki grup da kendilerini milliyetçiliğin egemen söylemine yerleştirmeye ve modern bir devletin vatandaşları olarak haklarını savunmaya çalıştı. Çünkü ancak bu şekilde farklarını ulusun homojenliği içinde toplayarak tanıtılabildiler¹³⁸. Lakin Pehlevi hanedanlığının giderek daha otokratik bir retorik benimsemesi modernleşmenin uğradığı birçok alan gibi kadın hareketinin de yayılması ve gelişmesi sürecini felç etmiştir.

2.5. İran “İslam Devrimi” ve Zeolotyan Modernleşmenin Çerçevesi

1979 yılında İran'ın siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamını tümünden değiştiren ve etkileyen bir devrim meydana geldi. Bu devrim ile beraber İran, tarihinde ilk kez hem Herodyan hem de Zeolotyan dönemi aynı anda yaşamıştır. Söz konusu modernleşme

¹³⁶ Farzin Vejdani, *Making History in Iran: Education, Nationalism and Print Culture*, s.97-98.

¹³⁷ Farzin Vejdani, a.g.e. s.112.

¹³⁸ A.g.e., ss.115-116.

olduğunda diğer örneklerde gördüğümüz kesin bir seçim 1979 yılından sonraki İran için geçerli değil. Lakin bu döneme Herodyan demek de eksik kalacaktır çünkü Velayet-i fakih başlarda modern ideolojileri bu devrimin temel sacayağı haline getirmek istese de, sonradan tamamen Zeolotyan bir görüntü sergilemeyi tercih etmişlerdir.

Modern ideolojilerin devrime entegre edilmesi ise Ali Şeriati sayesinde olmuştur. İslam Devrimi sırasında, modern İran'ın en popüler yazarı olan Şeriati, ders kasetleri okuma yazma bilmeyenler arasında bile yaygın bir şekilde dolaşan, aydınlar arasında çok popüler olan bir devrimciydi. Eserleri yeniden basılıyor, sloganları gösterilerde söyleniyor ve fikirleri devrimciler, özellikle radikal lise öğrencileri tarafından serbestçe tartışılıyordu. Aslında, onun fikirleri Ayetullah Humeyni'ninkilerden çok daha iyi biliniyordu. Bu nedenle Şeriati, İslam Devrimi'nin ideologu kabul edilir.

Şeriati, sosyal bilimler ve o cümleden İslam dâhil olmakla birçok alanda yazmış çok yönlü bir entelektüeldir. Çeşitli eserlerinde İslami radikalizmden mistisizme, Şiizm'den antiemperyalizme kadar karmaşık bir fikir karışımı sunmuştur. Ne yazık ki, bu yansıtma okurları arasında karışıklığa neden olmuş bazıları açık bir düşünce sistemine sahip olup olmadığını merak etmeye devam ederken, diğerleri çalışmalarının bireysel özelliklerini önemli tartışmalarda ön plana çıkarmıştır¹³⁹. Şeriati, devrim felsefesini açıklama yolunda Marksizm'den oldukça etkilenmiştir. Özellikle *exploitation* (sömürme, istismar) kelimesinin İslam Devrimi'nde karşılığını bulması için Şeriati hatırı sayılır çaba göstermiştir. Çünkü Marks bu kelimeyle “yönetici sınıfın elinde bulundurduğu şiddet araçları vasıtasıyla sosyal bir sorunu siyasi güce çevirebilmesinden ve bundan doğan sömürüden bahseder”¹⁴⁰. Şeriati bu denli sömürüden kurtulmak için üç tip enternasyonalizm sunar: Dini, İnsani ve Sınıfsal¹⁴¹. Şeriati'ye göre; dini enternasyonalizm Ortaçağ'da semavi dinler üzerinden gerek halifelik gerekse de papalık olmak üzere yeni bir hakikat inşa etme yoluna girmiştir. Giderek ideolojik bir konuma evrilen bu tutum, milletlerin ölümünden yararlanan siyasi bir imparatorluk haline gelmiştir.

Şeriati bu mantıkla insanı kendi kaderinin yükümlülüklerine teslim eden özerk bir anlayış inşa etmeye çalışmıştır. Bütün bu enternasyonalizmler, öze dönüşlerin amacı bireysel özgürlüğe alan açmaktır. Bunu yaparken de şüphesiz Frantz Fanon'un “üçüncü dünyacı”

¹³⁹ M. Kürşad Atalar, “We and Shariati”, *Studies in Critical Social Sciences*, (ed. Dustin J. Byrd and Seyed Javad Miri), Brill Publishing, Leiden 2018, s.254.

¹⁴⁰ Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, London 1990, s.62.

¹⁴¹ Ali Şeriati, *İran ve İslam*, Fecr Yayınları, Ankara 2014, s.117.

anlayışından etkilenmiştir. Fanon’a göre; sömürgecilik tarihi kimilerini köleleştirmiş kimilerini de sahte bir bağımsızlığa inanmasına neden olmuştur. Kapitalist sömürgeleştirmenin ortaya koyduğu ayrımları, sınıfsal, ırksal tabaklaşmayı sonlandıracak tek çözüm ise sosyalist olmak zorunda olan ulusal bir devrim ve “Üçüncü Dünya Birliği”dir¹⁴².

Şeriati, Fanon’un teorisini İran’a adapte etmeyi başarmıştır. Fakat mollaların hakimiyeti altında üçüncü dünya birliği kurmanın yolunun sadece din aracılığıyla inşa edilebileceğinin farkındaydı. Şüphesiz; Şeriati’nin din konusunda düşünceleri de bu konuda belirleyici unsur olmuştur. Zira Şeriati’ye göre din bir ideolojidir. Çünkü din ideolojik bir tutumla içgüdüğü devam ettirir:

Din dışı ideolojiler, insanın felsefi veya bilimsel aklının ürünüdür, fikri algı ve felsefi ya da bilimsel teori düzleminde kalırlar. Ama dini ideolojiler doğal olanın devamı ve bilinç düzeyine ulaşmış içgüdüünün gelişmiş şeklidir. Bundan dolayı da irade şekli kazanmış ve tercih edilmiştir¹⁴³.

Gerçekten de Humeyni’nin taraftar kadrosunda bulunan solcu, milliyetçi ve dindar kesimin aktifliği göz önünde bulundurulursa, Şeriati’nin dini ideoloji formülasyonu kanıtlanmış oluyor. Humeyni başta olmakla tüm devrim liderleri bu yorumun yapıcılığına sahip çıkmıştır. İran İslam Devrimi’nin sahiplendiği dini retoriğin amacı sadece İran toplumuna seslenmek değil aynı zamanda emperyalizm zulmü altında inleyen tüm ezilenlere, Ortadoğulu halklara çözüm reçetesi sunmaktır. Her ne kadar Şiiliğin tek mezhep olarak İslam ümmetine yol göstermesi hedeflenmişse de, evrensellik uğruna önemli fedakarlıklar yapılmıştır. Bu noktada atılan adımların başında ise İslam aleminde kuvvetli yere sahip olan Sünni alimlerin kitaplarının Farsçaya çevrilme süreci gelmektedir. Özellikle İslami uyanış ve bu uyanışın sosyal adaleti, Doğu modernleşmesini nasıl, hangi araçlarla tesis edeceği sorusuna cevap arayan Seyyid Kutup’un eserleri İran devrimi için küçümsenmeyecek bir yeri kapsamaktadır.

Bu dinin, insani bir yöntem, bir grup insanın mezhebi veya herhangi bir ulusun nizamı değil de, Allah tarafından insan hayatının düzenlenmesi için ortaya konan bir sistem olduğu düşünüldüğünde, İslami hareketin dinamiği ve gerekçeleri, açık ve kesin bir şekilde ortaya çıkar. Biz ancak bu müthiş gerçeği kavrayamadığımız, sorunun, Allah’ın uluhiyeti ve kula kulluk sorunu olduğunu unuttuğumuz zaman dış gerekçeler aramaya

¹⁴² Socialist Register

¹⁴³ Ali Şeriati, *İran ve İslam*, s.136.

koyuluruz. Bu korkunç gerçeği kavradıktan sonra insanın İslam'daki cihad için başka bir gerekçe araması mümkün değildir¹⁴⁴.

Gerek Kutup gerekse de Şeriatî İslami bir düzenin benimsenmesi yolunda liberalizmden ziyade Marksist bir tarih öğretisini benimser. Buna neden olan sebep ise, liberalizmin Ortadoğu'ya insan hakları, demokrasi ve refah yerine sömürü, baskı ve diktatörlük getirmesidir. Bu nedenle her iki teorisyende var olan İslami uyanış ve buna hizmet eden tarih öğretileri İran İslam Devrimi'nin referans kaynakları arasına girmeyi başarmıştır.

2.5.1. Politik ve Ekonomik Alandaki Yenilikler

Şahın Batı güdümünde yürüttüğü modernleşme politikası, ona karşı ciddi bir muhalefet tabanının oluşmasına neden oldu. Şah, İran'ı dünyanın en güçlü konvansiyonel askeri gücünden birisi yapmayı hayal ediyordu. Bu düş, ABD'nin Ortadoğu politikasının bir parçası olarak teşvik edildi ve desteklendi¹⁴⁵. “Tek Yol Batı” şiarını benimseyerek politik iktidarını devam ettiren Şaha karşı ilk muhalefet dalgası, 1953 yılında Musaddık'ın ABD tarafından devrilmesiyle kısa bir ara verse de, 1960-70 arası dönemdeki tutumu ve İran'ı adeta kukla devlet konumuna getirmesi monarşi karşıtlığını zirveye ulaştırmıştı. Ulemanın yetkilerinin sınırlandırılması da Şahın modernleşme projesinin bir parçası olduğundan hanedana yöneltilen eleştirilerin büyük bir kısmı bu kanattan gelmekteydi.

Muhammed Rıza Pehlevi'nin başlattığı toprak reformu ve hızlı sanayileşme ile birlikte yeni oluşmaya başlayan orta sınıfın sorunlarının, gelir eşitsizliğinin siyasal bir söyleme dönüşmemesi üzerine başlayan hoşnutsuzluk bu grubu diğerleri ile ortak bir amaç uğruna birleşmeye itmiştir. Bu girişimler Şah için sonun başlangıcı anlamına gelirken, devrim sürecini hızlandırdı. 1979 yılında İran devriminin ortaya çıkışı ve İmam Humeyni'nin retoriğini güçlü kılan temeller bunlardır. Zira Şii mezhebinin içinde var olan muhalif damar uzun yıllar hitap kitlesini konsolide edebilmiş ve bu, İmam Humeyni liderliğindeki Velayet-i Fakihin ideolojik referansına dönüşmüştür.

Son Şah özellikle Beyaz Devrimin başında ülkenin yüksek cahillik ve uzlaşmadan yoksunluğu dikkate alındığında siyasi tartışmaların İran tarihinin bu döneminde sadece politik istikrarsızlık yaratabileceğine ve modernleşme hedeflerini engelleyebileceğine inanıyordu. Şahın ayırım yapmadan muhalif grupları ezmesi Humeyni'ye devrimci hareketin başı olma fırsatını verdi¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler* (çev. Mustafa Özel), Özgün Yayıncılık, İstanbul 1998, s.93.

¹⁴⁵ İhsan Dağı, *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*, Boyut kitapları, İstanbul, 2002, s.52.

¹⁴⁶ Zhand Shakibi, *Revolutions and The Collapse of Monarchy*, I.B. Tauris, London 2007, s.194.

Şaha karşı muhalefet büyümeye devam ederken gösteriler, grevler beraberinde ekonomik çöküşü beraberinde getiriyordu. Humeyni'nin siyasi önder statüsü Irak ve Fransa sürgünü ile örtbas edilmeye çalışılsa da başarılı olamamıştır. Çünkü Şahın giderek paranoyaklaşması orantısız şiddet kullanmasına neden olmakla beraber, zaten bozuk olan imajını iyice zedelemiştir. Humeyni retorik gücünü dönemin teknolojik aygıtlarıyla birleştirerek dinleyici kitlesini etkilemeye devam etmiştir.

Paris'ten gelen telefonlar teybe kaydediliyor, binlerce kopyası çıkartılıp ülkenin en ucra köşelerine kadar dağıtılıyor, bu suretle halk tüm gücüyle devrim için seferber olmaya hazır vaziyette tutuluyordu. "Allahu Ekber" nidaları göklere yükseliyor, sokağa çıkma yasağına rağmen on binlerce insan ordunun gözleri önünde caddelerde, meydanlarda gösteriler düzenliyordu. İnsanların "Allahu Ekber" diye haykırırları, tüm İran halkını harekete geçiren, silahlar karşısında bütünüyle korkusuz kılıp, askerlerin de komutanlarına artık monarşiyi korumamaları yolunda baskı yapmalarını sağlayan bir faktör oldu¹⁴⁷.

Humeyni'nin liderliğini ve monarşinin devrilmesini destekleyen kalabalık, İslami bir hükümetin kurulmasını, tüm sürgünlerin geri dönüşünü, dini azınlıkların korunmasını, tarımın canlanmasını ve yoksun kitlelere "sosyal adalet" in teslim edilmesini isteyen bir manifestoyu kabul ederek onayladı¹⁴⁸. Şah, uzun bir süre baskı politikası uygulamasına rağmen hem kendi destekçilerini kaybetti hem de İslamcı direnişe yeni takipçiler kazandı. Humeyni'nin İran'a kesin dönüşü ve Şahın İran'ı terk edişi ile isyan hareketi sonlandı.

Devrimciler¹⁴⁹, monarşiden kalma eksiklikleri onarmak maksadıyla ilk olarak ekonomiye yöneldi. Yayınlanan ekonomi programıyla dışa bağımlılığın tamamen sonlandırılması hedefleniyordu. Çünkü ancak bu şekilde İran, dış pazarlara yatırım yapabilir ve teknoloji üretebilirdi. Düzenli petrol ihracatı ve buradan elde edilen gelirle rejim, hem ihtiyaç duyulan finansman elde edebildi hem de yerli üretim ve tüketimi sübvansede edebildi. Muhammed Rıza Şah'ın başlattığı nakliye, sulama, enerji, petrokimya gibi alanlarda yarım kalan tüm değişiklikler tamamlandı. Ancak, rejimin yayınladığı verilere dayanarak, ekonomik kalkınmanın yaygın, evrensel göstergelerinden hiçbirinde -sürekli büyüme, tam istihdam, fiyat istikrarı, dış denge- tatmin edici bir şekilde davranılmamıştır. İşsizlik, özellikle yüzde 11'e düşmektedir, ancak özel olarak bunun en az iki katı olduğu tahmin edilmektedir. Daha fazla aile resmi yoksulluk sınırının altına düştüğü için, yoksulluk oranı da artmıştır. İran

¹⁴⁷ Asaf Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, Pınar Yayınları, Ankara 2009, s.210.

¹⁴⁸ Ervand Abrahamian, *Iran: Between Two Revolution*, Princeton University Press, New Jersey 1982, s.522.

¹⁴⁹ Bkz: Ek4.

riyali, devrimden bu yana değerinin yüzde 90'ından fazlasını kaybetti. Toplam ödemeler dengesi çoğu zaman kesin değildir ve bütçe sürekli kırmızı renktedir¹⁵⁰.

Her ne kadar ekonomide hızlı ve sürdürülebilir büyümenin başarılması, kalıcı istihdam fırsatlarının yaratılması, faktör verimliliğinin artırılması, bölgesel ve uluslararası pazarda aktifliğin ve bilgi tabanlı bir ekonominin geliştirilmesi, gerek yerel gerekse de uluslararası ticari girişimciliğe uygun piyasa ortamının oluşturulması¹⁵¹ hedeflense de, hem devrimcilerin politik yaşamda var olan “biz” ve “öteki” ayrımını ekonomiye entegre etmeleri hem de süresiz geliştirilmesi amaçlanan toplam ekonomik sistemin yaşayabilirliği hakkında temel ve güvenilir bilgi sağlayabilecek göstergelerin tanımlanamaması faktörü İran ekonomisinin gelişimini tıkamıştır.

İran İslam Devrimi, din nosyonu hatta daha özel bir etki alanı olarak Şia hareketi ile beraber Durkheimci anlamda “kolektif bilinç” oluşturmuştur. Burada artık söz konusu olan, sadece bireye mahsus çıkar, duygu ve hislerin birlikteliği değil, aksine grubun ortak istek ve heyecanının yansımasıdır¹⁵². Kendine mahsus bu özelliği nedeniyle emsallerinden farklılık göstermektedir. Zira devrimcilere göre bu devrim, “Hüseyini bir devrim” ve onlar da Hüseyin’in takipçisidir¹⁵³.

Devrim sonrası İran’ı ziyaret eden Foucault da hem İran devriminin hem de 17. yüzyılda İngiliz devriminin bir parçası olarak Avrupa’da yaşanan devrimin dini boyutlarıyla birlikte yeni bir hareket noktası sağlayabileceğini savunur¹⁵⁴. Zira devrimin siyasi olarak ilk önceliği kendilerini modern entelektüeller kabul ettirmek ve yeni İran orta sınıfının oluşturduğu İslami bir ideoloji yaratmaktır. Bu tıpkı komünizm ve faşizm gibi Batının toplam ideolojileri tarafından önerilen yeni bir örüntüye uygun olarak İslam geleneğinin, Kuran’ın, Peygamber ve İmamların sözlerinin kolay erişilebilmesi için yeniden düzenlenmesi anlamına geliyordu. Bu yüzden devrimin ilk yıllarında Seyyid Kutup ve Abul Ala Mevdudi gibi yazarların kitapları Farsçaya çevrilmiştir. Zira bu yazarların laiklik karşıtı İslami hükümeti

¹⁵⁰ Jahangir Amuzegar, *The Islamic Republic of Iran: Reflections on an Emerging Economy*, Routledge Group, New York 2014, s.52.

¹⁵¹ Amuzegar, a.g.e., s.87.

¹⁵² Durkheim’in kolektif bilinç konusundaki görüşleri için bkz., Kenneth Smith, *Emile Durkheim and the Collective Consciousness of Society*, Anthem Press, London, 2014.

¹⁵³ Emmanuel Sivan, “Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution”, *International Journal of Middle East*, Cilt: 21, N:1, ss.5-12.

¹⁵⁴ Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları* (Çev. Mehmet Doğan), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2015, s.107.

destekleyen yazıları referans kaynağı olarak kullanılmıştır¹⁵⁵. Her devrimin temel amacı evrensel bir görünüm elde etmektir. Fakat İran İslam Devriminin idealleri genelden özele inmiş bir vaziyettedir. Cumhuriyet rejimi sadece bir araçtır. Asıl amaçlanan ise, İslam'ın hatta özünde Şiiliğin uluslararası politikaya yön verme yetkisini elde etmektir.

2.5.2. Hukuk Alanındaki Yenilikler

1979 yılında yapılan bir referandumla teokratik anayasaya geçildi. Din unsuru en başından devrim liderlerinin temel motive kaynağı olmuştur. Bu onlar için sadece kendilerini savunma şekli veya tek başına bir referans kaynağı değildi. Devrimciler, İran'ın son yıllarda yaşadığı tüm musibetlerin nedeni olarak, dinin özünden uzaklaşma olarak yorumluyorlardı. Devrim ideallerinin anayasa ile resmileşmesi yeni bir yolun habercisi olarak yorumlandı. “İran İslam Devrimi ve onun anlaşılmaz filozof-kralı ulus devlet kavramına ve uluslararası sistemin hakim normlarına eşsiz bir meydan okuma sundu”¹⁵⁶. Teokratik bir anayasanın kuruluşu, yeniden dönüşü simgelemekle beraber, aynı zamanda bir çözüm reçetesi sunuyordu. Bu nedenledir ki, Akhund ve Mazandarani milletin anayasacılık anlayışının din olmadan yorumlanamayacağını iddia eder ve ekler:

Her ulustaki anayasacılık, hükümetin ve tüm devlet kurumlarının, ülkenin resmi dinine uygun olarak yürürlüğe konan yasa ve yönetmelikleri ihlal etmemesinin koşulluğu ve kısıtlamasıdır. Anayasacılığın diğer tarafı, hükümdarların ve ajansların hakları ve ulusları üzerinde keyfi, her şeye gücü yetmeyen, zorlayıcı olmayan ve zalimce yönetmelerine izin veren tiranlık ve devletin zorbalığıdır¹⁵⁷.

Anayasa sadece iç politikayı değil, aynı zamanda yeni dönemde İran'ın izlemesi gerektiği dış politikaya yönelik de direktifler sunuyordu. Anayasaya göre, devletlerarası ilişkilerde esas olan “karışmazlık ilkesi” dünyanın neresinde olursa olsun ‘mazlum’ halkların mücadelesini desteklemek için bir engel oluşturmamaktadır. Bu ilkenin varlığı devrimin enternasyonal yönünü ortaya çıkarmakla beraber hem de Batı'nın ekonomik, toplumsal, kültürel alanlardaki hegemonyasına da başkaldırışı ifade etmektedir. Devrimciler anayasaya İran'da her türlü yabancı üssün kurulmasını yasaklayan 146. ve İran dış politikasının, yabancı

¹⁵⁵ Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, New York, 1988, s.97.

¹⁵⁶ Ray Takeyh, *Guardians of the Revolution: Iran and the World in the age of Ayatollahs*, Oxford University Press, New York, 2009, s.18.

¹⁵⁷ Amirhassan Boozari, *Shi'i Jurisprudence and Constiution*, Palgrave Macmillan, New York 2011, s.99.

egemenliğini reddeden, bütün Müslümanların haklarını savunan bağlantısızlık ilkeleri üzerine kurulduğunu ifade eden 152. maddeyi de ekleyerek tutumlarını belirtmişlerdir¹⁵⁸.

Devrim felsefesinin anayasa'ya işlenmesi, iç ve dış politika arasındaki ayrımın kalkmasına neden olmuştur. Zira devrimciler bu adımla İran'ı ilgilendiren uluslararası bir sorunun aynı zamanda devletin iç meselesi olduğunu resmileştirmiştir. Eğer İran, beynelmilel arenada yalnızlığa terk edilirse bu sadece devletin değil, halkın da sorunudur. Bu nedenle halk, kaosa geçit vermemeli ve devletin etrafında kenetlenmelidir. Anayasanın ilanı her ne kadar pragmatik bir politika olarak görülsede, Velayet-i Fakih'in bunu fırsat bilerek devrime enternasyonal bir kılıf uydurmaya çalışması İran ve Irak arasında sekiz yıl süren bir savaşa sebebiyet vermiştir.

Savaşın coğrafi bir sorunun gerekliliği olarak ortaya çıktığı savunulsa da, asıl amaç İran Devrim liderlerinin laik Baas Rejimini Şii Müslümanların gerçek temsilcisi olarak kabul etmemesiydi. Bundan ziyade, devrimin itici gücü olan Şiilik için Irak ve özelinde Kerbela kutsal mekandır. Hz. Hüseyin'in katledildiği ve Şiilere ilham olan bir ülkenin sosyalistler tarafından yöneltmesi kabul edilemezdi. Bu nedenle Irak savaşı, devrimciler için tarihsel misyonu başlatmanın ve yaymanın bir aracıdır. Sınırları ortadan kaldıran bu denli ideolojik söylemden sonra Irak için de, savaş kaçınılmazdır. "Çünkü Irak'ın İran'dan çıkan devrimci dalga ve potansiyel bir İran zaferi durumunda bu dalganın şişmesi meşruiyet krizine neden olabilir"¹⁵⁹.

Ortadoğu'da ideoloji temelli ve uzun sürebilme potansiyeli olan bir savaş, süper güçler için de, petrol arzı ile fiyatını etkileyebileceğinden büyük, uluslararası krize dönüşebilir. Fakat bu konuda Amerika'nın tutumu oldukça çelişkilidir. Savaşın ilk yıllarında Reagan yönetimi hem Körfez'de Saddam aşırılığını dizginlemek hem de yeni ortaya çıkan devrimin yayılmasını engellemek amacıyla her iki tarafı sahada desteklemiştir. Savaş süresinde İran, anayasalaştırdığı devrim felsefesine ve bağlantısızlık politikasına sadık kalamamış, "büyük şeytan" adlandırılan Amerika ile "küçük şeytan" İsrail'den silah almıştır. Sekiz yıl süren savaşın sonucundan Amerika'nın girişimiyle BM Güvenlik Konseyi 1987 yılında 598. sayılı ateşkes kararı aldı. İlk başta İran'ın kesin yenilgisini sembolize eden bu ateşkes Humeyni tarafından kabul edilmese de, "Fao, Mehran, Majnoon gibi bölgelerde Irak'ın askeri zafer

¹⁵⁸ İhsan Dağı, *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*, a.g.e., s.67.

¹⁵⁹ Itamar Rabinovich, "The Impact on the Arab World", *The Iran-Iraq War: Impact and Implications*, (Ed. Efraim Kash), Palgrave Macmillan, New York 1989, s.101.

kazanması”¹⁶⁰ üzerine taraflar arasında birlik sağlandı ve ateşkes onaylandı. “Devrim, en kolay hedefler arasında gösterilen Irak’a bile ihraç edilememişti. Ancak, sekiz yıl süren savaş en azından İran’da devrimin yerleşmesine hizmet etmişti”¹⁶¹.

2.5.3. Eğitim Alanındaki Yenilikler

Hukukta olduğu gibi, eğitimde de devrim felsefesinin yürürlüğe konması ve işlevsel hale getirilmesi amaçlanmıştır. İslam devrimi ile beraber toplumu oluşturan eski değerler sisteminin yenisiyle değiştirildiği bir dönem başlamıştır. Devrimden sonra ulema tüm gücünü İslamın dogmatik ve erişilemez versiyonuna yöneltilen entelektüel ve bilimsel analizleri engellemek için kullanmıştır. Bu nedenle, eğitim, devrimcilerin Şii oksidentalizmini inşa etme yolundaki araçlarından birine dönüşmüştür.

Ayetullah Humeyni’nin konuşmalarında sürekli olarak Batı emperyalizmine karşı İslami öğretinin benimsenmesi gerekliliğine yaptığı vurgu abes değildir.

İslam, gerçeğe ve adalete bağlı azimli bireylerin dinidir. Özgürlük ve bağımsızlık isteyenlerin dinidir. Emperyalizme karşı mücadele edenlerin okuludur. Fakat emperyalizmin hizmetçileri İslam’ı bambaşka bir ışık altında sundu. İnsanların zihinlerinde sahte bir İslam nosyonu yarattılar¹⁶².

Devrimciler monarşinin materyalizm tarafından motive edildiğini ve bunun İslami ritüellerin öğrenilmesi yönünde temel engel olduğunu düşünüyorlardı. Üstelik bu yoksunluk, gerek eğitim gerekse de dini kurumlarda İslam’a karşı çeşitli komplolar kurmayı amaçlayan ve emperyalist devletlere hizmet eden oryantalistlerin yolunu açmıştır¹⁶³. Eğitimde İslamlaşmanın sağlanması amacıyla 1980 yılında “Kültür Devrimi Yüksek Kurulu” oluşturuldu ve reformların amaçları açıklandı. Kurulun aldığı kararlara göre; ilk, orta ve lise seviyesinde faaliyet gösteren bütün yabancı okullar kapatıldı. İslam-dışı yayın yapan ve mensubiyeti Batıya ait olan akademik kadrolar tasfiye edildi. Kırk bin öğretmen ihraç edildi ve emekli olmaya zorlandı ¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Shahram Chubin, “Iran and the War: From Stalemate to Ceasefire”, *The Iran-Iraq War: Impact and Implications*, (Ed. Efraim Kash.), Palgrave Macmillan, New York 1989, s.23.

¹⁶¹ Dağı, a.g.e., s.127.

¹⁶² Ruhollah Khomeini, *Islam and Revolution* (çev. Hamid Algar), Routledge Publishing, Oxon 2010, s.28.

¹⁶³ Michael Axworthy, *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*, Oxford University Press, New York 2013, s.137.

¹⁶⁴ Yasin Tamer, *Basic Changes in Iranian Education System Before and After Islamic Revolution*, School of Social Sciences of Middle East Technical University, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010, s. 67.

İran İslam Cumhuriyeti'nde yaşayan her bir çocuğun devrimin ideallerine uygun olarak öğrenim görmesi konusunda azami çaba gösteren Yükseköğretim Kurulu, üç yüz yirmi beşinci oturumunda hedeflerini açıkladı. Her ne kadar bu reform paketi sadece dini değil aynı zamanda politik, sosyal, bilimsel alanın öğrenimine ilişkin öneriler sunsa da, konuların sınırlandırılması yönünde temel kıstas yine dini olmuştur.

Bundan ziyade öğrencilerin inançlarının güçlendirilmesi konusunda 1) Tanrı'nın birliği düşüncesinin; 2) peygamberlik makamına ve vahiye olan inancın; 3) dirilişin insanı Tanrı'ya ulaştırmada oynadığı yapıcı rolün; 4) Tanrı'nın adaletinin; 5) İmamlık ve İmamların liderliğinin; 6) insanın onurunun kişisel özgürlüğü konusunda oynadığı üstün rolün sürekli olarak işlenmesi misyon edinilmiştir¹⁶⁵.

İslamî konularla ilgili genel kurslar, öğrencilerin İslamî doktrini daha iyi öğrenebilmesini sağlayacak şekilde benimsendi. Diğer ülkelere bağımlılığın ortadan kaldırılması için ve de öğretmenlerin eğitimdeki mühim yerleri sebebiyle, ülke çapında üniversiteler için nitelikli öğretim elemanlarının yetiştirilmesi amacıyla “Öğretmen Eğitim Üniversitesi” kuruldu. İhtiyaç duyulan akademik kadrolar, giriş imtihanları yapılarak, kendini adanmış Müslüman üniversite mezunları arasından seçildi. Bu öğrenciler farklı branşlarda çalışmalarını tamamladıktan sonra yüksek lisans ve doktora derecelerini almaktadırlar. Öğrencilerin yurt dışına gönderilmeleriyle ilgili önceki politikalar değiştirildi ve toplum ihtiyaçlarıyla alakalı konularda çalışmaları için yeni ölçüler benimsendi. Bu ölçüler, öğrencileri İslamî kural ve hukuka teşvik etmek için tasarlandı. Ayrıca, öğrencilerin kendileri ülkedeki üniversitelerin tüm fakülte ve kolejlerinde “Müslüman Öğrenci Birlikleri” kurdular ki, bu dernekler, üniversite öğrencilerinin dinî tören ve faaliyetlerine öncülük eder, destekler ve düzenlerler¹⁶⁶.

Her ne kadar devrimin eğitim felsefesi hem içerinden hem de dışarıdan sosyalist, kapitalist ve milliyetçi gibi, İslamcı olmayan ideoloji mensupları tarafından eleştirilse de, devrimcilerin şimdiye kadar ülkenin çeşitli sosyalleşme kurumları tarafından aşılana değerlere büyük ölçüde uyum sağlayabildikleri görülmektedir. Bunun sebebi ise, bu reformların henüz devrimin ilk yıllarında gerçekleştirilmesi ve halkın devrimi tümüyle benimsemesidir. Çünkü devrim, radikal reformlarla sömürden kurtulmanın reçetesini

¹⁶⁵ Bahram Mohsenpour, “Philosophy of Education in Postrevolutionary Iran”, *The University of Chicago Press Journals*, C:32, N: 1, 1988, s.85.

¹⁶⁶ Behram Muhsinpur, *İran'da Eğitimin Dünü ve Bugünü*, <https://www.haksozhaber.net/okul/iranda-egitimin-dunu-ve-bugunu-3997yy.htm>.

sunuyordu bu yüzden dışa bağımlılığı azaltan her türlü atılım kabul edilebilirdi. Devrimcilerin iyi bir Müslüman olmanın yolunun Allah'ı memnun etmekten geçtiğini ve bunun da gerek ders kitapları gerekse de medya yardımıyla ortaya çıkacak güçlü bir eğitimin sonucunda sağlanabileceğini dikte etmeleri bu konuda ciddi ilerleme kaydetmelerine neden olmuştur¹⁶⁷.

2.5.4. Sosyo- kültürel Alandaki Yenilikler

Devrimciler kökenleri Fanon'un üçüncü dünyacı ve Heidegger'in varoluşçuluk anlayışına uzanan insani enternasyonalizm kurmayı hedefliyordu. Çünkü başta Humeyni olmak üzere tüm devrimciler, sömürünün yabancılaşma (*alienation*) doğurduğunu düşünüyorlardı. Ali Şeriatî "İran ve İslam" adlı kitabında bu yabancılaşmanın her türüne değinir. O, çeşitli düşünürlerin konu üzerindeki fikirlerini yorumlarken özellikle Heidegger'in her insanın çevreden ve ilişkilerden ötürü benimsediği geçici varlıktan (*existence authentique*)¹⁶⁸ kurtulmanın yolunu "öz'e dönüş"¹⁶⁹te bulur. İran toplumunu da her türlü yabancılaşmadan ve sömürüden koruyacak olan da yine bu öz'e dönüştür. Şeriatî'nin formülize ettiği teoremin pratikteki yansıması ise Humeyni'nin herhangi bir ayırım gözetmeden sosyalist, milliyetçi, İslamcı takipçilerine verdiği sosyal adalet sözüdür¹⁷⁰. Humeyni, müesses nizamı değiştirirken bu kişilerin yardımını eşitlik, sosyal adalet vaadiyle alabilmişti.

İslam Cumhuriyeti'nin başlıca başarısızlığı, petrol patlamaları sırasında bile büyüme oranlarındaki artışa nazaran istihdam sağlayamama eksikliğidir. İşsizlik oranları, özellikle gençler, üniversite mezunları ve kadınlar arasında yüksek. İran parlamentosunun araştırma merkezine göre, işsizlik oranı 2021 yılına kadar iyimser bir senaryoda 16%'ya, koşullar istenilen seviyeye gelirse 26%'ya ulaşacak. Gençler arasında, her dört kişiden biri işsizdir. Bundan ziyade; İran toplumunun sınıf karakteri değişmeden kalmıştır, yani bir yönetici sınıf diğerinin yerini yalnızca başka bir sosyal kompozisyonla değiştirmiştir. Siyasi karikatürlerde bu durum, şahın tacının resimlerinin yerine sadece mollaların türbanının yerini almasıyla açıklanmıştır. Bu denli bir devamlılık, bazı akademisyenler tarafından 1979 devrimine sadece

¹⁶⁷ M. Mobin Shorish, "The Islamic Revolution and Education in Iran", *The University of Chicago Press Journals*, C:32, N: 1, s.75.

¹⁶⁸ Heidegger'in varoluşçuluk felsefesini oluşturan *Dasein* gerçekte var olanı ifade eder ki, o, bu terimi insanla somutlaştırmıştır. Her ne kadar *Dasein* varlık olarak kendi varoluşunu çevreden, yaşamdan korumak istese de çoğu zaman savunmasızdır ve böylece otantik zamansal varoluş ortaya çıkarır. Onu bu durumdan kendi ontolojik temelini ve hakikatinin anlamını görünür yapan ise zamandır. Daha fazlası için bkz: A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitapevi, Bursa 2003.

¹⁶⁹ Şeriatî, a.g.e., s.98.

¹⁷⁰ Roxanna Varzi, "Iran's French Revolution: Religion, Philosophy and Crowds", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, C: 637, 2011, s.59.

sınıf ilişkilerinde “pasif bir devrim, değişmeyen bir devrim” olarak yorumlamasına yol açmıştır¹⁷¹.

Sadece politik gruplar değil aynı zamanda çoğu kadın hareketi de, devrimin öncüsü Humeyni’nin söz verdiği gibi gerçek bir İslam devleti kuracağına ve geleneksel değerlerle kadın, erkek eşitliğinin sağlanacağını düşünüyordu. Şah tarafından kısıtlanan herkes aradığı özgürlüğü bulabilecekti. Fakat beklenen olmadı ve tıpkı diğerleri gibi İranlı kadınlar da arzusunda olduğu yaşama kavuşamadı. Bunun da nedeni şüphesiz devrimcilerin krizi fırsata çevirme eğilimiydi. Eğer Humeyni ve bu devrime gönül verenler Marksist bir söylem inşası yerine İslam şeriatını hatta özelinde Şiilik ritüellerini siyasal, sosyal yaşamın konusu haline getireceğini ifade etseydi bugün farklı bir İran konuşuluyor olabilirdi. Lakin velayet-i fakih’in devrimden hemen sonra yaptığı girişimler devrimin antinomilerini ortaya çıkarmıştır ve evrenselliğini tartışılır hale getirmiştir.

Şüphesiz İran İslam Devriminin ilerlemesinde kadınların rolü büyüktür. 1977 yılında devrimin ilk fitili ateşlendiğinde kadınlar, çarşaflarını giyerek¹⁷² bu hareketi hem sembolik hem de ideolojik yanlarını desteklediler. Bundan dolayıdır ki; Humeyni konuşmalarında kadınların devrim için yaptığı fedakarlıkları sürekli vurgulamıştır:

Kadınların gerçekleştirdiği faaliyetleri, özellikle de doğrudan karşılaşmaları unutmamalıyız. İranlı kadınlar bilinçli inançları ile devrimi, politik bir savaş unsuruna dönüşebildiler.. Gerçekten, kadınlar hiçbir alanda veya savaş alanında asla geride kalmadı¹⁷³.

Fakat devrimden sonra kadının statüsünde önemli değişiklikler meydana geldi. Zaman geçtikçe kadınların Şah döneminde elde ettiği bir takım haklara kısıtlama getirildi. Bunların başında ise kılık-kıyafet düzenlenmesi gelmektedir. Humeyni verdiği birçok demeçte kadınları İslami kıyafet kriterlerine uymaya davet etmiştir. İlk başlarda hükümet nezdinde sadece öneri olarak kalan bu sürecin sonradan zorlayıcı araçlarla uygulanmaya başlandığı görülmektedir. Yani İranlı kadınlara çarşafı örtünmek bir seçenek değil, zorunluluk haline getirilmiştir¹⁷⁴. Devam eden yıllarda ise rejimin takındığı tavır tamamen sertleşmiştir. Zira

¹⁷¹ Ali Fathollah Nejad, *Four Decades Later Did the Iranian Revolution Fulfill its Promises?*, <https://www.brookings.edu/blog/order-from-chaos/2019/07/11/four-decades-later-did-the-iranian-revolution-fulfill-its-promises/>. (Erişim Tarihi: 10.06.2020).

¹⁷² Bkz: Ek5, 6.

¹⁷³ Ansia Khaz Ali, “Iranian Women After Islamic Revolution”, A Conflict Forum Monograph, Beirut-London, (July, 2010), s.4.

¹⁷⁴ Hamid Algar, *Roots of the Islamic Revolution in Iran: Four Lectures*, Islamic Publications International, New York 2001, s.83.

kabul edilen medeni kanun yasa önünde kadınlar ile erkekler arasında eşitlik olmadığı açıklayan ana etkenler arasındadır. Zira bu kanuna göre, bir erkeğin tanıklığına karşın en az iki kadının tanıklığı gerekmektedir¹⁷⁵.

Devrimin ekonomik, hukuk ve eğitim alanında yaptığı değişiklikler başlangıçta sadece eleştiriye maruz kaldı. Çünkü İslam Devrimi gibi bir örnek İran tarihinde ilk kez yaşanıyordu. Humeyni'yi destekleyen gruplar devrimin İslami yönünü sadece sembolik olarak benimsediler. Çünkü devrimin bu yönünün sınırlı kalacağını, yalnızca İslam'ın evrensel öğretilerinin siyasal, sosyal, ekonomik yaşama kanalize edileceğini düşünüyorlardı. Bu öğretiler eşitlik, adalet, çoğulculuk ilkelerinden beslendiği için hem milliyetçiler hem sosyalistlerin hem de İslamcılarının çıkarlarını yansıtmaktaydı. Ama sosyokültürel alanın tahribatı hayal kırıklığının peşi sıra ciddi bir muhalefeti de doğurdu. Devrimciler sadece verdikleri sözleri tutmamakla beraber emsalsiz tiranlığın temellerini atmış oldular. Bu nedenle İran İslam Devrimi'ne tiranlığın ötekisi olarak meydana gelen ve ortak iyiyi, ahlakı, hakikatin özü olarak tek tek her bireyi temel alan liberal¹⁷⁶ bir devrim diyemiyoruz.

Bireyi merkeze alacağını iddia eden İslami bir referans taşıdığını iddia etse de, bunun aksine adımlar atması hem devrimin felsefesine zarar vermiş hem de İslam'ın özünü çeşitli oryantalistlerin tartışmasına açmıştır. Kısacası; ulemanın mutlak iktidarını temsil eden İran İslam Devrimi de, Cioran'ın ifade ettiği “bütün darbeler tiranlara karşı oldu, hiçbir tiranlığa karşı olmadı”¹⁷⁷ dediği çoğul ekinin içinde emsalsiz bir örnektir.

¹⁷⁵ Djalili ve Kellner, a.g.e., s.64.

¹⁷⁶ Steven Lukes, *Bireycilik* (çev. İ. Serin), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2006, ss.67-69.

¹⁷⁷ Emil Michel Cioran, *Tarih ve Ütopya* (çev. Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul 2017, s.56.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN Mİ, POST/MODERN Mİ? FLULUĞUN ARKEOLOJİSİ

3.1. Post/modernizm ve Post/modernité Nedir?

“Post/modernizm, ileri kapitalist kültürde, özellikle de sanat dallarında gözlenen bir hareketin adıdır”¹⁷⁸. Post/modernizm 1970’li yıllarda Avrupalı savunucuları tarafından benimsendiğinde kapitalizm daha ileri bir aşamaya geçmekteydi. Fordist aşamadan, post-fordist bir döneme evrilirken, bu dönemde var olan ekonomik değişim yeni bir politika söylemi inşa ediyordu. Bu politika söylemine olan karşıtlığı, post/modernizm’i anlamlandırmaya çalışan hemen hemen her düşünürde sezmek mümkündür.

Kapitalizm’in 1970’li yıllarda girdiği kriz ortamı ve post-fordist aşamanın diğerine nispeten daha esnek koşullar sunması, bundan ziyade; yeni tip işçi-işveren ilişkisi doğurmasıyla bambaşka bir düzenin düşünülebilirliği post/modern düşünürlerin teorilerini dayandırdığı sacayaklardan bir tanesidir. Bu nedenledir ki, post-fordizm ile post/modernizm arasında aşık bir bağ bulunmaktadır. Tıpkı modernizmin gelişip, yaşamın her alanında ilerlemeye neden olması fordist üretime katkıda bulunduğu gibi, post-fordizm de eski üretim ilişkilerini tamamen ortadan kaldırmasa da ona yeni bir form kazandırmıştır. Bu yönüyle post/modernizm’i beslemektedir.

Postmodern söylem kapsamlı bir çerçevede, önce sanat ve estetik tartışmalarında kendini göstermiştir. Sanat alanındaki tartışmalar kısa bir süre sonra tüm kültürel süreçlerin ve düşüncenin sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Sanat alanındaki tartışmalar kısa bir süre sonra tüm kültürel süreçlerin ve düşüncenin sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Bir başka deyişle, sanat ve estetik alanlarındaki tartışma giderek düşün alanına sıçramış ve yeni bir postmodern felsefe gereksinimi dile getirilmeye başlanmıştır. Buna göre, içinde yaşanan dönemde “*Cartesian-Lockean-Kantian*” geleneğe dayalı egemen Batı felsefesi yetersiz kalmıştır. Kendilerini postmodern sayan düşünürlere, örneğin Derrida’ya göre bu yetersizlik söz konusu geleneksel felsefenin mükemmel ve bire bir temsil yeteneği olan bir bilgi sistemi kurmaya yönelmesinden kaynaklanmaktadır¹⁷⁹.

Kapitalist endüstriyel üretim ilkeleri 20. yüzyılın başlarında belirlenip adına fordizm dendiğinde vasıfsız işçilerin kendilerini aşan oldukça büyük işletmelerde çalıştırılması,

¹⁷⁸ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm* (Çev. Abdülbaki Güçlü), Pharmakon Yayınevi, Ankara, 1997, s.188.

¹⁷⁹ Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, İmge kitabevi, İstanbul 2002, s.110.

üretimi belirlenen düzeyde tutarak kitlesel üretimin yapılması ve sosyal refah devletinin bir ekonomik bir aktör olarak aktifliğini gösterdiği bir durum söz konusuydu. Bunun da nedeni ise şüphesiz 1929-1930 buhranıydı. Kapitalizmin krizi olarak ortaya çıkan bu buhranın temel sebepleri arasında devletin ekonomiye müdahalesinin gerekli olmadığını düşünen bir yönetici kadrosu, I. Dünya savaşının ekonomide oluşturabileceği olası tehditlere karşı birleşen küçük şirketlerin daha sonra büyüüp tekel olma konumuna gelmeleri, bankaların rezerv ve kredi esaslarını belirleyen yasaların olmaması mevcuttur.

Krizin ortadan kaldırılması için atılan adımların başında ABD Başkanı Roosevelt'in *New Deal* projesini yürürlüğe koyması oldu. Bu proje bir reform paketinden fazlasıydı. Çünkü devlet herhangi bir sektörde adım atarken, özel girişimciyi kayba uğratmamayı ve ekonomiye yaptığı müdahalenin sınırlarını belirlemeyi amaçlıyordu. Yani, "Roosevelt New Deal aracılığıyla kapitalizmi kurtarmaya çalışırken Ford'un tek başına yapmaya çalıştığını devlet müdahalesi aracılığıyla yapıyordu"¹⁸⁰.

Henry Ford, F.W. Taylor'un 1911 yılında yayınlanan kitabı *The Principles of Scientific Management*'ten oldukça etkilenmiştir. Zira Taylor'a göre, üretimde kullanılan tüm araç ve gereçlerin yanı sıra her bir çalışan sınıf için işçi eylemlerinin standartlaştırılması¹⁸¹ ve endüstriyel kuruluşların bu işçilerin denetimini en üst seviyede tutarak bir yönetim şeklinin formüleleştirilmesi zaruridir. Çünkü bu süreç emeğin yeni bir örgütlenme şeklini ortaya çıkaracaktır.

Bu dönem, kapitalist üretim tarzının, mutlak ve nispi artı değeri bir araya getirebilecek üretim güçleri sistemlerini, sistematik olarak oluşturduğu dönemdir. Bu sistemlerin temeli, daha önce çalışanların ustalığıyla yapılan somut işlerin niteliklerini işlevsel olarak içeren makineleşme ilkesidir. Makine sistemi, uygun bir geçiş yoluyla mekanik enerji kaynağına dönüşen, yani motor tarafından harekete geçirilen bir grup araçtan oluşan üretici güçler kompleksidir. Çalışanlar araçları kullanmak yerine kendileri makinelerin bir parçası haline gelmişlerdir. Makineleşme, emeğin vasıflarını makineye geçirerek, emeği sadece dayanıklılığı ve çıktı normuyla tanımlanan, tekrarlanan hareketler döngüsüne indirgemıştır.¹⁸²

Sadece üretim tarzında değil aynı zamanda bilimde de makineleşmenin etkileri görülmüştür. Guenon'a göre; bu dönemle birlikte modern bilimde kantitatif bakış açısı öne geçmiş, nitelik niceliğe feda edilmiştir. Modern dönemin ortaya çıkışı çıkarsız bilgi yerine,

¹⁸⁰ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu* (Çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul, 1997. s.149.

¹⁸¹ Frederick Winslow Taylor, *The Principles of Scientific Management*, Harper&Brothers Publishers, New York, 1911, s.122.

¹⁸² Çiğdem Şahin, *Kapitalizm ve Yoksulluk*, Çivi Yayınları, İstanbul, 2000, s.217-218.

endüstri tarafından yönlendirilen bilimin öne çıkarıldığı bir süreç söz konusudur. İnsan maddeye hakim olup onu amaçlarına uygun hale getirmeye çalışırken dahi onun kölesi olmuştur. Böylece rasyonalizm kendi kuyusunu kazmış ve “doğru”nun yerine “faydalı” konulmuştur¹⁸³. Yıl 1934’ü gösterdiğinde Arnold Toynbee, ilk kez post/modernizm terimini kullandığı eseri *A Study of History*’nin ilk cildini yayınladı. Bu eserinde Toynbee I. Dünya Savaşı ile aşınan sınırlar içerisinde patlak veren iki kuvvetli olgudan bahsediyordu. Sanayicilik ve milliyetçilik olarak sıraladığı bu olgular, sadece sınırların mevcut durumunu değil, ulusal iktidarı da tartışmaya açık hale getirdiğine kanaat getiriyordu. Artık Fransız devrimi’nin sonucu olarak ortaya çıkan ulus-devlet normları uygarlığa etki edebilme yeteneğini yitirmiştir¹⁸⁴. Kitabının diğer ciltlerinde ise post/modern çağın en önemli iki yönünden bahseder. Toynbee’ye göre, post/modernizm’i başlatan temel etken; Batıda sanayi işçi sınıfının ortaya çıkışı ve Batılı olmayan düşünürlerin modern ilerleme teorilerine hakim olduktan sonra onları yine Batıya karşı kullanmaları olmuştur. Çünkü sonu gelmeyen konfor alanına sahip olan orta sınıfın imkanları ve burjuvazinin kendinden eminliği post-modern dönemi başlatmakla birlikte hem de bu dönemin koşullarıyla bağdaşmıyordu. Modernizm mucizevi güvenilirliğini kaybetmişti¹⁸⁵.

Modernizme amacını ve itici gücünü veren şey, hala modernleşmemiş olanın, sanayi öncesi dönemin bıraktığı mirasın varlığını sürdürmesiyle, postmodernizm o mesafenin kapandığının, dünyada sermayenin doldurmadığı tek bir boşluk kalmadığının göstergesidir. Ne şiddetli bir siyasal kopuşun, ne de tarihsel ufukta ani bir fırtınanın işaret ettiği bu son derece mütevazı, küçük kıyamet, bu hafif meltem, günümüz burjuva toplumunun temel yapısındaki köklü bir dönüşümü temsil etmektedir¹⁸⁶.

I.Dünya Savaşı ile başlayan bu durumun şiddeti artık öngörülebilir düzeyi aşmıştır. Bu nedenle “Modern Çağ”ın özünü oluşturan “büyük anlatılar” post/modernizmin kuşkuculuğu ile baş başadır. Artık sermayeyi daha da tekelleştiren ve burjuvazinin konumunu güçlendiren, toplumsal tabakalaşmayı daha belirgin hale getiren teoriler tarafı olduğu sorulara cevap verememektedir. Öyle ki; post/modernizmin Avrupalı kuramcılarında Jean François Lyotard, “bundan böyle artık bütünleştirici bir usun tekliği üzerinden konuşamayacağımızı çünkü ortada bir us diye tekliğe konu bir şeyin olmadığını, yalnızca uslar çokluğu bulunduğunu savunmaktadır”¹⁸⁷. Lyotard, özellikle 1950’lerin sonundan beri post-endüstriyel toplumun bir yansıması olarak post7modern kültürün ortaya çıktığını ve bunun bilgi üzerindeki konumuna

¹⁸³ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1979, s.83-87.

¹⁸⁴ Arnold Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, London 1934, ss.13-16.

¹⁸⁵ Arnold Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, London 1954, ss. 420-421.

¹⁸⁶ Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri* (çev. Elçin Gen), İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s.82.

¹⁸⁷ Sarup, a.g.e., s.188.

değirir¹⁸⁸. Lyotard'ın post/modern literatüre kazandırdığı “büyük anlatılar” kavramının çıkış noktası; kapitalist yenileme ve teknolojinin bozucu dalgalanmasının bilginin konumu üzerindeki etkisidir:

On dokuzuncu yüzyıldan beri göstergeleri biriken bilimsel bilginin "krizi", bilimlerin verimli kılınması şansından doğmuş olmayıp, teknolojinin ilerlemesi ve kapitalizmin yayılmasının bir sonucu niteliğini taşımaktadır. Dahası, bilgi meşruluğu ilkesinin içsel bir çöküşünü temsil etmektedir¹⁸⁹.

Lyotard, post/modern toplum tipinin kurulması için ise bilginin özgürleşme sürecini öne çıkarır. Bilginin özgürleşme süreci sağlandığında bilgi üreten bütün mekanizmaların üzerinden devlet erkinin kontrolünü kaldıracaktır. Çünkü bu süreç tümüyle sağlanırsa, devletin güvenilirliğini ispat etmek için bilimi kullanılmasına gerek kalmayacaktır. Bununla da, eğitim, devletin ulusu oluşturan ana öz; yani insanlar üzerinde denetim kurabilme alanı olmaktan çıkacaktır. Bu denli bir özgürleşme başarıldığı takdirde, kapitalizmden doğan teknolojik bozuculuğun etkisi bilgi üzerinden kalkacak ve nitelik niceliğe kurban edilmeyecektir. En önemlisi ise daha önce herhangi bir sebepten ötürü bilimsel bilginin öznesi olamamış toplumsal özne, bilim yapabilme hakkına kavuşacaktır¹⁹⁰.

On dokuz ve yirminci yüzyıllar bize tahammül edebildiğimizden daha fazla terör getirdi. Bütün ve bir nostaljisi, kavram ve duyulanabilenin, şeffaf ve iletilenebilir deneyimin uzlaşması için yeteri kadar bedel ödedik. Genel teskinlik ve durgunluk talebi altında, gerçekliği yükseltecek fantezi'nin gerçekleşmesi için terörün geri dönmesi arzusunun mırıltılarını işitebiliriz. Cevap: Gelin bütünlüğe karşı bir savaş başlatalım, gelin sunulamayana tanıklık edelim, farklılıkları etkin kılıp, adın onurunu kurtaralım¹⁹¹.

Özgürlük post/modern düşünürler için önemli bir yeri işgal etmektedir. Lyotard özgürlüğün tamamlanamaması ile ortaya çıkan bilgiden ve bu eksikliğin toplumsal alanı standartlaştırmasından bahsederken Baudrillard bunu “orji sonrası durum” olarak ifade eder. Sanayileşme sonrası ortaya çıkan tüketim toplumu mutlak bir gerçeklikten söz edebilmeyi imkansız hale getirmiştir. Orji ise modernliğin her alandaki sonunu temsil eder. Bu nedenle Baudrillard, nesne, gösterge, ileti, ideoloji ve zevklere ilişkin her türlü sanal üretim ve aşırı üretim yollarını katledildiği bir anı tanımlarken, bu andan sonra ne olacağını sorgular. Bundan sonra yapacağımız şey bu simülasyon evreninde özgürleşmişiz gibi yapmak ve onu sürdürmektir.

¹⁸⁸ Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, a.g.e., s.16.

¹⁸⁹ Jean François Lyotard, a.g.e., s.88.

¹⁹⁰ Sarup, a.g.e., s.195.

¹⁹¹ Lyotard, a.g.e., s.159.

Çünkü tüm ütopyalarımız gerçekleşti ama yaşamayı devam ettirmek için sanki gerçekleşmemişler gibi yaşamayı sürdürmemiz gerekiyor. Özgürleştirilmiş olan şey, her yerde katkısız dolaşıma geçmek ve yörüngeye oturmak için özgürleşmiş oldu. Biraz mesafeli bakarsak, her özgürleşmenin varacağı kaçınılmaz noktanın dolaşım ağlarını teşvik etmek ve beslemek olduğunu söyleyebiliriz. Özgür kalan şeyler sonu gelmez biçimde birbirlerinin yerine geçmeye ve böylelikle gitgide artan belirsizliğe ve şüphelilik ilkesine mahkumdurlar. Modernliğin görkemli ilerleyişi tüm değerlerde hayal ettiğimiz değişime yol açmadı; değerlerin birbirine dolanıp kendi üzerlerine katlanmasına yol açtı ki bunun sonucu bizim için tam bir kafa karışıklığı oldu¹⁹².

Özgürlüğün kitleler üzerindeki etkisini açıklamaya devam ederken, bu sürecin asla masum olmadığını ve mutlaka bir ideoloji aracılığıyla tarihte var olan belli bir idealist hareketten ortaya çıktığını söyler. Özgürlük, Baudrillard için o denli önemlidir ki, özgür olmama durumunu ahlak dışı olarak tanımlar. Çünkü özgürlük, demokrasinin vaftiz edilmesi, selamete ulaşması ve gerçek anlamda kutsanması için gereklidir¹⁹³. Baudrillard, bu yeni çağın özelliklerini sıralarken, sınıf çatışmasının yerini taklitlerden oluşan gerçeküstülüğün aldığını ve imajlar ağının açıkça egemenliğini sürdürdüğünü söylemektedir. Çünkü bu çatışmayı doğuracak köle-efendi, serf-vassal ilişkisi ortadan kalkmıştır. S erf, efendisini ortadan kaldırmış ve artık kendi kendinin kölesi ve serfidir. Köleden daha köle durumundadır. Bu nedenlerdir ki, içinde bulunduğumuz çağda, mevcudiyetimizi sürdürdüğümüz toplum, serfler toplumdur. Kendi kullanımına sunulmuş, kendi işlevlerinin ve performansının kölesi olmuş, özgürlüğüne tam anlamıyla kavuşmuş tam anlamıyla serf insanların toplumdur.

Mutlak bir gerçeklikten söz edebilmek ne kadar güçse, illüzyonun sahnelenmesinden söz etmek de o kadar güç bir şeydir. İllüzyondan söz edebilmek imkânsızdır çünkü ortada gerçek diye bir şey kalmamıştır. Burada bir parodiye dönüşen politikayla hipersimülasyon ya da karşı saldırıya geçen simülasyondan söz ediyoruz. Örneğin bir baskı aracı olan polisin, simüle edilmiş bir soyguna gerçek bir soygundan çok daha şiddetli bir tepki gösterip göstermeyeceğini kim garanti edebilir? Çünkü gerçek bir soygunun düzeni bozmaktan başka bir amacı yokken, diğeri yani simülakr, bizzat gerçeklik ilkesinin kendisine saldırmaktadır. Mutlak bir gerçeklikten söz edebilmek ne kadar güçse, illüzyonun sahnelenmesinden söz etmek de o kadar güç bir şeydir. İllüzyondan söz edebilmek imkânsızdır çünkü ortada gerçek diye bir şey kalmamıştır¹⁹⁴.

“Bu simülasyon evreninde baskı bile ancak bir göstergeye dönüştüğü ölçüde onunla bütünleşebilmektedir. Bu ikna etme evreninde caydırıcı bir güce dönüşen baskı, diğerlerinden farksız bir göstergedir”¹⁹⁵. Simülakr evreninde birey hapsolmuş bir şekilde yaşamını sürdürmektedir. Medya bu evrenin simülasyon halini almasını sağlayan en önemli aktörlerden

¹⁹² Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı* (çev. Oğuz Adanır), Ayrıntı yayınları, İstanbul 2016 ss.9-10.

¹⁹³ Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, (çev. Oğuz Adanır), Ayrıntı yayınları, İstanbul 2012, s.57.

¹⁹⁴ Simülakr: Bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm. Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, a.g.e., ss.13-50.

¹⁹⁵ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s.112.

birisidir. Baudrillard bu kavramı ilk kez Körfez savaşı için kullanmıştı. Bu savaşla birlikte insanlık bilinci farklı bir evreye geçiş yapmış ve savaş bizlere televizyon vasıtasıyla ulaşılmayı başarmıştı. Fakat bu görüntünün insiyatifi yine insanın elindeydi yani televizyondaki o görüntüye doğrudan müdahale yetkisi ondaydı. Bundan sonra, artık gerçeğin seyredebilecek bir görüntüye dönüştüğünü ve medyatik bir hal aldığını iddia etmişti.

Baudrillard'ın yazılarında kitleler, yani sessiz çoğunluk metaları, televizyonu, sporu, siyaseti; geleneksel sınıf savaşımını miadı dolmuş gösteren topluca üretilmiş bütün o taklitçileri edilgen olarak tüketmektedirler. Baudrillard'ın gözünde bir tüketme kültürü çağı, bir üretici kültürü çağıdır bu, yürürlükteki tam anlamıyla etkili bir postmodern kültürdür: geleneksel ayrılıklar ile hiyerarşiler çökmüş, çok kültürlülük olurlanarak tanınmıştır¹⁹⁶.

Baudrillard'a göre, gerçeklik yeniden üretilmektedir. Bu üretimi sağlayan temel mekanizmalar ise teknoloji ve medyadır. Teknoloji ve medya eliyle hakikatin yeniden inşa süreci yaşanmaktadır ve insan bu iki devin oluşturduğu simülasyonda savunmasız bir konumdadır. Gerçeklik ilkesinin yerine geçen göstergeler ve şeyler, onun hakkında bilgi edinmemize engel olmaktadır. Baudrillard bu unsurları II. Dünya Savaşının sonucunda ortaya çıkan durağanlık döneminin ve aynı zamanda sanayi, tarım gibi sektörlerin belirleyicisi konumunda olan üretim güçleridir¹⁹⁷. Fakat özellikle Foucault'nun arkeolojisi yani tarih, bilgi kuramı, sosyoloji gibi bilimlerin yöntemlerini sınırlandırarak tarihsel *a priori* kurallarının teorik problemlerini- kopma, eşik, sınır gibi-¹⁹⁸ yeniden tartışmaya açması sadece üretim güçlerinin değil aynı zamanda “iktidar”ın da post/modern çağda ortaya çıkan şeyler hakkında bilgi toplamada başlıca engel olduğunu göstermiştir. Baudrillard'ı post/modernizme yönelten neden; “savaş sonrası dönemde metaların değerini kavramak için Marksçılıktaki üretime dayalı eğretilmeleri yetersiz bulması”¹⁹⁹ iken Foucault'nun her türlü evrensel kuramsallaştırmaya olan itirazıdır. Ama Lyotard ve diğer post/modern düşünürlerde olduğu gibi Baudrillard ve Foucault için de temel amaç; modernizmin büyük anlatıları içinde deformasyona uğrayan özgürlüğün, sınırların aşınmışlığını onarmaktır.

Foucault Batı düşüncesinin bilgi, iktidar ve etik alanını incelemekle sadece bilimsel ve teorik değil aynı zamanda bireyi özne konumuna düşüren üç alanın da tarihsel otopsisini yapmıştır. Onun Aydınlanmayı tartışmasının nedeni de budur. Foucault modernleşmenin

¹⁹⁶ Sarup, a.g.e., s.234.

¹⁹⁷ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu: Söylenceleri/ Yapıları* (çev. Nilgun Tatal ve Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017, s.96.

¹⁹⁸ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* (çev. Veli Urhan), Birey Yayıncılık, İstanbul 1999, s.8.

¹⁹⁹ Sarup, a.g.e., s.227.

başlangıcı olarak doğan Aydınlanma eleştirisi ile yeni bir ethos arayışına girmiştir. Çünkü Foucault'ya göre, Kant'ın Aydınlanmada var olduğunu iddia ettiği şahsına münhasır düstur (*Wahlspruch*)- insanın kendini tanımak için kullandığı bir ayırıcı özellik hem de insanın kendisine verdiği ve başkalarına önerdiği- yönerge minimal düzeydedir. Yani bu yönergeyi açıkça ifade eden “bilme cesaretini göster” cümlesi sadece bireysel olarak etki göstermektedir ve bu insanlar toplumsal süreci yönlendirmeye gönüllü oldukları ölçüde gerçekleşir. Foucault'ya göre bu durum hem aklın kullanımını kamusal ve özel olarak ayırmasına yol açar ki, bu da vicdan özgürlüğü denen olgunun tam zıddıdır. Bu yerde Foucault, Kant'ın tarih anlayışında önemli bir yeri zapt eden insanlık (*Menscheit*) sözcüğü için elzem bir soru sorar:

Aydınlanma sürecine girmiş olanın tüm insan türü olduğunu mu düşüneceğiz? Bu durumda Aydınlanmayı, yeryüzünde yaşayan bütün insanların siyasi ve toplumsal varlığını etkileyen tarihsel bir değişim olarak tahayyül etmek zorundayız. Yoksa insanoğlunun insanlığını oluşturan şeyi etkileyen bir değişikliğin söz konusu olduğunu mu düşüneceğiz? Tabii o zaman da bu değişikliğin ne olduğu sorusu ortaya çıkacaktır.²⁰⁰

Foucault bu soruları sorarken, Kant'ın açık uçlu ve tümele karşı tikel olan amaçlarına dikkat çeker. Kant'ın aklı sadece tikel amaçlara tabi tutmasına karşı çıkar. Foucault'nun yeni ethos arayışı bu amaç üzerine kuruludur. Ona göre bu bir reddiye değildir. Buradaki amaç; sınırlar üzerinde çözümleme yapmaktır. Sınır-tavır ethosu ile birlikte Foucault, var olan alternatifin ötesine geçmeyi ve özneyi oluşturan koşulları şimdinin ontolojisine tabi kılmayı hedeflemiştir. Foucault'nun nominalizmi Aydınlanmanın evrenselliğine karşı çıkışı ifade etmektedir. Evrensel olarak neyin temel alındığını tersine çevirir, dağıtır ve eleştirirken Foucault, günümüzde Aydınlanma olarak kabul edilen şeylere saldırır.²⁰¹

Foucault, Aydınlanma tarafından başlatılan yeni tür felsefi yansıma ile moderniteye odaklanma arasındaki bağlantıyı vurguluyor. Çünkü Foucault'ya göre Kant'ın Aydınlanma tanımı çağdaşı olduğumuz dönemle örtüşmemektedir. Aydınlanma bir olgunlaşmamışlık veya vesayet durumunun tersi olarak tanımlanır. Eğer bir olgunlaşmamışlık durumu varsa bu aklın kullanılmaması yüzünden doğmuştur ve bu durum, bir başkasının (heteronomi) rehberliği olmadan kendi anlayışını kullanamama yetersizliği olarak görülür. Kant bir yandan yetki fazlalığı ile öte yandan cesaret ve çözüm eksikliği arasında bir bağlantı olduğunu öne sürer ama bu tanımı oldukça yetersizdir. Bir olgunluk hali ile aydınlanma durumu arasındaki

²⁰⁰ Michel Foucault, *Özne ve İktidar* (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınbay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, ss.177-178.

²⁰¹ John Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985, s.59.

yarışmanın gerçekleştiği alanlar, Foucault tarafından hükümet, eleştiriye, din, hukuk ve vicdan karşıtı muhalefet olarak vurgulanmıştır ki, Kant bunu yeterince tanımlayamamıştır.²⁰²

Foucault'ya göre; egemenliğe itaat, akıl yürütme konularının özerkliğine dayanılarak meşrulaştırılır. Bu yüzden eleştirinin faaliyeti, özneye egemen otoriteyi kabul ederken, özerkliğini koruma gücü verdiği sürece gerçekliği yansıtır, göreceli davranılırsa bu ancak ve ancak güç ve hakikat (itaat ve argüman) oyunudur. Bu nedenle onun epistemolojik analizleri, gerçeğin sistemdeki işgal ettiği merkezi konumu gösterir. Bununla birlikte, gerçeğe karşı konumu, tamamen tarihsel ve politiktir. Bu nedenle, gerçeğin istikrarını ve evrensel geçerliliğini kınayan rölativist bir tutum benimsemiştir. Dahası, analizlerinin mantıksal titizliğine rağmen, gerçeğin ve öznenin ilkel bir dizi uygulamaya ve rasyonalite biçimine indirgenmesiyle bilimsel gerçeğe yabancı unsurların kaçınılmazlığını da savunmuştur²⁰³. “Foucault’nun iktidar anlayışı, toplumsal ilişkiler hakkında hali hazırda sahip olduğumuz bütün anlayışların ötesine geçmeyi hedefliyordu”²⁰⁴. Modern çağın başlarında hangi politik söylemin hakim olacağı sorusuna cevap vermek için belirli ilkeler, hedefler ve prosedürler aracılığıyla analizini bir dizi spesifik konu etrafında kristalleştirmiştir. Foucault böyle bir yönetim sanatının belirli formlarını sorgulama girişimini “yönetilmeme sanatı” olarak nitelendirir ki, bu da onun iktidar eleştirisinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

XVII. XVIII. yüzyıllarda bireyleri bir iktidarın ve bir bilginin bağlantılı unsurları olarak oluşturmaya yönelik bir tekniğin var olmuş olduğu da unutulmamalıdır. Birey hiç kuşkusuz, toplumun "ideolojik" temsilinin kurmaca atomudur; ama aynı zamanda, iktidarın "disiplin" denilen bu özgün teknolojisi tarafından imal edilmiş olan bir gerçekliktir. İktidarın etkilerin her zaman olumsuz terimlerle tasvir etmekten vazgeçmek gerekmektedir: iktidar "dışlamakta", "bastır- makta", "püskürtmekte", "maskeleyemekte", "soyutlamakta", "sansür etmekte", "saklamakta" dır. iktidar fiili durumda üretmektedir; hakikiyi üretmektedir; gerçeğin nesnelerinin ve ayınlarının alanlarını üretmektedir. Birey ve ona ilişkin olarak elde edilebilecek bilgi bu üretime aittirler²⁰⁵.

Foucault, disiplin gücünün hedeflerinin bedenler üzerinde kişiselleştirici etkiler verdiğini ileri sürmüştür. Tabii ki, bedenler ve fiziksel ilişkiler genel olarak tüm disiplin gücü açıklamalarında oldukça belirgindi. Ancak, Foucault için bedenlerin hedeflenmesinin, disiplin gücünün kullanılmasına özgü olmadığını unutmamalıyız. Hatta “tüm iktidarda önemli olanın, nihayetinde uygulama noktasının daima beden olduğu” olduğunu ve tüm iktidar

²⁰² Maurizio Passerin d’Entrèves, “Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault’s Reading of ‘What is Enlightenment’”, *History of Political Thought*, Cilt :20 (XX), N:2, 1999, s.341.

²⁰³ John Iliopoulos, *The History of Reason in the Age of Madness: Foucault’s Enlightenment and a Radical Critique of Psychiatry*, Bloomsbury Publishing Inc, London 2017, s.48.

²⁰⁴ Roy Boyne, *Foucault ve Derrida: Akılın Öteki Yüzü* (çev. İsmail Yılmaz), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2016, s.10.

²⁰⁵ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, İmge Kitapevi, Ankara 1992, s.243.

yöntemlerinin açıklamaları ile bu iddiayı kesinlikle desteklediğini iddia etmiştir. Foucault'ya göre, egemen iktidarın, disiplin gücüne kategorik olarak karşı çıkarken, istisnai anlarda beden üzerindeki görüşlerini şiddet veya onur nesnesi olarak belirler. Benzer şekilde, Foucault, pastoral gücün kullanılmasında bakım yoluyla canlandırılan bireye bütün dikkatini çekmiştir²⁰⁶.

“İnsan”, “ruh”, “birey”, “insan bilimleri” (insanın bilimsel bilgisi) gibi modern kavramlar da aslında iktidarın insan bedenini kuşatmak için geliştirdiği söylemin, yani bilgi-iktidarın bir ürünü, bilgi ve iktidar ilişkilerinin eklemlendiği bir öge, iktidarın bilgiyi ortaya çıkardığı, bilginin de bu iktidarı genişletip güçlendirdiği bir çarktır. Öznellik, kişilik, bilinç gibi kavramlar ve analiz alanları bu ögeden çıkarılmıştır²⁰⁷.

Bu yüzdendir ki, Foucault gücü üç farklı seviyede analiz eder. Gerçeklik düzeylerini veya yerel güç ilişkilerini dikkate alan temel düzeyde, özgün tarihsel biçimleri veya yapıları açısından inceler. Foucault, hangi bireyin diğer bireyler üzerinde güç kullandığını veya hangi sosyal grupların veya sınıfların diğer gruplar veya sınıflar üzerinde güç kullandığını araştırmakla ilgilenmez; daha ziyade, belirli güç ilişkilerinin belirli tarihsel durumlarda üstlendiği formları veya yapıları mümkün olduğunca kesin bir şekilde, bu formların güç ilişkilerinin bulunduğu kişilere bağlı olma biçiminden oldukça bağımsız olarak tanımlamak istemektedir. Bu anlamda iktidar analizi yerel iktidar biçimlerine odaklanırken, yerel iktidar ilişkilerinde referans noktaları oluşturan bireysel insanlar 'sadece noktalar' olmaya devam eder: iktidar 'sayısız noktadan uygulanır' ve 'bir andan itibaren üretilir bir noktadan diğerine, daha doğrusu her noktadan diğerine kadar uzanır'²⁰⁸.

İktidar işler, iktidar bir ağ biçiminde işler ve bu ağda bireyler yalnız dolaşıma girmekle kalmaz, aynı zamanda ona boyun eğmek ve onu uygulamak durumundadır. Bireyler hiçbir zaman iktidarın atıl ve onaylayıcı hedefleri değil, tam tersine her zaman iktidarın aracıdır. Başka bir deyişle, iktidar bireyleri geçiş yolu olarak kullanır, bireylere uygulanmaz. Dolayısıyla bireyi temel bir çekirdek, ilkel bir atom, iktidarın uygulandığı ya da cezalandırdığı çoğul ve atıl bir şey olarak; iktidarı da bireyleri böylece bastıran ya da parçalayan bir şey olarak düşünmemek gerekir. Aslında bir bedenin, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, bence iktidarın birincil etkilerinden biridir. Birey iktidarın bir etkisi ve aynı zamanda, bir etkisi olduğu ölçüde de bir aracıdır: İktidar, kurduğu birey üzerinden işler²⁰⁹.

²⁰⁶ Marcelo Hoffman, *Foucault and Power: The Influence of Political Engagement on Theories of Power*, Bloomsbury Publishing Inc, New York 2014, s.27.

²⁰⁷ Foucault, *Özne ve İktidar*, s.19.

²⁰⁸ Wolfgang Detel, *Foucault and Classical Antiquity: Power, Ethics and Knowledge* (çev. David Wigg Wolf), Cambridge University Press, New York 2005, s.19.

²⁰⁹ Michel Foucault, *Entelektüel Siyasal İşlevi*, (çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay ve Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s.107.

Foucault iktidarın beden üzerinden evrimleşme sürecine değinir. 18. yüzyılın ekonomik gelişmeleri biyolojik olanın tarihsel olana etkisini ortadan kaldırmıştır ve döngü artık tersine işlemektedir:

Batılı insan yavaş yavaş canlı bir dünyada canlı bir tür olmanın, bir bedene, var olma koşullarına, yaşama olasılıklarına, kişisel ve kamusal sağlığa, dönüştürülebilecek güçlere ve bu güçlerin en uygun biçimde dağıtılabileceği bir düzleme sahip olmanın ne anlama geldiğini öğrenir. Tarihte kuşkusuz ilk kez, biyolojik olan siyasal olanda yansıma bulur; artık yaşama olgusu arada bir ölümün ve ölümlülüğün izin verdiği ölçüde ortaya çıkan o ulaşılmaz yer değildir; belli ölçüde bilginin denetim ve iktidarın müdahale alanına kayar²¹⁰.

Foucault bu yeni yüzyılla beraber Batıda eski tip negatif ve kısıtlayıcı değil tam aksine pozitif, üretken, ölümü değil yaşamı teşvik eden bir iktidar tipinin doğduğunu söylüyor. “Halk istatistiklerine bu çağda gösterilen ilgi, bu görüngüyü süslemektedir. 18. yüzyılda demografi ve ona bağlı değişkenler yavaş yavaş disiplinli olmaya dönüşür”²¹¹ Foucault’nun biyo-iktidar olarak adlandırdığı bu yeni tip, bütün pozitifliğine rağmen disiplincidir ve yaşamın her alanındaadır. Bu iktidarın amacı, insanı ve bedenini disipline ederek onu ekonomi-politik için verimli hale getirmektir. Artık insan, gerek kapitalizmin gerekse de siyasal alanın birer öznesi haline gelmiştir. Foucault özneyi açıklarken iki tür tanım kullanır ama her ikisinde de boyun eğdiren ve özne üreten bir iktidar biçiminin varlığına dikkat çeker. Tanımlarından ilki; kontrol ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne, ikincisi ise vicdan veya kendini tanıma yoluyla özüne bağlanmış olan özne²¹².

Biyo-iktidarda şiddet ve ölüm söz konusu değildir. Bu iktidar tipinin varlığını sürdürmek için bedene ihtiyacı vardır çünkü beden disiplin için şarttır. Biyo-iktidarı besleyen temel normlar dünyası vardır ki, Foucault bunları ‘dispositif’ adlandırır. Foucault’ya göre, dispositif “bilgi türlerini destekleyen ve bilgi türlerince desteklenen iktidar ilişkileri stratejileri” ve “dispositif daima bir iktidar oyununun girdabına kapılmış durumdadır, ama aynı zamanda da daima dispositiften kaynaklanan, yalnız belli ölçülerde de onu koşullandıran birtakım bilgi koordinatlarıyla bağlantılıdır”²¹³. Söylemsel olan ve olmayan her türlü öğeler arasında ilişkinin oluşturduğu sistemler, örneğin; söylemler, kuramlar, mimari biçimler,

²¹⁰ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, (çev. H. Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007, ss.104-105.

²¹¹ Ali Akay, *Michel Foucault’da İktidar ve Direnme Odakları*, a.g.e., s.129.

²¹² Michel Foucault, “The Subject and Power” *Critical Inquiry*, Cilt:8, N:4, Yaz 1982, s.781.

²¹³ Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasal İşlevi*, s.122.

felsefi, ahlaki ve bilimsel önermelerden oluşan heterojen bütünler dispozitifin somut düzenlemeler biçimidir²¹⁴.

Tüm post/modern düşünürlerin aynı zamanda Foucault'nun karşı çıktığı şey bireyin özgürlüğünü alanlarına göre düzenleyen modernleşme öğretileridir. Özgürlüğün şahsa özgü olması durumunu tartışan post/modern düşünürler onun kısıtlayıcı yönünü reforme etmeye çalışır. Post/modernizm devrim amacı gütmeyiz. Lyotard, Foucault ve Baudrillard gibi düşünürlerin amacı empoze edilen özgürlük alanını düzenlemek ve bu özgürlüğün göreceliliğini ortadan kaldırmaktır. Çünkü bu görecelik ortadan kalktığında Kant'ın 'insanlık' vurgusu daha benimsenebilir hale gelecek ve amaçlanan evrensellik elde edilecektir.

Siyasal alan ise post/modern düşünürler için her zaman bir araçtır. Çünkü siyasal olan bir inşa sürecini başlatabilmenin hem en zor hem de en verimli yanını yansıtmaktadır. Rausenau'ya göre ise, post/modernistler için her türlü siyasi tavır sonuç niteliğinde genellemelerden değil belirsizliklerden, öznel yorumlardan ve çelişkilerden kaynaklanır. Siyasi kavrayışlar da eşit ölçüde kesinlikten yoksun ve duruma bağlı niteliktedir. Çünkü olgulara, hakikate ya da bilime dayanarak bir siyasi stratejinin bir başkasından "daha iyi" olduğuna karar vermeyi sağlayacak bir temel yoktur; bu yüzden ortaya çıkan şey kesin değil deneme niteliğindedir ve siyasi dünya kendileri de gözlemcinin gözünde oluşan "inşa"lardan ibaret olan bireyler, liderler ve takipçileri ile doludur²¹⁵.

3.1.1. Post/modernizm ve Din

Modernizmle başlayan insanın ve onun ussallığının her türlü otoriteye karşı başkaldırı girişimi aşikâr bir meseledir. Bu dönemle birlikte kutsama şekil değiştirmiştir. Tanrısal ve dinsel herhangi bir öğretinin kabul görmesi imkânsızdır çünkü artık birey kendiliğinin farkındadır. Aydınlanma söylemi, hem kral hem de Tanrı kavramlarına karşı kapsayıcı ve evrensel bir insanlık kavramı geliştirmişti. Aydınlanma fikri, kendi kendine neden olan heteronomiden çıkış olarak telaffuz edildiğinde, kontrol edilemez olduğunu kanıtladı ve kendi dinamikleri çok geçmeden onu ilk kavramların ötesine itti. Bu nedenle, "insanlık" ve "özerklik", sosyal sınırlamalara neredeyse hiç izin vermez²¹⁶.

²¹⁴ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s.18.

²¹⁵ P.M. Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, (çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat yayınları, Ankara 2004 s.202.

²¹⁶ Peter Wagner, *Sociology of Modernity*, Routledge, London 1994, s.39.

Tanrının sonsuzluğu ve sınırsızlığı konusunda post/modernizmi besleyen şüphesiz Nietzsche'dir. Aydınlanan birey Nietzsche'nin Şen Bilim kitabındaki fenerle Tanrı'yı arayan adamla aynı kaderi paylaşmaktadır. Tanrısal çürümeden-Tanrının çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı çok çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı öldü! Tanrı öldü! Tanrı öldü gitti! Onu öldüren de biziz! Bütün, katillerin katili olan biz nasıl avunacağız? Heidegger'e göre Nietzsche "Tanrı öldü" sözüyle Batı tarihinin iki bin yıldır süregelen yazgısını dile getirmektedir²¹⁷.

Nietzsche'nin zihni, varoluşun ereğiyle meşguldü. O, bu sorunu çok özgül bir bağlamda ortaya koyuyordu: Eğer, kendisinin inandığı gibi, Tanrı ve temsil ettiği her şey öldüyse ve Hristiyanlığın değerleri, artık Avrupa uygarlığına etik ve kültürel temeller sağlayamıyorsa, o halde, şu soru "doğrudan doğruya tüm korkunçluğuyla karşımıza çıkar: Sonuçta varoluşun herhangi bir anlamı var mı?"²¹⁸.

Nietzsche'nin post/modernizmle birleşmesi Hristiyanlık aracılığıyla olmuştur. Çünkü hem Foucault'ya göre hem de Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, nihai bir amaç olarak bireyin öbür dünyadaki selametini garanti eden iktidar biçimini benimsemiştir. Bu iktidar, "sadece bütün topluluğu değil; ayrıca özel olarak toplumdaki her bireyi, ömrünün sonuna kadar gözetten bir iktidar biçimidir"²¹⁹.

Hristiyanlığı cicileyip bicileyip, allayıp pullamamalı: Hristiyanlık bu yüksek tip insana karşı ölümüne bir savaş vermiştir, bu tipin bütün temel içgüdülerini yasaklamış, bastırmış, bu içgüdülerden, kötüyü, süzüp çıkarmıştır, -üzerine suç atılan tipik insan olarak güçlü insan-, "lanetli insan"²²⁰.

Aydınlanma ve genel olarak modernizmin ortaya çıkardığı birey tipi artık iktidarın üniter bir gövdesi olmaktan çıkmış ve başlangıçta var olan toplumsal yoksunluğu ortadan kaldırmıştır. Hristiyanlık öğretilerinin oluşturduğu merkezi hükümlerlik sona ermiştir. Artık iktidarın bölgesel olarak uygulandığı alanlar belirlemiştir ki, bu da disiplin teknolojisinin doğuşunu hızlandırmıştır. Bu disiplin toplumsal gövdedeki en ufak unsurlara, toplumsal atomlara yani bireylere ulaşmamızı sağlayan iktidar mekanizmasıdır ki, tüm bunlar iktidarın bireyselleştirme teknikleridir²²¹. Böylece eğer pre-modern bireyi sınırlandıran heteronomi

²¹⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, (çev. Levent Özşar), Asa Kitapevi, Bursa 2001, ss.15-16.

²¹⁸ Keith Ansell Pearson, *Kusursuz Nihilist*, (çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s.69.

²¹⁹ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s.65.

²²⁰ Friedrich Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev. Oruç Aruoba), Hil Yayınları, İstanbul 1995, s.7.

²²¹ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s.149.

sona ermişse de, otonom ve kendi kendine kural koyan otonomi de bireyi, toplumu farklı iktidar bölgelerine mecbur bırakmıştır.

3.1.2. Post/modernizm ve İslam

Tüm post/modern düşünürler Aydınlanmanın evrenselliğine karşı çıkarken istemeden de olsa bölgesel mutluluğun, refahın kaynağını bireye bırakmak zorunda kalmıştır. Birey üzerinde hâkimiyet kuran her türlü otoritenin reddiyesine soyunan modernleşme onu dinsel olanın öznesi olmaktan kurtarmışsa da, disipline eden bir başka iktidarın küllerinden doğmasına neden olmuştur.

İslam temelinde bakıldığında ise post/modernizm doğasına uygun olmasa da, bu dine ve takipçilerine modernleşme sebebiyle dayatılan determinizm, rasyonellik, sekülerizm gibi Batı'dan gelen düşünce akımlarının tartışılması için bir fırsat yaratmıştır. Çünkü Avrupalı olan ve Avrupalıya hitap eden bu denli düşüncelerin ortodoks İslam mantığında yeri yoktur. Aydınlanmanın sonucu olarak ortaya çıkan bu akımlar sadece kültürel değil, siyasal, sosyal, ekonomik yaşamı da düzenlemektedir ki, bu tutumun karşılığı İslam'da bulunmamaktadır. Modernizm, ilahi olanla beşeri olan arasındaki perdeyi kaldırmıştır.

Post/modernizmin İslam'a kendini ifade etme şansını tanıması basit bir modernizm eleştirisi değildir. İslam, Foucault'nun, Nietzsche'nin Hristiyanlığa atfettiği gibi eski bir iktidar tekniğinin yeni bir siyasi biçim altında benimsenmiş olmasından kaynaklanan pastoral iktidarı yansıtmamaktadır²²². Çünkü İslam'ı Hristiyanlık gibi ya da daha doğrusu kilise gibi yönlendirecek bir aygıt yoktur. Toplumsal yaşamı yönlendiren gerek siyasi, ekonomik gerekse de sosyal normlar zaten belirlenmiştir. Elbette Hristiyanlık öğretilerinin kilise tarafından yönlendirilmesi belirli bir iradenin ve heretik bir yorumun sonucudur. Bundan ziyade İslam'ın toplumsal yaşama olan yönlendirmeleri tartışmaya açılmayacak derecede keskindir. “Kim İslam'dan başka bir din arama çabasına girerse, bilsin ki bu kendisinden asla kabul edilmeyecek ve o ahrette ziyan edenlerden olacaktır”²²³. Kur'an'ı Kerim'de, Kitab-ı Mukaddesteki gibi hem Engizisyonu hem de Assisili Françesko'yu haklı gösterebilecek²²⁴ tartışmalı konular (*controversial issues*) bulunmamaktadır. Herhangi bir konuda verilen örnek için “ya.. ya da” ayrımı her zaman belirgin olmuştur. “Rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı

²²² Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s.65.

²²³ Ali İmran, 85.

²²⁴ Oliver Roy, *Küreselleşen İslam*, (çev. Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul 2013, s.14.

duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça asla iman etmiş olmazlar”²²⁵. “Ey iman edenler! Şayet inkârı imana tercih ederlerse, babalarınızı ve kardeşlerinizi dahi dayanıp güvenilecek dostlar edinmeyin. İçinizden kimler onları dost edinirse, işte kendilerine kötülük edenler bunlardır”²²⁶. İslam’ın devletçilik anlayışında “...Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya...”²²⁷ verme gibi kilise ve devleti birlik ve çatışma içine sokacak ibareler bulunmamaktadır.

İslam’ın başlangıç döneminden bu yana Hz. Muhammed’in (s.a.v) yapmaya çalıştığı; tüm Müslümanların dini, geleneksel normlara yani Kur’an’ın özüne uymaya çağırmaktı. Bu nedenle devlet ve din yekpare bir çatı altında birleşmiş yekpare bir bütünü temsil etmekteydi. Post/modernizmi bütün aşırılıklarına rağmen bu öğretiyi bağdaştırılabilir kılan sebep ise; iki uç örnek arasında iletişim kurabilme kapasitesidir. Bauman’ın ifadesiyle; “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernliğin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise post/modernliğin ateşkes formülüdür”²²⁸.

3.2. Fluluğun Teo-Politiği: Post/modernizm ve İran

Bugün Ortadoğu tam anlamıyla modern sonrası bir dönemi yaşamaktadır. Modern dönemi yakalayamayan Ortadoğu ve halkları artık onun özlemini çekmemektedir. Özlemini duymamakla birlikte artık yeni dayatmalara maruz kalmak istememenin ve aşırı özgürleşmenin onlara verdiği haklardan yararlanmaktalar. Klasik modernleşme kuramları Doğu toplumlarında bir etki ortaya çıkarmadı. Çünkü yukarıda anlatılan uzun yollu serüvenin, bu topraklarda da başarılı olacağı ve dinin toplum üzerinde etkisinin kalkacağı, toplumsal hayatın her alanında din yönünde gelişmenin izinin silineceği düşünülse de, bu varsayımlar gerçekleşmedi. Gerçekleşmemesinin yanı sıra, sorunlu bir özgürleşme fikri de ortaya çıkardı. Post/modernizm’in ve onun doğurduğu anarşinin önemszenmesinin nedeni ise, bölgede başarılı olmayan ve onu yeni sorunlara gebe bırakan modernizm’in kavram ve kurumlarının sorgulanmaya açılması ve yeni arayışları ortaya çıkarmasıdır. Modernizm tam anlamıyla burada asla başarılı olamadı. Çünkü felsefi, ekonomik ve siyasi sacayağına dayanmıyordu ve bu temellere oturtmadan ortaya çıkan yarı-modern ülkelerde kutuplaşmalar ve toplumsal kafa karışıklıkları hala devam etmektedir. Modernizm her ne kadar geçmişten kopuşu hedefliyorsa,

²²⁵ Nisa, 65.

²²⁶ Tevbe, 23.

²²⁷ Matta, 22:21.

²²⁸ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, (çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s.131.

post/modernizm de eskiye bağlanmanın, yani geleneğin yeniden keşfinin ne derecede önemli olduğuna vurgu yapıyor.

İkinci Dünya savaşından bu yana, sosyal bilimciler modernlik ve modern toplum kavramlarıyla genellikle bu olayları doğuran süreçlerle birlikte ilgilenmişlerdir. Söz konusu süreçler ise modernleşme ve gelişme olarak adlandırılmakta olup çok sayıda kitap için esin kaynağı oluşturmuşlardır. Her iki terim de ekonomik büyümeye işaret için kullanılmaktadırlar. İkisi arasındaki genel farklılık, “gelişme” teriminin ekonomik büyümeye, “modernleşme” teriminin de ekonomik gelişme ile ortaya çıkan muhtelif sosyo-kültürel süreçlere işaret etmesidir. Bu iki terimin bazen kelime olarak taşıdıkları anlamların dışındaki anlamlarda kullanıldığı da görülür. Modernizasyon ve gelişmeden yeterince nasibini alamamış olan toplumlar için terminolojide ortaya çıkan değişiklikler bu bakış açısını yansıtmaktadırlar. Bir zamanlar “gelişmemiş” toplumlardan söz ediliyordu. İyimserliğin bir ifadesi olsa gerek daha sonra bunun yerini “geri kalmış” toplumlar ibaresi aldı. Bu tür toplumlar şu sıralarda “gelişen” toplumlar olarak adlandırılmaktadırlar. “Modern” ve “gelişmiş” olanlardan daha geride bulunma damgasını ise bu topluluklar aşikar olarak taşımaktadırlar²²⁹.

Son birkaç yüz yıldır Ortadoğuya yakıştırılan bir takım tanımlamaların mevcudluğu bilinen bir gerçek. Post/modernizm ile Ortadoğuya dayatılan bu “gerçek” gün yüzüne çıkmaktadır. Çünkü bugün Ortadoğudan dünyaya sıçrayan şiddetin teorize edilmesinde bir takım sıkıntılar yaşanmaktadır. Fakat post/modern teoriler ve düşünürler bunun sebebini açıklamada oldukça başarılıdır. Baudrillard’a göre, terörizm, hegemonyanın özgün görüntüsüne uygun özgün bir biçimdir. O, ekonomik zenginliklerin yanı sıra bizzat gerçekliği ele geçiren küresel güce karşı küresel boyutlarda gerçekdışı bir meydan okuma biçimi, gerçek dışı bir şiddettir. Küresel güç her şeyi ele geçirmiştir; özerlik ve savaşı, gizli arzu ve iradeleri, acı ve başkaldırıyı devasa bir simülasyon sürecine, herkesin utanmadan kendine düşen rolü oynamaktan başka bir şey yapmadığı muazzam bir *reality show*’a dönüştürerek ele geçirmiştir²³⁰. Tam anlamıyla kendini kanıtlayamayan modernlik, bir “geri tepme” sürecine girmiştir.

Kırılan, parçalarına ayrılan bir şeyi yapıştırarak eski haline getiremeyiz. Akışkan modernitenin dünyasına adım atmak üzere olanlar, geçmiş olduğu kadar gelecek bütün ümitlerinizi kapıda bırakın. Alain Touraine’in yaptığı gibi, “insanı sosyal bir varlık olarak tanımlayan, davranışlarının ve eylemlerinin toplumdaki yerine göre belirlendiğini söyleyen dönemin sonunu” ilan etmenin zamanı geldi. Dönem, “toplumsal normlar tarafından yönlendirilmeyen sosyal eylem” ile “tüm toplumsal aktörlerin kendi kültürel ve psikolojik özgünlüklerini savunmaları” karışımından oluşan ilkenin toplumsal

²²⁹ Peter L. Berger, B. Berger, Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, Pınar Yayınları, İstanbul 1985, ss.16-17.

²³⁰ Jean Baudrillard, *Can Çekişen Küresel Güç*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, s.14.

kurumlarda veya evrensel ilkelerde değil, bireylerin kendi içlerinde bulunabileceği bir dönem artık²³¹.

Bugün Ortadoğu’da yaşananlar ve dünyaya yansımalarına dikkat edecek olursak, bu durumun bir *alienation* (yabancılaşma) doğurduğunu görürüz. Modernleşmenin ortaya çıkardığı bir takım hak ve özgürlüklerin kötüye kullanımı yahut hiç kullanılmaması rölativizm doğuruyor. Bu görecelilik hali ise uzun soluklu bir şiddetten başka hiçbir şeye hizmet etmiyor. Modernleşme dönemine özgü bir zafere benzeyen her şey günümüzde tersine çevrilebilir ve yeni bir kölelik biçimine benzeyebilir. Örneğin, ideal bir biçim olduğu düşünülen şeffaflık, günümüzde teröre hizmet eden bir unsura dönüşebilir²³². Bu kesinlikle şeffaflığın, özgürlüğün kötü bir şey olduğu anlamına gelmiyor. Sadece Batıdaki özgürlük ile Doğu’daki özgürlük arasındaki uçurum farkı eşitsizliğe, tahammülsüzlüğe neden oluyor.

Bu genellemeye çekinmeden İran’ı da katabiliriz. İran Devrimi’nden sonra oluşturulmaya çalışan toplum modeli Batıya ve evrenselciliğine olan isyanı, karşı çıkışı simgeliyordu. Velayet-i Fakih’in ve özellikle Humeyni’nin Peygambere ve İmamlara atfettiği Tanrısal ontolojiyi insanlar üzerinde de araçsallaştırmaya çalışması eşsiz bir kılavuz oluşturma hamlesinin sonucudur ki, bunun da yolu mollalara ve devrime teslimiyetten geçmektedir. Çünkü devrimin amacı adaleti din vasıtasıyla tesis etmektir. İslam’ın eşitlikçi yönü de diğer dinlere nazaran daha ağır basmaktadır. Böylece devrime sadakat beslemeyecek herhangi bir neden olamaz çünkü bu hareket hem Müslüman hem de laik temsilcilerine aynı oranda hizmet etmektedir.

Devrimin modernizmden beslenen yani; tabanında sosyalizm, Marksizm, laiklik gibi modern düşüncelerden oluşan teorik kısmında herhangi bir eksiklik bulunmamaktadır. Ama bu tutum gittikçe zaman aşımına uğradı. Anlaşmazlığın ilk yansıması devrim liderleri arasında yaşandı. Çünkü halkı istediği gibi yönlendirebilme retorikine sahip olan radikal İslamcılar, devrim sürecinde işbirliği yaptıkları laik, Marksist gruplarla girdikleri iktidar mücadelesinden galip olarak ayrıldılar. Özellikle Şeriatmedari gibi ılımlı İslamcılar ve Bazargan gibi reformist İslamcılar hızla uzaklaştırıldı²³³. Bundan ziyade; mollaların sadece Şii düşüncesinden harmanlanan devrim söylemini benimsemesi ve bunu enternasyonal hale getirme çabası da oluşturulmak istenen teokratik cumhuriyetin bariz örneklerinden bir tanesidir.

²³¹ Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, Can Yayınları, İstanbul 2017, s.50.

²³² Jean Baudrillard, a.g.e. s.17.

²³³ İhsan Dağı, *Ortadoğu’da İslam ve Siyaset*, s.57.

Devrimin İslami söylemi öne çıkarmasındaki amaç ise Şii siyasal kültürünün yansımasıdır. Bu siyasal kültürle beraber devrim sınırlarını aşmış ve ulus'tan ümmet'e sıçramıştır. Bu sıçramanın ilk durağı Lübnan üzerinden olmuştur. Lübnan, İran'dan sonra Şii nüfuzun yoğunlukta olduğu ikinci Ortadoğu ülkesidir. Lübnan 1943 yılında bağımsızlık kazandıktan sonra Şiilerin toplumsal hayattaki rolü oldukça sınırlandırılmıştır. Sünni Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında sıkışan Şiiler gerek gelir düzeyi bakımından gerekse de eğitim seviyesinin düşüklüğünden dolayı toplumun yoksul kesimini oluşturuyorlardı. 1980 yılına gelindiğinde ise nüfus bakımından ülkenin en büyük dini topluluğunu oluşturuyorlardı. Hatta o denli etkili hale gelmişlerdi ki, 1975-1990 yılları arasında yaşanan Lübnan iç savaşını yönlendirebilme gücüne erişmişlerdir. Böylece Lübnan, Velayet-i Fakih ve evrensele karşı gelenekseli kutsayan post/modern İran İslam Devriminin Irak'tan sonra enternasyonalizm politikalarını uyguladığı ikinci bir alan olarak karşımıza çıkmıştır. Özellikle Şii halkın siyasal mobilizasyonunu gerçekleştiren İmam Musa Sadr, Emel hareketinin kuruculuğunu üstlenerek bu temsili somutlaştırmıştır

Sadr, Şiilikteki İmamet makamını güçlendiren kişilerin başında gelmektedir. 1954 yılında Libya'ya yaptığı seyahat sırasında ortadan kaybolması liderlik statüsünü ileri seviyeye taşımış ve Şiiler arasında Fakih'e olan güven artmıştır²³⁴. Şiilerin hızla politize olması yönünde devrimin etkisi büyüktür. Bu etki Foucault'cu anlamda üç tür mücadele tipinin yansımasıdır. Zira Foucault'ya göre; bu mücadele türleri üç'e ayrılmakla beraber, dinsel, etnik ve toplumsal olanı ifade etmektedir. Bu mücadele biçimleri ya bireyler için öteden beri var olan tahakküm biçimlerine karşı koyuş mücadeleleridir ya sömürü biçimlerine başkaldırı mücadeleleridir ya da öznellik durumuna karşı bir tepkiden ötürü ortaya çıkan mücadelelerdir. Bu mücadelelerin ne kadar birbirine yaklaştığı dönemsel olarak gözlemlense de içlerinden sadece bir tanesi egemen tutum olarak ortaya çıkmıştır²³⁵.

Siyasal ve sosyal kaostan içinde son çare olarak dine sığınan insanlar inançlarının amansız bir savaşçısı olmaktan başka bir çare bulamıyorlardı. Ancak, çatışmalar tamamen dinsel bir içerik taşıyor, ekonomik ve siyasal iktidar mücadelesi iç savaşı yaratan şartların arka planını oluşturuyordu. Kuruluş biçimi bakımından sekteryen bir ülkede ekonomik ve siyasal egemenlik mücadelesi de kaçınılmaz olarak 'sekteryen' bir görünüm alıyordu²³⁶.

Şii elitin Lübnan siyasal yaşamına katılımı, toplumu olumsuz olarak etkiledi. Kitleler ve liderler arasındaki sosyo-ekonomik uçurum genişledi. Şii liderler hükümet pozisyonları

²³⁴ İhsan Dağı, a.g.e., s.130.

²³⁵ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s.62.

²³⁶ İhsan Dağı, a.g.e., s.131.

için yarış yaparken, taşradaki Şii halk için yaşam daha kötüleşti²³⁷. “Yoksulluk ve borçlanma konusu üzerine çeşitli politikalar üretilse de, etkili bir çözüme ulaşılamadı”²³⁸. 20. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan İslam Devriminin eşitlikçi sesi yarım kalmış bütün hayallere küllerinden doğma şansı tanıyordu. Devrimle yeni bir vurgu kazanan ümmetçi tavır, modern olarak başlayan görünümünü post-modern olarak değiştiriyordu. Her ne kadar devrim ilk başlarda bir takım ideolojilerin tesiri altında gelişip, etki dairesini buna göre şekillendirse de, modernizmden feyz aldığı birçok özelliğini yine modernizm’e karşı kullandı. Bu tutum hem üçüncü bir yolu hem de ideolojik olarak yeni bir başlangıcı işaret ediyordu. Batı paradigmasına karşı inşa edilen ümmetçilik başta Lübnan olmak üzere Filistin, Irak gibi ülkelerde yerel direnişi destekliyordu. Bu yüzdendir ki, hem Lübnan’daki Şii radikal grupların eğitimine hem de Filistin’de İsrail hegemonyasına karşı savaşıyan direnişçilere maddi, manevi destek sağlanması İslam devrimcilerinin temel politikalarından biri olmuştur.

Lübnan örneğinde iki Şii grubunu birleştiren bir takım ortak özellikler bulunmaktaydı. Bunlar Lübnan’daki Şii topluluğu organize etmek ve sosyo-ekonomik standartlarını geliştirmeye yönelik çalışmak; Sadr’ın üstlendiği ve tamamlayamadığı sorumluluklarını kutsal metin’e (Kur’an’a) göre takip etmek; Müslümanlar arasında eşitlik ve uyum için çaba göstermek; Ulusun bütünlük ve özgürlüğünü korumak; cehalet, yoksulluk, azgelişmişlik, sosyal adaletsizlik ve ahlaki bozulmaya karşı savaş; Filistin halkının özgürlük mücadelesini desteklemek²³⁹.

İslam Devriminin dini-ideolojik tutumunun bir yansıması olan bu ortak paydalar Emel’in içinden daha radikal bir gurubun Hizbullah’ın doğmasına sebep olmuştur. Hizbullah, Lübnan’ın iç savaşının kaosu sırasında ortaya çıktı. Hizbullah, Lübnan hizipleri, Filistinliler, İsraililer, Suriyeliler ve çeşitli vekâlet güçleri ülkeyi yok ederken, İran’ın 1979 sonrası devrimci liderleri tarafından sergilenen İslamcı örneğin Arap dünyasında da yerini bulabileceğini düşünen, Lübnan’ın uzun süredir devam eden mağduriyetlerini sonlandıracak reçeteyi sunma zemini arayan ve Şii Müslüman alt sınıfını temsil eden hareketin adıdır.

Hizbullah üyeleri Lübnanlı liderlerin yolsuzluğunun aksine, keskin bir verimlilik ve dürüstlük imajı geliştirmeyi başardı. Ancak 1985’e gelindiğinde, Hizbullah’ın ilk manifestosu (Lübnan’da İran tarzı bir İslam cumhuriyeti kurulması çağrısı) yayınlandığında, bu tutum

²³⁷ Majad Halawi, *A Lebanon Defied: Musa al Sadr and the Shi’a Community*, Westview Press, Boulder 1992, s.42.

²³⁸ Stephen Longrigg, *Syria and Lebanon Under the French Mandate*, Oxford University Press, Oxford 1958, ss.280-281.

²³⁹ Majad Halawi, *A Lebanon Defied: Musa al Sadr and the Shi’a Community*, s.143.

heterojen bir nüfusa sahip olan Lübnan'da mantıklı karşılanmadı. Bundan sonra grubun adı sık sık eşzamanlı intihar saldırıları yöntemleri ve rehine alma olayları ile geçmeye başladı ve uluslararası alanda reklamını terör aracılığıyla yaptı. İran için Hizbullah, İran'ın nüfuzunu Akdeniz'e genişleten stratejik bir varlıktı. Hizbullah'ın roketleri ve füzeleri, İslam Cumhuriyeti'nin İsrail karşıtı kimliklerinin somut gösteresidir. Ancak Hizbullah'ın Tahran için değeri Lübnan sınırlarını aşar. Hizbullah, bir "çevre yolu haydudu", olarak İran devriminin Ortadoğu'daki uzantısıdır²⁴⁰.

Devrimin etnik direnişe olan sadakatini kanıtlayan örnek ise, Filistin-İsrail çatışmasında -her ne kadar mollaların dini, ırksal ve toplumsal özlerine aykırı olsa da- Filistin halkının yanında yer almasıdır. Çünkü burada da ortak kötüye karşı olan bir savaş var. İslam Devriminin postmodern retoriği Lübnan'da Fransız sömürgeci ve adaletsizlik ile savaştığı gibi Filistin'de de Siyonizm ve Amerika üstünlüğüne karşı çıkmıştır.

İran devrimci grupları ile Filistinliler arasındaki ilişki 1960'ların sonunda Arafat'ın FKÖ içindeki kendi üstünlüğündeki artışa paralel olarak başladı. 1963'te İran hükümetinin çökmesinden sonra, muhalefet grupları şaha karşı gerilla taktikleri benimsemeye karar verdi. On yılın sonunda İran muhalefet grupları Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) ile Katar dahil bölgesel devlet temsilcileri ve aynı zamanda Ayetullah Humeyni'nin 1965'ten beri yaşamakta olduğu Irak'la temasa geçti. Yakında eğitim almak isteyen Marksist İran gerilla örgütleri Ürdün ve Güney Yemen'deki FKÖ kamplarına gidiyorlardı. Yine de 1967 savaşında Arap ordularının yenilmesinden ve bir dizi FKÖ terör gösterisi Arafat'ı bir medya yıldızı haline getirdikten sonra, FKÖ Ürdün'ü ele geçirmeye çalıştı fakat 1970'te büyük bir askeri ve siyasi yenilgiye uğradı. Lübnan mağlup Filistinlilere 1969'da Kahire Anlaşması biçiminde Arap örtüleri altında özgürce faaliyet gösterme şansı verdi. Bu ülke Lübnan'dı. FKÖ'nün küçük bir ülkedeki konumu 1970'lerde Arap dünyasında eşsiz konumda olduğunu kanıtlamıştı ve bu Lübnan için, İran devrimcilerinin Filistinlilerle karşılaşmasını sağlamada yeterli bir sebepti. Çünkü başta Hüseyin el-Musevi olmak üzere birçok önde gelen lider Hizbullah'ın sadece Lübnan Müslümanlarına değil tüm dünya Müslümanlarına ait olduğuna inanıyordu: "Biz

²⁴⁰ Jeffrey Feltman, *Hezbollah: Revolutionary Iran's Most Successful Export*, <https://www.brookings.edu/opinions/hezbollah-revolutionary-irans-most-successful-export>. (Erişim Tarihi:02.07.2020)

sadece Lübnan sınırları içerisinde çalışmıyor ya da düşünmüyoruz. Dünya üzerindeki tüm Müslümanları savunmaya çalışıyoruz”²⁴¹.

İran İslam Devrimi ile beraber ortaya çıkan Doğuya özgü evrensellik iddiası yeni bir politik dilin inşasını gerekli kılmıştır. Örneğin, İsrail 1982'de Lübnan'ı işgal edip FKÖ'nün Beyrut'taki kalesini yok ettikten sonra ve İran-İrak Savaşı şiddetlenirken FKÖ, Humeyni'nin Irak'ın ateşkes önerisini kabul etmesini ve İsrail'e karşı savaşa katılmasını tavsiye etti. Ayetullah bu öğütleri reddetti ve “Kudüs'e giden yolun Kerbela'dan geçtiğini” ilan etti. Humeyni yine Filistinlilerin değil İran'ın ilişkilerinin şartlarını dikte ettiğini gösterdi.

Tahran kısa süre sonra Filistinli ortaklarına eşit davranmayacağını gösterdi. CIA, Humeyni rejiminin kasıtlı olarak “Filistinlilerin İran'ın içişlerinde önemli bir rol oynamasını önlemek için” FKÖ'nün devrim sonrası İran'daki varlığını “nispeten sınırlı” tuttuğunu iddia ediyordu. Humeyni, FKÖ savaşçılarını yeni kurulan kamplarda faaliyet göstermeye davet etse de, askeri danışmanlar dahil olmak üzere birçok İranlı yetkili Filistinlilerin İran ordusunda çok fazla etki kazanacağından korkuyordu. Humeyni, rejim olgunlaştıkça Tahran'ın bölgesel çıkarlarını ilerletmek için Filistinlilerle olan ilişkisini kullanmaya devam etti.

Kasım 1979'da Lizbon'daki FKÖ dayanışma konferansında El Fetih'in ilk İranlı mezunlarından Mohammad Montazeri, Filistinliler adına İsrail ile savaşmak için 100.000 İranlı gönüllü toplamaya söz verdi. Bu söz, Humeyni'nin İsrail'e karşı Filistin savaşına katılma sözünü yerine getirmek için ortaya çıktı, ancak İran'ın başka niyetleri vardı. Bir ay sonra, ilk 400 İranlı gönüllü Şam'dan geldi. Ancak Lübnan'da faaliyet gösteren birkaç Filistinli gruptan birine katılmak yerine, Şii hareketi kurmak için Lübnan'a seyahat etme niyetlerini ilan ettiler ve “Bugün İran, yarın Filistin” gibi sloganlar attılar. Filistin'i kurtarmaya çalışmak yerine İran'ın devrimini yaymak için Filistin davasını kullanıyorlardı.

İran Devriminin bölgedeki aşırılığa destek veren politikaları onu “teröre destek veren ülke” konumuna getirmiştir. Fakat İran devriminin yapmaya çalıştığı şey; bastırılmış aşırılıklara uzun zamandır bekledikleri meşruiyet zeminini hazırlamaktı. Bu eylemler Batı'lı bireyler için terör olarak algılanırken, Doğu'lu yurttaşlar için özgürlük arayışını ifade etmektedir.

²⁴¹ Martin Kramer, “Hizbullah: The Callucous of Jihad”, *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance*, (ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby), University of Chicago Press, Chicago 1993, s.545.

Terör sorunu ‘evrensel ahlak vaazlar’yla çözümlenemez. Ezenlerin ve ezilenlerin ahlaki farklıdır. Ahlakı ahlak yapan ‘sınıfsallık ilkesini’ yadsıyarak, yerine öznelci bir rölativizmi ortaya koyan tezler, bir taraftan kendi istemleri dışında hiçbir sınır tanımayan (Lacan), topluma girmek için gerekli kuralları (Kierkegaard) yadsıyan, diğerlerinin gereksinimlerini/sesini kendisinininkine indirgeyen (Levinas) psikopat bir kimliği, diğer taraftan kendi kazancı için her düşüncüyü kolaylıkla benimseyebilen, çizgi değiştirebilen oportünist kimliği ‘günün adamını’ aklar! O halde ‘çözüm(süzlüğü)ünü, ‘evrensel ahlak vaazları’nda veya ‘Haşhaşiler öyküleri’nde arayanlar; belirleyici ekonomi-politik temelleri olan devlet gerçeğine ‘es’ geçerek, sınıflı sömürücü egemenliğin değirmenine su taşıyorlar.²⁴²

Modernizmin Batı ile Doğu arasında oluşturduğu uçurum onarılamaz hale gelmiştir. Hem İran’ın bölgedeki ezilenlerin efendisi statüsünü zayıflatmak hem de var olan şiddet söylemine son vermek için modernleşme konusunda özgür bırakılmış Ortadoğuya ihtiyaç artmaya devam ediyor.

3.2.1. Modernist Vaatlerle Geleneksel Nostalji Arasında İran

“Hiçbir ‘dürüst Batı’lı aydın” İran’da olan bitene kayıtsız kalmayı göze alamazdı, çünkü bu ulus siyasi ve toplumsal sayısız cephede çıkmaza saplanmış olduğundan tam da bu yeniden düşünme işiyle meşguldü”²⁴³. Humeyni, siyasal yaşamın özünü kendi kültürel istisnaları ile değiştirirken bu durumun Şii kültü üzerinden devam eden tekelliğe neden olacağını bilincindeydi. Zira, hem Humeyni hem de onun varisleri için bu ideolojinin süresiz hale getirilmesi ilk amaç olmuştur. Humeyni’nin kişisel otoritesinden doğan bir takım hakları İran’ın bugününü yönlendirmeye en azından teorik çerçevesini oluşturmaya yetmiştir. Devrim sonrası İran’ı ziyaret eden Michel Foucault, bu tezin alelaide yansımasını Tahran sokaklarında gözlemleyebilme şansına erişmiştir. Humeyni’nin benimsediği retorik Foucault’nun teorize ettiği dini direniş biçiminin en büyük örneklerinden bir tanesiydi, Foucault’ya göre din, İran halkının savunduğu direnişin sadece nedenini değil, geleceğini de şekillendiriyor.

İranlıların en çok dudak büktüğü, onlara en aptalca, en sık görünen ifadenin ne olduğunu biliyor musunuz? “Din halkların afyonudur”. Mevcut hanedanın devrine kadar, mollalar camilerde vaaz verirken yanlarında ateşli silah bulundururdu. İranlı’ların yaklaşık yüzde doksanı Şiidir. On İkinci İmamın dönüşünü bekliyorlar, dünyaya gerçek İslam düzeninin egemenliğini getirecekmiş. Bu öğretiyi, o büyük hadisenin yarın gerçekleşeceğini her gün ilan etmese de, dünyanın bütün sefaletini sorgusuz sualsiz kabul ediyor değil. Ayetullah Şeriatmedari’yle tanıştığımda (bugün İran’da en yüksek ruhani merci şüphesiz odur), bana söylediği ilk cümlelerden biri buydu: “Mehdi’yi bekliyoruz, ama iyi bir hükümetimiz olsun diye her gün savaşıyoruz”. Yerleşik iktidarın karşısında Şiilik, müminleri dinmeyen bir huzursuzlukla silahlandırıyor. Siyasetin ve dinin koyun koyuna yattığı yerde, onlara gayret aşıyor²⁴⁴.

²⁴² Temel Demirer, “11 Eylül ile Gelen(ler)”, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Vadi yayınları, Ankara1999, s.56.

²⁴³ Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi*, a.g.e., s.235.

²⁴⁴ A.g.e., s.116.

Foucault'nun Şeriatmedari'den duyduğu cümle kırk bir yıllık İran İslam Devriminin varoluş nedenini ve buna bağlı olarak uyguladığı iç ve dış politikayı yalınlığıyla açıklıyor. Bu cümle İran'da değişimin motor gücünü; Tanrısal iradenin tesis edilmesi yönünde her yolun mubah olduğunu açıklıyor. Çünkü tıpkı diğer örneklerde olduğu gibi, İran'da da devrim kendi çocuklarını yemiştir. Burada kurban edilen kesim şüphesiz Şiiliğin çoğulculuğuna iman eden laik, liberal ve solcu kesimler olmuştur. Bundan ziyade; devrim kadının kişisel özgürlüğü konusunda önemli başarılar elde edememiştir. Monarşi ve Cumhuriyetin kadına getirdiği tek değişiklik; elli yıl önce kısıtlanan dindar kadın yerini seküler olana bırakmıştır.

İranlılar 1979 yılında devrimi başlattığında, asıl dilekleri demokrasiyi kuracak rejimi desteklemektir. Ama ülkedeki dini gruplar kesinlikle diğerlerinden daha iyi örgütlenmişti. Bazıları dinin vurucu yönünün kullanılarak eğitimsiz insanları ideolojilerine celp ederek avantaj sağladıklarını düşünüyor. Devrimi başlatan liberal, solcu ve laik gruplar güçlerini başa bir gruba devretmek zorunda kaldılar ki, bu da Şii grubun lehine bir hiyerarşinin doğmasına neden oldu.

Humeyni iktidara geldikten sonra vaat ettiği demokrasi, insan hakları ve adalet gibi sözcüklere ihanet etti. Ona karşı çıkan herkesin sonu idam oldu ve ülkeyi terörle yönetmeye başladı. Eski otokrat rejimin kalıntıları bu rejimle daha keskin bir şekilde belirdi. İran'da İslami olmayan tüm partiler kapatıldı. Her türlü muhalif hareket hükümet tarafından takip veya idam ile cezalandırıldı.

İran'da siyasi ortam reformistler ve muhafazakârlar ile şekillenmiştir. Ancak her iki tarafında uyması gereken İslami kuralları vardır. Bu nedenle birçok benzer noktaları mevcuttur. Her şeyden önce her ikisi parti üyeleri de gösterdikleri uyumsuz davranıştan dolayı Yüce Lider Hamaney tarafından görevden alınabilir. İkinci olarak her iki parti de, belirledikleri mevzuatlarda temel olarak; İslam Cumhuriyeti ilkelerini temel almalıdır. Üçüncü olarak her iki partinin de amacı; halk özgürlüğünün mollaların özgürlüğünün önüne geçmesini engellemektir. Her ne kadar trajikomik de olsa, İran'ın devrim sonrası imajı bunu yansıtmaktadır. Bir diğer ilke ise; bu iki parti kadın hakları faaliyetleri, toplumsal cinsiyet özgürlüğü ya da azınlıkların hakları gibi konularda taraf olamaz. Bundan ziyade; her iki parti de İran'ın İsrail'e karşı benimsediği nükleer silah geliştirme politikasını desteklemek zorundadır²⁴⁵. Bu iki farklı siyasi kampın üyeleri olsa da, göstermek zorunda oldukları benzer

²⁴⁵ Alan Salehzadeh, "Iran's Domestic and Foreign Policies", *National Defense University Department of Strategic and Defence Studies*, Cilt:4, N:49, 2013, ss.4-5.

yapılar, İslam Cumhuriyeti'nin çizmeye çalıştığı üçüncü yolun da halk dışında herkesin lehine politika ürettiğini bariz şekilde gösteriyor.

Reformistler ancak Yüce Lider izin verdiğinde seçimi kazanabilir. Bu ise ülke ekonomisinde oluşabilecek bir kriz durumunda gerçekleşir. Bunun ilk örneği 1997 yılında Muhammed Hatemi'nin seçilmesidir. Hatemi'nin seçilir seçilmez diğer ülkelerle olan ekonomik ilişkileri güçlendirme adımı ve ülke genelinde yaptığı fuarlar bunun göstergesidir.

İran İslam Devrimi değişim ümidi ile yaşayan birçok kesim gibi; kadınları da hayal kırıklığına uğrattı. İranlı kadınların uzun zamandır beklediği kamusal alanda özgürlüğün tesisi vaadi bu sefer de gerçekleşmedi.

İslam devriminden sonra cinslerin “tecrit”i politikası bir yandan kadınların çalışma yaşantısına önemli sınırlamalar getirirken, diğer yandan tamamen kadınlara özgü yeni bir çalışma alanı oluşturmuştur. Tecrit gereği kadınların eğitiminin, sağlık ve tıbbi tedavilerinin yapılması ve güvenliklerinin sağlanması için bu konuda uzman kadınlara gereksinim duyulmuştur. Cinsiyete dayalı işbölümünün bir uzantısı olarak feminize sektörler şeklinde adlandırılan sağlık, eğitim gibi alanlarda istihdamın bir kısmı “zorunlu olarak” kadınlar için gerçekleştirilmiştir. Kadınlar sürekli hayatlarına müdahale eden yasal, yönetsel düzenlemelere- çoğu zaman cezai yaptırımlarla boyun eğmek zorunda kalmıştır. Kadın hemen her dönemde yönetimlerin/iktidar erkine sahip olan erkeklerin üzerinde söz sahibi olduğu nesne konumunda olmuştur. Bu durum, İslam Devrimi öncesi ve sonrası için de geçerlidir. Özgürlük alanına müdahale edilmesine kimi zaman birbirine taban tabana zıt gerekçelerdeki tutarsızlık, kadınların üzerinde karar verilen nesnelere dönüştürülmesindeki istikrar gölge düşürmemiştir²⁴⁶.

Bir asırdan fazla bir süredir İranlı kadınlar değişim ve özgürlükleri için savaştılar. Ancak İslam Cumhuriyeti'nde yürürlükte olan yasal sistem, sistematik olarak yaygın yasal ayrımcılığa maruz kalmalarına neden oluyor. Yasa, onlara suç ve ceza, seyahat ve iş gibi bireysel özgürlük ve evlilik, boşanma ve miras gibi kişisel statü konularında eşit vatandaşlar olarak muamele etmemektedir. İranlı kadınlar şu anda karşılaştıkları engellere rağmen, örgütlenme, birlik ve ortak amaçlarla tarihi değiştirebiliyor ve ülkeleri için yeni bir gelecek inşa edebiliyorlar. Belirtilen tüm olumsuzluklara rağmen; İran toplumunda özellikle genç ve eğitilmiş erkek ve kadınlar arasında ortak bir fikir birliği var. Onların çoğu bu ayrımcı yasaları reddediyor. 2005-2009 yılları arasında çeşitli dini ve siyasi kökenlerden olan İranlı kadınlar “Bir Milyon İmza Kampanyası” olarak bilinen bir harekete başladı.

Ülkedeki çoğu büyük şehirde faaliyet gösteren şirket, İran'da yasal ayrımcılığa karşı imza toplamak için kadınları harekete geçirdi. Sosyal medyadaki fotoğraf ve videolar

²⁴⁶ Leyla Kahraaman, “İran’da Kadınların Toplumsal ve Siyasal Profili”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt:17, N:2, 2014, ss.78-80.

netleştikçe, genç erkeklerin de hareket içinde aktif olduğu ve imza toplamaya katıldığı gözlemlendi. Hükümet, grubu rejime karşı tehdit olarak tanımladı ve yüzlerce aktivist tutuklandı, mahkum edildi ve hapse gönderdi. Kampanya bir milyon imza hedefine ulaşmasa da, aktivistler hükümet binaları, mahkemeler ve kamusal alanlar önünde yüzlerce seminer ve protesto düzenleyerek yasal ayrımcılık konusunda farkındalık yaratmayı başardılar.

Her ne kadar onların lehine sonuçlanmasa da, İran İslam Devrimi kadınların yeni bir düzen inşa etme yolunda önemli birer aktör olduğunun örneğidir. Organize olmayı başarırlarsa, mevcut durumu kendi yararlarına çevirebilme yetkisine halen sahiptirler. Bunun en yakın örneği, 2017 Haziranında başlayan *My Stealthy Freedom* (Benim Sinsi Özgürlüğüm) isimli, rejiminin başörtü zorunluluğuna karşı sosyal medyada başlatılan kampanyadır.

İranlı kadınlar, protesto için #beyazçarşamba etiketiyle beyaz eşarplı veya beyaz kıyafetli fotoğraflarını paylaşıyor. Kampanyayı başlatan Masih Alinejad, ABD’de yaşıyor ve tutuklanma korkusu nedeniyle 2009’da ayrıldığı İran’a geri dönemiyor. İran’da 1979 İslam Devrimi’nden önce birçok kadın mini etek ve kısa kollu bluzlar gibi ‘Batı tarzı’ kıyafetler giyebiliyordu ama Ayetullah Humeyni’nin ülkenin başına gelmesiyle her şey değişti²⁴⁷.

Kalıcı, dönüşümsel değişimi gerçekleştirmek için İranlı kadınların politik olarak örgütlenmesi gerekecek. Etkin olarak örgütlenirlerse, bir siyasi parti kurarak, Parlamento’ya seçilebilir ve rejimin taleplerinin görmezden gelemeyeceği bir konuma yükselebilirler. Etnik köken, dini inanç, eğitim ve sosyal statüden bağımsız olarak kadınlardan destek alan böyle bir parti, İran toplumundaki kadınların siyasi değişim için attığı en büyük adımlardan biri olabilir.

²⁴⁷ İranlı kadınlardan başörtü zorunluluğuna karşı sosyal medyada kampanya https://www-bbc-com.cdn.ampproject.org/v/s/www.bbc.com/turkce/amp/haberler-dunya-40275363?amp_js_v=a3....From%20%251%24s. (Erişim Tarihi: 02.07.2020)

SONUÇ

Ortadoğu’da modernleşme projesi uzun yıllardır öngörüldüğü şekil ve serüveni ile yerini almayı bekliyor. Bu bekleme hali bazen kendi eğilimi içinde bir yol çizmek için atağa geçse de, şimdiye kadar başarılı olamadı. Herolotyan tavrın doğal sonucu olarak modernleşme genelde jakoben tarzda üstten dayatma ile ana yapıya eklemlenir. Bu süreç de salt usçu bireyin oluşmasına imkan vermez. Bu nokta önemlidir; çünkü rasyonel birey modernleşme yönünde önemli bir adımdır. Bu adım ile- Batı’daki başarılı örneklerde tecrübe edildiği üzere- sosyal ve siyasi ortamın şekillenmesi mümkün olabilecektir. Ortadoğu’da genelde, İran’da özelde modernleşme süreçleri bir şekilde protez modernizasyon projesi tarzında ortaya çıkar. Bireyin tam ve özgür olarak yer alamadığı, modernleşmenin elit diskur ve tutumu olarak kaldığı bir halette sürecin başarılı olmasını beklemek imkan sınırlarını zorlamaktır.

Şayet modernleşme ile ilintili çağdaş sorunların çözümünün reçetesi “geleneğin yeniden keşfi” ise, bunu evrensel kalıplara dökmek ve ifade etmek yine Ortadoğu sosyopolitiğinin sorunudur. Geleneğe yaslanarak gerçekleştirilecek çağdaşlaşma serüveni için gerekli şart şüphesiz özgürlüğün, özgürleşmenin başlangıç noktası olmasıdır. Özgürleşmek gerekirse eko-politik totaliter yapıyı değiştirmekten önce sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapıyı yaratabilecek özgür “özne”nin tarih sahnesine çıkabilmesi demektir.

Öte yandan sorunun köklerinde modernleşme projesinin vaatleri ile ajandaları arasındaki kapatılamaz kopuklukların varlığı, problemi daha da çetrefilli bir mahiyete sokmaktadır. Modernleşme kimi ülkelerde toplumu; siyasal ve sosyal hayatı olumlu yönde değiştirme, geleneksel engellerden kurtulma olarak yorumlanırken bazı ülkelerde “modernizm” reçetesini elinde tutanın modernleştirilecek süje üzerindeki mutlak, tartışılmaz hegemonya kurması olarak anlaşılabilmiş ve uygulanabilmiştir. Modernitenin tümel, statik parametreleri ile kurucu anlatı eksenli diskuru ve seküler sabiteleri statükoyu direkt/endirekt olarak tahkim ettiğinden Ortadoğu toplumlarına bireyi ve toplumu özgürleştirip özne kılarak değişime, dönüşüme imkan verecek bir manivela sağlamaz. Bunun “karşı”sında olduğu iddia edilen post/modernizm ise modern olanın jakoben özelliklerine ve tümellerin farklılıkları baskılayıcı karakterine bir meydan okuma tavrını keşfettiklerine inanırlar. Post/modernizm ise adındaki fluluğu tanımlarında ele verir. Habermas’ın post/modernizmi “bitmemiş modernizm”in devamı iken, Lyotard’ın post/modernizmi “yerelin hakikate daha yakın olduğu” diskuru ile farklı bir boyuta taşınır. Küresel olan, ona göre, modernizmin

karakteristiği olan üst anlatıların yeni bir formudur; dolayısıyla “yerel olan” yeniden merkeze taşınabilmelidir.

Modernleşmenin teorik boyutu olan modernizmin anlamı sabitleştirmesine karşı Derrida’nın anlamın sürgit değişim içinde olmasına bağlı erteleme ilkesi (*differance*) ile Baudrillard’ın gerçekliğin sadece imge ve simülasyona dönüşmesi hali olan “gerçeklik ötesi” ve “mekan ötesi” paradigmatları, Herolotyian modernleşme sarkacındaki Ortadoğu sosyo-ekonomik ve politik unsurları için mevcut olan aşamada vasat ve vasıta olarak istihdam edilebilir görünüyor.

Çalışmanın çıkarımlarından biri de şudur: Herolotyian süreç ve pratikler sebebiyle modernleşme, İran’da kendine “doğal ve bütüncül” bir şekilde yer bulamaz. Farklı dönem ve safhalar bir tür protez modernleşme modunda tarihsel ve sosyal durum ortaya çıkarmış görünüyor. Ütopik vaatlerle inşa edilen söylemlerin süreci kaotik ve şiddet yüklü olmaya iten ana amillerden görünüyor. Ayrıca Batı’nın kendine has olarak uğradığı modernleşme hattındaki istasyonlar (Aydınlanma, Sanayi Devrimi vs.) İran özelinde gerçekleşemez. Bu gerçekleşmeyince süreçler de Herolotyian diskur ve pratiklerle kaotik çizgide gelişir. Devşirme milliyetçilik, tepeden inme modernlik İran özelinde sosyal olarak umutsuz ve beklentisiz bir toplumun oluşmasına kapı aralar. Bu da umutsuz kimliklerin “öteki” üzerinden umutsuz ve mutsuz geri bildirim olarak tarih sahnesinde yer bulmaya başlaması anlamına gelir. Modernizmin yerel vekilleri dolayımında devreye soktuğu kratofanizmi (güç tezahürü) Ortadoğu toplumlarında krizlerin ve kaosların kaynağını oluşturur. Bölge toplumları da bugün bu yanlış modernleşmenin hala yansımaları ile uğraşmak durumundadır.

İran’da ulema eliyle gerçekleştirilen İslam Devrimi (1919) Herodyan modernleşme tipine karşı gerçekleşir Hem yerel hem de bölgesel açıdan, hem de ulusal ve küresel olarak devrim önemli etkiler ve sonuçlar doğurur. Her ne kadar pratikteki uygulamaları devrimden önceki otokrat düzeni aratmasa da, teorik olarak bu devrimin, Batı rasyonalizmi ile Doğu kaderciliği arasına keskin bir çizgi çizmeyi başardığı ve başta Humeyni olmakla devrime liderlik edenlerin bu öğretinin savunucusu olduğu görülmektedir.

Bundan sonra İran’da ve Ortadoğu’da atılan her radikal adımın adı, ister devrim olsun isterse de terörist eylem olsun kitleleri etrafında birleştirecek yegane motive kaynağı; “uluslararası hegemonyacı güçlere karşı” birleştirmek olmuştur. Ne yazık ki, Herodyan modernleşme Ortadoğu’da buna meşruiyet zemini hazırlayan nedenlerin başında gelmektedir.

Bunun sonucu olarak da Foucaultcu anlamda modern devlet otoritesinin psikolojik dayatması ortaya çıkıyor. Artık bu devlet modelinin Ortadoğu’da sadece geleneksel söylemlerle ortaya çıkardığı büyük bir düşman oluşturmak gibi ona karşı koymak için de toplumu yönlendirmek, gerekirse şiddete sevk ettirmek gibi ulvi bir amacı var. Geleneksel söylem bunu yansıtsın veya yansıtmassın, önemli olan ortak bir düşmanın varlığıdır. Bu ise gerçek anlamda modernizmin geçirmekte olduğu krizin habercisidir.

Ortadoğu’da toplum kendini tam anlamıyla tanımlayamayan daha doğrusu tanımlanmasına izin verilmeyen bireyler tarafından şekillenmekte ve bu nedenle özünü keşfetme süreci gecikmektedir. Batıda Modernizm, bireye kendini keşfetme özgürlüğünü, aklını kullanma cesaretini kazandırdı. Fakat Doğuda tarihsel determinizmin nosyonlarını içerisinde barındığı için başarıya ulaşamadı. Çünkü; Doğu halkları tarihin uzun bir diliminden beridir ki, içsel bir arayış ve yönelime uygun yaşamıyorlar. Halk ne istediğine karar vermeden, içinde bulunduğu boşluğun farkına varmadan yaşamını sürdürüyor ki, bu toplum için modernizm her zaman bir hayal olarak kalacak. Ayrıca, bu hassas özelliği görmeden sadece çıkarlar üzerinden hareket eden modern uygarlığın temsilcileri tarafından yapılan “sürekli devrim” denemeleri halkı yormakta ve bu tezden daha da uzaklaştırmaktadır.

Batılı devletler modernizmin devrimciliğini enternasyonal bir hale getirip onu ihraç etmek ve bölgeye huzur getirmek için ne kadar uğraşsalar sonuç olarak daha radikal, daha kötü, daha sinirli kitleler ile karşılaştılar. Çünkü Doğu Aydınlanmasında Batı Aydınlanması gibi gelenekten kopuş kolay olmayacaktır. İslam dünyasının sözü edilen geri kalmışlığına dış tesirlerin mi yoksa bünyedeki eksikliklerin mi sebep olduğu, üzerinde durulması gereken en önemli husustur. Çünkü zati iç değişimlerde ancak sosyal ve kültürel değişikliklerde dış etkenlerin tayin edici rollerinin olmadığını değişimin ise daha çok iç etkenlerden kaynaklandığı bilinmektedir. Dış tesirler toplumsal değişmeyi ancak hızlandırabilir veya yavaşlatabilir ama yönünü değiştiremez. İslam âlemindeki gelişmeler bu açıdan incelenecek olursa, onu etkileyen önemli faktörlerden birisinin toplumun içinde bulunduğu kültürel ve fikri durgunluk olduğu görülür.

Artık Batıyı yakalamak şu an itibariyle, Doğu için imkânsız hale gelmiştir. Ama Doğu’ya özgü modernleşme süreci için geç kalınmış sayılmaz. Modern özgürlüğün koparmaya çalıştığı, bir takım geleneksel normların bu toplumların kurtarıcısı olmaya hazır olduğunu hatırlamak ve onları çağın gerekliklerine adapte etmek yeterli olacaktır. Doğu’nun Batı karşısında geleneksel olarak sunmaya çalıştığı model, İslami olmaktan çokça uzaktır.

Çünkü buradaki temel amacın İslami olmasa bile Batı dayatması olarak algılanan modernist projeye karşı koymaktır. Eli kanlı, sürekli kızgın ve savaşçı olarak empoze edilmeye çalışılan İslami model hakikati yansıtmamakla beraber, süreci daha da zorlaştırmaktadır. İslam dünyası endişelerinde yanılmıyor. Sözde demokrasi ihraçlarının, dışarıdan finanse edilen darbelerin bu toprakları daha da geriye götürdüğüün bugün dahi şahidi olmaktayız. Batı da kendiliğinde ciddi bir endişeyle karşı-karşıya. Eskiden Batı'nın korkulu rüyasına çevrilen, “kıızıl tehdit”in yerini şimdi de “yeşil tehdit” aldı. Her iki yakayı da bu endişeden kurtarabilecek tek kelime ise; özgürlüktür. Buradaki özgürlük sadece bireysel olanı değil, Doğu modernizasyonunu başlatacak ve zati iç değişimi ifade edebilecek bir özgürlüktür.



KAYNAKÇA

- Abrahamian, Ervand (1982). *Iran: Between Two Revolution*, New Jersey: Princeton University Press.
- Abrahamian, Ervand (2008). *A History of Modern Iran*, New York: Cambridge University Press.
- Akay, Ali (2016). *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Akyol, Ender; Ahmadi, Azam (2019). İran'da Rıza Şah Dönemi Modernleşme Sürecinin Şia Ulemasına Etkisi, *Tarih Okulu Dergisi*, 12, s.161.
- Algar, Hamid (2001). *Roots of İslamic Revolution in Iran: Four Lectures*. New York: İslamic Publications International.
- Algar, Hamid (1969). *Religion and the State in Iran 1785-1906*. California: University of California Press.
- Amanat, Abbas (2017). *Iran: A Modern History*. New Hawen: Yale University Press.
- Amirahmadi, Hooshang (2012). *The Political Economy of Iran under Qajars: Society, Politics and Foreign Relations 1796-1926*. London: I.B.Tauris &CoLtd.
- Amuzegar, Jahangir (2014). *The İslamic Republic of Iran: Reflections on an Emerging Economy*. New York: Routledge Group.
- Anderson, Perry (2016). *Postmodernitenin Kökenleri*. (çev. E. Gen), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Anderson, B. Kevin; Afary, Janet (2015). *Foucault ve İran Devrimi*. (çev. M. Doğan), İstanbul: Boğaziçi Yayınevi.
- Arendt, Hannah (1990). *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1996). *Totalitarizmin Kaynakları*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Arı, Tayyar (2012). *Geçmişten Günümüze Ortadoğu*. Bursa: MKM Yayıncılık.
- Arjomand, A. Said (1988). *The Turban for the Crown: The İslamic Republic in Iran*. New York: Oxford University Press.
- Atalar, M. Kürşat (2018). *We and Shariati, Studies in Critical Social Sciences*. Leiden: Brill Publishing.
- Axworthy, Michael (2013). *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*, New York: Oxford University Press.
- Bauman, Zygmunt (2016). *Postmodern Etik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2017). *Akışkan Modernite*. İstanbul: Can Yayınları.
- Baudrillard, Jean (2017). *Can Çekişen Küresel Güç*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, Jean (2016). *Kötülüğün Şeffaflığı*. (çev. O.Adanır), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, Jean (2012). *İmkansız Takas*. (çev. O. Adanır), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Balibar, Ettenie; Wallerstein, Immanuel (1993). *İrk, Ulus, Sınıf*. İstanbul: Metis Yayıncılık.

- Barrett, C. Roby (2007). *The Greater Middle East and the Cold War*. London: I. B. Tauris Publishing.
- Behrooz, Maziar (2004). *Mohammed Mosaddeq and the 1953 Coup in Iran*. New York: Syracuse University Press.
- Berkes, Niyazi (2011). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Boyne, Royce (2016). *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*. (çev. İ. Yılmaz), Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Boozari, Amirhassan (2011). *Shi’i Jurisprudence and Constitution*. New York: Plagrave Macmillan.
- Bozkurt, Celil (2008). *Türk Kamuoyunda Filistin Problemi: İlk Arap Yahudi Çatışmaları (1920-1939)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Cevizci, Ahmet (2002). *Aydınlanma Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Cihan, Ahmet (2004). *Osmanlı Reform Çağında İlimiye Sınıfı*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Cleveland, William (2008). *Modern Ortadoğu Tarihi*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Chubin, Shahram (1989). *The Iran and Iraq War: Impact and Implications*. New York: Palgrave Macmillan.
- Çiğdem, Ahmet (2011). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Çüçen, Kadir (2003). *Heidegger’de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Dahl, Robert (2015). *Demokrasi Üzerine*. (çev. B. Kadioğlu), Ankara: Phoneix Yayınları.
- Dağı, İhsan (2002). *Ortadoğu’da İslam ve Siyaset*. İstanbul: Boyut Kitapları.
- Dalkıran, Sedat (2002). İran Safevi Devletinin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı’nın İran’a Bakışı. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 62.
- Deutsch, W. Karl (1961). Social Mobilization and Political Development. *American Political Science Review*, 3(55), 494.
- Detel, Wolfgang (2005). *Foucault and Classic Antiquity: Power, Ethics and Knowledge*. (çev. D.W. Wolf), New York: Cambridge University Press.
- Demirer, Temel (1999). 11 Eylül ile Gelenler, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Enayat, Hadi (2013). *Law, State and Society in Modern Iran: Constitutionalism, Autocracy and Legal Reform 1906-1941*. New York: Plagrave Macmillan.
- Engels, Friedrich; Karl, Marx (2013). *Seçme Yapıtlar, Alman İdeolojisi, cilt I*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Foucault, Michel (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. (çev. V. Urhan), İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Foucault, Michel (2011). *Entelektüelin Siyasal İşlevi*. (çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay ve Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, Michel (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (çev. H. Uğur Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry* 8(4), 781.
- Foucault, Michel (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, Michel (2016). *Özne ve İktidar*. (çev. I. Ergüden ve O. Akınbay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Garthwaite, R. Gene (2011). *İran Tarihi: Pers İmparatorluğundan Günümüze*, İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Goldman, Lucien (1999). *Aydınlanma Felsefesi*, Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Göze, Ergün (1995). *Siyonizm'in Kurucusu Theodor Herzl'in Hatıraları ve Sultan Abdülhamid*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2000). *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Guenon, Rene (1979). *Modern Dünyanın Bunalımı*. İstanbul: Yeryüzü Yayınları.
- Günaltay, Şemsettin (1987). *İran Tarihi I Cilt: En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gündüz, Tufan (2013). *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Hatipoğlu, İbrahim (2010). *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Halawi, Majad (1992). *A Lebanon Defied: Musa al Sadr and the Shi'a Community*. Boluder: Westview Press.
- Harvey, David (1997). *Postmodernliğin Durumu*. (çev. S. Savran), İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Heidegger, Martin (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. (çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Kitabevi.
- Heywood, Andrew (2011). *Siyaset Teorisine Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Herzl, Theodor (2007). *Yahudi Devleti*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Hobsbawm., J. Eric (2005). *Sanayi ve İmparatorluk*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Hobsbawm., J. Eric (2009). *Fransız Devrimine Bakış*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hobbes , Thomas (1992). *Leviathan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, Thomas (2007). *Elementa Philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Hoffman, Marcelo (2014). *Foucault and Power: The Influence of Political Engagement on Theories of Power*. New York: Bloomsbury Publishing Inc.
- Hüseyin, Asaf (2009). *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*. Ankara: Pınar Yayınları.
- Ilipolous, John (2017). *The History of Reason in the Age of Madness: Foucault's Enlightenment and a Radical Critique of Psychiatry*. New York: Bloomsbury Publishing Inc.

- Kahraman, Leyla (2014). İran'da Kadınların Toplumsal ve Siyasal Profili. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 17(2), 78-80.
- Karadeniz, Yılmaz (2012). *İran Tarihi (1700-1925)*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Karadeniz, Yılmaz (2015). Safevi Tarikatının Seyidliği ve Şiiliği Meselesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 75, 23.
- Karadeniz, Yılmaz (2015). Safevi Devletinin Kuruluş Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 63.
- Karpat, Kemal (2001). *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*. Ankara: İmge Yayıncılık.
- Katz, Jacob (2000). *Tradition and Crisis: Jewish Society and End of Middle Ages*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Kellner, Hansfried; B. Berger; Berger L. Peter (1985). *Modernleşme ve Bilinç*. İstanbul. Pınar Yayınları.
- Khomeini, Ruhollah (2010). *Islam and Revolution*. (çev. H. Algar), Oxon: Routledge Publishing.
- Kutluay, Yaşar (1973). *Türkiye ve Siyonizm*. İstanbul: Bilge Karınca Yayınları.
- Kiren, Akın (2017). Nasirüddin Şah Dönemi İran'ında (1848-1896) Modernleşme ve Meşruiyet Araçlarından Biri Olarak Müzik, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 37(1), 103.
- Kutup, Seyyid (1998). *Yoldaki İşaretler*. (çev. M. Özel), İstanbul: Özgün Yayıncılık.
- Köker, Levent (1999). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Kramer, Martin (1993). Hizbullah: The Callucus of Jihad. (ed.Martin E. Marty ve R. Scott Appleby). *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance*, Chicago: Chicago University Press.
- Lewis, Bernard (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lefebvre, Georges (2015). *Fransız Devrimi*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Litvak, Olga (2012). *Haskalah: A Romantic Movement in Judaism*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Lukes, Steven (2006). *Bireycilik*. Ankara: Bilge Sanat Yayıncılık.
- Longrig, Stephen (1958). *Syria and Lebanon under the French Mandate*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, John (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Lyotard, F. Jean (1997). *Postmodern Durum*. (çev. A. Çiğdem), Ankara: Vadi Yayınları.
- Mardin, Şerif (1991). *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Mazzaou, M. Michel (1972). *The Origins od Safawids: Shi'ism, Sufism and Gulat*. Wiesbaden: Franz Stemer Verlag GmbH.

- Memiş, Ekrem (2009). *Eski Çağ Medeniyetleri Tarihi*. Bursa: Ekin Basım.
- Metin, Celil (2011). *Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran 1800-1941*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Mohsenpour, Bahram (1988). Philosophy of Education in Postrevolutionary Iran. *The University of Chicago Press Journal* 32(1), 85.
- Moris, Benny (2008). *1948: A History of the First Arab Israeli War*. London: Yale University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1995). *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*. (çev. Oruç Aruoba), İstanbul: Hil Yayınları.
- Oran, Baskın (2014). *Türk Dış Politikası 1919-1980 I. Cilt*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Öke, Mim Kemal (1982). *Osmanlı İmparatorluğu Siyonizm ve Filistin Sorunu 1880-1914*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Özçelik, Nazmi (2004). *İlk Çağ Tarihi ve Uygarlığı*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Passerin, Maurizio (1999). Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault's Reading of 'What is Enlightenment'. *History of Political Thought*, 20(2), 341.
- Parsons, Anthony (1984). *The Pride and the Fall in Iran 1974-1979*. London: Jonathan Cape.
- Perason, Ansel, Keith (2000). *Kusursuz Nihilist*. (çev. C. Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pehlevi, Farah (2004). *Anılar*. İstanbul: Dünya Yayınları.
- Roy, Oliver (2013). *Küreselleşen İslam*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Rajhman, John (1985). *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Rabinovich, Itamar (1989). "The Impact of Arab World". (ed. Efraim Kash). *The Iran-Iraq War, Impact and Implications*, New York: Palgrave Macmillan.
- Rosenau, P. M (2004). *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Ruderman, B. David (2013). *Erken Dönem Yahudi Tarihi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Sartori, Giovanni (1987). *Theory of Democracy Revisited*. New Jersey: Chatham House Publishers
- Sarıca, Murat (1995). *100 soruda Fransız İhtilali*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Sarup, Madan (1997). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. (çev. A. Güçlü), Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Sander, Oral (2003). *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Salehzadeh, Alan (2013). Iran's Domestic and Foreign Policies. *National Defence University of Strategic and Defence Studies* 49(4), 4-5.
- Somel, A. Selçuk (2010). *Osmanlıda Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

- Sorish, M. Mobin (1988). The Islamic Revolution and Education in Iran. *The University of Chicago Press* 32(1),75.
- Sümer, Faruk (1992). *Safevi Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Süleymanov, Nazim (2018). *Azərbaycan Səfəvi Dövləti 1501-1736-cı illər*. Bakü: Azərbaycan Devlet Ekonomi Üniversitesi Yayınevi.
- Sivan, Emmanuel (1989). Sunni Radicalism in the Middle East and Iranian Revolution. *International Journal of Middle East* 21(1), 5-12.
- Streusand, E. Douglas (2011). *İslamic Gunpowder Empires: Ottomans, Safavids and Mughals*. Colorado: Wetsview Press.
- Smith, Kenneth (2014). *Emile Durkheim and the Collective Consciousness of Society*. London: Anthem Press.
- Şahin, Çiğdem (2000). *Kapitalizm ve Yoksulluk*. İstanbul: Çivi Yayınları.
- Şaylan, Gencay (2002). *Postmodernizm*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Shakibi, Zhand (2007). *Revolutions and the Collapse of Monarchy*. London: I. B. Taurus.
- Shaw, K. Ezel; Shaw, J. Stanford (2006). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*. İstanbul: E Yayınları.
- Taylor, R. Alan (2000). *İsrailin Doğuşu: 1897-1947 Siyonist Diplomasinin Analizi*. (çev. M. Karaşahan), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Taylor, W. Frederick (1911). *The Principles of Scientific Managment*. New York: Harper Brothers Publishers.
- Takeyh, Ray (2009). *Guardians of Revolution the Revolutions: Iran and the World in the Age of Ayatollahs*. New York: Oxford University Press.
- Tamer, Yasin (2010). Basic Changes in Iranian Education System Before and After Islamic Revolution. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Topçu, Nurettin (2017). *İsyen Ahlakı*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Touraine, Alain (2010). *Modernliğin Eleştirisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Toynbee, Arnold (1988). *Medeniyet Yargılanıyor*. (çev. U. Uyan), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Toqueville, Alexis (2016). *Amerika'da Demokrasi*. (çev. S.S. Özdemir), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Turabi, Hasan (1987). Principles of Governance: Freedom and Responsibility in İslam. *The American Journal of İslamic Social Sciences*, 4, 11.
- Varzi, Roxanna (2011). Iran's French Revolution: Religion, philosophy and Crowds. *The Annals of American Academy of Political and Social Science*, 637, 59.
- Vejdani, Farzin (2015). *Making History in Iran: Education, Nationalism and Print Culture*. California: Stanford University Press.
- Wagner, Peter (1994). *Sociology of Modernity*. London: Routledge Group.

Wallenfels, Ronald; Aruz Joan (2003). *Art of the First Cities: The Third Millenium from B.C. from the Medditerranean to the Indus*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Zürcher J. Eric (1996). *Modern Türkiyenin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Declaration of Independence, America in Class from the National Humanities Center, americainclass.org (Erişim Tarihi: 27.05.2019)

Jeffrey Feltman, Hezbollah: Revolutionary Iran's Most Successful Export, <https://www.brookings.edu/opinions/hezbollah-revolutionary-irans-most-successful-export> (Erişim Tarihi: 02.07.2020).

İranlı kadınlardan başörtü zorunluluğuna karşı sosyal medyada kampanya https://www-bbc-com.cdn.ampproject.org/v/s/www.bbc.com/turkce/amp/haberler-dunya40275363?amp_js_v=a3&_gsa=1&usqp=mq331AQFKAGwASA%3D#aoh=15937447874960&referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com&_tf=From%20%251%24s. (Erişim Tarihi: 02.07.2020).

Ali Fathollah Nejad, Four Decades Later Did the Iranian Revolution Fulfill its Promises?, <https://www.brookings.edu/blog/order-from-chaos/2019/07/11/four-decades-later-did-the-iranian-revolution-fulfill-its-promises/> Erişim Tarihi: (10.06.2020)

EKLER

Ek1: Rıza Şah Pehlevi'nin Türkiye ziyareti.



Ek2: Pehlevi Hanedanlığının son üyesi Muhammed Rıza Pehlevi



Ek3: İran'ın devrik lideri Muammer Musaddık



Ek4: Ayetullah Humeyni'nin posterleri ile meydanlara dökülen protestocular.



Ek 5: İran Devrimine destek veren kadınlar



Ek 6: İRAN İSLAM DEVRİMİNE DESTEK VEREN KADINLAR



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : Azizli, Shabnam
Uyruğu : Azerbaycan
Doğum Tarihi ve Yeri : 25.02.1996, Azerbaycan/ Şeki.
Telefon : 0538 829 34 15
Faks :
E-mail : sebnem.ezizli@gmail.com

Eğitim

<i>Derece</i>	<i>Eğitim Birimi</i>	<i>Mezuniyet Tarihi</i>
Yüksek lisans		
Lisans	Adnan Menderes Üniversitesi	2017
Lise	7 No'lu Lise, Şeki/ Azerbaycan	2013

İş Deneyimi

<i>Yıl</i>	<i>Yer</i>	<i>Görev</i>
.....		

Yabancı Dil

İngilizce

Rusça

Yayınlar

ORCID: 0000-0003-4507-6685