

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Hamid Dabashi

İran: Ketlenmiş Halk



metis

Hamid Dabashi

İran: Ketlenmiş Halk

New York'taki Columbia Üniversitesi'nde İran Araştırmaları ve Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü olan Dabashi'nin İran, ortaçağda ve çağdaş dönemde İslam, karşılaştırmalı edebiyat, dünya sineması ve sanat felsefesi üzerine ciddi beğeni toplayan pek çok kitabı ve makalesi bulunmaktadır. Dabashi'nin başlıca eserleri şunlardır: *Authority in Islam* (Peygamberin Gelişinden Emevi İdaresine Kadar İslam'da Otorite, İnsan 1995); *Theology of Discontent* (Hoşnutsuzluğun İlahiyatı); *Truth and Narrative* (Hakikat ve Anlatı) *Close Up: Iranian Cinema, Past, Present, Future* (İran Sineması, Agora 2004). Ayrıca *Dreams of a Nation: On Palestinian Cinema* (Bir Ulusun Düşleri: Filistin Sineması Üzerine) adlı eserin editörlüğünü de yapan Dabashi'nin kitap ve makaleleri çok sayıda dile çevrilmiştir. ABD'nin önde gelen muhalif seslerinden olan ve dünyanın dört bir yanında sık sık konferans ve dersler veren yazar, İranlı-İsveçli eşi, feminist akımın tanınan isimlerinden Golbarg Bashi ile birlikte New York'ta yaşıyor.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

İran: Ketlenmiş Halk
Hamid Dabashi

İngilizce Basımı: Iran, A People Interrupted
The New Press, New York, 2007

© Hamid Dabashi, 2007
The New Press, New York ile yapılan
sözleşme temelinde yayımlanmıştır.

© Metis Yayınları, 2007
© Türkçe Çeviri: Emine Ayhan, 2007

➤ İlk Basım: Mayıs 2008

Yayıma Hazırlayan: Bülent Doğan

Farsçadan Türkçeye yapılan transkripsiyonlardaki
yardımlarından ötürü Maral Jefroudi ve
Kenan Karabulut'a teşekkür ederiz.

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

ISBN-13: 978-975-342-635-0

Hamid Dabashi

İran: Ketlenmiş Halk

Çeviren:

Emine Ayhan



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Golbarg Bashi'ye,

Nihayet

İnançlarımın yeşil bakışı

İlk aşkım ve vardığım son nokta–

Okuduğum bütün şiirlerin

Anlamı:

Tek bir parıltılı yorumda

Bir araya gelen

Furuğ'um, Şamlu'm, Sepehri'm ve Ahavan'ım–

Bana her şeyin yolunda gittiğini bildiren

Ferahlamayla saldığım nefesim–

Mayakovski'm, Derviş'im, Nazım Hikmet'im,

Pablo Neruda'm, Faiz Ahmed Faiz'im–

Okuduğum tüm aşk şiirlerinin

Tek bir bedende

Gelip elimi tuttuğunu hissettiren

Yetenekli yoldaşım:

Christine de Pizan'ım, Mary Wollstonecraft'ım,

Mother Jones'um, bell hooks'um, Angela Davis'im

*(Kardeşim Malcolm'un gülümserken başını sallayarak
onaylaması ve)*

Hepsinin el ele tutuşması:

İnsaflı bir yazgının armağanı–

Umut ışığım,

Güz mutluluğumun yazı

Bütün kışlarımda saklı olan bahar yazgısı–

*Dans eden
Neşeli kar taneleri:
Var olma nedenlerimin
Oyunbaz gerçekleri—
Işığın
Titrek parıltılarının
Saadet yüklü müziği—
İsminin anlamını taşıyan—
Hiç solmayan biricik gülümün
Taç yaprakları.*

*Uykunun dehlizlerinden,
Karanlık ve derin gölgelerden geçiyor
Hoplaya zıplaya dans ediyor zihnim...*

– Simon and Garfunkel

İçindekiler

Teşekkürler 13

Giriş 15

1 Sınırları Olmayan Uluslar Üstüne 27

2 Sömürgeci Modernliğin Şafağı 48

3 Meşrutiyet Devrimi 83

4 Pehleviler 121

5 İslam Devrimi 153

6 Yeniden Yapılanma ve Reform 197

7 İslami İdeolojinin Sonu 228

Sonsöz 263

Notlar 279

Adlar Dizini 325

Teşekkürler

BU KİTABI YAZMAYI ilk aklıma getiren Colin Robinson'a; yazarken bana sonuna kadar destek olan Marc Favreau ile Ellen Adler'a; cümlelerimi düzelten baskı editörüm Adam Goldberger'e; kitabı zamanında yetiştirmek için dünyanın her yerinde, hatta savaşın yerle yeksan ettiği Beyrut'ta bile beni takip eden yayın editörüm Sarah Fan'a; söylediğim her şeyi dinleyen Sara Bershtel'e; her zaman yanımda olan Arien Mack'e; Columbia'daki yoldaşlarım George Saliba, Joseph Massad, Gil Anidjar, Nicholas de Genova, Eric Foner, Kathryn Franke, Bruce Robbins, Richard Peña, Gayatri Spivak ve Manning Marable'a; akademik özgürlük idealini destekleyen ve temsil eden öngörülü dekanımız Jonathan Cole'a; kaybettiğimiz yoldaşımız Edward'ın anısını zarafetiyle yaşatan Mariam Said'e; ne zaman arayacağını çok iyi bilen Eben Moglen'e; bana Philadelphia'daki masumiyet çağımızı hatırlatan Milton Butt Jr.'a; vizyonumu düzelten ve beni hep yüce ve güzel olana yönelmeye iten Emir Nadi, Nikzad Nodjoumi, Şirin Neşat ve Muhsin Makhmalbaf'a; üçüncü kattaki odalarım ve kalplerindeki cömertliği bana her zaman açık tutan Muhammed ve Necmiye Batmangli'ye; edebi ihtişamımızın canlı örneği olan Mahmud Omidşalar'a; ideal bir araştırmacılık ve arkadaşlık sergileyen Said Amir Arjomand ve Ervand Abrahamian'a; birbirimize verdiğimiz sözleri tutan dünyanın dört bir yanındaki öğrencilerime; Şahla Talebi ve Hamid Rezai ile İran'da kaybettikleri kahraman yoldaşlarına; gözümün ferî çocuklarım Kaveh ve Pardis'e; hayatımın aşkı, ahlaki ve düşünsel doğruluğumun belkemiği karım Golbarg Bashi'ye bu kitabı yazarken elimden tutarak bana destek oldukları için sonsuz minnettarlığımı sunarım.

Bu kitabı 11 Eylül 2001 ertesinde, hain korku ve yıldırma güçlerinin muhalif sesleri susturmak ve aydınlık fikirlerin yükselme

sürecini kesintiye uğratmak üzere hâkimiyeti ele aldığı New York'un en karanlık günlerinde yazmaya başladım. Zorbalığa ve adaletsizliğe yönelik direnişin ahlaki sesinin hiç susmaması gerektiği inancıyla yazmayı bitirdim. Bu sıkıntılı günlerde cesaretimiz ve kararlılığımız sınanıyordu. Bu cesaret ve yaratıcılık sınavından sadece çok küçük ve çok mutlu bir azınlık geçebildi. Etrafımda hep onlar olduğu için şanslıydım.

Giriş

GÜNEY İRAN'IN petrol zengini Kuzistan eyaletinin başkenti Ahvaz'ın birkaç mil güneyinde, yani benim doğup büyüdüğüm yerde Karun Nehri sükûnetle aşağılara doğru akıp gitmeden evvel hafifçe batıya kıvrılır, yaklaşan akşamın ışığında parlak bir çikolata rengine döner, kıyılarında kendiliğinden yetişmiş bereketli palmiye korularını cömertçe besledikten sonra Basra Körfezi'ne dökülmek üzere ağır ağır yol alır; oradan da sanki hiç var olmamış gibi Umman Denizi'ne karışıp Hint Okyanusu'nda noktalar yolculuğunu. Son Pehlevi şahının, ülkenin dört bir yanında –çocukluk arkadaşlarımla hep bu nehrin kıyılarında gezdiğimiz 50'li yılların ortasında her yönüyle bir yenilik olan– buzdolabı gibi aletlerde kullanılan elektriği üretmek üzere inşa ettirdiği heybetli barajı aşan Karun, devasa türbinlerin mekanik sarsıntısından çektiği çileyi zarafetle taşır.

Tesadüfen karşılaştığınız başıboş bir köpek, birkaç ürkek tavuk, belki de burnu havada ama hiçbir işe yaramayan bir horoz, nadide bir kedi ya da amaçsızca gezinen bitkin, sıska bir atı saymazsak, Karun kıyılarında pek hayvan olmazdı. Ama sabırlı olup da hurma ağaçlarının dibine, mahsun ve kurşuni gökyüzüne doğru uzanan heykel gibi gövdelerini çevreleyen, hafif ikindi esintisinin okşadığı tüylü kabuklarına daha dikkatli bakacak olsanız, refah içindeki karınca kolonilerinin dur durak bilmeyen faaliyetini fark ederdiniz. Koyu kahverengi, cılız, daima evhamlı ve sıska bacaklarıyla çok daha telaşlı görünen ortalama şehir karıncalarından daha büyük, etli ve çok daha kaba sabaydı bu karıncalar. Şehir karıncaları gözüme hep –tam olarak ne olduğunu asla bilemediğiniz– bir şeyden kaçıyor ya da ona yetişmeye çalışıyor gibi görünürdü. Hep erişilmez görünen bir şeyin peşinden koşarken daima çok azimli, kararlı, hatta ürkmüş görünürlerdi. Bu şehir karıncaları ilahiyatçı olsa, serkeş

kaderciler olurlardı muhakkak. Taşra karıncalarıysa aksine yüce gönüllü Karun'u çevreleyen bereketli tarım hayatından beslenen özgür irade yanlısı ilahiyatçılara benziyorlardı. Yoksul şehirli akra-balarının zengin taşralı kuzinleri gibiydiler. Her zaman ne yaptıklarını biliyor da, sıradan gündelik işlerini yapmak için hiç telaşlanmıyor gibi bir halleri vardı. Sanki gittikleri yere varmak için önlerinde sınırsız zamanları vardı. Bu besili, kendinden emin taşra karıncalarını, şehrimizin sokaklarına atılmış bir parça ekmeğin ya da bir tavuk kemiğinin başında didişen nevroitik kuzinlerinden ayıran tam da bu sükûnetti işte.

Hurma korularının çevresine kurulmuş küçük köylerde yaşayanların davranışlarında da işte bu karıncaların sabrından ve ağır-dan alma tavrından bir şeyler vardı. Bu çiftçilerin kendilerine has, cömert mi cömert bir mesafe anlayışları vardı. Diyelim ki onlara bir köyün ya da bir korunun nerede olduğunu sordunuz; ellerini arkalarında kavuşturur ya da tespihlerini çekmeye devam eder, size asla orayı göstermez ya da nerede olduğunu söylemezlerdi. Sadece kavruk yüzlerinde kibarca bir gülümsemeyle size sabırla bakar, sonra da kafalarını kaldırıp çeneleriyle bir yönü göstererek, "*Hona, hona!*" ("*Şurası, şurası!*") derlerdi. Kim bilir, Basra'nın, Kerbela'nın, Necef'in, Bağdat'ın, hatta Kahire'nin yerini soracak olsanız, parmaklarıyla işaret edip, "O vakit, şu yana doğru epey bir yolun var," derlerdi herhalde diye aramızda eğlenirdik.

Bu cömert, sabırlı ve telaşsız zaman ve mekân anlayışına çoğu kez hayret etmişimdir. Kimi zaman onların iklim ve günlerle mevsimlerin ritmine sağladıkları uyumun bir belirtisi, kimi zaman yürümeye alışageldikleri uzak mesafelerin bir göstergesi ya da sonsuz sabırlarının bir ifadesi olduğunu düşündüm bunun. Ama ne muazzam bir zihinsel dinginlikti bu! Nirvana da böyle bir şey olmalı: ağır ve sabırlı bir taşın uzaklardaki bir göl anısının derinliklerine usulca çökmesi gibi sükûnete gömülmek.

İşte bu dinginliğin, maddi ama ezeli bir zamanın, tarih boyu sürüp gelen sabır ve azmin ışığı, bugün bizim "İran" dediğimiz şeyin ince kabuğunun altında hâlâ yanıp sönüyor.

Yarım yüzyıl sonra dünyanın diğer tarafında, çiftçilerin neşe dolu, eli açık bilgeliğinden ve hurma ağaçlarından çok uzakta, ABD Dışişleri Bakanlığı'nda görev yapan Francis Fukuyama, 1989'da yazdığı bir makaleyi genişleterek 1993 yılında *Tarihin Sonu ve Son İnsan* adıyla basılan bir kitap haline getirdi. Bundan kısa süre sonra, Harvard Üniversitesi'nde profesörlük yapan Beyaz Saray güvenlik planlama eski koordinatörü Samuel P. Huntington da 1993 tarihli bir makalesini genişleterek *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması* adlı bir kitap kaleme aldı. Kitap 1998 Ocağı'nda yayımlandı.¹

Fukuyama *Tarihin Sonu ve Son İnsan*'da liberal kapitalist demokrasinin en sonunda ideolojik rakiplerinin hepsini yenilgiye uğratmayı başardığını ve Sovyetler Birliği'nin çöküşü, Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve Doğu Avrupa Bloğu'nun dağılması ertesinde "liberal Batı demokrasisinin" diğer siyasi seçeneklerin tümüne üstün geldiğini savunmaktadır. Bunun neticesinde de, çekişen fikirlerin ideolojik muharebe alanı olarak "tarih" en nihayetinde son bulmuştur. Fukuyama'nın dediğine bakılırsa, bunu kendisine Hegel öğretmiştir.

Samuel Huntington da *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*'nda "liberal Batı demokrasilerinin" galip geldiğini varsaymaktadır. Ama ona göre, yıllar süren ideolojik çatışmanın ardından dünya bir "medeniyetler" çatışması çağına girmiştir. Buna göre insanlar kapitalist "Batı" modernliğine karşı durma yollarına ilişkin fikirleri tüketmiştir ve "Batı Medeniyeti"nin ilerleyişine karşı koymak üzere kendi kabile bağlarına başvurmaktadır. Huntington'a bakılırsa bu konuyla ilgili bir şey yapmak gerekmektedir.

Fukuyama ve Huntington tarihin kategorik son buluşu ve "Batı"nın tekyanlı olarak galip ilan edilmesini zaferin bir medeniyet soyutlamasına dönüştürülmesiyle bağdaştırarak birbirlerinin tasına su dökmektedirler. Fukuyama bütün alternatif tarih anlatılarının üstüne çarpı atmaya girişir, zira bunlar ezilen ulusların eline imparatorlukların ve bürokratlarının kabarmış kibrinde delik açacak silahlar vermektedir; öte yandan Huntington da bu ulusların küreselleş-

miş zorbalığa karşı isyanlarıyla daha iyi başa çıkabilmek amacıyla onları ve onların başkaldırılarını bir avuç uydurma medeniyet kategorisine indirger. Karun'un uzak kıyılarına ait bir şeyler, iki yazarın da kendi kendisini kandırdığını söylüyor bana.

Hem dünyevi hem ezeli bir tarih anlayışının dinginliği ile tarihi kendinden uzak tutan teleolojik gayecilik arasındaki anlatısal mesafeden yola çıkarak, İran konulu bu kitabı yazma noktasına geldim.

"Tarihin sonu" ilan edildikten sonra herhangi bir ulusun hikâyesini anlatmak, hatta tarih yazmak nasıl mümkün olabilir? Bana göre Kuzey Amerika'ya özgü bir düşünsel bayağılık olan bu ilan aslında ahlaki tahayyülün tükenişidir; böyle bir tükeniş de kendi kendisine alkış tutan ve zafer naraları atan bir tarihyazımı-karşıtlığının ve herhangi bir halkın tarihine eğilmek şöyle dursun, onu tanımayı bile reddeden kasti bellek yitiminin yükselişiyle at başı gider. İran'ın ya da başka bir yerin tarihini anlatmak, tarihin artık son bulunduğunu kendinden emin bir biçimde ilan edecek denli kendini muzafferane Hristiyan gayeciliğine inandırmış bir "süpergücün" küstahça emperyal kibrine ahlaken ve yaratıcı bir şekilde kafa tutmanın bir yoludur. Bürokratik strateji uzmanlarının ve imparatorluk taktikçilerinin zihinlerinden başka hiçbir yerde tarih son bulmuş değildir. Hegel'e göre tarih Yunan ve Roma'da başlayıp Almanya'da zirveye ulaşmıştır. Fukuyama'ya bakılırsa tarih ABD Dışişleri Bakanlığı'nda son bulmuştur. Dünya aksini söyleyebilmek için yakarmaktadır. Hegel'in tarihe girmesine izin vermediği bizim gibilere şimdi de Fukuyama şöyle demektedir: "Kusura bakmayın millet! Tarih sona erdi!" Ama hayır, halklar olarak, büyük anlatıları reddeden madunlar olarak bizler itiraz ediyoruz.

Halkların nerede yaşadıkları ile büyük anlatıları uyarınca nerede yaşamış oldukları arasında sistematik bir nostaljik fark, bir yerinden yurdundan edilmişlik vardır – sanki koca dünya yasak bir ülkede sadece bir sene geçirip sonra oradan kovalanmıştır. Şimdi de boş ve kestirilmez vakitlerde o yeri unuttuğunu sandığında hatırlayıp, hatırladığını sandığında unutmaktadır; bir unutup bir hatırlamaya hem mahkum edilmiş hem de böylece takdis edilmiş haldedir.

İran'ın son iki yüzyıllık hikâyesi, işte bu yerinden yurdundan edilmişlik hissinden payını ziyadesiyle almıştır. İranlılar sömürgeci modernlikle karşılaşma sürecinde bu yerinden edilmişlik hissini yaşamış, ülkelerinin meşru yerinden oynatıldığını, coğrafi açıdan bulunmaması gereken bir yerde bulunduğunu düşünmüştür. Bu durum da İranlıların bir ülke, bir halk, bir yer olarak İran konusunda yaşadığı süreksizlik hissini açıklamaktadır. Bu yerinden edilmişlik hissini, olaylar başka yerde cereyan ederken oradan alınıp ait olmadığı bir yere yerleştirilme hissini etraflıca anlamak ve aktarmak istiyorum. Şarkiyatçılar İranlılara Hint-Avrupa milletinden olduklarını, ama Ortadoğu'da saplanıp kalarak, Samilerin –Yahudiler, Araplar vs.– ortasına düştüklerini anlatmaktadır. İnsanlar bu gibi zahiri kategorilerin mutlak geçerliliğine sanki vahiymişçesine itimat ediyor. İranlılar hiddetle Arap, Hintli ya da Türk olmadıklarında diretirler – oysa onlara çok benzer ve sık sık onlarla karıştırılırlar (ki anlaşılmasa bir nedenden dolayı bunu hakaret sayarlar). İranlılar demokratik bir hükümet modelini bundan nesiller önce hak ettikleri kanısındadır. Halbuki bugün bir İslam cumhuriyetinin ruhbanları tarafından bölgedeki en irticai teokraziyle yönetilmektedirler. Bir Yahudi devleti ile köktendinci bir Hint hareketinin komşusu olan İranlılar, İslam cumhuriyetiyle yönetildikleri sırada kendilerini kibirli bir Hristiyan imparatorluğuyla şiddetli bir münakaşa içinde bulmuşlardır. Bir İslam cumhuriyeti, bir Yahudi devleti, bir Hint köktendinciliği ile bir Hristiyan imparatorluğunun ortasında bile, tarihin sonuç çıkarıp değerlendireceği, başlayacağı ve taşıyacağı daha birçok şey vardır.

Modern İran tarihi konusunda yanılgılarla dolu bir belleğe sahip olma hissi, aslında ait olunmayan bir tarih noktasına geçici olarak oturulduğuna dair topluca bastırılmış bir duygu var İranlılarda. Öyle ki, tarihin başka bir yerde cereyan ettiği hususunda İranlılar arasında tam bir mutabakat vardır adeta; biz de bu başka yere aidizdir, ama ait olmadığımızı, hak etmediğimizi düşündüğümüz bir yerin gerilettiği eğreti uzamına saplanıp kalmışızdır. Tam anlamıyla bir arada kalmışlık hissi söz konusudur hep. Travmatik bir şey –bir askeri darbe, bir devrim, deprem, başka bir ülkenin saldırısı– olduğunda belleğimizin harekete geçtiğini, işlemeye başladığını hissedimiz. Tarihteki yerimizin yanlışlığını, doğru yerin uzakta kalmış

tatlı hatırasını anımsarız; zamanın bir noktasındaki bu yere sahip olmak için öyle çaresizce debelenmişizdir ki o geri dönüp üzerimizde yarattığı etkiyle sahip olmuştur bize ve bunun farkına bile varmamışızdır. Bize candan ve insancıl, yakın ve yürekten gelen şeyleri hatırlarız – ama sonra hepsini unutmak, dünyadaki yerimize dair bir zamanlar çok huzur verici ve iç rahatlatıcı olan, ama artık yabancılaştırıcı ve geçici görünen şeyleri hatırlamamak gibi ortak bir alışkanlığımız var.

Bu modern İran tarihi anlatısında etraflıca ele almak istediğim de, tarihin normatif seyrinden işte bu bir anlığına kurtulma hissidir – sonra bir de bakarsınız ki tarih sizi arkada bırakmış! Bu anlatı, hiçbir yerde tarihin son bulmadığı, hatta bizim açımızdan tarihin başlamadığı yolundaki görüşüme dayanmaktadır. Bizler Hegel'den Fukuyama'ya kadar hep tarihin dışında bırakıldık. Tarih ne vakit başlayacak olsa, birileri tarafından toplanıp bulunduğumuz yerden uzaklaştırıldık, başka bir yere, olmak istemediğimiz yere gittik gibi geliyor bize. Bu yüzden, sahip olmadığımız, ama yine de üzerimizdeki etkisiyle bize sonsuza dek sahip olan "bir yerin" tatlı hatırası ile tarihte başka bir yere ait olduğumuz, ama o "başka yerin" nerede olduğuna dair hiçbir ipucuna sahip olmadığımız hissi arasında böyle gidip geliyoruz işte. Yakın tarihimiz ve yaşantımız iki zıt kutup arasına, yani ödünç alınmış bir geçmiş ile ebediyen ertelenmiş bir gelecek arasına kıştırılmış, buradan anlatılıyor. Bense tarihin son bulmak şöyle dursun, başlamasının bile mümkün olmadığı bu iki kutbun arasında bir yere yerleştirmek istiyorum modern İran'ın tarihini.

Kitaptaki temel savım, "İran" denen şeyin sistematik olarak kendiyile çelişmeye eğilimli bir ruh hali olduğudur. Bu çelişkinin ana hatlarının ve günümüzde geldiği noktaya ilişkin paradoksların bir haritasını çıkarmayı amaçlıyorum. Kitapta İran'ın son iki yüzyıllık tarihini okuyacaksınız, ama karşı çıkışı, bakış açısı ve masaya vuracak yumruğu olan bir tarih bu; İranlıların sömürgeci modernlikle karşılaşma sürecinde gündeme gelmiş ama çözümlenmemiş sorunları tartışmaya açan bir tarih. Memleketlerinde yaşayan yaklaşık yetmiş milyon İranlı, dünyanın dört bir yanında yaşayan daha mil-

yonlarcası ve dünyanın geri kalanı, aynı kapıya çıkan terörizm ile terörizme karşı savaş seçenekleri arasına kısıtılmış halde, ölüm sa-
çan ve giderek genişleyen bir şiddet döngüsünü yaşıyor. Bir mermi
kafatasınızı parçaladığında ya da bir intihar bombacısı kendisiyle
beraber görünürdeki her şeyi tuzla buz ettiğinde, Başkan Bush ile
Başbakan Blair'e mi yoksa Usame Bin Ladin ile Ebu Musab El Zer-
kavi'ye (2006'da öldürüldü) mi inandığınızın hiçbir önemi kalmaz.

Bu kitabı yazmak, bir müdafaa eylemidir. İran üstüne düşünüp
yazmanın ya Azer Nefisi'nin *Tahrân'da "Lolita" Okumak*'ı (2003)
ya da Kenneth Pollack'ın *The Persian Puzzle*'i (İran Bulmacası,
2004) ile sınırlı olduğu bir kamusal alanda kılıçlar çekilmiş, hesap-
laşma vakti gelmiştir.² İki kitabın tek ortak noktası aynı yayınevin-
den çıkmış olmaları değildir. Yeni Amerikan Yüzyılı Projesi'ne ve
bu proje kapsamındaki emperyal emellere hizmet etmeleri bakı-
mından birbirlerini tamamladıkları gibi, aralarında hakikaten orga-
nik bağlar da vardır. Nefisi'nin tasvir ettiği İran George W. Bush
ve Hristiyan savaşçıları tarafından kurtarılmayı beklerken *Lolita*
okuyan bakire hurilere azgın (din) adamların(in) tecavüz ettiği bir
yerken, Pollack da bu hurilerin kurtuluşuna giden stratejik bir yol
haritası çıkarır. Amerika Birleşik Devletleri önderliğindeki kanun-
suz ve ahlaka aykırı Irak işgaline ve akabinde on binlerce masum
insanın katline zemin hazırlayan önceki kitabı *The Threatening
Storm: The Case for Invading Iraq*'tan³ (Tehditkâr Fırtına: Irak İş-
galinin Zemini) sonra Pollack'ın insanlık suçlarına iştiraki gerekçe-
siyle Uluslararası Adalet Divanı'na sevk edilmemesi gibi bir rezalet
yaşanmış; onun yerine (bu defa daha ihtiyatla da olsa) İran saldırı-
sını gerekçelendirmek üzere Nefisi'nin yayıncısıyla kazançlı bir
sözleşme daha imzalamıştır. İran konulu kitabında Pollack'ın izle-
diği stratejide ufak bir değişiklik olsa da, emperyal mantığı olduğu
gibi kalmıştır. Bu savaş çığırtkanlarının, ayrıca onların yerel muh-
birlerinin ve emperyal strateji uzmanlarının ağızlarının payını ver-
mek istiyorum.

İran konulu bu kitabın amacı kaybedileni telafi etmek, geçmiş
doğru okutmaktır. Tarihini çarpıtarak halkımı küçük düşüren, yağ-
macı bir imparatorluğun bölgesel hâkimiyetine karşı durma irade-
sini yok ederek ceplerini dolduran bu insanlarla ve hempalarıyla
görülecek hesabım var. İran tarihini ya da kültürünü toz pembe gör-

düğünden değil; Pehlevi monarşisine de, İslam mollarşisine de onların hepsinden on kat daha eleştirel yaklaşıyorum. Ne var ki bana göre modern İran'ın öyküsü hem içerideki zorbalara hem de küreselleşmiş sömürgeciliğe kafa tutma ve baş kaldırma öyküsüdür. Bir amacım da Azer Nefisi ve Fuad Acemi gibi kişilerin çizdiği imajı sorgulamak ve ıskartaya çıkarmak. Pentagon'daki patronlarının ihtiyacına göre imal edip kullanıma hazır hale getirdikleri pasif, yoz ve kötücül bir kültür imajıdır bu; kötü göstermek için baştan aşağı çarpıtılmıştır. (Bunların ikisi de eski savunma bakan yardımcısı Paul Wolfowitz için çalışmıştır ve Bernard Lewis gibi kıdemli yeni muhafazakârlar onları hararetle desteklemiştir.)⁴

Doğduğum ülke ile artık evim dediğim ülke arasında avantajlı bir noktadan yazıyorum kitabımı: Doğduğum ülkede insanlar haddinden fazla tarihten mustaripken, evim dediğim ülkede insanlar tarihsel bellek yitimi yaşıyor, onlara tarihin sona erdiği söyleniyor. Böyle tehlikeli yanılgıların sorumluları Fukuyama ve Huntington gibiler değil sadece; bu belleksizliğin cehaletle (adeta kasti bir körlükle) birleşmiş hali son derece yaygındır ve ABD'nin ideolojik çarkının bir parçasıdır. Başka mevzularda dürüstlüklerine kimsenin laf etmediği bir grup insanın ABD'nin Irak işgaline kendi deyimleriyle "ahlaki" zemin hazırlamaya giriştiği, Thomas Cushman tarafından yayıma hazırlanmış *A Matter of Principle: Humanitarian Arguments for War in Iraq* (Bir Prensip Meselesi: Irak Savaşının İnsani Nedenleri, 2005) isimli kitabı geçenlerde okumaya başladım.⁵ Kitabın hayret verici yanı ahlaksız, haksız ve kanunsuz bir savaşın, koca bir halkın ölümü, yıkımı, işkence görmesi ve tecavüze uğramasından sorumlu olan bir savaşın utanmazca savunulması değil kesinlikle, aksine hayret verici olan bu savunma sırasında açığa çıkan cehaletin boyutları. Öyle antikçağ ya da ortaçağ tarihine, hatta modern tarihe dair bir cehaletten bahsetmiyorum; George W. Bush'un başkanlığından önceki iki veya üç hükümete kadar uzanan bir tarihten, halen yaşayan ve zihinsel melekelerini kontrol edebilen insanların belleğinde canlı olması gereken bir tarihten bahsediyorum. Tarih konusundaki bu acayip cehaletin altında insanları kandırmak ve onları ahlaka aykırı bir savaşı desteklemeye ikna etmeye yönelik kasıtlı bir ideolojik sarlatanlık mı var, yoksa her yerde tekrarlanan kültürel bir tema masumane bir tarzda burada teza-

hür mü ediyor, ya da daha kötüsü bu ikisinin uğursuz bir birleşimi mi söz konusu bilemiyorum. Ne olursa olsun, Fukuyama'nın "tarihin sonu" fikriyle aynı kapıya çıkıldığı ortada. Bu imparatorluğun sınırlanmamış gücünü göstermenin ve imparatorluğa karşı çıkma ve direnme yollarını gözden düşürmenin en kalıcı şeklinin tarihi yok etmek ve kasıtlı bir belleksizliği beslemek olduğu bir zamanda, tarih yazmak demek iktidara kafa tutmak demektir. 1953'te CIA'nın demokratik seçimle iş başına gelen Muhammed Musaddık hükümetini devirmesi, yerine ABD'nin gayrimeşru çıkarlarına daha uysalca hizmet edecek bir şah getirmesi, şimdi de yeniden İran'a karşı silaha sarılması İranlıların halen hesaplaşmadığı gerçeklerdir. Birilerinin bu noktaları ve başka bazı noktaları birleştirerek insanlara, özellikle de genç insanlara, yağmacı savaş çığırtaçları karşısında doğruları söyleme imkânı verecek bir tarihsel anlatı üretmesi lazım.

Bir halkın tarihini yazmak, o halkı tarihsel başarısızlıklarının (ve kültürel hastalıklarının) içsel nedenleriyle yüzleşmeye ikna etmenin bir yoludur; böylece küreselleşmiş bir imparatorluğun yağma ve talan tasarılarını daha etkin biçimde boşa çıkarabilir, halkların kaderleri üstündeki küresel hâkimiyetine karşı çıkabilecek her ulusun tarihini diğer her şeyle –sağduyudan tutun da ozon tabakasına kadar– beraber yok etmesine mani olabilirler.⁶ Tarihin ilerleyişini ve nedenselliğini (bizatihi imparatorluğun tarihinden başlayarak) inkâr etmek, bu yok edici küresel tahakkümü güçlendirme yönünde atılan ilk adımdır. "Tarihin sonu" tezinin bir ABD Dışişleri Bakanlığı bürokrati tarafından formüle edilmiş olması bu anlamda tesadüf değildir. Söz konusu tezin uluslara "medeniyet" tayfında yer tahsis eden tamamlayıcısının da keza ilkin Bernard Lewis, sonra da kafadarı Samuel Huntington gibi ABD ordu ve istihbarat camiasına sadakatle hizmet eden iki taktikçi tarafından formülleştirilmiş olması da tesadüf değildir. Bu üçünün de tezlerinde sonuna kadar haksız olduğunu göstermek, insanları bu türden sistematik uydurmalar karşısındaki yerel ve küresel direnişlerinin tarihine yeniden kavuşturmak kadar önemli olamaz kesinlikle. Bir halkın tarihi o halkın mücadelesini dünyanın diğer yerlerindeki ulusların bu biçimsiz ve barbar imparatorluğa direnişiyle bağlantılandıran bir minvalde yazılmalıdır. Şer ekseninin parçası saydıklarına kara

çalmaya dayalı bu temeli çürük ideolojik yapıyı yerle bir etmenin tek yolu budur.

İranlıların modernlikteki sömürgecilik çıkmazını aşma yönündeki devamlı mücadelesinde yöreselliğin ötesinde, küresel bir yan da vardır – bu karşı koyuşun tarihi Latin Amerika, Asya ve Afrika'daki diğer ulusların mücadelelerinde yankı bulmaktadır. Modern İran tarihini konu alan bu kitabı, dünyanın her yanındaki halkların mücadele tarihiyle dayanışma içinde yazıyorum, ki bu halkların sömürgeci ve emperyal tahakküme karşı direnişlerinin tarihi en az ABD tarihi kadar eskidir ve yeryüzünün lanetlilerine ilham kaynağı olmuştur. Anlattığım hikâyenin dünyanın dört bir yanında pek çok farklı versiyonu var; imtiyazsızlaştırılan, yoksullaştırılan, dışlanan ve ırk ayrımcılığına maruz bırakılan Amerikalıların –Amerikan yerlileri, Afrika ve Asya kökenli Amerikalılar ile Latin Amerikalıların– hikâyesi de buna dahil. Bu kitabı hem bir İranlı olarak hem de bir Amerikalı olarak kaleme aldım; ama dünyaya hükmetmek isteyenlerden farklı bir Amerikalı, burnundan kıl aldırmayan ABD yeni-muhafazakârlarının emperyal fantazilerini gerçekleştirmek için kullandığı İranlılardan farklı bir İranlı. Amerikan imparatorluğu ve öncesindeki Avrupa sömürgeciliği pek çok ülkede derin ve travmatik izler bırakmış, hafızalardan silinmemesi, "tarihin sonu"nda unutuşun kollarına teslim edilmemesi gereken yaralar açmıştır.

Bu kitabı yazmaktaki amacım, İran'ın savaştı bir gelenek ile kendine yabancı bir modernlik arasına sıkışmış bir ülke kategorisinden çıkarılmasına katkı koymak ve daha fazla tarihsel ayrıntıya yer veren, kültürel açıdan çokyönlü, ayağı yere basan bir İran anlayışının benimsenmesini sağlamak. Bernard Lewis gibi Şarkiyatçıların "İslam" ile "Batı" (ya da daha yerinde bir ifadeyle, "Batı" ile "Geri Kalanı") arasında büyük ve aşılabilir bir uçurum olduğu konusundaki ısrarlı ve asılsız iddiasının maskesini düşürmek ve İran ile onun müşkülâtına dair daha makul bir okuma sunmak istiyorum. "Gelenek" "modernliğin" en büyük uydurmasıdır, üstelik bu "modernliğin" kendisi de sömürgeciliğin namlusu vasıtasıyla dünyaya yayılmıştır. Ben "gelenek" ile "modernlik" arasındaki bu ikili karşıtlığı yerle bir etmek ve felç edici "sömürgeci modernlik" paradoksunu aşmak istiyorum.

Ruhsuz bir dünyanın ruhunu dindarca arayan bir halkın umut ve özlemlerine kanıt olarak yazıyorum bu kitabı – modern tarihin tuhaf akışında İran'a giriş noktasını göstermek için. İranlılar halen huzura kavuşabilmiş değil, huzur bulma umutlarının gerçekleşeceğine dair hiçbir belirti de yok. Bu kitap, kendi kimliğinin peşine düşmüş bir halkın; selametini, tarihsel konumunu, bölgesel mevcudiyetinin küresel önemini kendi tarihinde bulmaya çalışan bir ulusun hikâyesidir. İranlılar zaferin erişilebilir, yenilginin askıda, dirilişinse kaçınılmaz görüldüğü uzun bir mücadeleye girmiştir. Onların hikâyesi dünyanın dört bir yanındaki basit ve temiz insanların hikâyesidir. Onların ortak insaniyetinin, kırılğan umutlarının ve özgürlüğe doğru coşkulu yürüyüşlerinin hikâyesini anlatmak istiyorum.

Bütün bunları yaparken aynı zamanda İran'ın doğru bir tarihini de aktarmayı tasarlıyorum. Kitabın sonuna geldiğinizde, İran hakkında ABD Dışişleri Bakanlığı, CIA, Pentagon, Johns Hopkins Üniversitesi'ndeki Paul H. Nitze Gelişmiş Uluslararası Araştırmalar Okulu, Hoover Enstitüsü, Heritage Vakfı ve diğer beş yeni-muhafazakâr beyin takımının –İran İslam Cumhuriyeti'ndeki İslami Rehberlik ve İslam Kültürü Bakanlığı'nın da bunlara dahil olduğunu eklemeye lüzum görmüyorum– bildiklerinin toplamından daha fazlasını bileceğinize sizi temin ederim. Onların bilmediği, umursamadığı, unutmayı yeğlediği, hiç öğrenmediği ya da size söylemeyeceği şeyleri biliyorum çünkü.

Broadway'le Riverside Anayolu arasında, Manhattan'ın kuzeybatısındaki 116. Sokak'ta bulunan evim, ebediyete akıp gidiyormuş gibi sabırla Atlantik'e doğru akan haşmetli ve görünüşte sakın Hudson Nehri'ne sadece kısa bir yürüyüş mesafesinde. Mevlana bir şiirinde "Denizden gelen denize gider" der. Tarih ebedi bir bilgeliğin getirdiği sabra sahip; tıpkı iki memleketimin, geçmişimin ve bugününün iki haşmetli nehri olan Karun ve Hudson gibi. Bu sabrı en iyi anlayan kişi de, İran'ın şimdiye kadar yetiştirdiği en bilgili tarihçi olan Ebu El Fazl Beyhakkı'dır (d. 1077): "Tarih düz bir yol izler," demiş Beyhakkı, "zira tarihte hakikati eksik sunmak, tahrif etmek, sulandırmak ya da hakikate hile karıştırmak doğru değildir."

Nitekim tarih bizi unutmaz; tıpkı uzakta bir göl anısının derinliklerine usul usul çöken ağır ve sabırlı bir taş misali birleşerek farklılıklarını kucaklamak için en derin okyanuslara ayrı ama benzer yollardan ilerleyen Hudson ve Karun'un suskun kararlılığındaki gibi.

Sınırı Olmayan Uluslar Üstüne

"İRAN edebiyatına muhtaç anne." 18 Mayıs 2005'te New York eyaletinin taşrasında yaşayan İranlı genç bir anneden aldığım e-postanın konusu merak uyandırıcı ve alışılmadıktı. Kibarca bir hitap sözüyle başlayan e-posta, "bu sene ekim ayında oğlumun Bar Mitzvah* törenini gerçekleştireceğiz," diye devam ediyordu. "Ebeveynlerin bilgelik ve ahlak üzerine bir konuşma yaparak ergenlik çağına girmiş erkek çocukları için ümit ve dileklerini dile getirmeleri âdet-tendir. Bu anlamlı vesileyle zengin ve zarif edebiyatımızdan alıntılar yaparak İran mirasımı ona aktarmak ve ona vereceğim mesajı (Farsçada "nasihat ve yol gösterme" anlamına gelen) "*pend ve enderz*" sözleriyle süslemek istiyorum. Ama maalesef bu amacıma uygun bir konuşma gerçekleştirecek İran edebiyatı metinlerine ulaşma imkânına da, bu konuda herhangi bir eğitime de sahip değilim.

E-postanın devamı da başlangıcı kadar kibarcaydı. "Törene bir İran çeşnisi katarak," diye ekliyordu İranlı genç anne, "onun çok-yönlü "asliyat"ıyla duyduğu gururu pekiştirmek ve İranlı kimliğimizi daha iyi bir şekilde tanımasını sağlamak istiyorum. Ne de olsa Tevrat'ın herkesin dini yükümlülüğü saydığı (Adalet, Adaletin peşine düş) adalet sevdasını yüreğinde taşıyan Büyük Keyhüsrev ve Anuşirvan Dadger'le övünebilecek bir kültürün mirasçısı o.

Cevabımda, ona yardım etmekten memnuniyet duyacağımı belirterek, birkaç öneride bulundum ve tavsiye ettiğim kitaplardan herhangi birine ulaşma imkânına sahip olup olmadığını sordum. "Şayet ulaşamazsanız, uygun bulduğum bazı pasajların kopyasını

* Bar Mitzvah: Yahudilikte dini yükümlülüklerini yerine getirebilecek yaşa ermiş erkek çocuk. -ç.n.

size göndereyim," diye de ekledim. Bu e-postayı gönderdikten birkaç dakika sonra, genç anneden bu kitaplara ulaşamadığını söyleyen bir e-posta daha aldım: "Ne yazık ki Furuğ Ferruhzad kitaplarıyla Sadi'nin *Gülistan*'ından seçmelere yer veren bir kitap dışında hiçbir İran edebiyatı eserine ulaşamıyorum. Bana bunların kopyalarını gönderme teklifiniz için size müteşekkirim."

İranlılar şiiri çok ciddiye alır – tarihsel hatıratımıza, kendimizi hatırlama biçimimize belli bir şiirsel renk katan bir alışkanlıktır bu. Robert O'Meally'nin de fevkalade eserinin başlığında ortaya koyduğu gibi,¹ caz Amerika'nın nabzıysa, şiir de İran kültürünün nabzı, kolektif belleğinin uyağı ve ritmidir. Müslümanların Kuran'ı okumadığı, belleklerini Kuranlaştırdığı söylenir. İranlılar da şiirleriyle aynı şeyi yaparak geçmişlerini şimdilerinin –daha doğrusu, tarihteki mevcudiyetlerinin– şiirsel bir yankısı olarak hatırlar. Tahran'dan ayrılırken, valizine Furuğ Ferruhzad (1935-67) koleksiyonunun yanında Sadi'nin *Gülistan*'ının (1258) bir kopyasını koyan genç bir İranlı kadının durumu, İranlılarla şiirleri arasındaki bu yaşamsal bağın iyi bir örneğidir. Bu İranlı genç anneye göre, oğlunun erkeklığe adım atma törenini, ona İranlı kimliğinin yaşamsal bir parçası olan kimi görüş ve sözcükleri aktaracak uygun İran edebiyatı seçkileriyle hazırlamak bir gereklilikti – bir bakıma İran şiirini Kitab-ı Mukaddes'in yanına koyuyordu o. Elinde Sadi'den bir seçki bulunması o kadar da şaşırtıcı değildi belki ama İran'dan ayrılırken yanına Furuğ Ferruhzad da aldığını söylemesi, hiç tanışmamış olsak bile aramızda bir bağ kurabilecek türden bir mesaj, gizli bir şifreydi. New York eyaletinin taşrasından olan bu genç anneyi hiç görmeden, sadece "Furuğ Ferruhzad kitaplarıyla Sadi'nin *Gülistan*'ından seçmelere yer veren bir kitap dışında" ifadesine bakarak duygusal topografisini hayli doğru bir şekilde tahmin edebiliyordum, tıpkı onun da benimkini tahmin edebildiği gibi.

Sadi'nin İranlı genç annenin elinde bulunan *Gülistan* kopyası, İran edebiyatının başyapıtının yolu Yeni Dünya'ya düşmüş ilk baskısı değildi. Keza, İranlı düşünürün sözcüklerini Kitab-ı Mukaddes'le

bir tutan ilk ABD vatandaşı da bu genç İranlı kadın değildi. Başkan George W. Bush ile Usame Bin Ladin'in bütün halkların bağlılığını bölüşüp hiçbir manevra şansı bırakmadığı dünyamızın durumunu düşününce, bu kıtada efsanevi İranlı ozanı okumuş (ve belli ki sevmiş) olan ilk kişinin bir devlet adamı, matbaacı, kâşif, yayıncı, uçurtma meraklısı ve (New York'a taşınmadan önce senelerce yaşadığım güzel memleketim) Philadelphia'dan bir edebiyatçı olan Bay Benjamin Franklin'in ta kendisi olduğuna hiç kimse inanmaz! Benjamin Franklin'in (1706-90) uçurtma uçurmadığı ya da bir ulus yaratmaya çalışmadığı zamanlarda, (komiklik olsun diye) Kitab-ı Mukaddes'teki Tekvin kitabına bir bölüm eklemeye çabaladığını ve bu bölümün aslında ünlü bir İranlı ozanın bilinen bir kitabından –New York eyaletinin taşrasından olan genç İranlı annenin elindeki kitabından– alınma bir masal olduğunu söyleyecek olsam, bu beyanımı bir eşek şakası sayıp, beni Anayurt Güvenlik Dairesi'ne ihbar eder-diniz herhalde. Ama sizi temin ederim ki, tamamen başka türden bir şaka bu.

Bu hayli şaşırtıcı bir hikâye – ama doğru.

Hikâyenin başladığı yer on sekizinci yüzyıl Philadelphiası değil, büyük İranlı ozan Sadi'nin (c. 1194-1292) mezarının daha o zamandan hiçbir ziyaretçinin, özellikle de maceracı Avrupalı seyyahların kaçırmayacağı bir yer olduğu on yedinci yüzyıl Şirazi. On yedinci yüzyıl başında İran'ı ziyaret eden efsanevi üç İngiliz seyyahın –bıkıp usanmaz Shirley biraderlerin– yol arkadaşlarından biri olan Thomas Herbert ince sayılabilecek bir edebiyat beğenisine sahipti. Thomas Herbert yazıp yayımladığı hayli popüler seyahatnamesi *Travels in Persia 1627-1629*'da (İran Seyahatleri, 1627-1629) Sadi ile onunla aynı dönemde yaşayan Şirazlı şair Hafız'ın mezarlarını ziyaretinden bahsediyordu. Herbert seyahatnamesini yayımladığında, Sadi çoktan Felemenk Şarkiyatçı George Gentius tarafından Latinceye çevrilerek Amsterdam'da yayımlanmıştı. Herbert seyahatnamesinde bu Latince Sadi çevirisinden birkaç dize alıntıya yer veriyordu. Sadi'nin Fransızca ve İngilizce çevirileri de 1630'larda yayımlandı ve kısa süre sonra Almanca çevirileri de ortaya çıktı. Çok geçmeden Sadi Avrupa'da hem Aydınlanma'nın hem Romantizmin ayrılmaz bir parçası haline geldi. La Fontaine, Diderot, Voltaire, Hugo ve Balzac onu tanıyor ve onun şiirlerinden hayranlıkla

bahsediyorlardı. Goethe *Doğu-Batı Divanı*'nda (1814-18) Sadi'nin şiirlerinden bazılarına yer verirken, ondan önce Voltaire *Zadig: Bir Şark Masalı* (1747) adlı hiciv romanının başında kitabı Sadi tarafından yazılan Farsça aslından tek kelime Farsça bilmeksizin bizzat çevirdiğini iddia ediyordu şaka yollu.

Peki, Sadi'nin yolu nasıl olup da Amerika'ya düşmüştü? Ünlü ozan, Kristof Kolomb'un Atlantik'i geçmesinden çok önce ölmüştü. Sadi Amerikalı Aşkınıncıların en beğendiği ozanlar arasındaydı. Peki, Amerikalılar onun şiiriyle Alman Romantizmi vasıtasıyla mı yoksa doğrudan Avrupa Şarkiyatçılığı vasıtasıyla mı tanışmıştı? Olası rotalardan biri şudur: *Gülistan*'ın Latince bir çevirisini yapan Gentius, Sadi'nin Tanrı'nın bir Zerdüşte konuksever davranmayı reddettiği için İbrahim'i nasıl uyardığını anlattığı öyküsünden bir bölüm aktardığı *Historia Judaica* (1651) isimli bir kitap kaleme almıştı. İngiliz ilahiyatçı Jeremy Taylor (1613-67) Gentius'un *Historia Judaica*'sında bu öyküyü okumuş –dini hoşgörü üstüne çarpıcı bir inceleme olan– *Discourse of the Liberty of Prophesying* (Kehanette Bulunma Serbestliği Üstüne Söylev, 1646) adlı kitabında İngilizceye çevirmişti. Yayımlanmasından neredeyse yüz yıl sonra Franklin'in eline geçtiği düşünülen kitap Jeremy Taylor'ın bu metnidir. Daha sonraları Franklin "şaka olsun diye bu metni Tekvin'in kaybolan bir bölümü diyerek İngiliz aydınları arasında dolaştırmıştı." Fransız ve Amerikan devrimi üstüne çalışan tarihçilerin kaydetmediği bir noktadır bu: 1789'da bazı edebiyat üstatları Franklin'in küçük şakasını yanlış anlamış; Franklin'in masalıyla Sadi'ninki arasındaki benzerliği fark ettiklerindeyse, Amerikalı devlet adamım düpedüz intihalle suçlamışlardı.²

Ralph Waldo Emerson (1803-82) Sadi ve onun edebi hümanizmi hakkında çok daha detaylı ve derin bir malumata sahiptir. Whitman ve Melville gibi o da İranlı düşünüre büyük hayranlık besliyordu. Sivil itaatsizlik konusundaki fikirleri, Hindistan'da Mahatma Gandhi önderliğindeki sömürge karşıtı hareketi ve ABD'de Martin Luther King önderliğindeki medeni haklar hareketi üzerinde etkili olan efsanevi Henry David Thoreau (1817-62) kendini Sadi'yle öylesine özdeşleştirmişti ki, bir yerde (8 Ağustos 1852 tarihli bir günlük yazısında) şöyle diyordu: "Biliyorum ki ... bir zamanlar Sadi de benimle tıpatıp aynı düşüncelere sahipti, nitekim onunla ara-

mızda önemli hiçbir fark göremiyorum. Bana ne İranlı, ne eskiden kalma, ne de yabancı geliyor. Düşüncesinin benim düşüncemle aynılığı yoluyla yaşamaya devam edecek ... Sadi'yle kurduğum duygudaşlıkla onu ruhumun derinliklerine koydum."³ Sadi Yeni Dünya'da kendine yalnızca bir yer bulmakla kalmayıp, muhalif bir yazar ve güvenilir bir can yoldaşı da bulmuştu.

Sadi'nin aşkın ruhu okyanusları ve yüzyılları aşıp Thoreau'nun "ruhunun derinliklerinde" yer ettiyse, o halde Thoreau'nun muhalif ruhu, New York sokaklarında Amerikan İmparatorluğu'na karşı yürüyen bir-iki İranlının sivil itaatsizliğini neden canlandıramadı? Sadi'den Thoreau'ya, Thoreau'dan New York'un taşrasındaki genç İranlı anneye, oradan bu ümitle yüklü sayfalara kadar her yerde "amaçlarımızı yön verip onları kabaca yontarak irademizi ortaya çıkaran bir tanrısallık var".

Genç İranlı annenin Amerika'ya gelirken yanında getirdiği *Gülistan* eseri hayli uzun ve şaşırtıcı bir güzergâh izlemişti. Gelgelelim buradaki öykü ne maneviyatı ne de etki alanı bakımından New York eyaletinin taşrasıyla, New England Aşkincılığıyla, Franklin ve Philadelphia'yla, Avrupa Aydınlanmasıyla, Alman Romantizmiyle, Avrupa Şarkiyatçılığıyla, İngiliz seyyahlarla, sömürge görevlileriyle, hatta ünlü Şirazlı şairlerle sınırlı değil. Öykünün maneviyatı Sadi'nin kendisiyle başlar. İran kültürünün en önemli ortaçağ ahlak bilimcisi, klasik İran edebiyatının en yetkin şairi, İran'ın hissi evreninin doruğundaki kişidir Sadi. İran kültürünün göçebe, yerinde durmaz tabiatı, İran'ın barındırdığı fikir ve hissiyat sentezi, zaten memleketi Şiraz'da kalmak yerine hayalperest bir seyyah olmayı seçen Sadi'nin kendisinde de göze çarpar. Sadi Hindistan, Arabistan, Orta Asya, Anadolu, Filistin'e kadar doğusuyla batısıyla, kuzeyiyle güneyiyle bütün dünyayı gezmiş, hatta Kudüs'te Haçlılar tarafından esir bile alınmıştır.

Bugün en postmodern karşı koyuşlarımızda dahi yankı bulan Sadi gibi bir şairi kendimize örnek aldığımız takdirde, "İran kültürü"nü konumlandırma ve tayin çabası, amaca ulaşmayı güçleştiren, abes bir görev haline alır. Sadi İran kültürünün özünü teşkil eder, zi-

ra o zekâsının keskinliğiyle nam salmış gezgin bir şairdir. Tıpkı Sa-di gibi İran da olsa olsa gezgin, ele avuca sığmaz ve hiçbir süreklilik taşımayan bir cümleler dizisi olarak tanımlanabilir. İran'ı yakalamaya, köşeye sıkıştırmaya ya da ele geçirmeye çalışan olursa İran İranlığını yitirir. Bir kelebeğe benzer. Yakalanıp tuzağa düşü-rülerek bir kutunun içine konamaz, ancak bütün kararsızlığıyla ora-dan oraya kanat çırparken, hareket halindeyken görülebilir. İran ta-rihçilerinin tümü hayvan postu dolduranlardan farksızdır (zaten ta-rihçilerin geri kalanı farklı mıdır ki?). İran kültürü kendi yayılıcı ta-biatı ve asla köşeye sıkışmayan yapısı üzerinden anlaşılmalı, yal-nızca kolektif iradenin, hayali bir ozmosun eseri olabilecek bir *merkeze meylettiği* görülmelidir. İran'daki hemen her büyük şehir meydanı bu merkezci yapıyı çağrıştırır; heykel ya da anıt yoktur, ama şehrin en belirgin yeri kolektif iradenin eseri olan bu boşluk-tur. Çevredeki binaların mimari olarak işaret ettiği bir boşluktur bu, yokluğun gösterdiği bir varlıktır.

İran dalgalanan bir bayrak değil, sıcacık bir yorgandır. Rengâ-renk kültürüne yönelik o kadar çok ihtilaflı hak iddiası vardır ki ye-ni palazlanan ulus-devletlerden çok farklı ve üstün olduğu bir ba-kışta anlaşılır. İran, Afganistan, Tacikistan'ın –Orta Asya'dan güney Asya'ya, Keşmir'den Anadolu'ya uzanan– bu kültür üstünde meşru hak iddiaları olmuştur hep. Önde gelen edebi şahsiyetlerimizden biri olan Mevlana Afganistan'da doğmuş, Moğol işgalinden kaça-rak, yaşamak üzere günümüz Türkiye'si'ne giderken Nişapur'da At-tar'la tokalaşmış ve eserlerini Farsça kaleme almıştır. Tek başına Mevlana bile "İran" denilen şeyi aynı anda hem teşkil eder hem de ona aykırı düşer. Mevlana Farsçada eser verdiği için, onu sahiplenir ve hiçbir zaman İran sınırları içinde yaşamadığı gerçeğinin üs-tünde durmayız. İbni Sina'yı da İran'da yaşadığı gerekçesiyle sa-hiplenir, bu defa da önemli bütün eserlerini Arapça yazmış olduğu-nun üstünde durmayız. Ulus-devlet mantığı şimdiye kadar üretmiş olduğumuz en güzel şeyi devre dışı bırakıyor. "İranlı" olmak için bu mantıktan soyutlamalıyız kendimizi. "Tasavvuf varken, adı yok-tu; adı olduğunda ise Tasavvuf yoktu" – eski Mutasavvıfların Ta-savvuf için sarf ettiği bu sözler, İran için de geçerlidir. Kendimize İranlı dediğimiz anda İranlı olmaktan çıkıyoruz. İranlılar olarak iş-te bu paradoks içinde yaşıyoruz.

İranlıların –kimi zaman nedenini tam olarak bilmeseler de– şairlerini taparcasına sevmesinin bir nedeni vardır. Örneğin genç İranlı annenin İran'dan ayrılırken yanında kitabını getirdiği öteki şairi, Furuğ Ferruhzad'ı ele alalım. Ferruhzad "Hazinelerle Yüklü Sınır!" isimli bir hiciv şiiri kaleme almıştır. Bu şiir Pers milliyetçiliği ile İran kimlik siyaseti destekçileri arasında öfke uyandırmış, ikinci ve son Pehlevi şahının kendini büyük görme hastalığının damgasını taşıyan saltanatı ile onun insanda huşu uyandıran 2500 senelik medeniyet iddiasına tokat gibi inmiştir. "Fatih oldum," diye başlar Ferruhzad şiirine,

Kayıt oldum
Bir isimle kendimi
Belirttim bir kimlik üstünde
Ve varlığım birtakım rakamlarla tespit edildi
O halde yaşasın "Tahran 5. Bölge, No: 678!"

Artık her yönden rahatım
Vatan ananın şefkatli kucağı
Emziği tarihi iftiharlarla dolu bir geçmişin
Kültür ve uygarlık ninnisi
Ve kanun çingırağı
Ah!
Artık her yönden rahatım...⁵

Derken Ferruhzad memleketinin mustarip olduğu korkunç şeyleri peş peşe sıralamaya koyulur: soluduğu kirli hava, alın teriyle geçimini sağlamaya çabalarken biriken borçları, devamlı gönderip durduğu nafile iş başvuruları, edebiyat sahnesini ele geçirmiş olan şiir şarlatanları, gündelik hayatın bitmek bilmez yapaylaşması, entelektüel tükeniş, tüccarlık, yozlaşma, ahmaklık, kuşe kâğıda basılı dergiler ve kent yaşamına özgü sayısız saçmalık. Sadece bir medeniyetin değil, her türden kültür fikrinin içinin boşaltıldığı bu nokta, kendi merkezci tahayyülü etrafında başıboş dolanarak, paradoksal biçimde kendi kalıcılık ve özgünlük iddiasını her daim yıkmakla meşgul olan bir kültürün nüktedanlığına başvurmak bakımından Ferruhzad'ın en "İranlılaştığı" noktadır.

Bir halkın ortalığ ve modern tarihini kucaklayan iki şair olan Sadi ve Ferruhzad gibi, İranlıların yaşantılarını da tek bir alanın hâ-

kimiyetinde tanımlamak imkânsızdır. Antikçağ, ortaçağ veya modern; Pers, İranlı veya Müslüman; geleneksel, modern veya Batılaşmış: bu ve diğer uydurma kategorilerin hepsi, tarihin patırtılı kavşaklarında kültürlerin çapraz akımına tutulup duran bir halkın somut gerçeklerini ve hakiki tecrübelerini kavramaktan uzaktır. Yunan, Roma, Arap, Moğol, Türk ve Avrupa istilaları; Zerdüştlük, Manicilik, Mazdekçilik, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam; Asyalı, Afrikalı ve Avrupalı tüccarlar – bunların hepsi gelip geçmiş ve iliklerine kadar başka kültürlerle karışarak melezeleşmiş bir kültürün bedeninde, ruhunda ve kolektif bilincinin en ücra köşelerinde izlerini bırakmıştır.

İranlılar Zerdüş, Yahudi, Katolik, Ermeni, Müslüman, Sünni, Şii ve Bahai olmakla beraber, aralarında çok sayıda ateist de barındırır. İranlılar Arap, Azeri, Belucistanlı, Kürt, Pers, Türkmen olmanın yanı sıra, dünyanın dört yanındaki ülkelere dağılmış (yasadışı) göçmenlerdir. İranlılar sosyalist, milliyetçi, İslamcı, yerlici, enternasyonalist, liberal, radikal ve muhafazakâr olduğu gibi, seçkin aydınlarından birkaçı ABD yeni-muhafazakârlarının Şark alayına katılmıştır. İranlılar ele avuca sığmaz, her türlü basmakalıp tanımdan bir tavşanın tilkiden kaçtığı gibi kaçır. Tahran'da genç bir aktivist öğrenci olduğum sıralarda, Stalinist sınıf arkadaşlarım benim Troçkist olduğumu düşünerek yanıma bile yaklaşmazdı. Troçkistler de, Maocu olduğumu düşünerek bana yanaşmazdı. Maocularsa, hayır, alın sizin olsun, o bir anarşist derdi. Anarşistlere gelince, imkânı yok derlerdi – o bir Şii. Bugüne kadar, onların neyden bahsettiklerine dair en ufak fikrim olmadı.

"Ulus" denen yapay ve manasız yapının altını dolduran çelişkili "gerçeklerin" bir bileşimidir "İran". New York eyaletinin taşrasından olan genç İranlı anneyi bana e-posta göndermeye sevk eden, (bu durumda) açıkça ifade edilmeyip, konu dışı kalan diğer muhtemel ve farazi, fiili ve potansiyel farklılıklarımıza rağmen bağlayıcı bir güç olan ortak dilimiz ile kültürümüzü. Örneğin şahsen ben Büyük Keyhüsrev ya da Anuşirvan gibi birinci sınıf emperyalistlere dair hiç de toz pembe düşüncelere sahip değilim. Ama işte bu çeşitlilik ortak tarihimizin müşterek sözcükleriyle ifade edilmektedir. Bu ortak dil ve kültür genç İranlı annenin, oğlunun erkekliğe adım atma törenini süsleyecek bir örneğini aradığı çeşitlilik gösteren,

muazzam bir (Farsçada *adap* sözcüğüyle karşılanan) edebi hümanizmde ifade bulur.

Bu edebi hümanizm, her dinden, her etnisiteden, her gelişen vilayetten ve yıkılmış başkentten, her yaşayan cemaatten olan, yok olmuş hassasiyetlere, yükselen ümitlere ve sınır tanımaz korkulara sahip kadın ve erkeklerin eseridir. Bu insanları tanımlayan bütün bu özellikler aynı anda hem sahipsiz hem faal, hem var hem yok olan "İran" adlı hayali bir merkez etrafında dile getirilmiştir. İranlıları bir arada tutan şey, tabiatı gereği dağınık, saçılmış, uyumsuz ve seyyar bir edebi hümanizmdir. İranlıların ortak paydası en derinlerde yatan siyasi farklılıkların edebi yüceltimidir. Üniversite eğitimi ni yarıl原因ınca Farsça bir sözlük edinip, "Bu benim elim" basitliğinde yahut "İran muazzam yeraltı petrol rezervinin yanı sıra, imparatorluğumuz açısından kritik öneme sahip bir ülkedir" karmaşıklığında bir cümlemin Farsça karşılığını öğrenmeye başlayan herhangi bir Avrupalı Şarkiyatçıdan çok önce İran edebiyatının başyapıtlarını kanon haline getiren de, zulüm dolu bir tarihin güzel şiire doğru bu estetik dönüşümüdür.

Tanınmış bir İranlı antropolog ve yakın dostum olan Şehla Hayeri⁶ bir keresinde bana İran'ın ücra bir köyünde alan araştırması yürütürken, köylülerden birine, İran'a bir dahaki gelişinde onlara oradan bir şeyler getireceğini söylediğinde, köylünün kendisine, "İran neresi? O köyü bilmiyorum. Buraya yakın mı?" diye sorduğunu anlatmıştı. Günümüz İran tarihini anlamak, tam da "ulus" kavramının geçerliliğini ve beraberinde getirdiği hayali sınırların sorgulanmasını gerektirir. Geçilmez farazi ulusal sınırların ardındaki yalıtılmış bir ulustan bahsetmek mümkün değildir, hatta hiçbir zaman mümkün olmamıştır.⁷ Ulustan küçük kategorilerin üzerinde, uluslarüstü –bölgesel ve küresel– bağlamdan azade bir ulusal kaderin varlığından bahsedilemez. Ulusal anlatılar, bütün dünya için çok yeni bir fenomendir. Çokkültürlü, çoketnik kökenli, çokyönlü ve melez bir yapıda barınan farklı farklı özelliklere rağmen imal edilen tekil bir kültürel kimlik olarak "İran"ın kökeninde sömürgeci modernliğin yükselişi vardır. Bu modernlik de, ulusal ekonomilerin, ulusal politikaların ve son olarak ulusal kültürlerin Avrupa'nın eliyle şekillen-

dirilmesine tekabül eder. Bununla beraber, sömürgeci tahakkümü ters yüz etme çabasındaki tüm sömürgecilik karşıtı hareketlerin ulusal kimliklerini bilfiil pekiştirmiş olması da hayli paradoksaldır.

Üniversitelerde "Ortadoğu" ya da "alan araştırması" projelerinin bilhassa etkili bir parçası olarak "İran çalışmaları" bölümlerinin kurulması, anlatısal "İran"ın imalatında son derece önemli bir et-kendir. Şayet Şarkiyatçılık, Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ta⁸ ikna edici şekilde ortaya koyduğu gibi, Avrupa sömürgeciliğinin "Şark" ülkeleri üzerinde kurduğu tahakkümü pekiştiren bir bilgi üretimi tarzıysa, ulusçu bilgi üretimi biçimi de yanıltıcı bir şekilde sağlamlaştırmış ve tarihsel olarak sabitlenmiş bir ulus ve onun geçilmez sınırları kavramının yaratılmasında araçsal bir rol üstlenmektedir. Çokodaklı bir kültürün zorla uluslaştırılması, bilgilenme açısından sömürgecilikten geri kalmadığı gibi, ayrıntılarına bakıldığında ırkçılıktan farklı değildir. Şarkiyatçılık, tam da İran çalışmalarının "İran"ın imal edilmiş üstünlüğünü pekiştirmek üzere Kürt ve Azeri kültürlerini alt-uluslaştırmasında olduğu gibi, "Batı"nın⁹ üstünlüğünü tasdik etmek üzere bir "Şark" kavramı imal etmiştir. Bugün en iyi ifadesini *Encyclopedia Iranica*'nın anıtsal nitelikteki araştırma külliyatı ile *Iranian Studies* ve *Studia Iranica* gibi araştırma dergilerinde bulan İran çalışmaları alanı, günümüzde yerlici bir eğilim doğrultusunda çoğunlukla yerli akademisyenlere kalmış ve (ultra) milliyetçi bir bağlama oturtulmuş olsa da, Soğuk Savaş'la başlayan alan araştırmaları vasıtasıyla eski moda Şarkiyatçılığın mirasçısıdır.

Avrupalı Şarkiyatçıların oluşturduğu ve şimdi İran çalışmaları akademisyenlerinin devam ettirdiği kategorik bir İran fikrini desteklemek, İran'ın alt-uluslaştırılmış kategori ve unsurlarını örtbas etmekle kalmayıp, İran'ın bölgenin jeopolitiğine tarihsel entegrasyonu konusunu da sistematik olarak çarpıtmak demektir. Güney Asya'dan Kuzey Afrika'ya, Orta Asya'dan Sahra-altı Afrika'ya uzanan bu jeopolitik, zıtları birleştirici yapısı sayesinde Hint, Arap, Türk ve daha pek çok kültürel unsuru barındırır. İster yerli ister yabancı olsun, İrancılar ise zaman zaman Ahamenişler (MÖ 550-330) ve Sasanilerin (MS 226-650) imparatorluk mirasından yola çıkarak "büyük İran" adlı uydurma bir egemenlik fikrini savunuyor. Söz konusu imparatorluk eğilimleri bakımından Paniranizm (ve yeri

geldiğinde Panarabizm veya Pantürkizm), kendi yaşanmış ve anlatıya dökülmüş tecrübelerinin kozmopolit ve çokkültürlü karşıt akımında kalan insanların tarihsel deneyimleriyle bağdaşmayan bir bilgi türü ortaya çıkarmıştır.

İran fikri, kendisini desteklemek üzere sürdürülen kesintisiz bir ulusal tarih anlatısına bağımlıdır. Büyük ölçüde Avrupalı Şarkiyatçıların projesi olan ve diğer Avrupalı ulusal tarihyazımı modelleri üzerine kurulan bu anlatının bedeli alt-ulusal ve çokuluslu gerçekliklerden ulus-devlet anlayışı uğruna taviz vermek olmuştur. Uluşsal ve milliyetçi İran tarihyazımı "İslam"ın fay hattına çarpıp İslamiyet-öncesi ile İslami dönem olarak ikiye ayrılmaktadır. Kırılma noktası, Hristiyan takviminde yedinci yüzyıl ortasına denk düşen, tahttaki Sasani hanedanının istilacı Müslüman ordusu tarafından yenilgiye uğratıldığı 658 yılıdır. İslamiyet-öncesi dönem, Medlerle Elamlıların günümüz İran'ının kuzey ve güney bölgelerindeki merkezleşmiş politikalarına kadar uzanır. Bu iki imparatorluktan sonra ilk Pers ve dünya imparatorluğu olan Ahamenişler (MÖ 550-330) gelir. Ahamenişler İndus Irmağı'ndan Kuzey Afrika ve Anadolu'ya kadar uzanan muazzam bir imparatorluğa hükmetmiştir. İmparatorluk yönetilemeyecek denli büyüdüğünde ise, Büyük İskender tarafından mağlup edilmiştir. Bunu takiben, bugün İran dediğimiz bölgenin İskender'in Selevkoslar (MÖ 312-247) olarak bilinen hayatta kalan komutanları tarafından yönetildiği Helenistik dönem gelir. Selevkosları ise sırasıyla Partlar (MÖ 247-MS 226) ve Sasaniler (MS 226-650) takip eder. Bu dönemde cereyan eden olaylara ilişkin verilerin büyük kısmı ya Yunan kaynaklarından, kutsal Zerdüştlük metinlerinden, Firdevsi'nin *Şahname* tefsirlerinden elimize ulaşanlardan veyahut bütünüyle arkeolojik kalıntılar ile sikkelerden edinilmiştir. Bunun dışında "Pers İmparatorluğu" fikri ve uygulamalarıyla o ya da bu şekilde ilgisi olmayan bir sanattan, edebiyattan ve felsefeden bahsetmek mümkün değildir. Yunanlıların Platon ve Aristoteles okumakla meşgul olduğu bir dönemde, onların deyimiyle "Persler" diğer halkların topraklarını işgal edip ülkelerini zapt ederek, uçsuz bucaksız, işe yaramaz, biçimsiz ve yüz karası bir imparatorluk yaratmak üzere silaha sarılmıştır. Bilindiği üzere, İslam-öncesi İran tarihinde çağdaş ulus-devlete bağımsız ve demokratik, adil ve teşvik edici bir ideal teşkil edecek pek bir şey görülmez.

Ahameniş hükümdarları ele geçirdikleri halkların yerel törenleriyle kendilerine taç giydirip durmuşlardır. Milliyetçi İran tarih yazımı ise rıza sağlamak ve tahakkümü meşrulaştırmak adına gerçekleştirilen bu siyasi uygulamayı "başka kültürlere saygı" olarak yorumlamıştır. Büyük Keyhüsrev'in gittiği her yere "insan hakları" götürdüğü ve Yahudileri kölelikten kurtardığı yollu varsayım, biçim itibariyle George W. Bush'un Irak'a demokrasi götürmesine çok benzetilmektedir.¹⁰

Bu kadim tarihin büyük bir kısmında, bilhassa övgü dolu Şarkiyatçı dille anlatışında bütünüyle antikacı, nostaljik ve emperyal bir yön vardır. Bağımsız ve demokratik bir ulus-devlet mücadelesi veren bir halkın ideal ve emellerine yönelik hiçbir vaadi olamaz. Bu şovenist "kadim Pers İmparatorluğu" tarih yazımı açısından bilhassa sarsıcı olansa, yedinci yüzyıl ortasında İran topraklarının Müslümanlarca istilasından sonra bugün İran dediğimiz bölgenin İslam tarihinin bir parçası kılınması ve İranlıların Araplar, Türkler, Hintliler ve diğer Müslümanlarla bir tutulmasıdır. Nitekim bu Müslüman halkların hepsi başka küresel imparatorluk silsileleriyle –önce Emeviler (651-750), sonra Abbasiler (750-1258) tarafından– yönetilmiştir. Abbasiler İslam dünyasının İran toprakları dahil her yerini içine alan bir imparatorluk kurduktan hemen sonra yerel hanedanlıklar ortaya çıkar. Savaşçı beylerin önderliğindeki Tahiriler (821-73), Saffariler (867-1163) ve Samaniler (829-999) gibi toprağı bir hayli az olan küçük devletler ise, tarafların birbirini kırıp geçirdiği savaş ve istilalarla, özellikle de kentli yoksullar ile köylülerin çıkarttığı ardı arkası kesilmeyen isyanlarla felce uğramıştır. Ortaçağda iki büyük Türk hanedanı, yani Gazneliler (997-1186) ve Selçuklular (1040-1220) İran'da hüküm sürmüştür. Özellikle Selçuklular Abbasi halifelerinin merkezi otoritesini çiğneyerek kendi imparatorluklarını kurmuşlardır. Selçuklularla modern dönem arasındaki sürede Müslüman toprakları Moğollarca istila edilmiş (1219-58), Moğol soyu İlhanlılar adıyla İran'da tahta geçmiş (1256-1336) ve üç imparatorluk neredeyse eşzamanlı olarak saltanat sürmüştür. Osmanlılar Anadolu, Doğu Avrupa ve Kuzey Afrika'da (1453-1922); Safeviler İran'da (1500-1722); Moğollar ise Hindistan'da (1526-1707) egemen olmuştur. On altıncı yüzyıl başında yükselişe geçen ve on dokuzuncu yüzyıl başında üç rakip sö-

mürgecilik –Rus, İngiliz ve Fransız sömürgeciliği– biçiminde Kaçarlar (1789-1926) döneminde İran'a ulaşan Avrupa sömürgeciliğinin daha muazzam gücü bu üç imparatorluğu ezmıştır. Yedinci yüzyıldaki Arap fethi ile on dokuzuncu yüzyıl başında gerçekleşen sömürgeci istilalar arasındaki dönemde İran Arap ve Müslüman tarihinin geri kalanına dahil olmuş, bu dönemden sonra da, hiçbir zaman resmen sömürgeleşmemiş olmasına karşın, diğer sömürgeleşmiş halkların tarihini paylaşmıştır.

İran için tekil bir ulusal ve milliyetçi tarihyazımının imal edilmesi, sömürgeci ve sömürgeleşmiş tahayyülün başlıca neticelerinden biridir. Bu tahayyül bir halkın kendi konumuyla duyduğu gururu yanlış yönlendirmekte, sadece "uzun süren, kesintisiz, tutarlı ve hepsinden öte monarşik bir ulus-devlet" gibi uydurma bir fikre dayandırmaktadır. Böyle yanlış bir fikirle gurur filan duyulamaz. Bir halk olarak İranlılar onur duyulacak ve baş tacı edilecek bir ortak belleğe, zorbalığa karşı kolektif bir dirence, süregiden bir özgürlük, şeref ve adalet mücadelesine sahiptir. Onların tarihi şair ve filozoflarında, zanaatkâr ve sanatçılarındadır; edebi, görsel ve performans dayalı sanat şaheserlerindedir; sahip oldukları manzaranın güzelliği ile doğal kaynaklarının bolluğunda ve ülkelerinin bölgedeki diğer ülkelerden farklı olarak başka bir halkın sırtında kurulmamış olmasındadır – nitekim ülkelerini başkasından çalmamışlardır. Kaldı ki, İranlılar duydukları gururu artırma ihtiyacı duyuyorlarsa, kaderlerine boyun eğmeyip adalet, özgürlük ve eşitlik talep eden annelerinin, kız kardeşlerinin ve kızlarının mücadelelerini hatırlayarak, onların mücadelesiyle şeref duyup, mücadelenin bir parçası olarak yapabilirler bunu. Ulusal ve milliyetçi İran tarihyazımının (ve tüm diğer tarihyazımlarının içine) korkunç bir ataerkil kadın düşmanlığı işlemiştir. İnsanlığın yarısını bir yere ait olmanın gururundan, kim ve ne olduğunu bilmenin getirdiği itibardan mahrum kılan erkek merkezci bir tarihle gurur duyulamaz. İranlıları İranlı yapan, Arap, Azeri, Belucistanlı, Kürt, Pers, Türkmen ya da başka bir kökenden gelmeleri değildir. Zira onlar kadın hakları, insan hakları, medeni haklar, özgürlük, demokrasi, namus ve daimi bir adalet anlayışı için verdikleri bin yıllık mücadeleye istinaden İranlıdır. Bu sağlam ve meşru itibar hissini hiçbir hanedanlık tarihinden devralmamışlardır, sürdürmek için de hiçbir monarşiye ihtiyaç

duymazlar. Bu itibarı ellerinden almaya hiçbir sömürgeci ya da emperyal kibrin gücünün yetmeyeceği aşikârdır. Son zamanlarda, İran gibi ülkelerin sömürgeci yağmalanışına destek veren Bernard Lewis gibi bunak ideologlar ortaya çıkıp, İran gibi ülkelerin kendi haline bırakıldığı takdirde kavimlere ve etnik unsurlara ayrışarak yıkılacaklarını söylemeye bayılıyorlar. Ama bunu söylemekle büyük hata ediyorlar. İran gibi ülkeleri tarih boyunca bir arada tutan şey, emsalsiz güç ve zarafetteki yaratıcı bir kozmopolitizmdir. Bizler Avrupa sömürgeciliği ya da Şarkiyatçıların hakkımızda yazdıkları sayesinde değil, sömürgeciliğe direnerek, bunak Şarkiyatçılara nereden geldiğimizi hatırlatarak, bizi bir fail olarak görmeyi reddeden emperyal kibre darbe indirerek ulus olduk. Bizi ulus yapan, güç karşısındaki kolektif direnme irademiz; modern bir ulus yapansa, tarihimizin muhalif tabiatını gösteren sömürgecilik karşıtı bir modernliktir.

Bölge jeopolitiğinin ulusal kategorilere ayrıştırılması ve buna eşlik eden milliyetçi tarihyazımının üretimi, şimdilerde ABD'nin dünya üstündeki emperyalist tasarılarına hizmet eden bir araç işlevi gören eski bir sömürgeci oyunun ("Böl ve yönet!") parçasıdır. Edward Said'in çığır açıcı eseri *Şarkiyatçılık*'ın 1978'de yayımlanışına kadar, tartışmalar bir bilgi üretim biçimi olarak Şarkiyatçılığın sömürgecilikle bağlantısı ve buna eşlik eden epistemik varsayımları etrafında dönmüştür. Ancak, II. Dünya Savaşı'nın beklenmedik neticeleriyle beraber, klasik Avrupa Şarkiyatçılığı, sahnedeki yerini yavaş yavaş ABD ile SSCB arasındaki küresel çatışmada istihbarat sağlayan alan araştırmaları uzmanlarına bırakmaya başladı.¹¹ 1980'li yılların sonunda Sovyetler Birliği dağılıp ABD tek küresel imparatorluk haline gelince, artık klasik Avrupalı Şarkiyatçılar da, Amerikan tarzı alan araştırması uzmanları da bu yükselen çapulcu imparatorluğun işine yaramaz olmuştu. Başkan George H. W. Bush'un da beyan ettiği gibi, "Yeni Dünya Düzeni" ABD'nin dünya üzerinde daha etkili şekilde hâkimiyet kurabilmesi için yeni bir bilgi üretimi biçimi gerektiriyordu. İran'ınki dahil mevcut ulusal tarih üretimiyile ilgili en can alıcı nokta ise, araştırma üniversiteleriyle diğer akademik kurumların tüm o kusurlu ve epistemolojik açıdan hatalı ken-

dilerini üstün gösterme çabalarına rağmen yirmi birinci yüzyıl başında, uluslar ile onların tarihleri konusunda münferit, hatta ayrıcalıklı bilgi üretim alanları olmaktan çıkmasıdır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından ve dehşet verici 11 Eylül 2001 olaylarından sonra, İran benzeri ülkelere ilişkin olarak siyasal önem arz eden bilgi üretimi –bünyelerinde radikal düşünürler barındırdıkları gerekçesiyle giderek daha yoğun saldırılara maruz kalan– akademik disiplinler ile araştırma üniversitelerinin yetkisinden çıkmıştır.¹² Bunların yerine ise, (Hoover Enstitüsü ve Heritage Vakfı gibi) sağcı *think-tank*'ler ile araştırma merkezlerinin muazzam yükselişine şahit olmaktayız.¹³ Bu kurumlar, eski moda üniversitelere has (yüksek araştırma standartları ve öğretim bütünlüğü gibi) hantal gereklilikleri aşarak, ABD İmparatorluğu projesine katkı sağlayacak türden bilgi imalatının ayak işleri için, Edward Said'in son dönemdeki deyişiy-le, yerel hayhaycılar ve mülteci muhbirler tutmaktadır.

Siyasi çıkarlara alet edilen bilgi üretimi biçimlerindeki bu dizginlenemeyen yükselişe karşı koymak için, yerelci yahut entemas-yonalist, İslam Cumhuriyeti yanlısı yahut İslamiyet düşmanı olma-yan ve cahil merakına yahut soyutlanmış bir akademisyenliğe kay-mayan eleştirel bir İran tarihi okuması gerekir. Nitekim bu bilgi üre-timi biçimleri, yoklukları durumunda ideolojik açıdan iflas edecek olan çapulcu bir imparatorluğa doğrudan yerel ve küresel bir rıza ile ideolojik meşruiyet kazandırma amacına hizmet etmektedir. Eleştirel bir İran tarihi okuması, bu durumda, Hristiyan imparator-luğu ideologlarını, Yahudi devleti savunucularını ve İslam cumhu-riyeti teologlarını ortak yazgımızı eleştirel olarak değerlendirme koşullarını belirlemekten alıkoyacaktır. İran'ı aynı anda yerel ve küresel, bölgesel ve kültürlerarası, eleştirel ve samimi bir perspek-tiften görmeye çalışarak, ahlaksız ve düşünsel açıdan iflas etmiş bu güç tacirleri çetesini saf dışı bırakmamız, becerikli bir manevra ile yenmemiz gerekmektedir. Diğer bütün halklar gibi bir halk olarak İranlıların ortak kaderi açısından onları bölgesel ve küresel deği-şimlerden hareketle değerlendirmek, sömürgecilik dönemi ve son-rasındaki müşkülâtlarının dışında düşünmek bugün her zaman ol-duğundan daha gereklidir. Fukuyama halkların bu çapulcu impara-torluğa karşı direncini kırmak amacıyla dünyaya tarihin son buldu-ğunu ilan ederken, bizler de önümüzde yeni olanaklar açan tarihler,

Che'nin deyişiyse, "bin tane tarih" üretmeliyiz. Dünyadaki Fukuyama ve Huntington'ları nereden isabet aldıklarına dair en ufak fikre sahip olmaksızın sersemletmemiz, durmaksızın farklı tarihler yazmaya dayalı bu serbest gerilla taktiğine bağlıdır.¹⁴

•

Bir yandan çalkantılı ve ele avuca sığmaz bir kültüre, diğer yandan da çıkarıcı Şarkiyatçılığa ve çağdışı İranlılığa tanıklık etmiş Sadi gibi gezgin bir ozan ile Furuğ Ferruhzad gibi hayalperest bir putkırıcı arasında, hayatlarını anlamlı kılarak, kim ve nerede olduklarını belirleyecek bir konuma kavuşma kararlılığındaki asi bir halkın yaşantısı vardır.

Bu kitaptaki ana önermem, hem bir fikir hem de tarihsel bir gerçek olarak günümüz İran'ının birbirine tamamen zıt iki gücün diyaletik sonucu olduğudur. Biri merkezkaç, diğeryse merkezci yönelimli olan bu iki güçten biri İran'ı müşterek korkularından tutup dışa doğru çekeştirirken, diğeri onu kolektif ümitlerinin bir toplamı olan hayali bir merkeze odaklamaktadır. İran'ın (çoğunluğunu oluşturan) ırksal azınlıklar ve çeşitli etnisiteler İran'ı merkezden ayrı bir yöne çekerken, İran için hem bir nimet hem de bir ıstırap kaynağı olan sömürgecilik karşıtı modernlik yönelimi onu merkeze doğru çekmektedir. Bugün İran'da son iki yüz yıldır fasılasız buhran yaşayan bir siyasi kültür vardır. Nitekim bu buhran ekonomiden yönetime, iktidar ilişkilerinin simgelerinden meşruluk sağlayan kurumlarına kadar yayılmıştır. Sonraki bölümde anlatacağım hikâyenin başlangıç noktası olan on dokuzuncu yüzyıl başında, İran'ın sömürgeci modernlikle karşılaşmasının odağında yer alan bir paradoksun –İran'a modern dünyada hem bir yer verip, hem de onun tarihsel failliğini reddeden bir tasarının– devreye girmesiyle beraber bu buhran baş göstermiştir. İranlılar aynı anda hem sömürgeleştirilmiş, hem de Avrupa modernliğiyle karşı karşıya bırakılmış; dolayısıyla ancak sömürgeci bir bağlamda modern olabilmıştır ve kendi tarihlerinin modernliğiyle nasıl yaşayacaklarına dair yol gösterici bir anlayış olmaksızın bu anlamda sömürgeciyetten çıkmaları olanaksız görünmektedir. Söz konusu paradoksun kaynağı, hem bizim (aşağı yukarı dünyanın geri kalanı gibi) Aydınlanmacı modernlikle Avru-

pa sömürgeciliğinin namlusu vasıtasıyla tanışmış olmamız, hem de başlıca Aydınlanma teorisyenlerinin beyanlarında bize ötekileştirilmiş halkların olumsuz gölgeleri gibi görülmemizdir: "Şayet Araplar, sözün gelişi, Şarkın İspanyollarıysa, Persler de Asya'nın Fransızlarıdır. Onlar incelikli olmanın yanı sıra, hayli üstün bir beğeniye sahip iyi şairlerdir. İslam'ın katı takipçileri olmadıkları gibi, hazzı tabiatlarına uygun düşecek şekilde fazlasıyla ılımlı bir Kuran tefsiri benimsiyorlar." Avrupa Aydınlanma modernliğinin babası Immanuel Kant'ın ileri sürdüğü (o zamanki) "İran" fikri işte bu minvaldedir.¹⁵ İranlıların "Asya'nın Fransızları" olarak değil de, İranlı olarak kaldığını varsayalım. O zaman ne olacaktı? İranlılar ancak kendilerine rağmen modern olabilmıştır. Hem Asya'da yaşayıp, hem de –Kant'ın nazarında yalnız bir estetik meselesi olmakla kalmayıp, ahlaki, normatif ve tarihsel bir faillik sorunu da olan– "güzel ve yüce algısı" üstünde hak iddia edebilmeleri için daha az Müslüman, daha çok Fransız olmaları gerekmiştir.

Bu felç edici paradokstan tek çıkış yolu, İranlıları "gelenek" ile "modernlik" arasındaki bu yanlış ve yanıltıcı paradokstan anlatı yoluyla kurtarmaktır. İran'ı kendi bölgesel jeopolitiğine ve onu tarihsel bakımdan besleyip, diyalektik olarak ayakta tutan aykırı kültürel akımlar ortasındaki yerine yeniden yerleştirmekle mümkündür bu da. Sömürgeci modernliğin çıkmazını oluşturan paradoksun ağına düşürülen İranlılar ya sömürgeci koşulların getirdiği küçültücü duruma razı olma, ya da kültürel özgünlük vehmiyle sömürge olmaktan çıkma –en kötü "Batı zehirlenmesi"¹⁶ türü de budur– seçeneklerine mahkûm edilmiş, (hayali bir "Batı" merkezi etrafında marjinalleştirilmiş bütün dünya halkları gibi) özgürlük ve demokrasi mücadelesinde milliyetçi, sosyalist ve İslamcı bağlamlar arasında gidip gelmişlerdir.¹⁷ Bu mücadeleler her ne kadar kendi içinde çelişkili terimlerle dile getirilmişse de, İranlıların içinde bulundukları çıkmaza özgü şartlarda bir nebze olsun ayakta kalabilmeleri ancak onlar sayesinde mümkün olmuştur. Öte yandan, söz konusu mücadeleler milliyetçi, sosyalist ve bilhassa İslamcı terimlerle sürdürüldüğünde paradoksal bir biçimde hep "Batı" denilen bu felç edici odağın merkeziliği pekiştirilmiştir. Başta bizzat Avrupalılar, ardından hem Avrupa hayranları hem de aleyhtarları tarafından olmak üzere, bütün dünya tarafından tarihin merkezinde ol-

duğu tahayyül edilen bir odaktır bu. Şimdiyse küreselleşmenin gölgesi altında "Batı" kendi yıkımını gerçekleştirmiş, onun yarattığı dehşetten evrensel olarak kurtulmanın koşulları ufukta görünmüştür. Bilhassa İran için bu çıkmazdan, "İslam-Batı", "Doğu-Batı" ve "geleneksel-modern" minvalli uydurma kutuplar arasındaki zayıflatıcı ve beyhude salınımdan kurtulmanın tek yolu, İran'ı kültürel özgünlük iddiasından kurtararak, onun tarihsel mevcudiyetini hem bulunduğu bölgenin jeopolitiğinden hem de farklılıklara kucak açan kültürünün kozmopolit yapısından hareketle yeniden tanımlamaktır.¹⁸

Bu kitapta tarihsel açıdan tuhaf bir fikir ileri sürmüyorum. Bugün "İran" dediğimiz bölge, öteden beri hep çok daha geniş siyasal ve kültürel çerçevelerin bir parçası olmuştur. Eşzamanlı üç imparatorluğun (Osmanlılar, Safeviler ve Moğollar) haritasına dahil olup, üç rakip sömürgeci gücün (Ruslar, İngilizler ve Fransızlar) göz diktiği İran kendi modern tarihine girerken siyasal yapısı itibariyle bölünmüş ve kültürel kimlikleri bakımından parçalanmış durumdaydı. İran'ın modern öncesi tarihi ise neredeyse baştan sona, Güney Asya'dan Kuzey Afrika'ya, Orta Asya'dan Hint Okyanusu'na kadar uzanan İslam uygarlığı bağlamına oturtulmuştur. İran'ın İslam öncesi tarihine gelirsek, o da keza MÖ 5. yüzyılda Ahamenişlerden MS 7. yüzyılda Sasanilere kadar peş peşe gelen saltanat bölgelerinden hareketle tahlil edilmiştir. Dolayısıyla –ulusal ve milliyetçi tarihyazımının tabiatına büsbütün ters düşerek– İran'ı bugünkü bölgesel ve küresel jeopolitiğine yeniden oturtmak tamamıyla yeni bir yaklaşım olmamakla birlikte, aslında İran'ın tarihsel yapısını yeniden görmek, ulusallaştırılmış ezilenlerin geri dönüşüne kapı açmak demektir. İran'ın son iki yüz yıllık tarihi ise, ancak hem yaşanan iç gelişmelerin beraberinde getirdiği İran'a özgü koşullardan hem de neden ve sonuçları açısından bölgesel ve küresel önem arz eden koşullardan hareketle anlatılabilir.

Ümitsizlik siyasetinden özgürleşme şiirine, özgürleşmenin peşine düşmüş ideolojilerden bu özgürleşmenin koşullarını tasavvur eden sanat ve edebiyatına kadar, İran'daki iç gelişmelerin hiçbirisi bölgesel ve küresel bağlamdan ve şekillenişlerden ayrı ele alınamaz. Bu durum, ülkenin Doğu-Batı, Kuzey-Güney ya da başka yönde geçilmez bir sınırı olduğunu tahayyül etmeyi olanaksızlaştırmış-

tır. İranlı şair ve yazarlar bereketli kollarını Uzakdoğu'da Hindistan, Nepal ve Çin'e; kuzeyde Orta Asya ve Kafkasya'ya; güneyde Hint Okyanusu kıyılarına; Osmanlı topraklarının bittiği yere kadar batıya uzatmadan önce, Farsça düzyazı ile şiir Arap ve Hint edebiyatına dayanan bereketli köklerinden beslenmiştir. Son dönemde bütün dünyanın ilgisini çekmeyi başaran İran sineması, dünya sinemasının en iyi örneklerini vermektedir. İnsanların dünya çapında alkış tuttuğu şey, İran sinemasının kendisinden ibaret değildir kuşkusuz. Japonya'dan Hindistan'a, Avrupa'dan Amerika'ya, Asya'dan Afrika'ya kadar dünyanın her yanındaki ülkelerin sinema yapıtlarında da olduğu gibi, sıradan insanların hayallerine ayna tutmaktır İran sineması. Bu sinema İranlı yönetmenlerin dünyanın dört bir yanındaki ustalarına sundukları şükranın bir göstergesidir. Onlar Rus biçimciliğinden, İtalyan yeni gerçekçiliğinden, Fransız Yeni Dalga akımından ve Alman Yeni Sinema akımından pek çok şey öğrenmiş; Akira Kurosawa, Satyajit Ray, Alfred Hitchcock ve Ingmar Bergman gibi dünyaya mal olmuş usta yönetmenlerin yanı sıra, John Ford, Howard Hawks, Elia Kazan, George Stevens ve Stanley Kubrick gibi Amerikalı ustalarından aldıkları derslere iyi çalışmışlardır. İran sineması dünya sinemasının en iyi örnekleriyle kesintisiz ve yaratıcı bir etkileşim içinde olmuştur hep. Abbas Kiarostami İranlı şair dostu Sohrab Sepehri'ye ne kadar şükran duyuyorsa, Japon ustası Yasujiro Ozu'ya da o kadar şükran duymaktadır. Emir Nadiri ise Akira Kurosawa ile John Ford'a bütün İranlı şair ve yazarlara olduğundan daha çok teşekkür borçludur.¹⁹ Aynı şey modernist İran edebiyatı için de geçerlidir. Rus, Avrupa ve Amerikan edebiyatının yapıtları Farsçaya çevrilmiş ve İranlılar bunları "Batı edebiyatı" adlı anlamsız kategoriye en ufak şekilde kulak asmadan İran edebiyatının bir parçasıymışçasına yaygın olarak okumuştur. Bu "Batı Edebiyatı" tabiri, İranlı münevverler için nesiller boyu hiçbir anlam ifade etmemiştir. Bugüne kadar –benim kuşağımdan İranlılara en kötü ve en iyi günlerine yarenlik etmiş, insanın yüreğine seslenen iki yazar olan– Dostoyevski ve Steinbeck'in Batılı mı, Doğulu mu, Kuzeyli mi, Güneyli mi olduğunu, yoksa Alaska'nın iglolarında mı yaşadığını sorsanız size söyleyemezdim. Biri Rus, diğeri Amerikalıydı ve ikisi de kendi evrenlerini şu "Batı" denen yerin nerede olduğuna dair bir kavrayış barındırmayan

vizyonlarında taşıyordu. Başka kuşaktan İranlılarla birlikte ben de onları son derece yetkin çevirmenler tarafından yapılmış Farsça çevirilerinden, aslen Farsça yazılmışlarcasına okudum. Onları anlamak için de, Kalamazoo Üniversitesi diplomalı yeni-muhafazakâr bir İngiliz profesörüne hiç gerek duymadım. Aynı şekilde, özgürleşmiş bir dünyanın kozmopolitizmini kucaklayan şairleri okuduk. Ahmed Şamlu, Mahmud Derviş, Bertolt Brecht, Nazım Hikmet, Faiz Ahmed Faiz, Vladimir Mayakowski, Langton Hughes ve Pablo Neruda'yı da özgün bakışlarını gözden kaybetmeden, Sadi ve Hafız'ın yakın veya uzak akrabalarını okur gibi, Tahran'ın aynı mahallesinde doğup büyümüşler gibi okuduk.

•

Birazdan anlatmaya başlayacağım İran hikâyesi işte bu kanaatlere dayanıyor, bu iddialardan besleniyor ve bu eleştirel bakış açısından, her şeyden önce *Farsça* olan, yabancı dili göstermek için kullanılan tırmak işaretlerinin ve italiklerin dışında kalan bir bakış açısından yola çıkıyor. Bu Farsçanın dile geldiği düzyazıda ebedi bir azim var. New York eyaletinin taşrasında yaşayan genç İranlı anne-ye göndermek üzere fotokopisini çıkardığım pasajlar arasında Sadi'nin *Bostan*'ının (1256) "Adalet, Bilgelik ve Basiret üstüne" adlı ilk bölümünün başlangıç dizeleri de vardı:

Duydum ki Anuşirvan ölüm döşeğinde.
Oğlu Hürmüz'e şöyle nasihat etmiş:
Muhtaçların hacetine kulak tıkama,
Hırslı olma kendi rahatın için.
Kimse huzur bulmaz senin saltanatınla ülkende.
Şayet kendi sıkıntınla cefandan kaçmak olursa tek yaptığın,
Kuzular içinde dolaşırken kurt,
Hiçbir bilge yoktur ki, hoş karşılaşın uyuyakalan çobanı.

New York eyaletinin taşrasından olan genç İranlı anneden aşağıdaki e-postayı aldığım da, Katrina New Orleans'ı henüz vurmuştu ve Başkan Bush yiyecek bir şeyler bulmak için supermarketlere yak-

laşmaya yeltenen çaresiz yoksulları vurmak üzere bölgeye askeri birlikler gönderiyordu. Genç İranlı anne selam sabah ettikten sonra söyle diyordu:

Gönderdikleriniz için çok müteşekkirim. Ne yazık ki gittiğimiz sinagogun kurallarına göre Bar Mitzvah töreni için kişisel metinler kabul edilmiyormuş. Yine de sizin tavsiyenizi dinleyip, oğlumdan Bar Mitzvah konuşmasında Sadi'nin bir şiirini ezberden okumasını isteyeceğim. Törenimizi onurlandırmanızdan şeref duyarım. Saygılar...

Sömürgeci Modernliğin Şafağı

10 MAYIS 1815'TE pırıl pırıl bir Çarşamba sabahı epey resmi giyimli tedirgin bir genç adam kuzeybatıda bulunan Azerbaycan eyaletindeki Tebriz'in boş caddelerinden ve mis kokulu arka sokaklarından hızla ilerliyordu. Çok önemli bir toplantı için böyle giyinmişti. Eyalet başkentine temiz, serin, insanın içini ısıtan parlaklıkta bir bahar havası hâkimdi. Fırından yeni çıkmış ekmeğin kokusu körpe akasyaların rayihasına karışıyordu. Kazeruni diye bilinen merhum Hacı Bager Han Şirazi'nin iki dirhem bir çekirdek oğlu Muhammed Salih, bütün hemşehrilerinin "Sayın Albay" dediği bir İngiliz sömürge görevlisi olan Binbaşı Joseph D'Archy ile buluşma telaşı içindeydi.

Sabahın erken saatlerinde Tebriz sokaklarının bu sessizliği, ne genç Mirza Salih'in tedirgin beklentilerini, ne de şehrin son on yılda yaşadığı savaş halinin gözle görülür gerginliğini saklayabiliyordu. Mirza Salih Şirazi ile Binbaşı D'arcy'nin buluşmasından aşağı yukarı iki yıl önce, 24 Ekim 1813'te Kaçarlar ile Ruslar Gülistan Antlaşması'nı imzalamış ve I. Rus-İran Savaşı diye anılan yaklaşık on yıllık (1804-13) savaşı bitirmişlerdi. Bu antlaşma gereği Kaçarlar Transkafkasya'daki en verimli kuzey vilayetlerini Ruslara bırakmıştı. Şimdiyse Kaçar sarayına gelen Fransız ve İngiliz sömürge görevlileri, zırcahil hükümdar Feth Ali Şah'a (1762-1834) ileride gerçekleşecek Rus akınlarına karşı kendi hükümetlerinin yardımını kabul ettirmek için birbirleriyle yarışıyorlardı. Kuşkusuz bölgedeki sömürgeci ve emperyal tasarılarını yürütmeleri karşılığında sağlayacakları bir yardımdı bu. Napolyon'un (1769-1821) Kaçar sarayına gösterdiği alaka, esasen hem Feth Ali Şah'la yapacağı anlaşma doğrultusunda İngiltere'nin Hindistan'daki hakimiyetini tehdit et-

me, hem Rusya'ya karşı lojistik bir müttefik bulma niyetinden kaynaklanıyordu. Napolyon 1807 Nisanı'nda Doğu Prusya'da bulunan Osterode yakınlarındaki Finkenstein Kalesi'nde Kaçar elçisi Mirza Muhammed Rıza ile buluştu; ona İran edebiyatı hakkında birkaç soru sorduktan ve Farsçada kapsamlı bir Büyük İskender Destanı külliyatı bulunduğunu öğrenip, kendisi için bunlardan birinin Fransızcaya çevrilmesini istedikten sonra, Kaçarlarla sonraları Finkenstein Antlaşması olarak anılan antlaşmaya imza attı. Bu antlaşmadan sonra Napolyon yaveri General Claude-Mathieu de Gardane'ı, Ruslara karşı seferlerinde Kaçarlar'a destek olması için İran'a gönderdi ve karşılığında Hindistan'a geçmesini kolaylaştıracak bir anlaşma yaptı. General Gardane'ın, sınırdaki Azerbaycan eyaletini yöneten ve Rus akınlarına karşı mevzileri koruyan yiğit Kaçar prensi Abbas Mirza'yla yaptığı bir dizi askeri ve diplomatik anlaşmaya, o günkü Avrupa askeri bilimleri konusunda eğitim almak üzere her sene İranlı bir öğrenci grubunun Paris'e gönderilmesini öngören bir madde de konmuştu.¹

Fransızların bu hamlesinin farkında olan İngilizler, ortaya çıkacak sonuçlar konusunda kaygılıydı. Önde gelen Hindistan sömürge görevlilerinden biri olan Tuğgeneral Sir John Malcolm'u (1769-1833) Fransız girişimine karşılık vermek üzere 1808 Nisanı'nda Kaçar sarayına göndermişlerdi bile. Sir John başarılı olamayınca, İngilizler bu defa da yine tecrübeli bir sömürge elçisi olan Sir Hartfort Brydges Jones'u (1764-1847) gönderdiler. Basra ve Bağdat'ta yoğun tecrübeler edinmiş ve Kaçar sarayıyla bir dizi incelikli bağ kurmuş olan Sir Hartfort (ayrıca son derece akıcı bir Farsçası vardı) 1809 Martı'nda İran'a gelmiş ve her türlü yolu deneyerek (Kaçar sarayı yetkililerine verdiği hatırı sayılır rüşvetleri de unutmamak gerek) Feth Ali Şah'ı General Gardane'ı sepetlemeye ikna etmişti.²

Belki de Kaçarların tek aklı başında prensi olan Abbas Mirza'nın İngiliz elçileriyle konuştuğu hususlardan biri de, İranlı bir öğrenci grubunun modern sanat ve bilimler alanında uzmanlaşmak üzere Londra'ya gönderilmesiyle ilgiliydi. (Öğrenci grubunun Fransa'ya gitmesine yönelik önceki anlaşma kuşkusuz feshedilmişti artık.) Sir Hartfort bu isteği kabul etti ve 1811'de İngiltere'ye dönerken Abbas Mirza'nın saray ressamının oğlu Muhammed Kazım'la yine saray mensuplarından biri olan Mirza Hacı Baba Afşar'ı ya-

nında götürdü. Talihsiz Muhammed Kazım Londra'ya gittikten on sekiz ay sonra öldü. Hacı Baba Afşar ise altı yıl modern tıp eğitimi aldıktan sonra mesleğini icra etmek üzere memleketine döndü.³

Genç Mirza Salih, ikinci bir İranlı öğrenci kafilesinin İngiltere'ye gönderilmesi ihtimalinin belirmesi yüzünden, 1815 Nisan'ının sonundan beri gerginlik ve kafa karışıklığı yaşıyor, ama bir yandan da bastıramadığı bir heyecan duyuyordu. Bu imtiyazdan yararlanmaya talip olduğu yönünde söylentiler çıkmıştı. Mirza Salih biraz İngilizce, biraz Rusça, iyi düzeyde Fransızca ve tabii Farsça ve Türkçe biliyordu. Sömürgecilerin dillerini, İngiliz ve Fransız görevlilerin uzayan Rus savaşlarına istinaden bölgeye yaptıkları ziyaretler sayesinde öğrenmişti. Mirza Salih arkadaşlarıyla konuşup onların tavsiyelerine başvurmuş, ama çoğunlukla olumsuz yanıtlar almıştı. Arkadaşları ona İngiltere'ye gitmemesini tembihliyordu; zira dinine olan bağlılığını yitirebilir, kendi kültürüne yabancılaşabilir, hatta orada yaşadığı rezillığe dayanamayıp ölebilirdi. Binbaşı D'Archy'le önceki buluşmasında İngiltere'ye gitmekle ilgili tereddütlerini belirtmişti. Binbaşı D'Archy tekrar tekrar onun şaha, veliahta ve hepsinden öte ülkesine olan bağlılığından dem vurmuş, yurtdışına çıkıp hükümdarlığa daha faydalı bir teba olarak dönmenin bir vazife olduğunu vurgulamıştı. 9 Mayıs Salı günü Binbaşıya, "Bu akşam düşüneyim," demiş, sakın kafayla karar verebilmek üzere evine gitmişti.⁴

Mirza Salih'in ülkesinde olağandışı bir dönem yaşanıyordu. Son derece yoz ve istidatsız olan bu uyuşuk ortaçağ hükümdarlığı şimdi de topraklarına yapılan eşzamanlı üç sömürgeci akının tehdidi altındaydı. Kendi aralarındaki sömürgeci rekabetin derdine düşen Rus, Fransız ve İngilizler İran'a bir nevi stratejik mücadele alanı muamelesi ediyordu. Kaçarlar (1789-1926) tam da Fransız Devrimi'nin olduğu dönemde iktidara gelmişti. Avrupa askeri güç ve ekonomik refah bakımından yükselişe geçip, toplumsal ve entelektüel devrimler yaşarken, İran kaçık, beceriksiz ve kasasında beş para olmayan bir hanedanlık tarafından yönetiliyordu – feodal bir ekonomiye ve ortaçağa özgü toplumsal katmanlara sahipti. Temkinli, maddiyattan uzak ahlaki ve düşünsel tartışmalar ise, cereyan ettikleri skolastik çevreler dışında kimsenin ilgisini çekmiyordu. Kaçar hanedanı son derecede acımasız bir psikopat olan Ağa Mu-

hammed Han Kaçar (saltanat devri 1779-97) tarafından kurulmuştu. Genç yaşta hadım edilen Ağa Muhammed Han, kendisini hayatının ilk evrelerinde cezalandıran dünyadan intikam almakla zamanını geçirmiş ve en nihayetinde ölüm cezasına çarptırıldığı üç hizmetçisi tarafından öldürülmüştür. Erişkinliğe adım attığı anda taşakları kesilen, yıllar sonra da boğazı kesilerek öteki dünyaya sevk edilen Ağa Muhammed Han'ın sakatlanmış görüntüsü, İran'ın Kaçar saltanatı altındaki tarihini ve İranlıların sömürgeci modernlikle uğursuz tanışma faslını pek güzel özetler.

Ağa Muhammed Han'ın en az onun kadar yozlaşmış yeğeni ve halefi Feth Ali Şah'ın (ki bizim genç Mirza Salih de onun döneminde Avrupa'ya seyahat etmeyi tasarlıyordu) saltanatı (1797-1834) ise, Napolyon Savaşları (1799-1815); İngiltere'nin Amerika'daki sömürgelerini kaybetmesi (1776) ve Doğu Hindistan Yasası (1784) ile Hindistan üzerinde doğrudan sömürge denetimi kurması; Rusya'nın Kırım, Polonya, Ukrayna, Beyaz Rusya, Moldavya ve Gürcistan'ı sömürgeleştirmesi (1772-1814); daha sonra Rusya'nın Napolyon Savaşları'na karışması ve en nihayetinde Napolyon'un 1812'de yenilmesiyle aynı döneme rastlar. 1799 yılına gelindiğinde, İngiltere'nin Hindistan'daki sömürgeci çıkarlarını korumakta İran'ın önemi dolayısıyla Feth Ali Şah'ın hükümdarlığı İngiltere'nin "nüfuz alanına" girmiştir. Afganistan'daki Zaman Şah 1798'de Hindistan'ı fethetmeye niyetlenip İngiltere'nin sömürgeci çıkarlarını tehdit ettiğinde, zaten Marathaların ve Mysore Sultanı'nın isyanlarıyla başı dertte olan İngiltere, Feth Ali Şah'a başvurarak Zaman Şah'a askeri müdahalede bulunmasını ve Hindistan'a akın yapmasını engellemesini istemişti. Feth Ali Şah, saltanatı boyunca üç sömürgeci gücün kuşatması altında kalmıştır. Kuzey topraklarına düzenlenen (ve 1813'te Gülistan, 1818'de Türkmençay adlı iki alçaltıcı antlaşmayla sonuçlanan) iki Rus akını da onun döneminde gerçekleşir. Bu şiddetli hücumları püskürtmek için ileri görüşlü ya da hiç değilse işinin ehli bir devlet adamına (sonradan torunu tarafından öldürülen Gayem Meganı Farahani dışında) sahip olmayan şah, hükümdarlığının toprak bütünlüğünü korumak için yalnızca oğlu ve veliahtı Abbas Mirza'ya bel bağlamıştır.⁵

Mirza Salih 10 Mayıs 1815 sabahı erkenden Binbaşı D'Archy ile görüşmeye gittiğinde, işte bu bunaltıcı gerçeklerin hepsi kafa-

sında dönüp duruyordu. Sadece bir ay sonra Napolyon 18 Haziran 1815'te başlayan Waterloo Savaşı'nda yenilecekti. İngilizler İran'da Fransızlara stratejik üstünlük sağlamış, Kaçar sarayını da muma çevirmişti. Mirza Salih Binbaşı'nın bürosuna vardığında, Veliaht Abbas Mirza'nın yakın çevresinden Mirza Mesud'un da orada olduğunu gördü. Mirza Mesud o sırada Binbaşı'ya, "Birinin bu öğrenci grubuna katılıp, Fransızca, İngilizce, Latince ve doğa felsefesi eğitimi alması gerek" diyordu. Binbaşı D'Archy birden Mirza Salih'e dönüp, "Sizin adınızı yazayım mı?" diye sormuş, Mirza Salih de bütün arkadaş ve tanıdıklarının nasihatleri hilafına o anda, "Yaz adımlı," deyivermişti.

Mirza Salih'in Farsçasında mekanik bir kaba sabalık, aşırı ölçüde Latinlik, hantallık, hatta beceri yoksunluğu, kısacası açıklanmaya şiddetle ihtiyaç duyan bir şey vardır. Mirza Salih'in eserlerini yazıldıktan iki yüzyıl sonra okurken, onun uygunsuz, acayip ve muğlak dilini, özellikle de son derece nahoş söyleyişlerini fark etmemek imkânsızdır. Onun dilinde telgraflardaki türden bir kısalık ve edebi bir hoyratlık vardır. Farsça düzyazı ve şiirde, nesiller boyu süren hissiz ve saray tarafından yozlaştırılmış söyleyişin bir göstergesidir onun dili, ki Mirza Salih'in eser verdiği on dokuzuncu yüzyıl başında hem düzyazı hem de şiir yerlerde sürünmektedir. Firdevsi, Nizami, Rumi, Sadi ve Hafız'ın yazdığı, Ebu El Fazl'ın tarih metinleri ve ulvileştirici anlatısında kusursuz ifadesini bulan Farsçanın ihtişam ve inceliğine ne olmuştur peki? Farsçanın başına gelen şey şudur: Safeviler. Safevi hanedanının (1501-1732) iktidara gelmesiyle beraber Şiilik öğretisinin devletin işleyiş biçimine yön vermeye başlayıp hâkim ideolojisi haline gelmesi, İran'daki Farsça edebiyatın güzelliğini giderek yitirmesine neden oldu. Bu dönemde İranlı münevverler Safevi sarayını terk edip Hindistan hükümdarlarına sığınırken, güney Lübnanlı Şii ilahiyatçılar da katırlarına binip doğuya, İsfahan'a doğru yola çıkmıştır. Bu gelişme, devletin ideolojik aygıtlarındaki değişimin tetiklediği bir beyin göçüdür: Safevi dönemi İranı'nda Farsça edebiyatın boş bıraktığı yeri Şiilik doldururken, Farsça edebiyat varlığını –İngiliz sömürgeciliğiyle gelen İngilizcenin yenilgisine uğrayana dek– Hindistan'da sürdürmüştür. Sa-

feviler kendilerini doğrudan Şii imamlarıyla irtibatlandıran bir şecere icat ederek, Şiiliği devlet dini haline getirmişlerdir. Sonuç olarak Farsça edebiyatın onuncu ve on üçüncü yüzyıllar arasındaki parlak günleri artık mazi olmuştur. On altıncı yüzyılda Safevilerin yükselişe geçmesiyle beraber, Farsça şiir Osmanlı ve Moğol saraylarındaki zevk düşkünü iktidar sahiplerinin oyuncağı olmuş, bu saraylardaki mülteci İranlılar padişah eşleri ve çocuklarının hülyalarını tatmin eden acınası abeslikte şiirler yazmıştır. On dokuzuncu yüzyıl başında Mirza Salih Şirazi'ye ulaştığı haliyle Farsça bütün canlılığını ve gücünü yitirmiş bir dildir artık. Sadî'nin dilindeki o canlılığın, gücün, yakıcılığın ve siyasallığın yeniden ortaya çıkması için –1906 Meşrutiyet Devrimi'ne kadar– yarım yüzyıl daha geçmesi gerekecektir.⁶

Kaçar sarayının Feth Ali Şah dönemindeki afyon dumanına bürünmüş havası ve karamsar hali, Farsça edebiyatın dokusuna da işlemiştir. Bu dönemde Farsça edebiyatın etten kemikten insanlara ve onların yaşantılarına hitap eden ve katkıda bulunan hiçbir yanı kalmamıştır. O dönemin çıkardığı en iyi şair Saba olarak bilinen Feth Ali Han Keşani'dir (1796-1822). Saba'ya şöhret kazandıran eseri, Firdevsi'nin *Şahname*'sinin haşmeti üzerine hülyaya dalıp, onunla boy ölçüşebileceğini, hatta onu gölgede bırakabileceğini sanma ahmaklığına düşerek yazdığı *Şahanşah-name*'dir. İnsan hayret verici abeslikteki bu eseri okurken, Firdevsi'nin *Şahname*'si gibi bir mucizeyle karşılaştırmaya değer tek bir satır arar gözleri, ama nafile. Gene de kimse bunu umursamamış, Saba yaltaklandığı yozlaşmış şahı budalaca yücelttiği için hatırı sayılır mükâfatlar almıştır. Saba bazı vilayetlere vali atanmış; bunları da hukuk şöyle dursun, ilahi adaleti bile takmadan yönetmiştir. Vali sıfatlı şairler – Kaçarlar zamanında vaziyet budur işte. Dönem nesri de benzer bir laf kalabalığıyla maluldür. Örneğin, Mirza Abdül Vahab Neşat isimli bir Kaçar sarayı mensubunun Feth Ali Şah adına yazıp, Finkenste-in Antlaşması vesilesiyle Napolyon'a gönderdiği bir mektupta, bugün gören herkesi hayrete düşürecek emsalsiz bir ahmaklık ve kölece bir hava hâkimdir. Nitekim mektup Kaçar şahının Fransız muadiline mutlak teslimiyetini ikrardan başka hiçbir amaca hizmet etmeyen boş övgü ve iç dökmelerle doludur. Mektup şöyle başlar:

Tannı'yı gereğince övdükten ve dualar ettikten sonra... Siz Asil Kral, Büyük Hükümdar, Soylu Efendi, Azametli Hakan, Fransa ve İtalya ülkele-
rinin Sahibi – Hükümdarımıza övgü ve minnetlerimizi sunarız: Ruhunu-
zun Neşesi baki, bu dünyadaki arzularınız daima gerçek olsun! Hükümda-
rımız! Arzuları her daim gerçekleşen Hükümdarımız! Varlığı baki olan
devletlerimiz arasında ittifak antlaşması imzalandığından ve dayanışma-
mızın çiçekle kaplı dalları birbirini kucakladığından beri, muzaffer yazgı-
mızın bahtiyarlığı sayesinde, kardeşlik bağlarının dostluğumuzun mukte-
dir ellerinde sıkı sıkıya durmadığı, dayanışmamızın tarhının ebedi tazelik
pınarıyla sulanmadığı tek bir gün olmamıştır.⁷

Feth Ali Şah'ın Finkenstein elçisi Mirza Muhammed Reza ile görüş-
şen ve bu saçmalığı okuyan Napolyon, "Bu sabah İran elçisini gör-
düm," diye yazar nazırı Talleyrand'a. "Onun Şarklılara özgü cümle-
lerini kısa kesip, ülkesi hakkında epey malumatım olduğunu ve iş-
le muhabbeti karıştırmamak gerektiğini anlamasını sağlayacak şe-
kilde doğrudan genel durumun nasıl olduğunu sordum."⁸

O dönemde eserleri yaşam, ahlaki doğruluk, yüreklilik, entelek-
tüel kaygı ve inançla bezeli, edebi ifade yüceliğine sahip tek yazar
Gayem Megam Farahani'dir (1779-1835). Farahani, Rus savaşı sı-
rasında Abbas Mirza'nın hizmetinde olan öngörülü bir devlet ada-
mıydı. Zaten düzyazısının canlılığı ve gücü de kaynağını büyük öl-
çüde onun siyasal doğruculuğundan alır. Farahani yaltakçı bir saray
mensubu değildi, Abbas Mirza ile Feth Ali Şah'ın kararlarına itiraz
edebilme yürekliliğini gösterebilmişti. Gelgelelim bu yürekliliği
ona pahalıya mal oldu. Şahı Ruslarla savaşa kıskırtan (ve savaş za-
manında cariyelerini alıp güvenli, gizli köşelerine çekilen) diğer
saray mensuplarının gurursuz ve çıkarıcı ittifakına uymadığı için,
Kaçar sarayındaki görevinden tekrar tekrar uzaklaştırıldı. Farahani,
Mirza Salih Şirazi gibi öğrencilerin Avrupa'ya gönderilmesinde
önemli bir rol üstlendi, zira İran'ın ekonomik, toplumsal, siyasi ve
(daha da önemlisi) askeri hususlardaki geriliğinin farkında olan na-
dir kişilerden biriydi. Nitekim İran ordusunun modernleştirilmesi
amacıyla İngiliz ve Fransız sömürge görevlilerinin Azerbaycan'a
getirilmesini sağlayan da oydu. Feth Ali Şah çok defalar yozlaşmış
saray mensuplarının tavsiyesini dinleyip Ruslara savaş açmış ve
Ruslarla yaptığı bu savaşları her kaybettiğinde de yüzkarası tesli-
miyet şartlarını karşı tarafla görüşmesi için Gayem Megam'a baş-

vurmuştu. Örneğin 1828 tarihli Türkmençay Antlaşması'nın şartları Farahani tarafından hazırlandı. O olmasaydı, bu antlaşma İran'ın toprak bütünlüğü açısından çok daha zarar verici olabilirdi, zira antlaşma imzalandığında Rus ordusu çoktan Tebriz'e girmişti. Farahani aynı zamanda Kaçar tahtı için mücadele eden sayısız veliahdın devlet için tehlike arz etmeyecek bir mesafede tutulmasını sağlayarak, Abbas Mirza'nın ve onun ölümünden sonra oğlu Muhammed Mirza'nın iktidarda kalmasında da önemli rol oynadı (zira Feth Ali Şah'ın karıları ve cariyeleri ile onlardan olma "oğul" ve "kızların" sayısı kendisinin bile bilemediği kadar çoktu). Abbas Mirza'nın oğlu Muhammed Şah (saltanat devri 1834-48) dedesi Feth Ali Şah'tan sonra tahta geçerek, Gayem Megam'ı başbakanlığa atadı. Ne var ki bu atamadan sonraki bir yıl içinde yozlaşmış Kaçar sarayı mensupları sömürge görevlisi destekçileriyle birlik olup, Muhammed Şah'ı Farahani için 27 Haziran 1835 tarihli idam emrini çıkarmaya ikna etti. Farahani arkasında enfes bazı şiirlerin yanı sıra, özel olarak ve resmi görevleri sırasında kaleme aldığı bir dizi mektup da bırakmıştır. Bu geçiş dönemindeki siyasi öngörü ve manevi tahayyül, Farsçanın sunup sunabileceği en eksiksiz ve yalın ifadeyle yazılmış olan mektuplarında cisimleşmiştir.⁹

Farahani edebi incelikle siyasi azmin ender bir birleşimini sunan bu mektupları yazarken, İran edebi modernliğinin temelini atmakta olduğundan habersizdi kuşkusuz. Onun düzyazısı İran'ın sömürgeci modernliğin pençesine düştüğü bir zamanın ürünüdür. Nitekim Farahani bu sömürgeci modernlikle yüzleşmeye ve bir ara yol bulmaya yazgılıydı: bölgedeki emperyal tasarılarının koşulları hususunda pazarlığa girişen İngiliz ve Fransız sömürge görevlileri, Rus emperyalizminin açgözlülükte geri kalmayan oyunlarına engel olma yolları arıyordu. Farahani'nin düzyazısının gücü, canlılığı ve cazibesi, inceden inceye düşünülmüş veya biçimsel bir edebi süslemeden değil, onun Avrupa sömürgeciliğini kavrayıp bir ara yol bulmak zorunda olmasından ileri gelir. Sömürgeci modernlikle bu kritik karşılaşma, İran edebi modernliğinin yükselişinde belirleyici olacaktır.

Mirza Salih'in düzyazısında Farahani'nin edebi zarafetinden eser yoktur. Yine de, düzyazısı ne kadar acemi ve tutuk olursa olsun, Mirza Salih'in anı ve gezi yazıları ulusunun tarihindeki can alıcı günleri –tabii o bundan habersizdir– kendisine ve okurlarına anlatırken giderek canlılık kazanır. Mirza Salih'in tereddütleri Binbaşı D'Archy'yle görüşmesinden sonra sürmüş olsa da, bunların üstesinden gelmeyi becermiştir. Nihayet 11 Mayıs 1815'te Veliaht Abbas Mirza'yla resmi bir görüşme yapar.

"Tebrikler!" der Mirza Salih'e, müjdeyi bizzat vermekten besbelli mutluluk duyan Abbas Mirza. "Sayın Albay'la gidiyorsun."

Mirza Salih cesaretini toplayıp, "Onun arzusu üzerine gitmiyorum. Eğitimimi sürdürmek istediğim için gidiyorum," der.

Abbas Mirza, "Hangi bilim dalında eğitim görmek istiyorsun?" diye sorar.

Mirza Salih, "Bilimle ilgilenmiyorum," der. Sonra da çeşitli bilim dallarında eğitim görecektir olan öğrenci arkadaşlarının ismini sıralar.

Abbas Mirza "Peki ya ne üzerine çalışacaksın?" diye sorar gergin görünen Mirza Salih'e. "İngilizce, Fransızca, Latince ve doğa felsefesi." Böyle diyerek en nihayet şahın rızasını ve duasını alan Mirza Salih kafasını toplamak üzere evine gider. Fikrini değiştirmelerinden çekindiği için de arkadaşları ile tanıdıklarının kendisini yolcu etmesine meydan vermez.

Mirza Salih Şirazi 19 Mayıs 1815 Cuma günü neşeyle erkenden kalkıp, son bir kez veliahtının yanına giderek ona hürmetlerini bildirir ve sabah 11:30 sularında öğrenci kafilesiyle beraber İngiltere'ye gitmek üzere Tebriz'den ayrılır. Bu mübarek vesileyle günlüğüne bir şeyler yazmak üzere kaleme sarılıvermiştir. Üzerinde öyle bir gerginlik vardır ki Hicri takvimle Miladi takvimi birbirine karıştırır. Tebriz'den ayrıldığı gün Miladi takvimde 19 Mayıs 1815 tarihine denk düşen 10 Cemaziyülâhır 1230 Cuma'dır. Mirza Salih o günün 19 Nisan olduğunu sanmıştır – Miladi takvimi tamı tamına bir ay yanlış hesaplamıştır ya da İngiltere'ye gitmek üzere yola çıkmadan önceki kaygı dolu bir ay boyunca yaşadıklarını anlatı yoluyla bastırmaktadır.

Bütün bu gerginlik yaratan hazırlıkların ve ümitli beklentilerin ardından, Mirza Salih ile arkadaşlarının İngiltere seyahati tam bir felakete dönüşür. Onları İngiltere'ye götürmekle yükümlü olan İngiliz görevlinin (İngiliz hükümetinin kötü niyetinin bir uzantısı olan) ihaneti su yüzüne çıktığında, İran topraklarından güç bela çıkmış ve Rusya'ya ulaşmışlardır. Moskova'ya varır varmaz, Napolyon'un Waterloo'da yenilgiye uğradığını öğrenirler. İngiliz hükümeti bu mühim hadise karşısında bu biçare öğrenci kafilesine olan ilgisini büsbütün yitirmiş ve Kaçarlara yönelik politikalarını yeniden düşünmeye koyulmuştur. İngilizlerin Kaçarları kendilerine bağlamasının (ve bu İranlı öğrencileri İngiltere'ye götürmenin faydalı olabileceğini düşünmesinin) ardındaki asli amaç, Fransızların İranlılarla ilişki kurarak bu yolla kendilerinin Hindistan'daki sömürge hâkimiyetini tehdit etmesini önlemektir. İngilizlerin bu sömürgeci hedefi, Rusya'yı da kendileri için doğal bir müttefik kılmaktadır. İngilizler Fransızların düşmanlığını kazanmaya aldırış etmemekle beraber, bunun Ruslarla aralarını açmasını da istememektedir. Daha bu seyahatin başlamasından iki yıl önce, 1813'te bile Ruslar savaşmakta oldukları Kaçarlara destek veren İngilizlere sitem etmektedir, zira İngilizlerin Napolyon'a karşı giriştikleri savaşta kendileri onlarla ittifak yapmıştır. İngiliz elçiliğinde sekreter olan Robert Gordon bu çerçevede kardeşine yazdığı bir mektupta, kendi veciz ifadesiyle aktarmak gerekirse, "bu barbar Müslümanların eline silah vererek, Hristiyan kardeşlerimize karşı giriştikleri savaşta onların yanında savaştıkları" için İngilizlerden yakınmaktadır.¹⁰

Beş öğrenci İngiltere'ye gider gitmesine, ama Binbaşı D'Archy'nin hainlikleri her geçen gün daha belirgin bir hal alır. Diğer sömürge görevlileri gibi fırsatçı bir hırsızdır o da. Abbas Mirza'nın bu öğrencilerin masraflarını karşılamak üzere kendisine verdiği parayı cebe indirir. Mirza Salih onu defalarca suçüstü yakalamış; D'Archy'nin yaptığı gider hesaplarıyla kendininkiler arasında göze çarpan bir tutarsızlık olduğunu fark etmiştir. D'Archy son derecede öfkelenir, zira Mirza Salih'in de masrafların hesabını tuttuğundan habersizdir. Nihayet İngiltere'ye ulaştıklarında, D'Archy öğrencilerin masraflarını karşılamayı, hatta İran'dan gelen mektuplarını bile vermeyi reddederek, Londra'daki hayatlarını mahvetmiştir. Öğrenci arkadaşları İngiltere'deki akıbetleriyle ilgili belirsizliğin getirdiği

bunalımla boğuşurken, Mirza Salih kendisine ve arkadaşlarına İngilizce öğretecek öğretmene ödeme yapmak için akıllılık ederek İran'dan getirdiği iki-üç şalı satmaya koyulmuştur. (Bu öğretmenin adı "Bay Shakespeare"dir ya da belki Mirza Salih ona şakayla böyle hitap ediyordur!) Mirza Salih kendisine Latince ve İngiliz tarihi öğretmesi için bir de papaz bulur. Daha sonraları kendisine bir oda kiralamak, İngilizce, Latince ve doğa felsefesi dersi vermek için yılda 190 paunt isteyen yaşlı bir hekim bulmuştur; bu parayı ona ödemek içinse bir şal daha satması gerekmiştir.

D'Archy'nin asıl sorunu bu öğrencilerden halihazırda çalmış olduğu paranın ona yetmeyişidir; bunun üzerine İranlı ve İngiliz yetkililerden öğrencilerin idaresi için kendisine daha fazla ödeme yapılmasını talep etmiştir. Çok geçmeden, D'Archy bu öğrencilerin eğitimlerine devam etmeyip, Londra'da paraları çar çur ettiği yollu bir söylenti yayar, sonuç olarak Abbas Mirza öğrencilerin İran'a geri gönderilmesini talep eder. Bu yüzden Mirza Salih ve arkadaşlarının aslında eğitimleriyle meşgul olduklarına dair öğretmenleri ile tanıdıklarından kanıt toplamak için Londra'yı baştan başa dolaşmaları gerekmiştir.

Mirza Salih ve arkadaşları D'Archy ile onun temsil ettiği İngiliz sömürgeciliğinin alçakça riyakârlığına karşın sebat edip ayakta kalmayı başarmış; iki yıla yakın zamanda öğrenecekleri ne varsa öğrenip memleketlerine dönmüşlerdir (hatta aralarından biri olan Muhammed Ali Çakmaksaz dönerken yanında İngiliz eşini de götürür). Diğer dört öğrenci tıp veya askeri bilimler eğitimi alırken, Mirza Salih başka alanlarda eğitim görmüş ve kafasında büsbütün farklı bir gündem oluşmuştur.

Bu ilk İranlı öğrenci kafilesi ve bilhassa Mirza Salih modern İran tarihinin seyri açısından son derece önemli bir role sahiptir. Mirza Salih'in seyahatnamesi, İngiltere'ye varıp orada geziler yapması, sonra da Avrupa'ya giderek dikkatli gözlemlerini kaydetmeye başlamasıyla beraber baştaki acemice anlatıdan sıyrılıp giderek ivme, kararlılık, canlılık, hatta cesaret kazanmaktadır. Mirza Salih'in düzyazısı bunaltıcı saray nezaketi ve biçimselliğinden çıkıp, tamamen yalınlaşmış bir Farsça söyleyiş dönemine girerek gittikçe daha basit ve doğrudan bir hal alır. Farsça düzyazıda on dokuzuncu yüzyıl başından itibaren ortaya çıkan ve Mirza Salih'in seyahatname-

sinde bir örneğini gördüğümüz hızlı yalınlaşma, radikal ve devrimci değişimlerin gerçekleşmesine zemin hazırlayan bir kamusal söylemin üretiminde önemli bir etken haline gelmiştir.

Mirza Salih'in İran'ın modern kültürüne katkısı, seyahatnamesinin İran düzyazısının yalınlaşmasında oynadığı rolle sınırlı kalmaz. genel dolaşıma girmeye elverişli, siyasi etkiye sahip bir düzyazının oluşumu matbaanın İran'a girişiyle doğrudan ilişkilidir. Mirza Salih Londra seyahatinin son altı ayında bir basımevinde çıraklık yapar ve 1819'da memleketine dönerken (büyük ihtimalle bir şal daha satarak) bir matbaa makinası satın alır. İran'da baskı tekniğinin kullanımı, Hristiyan misyonerlerin İncil'in Farsça çevirilerini basıp dağıttığı on yedinci yüzyıl ortalarına dek uzanır. Gelgelelim Mirza Salih'in İngiltere'den getirdiği matbaa makinası çok daha seküler amaçlar doğrultusunda daha geniş ve kamusal alanlarda kullanılacaktır.

Mirza Salih İran'a geldikten sonra ülkesinde yayımlanan ilk Farsça gazeteyi kurarak, gazeteye tam karşılığı "Gazete" olan *Kağız-ı Ahbar* ismini verir. Mirza Salih'in kurduğu bu gazete, kamuyu ilgilendiren meseleler etrafında çok çeşitli tartışmalar gündeme getirerek, yalınlaştırılmış bir düzyazıyı fiilen kamusal amaçlarla kullanıma sokan ilk gazetedir. Bu gazetenin yayımlanması, İran sivil toplumunun ve doğrudan doğruya siyasi önem arz eden meselelerin tartışıldığı bir kamusal alanın oluşması açısından bir dönüm noktasıdır.

Mirza Salih'in seyahatnamesiyle gündeme gelen eşit önemdeki diğer bir gelişme de, on dokuzuncu yüzyıl başında Avrupa menşeli edebiyat ve tarih eserlerinin Farsçaya çevrilmesiyle başlayan bir çeviri akımıdır. Mirza Salih'in seyahatnamesi ya bizzat yaptığı ya da başkalarına yaptırdığı bu gibi çevirilerle doludur. Mirza Salih bu çeviriler sayesinde o günkü Avrupa tarihini daha iyi kavramış ve öğrendiği her şeyi giderek büyüyen okur kitlesine nüfuz eden bir bakışla hayli detaylı bir şekilde kaydetmiştir. Mirza Salih'in İngiltere seyahatindeki öğrenci arkadaşlarından biri olan Mirza Rıza Mühendis, Abbas Mirza'nın yönlendirmesiyle Voltaire'in XII. Charles'ı konu alan tarih romanı ile Edward Gibbon'ın *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'ni Farsçaya kazandırmıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar devam eden bu çeviri akımı,

İran'da yeni ortaya çıkan okur kitlesinin yalınlaştırılmış bir Farsça düzyazıyı geliştirmesine ve çalkantılı Avrupa tarihine aşinalık kazanmasına katkı yapmıştır. İran'ın belirsizlik ve duraklama durumuyla dünya çapındaki çığır açıcı olayların kıyaslandığı eleştirel bir süreç başlamış; yükselen İran edebi modernliğinin duygusal ve tematik alanı genişlemiştir.

Mirza Salih'in seyahatnamesi aynı zamanda Avrupa ve dünya-daki güncel siyasi ve kültürel gelişmelere dair bir farkındalığın doğmasına da delalet eder. Mirza Salih ile arkadaşları Moskova'dayken, Napolyon'un Waterloo yenilgisini haber almışlardı. Böylelikle Avrupa'da cereyan eden büyük bir tarihsel olay ilk kez küçük bir İranlı grubun doğrudan doğruya gündemine oturdu. Nitekim İranlı öğrenciler sonradan hemşehrilerinin yanına gidip bu olayın kendi yaşamlarını nasıl etkilediğini anlatacak ve onların da tepkilerini uyandıracaktı. İranlılar bu olayla beraber dünyadaki tarihsel olayların seyrine dahil olmuştur.

Ortaya çıkan bu tarihsel farkındalığın kültürel ve sanatsal bir vechesi de vardır. Mirza Salih Rusya ve İngiltere'de (koro müziğinin de yer aldığı birkaç kilise töreninin yanı sıra) düzenli olarak opera ve tiyatrolara gitti ve buralarda gördüklerini ayrıntılı şekilde kaleme aldı. Mirza Salih'in bu konudaki yazıları, İranlıların Avrupa kültür sahnesiyle tanışıp (olumlu ya da olumsuz) fikir yürütmeye başladığının bir göstergesi olması açısından büyük önem taşır. Mirza Salih'in seyahatnamesinin Avrupa kültür dünyasıyla ilgili sayfaları aslında İran'da modern edebiyat ve sanat eleştirisinin başlangıcı sayılabilir – bu bakımdan da İran kültürel modernliğinin daha küresel bir boyut kazanmasına aracılık etmiştir. Siyasetten estetiğe kadar her konudaki tartışmalarında, Mirza Salih'in dili ve ufku giderek evrenselleşir. Bu dil Napolyon'a o bayıltıcı mektubu yazan zeli saraylının ve hatta Gayem Megam Farahani'nin zarafetine rağmen sınırlı olan dili değildir artık. Seyahatnamesini yarladığında, artık daha geniş bir dünyanın canlı gerçekliği yankı buluyordur Mirza Salih'in düzyazısında.

Mirza Salih'in seyahatnamesinin belki de en önemli yönü, demokrasiyle yönetilen Avrupa'nın (küresel sömürgeci genişleme ve onun tamamlayıcısı olan tahakküm yoluyla diğer halkları sömürmesine borçlu olduğu) çok daha gelişmiş kurumsal başarıları ile

kendi memleketinin geri kalmışlığını (zımnen de olsa) kıyaslamasına vesile olmasıdır. Mirza Salih hukukun üstünlüğü, parlamenter demokrasi, ifade özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, sivil toplumun kurumsal özerkliği ve karayollarının güvenliği gibi konular üstüne yorumda bulunmak için her fırsattan yararlanmıştır. Mirza Salih İngiltere'yi imal edilmiş bir ütopya, bir özgürlük modeli olarak kullanır. İran için bir ihtiyaç listesi çıkarmış, almak istediği şeyleri –kurumlar, yasalar ve uygulamaları– sıralamış, valizine koymuş ve (tıpkı o matbaa makinesi gibi) kendi memleketine götürmüştür. Mirza Salih'in seyahatnamesi, onun temenniyle kendi memleketinin geleceğini anlattığı kurucu nitelikte bir anlatı olarak; Platon'un *Devlet*'inin bir çeşit Farsça versiyonu olarak okunabilir.

Farsça düzyazıdaki yalınlaşma, İngiltere'den matbaa makinesinin getirilişi, ilk gazetenin kurulması, çeviri akımı, küresel jeopolitiğe ve Avrupa burjuva sanat sahnelerine doğrudan açılma ve en önemlisi Avrupa parlamenter demokrasisine dair ilk elden bir açıklama –on dokuzuncu yüzyıl başında gerçekleşen bu çılgır açıcı hadiselerin hepsi İran'da özgürlük, demokrasi ve hukuk mücadelesi yürütecek olan radikal hareketlere de, liberal hareketlere de zemin hazırladı. Ne var ki modern İran tarihindeki öncü nitelikteki bütün bu kurumsal atılımlarla ilgili tek sorun, küçük bir inorganik entelektüeller zümresinin çok çalışan hayal gücünden ve gerçeklikten uzak eleştirel bilincinden türeyerek anlam kazanan bir dizi hayali özgürlüğün ortaya çıkışıydı. Bu hayali özgürlük İran'ın sömürgeci modernlikle karşılaşmasıyla ilgili temel bir paradoksa dayanıyordu: İranlıları karanlıktan kurtararak, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"deki deyişle "*Sapere Aude*" ile özgür kılması ve "akıllarını kullanma cesaretine kavuşmaya" teşvik etmesi tasarlanan Avrupa Aydınlanmacı modernliği, Aydınlanma'nın mesajını sömürgeciliğin namlusunun ucunda getirerek tam da İranlıların failliğini reddetmişti.¹¹

Sorun Avrupa'nın dünyanın her yanına gönderdiği mesajla değil, mesajı götürmek için seçtiği –bir elinde silah, ötekinde İncil olan sömürge görevlisi– ulakla ilgiliydi. İranlılar nazarında modernliğin yüzü açgözlü Binbaşı Joseph D'Archy'nin iğrenç çehresiydi. Bugüne kadar "modernlik" konusunda kitap üstüne kitap ya-

zan yurtiçindeki ve yurtdışındaki sayısız şaşkın, inorganik ve fiili gerçeklikten uzak entelektüelin içgörüsünü kör edip, kavrayışını sönükleştiren de aynı paradokstur. Bu entelektüellerin büsbütün gözden kaçırdığı esas gerçek, dünyanın geri kalanı gibi bizim de Avrupa modernliğine Avrupa sömürgeciliği vasıtasıyla sokulduğumuzdur (burada *Avrupa* sıfatını kasten yineliyorum, zira modernlik ve sömürgecilik aynı madalyonun iki yüzüdür). Modern tarihimizin özünde yatan gerçek budur işte. Aynı anda hem modernleştirildik, hem de sömürgeleştirildik. Sömürgeleştirilmiş bir akıl vasıtasıyla konuşmadan modern olmamız mümkün değildir ve Jürgen Habermas'ın hâlâ modernliğin "bitmemiş" tasarısı diyerek vurguladığı şeyi heba etmeden akıllarımızı sömürgelelikten kurtarmayı öğrenebilmiş değiliz. Kurunun yanında yaşı da yakmak özdeyişi bizim için anlamını yitireli çok oluyor. Sistematik bir modernlik eleştirisi olmadan, aklımızı sömürgelelikten radikal biçimde çıkarmamız mümkün görünmüyor. Böyle bir eleştiri de, hayret verici ölçüde kibirli, dolambaçlı ve boş bir dil üreterek bu eleştirinin siyasi gücünün her zerresini tüketen Amerikan postmodernizminin akıl tutulmasına uğratan politikadan arındırılmış ve abes perspektifinden çıkmayacaktır.

Günümüzde modernliğe ayak uydurmanın yollarını arayan (Daryuş Aşuri ve Daryush Shayegan gibi) bir grup İranlı halk entelektüeli bu uğurda senelerdir kendi kuyruklarını kovalamaktan başka bir şey yapmamıştır.¹² Göndermelerimizin analitik çerçevesini sömürgelelikten temelli çıkarma projesinin çıkış noktası, bilincin sömürgeci işgalinin alanından başlayan bir modernlik eleştirisi olmalıdır. Bu doğrultuda öncelikle hesaba katılması gereken şey ise, Avrupa Aydınlanmacı modernliğinin babaları olan Kant ve Hegel'in bizleri ve "Şark dünyası" dedikleri şeyi, yani Batı Avrupa dışındaki bütün insanlığı kasti, bilinçli, sistematik ve ısrarlı bir şekilde kendi projelerinin dışında bıraktıklarıdır.¹³

Dünyanın geri kalanı gibi İranlılar da Aydınlanma'nın evrensel vaatleriyle Avrupa sömürgeciliğinin namlusu vasıtasıyla tanıştı. İran'ın içinde bulunduğu modernlik çıkmazının temelinde yatan bu paradoks İran'ın modern tarihinde ve bir ulus-devlet olarak esasen dışardan şekillendirilmesinde açığa çıkmaktadır. Söz konusu paradoks yalnız art arda gelen sömürgeci akınlarda, yabancı işgallerin-

de ve Avrupalılar gibi İranlılar tarafından da kaleme alınan gezi anlatılarında değil, ülkelerini dıştan gelen saldırılara karşı koruyup modern bir ulus-devlete dönüştürmek üzere çağdaş bilimlerde uzmanlaşmak için peş peşe yurtdışına gönderilen İranlı öğrenci kafi-
lelerinin düşünce ve eylemlerinde de kendini gösterir. Netice itibarıyla bu öğrenciler (bütün iyi niyetlere ve kendilerine rağmen) mem-
leketlerinin gerçekleriyle uzaktan yakından ilgisi olmayan –ve ken-
di ulus-devletlerinin temelinde yatan sömürge ekonomisine dayalı–
özgürlük hülyalarına kapılan birinci nesil inorganik entelektüeller
haline gelmiştir.

Modern devrin vaatlerine dikkat çekip tuzaklarına karşı uyarıda
bulunan güçlü ve eleştirel bir edebi ve sanatsal tahayyülün varlığı-
na rağmen, modern İran siyasal kültürünün şekillenme dönemi esa-
sen İranlıların sömürgeci modernliğe açılmasına ve modern ulus-
devlet ile sivil toplumun oluşmasına dayanır. Çokyönlü bir gerçek-
lik üzerinden bir ulus-devlet olarak "İran" fikrinin tasarlanması ve
sömürgeci modernliğin aynasında yeni baştan yaratılmasının
esas sorumlusu, bu fiili gerçeklikten uzak ve inorganik entelektüel-
ler zümresiydi. Ortaya çıkan sonuç ise, tuhaf, sezgilere aykırı, ama
kalıcı bir ulus tahayyülüydü: bir toprak parçası olarak İran kadim
zamanlardan bu yana üzerindeki halklar tarafından mesken tutul-
muş olmasına karşın, modern bir ulus-devlet olarak İran bilfiil ta-
hayyül edilip, yaratıcı bir şekilde coğrafi konumuna dair dışarıdan
bir bakışla gıyaben tasarlandı. Böyle bir İran tasarısının oluşturul-
masında sömürge elçileri, sömürge görevlileri, misyoner Şarkiyat-
çılar, süpergüç müdahalecileri, mülteci entelektüeller ve sürgün ce-
maatler gibi, gezi yazarları, ayrılıkçılar ve dış müdahalelerden kuş-
kulanıp çekinen yerlici teorisyenler de pay sahibiydi. Birbiriyle iç
içe geçen bütün bu fikir ve hissiyatın, tasarı ve tasvirlerin, tasavvur
ve temennilerin, hayali özgürlükler ve düşlerin odağında değişme-
den kalan tek şey ise, "İran"dı.

İran toprakları hep aynı kaygılardan hareketle biteviye fetişleş-
tirilmiş, (şeklen oturan bir kediye andıran) mevcut haritası ise tıl-
sımlı bir hassasiyetle ele alınmıştır. Toprağın İranlılar açısından arz
ettiği (ve sayısız şiir, film ve fotoğrafta açığa çıkan) simgesel ve
adeta kutsal önem, İranlıların kolektif bilinci açısından rastlantısal
olmaktan çok, sürekli dış müdahalelere maruz kalmış bir halkın ya-

şadığı memleket travmasının –daha da önemlisi sömürgeci işgal aracılığıyla modernliğe girişinin– bir yansımasıdır. Bu memleket travmasının kökeni çok daha derindeki bir kolektif endişe katmanına dayanır. İranlılar tarihsel olarak Yahudilerin tam zıddı şekilde var olmuştur. Yahudiler kutsal kitaplarına sarılıp, kendilerine miras bırakılan topraklardan cebren çıkarılmıştır ve o zamandan bu yana da Yahudi diasporasının dünyanın neresinde olduğu önemini yitirmiş tir, zira Yahudiler kutsal kitap odaklı bir halktır. İranlılarsa bilakis topraklarına tutunmuş ve kutsal kitap değiştirip durmuştur. Zerdüştlük, Manicilik, Zurvanizm, Mitraizm, Mazdekçilik, İslam ve onu desteklemek veya devirmek için ortaya çıkan sayısız devrimci mezhap ile muhalif ekollerin hepsi, son zamanlardaysa bilhassa Şiilik, sürekli olarak İranlılara yaşamını düzenleyen farklı kitaplar sunmuştur. Gelgelelim İranlılar için toprak hep metafizik göndermelerinin sabit çerçevesi ve kim ve ne olduklarını tanımlarken başvurdukları referans noktası olagelmıştır. "İran" denen *yeri* hangi zaman veya uzaklık ölçüsü tanımlıyor olursa olsun, İranlılar İran'da yaşayanlardır. Ne var ki İran, veya İranlıların üstünde yaşadığı toprak bir coğrafyadan ziyade, hayal dünyasında var olan bir yerdir. Los Angeles, Toronto ve Londra gibi yerlerde yaşayan İranlılar kendilerine küçük birer İran yarattılar; tıpkı İstanbul ve Dubai kadar İran'a yakın, Japonya, Danimarka, Malezya ve Avustralya kadar İran'a uzak yerlerdekiilerin yaptığı gibi. Rıza Şah ve ardından Muhammed Rıza Şah İran'ı temelli terk etmek zorunda bırakıldıklarında, yanlarına bir avuç İran toprağı almışlardır. İran toprağının fetişleştirilmesi, kutsal kitap sayfaları muamelesi görmesi, bir halk olarak varlıklarının en kutsal simgesine hürmetsizlik edilmesinden korkan bir halkın endişelerinin bir göstergesidir. Bugün İranlı Şiiler'in günde beş kere secde ederek, Kerbala'dan getirilmiş kil parçasına alınlarını saygıyla koymaları da kendi topraklarına atfettikleri kutsiyetin en dindarca ibadetlerine yansıyarak genelleşmiş halidir.

"İran"ı böyle temelsiz ve dışarıdan bir bakışla tasarlayan –çoğunluğu sürgün edilmiş– bu inorganik entelektüellerin asli görevi, genellikle İranlılara fiili gerçeklikten bütünüyle uzak bir ulusal anlatı tedarik etmek olmuştur. Yaratıcı ve eleştirel ürün verme düzeyine ekseriyetle yurtdışında ulaşan bu sürgün entelektüeller ile onların memleketlerine dışarıdan bakışı, İran siyasi kültürü üzerinde

kalıcı bir etki yaratmıştır. İran'dan ayrılarak yabancı ülkelerde yaşamak ve (geçici veya daimi olarak) artık yaşamadığı bir memleket üzerine düşünüp yazmak, yalnız fiili gerçeklikten uzak bir sürgün entelektüeller zümresinin doğuşunda değil, onların bir ulus-devlet olarak "İran" tasavvurunda da tayin edici olmuştur. Hayatının büyük kısmını Avrupa'da geçirmiş bir İranlı sürgün entelektüel olan, modern İran romanının kurucusu Muhammed Ali Cemalzade'nin (1895-1997) 1921'de Berlin'de yayımlanan *Yeki Bud Yeki Nabud* (Bir Varmış Bir Yokmuş) adlı kısa hikâye kitabında yer alan bir hikâyesi vardır. "İranlı Şeker Gibidir" adlı bu hikâyede, sıradan bir İranlı köylü Fransızca eğitim görmüş bir İranlı ve bir Şii imamıyla beraber hapsi boylar. Bu ikisi İranlı hemşehrilerine İranlılar olarak içinde bulundukları çıkmaza dair hislerini biri Fransızca, diğeri de Arapça kokan dilleriyle aktarmaya koyulurken, söylediklerinden tek kelime anlamayan biçare İran yerlisi hepten apışıp kalır. İşte bir ulus-devlet olarak İran'ın paradoksal formasyonu bu türden bir yanlış anlamının ortasında durmaktadır.

İran'daki sömürgeci modernlik paradoksunun en kalıcı sonuçlarından biri de, sayıları artan sürgün entelektüellerin ülkelerine dair dışarıdan bir tasavvur oluştururken, bir yandan da onun için hayali özgürlükler tasarlamasıdır. Netice itibariyle, genel olarak İran toplumunun somut temeli ile fikir ve özlemlerin düşünsel somutluğunu yitirishi arasındaki uçurum açıldıkça açılmıştır. İki İran gerçeği vardır: Biri tarafgir bir burjuva sınıfı, güçsüzleşmiş bir işçi sınıfı ve yoksullaşmış bir köylü sınıfı arasında debelenip durmakta, diğeri de abartılı özgürlük ve demokrasi hülyalarıyla oylanmaktadır. İran siyasi kültürünün birbirine tamamen zıt olan bu iki gerçeği, yalnızca (on dokuzuncu yüzyıl ortasındaki Babi Hareketi, yirminci yüzyıl başındaki Meşrutiyet Devrimi, yirminci yüzyıl ortasında Muhammed Musaddık öncülüğündeki ulusal kurtuluş hareketi ve yirminci yüzyıl sonunda Ayetullah Ruhullah Humeyni önderliğindeki İslam devrimi sürecindeki) devrimci ayaklanmalar sırasında birbiriyle çatışmış ve geçici olarak çözüme ulaşmıştır. Sömürgeci modernlik paradoksu ise, ancak söz konusu iki İran gerçeğinin paradoksal karşılaşmasından ve bu karşılaşmanın bir halk olarak İranlıların tarihsel failliği açısından arz ettiği önemden hareketle kesin çözüme ulaştırılabilir.

Mirza Salih Şirazi'nin memleketine dönmesini takip eden yıllarda, yurtdışına çıkan ve gittikleri yerlerden kafalarında belli fikirlerle ülkelerine dönen çok sayıda İranlı entelektüel, liberal ve radikal bir düşünürler silsilesinin¹⁴ oluşmasında ve bir dizi reformcu ve devrimci hareketin ortaya çıkmasında etkili oldu. İran'ı ortaçağdan kalma bu debelenişinden aşamalı ama geri dönülemez şekilde çekerek, sömürgeci modernliğin siyasi ve ekonomik sonuçlarıyla ve değişime dirençli bir toplumun kurumsal yerleşikliğiyle yüz yüze gelmeye iten de bu entelektüellerin katkısıyla gerçekleşen reformlardı.

Abbas Mirza, Gayem Megam Farahani ve Mirza Salih Şirazi'den esin alınarak gerçekleştirilen bu reformların büyük bir kısmı aslında saray menşeliydi. On dokuzuncu yüzyılın en önemli reformcu şahsiyeti olan Mirza Taki Han Emir Kebir (1807-52) İran'ı modern bir ulus-devlete dönüştürmeye kendini adanmış, görülmedik dürüstlükte bir başbakandı. 1834'te Feth Ali Şah'ın ve ondan bir sene önce de Veliaht Abbas Mirza'nın vakitsiz ölümünden sonra tahta Abbas Mirza'nın oğlu Muhammed Şah çıkmış ve on dört yıl boyunca son derece başarısız, felaket düzeyinde bir saltanat sürmüştü. Muhammed Şah'ın sarayındaki değerli tek devlet adamı ise, şahı ve yozlaşmış nedimlerini memnun etmeyen reformcu politikalarından ve idari zekâsından ötürü 1835'te hakkında ölüm fermanı verilen Gayem Megam Farahani'ydı. Onun idamından sonra, 1837'de Muhammed Şah Afganistan'ın istilasına girişti; hiçbir haklı tarafı olmayan, bütünüyle talihsiz bir karardı bu.

Muhammed Şah'ın 4 Eylül 1848'deki ölümünden sonra on altı yaşındaki oğlu Nasreddin Şah tahta çıktı ve Kaçar ülkesinde yarım yüzyıla yakın (1848-96) saltanat sürdü. Deneyimli ve öngörülü başbakan Emir Kebir, Nasreddin Şah'ın Tavus Kuşu Tahtı'na çıktığı 1848'den, şahın haince komplosuyla öldürüldüğü 1852'ye kadar, Kaçar yönetiminde kalıcı ve emsalsiz reformlara öncülük eden ileri görüşlü bir devlet adamı olarak şahına ve ülkesine hizmet etti. Meslek yaşamına diplomatlıkla başlayan Emir Kebir hem Ruslara hem de Osmanlılara karşı Kaçar toprak bütünlüğünü mükemmel şekilde korumayı becerdi. Kaçar hukukunun idari aygıtının ıslah edilmesi; vergi toplama, gelir dağılımı ve hukuk yönetiminin siste-

me oturtulması; Kaçar yöneticilerinin haksız gelir ve güç elde etmesinin kanunen engellenmesi bizzat onun başarılarıdır. Hükümet için merkezi bir bütçe oluşturup düzene sokan Emir Kebir yerli üretimi ve dış ticareti de destekledi. İran ordusunu radikal bir şekilde modernleştirerek, yabancı elçiliklerin İran'daki nüfuzunu ciddi ölçüde azaltırken, bir yandan da Tahran'da büyük bir kentsel gelişim başlattı ve (Mirza Salih'in izinden giderek, ilk kez 6 Şubat 1851'de yayıma başlayan) ilk ulusal gazeteyi kurdu.

Emir Kebir'in kurumsal başarılarından belki de en önemlisi, 1851'de Avrupa'daki *Teknik Okul* modeline dayalı modern bir yüksekokul olan Darülfünun'u kurmasıydı. İran tarihinin ilk modern yüksekokulu sayılması gereken bu kurumda İranlı ve Avrupalı hocalar toplumsal ve bilimsel alanlarda ders veriyordu. Elbette, yozlaşmış Kaçar aristokrasisi bu faydalı hizmetlerin hiçbirini cezasız bırakmadı; Emir Kebir 10 Şubat 1852 Pazar günü Nasreddin Şah'ın emriyle öldürüldü.¹⁵

Sarayda Emir Kebir gibi geniş çaplı reformlar başlatmaya kalkışanlar bunun bedelini hayatlarıyla ödemiştir. Diğer taraftan daha sessiz ama kalıcı reformlara girişenler de İranlıların zihninde manevi ve düşünsel ufukların açılmasında eşit ölçüde rol oynamıştır. Oysa Emir Kebir'in öldürülmesi ve yeteneksiz gericilerin ulusun kaderine yön verebilecekleri mevkilere getirilmesi gibi hainlikler, dış dünyaya ve oradaki gerçekleşen sarsıcı olaylara dair bir tasavvura sahip olanların süregiden mücadelesine engel olamıyordu. Örneğin 1853 yılına gelindiğinde René Descartes'in *Metot Üzerine Konuşma'sı* (1637) Farsçaya tercüme edilmişti. Akıl düşmanları bu çeviriyi yakmış olsa da, kitap 1862'de yeniden tercüme edildi. Bilgili İranlıların kendi toplumlarının ufkunu yeni fikirlere açma yönündeki yürekli çabalarını hiçbir şey durduramıyordu. 1870'te Tahran'da Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1869) yapıtının Farsça çevirisi ortaya çıktı; kitabın çevirmeni ise Darülfünun çıkışlı bir hekim olan Mirza Taki Han Ansari'ydi.¹⁶

Nasreddin Şah'ın 1852'de Emir Kebir'i öldürtmesinden yirmi yıl kadar sonra şahın sarayında önemli bir başka reformcu bakan göreve geldi. Emir Kebir'in yarıda kalan görevini devralan Mirza Hasan Han Sepahsalar (1827-80) son derece önemli birtakım idari yeniliklere girişti. Örneğin 1872'de yüksek rütbeli ruhban sınıfı

üyelerinin tayinini merkezi bir idari sisteme oturtmaya koyuldu; bu da Şii kadrosundaki yozlaşmış unsurları fazlasıyla öfkелendirdi.¹⁷ Yine de Sepahsalar yılmadan yetenekli kişileri önemli idari görevlere atayarak Nasreddin Şah'ın sarayında bir kabine oluşturdu. Sepahsalar'ın İran adli sisteminde reform yapma girişimi de Şii ruhban sınıfında büyük öfke ve düşmanlık uyandırdı. Ruhban sınıfının Sepahsalar'ın reformlarına karşı çıkışının en önemli nedeni ekonomik imtiyazlarının ellerinden gitmesiydi kuşkusuz. Sepahsalar'ın baş düşmanı Hacı Molla Ali Kani 1871'de baş gösteren kıtlık sırasında yüksek mevkili çoğu Şii ulemanın da yaptığı gibi hayli yüksek kazançlar sağlamıştı. Kani ve onunla hemfikir olan diğer ruhban sınıfı mensupları Sepahsalar'ın 1873'te Nasreddin Şah'ı reform yapmaya teşvik için Avrupa'ya götürmesine de karşı çıkıyorlardı; zira bu gibi reformların kendi ekonomik ve siyasi güçlerini tehlikeye sokmasından çekiniyorlardı. Gelgelelim, Kani ve onun gibilerin bu seyahatlere çıkarcılıktan karşı çıkmış olması, Avrupa başkentlerine yapılan bu gibi riskli seyahatlerin Avrupalı şirketlerin kârlı antlaşmalara imza atmasıyla ve Avrupalıların İran'daki sömürgeci sermayelerini artırmalarıyla sonuçlandığı gerçeğini değiştirmez. Bu hasımlık durumu nihayet Avrupa seyahatinde şaha eşik ettiği sırada ruhban sınıfın Sepahsalar'a karşı atağa geçmesiyle doruğa ulaştı. Kaçar sarayının 1872'de maden ve ormanların işletmesinin yanı sıra bir demiryolu yapılması için Baron Julius Reuter'e verdiği imtiyaz Şii ulemanın toplu olarak başkaldırmasına neden oldu. Ulemanın başkaldırısı kişisel irade ve görüşten yoksun olan Nasreddin Şah'ın 1873'te Sepahsalar'ı görevden almasına yol açacak denli güçlüydü. Tüm bu gelişmeleri tahlil ederken, daha aşağı mevkilerdeki Şii ulemanın sömürgecilik karşıtı hareketlerde oynadığı devrimci rol ile üst mevkilerdeki ulemanın –Kaçar aristokrasisinin menfaatleriyle hemhudut olan– kendi ekonomik menfaatlerini koruma hainliğini birbirinden ayırmak son derece önemlidir. Keza Sepahsalar gibi ileri görüşlü yöneticilerin izlediği reformcu politikalar ile Avrupa sömürgeciliği karşısında kimi zaman benimsedikleri zelil ve eleştirelilikten tamamen uzak tutum arasında da ayırım yapmak gerekir.¹⁸

Diğer cesur ve öngörülü saray menşeli reformcular da Sepahsalar'ın yolundan gitmiştir; Mirza Ali Han Amin Od'döle (1844-1904)

Nasreddin Şah'ı reformlara teşvik etmek üzere Avrupa seyahatlerinde ona eşlik etmiştir. Amin Od'dôle (Montesquieu'nün *Kanunların Ruhunu Üzerine*'sinden hayli etkilenerek) hukukun üstünlüğü üstüne ön açıcı tezler kaleme almış, İran posta sistemini baştan aşağı ıslah etmiş, çeşitli idari görevlerde bulunmuş ve son olarak da tahttaki şahın nüfuzunun sınırlanmasında rol oynayarak 1906-11 Meşrutiyet Devrimi'ne önyak olmuştur.¹⁹

Bununla birlikte, Reformcu fikir ve uygulamalar Kaçar sarayıyla sınırlı kalmamıştır. On dokuzuncu yüzyıl boyunca önemli birtakım liberal ve radikal entelektüeller ortaya çıkmış ve gelişmekte olan ulusun yapısında meydana gelen değişimlere çeşitli şekillerde katkı yapmıştır. Dönemin en etkili İranlı edebiyatçılarından olan Mirza Feth Ali Ahunzade (1813-78) fevkalade öngörülere ve azme sahip bir halk entelektüeliydi. Azerbaycan'da doğup büyüyen Ahunzade on dokuzuncu yüzyıl Rus entelektüel sahnesine aşina olmanın yanı sıra, Türkçe ve Rusça bilgisi sayesinde Fransız ve İngiliz liberal ve radikal düşüncesine de eşit ölçüde hâkimdi. Ahunzade anayasal demokrasi, hukukun üstünlüğü ve özgür ve demokratik devlet düzenine inanan bir liberal reformcu ve edebiyatçıydı. Ahunzade'nin siyasi görüşleri Platon, Aristoteles, Jean-Jacques Rousseau ve John Stuart Mill'den hayli etkilenmişti. Ahunzade'nin katı milliyetçiliği –yirminci yüzyıl boyunca İran'ın başına bela olan– Arap karşıtı ırkçılığın nüvelerini taşıyordu. Bununla birlikte o dönemin eleştirel söyleminde Ahunzade'nin bir devrim yarattığı inkâr edilemez. Klasik ve güncel İran tarih yazımına karşı çıkışını dile getiren çok sayıda yazı yazan Ahunzade daha eleştirel bir tarih yazımını savunusu geliştirdi. Ahunzade ayrıca –okuryazar kitlenin genişletilerek toplumsal bakımdan daha belirleyici kılınması gayesiyle– Farsçanın okunup yazılmasını kolaylaştırmak için alfabenin değiştirilmesini savundu. Gogol, Tolstoy, Turgenyev ve Dostoyevski gibi Rus romancıların eserlerinden hareketle edebi eleştiri üstüne çığır açıcı makaleler kaleme aldı. Ahunzade Farsça şiir üzerine radikal bir bakışla yeniden düşünen, klasik vezni eleştiren ve özgürleştirici reformlar ileri süren ilk İranlı edebiyatçılardandır. Roman ve oyun türlerinin ilk kez başkalarına seslenme ve güncel siyasete dair görüş bildirme aracı olarak kullanıldığı bazı Farsça roman ve oyunlar yazdı. Ahunzade yüksek gerilimli bir tasavvur ve inanca sahip olan

aydınlatıcı bir entelektüeldi – yalnız edebi eleştirisiyle kalmayıp, son derece incelikli bir dille toplumsal ve iktisadi incelemeler, yaratıcı düzyazı ve şiir yorumları da kaleme aldı. Ahunzade Rus, Fransız ve İngilizlerin bölgedeki sömürgeci tasarılarının arasında, bu ulusların edebiyat incelemelerinden faydalanarak kendi ulusunun özgürlükçü faillik koşullarını dile getiren bir İran edebi modernliğinin oluşmasında rol oynadı.²⁰

Bu dönemde başka hatırı sayılır reformcu aydınlar da ortaya çıktı: dünyanın büyük kısmını gezerek, yazdığı seyahatnameyi kendisini çevreleyen dünyayla kurduğu eleştirel iletişimin aracı olarak kullanan Hacı Muhammed Ali Seyyah Mahalti (1837-1925); yaşadığı dönemin en önemli meselelerine eğilmek amacıyla yalın bir pedagojik anlatı üslubu benimseyen Abdürrahim Talibof (1834-1911); antik İran tarihi üzerine yaptığı etraflı araştırmalar sonucunda *Name-ye Hosrovan* adlı önemli bir kitap yazan ve Mirza Feth Ali Ahunzade'yle yoğun olarak mektuplaşan –eşine az rastlanır Kaçar prenslerinden– Celaleddin Mirza (1830-72); dönemin en önemli reformcu beyanatlarından olan "Tek Dünya üzerine İnceleme" adlı eserin yazarı Mirza Yusuf Han Mosteşar Od'dôle Tebrizi (d. 1895).

Bununla birlikte on dokuzuncu yüzyılın en sıradışı devrimci şahsiyeti Mirza Ağa Han Kirmani'dir (1855-96). Kirmani ile onun yakın dostu, sadık yoldaşı olan Şeyh Ahmet Ruhi (1855-96) yaşadıkları dönemde radikal eylemcilere ve umut ışığı saçan entelektüellere örnek teşkil eden kişiler haline gelmiştir. Kirmani'nin en sıradışı yanı, güncel Avrupa fikir ve akımlarına olan muazzam ilgisinin yanı sıra, ortaçağ İslam öğretilerine eşine az rastlanır ölçüde vâkîf olmasıydı. Kirmani İslam skolastiği eğitimi gördüğü (Orta İran'daki) Kerman'da doğup büyümüş, oradan İsfahan'a gidip bir Cizvit okulunda Fransızca öğrenmiş, Tahran, Meşhed ve Reşt kentlerinde bulunmuş ve en sonunda İstanbul'a gitmiştir. Geçimini Farsça ve Arapça dersleri vererek sağladığı ve siyasi, tarihsel ve edebi meseleler üzerine çok sayıda yazı yazdığı İstanbul'da yaklaşık on sene yaşamıştır. Mirza Ağa Han Kirmani İstanbul'da bulunduğu süre içinde güncel Rus ve Batı Avrupa düşüncesine doğrudan ulaşabilmiş ve çoğunlukla Kaçarların bölge üzerindeki tahakkümüne muhalif yazılar kaleme almıştır. Mirza Ağa Han Kirmani ile onun en yakın iki yoldaşı olan Şeyh Ahmet Ruhi ve Mirza Hasan Han Ha-

bir el-Molk'un yürüttüğü radikal faaliyetler en sonunda tutuklanarak İran'a iade edilmeleri ve 7 Temmuz 1896 Cuma akşamı boyunlarının vurulmasıyla neticelenmiştir. Mirza Ağa Han köylü sınıfının devrimci hareketlerde oynadığı rolü bilhassa önemseyen bir sosyalist devrimcidir. Ne var ki, İslam düşüncesi tarihine engin vukufuna rağmen, belki de tam bu yüzden, toplumsal devrimlerin nihai gerekliliğine ve haklılığına olan yılmaz inancı doğrultusunda temelden seküler bir dünya görüşü benimsemiştir. Kirmani kendisini İran'daki modern felsefi düşüncenin kurucusu konumuna taşıyan bilimsel nitelikte incelemeler kaleme almıştır. Toplumsal ve ekonomik güçlerin tarihin seyrindeki rolü üzerine ciddiyetle eğilerek tarih felsefesi alanında (nesiller boyu süren saray menşeli işe yaramaz tarih yazımının ipliğini pazara çıkardığı) kapsamlı yazılar yazmıştır. Kirmani kabiliyetli bir şair, iyi eğitilmiş bir edebiyat karşılaştırmacısı ve teorisyeni, katı bir milliyetçi ve zorlu bir Avrupa sömürgeciliği tenkitçisidir.²¹

Zengin Kaçar sarayında kendine rahat bir yer edinen Sepahsalar'dan, hayatı boyunca sürgünlüğün onur kırıcılığıyla yaşayan Mirza Ağa Han Kirmani'ye kadar bir grup liberal ve radikal İranlı düşünür müştereken düşlemelerine rağmen, anlamlı veya kalıcı olarak kurumsallaştıramadıkları hayali özgürlüklere dayanarak sömürgeci modernliğin İran'da yarattığı düşünsel neticeleri üretmiş ve devam ettirmişti. Oysa yozlaşmış Kaçar sarayına darbe indirmek için başka bir yol izlemek gerekiyordu.

•

Mirza Salih Şirazi ve Mirza Ağa Han Kirmani gibi iyi eğitilmiş ama köklerini yitirmiş, sürgün ve inorganik entelektüeller yeni palazlanmakta olan ulus-devlete dair eleştirel bir tasavvur belirlemekle uğraşırken, Kaçarların mücrim gaddarlıklarına meydan okuyan devrimci hareketlerin kaderini tamamen farklı bir olay belirledi. On dokuzuncu yüzyılda İran'da ortaya çıkan en radikal devrimci hareket, söz konusu entelektüellerin çığır açıcı fikirleriyle uzaktan yakından alakalı olmayan, doğrudan doğruya ortaçağ Şiiilik öğretisine dayanan bir hareketti. Sonradan Babi Hareketi olarak anılan bu hareket yaklaşık on yıl boyunca (1843-52) Kaçar hanedanını temeli-

nden sarsarak, zorbaca saltanatının meşruiyetini neredeyse sıfıra indirdi. Kent ve köylerde patlak veren bir dizi isyan Kaçarların ortaçağa özgü zorbaca yöntemlere duydukları güveni sarsmaya başladı. Yoksullaşmış köylüler ile büyük kentlerde yaşayan imtiyazsız yoksullar 1851'de Reşt'te, 1869'da Taleş'te ve 1874'te Gilan'da silahlı ayaklanma başlatarak Kaçar iktidarına meydan okudu. Gelgelelim Kaçar ülkesine süratle yayılan devrimci Babilik hareketiyle kıyaslandığında bu dağınık ayaklanmaların hepsi saman alevinden farksızdır.²²

Babiliğin taşıdığı ideolojik bayrak, tarihi boyunca kent ve köy ayaklanmalarını daima tetiklemiş olan binyılcı Şiilik mezhebiydi. Hicri takvime göre üçüncü yüzyılda (MS dokuzuncu yüzyılda) on ikinci Şii imamın "kayboluşu" (*gayhubet*) olayı Şiiliğe ebediyen taşıyacağı devrimci bir özellik kazandırmıştır; zira on ikinci imamın döneceği beklentisi Şii cemaati mensuplarına hep onun "ikinci gelişini" hızlandırmaya hazırlıklı olmaları gerektiği yolunda bir his vermiştir.²³ Şiiliğin bu radikal yönünün on dokuzuncu yüzyılda yeniden kuramlaştırılmasında rol oynayan başlıca şahsiyetlerden biri, İslam öğretisindeki cismani dirilişi reddetmesiyle bilhassa ortodoks ruhban camiasını kızdıran Şeyh Ahmet Ahsaî'dir (1753-1826). Şeyh Ahmet Ahsaî'nin ölümünden sonra öğrencisi Seyyid Kâzım Reştî (d. 1843) onun Kayıp İmam ile mümin cemaati arasında bir bağ olduğu şeklindeki savını devralarak, bu insani bağın Müslümanların adaletsizliğe karşı dünyevi bir zafer kazanmasını sağlamak üzere tecessüm edeceği vaadinde bulunmuştur. Seyyid Kâzım Reştî'nin öğrenci ve müritlerinden biri olan Seyyid Ali Muhammed (d. 1850) ise bu görüşü alıp mantıksal sonucuna taşıyarak, Kayıp İmamla Şii müminler arasındaki insani bağın bizzat kendisi olduğunu ilan edivermiştir.

Muğlak bir teoloji öğretisinden hasıl olan bu fikir kırsal kesimdeki yoksullaşmış köylüler ile kentlerdeki imtiyazsız yoksul kesimde bomba etkisi yaratmıştır. Neticede, görülmemiş kararlılık ve güçte bir devrimci hareket ortaya çıkmış ve Ali Muhammed'in kendine verdiği isimle –yani, Kayıp İmamla Şii cemaati arasındaki "Geçit" ya da "Kapı" anlamına gelen "Bab" sıfatıyla– anılmaya başlanmıştır. Kaçar devlet görevlileri ile onların ruhban sınıfı mensubu destekçilerinin Bab'a işkence edip yargılamaya başlamasıyla

birlikte, müritlerinin Bab'a olan ilgisi daha da büyümüştür. Bab ise bu popülerliğinden faydalanıp işi büyütmüş, kendini birdenbire "Vaat Edilen Kişi" ya da beklenen Mehdi olarak adlandırmış ve kitabı *Bayan*'ın Kuran'dan üstün olduğunu ve onu geçersiz kıldığını ilan etmiştir. Sonunda Ali Muhammed Bab'ın çizmeyi aştığını düşünen Kaçar devlet görevlileri 7 Temmuz 1850'de ruhban sınıfından destekçilerinin de onayıyla devrimci lideri kurşuna dizmiştir.

Bab'ın ölümünden sonra müritlerinden biri olan Molla Hüseyin Buşruye liderliği devralarak, Kaçar hanedanından ve onun güçsüz ordusundan intikam almaya girişti. Mazenderan'daki Babi ayaklanması bastırılır bastırılmaz, Zencan'da, onun hemen ardından da Fars vilayetinde iki ayrı ayaklanma daha patlak verdi. 4 Ağustos 1852'de Babiler Nasreddin Şah'a suikast girişiminde bulundu, ama başarısız oldu. Babi hareketinin arkasındaki muazzam halk desteği önce kentli yoksullar ve meslek sahiplerini, sonra yoksullaşmış köylü sınıfını da içine alarak gittikçe büyüdü. Bazı seçkin tüccarlar ve Mirza Ali Ağa Han Kirmani gibi önde gelen entelektüeller Babilikle özdeşleşmiştir – ideolojik temelde olmasa da, muazzam popüler etkisi sebebiyle. Babiler arasındaki belki de en dikkat çekici şahsiyet, görülmedik bir cesaret, zekâ ve hayal gücüne sahip, devrimci bir kadın olan Tahire Gorret el-Eyn'di (1817-52). Tahire Gorret el-Eyn vukufu bir ilahiyatçı ve cesur bir devrimci liderdi – on dokuzyüzyıl İran'ının Rosa Luxemburg'uydu o. Gerçekleştirdikleri devrimci isyanlar sırasında Babilerin ilkel bir sosyalizm biçimini yaşatmaya çalıştığı yolunda tarihsel kayıtlar bulunmaktadır.

Mirza Ağa Han Kirmani ve Mirza Feth Ali Ahunzade gibi eğitilmiş ama inorganik entelektüellerin reformcu ve radikal görüşlerinin, 1890-92 Tütün İsyanı olarak anılan sonraki ayaklanmada da herhangi bir rol oynadığı söylenemez. Emir Kebir sonrası dönemde devlet desteğiyle gerçekleştirilen reformlardan biri de, devlet gelirini artırma amacıyla getirilen bir vergilendirme sistemiydi. Nasreddin Şah devlete gelir sağlamak için bir tütün tekeli oluşturulmasına yönelik bir kararname çıkardı. Kaçar şahı 1890'da İran'daki tütün üretim ve satış tekeli (İngiltere seyahatinde tanıştığı) Binbaşı Gerald F. Talbot isimli bir İngiliz sömürge görevlisine hibe etti. Tütün imtiyazı, Kaçar sarayı ile tütün üretimine yatırım yapmış Şii ruhban cemaati mensupları arasında ciddi bir ihtilafa neden oldu.

Sonraları radikal ruhban sınıfı mensuplarının bunu büyük bir sömürgecilik karşıtı harekete dönüştürerek, Nasreddin Şah'ı tütün imtiyazını feshetmeye zorlamasıyla bu ihtilaf beklenmedik boyutlara ulaştı. Ruhban sınıfının tütün imtiyazının iptal edilmemesi halinde tütün kullanımını yasaklaması, tıpkı yarım yüzyıl sonra Gandhi'nin evde dokunmuş pamuklu bezi desteklemek için ithal İngiliz kumaşını boykot etmesi gibi sembolik açıdan daha geniş çaplı bir sömürgecilik karşıtı karaktere kavuştu ve ideolojik dile gelişi bakımından olmasa da yarattığı halk seferberliği bakımından Meşrutiyet Devrimi'nin kostümlü provasına dönüştü.²⁴

Gayatri Chakravorty Spivak şöyle der: "Hindistan'ın sömürgeciliğe eklenmesi genellikle yarı-feodalizmden kapitalist tabiiyete geçiş olarak tanımlanmıştır. Böyle bir tanımda değişim üretim tarzlarına ilişkin büyük anlatıda teorileştirmekte, böylece tedirgin edici bir ima yoluyla, feodalizmden kapitalizme geçiş anlatısına dahil edilmektedir."²⁵ Şayet Hindistan'ı, İran'ı ya da kapitalist modernliğin başka bir gizli kalmış tarihini "ekleme" eylemi, Avrupa'yı merkeze alan münferit bir dünya tarihi öngören büyük anlatıyı bütünüyle bir kenara atıp, çıkış noktasını bizatihi *sömürgeci modernliğin* çıkmazından ve paradoksundan alsaydı, Spivak'ın sözünü ettiği "tedirgin edici ima" hiç de o kadar tedirgin edici olmazdı. Kaldı ki *sömürgeci modernlik* yalnız sömürgeci değil, aynı zamanda modern, yalnız modern değil, aynı zamanda sömürgecidir ve tam da bu paradokstan dolayı bir yandan Avrupa-merkezli büyük anlatıyı yerle bir ederken, bir yandan da kendi bölgesel yaşantılarına sadık kalan bir küresel tarihe var olma imkânı tanımaktadır. Mirza Ağa Han Kirmani gibi devrimci aktivistlerce dile getirilen hayali özgürlükler ile Babilik veya Tütün İsyanı gibi devrimci hareketler arasındaki uyuşmazlığı anlamak için, Gayatri Spivak'ın düşündüğünün aksine, hiçbir "stratejik özcülük" gerekmez. Bu kitapta ifade etmeyi amaçladığım yıkıcı modernlik biçimleri –sömürgecilik dönemi ve sonrasında modernliğin paradoksal tabiatına yapılan her yeniden/girişi "tedirgin edici" yapmaktan başka iş görmeyen– her türden büyük modernlik anlatısının Avrupa-merkezciliğini boşa çıkardığı ölçüde, sömürgeleştirilmiş özne için (sömürgecilik karşıtlığının cenk meydanlarında) tarihsel faillik üretmektedir.

Seyyid Cemaleddin Afgani (1838-97) gibi radikal İslamcılar İran'daki Babi hareketi ile Tütün İsyanı'nın siyasi içerimlerini sömürgecilik karşıtı daha geniş çaplı devrimci isyanlara taşımıştır. İran'daki bu iç isyanlar silsilesi hem binyılcı Şii öğretileri ile ruhban sınıfın halk hareketlerine verdiği destek arasındaki kopmaz bağı göstermekte, hem de inorganik entelektüellerin siyasi etkisizliğine işaret etmektedir. Kaldı ki İran siyasi kültüründe günümüze kadar meydana gelen fevranların belirleyici bir özelliğidir bu. Yine de inorganik entelektüeller ile onların ayağı yere basmayan fikirleri, İran kültürel modernliğinin zaruri koşulu olan İran edebi modernliğinin yükselişiyle ilişkilendirildiğinde, daha belirgin ve toplumsal bakımdan daha etkili bir hal alır.

Kaçar sarayına hâkim olan hayret verici bir vasatlık döneminden sonra on dokuzuncu yüzyıl İran edebiyatı, palazlanmaya başlayan ulus-devletin ideal ve gayelerine kök salmış bir edebi modernliğin yükselişine aşama aşama zemin hazırlamıştır. Bu dönemde edebiyatı Kaçar sarayının bunaltıcı zindanlarından fiilen kurtaran ise, Kaçar zulmünden kaçıp başta Osmanlı toprakları olmak üzere komşu ülkelere sığınan az sayıdaki entelektüel olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl İranı'nda ortaya çıkan en radikal ve çığır açıcı fikirlerin aslında –sürgün yaşadıkları yerden zorla çıkarılıp, Kaçar görevlileri tarafından soğukkanlılıkla öldürülmek üzere İran'a getirilmedikleri takdirde– memleketleriyle neredeyse hiç organik bağı olmayan sürgün entelektüellerden çıktığını dikkate almak son derece önemlidir.

On dokuzuncu yüzyıl sonunun en seçkin edebi şahsiyetlerinden biri olan Mirza Habib İsfahani'nin sergilediği sıradışı başarı, İran edebi modernliğini büyük bedeller ödeme pahasına başlatan bu az sayıdaki sürgün entelektüelin yaptıklarına örnek teşkil eder. Mirza Habib Çahar Mahal'da doğup, İsfahan ve Tahran'da eğitim aldı. Birkaç sene Bağdat'ta yaşadktan sonra Tahran'a döndüğünde Mirza Hasan Han Sepahsalar'ı hedef alan bir hiciv şiiri kaleme almakla suçlandı. Mirza Habib 1866'da zorba Kaçar saltanatından kaçarak bir daha ülkesine dönmek üzere İstanbul'a sığındı. Burada öğretmenlik, çevirmenlik, elyazmacılığı ve memurluk yaparak ai-

lesini kıt kanaat geçindirdi. 1893'te ölen Mirza Habib İran edebi modernliğinde çığır açan bir yorumculuk ve yazarlık kariyerine sahiptir. Mirza Habib'in en önemli başarılarından biri de, tamamen yeni ve sistematik bir modeli esas alarak yazdığı bir dizi Farsça dilbilgisi kitabıdır. Edebiyat tarihçileri modernist Farsça şiirin dilbilgisel temelini neredeyse bütünüyle Mirza Habib'in 1870'lerdeki çığır açıcı Farsça dilbilgisi çalışmalarına dayandığını öne sürmektedir. Mirza Habib 1866'da İstanbul'a yerleşmesinden 1893'teki ölümüne kadar gerçekleştirdiği edebi üretimle modernist İran edebiyatının temellerini atmıştır.²⁶

Mirza Habib aynı zamanda sağlam bir Fransızca bilgisine sahipti ve İstanbul'dayken gerçekleştirdiği önemli işler arasında Avrupa edebiyatında pikaresk türün en üst basamaklarına çıkan Alain-René Lesage'ın *Gil Blas* romanının çevirisi de bulunuyordu. Mirza Habib İsfahani'nin en dikkat çekici başarısı ise, James Morier'in *Hacı Baha'nın [İsfahan] Maceraları* tercümesiydi. Romanın Morier tarafından kaleme alınan İngilizce versiyonunun 1824'teki yayımlanışı da, Mirza Habib'in tercüme ettiği Farsça versiyonun 1892'deki yayımlanışı da büyük tartışma ve ihtilaflara neden oldu. James Morier kitabın girişinde bu kitabı aslında orijinal dili olan Farsçadan çevirdiğini yazıyordu. Acaba Morier yalnızca kinaye mi yapıyordu yoksa gerçeği mi söylüyordu? Morier idare eder düzeyde Farsça bilgisi olan bir bürokrat ve sömürge görevlisiydi. *Hacı Baha'nın [İsfahan] Maceraları*'nın İngilizce baskısı yer yer kelimesi kelimesine aynı, yer yer de büsbütün gülünç olan Farsça deyim çevirileriyle doludur. İyi kötü Farsça bilip, kısa diplomatik ziyaretleri sırasında İranlılarla çok az vakit geçirmiş olan bir bürokrat nasıl olup da böyle bir kitap yazmıştır? Kimilerine bakılırsa Morier'in kitabı gerçekten de Farsça bir romanın çevirisidir ve orijinal değildir. Kimileriye İngilizce aslı hayret verici ölçüde sömürgeci ırkçılık barındıran böyle bir metnin Farsça çevirisinin nasıl olup da Meşrutiyet Devrimi'ne zemin hazırlayan bir metin haline geldiğini merak etmektedir.²⁷

Kitap ve kitabın çevirisi konusundaki bu tartışmaların tam ortasında şaşırtıcı bir gerçek yer alır: James Morier'in yazdığı orijinal metin Şarkiyatçı ve ırkçı bir kara mizahken, Mirza Habib'in Farsça tercümesi müstesna incelik ve zarafette olan katışıksız bir edebi

cevherdir. Hem İran edebi modernliğine esas teşkil etmiş, hem de 1906-11 Meşrutiyet Devrimi süreci açısından hazırlayıcı nitelikte bir metin oluşturmuştur. Peki İngilizce versiyonuna bakıldığında en beterinden Şarkiyatçı bir roman olan bu eser, Farsça çevirisiyle nasıl olup da Meşrutiyet Devrimi'nin esasındaki manevi tahayyülü belirleyen bir metin haline gelmiştir? Önde gelen Kaçar tarihçilerinden Abbas Amanat, James Morier'in kaleminden çıkan metni yerinde bir ifadeyle "en âlâsından Şarkiyatçı bir tasarı" olarak nitelendirmektedir; "*Hacı Baba* İranlılara alçaklar, ödleler, aptal hainler ve süzme ahmaklar diye yergiler düzmekte, mensup oldukları kültürü şaşırtıcı ölçüde karaktersiz ve yoz, toplumu ise vahşi olarak tarif etmektedir." Mirza Habib çevirisinin övgüyle ve olumlu karşılanması karşısında kafası karışan Amanat hayli acayip bir açıklamaya sığınır:

Döneminin vukuf sahibi entelektüellerinden olan Mirza Habib, buna rağmen esasen Batıya ait olan her şeyden kendi kültürünü hakir görecekle denli etkilenen mazoşist İranlı modernistin ilk örneklerindendir. Şarkiyatçı klişelerin bu şekilde içselleştirilmesi, bilhassa da Meşrutiyet Devrimi ve sonrasının entelijansiyasında sık görülen bir durumdur.²⁸

Amanat'ın bu gülünç açıklaması bir edebi sanat yapıtının yazılma ve alımlanma biçimini anlama noksanlığına dayanan fiili bir karışıklıktan kaynaklanmaktadır (ve pozitivist tarihçilerin edebiyat eğitiminden yoksun olması durumunda ortaya nasıl tuhaf açıklamalar çıkabileceğine dair iyi bir örnektir). Mirza Habib çevirisinin beğeniyle karşılanmasının iki temel nedeni vardır. Bir kere, Mirza Habib Farsça çeviride romanın söylemini öyle hayret verici bir edebi zarafetle yerileştirilmiştir ki, bu Şarkiyatçı saçmalık edebi bir şahesere dönüşmüştür. İkinci olarak, metni radikal bir devrimci seferberlik risalesine dönüştüren şey başka bir yazarı olduğunun düşünülmesi ve metnin öncü İranlı devrimciler tarafından bu haliyle alımlanması olmuştur. Mirza Habib sıradan bir "çevirmen" değildir. İstanbul'da sürgün hayatı yaşayan iki devrimci aktivist liderin –(dönemin İranlı Marx ve Engels'i olan) Mirza Ağa Han Kırmıni ile Şeyh Ahmet Ruhi'nin– yakın dostu ve yoldaşıdır. Üç yoldaş birlikte çalışmış ve birbirlerinin eserlerini okuyarak yazdıklarını düzeltmişlerdir. Mirza Habib'in *Hacı Baba'nın [İsfahan] Macera-*

ları çevirisinin İran'a ulaşan ilk nüshası aslında Şeyh Ahmet Ruhi'nin el yazısıyla yazılıdır. Dolayısıyla insanlar bunun Şeyh Ahmet Ruhi'nin kitabı olduğunu sanmış ve kitabın yayımlanan ilk baskısında yanlışlıkla yazar olarak onun adı geçmiştir. Şeyh Ahmet Ruhi de sıradan bir eylemci değildir. Ruhi ve yoldaşları kitabın yayımlanışından bir yıl sonra Kaçar infazcılar tarafından soğukkanlılıkla katledilmiştir. Sonuç olarak, kitabı hem İran edebi modernliğinin yükselişi açısından hem de Meşrutiyet Devrimi'nin hazırlık süreci açısından tayin edici bir metin haline getiren şey, "mazoşist İranlı modernistlere" dair bir saçmalık değil, romanın başka biri tarafından yazıldığının düşünülmesi ve devrimci alımlanış koşulunun radikalliğidir. Morier'in metni bir milletin tümünü hain, dolayısıyla siyasi tahakküm ve sömürgeci denetime muhtaç olarak niteleyen. Mirza Habib ise çevirisinde metni ruhban sınıfında ve sarayda hüküm süren yozlaşmanın sosyolojik bir incelemesine dönüştürmüştür. Bunlar aynı gerçekliğin, aynı metinden hareketle yapılan birbirinden muazzam ölçüde farklı iki okumasıdır.²⁹

Mirza Habib İsfahani'nin İstanbul'dayken önyak olduğu edebi modernlik, yazarın –yalnız radikal bir düşünür ve devrimci aktivist olmakla kalmayıp, bir edebi modernist olarak da– yakın dostu ve yoldaşı olan Mirza Ağa Han Kirmani'nin aynı ölçüde önemli yapıtıyla çok geçmeden tamamlanmıştır. Mirza Ağa Han Kirmani'nin Sadi'nin *Gülistan*'ını model alarak yazdığı *Rezvan* (1886), on üçüncü yüzyılın zarif Farsça şiirinin Kirmani'nin faaliyet gösterdiği çalkantılı dönemde etkili bir şekilde kullanılmak üzere güncelleştirilmesine örnek teşkil eder. Tutuklanıp infaz edildiği sırada üzerinde çalıştığı *Reyhan* (1895) isimli sonraki bir eserinde Kirmani edebi modernliğin sınırlarını daha da ileri taşımıştır. Kirmani bu eserinde, yaşadığı dönemdeki edebi durgunluğu kendi eseri *Rezvan*'ı da işin içine katarak şiddetle eleştirmekte ve İran'ın fena halde ihtiyaç duyduğu edebi canlanmaya örnek teşkil ettiğini söylediği Avrupa edebi gelenekleriyle esaslı bir yakınlık sergilemektedir. *Ayn Sokhanvari* (1889) adlı eserinde İran'ın edebiyat tarihini çıkarırken, Firdavsi'nin *Şahname*'sinden yola çıkarak yazdığı *Name Bastan*'da (1895) ise güncel tarih eleştirisini İslamiyet öncesi İran tarihine uygulamıştır. Kirmani bu kitabın sonunda şiir sanatını konu alan bir eleştiri yazısının yanı sıra, daha güncel siyasi meseleler üstüne yaz-

dığı birkaç şiire yer vermektedir.

Kirmani'nin İran tarihi üzerine yazdığı bir kitap olan *Ayeneh Eskandari*'de (1891) öne çıkan edebi düzyazısının en üstün yanı, zarif Farsça düzyazı ve şiir ile radikal düzeyde eleştirel ve son derece gelişkin bir eleştirelliği harmanlamasıdır. Kirmani tarihsel değerlendirmelere özellikle eğilmiş ve büyük ölçüde ortaçağ ve modern İran tarihi konusunda eser vermiştir. Kirmani'nin bütün tarih yazılarındaki esas amacı, tahakkümün getirdiği marazları teşhis ederek, İranlıların içinde bulunduğu tarihsel çıkmazdan kurtulmanın yolunu bulmaktır. Zaten *Kaçarların Tarihi ve İran Ulusu ile Devletinin Yükseliş ve Çöküşü* (1893) ile *Bir Ulusun Vatandaşlık Ödevleri Üsrüne* (1893) gibi başlıklar Kirmani'nin ne çeşit bir tarihyazımı anlayışı benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır.³⁰ Bu çalışmaların hepsinde de sistematik olarak ülkesindeki kültürel durgunluğun her veçhesiyle uğraşan ve çeşitli yönlerine çare bulma arayışında olan amansız bir zihin vardır. Kirmani aynı zamanda müzik, resim, heykel ve dans konularında yazmış, estetik ve şiir kuramları oluşturmuş ve müzikal bestenin tabiatı üzerine kafa yormuştur. Farsça düzyazı ve şiir klasikleri üzerinde o dönemde az rastlanır ölçüde uzmanlaşan Kirmani gerek bizzat kaleme aldığı eserlerle, gerekse İran edebiyatı için gerekli bulduğu şeyleri gözeterek oluşturduğu kuramlarla düzyazı ve şiir alanlarına çığır açıcı yenilikler getirmiştir. Mirza Ağa Han Kirmani'nin edebi modernizminin en üstün yanı, radikal fikirlerle biçimsel yenilikleri cılgınca birleştirmesidir. Kirmani'nin radikal ve ilerici siyasi savunusu onun düzyazısı ve şiiriyle harlanan bir ateş gibidir.

İranlı sürgün entelektüellerin İran edebi modernliğinin tohumlarını attığı tek yer İstanbul değildir. Orta Asya ve Kafkasya da bu açıdan önem taşıyan yerlerdir. İranlıların Mirza Salih Şirazi'nin seyahatnamesinin sayfalarında Avrupa tiyatrosuyla tanışmasının ardından bu dönemde kaydedilen önemli edebi başarılar arasında, 1834-1850 yılları arasında yaşadığı Tiflis'te Rus edebiyat ve düşünce dünyasının devlerinden –bilhassa da Aleksandr Puşkin, Mikhail Lermontov, Nikolay Gogol, Vissarion Belinski ve Nikolay Çernişevski'den– bir hayli etkilenen Mirza Feth Ali Ahunzade'nin eserleri yer alır. Rus (dolayısıyla Fransız ve İngiliz) edebiyatıyla haşır neşir olan Ahunzade 1850 ile 1857 yılları arasında altı tiyatro oyunu

ile bir de kısa roman kaleme almıştır. Ahunzade bu oyunları Türkçe yazmış, sonra da Rusçaya bizzat tercüme etmiştir. Oyunlarının hepsi Tiflis'te sahnelenirken, aralarından Moskova ve St. Petersburg'da sahnelenenleri de olmuştur. Mirza Feth Ali'nin arkadaşlarından biri olan Mirza Cafer Garaçe Dagî'nin Farsçaya çevirdiği bu eserler sonraları bazı Avrupa dillerine de tercüme edilmiştir. Ahunzade'nin *Simyacı Molla İbrahim Halil* ve *Cimri* gibi oyunlarının hepsi aslında onun sosyal ve siyasi görüşlerini dile getirmek üzere kullandığı edebi araçlardır ve çoğunda da toplumsal gerçekçiliğin nüvelerine rastlanır. Ahunzade'den kısa zaman sonra, onun takipçisi ve hayranı olan Mirza Ağa Tebrizi Farsçada ilk modern oyunları kaleme almıştır. Bunlardan birinin adı öyle uzundur ki, sanki bütün oyunun bir özetini vermektedir: *1816'da Tahran'da Olduğu Sırada Emirle Çağrılarak Üç Yıllık Vilayet Vergisini Ödedikten Sonra Bir Makhuz Alıp, Türklü Meşakkatten Sonra Tekrardan Valilik Cüppesini Giydiği Başkente Dönen Arabistan Valisi Eşref Han'ın, Allah Kısmet Ederse, Dört Perdelik Hikâyesi*. Ahunzade siyaseten sömürgecilik karşıtı bir milliyetçi, iktisadi görüşleri bakımından sağlam bir sosyalist olup, hem tarihsel hem de evrensel nitelikte, son derece eleştirel bir bakışa sahiptir.³¹

İranlı sürgün entelektüellerin kâh memleketlerine dönüp bakarken, kâh harap ve acilen reforma muhtaç halde buldukları ülkelerini ziyaret ederken benimsediği dışardan bakış kısa süre sonra dönemin edebi tahayyülü üzerinde belirleyici bir hal almıştır. Hacı Zeynelabidin Marageyi'nin (1839-1910) *Seyahatname-i İbrahim Bey'i* (1894) bu dışardan bakışın en iyi örneklerindendir. Hacı Zeynelabidin Marageyi İran'da doğup büyümüş, ama çok geçmeden ülkesinden ayrılarak önce Orta Asya'ya, ardından da başarılı bir tüccar mertebesine yükseldiği Osmanlı topraklarına seyahat etmiştir. Sonunda bir süreliğine Kırım'a yerleşerek burada bir aile kurmuş, derken başarılı bir işadamaı olarak Rusya'dan vatandaşlık davetiyesi alıp Rus vatandaşlığına geçmiştir. Sonraları derin bir pişmanlığa kapılan Marageyi Rus vatandaşlığından kendi isteğiyle çıkarak yeniden İran vatandaşlığına dönmüştür. Marageyi Tiflis'te geçirdiği süre içinde Rus devrimcilerin ilerici görüşlerinden etkilenmiştir; zaten *Seyahatname-i İbrahim Bey* eserini de bu etkiyle kaleme almıştır. *Seyahatname*'nin başkarakteri Mısır'da yaşayan sürgün bir

İranlı tüccarın oğlu olan ve babasının ölümünden sonra onun vasiyetini yerine getirerek memleketine seyahat eden İbrahim Bey'dir. Marageyi bu seyahati anlatırken, Kaçarların zorbaca yönetimine ve onların İbrahim Bey'in ülkesinde yarattığı ahlaki çöküntü ve kargaşa ortamına yönelik sert eleştirilerini sıralar.³²

Bu dönemde İran edebi modernliğinin –büyük ölçüde başka ülkelere dağılmış, inorganik bir grup entelektüelin katkısıyla gerçekleşen– ortaya çıkışıyla birlikte, *edebiyatçıların* yaratma edimi sömürgecilik karşıtı tahayyülün özgürleştirici alanına oturmuştur. Edward Said *Kültür ve Emperyalizm*'de (1993) şöyle bir gözlemde bulunur: "Arkamızı dönüp kültürel arşive baktıkça, onu tek anlamlı olarak değil, *çoksesli bir biçimde*, hem anlatılan metropol tarihine, hem de –baskın söylemin aksine (ve beraberinde) işlediği– başka tarihlere yönelik eş zamanlı bir farkındalıkla yeniden okumaya giriştik."³³ Edward Said'in burada ve başka eserlerinde sistematik bir şekilde dile getirmeye ve –kendi imzasını taşıyan yorumbilgisel ilke doğrultusunda– çoksesli biçimde kuramlaştırmaya çalıştığı metropol merkezi ile sömürgeleştirilmiş çevre arasındaki diyalektik, sömürgeci modernliğin alanında üretilmiş olan edebiyatın öne çıkarılışında kendini her daim açığa vurmaktadır zaten. Kaldı ki bu diyalektik iktidar ve tahakküme yönelik bir karşı çıkış yoluyla işlerlik kazanmaktadır. Ahunzade'den Kirmani'ye kadar tüm modernist edebiyatçılar sömürgeci modernlikle yaratıcı bir karşılaşma yaşamışlardır. Nitekim bu karşılaşma, onların tarihsel failliğini besleyen muhalif özne sayesinde, sömürgeleştirilmiş özne için özerk bir yazarlık olanağına alan açmıştır – böyle bir karşılaşma olmasaydı, tam da sömürgecilik yüzünden özerk yazarlık mümkün olmayacaktı. İran edebi modernliği açısından belirleyici olan bu özgürleştirici faillik gelecek nesillerin –gerek edebi gerekse siyasi bağlamda– birçok devrimci eğilimine verimli bir zemin sağlamıştır.

Mirza Salih'in İranlıları dışarıdaki dünyayla tanıştırdığı bu yüzyılın sonunda İran ahlaksız bir aristokrasi, büyük ölçüde yozlaşmış bir ruhban sınıfı ve himayesi altındaki köylüleri zorbalıkla yöneten çeşitli toprak sahibi topluluklarının idaresindeki değişime dirençli feodal ekonomisi ve ortaçağa özgü toplumsal yapısı bakımından esa-

sen aynı kalmıştır. Bu dönemde vuku bulan muazzam devrimci hareket (1840'lardaki Babi ayaklanması) ve büyük bir sömürgecilik karşıtı direniş (1890'lardaki Tütün İsyanı) ortaçağ aristokrasisini temelden sarsarak, onun dayandığı yozlaşmış ve ahlak yoksunu esasların zedelenebilirliğini açığa vurmuştur. Bu arada İran'ın sömürgeci modernlikle karşılaşması, yükselen ulus-devletin söylemsel yapısını devrimcileştiren, çoğunluğu sürgün bir inorganik entelektüeller topluluğunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Mirza Salih Şirazi'nin seyahatnamesini kaleme aldığı on dokuzuncu yüzyıl başından, sürgün entelektüellerin çarpıcı bir dizi edebi ve düşünsel başyapıt ortaya koyduğu on dokuzuncu yüzyıl sonuna kadar geçen süre içinde emsalsiz boyutlarda kararlı bir manevi tahayyül, eleştirel bilinç ve kültürel modernlik şekillenmeye başlamış ve İran'ın sömürgeci modernliğe karşı direnişinin bağlamını belirlemiştir. Gerek feodal ve ortaçağ kalıntısı, gerekse reformcu ve radikal olan bu yerleşik güçlerin hepsi yirminci yüzyılın ilk yıllarında tarihle mühim bir buluşma gerçekleştirmiştir.

Meşrutiyet Devrimi

30 NİSAN 1896 Cuma günü sabahın erken saatlerinde Mirza Rıza Kirmani sıksa bedenine din adamı esvabı kuşanmış bir halde Şah Abdülazim'in Tahran yakınlarındaki türbesinin iç odasına fark edilmeden girdi ve doğru anın gelmesini beklemeye koyuldu. Saltanatının altın yılını kutlamaya hazırlanan Kutlu Hükümdar Sultan-ı Sahib Kiran Nasreddin Şah Kaçar, bu tarihi Şii türbesine gelip En Naçiz ve Asil hürmetlerini sunacaktı. Mirza Rıza sessizce saklandığı köşesinde pelerinin altına uzandı ve Rus yapımı tabancasına dokundu. Gözlerini kapattı.

S: İstanbul'dan ne zaman ayrıldın?

C: 11 Ocak 1896'da.

S: Şah Abdülazim türbesine ne zaman vardın?

C: 16 Mart 1896.

Mirza Rıza Kirmani Kirman'da doğup büyümüş ve gençliğinde Seyid Cemaleddin Afgani'nin, yani çağının en meşhur Müslüman devrimcisinin takipçileri arasına katılmıştı. Afgani İran'dan sürüldüğünde Mirza Rıza açıktan ve inatla Afgani'nin ve onun Kaçar hanedanına yönelttiği eleştirilerin savunucusu olmuştu.

S: Ne sebeple Hünkârı öldürmeye karar verdin?

C: Ne demek ne sebeple? Çektiğim bütün mahpusluk için, beni bıçağı kaptığım gibi kendi midemi deşme noktasına getiren bütün dayaklar için, başıma gelen bütün felaketler için ... Dört yıl dört ay boyunca hapsedildim, hem de davamda sadece devletimin ve ulusumun iyiliğini istediğim halde. Tütün İsyanı'ndan uzun zaman önce de halkıma hizmet ediyordum.

Mirza Rıza Kirmani'nin Kaçar devlet adamlarına açıktan açığa yönelttiği eleştiriler ile Afgani'ye olan bağlılığı en sonunda hapsi boylamasına neden oldu. Hapishaneden salıverildiğinde ise, karısının kendisini boşadığını, sekiz yaşındaki oğlunun bir evde hizmet-kâr olarak işe konduğunu, yeni yürümeye başlayan oğlunun ise bir yetimhaneye verildiğini öğrendi. İran'ı terk edip, Afgani'yi tekrar ziyaret için İstanbul'a gitti ve ona çektiği cefaları anlattı. Afgani ona gelişigüzel bir şekilde, "Böyle bir zorbalığın altında kalmamalısın," dedi. Afgani'nin bu sözünü ciddiye alan Mirza Salih, "Bırak bir süre dinleneyim, sonra gidip öcümü alacağım," demişti.

S: Sana rahatsızlık veren neydi?

C: Vekil Od'dôle gibi korkunç, mide bulandırıcı ve nefret uyandırıcı alçaklar ile Veliaht hazretlerinin ona beslediği inanılmaz sevgi...

S: Öyleyse... öldürülen şahın günahı neydi? Sadece sana zarar verenlerden intikam almalı, bütün milleti öksüz bırakmamalıydın.

C: Bir şah elli yıl yönetimde kalıp, aldığı asılsız haberlerin aslını hâlen öğrenmiyorsa ve hunca yıllık saltanat ağacının verdiği tek meyve Müslümanları canından bezdiren bu gibi işe yaramaz aristokrat alçak ve haydutlarsa, ağacı kesmek gerekir ki bir daha böyle meyveler vermesin. Balık çürümeye başlayınca önce kafası kokar. Zorbalık da en tepeden başlar.

Mirza Rıza İstanbul'dan İran'a dönmüş, yolda bir Rus tabancası edinmişti. Şah Abdülazim'in türbesinde güvenle kalabileceği bir yer bulup, uygun zamanın gelmesini bekledi. Bu arada fırsat buldukça Tahran'a giderek Afgani'nin destekçileri ve sempatizanlarıyla görüşüyordu. Ayrıca birkaç günlüğüne görebilmek için büyük oğlunun Şah Abdülazim'in türbesine getirilmesini sağlamıştı. En nihayet 29 Nisan 1896 Perşembe akşamı Nasreddin Şah'ın türbeye gelip Şah Abdülazim'e hürmetlerini sunacağını haber aldı. Mirza Rıza hemen ertesi gün ana mozoleye giderek, devrimci kahramanı Afgani'nin seneler önce İran'dan sürülmeden önce türbeden sürüklenerek çıkarılıp herkesin gözü önünde küçük düşürüldüğü noktaya konuşlandı. Orada artık Mirza Rıza orada oturuyordu.

S: Madem ülken senin için gerçekten önemli ve dediğin gibi, amacın milletin haysiyetini korumak, o zaman nasıl olur da kargaşa ve anarşi yaratmaktan çekinmezsiz?

C: Hakkınız var. Ama Avrupa ülkelerinin tarihine bakacak olursanız, hiçbir büyük davanın kan dökülmeden gerçekleşmediğini görürsünüz.

Mirza Rıza en nihayet şah ve beraberindekilerin mozoleye yaklaştığını işitti. Nasreddin Şah türbeye girmeden hemen önce yerinden kalkıp, türbenin İmamzade Hamza kapısından içeri süzüldü. Asil, haşmetli, vakur, ama türbeyi ziyaret vesilesiyle mütevazı olan Nasreddin Şah beraberindekileri arkasına alarak en naçiz hürmetlerini sunmaya ve dua etmeye koyuldu. "Yüce Peygamberimizin Kutsal Soyundan Gelen Şah Abdülazim, Huzur ve Rahmet başından eksik olmasın!" Şah duasını bitirir bitirmez dönüp Abdülazim türbesinin bitişiğindeki İmamzade Hamza mozolesine doğru ilerlemeye başladı, tam mozoleye adım atacaktı ki, Mirza Rıza tabancasını ateşledi.

S: Tabancaya ne olduğundan gerçekten de haberin yok mu? Orada ki bir kadının tabancayı alıp kaçtığı söyleniyor.

C: Hayır. İşin içinde bir kadın yok. Bunların hepsi safsata. Nerede yaşadığınızı sanıyorsunuz? Yani İran birden Nihilist oluverdi de, artık aramızda böyle cesur kadınlara mı rastlanır oldu?

S: Bir suç ortağın var mı yoksa şahı tek başına mı öldürdün?

C: Beş suç ortağım var.

S: İsimlerini söyle. Bana güvenebilirsin.

C: Ben, kendim, gölgem ve taşaklarım.¹

Mirza Rıza Kirmani'nin 30 Nisan 1896 Cuma günü Nasreddin Şah'a sıktığı kurşun bütün İran tarihinde yankı bulmuştu.² Mirza Rıza bir süre daha sorguya çekilip işkence gördükten sonra 10 Ağustos 1896 Perşembe sabahı ibret olsun diye herkesin gözü önünde idam edildi. Mirza Rıza gerçekten de ibret olmuştu olmasına, ama Kaçar hanedanı ve onun destekçilerinin amaçladığının tam tersi yönde. Nasreddin Şah'ın vücudunu delip geçen kurşun –zalim, cüsseli, yorgun, miskin ve tembel olan– yaşlı şahın Şah Abdülazim'in türbesinde yere devrilip kısa sürede yaradana kavuşmasından on yıl sonra, yozlaşmış Kaçar hanedanının geri kalanına da isabet edecekti.

Mirza Rıza Kirmani'nin Nasreddin Şah'a sıktığı kurşun bütün bir ulusu tarihsel esareten kurtararak –yurtiçinde ve yurtdışında

yaşayan İranlıların bugün tanıdığı haliyle— modern dünyaya soktu. Mirza Rıza Kırmani Kaçar hanedanına yönelik bazı muhalif siyasi fikirleri ile kişisel kindarlığından dolayı galeyana gelmiş kendi halinde biriydi. Kırmani siyasi görüşleri bakımından on dokuzuncu yüzyıl İran'ında —ve aslında sömürgeleştirilmiş dünyanın büyük kısmında— geçerli olan İslamcı, milliyetçi, sosyalist ve en önemlisi sömürgecilik karşıtı fikirlerin bir birleşimini temsil eder. Kişisel kindarlığı açısından ise, Kaçar hanedanının zorbalıklarına maruz kalan sıradan insanların bir temsilcisidir. İşte bu güçlerin birleşimi en sonunda bugün 1906 Meşrutiyet Devrimi olarak adlandırdığımız muazzam, uzun ve kanlı ayaklanmayı ortaya çıkardı. Nitekim bu devrimle beraber Mutlakiyetçi Kaçar hükümdarlığı zorbalığa kafa tutmak üzere silahlarına sarılan bir ulusun kolektif iradesiyle cehren meşruti bir hükümdarlığa dönüştürüldü.

Mirza Salih Kırmani ile radikal yoldaşlarının 5 Ağustos 1906'da yönetimdeki şah tarafından resmen imzalanışını görmeye ömürlüğünün yetmediği bu anayasanın ta kendisi (Rus, Fransız ve İngilizlere karşı) yüzyıllarca sürdürülen sömürgecilik karşıtı mücadelelerin bir sonucuydu. Bu anayasanın kabul edilişinde dünyanın dört bir yanında kendi ülkelerindeki zorbalığa ve Avrupa emperyalizmine kafa tutan cemaat ve toplumların ideal ve özlemlerinin de etkisi vardı. Bu anayasa hem maddeleri, hem de çıkış noktası aldığı ruh açısından şahın, sultanın ya da halifenin erkinin ilahi takdir adedildiği modern dönem öncesi İran'dan ve İslamcı siyasi düşünceden radikal bir kopuşun işaretiydi. Bu anayasayla beraber, şahın yetkisi ciddi ölçüde kısıtlanarak (artık "vatandaş" adını alan) tebaasının kolektif iradesine bağlı kılınırken, devlet teşkilatı yürütme, yasama ve yargı organlarına ayrıldı. Liberal bir demokrasinin milliyetçi idealleri, sosyalist adalet ve eşitlik idealleri ile yönetimdeki ruhban sınıfı tarafından yorumlanmış İslamcı öğretilerin hepsi bu anayasanın maddelerinde ve ruhunda tedirgin edici ve sorunlu bir şekilde bir araya gelmişti. Birbiriyle ihtilaf içindeki ideallerin bu şekilde bir araya gelmesinden kaynaklanan tedirginlik ise Meşrutiyet Devrimi'nden yüzyıl sonra bile aşılamadı.

1906'da siyasi ivme kazanarak nihayet 1911'de kurumsal semeresini veren Meşrutiyet Devrimi, İran'ın çağdaş tarihinin başlangıcı niteliğindeydi. Meşrutiyet Devrimi köken ve idealleri, amaçları

ve projeleri, başarıları ve başarısızlıkları açısından, yirminci yüzyı-
lı büyük ölçüde şekillendiren sömürgecilik karşıtı diğer "Üçüncü
Dünya" hareketlerine çok benziyordu. Edward Said *Kültür ve Em-
peryalizm*'de Jean-Paul Sartre'in ifadesini açımlayarak şöyle der:
"Şayet sömürgecilik bir sistemse, direniş de sistemli bir görünüm
kazanmaya başlamıştır."³ Sartre ile Said'in yirminci yüzyıl sonunda
Asya, Afrika ve Latin Amerika'da gerçekleşen sömürgecilik karşıtı
hareketlere dair Frantz Fanon'un yolundan giderek yaptığı gözlem,
bundan yarım yüzyıl önce İran'da ve dünyanın geri kalan büyük
kısmında da –devrimin burjuva boyutlarını altüst eden sağlam bir
sosyalist unsur eşliğinde– tespit edilebilir kuşkusuz. Kaçarların ki-
birli Rus emperyalizmine karşı ülkelerinin toprak bütünlüğünü mu-
hafaza etme yönündeki yetersiz çabasından, Fransız ve İngilizlerin
birbirlerinin bölgedeki nüfuzunu denetleme ve dengelemeye yöne-
lik sömürgeci girişimlerine karşı verilen mücadelelere kadar – bir
yüzyıllık sömürgecilik karşıtı mücadelenin ardından gelen Meşru-
tiyet Devrimi en nihayet Avrupa sömürgeciliğinin bölgesel nüfuzu-
nu hedeflemiş ve Kaçar sarayıyla başlayıp devam eden zararları
ciddi ölçüde sınırlamıştır. Kaçar sarayı on dokuzuncu yüzyıl bo-
yunca Avrupa sömürgeciliğinin İran'ı küresel bir kapitalist ekono-
miye dahil etme çabasının bir numaralı aracı olmuştur. İran elin-
deki hammaddeyi, ucuz emek gücünü ve stratejik konumunu orta-
ya koymuş, karşılığındaysa (daha ziyade bunlara ilaveten) mamul
mallar için büyüyen bir pazar sağlamıştı. Bunun yanı sıra İran ulu-
sal ekonomi, politika ve kültürünü de sömürgeci mandaya tabi kılmıştı.
Avrupa sömürgeciliğiyle Kaçar hükümdarlığındaki yozlaş-
manın bu ölümcül birleşimi İran'ın kendi denetiminin dışında ve çı-
karlarına aykırı olan küresel kapitalist ekonomiye sistematik bir şe-
kilde teslim olmasıyla sonuçlanmıştı.

İranlıların on dokuzuncu yüzyıl boyunca verdiği sömürgecilik
karşıtı mücadelelerden üç önemli ideolojik formasyon ve bunlara
karşılık gelen üç siyaset ortaya çıkmıştı: liberal demokrat *milliyet-
çilik*; sosyal demokrat *sosyalizm* ve teokratik *İslamcılık*.⁴ 1906 ana-
yasasının sayfaları da, İran'ın büyük şehirlerinin yirmi birinci yüz-
yıl başındaki çalkantılı sokakları da bu üç ideolojinin İran'ın ulusal
ekonomi, politika ve kültürünün geleceği üzerindeki iddialarının
çarptığı birer cenk alanı haline gelmişti. İranlıların kesişen bu üç

ideolojinin birbirini karşılıklı olarak dışlayan paradoksları içinde hepten çözümsüzleşen son bir yüzyıllık çıkmazı, esasen bu ideolojilerin –onlara tarihsel faillik veren ama bu failliği siyaseten yürürlüğe koyma hakkı tanımayan– sömürgeci modernliğin kapanına kısılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Dünya çapındaki sömürgecilik karşıtı hareketler, Frantz Fanon'un dikkat çektiği ve sonradan Edward Said'in açıkladığı gibi, yanlış bilinen bir tarihsel kaydı düzeltmiştir: "Batı" dünyanın geri kalanına modernlik vermiş değildir; bilakis (sömürgeleştirilmiş) dünyanın geri kalanı "Avrupa"yı olanaklı kılmıştır. Fanon'un da ortaya koyduğu gibi, "Avrupa her anlamda Üçüncü Dünya'nın yaratıcısıdır; Avrupa'nın refahı ve ilerlemesi ... Zencilerin, Arapların, Hintlilerin ve sarı ırkın alınteri ve cesetleri üzerine kuruludur."⁵ Sömürgeci modernliğin paradoksunun bu şekilde açığa çıkarılması, "Batı"nın ("beyaz adamın sırtındaki yük olan") dünyanın geri kalanını özgürleştirdiği ve dünyanın geneline tarihsel faillik bahsettiği varsayımına dayanan iktidar temelli üstanlatıyı tersyüz etmiştir. Fanon ile Said'in görüşlerinden hareketle, modernleşme (namı diğer Batılılaşma) teorileri kanonunun bütünü ile onun bir uzantısı olan dümece gelenek-modernlik karşıtlığının aslında dünya tarihinde olup bitenlere taban tabana zıt olduğunu öne sürmek mümkündür. Nitekim dünya tarihi, beyazların üstünlüğüne dayanan bir kurgunun sömürgeleştirilmiş halkların ezilmesi yoluyla imal edilerek "Avrupa"ya da "Batı" adını aldığı bir sahnedir.

"Avrupa"nın merkeziliğini –dolayısıyla dünyanın geri kalanının çevreselliğini– temel alan anlatısal varsayım, gerek Avrupa kapitalizminin içinde, gerekse dışında (sömürgelerde) sermaye ile emek arasındaki bozuk iktidar ilişkisine dayandırılmaktadır. Meşrutiyet Devrimi'nin şekillenmeye ve ivme kazanmaya başlamasıyla birlikte, İran'ın ulusal ekonomisi, İran'a siyasi ve kültürel failliğini kazandıracak maddi manevi koşulları sağlamayı reddeden dünya ekonomisinde temel tavizler verdiği bir anlaşma ile kendisine yer edinmiştir. Siyasi ve kültürel saikleri açısından hatalı, çelişkili ve tartışmaya açık bir metin olan 1906 Anayasası aynı anda oluşturduğu, meşrulaştırdığı ve yürürlüğe koyduğu eşzamanlı üç özgürleşme anlatısı çerçevesinde ifade bulan muhalif bir sömürgecilik karşıtı eylemliliğin önünü açmıştır.

Nasreddin Şah'ın ölümünden sonra tahta veliaht Muzaffereddin Şah (saltanat dönemi 1896-1906) geçti. Muzaffereddin Şah Azerbaycan vilayetinde veliaht olarak kırk yıl geçirmişti. Onun ve maiyetinin benimsediği korku dolu ve kallesçe Rus yanlısı siyasette heybetli Rusya'nın gölgesinde geçen bu kırk yılın etkisi vardı. Bununla birlikte Muzaffereddin Şah, Tavus Kuşu Tahtı'na çıkışından kısa süre sonra babasının zamanından kalma sahtekâr bir nedim olan Amin'ol Sultan'ı başbakanlıktan alma itidalini gösterdi ve onun yerine Emir Kebir ile Sepahsalar'ın idari girişimlerinden bazılarını sürdürerek Kaçar sarayına bir nebze düzen getirmeyi başaran yenilikçi devlet adamı Mirza Ali Han Amin Od'dôle'yi atadı. Amin Od'dôle ileri düzey idari vasıfların eksikliği gerekçesiyle Kaçar hükümetinde gerçekleştireceği reformlara katkıda bulunması için birtakım Avrupalı, bilhassa da Belçikalı teknokratları görevlendirdi. (Bu Belçikalı teknokratlar sonradan Rus uşaklığı yaparak, çarın İran'daki sömürgeci entrikalarını uygulamaya koyuldu.) Gayem Meganı Farahani ve Emir Kebir örneklerinin de açıkça gösterdiği gibi, bu türden reformlar başlatmak, reform yapan kişinin hayatı açısından hep tehlike arz etmişti. Bu reformlar esasen kendi lüksleri için devlet hazinesini yağmalayarak zenginleşen yozlaşmış Kaçar sarayı nedimlerini hedef alıyordu. İlerici bir anlayışa sahip olan Amin Od'dôle çok geçmeden Muzaffereddin Şah tarafından görevden alındı ve kilit mevkilerdeki çıkarıcı ruhban sınıfı yöneticilerinin tam desteğiyle yerine yeniden baş haydut Amin'ol Sultan getirildi.⁶

Amin'ol Sultan 1898-1903 yılları arasında şahsi harcamaları için devlet hazinesinden para aktarmaya devam etti ve Muzaffereddin Şah'ın birincisini diğer turistik yerlerin yanı sıra Paris Fuarı'm, ikincisini ise Avrupa'daki kaplıcaları gezmek için düzenlediği 1900 ve 1903 tarihli keyfi Avrupa seyahatlerini finanse etmek için Ruslardan borç aldı. Aynı dönemde Kuzey İran gümrüklerinin bütün geliri, bu borca istinaden Ruslara devredildi. Bu anlaşma ile Ruslar Kuzey İran'ın ekonomik (dolayısıyla siyasi) işlerini fiilen denetim altına almış oldu. Bu arada İngiltere de Güney İran üzerinde ekonomik (dolayısıyla siyasi) denetim sağladı: 1900 yılında şahın bir di-

ğer Avrupa ziyaretini finanse etmek amacıyla İngilizlerden de feci miktarda bir borç alınmıştı. Bu borç karşılığında ise Hazar Denizi'ndeki balıkçılık sanayisinin geliri, sarayın posta ve telgraf işlerinin yönetimi, Fars vilayetinin ve Basra Körfezi'nin gümrük gelirleri İngilizlere devredildi. Verilen bu imtiyazlar İran'ın tüccar sınıfının, yeni yeni gelişen küçük burjuva sınıfının ve onların ruhban sınıfına mensup destekçilerinin eski imtiyazlarını kaybetmesine yol açtı. 1903 yılına gelindiğinde, bu zümreler ile manevi ve ekonomik destekçilerinin isyankâr sesi nihayet Kaçar Sarayı'nda duyuldu. Bunun üzerine şah Amin'ol Sultan'ı başbakanlıktan alarak yerine yine fırsatçı bir nedim olan Ayn Od'dôle'yi atadı. Kaçar hanedanının üzerinde durduğu zemin artık sarsılmaya başlamıştı ve alkoller afyonun etkisindeki saray efradı bunu fark edemeyecek denli kendinden geçmiş vaziyetteydi.⁷

Başbakanlıktan alınan Amin'ol Sultan ile onun yerine atanan Ayn Od'dôle arasındaki rekabet Kaçar sarayında giderek daha büyük bir çalkantı yaratmaya başladı. Ayn Od'dôle olağanüstü bir belagat gücüne sahip irticacı bir monarşi yanlısı ve reform karşıtı olan Şeyh Fezlullah Nuri'yi diyanet işleri görevine getirdi. Bu atama birbirine taban tabana zıt olan iki ruhban cemaatini son derece öfkeliendirmişti: söz konusu mevkiye göz dikenler ve yabancılara verilen imtiyazlardan olumsuz yönde etkilenen İran tüccar sınıfından yana çıkarak Kaçarlara ve onların yabancı destekçilerine muhalefet edenler. Şeyh Fezlullah Nuri'nin Meşrutiyet Devrimi'nin hazırlık aşamasında böyle önemli bir siyasi mevkiye getirilmesi ve monarşi yanlısı, muhafazakâr ruhbanların devrimci ruhbanlara karşı fiilen direnişe geçmesi Şii ulemanın siyasi bölünmenin her iki kanadında da büyük bir güç olarak ortaya çıkışına işaret ediyordu.⁸ İran'ın toplumsal ve ekonomik yapısında meydana gelen çığır açıcı gelişmeler, iyice belirginleşen sınıflar arasında bölünen ortaçağ Şii ruhban müessesesini etkilemeye başlamıştı artık. Kum ve Necef'ten çıkıp, İran, Irak, Suriye ve Filistin'e yayılan Şii ruhban müessesesi günümüze kadar tesirinden hiçbir şey yitirmeyen bir siyasi güce ulaşmıştı. Bütün bu kurumsal değişimlerin potası ise, İran Meşrutiyet Devrimi'ydi.

Şii ruhban sınıfı ile tüccar sınıfı arasındaki bu güç birliğinin ekonomik nedeni, İran hammaddeleri ile ucuz emek gücünün bilfi-

il sömürülmesine tekabül eden Meşrutiyet Dönemi Rus ve İngiliz yatırımlarından Kaçar sarayı ile onun ruhban sınıfı destekçilerinin doğrudan yarar sağlamasıydı. Kaldı ki bu yatırımlar İran'ı ekonomik açıdan fiilen Avrupa'nın imalat ve dağıtım menfaatlerine bağımlı bir sömürge durumuna sokuyordu. Tütün İsyanı'nda açıklık kazandığı gibi, İngiliz ve Rus tüccarlar artık İran'ın yerli zirai ürünlerine göz dikmiş durumdaydı. On dokuzuncu yüzyıl iktisat tarihçilerinden birinin de işaret ettiği gibi,

Özel toprak mülkiyetindeki ve ticari tarım ürünleri üretimindeki artış, büyük tüccarların işine yararken... çok sayıda küçük tüccar, zanaatkâr ve köylünün zarara uğramasına yol açmıştı.... On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bir araya gelen bazı etkenler tüccar sınıfını özel toprak mülkiyetine yatırım yapmaya itmişti. Yabancı rekabetin artması ve Avrupalı şirketlerin ülkede ticaret merkezleri kurmaya başlamasıyla beraber, tüccarlar yeni kazanç kaynakları arayışıyla tarımsal arazilere yönelmiş ve çoğu da toprak sahibi olmuştu. Sonuç olarak, hammaddelere yönelik yabancı talebin ve afyon ile diğer ticari tarım ürünlerinin arz ettiği kazançlı pazarın etkisiyle ülke ekonomisi dönüşüme uğramıştı. Ülke ekonomisi artık, halı dışında, büyük ölçüde düşüşe geçmiş bir mal ticaretinin yanı sıra daha geniş çaplı bir hammadde ihracatına bağımlı hale gelmişti.⁹

Tarihçiler "on dokuzuncu yüzyılda İran'da cereyan eden gelişmelerin yerli halktan çok yabancı tüccarların menfaatine olan sömürgelik ve tabiiyet yolunda gelişmeler sayılması gerektiği" konusunda hemfikirdir. On dokuzuncu yüzyılda artan şeker ve çay tüketimi, "sömürge malları" kullanımında ciddi bir artışa işaret ediyordu; nitekim diğer Ortadoğu ülkelerinin de yaşadığı türden bir tecrübeydi bu.¹⁰ İran tüccar sınıfı ve yükselen burjuvazisi bu gelişmelerden zarar görmüş ve cevap olarak da Kaçar sarayı, onun ruhban sınıfından lehtarları ve yabancı destekçilerine karşı radikal protestolar başlatarak, ılımlı ruhban sınıfı mensuplarını kendi saflarına katmışlardı. Şeyh Fezlullah Nuri gibi Meşrutiyet karşıtı ruhban sınıfı mensupları ile Seyyid Muhammed Tebatebayi ve Seyyid Abdullah Bebahani gibi Meşrutiyet yanlısı ruhban sınıfı mensupları arasındaki düşmanlık aslında daha büyük bir karşıtlığın, yani yerleşik aristokrasi, toprak sahibi soylular ve feodal ekonomi ile tüccar sınıfı ve büyüyen modern burjuvazi arasındaki daha geniş ölçekli ve bütünüyle sınıf temelli karşıtlığın bir yansımasıydı. İran'

daki Avrupalı sömürgeci yatırımcılar bu noktada feodal aristokrasiden yana çıkararak, onlara yüklü rüşvetler vermiş ve böylece kendileri yeni doğan ulus-devleti soyup soğana çevirirken onların afyon içip tam bir kayıtsızlık içinde yaşamalarını sağlamışlardı. Dolayısıyla İranlı tüccar sınıfı ile ruhban sınıfı içindeki daha radikal unsurlar arasındaki işbirliği esasen –bu işbirliğinin sömürgecilik karşısı duruşuna iyi bir sebep teşkil eden yozlaşmış– Kaçar sarayına karşıydı.¹¹

Başta İngiliz ve Ruslar olmak üzere Avrupalılara tanınan ekonomik imtiyazlar, İran ekonomisinin ürettiği zenginliğin rezalet denecek kadar büyük bir kısmına çeşitli ticari antlaşmalar yoluyla el konulmasının; hammaddelerinin ve ucuz emeğinin istismarının ve büyüyen pazarının küresel sermaye işlemlerine maruz kalmasının başlangıcına işaret ediyordu. Böylelikle İran doğal kaynaklarından yoksun bırakıldığı gibi, İran'ın Gayri Safi Milli Hasılasının büyümesi de ketlenmiş oluyordu. Bu da İran ulusal burjuvazisi ile ona bağlı işçi sınıfının ortaya çıkmasını engelledi. Burjuva sınıfı ve işçi sınıfının menfaatleri arasındaki çatışma güçlü bir ekonomiye, sivil toplumun genişlemesine ve iyi niyetli demokratik kurumlara yol açma potansiyeli taşıyordu. Yozlaşmış Kaçar aristokrasisi geniş çaplı bir ekonominin somut güçlerinin basıncına dayanamayacak, bu gelişmelerin önünde duramayacaktı. Meşrutiyet Devrimi güçlenen burjuvazinin yabancı yatırımcılara, Kaçar aristokrasisi mensuplarına ve yabancı yatırımlardan doğrudan fayda sağlayan Şii ruhban sınıfı mensuplarına karşı başlattığı ayaklanmaydı. Şii ruhban sınıfının muhalif mensupları "devrimci" ya da "ilerlemeci" sıfatını kurumsal herhangi bir vasıftan dolayı ya da kendiliğinden değil, ölmekte olan bir İran aristokrasisinin yerine İran burjuvazisinin yanında yer aldıkları için kazanmıştı.¹² Bu arada Amin Od'dôle'nin saray menşeli reformları aslında Şii ruhban sınıfının (irticacı ve ilerlemeci) iki kanadını birleştirmişti; zira onun reformları her iki kanadın menfaatlerini de tehlikeye sokmuştu. Gayem Megam Farahani, Emir Kebir ve Sepahsalar'ın izinden giden Amin Od'dôle meşrutî bir meclis oluşturmayı ve yüksek mevkideki ruhban sınıfı mensuplarının devlet işlerindeki nüfuzunu ortadan kaldırmayı kapsayan

devlet destekli bir reform hareketi başlatmak istiyordu. Öte yandan radikal unsurlar da reformlara karşı çıkıyordu, zira hükümdarlığın reformları onaylaması Kaçar saltanatını fiilen meşru kılacak, daha radikal ve kalıcı değişimlerin gerçekleşmesini geciktirecekti.

Meşrutiyet Devrimi döneminde İran'ın iç üretim mekanizması büyük bir işçi sınıfı ortaya çıkaracak boyutlarda olmadığı gibi, yeni yeni ortaya çıkan İran burjuvazisinin başlıca gayesi kendi çıkarlarını korumak amacıyla yabancı yatırımları azaltmaktı. İran burjuvazisi zayıf İran ekonomisinin küresel üretim mekanizmasına entegrasyonunu engelleme yolları arıyordu. Bu küresel mekanizma hem başlıca sanayi alanlarında büyük bir burjuva sınıfı ile işçi sınıfı yaratmıştı, hem de dünyanın geri kalanında bu sınıfların sağlam bir şekilde yapılanmasını engelliyordu. Neoliberal ekonomi ile yeni-muhafazakâr siyaset arasındaki melun ittifakın da açıkça gösterdiği gibi, liberal demokrasi, burjuvazinin kendi ekonomik menfaatlerinin serbest tesisi için gereken siyasi aygıtı yönelik toplumsal talebinden başka bir şey değildir. Öte yandan, İran tarihinin on dokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başı arasındaki bu can alıcı noktasında, burjuvazi tarafından sömürülmeye karşı koyacak olan ekonomik anlamda söz sahibi ve siyaseten sesini yükselten bir işçi sınıfının kaçınılmaz oluşumu muhtemel bir sınıf mücadelesiyle sonuçlanabilirdi. Üstelik bu durumda, iki sınıfın çıkarlarının çatışması sosyal demokrasi bağlamında organik kökenli bir demokrasinin –ayrıca özgür, demokratik ve sağlam bir sivil toplum ile onu ayakta tutacak siyasi mekanizmanın– ortaya çıkmasıyla sonuçlanırdı. Oysa sömürgecilik hem siyasi hem de ekonomik bağlamda demokratik kurumları kendi evi olan Avrupa'da ayakta tutarken, endüstriyel büyümenin yarattığı sermayeyi dünyanın geri kalanından uzak tutmaktadır. İşte bu nedenle demokratik kurumların sermayenin kozmopolit odağında bulunup sömürgelerde bulunmaması aynı madalyonun iki yüzüdür ve küresel kapitalizmin temel paradoksunu oluşturur. Diğer bir deyişle, kapitalist mekanizmanın odağındaki demokratik kurumlar, dünyanın geri kalan kısmında yadsınmış oldukları için olanaklı kılınabilmiş ve bu minval üzere ayakta tutulmuştur. Bu demokratik kurumlar, ABD ve Batı Avrupa'da onları örgütleyecek ve muhafaza edecek olan mantığı açık seçik ifade edebilen daha fazla belagat ustası teorisyen olduğu için değil, demok-

ratik kurumların oluşumunda belirleyici olan sağlam ve yeniden üretici bir sınıf mücadelesi yaratan üretim mekanizması sayesinde ortaya çıkmıştır. Bu gibi kurumların yaratılması için sermayenin sömürge tarafında ortaya atılan ideolojik argümanlar ise, bunların oluşumunu gerekli ve zorunlu kılacak ekonomik gücün hayli zayıf olması nedeniyle çok daha belagatli ve yüksek sesli bir şekilde dile gelmektedir.

Kaçarlar Rusya ve İngiltere'yle yaptıkları kârlı antlaşmalara öfke keli ruhban sınıfın karşı çıkmasını engellemek için, Şii *ulemaya* düzenli olarak rüşvet verip onları susturmak dahil, her şeyi yapmaya hazırdı. Kaçar sarayının özellikle İsfahan'da (Babilerin sonradan ortaya çıkan barışçı kanadı olan) İranlı Bahailere yapılan barbarca zulme destek sağlamasından da açıkça anlaşılıyordu bu. Muzaffereddin Şah buna benzer zulümlerin yapılmasını isteyen Şii ruhban sınıfı bünyesindeki kavgacı ve irticacı güçlerin gönlünü almak için her şeyi yapmaya hazır bir tutum sergiliyordu. Ama bu dalkavukça tavırlar devrimci mücadeleyi yavaşlatmaya yetmedi. Muzaffereddin Şah Avrupa'ya yaptığı bir ziyaretten sonra İran'a döndüğü 1905 Eylülünde Meşrutiyet ayaklanması ülkenin dört bir tarafına yayılmaktaydı. Ekim ayına gelindiğinde ise, ayaklanma doğrudan doğruya başbakan Ayn Od'dôle ile onun devrimcileri hedef alan kindar politikalarına odaklanmıştı. Önde gelen Şii ruhban sınıfı mensupları 13 Aralık 1905 tarihinde Şah Abdülazim türbesini "muhalefet sığınağı" (*bast*) ilan ederek buraya sığındı; böylelikle Kaçar saltanatına karşı açıktan açığa ayaklanma ilan edilmiş oldu. *Bast* siyasi muhaliflerin şikâyetlerini dokunulmazlık kalkanı ardında ortaya dökebilecekleri bir cami, türbe ya da mozoleye sığınarak gerçekleştirirdikleri eski bir stratejik uygulamadır. Meşrutiyet Devrimi'ne gelindiğinde bu sığınma mahalleri listesine yabancı elçilikler de eklenmişti.

Önde gelen ruhban sınıfı mensuplarının Şah Abdülazim türbesinde *bast* ilan etmesinden bir ay sonra, 11 Ocak 1906'da şah onlardan Tahran'a dönmelerini rica etti ve Ayn Od'dôle'in yetkisini azaltmayı kabul ederek bir parlamento kurulmasına razı oldu. *Ulema* Şah Abdülazim türbesinin bulunduğu Rey şehrinden döndü, ama Ayn Od'dôle teslim bayrağı çekmediği gibi, bir de önde gelen devrimcileri tutuklattı. Bu sırada şah ölümcül bir hastalığın pençesine

düşmüştü. *Uleman*ın önde gelenleri çok geçmeden Tahran'dan ayrılarak, başkentteki başlıca tüccarların Tahran'daki İngiliz elçiliğinde yaptıkları gibi, bu defa da kutsal Kum şehrinde *bast* ilan etti. En nihayet şah Ayn Od'dôle'yi görevden alarak, yerine reformcu bir teknokrat olan Moşir Od'dôle'yi getirdi ve 5 Ağustos 1906'da anayasal bir meclisin oluşturulması için izin verdiğini tasdik eden bir ferman çıkardı. 7 Ekim 1906'da hazırlanan anayasa tasarısı 30 Aralık 1906'da şah tarafından imzalandı. Bundan beş gün sonra da Kacarlar mat olmuş, şah ölmüştü.

Sırada babasının öleceği günü iple çeken bir şah vardı ve Meşrutiyet Devrimi'nin en kanlı günleri kapıdaydı. Muzaffereddin Şah'ın ölümünden sonra tahta oğlu Muhammed Ali Şah (saltanat dönemi 1906-9) geçti. Muhammed Ali Şah ilk iş olarak babasının imzasını tanıyarak anayasayı onaylayacağı sözünü verdi. Gelgelelim çok geçmeden bu fikrini değiştirdi. 1907 Nisan'ında Moşir Od'dôle'yi başbakanlıktan alarak yerine gaddar Amin'ol Sultan'ı getirdi – Meşrutiyet yanlısı devrimcilere açıktan açığa savaş ilan etmekte bu. Amin'ol Sultan'ın yapmayı amaçladığı ilk iş, Ruslardan bir kez daha borç alıp şahı Avrupa'ya göndermekti. (Şaka değil; zira dönemin İranlı başbakanları birer devlet adamından çok seyahat acentesine benziyordu.) En nihayet 1907 Ağustosunda Abbas Ağa isimli bir devrimci Amin'ol Sultan'ın çizmeyi aştığını düşünerek onu parlamentoda öldürdü. Aynı yılın kasım ayında şah parlamentonun başına geçip anayasayı kabul edeceğine dair Kuran'a el bastı. Oysa yine yalan söylüyordu. Başkent tam bir kargaşaya sürüklenmişti artık. Canından endişe eden şah 1908 Temmuzunda Tahran taşrasında hükümdarlığa ait bir ikametgâh olan Bağ-ı Şah'a kaçtı. 22 Haziran'da ise emrindeki Rus Kazak tugayının kumandanı Albay Viladimir Liakhov'a parlamento binasını bombalama emri verdi. Bu olayda çok sayıda parlamenter hayatını kaybetti. İran'daki kısa ömürlü anayasal dönem ancak 5 Ağustos 1906'dan 22 Haziran 1908'e kadar sürdü. "Küçük istibdat" adıyla anılan sonraki dönemse yalnızca bir sene sürdü.

Parlamentoya düzenlenen saldırıya rağmen, devrimciler susturulamayacaktı. Tahran fiili askeri darbeyle mutlak monarşi yanlıları tarafından ele geçirilip bütünüyle Seyyid Fezlullah Nuri gibi irticacı monarşi yanlısı mollalara devredilir devredilmez, Tebriz dev-

rimci bir isyanla ayağa kalktı. İki devrimci önder olan Sattar Han ve Bağır Han Azerbaycan'da çetin bir ayaklanma başlattı. Onlara Girman'dan Yeprem Han önderliğindeki Ermeni İranlılardan oluşan bir kuvvet ile Serdar Essad Bahtiyari idaresindeki göçebe Bahtiyari aşireti de katıldı. Çok geçmeden İsfahan'ın da bu devrimcilerle katılmasıyla birleşik bir ordu Tahran'a doğru ilerlemeye başladı. Kerec yakınlarında Kaçar şahını koruyan Rus Kazaklarının zayıf direnişiyle karşılaşan ordu 15 Temmuz 1909'da zafer nidalarıyla başkente girdi. Muhammed Ali Şah devrimcilerin gazabından kaçarak Rus elçiliğine sığındı ve tahttan çekildi. Ne var ki sıranın kendisine gelmesini bekleyen işe yaramaz bir şah daha vardı. Sadece on iki yaşında olan Ahmet Şah (saltanat dönemi 1909-25) babasının yerine geçerek, 16 Temmuz'da saltanatını ilan etti. Dönemin en azılı Meşrutiyet karşıtı ruhban sınıfı mensubu olan Şeyh Fezlullah Nuri ise 31 Temmuz'da halkın gözü önünde idam edildi.¹³

Meşrutiyet Devrimi bir kez daha İran'ı bölgenin küresel jeopolitiğinde hak ettiği yere getirmişti – ama bu defa bütün grupların rıza göstermek zorunda kaldığı yeni ve muazzam bir güç olan milletin kolektif iradesiyle. İran'daki Meşrutiyet Devrimi döneminde dünyanın iki süper gücü olan (ve yerlerini yarım yüzyıl sonra SSCB ile ABD'ye bırakacak olan) Rusya ve İngiltere bölgede devrimci bir ulusun yükselişinden hoşnut kalmamışlar. dolayısıyla bu yükselişin önünü kesmek, halkın şevkini kırmak ve bu kargaşanın ortasında kendi çıkarlarını korumak için ellerinden geleni ardına koymamışlardı.

Fanon'un da kabul ettiği gibi, "insanoğluna yönelik zulme karşı girişilen demokrasi mücadelesi neoliberal evrenselcilik kargaşasından yavaş yavaş çıkacak, bazen zahmet gerektirse de, bir "ulus olma" talebi şeklinde yükselecektir.¹⁴ Bu "ulus olma" talebi, küresel jeopolitik tarafından sınırlanmaktadır. Söz konusu jeopolitik ancak siyasi iktidarı ve ekonomik çıkarları izin verdiği ve kaldırdığı ölçüde ulusal ekonomiyi ve buna uygun ulusal politikayı teminat altına alabilir. Kaldı ki, Fanon'un Cezayir'in sömürgecilik karşıtı cenk meydanlarında gördüğü, sonrasında Vietnam'dan Filistin'e benzer olaylarla doğrulanan ve aslında Hindistan'dan Afrika ve Latin

Amerika'ya kadar dünyanın dört bir yanında çoktan açığa çıkmış olan da aynı gerçektir. Yirminci yüzyıl başında devrimci İran'da etkili olan ezici İngiliz gücü ile daha zayıf Rus gücü İran'ın ulusal çıkarıyla uyuşmadığı gibi, onu bir ulus olarak varlığına —ekonomisi ve politikasından tutun da kültürü ve kişiliğine kadar her açıdan— zarar veren bir küresel kapitalizme sokmuştur.

On dokuzuncu yüzyıl ortasından itibaren Rusya bölgedeki nüfuzunu muazzam ölçüde artırmıştı. 1861 tarihli Özgürleşme Kararnamesi'yle birlikte Rusya'da serflik kaldırılmış ve Rus serfleri özgürlüğüne kavuşmuştu. Rusya'da beliren bu yeni, modernleştirici ruh sanayileşmenin ivme kazanmasına ve Rus işçi sınıfının hızla büyümesine yol açarak, Rusya'nın hammadde, ucuz emek ve genişleyen bir pazar ihtiyacını ciddi ölçüde artırmıştı. Rusya'nın 1904'te topraklarını Mançurya'ya kadar genişletmesi Japonya'yla arasında büyük bir savaş çıkmasına neden oldu. Kırım Savaşı (1853-57), Kafkas Savaşı (1856-64), Orta Asya'nın ilhakı (1864-65), Rus-Osmanlı Savaşı (1877-78) ve (1914'te I. Dünya Savaşı'nın çıkmasına yol açacak olan) Balkanlar'daki Rus-Avusturya mücadeleleriyle birlikte bu savaş, Rusya'nın tükenmek bilmez emperyal gücüne ve doymak bilmeyen toprak genişletme arzusuna işaret etmektedir. Serfliği kaldıran 1861 Kararnamesi muazzam bir işçi sınıfının ortaya çıkmasına yol açtığı gibi, yeni ve devrimci fikirlerin doğmasına da öncülük etmişti kuşkusuz. 1905 Rus Devrimi, anayasa tasarısının oluşturulması ve parlamentonun (Duma) kuruluşu işte bu çığır açıcı gelişmelerin birer sonucuydu. 1897'de kurulan Rus Sosyal Demokrat Partisi 1903 yılında Bolşevik ve Menşevik hiziplerine ayrıldı, ama çok geçmeden Romanov Hanedanı'nı yerle bir etti.

Ruslar gibi İngilizler de emperyal gücün beraberinde getirdiği kibrin tuzağına düşmüştü. On dokuzuncu yüzyıl ortasından itibaren baş gösteren bölgesel ayaklanmalar silsilesi çeşitli sömürgeleştirilmiş ulusların Büyük Britanya İmparatorluğu'na karşı başlattığı meydan okumaya işaret ediyordu. II. Sih Savaşı'ndan (1848-49) itibaren İngilizler tahakküm altına almaya, doğal kaynaklarını yağmalamaya ve yoksullaştırarak etkisizleştirmeye çabaladıkları halklarla sürekli savaş halinde oldu. Hint Ayaklanması (1857-58) çıktığı sıralarda II. İngiltere-Birmanya Savaşı (1853-55) halen sürüyordu. İngilizler Arabistan ve Afrika'daki soygunlarını kolaylaştırmak ama-

ciyla Süveyş Kanalı'nı aldıklarında (1875) II. Afgan Savaşı (1878-80) kapıdaydı. Daha sonra da Zulu Savaşı (1879), I. Boer (Güney Afrika) Savaşı (1880-81) ve Mehdi Savaşı (1881-98) ile uğraştı. Mısır'ı açıktan açığa işgal etmesinin (1882) hemen ardından Sudan Savaşı (1896-99) patlak verdi. Daha sonraları İngilizler Bandebele İsyanı'nı (1896-97) vahşice bastırdı, bunu takiben II. Boer Savaşı (1899-1902) başladı.¹⁵

İran'daki Meşrutiyet yanlısı devrimciler, yaşadıkları bölgeden uzakta gerçekleşmesine rağmen içinde bulundukları çıkmazda büyük tesiri olan bu gelişmelerden pek haberdar sayılmazdı. Öte yandan İngilizlerle Ruslar Meşrutiyet ayaklanmasının yarattığı hararetli ortamda İran topraklarını nasıl bölecekleri hususunda mutabakata varmak için her türlü –ekonomik ve stratejik– gerekçeye sahipti. Bu nedenle 30 Ağustos 1908'de İran'ın üç bölgeye ayrılmasını öngören bir antlaşma imzaladılar. Antlaşma uyarınca İran'ın kuzeyi Rus, güneyi İngiliz denetimine geçecek, orta İran ise bu ikisinin rekabetine açık olacaktı. İki emperyal güç 1915'te bu üçüncü bölgenin varlığının gereksiz olduğu sonucuna varıp, önceki antlaşmanın koşullarını yeniden düzenleyerek İran'ı kendi aralarında paylaştılar. Rusya ile İngiltere arasındaki 1915 tarihli bu sömürge antlaşması, 1917 Rus Devrimi'ne kadar bozulmadı. Bu tarihten sonra İngilizler İran topraklarının bütününe sahip olmak üzere harekete geçti ve nihayet 1919'da güçsüz meşrutiyet hükümetini güçlü İngiliz ordusunun sömürgeci tahakkümünü fiilen kabul etmek zorunda bırakan bir antlaşma imzalandı. Bu arada, 1901'de Kaçarlardan altı seneliğine petrol imtiyazı koparan altın ve petrol zengini William Knox D'Archy (1849-1917) İran'da petrol bulmuştu (1908). 1909 Nisanı'nda İngiliz-İran Petrol Şirketi'nin kurulmasıyla beraber İngilizler İran'da Rafsancani fıstıklarından, Kirmani kelimlerinden ve Şark şiiirinden çok daha büyük bir yatırımın altına imza atmış oldu.

Rus ve İngiliz emperyalizminin bölgedeki yıkıcı rolünü henüz dünyanın hiçbir bölgesinde küresel bir süper güç olmayan ABD'nin İran Meşrutiyet Devrimi sırasında başka yerlerdeki faaliyetleriyle kıyaslamakta yarar var. İran'ın içişlerinin Rus ve İngiliz emperyalizmi arasında müzakere edildiği on dokuzuncu yüzyıl ortasında, ABD Batı yarımküreyle yetinerek, bilhassa California ve New Me-

xico'yu ilhak ettiği 1846-1848 Meksika Savaşı sırasında yeni bereketli topraklar ele geçirmekle meşguldü. Bu savaştan sonra ABD İç Savaş'a (1861-65) sürüklendi ve iç savaş bittikten sonra dahi Amerikan yerlilerinin isyanlarını bastırmakla uğraştı. Oglala Kabilesi'nin ABD ordusunu Little Big Horn Savaşı'nda yenilgiye uğrattığı 1876 ile ABD birliklerinin onları Wounded Knee'de katlettiği 1890 yılları arasında ABD büyük ölçüde iç genişlemeye odaklanmıştı. İspanya-Amerika Savaşı (1898) sonucunda Porto Riko, Guam, Hawaii, Filipinler ve Küba'yı da topraklarına kattı.

Bu dönemde İran'da ABD nüfuzu yoktu, ama Meşrutiyet Devrimi'nin başarıya ulaşmasına katkıda bulunan ve bütün İran ulusu ile onların özgürlük mücadelelerini anlatan tarihçilerce hâlâ minnetle anılan sıradışı iki Amerikan vatandaşı vardı. Bunlardan biri 1909'da Tebriz isyanı sırasındaki çetin bir muharebede (çoğu kendi öğrencisi olan) bir İranlı savaşçı alayına önderlik eden, Hristiyan misyonerlikten dönme bir devrimci olan Howard Conklin Baskerville; diğeri ise 1911'de İran Maliye Bakanlığı'nda devrim yaparak, İran'ı İngiliz ve Rusların sömürgeci soygunundan kurtarmaya çalışmış bir mali danışman olan William Morgan Shuster'dir. Bu iki efsanevi Amerikalı, İranlıların kendi uluslarının küresel modernliğe girişine ilişkin kolektif belleğinde ışık gibi parlamaktadır. İranlılar bu iki yabancıнын fedakârlık ve hizmetlerini bugüne dek hep minnetle anmıştır.

Tebriz'e gelen Princeton mezunu ve Presbiteryen kilisesi üyesi bir misyoner olan Howard Baskerville'in (1885-1909) İran Meşrutiyet Devrimi açısından (biraz abartılarak) Marquis de Lafayette'in Amerikan Devrimi'nde olduğu kadar önemli olduğu söylenegelmiştir. 1909'da Muhammed Ali Şah yönetimindeki Tahran'ın düşmesinden ve Tebriz'deki devrimci ayaklanmanın başlamasından kısa süre sonra Baskerville Presbiteryen misyoner okulundaki görevinden ayrılarak dosdoğru efsanevi devrimci önder (Meşrutiyet Devrimi'nin Emilio Zapata'sı) Sattar Han'ın komutasına girdi. Baskerville 19 Temmuz 1909'da yirmi dört yaşına girdikten sekiz gün sonra öldürülmeden önce Tebriz'i kuşatma altına alan Ayn Od'dôle kuvvetleriyle yapılan çetin bir muharebede küçük bir devrimci öğrenci grubuna önderlik etti. Baskerville'in bu muharebedeki görevi kuşatmayı kırarak, isyancı şehrin kısıtlanmış sakinlerine gıda nakli-

yatı başlatmaktı. Ne var ki Baskerville bu görevi yerine getirmeye çalıştığı sırada vurularak öldürüldü. Tebriz'deki İlahiyat Okulu müdürünün eşi Annie Rhea Wilson, Baskerville'in ölümü vesilesiyle onun Minnesota'daki anne babasına bir mektup gönderir: Görevinden ayrılarak devrim mücadelesine katılan Baskerville'in hayatı için endişe eden Annie Rhea Wilson ona bir kez daha kendisine dikkat etmesini söylemiş ve eklemiştir: "Biliyorsun ki, yalnız kendine ait değilsin." Bunun üzerine, "Evet," demiştir Baskerville, "ben İran'a aidim."¹⁶

Yeni kurulan parlamentonun atamasıyla İran'ın baş defterdarlığına getirilerek 1911 Mayıs'ından Aralık ayına kadar bu görevde kalan William Morgan Shuster (1877-1960) ise Amerikalı bir avukat ve devlet memuruydu. Shuster, Ruslar ile onların Belçikalı görevlilerinden (sömürgeci soygunlarını engellediği gerekçesiyle) gelen yoğun baskıya rağmen, devrim parlamentosunun mali durumunu düzeltmeyi başarmıştı. İran Meşrutiyet Devrimi'ni öfkeyle karşılayan Ruslar, tahtından edilen şahı kuvvetlerini seferber edip tahtını yeniden ele geçirmeye teşvik ediyordu. Bu sırada Rusya İran'ın başkent dahil kuzey vilayetlerini fiilen kendi idaresi altına almıştı. Rus ve İngilizlerin muhalefeti en sonunda Shuster'ı İran'ı terk etmek zorunda bıraktı. ABD'ye dönen Shuster daha sonra İran'daki sömürgeci müdahaleye yönelik sert bir saldırı niteliğindeki kitabı *The Strangling of Persia*'yı (İran'ın Gırtlaklanması, 1912) kaleme aldı. Shuster kitabının ilk sayfalarında şöyle diyordu: "Bu kadim ulusun çöküşünün manzarasını layıkıyla tasvir etmek, ancak Macaulay'ın kalemi ve Verestchagin'in fırçası ile yapılabilecek bir iştir. Zira bu manzaraya bakılırsa, aydınlanmış iki güçlü Hristiyan ülkesi [Rusya ve Büyük Britanya] siyasi amaçlarına ulaşmak ve İran'ı iflah olmaz hale getirmek için en barbarca zulümleri yapmaktan bir an olsun çekinmeden doğruluk, şeref, namus ve adaletle kedinin fareyle oynadığı gibi oynamaktadır." Efsanevi şair, müzisyen, şarkıcı ve besteci Arif Kazvini Meşrutiyet Devrimi'nin en hararetli döneminde İran'a yaptığı hizmetlerini şükranla andığı Shuster için çok güzel bir şarkı yazmıştır.¹⁷

Amy Kaplan küresel bir imparatorluk olarak ABD'nin yükselişinin dahili ve harici veçhelerini konu aldığı sıradışı çalışması *The Anarchy of Empire in the Making of U. S. Culture*'da (Amerikan Kül-

türünün Yapılanışındaki İmparatorluk Anarşisi) şu sonuca varır: "İmparatorluk anarşisi dünyanın her yanına sarsıcı biçimde erişim sağlaması bakımından ulus-devletler ile sömürgelerin jeopolitik sınırlarını ve yerli ile yabancı arasındaki kavramsal sınırı hem tesis eder hem de istikrarsızlaştırır."¹⁸ Baskerville ve Shuster figürleri imparatorluk anarşisinin bu rolünü en iyi kanıtlayan istisnalar olarak küresel bir imparatorluğun diğer yüzünü –ona karşı koyacak ortak amaçlı kişilerin eşit derecede küresel olduğunu– ortaya koymaktadır.

1906-11 Meşrutiyet Devrimi İran'ın sömürgeci modernlikle karşılaşma sürecinde gerçekleşen en önemli olaydı. Meşrutiyet Devrimi zorunlu olarak ulusçu bağlamda ifade bulmuş ve yerel zorbalığa olduğu gibi, yabancı işgali ve nüfuzuna karşı da başlatılmış bir hareketti. Bununla beraber, Meşrutiyet yanlılarını harekete geçiren sadece sömürgecilik karşıtı ulusçuluk değildi. Meşrutiyet Devrimi önderleri aynı zamanda militan bir İslamcılıktan da feyz almıştı. Ayrıca öne çıkan devrimcilerden bazıları Rusya'da –özellikle de Bakü ve Azerbaycan'da– çalkantı yaratan olayların etkisiyle açığa çıkan sosyal demokratik fikirlerden de eşit ölçüde etkilenmişti. Bu üç ideolojik oluşum –ulusçuluk, sosyalizm ve İslamcılık– birbiri üzerinde katalizör etkisi yaparak modern İran tarihinde günümüze kadar tayin edici rol oynamıştır. Bir anayasa tasansının oluşturulup kabul edilmesi ve modern demokrasinin yapısal çerçevesinin belirlenmesiyle birlikte, İran modern küresel politika dünyasına adım atmış oldu. Meşrutiyet Devrimi döneminde, 1908'de petrol keşfedilmişti. Bu durum Avrupalı sömürgeci güçlerin İran'ın petrolüyle yetinmeyip, diğer doğal kaynaklarını da sömürme niyetini pekiştirdi ve İran'ın büyüyen ticari pazarlarında egemen bir konum elde etmelerini sağladı.

Gelgelelim İran'ın küresel kapitalizme adım atışı eksiksiz ve verimli bir süreç olmadığı gibi, sağlam bir ekonomik altyapıya da dayanmıyordu. Zayıf bir burjuvazi, eşit ölçüde etkisiz ve cılız bir işçi sınıfı, süratli ama yapay bir kentleşme sürecine sürüklenerek yerinden edilen ve yoksullaşan bir köylü sınıfı ve İran ulusal ekonomisine zarar veren yabancı yatırımlar; tüm bunlar güçlü sınıfsal

çıkarlar ile bunlar arasında olması beklenen çatışmaların neredeyse hiç ortaya çıkmamasına yol açtı. Demokratik kurumların oluşumu için gereken önkoşullarının ortaya çıkmaması anlamına geliyordu bu da. Meşrutiyet Devrimi sürecinde demokratik kurumların yapısal çerçevesi ortaya çıkmış ve anayasada madden ve manen ifade bulmuş olsa da, bu kurumların teminat altına aldığı hayali özgürlükler aslında güçsüz ve inorganik bir devrimci ve radikal zümrenin yanılsamalarıydı. Dolayısıyla İran kapitalist modernliğin günden güne büyüyen sömürgeci gölgesi altında doğal kaynaklarından giderek mahrum bırakılan ve hızla küreselleşen bir sermayenin değişmez mağduru haline getirilen bir ulus-devlet haline geldi. Mümtaz iktisat ve toplum tarihçisi Willem Floor'a bakılırsa, "İran dünya pazarına esasen hammadde, bilhassa da tarım ürünleri tedarikçisi olarak katılmıştı."¹⁹

Siyasal iktisadındaki bu esaslı zayıflığa rağmen, İran'da yeni sosyal sınıflar ortaya çıkmaya ve gerek sivil toplumun, gerekse ona bağlı siyasi camianın normatif sahalarını genişletmeye başladı. Kaçar aristokrasisinin feodal toplum üzerindeki nüfuzunu kaybetmesiyle birlikte ruhban sınıfı fiili ve potansiyel sınıfsal çıkarlar doğrultusunda gerçekleşen toplumsal bölünmeyi yansıtacak şekilde çatışan güçler arasında bölünmeye başladı. Tüccar sınıf, sömürgeci mukavelelere ve yabancı yatırımlara karşı sesini yükselttikçe, sınıf bilinci artıyor, bunun sonucunda da yerli ekonomide yeni (ama yapısal bakımdan zayıf) bir burjuvazi söz sahibi olmaya başlıyordu. Küçük ölçekli fabrikalarla birlikte ortaya çıkan işçi sınıfı ise ekonomik açıdan zayıf ve yapısal bakımdan tamamlanmamış olmasına karşın, sendika ve loncaların kademeli oluşumuna katkıda bulundu. Yoksullaştırılmış köylü sınıfı ise üstleneceği siyasi role yönelik bir bilinç geliştirmeye başladıkça, Serdar Essad Bahtiyari'nin Meşrutiyet döneminin hemen sonrasında öncü bir rol üstlenmesinden de görüldüğü üzere, Bahtiyari'ler ve Gaşgayi'ler gibi aşiretler de siyasi sürece önemli ölçüde katılım sağlamaya başlamıştı.

Ruhban sınıfındaki parçalanma sonrasında —dünyada olup bitenlerden haberdar olan— şehirli entelektüeller bir yüzyılı aşkın bir toplumsal ve düşünsel eylemcilik geleneğini arkalarına almak suretiyle siyasi sahnede boy göstermeye başladı. Avrupa ve Rusya'nın temellerini sarsmakta olan çığır açıcı siyasi hareketlere katılan ön-

cü halk entelektüelleri radikal ve liberal güçler arasında bölünmüştü. Bu noktada dinsel azınlıkların (bilhassa Ermenilerin) yanı sıra, İranlı kadınlar da bilinçli bir şekilde siyasi sürece katılmıştı.²⁰ Kadınlar ile dinsel azınlıkların siyaset sahnesine çıkmasıyla beraber, İran'da modern ulus-devlet bağlamında bir yurttaşlık –kentsel veya kırsal, dindar veya seküler, cinsel ya da etnik kimliklerden azade bir yurttaşlık– anlayışı doğuyor ve (kırılğan bir şekilde de olsa) gelişmeye başlıyordu.

Bağımsız ve sözünü esirgemeyen bir basının yükselişi ve önemli halk entelektüelleriyle devrimci liderlerin ortaya çıkışı da demokratik kurumların devrimci biçimlenişine eşlik eden gelişmeler arasındaydı. Liberal bir demokrasinin en asli unsurları artık toplum sathında mevcudiyet kazanmıştı kazanmasına, ama ortada bunları ayakta tutacak, fiiliyata geçirecek ve pekiştirecek sağlamlıkta bir ekonomik yapı yoktu.²¹

İran küresel kapitalizme adım attığı sırada dünyanın dört bir yanındaki halkların özgürlük mücadeleleri hâkim ideolojik eğilim üzerinde de kalıcı bir etki yaratmış, Meşrutiyet Devrimi'nin çeşitli aşamalarına yön veren ideal ve emeller üzerinde de etkili olmuştu. Dünyanın her yanındaki devrimci hareketlerin yaptığı toplu etki devrimci başkaldırının özündeki somut sosyalist gayelerde ve bilhassa liberal demokratik ideallerde formülleşmişti. Avrupa sömürgeciliğinin küresel genişlemesi, bu başkaldırıların çoğunun beslendiği liberal ve/veya sosyal demokrat bir tasarının ideal ve gayeleri doğrultusunda bölgesel hareketlere yol açtı: Panislamizm, Panarabizm, Paniranizm, Pantürkizm ve Panslavizm.

9 Mart 1897'de ölen Seyyid Cemaleddin Afgani Panislamizmin en büyük mimarıydı. Bütün Müslüman ülkeler öyle ya da böyle Avrupa'nın sömürgeci hâkimiyeti altında olduğu için, Afgani buna karşı koyacak birleşik bir cephenin oluşturulması gerektiğini savunuyordu. Bununla beraber İran ve çevresinde etkili olan Avrupa sömürgeciliği düşmanlığının tek ideolojik semeresi Panislamizm değildi. Araplar, İranlılar ve Türkler arasında da Müslüman kimlikten bütünüyle azade şekilde ortaya çıkan benzer fikirlere rastlanıyordu. İran burjuvazisinin belirmeye başlayan amaçları İran'da herhangi bir Panislamizm yaklaşımının kabul görmesini ketlemişti. (Özellikle Sünnilerle Şiiiler arasında dini uzlaşmayı savunan, dolayısıyla

da Osmanlı sultanı II. Abdülhamit'in (saltanat dönemi 1876-1909) İslam dünyasının yeni halifesi olarak tanınmasını öngören, yükselişteki Pantürkizm akımına dayanak sağladığı için, kimi Türklere de son derece cazip görünen Panislamizm yaklaşımı tam da bu nedenle kabul görmemişti.) İrsal temele dayanan ya da kutsallaştırılan bu sömürgecilik karşıtı girişimlerin hiçbirisi ulusal bir politikanın, ulusal bir toplumun, ulusal bir ekonominin, dolayısıyla ulusal bir kültürün inşası için mücadele veren İran burjuvazisinden pek destek görmemişti. Meşrutiyet Devrimi sırasında gerçek anlamda bir siyasi nüfuz kazanan tek grup, yalnızca tüccar sınıfıyla organik bağa sahip, Kaçar karşıtı, Osmanlı-karşıtı ve sömürgecilik karşıtı olan Şii ruhban sınıfı mensuplarıydı. Bu Şii ruhban sınıfı mensuplarının böyle bir tavrı kendi kazanılmış haklarının müdafaası için mi, ideolojik sömürgecilik karşıtlığından mı yoksa Şiiliğe olan öğretisel bağlılıklarından mı benimsedikleri ise, tarihsel açıdan tartışmalı ve bütünüyle akademik bir soru halini almıştır.

Edward Said dünyanın dört bir yanındaki halkların Avrupa sömürgeciliğinin yaşamlarına yaptığı saldırılar karşısındaki direnişine dair gözlemlerini şöyle özetler: "Sömürgecilik karşıtı, dolayısıyla emperyalizm karşıtı muazzam bir eylem, düşünce ve revizyon dalgası devasa Batı imparatorluğu abidesinin karşısına dikilmiştir ve Gramsci'nin canlı metaforuyla belirtecek olursak, ona "karşılıklı kuşatma" ile meydan okumaktadır. Batılılar tarihte ilk kez kendi kendileriyle yalnızca otorite olarak değil, suç işlemekle (şiddet, bastırma ve vicdan suçları) itham edilen bir kültürün, hatta ırkların temsilcisi olarak yüzleşmek durumunda kalmıştır.²² Meşrutiyet Devrimi'nin en ateşli günlerinden bu yana İran bir ulus-devlet olarak bu "karşılıklı kuşatma"nın ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu "karşılıklı kuşatma"da, hem İran'ın yaşantısını çarpıtan hem de onu tahakküm zincirlerini kırmaya iten asli (ve yanlış) "İslam-Batı" ikili karşıtlığının yarattığı bir özgürleşme diyalektiği söz konusudur. Bu noktada İran'ın küresel jeopolitik haritadaki yeri bir yandan onun ulusal çıkarlarına temelde gölge düşürüp, bu çıkarları önceden kestirilemez sömürgeci değişkenlere bağlı kılarken, diğer yandan da İran'ın azmini sınamak suretiyle ayakta kalmasını sağlamıştır. Nitekim çağın sömürgeci gaddarlıklarıyla yüz yüze gelmek İran'ı öldürmemiş, dolayısıyla daha güçlü kılmıştır.



İran yirminci yüzyılın başında küresel jeopolitiğe ilk girdiği sırada, iki süper gücün idaresinde olan, büyük ve mutlakıyetçi ideolojilerin yön verdiği ve kâğıt üzerinde kusursuz görünmesine rağmen, büyüyen siyasi gövdesinde neredeyse hiç ekonomik canlılık barındırmayan bir meşruti demokrasinin damgasını vurduğu zayıf, sömürgeleştirilmiş bir ekonomiden mustarıptı.

İran'daki Meşrutiyet Devrimi İran tarihinde görülmedik boyutlara ulaşmış kolektif bir isyan ve bir siyasi ayaklanma olmaktan çok daha fazlasıydı. Meşrutiyet Devrimi, bünyesinde barındırdığı kolektif öz-muhayyile ve İran'ı hakiki bir ulus-devlet sıfatıyla çalkantılı bir modernliğe sokması bakımından bir ulusun manevi dokusuna işlemiş bir devrimdi. Meşrutiyet Devrimi'nin manevi özünü oluşturan şey, ortaçağdan kalma, yozlaşmış bir hükümdarlığın tahakkümü altındaki geçmiş yüzyıllara ve bu monarşinin yol açtığı kültürel kemikleşmeye karşı girişilen topyekûn bir başkaldırıydı. Bu topyekûn başkaldırı hiçbir yerde İran edebi biçimciliği mirasını yıkıma uğratan yaratıcı muhayyile dalgasında olduğu denli açıkça kendini göstermez. Yirminci yüzyıl boyunca İran'da vaki olan yaratıcı ve tasavvur ürünü her şeyin temelinde bu dalganın yattığı söylenebilir. Söz konusu yaratıcılık dalgasıyla beraber, ortaçağ İran edebi muhayyilesi baştan aşağı mercek altına alınmış, böylelikle sonraki yüzyılda gerçekleşecek olan muazzam kültür devrimi için sağlam bir sıçrama tahtası tedarik edilmiştir. İran'ın bugünkü düzyazı ve şiirinin, sinema ve romanının, tiyatro ve hicviyesinin, yazılı basın ve eleştirel tarihyazımının dili ve söyleyişi tam da Meşrutiyet Devrimi sırasında evrimleşmiştir.

Meşrutiyet dönemine özgü radikal edebiyatçılığın oluşumunda, yerli ve yabancı etkiler emsalsiz bir kültürel güç ortaya çıkaracak şekilde iç içe geçmiştir. Nitekim bu kültürel güç, tabiatı bakımından edebi, küresel ufku bakımından hümanist, biçimsel amaçları bakımından ise radikal düzeyde dönüştürücüdür. Zaten Edward Said de *Kültür ve Emperyalizm*'de Avrupa edebiyatının, Avrupa emperyal tahayyülünün olanaklı kılınmasındaki araçsal organikliğini –indirgemeciliğe, aşırı detaycılığa ve mekanik bir nedenselliğe kaç-

madan— eksiksiz biçimde ele almaktadır.²³ Gauri Viswanathan da sıradışı kitabı *Masks of Conquest*'te (Fetih Maskeleri) bilhassa İngiliz edebiyatının sömürgeci öznenin üretiminde ne dereceye kadar kullanıldığını belgelemektedir.²⁴ Ne var İngiliz yahut diğer yabancı edebiyatların —"Batı edebiyatı" denen anlamsız yafta yapıştırılmadan— ne ölçüde çoksesli, sezgisel beklentilere dayanmayan ve hedef kitle yaklaşımına aykırı minvalde okunduğu ve bu suretle ne ölçüde Avrupa emperyalizmine riayetini tersi bir etki ortaya çıkardığı, hâlâ enine boyuna anlaşılarak kuramsallaştırılmayı bekleyen bir meseledir. Böyle bir okuma yaklaşımının belki de en iyi örneği Mirza Habib İsfahani'nin James Morier'den tercüme ettiği *Hacı Baba'nın [İsfahan] Maceraları*'dır. Zira söz konusu tercümede berbat bir sömürgeci ve ırkçı eğilim barındıran kaynak metin tersine çevrilerek, gerek ülke içindeki zorbalığı, gerekse yabancı tahakkümünü hedef alan özgürlükçü bir metin olarak okunmuştur.²⁵ Sezgisel beklentilere aykırı olan bu yabancı (ve çoğunlukla sömürgeci) edebiyat okumasına ek olarak, İranlı münevverler emperyalizm karşıtı direniş kültürünün önünü açan muazzam bir Farsça edebiyat külliyatı oluşturmuştur zaman içinde. Sömürgeci modernlik çıkmazı ve paradoksu ancak bu edebi ve kültürel akımlar kümesi yoluyla aşılabılır. Nitekim yerli ile yabancı olanın yaratıcı kaynaşmasından eşsiz ve sağlam bir edebi hümanizm gövdesinin ortaya çıktığı ve İranlı öznenin kendi tarihsel failliğini bulduğu bir akımlar kümesidir bu. Çeşitli ideolojilerin bir yandan birbiriyle çekişirken, bir yandan da yabancı tahakkümle mücadele ettiği sömürgecilik karşıtı siyasi direniş cephesinde olduğu gibi, kültür alanında da şair ve romancıların, aydın ve edebiyatçıların, sanatçı ve yönetmenlerin kendi uluslarını bu sömürgecilik çıkmazından kurtulmuş olarak tahayyül etmeye başladığı çok daha kalıcı bir savaş söz konusudur.

Bununla birlikte bu çığır açıcı edebi hümanizm ile onun radikal toplumsal içerimlerini olanaklı kılmak, bazı esaslı adımların atılmasını gerektirmişti. On dokuzuncu yüzyıl ortasında Emir Kebir'in Darülfünun'u kurmasıyla başlayıp, Meşrutiyet döneminde de süren ruhban sınıfından bağımsız, seküler okulların kurulması, İran edebi modernliğinin yükselişini sürdürmesinde ve radikal bir ivme kazanmasında etkili oldu. Muzaffereddin Şah'ın reformcu başbakanı Amin Od'dôle, dönemin en ileri görüşlü eğitim reformcusu olan

Mirza Hasan Reşidiyye'nin ön ayak olmasıyla bir dizi seküler okulun kurulmasında rol oynadı. Bu girişim karşısında şüphesiz son derece öfkelenerek Reşidiyye'yi kâfir ilan eden irticacı ruhban kesim ilahiyat öğrencilerini bu okulları ortadan kaldırmaya kışkırttı. Yine de Şii ruhban sınıfı mensuplarının bu seküler okullara yönelik mantık dışı karşı çıkışını, İran gibi ülkelerin manevi olarak sömürgeleştirilmesine (her zaman olmasa da) kimi zaman katkı sağlamış olan Avrupalı misyoner okullarına yönelik karşı çıkışla bir tutmak gerekir. Hristiyan misyoner okullarının Protestan/sömürgeci misyonlarına rağmen, modern İran tarihinde (bilhassa da İranlı kadınların eğitiminde) özgürleştirici bir rol oynadığı muhakkaktır. Nitekim Baskerville bunun çarpıcı bir örneğidir. Diğer taraftan Şii ruhban sınıfı mensuplarının Reşidiyye'nin cesurca bir öngörüyle kurduğu seküler okullara yönelik irticacı karşı çıkışını mutlaka dönemin sömürgeci bağlamı doğrultusunda değerlendirmek gerekir. Bu seküler okulların sağladığı en önemli kazanım, kamusal ve siyasi düzeyde etkili bir edebi hümanizmin ortaya çıkışına yol açmış olmalarıdır. Oysa Müslüman ilahiyat okullarının ya da Hristiyan misyoner okullarının yapmadığı, hatta sekteye uğratmaya çalıştığı bir şeydir bu. (Neyse ki bu konuda her ikisi de başarısız olmuştur.)

Seküler okulların kurulduğu bu dönemde, bağımsız ve sözünü esirgemeyen bir basın da belirmeye başlamıştı. Meşrutiyet döneminde neşredilen radikal ve devrimci mecmualardaki patlamanın etkisi muazzamdı. Anayasanın 1906 Ağustosunda onaylandığı, 1908 Haziranı'nda Muhammed Ali Şah'ın askeri darbesiyle geçici olarak askıya alındığı ve sonradan 1909 Temmuzunda Muhammed Ali Şah'ın tahttan çekilip kaçmasıyla yeniden kabul edildiği günlerde, Tahran ve diğer büyük kentlerde, aralarında kendini kadınların özgürleşme davasına vakfetmiş mecmuaların da bulunduğu radikal ve reformcu gazetelerde patlama olmuştu. Gazete ve matbaa makineleri üzerindeki devlet tekeli yüzünden reformcu ve devrimciler kendi mecmualarını basmak ve olabildiğince geniş bir alanda dağıtım yapmak için ilkel yöntemlere başvuruyorlardı. Önde gelen kozmopolit devrimci eylem merkezleri olan Tahran, Reşt ve Tebriz'de yüzlerce gazete bereketli ama göze çarpmayan bir alanda mantar gibi çoğalmıştı. Meşrutiyet Devrimi olayları öyle hızlı geliyordu ki, devrimcilerin gelişen olayları takip ederek bu doğrultuda hare-

ket etmelerinin tek yolu günlük ve haftalık gazetelerdi. Sonuç olarak, en iyi toplumsal ve kültürel yorumlar, siyasi eleştiriler, şiir ve hicviyeler, küresel meseleler ve özellikle de kadın hakları ve eğitime dair hususlar fazlasıyla popülerleşen bu gazetelerin sayfalarında yer tutar oldu. Nüfusun çoğunluğunun okuryazar olmaması bu gazetelerin akıbeti üstünde hiçbir etki yapmıyordu, zira okuma yazma bilen birinin bir kahvede ya da bir köşe başında etrafına bir sürü insan toplayıp onlara gazete okuması işten değildi. Bu mecmualarda herkesin anlamasını sağlamaya yönelik bir gayeyle çoğunlukla basit, kolay anlaşılır bir dil, hatta konuşma dili kullanılıyordu. Meşrutiyet döneminden hemen sonra gerçekleşecek olan Farsça vezin tekniği ve şiir devriminin temeli bu dönemde yayımlanan süreli yayınların radikal gündemine dayanıyordu.²⁶

Tahran'da neşredilen *Habl-ul Metin*, *Sur-i İsrâfil* ve *Bahar*; Reşt'te neşredilen *Nesim Şomal* ve Kafkaslar'da Azerice neşredilip İran'ın diğer pek çok bölgesinde de okunan *Molla Nasreddin* İran gazeteciliğinde devrim yapmıştı. 30 Temmuz 1907'de yayıma başlayan *Sur-i İsrâfil*, Mirza Cihangir Han Şirazi'nin ahababı ve yoldaşı Mirza Ali Ekber Dehhoda (1879-1956) ile ortaklaşa çıkardığı haftalık bir dergiydi. *Sur-i İsrâfil* yayımlandığı süre içerisinde hain Kaçar sarayı, onun ruhban destekçileri ile Rus ve İngiliz sömürge elçileri arasında öfke uyandırmıştı. Mirza Cihangir Han Şirazi, Muhammed Ali Şah'ın 1908'de yaptığı askeri darbeden kısa süre sonra tutuklanarak vahşice öldürüldü. Mirza Ali Ekber Dehhoda'nın şehit edilen yoldaşının anısına yazdığı şiir ("Yad Et, Yad Et Söndürülen Kandili!") Meşrutiyet döneminin en güzel şiirlerinden biridir.²⁷ Mirza Cihangir Han Şirazi'nin 24 Haziran 1908'de öldürülmesinden sonra Dehhoda İsviçre'ye kaçarak, *Sur-i İsrâfil*'in Yverdon'dan neşretmeye başladı.²⁸

Meşrutiyet Devrimi sürecinin önemli gazetelerinden bir diğeri de, Gilani olarak bilinen Seyyid Eşrefeddin Gazvini'nin (1870-1934) yayımına ilk olarak 1906'da Reşt'te başlayıp –1908'deki askeri darbeden kısa süre sonraki yayın yasağının ardından– 1914'ten itibaren Tahran'da devam ettiği *Nesim Şomal* (Şimal Esintisi) adlı gazeteydi. Gilani yapmacıksız bir üsluba sahip bir şairdi. "Emelim, insanlara ahenkli ve yalın bir şiirsel dille sesleneceğim bir gazete kurmak. Bu gazeteyi sıradan insanlara çok düşük bir ücret karşılığı

satacağım, zira ister kederli ister neşeli olsun, yalın şiirin, hele hele de onlar tarafından terennüm edilebiliyorsa, kitlelere seslenebilecek tek dil olduğunu düşünüyorum," diyordu Gilani.²⁹ *Nesim Şomal*'ın gördüğü şaşırtıcı rağbete şahit olanların anlattığına bakılırsa, küçük çocuklar gazete balyalarını kaptıkları gibi, yoksul ve sıradan insanların okuma bilse de bilmese de (belki de özgürlüklerinin yalın ve tılsımlı bir işareti sayarak) satın aldığı, sonra da okuma yazma bilen birinin etrafına toplanıp Gilani'nin şiirlerini dinlediği sokak köşelerinde üç beş kuruşa satmaya götürürlermiş. Mirza Cihangir Han Şirazi ile Mirza Ali Ekber Dehhoda'nın kiler gibi, Gilani'nin şiirleri de yozlaşmış monarşi ile onun ruhban sınıfı mensubu ve sömürgeci destekçilerini hedef alarak insanları önce bu ahlaksız zorbarların kim olduğu konusunda bilgilendirip, sonra da onlara başkaldırmaya teşvik eden sert hicivsel şiirlerdir.

Celil Muhammed Gülizade (1869-1932) tarafından 1906'da Kafkaslar'da kurulan *Molla Nasreddin* de İran'da sömürgecilik karşıtı modernliğin yükselişinde keza çok önemli rol oynayan sıradışı mecmualardan biriydi. Azerice yayımlanan ve İran'da geniş bir okur kitlesi bulan *Molla Nasreddin*, Meşrutiyet Devrimi döneminin en ilerici seslerinin ifade bulduğu sosyal demokrat bir yayın organıydı. *Molla Nasreddin* açıktan açığa şöyle bir sosyal düzenden yana çıkıyordu:

Efendi ile kölenin, zengin ile yoksulun hak ve olanaklar açısından eşit olduğu... işkence ve infaz yasaları koymaktansa, demokratik ilkeleri açıklıkla benimseyecek olan... toprağı köylü sınıfı arasında paylaştırıp, işçi ve köylülere idari meselelerde söz hakkı tanıyarak devlet işlerini müzakere ve tartışma yoluyla düzenleyecek olan bir hükümetin işbaşına geçeceği bir sosyal düzen.³⁰

Bu gazeteleri yayımlayan halk entelektüellerinin çarpıcı özelliği, soyadlarıyla değil, yayımladıkları gazetelerin adıyla bilinmelidir. Fanilerin bizzat sarf ettikleri ölümsüz sözcüklere dönüşmesi – ne kadar da yerinde bir mükâfattır bu!

Edward Said emperyalizm ve sömürgecilik karşısında yükselen direniş kültürlerinin içeriğine dair gözlemlerini şöyle özetler: "Post-emperyal Üçüncü Dünya yazarları geçmişlerini içlerinde taşırlar –

alçaltıcı yaraların izleri olarak, farklı uygulamaların kışkırtıcısı olarak. revize edilmiş olabilecek geçmiş vizyonlarının sömürgecilik sonrası geleceğe yönelmesi olarak eskinin sessiz yerlisinin sesini yükseltip genel direniş akımı dahilinde sömürgeciden geri istediği toprakta söz sahibi olduğu derhal yeniden yorumlanıp yeniden şekillendirilen yaşantılar olarak.³¹ Edward Said'den önce Frantz Fanon ve Antonio Gramsci de, madunların davasını başlatması gereken Gramsci'nin yerinde bir ifadeyle "Sorelvari yarılma ruhu" dediği şeyin zorunluluğuna dikkat çekmiştir.³² Edward Said tahakküme karşı (somut) direniş eylemleri olarak kültürün ve bilhassa edebiyatın önemini bütün diğer sömürgecilik sonrası teorisyenlerden daha fazla vurgulamış ve kuramlaştırmıştır. Daha sonraları Said'in hayatındaki en belirleyici tema halini alan edebi hümanizm, tıpkı "alçaltıcı yaraların izleri [ve] farklı uygulamaların kışkırtıcısı" gibi, şimdinin kendiliğindenliği ile revize edilmiş bir geçmişin baştan düzenlenişini yaratıcı bir şekilde birleştirmelidir ki devrimci özgürleşme hareketi ortaya çıkabilsin ve ayakta kalabilsin.³³ Meşrutiyet Devrimi döneminde, bu edebi hümanizmin yaratıcı özü sömürgeci modernliğin çıkmazını fiilen tersine çevirmiş, sömürgecilik karşıtı bir modernliğe doğru çözülmesini ve dönüşmesini sağlayacak olan teorik zemini yaratmıştır. Bu özgürlükçü dönüşümün inceliği ise, her zaman olduğu gibi ayrıntılarında gizlidir. Bir ulusun yaralarını onun kurtuluş olanağına dönüştüren bu özgürlükçü edebi hümanizmin çok önemli bir göstergesi de hicivsel düzyazı ve şiirin yükselişidir.

Hicvin meşrutiyet dönemindeki siyasi seferberlikte önemli bir rol üstlenmesi, dönemin düzyazı ve şiiri açısından son derece belirleyici olmuştur. Mirza Ali Ekber Tahirzade Sabir (1862-1911) bu dönemde hiciv şiirinin en göz alıcı örneklerini verdi. Sabir şiirlerini çoğunlukla Azerice yazmasına ve *Molla Nasreddin*'i Kafkaslar'da yayımlamasına rağmen, evrensel bakışıyla devrim İran'ında geniş bir okur ve hayran kitlesine ulaştı. Sabir örneği Azerbaycan'ın yalnız İran Meşrutiyet Devrimi'nde değil, Osmanlı topraklarındaki reformcu ve radikal hareketlerin yanı sıra, 1905 ve 1917 Rus devrimlerinde de ne kadar önemli bir rol oynadığının göstergesidir. Azerbaycan gerek İran'ın toprak sınırları içinde, gerekse dışında devrimci aktivizme kaynaklık etmiştir; Sabir'in hiciv şiiri ise Azer-

baycan'ın sahip olduğu ince edebiyat beğenisini ve kendi sınırları dışındaki ilerici hareketler açısından teşkil ettiği önemi ortaya koymaktadır. 1904-5 Rus-Japon Savaşı ertesinde Orta Asya ve Kafkaslar'a yayılan devrimci fikirlerle beraber Bakü, devrimci faaliyetlerin en önemli düşünsel merkezi haline gelmişti. Amerikalı siyaset bilimcilerin nesiller boyu üzerinde titizlikle çalıştığı tepeden tırnağa Avrupa-merkezci olan "modernleşme" teorilerini dayatanlar, Azerbaycan'ın bölgedeki ilerici düşüncelerin ve özgürlükçü eserlerin ana merkezi oluşuna bir açıklama getirmeye çalışırken kâbus yaşayacaklardır.

Sabir'in *Molla Nasreddin*'le olan ilişkisi, doğrudan doğruya bölgenin geneline yayılmış olan devrimci hareketlerin beraberinde getirdiği ilerici edebi ve kültürel modernlik hareketlerinin bir sonucuydu. Bu devrimci hareketler esas olarak Rus, Osmanlı ve İran topraklarında hüküm süren terör ve zorbalığı hedef alıyordu. 1905 Rus Devrimi Sabir üzerinde derin bir etki yaratmıştı. Bu dönem üzerinde çalışan bir edebiyat tarihçisinin de ortaya koyduğu gibi, "Sabir'in şiiri mutluluk ve ışığa yakılan bir türkü, özgür, saygın ve onurlu bir yaşama yazılmış bir şarkıdır."³⁴ Sabir'in varoluşunu ve önemini anlamak için, doğup büyüdüğü bölgedeki, yani Rus, Osmanlı ve İran topraklarındaki (sömürge karşıtı) edebi, dolayısıyla siyasi ve kültürel modernliğin radikal bir yeniden değerlendirmesini yapmak gerekir. "Batılılaşma" hakkındaki asılsız spekülasyonlar, Sabir gibilerin kim olduğu ve kendi halkları için –sömürgecilik karşıtlığının cenk meydanlarından– nasıl devrimci fikirler dile getirdikleri konusunda en ufak fikri olmayan Amerikalı siyaset bilimcileri için nesiller boyu kazanç getiren bir hobi olmuştur. Sabir gibi Azeri aydınların kendilerini adadığı özgürlük davası yalnız yaşadıkları topraklarda değil, bölgenin genelinde, özellikle de derin bir tarihsel bağa sahip oldukları Farsça konuşan İranlılarda yankı uyandırmıştır. Mümtaz Meşrutiyet dönemi tarihçisi Janet Afary'nin de doğru bir şekilde dikkat çekip belgelediği gibi, Meşrutiyet Devrimi (kadınıyla erkeğiyle) İranlı, Azeri, Türk ve Ermenilerin –yerli ve yabancı– zorbalığa karşı onurlu bir başkaldırı başlatmak üzere birleştiği son derece çokkültürlü ve çoğulcu bir harekettir.³⁵

Sabir'in hiciv şiiriyle ilgili şaşırtıcı olan tarafsa, Rusya'daki sansürden dolayı Rusya'nın durumu hakkında doğrudan konuşmadığı

için, Rusya'ya yönelik eleştirileri için İran ve Osmanlı bağlamlarını etkili bir şekilde metafor olarak kullanmasıdır.³⁶ Tabii bunun tam tersi de yapılmıştır: Dehhoda *Molla Nasreddin*'de yayımlanan bazı şiirlerinde Farsça ile Azericeyi harmanlamış ve bu defa da Kafkaslar'ın durumunu devrim dönemi İran'ı için bir metafor olarak kullanmıştır.³⁷ Rus sansürcüler Sabir ve arkadaşlarının İran Meşrutiyet Devrimi davasına bağlılığından son derece rahatsız olmuştur. Sabir'in biyografisini yazanlardan birinin de belirttiği gibi, "Sabir'in şiiri İran Meşrutiyet Devrimi açısından bir müfreze askerden daha önemlidir."³⁸ Bu son derece önemli eserlerin çoğu sadece –sömürge koşullarında şekillenen, devlet destekli berbat bir milliyetçiliğin fetişleşmiş dili olan– Farsça değil de, Azerice yazılmış olmaları gerekçesiyle İran edebi tarihyazımı tarafından yok sayılmıştır. Şarkiyatçıların himayesindeki, zihnen sömürgeleştirilmiş İranlı tarihçiler tarafından yapılan şovenist "Persler" irksallaştırılması ile İran ulusal (ve milliyetçi) tarihyazımının bir laneti gibidir bu.³⁹ Halbuki, bu dönemde Sabir'in şiirine esin kaynaklığı eden esas ilke, üstün bir zekâ ve bilgiyle işlenmiş bir okuryazarlıktan beslenerek palazlanan Meşrutiyet Devrimi davasıydı.

Sabir'in İran'daki iki emsali ise, görülmedik bir cesaret ve hayal gücüyle düzyazı ve şiirlerinde Farsça hicvi kusursuzlaştıran, *Nesim Şomal*'ın kurucusu Seyyid Eşrefettin Gazvini (Gilani) ile *Sur-i İsrafil*'in kurucusu Mirza Ali Ekber Dehhoda'ydı. Gilani, Sabir'den son derece etkilenecek, onun Azerice şiirlerini serbestçe uyarlamış ve Farsçaya çevirmişti. Hatta Sabir'in o kadar çok şiirini uyarlamıştır ki, bazı edebiyat tarihçileri tarafından intihalle bile suçlanmıştır.⁴⁰ Ne var ki çoğu şair ve aktivistin sansür ve hapis cezasından kaçmak için kasten muhtelif ve kafa karıştırıcı mahlaslar kullandığı bir devrimci siyasi bağlamda, yazarlığa dair bu gibi zanlar yalnızca sonraki tarihçiler için bir ilgi odağı oluşturmıştır. Zira sonraki tarihçiler bu çalkantılı dönemden hem zamansal olarak hem de anlayış bakımından çok uzakta olmalarından dolayı yazarlığın tanımına ilişkin bağlam dışı fikirleri temel alan tarihyazımsal kaygılar dile getirmişlerdir. Gilani, Sabir'in şiirlerini İran'ın içinde bulunduğu koşullar doğrultusunda uyarlamış ve çevirmişti. Örneğin, yine Sabir'in bir şiirini ünlü devrim karşıtı ruhban Şeyh Fezlullah Nuri'ye karşı uyarlayarak tercüme etmişti.⁴¹ Sonuçta Gilani, Sabir'in

Azerice şiirlerinden yaptığı "çevirilerin" çoğunda orijinal metinle sınırlı kalmayarak, kendi Farsça konuşan okurlarının alımlama koşulları doğrultusunda incelikle uyarlamıştı. Kaldı ki bu noktada ele alınması gereken esas mesele, bu şairlerin güttüğü çeviri (ya da şair Robert Lowell'ın deyişiyle "taklit") anlayışı değil, onların içinde bulunduğu fiili durumu ve zamansal bağlamı kavrayamayarak, edebiyatı millileştirme namına yanlış yorumlayan burjuva-milliyetçi tarihyazımıdır.

Mirza Ali Ekber Dehhoda'nın *Sur-i İsrâfil*'de yayımlanan bir dizici hicivsel köşe yazısından oluşan *Çerend-u-Perend* (Abuk Sabuk) adlı kitabı, Meşrutiyet döneminin hicivsel düzyazısının kusursuz örneklerini sunar.⁴² *Çerend-u-Perend*'de Dehhoda biçimsel Farsça şiirin edebi kibrini reddederek konuşma diline ait özelliklerini en kusursuz haline getirmiştir. Sonraları son derece önemli bir halkbilimci ve ansiklopedici olarak gündeme gelen Dehhoda'nın *Amthal-u-Hikam* ve *Lügatname* adlı iki anıtsal yapıtı hem konuşma dilinin hem de biçimsel Farsça edebi sözlük biliminin en önemli kaynaklarıdır. Bununla birlikte, Dehhoda'nın Farsça konuşma diline olan tutkunluğunun kökeninde, kurulmasına katkıda bulunduğu Meşrutiyet dönemi hicivsel düzyazısı vardı. Başlıca İranlı modernist şairlerden olan Ahmed Şamlu (1925-2000) Dehhoda'nın *Ferheng-i Kuç-e*'deki tasarısını seneler sonra devam ettirerek, Farsça konuşma diline ait sözcükleri toplamış, kataloglamış ve belgelemiş, böylece Dehhoda'nın başlattığı işi, Farsça konuşma dilinin olanaklarına yönelik sistematik ve radikal bir tutkunlukla sonraki devrimci şair ve aktivist kuşağına ulaştırmıştır. Şamlu'nun çok büyük bir katkısı da, Dehhoda ve onun kuşağının Farsça konuşma diline yaptığı girdileri devrim/dava şiirine taşımaktır. Şamlu peş peşe yazdığı şiirlerle İran folkloru ve halk masallarının bilinmeyen dünyasına girerek, bu şiir türünü sonradan kendisiyle aynı kuşaktan başka pek çok şairi de etkileyecek olan sağlam bir tür haline getirmiştir.

Meşrutiyet dönemi kuşağı hicivcilerinin belki de en önemli yönü, söyleyişlerindeki kendiliğindenlik, sarsıcı eleştirilerindeki kıvraklık ve daha da önemlisi, bu çalkantılı döneme en yakışan mecaz olarak uçarılığın keşfidir. Onlardaki bu kendiliğindenlik ruhu, Meşrutiyet dönemine ait birinci elden tarihsel kayıtlarda da kendini gösterir; bunların en iyi örneği belki de Nazım'ül İslam Kirmani'nin

Tarih-i Bidari-i İraniyan (İranlıların Uyanış Tarihi) adlı eseridir. Meşrutiyet Devrimi'ne hem bizzat katılmış, hem de gözlemcilik etmiş olan Nazım'ül İslam Kirmani (1863-1918) yazdığı tek kitapla, afyon bağımlısı saray vakanüvislerinin baygınlık verici laf kalabalığını tarihin çöplüğüne göndermiş ve İran tarih yazımını tarihin ce-reyan ettiği sokak ve meydanlara taşımıştır.⁴³

Avrupa'daki yağmacı sömürgecilerden oluşan beyazlar takımını ayrıcalıklı kılarak (Avrupa'daki yoksullaştırılmış sınıflar dahil) insanlığın geri kalanını imtiyazsızlaştıran münferit bir modernlik fikrinin Avrupa-merkezciliğini terk edip, farklı türden (özgürlükçü ve evrensel) bir modernliğin işleyiş biçimini sömürgecilik karşıtı direnişlerin zemini olarak tayin edersek, İran'da Meşrutiyet döneminde filizlenen edebi modernlik ile onun bölgesel bağlamı kendi tarihsel mıntıkasının ötesine geçen bir teorik anlama kavuşacaktır. *Sömürgecilik karşıtı modernliğin* önemi yalnız dünyanın dört bir yanındaki sayısız sömürgeleştirilmiş topraktaki yaşantılara seslenmesinde değil, (Batı Avrupa sömürgeciliğinin ideolojik mutasyonu olan) mahut Batı'yı da kendi eleştiri kapsamına dahil etmesinde; onu hakikat ve kurtuluşun esas ölçütü olarak almak yerine, Batı'daki imtiyazsız ve ırk ayrımcılığından mustarip azınlıkları da kendi özgürleşme tasarısına katabilmesinde yatmaktadır.

Sömürgeci modernliğin çıkmazıyla karşı karşıya gelen diğer ulusların aksine İran yanlıs ve güçsüzleştirici "gelenek-modernlik" ikili karşıtlığına kilitlenmemiştir. İranlılar onları özgürleştirme adına tahakküm altına alan sömürgeci güçlere karşı ortaklaşa direnerek muhalif bir tarihsel faillik üstlenmiştir. Onlar bu uydurulmuş paradoksun tuzağına düşmemiş ve sömürgeciliğe kafa tutarak hem onu sona erdirmiş, hem kendi modernliğinin koşullarını hazırlamıştır. Kaldı ki "gelenek" ile "modernlik" arasında salınıp duran bir grup işe yaramaz ve inorganik entelektüel tarafından dalkavukça çözümlenmekle sınırlı kalmayıp, sömürgecilik karşıtı mücadele alanlarında tanımlanarak dillendirilmiş bir modernliktir bu.

Edward Said'den alıntı yaparak söyleyecek olursak, muhalif uluslar kendi özgürlüklerinin dile geldiği düzyazı ve şiirde, "revize edilmiş olabilecek geçmiş vizyonlarının sömürgecilik sonrası gele-

ceğe yönelmesi olarak, derhal yeniden yorumlanıp yeniden şekillendirilen yaşantılar olarak" kendi geleceklerinin –modernliklerinin– koşullarını bulur. "Eskinin sessiz yerlisinin sesini yükselterek genel direniş akımı dahilinde sömürgeciden geri istediği toprakta söz sahibi olduğu" ve İran edebi modernliğindeki ciddi gelişmelerin toplu öneminin Meşrutiyet Devrimi dönemindeki başlıca direniş alanında doruğa ulaştığı nokta tam da burasıdır: Farsça şiir sömürgecilik karşıtı modernliğin belirleyici kültürel özelliklerinin daha ileri boyutta ifade bulabileceği, sınırsız olanak barındıran yaratıcı bir alan arz etmektedir. Sömürgecilik karşıtı modernliğin bir vechesini oluşturan bu edebi modernliğe zemin hazırlayarak onun ana hatlarını belirleyen Meşrutiyet dönemi İran şiiri, devrimin vicdanı olmuştur – siyasi taleplerini yanı başındaki hayalleri ile irak umutlarının aynası olan şiirsel hakikatte taşır. Edebi modernliğe doğru atılan adımlar hem Farsça şiirsel söyleyiş üslubu, hem de bünyesinde barındırdığı sömürgecilik karşıtı talepler bakımından aşamalı ve organik, biçimsel ve olgusal niteliktedir.

Bu dönemde gerçekleşen şiirsel devrimde geçiş özelliği sergileyen başlıca isimlerden biri de, işe yaramaz Kaçar prensleri için uzun methiyeler yazan ve katı bir klasisist olan Adib ol-Mamalek Farahani'dir (1886-1951). Gelgelelim, Meşrutiyet Devrimi kapıya dayandığı sırada Farahani'nin eserlerinde bir iç mücadelenin izlerine rastlanır. Melik el-Şuara Bahar (1886-1951) ile birlikte, çağın devrimci ruhu Farsça klasisizmin şiirsel tabiatına nüfuz etmeye başlamıştır, zira Bahar klasik Farsça vezin tekniğine güncel meseleleri sokabilmek için büyük çaba sarf etmiştir. Bahar tematik olarak ise doğrudan doğruya yaşadığı çağa özgü meseleleri dillendirmek konusunda harikalar yaratmıştır. Ama sıra Farsça vezin tekniğinin yapı taşlarına geldiğinde, Bahar'ın hürmet ve tereddütle bir adım geri çekildiği görülür. Klasik Farsça vezin tekniğini yerle bir edecek gözüpek karşı koyuşa ise, devrimci bir şair-aktivist olarak Farsça klasisizmin zorbaca hükmünden kurtulmaya baş koymuş olan Taki Rafet'te (1889-1920) rastlanır. Bahar ile Rafet arasındaki uyumsuzluk bu aşamada Farsça şiirdeki devrimci eğilim açısından özsel bir yere sahiptir; nitekim birisi Farsça klasisizmi kurtarmakta diretirken, diğeri de onu yerle bir etme yönünde ilerlemiştir.⁴⁴

Bununla birlikte özellikle de Muhammed-Rıza Mirzade Eşgi

(1894-1924) ve İrac Mirza (1874-1926) gibi şairlerin çığır açıcı eserleri göz önünde tutulduğunda, bu türden teorik ve akademik tartışmaların o dönem için fazla çapraşık olduğu görülür. Eşgi ve İrac Mirza hangi duvar ve kalelerin yıkılması gerektiği sorusuna teorik açıdan eğilmeksizin, sahip oldukları üstün şiirsel dili güncel toplumsal ve kültürel gelişmelere hasretmişlerdir. Onlar şiirleriyle bu duvar ve kaleleri zaten yıkmaktadır. Aynı şey, Ali Ekber Dehho-da'nın yaygın rağbet gören şiirleri için de, dönemin sıradışı iki kadını olan Pervin Etesami (1906-41) ile Şems Kesmayi'nin (ö. 1961) şiirleri için de geçerlidir. Pervin Etesami Meşrutiyet şiirinin erkek egemen dünyasında rüzgâr gibi eserek, (önde gelen devrimcilerin dahil olduğu) ataerkil takıma İran nüfusunun ihmal edilmiş yarısını hatırlatmıştır. Etesami feminist değildir, feminen bakış açısından yazan birisi bile sayılmaz. Meşrutiyet döneminin Farsça şiirini tema ve üslup açısından çok yüksek noktalara taşımış, sonra da onları bir kadın adıyla imzalamıştır – onun şiirinin en güçlü tarafı budur belki de. Etesami öyle büyük bir etki yaratmıştır ki, saldırdığı ataerkil kültür bu enfes, güncel ve güçlü şiirleri yazanın aslında bir kadın olduğunu seneler boyunca inkâr etmiştir. Etesami o dönemin önde gelen edebi şahsiyetlerinden olan ve kendini devrim davasına hasretmiş, ilerici bir babaya sahip olduğu için, bunların babasının şiirleri olduğu da söylenmiştir. Pervin Etesami kendi kültürünün bayağılıklarını aşarak, Meşrutiyet dönemi şiirinin en parlak örneklerini vermiştir, tıpkı verdiği eserlerin azlığına rağmen klasik Farsça vezin tekniğinin biçimsel kalıplarından kurtularak serbest nazımda yazan ilk modernist şair olma ayrıcalığına sahip olan Şems Kesmayi gibi. Bununla beraber Meşrutiyet döneminin devrimci erkek şairlerinin hepsini kadının özgürleşmesi meselesine kayıtsız saymak yanlış olur, zira erkek şairlerin çoğu kadının ortaçağdan bu yana sürmekte olan tutsaklığından kurtulması gerektiğini savunmuştur. Taki Rafet kadının özgürleşmesini konu aldığı şiirlerinde "Femina" mahlasını kullanırken, Rafi Han Emin de şiirlerini "Feminist" mahlasıyla yazmıştır.⁴⁵

Meşrutiyet şiiri Ebu'l Kasım Lahuti (1887-1957) gibi bir şahsiyet yahut Muhammed Ferruhi Yezdi (1889-1957) gibi kendini devrim davasına adanmış bir aktivist çıkardığı sıralarda, her türden skolastik ve teorik tartışmayı çoktan aşmış durumdaydı. Zira Meşruti-

yet şiiri Farsça vezin tekniğine olduğu gibi, monarşik ataerkine karşı da başlatılan isyanın tam kalbinde yer alır. Lahuti görülmedik bir deha ve cesarete sahip devrimci bir şair olarak Farsça dilindeki yetkinliğini sosyalist ideallerin hizmetine hasretmiştir. Yazdığı yıkıcı şiirleri Tahran'da el altından yayımlamıştır. Reşt'te Kaçarlara karşı mücadele veren diğer devrimcilere katılarak Sattar Han'dan kahramanlık madalyası almıştır. Daha sonraları "terörist" saldırılara katıldığı gerekçesiyle tutuklanmış, ama Osmanlı topraklarına sığınarak, Sovyetler Birliği'ne göç ettiği 1922 yılına kadar orada çetin şartlar altında yaşamıştır. Lahuti bütünüyle işçi sınıfı davasına vakfedilmiş bir şiirin oluşumunda bir köşetaşıdır. Bütün kalbiyle sosyalist ideallere bağlı olan isyankâr şair Ferruhi Yezdi'nin ismi de Lahuti'yle beraber anılır. Ferruhi Yezdi siyasi ve şiirsel muhayyilesi açısından haklı olarak büyük Türk şairi Nazım Hikmet'le karşılaştırılmıştır. Yazdığı şiirlerden biri karşısında çok öfkelenen zorba bir vali Yezdi'nin ağzının iğne iplikle dikilmesini emretmiştir. Ferruhi Yezdi'nin Meşrutiyet davasına bağlılığı, en sonunda memleketi olan Yezd'den ayrılarak *Tufan* isimli bir gazete kurduğu Tahran'a gitmesine neden olmuştur. Rıza Şah diktatörlüğünün ilk dönemlerinde ayakta kalmayı başaran Ferruhi Yezdi sonraları gazeteyi kapatarak Sovyetler Birliği'ne kaçmak zorunda bırakılmıştır. Burada Stalin'in Pehlevi şahıyla yaptığı kârlı iş antlaşmaları karşılığında İranlı komünistleri yarı yolda bırakışına şahit olmuştur. (Bu iş antlaşmaları bölgede bağımsız sosyalizmin sonuna, Sovyet emperyalizminin başlangıcına işaret etmektedir.) Ferruhi Yezdi Moskova'dan Berlin'e geçmiş, fakat sürgünlüğün yoksulluğu ve alçaltıcılığına dayanamayıp Rıza Şah'ın onu öldüreceğini bile bile tekrar İran'a dönmüştür. Nitekim öyle de olmuştur; Rıza Şah 6 Ekim 1939 Pazartesi sabahı Ferruhi Yezdi'yi hücresinde öldürtmüştür. Ferruhi Yezdi damarlarına enjekte edilen havayla can verdiğinde, neredeyse çırılçıplaktır. Hücresinin dört duvarı şiirleriyle kaplıdır.

Bir ömür boyu Özgürlük ve Adalet peşinde,
Koşar adımlarla yürüdük kendi yok edilişimize.
Eşitliğin kızıl bayrağını görmek için
Bak gazetemizin manşetine.⁴⁶

Arif Kazvini (1882-1934) Meşrutiyet dönemi şairleri arasında apayrı bir yere sahiptir. Arif Kazvini'nin önemi, yalnızca hayret verici güzellikteki şiirlerinden değil, kendini yoldaşlarıyla paylaştığı ideal ve saiklere vakfetmiş biri olarak taşıdığı devrimci aktivist kimlikten de ileri gelir. O her şeyden önce son derece kabiliyetli bir müzisyen, şarkıcı ve popüler bir şarkı yazardır. Yazdığı şarkı ve koşuklar Meşrutiyet döneminde önemli bir yere sahiptir; şiirlerinin her dizesi ulusunun umut ve özlemlerinin, deneyim ve acılarının zarif, canlı birer kayıdır. Hain Şeyh Fezlullah Nuri devrimciler tarafından asıldığında, Arif bu olayın anısına özgürlükçü bir kaside yazmıştır. Muhammed Ali Şah'ın askeri darbesi Meşrutiyet yanlılarının başarısına gölge düşüremeyince Arif de halkının özgürlük türküsünü söylemiştir. Alaşağı edilen şah kaybettiği tahtını yeniden ele geçirmek için (Rusların yardımıyla) işe yaramaz bir ordu topladığında, Arif en güzel, etkileyici ve unutulmaz şarkılarından birini yazmıştır. Rus sömürgeciler Morgan Shuster'ı İran'ı terk etmeye zorlamak için komplo kurduklarında, Arif devrimcilerin bu insan-cıl danışmanını en güzel kasidelerinden biriyle ölümsüzleştirmiştir. Devrimci liderler yorgun düştüğünde, Arif onları enfes bir şekilde yazıp söylediği vakitli bir şarkıyla cesaretlendirmiştir. Arif'in bu dönemde melodik bir kusursuzlukla icra ettiği Farsça şarkılar (ya da *tasnifler*) klasik, hatta kadim İran melodik kompozisyonuna dayanan kökenleriyle, Meşrutiyet dönemi boyunca popüler ve devrimci amaçlarla kullanılmıştır. Bu şarkıların melodik güzelliği onları halk direnişlerine ve devrimci seferberliğe bilhassa uygun kılmaktadır. Ezberlemesi kolay olan bu şarkılar, onları İranlıların sevgilerine hitap eder hale getiren klasik Fars müziği melodileriyle tam bir armonik uyum içindedir.⁴⁷

Arif'ten sadece bir kuşak kadar önce, Yahudi bir kıza duyduğu karşılıksız aşkı efsaneleşen şarkılarındaki yoğun tutkuya harç olan şarkıcı ve şarkı yazarı Mirza Ali Ekber Şeyda'nın şiirleri de barındırdıkları güncel beğeni ve estetik özelliğiyle bu uzun süren geleceğe önemli katkılarda bulunmuştur. Öte yandan İran edebiyat tarihçileri Arif'in *tasnife* kazandırdıklarının, tematik kapsamı ve toplumsal sonuçları bakımından devrim niteliğinde olduğu konusunda hemfikirdir. On dokuzuncu yüzyılın en mümtaz edebiyat tarihçisi Yahya Aryanpur'un da ortaya koyduğu gibi, "Arif'in önemi, bir şa-

ir, müzisyen ve şarkı yazarı olarak *tasnif* formunu ulusçu ideal ve temaları dillendirmek üzere hayret verici bir ustalıkla kullanmasında yatar. Başka bir deyişle, Arif popüler şarkıların sınırlı çerçevesini ödünç alarak, onlara ulusçu bir anlam kazandırmıştır.⁴⁸ Arif'in kendisi de İran ulusçuluğunun ve "ulus" kavramının yükselişini mümkün kılanın büyük ölçüde kendi şarkıları olduğunun farkındadır. Hatta bir yerde, "İran müziği ve edebiyatı için hiçbir şey yapmamışsam bile, bir "ulusun" ne olduğu konusunda on binde bir İranlımn fikir sahibi olduğu bir zamanda ulusçu şarkılar yazdım" der Arif.⁴⁹ Arif'in "Bu ulusun gençlerinin kanından büyüdü laleler / Onların şehit düşen bedenlerine yas tuttu selviler" dizeleriyle başlayan unutulmaz şarkısı, idealizmin doruğundaki İranlı ulusçu devrimciler için yazılmış bir ulusal marş gibidir. İran müziğindeki nota yokluğundan mustarip olan Arif'in beraberinde mezara götürdüğü arzusu, folklorik melodileri kullanarak opera bestelemektir.

Meşrutiyet döneminin sömürgecilik karşıtı kültürel modernliği şiirle sınırlı kalmaz kuşkusuz. Şiirin baskın kamusal mevcudiyeti ve getirdiği siyasi sonuçların gölgesinde kalan İran romanı ile tiyatronun kökleri de yine bu döneme dayanır. İlk roman yazma girişimleri, on dokuzuncu yüzyıl sonlarından başlayarak devrim dönemine kadar uzanır. Modernist tiyatro da aynı dönemde icra edilmeye başlanmıştır. Edebiyat çevrelerinin ortaya çıkmasıyla beraber, edebi modernliğin tabiatıyla ilgili hararetli tartışmalar gündeme gelmiştir. İran sinemasının temelleri de Meşrutiyet döneminde atılmıştır. Muzaffereddin Şah'ın Paris Fuarı'nı ziyaret için gerçekleştirdiği 1900 tarihli Avrupa seyahatinin belki de tek faydası, dönerken yanında Gaumont marka bir kamera getirmiş olmasıdır. (Muzaffereddin Şah bu makineyle saray fotoğrafçısı Akkasbaşı'ye kendi görüntülerini çekirmiştir.)⁵⁰

Meşrutiyet Devrimi'nin en kalıcı sonucu, barındırdığı son derece yaratıcı edebi tahayyülle ekonomik güç eksikliğini fazlasıyla telafi eden kültürel bir yükseliş yaratmış olmasıdır. En iyi örneklerine Arif'in şarkı, şiir ve müziğinde rastlanan Meşrutiyet dönemi İran şiiri, erotizm ve siyasetin, dünyevi ve somut aşkın, zorbalığa karşı kolektif direnişin nüvesindeki yıkıcılığa güzellik ve tutku katan kendine özgü, güçlü bir birleşimini sunar. Meşrutiyet dönemi şiirinin bu yönünün devrimcilerin genç yaşıyla bir ilgisi vardır belki de;

onların çoğu hem âşık olup hem politikleşen genç insanlardır. Devrimin ahlaksızlığa yönelik şiddetinin erotik bir yanı, siyasetinin bağrında ise bir şiirsellik vardır ki bu da adaletsizlik karşısında tahammülsüzlüğe, çirkinlik karşısında güzel bir öfkeye dönüşür. Sonuç olarak, bu şair ve bestecilerin, devrimci ve propagandacıların on yıldan az bir zaman dilimi içinde tayin edilen ve yürürlüğe konan radikal gündemi, bütün bir ulusun gelecek yüzyıldaki kaderine yön vermiştir.

Pehleviler

ON DOKUZ YAŞINA yeni girdiğim 1970 Ağustosunun sonunda güney İran'daki memleketim Ahvaz'dan geceleyin otobüse atlayıp, üniversite eğitimi için gittiğim Tahran'ın şehir merkezindeki bir terminalde ertesi sabah indim. O muhteşem yaz günü elimde ufak bavulumla, altı aylık harçlığım pantolonumun içine dikilmiş haldeyken (zira annem hırsızların kol gezdiği görkemli başkentimizde para koymak için en güvenli yerin kesinlikle burası olduğuna kanaat getirmişti) içimde büyüyen sebepsiz korkuyu, belirsizlikle karışık neşe ve coşkunluğu hâlâ iliklerimde hissediyorum. Önümde beni bekleyen şeylerden mi yoksa geride bıraktıklarımın mı kaynaklandığını bilemediğim bu coşku ve belirsizlik hissi içimde, buruşmuş bir kâğıt parçasıyla avucumda, o otobüs terminalinin ortasında daydım işte. Kâğıt uyarı kabilinden bir başlık taşıyordu: "Sizi Yanlış Yönlendirecek Kitapların Listesi!"

O kâğıt parçasının ortasındaki bu garip başlık, Tahran'daki öğrencilik yıllarıma dair anılarıma o gün bu gündür sinip kaldı. Sonradan öğrendim ki, bu kitap listesi şahın emrindeki (korkmam ve tiksинmem gerektiğini zor yoldan öğrendiğim) korku saçan gizli polis örgütü SAVAK tarafından hazırlanarak ülkedeki bütün kitabevlerine dağıtılmıştı. Buna göre listedeki hiçbir kitap kitabevlerinde satılmayacaktı. Bu liste önümdeki dört yıl boyunca benim temel müfredatımı, muhalif siyasete yönelik bağımsız eğitimimin haritasını oluşturmuştu. Listedeki Farsça olmayan kitapların adları hâlâ aklımda: Jack London, *Vahşetin Çağırısı*; Ethel Lilian Voynich, *Gadfly*; John Steinbeck, *Gazap Üzümleri*; Bertolt Brecht, *Cesaret Ana* ve *Kafkas Tebeşir Dairesi*; Emile Zola, *Germinal*; Ignazio Si-

lone, *Ekmek ve Şarap*; Maksim Gorki, *Benim Üniversitelerim*; Stendhal, *Kırmızı ve Siyah*; Pearl Buck, *Mübarek Toprak*; Shakespeare, *Hamlet*. Evet, kralın bir öğrenci tarafından öldürüldüğü Shakespeare'in *Hamlet* oyunu. Ne de olsa biz öğrencilere esin kaynağı olabilirdi!

Elinizde bu çok değerli listenin olduğunu hayal edin: bu yasaklı kitapları nereden bulup da okursunuz? Tahran Üniversitesi'nin önündeki, eskiden Şah Rıza olarak anılan caddenin üstünde sıralanan kitapçılara yaptığım olağan ziyaretlerden birinde, bir kitapçı arkadaşım ile oturmuş çay içiyordum ki, garip görünüşlü bir adam kapıdan içeri girerek "Elinizde Steinbeck'in *Gazap Üzümleri* var mı?" diye avazı çıktığı kadar bağırdı.

Hayır, dedi kitapçı arkadaşım telaşla.

Bu defa, "Peki ya Ignazio Silone'nin *Ekmek ve Şarap*'ı?" diye bağırarak sordu perişan haldeki adam.

"Hayır!" dedi korkan arkadaşım da bağırarak, "burada böyle kitaplar satmıyoruz" (gerçeği abartıyordu).

"Ya Ahmed Şamlu'nun *Ayda*, *Hançer ve Hatıra*'sı?" Ünlü isyan-kâr şairimizin yeni basılan bir kitabıydı bu da.

"Bu söylediğin kitapların herhangi birini bulundurmak," diye bağırdı kitapçı arkadaşım bir taraftan kapıya doğru ilerleyerek, "seni beş yıl hapse gönderir ve bende hiçbirisi yok. Şimdi kaybol."

Adam, bizi bütün bunların ne anlama geldiğine yönelik iki teoriyle baş başa bırakarak dükkândan ayrıldı. Kitapçı arkadaşım adamın bir SAVAK ajanı olduğundan emindi. Bana kalırsa, kaçık bir âlimdi o.

(Yasaklı) kitapları okumaktan duyulan yıkıcı haz, benimle aynı kuşaktan olan ve kolayca bulunan kitaplara yasal oldukları için kuşkuyla yaklaşan İranlıların en belirleyici özelliği olmuştur hep. 1976'da ABD'ye gelip Pennsylvania Üniversitesi'nde eğitim almak üzere Philadelphia'ya gittiğimde, yaklaşık bir sene boyunca üniversitenin kitabevine gidip Marx'ın kitaplarıyla dolu raflara bakıp durdum. Hem de yanlarına yaklaşılmaya bir türlü cesaret edemedim, zira CIA'nın (ya da başka bir gizli örgütün) bu düzen karşıtı kitapları satın alanları izlediği konusunda en ufak şüphem yoktu. Yan raftaki Joseph Conrad kitaplarına bakıyormuş gibi yaparak belli bir mesafeden *Kapital*'in hacimli ciltlerine bakar, bu arada da dükkândaki

güvenlik kameralarını kontrol ederdim endişeyle (ve içimden, "bu akılsız Amerikalıları işte böyle kandırıyorlar" diye geçirirdim). Bu kameraların kaydettiği görüntülerin doğrudan CIA'nın Philadelphia ofisine gönderildiğini ve burada bir SAVAK ajanının oturup kahvesini yudumlarken beni büyük ağabeyimiz, Yoldaş Karl'ın bir kitabını alırken izlediğini (kâbuslarıma bile giriyordu bu) ancak benimki gibi üstün (ve komplolara karşı tetikte) bir zekâyâ sahip olanlar bilebilirdi. Haftalar ve aylar boyunca Marx'ın bu çok güzel baskılarını uzaktan izlerken ne de büyük bir dehşet ve coşku yaşamıştım. En sonunda bütün cesaretimi toplayarak, bunlardan birini (hatırladığım kadarıyla, *Alman İdeolojisi*) aldım, bir sürü Conrad ve Hemingway'in arasına sakladım ve kitabevinin kırtasiye bölümünde bir köşeye geçip *Karanlığın Yüreği*'nin arasında okudum. Kararımı verip birkaç kitap seçmem, ki bunların arasında *Kapital*'in üç cildi de vardı, kitapları kasaya götürüp satın aldıktan sonra eve gitmem, belki bir (belki iki) yarı yılını aldı. Bu süre zarfında Marx'ı gömleğimin içine sokup kitabevinden çalmayı pek çok kez aklımdan geçirmiştim.

1970'lerin başında Tahran'da bu türden yasaklı kitapları nasıl bulduğumuza gelince, bizim de kendimize has bir yöntemimiz vardı elbette. Mürekkep yalamış bir Tebrizli olan, Ali adında girişken bir yoldaşımız vardı. Ali kusursuz bir Türk aksanıyla konuştuğu Farsçasıyla Marx üzerine benim 1976'da üniversite kitabevinde yakalayabildiğim çok ötesinde bir cesaret ve yaratıcılıkta yorumlarda bulunurdu. Ali Tahran Üniversitesi Mühendislik Fakültesi'nden çalınmış (daha doğrusu, bizim deyimimizle "devrimci kamulaştırma yoluyla el konmuş") olan bazı yasaklı kitaplara ulaşabiliyordu. (Nedendir bilinmez ama İran üniversitelerindeki Mühendislik Fakülteleri Amerikan üniversitelerindeki benzer fakülte ve bölümlerin aksine, daima en ilerici ve radikal öğrencilerle dolu olurdu.) Arkadaşım Ali'nin bağlantıda olduğu dahi yoldaşımız o sırada bir nevi görünmez gezici kütüphane oluşturmuştu; biz de bu sayede kitapları elden ele dolaştırabiliyorduk. Böylece kitaplar sürekli bir dolaşım halinde oluyor ve SAVAK'ın gelip de bizi toplaması zorlaşıyordu.

Saygıdeğer Amerikalı edebiyat eleştirmeni Fredric Jameson, Üçüncü Dünya edebiyatı metinlerini "ulusal alegoriler" olarak nite-

ler.¹ Jameson bu yorumunda haklı olabilir. Gelgelelim, benim kuşağımdan İranlıların okuduğu edebiyat metinleri Üçüncü ya da Birinci Dünya denen muhayyel yapıya dair hiçbir içerim barındırmıyordu. Bugüne kadar Dostoyevski'nin, Steinbeck'in, Turgenyev'in ya da Melville'in "Batı edebiyatı" olduğunu düşünerek okumadım. Bize göre edebiyat alegori değildi ve iktidar temelli Batı ile Doğu yahut Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya eksenleri arasında bölünmüyordu. Okuduğumuz her şeyde kendimizi insanlığın geneliyle beraber mümkün olduğunu hayal ettiğimiz, somut sınırlarımızın ötesindeki bir dünyayla bağ kurmuş, oraya kabul edilmiş ve özgürleşmiş hissediyorduk. Bize göre, kendi tarihsel failliğimizi –ne olduğumuzu, ne olacağımızı ve ahlaki ve normatif ilkelerimizi nelerin teşkil ettiğini– dayandırdığımız somut metaforu edebiyat. Kendi ülkemizin çalkantılı başkentine varır varmaz, elime bir yasaklı kitaplar listesi tutuşturulmasından dolayı yaşadığım korku ve coşku, kendi denetimimiz dışında bizi dünyada temsil eden ve o dünyadaki yerimizi dayanılmaz ölçüde savunulmaz kılan bir hanedanlığı tanımlayan duygulardı. Sömürgeci modernliği genel olarak tanımlayan ve hezimete uğrayan bütün devrimlerimizin temelinde yatan bu paradoksun adı kısaca Pehlevi rejimiydi.

Pehlevi dönemi İran tarihinin cereyan ettiği ve anlatıldığı alan, içinde bulunduğumuz çıkmazın katı gerçekliği ile özgürlük düşlerimiz arasında yaratıcı bir şekilde gidip gelen marazi bir alandı. Somut belirlenlik ve siyasi olanaklılık açısından birbirine hep üstün gelen, ama (tuhaf bir şekilde) hangisinin hangisi olduğunu hiçbir zaman bütünüyle anlatamadığımız bir gerçeklik ile hayal arasında kalmış bir alandı bu. Zorba bir yönetimin eline düşmüş olmamızdan ileri gelen aşağılayıcı siyasi gerçeklerin tam olarak nerede bittiği ve özgürlükçü şiirsel hayallerimizin isyankâr düşlerimizi tam olarak nerede harekete geçirdiği ise, çözülmemiş bir muamma, siyasi hastalıklarımıza aynı anda hem sebep hem deva olan bir meseleydi; başarısızlıklarımızın maddi temeli, zaferimizin ahlaki parametresiydi. Edward Said *Kültür ve Emperyalizm*'de şöyle der: "Sömürgelelikten çıkışın temelindeki coğrafi bölgenin, yavaş ve çoğu zaman ihtilafli geri alınışından önce –tıpkı geçmişte imparatorluk konusunda olduğu gibi– kültürel alanın planlanması gelir. Dışarıdan müdahaleye karşı tam manasıyla savaş açmaya tekabül eden

"birincil direniş" dönemini ikincil, yani ideolojik direniş dönemi izler, ki "parçalanmış bir toplumu yeniden inşa etmeye ve sömürgeci sistemin bütün baskılarına mukabil toplum anlayışını ve olgusunu korumaya veya yeniden oluşturmaya yönelik" çabalarla damgalanan bir dönemdir bu.² Said'in ileri sürdüğü –önce bu, sonra bu şekilde– teleolojinin o denli mekanik bir işleyişe sahip olduğundan şüpheliyim. İran'ın son iki yüzyıllık deneyimlerine baktığımda, bana bunun tam tersi bir işleyiş varmış gibi geliyor. Yani, insanların önce içinde bulunduklarından başka türlü bir durum tahayyül etmeye başlayıp, sonrasında bunu gerçekleştirmek üzere sürekli bir savaşa giriştiğini görüyorum. Ama bu türden bütün birincil ve ikincil teleolojileri bir yana bırakarak, insanların kurgu ve fantazilerinde, sanat ve ideolojilerinde tahayyül ettikleri ile bu devrimci hayallerin bağrından çıkan daha iyi bir yaşam arayışı arasındaki diyalektik etkileşimi görmek belki daha yararlı olabilir. İşte yasaklı kitaplar bu insanların özgürlükçü tahayyüllerinin kaydını taşıyan haritalardır.

Benimle aynı kuşaktan olan İranlılar nazarında Pehlevi rejimi tarihsel bir soyutlamadan ibaret değildir. Biyografik belleklerimiz tablosuna yazılmış ve hakkedilmiş bir süreçtir. Ben Başbakan Musaddık'ın, CIA destekli 1953 darbesiyle devrilmesinden iki yıl önce, İran petrolünü kamulaştırdığı yıl petrol zengini Kuzistan eyaletinin başkenti Ahvaz'da dünyaya geldim. Annemin elini tutup Ahvaz'ın bir sokağından karşıya geçerken aniden beliren bir askeri personel aracının hızla anneme ve oradan geçen birkaç kişiye çarptığını hatırlıyorum belli belirsiz – annemle babamın sonradan anlattıklarıyla doğrulanan bir anı bu. Kiralık kabadayıların memleketimin sokaklarında yürüyüş yapıp "Şahenşah piruzi, Musaddık deyyuse!" (Şahların Şahı Muzaffer, Musaddık Deyyustur!) diye slogan attığı CIA darbesinin ilk yıldönümlerini daha dün gibi hatırlıyorum. Gözlerimi kapatınca, daha sekiz dokuz yaşlarındayken, Muhammed Rıza Şah Pehlevi memleketimi ziyarete geldiğinde, ben ve benim gibi daha binlerce çocuğa o sabah erkenden okulda olmamızın söylendiğini anımsıyorum. O sabah şahı karşılamak için havaalanına götürülmüştük. Sınıf arkadaşlarımızdan biri sabah mahmurluğuyla majestelerinin konvoyundaki bir polis motosikleti tarafından ezile-

rek hayat boyu sakat kaldı. Hele sonraki veliahdımız olan Rıza Pehlevi'nin doğum tarihi olan 31 Ekim 1960'ın hemen ertesi gününü hiç unutmam. Daha dokuz yaşındaydım ve öğle yemeği vakti sularında taze ekmek almaya giderken, bu çok önemli doğumu kutlamak için korna çalarak farlarını yakıp söndüren arabaların oluşturduğu bir konvoy çıkmıştı yoluma. Üç yıldan daha kısa bir süre sonra, on iki yaşına girdiğim 1963 yılı Haziranı'nda, benzer bir konvoyun bu defa Ayetullah Humeyni'yi desteklemek üzere yollar-da gösteri yaptığını anımsıyorum.

Bu anıları bastırmak ve inkâr etmek yerine, Pehlevi tarihini bu anılara rağmen değil, bunlar yoluyla değerlendirmek, benimle aynı kuşaktan olan İranlılar için bir zorunluluktur. Son şahın 1968'deki taç giyme töreninde, evimizin çatısına hükümdarlık bayrağı, içine de şahın resmini asmayacak olursak, SAVAK'ın gelip şaha olan bağlılığımızı sorgulayacağı yönünde söylentiler çıkmıştı. Daha lisede öğrenciyken okul müdürüne gidip Ahvaz'a yapılan başka bir resmi ziyaret vesilesiyle havaalanına gitmeyi reddettiğimi söylediğim anı hiç unutmam. 1971'deki Pers Krallığı'nın 2500. yıldönümü kutlamalarında gerillalarca havaya uçurulan Tahran Baharistan Meydanı'ndaki polis karakolu daha dün gibi gözümün önünde. Üniversite eğitimi için dört yılımı geçirdiğim Tahran'da hayatımın en değerli hatıralarını biriktirdim. Bu dört yıl, 1971'de Pehlevi hükümdarlığının her an yıkılacağına dair umutlarla başlayıp, 1975'te bu hükümdarlığın sonsuza dek süreceği yolundaki iç karartıcı hislerle son buldu.

Bu anıların kalıcı gücü Hans-Georg Gadamer'in "etkin tarih" dediği şeyi izah ediyor. Gadamer yorumbilgisi üzerine yazdığı anıtsal yapıtı *Truth and Method*'da (Hakikat ve Metot) şöyle der: "Durum fikrinin kendisi, o durumun dışında bulunmadığımız, dolayısıyla ona dair nesnel bir bilgiye sahip olamayacağımız anlamına gelir. Kendimizi her zaman bir durum içinde buluruz ve onu açıklamak, hiçbir zaman bütünüyle tamamlanamayan bir iştir."³ İçinde bulunduğumuz durumu açıklama yönündeki bu bitmeyen iş, o durumun içinde bulunuşumuza rağmen değil, tam da bu içinde bulunuştan ötürü mümkün olur. Nitekim içinde bulunduğumuz durumu inkâr etmek, yalnız hayatımızın akışını değil, genel olarak dünyanın, tarihin akışını da değiştiren meseleler hakkında içgörüye ulaş-

maya yönelik her türden talebi yerle bir eden samimiyetsiz bir edimdir. 15 Kasım 1977'de Philadelphia'daki Holiday Inn Oteli'nin lobisinde oturmuş kahvemi yudummlarken, televizyonda İran şahı ile Başkan Carter'ın –Beyaz Saray'ın bahçesindeki bir karşılama töreni sırasında– gözlerinden akan yaş silişlerini izlediğimi hatırlıyorum; ikisi de polisin Washington'daki şah aleyhtarı gösteriyi dağıtmak için kullandığı göz yaşartıcı gazdan nasibini almıştı. Devrim olduğunda İran Ulusal Radyosu'nu dinlemek için, Philadelphia civarındaki bir çarşıya gidip bir kısa dalga radyosu almıştım.

Gadamer sözlerine şöyle devam eder: "Bu durumun açıklanması –yani, etkin tarih üzerine düşünme– hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleştirilemez; bununla beraber, böyle bir açıklamanın nihai tamamlanamazlığı, düşüncenin noksanlığından değil, bizatihi sahip olduğumuz tarihsel varlığın özünden kaynaklanır."⁴ Tarihe ilişkin kavrayışımız bu buradalığı aşmaya yönelik sahte bir çabadan değil, tam da bu buradalığın olumsuzluğundan beslenmek durumundadır. Gözlerimi kapıyorum ve kendimi bir kez daha Tahran'ın 1979 Temmuzunu ile Ağustosundaki kalabalık ve telaşlı sokaklarını arşınlarken görüyorum. O yaz Pennsylvania'dan yaz tatili için İran'a gelip şah ve İslam Cumhuriyeti aleyhtarı eylemlere katılmıştım. Şahın Mısır'da öldüğü gün içimde peyda olan tekinsiz bir buruklukla karışık şaşkınlığı yeniden yaşıyorum. 2001 Mayıs'ında Mısır'dayken Kahire'deki ar-Rifai Camii'ne gidip şahın mezarını ziyaret etmiş ve dua okumuştum – bunu neden yaptığımı bilmiyorum. Hayatım boyunca bu adamdan, yaptığı ve temsil ettiği her şeyden (korkmuş, tiksinişmiş) nefret etmiştim – şimdi orada mezarının başında dua ediyor ve Tanrı'sından günahlarını affetmesini diliyordum. Kim bilir, belki de edeceğim dualara ihtiyacı olduğunu düşünmüştüm – ölü şah ile serkeş kullarından biri arasında bir barış gerçekleştirme hissi yaşamıştım. Belki de mumyalanmış firavunlar gibi huzur içinde yatan ölü şahı görerek bir nevi son bulma hissini tatmak istemiştim – dualarım belki de şahın gerçekten öldüğünü ve işinin bittiğini, ardından gelecek yeni bir hükümdarlığın olmadığını ilan eden tılsımlı fısıltılar gibiydi. Şahın mezarının başında otururken, büyük şairimiz Nasır Hüsrev'in şu şiiri aklıma geldi:

Günlerden bir gün öldürölüp yolun kenarına atılmış
bir adam görür Musa.

Hayretle düşünüp taşınır, kederle bekler.

Ve sorar, "Kimi öldürdün ki, seni de böyle öldürdüler?"

Ya ne zaman öldürülecek seni öldüren?"

Kimseye eziyet etme, parmağınla kapısını çalarak,

Ki kimse de dertlere salmasın seni, kapına yumrukla vurarak.

Bütün bir ulusun kolektif belleğine hakkedilen Pehlevi hükümdarlığı iki kelimeyle özetlenebilir: *korku* ve *çoşkunluk* – halkı sistemin bütününe nüfuz eden yalancılıkla yöneten bir tiranlığın yarattığı korku ile tiranlıktan sonra neyin mümkün olabileceğini düşleminin verdiği çoşkunluk. İslam Devrimi'nin beraberinde getirdiği dehşeti (yalnız bir keşif anı kadar) tasvir etmeyi sürdürerek, kendimizi 1906-11 Meşrutiyet Devrimi sonrası, 1977-79 İslam Devrimi öncesi dönemde tahayyül etmek bir zorunluluktur, zira bu sarsıcı İslam devrimi ulusun kaderini baştan aşağı değiştirmiştir. Pehleviler dönemi boyunca, İran'ı bir İslam Devrimi kâbusunun beklediğini hiç kimse –hatta Irak'ta sürgün olduğu 1963'ten sonra Pehlevileri devirmeye yönelik bütün umutlarını yitiren Ayetullah Humeyni bile– hayal edemiyordu.⁵ Meşrutiyet Devrimi ile İslam Devrimi arasındaki döneme bütünüyle farklı bir eğilimin –son derece farklı bir siyasetin yarattığı korku ve çoşkunluğun– topografyası yön vermişti.

Kolektif bellekte bir buçuk yüzyıllık hatıralar yer almaktadır. Şayet on dokuzuncu yüzyıl başında İran kapısını dünyaya açmak zorunda kalmış ve on dokuzuncu yüzyıl ortalarında gördüğü bu manzarayla başa çıkmaya çalışmış, yirminci yüzyıl başında ise bu manzaradan esinlenerek gördüğü demokrasi düşlerinin gerçekleşmesi talebiyle ayaklanıp mücadeleye girişmiş olsaydı, Pehlevi yönetimi boyunca bütün ulusun hissi coğrafyası yeni sathlara ve İran'ın modern tarihinde görülmemiş ciddi boyutlara ulaşmış olurdu. Rıza Şah'ın ülkenin resmi adını "Persia"dan "İran"a çevirdiği 1935 yılında her şey başlı başına değişti. Persia –kediler, pahalı halılar ile yabancıların hoşlandığı ve havyar dediği şu tuhaf şeyle dolu olan– düz, cansız, uydurma, imparatorluk kalıntısı, Şarklı bir hayali görünüşler diyarıydı. Persia mı? İranlılar olarak bu tatsız krallığın nerede olduğuna dair en ufak fikrimiz yoktu. Dünyanın nasıl

gerçekten yuvarlak olduğunu ve dünyanın neresinde olduğumuzu gördüğümüz asıl yer İran'dı.

Pehleviler döneminde İran'ın bulunduğu yerin küreselliği, korkularımız ve umutlarımız üzerinde hak iddia eden iki dev güç tarafından belirleniyordu. Pehleviler döneminde, dünyayı yağmalayan iki sömürgeci rakip olan Rusya ile İngiltere sahneden yavaş yavaş çekilerek, yerlerini dünyayı kendi nüfuz alanları uyarınca aralarında bölüşmeye baş koymuş iki süpergüç olan SSCB ile ABD'ye bıraktı. SSCB kendi emperyal denetiminde olan küresel bir sosyalist devrim talep ederken, ABD dünyanın başına bela olacak vahşi kapitalizmin serbestliğini savunuyordu. SSCB ile ABD kendi emelleri doğrultusunda, dünyayı birbirlerinin kötülüklerinden kurtarma namına dört yanı yakıp yıkıyordu. İkisi de haklıydı, çünkü ikisi de haksızdı.

Pehlevi hanedanı 22 Şubat 1921'de başlatılarak 25 Nisan 1926'da Rıza Şah'ın kendini şah ilan etmesi, oğlu Muhammed Rıza'yı da veliyaht göstermesiyle sonuçlanan ordu destekli bir askeri darbeyle iktidara geldi. Darbenin nedeni dönemin iki süpergücü olan Rusya ile İngiltere arasındaki çatışmaydı. 1917'deki Ekim Devrimi sonrasında kendi işleriyle uğraşmaya koyulan Rusların dünyanın geri kalanıyla bağı yavaş yavaş kesilmeye başlamıştı. Lenin Rusya'nın I. Dünya Savaşı'ndan çıkmasını öyle çok istiyordu ki, aylarca süren görüşmelerin ardından 3 Mart 1918'de Troçki'ye Rusya'nın Ukrayna, Finlandiya, Polonya, Baltık ülkeleri ve Kafkaslar'daki denetimine son veren Brest-Litovsk Antlaşması'nı imzalamayı emretti. Rusya'nın bu durumunu fırsat bilen İngilizler vakit kaybetmeden harekete geçerek, 1919'da İran ekonomisi ile siyasi altyapısı üzerinde fiili denetim kurma yolları aramaya girişmişti. Ahmet Şah Kaçar'ın geçersiz saltanatı bir istikrar emaresi göstermeyince, İngilizler güçlü bir askerin iktidara geçmesi gerektiğine kanaat getirdi. Aradıkları asker –Pehlevi hanedanının ilk şahı, şahların şahı olma gayesiyle kendine yordakçılar toplayarak en sonunda askeri darbe yapan yetenekli askeri lider– Rıza Şah'tan başkası değildi.⁶

Pehlevi yönetiminin (dolayısıyla korku ve coşku, siyaset ve şiir paradoksunun) başlangıcı Meşrutiyet Devrimi'nin görkemli başarı-

ları üzerinde yükselerek çok daha iddialı alanlara doğru ufkunu genişleten yeni bir edebiyat hareketinin başlamasıyla aynı döneme rastlar. İran'da genel anlamda önemli kültürel, toplumsal ve siyasi değişimler yaratan modernist roman, tiyatro, şiir ve sinemanın yükselişi tam da bu döneme tekabül eder. Muhammed Ali Cemalzade'nin, ilk modern Farsça roman olan ve güçlü (olmanın yanı sıra siyasi açıdan önemli) bir edebi akım başlatan *Yeki Bud Yeki Nabud* (Bir Varmış Bir Yokmuş) eserinin 1921'de Berlin'de yayımlanması, İran edebi modernliği açısından belirleyici olmuştur. Nima Yuşic'in (1895-1960) *Efsane* (1922) kitabının yine aynı zamanlarda yayımlanması da klasik vezin tekniğinin kalıplarından kurtulma arayışındaki modernist İran şiirinde yeni ve radikal bir dönem başlatmıştır. İngiliz Şarkiyatçı E. G. Browne'nin, büyük bir ulusal inşa tasarısı olarak İran edebiyatının millileşme sürecinin en önemli olayı sayılan *A Literary History of Persia* (İran Edebiyatı Tarihi, 1902-24) adlı anıtsal yapıtını tamamlayarak yayımlaması da bu döneme rast gelir. Bu arada Sadık Hidayet'in (1903-51) 1930'da Paris'ten İran'a dönüşünün ardından, 1937'de edebi başyapıtı *Kör Baykuş*'un yayımlanmasıyla doruğuna ulaşan edebi kariyerine başlaması da ortaçağa özgü monarşinin kendini "modernleşme" kisvesine sokma çabalarını sekteye uğratan bir edebi akımın yükselişine işaret eder.

İran sinemasının ortaya çıkışı da yine Pehlevi döneminin ilk yıllarında, genç bir İranlı Ermeni olan Ovans Ogansyan'ın (1900-1961) *Abi ve Rabi* adlı ilk uzun (sessiz) filmi yapmasıyla gerçekleşir – filmin ilk gösterimi 2 Ocak 1931 Cuma günü yapılmıştır. İran'ın ilk uzun sesli filmi olan Ardeşir İranî'nin *Duhter-i Lor* unun (Lor Kızı) ilk gösterimi ise 21 Kasım 1933 Salı günü Tahran'da yapılmıştır. Bu film İslam öncesi İran mirasından etkilenerek, (hâlâ geniş bir Zerdüşt cemaatin yaşadığı) Hindistan'da Zerdüştlük üzerine çalışan genç İranlı entelektüel Abdül Hüseyin Sepenta'nın işbirliğiyle Hindistan'daki Imperial Stüdyoları'nda çekilmiştir. Altbaşlığı *Dünün İran'ı ile Bugünün İran'ı* olan *Duhter-i Lor* ilk kez Tahran'da gösterilmiş ve eleştirmenler ile izleyicilerden büyük beğeni toplamıştır. Hindistan'ın önde gelen entelektüelleriyle sıkı ilişkide olan Abdül Hüseyin Sepenta bundan birkaç ay önce, 1933 Mayıs'ında efsanevi Bengalli şair Rabindranath Tagore'yi (1861-1941) Meşrutiyet döneminin efsanevi şair, besteci ve şarkıcısı olan Arif

Kazvini ile tanıştırmıştır. Kayıtlara geçmemiş bu buluşmada, büyüyen İran sinemasının, Meşrutiyet Devrimi'nin devrimci emellerinin ve İran görsel modernliğinin şekilleniş döneminin bir temsilcisi tarafından, İran ile Hindistan'ın edebiyat dünyasının iki parlayan yıldızı bir araya getirilmiştir.⁷

İran kültürel modernliğinde meydana gelen bu gelişmelerin çoğu, İran'ın siyasi sınırları dışında gerçekleşen küresel olaylarla bağlantılıydı. Yine de İran'ın dünyayla her zamankinden daha sıkı temaslar kurduğunun tek göstergesi bu gelişmeler değildi. Pehleviler (1926-79) döneminde, büyüyen İran ekonomisinin uluslar-üstü kapitalizmin küresel işleyişine giderek daha fazla dahil olmasıyla beraber, İran bölge jeopolitiğine daha hızlı bir şekilde entegre olmuştu. Bu gelişmeyle birlikte İran yeni oluşmakta olan pazarı için ithal ettiği mamul mallar karşılığında (1908'den itibaren) petrol üretme rolü üstlenmişti. İran'ın bu rolü üstlenmesiyle beraber, yalpalayan İran burjuvazisini neredeyse bütünüyle kompradorlaşp, İran işçi sınıfı sistematik olarak zayıflarken, ülke ekonomisi küresel kapitalizme tabi hale geldi. İran'ın giderek petrol temelli bir ekonomiye bağlı hale gelmesi, ülkenin kendi ekonomik çıkarlarını destekleyecek sürekli ve gelişen bir sınıfsal oluşum olanağını ortadan kaldırarak, sınıfsal oluşumun başta demokratik kurumlar olmak üzere bütün toplumsal sonuçlarını engellemiştir. Sonuç olarak İran burjuvazisi (manevi ve maddi kültür bakımından) Uluslararası Burjuvaziye katılırken, işçi sınıfı, kentli yoksul sınıf ve yoksullaşmış köylü sınıf eşit ölçüde feci bir biçimde ruhban sınıfının, onun popülist temayüllerinin ve dini hissiyatının etkisine açık hale gelmiştir.⁸ Bu durumun bilhassa ürkütücü olan sonuçlarından biri de, İran'a özgü süregiden kültürel modernlik sorununun başarılı bir şekilde kamufle edilmesi ve giderek devlet destekli modernleşme projeleriyle tanımlanır hale gelen "Batı modernliği" ile mücadeleci ruhban sınıfın münhasır alanı olan "İslam Geleneği" arasında iki zıt etki sahasına bölünmesi olmuştur. Klasik veya yeni-sömürgeci modernliğin temelinde yatan jeopolitiğin üstünü örten bu sahte ikili karşıtlık, İranlı entelektüelleri miras aldıkları "gelenek" ile ithal "modernlik" arasında bir seçim yapmaya mahkûm ederek ta en başından müşkül duruma sokmuştur. İranlı halk entelektüelleri bu ikili karşıtlığın sahte, bunlar arasında yapılacak seçimin ise geçersiz olduğunu ne-

siller boyu anlayamamıştır.⁹

Rıza Şah saltanatı döneminde (1921-41) yapılan bir dizi altyapı reformu, devletin kurumsal dayanağının yavaş yavaş ortaçağ monarşisi modelinden çıkarak, büyük demografik değişimler, doğal hammadde kaynaklarının keşfi, hızlı kentleşme ve ulusal petrol sanayisinin yükselişiyle beraber modern bir ulus-devlete dönüşmesine yol açtı. Rıza Şah benimsediği modernleşme politikalarında doğrudan doğruya Türkiye'deki Jön Türkler'den (1895-1914) esinlenmişti. İlk Pehlevi şahı bilhassa 1934 tarihli Türkiye seyahati sonrasında kendine Mustafa Kemal Atatürk'ü (1881-1938) örnek alır olmuştu. Rıza Şah'ın gerçekleştirdiği başlıca altyapı reformları arasında yeni ulus-devletin iç irtibatının sağlamlığını gösteren ulusal bir demiryolu ile şehirlerarası bir karayolları ağının inşası yer alıyordu. Bu dönemdeki diğer önemli gelişmelerse, ordunun modernleştirilmesi, merkezi bir idari bürokrasinin oluşturulması, geniş kapsamlı bir kamusal sağlık sisteminin yanı sıra, modern bir yargı ve eğitim sisteminin kurulması ve her şeyden önemlisi, kadının meslek dünyasına katılmasıydı. Bütün bunlar İran'ı ekonomik, toplumsal ve idari açıdan küresel kapitalizm için *aranan bir yer* olmaya ve dolayısıyla itaatkâr bir rol üstlenmeye hazırlamak bakımından gerekli gelişmelerdir.¹⁰

Rıza Şah saltanatının ilk on yılı, Sadık Hidayet'in modernist İran romanının kurucusu olarak yükselişine tekabül eder. Hidayet'in ilk dönemlerinde yazdığı fantazmagorik romanları okumadan, Pehleviler döneminin başındaki askeri şiddeti anlamak mümkün değildir. Hidayet'in bu romanlarındaki şiddetli kendini-yok-etme metafiziğini, Rıza Şah'ın saltanat döneminde yaratılan "hayali" gerçeklikle nasıl bir bağlantı içinde olduğunu anlamadan yorumlamak da keza olanaksız görünmektedir. Aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Hidayet, gençlik yıllarında Avrupa'ya gitmiş, burada Kafka, Poe, Dostoyevski ve Rilke'nin yapıtlarından etkilenmiştir. Hidayet, Rıza Şah saltanatının gücünün doruklarında olduğu 1930'da İran'a dönerek çığır açıcı kısa hikâye ve kısa romanlarını yayımlamaya başlamıştır. İran modernist romanının en güzel örneği olan *Kör Baykuş*'ta (1937) daimi olarak kendi geçmişi hatırlamaya mahkûm edilen, ama geleceğin kendisi için ne getireceğini öğrenmesine asla izin verilmeyen bir halkın bağrındaki

kolektif dehşetin en derinlerine nüfuz eder. Anlatısını, yaşamış ya da hiç yaşamamış olabileceği bir hayatın düşsel hatıraları içinde yitmiş bir anlatıcının marazi sanrıları üzerine kuran Hidayet, İranlıların kolektif bilinçaltına yolculuk eder. *Kör Baykuş* kendi hissiyat ve sezgilerinin ona içinde bulunduğu durumun gerçekliğine dair ne anlattığını fark edememiş ve –geçmişte gerçekleşme ihtimali olan şeyler konusunda kendini aklayan, kendine acıyan, değersiz, şiddetli ve yanlış hatıraların ortaya çıkardığı– bir hezeyan batağına saplanmış bir kültürün kolektif tarihi gibidir. *Kör Baykuş* Pehlevi dönemi modernleşme tasarılarının altında yatan bastırılmış canavarlığın alaya alınışıdır. Nitekim söz konusu modernleşme tasarıları barındırdıkları bu canavarlığı, tıpkı sınıf atlama peşindeki sonradan görmenin mahcubiyet korkusuyla bodrumda zincirli tuttuğu deli akrabasını sakladığı gibi saklar. Sıkıntı verici hakikatlerin sanrılarıyla dolu, unutulmuş gerçeklerin hayaline dalan bir romandır *Kör Baykuş*. Hidayet'in yirminci yüzyıl boyunca İran edebi modernliğinin şiarı olarak kalan *Kör Baykuş*'taki düzyazısı lirik bir şiddet barındırır.¹¹

Hidayet'in romanındaki metafizik yıkıcılık, çağdaşlarının gözünden kaçmış ve salt –kamusal alana büyük tasarıların ve devrimci ayaklanmaların hâkim olduğu– çağına dair bir tanıklık belgesi olarak kalmıştır. Rusya'nın aşamalı olarak SSCB'ye dönüşümü (ve dünyadaki sosyalist ideallerin öncü kolu ölme rolü); İngiltere'nin bölgede giderek artan sömürgeci saldırganlığı (Mahatma Gandhi 1920'de İngiltere aleyhtarı bir sivil itaatsizlik kampanyası başlatmıştır); ABD'nin (I. Dünya Savaşı sonrasında) küresel bir süpergüç olarak yükselişe geçmesi ve iktidarın Rıza Şah diktatörlüğü altında giderek merkezileşmesi, İran'da seküler sol hareketlerin gelişmesine uygun ortam sağlayan gelişmelerdir. Önce bağımsız olarak ortaya çıkıp, sonrasında doğrudan 1917 Rus Devrimi'nin etkisi altına giren bu sol hareketler 1921'de İran Komünist Partisi'nin kurulmasına yol açmıştır. Parti 1931'de Rıza Şah'ın kararıyla kapatılana dek faal olarak siyaset yapmıştır. Komünist şair Muhammed Ferruhi Yezdi'nin vahşice katledilmesi, şahın İran'daki sol hareketleri yok etmek için nasıl bir şiddete başvurduğunun göstergesidir. Bu doğrultuda izlenen baskıcı politika, ancak İran'ın müttefiklerce işgalinin ve Rıza Şah'ın 1941'de tahttan çekilmesinin ardından son bulmuştur. İran

Tudeh (Komünist) Partisi 1941'de, Müttefik işgali sırasında kurulmuştur. 1941'de Rıza Şah'ın tahttan çekilmesi ile 1953'teki CIA destekli askeri darbe arasındaki on iki yıllık dönem, modern İran tarihindeki en önemli siyasi özgürlük ve seküler solcu aktivizm dönemidir. 1949'da Muhammed Rıza Şah'a karşı düzenlenen, Tudeh Partisi'nin sorumlu tutulduğu suikast girişimi partinin geçici olarak kapatılmasıyla sonuçlanmış, ancak parti tamamen yasaklandığı 1953 darbesine kadar siyasi faaliyetini gizlice sürdürmüştür.¹²

Radikal fikirlerin ve İran Komünist Partisi gibi solcu kurumların ortaya çıkışı, hem merkezi iktidarı hem de ülkenin toprak bütünlüğünü tehdit eden bir dizi devrimci ayaklanmayla aynı döneme rast gelir. Kaçar hanedanının sonu da, Rıza Şah saltanatının aşamalı başlangıcı da, Rıza Şah'ın 1941'de İran'ın müttefiklerce işgali sırasında tahttan çekilmesinden sonra da devam eden bir radikal hareketler silsilesinin damgasını taşır. Rıza Şah saltanatının ilk dönemlerinde Gilan'dan Mirza Kuçek Han Cengeli, Horasan'dan Albay Muhammed Taki Han Pesyan ve Azerbaycan'dan Şeyh Muhammed Hiyabani İran'ı Sovyet tarzı bir sosyalist cumhuriyete çevirme iddiasıyla İran tarihinin en çetin sosyalist ve/veya ayrılıkçı hareketlerini başlatmıştır. Devrim Rusyası'nın etrafında bir tampon bölge yaratma amacındaki İngilizlerin güçlü desteğine rağmen, bu hareketlerin hepsi hezimete uğramıştır.

Bütün bu gelişmeler olurken yenilmeden ayakta kalan Nima Yuşic adlı azimli, ufak tefek bir adam vardır. Nima'nın kaderinde Farsça şiirin klasik akışını değiştirerek, ulusunun şiirsel modernliğinin en radikal akımını başlatmak vardır. Rıza Şah saltanatının ilk dönemlerinde ortaya çıkan radikal fikirlerin ve devrimci hareketlerin hepsi, Nima'nın şiir teorileri ile bu teoriler doğrultusunda yazdığı şiirlerin yanında soluk kalır. Nima'nın şiirleri İran ulusu ile kültürünün uzun ve şanlı tarihinde emsalsiz cesareti ve biçimsel gücüyle öne çıkar. Meşrutiyet Devrimi'nin verimli toprağında biten radikal şiirsel modernlik fikirlerinden yola çıkan Nima, sınırlayıcı biçimci kurallardan ve klasik Farsça/Arapça vezin tekniğinin usandırıcı kalıplarından estetik bir kurtuluşa yönelik kusursuz bir teori geliştirmiştir. Bu doğrultuda Nima "konuşmanın doğal müziğine" daha yakın olduğunu, dolayısıyla yaşamın kendisini ve onun ahla-ki ve temsili zorunluluklarını daha samimi şekilde yansıttığını dü-

şündüğü bir şiirsel söyleyiş tarzı ortaya koymuştur. Farsça vezin tekniğinin biçimsel tahribi, Nima'nın çağdaşları olan Melik el-Şu-ara Bahar gibi görkemli şairlerin modası geçmiş klasik biçimlere sadık kalarak bir nevi sıkılganlık ve itaatle kaçındığı bir putkırıcılıktır. Nima Farsça şiirsel söyleyişin önünde eşine daha önce rastlanmamış ufuklar açmıştır. Esasen klasik Farsça şiirin temelini oluşturan modası geçmiş vezin tekniğini dönüştürmeyi amaçlayan Nima, yaşadığı günün siyasi meselelerine eğilmeyi de ihmal etmemiştir. Nima eserlerinin çoğunda gündeliğin siyasi kuralları içindeki biçimsel sınırların ötesinde Varlığın şiirsel dile gelişinin peşine düşerken, "Amin Diyen Kuş" şiirinde, savunduğu daha biçimci idealler ile radikal özgürlükçü siyaset anlayışını etkili bir şekilde harmanlayarak tüm zamanların en büyük siyasi şiirlerinden birini ortaya çıkarmıştır.

Nima yaklaşık kırk yıl boyunca, özellikle de ülkesinin yüzyılın en çalkantılı siyasi dönüşümlerin içine çekildiği 1920'li ve 1930'lu yıllarda, memleketi Hazar'ın ormanlarına ve dağlarına sığınmış ve aklına koyduğu tek vazifeye, yani bin yıllardır Farsça şiiri çerçeveleyip şekillendiren biçimsel vezin tekniğinin hantal, paslanmış ve ezici prangalarını kırıp atmaya odaklanmıştır. Bu amaç doğrultusunda da, yeni yaşam ve umutları besleyecek, itinayla dile getirilmiş bir şiirsel özgürleşme anlayışını temsil eden yeni bir vezin tekniği yaratmıştır. Nima'nın muhalif İranlı öznenin (ve ona bağlı bir eylemsel özerkliğin) şekillenmesinde, Meşrutiyet Devrimi sürecinin İran ulus-devletindeki toplumsal şekillenmede olduğu denli etkili olduğunu öne sürmek abartı olmaz. Nima'nın başarısı ve sonraki şair kuşaklarının onun ideal ve özlemlerine olan bağlılığı göz önünde tutulduğunda, yirminci yüzyıl Farsça şiirinde açık bir biçimde Nima'nın damgasını taşımayan hiçbir gelişme olmadığı söylenebilir. Nitekim Nima'nın şiirinin özgürlükçü muhalif yapısı, o dönemin önde gelen halk entelektüelleri için de belirleyici bir moment olmuştur. Mehdi Ahavan Sales, Ahmed Şamlu, Furuğ Ferruhzad, Sohrab Sepehri ve Esmail Hoyi, Nima'nın öngörülü vizyonunu devralan sayısız halk entelektüellerinin başlıcalarıdır. Onlar halklarının kurtuluş bildirisini okurken, bir yandan şiirin İran'ın yaratıcı bilincindeki klasik merkeziliğini yansıtan, bir yandan da dünyevi ve bilgece, mutlak surette muhalif ve manen bağlayıcı olan ul-

vileştirici zariflikte bir şiirsel ifade yakalayabilmiştir. Hiçbir İranlı Nima'nın şiirini okuyup da, yerli bir zorbadan yahut yabancı bir sömürge görevlisinden alacağı hayır cevabını kabul etmez. Tek bir Avrupalı ya da Amerikalı Şarkiyatçının bile onun şiiri üzerine yerli yersiz yorumlarda bulunmamış olması, Nima'nın başarısının en büyük göstergesidir. İranlı klasik edebiyat profesörlerinin de Nima'nın şiirini hakir görmekten ileri gidemeyişinin nedeni ise, onun ne yapmaya çalıştığı hakkında en ufak fikre sahip olmamalarıdır. Nima İran'ın muhalif ve boyun eğmez ruhunda nasıl bir hazine yat-
tığını göstererek, halkına yeniden özgüven aşılamıştır.¹³

Nima'nın şiirsel muhalifliği ve Farsça vezin tekniğini (beraberinde İran'a özgü atadan kalma yaralanmazlık iddiasını da) yıkması, Şii önderlerinin muhalif konum almaya başlamasıyla aynı döneme denk gelir. Rıza Şah'ın 1931'de Taziye (Farsça dini oyun) gösterimini yasaklaması, şahın İran siyasi kültürünü İslamcı eğilimden kurtararak, esinini Atatürk'ten aldığı seküler bir ulusçuluğa yöneltme gayesiyle ciddi bir ruhban ve Şii karşıtı politika benimsediğini gösterir. 1935'te Meşhed'de çıkan ve Rıza Şah ordusu tarafından vahşice bastırılan çetin ayaklanma, imtiyazları elinden alınan hoşnutsuz Şii ruhban cemaatinin bayrağı altında gelişen dini devrimci eğilimin en açık göstergesidir. Seküler reformcu Ahmed Kesravi'nin (1890-1946) İslam Fedaileri örgütünün bir üyesi tarafından öldürülmesi, Rıza Şah'ın tahttan çekilmesinin ve İran'ın müttefiklerce işgalinin hemen sonrasında dinci siyasi aktivizmin nasıl yükselişe geçtiğini göstermesi açısından önemli bir olaydır. Bu olaydan birkaç yıl sonra 1951'de Başbakan Ali Razm Ara'nın yine aynı İslamcı örgütün düzenlendiği bir suikasta kurban gitmesi, örgütün güncel meselelerdeki siyasi nüfuzunun boyut ve yoğunluğunu ortaya koyuyordu. Siyasi bir ideoloji olarak İslamcılık, 1948'de Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulmasından ve yine aynı yıl Hindistan'da ortaya çıkan mezhep (Hindu-Müslüman) ayrılıklarından sonra, bölgede yüzünü göstermeye başlayan daha geniş çaplı bir Panislamizm akımına katılarak İran'da tam bir yükselişe geçmişti. Ruhban sınıfın duyarlılıklarına vurulan bir darbe de, 1936'da kadınların sokakta kapanmasına getirilen yasaktı. Nitekim sarayın desteğiyle başı açık köylü kadın imajının yansıtıldığı *Duhter-i Lor* (1933) filminin ülke çapında gösterime girmesi, kadının başını açacağının

habercisiydi.¹⁴ Ruhban sınıfı bu aşamada hoşnutsuz olmasına rağmen, şikâyetçi de değildi. Rıza Şah'ın Kaçar hükümdarlığını bir cumhuriyete dönüştürmeyi tasarladığı dönemde, önde gelen ruhban cemaati üyeleri monarşinin muhafaza edilmesinde direktmişti.¹⁵

Şii ruhban camiasının kurumsal otoritesine yönelik belki de en büyük meydan okuma, 1934'te Tahran Üniversitesi'nin kurulmasıydı; zira modern ve seküler bir üniversitenin kurulması, yüzyılın en önemli akademik olayı olmanın yanı sıra, modernist bilgi üretimi ve dağıtımına yönelik bağımsız bir etkinlik alanının kurumsallaştırılması anlamına geliyordu. On dokuzuncu yüzyılın ortasında Emir Kebir'in kurduğu Darülfünun'dan beri milletin ahlaki ve düşünsel tabiatı üzerinde bu kadar derin ve geniş çaplı bir etki uyandıran başka bir eğitim kurumu olmamıştı. Tahran Üniversitesi yalnızca sonraki yıllarda en ilerici bursların, bilimsel araştırma ve keşiflerin merkezi olmakla kalmadı, siyasi duyarlılıkları ulusçuluktan sosyalizme ve İslamcılığa kadar uzanan birkaç kuşak entelektüelin eğitimi için de başlıca pedagojik alan oldu. Kuşkusuz, Tahran Üniversitesi aynı zamanda Kum ve Meşhed'deki ilahiyat okullarının seküler muadili işlevi de görüyordu. Böylece ortaya birbirine tamamen zıt iki eğitim sistemi ortaya çıkmıştı; birisi neredeyse münhasıran Pehlevi hükümetinin kontrolü altındayken, diğeri özerk denebilecek bir ruhban kurumunun denetimindeydi. Kökenleri Tahran Üniversitesi kampüsünde bulunan ve ulusun kaderinde daima önemli bir rol oynayan öğrenci aktivizmi, diğer büyük şehirlere de sıçramakta gecikmedi. Bununla birlikte, Kum'daki (ve Meşhed'deki) ilahiyat öğrencileri de ulusun kaderi üzerinde etkili olma iddiasındaydı. Fakat Kum ve Tahran iki ayrı ahlaki ve düşünsel tahayyül tarzını ifade ediyordu. Her ikisi de İranlıların siyasi bilincini yansıtıyordu yansıtmasına, ama bu bilinci birbirine taban tabana zıt olan ve siyasi süreci hızlandıran hissi enerjilere yönlendiriyordu.

İlk Pehlevi şahının saltanatı süresinde İran bir milletin sömürgecilik dönemi ve sonrası durumunun timsali haline gelmişti: alenen sömürgeleşmiş bir ülke olmaktan kurtulmuştu, ama bu tür bir sömürgeliğin en kötü sonuçlarını yaşamaktan kurtulamamıştı. Zayıf ve istikrarsız bir ekonomisi, berbat durumdaki ekonomisine yaraşır bir toplumsal yapısı vardı. Ama bu toplumsal yapı, bünyesinde barındırdığı çeşitli kültürel projeler bakımından tiranlık ve sö-

mürgecilikten evrensel kurtuluşun koşullarını hazırlayan sömürgecilik karşıtı bir modernliğe tekabül ediyordu. Mirza Kuçek Han Cengeli ile Muhammed Taki Han Pesyan'ın başkaldırılarından tutun da, Sadık Hidayet ve Nima Yuşic'in özgürlükçü düzyazı ve şiirlerine kadar, artık toplumsal bir görünürlük ve kültürel bir ifade kazanmış olan *sömürgecilik karşıtı modernlik* dünya tarihinin belirleyici uğrağı olarak "Batı"nın kurmaca merkeziliğini yerle bir etmişti. İranlı devrimci aktivistler ve putkırıcı münevverlerin algıladığı ve yaşadığı, ama halen "geleneğe karşı modernite" diyerek kendi kuyruğunu kovalayan İranlı entelektüellerin teorileştirmek şöyle dursun, farkına bile varmadıkları bir durumdur bu. "Batı"nın çözülmesi ve sömürgecilik karşıtı modernliğin giderek daha fazla dile getirilmesi tarihsel konumlanışı bakımından İran düzyazı ve şiirinin özgürleşmesini sağlamıştı.

Böylece deneyimlerinin mevzisi olarak dünya tarihi alanını ve fikirler ile emellerin cenk meydanlarını zikreden İran sömürgecilik karşıtı modernliği, sömürgeci modernliğin çıkmazını fiilen aşabilmiş ve kendi somut kökenleri ile normatif projelerinin sahasını tanımlayabilmiştir. Edward Said'in sömürgeciliğe karşı direnişin kültürel yapısını tanımlarken dediği gibi, "Farkındalığa ulaşmak demek, emperyal kültürel biçimlerde tabiiyete tahsis edilen yeri önce yeniden belirlemek, sonra işgal etmek, ama bilinçli olarak işgal etmek ve bu savaşı evvelce tali sayılmış. Öteki'nin tabiiyetini varsayan bir bilincin hükmettiği toprakta vermek demektir."¹⁶ İran toprak bakımından veya sömürgeciliğe karşı duruş bakımından böyle bir durumda olmasa da, daima bu karşı duruşun, bu isyanın mevzilerinden biri olmuş, kolektif kaderimize yapılan her türlü emperyalist müdahaleye hayır deme iradesini göstermiştir.

İkinci ve son Pehlevi şahı Muhammed Rıza Şah'ın saltanatı, ABD'nin küresel bir süpergüç haline geldiği, SSCB'yle dünya çapında rekabete girdiği, emperyal sınırlarını Vietnam'a kadar genişlettiği ve Sovyetlere karşı askeri üs ve bölgesel müttefik olarak İran, İsrail, Suudi Arabistan ve Pakistan gibi uydu devletler oluşturduğu bir döneme denk gelir. Genç şah, iktidara geldiği 1941 yılı ile devrildiği 1979 yılı arasında ABD'nin Sovyet Rusya'ya yönelik "tahdit" poli-

tikasını hayata geçirmesine destek olmuş ve onun küresel hâkimi-yet arzusunu doyurmak uğruna İran'ı sistematik olarak muazzam bir ABD askeri üssüne dönüştürmüştü.

İran özellikle Vietnam Savaşı (1956-75) boyunca ABD ordusu-na lojistik destek vermiş ve gerekli yakıtı tedarik etmişti. ABD'nin Vietnam'ı fiilen işgali, şahın CIA destekli 1953 darbesiyle yeniden iktidara getirilmesinden tam olarak üç yıl sonra başladı ve Pehlevi iktidarının çöküşünden birkaç yıl önce de utanç verici bir yenilgi-ye sonuçlandı. Şah kendini haklı olarak ABD'ye borçlu hissediyor-du. Şahların Şahı bir mübalağa anında, "Tahtımı Allah'a, halkıma, orduma – ve size borçluyum," diyordu darbenin Amerikalı mimarı Kermit Roosevelt'e.¹⁷

İlk Pehlevi şahının düşmesi de, sonuncusunun tahta geçmesi de, bölgede yürütülen savaş dönemi politikasına ve II. Dünya Savaşı sürecinde yeniden şekillenen küresel güç dengelerine bağlı geliş-melerdi. Rıza Şah'ın Mihver Devletleri'yle olan yakın ilişkisi, II. Dünya Savaşı'nın başlamasından sonra İran'ın Müttefik devletlerce işgaliyle sonuçlandı. Bunun üzerine, Rıza Şah tahtını Müttefik dev-letlerden destek gören oğlu Muhammed Şah'a bırakmak zorunda kaldı. Rıza Şah'ın Nazi yanlısı fikirleri, daha sonraları, bilhassa da şahın İsrail'le ittifakı sırasında Pehleviler için bir mahcubiyet kay-nağı olacaktı. Fakat görünüşe bakılırsa, İsrailliler 1970'li yıllarda şahın bir nükleer program hazırlamasına destek olurken bu denli önemsiz bir tarihsel ayrıntı üzerinde durmamıştır. 1941 ile 1953 yılları arasında, genç şahın tahtı son derece kaygan bir zemin üze-rinde duruyordu – sözgelimi şah 1949'daki bir suikast girişiminde neredeyse öldürülüyordu. Buna rağmen şah Müttefik devletlerin, özellikle de ABD'nin tam desteğini almıştı.¹⁸

İran'ın 1941'de Müttefiklerce işgalinin hemen ertesinde ülkenin altyapı tesislerinin tamamı işgal güçlerine devredildi; işgal güçleri böylelikle Sovyetler Birliği'ne Almanya'ya karşı savaşında destek verebilecekti. Bu kaotik askeri işgal koşullarından faydalanan Tu-deh Partisi, modern İran tarihinin en geniş kapsamlı siyasi teşkilatı-nı kurdu. Winston Churchill, Franklin Roosevelt ve Josef Stalin (o zamanki adlarıyla "Üç Büyükler") 1943'te, başka önemli konuların yanında, İran'ın ulusal bağımsızlığını da güvence altına alan son de-rece önemli bir stratejik buluşma için Tahran'a gelmişti. ABD Baş-

kanı, İngiltere Başbakanı ve Sovyetler Birliği Genel Sekreteri, 1 Aralık 1943 tarihli Tahran Konferansı sonrasında "Müttefikimiz İran'ın başkentinde gerçekleştirilen bu dört günlük buluşmanın ortak politikamızı şekillendirdiğini ve pekiştirdiğini" ilan ediyorlardı. Ortak politikaları ise, Almanya ve Japonya'yı yenilgiye uğratarak, ganimeti bölüşmekti. Müttefik kuvvetler 1945'te İran'dan çekilmeye başlamıştı başlamasına ama Azerbaycan'da bağımsız bir demokratik cumhuriyet ilan eden ve İran'dan ayrılıp Sovyetler Birliği'ne katılma arayışına giren sosyalist ayrılıkçı lider Seyyid Cafer Pişevari'ye destek olmak üzere bir oyalama taktiği başlatan Sovyetler Birliği kuvvetleri İran'da kalmıştı. Ne var ki dönemin İran Başbakanı Gevam ol'Saltane, Tudeh Partisi'nin bazı üyelerini kendi kabinesine almak da dahil birtakım ekonomik imtiyazlar vererek Stalin'i kuzey İran'dan çekilmeye ikna etti. Tudeh Partisi o güne dek kadar sahip olduğu özerkliği yitirerek, fiilen Stalin'in büyük Sovyet emperyalizmi tasarılarının beşinci kolu haline geldi. Sovyetler Birliği'nin İran'dan çekilmesinin ardından, Gevam ol'Saltane Stalin'e verdiği imtiyazları, reddedileceğini bile bile, İran parlamentosunda oylamaya sundu. İmtiyazlar parlamentodan geri döndüğünde ise Gevam ol'Saltane görevden ayrıldı. Böylece İran'dan çekilmesi karşılığında Stalin'i eli boş göndermiş olduğu gibi, Pişevari'nin başlattığı gözden düşmüş ayrılıkçı hareketini de yıkıma sürüklemiş oluyordu. Pişevari önderliğindeki 1945 tarihli ayrılıkçı girişim, özerk bir sosyalist hareket olarak meşruluğunu büyük ölçüde yitiren Tudeh Partisi içinde de önemli bir bölünme yaratmıştı. Bu dönemde İran'da Halil Meleki gibi ilerici ve bağımsız sosyalist önderlerin ortaya çıkışı, Doğu Avrupa ve Latin Amerika'da meydana gelen benzer gelişmelerle aynı zamana tekabül eder.¹⁹

Muhammed Rıza'nın 1941'den 1951'e kadar süren ilk saltanat dönemi, İran petrol sanayisinin kamulaştırılmasıyla sonuçlandı. Petrol sanayisi özellikle de II. Dünya Savaşı sonrasında, dünya çapında ekonomik yeniden yapılanmanın başlaması ve soğuk savaşın şiddetlenmesiyle beraber, küresel anlamda İran'daki başlıca ilgi odağını oluşturuyordu. Yeni seçilen başbakan Muhammed Musaddık (1882-1967) İngilizlerin İran petrol sanayisi üzerindeki sömürgeci denetiminin kaldırılmasını öngören bir kanun tasarısını parlamentoya sundu. Kanun tasarısının kabul edilmesiyle beraber, şah

hezimete uğramış, İngilizler silaha sarılmış ve ABD ne yapacağını bilemez bir hale gelmişti. Uzun yıllardır İngilizlerin İran'ı ve onun doğal kaynaklarını sömürmesine aracılık eden İngiliz-İran Petrol Şirketi de Musaddık'ın İran petrol sanayisini kamulaştırmamasından sonra faaliyetlerini sürdüremez hale geldi. İngiltere bunun sonucunda İran petrolünü boykot ederek, hem BM hem de Lahey'deki Uluslararası Adalet Divanı'nda İran'a karşı uluslararası bir kampanya başlattı. Musaddık önce New York'a, sonra Hollanda'ya düzenlediği ziyaretlerde, İran'ın kendi doğal kaynakları üzerinde bağımsız denetimini savundu. Bütün bu gelişmeler neticesinde (İran'ın doğal kaynaklarının yabancılarca talan edilmesini umursamayan ve bu yüzden de İngiltere ve ABD'den destek alan) şah ile Musaddık arasında bir iktidar mücadelesi başladı.²⁰

İran'ın siyasi tarihi, hızlandırıcı etkisi hiçbir zaman fark edilmemiş bir gizli güç barındıran bir Truva atı gibidir. Bu gizli güç yaratıcılığın, muhalif bir zihnin gücüdür. İran siyasi kültüründeki kozmopolit çoğulculuğu İslamcı, ulusçu ya da sosyalist mutlakçılığa indirgeme yönündeki her girişim analitik açıdan gülünç olduğu gibi, siyasi açıdan da yıkıcıdır. Bu türden sakat ve kolaycı bir indirgemecilik, zorba yöneticilerin de, kariyer düşkünü gözlemcilerin de altından kalkamayacağı sağlamlıkta bir kültürün manevi inceliğine ve üstün gücüne her şeyden çok zarar verir. Şah ile Musaddık'ın siyasi yelpazenin iki zıt ucunda bulunduğu bu kritik noktada, neredeyse herkesin gözünden kaçan, ama ulusun kaderinde kalıcı bir etki yaratacak olan sıradışı bir olay cereyan etmişti. Şah ile onun İngiliz ve Amerikalı destekçilerinin Musaddık belasıyla –yani milli servetlerinin yabancılarca talan edilmesinden bıkip usanmış bir milletin temsilcisiyle– başa çıkma yolları aradığı 1951 yılının çalkantılı ortamında, mütevazı bir genç şairin incecik kitabının yayımlanışı, İran'da ve başka yerlerde çok az sayıda kişi tarafından fark edildi. Sohrab Sepehri (1928-79) kitabının 1951 tarihli yayımından sonraki otuz yıl içinde, halkına gizli bir dünya hayalini sunan, gözünü açsa göreceği denli yakın, unutamayacağı kadar kıymetli olan –ve ona akıl dışılıktan beslenen bir çağın siyasal bayağılığından çok daha fazlasını sunan– yanı başındaki bir dünyanın ufuklarını açan şiirlerini ve resimlerini yayımlamaya devam etti. Sekiz cilt dolusu şiir ve birbirinden güzel resimlerle dolu küçük bir müze ile

noktalanın muhteşem kariyeriyle, Sohrab Sepehri, haysiyeti ve şerefi uğruna sokaklarda durup dinlenmeden mücadele veren bir halka huzur ve dinginlik, zarafet ve güven aşıladı. Sohrab Sepehri bu mücadeleyi ne reddetmiş, ne de onaylamıştı. İnsanların haysiyetlerini yitirmekten korkmasının söz konusu olmadığı güzellikte bir dünyanın şiirsel temellerini atmakla meşguldü o. Sırf onu okumak bile hayatın bilgeliğini hemen gözlerimizin önüne seren, adeta ilahi bir deneyimdir. Sepehri en bilinen şiirlerinden biri olan "Suyun Ayak Sesi"ne "Ben Kaşanlıyım" diye başlar ve varlığımızın hiç bilmediğimiz bir resmini çizerek devam eder:

Resimle kazanırım hayatımı –
 Öyle zaman olur ki,
 Renklerden bir kafes yapar,
 Satarım size,
 Yapayalnız hissettiğinizde dinleyebilesiniz diye
 Yaşamalıyız, gelincikler olduğu sürece
 Ne hayaller, ama ne hayaller!
 Tuvalim canlı değil,
 Biliyorum pekâlâ,
 Pekâlâ biliyorum ben de balık yaşamaz,
 Şu çizdiğim ufacak gölde.²¹

Nasıl oluyordu? Böyle sistematik bir sahteliğin ortasında, bu sadelik, enginlik ve incelik nereden geliyordu böyle? Sepehri, durup düşünemeyecek denli savaşmakla meşgul olan, toparlanıp kendi doğruluk ölçütlerini belirleyemeyecek kadar aşağılanmış ve mağdur bir ulusun vicdanı haline gelmişti. Şairlik ve ressamlık kariyerine başladığı 1951'den zamansız öldüğü 1979 yılına dek memleketinde olup biten büyüklü küçüklü her türden olaya duyarlılık göstermiş ve bunları incelikle kendi süzgecinden geçirmişti. Sepehri tanıklık ettiği bu olayların bayağılığını, hiçbir emperyal küstahlığın ürkütmemeyeceği, hiçbir sömürgeci belanın yıldırıamayacağı muhasara altına alınmış bir halkın arkasındaki biçimlendirici kuvvet olan estetik bir güvenin, şiirsel bir istikrarın görüntü ve seslerine dönüştürmüştü usul usul. "Yaşamalıyız, Her Yer Kızıl Gelinciklerle Kaplanana Dek." Geçenlerde Sepehri'nin bu dizesini İran'daki bir çölün ortasında, meçhul bir sonsuzluktan diğerine yolculuk eden bir kamyonun arkasına işlenmiş olarak gördüm. Ölümünden

uzun yıllar sonra bile, içinde bulunduğu rutinden bıkmış, yorgun bir kamyoncunun ruhuna, hayatın bir ucundan diğer ucuna doğru yalnız başına ilerlerken, avuntu verip incelik katmaya devam eden bir şairin gücünü, yazdığı tek bir dizenin değerini düşünün. Dünyanın okuması için hikâyemizi yazan tarihçi ve siyaset bilimcilerin en önemli zaafı, siyasi başarısızlıklarımızdan fazla fazla anlam çıkarırken, manevi doğruluğumuzu ve sağlam azmimizi nereden aldığımız –yahut tarihimize yazılmış zorbalığa hangi vasıtayla karşı koyduğumuz– hakkında en ufak bir fikre sahip olmamalarıdır.²²

Oysa Sepehri halkının kaderi üzerine kafa yorarken, ülkesi siyasi bir çalkantı içindeydi. Musaddık 1951 ile 1953 yılları arasında mecliste yaptığı ustaca manevralarla gerek şaha, gerekse onun sömürgeci destekçilerine karşı üstünlük sağlamıştı. İran petrolünü kamulaştırmış, İran tarihinde eşi görülmedik bir parlamenter demokrasi süreci başlatmış ve anayasayı hiçe sayan şahı, anayasanın getirdiği kısıtlamaları kabul etmek zorunda bırakmıştı. Bütün bu gelişmeler karşısında çareleri tükenen şah en sonunda yeni evlendiği eşi Süreyya'yı da yanma alarak Roma'ya kaçtı; Via Veneto'da zevk ve sefaya dalan şah, Amerikalılarla İngilizlerin kendi düştüğü çıkmaza bir çare bulmalarını beklemeye koyuldu. İranlıların tekrarlamaktan hiç yorulmadığı gibi (zira bu modern tarihlerdeki en belirleyici travmadır) CIA, İngiliz istihbaratının da desteğiyle, bütün masraflarını bizzat karşıladığı bir askeri darbe düzenleyerek demokratik seçimle iş başına gelen Musaddık hükümetini devirdi ve yozlaşmış Muhammed Rıza Şah'ı tekrar iktidara getirdi.²³ CIA'nın tertiplediği (ve ABD'nin daha sonraları Latin Amerika'da uygulayacağı politikanın habercisi olan) 1953 darbesi, modern İran tarihindeki en travmatik olaydır ve İran halkı bu travmayı halen atlatabilmiş değildir.

1951'de Muhammed Musaddık'ın İran petrolünü kamulaştırması, İran'la sınırlı kalmayıp, bölgenin geneline yayılacak olan büyük bir sömürgecilik karşıtı hareketin yolda olduğu bir döneme rastlar. Hindistan'da Jawaharlal Nehru, Mısır'da Cemal Nasır tarafından başlatılan ve Kuzey Afrika ile Latin Amerika'ya sıçrayan sömürgecilik karşıtı hareketler dünya çapındaki devrimci davaya taze kan sağlamıştı. 1959'daki Küba Devrimi ve Che Guevara'nın daha sonra Afrika'da yaptıkları gerek kapitalizme, gerekse onu korumak ve

yaymak adına her türlü kötülüğe başvuran Anglo-Amerikan anlayışına karşı başlatılan dünya çapındaki devrimci harekette yeni bir sayfa açtı. Bu dönemde ABD'nin Vietnam'daki saldırılarının şiddetlenmesi ve Che Guevara'nın Afrika'dan Latin Amerika'ya döndüğünde "bin Vietnam" başlatacağını söylemesi gibi olaylar, yoksulların ve marjinalleştirilenlerin ABD ile onun Batı Avrupalı müttefiklerinin küreselleşmiş emperyalizmine karşı başkaldırısına sahne olan bir zeminde gerçekleşiyordu. Jeopolitik açıdan dünya iki karşıt kampa bölünmüştü; birinin başında Sovyetler Birliği ve Varşova Paktı, diğerinin başında ABD ve onun NATO üyesi müttefikleri vardı. Arap ve Müslüman dünyasında ise, Muhammed Rıza Şah İsrail, Pakistan, Suudi Arabistan ve diğer yozlaşmış Basra Körfezi ülkelerini içine alan büyük bir anti-Komünist şebekeye katıldı ve ABD'yle işbirliği içinde her türlü statüko karşıtı seküler ve radikal muhalefeti şiddetle bastırdı. Bu da kaçınılmaz olarak İslamcı hareketlerin güçlenmesine yol açtı; Yahudi Devleti'nin Filistin'de işgal ettiği toprakların artmasıyla sonuçlanan Haziran 1967'deki Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra bu hareketler daha da büyük destek buldu. *Yahudi* bir devletin, *Müslüman* bir cumhuriyetin, *Hristiyan* bir imparatorluğun ve *Hintli* bir köktendinci hareketin fikir ve uygulamaları, artık siyasal mücadelenin koşullarını mutlak biçimde belirlemeye başlıyordu. Kuzey Amerika üniversitelerindeki alan araştırmaları bölümleri, Sovyetler Birliği'nin yayılmasını kontrol altına almak ve herhangi bir ilerici kurtuluş hareketinin tertibini engellemek için ABD'ye gerekli istihbarat ve stratejileri tedarik eden kurumlar haline geliyordu. Bugün ise ABD'de bu alan araştırmaları bölümlerinin yerini, İleri Uluslararası Araştırmalar Okulu (SAIS), Washington Yakındoğu Politikası Enstitüsü ve Hoover Enstitüsü gibi *think-tank*'ler almıştır.

Dünya çapında cereyan eden bu mühim gelişmeler, İran'a ve İran'daki edebiyat, düşünce ve sanat akımlarına doğrudan yansıdı. 1951'de Sadık Hidayet'in Paris'teki trajik intiharı ve Nima Yuşic'in 1960'daki ölümü, İran kültürel modernliğinde yeni bir edebiyat ve şiir akımının doğuşuyla aynı zamana denk gelir. İkinci Pehlevi şahı zamanında İranlıların umutlarını ayakta tutan ve özlemlerini dillendiren, esasen bu kültürel modernliğin ilerici ve etkinleştirici ruhuydu. Bir sömürgeci devlete karşı öbürünün tarafını tutan Mu-

hammed Rıza Şah terör ve yıldırıma dayanan gayrimeşru ve bas-kıcı saltanatını sürdürürken, başka bir dünyaya dair hikâyeler anlatarak İranlıların daha iyi günlere yönelik umut ve hayallerini canlı tutma görevi, İranlı şair ve yönetmenlere, romancı ve öykücülere, ressam ve fotoğrafçılara, oyun yazarı ve belgesel yapımcılarına düşüyordu. Furuğ Ferruhzad'ın (1935-67) 1950'lerde topluma mal olmuş (aynı zamanda infial yaratan) bir şair olarak yükselişi, yalnız edebi modernliğimizde önemli bir gelişmeyi göstermekle kalmaz, modern İran'ın yaratıcı tahayyülünde de (kelimenin en yaygın anlamıyla) kararlı bir feminist duyarlılığın yükselişine işaret eder. İranlı kadınlar nesiller boyu kendi özgürlükleri için mücadele vermiş ve kendi kurtuluş koşullarını yaratmışlardır. Ferruhzad onu çağının en ileri görüşlü kişilerinden biri yapan güzel, zorlayıcı ve ezber bozucu şiirsel diliyle bu koşulları son haddine dek zorlamıştır. Mehdi Ahavan Sales (1928-90) ve Ahmed Şamlu (1925-2000) da 1950'lerin ortasında Furuğ Ferruhzad gibi Nima Yuşic'in ve onun ebedi şiirsel mirasının –modern, inandırıcı, umut dolu, neşeli, canlandırıcı– başlıca takipçileri oldular. Ülkelerinin en önemli halk entelektüelleri olan dönemin İranlı şairleri, mevcut durumun ötesindeki olanaklılıklara dair incelikli ve öngörülü anlatımları bakımından İranlılara emsalsiz bir şiirsel modernlik sunuyordu. Celal Ali Ahmed'in (1923-69) en önemli romanlarından biri olan 1957'de yayımladığı *Müdür-i Medrese* de bir halk entelektüelini pek çok bakımdan tanımlıyordu. Zaten İran siyasi kültürünün sosyalist, ulusçu ve İslamcı eğilimini kendi kişiliğinde barındırıyordu. Celal Ali Ahmed'in en bilinen sosyal içerikli denemesi *Garbzede*'yi yayımladığı 1962 yılında, modern İran siyasi kültürü tamamen yeni bir aşamaya girmişti; İran siyasi kültüründeki sosyalist, ulusçu ve İslamcı unsurlar ABD ve Sovyetler Birliği'nin bölgedeki sömürgeci nüfuzuna ve Pehlevi hükümdarlığının ABD'nin dünya hâkimiyeti dürtüsünü doyurma rolüne karşı oluşturulan birleşik bir cephenin parçası haline geldi. Ali Muhammed Afgani'nin *Şuare Ahu Hanım* (Ahu Hanım'ın Kocası, 1961) adlı romanının yayımlanışı, modern İran romanının yeni ve toplumsal bakımdan çok daha önemli bir aşamaya girdiğini gösteriyordu. Sadık Hidayet, Muhammed Ali Cemalzade, İbrahim Gülistan ve Sadık Çubek'ten tutun da Gulamhüseyn Saidi, Huşeng Golşiri, Mahmud Devletabadi ve Simin Danişver'e kadar

diğer edebi modernistlerin eserleri dünyadaki yerimize dair güçlü bir edebi vizyon oluşturmuştur.²⁴

Bu kültürel hareket muazzam bir meydan okumayla karşılaştı. 1953 darbesinden sonra şah tahtını yeniden ele geçirdi. Ama bu defa ABD'nin tam askeri desteğine sahipti ve "kendi" halkına karşı pervasızca kaba kuvvet kullanabiliyordu. Şah çok geçmeden Tudeh Partisi'ni yasakladı ve kendi otoriter yönetimine yönelik her türlü karşı çıkışı saptamak ve engellemek amacıyla ünlü gizli polis teşkilatını kurdu. 1958'de SAVAK'ın kuruluşu İran'daki siyasi muhalefet üzerindeki resmi baskının yeni bir boyut kazandığına işaret ediyordu. Şah, ulusçu, sosyalist ve İslamcı güçlerce başlatılan daha radikal karşı çıkışları engellemek için, Kennedy yönetiminin (1961-63) baskısıyla 1963'te Beyaz Devrim denilen harekâtı başlattı. Bu harekâtın bariz "seküler" yönü, ruhban sınıfı içindeki çoktan radikalleşmiş unsurları fazlasıyla öfkeliendirdi. Bu arada Şii cemaatinin büyük lideri Ayetullah Seyyid Hüseyin Tebatebayi Burucerdî'nin 1961'deki ölümü sonrasında, Şii otoritelerinin siyasi gayeleri bakımından yeni ve radikal bir sürece girildi. Barış yanlısı ve tutucu bir lider olan Ayetullah Burucerdî'nin ölümünden yaklaşık iki yıl sonra, Haziran 1963'te Ayetullah Humeyni İran Şii cemaatinin tartışmasız lideri oldu. Ne var ki Şii cemaatinin Pehlevi hanedanına karşı Humeyni önderliğinde giriştiği ilk meydan okuma başarısızlıkla sonuçlandı. Bir anlamda 1979 İslam Devrimi'nin provası olan Haziran 1963 isyanı yaygınlık kazanmış olsa da şahın ordusu tarafından süratle bastırıldı. Bununla birlikte, Humeyni'nin tutuklanarak sürgüne gönderilmesiyle, siyasi çalkantılar yatıştı ve şah otoriter yönetimine kaldığı yerden devam etti.²⁵

Tudeh Partisi'nin 1953 askeri darbesi akabinde kapatılmasının ardından radikal muhalefet cephesinde solcu (Marksist) eylemciler kent ve kırlarda yepyeni bir gerilla hareketi dalgası başlattı. Bu dalga, kuzey İran'daki efsanevi 1971 Siahkal İsyanı'm getirdi. Musaddık döneminin ulusçuluğu, 1953 darbesinden sonra İslamcı ve Marksist ideolojilerin gölgesinde kalarak etkisizleşti. Küba, Cezayir ve Vietnam'daki sömürgecilik karşıtı devrimlerin yanı sıra, Filistin ulusal kurtuluş mücadelesinden esin alan iki gerilla hareketi, Haziran 1963 isyanı ile 1979 İslam Devrimi arasındaki dönemde Pehlevi hükümdarlığını altüst etti. Bu gerilla hareketlerinden biri Halkın

Fedaileri (Marksist) Örgütü, diğeriye Halkın Mücahitleri (İslamcı) Örgütü'nün öncülüğündeydi. Yönetimdeki seçkin sınıfın içine korku salan ve milletin geri kalanı için bu karanlık günlerde umut ışığı yakan bu devrimciler kendi kuşaklarının kahramanlarıydı. Ahmed Şamlu yazdığı güzel devrimci kasidelerden birinde bu kişileri şöyle anıyordu:

Baldıranın naçiz kâşifleri
Volkanların ağzında mutluluk ararlar.²⁶

Emir Perviz Puyan, Hamid Eşref, Bijen Cazani, Muhammed Hanifnejad, Said Muhsin ve Ali Asger Badizadegan gibi devrimcilerin adları ve yüzleri bütün bir devrimciler kuşağının kültürel simgesi haline geldi. Bu devrimcilerin resimleri ceplerde taşındı, posterleri duvarlara asıldı, muhalif sözleri okundu, cesurca risaleleri el altından dağıtıldı ve kahramanca işleri tartışıldı uzun bir süre. Ama bu günler fazla uzun sürmedi. Bu hareketlerin önderlerinden bazıları önce Pehlevi yönetimi, sonra da İslam Cumhuriyeti tarafından tutuklandı, korkunç işkenceler gördü ve birbiri ardına katledildi. 1979 İslam Devrimi'yle sonuçlanan devrimci olaylar sürecinde Halkın Fedaileri örgütü kendi içinde karşıt hiziplere ayrılırken, Halkın Mücahitleri de kurucularının fikirlerinden yavaş yavaş koparak, zaman içinde Saddam Hüseyin'in Irak'taki çeşitli isyanları bastırmak için kullandığı paralı bir orduya dönüştü.²⁷

1960'ların sonuyla 1970'lerin başında kentlerde ve kırsal bölgelerde ortaya çıkan bu gerilla hareketlerinin doruğa ulaşması, mutlakıyet çağında kendi korku ve umutlarıyla başa çıkma mücadelesi veren milletin yaratıcılığını da artırmıştı. Furuğ Ferruhzad'ın 1967'de trajik bir otomobil kazasında ölmesi, Azerbaycan'ın önde gelen edebiyatçı aktivist ve halk bilimcisi Samed Behrengi'nin 1968'de kazara boğulması, Celal Ali Ahmed'in 1969'da kalp krizinden ölmesi ve 1968'de İranlı Yazarlar Birliği'nin kurulması, İran devrimci edebiyatının ve onun yarattığı siyasi sonuçların yakın dönem tarihindeki önemli kilometre taşlarıdır. Huşeng Golşiri'nin *Şehzade İhticap* (1969) ve Simin Danişver'in *Sevûşûn* (1969) adlı eserlerinin yayımlanışı, yeni bir İranlı devrimci yazarlar kuşağının doğuşuna işaret ediyordu. Darius Mehrcui'nin, Gulamhüseyin Saidi'nin (1935-85) bir kısa hikâyesinden uyarladığı *Gav* (İnek) adlı film,

yeni İran sinemasını uluslararası bir ilgi odağı haline getirdi – bununla beraber İran'ın kendine has kültürel yaşamı da dünya çapında ilgi görmeye başladı. Modernist İran şiiri ve romanı güçlendi ve özgürlük ideallerinin gerçekleşmesine olanak sağlayan bir anlatısal alan yarattı. Paris'te eğitim görmüş önde gelen İslamcı bir devrimci olan Ali Şeriatî'nin 1977'de Londra'da öldürülmesi, aynı yıl yürekli bir İranlı şairler grubunun Goethe Enstitüsü'nde düzenlediği on günlük devrimci şiir buluşması ve akabinde Ayetullah Humeyni'nin Pehlevi hanedanına yönelik açık suçlamalarını şiddetlendirmesi, bütün dünyanın şahitlik edeceği muazzam bir toplumsal devrimin ülkeyi beklediğine işaret ediyordu.

Ne var ki şahın sarayından bakıldığında, her şey başka türlü görünüyordu. ABD desteğini arkasına alan şah 1963'te çıkan büyük bir isyan hareketini ve bunu takip eden gerilla hareketlerini vahşice bastırdı. 1971 yılına gelindiğinde ise, şah kendine öyle güveniyordu ki, Pers Krallığı'nın 2500. yıldönümü vesilesiyle son derece pahalıya mal olan, muazzam bir kutlama düzenledi. Devletin başındakiler, Avrupa'dan ve bölgenin çeşitli yerlerinden gelen kraliyet aileleri, Avrupalı ve Amerikalı Şarkiyatçılar ile alan araştırması profesörleri şahın Büyük Keyhüsrev'e ithaf ettiği resmi beyannameye alkış tutmak üzere Persepolis'te bir araya geldiler. Şah, "Huzur içinde yat Keyhüsrev, biz ayaktayız!" diyordu. Ama Keyhüsrev onu duyamazdı; öleli uzun zaman olmuştu. Peki, şah kiminle konuşuyordu? Kendi kafasından çıkıp ülkenin her yanında yankılanan bu sözler sonradan seken bir kurşun gibi kendisine dönecekti. Şah için hazan mevsimi kapıdaydı.²⁸

Pers Krallığı'nın 2500. yıldönümü kutlaması sırasında, son Pehlevi şahının çöküşüne ve onunla beraber bir siyasi kurum olarak uzun, dermansız ve akıl dışı monarşinin kalkmasına on yıldan daha az bir zaman kalmıştı. Şah 1973 tarihli Arap petrol ambargosuna katılmadı ve bunun sonucunda petrol hasılatından milyonlarca dolarlık kâr elde ederek –önce İsviçre bankalarındaki aile hesaplarını şişirdikten sonra– daha fazla ABD ve Avrupa yapımı askeri malzeme almak için savurganca harcadı. ABD'nin Vietnam işgalinin son dönemlerinde İran giderek bağımlı bir devlete ve önemli bir ABD askeri üssüne dönüşmüştü. (İran ABD ordusunun İsrail ve Suudi Arabistan'dan sonraki üçüncü önemli üssüydü.) Şah 1974'te önde

gelen muhalif Marksist şair Hüsrev Gülsohri hakkında idam hükmü verdiğinde, kendini yenilmez sayıyordu. 1976'da İran takvimini Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicretini başlangıç kabul eden Hicri takvimden, Büyük Keyhüsrev'in taç giyme tarihini başlangıç sayan bir takvime çeviren şah, emperyal gündemini açıkça ilan ediyordu. Ulusal destanımız *Şahname*'de Cemşid adında ef-sanevi bir kraldan bahsedilir. Cemşid her şeyi –yaşamı, özgürlüğü ve mutluluğu– olduğu gibi insanlığın ayaklarına serer. Öyle ki ölümü bile ortadan kaldırır. Ardından Tanrı olduğunu sanmaya başlar. Derken Dehak adında bir Arap hükümdarı ortaya çıkar ve Cemşid'i öldürür. Dehak'ın omuzlarında iki canavar büyür. Bu canavarlar kendi kafasını yemesinler diye Dehak onları genç insanların beyniyle beslemek zorunda kalır. En sonunda oğulları Dehak tarafından öldürülen Kava adında bir demirci, deri önlüğünü bayrak gibi göndere çekerek Dehak'a karşı devrimci bir ayaklanma başlatır ve onu öldürür. Ama (artık aklında ne varsa) daha da ileri giderek, başka bir hükümdarı tahta getirir. İran'ın tarihinde çok fazla kötü hükümdar vardır. Kim bilir, bu kadar çok sayıda iyi şairimizin olma nedeni belki budur. Şah da Cemşid gibi ölümsüz olduğunu sanmış, Dehak gibi kendi kafasını kurtarma derdine düşmüştür. Ama ölümsüz değildir ve kafası hakikaten tehlikededir.

Gençlik yıllarıma denk gelen Pehleviler döneminde havada kozmopolit bir dünyevilik, dünyadaki yerimize dair son derece gelişmiş bir anlayışımız vardı. Dünyayı daha iyi yönetmek üzere bölen ve bunu yaparken kültürlerin değerini ve fikir ayrılıklarını etkisiz kılan çiftkutuplu iktidar ekseninin neresine "Batı"nın neresine "Doğu"nun düştüğünün önemsenmediği bir düşünce özgürlüğü hâkimdi bu dönemde. Batı ya da Doğu'ya dair herhangi bir sınır algımız yoktu. "Üçüncü Dünya"nın nerede olduğunu ya bilmiyor ya da kabul etmiyorduk. Bizim nazarımızda dünya doğruca iki kısma ayrılıyordu: onu yönetenler ve silahı ya da kalemi, fırçası ya da kamesıyla bu tahakküme karşı başkaldıranlar. Muhammed Musaddık, Cemal Nasır, Jawaharlal Nehru, Marshal Tito, Fidel Castro, Salvador Allende, Patrice Lumumba, Aime Césaire ve Ahmad Bella gibilerin seslerinin bir araya gelerek oluşturduğu aralıksız konuşma-

ya kulak verdik. İslamcı olmadığımız gibi, İslam karşıtı da değildik. Annelerimiz günde beş kez dua ederken, babalarımız Rus votkası içebiliyor, Kible'nin yönünden bihaber olabiliyordu. Amcalarımız Tudeh Partisi üyesiyken, akrabalarımız Musaddık'ın sağlam takipçileri olabiliyordu. Bir yandan Şiilerin Muharrem ayı törenlerine samimiyetle katılıp, diğer yandan da her şeyi bir tarafa bırakarak yeni bir Charlie Chaplin filmini, bir Hint müzikalini ya da bir Mısır melodramını izlemek üzere en yakındaki sinemaya koşabiliyorduk. Bize öyle ya da böyle bir hafta yapıştırmak mümkün değildi. Nixon ya da Kissinger gibiler bizim nazarımızda Amerikalı olmalarından dolayı kötü insanlar değillerdi, zira tıpkı Herman Melville, Mark Twain, William Faulkner, Ernest Hemingway, John Steinbeck ve Jack Kerouac gibi, Malcolm X, Martin Luther King Jr., Angela Davis, Muhammed Ali, W.E. B. Du Bois, Louis Armstrong, Langston Hughes ve Maya Angelou da Amerikalıydı ve onları seviyorduk. Kendimizi sonuna kadar adadığımız muhalif kültürümüzün konumuna dair bir kesinlik söz konusuydu bizim için. Dünyanın dört bir yanındaki arkadaşlarımız, yoldaşlarımız ve kahramanlarımıza karşı duyduğumuz güçlü akrabalık hissi de işte bu kesinlikten kaynaklanıyordu. Ho Şi Minh'den Che Guevara'ya, Gandi'den Malcolm X'e, Frantz Fanon'dan Jean Paul Sartre'a kadar hepsi bizim uzaktaki akrabalarımızdı. Steinbeck ya da Hemingway'i, Dostoyevski ya da Turgenyev'i, Stendhal ya da Dickens'ı okurken, hiçbir zaman "Batı edebiyatı" okuduğumuz gibi bir anlayış gütmüyorduk. Bu yazarların hepsini titizlikle kaleme alınmış, anlama inceliğiyle nüfuz eden Farsça çevirilerinden okuduk ve çeviride kaybolan her ne varsa, bir gruba ayrıcalık tanıyıp, diğerlerini daha aşağı bir konuma mahkûm etmeyen evrensel (dünyevi ve somut, özgürlükçü ve yaratıcı) bir edebiyat anlayışıyla onun iki katını geri kazandık. Nikolay Gogol, Ignazio Silone, Émile Zola, George Orwell, John Steinbeck, Jack London, Bertolt Brecht, Arthur Miller, Harold Pinter ve Gabriel García Márquez'den okuduklarımızda—tıpkı Pirandello okurken, Çehov izlerken ya da Akira Kurosawa tartışırken olduğu gibi— özgürleştirici bir metinler diyarına, devrimci bir hayal ufkuna kapı açan bir hissiyat evreninin sürekliliğini bulduk. Said Sultanpur gibi devrimciler Henrik Ibsen'in oyunlarını sahnelerken, Emir Hüseyin Aryanpur gibi edebiyat eleştirmenleri

bu oyunları Ibsen sanki İranlıymış gibi değerlendiriyordu. Hem Ibsen, Fellini, Fassbinder ve Godard'la Avrupa'ya seyahat etmek için herhangi bir elçiliğe vize başvurusu yapıp, uzun kuyruklarda beklememiz ya da sınır kapılarında aşağılanmamız gerekmiyordu. Ortada sınır falan yoktu; bizler zaten orada, Fellini'nin ihtişamının Visconti'nin sadeliğiyle kesiştiği, Einstein'ın kasvetli dehasının Truffaut'ın şakacılığına ışık tuttuğu o noktadaydık. Howard Hawks gibi John Ford da bizdendi. Bize sorarsanız, Hitchcock ya da Bergman filmlerini çekerken tahayyül ettikleri dünyanın evrensel vatandaşları olarak bizlerden başkasını akıllarından geçirmemişlerdi. Faiz Ahmed Faiz, Nazım Hikmet, Pablo Neruda, Langston Hughes, Viladimir Mayakovski ve Mahmud Derviş sanki bütün şiirlerini bir tek bizim için yazmışlardı. Ahmed Şamlu, Nima Yuşic ve Furuğ Ferruhzad'ın şiirlerini ise bütün dünyaya yazdıklarını düşünerek okuyorduk (ki zaten öyle yapıyorlardı). En aziz şairimiz Sohrab Sepehri dünyanın dört bir yanını dolaşarak, bize insanlığımızın topografyasını öğreten şiirler yazmış ve bizi Japon haikusunun rüzgâr gibi esen büyüüne ve Latin Amerika'nın büyüğü gerçekçiliğinin özgürleştirici neşesine hazırlamıştı zaten. Emir Nadiri filmlerini bütün dünyayı kuşatan bir bakışla çekti. Abbas Kiarostami, Yasujiro Ozu'yu adeta İran'a uyarladı. Ferhad Mişkat ABD'de ve Avrupa'da klasik müzik eğitimi aldı ve bize getirdiği hediye paketlerini Rudaki Salonu'nda açıp kulaklarımıza sundu. Onun yorumladığı bir Beethoven, Brahms, Mozart ya da Schubert bestesini, sevimsiz bir aristokratın salonunun dışından kulak kabartıyormuşuz gibi bir hisle dinlemedik. Ayrıcalıklı olanlarımız evlerindeki, diğerleri kahvehanelerdeki küçük televizyonlardan Dünya Kupası'nı izlerken –Almanların mühendislik dehası, İngilizlerin endüstriyel üstünlüğü ve Fransızların kültürel azametinin, Brezilyalıların sahada yazdığı şiirin önündetevazu ve saygıyla eğildiği– adil bir maç sahasında top koşturan bir futbolcunun yaratıcı ve muhalif iradesinden başka hiçbir gücün hâkim olmadığı bir dünyanın vatandaşları gibi hissettik kendimizi. Pele bizim kardeşimizdi, tıpkı George Best, Bobby Charlton, Franz Beckenbauer ve sonraki kuşaktan Diego Maradona, Ronaldo, Jürgen Klinsmann, Roberto Baggio, David Beckham, Lothar Matthäus, Roger Milla, Hidetishi Nakata ve Thierry Henry gibi. Dünya Kupası'nın adeta bağışlayıcı bir küreselliği

vardı, hepimiz eşit koşullardaydık. ABD'nin demokrasi umutlarımızı yok ederek, özgürlüklerimizi ortadan kaldırarak yaptığı darbenin ardından doğan ve büyüyen bizim kuşak son derece şanslıydı. Önce bu haince iş karşısında afalladık; sonra aramızdaki cesur ve yaratıcı bireyler silahlarını alıp kalemlerini hazırlayarak özgürlükçü ve muhalif bir tarzda dövüşmeye, okumaya ve yazmaya başladığında yanlarında yer aldık – onlarla birlikte düşledik, dövüştük, onlara övgüler düzdük, dünyayı onların onurlu gözlerinden gördük, onlar düştükten sonra da, hepimiz yenildikten sonra da... Pehlevi rejiminin 1973 Arap petrol ambargosu ile devrimci hareketin yükselişe geçtiği 1977 yılları arasına tekabül eden son dönemi, İranlılar için bu yüzyılın en uzun yıllarıydı – zira şah hepten inatçı bir hal alarak, kendini yenilmez, hatta (Cemşid) gibi ölümsüz sanmaya başlamıştı. Oysa durum onun düşündüğü gibi değildi. Hepimiz yanılmıştık – hem de birden fazla konuda: olmasını dilediğimiz şey konusunda yeterince düşünüp taşınmamış olduğumuzu, ancak o şey gerçekleştiğinde anlayabildik.

İslam Devrimi

1979 İRAN DEVRİMİ döneminde İran'ın toplam nüfusu yaklaşık olarak otuz beş milyondur ve bu nüfusun beş milyonu Tahran'da yaşıyordu. Meşhed, İsfahan ve Tebriz gibi diğer büyük şehirler takriben bir milyon nüfusa sahipken, Ahvaz, Kermanşah, Reşt ve Kum gibi küçük şehirlerin nüfusu yüz bin ile beş yüz bin arasında değişiyordu. Hızlı kentleşmeye rağmen toplam nüfusun neredeyse yarısı hâlâ ulaşım, iletişim ve ekonomik mübadelenin çok sınırlı ve gelişmemiş olduğu kırsal kesimlerde yaşıyordu. Ortalama yaşam süresinde herhangi bir artış olmaksızın bebek ölüm oranının düşmesi, nüfusun yüzde altmışının yirmi beş yaş altı gençlerden oluşmasını getirdi. İran'da üniversite sınavına girdiğim 1970 yılında, benimle beraber aynı sınava giren yaklaşık yüz bin öğrenci vardı. İran üniversitelerinin o yılki toplam kapasitesi 10.000'di; bu da başvuranların ancak yüzde onluk bir kısmının üniversiteye kabulü anlamına geliyordu. (1997'de İran'da lise mezunlarının sayısı üç milyona ulaştığında, üniversiteler ancak 240.000 öğrenci kapasitesine ulaşmıştı.) Lise mezunlarının yalnız yüzde onu üniversiteye girebiliyordu; bu yüzde onluk kesim ise Tahran'ın toplam nüfusunun yüzde onuna denk geliyordu – yurt çapındaki üniversite öğrencilerini ve başkentte yaşayan toplam nüfusu belirten bu yüzdeler 1977 ile 1979 yılları arasında yükselişe geçen devrimci harekette umulmadık ölçüde önemli rol oynadı.¹

İran'ın 1979 İslam Devrimi dönemindeki demografik yapısına bakıldığında, Tahran, Tebriz ve İsfahan gibi büyük şehirlerde ya da Meşhed ve Kum gibi dini öneme sahip hac merkezlerinde yer yer yoğunlaşan nüfusa rağmen, bir bütün olarak ülke içinde bütünleşmeyi, aslen sistematik bir fiziksel ve hissi irtibat ağının oluşturdu-

ğuna dikkat etmek gerekir. Bu irtibatın kurulmasında ise hem toplu taşıma hem de kitle iletişim araçları önemli rol oynuyordu. Uçak, tren, otobüs, otomobil, motosiklet ve bisiklet gibi taşıma araçları Pehlevi saltanatı boyunca İran'da ulaşım olanaklarını artırmıştı. Bu yeni ulaşım araçlarının yanında at arabaları ve yük hayvanları –at, deve, eşek– gibi eski taşıma biçimleri de halen kullanılıyordu. Artık ülke çapında yolculuk etmek, otuz kırk yıl önce olduğundan çok daha kolay hale gelmişti. Ben 1951 doğumlu biri olarak yalnız bir nesil içinde eşek sırtında yolculuktan, jet uçaklarında seyahate geçişe şahit oldum. Çocukken akrabalarımı ziyaret için Ahvaz'dan Tahran'a yolculuk ettiğim 1950'li yılların sonunda Tahran tren istasyonunda taksilerden çok renkli at arabalarına rastlarırdı. O zamanlar Ahvaz'dan Tahran'a trenle gider (babam İran demiryolu işçisiydi, bu yüzden yılda bir kere ailece bedava üçüncü sınıf seyahat hakkımız vardı), sonra da Tahran tren istasyonundan Seyyid Handan mahallesinde oturan teyzeme gitmek için at arabasına binerdik. Erkek kardeşim ve ben annemle beraber oradan annemin dini vecibelerini yerine getirdiği Hazreti Masume türbesini ziyaret etmek üzere Kum'a giden bir otobüse binerdik.

Annem Şii öğretilerine sadık, dindar bir Müslümandı. Bağdat Radyosu'nda Mısırlı şarkıcı Ümmü Gülsüm'ü dinlediğinde Nasırcı bir sosyalist, 1953 darbesinin yıldönümü yaklaştığında sadık bir Musaddık milliyetçisi kesilen babamsa, yılın geri kalanını bir Tudeh Partisi sempatzanı olarak geçiriyordu; babamın hissiyatı ayın hangi gününde olduğumuza göre değişiyordu. Demiryolundan ailemizi kıt kanaat geçindirmesine ancak yeten maaşını aldığıdaysa, eve gelirken mutlaka bir Rus votkası alır ve bir yandan bize yemek pişirirken, bir yandan da votkasının keyfini çıkarırdı. Bu arada annemle babam arasındaki tek fark bu değildi. Annem basbayağı açık tenliydi; açık kahverengi saçları ve ela gözleri vardı. Babamsa epeyce esmer bir adamdı – acı sonu saymazsak, burada tam bir Othello ve Desdemona durumu vardı. Annemle babam birbirlerini çok severlerdi; pek dile gelmeyen ve utangaç bir sevgiydi onlarınki. Ten renkleri arasındaki bariz tezatlık, İran'daki ırkçılığın şaşırtıcı yaygınlığını çok küçük yaşlarda fark etmeme neden oldu.² Asıl Adı Hodadad olan babamın lakabı "Dadi Siyah"tı. Televizyon dizisi *Shaft* (1973-74) İran'a geldiğinde, altmış yaşındaki annem başrol-

deki Richard Roundtree'ye epey ilgi göstermişti. "Aynı babanıza benziyor" der, sonra da mahcubiyetle eklerdi, "tabii gençliğine." (Bu arada, babam öleli epey olmuştu.)

Annem, kardeşim ve ben Kum'dan o civardaki küçük bir kasa-ba olan Mahallat'a otobüsle gider, oradan yakındaki kaplıcalara gitmek üzere üç eşek kiralardık. (Annem oradaki şifalı çamur banyolarından çok hoşlanır, her seferinde beni ve kardeşimi fokur fokur kaynayan kaplıcalara sokup çıkarırdı!)

İran'da uçağa ilk ve son kez ABD'ye gitmek üzere ülkeden ayrıldığım zaman bindim. İran'dan Avrupa ve ABD'ye düzenli uçuş düzenleyen firmalar vardı elbette, ama ailem bunlardan yararlanabilen ayrıcalıklı sınıftan değildi. 1979 Devrimi'nde yirmili yaşlarda olan benim kuşağımdan İranlılar için, büyük jet uçaklarından eşeklere kadar çeşitli vasıtalarla İran'ın dört bir yanına seyahat etme olanağı vardı.

Gelişen kitle iletişim araçları da İran'daki irtibatlılığa katkıda bulunuyordu. Ulusal bir televizyon ve radyo, (özellikle de *Keyhan*, *Ettela'at* ve *Ayandegan* gibi) bazı günlük gazete ve (1970'lerin önde gelen ilerici dergileri *Negin* ve *Firdevsi* gibi) dergilerin yanı sıra, sinema, tiyatro (*Taziye* ve *Şahname-hani* türü klasik Pers oyunları hâlâ revaçtaydı) ve çayhaneler yaşamın bir parçasıydı. Resmi kitle iletişim araçlarının hepsi neredeyse münhasıran Pehlevi propagandası için kullanılıyordu ve devlet denetimi altındaydı. Yine de bu araçlar vasıtasıyla olumlu şeyler yapılmıyordu denemez. Kraliçe Farah'ın akrabalarından biri olan Rıza Gotbi İran televizyonunda göreve getirildiğinde, bu kurumun yayın politikasında devrim yaptı. İranlı sinema ve tiyatro yönetmenleri Gotbi'yi hâlâ minnetle anmakta ve onu İran'daki sanatsal canlanmanın –estetik tavrı güçlü bir düzen karşısı politikada yankı bulan bir sanatın– başlıca müsebbiblerinden saymaktadır. Yine kraliçenin akrabalarından birinin yönetiminde olan Kanun da genç insanların eğitimine büyük katkı sağlayan kültürel bir kurumdu. Kanun önde gelen İranlı yazar ve sanatçıların siyasal açıdan yıkıcı hikâye, şiir ve filmlerinin üretiminde de, yayılmasında da önemli rol oynadı. Ne var ki o dönemde Gotbi gibi insanlar istisnaydı. Bu kurumlar esasen hükümdarlık yanlısı bir ulusal kimlik ve miras anlayışının propagandasını yapmak üzere kullanılıyordu. Sinemaya gittiğimizde film den önce

saygıyla ayağa kalkmak ve ulusal marşımız eşliğinde Pehlevi hükümdarlığının görkemli icraatlarını izlemek zorundaydık. (Tuvalette gitmek için en uygun zamandı bu.)³

Fransa'da Neauphle-le-Chataeu'da bir ağacın altında otururken çektiirdiği dünyaca bilinen fotoğrafında, Ayetullah Humeyni'nin yanında Tahran'a devrimle ilgili talimatlarını iletirdiği bir telefon durur. Humeyni'nin ünlü fotoğrafı bu iletişim biçiminin İran'daki rolüne dikkat çekmesi açısından manidardır. Pehlevi döneminde, hatta 1979 İran Devrimi'nin başlangıcında hususi telefonlar hâlâ bir lüks olarak görülüyordu. Çocukluğumun geçtiği dönemde, yani 1960'larda Ahvaz'da neredeyse iki kilometre karede bir evde telefona rastlanıyordu. Bununla birlikte insanların başka şehir ve ülkelerle görüşme gerçekleştirebileceği çağrı merkezleri vardı kuşkusuz. Çağrı merkezine gitmek, sıra numarası almak ve sıranın gelmesini beklemek insanın neredeyse bütün gününü alıyordu, en nihayet telefona ulaştığınızdaysa karşı tarafın telefona çıkması için dua ediyordunuz. Ankesörlü telefonlarla telefon kulübelerinin Ahvaz'a gelmesi 1970'lerin başını bulurken, bunlara 1970'lerin sonunda Tahran'da bile çok nadir rastlanıyordu.

Ayetullah Humeyni'nin Tahran'la yaptığı telefon konuşmalarının yanında, bir de –başarısız bir şekilde Pehlevi hükümdarlığını devirme girişiminde bulunup, sonrasında Irak'a sürüldüğü– 1963 yılından itibaren düzenli olarak kaydedip İran'daki müritlerine gönderdiği muazzam sayıda kaset bulunuyordu. O zamanlar Tahran, Tebriz, Kum ve Meşhed pazarlarında bu kasetlere rastlamak işten bile değildi. Bu iletişim teknolojisini anlamak için camiler, (üçüncü Şii imamını anma törenleri için kullanılan bir tür kuruluş olan) Hüseyiniye'ler, dini okullar, büyük Şii türbeleri, mozoleler ve Sakahaneler (su istasyonları) ile Şii tarikatlarının yaygın örgütlerinin oluşturduğu ağa dair bilgi sahibi olmak gerekir. Tek yapılması gereken, Neceft'en ya da sonraları Neauphle-le-Chataeu'dan gelen bir kasetin gizlice Tahran'a sokulmasıydı. Tahran'a sokulduktan sonra, yalnızca kaseti siyasi faaliyet ve –Tahran'daki camilerden ülkenin en ücra köşelerindeki evlere kadar uzanan– toplu seferberlik merkezlerine ulaştırmak kalıyordu geriye. Bu dönemde ruhban teşkilatı ağının büyük şehirlerle yahut kamusal alanlarla sınırlı kalmayıp, ülke çapında ailelerin özel yaşam alanlarına kadar uzandığını be-

lirtmek gerekir. Mesela ben çocukken, ayda bir kez evimize gelip anneme Müslüman evliyalariyla Şii imamlarının haşmetinden bahsedem, ilahiler okuyan ve onun şahsi sorularını cevaplayan Molla Cevad adlı kör bir molla vardı. Molla Cevad radikal bir ruhban sınıfı mensubu olmanın yanı sıra, Ayetullah Humeyni'nin de sadık bir müridiydi. Küçük kasaba ve köylerde sıkça karşılaşılan bu gibi mollalar, evlere yaptıkları sık ziyaretler aileler için sorun olmasın diye, genellikle körler arasından seçiliyordu. Molla Cevad Şii imamlarını öven ilahileri çok güzel söyler, annemin ritüel temizlik ve diğer dini vecibelerle ilgili kılı kırk yaran sorularını sabırla yanıtlar, sonra da bana, kardeşim Aziz'e ve kuzenlerim Hüseyin ile Abbas'a dönerek, yükselişinden başlayıp (ona göre yakın olan) çöküşüne kadar ritmik (ve kronolojik) bir şekilde Pehlevi hanedanına lanet yağdırırdı. (Bu arada annem de onun siyasi hiddetini fırsat bilerek küçük ev işlerini sessizce aradan çıkartırdı.) "Bu hergele İngilizler şahı yeniden iktidara getirdi," derken Molla Cevad'ın siyah camlı gözlüklerinin heyecanla parıldadığına yemin edebilirim. "Şahları ve kraliçeleri bu kadar seviyorlar madem, onu İngiltere'ye götürsünler." Molla Cevad 1953 darbesinde Amerikalıların parmağı olduğunu inkâr ediyordu.⁴

Telefon gibi telgraf da o dönem kullanılan iletişim araçları arasındaydı, ama bunlar halk tarafından düğün veya cenaze gibi olağandışı vesilelerle nadiren kullanılıyordu. Nitekim telgraf daha ziyade resmi ve ticari amaçlar için kullanılıyordu. İran'da telgrafın tarihi İngiliz sömürgeciliğinin bölgede etkinlik kazanmaya başladığı on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanır. Pehleviler döneminin sonlarına doğru teleksle iletişim Avrupa ve ABD'yle iş yapan İranlı şirketlerce ticari amaçlar doğrultusunda kullanılmaya başlamıştı. Meşrutiyet Devrimi döneminde devrimci liderler birbirleriyle irtibat kurmak için telgraftan sıklıkla faydalanmış olsa da, 1979 devriminde aynı işi telefon mesajları ve kasetler görmüştür.⁵

Pehleviler döneminde İran'daki en yaygın iletişim aracı mektuptu. Öyle ki mektup bu dönemde adeta bir sanat formuna dönüşmüştü. (İlk gençlik yıllarımda arkadaşlarımin potansiyel kız arkadaşlarına onların ağzından aşk mektupları yazar, ama ders için yazdığım kompozisyonlara bu kadar özen göstermezdim.) İran posta sistemi güvenilirirdi, gerçi 1973'te İsfahan'daki Şah Abbas Otel'inde

İranlı bir gizli polisin (prens Rıza Pehlevi'nin yapacağı ziyaret öncesinde) bomba kontrolü için bir posta kutusuna baktığına şahit oldum; aylardır orada biriken bir yığın kartpostal dökülmüştü sarı kütudan. O zamanlar Pehlevi propagandası için posta pullarının kullanılması da mutlak bir durumdu. Nadir bulunan Küba, Vietnam, Hindistan ve Çin pullarını (ya da kibrit kutularını) toplamak çocukların protesto biçimiydi belki de.

Ayetullah Humeyni 1963 ile 1979 yılları arasında müritleriyle bilhassa mektup yoluyla haberleşiyordu. Ülkenin birbirinden uzak bölgelerini birleştiren (ya da devrimci hareket başlatan) bir araç olarak mektup, İran'da okuryazarlık meselesini akla getiriyor. Devlet tarafından desteklenen geniş çaplı eğitim programına rağmen, kırsal bölgeler ile küçük kasabalarda okuryazarlık oranı düşüktü. Her şehrin merkez postanesinin önünde arzuhalçiler dururdu. Civar köy ve kasabalardan gelen göçmen işçiler ailelerine mektup yazdırmak için bu arzuhalçilere gider, mektubu yazdırdıktan sonra da ona imzalatır, damgalatır ve göndertirlerdi. Bu arzuhalçiler aynı zamanda *Arıza*, yani dava dilekçesi yazmak için adliye saraylarının önlerinde de beklerlerdi. Arzuhalçiler verdikleri hizmet için çok düşük bir ücret almalarına karşın, Amerika'daki avukatlarınkine benzer bir iş görüyorlardı. Mahkeme binasındaki adliye çalışanları da keza küçük bir ücret karşılığı davacıların uygun hukuk dilinde dilekçe yazmalarına yardım ederek gerçek avukatlar gibi iş görüyordu. Dava dilekçelerine iliştilmesi gereken başka belgeler olduğunda ise, bu belgelerin el yazısıyla yazılmış nüshaları hazırlanırdı, zira o zamanlar fotokopi makinesi icat edilmemişti (ya da İran'a gelmemişti). Lisedayken yaz tatillerimin büyük bölümünü ağabeyim Majid'in adliye kâtipliği yaptığı Abadan'da geçirirdim. Burada okuma yazma bilmeyen davacılara haciz, aile kavgaları ve miras davaları için çeşitli belgeler yazarak küçük bir servet bile kazanmıştım. Biriktirdiğim bu kara gün akçeleriyle ciddi miktarda James Bond filmi bileti, sandviç ve Pepsi-Kola satın almıştım.

Bugün Humeyni'nin devrim için yaptığı yazışmalara baktığımızda, haklı olarak İran'da bunları okuyacak ve nakledecek kaç kişi olduğunu sorabiliriz. İran gibi ülkelerdeki okuryazarlık sorunu biraz karmaşıktır. Annemle babam da tıpkı kardeşleri gibi okuma yazma bilmiyorlardı. İki kardeşim ve ben kalabalık ailemizde oku-

la gidip, okuma yazma öğrenen ilk kuşaktandık – yine de anne babamızdan daha bilgili ya da gelişmiş olduğumuz anlamına gelmiyor bu. Annem okuryazar olmamasına rağmen, Farsça şiirleri (bilhassa Ömer Hayyam ve Baba Tahir Uryan'ın şiirlerini) okuldaki öğretmenlerimin hepsinden daha uygun biçimde, hatasız vezin ve diksiyonla okurdu. Kuran'dan, peygamberlerin sünnetlerinden, İran edebiyatı ve şiirinden uygun alıntılarla kompozisyon yazma gibi okul ödevlerimizde bana ve kardeşime yardım ederdi. (Bu kompozisyonların hepsinde de "Zenginlik mi, yoksa bilgi mi yeğdir?" ya da "İneğin faydaları nelerdir?" gibi anlamsız konular üzerine yazmamız isteniyordu.) Annem dini inançlarından ötürü, Molla Cevad'dan öğrendiği uygulamalı Şii öğretileri konusunda da derin bilgi sahibiydi. Annemin dini tarih, erenlerin, mutasavvıfların, imam ve peygamberlerin hayatının yanı sıra, İran folklorik mirası, hikâye anlatımı gelenekleri, halk oyunları ve daha da önemlisi bitkisel ilaçlar konusundaki etkileyici bilgi birikimi, hemcinslerinin ve mensup olduğu sınıfın genel özelliği idi. Oturduğumuz mahallede Bahai bir bitki uzmanı vardı, çocukluğumda gördüğüm en sevimli, bilge ve nazik kişi olan bu adama Baba Huşeng derdik. Onun ve annemin sayesinde, organik, bitkisel ilaçlarla büyüdük ve zaten ulaşamadığımız modern tıbbı nadiren ihtiyacımız oldu. Annelerimizin ve mahallelerimizdeki bitki uzmanlarının sahip olduğu tıbbi bilgi, modern tıbbın yoksul ve sıradan insanlara sunduğundan çok daha insancıldı.⁶

Annem gibi insanlar için okumamışlık iletişimin önünde bir engel değildi. Annem beni yanına oturtup, kendisini üzen ve ilgilendiren konular hakkında Kuzistan valisine mektuplar yazdırırdı, hem de kusursuz bir gramer ve uygun bir üslupla. Sonra da yazdırıldığı mektubu üzerinde isminin (Zehra Dabashi) hat ile işlenmiş olduğu bir metal mühürle imzalardı. İran bağlamında "okumamış" derken, işte böyle bir "okumamış"tan bahsettiğimizi unutmamak gerekir. Ama yine de annem ve onun kuşağından olanlar ne resmi (ya da seküler) bir tarih anlayışına, ne de kendi evrensel dindarlık anlayışları açısından önem arz eden Şii imamlarıyla mutasavvıf erenlerin yaşadığı kutsal yerlerin ötesinde bir coğrafya mefhumuna sahipti. ABD'ye gitmek üzere İran'dan ayrılırken, elime bir küre alıp ona İran'ın ve Philadelphia ile Pennsylvania'nın nerede olduğunu

gösterdiğimde annemin nasıl keyiflendiğini hiç unutmam. Annem dünyanın yuvarlak olduğunu biliyordu, ama bu fikri kafasında tam olarak bir yere oturtamamıştı.⁷

İslam Devrimi döneminde ulus olma hissimiz işte böyle bir fiziksel ve duygusal irtibatlılık etrafında oluşmuştu. Bu irtibatlılık da ulusçu bir tarihyazımıyla, memleketimizin haritadaki kedi benzeri şeklinin ikonlaştırılmasıyla, İran edebiyatının yüceltilmesiyle ve tarihimizin zihinlerimize ve hayal gücümüze kazıdığı toplu bir devlet olma anlayışıyla şekillenmiştir.

Pehlevi rejiminin 1979 Devrimi öncesindeki demografik yapısı ve altyapı tesisleri, ülkenin istikrarsız ekonomisine uygun bir durumdaydı. Tüccar sınıfı ve yoksul (ve sofu) kesim ile yönetici seçkinler ve modern (ve büyük ölçüde seküler) orta sınıf arasında ikiye ayrılmış olan sınıfsal yapı, Ayetullah Humeyni'nin –Şii İslam'ın özündeki siyasi eğilimlere dayanan bir radikal İslamcılık vaaz eden– siyasi popülizminin seküler sol ve liberal politikanın yerel elitizminin yerini almasıyla birlikte, en nihayet devrim döneminde tam bir karmaşaya sürüklendi. 1979 Devrimi döneminde İran'ın işgücünün yüzde kırkını tarım, yüzde yirmisini sanayi, kalan yüzde kırklık bölümünü ise hizmet sektörü oluşturuyordu. İran ekonomisinin yüzde sekseninden fazlası petrole dayanıyordu; 1973 ile 1979 yılları arasında uluslararası siyasi ve ekonomik etkenler (özellikle de 1973 Arap-İsrail Savaşı ve süregiden Arap petrol ambargosu) nedeniyle her zamankinden daha yüksek bir petrol geliri elde edilmişti. Şahın 1953 ile 1973 yılları arasında, petrol gelirlerindeki düzenli artışa bağlı olarak kaydettiği ekonomik gelişme şunları beraberinde getirdi: (1) ekonomik anlamda gelişmelerden faydalanırken, siyaseten her türlü kurumsal demokratik talepten mahrum edilen büyümüş bir burjuvazi, (2) şah ailesinin işine fazlasıyla yarayan devlet kapitalizminin doğrudan sonucu olan geniş çaplı yoksulluk ve bir ekonomik altsınıf, hızlı ve anlamsız bir kentleşme, kırsal bölgelerde yoksullaşma, (3) İran ekonomisinin küresel kapitalist sisteme entegrasyonundan eşit ölçüde mustarip olan küskün bir tüccar sınıfı, (4) hükümdarlığa karşı piyasayla yaptığı tarihsel işbirliğini yeniden hayata geçirmek zorunda kalan öfkeli bir ruhban sınıfı, (5) uzun

yıllardır muhalif ve yönetim karşıtı devrimci fikirler gütmiş olan –esasen Meşrutiyet Devrimi dönemindekine benzer, ama bu defa daha büyük ve küresel bağlama taşınmış bir güç birliği içindeki– seküler ve İslamcı entelektüel seçkin kesimler.⁸

İran'ın İslam Devrimi döneminde içinde bulunduğu ekonomik koşulları, bu tahripkâr hadiseye kaçınılmaz biçimde yol açan koşulları geriye dönüşlü olarak incelemeyen değerlendirmek mümkün olmadığı gibi, siyasi durumu da böyle değerlendirmek mümkün değildir. 1979 İran Devrimi'nin, üç baş aktörün (şah, Ayetullah Humeyni ve Başkan Carter) etkileşiminin bir sonucu olduğunu savunan önemli akademisyenler vardır. Bunlara bakılırsa, bu üç aktörün yerinde başka biri olsaydı, devrim de gerçekleşmezdi. Bu iddiada belki bir nebze doğruluk payı bulanlar vardır, ama iddianın eninde sonunda işe yaramaz bir spekülasyon olduğu gerçeğini değiştirmez bu. Devrim olmuş, şahlık çökmüş ve arkasından da bir İslam cumhuriyeti gelmiştir. Burada sorulması gereken esas soru, devrimin nasıl vaki olduğuna tutarlı bir açıklama getirecek olan siyasi anlatının ne zaman başladığıdır? CIA destekli 1953 darbesini kalkış noktası aldığımızda, devrim esasen ulusçu bağlamda yorum bulur. Ayetullah Humeyni'nin önderliğindeki 1963 ayaklanmasından hareket ettiğimizde ise, devrim ister istemez bir Şii (İslamcı) ayaklanması olarak okunur. Öte yandan çıkış noktası olarak 1971 Siahkal isyanını aldığımızda, devrim bu defa da belirgin bir Marksist karakter kazanır. (Ben devrime ilişkin okumamda bu üç tarihi bir arada ele almaktan yanayım.) Hangi tarihi başlangıç noktası telakki edersek edelim, devrimin rehine krizinden (1970-80) sonra sistematik ve şiddetli bir şekilde İslamileştirilmesinin, devrimci hareket sürecine tümüyle İslamcı bir eğilim atfetmemizi sağlayacak minvalde okunamayacağı kesindir. 1979 Devrimi çeşitli ekonomik, toplumsal ve ideolojik kaynak ve amaçlardan doğan bir ulusal kurtuluş hareketiydi. Devrim sürecine katılan güçlü ve amansız bir İslamcı grup bütün diğer gruplara (cebren ve kurnazlıkla) üstün geleerek, devrimi istediği istikamete yöneltmiş ve ona "İslam" devrimi demiştir. Şahın 1979 Ocak ayında tahttan çekilmesine ve Humeyni'nin aynı yıl Şubat ayında İran'a dönmesine yol açan muazzam gösterilerdeki sloganların ve manzaraların çoğu esas itibarıyla İslamcı karakterdeydi gerçekten de.⁹ Ama (1) devrimci seferberlikte

ulusçu ve sosyalist unsur ve sloganlar da eşit ölçüde mevcuttu, (2) devrimci ayaklanmadaki İslamcı simgeler ulusçu ve sosyalist sözdağarlarından ödünç alınmıştı ve (3) hükümdarlığa karşı birleşik bir cephe oluşturmak için Ayetullah Humeyni'nin önderliğinde toplanan birçok ulusçu, sosyalist, hatta (Halkın Mücahitleri gibi) ruhban sınıfından olmayan İslamcı güçler vardı.¹⁰

Gelgelelim, tarihsel anlatılara yansıyan esas süreç, Tahran gazetelerinden birinde Ayetullah Humeyni'yi hedef alan bir yazının yayımlandığı 1978 yılının ilk aylarından başlayarak, bir sene içinde şahı İran'ı terk etmeye zorlayan muazzam bir gösteri silsilesinin yaşandığı süreçti. Bu noktada İran'da şahın ülkenin tek siyasi teşkilatı olarak kurduğu Rastahiz Partisi dışında faaliyet gösteren bir siyasi parti yoktu. Bu süreçte hükümdarlığa yönelik başlıca iki siyasi direniş kolu söz konusuydu: (1) kentlerdeki gerilla mücadelesi veren Halkın Fedaileri ve Halkın Mücahitleri ile (2) Ayetullah Humeyni'nin siyasi önderliğindeki Şii ruhban teşkilatı. Humeyni kursosuz bir fıkıh bilgisine sahip, büyük bir ayetullah olmanın yanı sıra, 1963'ten sonra İran'ın içinde ve dışında büyük destek gören saygın bir radikal devrimci liderdi. Kerim Sancabi (İranlı ulusçuların başlıca siyasi organı olan) Ulusal Cephe adına Ayetullah Humeyni'den hükümdarlık yerine bir "İslam cumhuriyeti" kurma projesindeki "İslam" ifadesini çıkarmasını istemek üzere 1978'de Neauphle-le-Chateau'ya gittiğinde, Humeyni'nin reddiyle karşılaştı. Mustafa Rahimi adlı yürekli bir ulusçu, "Bir İslam Cumhuriyeti'ne Neden Karşıyım" başlıklı muhalif bir yazı yazdığında, onunla aynı fikirde olan pek çok kişi çıkmasına rağmen, bu siyasi duruşa arka çıkacak hiçbir siyasi aygıt yoktu. Musaddık dönemi ulusçuluğu ya kendi köşesine çekilmiş ya da dinci veya solcu siyasi aygıtı dahil olmuştu. Öte yandan devrim döneminde, seferber edilmiş kitlelerin nazarında ne Kerim Sancabi ne de onun önderliğindeki Ulusal Cephe ciddi bir, güvenilirliğe veya geçerli siyasi ehliyete sahipti.¹¹

İslam Devrimi döneminde ülkenin genel ideolojik eğilimi, iktidar ve muhalefet konfigürasyonu ile iç içe geçmişti. Şahlık İran tarihine baştan sona bir saltanat tanımı kazandırma çabasındaydı. Muhammed Rıza Şah'ın 1968'de tahta geçmesi, 1971'de Pers Krallığı'nın 2500. yıldönümünü kutlaması, İran takvimini Hicri takvimden Büyük Keyhüsrev'in tahta geçtiği yılı başlangıç kabul eden bir

takvime çevirmesi ve Persepolis'te Şiraz Sanat Festivali düzenlemesi Pehlevi rejiminin ideolojik açıdan İslam-öncesi, Pers kökenli ve monarşik bir meşruiyete yönelişine işaret ediyordu açıkça. Avrupalı ve Amerikalı bir Şarkiyatçı ordusunun İran'daki destekçileriyle işbirliği içinde düzenlediği bu monarşik ideolojik propaganda yönelik alternatif direniş biçimleriye, sömürgecilik karşıtı ulusçuluk, Sovyet yanlısı veya bağımsız sosyalizm ve tabii yerel Şii İslamcılığı idi. Bu üç muhalif ideolojiden halk tarafından çok açık nedenlerle en itirazsız kabul göreni ise İslamcılıktı. Musaddık döneminin sömürgecilik karşıtı ulusçuluğu, Şahların Şahının İran'ı önemli bir ABD askeri üssüne, İran ordusunu da ABD ordusunun bir uzantısına (tıpkı İsrail ordusu gibi) dönüştürmesinden itibaren şiddetli bir sansür ve baskıya maruz kalmıştı. ABD'ye bağımlı bir ülke olarak İran'ın konumu Marksist ve sosyalist fikirlerin bastırılmasını gerektiriyordu, zira İran Sovyetler'in komşusu olmanın yanında, ABD'nin Sovyetler'in bölgede yayılmasını kontrol altına alarak dengede tutma ve kendi hâkimiyetini sağlama alma amacına hizmet eden önemli bir kaleydi. Yine de İran'ın bu konumu, radikal ve solcu fikirlerin bu dönemde kendine hiç yer bulmadığı anlamına gelmez. Nitekim İranlı Marksistler sansürle başa çıkmak ve muhalif görüşlerini yaymak için dâhice taktikler izliyordu. 1953 darbesi sonrası kuşaktan İranlı sanatçı, münevver ve sosyal bilimciler çocuk hikâyeleri ve (İranlılar tarafından kaleme alınıp, yabancı, hatta var olmayan yazarlara atfedilen) roman "çevirileri"nden, şiir ve romanlara, yıkıcı filmler ve fikir verici oyunlara kadar çok çeşitli üretimlerde bulunmuşlardı ve isteyenlerin rahatça ulaşabileceği solcu ve ilerici görüşleri dolaşıma sokabiliyorlardı. (Arkadaşlarımla oluşturduğumuz seyyar kütüphaneyi hatırlayın.)¹²

Ne var ki devrim yanlısı İslamcılar, fikirlerini yaymak konusunda gerek ulusçulardan, gerekse sosyalistlerden daha karardı. 1963 sonrası yıllarda Humeyni'nin öfkeli konuşma kasetleri, mektupları, fetvaları ve diğer bildirileri İran'ın içinde ve dışında yaygın dolaşımdaydı. Ayetullah Mahmud Telekani ve Ayetullah Murteza Muthari gibi devrimci önderlerin dile getirdiği eşit kışkırtıcılıktaki İslamcı görüşler ise çok daha fazla taraftar buluyordu. Fakat 1960'ların sonuyla 1970 başlarında İran'da radikal İslamcılığın ideolojik elçisi, görülmedik cazibeye ve belagat gücüne sahip devrimci düşü-

nür Ali Şeriatî'ydi (1933-77). Meşhed'de doğup büyümüş, İran ile Fransa'da eğitim görmüş ve Che Guevara, (gerçekten benzerlik gösterdiği) Frantz Fanon ve Jean-Paul Sartre'ın fikirlerinden fazlasıyla etkilenmiş olan Şeriatî azmi, nüfuzu ve sonuçları açısından emsali görülmemiş bir radikal aktivizm kariyerine başlamak üzere İran'a dönmüştü. Kuzey Tahran'daki Hüseyiniye-i İrşat adlı dinci kuruluş, Şeriatî'nin 1969 ile 1972 yılları arasında konferans vermek için kullandığı başlıca yerdi. Kasete çekilen ve yazıya dökülerek kitap haline getirilen bu konferanslar ülkenin dört bir yanına dağıtılıyordu. (Tahran'da üniversite öğrencisiyken, Şeriatî'nin fanatiği olan oda arkadaşımın ısrarıyla bu konferanslardan birine katılmıştım. O zaman Şeriatî'nin Marksist fikirleri İslamcı bir sözdağarıyla ballandırmak yönünde esrarengiz bir yeteneği olduğunu düşünmüştüm.)¹³

Dönemin (siyasi) kültürü de, 1979 İran Devrimi dönemindeki ideolojik hazır olma durumunun çokyönlülüğünü yansıtır. Devrim dönemi siyasi kültürü kabaca iki önemli ve zıt unsura ayrılabilir: (1) neredeyse sadece yöneten seçkin kesime, yeni zenginlere ve komprador burjuvaziye özgü olan sınır tanımaz Avrupa-merkezci bir sekülerizm ile (2) ruhban sınıfının, tüccar sınıfının, işçi sınıfının, kentlerdeki altsınıfların ve köylülerin bağlılığını kazanan tabana yayılmış bir Şiilik. Bu temel ayrıma –şair, romancı, oyun yazarı, yönetmen ve denemecilerden oluşan– önemli bir inorganik entelektüeller kesimini de eklemek gerekir. Bu kesimler siyasi eğilimleri bakımından (nadir istisnalarla) radikal solcu bir eğilim sergilerken, halk tabanında ruhban sınıfına oranla hayli kısıtlı bir etkiye sahiptirler. Zira bu kesimlerin uyandırdığı etki Tahran'la sınırlıyken, ruhban sınıfı devrimci amaçları doğrultusunda halkı genel olarak kışkırtmaya ve seferber etmeye muktediri.

1979 Devrimi döneminde İran siyasi kültürü sadece dinsel karakteriyle tanımlanmasa da bu yönünün önemi yadsınamaz. İran'da ezici çoğunluğu, yani nüfusun neredeyse yüzde doksanını Şiiler oluştururken, nüfusun yüzde dokuzunu Sünniler, kalan yüzde birlik kısmını ise Zerdüşt, Yahudi, Hristiyan ve Bahailer oluşturuyordu. Bununla beraber "Şiilik" tanımı bir sınıftan diğerine farklılık gösteriyordu. En dindar Şiilere genellikle kentli ve köylü yoksul sınıflarda ve tüccar orta sınıfta rastlanıyordu, zira bunlar ruhban teşkilatının ahlaki otoritesine özellikle bağlıydı. Diğer sınıflara mensup

İranlılardaki Şiilik eğilimi daha yüzeyseldi ve daha çok kültürel özelliklerinde, hissiyatında, normatif davranışlarında, ahlaki ilke ve zorunluluklarında ya da kültürel sözdağarında –yani inançlarını belirleyen ibadet ve öğretisel itikatlar dışındaki her şeyde– kendini gösteriyordu. Şiilerin dini oyununu (Taziye) ve üçüncü Şii imamının anısına yapılan Muharrem törenlerini bu genel nitelemenin dışında tutmak gerekir, zira bu iki durumda en sapsmış Şii bile ilginç biçimde itaatkârlaşır. Birinci ve üçüncü Şii imamları olan Emir El'Müminin Ali bin Ebi Talib ile Hüseyin İbn Ali, Müslüman dünyasında evrensel sevgi ve koşulsuz takdirin simgeleri olarak dinci-seküler ayrımının ötesindedirler. Bilhassa İmam Hüseyin zorbalık ve adaletsizliğe karşı devrimci direnişin neredeyse evrensel takdir kazanmış figürüdür. Şiiliğin bu ikonalaşmış şahsiyetler dışındaki pek çok başka yönü de, daha az fark edilebilir şekilde modern İran kültürünün dokusuna işlemiştir. En seçkin İranlı sinema ve tiyatro yönetmenlerinden biri olan (ve köklü, bilgili bir seküler Bahai ailesinden gelen) Behram Beyzayi Taziye'ye özgü dramatik teknikleri çağdaş görsel sanatlara ve gösterim sanatlarına ustaca uyarlamıştı. Muhammed Gaffari gibi başka tiyatro yönetmenleri de Taziye oyunlarını, Avrupa tiyatrosu ile avangard tiyatroya da yer veren Şiraz Sanat Festivali'nin son derece başarılı bir unsuru haline getirmişti. Daha yakın dönemlerde ise İran'ın dünyaca en meşhur yönetmeni Abbas Kiarostami de Taziye oyunlarının yaratıcı uyarlamalarına ilgi göstermiştir. Sonuç olarak Şiiliğe ait gösterge, sembol ve duygular inanan Müslümanlara özgü ibadetlerle sınırlı kalmayıp, İran kültürünün bütününe işlemiştir. Ayetullah Humeyni'nin neredeyse dünya çapında 1979 Devrimi'nin önderi olarak tanınması, (1) kısmen ruhban sınıfı içindeki iyi örgütlenmiş devrimci kadrolarca sağlanmış, (2) onun liderliğinin kutsiyetine inanan Şii müminlerin çoğunluğu tarafından desteklenmiş, (3) Pehlevi hükümdarlığına karşı birleşik bir cephe oluşturma doğrultusunda Marksist ve ulusçu güçlerce stratejik olarak benimsenmiş ve (4) seküler-dindar ayrımı olmaksızın İran'ın dokusuna işlemiş olan örtük Şii hissiyatının etkisiyle gerçekleşmiştir.¹⁴

İranlı Bahailerin belli aralıklarla zulme ve sistematik tacize uğramasını saymazsak, dinsel azınlıklar genellikle hoşgörülle karşılanmıştır. Ermeniler İran'da siyasi katılım açısından en etkin olan ve

on dokuzuncu yüzyıl başındaki Meşrutiyet Devrimi'nden –hatta Sa-fevi döneminden– itibaren İran'ın devrimci siyasetinde aktif rol oynayan bir dinsel azınlıktır. İranlı Yahudi cemaati unsurları 1948'den sonra İsrail'e göç etmiş olsa da, bir kısmı İran'da kalmıştır. İranlı Yahudiler ister İsrail'e göç etmiş, isterse İran'da kalmış olsun –İran po-püler kültürüne, hatta edebiyatına yayılmış olan korkunç ve sürekli Yahudi karşıtı ırkçılığa rağmen– kendi ritüellerine yansıyan İran mirasının derinlerine kök salmıştır ve bu mirasla gurur duymakta-dır. İslam Cumhuriyeti'nin İsrail karşısında –Filistinlilerle hakiki bir dayanışmadan çok, siyasi kurnazlıkla kendi gaddarlıklarını giz-lemek için benimsediği– eleştirel duruş, yurtiçindeki ve dışındaki İranlı Yahudiler için kaçınılmaz şekilde sıkıntı verici bir atmosfer yaratmıştır. Yahudi-karşıtı, Arap-karşıtı, Türk-karşıtı ve siyah-karşıtı ırkçılığın muhtelif emareleri, günümüz İran kültürünün talih-siz yönleri olmakla birlikte, Avrupalı Şarkiyatçıların Rıza Şah kuşağı-na öğrettiği ırkçı ve hayali bir Pers soyu fikrine dayanır – Avrupalı Şarkiyatçılar İranlıların "Ari ırk" denen uydurma ırktan olduğunu iddia etmiştir. Rıza Şah kuşağı bu saçmalığa büsbütün inanmış ve köken olarak Avrupalı olduğumuza, ama talih-siz bir coğrafi rastlan-tı sonucu Araplarla Samilerin arasına düştüğümüze kanaat getirmiştir. Bu dudak ısırtan ahmaklığın izlerine İran'da, özellikle de İslam Cumhuriyeti'ne yönelik haklı öfkesi anlamsız ve ırkçı bir Arap-karşıtı eğilime dönüşmüş olan gençler arasında hâlâ rastlanmaktadır. Ayrıca baştaki rejimin izlediği Filistin yanlısı samimiyetsiz politika soysuz bir şekilde Yahudi-karşıtı bir söyleme bürünmüştür.¹⁵

İran'da ırkçılık bilhassa benzer bir olumsuzlamanın taşralı İran-lılara yöneltildiği Tahran'da belirginlik kazanır; bu ırkçılığın hede-finde ise İsfahanlılar, Reştliler, Azeriler, Kürtler, Lorlar, Belucis-tanlılar, Araplar ya da Tahranlıların ırkçılıklarının tavana vurduğu anlarda kullandıkları "köylüler" anlamına gelen ağır aşağılama ifa-desiyle *dehati*'ler vardır. Bu Tahran merkezli ırkçılığın kökenleri, gülünç bir şekilde kendini Avrupa'yla özdeşleştiren, saçlarını sarıya boyatan, mavi ve yeşil lens kullanan ve taşralı İranlıları hor gören Avrupa-merkezci İran burjuvazisine dayanır. Meşhur bir İranlı sa-natçı ve yakın arkadaşım olan Nikzad Nodjourni bana bir keresin-de Kermanşah'tan Tahran'a gittikten sonra Tahran Üniversitesi'n-den arkadaşları onun Kermanşah aksanıyla dalga geçtiği için, sene-

lerce sokakta konuşmaya cesaret edemediğini anlatmıştı. Tahran'da üniversite eğitimi görürken tanıştığım Azeri arkadaşlarımdan da buna benzer şeyler duymuştum. Tahranlıların haklı ruhban karşıtı öfkesi de bugün büyük oranda ırkçı, taşralı karşıtı, yoksul karşıtı ve Arap karşıtı bir düşmanlık halini almaktadır – internetin Ahmedi-nejad hakkındaki ırkçı ve yoksul düşmanı şakalarla dolup taşıdığı 2005 cumhurbaşkanlığı seçimi döneminde bilhassa ciddi boyutlara ulaşmış bir gerçektir bu. 1979 İran Devrimi pek çok açıdan yoksulların ve taşralıların Tahran merkezli bu derin ırkçılıktan intikamı olarak görülebilir. İranlı kadınların sırtına yüklenen (dehşet verici ve savunulması imkânsız) örtünme zorunluluğu ise yoksullar ile taşralıların, sahip oldukları sınıf ayrıcalığının aleni göstergesi olan son moda Christian Dior elbiseleri içinde gösteriş yapan zengin Tahranlıların açık saçıklığından aldığı intikamdır bir anlamda. Bilhassa Cafer Panahi ve Behman Kubadi gibi taşralı yönetmenlerce çekilen bazı İran filmlerinde, Tahran'a özgü olmayan taşra aksanları ve tavırları hak ettiği saygınlığa bir nebze olsun kavuşmuştur. Halbuki İran sinemasının en iyi örneklerini veren –her ikisi de doğma büyüme Tahranlı olan Abbas Kiarostami ve Muhsin Makhmalbaf gibi yönetmenlerin filmleri dahil– Tahranlı sanatçılarda da taşralı İranlılara yönelik bu kibirli, kendini yücelten, başkalarını küçümseyen antropolojik bakışa açıkça rastlanmaktadır.¹⁶

1979 Devrimi'ne yol açan muazzam gösterilerin en çarpıcı yönlerinden biri, kadınların yoğun bir şekilde devrimci hareketin ön saflarında yer almasıydı. Kentlerdeki Marksist ve İslamcı gerilla hareketlerinde kadınlar da liderlik mevkilerinde bulunuyordu. Kadınların devrimci saflara katılımını, devrim dönemi İran kültüründe belirleyici olan ataerkil kadın düşmanlığı üzerinden ele almak gerekir. Şah bir keresinde kadının İran'daki yerine dair görüşünü açıkça dile getirmişti. İtalyan gazeteci Oriana Fallaci'yle yaptığı bir röportajda şahın ağzından şu sözler dökülüyordu: "Kanun önünde eşitsiniz, ama böyle dediğim için gücenmeyin, yetenek açısından öyle değilsiniz." Şah sözlerine daha da açıklık getirerek ekliyordu: 'Aranızdan büyük bir aşçı bile çıkmadı. Önemli hiçbir şey üretmediniz, hiçbir şey! ... Siz entrikacı ve habissiniz. Hem de hepiniz.'¹⁷

İranlı kadınlar vazgeçilmez hakları uğruna yüzyıllardır mücadele vermektedir. En iyi örneğini Azer Nefisi'nin *Tahran'da Lolita*

Okumak adlı kitabının oluşturduğu bir uluslararası feminizm, şimdilerde ABD'nin İran'ı işgal etme ve belki de bu yolla İranlı kadınları kurtarma tasarısına zemin hazırlamak maksadıyla İranlı kadınların (şeriatın ruhuna sinmiş) durumunun korkunç yönlerini ve mücadeleyi sistematik olarak sömürme yolları aramaya koyulmuştur. Uluslararası feminist akımın yeterli bilgiye sahip olmayan temsilcileri *Tahran'da Lolita Okumak* kitabına alkış tutarak Bernard Lewis-Paul Wolfowitz takımının retoriğine ortak olmuştur. Ancak, Golbarg Bashi gibi yürekli bir feminist eylemci çıkıp da kendi ülkelerinde faal olan İranlı kadınların, sınıfsal yahut dinsel eğilimlerine bakmaksızın, daha esaslı ve kültürler-arası bir mücadeleye katılmasını savunduğunda –liberal-monarşist cenahtan, işe yaramaz mülteci "radikaller"e kadar– uluslararası feminist cemaate mensup çok sayıda kişinin alçakça saldırısına uğramaktadır.¹⁸ İranlı kadınlar kendi ülkelerinde, kendi koşulları içinde, kendi özgürlükleri için nesillerdir mücadele vermektedir; mücadelelerinin odağında ise hem miras aldıkları kültürün korkunç ataerkil veçheleri, hem de yabancıların kendi memleketleri üzerindeki eşit ölçüde kişiliksizleştirici tasarıları vardır.¹⁹

Seküler burjuvaziyle dindar halk tabanı arasındaki güç çatışması nerelerde yoğunlaşıyordu? Büyük bir konser salonu (Talar Rudaki), en önemlilerinden biri Tahran Şehir Tiyatrosu olan gösteri sanatları merkezleri, sinemalar, tiyatrolar, en ilericilerinden biri Tahran'daki Kargah-ı Nümayiş olan deneysel tiyatro grupları, kütüphaneler, kitabevleri, (Tahran'daki Beethoven adlı mağaza gibi) plak dükkânları, spor kompleksleri, kafeteryalar, restoranlar. Paris, Londra, Roma ve New York'a düzenlenen turlar ve Hazar Denizi'ndeki sayfiyeler, seküler burjuvazinin başlıca sosyalleşme alanlarıydı. Öte taraftan, dindar aktivistlerin ve onların halk tabanından destekçilerinin en sık bir araya geldiği yerler ise, camiler, *Hüseyniye*'ler, din okulları, dini bayramlar, imam ve evliyaların türbeleri, mezarlıklar ve Mekke, Medine ile Irak'taki Necef, Kerbala ve Kazemyan gibi kutsal yerlere düzenlenen hac turlarıydı.

1979 Devrimi döneminde İran'daki sınıf ayrımlarının ortadan kalktığı tek toplu faaliyet alanı belki de futbol stadyumuydu. Futbol dünyanın geri kalanında olduğu gibi İran'da da kentli yoksulların ve orta sınıfın oyunuydu. (Üst orta sınıflar Wimbledon tenis tur-

nuvalarını izlemeyi tercih ediyordu.) İranlı futbol fanatikleri genelde iki futbol takımından –Tac ve Persepolis– birini tutuyordu. Futbol maçları tarihsel olarak otoritelerin denetimi dışında siyasi boyutlara da sahip olagelmıştır.²⁰

1978-79 yıllarındaki hararetli devrimci ayaklanmalarda Tahran Üniversitesi'nin futbol sahası şiddetli siyasi çarpışmalara sahne oldu. 1979 Nisanı'nda ilerici ulusçularla militan İslamcılar arasında çıkan böyle bir çatışmaya katılmışım. 1979 Devrimi'yle gelen aşırı İslamileşmeden sonra bu futbol sahası kalıcı olarak İslamcıların eline geçerek, Cuma namazları ve siyasi vaazlar için kullanılan geçici bir camiye dönüştürüldü.

Sinema da evrensel düzeydeki etkisiyle sınıf çizgilerini aşıyordu. O dönemde sinemadan bütünüyle uzak duran aşırı dinci müminler vardı elbette, nitekim sinemaları ateşe vermek devrimci ayaklanmalar sürecinde önemli bir protesto biçimiydi. Ne var ki İran'da sinemanın büyüğü hep kalıcı olmuştur. Sinemalarda yoksul izleyicilerin zenginlerden bilet ücretiyle ayrılmasına dayanan bir birinci, ikinci ve üçüncü sınıf bilet uygulaması vardı. Ama ışıklar kapanıp film başladığında, bütün sınıf ve grupların paylaştığı evrensel bir düşler aleminin kapısı açılıverirdi adeta. Böylece her sınıftan izleyici içinde bulundukları kâbustan kısa süreliğine de olsa uzaklaşmış oluyordu.

1977-79 devrimci isyanları bütün ekonomik, siyasi, ideolojik ve kültürel eğilimleri içine alacak şekilde İran ulusunu topyekûn ayaklandırmış ve seferber etmişti. Devrime giden süreçte kalkış noktası alınan ulusçu, İslamcı ve sosyalist anlatıları ele alabilmek için CIA destekli 1953 darbesinden (ve onun uyandırdığı derin *ulusçu* hissiyattan) başlayıp, Ayetullah Humeyni önderliğindeki Haziran 1963 ayaklanmasına (ve onun uyandırdığı güçlü *dinci* hissiyata) ve Pehlevi rejimine karşı ilan edilen silahlı bir mücadele olan efsanevi Siyahkal ayaklanmasından sonra 1971'de Halkın Fedaileri önderliğinde kentlerde başlatılan gerilla hareketlerine (ve bu mücadelenin alevlendirdiği *sosyalist* devrimci ideolojilere) kadar gitmemiz gerekir. Siyahkal ayaklanması, başka bir gerilla hareketi olan Halkın Mücahitleri'ne esin vermişti. Halkın Mücahitleri'nin militan üyeleri 1960'lardan beri ideolojik bir hazırlık içindeydi ve şahın Pers Kral-

lği'nin 2500. yıldönümü için düzenlediği törenler sırasında dikkat çekici bir operasyon gerçekleştirmek için 1960'ların sonundan beri Ürdün ve Lübnan'daki Filistin Kurtuluş Örgütü'nün el-Fetih grubuyla birlikte askeri eğitim görüyordu. Gelgelelim operasyon tam bir fiyaskoyla sonuçlandı; örgüt liderlerinin neredeyse yarısı tutuklandı, yargılandı ve idam edildi. Sonrasında örgüt bir toparlanma sürecine girdi ve 1975'te yeniden ortaya çıktığındaysa, Marksist ve İslamcı hiziplere ayrılmıştı; örgüt içindeki her iki kanat da 1979 Devrimi'nin ilk safhalarına katılmaya can atıyordu.²¹

CIA tarafından Tavus Kuşu tahtına yeniden getirildiği 1953 Ağustos'u ile 1963 Haziran ayaklanması arasındaki dönemde şah gücünün doruğuna ulaşmıştı. Ayetullah Humeyni'nin önderliğindeki 1963 Haziran ayaklanması²² ile 1977 sonlarında başlayarak Pehlevi saltanatının çöküşüyle noktalanmış olaylar arasındaki süreçte, giderek askerileşmiş olan hükümdarlık ile Halkın Fedailer ve Halkın Mücahitleri örgütleri arasında savaş söz konusuydu. Bu gerilla hareketleri vahşice bastırıldı ve Şahların Şahı, Büyük Keyhüsrev'e açıktan açığa gönderdiği mesajdan ("Huzur içinde yat Keyhüsrev, biz ayaktayız!") bir süre sonra, 1970'lerin ortalarında George W. Bush'unkine çok benzeyen bir kutsal misyon anlayışı gütmeye başladı. Şah Oriana Fallaci'ye şöyle diyordu: "Bir kralın söyledikleri ya da yaptıkları hakkında kimseye hesap vermesi gerekmediğinde, kaçınılmaz olarak yapayalnız kalır. Ama ben yapayalnız değilim, zira başkalarının göremediği bir güç var arkamda. Benim mistik gücüm. Sonra bir de mesajlar alıyorum. Dini mesajlar." Fallaci Majesteleriyle Yüce Allah arasındaki bu ilişkiye dair şüphesini açığa vurduğunda ise, şah ona bu tür şeyleri anlayamayacağını söylüyordu. "Çünkü sen inanmıyorsun. Allah'a da, bana da inanmıyorsun." Şahın bu ifadesine bakılırsa, "Tanrı" ile "ben" sözcükleri iç içe geçmişti ve yer değiştirebilirdi. İşte Şahların Şahının sözleri:

Saltanatım ülkeyi kurtardı, kurtardı çünkü Tanrı benim yanımdaydı. Yani, İran için yaptığım şeyleri yalnızca kendime atfetmem adil olmaz. Bakın, böyle yapabilirdim, diyorum. Ama yapmam, çünkü arkamda birinin olduğunu biliyorum. O, Allah'tı.²³

Majesteleri Allah'ın kendi başarısındaki payını da cömertçe teslim ederken, bu noktada, İran'da teokrasinin ancak Ayetullah Hu-

meyni'den *sonra* iktidarı ele geçirip geçirmediği fikri üzerine durup düşünmek gerekir. Humeyni yazdığı onca yazının birinde bile Tanrı'yla kendi arasında böyle bir özdeşlik kurmamıştır. (Bu durum onun da kendine has bir kaçıklığı olmadığı anlamına gelmemekle birlikte, sonradan İran'ı dehşete sürükleyerek, binlerce oğlunu ve kızını anlamsız bir savaşta ölüme gönderme mesuliyetinden muaf tutmaz elbette. İran tarihi bizlerin nasıl bir canavarlıktan diğerine geçtiğimizi ortaya koymaktadır.) İşte bu tehlikeli sanrılara kapılan şah bütün İran ulusunu kendi tanrılık vehminin tutsağı haline getirmişti, tıpkı Firdevsi'nin *Şahnamesi*'ndeki Hükümdar Cemşid'in yaptığı gibi.²⁴

İslam Devrimi ilk olarak Tahran'da yahut İran'ın başka bir şehrinde değil, Washington D.C.'de, Jimmy Carter'ın başkanlığının (1977-81) ilk yıllarında siyasi gündeminde insan haklarına önemli bir yer vermesiyle başladı. Benimsediği bu siyasi tutum, Carter yönetimini ABD'nin müttefiki olan ülkelerin geçmişteki zalimlikleri konusunda hesap vermek gibi can sıkıcı bir duruma sokmuştu. O dönemde İran, İsrail, Suudi Arabistan ve Pakistan ABD'nin Ortadoğu'daki müttefikleri arasındaydı. 1977 Kasımı'nda şah Başkan Carter'la, İran'daki insan hakları ihlallerinin de dahil olduğu bir dizi çetrefilli meseleyi görüşmek üzere Washington'a gitti. 16 Kasım 1977'de Washington'da yapılan büyük çaplı şah karşıtı gösteride, Washington polisi göstericileri dağıtmak için göz yaşartıcı gaz kullandı. Göz yaşartıcı gaz, rüzgâr çıkınca Bay ve Bayan Carter'ın şah ile eşi için resmi karşılama töreni yaptığı Beyaz Saray bahçesine sürüklendi. Şah gözlerinden akan yaşı silmek için beyaz mendilini çıkardı. Başkan Carter ise onu karşılamak üzere kürsüye doğru yürürken, şakayla "Majestelerinden ABD başkentindeki bu geçici hava kirliliğinden dolayı özür dilemeye" koyuldu. Şah ile Başkan Carter'ın gözlerini silerken çekilen fotoğrafları, İran'daki devrimci ayaklanmanın başlangıcının sembolü haline geldi.²⁵

Başkan Carter'ın Dışişleri Bakanı Cyrus Vance ve Güvenlik Danışmanı Zbigniew Brzezinski eşliğinde şahın ziyaretine karşılık İran'ı ziyaret edeceği sıralarda, ülkedeki devrimci ayaklanma kaygı verici boyutlara ulaşmıştı. 30 Aralık 1977'de, Başkan Carter İran'a gelmeden bir gün önce, ABD ile İran arasında kültür alışverişi sağlamak amacıyla kurulmuş bir enstitü havaya uçtu. Başkan Carter

düzenlediği bir yeni yıl arifesi resepsiyonunda şahın şerefine kadeh kaldırarak, İran'ı aksi takdirde kargaşayla çalkanacak olan Ortadoğu'nun "istikrar adası" olarak niteliyordu. Bir hafta sonra, 7 Ocak 1978'de İran gazetelerinden birinde, Ayetullah Humeyni'ye yönelik, müritlerinin hakaret saydığı bir makale yayımlandı. Ertesi gün Kum'da bu yazıyı protesto amaçlı muazzam bir gösteri tertiplendi. Göstericilerin polisle çatıştığı olaylarda ölenler olduğu bildiriliyordu. Gösteriden kırk gün sonra, 18 Şubat 1978'de, gösteride ölenleri anmak için Tebriz'de büyük bir gösteri daha düzenlendi. Sonradan "Kanlı Tebriz Ayaklanması" olarak anılan bu gösteride çok daha fazla ölen ve yaralanan oldu. Peş peşe düzenlenen bu iki gösteri, ardı arkası kesilmeyen olayları beraberinde getirdi. Şah ile Başkan Carter'ın bütün çabalarına rağmen, Ayetullah Humeyni çıkan olayları kendi lehine çevirmeyi başarmıştı. Şah, Humeyni ve Başkan Carter arasında üçlü bir satranç oyunu oynanıyordu adeta. Olayların gidişatına Humeyni yön veriyordu, zira göstericilerin dizginleri onun elindeydi. Şah emrindeki orduya göstericileri dağıtma emri verecek olsa, ölü ve yaralı sayısı kat kat artacak ve kalabalıkların artan öfkesiyle çok daha kanlı eylemler cereyan edecekti. Öte yandan şah ayaklanmanın bastırılmasını emretmeyecek olursa, bu defa da iktidar ve denetiminin zayıflığı ortaya çıkacaktı, dolayısıyla karşı tarafın çok daha radikal talepleriyle karşılaşacaktı.²⁶ Siyasi itibarını kaybetmenin eşiğine gelen şah gibi Başkan Carter da iki arada bir derede kalmıştı. Beyaz Saray'a adım atar atmaz, ABD müttetiklerinden insan haklarına daha fazla riayet etmelerini talep etmişti. Halbuki İran ABD'nin söz konusu politikasındaki çelişkilerin bir timsali olarak bu hakları ihlal edenlerin başını çekiyordu. Carter seçim kampanyasında verdiği vaatlerin kurbanı olmuştu. Ayetullah Humeyni şahı da, Carter'ı da zekice bir manevrayla mat etmişti. Gerisi zamana kalıyordu; bir-iki hamle sonra şah devre dışı kalacaktı.

1978'in Ocak ayına gelindiğinde, Humeyni artık bir emriyle bütün büyük şehirlerde gösteri düzenleyebilen müritleriyle doğrudan irtibat kurabilecek hale gelmişti. Gösterilerin ardı arkası kesilmiyordu. Seküler solcu ve ulusçu güçler de düzenlenen gösterilere eşit ölçüde katılım sağlıyorlardı (ama başı çektikleri söylenemez). Şah İran Meşrutiyet Devrimi'nin 5 Ağustos 1978 tarihli yıldönü-

münde yaptığı konuşmada serbest seçimlerin yapılacağını duyuruyordu. Ama işin aslı şu ki, bu konuşmanın hiçbir hükmü yoktu. Carter yönetimi de, en az yabancı elçilerin tavsiyesine başvuran şah kadar ne yapacağını bilmez durumdaydı. Şahların şahı, sonraları Bahamalar'dayken İngiliz gazeteci David Frost'la yaptığı bir röportajda o dönemki durumunu şöyle özetliyordu: "ABD elçisi bize başka bir şey söylerken, Bayan Carter kraliçemize başka şey söylüyordu." Majestelerinin kafası hepten karışmıştı. Şah böyle müşkül durumdayken, Kermit Roosevelt ve onun İranlı muadili Beyinsiz Şaban nerelerdeydi acaba?²⁷ ABD destekli ikinci bir darbe düzenleme fikri açıktan açığa tartışılmaya başladı. 1978 Nisanı'nda şah, Avrupa'daki ABD güçlerinin (General Alexander Haig'ın emrindeki) yardımcı kumandanı olan General Robert "Dutch" Huyser'dan olasılıkları değerlendirmek üzere Tahran'a gelmesini rica etti. General Huyser 1978 Ağustosunda yapılabilecekler üzerine değerlendirmede bulunmak için tekrar İran'a geldi gelmesine, ama şaha verdiği haberler pek de iç açıcı değildi. General Huyser şahın İran'ı terk etmesinden önce, 1979 Ocak ayında bir kez daha İran'a gelerek, bir aya yakın bir süre Tahran'da kaldı; bu sırada İranlı yetkililer ve İran'ın ABD elçisi William H. Sullivan'la kesintisiz temastaydı. General Huyser misyonunu yerine getirememişti, zira Carter'in danışmanlarından aldığı bilgi ve tavsiyeler birbirini tutmuyordu. Huyser'a bakılırsa, "Washington'da ortak bir çaba söz konusu değildi. Dışişleri Bakanlığı'nın duruma yönelik yaklaşımı ile Savunma Bakanlığı'nın ve İdari organların yaklaşımı arasında bariz bir çelişki vardı."²⁸

11 Ağustos Cuma günü bu defa da İsfahan'da şiddetli bir gösteri patlak verdi. 16 Ağustos'ta (artık hepten ruhban sınıfının emrindeki) tüccar sınıfının can damarı olan Tahran pazarı boykota başlayıp kepenk indirdi. 20 Ağustos'ta güneydeki Abadan şehrindeki Rex Sineması ateşe verildi. Yangında dört yüze yakın insan öldü. Humeyni yangından şahın emrindeki gizli polisi mesul tutuyordu. Polis ise Humeyni'nin sorumlu olduğunu söylüyordu. Olayın aslı ne olursa olsun, bu büyük yangın Şaha olan öfkeyi büsbütün artırdı. Artık gerçeklerin hiçbir önemi kalmamıştı. Taşkınlık, topluluk histerisi, suikast fantazileri alıp yürüdü; bir mit yaratma ve kolektif katarsis anıydı bu.²⁹

→ Rex Sineması yangını halk üzerinde muazzam bir etki yarattı. 27 Ağustos 1978'de şah Cemşid Amuzegar'ı başbakanlıktan alarak yerine Cafer Şerif İmami'yi getirdi. Eski bir politikacının mütevazı geçmişinin ve ılımlı ruhban sınıfıyla olan iyi ilişkilerinin tahtım elinde tutmasını sağlamasını umuyordu şah. Oysa yanılıyordu, zira bu karar durumu daha da kötüleştirmekten başka işe yaramadı. Şah, Şerif İmami'den dini meselelere öncelik vermesini istedi ve Kraliçe Farah'ı kutsal Şii türbelerine hacca gönderdi. Şahın bu hareketi geri tepti ve Humeyni'nin meşruiyetini daha da artırdı. Artık Humeyni ayaklanmanın tartışmasız lideri ve devrimi İslamcı kimliğe kavuşturacak olan ruhban sınıfı temsilcisi olarak görülüyordu. Şerif İmami şahın isteği doğrultusunda İran takvimini yeniden Hicri takvime dönüştürdü. Bununla da kalmayıp Pehlevi hanedanının mali yolsuzluklarını gündeme getirerek, bu soygunlara bir son vermeye girişti. Ne var ki Şerif İmami'nin bu çabası İranlıların şah ailesinin Avrupa ve ABD şirketleriyle kârlı ticari antlaşmalar yaparak İsviçre bankalarındaki hesaplarını kabarttığı fikrini pekiştirmekten başka işe yaramadı. Gösteriler yalnız Tahran ve Kum'la sınırlı kalmadı ve ülkenin dört bir yanına sıçrayarak devam etti.

Hicri Takvimde Şeker Bayramı'na denk gelen 4 Eylül 1978 tarihinde, İran tarihindeki en büyük çaplı şah karşıtı gösteri gerçekleşti. İran'da bundan aylar, hatta haftalar öncesinde tahayyül edilemeyecek olan hararetli günler yaşıyordu. 7 Eylül günü çıkan gösterilerde –bugünkü adı Azadi (Özgürlük) Meydanı olan– Şehyad Meydam'na yürüyen kalabalık hep bir ağızdan "Şaha ölüm!" diye haykırıyordu. "Kara Cuma" olarak anılan ertesi gün, ordu Jale Meydanı'nı dolduran göstericilere ateş açtı. Çok sayıda kişinin öldüğü bu olay sonrasında, ölü sayısı abartıldı, ülkenin her yanında çeşitli söylentiler alıp yürüdü, bütün duvarlar yazılarla doldu, devrimci flamalar dalgalandı, sokak tabelaları kanlı el izleriyle kaplandı –bütün millet ayaklanarak silaha sarıldı. Ülke çapındaki gösterilerin önü alınamıyordu; olaylar yepyeni bir boyut kazanmıştı artık.

1978 Eylülü'ne kadar Humeyni devrimci ayaklanmaları Irak'tan yönetti. Başbakan Şerif İmami, Humeyni'nin ülkede yarattığı çalkantıya son vermek umuduyla Irak hükümetinden yaşanan liderin faaliyetlerini engellemesini talep etti. 24 Eylül 1978'de Humeyni'nin Necef'teki evi Iraklı askerler tarafından kuşatıldı. Humeyni

sessiz kalmaktansa, Irak'ı terk etmeyi yeğledi. Önce Kuveyt'e gitmek istediye de, ülkeye girişi 3 Ekim tarihinde reddedildi. Sonrasında Cezayir veya Lübnan'a gitmeyi düşündü, ama en nihayet Fransa'ya gitmeye karar vererek, 12 Ekim 1978'de Paris'e uçtu. Humeyni Paris yakınlarındaki Neauphle-le-Chateau'ye yerleşerek, buradan devrimin aktif liderliğini yürüttü. Yaşı ilerleyen ayetullah İran'daki astlarıyla yakın temas içindeydi. Şah köşeye sıkışmış, Carter ise çaresiz durumdaydı. Humeyni buradan uluslararası haber kuruluşlarına da ulaşabiliyordu; nitekim bu kuruluşlar vasıtasıyla 19 Ekim'de Pehlevi hükümdarlığına karşı silahlı mücadele başlatmaktan geri durmayacağını bildirdi. Sadece şahı tehdit etmekle kalmıyordu Humeyni; Marksist devrimcilerin neredeyse on senedir sürdürdüğü silahlı mücadeleyi de reddetmiş oluyordu. Marksist devrimciler ise bu durumu protesto etmek yerine kabullenip sessiz kalmayı yeğledi. Şahlık çökmeye yüz tutmuştu ki asıl amaç da buydu. O günkü bildirisinde Humeyni İran'da şaha karşı girişilen direnişte Marksist unsurlar olduğu gerçeğini de reddediyordu. Göz göre göre yalan beyanda bulunuyordu Humeyni, ama bunun üzerinde pek durulmadı. Devrimci cephede yer alan karşıt görüşlü hiziplere müsamaha tanınmayacaktı; Humeyni devrimi günden güne İslamcılaştırıyordu. Kimsenin de buna karşı çıktığı yoktu.

31 Ekim 1978'de petrol işçilerinin genel bir dayanışma grevi başlatması ve üretimin durmasıyla beraber, devrim petrol sanayisine de kaymış oldu. Petrol işçileri Şerif İmami hükümeti tarafından yürürlüğe konan sıkıyönetimin kalkmasını ve bütün siyasi mahkûmların salıverilmesini talep ediyordu. Bu arada aktivist öğrencilerde sokaklarda hükümet karşıtı eylem yapıyor, arabaları kundaklıyor, banka ve devlet dairelerine saldırı düzenliyor, polisle çatışıyor ve şahlık rejiminin çöküşünü muştuluyorlardı. Kasım ayı başlarına gelindiğinde gösteriler kontrolden çıkmıştı. Göstericiler ülkenin her yanındaki bankalara, sinemalara, gece kulüplerine, pahalı otellere, içki bayilerine, (bilhassa İngiltere ve ABD'ye ait) yabancı elçiliklere saldırıyordu. Başbakan Şerif İmami 5 Kasım 1978'de görevden çekildi. Ertesi gün şah özür dilemek üzere ulusal televizyondaydı; "Devriminizin sesini duydum" diyordu. Beti benzi atmış olan şahın pişman ve düşünceli bir hali vardı – yine de başbakanlığa İmami'nin yerine silahlı kuvvetler başkanı General Gulam Rıza

Azhari'yi getirmekten başka seçeneği olmadığını bildiriyordu. Azhari göreve gelir gelmez ülke çapında sokağa çıkma yasağı ilan etti. Fransa'daki Humeyni'nin cevabı gecikmedi: "Şah ülkeyi terk etmeli!" Humeyni sıradan bir devrimci değil, hayatı boyunca intikam arzusuyla yanıp tutuşarak, kendi sırasının gelmesini beklemiş çileci bir batınıydı. "Sen beni ülkeden attın," diyordu şaha, "Sana gününü göstereceğim!" Tarih destansı, gündelik olaylar ise efsanevi bir hal almıştı artık.

General Azhari bir havuç ve sopa politikası dönemi daha başlatmıştı. Humeyni ise havucu da sopayı da çiğneyip tükürdü. General Azhari 8 Kasım 1978'de önceki başbakan Emir Abbas Huveyda'nın yolsuzluk suçundan tutuklanarak hapse atılmasını emretti. Bu hamle Humeyni'nin hoşuna gitmişti; zira onun nazarında, mevcut başbakan dahil bütün İran başbakanları rüşvetçiydi. Humeyni 9 Kasım günü önde gelen Şii ruhban sınıfı mensuplarını ülkeyi kurtarma mücadelesinde kendi safına katılmaları için görüşmeye çağırdı. Kimse ona karşı çıkmaya cüret edememişti; Savonarola ile Calvin Müslüman cüppesi giymiş ve bu karizmatik ruhban sınıfı mensubunun şahsında İran ulusu adına konuşur olmuştur adeta. Aynı gün General Azhari şah ailesinin mali durumları hakkında soruşturma başlatacağını beyan etti.

Humeyni'nin buna bir itirazı olamazdı – şahın kendi başbakanı şah ailesinin yozlaşmışlığını doğruluyordu. Şahın yaptığı her şey, devrim ateşini daha da harlandırıyordu. En nihayet 18 Kasım 1978'de Tebriz'den düşük rütbeli subaylar ile emirlerindeki askerlerin üstlerinden gelen emirlere riayet etmeyi reddettiği haberi geldi. Washington'dan gelen haberler ise bundan daha hayırlı değildi. Başkan Carter 7 Aralık günü muhabirlere, şahla ilgili kararın "İranlılara bağlı olduğu"nu bildirdi. 10-11 Aralık 1978'de –1399 yılı Muharrem ayının 9. ve 10. günlerine denk gelen bu günler, üçüncü Şii imamının 680'de ünlü Kerbala Savaşı'nda öldürülüşünün yıldönümüydü– ülkenin dört bir yanında düzenlenen şah karşıtı ve Humeyni yanlısı gösteriler ülkede hayatı durma noktasına getirdi. General Azhari aralık ayı sonunda görevinden ayrıldı.

Şahı çöküşten son bir kez kurtarmaya yanaşan tek kişi, Ulusal Cephe'nin saygın şahsiyetlerinden Şahpur Bahtiyar'dı (1914-91). 28 Aralık 1978'de şah Bahtiyar'ı yeni başbakan olarak atadı. Yeni

başbakan 1979 yılının Ocak ayını bir nebze itibar kazanmak için harcadıysa da, başarılı olamadı. Artık ülkesi üstünde hiçbir hükmü kalmadığını anlayan İran şahı 1 Ocak 1979'da bir saltanat şurası atayarak, 16 Ocak'ta ülkeyi terk etti. Önce Mısır'a, ardından Fas üzerinden Bahamalar'a ve Meksika'ya gitti. Son uğrağı ise kanser tedavisi için gittiği New York oldu. Şaha ailesi eşlik ediyordu. Adamlarından biri Ayetullah Humeyni'ye gelip, "Kardeşlerimiz şahın ülkeyi terk ettiğini söylüyor, Tahran Radyosu haberi yayımladı" dediğinde, sabah duasını henüz bitiren ayetullah sadece kafasını kaldırdı ve sanki kendisine kahvaltısının hazır olduğu söylenmiş gibi, "Başka bir haber var mı?" demekle yetindi. Şahın ülkeyi terk ettiği haberi duyulur duyulmaz, İran'da şenlikli bir kargaşa başladı – elinde şeker dolu tepsilerle dolaşan, dans edip şarkı söyleyen ve birbirini kutlayan binlerce insan sokaklara döküldü. Gazetelere İran basınının tarihinde görülmemiş büyüklükte harflerle "Şah Gitti" manşetleri atıldı. Kimi gazeteler ise haberi Hafız'ın bir şiirinden alıntı yaparak "Şeytan gidince, melek gelir" manşetiyle duyuruyordu. Humeyni'nin Fransa'dan gelmesi isteniyordu. 19 Ocak günü bir mil-yonu aştığı tahmin edilen coşkulu bir kalabalık Humeyni'nin ülkeye dönerek İslam cumhuriyetini kurmasını talep etmek üzere toplanmıştı.³⁰

1 Şubat 1979 Perşembe günü Paris'ten uçağa atlayan Humeyni on dört senelik sürgünden sonra İran'a ayak basışında destekçilerinin oluşturduğu coşkulu kalabalık tarafından sevgi seliyle karşılandı. Yaşlanan ayetullah uçaktan inerken, bir gazetecinin ona ne hissettiğini sorması üzerine, "Hiçbir şey," demekle yetindi.

Ayetullah Humeyni'nin ilk durağı, İran'a zaferle dönmesini sağlayan gösterilerde ölen binlerce İranlı gencin gömüldüğü Beheşt-e Zehra Mezarlığı oldu. Humeyni'nin çevresini kuşatan kalabalık, ışığın başına toplanan gece kelekleri gibi halkalar oluşturuyordu. Ayetullah muzafferliği, mütevazılığı, kibri, güveni ve kehaneti bir arada taşıyan bir ses tonuyla, "Bu insanların bana verdiği yetkiyle, bu devletin ağzına bir sille indireceğim," diyordu. Humeyni'nin bu sözleri İran'da yankılanarak, her İranlının zihnine ve ruhuna işledi. O zamana kadar insaniyetten mahrum bırakılmış bir kitlenin örse-lenmiş haysiyetine merhem olan, merhametli bir sestir Humeyni'ninki. Mirza Rıza Kirmani'nin Şah Abdülazim türbesinde Nas-

reddin Şah'ı öldürdüğü 1898 Nisanı'ndan o ana dek, tarihin sırtlarına yüklediğinden daha iyi bir yaşam için savaşılan muhalif kuşaklar işte bu sözleri duymayı beklemişti. "Bu insanların bana verdiği yetkiyle, bu devletin ağzına bir sille indireceğim,": özgürlükçü, kurtarıcı, arıtıcı, efsanevi ve mucizevi bir cümleydi bu. Kimin ağzından çıktığı önemli değildi; bunu söyleyen insan kılığına girmiş şeytan olsa dahi, kabuldü. Bu devrimin sonrasında İran'a nasıl bir canavarlık getirdiğini boş verelim şimdi. Bu cümle, söylendiği anda bir halkın özgürlük davasını onaylayan vahiy kabilinden bir dize etkisi yaratmıştı.

Bu çok önemli sözlerinden sonra Humeyni Pehlevi hükümdarlığının yıkılışını ilan ederek, Mehdi Bazargan'ı oluşturduğu geçici hükümetin başbakanı olarak atadı. Şahpur Bahtiyar bu atamadan hemen sonra ülkeyi terk etti. Şah dünya çapında yaptığı uzun ve onur zedeleyici yolculuğunu 27 Temmuz 1980'de öldüğü Mısır'da noktaladı. Şahlık düzeni sona ermiş, Humeyni ülkenin tek ve mutlak kanunu olmuştu. İran'ı sırrına erişilmez ölçüde kutsal bir tiranlık bekliyordu.

Ayetullah Humeyni 1979 Şubatı'nda İran'a dönüşünden, 1989 Haziranı'ndaki ölümüne dek İran'ı demir bir yumrukla, çelikten bir kararlılıkla ve emsalsiz bir zalimlikle yönetti. Devrim Muhafızları Humeyni'nin hasımlarının kökünü kazımak için Filistin köylerinde faaliyet gösteren İsraili Irgun ve Stern Örgütü'nünki gibi amansız bir vahşete başvurdu. Hitler'in Gestapo'su, Mussolini'nin Kara Gömlekliler'i, Stalin'in temizlik operasyonları – bunların hepsinin Humeyni'nin terör cumhuriyetinde tek tek karşılığı vardı. Terör estiren bir intikam duygusuyla ve emsalsiz bir zorbalıkla hüküm süren, araf kabilinden, intikamcı bir krallıktı onunki. Şahın tiranlığı, onun millete çektiirdiği zulmün yanında sönük kalıyordu. Humeyni kendi İslam cumhuriyeti görüşüne en ufak şekilde tehdit arz eden herkesin derhal acımasızca infaz edilmesini emrediyordu. Eski ordu görevlileri ile politikacılar tutuklanarak ivedilikle idam edildi. Devrimci gençler, çocuk yaşta eylemciler, Kürt isyancılar, kendilerine ortaçağdan kalma davranış kurallarının dayatılmasını protesto eden kadınlar, dinsel azınlık liderleri, şairler ve gazeteci-

ler, kısacası Humeyni'nin emsalsiz bir acımasızlık, çileci bir kesinlik ve mistik bir kararlılıkla düşlediği, emrettiği ve kurumsallaştırdığı gaddar teokrasiye en ufak itirazı olan herkes onun gaddarlığından payını aldı.

İlk zamanlarda Humeyni'nin mutlak otoritesine direnen güçler oldu: Müslüman Mücahitler, Marksist Fedailer, yeniden faaliyete geçen Tudeh Partisi, ulusçu Ulusal Cephe, liberal İslamcı Özgürlük Hareketi. Ne var ki Humeyni bunları ustaca ve kurnazca birbirine karşı kullanarak, hepsini birden ortadan kaldırdı.³¹

1979 Şubatı'nda Humeyni'nin yaptığı ilk iş, İslam cumhuriyeti referanduma sunulup, İslamcı anayasa taslağı hazırlanana dek Özgürlük Hareketi'nden Mehdi Bazargan'ı (1907-95) geçici başbakan olarak atamaktı. Bazargan'ın başbakanlığa atanması, Özgürlük Hareketi'ni ve onun son derece popüler lideri Ayetullah Telekani'yi etkisizleştirirken, çatışan diğer güçler arasında da öfke yaratmadı – Bazargan liberal, iyi niyetli ve bütünüyle etkisiz biriydi.³² Musadık'ın İran petrolünü kamulaştırması döneminde devrimciler arasında fazlasıyla itibar kazanan Bazargan, her şeye rağmen Humeyni'ye rakip olabilecek güçte değildi. Humeyni, Bazargan'a zımni yetki vererek, şahlık rejiminin yerine İslam cumhuriyetinin kurulmasının oylamaya sunulduğu –ya şahlık ya İslam cumhuriyeti minvalli– ulusal bir referandum tertipledi. Hemen hemen bütün gruplar şahlık rejiminin kaldırılmasını destekledi, ama Humeyni ve onun popülist çevresi dışında İslam cumhuriyetini destekleyen pek az İranlı vardı. Gelgelelim bu noktada İslam cumhuriyetine hayır demek, şahlığa razı olmak anlamına geliyordu. Humeyni'nin propaganda mekanizması uyarınca sokaklarda çalışma yürüten görevliler, İranlılar için İslam cumhuriyetinin yanlış olsa bile, tek şık olmasını sağlamak için gerekeni yaptılar. Neredeyse bütün siyasi gruplar İslam cumhuriyetini onayladı. Bazı gruplardan tek tük muhalif üyeler dışında yaptığı seçimden dolayı rahatsızlık duyan kimse olmadı; kimileri de partilerinin çizgisinden gitmeyi reddederek İslam cumhuriyeti lehine oy kullanmadı. Çok ünlü bir Arap deymi, yapılan bu seçimi iyi tarif eder: "Ali'ye olan aşkımızdan değil, Muaviye'ye nefretimizden." ABD'deki 2004 başkanlık seçimleri için de hemen hemen aynı şey geçerlidir; seçime katılanların bir kısmı Başkan Bush'a karşı oy kullanmak namına John Kerry'e oy vermiş-

tir. Oyunu samimiyetle İslam cumhuriyeti lehine kullanan milyonlarca yoksul, dindar ve kafası karışık İranlı vardır kuşkusuz. Öte yandan Humeyni'nin –ulusçulardan, sosyalist ve İslamcılara kadar– örgütlü siyasi hasımları alternatifsiz bırakıldıkları bu referandumla alt edilmiştir.³³

Humeyni 1 Nisan 1979'da zaferini, yani İslam cumhuriyetinin kuruluşunu ilan etti. Ardından bir anayasa meclisi oluşturma sözünden dönerek, azalarını ya sadık müritlerinden ya da İslam anayasasına itirazı olmayanlar arasından seçtiği bir İslami Danışma Meclisi atadı. 1979 yılının mayıs ile ağustos ayları arası, modern İran tarihinin en heyecan verici dönemlerinden biriydi. (1979 Temmuzunda İran'a gittim ve bu süre zarfında cereyan eden bu önemli olayların çoğuna şahit oldum.) İran İslami Danışma Meclisi'nin İslam anayasasının maddelerini mütalaa ettiği sırada, diğer gruplar da kendi aralarında toplantı düzenleyerek yeni anayasanın içeriği konusunda tartışmalar yapıyordu. Tahran Üniversitesi kampüsündeki bir toplantı salonunda düzenlenen böyle bir toplantıya ben de katıldım. Örgütlenmiş eşkıyaların da katılımıyla palazlanmaya başlayan Hizbullah bu toplantılara sistematik bir şekilde saldırarak, Humeyni'nin onaylamadığı herhangi bir tartışma yapılmasını engelliyor ve bunun aksi biçimde davranmaya cüret edenlere gaddarca muamele ediyordu. Gazeteler, özellikle de *Ayandegan* hâlâ özgürleşme mücadelesi veriyor ve yeni devletin yapısıyla ilgili hararetli tartışmalarla dolup taşıyordu. Bununla birlikte devrimin ve sonuçlarının bu sistematik İslamileştirilmesine karşı örgütlü bir direniş yoktu. Amerikalıların yeni bir darbe düzenleyerek, şahı veya oğlunu yeniden iktidara getireceği yönünde kısmen haklı olmakla beraber, imal edilmiş bir korku vardı. Humeyni yönetiminin bu dönemdeki gaddarlıkları affedilemez nitelikteydi. Öte yandan bu gaddarlıklar, bir İslam cumhuriyetinin teokratik temellerini atmanın özgün zorlukları ve İngilizler ile Amerikalıların şahlık yönetimini İran'a tekrar getirmeye kalkışacağı yollu kaygılar göz önüne alındığında daha anlaşılır bir hal alır.³⁴

Humeyni Pehlevi hanedanlığının yıkılmasından sonraki ilk yıllarda üç büyük sorunla karşılaştı: (1) silahlı grupların iktidardan pay talep etmesi, (2) Kürtlerin ayaklanarak batı İran'da özerklik mücadelesine başlaması ve (3) 22 Ekim 1979'da şahın New York'

taki bir hastaneye kabul edilmesi. Şahın tedavi için New York'ta bir hastaneye kabulüne tepki gösteren İranlı bir militan öğrenci grubu 4 Kasım 1979'da ABD büyükelçliğini işgal ederek buradaki Amerikalı diplomatları rehin aldı. Bu olay İran ile ABD arasında 444 gün sürecek rehine krizini başlattı. Nitekim ABD açısından aleni bir aşagılama arz eden bu sorunun diplomasiyle çözülmemesi durumunda, Amerikalıların şiddetli bir misillemede bulunma olasılığı söz konusuydu. Başbakan Bazargan bu olaydan iki gün sonra istifa etti. Humeyni ise büyük ihtimalle eylemin planlanmasında rol almamış olmasına rağmen, sonrasında olayın kendisi için ele geçmez bir fırsat olduğuna kanaat getirerek, eylemi sonuna kadar kendi lehine çevirmesini bildi. Büyükelçilikteki öğrencilerin kritik bir anda kendilerini "İmam'ın İzinden Giden Öğrenciler" olarak nitelemesi üzerine, Humeyni onların bu eyleminin altına imza atmış oldu. Büyükelçiliğin önünde yapılan ABD karşıtı gösterilerin aylarca ardı arkası kesilmedi. Gözü bağlanan rehinelere toplanan göstericilerin önüne çıkarıldı, ABD bayrağına ve Başkan Carter'a hakaretler yağdırıldı; ABD yönetimi için dayanılmaz günlerdi bunlar. ABD en sonunda rehinelere kurtarmak üzere Kartal Pençesi (ya da Akşam Işığ) Operasyonu'nu başlattı. Operasyon, 24 Nisan 1980'de ABD helikopterleriyle uçaklarından bir kısmının İran'daki bir çölde düşmesi neticesinde ABD'nin ağır kaybıyla sona erdi. İran televizyonunda Amerikalı askerlerin yanmış cesetlerinin görüntüleri yayınlandı ve –rehineleri kurtarmayı bahane eden Amerikalıların aslında bir darbe yaparak İran'a tekrar şahılgı getirme peşinde olduğu yollu söylentilerin yayılmasıyla– fiyasko doğrudan bir propaganda aracına dönüştürüldü. Bu başarısız operasyonun getirdiğı ağır zararın altından ne Başkan Carter ne de Demokrat Parti kalkabilecekti. Nitekim Başkan Carter'ın sonraki başkanlık seçimlerini (ABD tarihinin en dramatik sağcı hükümetinin başına geçecek olan) Ronald Reagan karşısında kaybetmesinin nedeni büyük ölçüde bu fiyaskoydu.³⁵

Ayetullah Humeyni 1979-80 rehine krizini doğrudan kendi lehine çevirerek, bu yolla (1) mutlak otoritesine tehdit arz eden silahlı grupları acımasızca ve etkili biçimde devre dışı bırakmış, (2) ayrılıkçı Kürt hareketini sert bir şekilde bastırmış, (3) İslam devrimini 1953 darbesi nevinden ABD destekli potansiyel bir darbeye karşı teminat altına almış ve (4) milletin yüce önderi olarak kendisine ve

halefine ciddi bir yetki veren İslam anayasasını ivedilikle meclister geçirmiş, böylece tek bir hamleyle 1979 devriminin ve cumhuriyetin İslamileştirilmesini anayasal bir boyuta taşımıştı.³⁶ Bütün dünyanın gözü kendi elçiliklerinde 444 gün boyunca rehin tutulan elli iki Amerikalının akıbetine çevrildiği sırada, otuz beş milyon İranlı İslam teokrasisi kapanına kısıtılmıştı, ama bu durumu umursayan kimse çıkmadığı gibi, kimsenin elinden de bir şey gelmemişti.

Humeyni'nin İslam Cumhuriyeti'ni sağlamlaştırarak, kendi iktidarını pekiştirmek üzere bütün devrimci hasımlarını alt etmesine alet olan Amerikalı rehineler, tam da Ronald Reagan'ın kırkıncı ABD başkanı olarak törenle göreve getirildiği gün, 20 Ocak 1981'de salıverildi. Ronald Reagan seçimlerde Başkan Carter'a büyük fark attı, zira Carter hükümeti İran Devrimi'ne mani olamadığı gibi, kendi diplomatlarının güvenliğini bile sağlayamamıştı. Bu Başkanlık seçimlerinin acil yanıt bekleyen sorusu, "İran'ı kim kaybetti?" olmuştu, sanki dünyanın öbür tarafındaki bir millet ABD'nin mülküymüş gibi.

ABD'de bunlar olurken, 25 Ocak 1980'de İran'ın ilk cumhurbaşkanı Ebul Hasan Beni Sadr göreve geldi. Muhammed Rıza Şah'ın 27 Temmuz 1980'de Mısır'da ölümünden yaklaşık altı ay sonra, Humeyni önündeki tüm engelleri kaldırarak mutlak bir başarıya ulaşmıştı. Cumhuriyetin büyük lideri olmuş, otoritesi anayasaca tanınmıştı. Humeyni bütün emellerine ulaşmıştı. Francis Fukuyama bir Şii ruhban cemaati mensubu olsaydı ve Washington D.C.'deki bir *think tank*'tense Kum'daki bir din okulunda çalışıyor olsaydı, bu noktada "tarihin sonunu" ilan ederdi herhalde.

Saddam Hüseyin'in –sonradan ABD, Sovyetler Birliği ve Avrupa'dan da destek gören– 22 Eylül 1980 tarihli İran işgali, bir yandan İran'ın iç politikasının bölgesel anlamda daha geniş bir alana açılmasına yol açarken, bir yandan da Humeyni'ye yeni kurduğu teokrasinin temellerini daha da sağlamlaştırma fırsatı verdi. Humeyni'nin siyasi kariyeri boyunca izlediği sezgisel strateji (ya da kendine özgü siyasi eğilimi) dışarıdaki daha güçlü bir düşmanla savaşma yoluna giderek ülke içindeki zayıf hasımlarını sindirmek olmuştu. 1950'den itibaren şaha karşı sürdürdüğü mücadele, onun yalnızca

İslam cemaatinin tartışmasız lideri olma konumunu pekiştirmekle kalmayıp, aynı mücadeleye katılan diğer gruplar karşısında da üstün-
 lük kurmasını sağlamıştı. Humeyni'nin 1979-80 rehine krizi sıra-
 sında İsrail ile ABD'ye karşı takındığı siyasi tavır da, ona ülke için-
 deki hasımlarını itibardan düşürme fırsatı vermişti. Ama tüm bu za-
 man zarfında Saddam Hüseyin'e hiç ilişmemişti. Saddam Hüseyin
 ona karşı savaş başlattığında ise, Humeyni bunu yine memnuniyet-
 le karşıladı. Zira bu durum ona (1) kurduğu teokrasiye yönelik ül-
 ke içinden gelen karşı çıkışları bu defa bütünüyle bertaraf etme ve
 (2) başlattığı devrimci projeyi –Filistinlilerin kendi topraklarından
 kovulmasına samimiyetle karşı çıkıyor görünüp, siyasi gündeminin
 başına oturtacağı bir şaşırtma taktiği olarak kullanmak suretiyle–
 bir adım ileri götürerek bölgesel açıdan daha geniş bir alana yayma
 olanağı veriyordu. Saddam Hüseyin'in İran'ı işgali gerçekten de
 Humeyni'ye ele geçmez bir fırsat veriyordu, çünkü bu defa ülke
 kısmen Iraklı güçlerin işgali altındaydı. Humeyni İran'ın içinde bu-
 lunduğu tehlikeli durumu, siyasi hasımlarını –Halkın Mücahitleri,
 Halkın Fedaileri, Tudeh Partisi, Ulusal Cephe ve özellikle de Öz-
 gürlük Hareketi'ni– susturmak, silahsızlaştırmak ve sindirmek için
 kullanabilecekti. Diğer taraftan Saddam Hüseyin, Humeyni'nin en-
 gin şiddet metafiziğiyle boy ölçüşebilecek bir rakip değildi. Hu-
 meyni İran-Irak Savaşı (1980-88) boyunca Irak'ın, İsrail'le savaşa-
 rak Filistin'i özgürleştirmek ve en nihayetinde –"Büyük Şeytan"
 dediği– ABD'yle karşı karşıya gelmek için yalnızca bir geçiş yolu
 olduğu fikrinden vazgeçmedi.³⁷

İran-Irak Savaşı'nın ve onun etrafında gelişen çılgın açıcı olayla-
 rın bölgenin jeopolitiğini dönüştürsüz biçimde değiştirdiğini ve 11
 Eylül öncesinde ve sonrasında vuku bulan olayların çoğunun ha-
 bercisi olduğunu öne sürmek mümkündür. İran Devrimi'nin başarı-
 sından yalnız bir sene sonra, 1980'de Sovyetler Birliği Afganistan'ı
 işgal etti; bu işgal Ronald Reagan'ın başkanlığının ilk yılında ABD'
 yi alarma geçirdi. Reagan olayın hemen akabinde Sovyetler Birliği'
 ni "Kötülük İmparatorluğu" ilan etti. (Reagan ile Humeyni kötülük
 ve Şeytan'a dair kavrayışları bakımından neredeyse aynı teolojik
 eğilime sahiplerdi. Seneler sonra Başkan George W. Bush da Suri-
 ye ve Kuzey Kore'yi içine alan "Şer Ekseni"ne İran'ı da yerleştire-
 cekti.)³⁸ Sovyetler Birliği'nin Afganistan işgalinin ve İran Devri-

mi'nin hemen öncesinde General Ziya ül Hak 1977'de Pakistan'da bir askeri darbe gerçekleştirmiş ve 1979'da eski Başkan Zülfikar Ali Butto'yu idam ettirmişti. General Ziya ül Hak çok geçmeden Pakistan'ı ABD'nin önemli bir taşeronu ve bölgede yürüteceği askeri operasyonlar için paralı bir ordu haline getirdi. (Pakistan'ın gay-risafi milli hasılasında ABD'ye verdiği paralı askeri hizmetlerin büyük payı var gibi görünmektedir – Afganistan'da Taliban'ın ortaya çıkışı da buradan başlamıştır.) Bütün bu gelişmeler olurken, Suudi Arabistan'da Kral Faysal 1975 Martı'nda yeğeni tarafından tertiple-nen bir suikast sonucu öldürülmüş ve hemen ardından yerine kar-deşi Kral Halit bin Abdülaziz getirilmişti. İran Devrimi'ni izleyen dönemde bir grup Suudi militanı Mekke'deki Büyük Cami'yi ele geçirerek, Suudi ordusuna karşı on günlük bir savaş başlatmış, en sonunda da yakalanarak infaz edilmişti. Bu kanlı on günü şimdiler-de pek hatırlayan kalmamıştır, ama Üsame bin Ladin isminin yük-selişini ve Suudi monarşisine karşı başlatılan militan başkaldırıcı doğrudan –manidar bir şekilde Hicri takvimde 1400 yılına tekabül eden– bu olayla irtibatlandırmak mümkündür.

Aynı dönemde bölgenin batısında da, benzer sarsıcılıkta olaylar cereyan ediyordu. 1979 Martı'nda Mısır'la İsrail arasında bir barış antlaşması imzalanmış, ardından 6 Ekim 1981'de Devlet Başkanı Enver Sedat Mısırlı asiler tarafından öldürülmüştü. Hâlâ büyük öl-çüde etkin olan Müslüman Kardeşliği fikrinin savunucuları İsrail'le yapılacak her türden barış antlaşmasına açıktan açığa karşı çıkıyor-du. Öte yandan İsrail de eli kolu bağlı oturmuyordu. İsrail ordusu 1978 Martı'nda güney Lübnan'ı işgal ederek, Lübnan'a ağır kayıp-lar verdirdi. Bundan üç yıl sonra, 1981 Haziranı'nda İsrail Irak'taki (Fransızların desteğiyle inşa edilmiş olan) bir nükleer reaktöre ha-va saldırısı düzenleyip reaktörü yok etti. (İsrail komandoları bu sal-dırdan beş yıl sonra İngiltere'den Roma'ya gelmesini sağlayarak tuzaga düşürdükleri Mordechai Vanunu'yu kaçırıp İsrail'e getirecek ve İsrail'in gizli tuttuğu muazzam nükleer cephanesini ifşa etmekle suçlayacaktı.) 1982 Haziranı'nda İsrail BM'nin bütün çözüm öneri-lerini ve uluslararası camianın itirazını hiçe sayarak, Lübnan'a kar-şı tam bir işgal operasyonu başlattı. Lübnanlı Hristiyan milisler 16 Eylül 1982'de (sonradan İsrail Başbakanı olan Ariel Sharon'un doğ-rudan gözetimiyle) bölgeyi kuşatan İsrail müttefiklerinin gözü

önünde Sabra ve Şatilla'daki Filistin mülteci kamplarına girerek, erkek, kadın, çocuk demeden herkesi katletti. İsrail'in halihazırda fiilen Suriye'nin işgali altında olan Lübnan'ı işgal etmesi, İran'ın bu ülkede kısmen mevcudiyet ve nüfuz elde etmesine ve Lübnan Hiz-bullahı'nın yapılanmasına yol açtı. (O sırada bölgede zaten kendi ülkelerini ilgilendiren meselelerde söz hakkı kullanmaktan tarihsel olarak mahrum bırakılan asi Şii cemaatini temsil eden Amal Örgütü bulunmaktaydı.) 23 Ekim 1983'te Beyrut'ta meydana gelen iki bombalı saldırıda 241 dolayında ABD deniz piyadesi ile 56 Fransız paraşütçü askeri öldü. 11 Eylül rüzgârları dünyanın yarısında neredeyse çeyrek yüzyıl önce esmeye başlamıştı.³⁹

Bölgedeki tüm bu gelişmeler, Saddam Hüseyin'in İran işgali Humeyni'ye bölgedeki iktidar siyasetinde İslam Cumhuriyeti'ni büyük bir güç haline getirme fırsatı verdiği sırada cereyan ediyordu. Humeyni 22 Haziran 1981'de Beni Sadr'ı cumhurbaşkanlığı görevinden aldı. Zira zayıf ve tam anlamıyla işe yaramaz bir adam olan Beni Sadr savaş zamanına uygun bir cumhurbaşkanı değildi – Humeyni'nin onu iskartaya çıkarılmasının hemen ardından Fransa'ya kaçtı ve halihazırda gözden düşmüş olan Halkın Mücahitleri'yle işbirliği yaparak, asalakça bir yaşam sürdü.⁴⁰

Yüz binlerce İranlı ve Iraklının ölümüne yol açan bu manasız, korkunç ve kanlı savaş tam sekiz yıl sürdü. İran ve Irak, ABD ile onun bölgedeki müttefiklerinin "İkili Çevreleme Politikası" doktrini doğrultusunda yön verdikleri kötü amaçlarını bütünüyle yerine getirecek şekilde, birbirlerinin doğal kaynaklarını tüketti. Henry Kissinger'ın sadistçe bir kesinlik taşıyan, "Umarım birbirlerini öldürürler. Savaşı her ikisinin de kaybetmemesi çok kötü olur" minvalli ifadesi iki ülke üzerinde oynanan oyunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İran'ın savaş zayıyatı Irak'ınkinden çok daha fazla olmuştur, zira İranlılar savaş boyunca, genç yaşlı demeden askerlerin mayın tarayıcısı olarak öne sürülmesi anlamına gelen insan dalgası yöntemini kullanmıştı.

Başkan Reagan'ın özel elçilerinden biri olan Donald Rumsfeld 20 Aralık 1983'te Saddam Hüseyin'le görüşme yaparak ona silah desteğinde bulunmuştu. Bundan iki sene sonra, 1985'te, İsrail'in de araya girmesiyle, ABD Savunma Bakanı Caspar Weinberger İran'a da silah satılmasını onayladı. Esasen Sovyetler Birliği, ABD ve

Fransa'dan silah alan Irak, aynı zamanda (Yaser Arafat ve FKÖ dahil olmak üzere) çoğu Arap ülkesinden ve İranlı Halkın Mücahitleri'nden de tam silah desteği alıyordu. Halkın Mücahitleri 1983 ile 1986 yılları arasında kamplarını ve üslerini Irak'a taşıyarak Saddam Hüseyin'in safında kendi yurttaşlarına karşı savaşmakla kalmayıp, onun Irak'taki Kürt ve Şii muhaliflere yönelik katliamlarına da destek verdi. İran'ın başlıca silah sağlayıcıları ise Kuzey Kore ile Çin'di.

3 Temmuz 1988'de 290 sivil yolcu ve mürettebat taşıyan İran Havayollarına ait bir uçağın Basra Körfezi üzerinde ABD *Vincennes* savaş gemisi tarafından düşürülmesinin, Humeyni'nin savaşa son veren BM kararını kabul etmesinde bir payı var mıydı? Pek öyle görünmüyor. Ama Humeyni antlaşmaya razı oldu. Bu olayın üstünden daha bir ay geçmeden, İran 20 Temmuz 1988'de Irak'la ateşkes imzalayarak, BM'nin desteklediği barış antlaşmasını kabul etti. Humeyni İran-Irak Savaşı'nın bitiminden sonra çok yaşamayacaktı. Bir keresinde "Baldıran zehri, bu içmek zorunda olduğum," demişti ve bu mecazi zehir damarlarında dolaşırken adının anılması- nı sağlayacak son bir iş kalmıştı yapması gereken. Sızlanarak gitmeyecekti; sansasyon yaratmak istiyordu.

1988 Haziranı'nda İran-Irak Savaşı'nın bitiminden hemen sonra, İslam Cumhuriyeti önemli bir krizle karşı karşıya kaldı, zira Ayetullah Humeyni'nin veliahdı Ayetullah Hüseyin Ali Montazeri kendisine duyulan güveni sarstı. İlk başlarda Humeyni'nin sadık bir müridi olan Ayetullah Montazeri, Humeyni'den sonra liderliği alma beklentisiyle mutlak Şii liderliğinin (*velayet-i fakih'in*) liyakatleri üstüne kapsamlı ve şevkli yazılar yazdı.⁴¹ Ama İran-Kontra Skandalı olarak bilinen olayın açığa çıkarılmasında üstlendiği rol yüzünden Humeyni'nin nazarında eski itibarını kaybetti. 1985'te Reagan hükümeti (İsrail yönetiminin ve Manoucher Ghorbanifar adlı uluslararası bir silah tüccarının kârlı arabuluculuğuyla) İslam Cumhuriyeti ile bir dizi gizli pazarlık görüşmesi gerçekleştirdi. Reagan yönetimi sırasında ABD Ulusal Güvenlik Konseyi'nde görev yapan Yarbay Oliver North tarafından yürütülen pazarlığa göre, Lübnan'daki Amerikalı rehinelere İran'a satılan ABD silahları ile değiş tokuş

edilecekti. Anlaşma hayli ilginçti: Lübnan Hizbullahı Lübnan'daki Amerikalıları serbest bırakacak, Oliver North da (sonradan ABD tarafından ikmal edilecek olan İsrail stoğundan aldığı) ABD silahlarını bu rehinelerin salıverilmesi karşılığında İran'a satacak ve elde edilen hasılat Nikaragua'daki Sandinista yönetimiyle savaşan Kontralara sevk edilecekti.⁴² Sonuç olarak Lübnan'da rehin alınan Amerikalılar bu yolla ABD'nin gayrimeşru (ve ahlaksız) Latin Amerika politikaları doğrultusunda suiistimal edildi.

Sandinista Ulusal Kurtuluş Cephesi (FSLN) olarak bilinen Nikaragualı bir grup asi, yozlaşmış bir zorba olan Luis Somoza'nın askeri diktatörlüğüne karşı ayaklanarak, 1979 Temmuzunda yaptıkları devrimle Somoza'yı devirdi. (Sandinistaların Managua'ya zaferle girdiği haberini aldığımnda, Tahran Üniversitesi'nin futbol sahasında devrimin İslamileştirilmesine karşı düzenlenen büyük bir gösterideydim.)⁴³ Reagan yönetimi Sandinistaların başka bir Küba yaratacağı düşüncesiyle, vakit kaybetmeden aralarında eskiden Somoza için çalışan ordu görevlilerinin de bulunduğu paralı bir ordu oluşturarak, Kontralar adı verilen bu orduyu –Kongre'nin onayından geçen Boland Yasa Değişikliği'nin ilgili maddelerine aykırı şekilde– Sandinistalarla savaşmak üzere silahlandırmaya koyuldu. Ulusal Güvenlik Danışmanı Amiral John Poindexter ile onun astı olan Oliver North'un İslam Cumhuriyeti'ne satılan silahlar karşılığında kazanılan milyonlarca doları Kontralara aktarması, ABD istihbarat teşkilatlarının Kontralara para sağlamasını yasaklayan Boland Yasa Değişikliği'ni ihlal etmek anlamına geliyordu. Başkan Reagan bu gizli operasyondan tamamıyla haberdardı. (Sonrasında bu konu hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğini ve hatırlamadığını iddia edecekti.)

Ayetullah Montazeri ile onun ailesine mensup bazı kişilerin bu anlaşmanın ortaya çıkmasında rol oynadığını öğrenen Ayetullah Humeyni fazlasıyla öfkelenerek, Montazeri'yi haleflikten azletti. Humeyni'nin bütün ABD ve İsrail karşıtı atıp tutmalarına karşın, İslam Cumhuriyeti'nin her ikisinden de el altından silah satın aldığı gerçeğini ortaya çıkaran Montazeri affedilmez bir suç işlemiştir.

Humeyni'nin Montazeri'yi haleflikten azletmesi, İslam Cumhuriyeti'nde bir anayasa krizine yol açtı. Şimdi Ayetullah Humeyni'nin yerine kim geçecekti? Kesin adaylardan biri Humeyni'nin genç

müridi, sonradan İslam Cumhuriyeti'nin cumhurbaşkanı olan Ayetullah Ali Hamaney'di. Gelgelelim Hamaney skolastik manada bir fıkıh ehliyetine sahip değildi. Hayatını devrimci faaliyetlere adanmıştı ve büyük bir fıkıh bilgini (yani büyük ayetullah, *merci-i taklid*) olmak şöyle dursun, sıradan bir fıkıhçı bile sayılmazdı. Şii skolastik felsefesi bu konularda fazlasıyla titizdi. Bu nedenle Humeyni İslam Cumhuriyeti anayasasını daha aşağı mevkide bir ruhban sınıfı mensubunun büyük lider olmasına olanak tanıyacak doğrultuda değiştirmek zorunda kaldı. Gelgelelim bu anayasa değişikliği Pandora'nın kutusunun açılmasına ve İslam Cumhuriyeti'nin teokratik temellerinin sarsılmasına yol açabilirdi. Humeyni'nin yine bir oyalama taktiğine başvurarak bu sorunu geçiştirmesi gerekiyordu.⁴⁴

Ayetullah Humeyni'nin arayıp da bulamadığı bu fırsatı ona ünlü Pakistanlı yazar Salman Rushdie verdi. Rushdie o sırada dünyaca tanınan eserleriyle belli bir üne kavuşmuş, başarılı bir romancıydı. (Rushdie'nin başlıca eserleri arasında *Grimus* (1975), *Geceyarısı Çocukları* (1981) ve *Utanç* (1983) romanlarının yanı sıra, 1986'da Nikaragua'ya yaptığı seyahat üzerine bir anlatı olan *The Jaguar Smile* (Jaguar Gülüşü-1986) yer alır.) Rushdie'nin skandal yaratan *Şeytan Ayetleri* (1988) kitabının basımından önce, İran'la olan tek bağlantısı ilk kitabı *Grimus*'un İranlı ortaçağ şairi Feridüddin Attar'ın *Mantik ut-Tayr* (Kuşlar Meclisi) eserindeki efsanevi bir kuş olan "Simurg"un bir anagramı olan başlığıdır.

Ayetullah Humeyni'nin yasaklayıcı bir adım atmasına yol açan bir olaylar silsilesi olmasaydı, *Şeytan Ayetleri* herhalde Rushdie'nin diğer başarılı kitapları arasındaki yerini alırdı. Rushdie'nin kitabı, barındırdığı iddia edilen Muhammed'e yönelik hakaretlerden dolayı Hindistan'da yasaklandı, İngiltere'de yakıldı ve Pakistan'da birkaç kişinin öldürüldüğü bir ayaklanmaya yol açtı. Ayetullah Humeyni *Şeytan Ayetleri*'nin uluslararası satışlarını artırmak dışında kayda değer bir etkisi olmayan bu olayları fırsat bilerek, 14 Şubat 1989'da Müslümanlara Pakistanlı yazarı gördükleri yerde öldürmelerini emreden bir fetva verdi.⁴⁵

Humeyni'nin bu fetvasıyla beraber, (1) Salman Rushdie, bir sürü İranlı yazar Humeyni tarafından öldürülse veya sürgüne yollansa umursamayacak olan, ama bu vesileyle kendi ırkçılıklarını ve İslam düşmanlıklarını kusursuz derecede meşru bir ifade özgürlüğü

savunusuna büründürme fırsatı bulan tuzu kuru Avrupalı ve Amerikalı burjuva liberal münevverler için emsal dava haline gedi, (2) Humeyni İslam anayasasını teokrasi yönetimini idame ettirecek şekilde değiştirmek için ele geçmez bir fırsat yakalamış oldu. Böylelikle Humeyni tıpkı 1979'daki rehine krizini olduğu gibi, 1989 tarihli Salman Rushdie fetvasını da İslam Cumhuriyeti'nin ruhani muhafızlarına teokrasinin temellerini sağlamlaştırma imkânı verecek şekilde kullanabilecekti. 1979 yılında dünyanın ilgisi nasıl 35 milyon İranlının müşkülâtından uzaklaşıp elli iki Amerikalıya çevrildiyse, şimdi de neredeyse 55 milyon İranlının kaderi bir tarafa bırakılıp kendi reklamını yapan, fırsatçı bir romancının hayatına odaklanıyordu dikkatler.⁴⁶

Humeyni'nin taktiği işe yaradı. Salman Rushdie yazacağı kitaplar için kârlı sözleşmeler yapan, dünyaca tanınmış bir yazar haline gelirken, İslam Cumhuriyeti'nin anayasası teokrasiyi baki kılacak yönde yeniden gözden geçirildi. Bütün dünyanın gözü bir anda Humeyni'ye çevrilmişti – son emeline de ulaşan Humeyni 3 Haziran 1989'da öldü. 4 Haziran'da Ali Hamaney'in İran'ın yeni büyük lideri olarak atanması, Humeyni'nin on yıllık dudak ısırtan dehşetinin bitişine ve teokrasinin sallantılı ve gayri demokratik otoritesi altında gerçekleşen ulusal bir yeniden yapılanma ve reform projesinin (1990-97) başlangıcına işaret ediyordu. Artık bölgede nüfuz sahibi olabilmek için çekişen bir İslam cumhuriyeti, bir Yahudi devleti ve bir de Hindu kökten dinciliği vardı – ve hepsinin tepesinde bir Hıristiyan imparatorluğu ufukta görünüyordu.

1979 İran Devrimi sırasında İran edebi ve sanatsal modernliğinin sevgiyle anılan hatırası ile muhalif simyasının yokluğu göze çarpıyordu. İran'ın önde gelen şair, sanatçı ve münevverleri devrimin hazırlık döneminde, 10-19 Ekim 1977 tarihleri arasında Tahran'daki Goethe Enstitüsü'nde bir araya geldi. Daha sonraları "On Gece" olarak anılan bu etkinlik İranlı izleyicilerce coşkuyla karşılandı. Bu sıradışı etkinliğin 1977 Ekimi'nde, yani şahın Washington D.C. ziyaretinden ve İranlı öğrencilerin oradaki şah karşıtı gösterilerinden bir ay önce; Carter'ın İran ziyaretinden iki ay önce; Ayetullah Humeyni'ye yönelik hakaret içermesi nedeniyle (1978'de olayları kı-

zıstırarak ertesi yılın Ocak ayında şahın İran'ı terk etmesine, Humeyni'nin de ülkeye dönmesine yol açan) Kum ve Tebriz'deki protestoları tetikleyen makalenin yayımlanışından üç ay önce gerçekleştiğini akılda tutmak gerekir.⁴⁷ Bu "On gece" boyunca İran'ın önde gelen halk entelektüelleri sansüre karşı seslerini yükseltti. Bu sıradışı etkinliğe katılanlar arasında İran entelijansiyaasının en iyi ve en yürekli isimleri vardı; Simin Danişver, Mehdi Ahavan Sales, Tahire Saffarzade, Manuçehr Hezarhane, Behram Beyzai, Gulamhüseyin Saidi, Bağır Momeni, Said Sultanpur, Huşeng Golşiri, Eslam Kazemiye, Daryuş Aşuri, Mustafa Rahimi, Bağır Perham ve Esmail Hoyi.

1977'de gerçekleşen bu çarpıcı etkinliğin yanı sıra, (ABD'de olduğu için, "On Gece"ye katılamayan) sevilen şair Ahmed Şamlu 1978'deki devrimci ayaklanmalar sırasında Londra'ya giderek, devrim döneminde yurtdışında yayımlanan önemli siyasi dergi *İran-şehr'i* kurdu. Şamlu 1979-80 arası kritik dönemde ise, İran'a dönerek seküler solun en önemli edebi ve siyasi yayın organı haline gelen *Kitab-ı Cuma*'nın otuz altı sayısını yayımladı. Bu arada yine önde gelen edebi şahsiyetlerden biri olan Gulamhüseyin Saidi başka bir edebi ve siyasi gazete olan ve en tanınmış İranlı halk entelektüellerinin desteklediği *Elifba*'yı kurdu. Tahran ve diğer büyük şehirlerde yaygın dolaşıma giren bu yayın organlarının yanında, sayısız siyasi mitingte, toplu gösteride ve (İslamcıların denetimi altında olsa da) televizyon ve radyoda yayınlanan siyasi tartışmalarda seküler solcu ve liberal sesler yükseliyor, coşkuyla da karşılanıyordu.

Ne var ki hem şah yönetimine hem de yükselmekte olan ruhban sınıfı zorbalığına karşı gerçekleştirilen bu kahramanca etkinlikler ve muhalif mücadeleler, Ayetullah Humeyni'nin uyandırdığı halk tabanı hissiyatının tutku ve taşkınlığı yanında sönük kalıyordu. Önceki yüzyılda göze çarpan şiirsel direniş ve edebi ayaklanma, yoksul ve madunların uzun zamandır ihmal edilen yoğun gereksinim ve arzularını karşılamaz olmuştu. Onlar artık bütün umutlarını kutsal Şii hatırası ile vahiyssel hakikat namına konuşanlara bağlamıştı.

"Şamlu da kim oluyor, bizim için ne yaptı?" Humeyni'nin İran'a dönüşünden altı ay sonra Tahran'a gittiğim 1979 Temmuzunda Tahran Üniversitesi kampüsünde gördüğüm bir gencin, bu soruyu sorarkenki yüz ifadesini hiç unutmuyorum. Bu boş bakışlı ve kayıtsız

yüze dönüp, "Son yarım yüzyıldır İran'dan çıkan en büyük şair," diye cevap verdim. "Şimdi zafer tacıyla süslü olan mücadeleleri ve onların anısını yazdı. Bizim umutlarımızın şairi ve bestecisi, kâbuslarımızın vakanüvisi, hepimizi uyanık tutan habercidir o; amaçlarımızdan, haysiyetimizden, bizim de bir millet olduğumuzdan, itibarı ve iyi bir konumu hak ettiğimizden bahseden hayalperest serkeşimizdir o." Genç adam ölümle ilgili sloganvari bir şeyler söyleyerek çekip gitmişti, boşluğa konuşuyordum.

Şiirsel başarısızlığımızın sırtını ve üzerimize çökmüş karanlığın yüreğinde yatan bu kutsal şiddetteki ani yükselişin nedenini belki de bir fenomen olarak Humeyni'nin şahsiyetinde aramak gerekir. Onu –ve onun endişe verici hoşnutsuzluğu ile bu hoşnutsuzluğun ifadesi olan mutlak ve uzlaşmaz şiddetini– inkâr etmekten ziyade kabul etmek bütün İranlılar için zorunludur. Hatırlayın; Humeyni on dört senelik sürgünden sonra İran'a döndüğünde, bir gazeteci ne hissettiğini sormuş ve o da, "Hiçbir şey" diye cevaplamıştı. Bu nasıl bir adamdır böyle? Kim gözünü bile kırpmadan böyle bir şey söyleyebilir? İranlıların zihnine kazınmış sert, kasvetli ve anlaşılmasız ifadesinden hatırlanacağı gibi, Humeyni'nin tarihin solgunluğunun ötesinde bir sonsuzlukta sabitlenmiş olan bakışlarında daha en başından beri dünyevi somutluğu yersiz, hatta fuzuli sayan semavi bir tefekkür hali vardır. Dünyevi kesinliği cezalandıran bir mistiktir o; yanı başında olan hiçbir şey onu tatmin etmemiştir, çünkü dünyevidir. Humeyni Irak'tan Fransa'ya geçtiğinde, bütün dünya onun söyleyeceklerine kulak kesilmişti. İran'a geri dönüp, devrimi başarıyla yönettiğinde ise, bu dünya çapında ilgiyi bir bakıma kaybederek, ulusal bir kurtuluş hareketinin yerel lideri haline geldi. Amerikalı diplomatlar rehin alındığında, tekrar dünya çapında ilgi çeken Humeyni'nin bildirileri dünyanın dört bir yanında yankılandı. Amerikalı rehinelere en nihayet serbest bırakıldığında ise Humeyni yeniden henüz yerli yerine oturmamış bir teokrasinin ufak ayrıntılarıyla uğraşan sıradan bir molla haline geldi. Peki, Humeyni'nin ülke içindeki hasımları –Halkın Mücahitleri, Halkın Fedaileri, Tudeh Partisi, Özgürlük Hareketi– kimlerdi? Humeyni'nin nazarında onlar hiç kimse, hiçbir şey değildi.⁴⁸

Humeyni'nin düşünce ve eylemlerinde –hayranlık beslediği ve nocası saydığı– Şii felsefeci Molla Sadra Şirazi'nin (1571-1640)

mutlakçı kesinlik metafiziğinden izler vardı. *Asfar Arba'a* (Dört Yolculuk) Molla Sadra'nın en ünlü kitabıdır. Molla Sadra'nın bu eserinde bahsettiği dört yolculuk, nihai ve mutlak Hakikate ulaşmadan önce yapılan varoluşsal yolculuklardır. Bunlardan ilki, ölümlü insanın Halktan Tanrı'ya, yani Hakikate yaptığı yolculuktur; ardından ulaşılmış Hakikat'ten kişinin kendi içindeki Hakikate, tam da Hakikat aracılığıyla yapılan ikinci yolculuk gelir; üçüncü yolculuk, erişilmiş Hakikat aracılığıyla, Hakikatten Halka doğru yapılır; son ve dördüncü yolculuk ise Halktan, Hakikat aracılığıyla yine Halka doğrudur.⁴⁹ Humeyni'ye göre bu dört yolculuk salt felsefi birer metafor olmanın ötesindedir. Humeyni bir yere gitmiş ve orada gördüklerini paylaşmak için geri dönmüştü. Onun nazarında dünya gerçek değildi, salt metafizik bir metafordan ibaretti. Humeyni insanları oradan oraya sürükledi, ölüme gönderdi ya da elden çıkarılması mümkün birer nesne gibi kullandı. Buradan bakıldığında insanlar onun için sanki somut kavramlar, değiştirilebilir fikirler, mantıksal öncüller, felsefi önermeler ya da salt mistik önkabullerdi. Humeyni hareket halinde bir metafizikçi, dediği dedik bir felsefeciydi.

Humeyni'nin dünya medyasının ilgisini çekme yönündeki gayretini onun megaloman devrimciliğinin bir belirtisi saymak, kolaycı ve yanıltıcı bir çıkarsama olur. Kolaya kaçan bir okumadır bu, çünkü Humeyni bir megaloman değildir. Sözelimi şah bir megalomandır. Humeyni ise çok daha sinsidir. O siyasetleşmiş bir mistiktir; dönüşüme uğramış bir İslam mistisizminin kendi kökenine dönüşünü zorla gerçekleştirmeye girişen devrimci bir çilecidir. İslam mistisizmini şer'i Tanrı korkusunun çileci bir Tanrı aşkına şiirsel dönüşümü olarak okumak mümkündür. Şeriat, söylediğini yapmadığı takdirde kulunu cezalandıran intikamcı bir Tanrı'dan duyulan asli korku üzerine inşa edilmiştir. İslam mistisizmi (İrfan) bu korkuyu alır ve onu –insanlığın seven, Tanrı'nınsa sevilen olduğu karşılıklı bir sevginin şiirsel dile gelişi olan– bir Tanrı aşkına dönüştürerek, İslam (özellikle de İran) mistisizmindeki derin ilahi aşk eğilimini oluşturur. Humeyni'nin on binlerce insanı gözü kapalı ölüme gönderirkenki rahatlığı ve duygusuzluğu işte bu Tanrı aşkının Tanrı'yla bütünleşmek üzere ölmenin –ya da mistiklerin deyişiyle *fana*'nın– somut bir ifadesidir.

*Git ve öl, ey efendi, ölmeden önce,
Kurtulursun ölüm ıstırahını çekmekten böylece.
Seni ışığa çıkaran bir ölümdür bu –
Mezara gömen bir ölüm değil.*

Bu şiir İslam mistisizminin özündeki fikri yansıtmaktadır ve öyle görünüyor ki, Humeyni bu fikre hasretmiştir kendini. Mistiklerin kendi hukuki umursamazlığının, evrensel hümanizminin ve huzurlu tabiatının köşetaşı yaptığı bu kâhince geleneğe uygun şekilde "ölümünden önce" ölmüştür Humeyni. Oysa onun bu huzurunda, güzel şiirle bastırılmış bir şiddet, bin yıldır üstü örtülen bir ölüm korkusu gizlidir. Mevlana'nın şiirinin baştan sona Tanrı korkusunun yüceltilip aşkla dolu bir ânın şiirsel kırılmalılığı haline getirilmesi olduğu bile iddia edilebilir.⁵⁰ Humeyni bu metaforik âni gerçek saymış, adeta havada uçan bir sabun köpüğünü siyaset denen iğneyle duvara mıhlamıştır. Korkudan aşka doğru, mutlakçı bir ölüm kesinliğine, zaman ve anlatının düzensizleştiği ölümden önce ölüme doğru gerçekleşen bu şiirsel dönüşümün derinliklerinden yeniden doğmuştur. Humeyni bazen ikinci bir hayat yaşıyor gibi görünmektedir – sanki ölmüş, bu dünyadan gitmiş, sonra da dünyada yarım bıraktığını düşündüğü bir hayatın anısını yakalamak için geri dönmüştür.

Saddam, ona dünya sahnesine çıkmak için son bir fırsat verdiğinde, Humeyni Irak'la savaşı İsrail'e doğru ilerlemek ve en nihayet ABD'yle yüzleşmek, yani (kıyamet gününde iyilik ve kötülük güçlerinin savaşına sahne olacak) Kıyamet'e varmak için bir vesile saymıştır. Humeyni zaman zaman *Amerika hiçbir şey yapamaz* derdi. Bu o an için özgürlükçü bir ifade olsa da, hiç kimsenin düşünmeye cüret edemediği vahiysel bir anlam da taşıyordu. İran Humeyni için çok küçüktü, İslam dünyası da öyle. Büyük metafizik soyutlamaların adamıydı o ve "İslam" –aynı anda– üzerinde düşünmeye, anlatmaya, korkmaya ve sevmeye yalnızca Müslüman mistiklerin cesaret ettiği evrensel boyutlara sahipti.

İran-Irak Savaşı patlak vermeden önce, Humeyni yerel ve yerli siyasetle uğraşıyordu, öte yandan İranlı hasımları onu endişelendirmeyecek denli zayıftı. İran siyasetinden bıkan Humeyni, Irak'la savaşı küresel alana açılmak için fırsat bildi. Beni Sadr'ı sınır bozucu bir sineği kovalar gibi defettikten sonra, İslam Cumhu-

riyeti'nin cumhurbaşkanlığına sadık bir müridi ve sofu, itaatkâr bir astı olan Muhammed Ali Recai'yi (1933-81) getirdi. Humeyni gündelik devlet işlerini Muhammed Ali Recai'ye ve diğer iki müridi olan (İran'ın sonraki cumhurbaşkanı) Ali Ekber Haşimi Rafsancani ve (sonraki dini lider) Ali Hamaney'e havale ederek Saddam'ın peşine düştü.

Humeyni'nin Saddam'ın ardına düşmesinin ve İran'ın muhayyel sınırlarının ötesini hedef almasının nedeni, yalnızca düşünecek, uğruna savaşacak ve fethedecek daha geniş metafizik soyutlamaların peşinde bir mistik devrimci olması değildi; nitekim Humeyni Şiiliğin (dolayısıyla İslam'ın) bir protesto dini olduğunu ve kendini tam anlamıyla geçersizleştirmeden hiçbir şekilde iktidara sahip olmayacağını sezgi yoluyla biliyordu. Bu nedenle yaşadığı sürece Şiiliğin savaşçı ve devrimci özünü muhafaza etmeye uğraştı. Şayet Humeyni bir Marksist olsaydı, Troçkist olurdu. Ama o bir Müslümandı ve sürekli devrimi savunan bir Şii oldu. Devlet işleri onu yalnız zora sokmakla kalmıyor –dış dünyaya karşı değil, kendi nazarında– meşruluğunu da zedeliyordu. Humeyni müritlerinden daha iyi biliyordu ki, bir protesto dini olarak Şiilik kendini öteden beri hep savaşçı özü sayesinde var etmişti. Şiilik yedinci yüzyılda, birinci ve üçüncü Şii imamlarının iktidara kafa tutmasıyla doğmuştu. Zaten sonrasında da iktidara baş kaldırma ve statüko karşıtı devrimci fevranlar Şiiliğin ikinci doğası olagelmisti.⁵¹

Bir Müslüman, Şii, mistik ve daimi bir devrimci olarak Humeyni kendi inancının ve dininin sahnesine her bakımdan hâkimdi. Yaptığı devrimde icra edilme tarzını esas aldığı Şii dini oyunu Taziye'nin de gösterdiği üzere,⁵² Humeyni dramaturjik olarak Şiiliğin gerçeklikle temsilin bire bir örtüşmesine dayanan Aristocu mimesisi hiçbir zaman yaratamayacağını biliyordu. Zira Şiilikte gerçek ile düşün mimetik dönüşümü, her zaman uyumsuz, savaşçı, neticesiz ve kendiyle çatışma halinde kalmaya mahkûmdur; nitekim burada gerçekliğin kendisini bütünüyle adlandırıp yansıtmaya olanak tanımayan bir temsil ve temsilin kendisini tamamıyla yansıtmaya imkân vermeyen bir gerçeklik söz konusuydu.⁵³ Humeyni yaptığı devrimi ve bu devrimle beraber dünyaya ilişkin izahını da –ardında hâlâ yapılması gereken şeyler bırakarak– kesin bir sonuç elde etmeksizin neticelendirdi. Bütün Şii mistiklerinin yaptığı da buydu.

Dünyada mutlak bir eksiklik olduğunu düşünüyor, dolayısıyla dünyada yaptıkları işlerde hep bir şeyi eksik bırakıyorlardı.

Humeyni büyük bir devrimci piyes sahnelerken, İran kültürel modernliğinin ikonlarının hepsi hayatta ve iyi durumdaydı; Ahmed Şamlu, Mehdi Ahavan Sales ve Sohrab Sepehri halen yaşıyordu, tıpkı Gulamhüseyin Saidi, Huşeng Golşiri ve Mahmud Devletabadi gibi. Gelgelelim ellerinden geleni yapmalarına karşın, hiçbir Humeyni'nin bütün dünyanın gözü önünde sahnelediği oyunun dramatik gücüne biraz olsun yaklaşan bir şey ortaya koyamadı.

Humeyni'nin bu oyununa sahne olan ortamda, bir tek İran sinemasındaki yeni bir yönelimin filizleri sessizce ve fark edilmeden nefes almayı başarmıştı. Bu çalkantılı on yılda (1979-89) kaydedilen tek ve en önemli kültürel başarı. İran sinemasının adım adım dünya sahnesine taşınmasıydı. İran sineması bu dönemde İran kültürel modernliğini bir üst seviyeye çıkarmış ve İran'ın ulusal kadınınin estetik temsiliini beyaz perdeye taşıyarak dünyanın dikkatini çekmeye başlamıştı.⁵⁴ Emir Nadiri, Abbas Kiarostami ve Muhsin Makhmalbaf gibi ünlü İranlı yönetmenler, çok şey umut etse de, pek az şey elde edebilmiş olan, kendi umut ve dileklerinin ihanetine uğramış bir halkın zihninin ve ruhunun görsel vakanüvisliğini üstlenmiştir. Şiirden romana ve tiyatroya kadar her şey İran sinemasının kendini en iyi biçimde gerçekleştirmesini sağlamak için dağılıvermiştir adeta. Devrim ve savaş sonrası İran sineması tuhaf ve anlaşılmas bir biçimde Ayetullah Humeyni'nin mantığını izleyerek, tıpkı onun gibi yerli izleyicileri bir tarafa bırakmış ve dünya çapında bir izleyici topluluğunu hedeflemiştir. Humeyni gibi İran sineması da kendi görsel gücünün esin kaynağını oluşturan ulusal travmayı kullanarak içinde bulunduğu sınırları aşp dünya sahnesine çıkmaya çalışmıştır. Daha da önemlisi, bilhassa İran sinemasının en başarılı örneklerini veren Abbas Kiarostami ve Muhsin Makhmalbaf Taziye'den ödünç aldıkları İran'a (Şiiliğe) özgü mime-sisteki neticesizlik eğilimini, tıpkı Humeyni gibi, evrensel bir boyuta taşımıştır. Bu açıdan bakıldığında, İran sineması Humeyni'nin İran siyasal modernliğinin en karanlık akşamında şiddet kullanma gereğine yorduğu kâbusun aynadaki izdüşümü gibidir. İran sine-

ması parlak ve erkenciye, Humeyni karanlık ve gecikmiştir.

İran kültürel modernliği, Humeyni'nin İran'da elde ettiği başarı ile İran sinemasının dünya çapında tanınırılığa erişmesi arasında, yani dar görüşlülerin yurtiçinde yol açtığı kargaşa ile yurtdışındaki kozmopolit coşku arasında gidip gelmiştir. İslam Devrimi'nin İran'daki başarısı İran'ın siyasi paradoksunun bir yüzünün diğer yüzü karşısındaki zaferidir; sonuç olarak Kum ruhbancılığı Tahran kozmopolitliği karşısında, Bernard Lewis'in tarihimize dair Şarkiyatçı yorumu da Edward Said'in özgürlükçü hümanizmi karşısında galip gelmiştir. Edward Said'in sözünü ettiği edebi hümanizmin beşiği olan Tahran geleceğe dair umutlarımızın başkentiye, Bernard Lewis'in kendine sayısız ruhban kafadar bulacağı Kum korku dolu geçmişimizin ruhban sınıfına özgü köşesidir. Bizler ülkenin dört bir yanından topladığımız en güzel gelecek vaatlerini Tahran'a taşıdık. Elbirliğiyle yaptığımız devrimi aşırıp kendine mal eden ruhban cemaati, korkularımızla daha organik bir bağ kurarak bu başarıyı elde etmiş ve ayakları yere basmayan umutlarımızı şairlerimizin ve yönetmenlerimizin bizim için öngördüğü hayali özgürlüklerin merhametine bırakmıştır. Kendi başının çaresine bakmak durumunda bırakılıp, sonra da ruhban aşiretçiliğinin ocağına düşerek devrim taşkınlığına sürüklenen başlıca iki devrimci güç olan kentli yoksul sınıf ile köylü sınıfı, İslam Cumhuriyeti'nin siyasi topluluğuna dahil edilirken, orta sınıf ya ülkeyi terk etmiş, ya ülke sorunlarından el etek çekmiş, ya da ticari bir taşralılık kisvesine bürünerek ruhban sınıfının hizmetine girmiştir. Humeyni 1989'da öldüğünde, İran'daki bir şey de artık ölmüştü. Son derece kıymetli olan bu şey, iki yüzyıllık sömürgecilik karşıtı modernliğin filizi; bütün inanç ve düşüncelere kucak açan kozmopolit kentliliğimizdi. Ayetullah Humeyni'nin ölümüne yas tutan sadık müritlerinin giydiği, ne intikamı alınmayan babasını uğurlayan Hamlet'in siyah pelerini ne de resmi matem kıyafetleriydi. Cenaze törenlerine özgü bütün yas biçimleri ve belirtileriyle beraber, İranlılar içlerinde görünmeyen bir acı daha taşıyordu – onlar kozmopolit hayallerinin ölümüne matem tutuyordu, zira bütün bu yas görüntüleri kavmin kendi kâbuslarının tecessümü haline gelmişti.

Yeniden Yapılanma ve Reform

1979 İRAN DEVRİMİ'NİN yozlaşmış bir monarşiyi (ve aynı zamanda bir ABD müttefikini) alaşağı etme yönündeki ilk başarısının Pakistan'dan Fas'a kadar bölgenin her yanına şok dalgaları gönderdiğini hatırlamak güç olsa da, zaruridir. İranlıların o zor durumlarında yaptığını tekrarlamak üzere ayaklanan halkların domino etkisi yaratmasından duyulan korku ve bu yöndeki umut bölgenin dört yanını sarmıştı. I. Dünya Savaşı'ndan ve ABD'nin büyük bir küresel imparatorluk olarak yükselişinden bu yana, ABD'nin (Latin Amerika'dan Asya ve Afrika'ya kadar) dünya çapındaki tutarlı tek politikası, kendi somut ve stratejik çıkarlarına sefilce hizmet eden yozlaşmış ve itaatkâr hükümetler yaratmak ve onları desteklemek olmuştur. Bu zorba rejimlerin kendi halklarını ne denli istismar ettiği ABD için önem arz etmiyordu – zira ABD bu hükümetlere ihtiyaç duyduğu için onları destekliyordu. 1941 ile 1978 yılları arasında ülkesinin çıkarlarını umursamadan Amerikan dış politikasına hizmet eden İran şahı, kendi ülkesinde zorba kesilip dışarıya karşı bir uşağa dönüşen yönetici tipinin çarpıcı bir timsaliydi. Ne var ki, Amerikalıların iktidara getirdiği bu adam, dünyanın dört bir yanındaki ezilen halkların nazarında meşru bir halk tabanı devrimine dönüşen bir hareketle en nihayet alaşağı edilmişti. İran Devrimi'ne yönelik bu yaygın anlayış, ABD ile onun bölgedeki ve Avrupalı müttefiklerinin eteklerini tutuşturmuştu. Devrimci ayaklanma cini şişeden çıkmıştı ve bu tehditkâr yarattığı bir an önce ait olduğu yere geri göndermek gerekiyordu.

İran-Irak Savaşı ABD ve onun müttefiklerine İran ile Arap ve Müslüman dünyasının geri kalanı arasında bir tampon bölge oluşturmak için ele geçmez bir fırsat sağladı. Bir yandan Saddam Hü-

seyin'e destek ve silah sağlayıp, bir yandan da İran'a savaşı sürdürecektir yeterlilikte silah temin etmek, "İkili Çevreleme" doktrininin esasını oluştuyordu. ABD bu yolla İran'ı sekiz yıl boyunca batıdaki sınırlarıyla uğraşmak durumunda bırakırken, Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgalinden hemen sonra da benzer bir fırsat yakaladı. ABD 1979'dan 1989 yılına değin Afganistan'ın Sovyetler Birliği'ne karşı direnişini desteklemek üzere Suudi Arabistan'dan maddi destek aldı ve ilkin Mücahitler adıyla ortaya çıkan –ve Başkan Reagan'ın "Özgürlük Savaşçıları" dediği– Taliban'ı güçlendirme amaçlı operasyonel istihbarat için de Pakistan'a başvurdu. Afgan Taliban'ının benimsediği katı Sünni (Vahhabi) anlayış da Şii-temelli 1979 İran Devrimi'nin Orta Asya'daki Müslüman ulusları da kapsayacak şekilde doğuya yayılmasının önünü almak isteyen ABD'nin işine yaradı.¹

Böylelikle hem doğu hem de batı sınırlarından kısıpaca alınmış olan İran'da 1979 Devrimi'nin şiddetli gücü dışarı yayılmak yerine içeri yönelerek, baskıcı ve yozlaşmış bir teokrasinin daha da pekişmesine yol açtı. İran Devrimi'nin ivme kazanmaya başladığı süreçte İslamcı bir karakter taşımadığını; ancak Humeyni müritlerinin bütün siyasi hasımlarını –İslamcı olsun, seküler olsun– sistematik olarak devre dışı bıraktıkları uzun, baskıcı, şiddetli ve alçakça tasarlanmış bir süreçten geçerek radikal İslamcı bir harekete dönüştüğünü akılda tutmak gerekir.² ABD ve onun müttefikleri İslam Devrimi'nin yayılmasını engellemek ve bölgedeki çıkarlarını korumakta başarılı olmalarına karşın, sonraları bu başarıdan pişman olmalarına yol açan nedenler ortaya çıktı. Bununla birlikte şiddetli, kozmopolit, coşkun ve çoğulcu bir devrimci gücün patolojik bir İslam Cumhuriyeti'ne sistematik olarak dönüştürölmesi, İran'ın batısındaki Yahudi devletinde, doğusundaki Hint köktendinciliğinde ve (Ürdün'den Fas'a kadar Arap dünyası yöneticilerine her türden devrimci hareketi bastırmak ve demokratik değışimlere direnmek konusunda elinden gelen tam desteğı veren yeni Hristiyan imparatorluğunda meydana gelen bütün gelişmelere fazlasıyla yansıdı.

Ne var ki büyük tarihçi Ebu El Fazl Beyhakkı'mn çok uzun zaman önce söylediğı gibi, tarihe hile katılamaz – ya da daha açık ifade etmek gerekirse, rüzgâr eken fırtına biçer. ABD'nin İran Devrimi'nin bölgenin geri kalanına yayılmasını önlemek için ortaya çıkardı-

ğı iki canavar –Saddam Hüseyin ve Usame bin Ladin– daha sonra kendilerini besleyen eli ısıracaklardı. İran ile Irak arasındaki düşmanlığı sonlandıran BM kararının mürekkebi bile kurumadan, Saddam Hüseyin ABD'nin kendisine cömertçe verdiği silahları 2 Ağustos 1990'da Kuveyt'i işgal ederek değerlendirme planları yapmaya koyuldu.³ Bugün I. Körfez Savaşı (1990-91) ya da ABD ve müttefiklerinin Saddam Hüseyin'i Kuveyt'ten çıkarmak üzere büyük bir ordu seferber ettiği (diğer taraftan da bölgede daha büyük bir istikrarsızlığa yol açmamak için onu akıllıca iktidarda tuttuğu) Çöl Fırtınası Harekâtı olarak anılan olay işte bu şekilde patlak verdi. ABD bir taraftan da utanmazca Irak'ın güneyindeki Şiiler ile kuzeyindeki Kürtleri, ancak kendi izin verdiği ölçüde talepte bulunmalarını sağlayarak, Saddam'a karşı ayaklanmaya kışkırttı. Savaş sırasında ABD ordusunun kumandanı General Norman Schwarzkopf'un ABD başkanıyla görüş ayrılığına düşerek, Bağdat'a girmeyi talep ettiği zamanlar olduysa da, aldığı emir aksi yöndeydi. Ne de olsa bu yarım kalan işin icabına bakacak bir Bush daha çıkacaktı.⁴

Saddam Hüseyin kuvvetlerinin Kuveyt'ten çıkarılmasından kısa süre sonra, intikam alma sırası ABD'nin yarattığı diğer canavara gelmişti. Usame bin Ladin (ABD ve onun Pakistan'daki taşeronlarının kendisini desteklediği) Afganistan'daki üslerini (ABD ve müttefiklerinin denetimi dışındaki) Sudan'a aktararak ABD'ye karşı küresel bir saldırıya girişti. 26 Şubat 1993'te bir grup İslamcı militan New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne karşı büyük bir saldırı düzenledi, ama büyük çaplı bir zarar vermeyi başaramadı. Aynı yılın ekim ayında on sekiz ABD askeri Somalili milisler tarafından Mogadishu'da vahşice öldürüldü. Bu olaydan üç yıl sonra, 1996'da Usame bin Ladin ABD'nin bölgede yürüttüğü faaliyetleri ve bölgeye ilişkin çıkarlarını altüst edecek bir saldırıya girişmek üzere Afganistan'a döndü. 25 Haziran 1996'da Suudi Arabistan, Dahrn'daki bir ABD askeri barınağı havaya uçuruldu. Bundan iki yıl sonra, 7 Ağustos 1998'de Kenya'nın başkenti Nairobi'deki ve Tanzanya'nın Darusselam şehrindeki ABD büyükelçiliklerine saldırılar düzenlendi; bu saldırılarda ağır can kaybı oldu. 12 Ekim 2000 tarihindeyse hedefte Yemen'in Aden limanındaki USS Cole askeri gemisi vardı; bu saldırıda on yedi Amerikalı denizci öldürüldü. Bu saldırıların en çarpıcı olanı ise on dokuz kişinin saldırı düzenlemek amacıyla dört

ABD uçağını kaçırdığı 11 Eylül 2001'de gerçekleşti; uçaklardan ikisi New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne, biri Washington D.C.'deki Pentagon binasına isabet ederken, birisi de Pennsylvania'daki bir araziye düştü. Bu operasyonların hepsi de Usame bin Ladin'e ve onun lideri olduğu düşünülen şaibeli El Kaide Örgütü'ne atfedildi. İran-İrak Savaşı'nın bitiminden ve Sovyetler'in Afganistan'dan çıkarılmasından on yıl sonra, ABD'nin bölgedeki devrimci hareketin yayılmasını engellemek için Irak ve Afganistan'da yarattığı "kitle imha silahları" ABD'nin suratında patlıyordu.⁵

1979 İran Devrimi'nin jeopolitik koşulları, bölgedeki önemli bir ABD müttefikinin çöküşü, İslam devriminin çarpıcı başarısı, ABD'nin İran'da rehin alınan diplomatlarını kurtarmadaki başarısızlığı, sonrasında ABD'nin bölgede iki canavar (Saddam Hüseyin ve Usame bin Ladin'i) yaratması, daha geniş bölgesel bağlamda ise, İsrail'in Filistin işgalini sürdürmesi – bütün bu koşullar bölgenin jeopolitiğinde önemli bir epistemik değişime yön verecek şekilde bir araya gelmiştir. Bölgedeki siyasi kültürlerin ("dini" veya "seküler" ikiliğine indirgenemeyecek) kozmopolit yapısını gölgede bırakan ve bu siyasi kültürleri esasen Yahudi (İsrail), İslamcı (İran), Hintli (Hindistan) ve Hristiyan (ABD) kavimlerine indirgeyen bu değişimden bu yana meydana gelen gelişmelerin izini sürmek mümkündür. Humeyni sonrası İran tarihini esasen bu genişleyen dini referans çerçevesinde ve alternatif kozmopolit kültürlerin sistematik yok edilişi doğrultusunda anlamak gerekir – Alman düşünür Carl Schmitt'in bütün metafizik imalarından soyutlayarak "siyasal" dediği kategorinin en vahşi ve indirgenemez biçimde şiddet içeren özüne dönüşen bir durumdan söz ediyoruz.

Yirmi birinci yüzyılın başında, 11 Eylül kakafonisinin hemen sonrasında, Alman siyaset bilimci Carl Schmitt'in "siyasal kavramı" ve bunun "düşman" mefhumuyla olan doğal bağı yepyeni bir anlam kazanmıştır. Carl Schmitt "düşman"ın siyasalın oluşumundaki merkeziliğine dair kategorik, kati ve neredeyse dar denilebilecek bir anlayış benimsiyordu. Schmitt'in kategorik açıklamasına göre, "Dost-düşman ayrımı, birleşme veya ayrılmanın, birlik veya bölünmenin azami yoğunluk seviyesini ifade eder. Bu ayrım bütün bu

ahlaki, estetik, ekonomik, vb. ayrımların aynı anda formülasyonunu gerektirmeksizin teorik ve pratik olarak var olabilir." Schmitt'in buradaki amacı, "düşman"ı "siyasal" kavramının, dolayısıyla "devlet"in can alıcı noktası konumuna getirecek kategorik bir ayrım üretmektir. Schmitt'in öngördüğü "siyasal düşmanın ahlaken kötü yahut estetik açıdan çirkin olması veya ekonomik bir rakip olarak ortaya çıkması gerekmediği gibi, onunla beraber ticari işlere girişmek avantajlı bile olabilir. Gelgelelim o her şeye rağmen öteki ve yabancısıdır; tabiatı açısından onun varoluşsal olarak bilhassa son derece farklı ve yabancı bir şey olması gerekir ki, olağanüstü durumlarda onunla çatışma olanağı olsun."⁶

11 Eylül sonrasında "Arap" ve "Müslümanlar" yalnız siyasi bağlamda değil, ahlaki ve estetik bağlamda da sistematik biçimde "düşman" olarak kodlanmış ve şeytanlaştırılmıştır. Nitekim Amerikan imparatorluğundaki Hristiyan unsur Müslümanların şeytani tabiatı ve "Şer Ekseni" üzerinde dururken, CNN, *New York Times*, *Time*, vb. medya kuruluşları, bu düşmanın görsel açıdan çirkin gösterilmesini sağlamaktadır. Müslüman ve Arapların şeytanlaştırılmasıyla beraber, İran'ın bulunduğu bölgenin jeopolitiği ABD'nin emperyal çıkarlarının küreselleşmesinin ahlaki ve siyasi yapısına bağlı hale getirilmiştir. Fiziksel olarak konumlanan, siyaseten tanımlanan, ahlaken kötülen, görsel olarak karalanan ve askeri olarak işgal edilen bir düşmanın (özellikle Samuel Huntington ve Francis Fukuyama gibi teorisyenlerce) kurgulanma sürecinde, ABD emperyalizmine hizmet eden (bilhassa Bernard Lewis gibi) ideologların imal ettiği "İslam-Batı" ikiliği yeni bir aşamaya girmiştir. İslam Devrimi süreci ve sonrasında İran siyasi kültürünün, barındırdığı kozmopolit birlikçiliğin gölgede bırakılması ve kurumsal olarak yok edilmesi pahasına, ruhban sınıfına özgü bir biçimde kodlanması, Amerikalı yeni-muhafazakârların doğuşu ve hem ahlaki hem de siyasi niteliğe sahip bir ikili karşıtlığın imalatıyla aynı zamana tekbül eder. İran tarihinin geri kalan büyük bölümü –ve aslında bölgenin genel tarihi ile Amerikan imparatorluğu tarihi– dünya çapındaki kozmopolit kültürlerin tehlikeli bir biçimde dini kabileciliğin aşırı uçlarına götürülmesi bağlamında okunmalıdır.

İran-İrak Savaşı'nın bitimine ve Ayetullah Humeyni'nin 3 Haziran 1989'da ölümüne kadar İran ve İslam Cumhuriyeti harap durumdaydı – ama İran'ın devlet aygıtı ile toprak bütünlüğü bozulmamıştı.⁷ Komşu ülkelerdeki İslamcı hareketleri körüklemeye başarısız olan İslam Cumhuriyeti, sonraki on yıl içinde dikkatini çoğunlukla ülke içine çevirerek, kendi ülkelerinde kapana kısıtılmış olan ve totaliter bir teokrasiye maruz kalan İranlıların kaderini (bütünüyle olmasa da) büyük ölçüde belirlemekle yetindi. Başkan Ali Hameyney 4 Haziran 1989'da İran'ın yeni dini lideri ilan edilirken, yeni cumhurbaşkanı 17 Ağustos'ta görev başına gelen Ali Ekber Haşimi Rafsancani oldu. Aynı yıl Kasım ayı başında ABD'nin İran'ın dondurulmuş mevduatından 500 milyon dolardan fazla parayı serbest bırakması, ABD-İran ilişkilerinde ufak bir ilerleme kaydedildiğine işaret ediyordu. Kırk bini aşkın İranlının öldüğü 21 Haziran 1990 tarihli büyük depremle beraber, insanların dikkati siyasetten, hayatta kalanlara yardım etmek üzere güç ve kaynakları seferber etmeye yöneldi. Bu durum İslam Cumhuriyeti'nin ruhban sınıfı muhafızlarının milletin meşru liderleri ve İran halkının kolektif refahının koruyucuları sıfatının tasdik edilmesinde etkili oldu. Her şeye rağmen, İslam Cumhuriyeti hâlâ ayakta; bütün hasımlarını alt ederek devre dışı bırakmış, ülkenin toprak bütünlüğünü korumuş ve bölgenin jeopolitiğindeki önemli bir güç olarak öne çıkmıştı.

1990'lı yılların büyük kısmı savaş sonrası yeniden yapılanmayla geçti. Bu süre içinde iki kez cumhurbaşkanı seçilen Ali Ekber Haşimi Rafsancani (1989-93 ve 1993-97) milletin dikkatini ülkenin ağır hasar gören altyapısının ıslah edilmesine yöneltti. "Serdar-ı Sezadengi", yani Yeniden Yapılanma Lideri olarak adlandırılan Rafsancani bugün İran ulusal ekonomisinde yüzde sekseni aşkın paya sahip olan petrol gelirleriyle desteklediği muazzam bir yeniden yapılandırma projesine girişti. Rafsancani özel sektörü kaldırmak için elinden geleni yaparak bir ölçüde başarı kaydetmiş olsa da, ekonomiden aslan payını kapan, artık dünya piyasasına ve küresel kapitalizme entegre olmuş bir bürokratik devlet kapitalizmiydi. İran burjuvazisinin büyük bir kesimi ya devrimden sonra ülkeyi terk etmiş ya da toplumun geneline hâkim olan istikrarsız ve önceden kestirilemez koşullardan çekinerek ekonomiye aktif katı-

lırından vazgeçmişti. Ne olursa olsun, petrol gelirlerinden sağlanan milyarlarca dolarlık döviz rezervi, silah alımına harcanan giderlerin de azalmasıyla birlikte, verimsiz ve parazitçe tabiatına rağmen ekonominin büyümesini sağladı.⁸

Ali Ekber Haşimi Rafsancani en başından beri İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşunda belirleyici bir role sahip olmuştu. Bugün az kişi hatırlasa da, Rafsancani gençliğinde Nasreddin Şah döneminde görev yapan büyük reformcu başbakan Emir Kebir (1807-52) üstüne bir kitap yazmıştır. *Emir Kebir veya Kahraman-ı Muhareze-i İstimar* (Emir Kebir ya da Sömürgecilik Karşısı Mücadelenin Kahramanı) adını taşıyan bu kitap 1968 Mart ayında yayımlanmıştı. Kitabı yazdığında otuz dört yaşında olan 1934 doğumlu Rafsancani, o zamana dek Kum'da Humeyni'yle çalışmış ve şahlık döneminde birkaç kere mahkûm edilmişti. Kitap 1963 Haziran isyanının vahşice bastırılmasından beş yıl sonra, ortada 1979 devrimine yönelik bir umut yokken kaleme alınmıştı. Bununla beraber, Rafsancani'nin kendi gençlik idealizmini Emir Kebir'e yansıttığı bu kitap kendini fazlasıyla belli eden övgülerle doludur; Rafsancani kitabının konusunu oluşturan kişiyle açık ve güçlü bir biçimde özdeşleştirmiştir kendini. Rafsancani kitabın önsözünde şöyle der: "Bu kitabı yazmaktaki başlıca gayem, Emir Kebir'in verdiği sömürgecilik karşısı mücadelelerden bahsetmektir... Bu kitapta, tarihsel bir araştırmaya girişmek gibi bir niyetim yok. Bu yüzden okurlar kitaptan tarihsel bir detaylılık veya kapsamlı bir araştırma beklememeli. Ben daha ziyade Emir Kebir'in sömürgecilik ve sömürgeciler karşısındaki tavrına yönelik bir soruşturmaya girişeceğim."⁹ Siyasi eylemcilerin güncel amaçları için tarihsel şahsiyetleri yeniden gündeme getirdiği bir dönemde kullanılan şifreli ve yaygın bir dildi bu. Mesela Mehdi Bazargan da bir Pehlevi hapishanesinde yattığı sırada büyük ölçüde aynı amaçlardan yola çıkarak Mahatma Gandhi üzerine bir kitap yazmıştı.¹⁰

Rafsancani'yi "pragmatik bir muhafazakâr" olarak tanımlayanlar haklıdır, zira kendini siyaseten İslam Cumhuriyeti'ne hasretmiş bir ruhban sınıfı mensubu olan Rafsancani bir tür dokunulmazlık kazanmak amacıyla, belli bir fikir, ülkü ya da siyasi tavır benimsemekten hep uzak durmuştur. İslam Cumhuriyeti'nin çıkardığı belki de en kurnaz siyasetçidir. İran'da Henry Kissinger'in siyasi canılığı

ve Thatcher'ın sinsice devlet idaresiyle karşılaştırılabilecek tek isim Rafsancani'dir. İslam Cumhuriyeti'nin Muhammed Hatemi'nin 1997'de cumhurbaşkanı seçilmesinden sonra su yüzüne çıkan iç gerilimlerinin çoğunun Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığı döneminde zaten mevcut olduğu savunulabilir. Gelgelelim Rafsancani esrarengiz yöneticiliği ve incelikli gaddarlığı sayesinde İslamcı muhalifleri (hatta seküler muhaliflerden bazıları), kendini onların tek umduymuş gibi göstererek bünyesine katmayı başarmış ve bu yolla İslam Cumhuriyeti'ni (ve tabii kendi adını) iç çekişmeden korumuştur. Rafsancani yurtiçinde son derece popülist ve Amerikan karşıtı bir söylem benimserken, yabancı muhataplarına uzlaşmacı ve faydacı görünebilmeyi başarabilmiş nadir İranlı politikacılardandır. Aslında ifadesiz olan yüzüne yapıştırdığı kanıksamış ve uzlaştırıcı bir gülümsemesi vardır. İslam Cumhuriyeti'nin cumhurbaşkanı olmadan önce, önemli bir mevki olan meclis başkanlığında dokuz sene (1980-89) kalmıştır. Aynı zamanda kısa bir süre İran silahlı kuvvetlerinin kumandanlığını yapmıştır. Hatta Humeyni'yi İran-İrak Savaşı'nı sonlandıran BM kararını kabul etmeye onun ikna ettiği söylenir.

Rafsancani yönetiminin belirleyici özelliği toplumsal huzursuzluk ya da ekonomik istikrarsızlık yaratmadan özel sektörü kalkındırmaya yönelik tutarlı çaba göstermesiydi – Rafsancani muazzam petrol gelirleri sayesinde bunu bir ölçüde başarmıştı da. İktisadi projesini İslam Cumhuriyeti'nin idari mekanizması bünyesindeki altı organın siyaseten tahkimine katkıda bulunarak fiiliyata geçirdi. Bu idari organlar şunlardı: (1) her şeyden önce, şeriatın mutlak otoritesi (*velayet-i fakih*) fikrine dayanan ve Ali Hameyney'in elinde olan dini devrim liderliği, (2) sekiz senedir Rafsancani'nin oturduğu cumhurbaşkanlığı makamı, (3) ruhban sınıfının iktidarını İslam Cumhuriyeti anayasası çerçevesinde kurumsallaştırma işi gören (nitekim onun onayı olmaksızın hükümetin yasama organının hiçbir yasa çıkaramadığı) Anayasayı Koruma Konseyi (4) İslam anayasasından sonra oluşturulan ve Anayasayı Koruma Konseyi'ndeki Şii hukukçuların hukuki meselelerde kılı kırk yarmasının İslam Cumhuriyeti açısından tehlike arz etmemesini sağlayan Uygunluk Konseyi, (5) her daim ulusun siyasi eğilimine bağlı bir joker olarak kalan parlamento ve (6) ruhban kurumunun emin

ellerine teslim edilen adli yargı. Sonuç olarak İran'da sistem, (İranlıların geri kalanı için büyük ölçüde anlaşılmasız olan) ortak bir dini ve hukuki dil konuşan ruhban sınıfının İslam Cumhuriyeti'nin resmi organlarına dahil edilmesi sayesinde işliyordu. Ruhbanlar iktidarı anayasanın yalnızca iki demokratik unsuru olan parlamento ve cumhurbaşkanıyla paylaşıyor; bu iki organa bir taraftan görece demokratikliğini ve öngörülemezliğini sürdürme olanağı tanırken, öte yandan da onları ruhbanların denetimindeki son derece güçlü olan diğer mevkilerin iradesine tabi kılıyordu.

Ekseriyetle siyasi idrak sahibi Rafsancani'nin manevralarıyla yönetilen İslam Cumhuriyeti, devletin siyasi aygıtı üstündeki sıkı denetimine rağmen, Ayetullah Humeyni'nin ölümünden önce değilse bile, hemen sonrasında derin bir ideolojik sıkıntıya düştü. Söz konusu sıkıntı, tarihsel olarak savaşı ve uzlaşmaz bir protesto dini olması dolayısıyla mutlaka muhalif ve isyancı bir konum benimsemesi gereken, bu yüzden de kendi itibarını zedelemekten iktidara gelmesi söz konusu olmayan Şiiliğin öğretisel yapısından kaynaklanıyordu.¹¹ Ne var ki, Şiiliğe özgü bu itibarsızlaşma durumu ilkin tam da devletin anayasası açısından temel ve askeri bir tehlike arz eden İslam Cumhuriyeti karşıtı –seküler yahut İslamcı– güçlerce ifade ediliyordu. Gelgelelim, bu güçler saf dışı bırakıldığında, bizzati İslam Cumhuriyeti'nin bağrından çıkan ve kendilerini Dini Entelektüeller olarak adlandıran bir grubun başını çektiği şiddetli bir ideolojik muhalefet peyda oldu. İslam Cumhuriyeti'nin epistemik temeline yönelik en göze çarpan ideolojik tehdit ise, bu dindar entelektüellerden biri olan Abdülkerim Suruş'un eserlerinden geldi.¹²

Abdülkerim Suruş son derece yetkin kitap, makale, röportaj ve konuşmalarıyla savaş sonrası dönemde, İran'daki ruhban sınıfın hâkimiyetini anayasal açıdan eleştiren başlıca Müslüman teorisyen haline geldi. 1945'te Tahran'da doğan Suruş, İran ve İngiltere'de eczacılık eğitimi almış ve zamanla felsefeye ilgi duymaya başlamıştı. Suruş devrimin ilk dönemlerinde İran üniversitelerini İslamileştirme faaliyetlerinin başını çeken devrimci kadroların içindeydi. Üniversitelerdeki bu İslamileştirme faaliyetleri –üyeleri doğrudan Ayetullah Humeyni tarafından atanan Kültürel Devrim Konseyi adlı–

sansür kurumunun İslam ve/veya devrim karşıtı telakki ettiği kadro ve müfredatın sistematik tasfiyesi anlamına geliyordu. Suruş'un İslam Cumhuriyeti'yle haşır neşir olduğu ilk yıllarda üstlendiği bu düşünce denetleme ve araştırma özgürlüğünü kısıtlama rolü, 1983'te bu yüz kızartıcı görevden ayrıldıktan sonra yurtiçinde ve dışında (aralarında dindar entelektüellerin yanı sıra, ciddi bir dini bilince sahip olmayan eylemcilerin de bulunduğu) muazzam bir sempati-zan kitlesi kazanmasını sağladı. Bu kitlenin günden güne genişlemesiyle beraber, Suruş 1990'larda İranlı siyasi elit içinde istenmeyen bir kişi haline gelirken, bir yandan da İslam Cumhuriyeti bünyesinde yükselmeye başlayan muhalif camia içinde büyük rağbet görmeye başladı.¹³

Abdülkerim Suruş en önemli fikrini 1990'da yayımladığı kitabı *Kabz-ı Basit-i Teorik-i Şeria'ta* (Şeriatın Teorik Genişlemesi ve Daralması) dile getirir. Suruş'un bu kitaptaki temel savı şudur: Şeriatı yahut herhangi bir dinin herhangi bir yönüne dair muhafazakâr ya da ilerici herhangi bir yoruma girişmeden önce yapılması gereken ilk iş zımni dinsel yorumbilgisi sorusunu ya da bir dinin verili bir zaman ve mekânda nasıl okunduğu, alınıldığı ve yorumlandığı sorusunu sormaktır. Suruş burada karşılaştırmalı bir bağlamda oldukça zararsız, (cahilce olmasa da) basit ve iddiasız bir fikir olan her türden anlamının tarihselliği fikrini ortaya atmaktadır. Gelgelelim, tam anlamıyla özcü ve son derece politikleştirilmiş bir "İslam" anlayışının nüfuz ettiği bir İslam cumhuriyetinin bunaltıcı bağlamında ele alındığında, bu sav hemen putkırıcı niteliğini gösterir. Ayetullah Humeyni'nin ölümünden hemen sonra (Suruş bu düşünceleri Humeyni hayattayken yayımlatmamıştır), İslam Cumhuriyeti'nin organları otoritelerini zımni bir ilahi irade ve tanrısal müdahale varsayımına dayandırmak yoluyla iktidar üstündeki denetimlerini pekiştirme arayışına girdi. İslam Cumhuriyeti bağlamında, Suruş'un bu savı tam da yönetici elitin varlık nedeni olan İslam ve İslamcılığa yönelik özcü iddiayı tehlikeye sokan en yıkıcı fikir olarak öne çıktı.

Suruş'un fikirlerinin asli liyakatleri ne olursa olsun, mevcut bağlamda İslam Cumhuriyeti'ne yönelik teorik bir direniş ve ideolojik bir meydan okuma feveranı olarak görünüyordu. Hayatlarını devrim davasına hasretmiş muhalif devrimci idealistlerin oluştur-

duğu bir grup, tuttukları safın iktidarı ele geçirerek, sonrasında korkunç bir teokrasiye dönüştüğünü görmüştü. Derken bu grup Suruş'un etrafında toplanmaya başladı. Suruş fenomeni ve onun mümkün kıldıkları, süratle ivme kazanan ve Suruş'u bağırlarından çıkıp da şimdi kendilerine cephe alan biri sayan (ki bunda hakkı da vardı) dindar çevreyi tam da bu yüzden fazlasıyla öfkeliendiren büyük bir toplumsal hareketin doğmasına yol açtı. Suruş'un ruhban elit kesim açısından belki de en sindirilemez yanı, (her ne kadar son derece sadık ve dindar olsa da) bir ilahiyat fakültesi mensubu değil de alaylı bir entelektüel olarak onlara şeriat konusunda, yani bir bakıma kendi oyunlarında galip gelmesiydi. Ayetullah Mesbah Yazdi gibi muhafazakâr dini otoriteler Suruş'tan hazzetmiyordu; zira bu genç devrimci Şii hepsini ruhban sınıfına özgü konumundan ederek, meşru otorite taleplerini boşa çıkarmıştı. Bu da Şiilik müessesesini tarihsel olarak ayakta tutup, toplumdaki mevkillerini ayrıcalıklı kılmış ilahiyat fakültesi mensupları kardeşliğine her şeyden çok zarar veren bir şeydi.

Suruş'un İslam Cumhuriyeti'ne yönelik düşünsel müdahalesi ve ideolojik altüst edişinin olumsuz tarafı ise, bu teorik meydan okumayı son derece yetkin bir İslami dil çerçevesinde sunarak, esasında İran siyasi kültürünün İslamileşmesini daha da şiddetlendirmiş olmasıdır. Önceki iki yüzyıl boyunca, İslami fikirlerin hepsi dünyanın dört bir yanındaki gayri-İslami fikirlerle diyalektik bir tartışma ve yaratıcı bir etkileşim içinde dile getirilmişti. Latin Amerika, Afrika ve Asya'nın muharebe meydanlarından yayılan kurtuluş hareketleri ve özgürlükçü fikirler bu anlamda bilhassa önem taşıyordu. Bu gözlemi bir adım daha ileri götürüp düşünsel İslam tarihinin bütünü için geçerli saymak da mümkündür aslında: Çin, Hindistan, İran ve Yunanistan (ama Almanların Avrupa için icat ettiği Yunanistan değil, gerçek Yunanistan) kökenli fikirlerin tanınması İslam felsefeleri ile bilimlerinin diyalektik tabiatını canlandırmada etkili olmuştur. Suruş'un fikirleri İslam Cumhuriyeti bağlamında zekice, yaratıcı, eleştirel ve son derece yetkindi, ama ifadesiz, yavan ve ılımlı bir dille aktarılıyordu. Öne sürdüğü sav gözüpek bir biçimde egemen teokrasiyi hedef alıyordu, gelgelelim Suruş'un fikirleri açık ve demokratik bir alanda cenge girme şansı bulamadığından kavramsal olarak güçlenmesi mümkün olmamıştı. Bu yüzden de

Suruş'un hayli gösterişsiz bir fincanda sunduğu minik bir fırtına kabilinden fikirlerinde en iyi ihtimalle antika, en kötü ihtimalle ise dar görüşlü bir yan vardı.

Daryush Shayegan, Ramin Cihanbeglu (Jehanbegloo) ve Murad Sagafi gibi daha az dini eğilimli İranlı entelektüellerin bu koşullarda elinden gelen tek şey ise, İslam'ın siyasi söylemdeki üstünlüğünü fazlasıyla artıran "geleneğe" karşı "modernlik" minvalli manasız tartışmaya çekilmek oldu. Sonuç olarak bu entelektüeller söz konusu ikilemden çıkmanın bir yolu olup olmadığı konusunda kafa patlatmaya mahkûm olmuşlardı. Daryuş Aşuri ve Maşallah Acudani (Mashallah Ajoudani) gibi İran dışında yaşayan seküler entelektüeller de yine bu ikili karşıtlığın kapanına kısılarak, İran'ın önünde ya "Batılılaşma" yahut daha da "İslamileşme" şeklinde iki seçenek olduğunu ileri sürüyorlardı. İran düşünsel tarihinin bu döneminde ortaya çıkan fikirler neredeyse emsalsiz bir kifayetsizlik sergiler. İslamcılar hem iktidarda hem de muhalefetteydi ve ister İslam Cumhuriyeti'ne karşı olsun ister destek versin, daha geniş bir düşünce sahasında iş görebilecekken halihazırda işlemekte olan bir ideolojik çarka dahil olan entelektüeller ise bulundukları yere saplanıp kalmıştı. Bu bakımdan, *Goft-o-Gu* (Diyalog) isimli harikula-de derginin yürekli ve yaratıcı editörü olan Murad Sagafi gibi entelektüeller, sınırlılıkların hüküm sürdüğü bir devirde alternatif bir fikir alanı yaratma yönünde sürdürdükleri aralıksız (ama sonuçta nafile) çabadan dolayı ilgi görmeyi bilhassa hak etmektedir.¹⁴

İslamcı bir anlatının içine çekilme durumu günden güne daha da belirginlik kazanırken, büyük oranda muhalif dindar entelektüeller üzerinde etkili olmuştu. Söz konusu fenomen Muhsin Kedivar ve Hasan Yusefi Eşkevari gibi –ruhban cemaatinin genç kuşak üyeleri olan bu kişiler skolastik öğretiyi özümsemiş ve mesleklerinin hukuki diline kendini kaptırmıştır– halka mal olmuş önemli şahsiyetleri de içine alarak, toplumsal anlamda muazzam boyutlara ulaştı. İslam Cumhuriyeti'nin bu dindar entelektüellere yönelik tutumu, onları teokratik terör hükümlerine demokratik bir renk katacak şekilde sadık bir muhalefet saymak ile son derece rahatsız edici ve yıkıcı sayarak suçlamak arasında gidip gelmiştir. Bu genç ve eleştirel ruhban sınıfı üyeleri fazlasıyla gözüpekti ve kendi yoldaşları olan egemen ruhban elite yönelik eleştirilerinden dolayı hapis

cezaları dahil büyük sıkıntılara katlandı. Gelgelelim ruhban sınıfının bu yürekli genç mensuplarının öne sürdüğü savlar, Suruş'un kilerden bile daha sorunluydu – zira onlar daha liberal, hoşgörülü ve kapsamlı bir Şii hukuku anlayışı dillendirmek için çabalarken, aslında İran siyasi kültürünü münhasıran hukuki ve baştan sona İslamcı bir dilin içine soktu. Bu genç ruhban sınıfı mensuplarının ifade tarzlarına, eğilimlerine, konuştukları liberal dile ve ortaya attıkları daha hoşgörülü bir İslam cumhuriyeti görüşüne özgü bütün olumlu yanlarına bağlı olarak kabul gören fikirleri, İran siyasal kültürünü bütünüyle İslami bir bilincin batağına çekmekten başka işe yaramadı. Öyle ki dünyadan haberdar olan, karşılaştırmalı, kozmopolit, kapsayıcı ve özgürlükçü eleştirel söylemlerin iki yüzyıllık yaratıcı formasyonu sanki hiç var olmamıştı yahut daha da öncesinde İran edebi hümanizminin engin dalgası İran kültürel iklimi üzerinde hiç etki etmemişti.¹⁵

Suruş ve onun gibi dindar entelektüellerin en iyi örneğini verdiği eleştirel dil yavaş yavaş genişleyerek, diğer sıradışı dindar teorisyenler, siyasi aktivistler ve yaratıcı strateji uzmanları tarafından ortaya konan daha geniş çaplı fikirleri de kapsar hale geldi. Bu eleştirel dilin etki alanı içine girenlerden biri de, (Rafsanjani'nin cumhurbaşkanlığı süresinin bitimine doğru, Hatemi döneminin ilk zamanlarında) bugün "reformist bir hareket" olarak nitelenen –ve İslamcı kampın kendi içinde filizlenen– akımın ana teorisyeni ve içgörü sahibi bir taktikçisi olarak öne çıkan Said Haccariyan'dı. 2000 Martı'nda bir suikast girişimine hedef olan Haccariyan'ın destekçileri arasında, Abdullah Nuri, Maşallah Şems'ol Vaezin ve Ekber Genci gibi yürekli ve muhalif gazeteciler vardı. Bu halk entelektüellerinin hepsi de, ilk zamanlarda İslam Cumhuriyeti'nin en katı savunucuları olmalarına ve başarıya ulaşmasında önemli rol oynamalarına rağmen, artık muhalefet ediyor ve itibarını sarsıyorlardı (tabii bunun sonucunda kısa veya uzun süreli hapis cezalarına çarptırılıyorlardı). Abdullah Nuri 1990'ların sonunda önde gelen muhalif entelektüellerden biri olmadan önce, Devrim Muhafızları'yla beraber Ayetullah Humeyni'nin şahsi temsilcilerinden biri olarak görev yapmış, sonrasında da başbakan yardımcılığı ve içişleri bakanlığı gibi yüksek mevkilerde yer almıştı. Nuri ifade özgürlüğü ve medeni hakları savunduğu günlük bir gazete olan *Hordad*'ı kurduktan

sonra ise muhalif bir düşünür olarak ün kazandı. Dini lider Ali Hamaney'in otoritesine anayasal kısıtlamalar getirilmesini talep etmek için devrimci itibarını kullandı. 1999'da dini lidere hakaret ve İslam Cumhuriyeti'ne karşı direnişi kışkırtma gerekçeleriyle beş yıl hapis cezasına çarptırıldı. Ekber Genci ise rejime yönelik eleştirilerinde en az onun kadar sözünü esirgemezdi. Genci yazdığı bir dizi amansız soruşturma raporunda, ruhban sınıfının en yüksek mevkilerdeki mensuplarının sayısız suça bulaştığını öne sürmüştü.

İslam Cumhuriyeti'nin zorbalıklarına yönelik bu iç muhalefet döneminin en dikkat çeken isimlerinden biri de, dünya çapında tanınmış bir yönetmen, romancı ve toplumsal eylemci olan Muhsin Makhmalbaf'tır. Bu muhalif grubun diğer üyeleri gibi o da ilk zamanlar kendini bütünüyle İslam Devrimi davasına adayarak, İslam Cumhuriyeti'nin propaganda mekanizması içinde yer almış, fakat sonraları bu hareketten koparak rejimin saçtığı dehşet karşısında son derece bariz ve bağımsız bir muhalif tavır almıştır. İran'daki başka hiçbir yönetmenin meslek yaşamında, İslam Cumhuriyeti'nin ütöpik bir idealden doğup, en nihayet kâbustan farksız bir gerçekliğe saplanmasıyla böyle açık paralellikler yakalamak mümkün değildir. Pehlevi dönemi zindanlarında dört yıl geçiren Makhmalbaf'ın *Nasuh'un Tövbesi* (1983) ve *İki Kör Göz* (1984) gibi ilk dönem filmleri yeni filizlenen İslam Cumhuriyeti'nin ideolojik ve metafizik dayanaklarının tesisi amacına hizmet eder. *Kutsanmışların Evliliği* (1989) ve *Zayenderud Geceleri* (1991) filmlerini yaptığı dönemde Makhmalbaf rejimden yana tam bir hayal kırıklığına uğramış ve yönetici elit kesimin rezilliklerini gözler önüne sermiştir. *Seyyar Satıcı* (1987) ve *Bisiklet Sürücüsü* (1989) filmlerinde kendini süregiden toplumsal davalara adarken, *Bir Zamanlar Sinema* (1992) ve *Bir Anlık Masumiyet* (1996) filmlerinde de, bir zamanlar parçası olduğu militan İslamcılıktan uzaklaşmakla kalmayıp, onun şiddet içeren metafiziğine karşı bir duruş da benimsemiştir.¹⁶

Siyasi bir kültürü hem temellendiren hem de açığa çıkaran bir yelpazenin iki ucunda yer alan Abdülkerim Suruş'tan Muhsin Makhmalbaf'a kadar, savaş sonrası dönemin önde gelen halk entelektüelleri bizatihi İslam Cumhuriyeti'nin bağrından kopmuş ve onun sıkıntılı, çalkantılı tarihinin gidişatını derinden etkilemeye başlamıştır.

İran siyasi kültürünü özgürleştirmeye çalışırken gittikçe münhasıran İslamcı bir bağlılığa oturtan Abdülkerim Suruş ile bu kültürü sözel boyutta dahi tarihsel bağımlılıktan kurtararak, taze, gerçeküstü, dolayısıyla daha ümit verici bir görsel evrende çiçek açtıran Muhsin Makhmalbaf arasındaki bariz paralellik, milletin içinde bulunduğu Humeyni sonrası koşulların belirleyici bir özelliğine işaret etmektedir. Burada sahte değil, kültürün geneline dair sağlam bir kavrayış sunan bir ikilikten bahsediyoruz. Egemen rejimin şeriatçılığını münhasıran pozitivist bir hukuk öğretisinden, daha yorumbilgisel bir liberalizme dönüştürerek özgürleştiren Suruş ve diğer dindar entelektüeller ile onların (Müslüman cemaatini koruma yollu muhafazlık yetkilerinden vazgeçmeyen) Kum'daki ruhban sınıfı mensubu hasımları arasında da benzer bir bağlantı kurmak mümkündür. Dindar entelektüeller ile seküler entelektüeller arasında yahut Rafsancani'nin değişmez pragmatizmi ile –sonradan bir reform akımının kahramanı olarak öne çıkan– Muhammed Hatemi'nin coşkun idealizmi arasında da benzer şekilde kopuk bir ikilik olduğu öne sürülebilir.

Carl Schmitt'in "dost-düşman" ayrımının alanı olarak "siyasal" tanımı, İslam Cumhuriyeti'nin işleyiş biçimini yorumlamak açısından bu noktada daha da önem kazanır. Nitekim bu tanıma göre, siyasal olanı mümkün kılan, bir iç düşmanın ayırıcı ideolojik hattın iki tarafından birine konmasıdır. "Dost ve düşman kavramları birer metafor yahut sembol olarak değil, somut ve varoluşsal anlamlarında anlaşılmalıdır," der Schmitt; "buradaki esas mesele soyutlamalar ya da normatif ideallerle ilgili değil, içsel gerçeklikle ve böylece bir ayrımın fiili olanaklılığıyla ilgilidir."¹⁷ Böylelikle bütün metafizik örtüsünden kurtulan siyasal, bir düşman konumlandırılması olanaksız hale gelir; toplu ses uyumunu olanaklı kılan, hissi bir ses uyumsuzluğudur.

Biz siyasal olanın bu derinliklerine ve ortak paydasına ulaşana kadar, oluşturunca toplum (*gesellschaft*) çoktan dönüşüm geçirmiş, kabile bağılılıklarına ve cemaatlere (*gemeinschaft*) kadar ayrıışmıştı. 11 Eylül sonrasında "Arapların" yahut "Müslümanların" düşman olarak konumlandırılmasıyla beraber, genel olarak insanlığın ev-

rensel *gesellschaft*'ının kendini "Dünyanın Geri Kalanı" karşısında gören "Batı"nın kabileci *gemeinschaft*'ına dönüştüğü öne sürülebilir. ABD-Meksika sınırını gösteren çizitler "Amerikan" olanın kabile-sel yapısını daha karanlık ve yoksul olan komşusu "Göçmen"den yalıtılmaya çalışan benzer bir kabileciliğin gözle görülür işaretidir. Dış düşman iç düşmana yansır. Bu noktada İran'ın normatif ve ahlaki tarihinde şahit olduğumuz şey ise, Humeyni'nin bu ülkeyi şiddet yoluyla bir arada tutan dehşetinin kesilmesinden hemen sonra toplumun genelinin, sömürgecilik karşıtı toplumsal modernliğin kozmopolitliğinden kabile ilişkilerine dönmesi, sonuç olarak bütün ulusun fiilen Kum'a benzetilmesidir. Toplumdan cemaatlara, *gesellschaft*'tan *gemeinschaft*'a, İran'dan Pers Krallığı'na doğru gerçekleşen bu süratli dönüşümün diyalektiği ile bu diyalektiğin ırklara göre şekillenmiş bütün tamamlayıcıları, evrensel *gesellschaft*'ın kabile bağılıklarının yarattığı cemaatlara dönüşmesini yansıtmaktadır. Böylece Samuel Huntington'ın (kabilecilikler çatışmasına tekabül eden) "medeniyetler çatışması" tezinin bayağılığı gerçekleşmiş ve insanlığın kabilelere özgü korkularının en temel ve en aşağı ortak paydasına evrensel dönüş yaşandığı fiilen doğrulanmış olur. Huntington en çok Kum'da rahat ederdi herhalde.¹⁸

İran'da (Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanı seçildiği 23 Mayıs 1997 Cuma günü İran takviminde 1376 yılının üçüncü ayı Hordad'ın ikisine denk geldiğinden) İki Hordad olarak, İran'ın dışındaysa "reformist hareket" olarak bilinen fenomen, aslında tam olarak Hatemi'yle başlamaz; zira Rafsancani'nin iki cumhurbaşkanlığı dönemi boyunca beklenen bir süreçtir. Bu fenomen Muhammed Hatemi'nin (yedinci cumhurbaşkanlığı seçiminde) beklenmedik bir şekilde İran'ın beşinci cumhurbaşkanı seçilmesiyle doruğa ulaşır. Reformist hareketin sonraki başarısızlığı düşünüldüğünde, toplumun her kesiminden İranlıların Hatemi'yi Avrupa ve ABD'deki film yıldızlarına gösterilen türden olağanüstü bir coşkuyla kucakladığını hatırlamak güç ama gereklidir. 1990'ların sonunda Hatemi'nin İranlılar üzerinde yarattığı bu büyük etkinin nedenini tam olarak anlamak zordur, ama söz konusu fenomenin öncelikle sembolik ve ikonik yönlerini hesaba katmakta bu açıdan fayda vardır.

Rıza Şah "Milletin Babası" ya da "Taçlı Baba" (*Peder-i Tac-dar*), yani milleti var eden destansı ata olarak anılıyordu. Onun bu büyük şanının altında ezilmek istemeyen oğlu Muhammed Rıza Şah ise ya –Ortadoğu'nun Japonyası dediği– İran'ın dünyanın en uzun tarihine sahip olduğu iddiasıyla ya da onu bölgenin en güçlü siyasi gücü yapma çabasıyla Karun Nehri üzerine en yüksek barajı inşa etti. Oysa 1979 İran Devrimi'nde İranlılar büyükbaba figürü olan Humeyni'yi tercih etti ve şah baba figürünü reddetti. Bir zamanların muzaffer büyükbabası ise, ölümünün yaklaştığı korkusuyla on binlerce torununu devrimci ayaklanmalar, Irak savaşı ve muhalif kuvvetlerin tasfiyesi sırasında ölüme gönderdi. Şahın ve arkasından Humeyni'nin ölümü hem baba hem de büyükbaba figürünün ölümü anlamına geliyordu. İran'da baba figürünün çöküşünü, iki ayrı karakterin –biri lider, diğeriye cumhurbaşkanı olan Ali Hamaney ve Haşimi Rafsancani'nin– yükselişi izledi. Bu iki sözde baba figürünün açık sorunu, birinin (Hamaney) sağ elinin, diğeri-ninse (Rafsancani) "erkeğe yaraşır" bir sakalının olmamasıydı. (Hamaney'in sağ kolu bir suikast girişiminden sonra felç olmuştu, Rafsancani ise köseydi.) Sağ kol ile sakalın kadim zamanlardan bu yana ataerkinin simgeleri kabul edildiği düşünülüğünde, Hamaney ve Rafsancani hükümdar imajını işe yaramaz iki yarıya ayırmıştı. (Bu noktada ulusal destan *Şahname*'deki efsanevi Kral Cemşid'in bir testereyle ikiye bölündüğünü hatırlayalım.) Baba figürünün Hamaney-Rafsancani'de büründüğü (testereyle kesilmiş) bölünmüşlüğü, 1997 cumhurbaşkanlığı seçimine katılan iki adayın –Ali Ekber Natık Nuri ve Muhammed Hatemi'nin– birbirinden çok farklı imajlar sergilemesiyle birlikte sonraki ataerki karşıtı harekete olanak sağladı. Natık Nuri tekinsiz bir şekilde Humeyni'ye benziyordu –neredeyse büyükbabadan farksız görünüyordu. Hatemi'nin ise ılımlı, nazik, hatta kadınsı bir yüzü vardı. 1997 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde İranlıların yüzde yetmişi annelerinkine en yakın imaja sahip olan Hatemi'ye oy verdi. Çağdaş İran tarihine dair bu sembolik okumayı şaşırtıcı biçimde destekleyen diğer bir şey de, reformist hareketin başarısızlığa uğramasından sonra Hatemi'ye, "baştan çıkarıcı ve aldatıcı" ya da "ayartmayla vaat edip, sözünü yerine getirmeyen" kadın anlamına gelen Farsça isim "Fariba"nın yakıştırılmasıydı.

Bir kültürün işleyiş biçimine dair bu tür kurmaca ve destansı simgeleri dışarıda bıraksak dahi, İslam Cumhuriyeti'nin sallantılı meşruiyetinin Hatemi fenomeniyle beraber o zamana kadarki en ciddi hayatta kalma sınavına girdiğini söyleyebiliriz. Nitekim İslam Cumhuriyeti mahut reform hareketiyle beraber, kendisini ya öldürecek ya da iyileştirecek bir döneme girdi. Hatemi'nin seçimlerde sağladığı büyük üstünlük, seçim kampanyasında verdiği sözleri yerine getirme mesuliyetini omuzlarına yükledi: siyasal özgürlük, ekonomik şeffaflık, hukukun üstünlüğü, kişisel özgürlüklerin artması, kadınların toplum hayatına daha yoğun katılımı ve insanların rejime yönelik alternatif görüşlerini sunabilecekleri açık ve demokratik bir ortamın yaratılması. Dini liderlik koltuğunun atanmış sahibi Ayetullah Hamaney'in kılavuzluğundaki muhafazakâr yönetici elit kesim tam bir kargaşa içindeydi. Cumhurbaşkanı Hatemi'nin liberal yasa koyucuları ile siyasi destekçilerinin 290 sandalyenin çoğunu ele geçirdiği Şubat 2000 tarihli altıncı parlamento seçimlerinde de reformcular, neredeyse yirmi yıldır İslam Cumhuriyeti'nin ruhban sınıfı mensubu ve alaylı mimarlarının hâkimiyetinde olan Meclis'te de üstünlük sağladı. İslam Cumhuriyeti'nin en güçlü iki yönetim organı –cumhurbaşkanlığı ve parlamento– daha açık görüşlü, ilerici ve liberal kanadın denetimindeydi artık.¹⁹

Hatemi'nin seçimleri kazanmasının yarattığı coşkuya rağmen, devletin baskıcı uygulamaları hâlâ yerli yerinde duruyordu. Öğretisel olarak İslam Cumhuriyeti'ne sadık olanların günden güne zayıflayan muhalifliği dışında hiçbir aleyhtarlığa göz yumulmuyordu. Cumhurbaşkanı Hatemi'nin işbaşına geçmesinden yalnız bir sene sonra 1998 Kasımı'nda, önde gelen bazı muhalif seküler entelektüellerin sistematik bir şekilde katledildiği faili meçhul seri cinayetlerin ortaya çıkması, İslam Cumhuriyeti muhafızlarının kendi yönetimlerine yönelik en ufak muhalefete nasıl bir vahşetle karşılık verdiğini gözler önüne serdi. Bundan bir yıl sonra, 1999 Haziranı'nda Tahran Üniversitesi'ndeki demokrasi yanlısı öğrenciler, reformcu *Selam* gazetesinin hükümet tarafından kapatılmasının ardından ülke çapında bir dizi gösteri yaptı. Yönetimi mahut reform hareketinden çok daha fazla tehdit eden bu gösteriler, İslam Cumhuriyeti'ne yönelik derin hoşnutsuzluğun ilk belirtisiydi. Güvenlik güçleri ile öğrenciler arasında çıkan çatışmalar altı günlük ayaklan-

ma ve binlerce öğrencinin tutuklanmasıyla sonuçlandı. Silahlı sokak serserilerinin öğrencilere saldırırkenki haydutça vahşiliği, İslamcıların devrimin ilk günlerinde devrimi gasp ederken başvurduğu gaddarlığı hatırlatıyordu.

Ertesi yıl, Berlin'deki Heinrich Böll Enstitüsü 5-7 Nisan 2000 tarihinde düzenlenen İran'da demokrasinin geleceği konulu bir konferansa katılımcı olarak İran'ın önde gelen halk entelektüellerini davet etti. Sonradan bilinen adıyla Berlin Konferansı'nda İslam Cumhuriyeti politikasının vahameti açıkça ortaya kondu. İranlı katılımcılar Tahran'a döner dönmez, devrim ve İslamcılık karşıtı fikir ve tavırlar benimsedikleri gerekçesiyle haksız yere yargılanarak hapse atıldı. Aynı ay içinde İslam Cumhuriyeti'nin hâkimler heyeti çıkardığı yeni basın kanunuyla çok sayıda reformcu gazeteye yayın yasağı getirdi. Kuşatma altına alınmış olan cumhurbaşkanı Hatemi ise bu gelişme karşısında eli kolu bağlı görünüyordu. Başkent 2003 Haziranı'nda ruhban teşkilatının demokrasiye aykırı uygulamalarını hedef alan şiddetli ve yaygın bir öğrenci ayaklanmasıyla bir kez daha sarsıldı. Bu ayaklanma da vahşice bastırıldı. Aynı yıl aralık ayında güneydoğu İran'da meydana gelen başka bir depremde kırk bin kişi öldü; antik Bem şehri yerle yeksan olmuştu. Doğal felaket bir kez daha İslam Cumhuriyeti'ne sorumlu hükümet rolü oynayarak, meşruiyetini artırma ve iktidarını sağlamlaştırma fırsatı vermişti.

Hatemi ilk görev süresinin bitimine kadar milletin umut ve özlemlerini önemser görünen bir hükümetin müşfik yüzü olmayı başardı, ama başında olduğu yönetim tatmin edici bir icraat yapmayı beceremedi. İslam Cumhuriyeti'nin atanmış yetkilileri ulusun kaderi üstünde halen belirleyici bir role sahipti. 1998'de seküler entelektüellerin seri katli, 1999'daki öğrenci ayaklanması ve 2000 Kasımı'ndaki Berlin Konferansı – bütün bunlar Hatemi'nin gözü önünde gerçekleşmiş, ama o hiçbir şey yapamamış ya da yapmamıştı. Buna rağmen Hatemi 2001 Haziranı'nda yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde yüzde yetmiş yedinin biraz altında oy alarak ikinci kez göreve geldi. Ruhban cemaatinin sınırları işte şimdi bozulmuştu. Dini lider (resmi adıyla *Rehber-i Ali Kadr*, yani "Lider Hazretleri") Meclisin –hepsi de ruhban sınıfı yönetiminin daimiliğini temin etmek üzere titizlikle seçilmiş– yeni Anayasayı Koruma Kon-

seyi üyelerini onaylayacağı 2001 Ağustos'u'na kadar yeni seçilen cumhurbaşkanının resmen göreve gelmesine izin vermedi. Nitekim cumhurbaşkanı Hatemi'nin ikinci görev süresi de öncekinden pek farklı olmadı. 2003'ün Haziran ayında aktivist öğrenciler yine binlerce insanın katılımıyla ruhban teşkilatına yönelik protestolar düzenledi.

Haşimi Rafsancani parlamento üyeliğine bile seçilmediği Şubat 2000 parlamento seçimlerinde aldığı alçaltıcı yenilginin ardından 2002'de Uygunluk Konseyi başkanlığına atanarak siyaset hayatına dönüş yaptı. İslam Cumhuriyeti'nin ruhban sınıfı mensubu yetkilileri Muhammed Hatemi'nin ikinci cumhurbaşkanlığı döneminde, Ali Hamaney'in ölümünden sonra devletin bekası üzerine planlar yapıyordu. *Velayet-i fakih* ("dini liderin devlet üstündeki muhafızlık yetkisi") öğretisinin kurumsallaştırılmasına yönelik tartışmalara hâkim olan ideolojik şiddet şunu açıkça ortaya koyuyordu ki, aye-tullahların hâkimiyeti sürecekse, *velayet-i fakih* mevkisinin kaldırılması veya ciddi anlamda yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. Sonuç olarak Şii hukukçuların –Ayetullah Montazeri ya da genç Muh-sin Kedivar gibi siyasi ihtilaf yaratan ruhban sınıfı üyelerinin bir biçimde etkinlik kazanmasına yol açabilecek– ayrıntıcılığı karşısında İslam Cumhuriyeti'ni teminat altına alan Uygunluk Konseyi, ruhban sınıfının siyasi iradesini yürürlüğe koyan başlıca vasıta olarak güçlendirildi. Bu haliyle Uygunluk Konseyi, ne zaman ne yapacağı belli olmayan cumhurbaşkanlığı ve parlamento kurumlarına karşı, daha da önemlisi ideolojik, siyasal veya kurumsal anlamda İslam Cumhuriyeti'ne alternatif olabilecek her şeye karşı bir emniyet sübabı vazifesi görüyordu. Kaldı ki bu alternatifler İslam Cumhuriyeti karşısında gerçek birer imkân haline gelmişti: Başkan Bush Irak'ı işgal edip (paradoksal bir biçimde) ruhban kliğinin elini güçlendirmeden hemen önceki süreçte BM gözetimi altında devlet yönetimiyle ilgili bir referanduma gitme talepleri yükseliyordu.

İslam Cumhuriyeti'nin iç dinamikleri bölgenin jeopolitiğinden fazlasıyla etkilenmiştir kuşkusuz. ABD İslam Cumhuriyeti'ne yönelik düşmanlığını yeniden yapılanma ve reform dönemlerinde de açık etmişti. Hatemi'nin ikinci görev süresinin başlamasından iki yıl ön-

ce yürekli gazeteciler, öğrenciler, muhalif genç ruhban sınıfı mensupları, halk entelektüelleri, sanatçılar ve hatta İran dışındaki aktivistlerin İslam Cumhuriyeti'nde ılımlı reformlardan radikal değişikliklere kadar her konuda mücadele verdiği bir zamanda, ABD İslam Cumhuriyeti'nin terörizme destek verdiği ve nükleer silah üretme niyetinde olduğu gerekçesiyle İran'a petrol ve ticaret ambargosu uyguladı. İran ile ABD'yi çatışma noktasına sürükleyen zorlayıcı etkenlerden biri de, İslam Cumhuriyeti'nin ABD'nin önyak olduğu İsrail-Filistin barış sürecine karşı çıkışıydı. Dahası İslam Cumhuriyeti 1998'de bile ABD-Suudi Arabistan-Pakistan mamulü Afgan Talibanı'nın kendi toprak bütünlüğünü tehlikeye sokma olasılığına karşı ihtiyatlıydı. İran 1998'de Taliban'ın Mezar-ı Şerif'te sekiz İranlı diplomat ile bir gazeteciyi öldürmesinin ardından Afganistan sınırına muazzam bir askeri güç yığdı.²⁰

Art arda gelen ABD hükümetleri bölgeye yönelik politikalarına yön verirken İran politikasının iç dinamiklerine pek ilgi göstermemişti. Mart 2003 Irak işgaline hazırlanan Başkan Bush 2002'nin Ocak ayında yaptığı Birliğin Durumu konuşmasında, İran, Suriye ve Kuzey Kore'yi "Şer Ekseni" olarak nitelendirdi. 11 Eylül sonrası gergin ortamında, ABD hâlâ (İran'ın bir yanında gerçekleştirdiği) Afganistan işgaliyle uğraşırken ve (İran'ın diğer yanındaki) Irak'a saldırma hazırlığındayken, İslam Cumhuriyeti'nin "Şer Ekseni"nin bir parçası sayılması İran'a karşı açık açık savaş ilanı anlamına geliyordu. Reform hareketinin değişim adına elde ettiği veya kurumlaştırdığı ne kadar başarı yahut umut ve arzu varsa, hepsi yanıp kül olmuştu. Rejim ve ülke yeni bir hayatta kalma mücadelesi için hazır ol durumuna geçerken, bütün reform umutları suya düştü. Başkan Bush'un "Şer Ekseni" konuşmasının İran'da yarattığı dehşet, uzun yıllardır İslam Cumhuriyeti'nin caniliklerine aktif bir şekilde karşı çıkan gözüpek İranlıların dürüstlüğüne gölge düşürdü: onlar artık kendi ülkelerini işgal etme hesapları yapan bir imparatorluğun emperyal emellerine yordakçılık etmekle suçlanabilirdi. Yirmi yıla yakın zamandır ne böyle açık bir ABD düşmanlığı ifadesi, ne de böyle doğrudan bir tehdit söz konusu olduğu için, muhalif İranlılar kendi kaderlerini tayin eden ortaçağdan kalma teokrasiye faal olarak direnme fırsatı bulmuştu. Başkan Bush tek bir konuşmayla bu muhaliflerin hepsini birer vatan hainine çevirmeyi becer-

di. "Şer Ekseni" konuşmasının, ABD'nin 1953 Darbesi'nden sonra İran'da demokrasi davasını ikinci ciddi baltalayışı olduğu öne sürülebilir.²¹

İran'da reform hareketinin başarısızlığı, İslam Cumhuriyeti'nin bölgedeki ulusal kurtuluş hareketlerine giderek daha fazla müdahale etmesiyle atbaşı gitmiştir. Bir zamanlar bölgenin özgürlüğüne yönelik büyük bir umut ve arzu kaynağı olan devrimci güç İran'a sıkışıp kalarak soysuz bir İslam cumhuriyetine dönüştükten sonra, bölgede daha fazla İslam cumhuriyeti yaratarak kendini klonlamak üzere rejimin başarısızlıklarını ve fesatlarını bölgenin geneline yaymaya yöneldi. Bu yayılma harekâtı, Irak'ta İslam Devrimi Yüksek Konseyi'nin (İİDY), Lübnan'da Hizbullah'ın ve Filistin'de Hamas'ın gizlice yürüttüğü faaliyetler vasıtasıyla; Basra Körfezi ülkelerinden yönetim karşıtı ayaklanmaların sürdüğü Yemen'e kadar diğer bölge ülkelerinde de kargaşa yaratılarak gerçekleştirildi. Bölgenin jeopolitik durumu da bu gibi el altından müdahaleleri kolaylaştırıyordu. İslam Cumhuriyeti, İsrail'in 1982 Haziranı'nda Filistin'i işgal etmesinin hemen ardından Lübnan Hizbullahı'nın yaratılmasında etkili oldu. Bu arada 1987'de birinci Filistin İntifadası'nın ve ardından 2000'deki İkinci (el-Aksa) İntifada'nın ortaya çıkışı, İslam Cumhuriyeti'nin yatırım yaptığı Filistin ulusal kurtuluş hareketinde Hamas'ın önemli bir rol üstlenmesiyle sonuçlandı. İslam Cumhuriyeti İran'da yaklaşık yirmi yıllık sürgün hayatından sonra Irak'a dönüp 29 Ağustos 2003'te bir suikasta kurban giden Ayetullah Muhammed Bekir Hâkim'in (1939-2003) liderliğindeki İİDY'ye de destek verdi. İslam Cumhuriyeti'nin bu türden müdahaleleri ABD'nin emperyal menfaatlerine açıkça ve doğrudan ters düşüyordu. Egemen ruhban sınıfı haklı ulusal kurtuluş hareketlerine destek veriyor görünerek, ülke içinde meşruiyetini yitirmiş olan korku ve tehdit hükümdarlığını ülke dışında meşrulaştırma arayışındaydı.

Reform hareketinin İran içinde başarısızlığa uğramasıyla birlikte, bağımsız bir ulus-devlet olarak İran'ın geleceği için kalan tek kurtuluş umudunun ruhban sınıfından yöneticilerin kararlılıkla İslamileştirmeye çalıştığı ulusal kurtuluş hareketleri olması paradoksalıdır. İran'ın İslamcılık ihracının temel sorunu, Irak ve Lübnan'da Şiiilerin oranı nispeten düşükken (Irak'ta yüzde altmışlık, Lübnan'da ise yüzde ellilik), İranlıların (yüzde doksanlık) ezici çoğun-

luğunun Şii olmasıyla ilgilidir. Filistin ulusal kurtuluş hareketinin İslamcı bir unsuru olan Hamas için de aynı şey geçerlidir. Bu yüzden Irak, Lübnan ve Filistin'de genelde Müslümanların, özelde ise Şiiilerin iktidardan pay alabilmeleri ve siyasi amaçlarını gerçekleştirebilmeleri için daha geniş, çoğulcu ve kozmopolit bir siyasal harekete dahil olmaları gerekir. Şayet bu tarihsel çoğulculuk (ABD'nin Irak'ı işgali, İsrail'in süregiden Filistin işgali ve Suriye'nin sonlanan Lübnan işgalinin yarattığı engellere rağmen) Irak, Lübnan ve Filistin'de deneyimlenmiş olsaydı, buradaki siyasi hareketler İslam Cumhuriyeti'ne katalizör etkisi yapabilir, İran'ın içindeki muhalif güçlerden yana çıkabilirdi. İşte o zaman İslam Cumhuriyeti'nin kendi ortaçağdan kalma teokrasisini bu ülkelere ihraç etmesinden-se, bu ülkelerdeki hareketler kendi çoğulcu siyasi eğilimini İran'a ihraç edebilir ve onu içinde bulunduğu mevcut çıkmazdan kurtarabilirdi. Bu bakımdan (ABD işgali sonlandığında) Irak'taki siyasal Şii örgütlenmelerinin, (Suriye'nin geri çekildiği) Lübnan'daki Hizbullah'ın ve (şayet İsrailliler en sonunda BM kararlarına uyup gayrimeşru Filistin işgalini sonlandırarak, 1967'deki sınırlarına çekilirlerse) Filistin'de Mahmut Abbas'ın liderliğindeki Hamas'ın gelecekteki başarısı, İslam Cumhuriyeti'ne yönelik alternatif bakışlar sunanlara güç katabilir ve bölgenin siyasal kültüründe belirleyici olan sömürgecilik karşıtı kozmopolitizmi çoğulcu bir demokrasi deneyiminde canlandırıp sürdürebilir.²²

Tam da Hatemi'nin reform hareketi ve "medeniyetler arası diyalog" fikri (1997-2005 arasında) İran siyasi kültürünün daha kozmopolit bir okuması yönünde ümit vaat ederken –Samuel Huntington'ın "medeniyetler çatışması" tezi, Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu" ve "Batılı liberal demokrasiler"in zaferi fikrinde cisimleşen– en gerisinden küresel düzeyde bir kabilecilik türü, ABD'li yeni-muhafazakârlar arasındaki hâkim ideoloji haline geliyordu. Muhammed Hatemi'yle özdeşleştirilen reformcu hareket, Samuel Huntington ile Francis Fukuyama'nın ABD yeni-muhafazakârları adına dile getirdiği emperyal kabilecilikten çok daha açık fikirli ve hoşgörülüydü. Hatemi'nin önyak olduğu reform hareketi en sonunda ABD yeni-muhafazakârlarının Kum'daki ruhban sınıfı mensubu muadille-

rince alt edilince ABD merkezli yeni-muhafazakâr kabilecilik tam manasıyla küreselleşerek, hazin bir şekilde bölgenin ahlaki haritasını yeniden çizmeye başladı. Çıkarılan bu yeni harita, yaklaşmakta olan Hristiyan imparatorluğuna kucak açan bir Yahudi devleti ile bir Hintli köktendinciliğine komşu bir İslam Cumhuriyeti öngörüordu.

Bush yönetiminin binyılcı muzafferaneliğinin temel özelliği haline gelen Fukuyama'nın tarih anlayışındaki bariz zaaf şudur: Hegelci bir bakıştan hareketle insanlığın genelini bugünkü Batı Avrupa veya Kuzey Amerika'da konumlandıran teleolojik anlatıya yön veren tarih bir ve tektir. Hindistan, Çin, Mısır ve Pers İmparatorluğu'nun arkeolojik ara istasyonlar olduğu – Şark'ın müphem bir noktasından başlayıp, Yunanistan'da ivme kazanan, Roma'da fırtına hızıyla ilerleyen ve Hegel'e göre *geist*'in kendini tamamlayarak en ihtişamlı haline ulaştığı Almanya'da, Fukuyama'ya göreyse Washington D.C.'nin bürokratik bayağılığında sonlanan bir dünya tarihi öngören bir çuf-çuf tren teorisidir söz konusu olan.

Fukuyama bu tezini "İslam" etrafında raks ettirmeye çalışırken,²³ Huntington'a göre "İslam", genel yasayı haklı çıkaran istisna, yani "düşman"dır. Bu arada, sözünü ettiğimiz iki emperyalizm uşağının düşünsel ufkunun çok ötesinde bir "düşman" kavramı daha vardır. İlk olarak Carl Schmitt'in teorileştirildiği şekliyle –"dost-düşman" süremindeki– "düşman" fikrinin her türden kavramsal "siyasal" kategorisini mümkün kılmaktaki merkezi rolü ünlü İtalyan siyaset felsefecisi Giorgio Agamben'in "istisna hali" teorileştirmesinde ortadan kalkar. Böylece "düşman" kavramı –bütünüyle "Batılı" hukuk ve siyaset teorilerine özgü bir bağlamda– Agamben'in yaşam ile yasa arasında öngördüğü diyalektiğin parçası haline gelir. Agamben'e göre, "Batılı hukuk sistemi heterojen, ama bağlantılı iki unsurun oluşturduğu parçalı bir yapı sergiler; bunlardan (anlaşılma kolaylığı uğruna *potesta*'lar –iktidarlar– başlığı altına koyabileceğimiz) biri en katı anlamıyla normatif ve yasalken, (*auctorita*'lar –otoriteler– diyebileceğimiz) diğeri ise kuralsız ve yasaüstüdür."²⁴

Agamben'in 11 Eylül olaylarının hemen akabinde yazdığı *İstisna Hali*'nde (2005) açımldığı ürkütücü içgörüler barındıran savında tarif ettiği şey, "Batı" siyasi düşüncesindeki kör noktadır: İstisna hali normallik halini gölgede bırakmakta, bağrındaki istisna ya-

saya dönüşerek "Batı" liberal demokrasilerinin bağrındaki gizli barbarlığı açığa vurmaktadır. Aynı fenomen Agamben'den çok önceleri Theodor Adorno ve Max Horkheimer tarafından teşhis edilmiştir. Yazarlar *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı başyapıtlarında Alman toplama kampları ile Yahudi Katliamı'nın yarattığı dehşetin izini Avrupa Aydınlanma modernliğinin eşğine kadar sürerler.²⁵ Agamben daha da ileri giderek istisna halinin liberal demokrasileri ayakta tutan (ve bir kurgudan ibaret olan) ince medenilik tabakasını açığa vurma biçimi üzerinde durur:

Normatif *potesta*'lar (iktidarlar) ve kuralsız *auctorita*'lar (otoriteler) dediğimiz bu iki unsur, kavramsal, zamansal ve öznel olarak ayrıksı bir biçimde olsa da, ilişkili kaldığı müddetçe, ... aralarındaki diyalektik –salt bir kurguya dayanıyor olduğu halde– işlevini bir biçimde yerine getirebilir. Öte yandan bunlar [Başkan George W. Bush gibi] tek bir kişide bir araya geldiğinde, yani bunların iç içe geçip bulanıklaştığı bir istisna hali kural olduğunda, yasal-siyasi sistem kendini bir ölüm makinesine dönüştürür.²⁶

Alan Deshowitz ve Michael Ignatieff'in insanlara (daha doğrusu Arap ve Müslümanlara) nasıl işkence edileceğine yönelik fikir ve teorileri, Agamben'in ürkütücü içgörülerini haklı çıkarırcasına, "Batılı" hukuk teorilerine rağmen değil, tam da onlar yoluyla ortaya çıkmıştır.²⁷ ABD'nin emperyal genişlemesinin en dehşet verici anlarında, özellikle de Ebu Garip (Irak), Bagram Hava Üssü (Afganistan) ve Guantanamo Körfezi'ndeki (Küba) işkence üsleri ile Avrupa'daki gizli işkence dehlizlerinin açığa çıkışı dünya çapında dehşet yarattığında, Deshowitz ve Ignatieff gibi mücrimler –Agamben'in de ustaca bir açıklık ve kesinlikle ortaya koyduğu gibi– doğrudan "Batılı liberal demokrasiler"ini merkez alarak işkenceyi ya-sallaştırmaya ve tekniklerini teorileştirmeye girişmiştir.

•

Humeyni sonrası dönem boyunca İslam Cumhuriyeti'nin küresel bir İslamcılık jeopolitiğine dahil olması, İran sinemasının sıradışı yükselişi ve dünya çapında ilgi görmesiyle (şans eseri) atbaşı gitti. Abbas Kiarostami'nin 1997 Mayıs'ında Shohei Imamura ile beraber Cannes Film Festivali'nde Altın Palmiye ödülünü kazanmasıyla birlikte, İran sinemasının coşkun yaratıcılığı bütün dünyadan al-

kış topladı. İslam Cumhuriyeti görevlileri başka bölge ülkelerindeki haklı ulusal kurtuluş hareketleriyle ittifak yaparak ülke içindeki gayrimeşru egemenliklerini sürdürme yolları ararken, İranlı yönetmenler ülkelerine, bölgelerine ve her ikisini de kucaklayan dünyaya dair kökten farklı bir bakışı müjdeliyordu. Bu fenomenin önemini bilhassa gösteren bir örnekten bahsetmek gerekir. 1996 Kudüs Film Festivali'nde, Muhsin Makhmalbaf'ın bazı filmleri özel gösterim için seçilmişti. Önde gelen bazı Arap ve Müslüman yönetmenlerin Filistin'deki Müslüman evlerinin üstüne domuz resimlerinin konması olayına tepki olarak Kudüs Film Festivali'ni boykot etmesi üzerine, zamanın İran Kültür ve İslami İrşat Bakanı Mir Selim Muhsin Makhmalbaf'a filmlerini festivalden çekmesi yönünde resmen baskı yaptı. Makhmalbaf Tahran'ın günlük gazetelerinden birinde yayımlanan bir yazısında filmlerini çekmeyeceğini söylüyordu; zira öncelikle bu yasal olarak onun kendi kararı değil, Fransız dağıtımcısının kararıydı ve ikinci olarak da "İsraili insanlar benim filmlerimi izlemek istiyorsa, bundan çok memnun olurum ve buna hiçbir itirazım olmaz. Şayet İsrail hükümetinin benim sinemamı istismar etmek gibi bir niyeti varsa, İslam Cumhuriyeti'nden daha farklı davranmamış olurlar," diyordu Makhmalbaf.

İslam Devrimi'nin çalkantı yaratan yükselişinden sonraki çeyrek yüzyıl içinde İran sineması –ne devrimci bir rejim kisvesine bürünen ortaçağdan kalma bir teokrasinin badireleriyle yılmış ne de Hristiyan imparatorluğuna ve onun emperyal kibrine meftun olmuş– zengin ve çok yönlü bir kültürün ispatı olarak dünyaya yayıldı. 1999'daki New York Film Festivali sırasında Abbas Kiarostami'nin ABD'ye yaptığı vize başvurusu (terörist olma ihtimali gerekçesiyle) geri çevrildi ve diğer üç önemli İranlı yönetmen –Cafer Panahi, Muhsin Mahbalbaf ve eşi Merziye Meşkini– İran pasaportuyla ABD'ye giriş yapmaya teşebbüs eden herkesin karşılaştığı sistematik aşağılamalara maruz kaldı. İranlı yönetmenlerin ABD yetkililerinden gördüğü resmi taciz, İslam Cumhuriyeti'nin onlara yaşattığı acı deneyimlerden çok da farklı değildi. İranlı yönetmenler ülke içinde ve dışında maruz bırakıldıkları bu gibi kısıtlama ve aşağılamalara rağmen, milletlerinin (ve dünyanın) en güzel özlemlerini canlı tutmayı başarmıştır. İran sinemasından en az faydalananlar, hasmane yalancılığın birbirine karşıt, ama eninde sonunda farksız

iki biçimi olan İslam Cumhuriyeti ile ABD olmuştur – İranlı yönetmenler İslam Cumhuriyeti tarafından sistematik bir bezdirme ve körleştirici bir sansür politikasına maruz bırakılırken; ABD tarafından ise ülkeye girişleri ve filmlerinin gösterimi yasaklanmıştır.²⁸

İran sineması dünyanın geri kalanı nazarında ise umudun muştucusu –onu öldürmeyip güçlendiren bu zehrin panzehiri, devası– haline geldi. Kökleri on dokuzuncu yüzyıl sonunda sinemanın başlangıcına kadar uzanan İran sineması, İslam Devrimi'nin hemen akabinde, on dokuzuncu yüzyılın başından beri İran kültürel modernliğini derinden etkileyip şekillendiren diğer bütün sanat formlarından tek başına beslendi. Ortaya çıkan şey, milletin kendi devriminin harıyla yandığı ve yüz binlerce masum gencin öldüğü harap edici bir devrim ve yıkıcı bir savaşla sınanıp güçlendi. Diğer bütün ulusal sanat formları gibi ulusal sinemalar da ulusal travmaların bağrından kopar. 1979 İran Devrimi'nin başlangıç döneminde, Yeni İran şiiri yaratıcı coşkusunu kaybederek geriledi. 1977 Ekimi'nde Tahran'daki Goethe Enstitüsü'nde düzenlenen ve İran'daki devrimci ayaklanmanın sinyallerini veren efsanevi On Gece şiir etkinliği İran şiirinin halkla ilişkisinin başlangıcına değil, sonuna işaret ediyordu. Yirminci yüzyıl sonu İran'ının en büyük şair ve romancılarının çoğu devrim sürecinde hâlâ göz önünde olmalarına rağmen, İran romanı da tükenme aşamasına geldi. 1979 Devrimi'nin on yıllık hazırlık sürecinde sinema dışındaki bütün sanat formları kolektif tavrını, toplumsal önemini ve kamusal alanını yitirmişti. Kültürel aktarım yarışına giren bu şair ve yazarlar, bayrağı yaratıcı gücü daha yüksek, daha dengeli ve genç takım arkadaşlarına devrederek, kenarda dinlenmeye çekilmişti adeta. İran Devrimi sistematik olarak yozlaştırılıp, aşamalı bir şekilde habis bir teokrasiye dönüştürülürken, zalimane bayağılığının gölgesinde onun tam karşıtı olan İran sineması filizlendi: engin, güzel ve dünyevi bir sinemanın rengârenk çiçekleri, devrimin kavurucu öfkesi ve bayağılığının toprağında yeşerdi. İran sineması hem zorbaca bir teokrasi verdiği dünyadan af diliyor, hem de bu dehşeti umuda dönüştürerek dünyevileştiriyordu.²⁹

2003 Ekimi'nde Şirin Ebadi'nin Nobel Barış Ödülü'ne layık görülen ilk İranlı olması, hem İran hem de bölge açısından eşit ölçüde olumlu ve umut verici bir gelişmeydi. Ebadi yıldırıcı eşitsizlik-

ler karşısında ellerinden alınamaz hakları uğruna nesiller boyu mücadele veren İranlıları temsil ediyordu. Bir medeni haklar ve insan hakları savunucusu olarak, çok daha geniş ölçekli bir inkâr ve kalamaya maruz kalan insanların özlemlerinin temsilcisiydi. Bir avukat olarak, aldığı ödülü alkışlayan ülkelerdeki hukuk sürecinin yokluğuna dikkat çekiyor; kadın sıfatıyla ise, ülkesinde ve bölgenin genelinde nesillerdir süren sistematik istismar ve cinsiyet ayrımına yönelik direnişi simgeliyordu. Bir Müslüman olarak Ebadi, kaynağını ülke içinden alan bir ataerkilliğin yanı sıra ihraç edilen kültür emperyalizminin yarattığı çok daha geniş ölçekli dehşet ve zorbalığı açığa vuruyordu. Müslüman kadınlar, kadın düşmanı ve ataerkil bir ortaçağ hukukuna ve o hukuku temel alan dini geleneğe karşı nesillerdir mücadele vermektedir. Ebadi yalnız yerli ve yabancı zorbalığa başkaldıran kahraman İran kadınına değil, dünyada hüküm süren her türden fecaatin müsebbibi olan güçleri teşhis etmeyi ve onlara karşı koymayı sürdüren bütün dünya kadınlarını temsil etmektedir.³⁰

Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanlığının sona ermesiyle (ve İran'daki reform hareketinin akıbetinde kesin ve habis bir dönüm noktasının belirginlik kazanmasıyla) birlikte, İran kültürel ve toplumsal modernliğinin veçheleri İran toplumunu daha geniş kapsamlı bölgesel ve küresel meselelere açmıştır. En belirgin şekilde İran sinemasında ve Şirin Ebadi'nin toplumsal aktivizminde temsiliyet bulan iki yüzyılı aşkın sömürgecilik karşıtı modernlik, İslam Cumhuriyeti'nin siyasi eliti ve onun emperyal hasımları için milletin alternatif düşlerini engellemeyi ya da bu uğurda yükselen sesleri susturmayı hem toplumsal hem de küresel bağlamda olanaksızlaştırmıştır. İranlı bir kadının toplumsal aktivizmi ve ulusal bir sanat formu olarak sinemanın yaratıcı coşkunuğu, hiçbir İslam cumhuriyetinin feodal hukukuyla sınırlayamayacağı ve hiçbir emperyal kibrin insanlara ve onların yaşadıkları coğrafyayla gurur duymalarına yönelik ahlaksızca umursamazlığıyla inkâr edemeyeceği yahut leke süremeyeceği bir toplumun yaratıcı köklerine dokunmuş olan kozmopolitliği yüksek sesle dile getirmiştir.

İran iç siyasetinin bölgesel ve küresel hedefleri, İslam Cumhuriyeti'ni Irak, Lübnan ve Filistin'de klonlama çabalarıyla sınırlı değildir kuşkusuz. Keza İran sinemasının dünyaca beğeni kazanması ve İran'da insan haklarının kötü durumuna evrensel çapta ilgi çekilmesi de İran'ın ulusal mevcudiyet ve nüfuz sahasındaki tematik ve bölgesel genişlemenin tek göstergesi değildir. Öte yandan ABD'nin bölgede yaptığı emperyal manevralar da bir o kadar gözle görülür haldedir. Yeniden keşfedilen, kışkırtılan ve Reagan yönetimi tarafından ciddi biçimde silahlandırılmış olan Saddam Hüseyin 1990 Ağustosunda Kuveyt'i işgal ettiğinde, İran iç siyaseti çoktan İran'ın bölgesel ve küresel bağlamdaki konumuna bağlı hale gelmişti. İslam Cumhuriyeti Irak'ın Kuveyt'i işgalini kınadı, ama Irak'ı işgalinde ABD'yle işbirliği yapmadı, hatta bunu onaylamadı. İran'ın batı sınırlarında cereyan eden olaylar, doğu sınırlarındaki eşit ölçüde rahatsız edici gelişmelerle atbaşı gidiyordu. İran-Irak Savaşı'nın gerçekleştiği 1980'li yıllar boyunca Sovyetler'in Afganistan'ı ele geçirmesi ve ABD-Suudi Arabistan-Pakistan üçlüsünün Taliban'ı ortaya çıkarması, Orta Asya sahasındaki savaş alevlerini canlı tuttu. Taliban'ın Sovyetler'i Afganistan'dan çıkarmasının ve burada İran'dakinden bile beter bir teokrazi kurmasının akabinde, İran-Afganistan sınırı tansiyonun giderek yükseldiği bir gerilim hattı haline geldi. Çok geçmeden ABD'nin İran'ın dört yanında (Irak, Afganistan ve Basra Körfezi) ve Suudi Arabistan, Pakistan ve İsrail'de de muazzam askeri mevcudiyet sağlamasıyla birlikte, İran ve ABD bir çatışma sürecine girdi.

Muhammed Hatemi'nin ikinci cumhurbaşkanlığı döneminde (2001-4) ABD ile onun bölgedeki müttefikleri giderek daha saldırgan bir hal aldı ve bölgenin tarihindeki en sarsıntı yaratan olaylar meydana geldi. Hatemi'nin ikinci, George W. Bush'un ise ilk görev süresinin başlamasından kısa süre sonra gerçekleşen 11 Eylül olayları ABD'nin emperyal takviminde bütünüyle sembolik bir önem kazandı. Tam da bu yüzden, haddinden fazla fetişleştirilen 11 Eylül'e biraz uzaktan bakarak ABD'nin bölgeye yönelik müdahalesinin son yirmi yıllık tarihini yeniden değerlendirmek gerekir. Tarihin bu en yakın dönemi, Reagan yönetimine (1981-89), ondan da önce ABC Haber spikeri Ted Koppel'in rencide olmuş Amerikalı militaristlere

ne kadar güçsüz ve kifayetsiz olduklarını hatırlattığı, Carter döneminde (1977-81) gerçekleşen 444 amansız güne kadar uzanır. Hatta bununla da kalmayıp Başkan Carter'ın, ABD helikopterleri ile uçaklarının harekât sırasında düştüğü faciayla (24 Nisan 1980'de) son bulan kurtarma operasyonuna kadar gitmek gerekir. Başkan Carter –gerek izlediği insan hakları politikalarıyla, gerekse askeri liyakatsizliğiyle– iktidarda kaldığı sürece "Vietnam Sendromu" olarak bilinen kalıcı fenomeni resmen onaylamış oldu.

Başkan Carter "İran'ı kaybeden" ve ABD diplomatları ile ABD halkı dünyanın gözü önünde küçük düşürülürken eli kolu bağlı kalan adam damgasıyla görevinden ayrıldı. Çok yönlü bir ulusal kuruluş hareketinin radikal bir şekilde İslamleştirilmesinde araç olarak kullanılan rehinelerin salıverilmesine denk gelen Ronald Reagan'ın göreve başlama töreniyle ABD'nin emperyal kibri yeniden yükselişe geçti. Reagan'ın iki görev süresi boyunca ABD Vietnam Sendromu'ndan çıkarak, dünyanın her yanındaki askeri gücünü toparlamaya başladı.³¹ Başkan Reagan'ın yarattığı iki canavar –Saddam Hüseyin ve Usame bin Ladin– George H. W. Bush'un başkanlığı (1989-93) ve Başkan Bill Clinton'ın Demokrat Parti adına başkanlığı (1993-2001) sırasında intikam için geri dönerek, ABD imparatorluğunun George W. Bush'un (2001'de başlayan) başkanlığı sırasında tam anlamıyla küreselleşmesine zemin hazırladı. Hatemi'nin cumhurbaşkanlığının son, Bush'un ise ikinci başkanlık süresinin başlangıç döneminde –ufukta bir Hint köktendinciliğinin eksik olmadığı– bölgenin jeopolitiği büyük ölçüde bir İslam cumhuriyeti, bir Yahudi devleti ve bir Hristiyan imparatorluğu tarafından tayin edilir hale geldi. Böylece babadan kalma bir kabilecilik biçiminin karşısına bir diğeri konmuş oluyordu. Tam da aynı dönemde bu dinsel tını sahibi ulus-devletlerin iç politikaları neredeyse bütünüyle "el Kaide" denen hayalet ile onun "Teröre Karşı Savaş" denen çok daha bulanık yansımasının insafına terk edilmiştir.

İran sineması İran'ın kapsayıcı kozmopolitizmini evrenselleştirirken, ABD imparatorluğu önde gelen ideologlarının fikir ve beyanlarında su yüzüne çıkan Amerikan taşralılığını küreselleştirmektedir. ABD imparatorluğunun ideologlarından biri (Francis Fukuya-

ma) dünyaya tarihin sona erdiğini ve "Batı"nın zafer kazandığını ("Geri Kalan"larınsa kaybettiğini) ilan ederken, diğeri de (Samuel Huntington) "İslam"a karşı bir zafer daha kazanmanın gerekliliğinden dem vurmaktadır.

Değerli İtalyan düşünür Giorgio Agamben 11 Eylül sonrasında Huntington ve Fukuyama'nın ortak bayağılığından yola çıkarak, onların yalancılığının tam tersi bir teşhiste bulunmuş, "Batılı liberal demokrasileri"ni aynı zamanda hem fiilen ayakta tutan hem de yok eden "istisna hali" üzerinde durmuştur. Dünya genel olarak Agamben'in en kasvetli içgörüsüyle ortaya attığı şeyin merhametine kalmış durumdadır: "İktidar mavnasının merkezinde duran şey, istisna halidir – gelgelelim yasayla hiçbir bağlantısı olmayan bir insan ediminin yaşamla uzaktan yakından ilişkili olmayan bir norm karşısında durduğu boş bir alandır bu esasen."³² Agamben'in ortaya koyduğu şey, Avrupa Aydınlanmasının siyaset felsefesinin kör noktası ya da liberal demokrasilerin sezilemez bir biçimde totaliter devletlere dönüştüğüne dair bir uyarı olmaktan çok, liberal demokraside hukukun merkezinde yer alan bir paradokstur – sadece onun Aşıl topuğu değil, aynı zamanda bastırdığı travmasıdır. Peki bu istisna hali nasıl olup da aleni bir Hıristiyan imparatorluğunun retoriği olmak şöyle dursun, liberal bir demokrasinin yasası haline gelebiliyor?

İstisna hali teorisini Carl Schmitt'in "düşman" kavramına dayandıran büyük Agamben'in bile teorileştirmeden bıraktığı şey, "düşman" beklentisi, daha doğrusu düşman tehdidi, yani "istisna haline" yol açan ve davetiye çıkaran hayaletvari görünüştür. Bu açıdan, Usame bin Ladin belasının her daim "Batılı liberal demokrasilerin" bağrında saklı olduğunu söylemek mümkün. İstisna hali sadece "düşman" kavramına dayanmakla kalmayıp, çok daha sinsi bir şekilde "düşmanın yarattığı tehdide" dayanır. Bahsettiğimiz düşman tehdidi, ABD'deki yeni-muhafazakârların "istisna hali" saltanatı için geçerli olduğu kadar İran'daki ruhban grupların saltanatı için de geçerlidir. Birbirinin gerçek ve uydurma korkuları üzerinden beslenen –ve birbirinden berbat iktidarlarca yönetilen– ABD ve İran, ya harici düşmanlarına yönelik korkularını dahili hasımlarının suretinde bulmuş ya da içeride yatan şeytanı çıkartmak için dışarıda pusuda bekleyen hortlağa saldırmıştır, zira burada istisna hali kural olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslami İdeolojinin Sonu

KİTABIN bu son bölümüne ABD Deniz Kuvvetleri harekât şefi tarafından dolaşıma sokulan gerçek bir telsiz konuşmasıyla başlamak istiyorum:

- Lütfen çarpışmayı önlemek için istikametinizi on beş derece kuzeye çevirin.
- Çarpışmayı önlemek için siz istikametinizi on beş derece güneye çevirin.
- ABD Donanması gemisinin kaptanı konuşuyor. Tekrar ediyorum istikametinizi değiştirin.
- Hayır. Tekrar ediyorum, siz istikametinizi değiştirin.
- UÇAK GEMİSİ KONUŞUYOR. ABD DONANMASI'NIN BÜYÜK BİR SAVAŞ GEMİSİ KONUŞUYOR. İSTİKAMETİNİZİ HEMEN DEĞİŞTİRİN.
- Deniz feneri konuşuyor. Siz değiştirin.

En büyük gücün bile kımıldatamayacağı şeyler vardır. Vakarla yükselen hareketsiz fener kuleleri, uçak gemisi kumandanlarının ve muazzam yok edicilikte işler yapma yetkisine sahip imparatorluk başkumandanlarının öğrenmesi gereken bir tevazu dersi vermektedir. Tabii, bu dersi öğrenip öğrenmeme mesuliyeti onlara aittir. Bu eski donanma şakası ABD'nin Irak katliamının başlamasından iki yıl sonra, devletleri yıkma, rejimleri değiştirme, demokrasi getirme ve kârlı petrol anlaşmaları bağlama planlarının hepsinin ters gittiğinin ayyuka çıktığı 2005 Aralığı'nda internette yeniden dolaşıma girdi. ABD'nin dünya üzerindeki en güçlü ülke olduğu söyleniyor. ABD'nin gezegenimizi yerle bir etme gücüne sahip olmasına rağmen, bu türden her ifadenin olgusal geçerliliğini mütevazı bir şekilde sorgulamak gerekir. Tahminlere göre ABD ordusu sadece bir

milyon kişiden oluşuyor (ABD'de yüzde ellisi Afrika kökenli olan iki milyon mahkûm bulunuyor, oysa Afrika kökenliler genel nüfusun ancak %12.3'lük bir kesimini oluşturuyor.) ABD askeri gücünü oluşturan askerlerin 250.000'inden fazlasının, ABD ordusunun küresel gücünü büyük ölçüde meşgul eden İkinci Körfez Savaşı'nda görevlendirildiği bildiriliyordu. ABD askeri güçlerinin Güney Kore'deki baskın mevcudiyetine rağmen, Kuzey Kore sözde nükleer savaş başlıkları üretme (ve üretimi sürdürme) kapasitesini azamete teşhir etti. Bu konuda Başkan Bush'un elinden pek bir şey gelmedi, zira Kuzey Kore'nin bu tutumuna karşı inandırıcı bir askeri tepki koymak, Irak ve Afganistan'dan çekilmeyi gerektiriyordu.

Bütün deliller ABD'nin tasarlayıp dünyaya yaydığı "el Kaide" fikrinin bir Afgan mağarasındaki faaliyet gösteren gerçek bir örgütlenmeyle hiçbir ilgisi olmadığını gösteriyor. İşin aslı, el Kaide Pentagon'a, askeri güçlerini ABD tarzı bir "anti-terörist" gerilla harekâtına kanallı etmek üzere yeniden şekillendirme bahanesi sağlıyor. El Kaide ABD tarafından her şeye muktedir, her konuda malumat sahibi, her yerde var olan ve her zaman ölümcül ve beklenmedik sonuçlara yol açabilecek saldırılar düzenleme ihtimali olan karanlık bir örgüt olarak sunuluyor. Aslında bu tanımlama, ABD'nin kendi askeri gücünü de dünyanın dört bir yanında aynen böyle kullanmak niyetinde olduğunu gösteriyor. Belki de ABD tam da bunları yapacak bir askeri güce ve siyasi araçlara sahip, ama onun bu ölümcül gücüyle eninde sonunda karşı karşıya gelen dünya istendiği zaman yerinden kıpırdatılamayan bir fener kulesine benziyor. Yine de ABD kendi askeri ve siyasi amaçlarını, diğer milletler ve onların emperyal zorbalığa kolektif direniş iradesi aleyhinde uygulamaya koymakla kalmayıp, dünyayı tehdit eden çevresel felaketi de yok sayabileceğine inanmayı sürdürüyor. ABD Kyoto Protokolü'ne imza atmıy a hmakça reddediyor, zira protokole imza atmak onun küresel ekonomik hâkimiyet yönündeki planlarını sekteye uğratacaktır. Halbuki ozon tabakası daha da incelerek, sera etkisini hepten artırdığında ve kutuplardaki buzullar daha bir süratle erimeye başladığında, Camp David'de 265 milyon Amerikalının ve onların petrol içen devasa arabalarının sığabileceği bir sığınak bulmak mümkün olmayacak. Camp David'de ancak yeni-muhafazakârların yönetimine yetecek kadar güvenli sığınak vardır olsa olsa, ama bu

defa da hükmedecekleri bir dünya kalmaz. "Tarihin *gerçek* sonuna" geldiğimizde, Yeni Amerikan Yüzyılı Projesi'nin anlamsızlığı büt-bütün açığa çıkacaktır.¹

Hatalar üzerine kurulu bir devlet olan ABD'nin saldırılarının, askeri gücünün ve bocalayan hegemonyasının karşısında yüksek ve zarif bir fener kulesi gibi dikilen dünyanın dört bir yanındaki halklar, hâlâ yazılmaya devam eden, sonsuz tarihlerine dayanan bir geleceğe kapı açacak şekilde, yaşadıkları yerle gurur duymaya ve zorbalığa direnmek için kolektif irade göstermeye devam etmektedir. Halkların yazdığı bu tarih, dünyanın geri kalanında olduğu gibi İran'da da bin yıllara dayanan kozmopolit bir dille ifade edilmektedir; üstelik hem ilerici ve özgürleştirici, hem de her türden farklılığı kucaklayan, medeni bir sömürgecilik karşıtı modernliğe kaynaklık etmektedir. İslam Cumhuriyeti'nin İran'daki başarısı İslami ideolojinin tükenişine ve sonuna yol açarak, dar görüşlü bir ruhbancılığın medeni bir kozmopolitizm üzerinde bir anlık zafer kazanmasını getirmiş olabilir. Ama evrensel kurtuluş düşünün araçları da, ölçeği de millet (ya da dünya) üzerindeki etkisini kaybetmemiştir. Dünyanın dört bir yanındaki halkların yerel zorbalığa ve yabancı tahakkümüne karşı yaşam boyu mücadele ederek kazandığı ve kendi ülkelerinin dört köşesinden ve dünyanın her kıtasından beslenen bakış ve görünümlemlerle olanaklı kıldığı özgürlükçü bir medeniliktir bu düş. Yerine getirilmesi gereken asli görev, yenilginin bıraktığı yıkıntıları kalburdan geçirerek özgürleşmenin köşe taşlarını bulmaya çalışmaktır.

Yirmi birinci yüzyıla girerken, gerek Haşimi Rafsancani, gerekse (temsil ettiği reform hareketiyle birlikte) Muhammed Hatemi'nin tamamen göz ardı ettiği yoksullaşmış kentli ve köylü altsınıf, Şubat 2004 parlamento seçimlerinde ve Haziran 2005 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde her ikisinden de (ve yerleşik İslam Cumhuriyeti yönetiminin kendisinden de) ağır bir biçimde intikam aldı. Doğrudan yoksul ve imtiyazsız kesime hitap eden radikal bir muhafazakâr olan Mahmud Ahmedinejad reform hareketinin temelinde adeta deprem etkisi yaratan bir zafer kazandı. Ahmedinejad oyların yüzde altmış üçünü alarak cumhurbaşkanı seçildi. İran siyasi kültürünün buhranı, döngüsünü tamamlamış oluyordu böylece: kentli yok-

sul kesim orta sınıfı yerinden etmek ve onun İran'ı küresel neoliberal ekonominin bir oyuncusu haline getirme planına son vermek üzere popülist İslamcılığa dönmüştü. Bu gelişmeyle beraber, İran siyasi kültürünün süregiden paradoksu olan sömürgeci modernlik, küresel bir terörizmin (ve ona karşı küresel bir savaşın) iç ve bölgesel siyasi çatışmaların koşullarını temelli değiştirdiği bir aşamaya girmiş oluyordu. Yeni seçilen popülist cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejad'ın sonradan İran'ı bu neoliberal ekonominin daha da derin sıkıntılarına gark etmesi, İran'ın siyasal iktisadını hem harekete geçiren hem de felce uğratan aynı paradoksa tekabül ediyordu.

Reformun sonuçlarından biri hayli ironiktir: Bir zamanlar reformun başarıyla sonuçlanmasını umut edenler, artık İslam Cumhuriyeti'nin ruhban sınıfından liderlerinin İslamileştirmeye koyulduğu ulusal kurtuluş hareketlerinin potansiyel olarak özgürlükçü yönlerine hayranlık beslemeye başlamıştır. Ne var ki İslam Cumhuriyeti'nin ruhban sınıfı mensubu liderleri, bir devlet ideolojisi olarak Şiiliğin –ancak muhalif konum aldığı müddetçe meşru olduğu ve iktidarı ele geçirdiği anda meşruiyetini yitirdiği şeklindeki– temel paradoksunun en sonunda İslam Cumhuriyeti'nin hakkından geleceğini unutmuş (belki de hiç anlamamış) gibi görünüyorlar.

İslam Cumhuriyeti terimsel düzeyde kategorik bir çelişki arz ediyor – zira ne *cumhuriyete* ne de *İslam'a* uyan bir yapısı var. Bir teokrazi olması onu bir cumhuriyet olmaktan alıkoyarken, İslam'ın (bilhassa Şiiliğin) kendi itibarını sarsmadan iktidarda kalamaması onu İslamilikten de çıkaran bir paradoks teşkil ediyor. İslam ortaya çıktığı ilk zamanlardan bu yana bir protesto dini olarak öne çıkmıştır ve uzun, çalkantılı tarihi boyunca varoluş nedeni olan siyasi potansiyelinden hem siyasi hem de öğretisel olarak hiçbir şey kaybetmemiştir.² Kuran'ın ortaya çıkmasıyla birlikte metinsel boyutta –onun etkileyici ve devrimci Mekke bölümlerinden, ciddi ve kurumsallaştırıcı Medine ayetlerine kadar– her satırına sinmiş olan bu diyalektik paradoks, uzun ve çetin İslam tarihinin her safhasında kendini hissettirmiştir. Bu bağlamda, Şiilik bir protesto dini olarak İslam'ın özünü kusursuz biçimde yansıtır ve ancak kendini devrimci bir tasarı olarak konumlandığı müddetçe geçerliliğe ve meşruiyete sahip olabilir. İslam (Şiilik) egemen bir devlet ideolojisi haline geldiği anda, kendiyile çelişmeye başlar. Siyasi ve öğretisel İs-

lam tarihinin tayin edici paradoksudur bu. Sonuç olarak İslam Cumhuriyeti İslam'ı zorba konumuna getirmiş ve en nihayetinde İslam'ın kendisini geçersiz kılmasına ve –en temel dayanaklarına kadar öğretisel ilkelerinin– yerle bir olmasına yol açmıştır. Emevilerden (661-750) Abbasilere (750-1258) kadar büyüklü küçüklü İslam imparatorlukları ve hanedanlıkları arasında, İslami bağlamda temelden sarsılmayan ve kendiyle çelişkiye düşmeyen tek bir İslami yönetim biçimine dahi rastlanmaz. Bir hanedanlık İslami meşruiyete dayanarak iktidara gelir gelmez, onu tam da İslam temelinde tehdit eden devrimci bir hareket baş gösterir. Bu paradoks şimdi İslam Cumhuriyeti'nin merkezi açmazı haline gelmiştir ve İslam Cumhuriyeti'nin kendisini feshetmek dışında bu açmazdan çıkışı yoktur. İslam Cumhuriyeti için hem iç meşruiyetini korumanın hem de küresel kapitalizmin ve onun yarattığı imparatorluğun yağmacı taleplerine karşı son derece etkili bir direniş politikası benimsemenin tek yolu, İran siyasetinin gerek reformcu gerek muhafazakâr gruplarındaki en ilerici güçlerin *bölgesel* entegrasyonudur. Ne var ki İslam Cumhuriyeti'nin bunu da kendi öğretisel temelini –dolayısıyla onu hem canlı tutan hem de iç çelişkiye düşüren bu paradoksu– radikal bir biçimde yeniden gözden geçirmeden gerçekleştirmesi mümkün değildir.

Şimdilerde ruhban sınıfına dayalı "İslam Cumhuriyeti" bünyesine sıkışan "İslam"ın radikal bir yeniden formülasyonu fiilen iki kapıya çıkar: (1) İslam Cumhuriyeti'nin kendi söylemsel çoksesliliğini –tarihsel olarak kendi felsefesi ve mistisizmi tarafından denetlenen ve dengelenen hukukunu– kabul etmesi; (2) bu çokseslilik diyalektiğine işlerlik kazandırmak için kendi sömürgecilik karşıtı modernliğinin kozmopolit koşullarına –İslamcılığın, kendisini tarihsel olarak denetleyip dengeleyen ulusçuluk ve sosyalizmin yanına konmasına– olanak tanınması.³ İslam'ın modern ve ortaçağ tarihi bakımından böyle özgürlükçü bir yeniden tahayyülünün sayısız sonuçlarından biri de, insanlığın geri kalanının katlanmak zorunda olduğu münferit bir modernliğin hatalı Avrupa-merkezciliğinin etkili bir şekilde terk edilmesi olacaktır. İslam'ın bu eksiksiz versiyonu, güncel bağlamda köken bakımından seküler, sonuçları bakımından da kozmopolit olan bir sömürgecilik karşıtı modernliğin koşullarını tayin edecektir.

Reformcuların Şubat 2004 parlamento seçimlerinde ülke çapında aldığı yenilgiyi, reform hareketinin çöküşünün ve radikal İslamcılarının yeniden canlanmasının en büyük işareti olarak değerlendirmek mümkündür.⁴ Bu parlamento seçimi sırasında muhafazakâr İslamcılar parlamento denetimini neredeyse bütünüyle ele geçirirken, aşırı muhafazakâr Anayasayı Koruma Konseyi tarafından binlerce reformcunun adaylığı reddedildi. İslam Cumhuriyeti'nin reform karşıtı, muhafazakâr ve kavgacı hizipleri devletin en önemli organları üstünde artık tam denetim sağlamıştı. Bu hiziplerin hepsi de sadece ABD askeri gücünün bölgedeki baskın mevcudiyetinden güç alan muhalif teokrasi anlayışının savunucularıydı.

Anayasayı Koruma Konseyi'nin yüzlerce reformcu adayı yetersiz sayarak, toplamda sadece sekiz adayı kabul ettiği Haziran 2005 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde de benzer bir eğilim baş gösterdi. Anayasayı Koruma Konseyi'nin adaylığını kabul ettiği sekiz kişi arasında dört muhafazakâr (Muhsin Rezai, Ali Ardeşir Laricani, Muhammed Bağır Galibaf ve Mahmud Ahmedinejad), üç reformcu (Mustafa Moin, Mehdi Karrubi ve Muhsin Mehr Alizade) ve yönetici ruhban elitinden pragmatik Ali Ekber Haşimi Rafsancani bulunuyordu. Seçimden günler önce, (İslamcı Milis Gücü) Pasdaran'ın eski komutanlarından biri olan Muhsin Rezai adaylıktan çekilerek, meydanı rakiplerine bıraktı. İran takviminde 27 Hordad 1384 (17 Haziran 2005) tarihine denk gelen seçim günü, başta eski meclis sözcüsü Mehdi Karrubi olmak üzere reformcu adayların çoğu seçimlerin adil olmadığını iddia etti. Karrubi askeri personeli, Anayasayı Koruma Konseyi'ni, İran televizyonunu, hatta dini lider Ayetullah Hamaney'in oğlunu seçim sürecine müdahale etmekle suçladı.

Karrubi, Hamaney'e yazdığı sert açık mektupta demokratik sürecin istismarına yönelik itirazını dile getiriyor ve resmi görevinden istifa ettiğini, fakat sonradan bağımsız bir siyasi parti kuracağını bildiriyordu. Hamaney de buna cevaben yazdığı açık mektupta Karrubi'yi paylıyor, seçim sürecinin adil olacağını ve oyların doğru olarak sayılacağını teminatını veriyordu. Karrubi'nin seçimlerle ilgili öfkesinin ve hayal kırıklığının nedeni, seçimlerde (oyların

yüzde yirmisini alan) Rafsancani'den sonra (yüzde on dokuzluk oy oranıyla) ikinci geldiğini düşünüyor olmasıydı. Siyasi duruşu muğlak, eski bir İslamcı milis lideri olan katı muhafazakâr Tahran valisi Mahmud Ahmedinejad'ın seçimlerin ilk turundaki başarısı tam bir sürpriz oldu. Ahmedinejad, Rafsancani'den sonra en fazla oyu alarak Karrubi'yi geride bıraktı.

Seçimlerin ilk turunda 47 milyon seçmenin yaklaşık 29 milyonu oy kullandı; bu turda Rafsancani oyların altı milyondan fazlasını (6.179.653) alırken, Ahmedinejad (5.710.354) ile Karrubi'nin (5.066.316) her biri beşer milyondan fazla oy aldı. Diğer adayların oy sayısı ise aşağı yukarı şöyleydi: Muhammed Bağır Galibaf, dört milyon; Mustafa Moin, üç milyon; Ali Ardeşir Laricani ve Muhsin Mehr Alizade birer milyon oy aldı. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ikinci turuna Rafsancani ile Ahmedinejad katıldı.⁵

Cumhurbaşkanlığı adaylarının birbirlerini kırıp geçen atışmalarını ve seçime katılımın İslam Cumhuriyeti'nin meşruiyetine kanıt olup olmadığı minvalli oyalama sorusunu bir yana bırakınca, seçimlerin bu ikinci turuyla ilgili çok daha can alıcı bir gerçek ortaya çıkıyordu. Seçimlerin ikinci turuna katılmanın İslam Cumhuriyeti'nin meşruiyeti açısından en ufak önemi yoktu. Altmış beş milyona yakın insan kendi ülkesinde ruhban sınıfının denetiminde olan ortaçağdan kalma bir teokrasinin pençesine düşmüştü. Başka ülkelerde yaşayan İranlılar için Los Angeles, Washington D.C. ve Paris'ten devrimci resmi bildiriler yayımlayarak, insanlara –mülteci burjuvazinin yaz tatillerini Hazar Denizi'nde geçirebilmesi için IMF ve Dünya Bankası'na kucak açıp– kendilerini yönetenlere karşı ayaklanarak demokratik bir devlet kurmalarını söylemek kolaydı. Asıl zor olanı ise, bir ulusun maddi ve manevi yaşamına bir nebze ılımlılık katmaktı.

İşin aslı, Haziran 2005 ilk tur seçimlerinin sonucu çok daha yalın bir gerçeğe işaret ediyordu. Seçimleri boykot etme yönündeki çağrıların çoğu ülke dışındaki muhalif güçlerden geliyordu.⁶ Bu türden çağrılarla ilgili esas problem –İran dışındaki Mücahitler, monarşistler, reformcular ve seküler soldan arta kalan grupların– çeşitli ideolojik tutumlarda cisimleşen yakarışlarını temsil ediyor olmasıydı. Ne var ki bu hiziplerin hepsi de, deyim yerindeyse, yanlış kapıyı çalıyordu. Seçimlerin ilk turunda 49 milyon seçmenin 29

milyonu oy kullandı ve sonuçlara bakılırsa, en az oy alan adaylar kendilerini savundukları ideolojiye en çok adanmış olanlardı: Bir yanda Cumhurbaşkanı Hatemi destekli başı çeken reformcu aday Mustafa Moin, diğer yanda da İran ulusal televizyonunun sevilmeyen eski başkanı Ali Laricani vardı. Bu iki aday ideolojik yelpazenin iki karşıt kutbunu –yani reformcular ile muhafazakârları– temsil ediyordu. Seçmenler her ikisini de reddetmişti. Zira bu bütün mutlakiyetçi görüşlerden (İslamcı ve bütün diğer) ideolojilerin sonuna doğru göç etme mevsimiydi.

Seçimlerde en çok oyu alan iki aday hiçbir ideolojinin temsilcisi değildi, zira ikisi de ülkedeki en temel ve kaba sınıf ayrımı davalarının birer temsilcisiydi: orta sınıf mensubu ve sınıf atlama arayışındaki Avrupa-merkezci seçmenler Ali Ekber Hatemi Rafsancani'ye oy verirken, devletten gelecek sosyal yardımlara fazlasıyla ihtiyaç duyan ve daha dindar geçinen seçmen kesimin oyları ise Mahmud Ahmedinejad'a gitti. Seçimlere Ahmedinejad lehine fesat karıştırılıp karıştırılmadığı sorusu bütünüyle yersizdir. Nitekim Ahmedinejad Pasdaran'ın, Besiç'in, Hizbullah'ın ve onların ailelerinin desteklediği adaydır, ki bunlar Rafsancani'nin savaş sonrası ekonomi programından en olumsuz yönde etkilenen en yoksul İranlılardır. Güçlü bir ruhban sınıfı ile onun huzuru sağlamak için kurduğu yasadışı savaşçı örgütlerin üyeleri Ahmedinejad'a oy vermeleri için insanlara rüşvet ya da gözdağı vermişlerse bile, popülist tavrının ve sosyalist retoriğinin en imtiyazsız ve yoksul sınıflar üzerinde büyük etki yarattığı gerçeğini değiştirmez bu.

Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin arkasında İran'ın en tanınmış yönetmen, sanatçı, romancı, halk entelektüeli ve reformcularından oluşan bir ordu vardı – bunlar arasında dünyaca tanınan yönetmen Abbas Kiarostami de bulunuyordu. Seçimlerin ikinci turuna yalnız birkaç gün kala Kiarostami, Ahmedinejad'a hitaben Rafsancani'yi desteklediğini bildiren kısa bir açık mektup yazdı. Destekledikleri aday Mustafa Moin ikinci turda Rafsancani'yle yarışacak kadar oy alamadığından, reformcular (ve seküler entelijansiya) katı muhafazakâr Ahmedinejad'ın seçildiği takdirde yapabileceklerinden ürkekle yaşlı ve kurnaz pragmatist Rafsancani'yi desteklemeyi tercih etmişlerdi.⁷

Kiarostami açık siyasi tutumlardan uzak durma yönündeki genel tavrını bozarak, kendisine 1979 Devrimi'nin idealizmini hatırlattığı için Ahmedinejad'a sempati duyuyor olmasına rağmen, seçimlerde onun yarısı kadar bile sempati duymadığı Rafsancani'yi destekleyeceğini söylüyordu. Tatlı söz ile yukardan almayı incelikli bir edayla birleştiren Kiarostami'ye göre Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanlığı hevesi, çağdaş siyasetin esvabına dikilmiş (nalbandın oğlunun mütevazı giyim biçimine yapılan açık ve küçümseyici bir gönderme olarak) "yakışık almayan bir yama"ydı. Kiarostami'ye bakılırsa, Ahmedinejad siyaset alanında dönen dolapları anlayamayacak kadar saf ve köktendinciydi.

Mektuptan anlaşılan o ki, Kiarostami devrim döneminin ilk yıllarına damgasını vuran idealizmin sonunun geldiğine ve insanların –siyasetin kirli dünyasıyla başa çıkmasını bilen bir pragmatist olan– Rafsancani gibi kaşarlanmış politikacılara ihtiyaç duyduğuna inanıyordu. Peki, Kiarostami'nin İranlıların pragmatizmin ideallerin yerini aldığı bir dünyada yaşadığını söylemesi adil ve doğru muydu? İran Devrimi'nin üzücü efsanesini ve yirmi birinci yüzyılın başında çıkmaza düşüşünü okumanın doğru yolu gerçekten de bu muydu? Rafsancani'nin kurnaz bir politikacı olduğuna şüphe yoktu. Keza Ahmedinejad sempatzıanlarının büyük ölçüde yoksul ve imtiyazsız insanlar olduğu da aşikârdı. Gelgelelim Kiarostami'nin yazısı tarihin hangi noktasında olduğumuza dair geçerli bir değerlendirme miydi acaba?⁸ (İslamcı) ideoloji devri kapanmıştı şüphe-siz; ama idealizmin, umudun, özelemlerin ve mücadelenin de sona erdiği anlamına mı geliyordu bu?

Kiarostami'nin bu kötümserliğinin kökenini sinemasındaki Hayyam'vari özelliklerde aramak doğru olmaz. Burada çok daha dünyevi ve kutsiyetten uzak bir husus söz konusudur. Abbas Kiarostami'nin Mahmud Ahmedinejad'la ilgili beyanı, Ahmedinejad'a oy veren İranlılarla vermeyenler arasındaki sınıf ayrımının bağrındaki ahlaki marazın vahametini her şeyden daha iyi ortaya koyar. Bu sınıf ayrımı İran siyasi kültürü üzerinde belirleyicilik kazanmıştır artık. Ahmedinejad hal ve hareketlerinden giyim tarzına, boş siyasi konuşmalarında kullandığı retorikten arkaik görüşlerindeki mutlakçılığa, basit fanatizminden bakışında gizlenen bağınazlığa kadar her yönüyle, temsil ettiği altsınıfın yoksulluğunu ve –İran

burjuvazisinin yoksullaştırılmış yumuşak karnını fazlasıyla açığa vuran kaba, bayağı ve dişli tabiatının yansıması olan— hoşgörüsüz siyasetindeki dindarlığını yüksek sesle haykırmaktadır. Ahmedinejad—kısa, tıknaz, başkanlığa yakışmayan ve aşırı saldırgan haliyle—burjuva sınıfı için uluslararası bir mahcubiyet kaynağıdır. Neoliberal estetiğin ve incelikle dile getirilen banalliklerin revaçta olduğu bir çağda, o yabani ve fanatik bir görüntü sergiler. Bu haliyle John Ford'un *Kahramanın Sonu* – *The Man Who Shot Liberty Valence* filminin Tom Doniphan'ı (John Wayne) gibidir. Devrimciliğin doruğa vardığı Monument Vadisi'ni fethinde Doniphan vahşi ve çekici olabilir, ama Kiarostami'nin Ransom Stoppard'ı (James Steward), yani Ali Ekber Haşimi Rafsancani'yi tercih etmesinin nedeni tam da budur. Ford'un *Çöl Aslanı* – *The Searchers* filmindeki Ethan Edwards'tır (John Wayne) Ahmedinejad. Devrimci ayaklanmalar döneminde İran'ın Vahşi Batı'sında Kızılderililere karşı savaşırken şık ve iyi görünüyor olabilir. Ama Debbie Edwards (Natalie Wood)—devrimin başarısı— ona Bayan Jorgensen'in masasında yeri olmadığını ve kapının eşliğinden dönüp —modası geçmiş bütün günah ve erdemleriyle birlikte— Kiarostami'nin (Ford'un) kamerasından çıkmasını söylemiştir.

Kiarostami'nin Ahmedinejad'a yazdığı —küçümseyici tonu ve İslam Cumhuriyeti'nin imalatı ve selamete ulaştırılmasına yönelik en kurnazca ve en bulaşıcı siyasi manevralara açık desteğini sunduğu— bu açık mektup aynı zamanda çok daha kötü bir felakete işaret etmektedir: İran'ın kozmopolit kültürü ideolojik ve sınıf temelli bir kabileciliğe dönüşmekteydi. Şii ruhban sınıfın kabileciliği toplumun geri kalanına da sirayet ediyordu. İran siyasi kültürünün kozmopolit bütünlüğü parçalanarak kabilelere (Şii ruhban kliklerinin örneğine uygun olarak) ayrıştıkça, tedirgin bir tahayyülün ürünü olan "Batı", ulusların ve dünyanın tarihi üzerinde daha çok belirleyicilik kazanıyordu. Kiarostami'nin üstün sineması dünyayla somut bir karşılaşmadan doğan kozmopolit bir kültüre dair özgürlükçü bir bakış sunuyor olsa da, Ahmedinejad'a yazdığı açık mektup kendi tedirgin bilinçaltının kapanına kısılmış bu kültürün çıkmazını ortaya koyuyordu. Tam da bu nedenle, Kiarostami kalemmini bırakıp kamerasını eline aldığı anda İran için çok daha hayırlı bir iş yapmış oluyordu.

İran takviminde 3 Tir 1384 tarihine (24 Haziran 2005) denk gelen cuma günü sabah saat dokuzda milyonlarca İranlı sandık başına gitti. Seçimlerden kim galip çıkarsa çıksın, asıl kazanan, ruhban sınıfından yetkililerin de söylediği gibi, İslam Cumhuriyeti –yani onun ortaçağdan kalma teokrasisinin ideolojik esasları– olacaktı.

3 Tir 1369 (24 Haziran 1990) ve öncesinde doğan her İranlı, cumhurbaşkanlığı seçimlerinde oy kullanabiliyordu. İran'ın içinde ve dışında yaşayan 47 milyon civarında seçmen olduğu bildiriliyordu. İran'ın büyük şehirlerinde tan ağarmasıyla beraber seçmenler oy sandıklarına akın etti. Bütün haberlerde sandık başında yaşanan keşmekeşten ve usulsüzlüklerden bahsediliyordu. Seçimler resmen İçişleri Bakanlığının sorumluluğundaydı. Fakat ruhban sınıfının denetimindeki Anayasayı Koruma Konseyi, Cumhurbaşkanı Hatemi idaresindeki İçişleri Bakanlığının reformcu yönetimine güvenmiyor ve Bakanlık Ahmedinejad'a karşı Rafsancani'yi ve reformcu koalisyonu kayırmakla suçluyordu. İçişleri Bakanlığı temsilcileri ile Anayasayı Koruma Konseyi birbirlerinin boğazına sarılmış, seçim sürecine müdahale etmekle suçluyorlardı. Tartışma öyle bir boyuta vardı ki, İçişleri Bakanlığının seçim sürecinden sorumlu özel müfettişi Ali Mir Bageri bazı sandıklara müdahale edip oylamayı durdurmaya çalıştığı gerekçesiyle Anayasayı Koruma Konseyi'nin yetkisindeki askeri personel tarafından tutuklandı. İddialara bakılırsa, bu sandıklarda Pasdaran, Besic ve Hizbullah örgütleri seçmenlerden rüşvetle ya da tehditle oy topluyordu. Anayasayı Koruma Konseyi üyeleri ise İçişleri Bakanlığının Rafsancani gerilere düşmesin diye seçimlere fesat karıştırmakla suçluyordu.

Her şeye rağmen, seçimlere katılım oranı yüksekti ve oy verme için ayrılan süre gecikenlerin katılımını sağlamak amacıyla neredeyse gece yarısına kadar uzatıldı. Sandıkların kapanması üzerine, iki adayın destekçileri oy sayımının bitmesini beklemeden adaylarının zaferini ilan etti. Açıktan açığa Ahmedinejad'ı destekleyen *Keyhan* gazetesi onun zaferini kutlayan manşeti hazırlamıştı bile: "Son Sözü Millet Söyledi" manşetinin altındaki daha küçük puntolu manşette ise "Haberler Ahmedinejad'ın Görkemli Bir Zafer Kazandığı Yönünde" deniyordu. *Keyhan*'ın, açıkça Rafsancani'ye destek veren baş rakibi *Şark* gazetesi ise onun başarısına kanıt ola-

rak bazı seçmen sandıklarından istatistiklere yer veriyordu. Günlük gazeteler arasındaki bu açık savaş kızışadursun, seçimlerde usulsüzlük söylentileri hâlâ kol geziyordu. Akşam saatlerinde (Üçüncü Şii İmamı'nın kız kardeşi) Zeyneb'in Müritleri Okulu seçim merkezinden, elektriklerin kesildiği ve bu sırada bilinmeyen birinin oyla dolu bir sandığı alarak kaçtığı haberi geldi. Başka bir habere göre, İçişleri Bakanlığı temsilcilerinden birkaçı Anayasayı Koruma Konseyi emrindeki askeri personel tarafından seçim merkezlerinden dışarı atılmıştı.

Günün sonuna doğru sandıklar kapandığı sırada, dini lider Ayetullah Hamaney'den iki grubu da sonuçlar açıklanmadan zafer ilan etmemeye ve kargaşaya yol açmamaya çağıran ivedi bir mesaj geldi. Hamaney oyların seçim görevlileri tarafından sayılabilmesi için herkesi sağduyuya davet ediyordu. Ancak, seçim görevlileri –İçişleri Bakanlığı ve Anayasayı Koruma Konseyi– birbirleriyle açıktan açığa kavga ediyor ve taraf tutuyordu.

25 Haziran 2005 Pazar gecesi saat 1:18'de İranlı Öğrencilerin Haber Ajansı (ISNA) İslam Cumhuriyeti'nin dokuzuncu cumhurbaşkanlığı seçimlerini Mahmud Ahmedinejad'm kazandığını ilan etti. Seçim sonuçlarına göre Ahmedinejad oyların yüzde altmışını alarak büyük bir başarı kazanmıştı. BBC haberleri seçim sonuçlarını şöyle veriyordu: "Oy pusulalarının yüzde sekseninin sayılması sonucu, Ahmedinejad oyların yüzde altmış birini alırken, rakibi Ali Ekber Haşimi Rafsancani yüzde otuz beşlik oy oranıyla onun gerisinde kaldı. İlk turdaki yüzde altmış üçlük katılım oranı, ikinci turda yüzde kırk yediye düşmüştü."⁹

2005 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde üç ideolojik hareketin hepsi de etkili oldu: (1) rejimi ve statükoyu destekleyen –ve kendilerini *usulgara* olarak adlandıran– muhafazakârlar veya köktendinciler, (2) rejimle taban tabana zıt düşmemekle beraber, içeriden reform yapma niyetindeki reformcular, (3) seçimleri topyekûn boykot ederek BM destekli bir referandum, devrimci bir ayaklanma, rejim değişikliği ya da "Wolfowitz Doktrini" doğrultusunda bir ABD işgali yoluyla İslam Cumhuriyeti'nde radikal değişimler gerçekleşmesini talep edenler.

Bu cumhurbaşkanlığı seçiminin mahiyetini ve mevcut İslam Cumhuriyeti bağlamındaki yerini kavrayabilmek için, öncelikle bir

paradoksu anlamak gerekir. İran'da son derece kusurlu da olsa demokrasi vardır. Yönetici ruhban elit kesim, seçimle işbaşına gelmemiş, bütünüyle gayrimeşru teokratlardan oluşan bir asalaklar grubudur – öte yandan bunlar taban demokrasisini ortaya çıkaran bir siyasi sürecin parçasıdır. Bu demokrasi çatlaklarla doludur ve kurumsal anlamda İslam Cumhuriyeti'nde belirleyiciliğe sahip gayri demokratik bir dizi kurumun gölgesindedir; yine de İran'ın kaderine bir kral veya diktatör, bir Amerikan imparatoru veya İran şahı değil, halk yön vermektedir. İran halkı seçim merkezlerine gidip oy kullanır. Onlar dünyanın en ateşli ve sağı solu belli olmaz seçmenleridir. İslam Cumhuriyeti'ne karşı bir İranlı olarak, ben bütün dini ve seküler temayüllere, dinsel ve ideolojik çokluğa kucak açan, kozmopolit bir siyasal kültüre sahip bağımsız ve demokratik bir devletten yanayım. Dolayısıyla seçimleri boykot edenler arasında yer aldım. Reform hareketinin herhangi bir şekilde başarıya ulaşacağına dair umudumu kaybetmişim ve seçimlerin ilk turunda destekleyecek hiçbir aday bulamazken, ikinci turunda da Rafsancani'ye oy vermem için cesedimin çiğnenmesi gerekirdi. Rafsancani'ye destek veren Tahran burjuvazisinin çirkefliğini düşününce, Tahran' da olsaydım –sırf inadımdan– ben de gizliden gizliye Ahmedinejad'a oy verirdim herhalde. Ama benim için Ahmedinejad'a oy vermek gibi bir şey söz konusu olamazdı elbette, bu yüzden oy vermemekten gurur duyan bir İranlı olarak cumhurbaşkanlığı seçimlerini Columbia Üniversitesi kampüsündeki küçük dairemde haberlerden endişeyle takip ettim. Irak ve Afganistan'ın halini düşününce, Bush ile bin Ladin'dense –temsil ettiği her türden fikresonuna kadar karşı olmama rağmen– tereddütsüz Ahmedinejad'ı yeğlerim. İslam Cumhuriyeti'nin bağrındaki ve İran siyasi kültürünün kökenindeki paradoks tam da budur işte.

Bu paradoks yıldırıcı değil, bilakis güçlendiricidir. Ahmedinejad'ın zaferi bir teokrasinin demokratik açıdan kusurlu anayasasıyla kısıtlanan ve ateşe atılan İran halkının çoğunluğunun iradesinin bir sonucuydu. Ayrıca İranlıların daha iyisini hak ettiği ve mücadelelerinin hâlâ sürdüğü gerçeğinin, halihazırda kazanmış oldukları zafere ters düşen bir yanı da yoktur. İran demokrasi düzeyi bakımından Suudi Arabistan, Kuveyt, Mısır ve Ürdün gibi (hepsi de ABD müttefiki olan) gayri demokratik bölge devletlerinin birkaç

ışık yılı ötesindedir. ABD'nin yakıp yıktığı Irak ve Afganistan'la karşılaştırıldığında, İran bölgenin umut ışığıdır. Filistinlilerin acıları üstüne kurulu bir Yahudi devleti olan İsrail'in (Apartheid) rejimiyle yan yana bulunduğu İran bölgenin eşitlik ve adalet simgesidir. Ruhban sınıfının denetiminde, son derece baskıcı, kabilelere ayrılmış, siyaseten hizipleşmiş, muhalif görüşlere fazlasıyla hoşgörüsüz, ürkütücü ölçüde kadın düşmanı ve ortaçağdan kalma İslam Cumhuriyeti tarafından yönetilmesine rağmen, İran'ın yine de bölgenin en iyi durumdaki devleti olması, dünyanın bugün geldiği noktaya dair yapılmış en üzücü yorum olsa gerek.

Ahmedinejad'ın ve öncesinde Hatemi'nin seçilmesi, ülke içindeki veya dışındaki İranlıların bir halk olarak kolektif bir iradeye, ortak bir kararlılığa sahip olduğunun ve daha onurlu bir konuma gelme ve kendi kaderleri üzerinde söz hakkına sahip olmayı talep ettiklerinin en açık göstergesidir. İranlıların bu kolektif iradesi onlara "Batı"nın verdiği bir şey olmadığı gibi, hiçbir imparatorluk tarafından da inkâr edilemez. Zira özgürlük, eşitlik ve ulusal egemenlik uğruna iki yüzyılı aşkın bir mücadelenin eseridir. Bu kolektif irade İranlıların Avrupa Aydınlanma modernliğinden ödünç almadığı, aşırmadığı ya da devşirmedığı sömürgecilik karşıtı bir modernliğin kendine has nesir ve nazımında ifade bulur. İranlılar bu sömürgecilik karşıtı modernliği yerli zorbalıktan ve yabancı tahakkümünden kurtulmak uğruna yaptıkları kolektif mücadeleyle kazanmıştır. Tekil bir modernlik anlayışının kusurlu Avrupa-merkezçiliğini terk edersek, dünyanın her yanındaki sömürgecilik karşıtı mücadelelerin kendi modernliklerini –bir tarihsel faillik ile dünyanın sorumluluğunu alıp, onu daha iyi hale getirmeye yönelik bir devrimci amaç– yarattığı tarihin cenk meydanına girmiş oluruz. Bu sömürgecilik karşıtı modernlik, dünya tarihinin kendi kurtuluş koşullarını dile getirmek üzere nesir ve nazımda ifade bularak, "Batı"nın kendi kendisine ilan ettiği merkeziliğini tarihsel olarak yerle bir etmiş ve merkezsizleştirmiştir. Dünya tarihini sömürgecilik karşıtı modernliğin siyaset sahnesi olarak konumlandığımızda, bu tarihin maddi kökenleri Avrupa'daki manasız ve dışlamacı felsefi spekülasyonlara dayanmaktan çıkıp, Latin Amerika'dan Afrika'ya, Asya'dan "Batı" metropollerindeki imtiyazsız ve yoksul cemaatlere kadar dünyanın her yerindeki sömürgecilik karşıtı mücadelelerin

cenk meydanlarına uzanacaktır. Sömürgecilik karşıtı her türden direniş kültürünün özgürlükçü güçleri ile adaletsizlikle yüzleşenlere faillik bahşeden sömürgecilik karşıtı modernlik arasında işte böyle organik bir bağ vardır. Sömürgecilik karşıtı modernlik, nesillerdir sayısız yetenekli İranlı entelektüelin değerli zamanını harcayan "gelenek-modernlik" gibi yanlış ikiliklerin yüzeyselliğini açığa vurur.¹⁰ "İslam-Batı" ikiliği Bernard Lewis ile onun Şarkiyatçı müritlerinin ortaya attığı tehlikeli bir sanrı, bir kâbustur ve bu haliyle son iki yüzyıldır İran halkının umut ve özlemlerine yön veren dünyevi bir kültürün kozmopolit eğilimiyle uyuşmazlık içindedir. Herhangi bir İranlı halk entelektüeli "İslam-Batı" yahut "gelenek-modernlik" arasında tekdüze bir biçimde salınmaya başladığı anda, Bernard Lewis'le işbirliği yapmış ve İranlı entelektüelleri (ve onlara özgü uyuşmazlığın şanını) var eden kozmopolit kültürün ta kendisini hiçe saymış olacaktır.

İran siyasal tarihinin kozmopolitliği iddiasının bağrında şu aydınlatıcı soru durmaktadır: Ahmedinejad denen bu adam kimdir ve neyin peşinde olabilir?

Ahmedinejad yoksul insanların cumhurbaşkanıdır ve onu kendisine karşı çıkan İranlı Gucci devrimcilerinden ayıran intikamcı şan duygusu, İslam Cumhuriyeti'nin ruhban kisvesi altında her daim gizlenen popülist faşizme tekabül eder. Ahmedinejad'a oy veren yoksul ve imtiyazsız kesim saygıyla andıkları İslam Cumhuriyeti'nin kurucusunun, "İmam"ın yönetimde olduğu döneme dair hatıralarından zuhur eden inançlar dışında tutarlı bir ideolojiye sahip değildir. Uluslararası burjuvazinin İran'daki kesimi neoliberal bir ekonominin, bu ekonomiye özgü serbest mal ve fikir piyasasının ve hem ekonomik hem de kültürel bağlamda yüzüstü bir küreselleşmeye aktif entegrasyonun hayalini kurmaktadır. Hatemi dönemindeki reform hareketiyle Gucci devrimcileri arasında doğrudan bir uyuşma söz konusudur – biri ifade özgürlüğü, demokratik kurumlar, yeni fikirlerin doğuracağı bir mücadele ortamı ve şeffaf, neoliberal bir ekonomi talep ederken, diğeri de Gucci çantalar, tasarımcıların elinden çıkmış kıyafetler, seksi eldivenler ve onlara uyacak büyük camlı gözlükler istemektedir.

Bu Gucci devrimcileriyle ilgili bir sorun yoktur ortada. Aslında onlar sağlıklı ve sağlam bir toplumun, büyüyen bir ekonominin ve sivil toplum ile gerçek bir demokrasinin gerekli unsurlarıdır. Öte yandan, karşılarında bir nalbandın oğlunu ülkenin en yüksek mevkiine taşıyan on yedi milyona yakın yoksul İranlının ortak iradesi durmaktadır. Ahmedinejad'a oy veren yoksul İranlıların özlemleri ve seçtikleri cumhurbaşkanının anonimliği henüz çözümlenmemiş bir geleceğin ayrılmaz bileşenleridir. Bu yoksul İranlıların –işçiler, köylüler ve işsizlerin– İran siyasal iktisadına fiilen katılmasına ve bağımsız, özerk sendika ve kooperatifler kurmasına fırsat tanınmadığı takdirde, onların haklı kaygıları gayrimeşru ruhban sınıfı iktidarı tarafından sistematik olarak istismar edilmeye devam edecektir. Demokrasinin kalıcı kurumları, ancak örgütlü emek ile uluslararası burjuvazi arasındaki süregiden çatışma yoluyla ortaya çıkabilir.

Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanı seçilmesinden kısa süre sonra, bütün basın onun anonimliğinden, hiçlikten fırlayışından dem vurmaya başladı. Bunu yalnız yabancı muhabirler ve araştırmacılar değil, İranlıların kendileri de söylüyordu. Aslında anonimlik iddiasının dillendirilmesi hayli tuhaf. Zira Mahmud Ahmedinejad çok iyi bilinen biri. Ahmedinejad *Kutsanmışların Evliliği* filminin başkişisi Hacı ile *Kan ve Altın* filminin başkişisi Hüseyin'in somutlaşmış halidir.

Hacı, Muhsin Makhmalbaf'ın en popüler filmlerinden biri olan *Kutsanmışların Evliliği*'nin (1989) başkişisidir. Hayatını tehlikeye atan fanatik bir idealist olan Hacı, İslam Devrimi'ni müdafaa için İran-Irak Savaşı'na katılır. Buradaki deneyimleri nedeniyle büyük sarsıntıya uğramış halde İran'a döner ve müstakbel kayınbabasının ahmakça maddiyatçılığı karşısında dehşete düşer. Devrimin boşunallığının bütünüyle farkına varmıştır artık. Hacı –onun nazarında yoldaşlarıyla beraber savunmak uğruna hayatlarını feda ettikleri kutsal bir toprak olan– vatanını ele geçiren yozlaşma ve sahtekârlığın, ahlaki ve ekonomik çöküşün muazzam boyutlarını fark ettiğinde, evlenmek üzeredir. *Kutsanmışların Evliliği*'nde Hacı'nın kendi düğününü yarıda kesip, bir sinir nöbetiyle devrimci sloganlar atmaya ve korku içindeki konuklara askeri marşlar okumaya başladığı sahne akıllardan çıkmayacak niteliktedir. Makhmalbaf *Kutsanmış-*

ların Evliliği'ni yoksul bir İranlı neslinin ülkelerini savunurken yaşamlarını feda ettiği İran-Irak Savaşı'nın bitiminden ve milletin büyük kesimini imtiyazsızlaştıran süratli bir yeniden yapılanma döneminin başlamasından bir yıl sonra yapmıştır. 1989 ile 1997 yılları arasına denk gelen yeniden yapılanma döneminin mimarı Ali Ekber Haşimi Rafsancani'den başkası değildi. Mahmud Ahmedinejad'a oy veren on yedi milyon İranlı aslında *Kutsanmışların Evliliği*'nin başkişisi Hacı'ya oy verdi. Mahmud Ahmedinejad devrimi yeniden hayata geçirmek için mevsimsiz geri gelen, çok geç kalmış Hacı'ydı.¹¹

Mahmud Ahmedinejad ile Cafer Panahi'nin en önemli filmlelerinden biri olan *Kan ve Altın*'ın (2003) başkişisi Hüseyin arasında da bir koşutluk kurmak mümkündür. Hüseyin (Hüseyin Emadeddin) dört bir yanında gördüğü adaletsizlik karşısında allak bullak olmuş bir pizza dağıtıcısıdır. Hüseyin İran-Irak Savaşı sırasında ve akabinde içinde biriken yoğun öfkenin en ufak emaresini taşımayan ifadesiz yüzünün ardında bir dinginlik ve vakar saklamaktadır. Hüseyin, arkadaşı ve müstakbel kayınbiraderi Ali'nin (Kamyar Şeyissi) bir kadının çantasını çalması ve içinde pahalı bir mücevherin makbuzunu bulması üzerine, gösterişli bir mücevher dükkânından başka bir şey düşünemez hale gelir. Dükkân sahibinin ona yönelik üstü örtük horgörüsü zamanla Hüseyin'in öfkesini körüklemeye başlar. *Kan ve Altın* İslam Devrimi'nin yarattığı hayal kırıklığı, yoksulların bu devrimi gerçekleştirmek için yaptığı kahramanca fedakârlığının boşunallığı, zenginlerin savaşın bitiminden sonraki iğrençliği ve en önemlisi İslam Devrimi'nden seneler sonra da hüküm sürmeye devam eden yoğun sınıf ayrımı ile karamsarca boğuşan Hüseyin'in hikâyesidir. Devrim olduğunda on yedi yaşında olan Hüseyin, arkadaşı Ali'ye de söylediği gibi, bu devrimin zafere ulaşması ve yaşaması için mücadele etmiştir – ama şimdi Tahran'ın tıpkı eskisi gibi yoğun bir sınıf ayrımına sahne oluşuna tanıklık etmektedir.

Hüseyin, Ali ve Ali'nin kız kardeşi (Azita Rayeci) en nihayet bir gün bu gösterişli mücevher dükkânına gitmeye karar verirler. Oraya gittiklerinde, dükkân sahibi onlara Abbas Kiarostami'nin deyişiyle "biçimsiz bir yama" gibi davranır. Hüseyin ile nişanlısının böyle bir mücevher almaya paralarının yetmeyeceğini düşünen dük-

kân sahibi, onları küçümseyerek daha ucuz mücevherat satan başka bir dükkâna gönderir. Hüseyin dükkândan ayrılırken, maruz kaldığı bu aşağılanmanın getirdiği sıkıntıdan bayılmak üzeredir. Nişanlısını aldığı gibi eve götürür ve ertesi gün soygun için tekrar mücevher dükkânına gelir, fakat soygun planı aksayınca, dükkân sahibini öldürür. Dükkânda kapana kısılan Hüseyin tetiği çekerek kendini de öldürür. Mahmud Ahmedinejad feci biçimde hezimete uğramış bir devrimin başlangıçtaki vaatlerini tutmak için dirilen Hüseyin'dir.¹²

Makhmalbaf'ın *Kutsanmışların Evliliği*'ni yaptığı 1989 ile Cafer Panahi'nin *Kan ve Altın*'ı yaptığı (reformcuların önce parlamento, ardından cumhurbaşkanlığı seçimlerini kaybetmesinden bir sene öncesine denk gelen) 2003 arası dönem, İran halkının savaş sonrası yoksulluktan mustarip olduğu yıllardır. İki yönetmen de Rafsancani'nin 1989 ile 1997 yılları arasında gerçekleştirdiği savaş sonrası ekonomik büyümeden dolayı tamamen yoksullaşan bir nüfusun sorunlarına şahitlik etmiştir. İktidarda oldukları 1997-2005 arası dönem boyunca radikal ve liberal bir imaj sergileyerek Gucci devrimcilerine hitap etmekle meşgul olan reformcular, Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığı döneminde ortaya çıkan orta sınıfın sosyal özgürlüklerine hizmet etmekten başka hiçbir şey yapmamış, dolaşısıyla Rafsancani'nin arkasında bıraktığı muazzam yoksulluğu bir sorun olarak ele almamıştır. Görünüşte birbiriyle uyumsuzluk içinde olan Rafsancani ile Hatemi bu anlamda birbirini tamamlamaktadır aslında. Birisi savaş sonrası ekonomik bir yeniden yapılanma sürecine öncülük ederek, petrole dayalı bir ekonominin yarattığı suni servetten beslenen bir orta sınıf yaratırken (1989-97), diğeri de bu sınıfın sosyal özgürlüklerini teminat altına alma yolları aramıştır (1997-2005). Ne var ki ikisi de geri kalan ezici çoğunluğu ve onların sorunlarını yok saymıştır. Rafsancani'nin başlattığı yeniden yapılandırma döneminde hiçe sayılan ve Hatemi'nin "medeniyetler arası diyalog" fikrine hiç aldırış etmeyen yaklaşık on yedi milyon İranlı her ikisine de dersini vermiştir nihayetinde.

Ahmedinejad'ın İran için ve genelde tüm bölge için yarattığı tehlike –Hamaney sonrası İslam Cumhuriyeti'nde ruhban sınıfı entrikalarıyla Ahmedinejad'ı fiilen etkisizleştirmezse– muazzam alt sınıf ile iman sahiplerinin fanatikliği arasındaki tehlikeli yakınlıktır.

İran'ı bu korkutucu olasılıktan koruyabilecek olan şey ise *Kan ve Altın*'ın, metnini Abbas Kiarostami'nin yazdığı bir sahnesinde saklıdır. Bu sahnede Hüseyin zengin bir muhitteki gösterişli bir evde düzenlenen partiye büyük bir pizza götürdüğü sırada evi gözetleyen ve evden çıkan herkesi tutuklayan ahlak polisi tarafından durdurulur. Partiden ayrılan genç çiftler, ahlak polisleri, evde parti düzenleyen gençlerin endişeli ebeveynleri ve diğer komşular sokakta giderek büyüyen bir kalabalık oluştururken, Hüseyin birdenbire getirdiği pizzanın soğuyarak yenmez duruma geleceğini fark eder. Bunun üzerine kutuyu açar ve sokakta dolaşarak –zengin fakir, din-dar dinsiz, Müslüman laik, kadın erkek, genç yaşlı, devrimci devrim karşıtı demeden– gördüğü herkese pizza dilimleri ikram etmeye başlar. Kiarostami ve Panahi loş sokaktaki bu Şii tarzı Komün-yon sahnesinde, İranlıların birbirlerine gösterdikleri kozmopolit hoşgörünün ortaklığını temsil eden özgürlükçü bir bağışlayıcılık çerçevesinde tüm ulusu bir araya getirmektedir. Zaten bu bağışlayıcılık, bir ulus olarak İranlıların tarihsel varoluşlarının kozmopolit yapısını tayin eden kalıcı farklılıkların rastlantısal bir araya gelişinde örtük olarak bulunmaktadır.¹³ İslam ise bu kozmopolitizmin tayin edicisi olmaktan ziyade, her zaman onun bir parçasıdır.

İran siyasi kültürünün kozmopolit yapısı açısından temel bir tehli-ke arz etmekle beraber, paradoksal bir biçimde canlandırıcı olan şey, Şiiiliğin uyandırdığı cazibedir. Şiiilik her zaman ufukta görün-mekte ve tarih üzerindeki evrensel taleplerin kenarlarında cezbedi-cilikle parıldamaktadır. Mahmud Ahmedinejad'ın kazandığı zaferi hazırlayan kültürel koşullar, Şii siyasi kültürüne derinlemesine eğilen İran sinemasının bu zafere yönelik öngörüsünü ve iktidara meşruiyet kazandırma ve iktidarın meşruiyetini zedeleme döngüle-rinin temel paradoksallığını da kapsar. Ülkenin en hüsrana uğramış, en imtiyazsız ve en yoksul kesimlerinden; bütün umutlarını İslam Devrimi'ne bağlayan, onun uğruna en çok fedakârlık yapan, ama onun vaatlerinden hiçbir şekilde pay alamayan kesimlerden sadır olmuştur Ahmedinejad. Yoksullar ve imtiyazsızlar devrimin ön saf-larında yer alıp, savaş döneminde yaşamlarını feda etmelerine kar-şın, Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığı sırasında sistematik bir şekil-

de geri plana itilmiştir. Cumhurbaşkanlığı sırasında ve sonrasında Rafsancani'ye yöneltilen yozlaşma ve astronomik bir servet edinme iddialarının abartılmış olma ihtimali vardır. Bununla birlikte bu itham Rafsancani'nin ekonomik politikalarını hayata geçirdiği sırada yoksulluğa ve umutsuzluğa terk edilenlerin küskünlüğünü yansıtmaktadır. Kendileri gibi alt tabakadan gelen bir adam dururken yoksullar ile imtiyazsızların Rafsancani'ye oy vermeleri nasıl beklenebilir ki? Reformcuların –ve onları destekleyen halk entelektüelleri ve sanatçıların– 2005 cumhurbaşkanlığı seçimlerinin birinci turu ile ikinci turu arasında katıksız bir ahmaklık sergileyerek Ahmedinejad'a karşı tavır alıp Rafsancani'yi desteklemeleri hakikaten inanılmazdır. Reformcu liberalizmin popülist bir faşizmin potansiyel yükselişine bu şekilde yol açması ender rastlanan bir durumdur.¹⁴

Yoksul ve umutsuz kesimin Ahmedinejad'ı destekler hale gelmesi ile Emevilerin (661-750) ve Abbasilerin (750-1258) saltanatı sırasında Muhammed peygamberin ilk vaatlerinin yerine getirilmediği iddiasıyla Şiiliğin doğuşu arasında bir koşutluk vardır. Bu gibi popülist figürlere sempati duyma eğilimi tarihsel bir zemine dayanmakla birlikte potansiyel olarak tehlikelidir. Abadgaran (İnşaatçılar) denen bir grubu temsil eden Ahmedinejad ABD'nin şah yönetimini geri getirecek bir darbe daha yapmasından çekinerek 1979 Kasımı'nda ABD diplomatlarını rehin alan ateşli devrimcilerle aynı çekirdekten gelmez.¹⁵ Bunlar Humeyni'nin sadık (ve son derece mistik) müritleri olarak onun ölümünden bu yana işlerin hiç de yolunda gitmediğini savunmaktadır. Mevcut dini lider Ali Hamaney, o büyük çileci devrimcinin oluşturduğu ve öldükten sonra sahipsiz bıraktığı *velayet-i fakih* mevkisinde olduğundan, ona hayranlık beslerler. Bu devrimciler İslam Devrimi'ni ilk vaatlerinden mesul tutmaktadır.

İlk Şii hareketleri İslam tarihi boyunca yoksullarla imtiyazsızları seferber etmiş, onların inancının başlangıç ânına atıfta bulunmuş, peygamberlerinin manevi otoritesine başvurmuş ve devrimler başlatmıştır. Ahmedinejad'ın (Hamaney vasıtasıyla) Humeyni'ye atıfta bulunması gibi, devrimci Şii önderlerin hepsi de Muhammed peygamberin manevi otoritesine atıfta bulunmuştur. Bu atıf her zaman paradoksal bir nitelik taşır; devrimci bir hareket başlatırken otoriteye başvurur, ama başarıya ulaştığı anda hezimete uğrar. Şiiliğin (ik-

tidarı reddederken meşruiyet kazanma, iktidarı ele geçirdiğinde ise meşruiyetini yitirme şeklindeki) genel paradoksu Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanlığının eşit ölçüde feci olan iki yoldan birine girerek hezimete uğrayacağını akla getirmektedir. Ahmedinejad en iyi ihtimalle yoksul seçmenlerine sunduğu vaatleri yerine getiremeyecek ve Rafsancani gibi (üstün geldiği) kurnaz politikacıların yahut (mistik bir kılavuz saydığı) Ali Hamaney'in elinde oyuncak olarak etkisiz bir cumhurbaşkanı haline gelecektir – bu senaryo İslam Cumhuriyeti'nin az sayıdaki yarı-demokratik kurumundan biri olan cumhurbaşkanlığı mevkisine gölge düşürecektir. En kötü ihtimalle ise Ahmedinejad kendisine bağlanan bütün umutları kötüye kullanarak, saçlarını modaya uygun şekillerde yaptıran, şık başörtüleri ve seksi güneş gözlükleri takan genç yuppi seçmenler üstünde İslami bir terör-rüzgârı estirecektir, ki bu durumda onları ve onların masumane direniş işaretlerini Şiiliğin manevi otoritesinin halis mirasçıları haline getirecektir. Her iki sonuç da Şiiliğin tuhaf esnekliğinin kaynağını ve başına musallat olan laneti açığa vurmaktadır: Şiilik her zaman ezilenlerin yanında yer alırken, iktidarda olanlara asla itibar etmez; devrimci direnci bakımından efsanevi, sosyal demokrat içerimleri bakımındansa garip biçimde coşkun olan etkile-yici bir eğilimdir bu.

Ahmedinejad hissi düzeyde, devrimci Şiiliğin cevherindeki ortak (ve artık belirleyici olan) duyarlılıklara başvurmakta, giderek zenginleşen, güçlenen ve dünyevileşen Emevi ve Abbasi hükümdarlarının Muhammed peygamberin yoksul ve sefillere verdiği vaatleri yerine getirmediğini düşünen ilk Şii imamı Ali ibn Ebi Talib (ö. 661) ve onun soyundan gelenlere atıfta bulunmaktadır. Şiiliğin başlangıcında böyle düşünceler varsa, bugün de olmalıdır. Bu kalıcı hatıranın etkisine kapılan Ahmedinejad gerçekten de ABD, İsrail veya Basra Körfezi ülkelerinden biriyle savaşa girebilir (ABD ve İsrail İran'ı işgal ederek ona bu fırsatı kendi elleriyle de verebilirler), zira bu bağnaz zihniyetin dünyaya egemen olduğunu düşündüğü kötülüğü ancak savaşın ateşi temizler ve arındırır.

Dış düşmanların mevcudiyeti iç düşmanların geçirdiği dönüşüme her zaman yansır. Halkoyunun etkili bir şekilde popülizme dönüştürülmesi, popülizmin kendisinin iktidara gelmesine destek olan militarizmle ittifak kurması ve ABD emperyal kibrinin İslam

Cumhuriyeti'nin sınırlarındaki muharip mevcudiyeti ülke içinde faşizm, ülke dışında ise savaş demektir. Popülizmle militarizmin yarıncı karışımı Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanlığını korkutucu bir faşizme sürükleyebilir. Ahmedinejad muazzam bir halk desteğiyle göreve geldi. Arkasına aldığı bu halk desteğinin retorik açıdan üstün, icraat açısansa atıl olan boş ve manasız bir popülizme dönüşmesi işten değildir. Pasdaran'ın, Besic ve Hizbullah'ın Ahmedinejad'ın iktidara gelmesi için sistematik destek sunması İran'da demokrasinin geleceği açısından hayra alamet değildir. Reformcuları İslam Cumhuriyeti'nin göbeğindeki en itibarsız güç olan Rafsancani'yi destekleyerek kendi güvenilirliklerini tehlikeye atmaya sevk eden korku da budur belki; reformcular Rafsancani'yi her şeye rağmen İslam Cumhuriyeti'ni –yalnız İranlıların demokrasi özlemlerinden değil, İslam Cumhuriyeti'nden bile beter bir teokratik faşizmden de– koruyabilecek tek kişi olarak görmüştür.¹⁶

Sonunda ortaya çıkacak olan korku cumhuriyeti, geçmişte orta sınıftan İranlılara, frapan gençliğe ve Gucci devrimcilerinin toplumsal davranışlarına tanınan serbestliğe katı sınırlamalar getirebilir. Bu da İranlı orta sınıfı korkutup muharip sekülerizme ve tüketiciliğe daha fazla iterek en nihayet İslam Cumhuriyeti'nin pençelerinden kaçmaya sevk edebilir. İranlı orta sınıf bu durumda önce en yakındaki Dubai'ye ve Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki başka yerlere, ama eninde sonunda, güçleri de yetiyorsa, Türkiye, Avrupa veya yalancılıklarının kiblesi olan Los Angeles'a göç edecektir. Bu sermaye göçünden faydalananların yoksul sınıflar olmayacağı da gün gibi ortadadır. İslam Cumhuriyeti hiçbir zaman siyasi tahayyülüne denk bir ekonomik cesarete sahip olmadığı gibi, Ayetullah Mahmud Talekani ve Ebul Hasan Beni Sadr gibi ideologların fikir ve ilkelerindeki ideolojik temellerde dahi tercihini hiçbir zaman sosyalist bir ekonomiden yana kullanmamıştır.¹⁷ Sözde İslam iktisadı esasen küresel kapitalizmdeki teminat altına alınmış bir mevkiye dayanır. Öte yandan bu iktisat da pastadan payına düşeni almak istemektedir. Bu iktisadın da yabancı yatırımlara ve sağlam bir kapitalist ekonomiye ihtiyacı vardır, ama Uluslararası Burjuvaziye ve onun dar kot pantolonlarını, gevşek başörtülerini ve küresel kapitalizmle birlikte gelen demokratik kurumları kabul etmemektedir. Bu durumda Ahmedinejad idaresindeki İran ekonomisi büyük

ölçüde petrol gelirine dayalı kalacaktır. Ahmedinejad petrol gelirlerini üretken ve emek yoğun bir ekonomiye dönüştürmeyi başaramadığı takdirde –kaldı ki bu selefleri bu kritik görevi yerine getirememiştir– meslek alanları çoğalmaksızın olduğu yerde sayacaktır. Nitekim Ahmedinejad bu hususta başarılı olacak gibi görünmüyor, zira İran'a sadece bir petrol üreticisi rolü biçen küresel kapitalizmin insafına kalmış durumda. Ahmedinejad idaresindeki İran ekonomisi küreselleşmiş neoliberal ekonomiye ve onun ucuz emek, hammadde ve geniş pazar ihtiyaçlarının mantığına daha bağlı hale gelecektir.

Ne var ki bütün bunlar Ahmedinejad'ın yönetici ruhban elitin oyununa katılacağı varsayımından hareketle yapılan tahminlerdir. Ahmedinejad'ın seçmenlerinin ona yakıştırdığı karaktere sadık, dürüst ve masum bir politikacı olarak kalma ihtimali de vardır. Bu durumda Ahmedinejad ruhban siyasetinin bütün haksızlıklara göz yuman gidişatının tamamen dışında kalacaktır. *Kutsanmışların Evliliği*'nin sonunda Hacı savaşa geri dönerken, *Kan ve Altın*'ın sonunda Hüseyin kendini öldürür. Bu iki kurgusal seçeneğin Ahmedinejad'ın da önüne çıkma ihtimali vardır. Hatta şayet ABD İran'la askeri karşılaşma yoluna giderse, ortada seçenek filan kalmayabilir.

Şiiliğin karizmatik tabiatı İran'ın kozmopolit siyasi kültürünü kendine has bir şekilde tehlikeye atmakla beraber, onun temelinde yatan sosyal demokrasi eğilimini paradoksal bir biçimde canlandırmaktadır. Buradaki sorun, kendi dinsel aygıtlarıyla baş başa bırakılıp, sömürgecilik karşıtlığıyla beraber savaşçı bir ideolojiye dönüşerek daha da karmaşık bir hal alan bir Şiiliğin (dolayısıyla İslamcılığın) ister İran'da ister başka yerde hiçbir kozmopolit kültüre fırsat tanımayacak olmasıdır. Halbuki İran sömürgecilik karşıtı modernliğine özgü kozmopolitizmde Şiiliğe (ve genel olarak İslamcılığa) fazlasıyla yer vardır.

Bugünlerde gayri-İslami olarak tanımladığı hiçbir şeye hoşgörü göstermeyen militan bir İslamcılığın tehdidi altında olan bu kozmopolit kültürün ıslah edilmesi umudu, Venezüella devlet başkanı Hugo Chávez ile İranlı muadili arasında gelişen ilişki de düşünüldüğünde, hiç beklenmedik bir yerde yeşerebilir.¹⁸ Chávez iktidara geldiği 1998'den bu yana dünya sahnesinde İslam Cumhuriyeti'nin yılmaz bir destekçisi oldu. Eski cumhurbaşkanı Hatemi, Chávez'in

tekrar tekrar düzenlendiği İran seyahatleri ertesinde Karakas'a ziyaretler düzenledi. Chávez bugüne kadar İran'daki sistematik insan hakları ihlallerine, kadının ortaçağdan kalma Şii hukukundaki korunç konumuna veya İslam Cumhuriyeti bünyesindeki gayri demokratik kurumlara dair tek kelime etmedi. Chávez onu demokrasiyle geldiği başkanlık mevkiinden defalarca indirmeye kalkışan Bush yönetimine yönelik haklı öfkesinden dolayı İslam Cumhuriyeti'ne kategorik bir hayranlık duymakta ve onu dünyadaki potansiyel bir müttefiki olarak görmektedir. Her iki ülke için arz ettiği belli ekonomik yararları bir yana, bu hayranlığın salt kıta-aşırı ama manasız bir dostluğun ötesine geçmesi, Chávez'in İslam Cumhuriyeti üzerinde, onun ortaçağdan kalma kapılarını farklı siyasi görüşlere açmaya ve kendi teokrasisinde kurumsal değişiklikler yapmaya sevk edecek bir kaldıraç etkisi yaratmasına bağlıdır. İran'la Venezüella arasındaki bu ilişki şüphesiz karşılıklıdır – yani Chávez İslam Cumhuriyeti'yle ilgili esaslı sorular gündeme getirerek, İran'ın kozmopolit siyasi kültürünün yeniden canlandırılmasına destek olmayı başaramazsa, İran'daki teokrasinin insan hakları hususundaki kayıtsızlığı ve kozmopolit siyasi kültürün (artık İslam Cumhuriyeti'nde belirleyicilik kazanan) en beter türden bir ruhban kabileciliğine dönüşümü semeresini verecek ve Chávez'in sosyal demokrasi emellerini de boşa çıkaracaktır. Üçüncü bir yol yoktur: Ya İslam Cumhuriyeti yaptığı kârlı iş antlaşmalarıyla kendi ruhban kabileciliğini ihraç edecek ve Venezüella'nın sosyal demokrasi emellerini yok edecektir ya da Chávez İslam Cumhuriyeti'nin ortaçağdan kalma ruhbancılığı konusunda sözünü esirgmeden konuşarak İran'ın kozmopolit siyasi kültürünün yeniden canlandırılmasına katkıda bulunacaktır.

ABD'nin kendi kabileci fanatizmini, yani yeni-muhafazakârlığını İran'a yansıtarak buradaki savaşçı ruhban takımın koltuğunu sağlamlaştırdığı bir diğer olay da İran ile arasındaki 2006 başında sözel boyutta doruğa ulaşan nükleer gerilimdir.¹⁹ İran'daki en serkeş ruhban sınıfı mensupları ile ABD'deki en inatçı yeni-muhafazakârları birbirine bağlayan ve rahatsız edici özcülüğü bakımından neredeyse birbirinin aynı olan savaşçı bir kabilecilik söz konusudur bu

konuda. Kum'daki Ayetullah Mesbah Yezdi ile şürekasını Washington D.C.'deki Bernard Lewis ile işbirlikçilerinden farksız kılan da işte bu kabileciliktir. Nükleer silahlardaki ürkütücü artış birbirinden beter olan iki tür fanatizme bağlıdır; bunlardan birinin anavatanı ABD, kod adı ise yeni-muhafazakârlık iken, diğeri de İran ruh-bancılığı kaynaklı olup, köktendincilik (*usulgarai*) adıyla anılmaktadır. Bu çıkmazdan kurtulmak için atılacak ilk adım, birbiri üzerinden beslenen bu iki fanatizm biçimini aynı anda ıskartaya çıkarmaktır.

İslam Cumhuriyeti ve onun nükleer bir program geliştirmesi konusunda yaşanan uluslararası krizin kökenlerine inmek için 11 Eylül akabinde oluşan siyasi atmosfere gitmek gerekir. Tabii İslam Cumhuriyeti'nin bu hırsının kökeninin ABD ile İsrail'in bölgedeki başlıca müttefikleri olan İran'ı nükleer kapasitesini artırmak için gereken teknolojiyle donatmaya giriştiği şah dönemine kadar uzandığı da unutulmamalıdır. 2002 Ocağı'nda Başkan George W. Bush'un İran'ı "Şer Eksenine" dahil ederek, uluslararası terörizmi desteklemekle suçlamasıyla beraber, İslam Cumhuriyeti'nin yönetici eliti Afganistan'da Taliban'a düzenlenen saldırıdan sonra sıranın İran'a geldiğini düşünerek büyük telaşa kapıldı. Yönetici elit bu korkusunda pek de haksız sayılmazdı. Zira "Şer Eksenine" konuşmasından hemen sonra yeni-muhafazakâr strateji uzmanlarının başı, "Wolfowitz-Bush Doktrini"nin yaratıcısı olan ve ABD'nin gözüne terörizmi destekler görünen "devletleri bitireceği" vaadinde bulunan Savunma Bakan Yardımcısı Paul Wolfowitz, Şarkiyatçı ideolog Bernard Lewis'in de işbirliğiyle, Azer Nefisi'nin 2003'te *Tahran'da Lolita Okumak* adlı romanını yayımlamasına destek verdi ve böylelikle İran'a karşı giriştiği propaganda programını tam anlamıyla yürürlüğe koydu.²⁰ Dolayısıyla ABD'nin Afganistan'ı işgal ettiği 2001 Ekimi'nden, hele hele de Başkan Bush'un İran'ı "Şer Eksenine" dahil ettiği 2002 Ocağı'ndan bu yana İslam Cumhuriyeti görevlileri bu olan bitenleri bir ikaz saymış olmalı ki nükleer programlarına hız verdi. Zira Kuzey Kore'ye şöyle bir baktıklarında, ABD'nin karşısında sağlam durabilmenin tek yolunun nükleer kapasiteyi artırmak olduğu sonucuna varmışlardı. 2003 Eylülü'ne gelindiğinde ise, Rus teknisyenleri ABD'nin karşı çıkışlarına rağmen Buşehr'de bir nükleer reaktörün inşasına başlamıştı bile.

ABD'nin 2003 Mart'ında Irak'ı işgali İslam Cumhuriyeti'nin yeni-muhafazakârların listesinde sıranın kendilerine geldiği yönündeki asıllı asılsız bütün korkuları haklı çıkardı. Bunun üzerine İslam Cumhuriyeti ruhban yöneticilerini nükleer programlarını daha da hızlandırmaya teşvik etti. 2003 Haziran'ında öğrencilerin başını çektiği ülke çapındaki ruhbanlık karşıtı protesto, İslam Cumhuriyeti'nin meşruiyetine yönelik iç saldırıların ABD'nin İran üstündeki baskısıyla her zaman nasıl karşılıklı bir ilişki içinde olduğunu açıkça gösterir. Söz konusu öğrenci ayaklanması, liderlerinin ABD tarafından finanse edildiği ve kışkırtıldığı gibi gülünç bir gerekçeyle vahşice bastırıldı. ABD 2003 yılı boyunca BM bünyesindeki nükleer denetlemeden sorumlu Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı (IAEA) vasıtasıyla Tahran'a bir nükleer silah programı sürdürmediğini kanıtlaması yönünde baskı yaptı. Bu koşullar altında, Şirin Ebadi'nin 2003 Ekimi'nde Nobel Barış Ödülü'nü alması bile, insan ve kadın haklarının İran'da ve Müslüman dünyasının genelindeki durumunun kritik bir mesele olarak gündeme taşınmasına yetmedi. Bunun başlıca nedeni ise, ABD ile onun Avrupa'daki ve bölgedeki müttefiklerinin İran ve benzeri ülkelerde insan ve kadın haklarının yokluğunu mütemadiyen kendi emperyalist ve sömürgeci çıkarları doğrultusunda kullanıyor olmasıydı.²¹ Afganistan'daki Bagram Hava Üssü'nde, Irak'taki Ebu Garip'te ve Küba'daki Guantanamo Körfezi'ndeki işkence merkezleri ile Avrupa'nın çeşitli yerlerindeki sorgu zindanlarının yanı sıra, ABD deniz piyadelerinin Felluce, el-Hedise ve Mahmudiye'de Iraklı sivillere yönelik olarak gerçekleştirdiği tecavüz, cinayet ve katliam olaylarının ortaya çıkmasıyla birlikte, ABD dünyanın insan hakları ihlalleri hakemi olarak itibarını bütünüyle yitirdi. Tabii ABD'nin bu konuda gözden düşmesinde insanlara işkence etmenin hukuki ve "ahlaki" gerekliliğini sadistçe bir kesinlikle, açıkça ve utanmazca teorileştiren Michael Ignatieff gibi ünlü insan hakları savunucularının da payı vardır.²² Kitap boyunca ortaya koymaya çalıştığım üzere, İran ile ABD arasında nükleer enerji konusunda yaşanan gerilim, mümkün olan en kötü kata-lizördür; zira bir zorbalık rejimini güçlendirmekte, demokratik gelişmelerin önüne set çekmekte ve yönetici ruhban takımın fiilen sa-vaş vaziyeti almasına sebep olmaktadır. Bu durum kendi teokratik saltanatına yönelik her türden muhalefeti bastırmak isteyen ruhban

sınıfın eline kusursuz bir bahane vermektedir. İslam Cumhuriyeti yönetimi bu uluslararası baskıya karşılık olarak, 2003 Kasımı'nda İran'ın uranyum zenginleştirme programının askıya alınmasına karar verdi ve yürüttüğü nükleer faaliyetler üzerinde daha sıkı BM denetlemelerinin yapılmasına müsaade etti. Buna mukabil, IAEA kavgacı ayetullahların aslında bir nükleer silah programı geliştirdiğini gösteren herhangi bir kanıt olmadığı sonucuna vardı.

2004 Şubatı'na gelindiğinde, muhafazakârlar İslam Cumhuriyeti parlamentosu üzerinde tam bir denetim sağlamıştı. Aynı yıl Haziran ayında IAEA, İran'ı yürüttüğü nükleer faaliyetlerin denetlenmesi konusunda işbirliği yapmamakla suçladı. Kasım ayında, İran AB'yle yaptığı bir antlaşma doğrultusunda uranyum zenginleştirme programını büyük ölçüde askıya almayı tekrardan kabul etti. Parla-mentonun denetimini elinde tutan muhafazakârlar nükleer pazarlıkta kendilerine eskisinden daha fazla güveniyordu artık. 2005 Haziranı'nda Mahmud Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanlığına gelmesiyle beraber, nükleer konusundaki kriz yeni ve kaygı verici bir aşamaya girdi. Ağustos ayında İranlı otoriteler barışçıl olduğu gerekçesiyle uranyum geliştirme programını sürdürdüklerini açıkladı. 2005 yılı bitiminde ise Cumhurbaşkanı Ahmedinejad kışkırtıcı bir şekilde İsrail devletinin "haritadan silinmesi" gerektiğini söylüyor ve Yahudi Soykırımı'na yönelik inkârcı bir tavır takınarak, Avrupalılar hakikaten kendilerini soykırımdan mesul hissediyorlarsa, İsrail'e Avrupa'da yer açmaları gerektiğini söylüyordu. Ahmedinejad'ın bu sinsice beyanı uluslararası bir çalkantı yaratarak komşu devletleri saldırgan bir tavır takınmaya teşvik etme hedefine ulaştı. Tarih sahnesinde ilkin trajedi olarak oynanan oyunlar ikinci sefer komedi olur – bir İslam cumhuriyeti bir Yahudi devletini hedef gösterir, ya da tersi olur. Oysa Kıyamet bir şaka değildir ne yazık ki. Bu durumu çözüme ulaştırmanın tek yolu, ister Yahudi ister Müslüman olsun, bütün bu fanatik din devletlerinin ve daha da önemlisi onları kışkırtmak için elinden geleni ardına koymayan Hristiyan imparatorluğunun yerle bir edilmesi ve bunların yerine insanların dini ve ideolojik farklılıklarına hoşgörüyle yaklaşan –onlara dini kimliğe değil bağımsız ve demokratik devlet yurttaşlığına dayalı bir özgürlük sunan– bir dizi demokratik devletin ortaya çıkmasıdır. Gelgelelim böyle bir dil Hristiyan imparatorluğunun propaganda me-

kanizması açısından öyle sindirilemezdir ki, ütöpik ve uygulanamaz sayılıp bertaraf edilir. Diğer taraftan, uygulanabilirliğine şahit olduğumuz şey ise, felaketten ibarettir.²³

İşte Mahmud Ahmedinejad kendi yurttaşlarının kolektif iradesi hıfına ayakta tutulan itibardan düşmüş bir İslam cumhuriyetini, küreselleşmiş ABD imparatorluğu ile onun kendisi gibi küreselleşmiş olan düşmanı el Kaide arasında oynanan bu ölümcül oyunun gölgesinde yönetmektedir. Nükleer bir İslam cumhuriyeti gibi feci bir ihtimal yaklaşık yetmiş milyon kişinin kendi memleketinde rehin tutulmasını getirecektir. Üstelik İran dört nükleer güçle çevrelenmiş durumdadır – batısında İsrail, doğusunda Pakistan, kuzeyinde Rusya ve güneyinde Basra Körfezi'ndeki askeri gücüyle beraber ABD bulunmaktadır. Ayrıca bu dört devletin hiçbirisi de, ne ahlaki ne de askeri konumu itibarıyla özerk bir ulus-devleti itham ederek onun sürdürmekte olduğu nükleer programa itiraz edecek konumda değildir. Hele hele (bizatihi muazzam bir nükleer silah stoğunun üstünde oturan) bir Yahudi devletinin bir İslam cumhuriyetinde kaba-hat bulmaya hiç hakkı yoktur (Keza İslam Cumhuriyeti de aynı nedenden ötürü Yahudi devletini suçlama hakkına sahip değildir). Aslına bakılırsa, Yahudi devleti ile İslam Cumhuriyeti birbirinin aynadaki aksidir. Avrupa'nın gaddarlığıyla Avrupa Yahudilerinin adeta kökünün kazındığı Yahudi Soykırımı'nın dehşeti bir Yahudi devletinin varlığını haklı çıkarmaktadır, tıpkı Pers İmparatorluğu'nun monarşik tarihindeki korkunçlukların bir İslam cumhuriyetinin varlığını haklı kılması gibi. Mevcut vahşet döngüsü bir Yahudi devletinin karşısına bir İslam cumhuriyeti çıkarmaktadır; bunların ikisi de, korkunç bir Hint köktendinciliğine komşuluk etmektedir; hepsi de korkunç bir Hristiyan imparatorluğunun insafına kalmış durumdadır. Bu vahşet döngüsü (İran ya da İsrail/Filistin'de) kendi yurttaşlarına eşit ve açık hak ve sorumluluklar veren bir sivil topluma yönelik bütün umutları baltalamaktadır.

ABD'nin teröre karşı giriştiği sözde savaş hepsinden çok daha kötü bir gerçeği örtbas etmeye yöneliktir: Usume bin Ladin'in müritlerinin ve Meir Kahane'nin tarikatının sırasıyla İslam'ı ve Yahudiliği ele alışından çok da uzak olmayan bir teolojik şiddet bağlamında dünya siyaseti sistematik olarak mistifikasyona maruz kal-

maktadır. Usame bin Ladin'in "İslam"ı ile George W. Bush'un "Haçlı Seferi"nin karşılıklı zulmünün yanı sıra, özgürlük teolojisine (yoksulların Hristiyanlığına) beslediği tereddütsüz düşmanlığıyla kurumsallaşmış Hristiyanlığın nereye yöneldiğinin en rahatsız edici göstergesi olan Papa XVI. Benedict'in irticacı ve kati fetvaları da söz konusu gerçeği pekiştirmektedir.²⁴

Fanatizm ortak temalı bu çeşitlemelerin çapraz ateşinde, önde gelen İranlı halk entelektüellerinin kolektif ulusal kurtuluş kaygısının ufkunu yerlici yaklaşımlar ve tutsak tahayyüller kadar daraltan bir şey daha yoktur. İslam Cumhuriyeti kendi başına bırakıldığında kendisi gibi devletler yaratmaktan başka bir şey yapmayacaktır. Bu rejimin sözde muhalifliği de, münhasıran İslamcı bir tahayyülün batağına daha da fazla saplanmaktan başka hiçbir şey vaat etmez. 2006 yazında cereyan eden neredeyse eşzamanlı iki olay bu İslamcı tahayyülün batağına saplanma durumunu açıkça ortaya koymaktadır. Önde gelen İranlı halk entelektüellerinden Ramin Cihanbeglu 2 Mayıs 2006'da tutuklanarak, ürkmüş ruhban takımının İslami rejime karşı girişilen "bir kadife devrim" olarak adlandırdığı harekete katılmakla suçlandı. Kendi ulusunun kaderi konusunda samimiyetle kaygı duyan bir toplumsal aktiviste yöneltilen saçma, düzmece ve Kafkavari bir suçlamaydı bu. Bundan birkaç ay sonra bu sefer de önde gelen İranlı muhaliflerden biri olan Ekber Genci İran'da senelerce hapis yattıktan sonra ABD'ye giderek, ülkesindeki insan hakları ihlallerini protesto amacıyla ve Ramin Cihanbeglu ile diğer siyasi tutsakların salıverilmesi talebiyle –İran'da tutukluyken yaptığı gibi– BM önünde açlık grevi başlatmayı planladığını ilan etti.

Olağan şartlarda ve kendi başına düşünüldüğünde, soylu ve kahramanca bir hareketti Ekber Genci'ninki. Gelgelelim İslam Cumhuriyeti'ni kuşatan küresel durum olağan ve yalıtık olmaktan çok uzaktır. İranlı sürgün entelektüellerden Genci'nin fikrine birbirine taban tabana zıt iki farklı tepki geldi. Bir dizi İranlı sürgün solcu, Genci'nin İslam rejiminin ilk safhalarındaki hizmetlerini, teokrasi-nin yeni belirmeye başlayan kurumlarının sağlamaştırılması sürecine aktif katılımını ve 1980'lerde laik solcular acımasızca katledilirkenki suskunluğunu, kayıtsızlığını ve gönül rahatlığını konu alan yazılarla doldurdu interneti. Bu arada daha liberal kanattaki sürgün entelektüeller de dünyanın gözünü İran'daki korkunç insan hakları

ihlallerine çekmenin bir yolu olarak Genci'nin BM önündeki açlık grevi çağrısına destek vermeyi seçti.

Genci'nin İran'daki insan hakları ihlallerine karşı yaptığı açlık grevi çağrısının ve bu konu etrafında gelişen çoğu tartışmanın teşkil ettiği sorun, gelecek yıllarda İran'ın siyasi hayatında rol oynayacak daha büyük bir meseleye işaret etmektedir. Genci'nin kendi geçmişine dikkat çekerek, onun İslam Cumhuriyeti'nin suç teşkil eden gaddarlıklara ortak olduğunu ima edenler kuşkusuz haklıdır. Genci ile onun zikrettiği kahramanların hepsi –özellikle de Ayetullah Montazeri ve Abdülkerim Suruş– İran siyasi kültürünün radikal bir şekilde İslamileştirilmesine katkıda bulunmuştur ve bulunmaya da devam etmektedir. Ayetullah Montazeri, Ayetullah Humeyni'den sonra *velayet-i fakih* öğretisinin başlıca teorisyeni olmuştur. Sırf Müslümanlar diye yetmiş milyon İranlıyı, kendini dini lider sayan tek bir kişinin, yani Ali Hamaney'in karşısında kolektif muhakeme bakımından tali kılan, dolayısıyla bağımsız muhakeme yetisinden yoksun sayan ortaçağdan kalma bir Şii öğretisidir bu. Abdülkerim Suruş İran üniversite sistemindeki karşıt fikirli fakülte ve yönetimlere karşı başlatılan ideolojik ayıklamanın baş müsebbibiydi. Montazeri, Suruş ve Genci'nin bugün bu yaptıklarından pişman olup, farklı bir İslam okuması (ve ülkelerinin geleceğine dair farklı bir tasavvur) geliştirme arayışına girmeleri, onları geçmişteki eylemlerinden bütünüyle temize çıkarmayacağı gibi, ülkelerinin siyasi eğilimi konusundaki mevcut duruşlarını da geçerli kılmaz. Montazeri ve Suruş gibi kişilerin fikir ve emelleri gayri-demokratik ve istikrarsız bir atmosferde ortaya çıkmış olmakla birlikte, siyasi içerimlerinden doğrudan etkilenecek olanların açık ve demokratik itirazıyla karşılaşmış değildir.

İslam Cumhuriyeti'nin insan hakları ihlalleri geçmişi, cezaevinde tecavüze uğrayarak öldürülen İran asıllı Kanadalı gazeteci Zehra Kazemi, daha önce öldürülen seçkin araştırmacı ve yürekli makale yazarı Ali Ekber Saidi Sirjani ya da ondan sonra çeşitli işkencelere maruz kalan ve öldürülen başka sayısız edebi ve siyasi şahsiyetle sınırlı değildir. İslam Cumhuriyeti'nin ortaçağdan kalma uygulamalarına karşı çıkan birçok kişi hepsi de doğruluğuna inandıkları fikirleri savundukları için yaşamlarını kaybetmiştir. Çoğu sol görüşlü siyasi aktivistlerden oluşan binlerce İranlı, İslam Cumhuri-

yeti'ndeki dini hiddetin muhafızları tarafından işkenceye uğramış ve katledilmiştir. Bu dini hiddetin kaynağı, seküler ve İslamcı bütün muhaliflerin –İran siyasi kültürünün en az diğerleri kadar ayrılmaz birer parçası olan siyasi hareketlerin– kökünü kurutmakta başarıya ulaşmasına Ekber Genci'nin yardım ettiği İslam Cumhuriyeti'dir. Bu gaddarca suçların şimdilerde siyasi semeresini alan başlıca ruhban sınıfı mensupları insanlığa karşı işledikleri suçlardan mesul tutulmalıdır.

Ne olursa olsun, tarih kinciliğin eline bırakılamaz. İnsanlar gelişme ve özgürleşme hakkı gibi, fikirlerini değiştirme hakkına da sahiptir – buna itirazım yok. İran içinde geçici bir umut ışığı yakan reformcu hareketin –daha demokratik ve hoşgörülü bir devlet aygıtı yaratma yönünde– etkili ve kalıcı değişimler gerçekleştirme ihtimali vardı. Ama bunun böyle olmamasından ve Hatemi fenomeninin aslında feci bir başarısızlık olarak tarihe geçmesinden salt reformcular sorumlu tutulamaz. Demek ki mesele insanların fikir değiştirip siyaseten farklı yönere kayması değildir. Asıl mesele, onların bu değişim ve dönüşümü hangi doğrultuda gerçekleştirdiği ve İslam Cumhuriyeti'ne muhalefetlerinin daha geniş ölçekli küresel parametreler tarafından ne ölçüde beslendiği ve geçersiz kılındığıyla ilgilidir.

Genci gibi kişilerin yerlici kozalarından çıkıp, daha küresel bir kitleye seslenmek isterken karşılaştığı başlıca sorun, aslında iktidara gelmesine katkı sağladıkları feodal teokrasiye yönelik haklı öfkelerinden kaynaklanır. Onlar şimdilerde hâlâ "Batı Medeniyeti" demeye ihtimam gösterdikleri büyük yanılsamaya ve neoliberal ekonominin vaatlerine tam anlamıyla meftun olmuştur. Vaktiyle Ekber Genci'nin eski yoldaşlarından biri olan eski İslamcı ve türedi reformcu Muhsin Sazegara'nın Washington Yakındoğu Politikası Enstitüsü'nde çalışmalar yürütmek üzere ABD yeni-muhafazakârlarıyla güç birliği yapmasından da açıkça anlaşılacağı üzere, bu da onları ABD yeni-muhafazakârlarının doğal iş ortağı haline getirmektedir. Şayet Muhsin Sazegara'nın ABD yeni-muhafazakârları arasındaki rahat konumu, ABD'ye gelen diğer İslamcı reformcular için takip edilecek bir örnek teşkil ediyorsa, İran Devrimi'ne onun militan bir teokrasiye dönüşmesine acımasızca katkıda bulunmak şeklindeki ihanetlerini bu defa da tam tersi uca, yani neo-liberal/ye-

ni-muhafazakâr kanada kayarak tekrarlayacakları anlamına gelir bu.

Gerek Genci'nin geçmişine dair işe yaramaz belgeler toplamakla uğraşan sol görüşlü İranlı sürgünler, gerekse Avrupa ve ABD gibi güvenli bir mesafeden İslam Cumhuriyeti'ne karşı muhalif duruşlarını ortaya koymakla uğraşan liberaller istisnasız bir şekilde miyoptan mustarıptır ve şaşırtıcı ölçüde yerlici bir konuma saplanıp kalmıştır. İki grup da İran'ın durumunu bölgenin jeopolitiğinden hareketle değerlendirmekten yoksundur. (Kuşkusuz, kendilerini öteden beri "Batı"nın muhatabı olarak görüp, en yakınlarındaki Arap, Müslüman, Güney Asya yahut Orta Asya bağlamını, içinde bulundukları büyük yanılsamalar için fazla küçük bir inceleme konusu sayan İranlı entelektüeller arasında rastlanan çok daha derin bir marazın belirtisidir bu.)

Kadere bakın ki Genci bilhassa vahim ve çalkantılı bir dönemde New York'a gelmiştir. İran'daki insan hakları ihlallerini protesto etme amaçlı açlık grevi çağrısını 2006 Temmuz ortalarında yapmıştır. Ne onun imza toplamak için dolaşan destekçilerinin beyanlarında ne de kendi yaptığı röportajlarda bu çağrının yapıldığı sırada dünyada cereyan eden muazzam önemdeki olaylara dair en ufak bir ifadeye rastlanmamaktadır; sanki Tahran'la New York arasında güvenli, yalıtık, gizli ve hava geçirmez bir tünel varmış gibidir. Genci'nin çağrısı ABD'nin Irak'ta gerçekleştirdiği katliamın korkunç boyutlara ulaştığı bir dönemde yapılmıştır; o sırada ABD'nin başlattığı bu kanunsuz, ahlaka aykırı ve namussuz savaşın masum kurbanlarının sayısı on binlere ulaşmıştır. Oysa, Genci'nin insan haklarını koruma çağrısında ne ABD'nin Irak ve Afganistan işgallerine dair (kaldı ki bu iki olay da İslam Cumhuriyeti'nin hemen batısında ve doğusunda gerçekleşmektedir), ne de (çoğunluğu çocuk) çok sayıda sivili katletmekten tutun da güney Lübnan'da bir milyona yakın mülteci yaratmaya kadar uzanan sayısız savaş suçu işleyen İsrail'in Lübnan'ı işgaline dair tek kelimeye rastlanır. Genci ile onu idare edenler ABD hükümetinin düzenbazlıklarına birini daha ekleyerek bölgedeki başka bir ülkeyi işgal etme hazırlığı yaptığından bütünüyle habersiz olamazlar. Kaldı ki Seymour Hersh 2006 Nisanı'nda *New Yorker*'da böyle bir olasılığın herkesçe bilindiği ve geniş ölçüde tartışıldığı konusunda Amerikan kamuoyunu uyaran bir yazı yayımlamıştır.

Ekber Genci'nin gizli vaatleri ve içinde hâlâ yanan özgürlük ateşi (ile onda yeniden doğmayı bekleyen Nelson Mandela) düşünlüğünde, çağa damgasını vuran korku ve fanatizmin çapraz ateşinde, Genci'nin o keder ve endişe dolu yaz mevsiminde New York'a getirdiğinden tamamen farklı türden bir siyasi bağlılık gerektiği aşikârdır. İslam Cumhuriyeti'ndeki insan hakları ihlallerini veya dünyadaki yozlaşmış diğer teokrasi yahut tiranlıkları tüm dünyaya göstermenin tek yolu, bunları daha geniş bir referans çerçevesiyle bağlantılandırmaktır.

Ulusal kurtuluş hareketlerinin bu çılgınca iktidar ve siyaset oyununun ortasında yozlaşmış totaliter rejimlere dönüşmemesi için bölgeye özgü kozmopolit siyasi kültürlerin yeniden canlandırılması gerekir. Bölge jeopolitiğinin ve birbirlerinin vaatleriyle beslenip birbirlerinin yarattığı terörü ortadan kaldıran ulusal kurtuluş hareketleri küreselleşmeye ve onun uzantısı olan (ABD yahut AB odaklı) bütün emperyal tasarımlara karşı meşru ve geçerli bir direnişe kapı açabilirler. Keza bu hareketler –milletlerin kendi çoğulcu gerçekliğini inkâr etmek yerine ona sahip çıkmasını sağlayarak– ülke içi ideolojilerin yabancı düşmanı yerlililiği ile kabileci mutlakçılığına karşı koyma imkânı da bulabilir. İran'ın kurtuluşu bütünüyle kendi çoğulcu ve farklılıkları kucaklayan siyasi kültürünün kaynaklarına yönelmesine bağlıdır. İran kendi içindeki yıkıcı kabileci korkuları *ihraç etmektense*, bir zamanlar kendine komşu ülkelerde yarattığı kozmopolitizm umudunu *ithal etmelidir*. Bu da ilerici güçlerin bölgesel işbirliği yaparak hem ülke içi zorbalıklara hem de bunlardan beslenen yağmacı ABD emperyalizmine karşı durmasıyla mümkündür ancak. Diğer seçenekler insanlık için iyiye işaret değildir.

İslam Devrimi'nin devrimci niteliğini bütünüyle kaybetmesi ve ideolojik kökenlerindeki çeşitliliği koruyamaması yüzünden İslami ideolojinin sona erdiği koşullarda Şii elite özgü ruhban kabilecililiği, Amerikalı yeni-muhafazakârların ortaya koyduğu farklı bir küreselleşmiş kabilecilik türüyle eşleşmiş ve dengelenmiştir. Bu iki kabilecilik türü arasında belki de sonsuza dek kaybedilen şey ise –Amerikalı, İranlı ya da başka– halkların kozmopolitlik düşüdür. İslamcı veya Batıcı, yerlici veya Batı zehirlenmesine uğramış, din-dar veya seküler, ideolojik açıdan yetersiz veya siyaseten sakat ol-

mayan, ama tüm talepleri, özlemleri kucaklayan bu düş, ihanet edilemeyecek kadar güzel olan bu düş kaybedilmiştir.

Amerikan Yerlilerinin kutsal topraklarının son göçmenlerinden ve minnettar konuklarından biri olan sapmış bir Müslüman ve sabık bir İranlının, anayurdunun uzaktan gelen çınlamalarını özlemek şöyle dursun, hiçbir inanca nostaljik duygular beslemeyen bir İranlının geçmişle geleceğin tüm anılarını birbirine bağlayan asil bir ırmağın şamatalı kıyılarında halinden memnun olması mümkün mü, korkuları ardında bırakıp umutlara sarılması, sırf yer değiştirdi diye çaresizliği unutması mümkün mü; hâlâ evim dediği yerde konuşulan dilde rüya görmekten kaçabilir mi... hele tarihin insanlık sayfasından çıkardığı kralların ve din adamlarının diliyse bu, hele ninnilerin, feryatların ve mahrem fısıltıların diliyse, uzun zaman önce unutulmuş şairlerin, mistiklerin, filozofların diliyse, gençliğindeki inançlarının ve olgunluğundaki bilgeliğinin nazımının ve nesrinin diliyse...

Ama bugün dünyayı kuşatan felaketler karşısında bilgelik de sönük kalmaktadır. Ben bu kitabı sonlandırmaya çalışırken, dünyada hâlâ savaş hüküm sürüyor. İsrail 2006 Temmuz ayı ortalarında Lübnan'daki katliamlarına başlamadan bir hafta kadar evvel eşim Golbarg'la beraber dostlarımızla meslektaşlarımızı ziyaret amacıyla on günlüğüne Beyrut'a gitmiştik. Ayrıldığımız sırada Beyrut çok güzeldi – ve tek parçaydı. New York'ta iki gün boyunca CNN'den alevler içinde yanan Beyrut'u izlerken, orada tehlikenin ortasında kapana kısılmış olan sevdiklerim için duyduğum endişe, Fox News denen çirkef kanalın varyasyonlarından ibaret olan Amerikan medyasının suç sayılması gereken kayıtsızlığına bir dakika daha katlanmamı olanaksızlaştırıyordu. Bu canice katliamı temize çıkaran Amerikan medyasını takip etmektense, yapılan bu kötülüğe gidip bizzat bakmak çok daha kolay olurdu herhalde. İsrail Beyrut'u ve Beyrutluları yıkıntılarla küllere, kırık kemiklerle et parçalarına böğarcasına bombalıyor, bir ulusu katlediyordu, ama tam bir dokunulmazlığı vardı. Peki, şimdi İsrail ve ABD ya da her ikisi (tabii birbirinden farklı şeylerse) bu katliama devam edip, Suriye, İran ve Kuzey Kore'ye de bombalarıyla saldırarak bütün dünyayı ateşe mi verecek? O kederli temmuz ayında New York'ta olup bitenler yürek paralayıcı ve çirkindi; bu utanmazca vahşet akıl sır ermeyecek iş-

rençlikte bir kıyamet görüntüsü getiriyordu insanın gözünün önüne. Yönetmen arkadaşım Emir Nadiri bir keresinde bana şöyle demişti: "Melville'in *Moby Dick*'ini çok seviyorum, ama ben öyle bir son yazamazdım. Bana bir zerre olsun umut gerek." Bana da gerek. Ama nasıl? En sonunda bunu düşünmeyi bırakıp, eski basım *Mesnevi*'mi de yanıma alarak evimin yakınındaki Hudson Nehri kıyısındaki bir bankta oturmaya gittim. Uzun ve güzel kokulu ağaçların, aceleyle ilerleyen hızlı arabaların, gürültüyle koşup oynayan çocukların ve Hudson'un ışıldayan, vakarlı sularının üstüne turuncu ve sarı renklerini düşüren güneş, tüm bunlardan habersiz, ufukta batıyordu. New York'a sırtımı verip, yüzümü (alışılmadık durgunluk ve grilikteki) nehre çevirdim ve *Mesnevi*'den rasgele bir sayfa açıp kendi kendime yüksek sesle okumaya başladım:

Milletlerin savaşları hep iyilik uğruna
 Cennet ağacının bereketini hatırlatıyor çıplak dallar
 İnsanların öfkesi hep barış arzusundan
 Huzura kavuşmanın sırrı hep kargaşa yaşamakta
 Surata inen silleler şefkatli okşayışlar aslında
 Tüm şikâyetler minnettarlıktan
 Düş tekin içine de var evrene
 Her zıttta onun tam aksini kokla
 Savaşlar barış getirecek kuşku yok buna

Bir süre daha oturup güneşin batışını izledim. Sonra da *Mesnevi*'mi alıp evime, sevgili eşim Golbarg'ın yanına gittim.

Sonsöz

HEP BERABER İran'ın son iki yüzyıllık tarihine doğru bir yolculuğa çıktık. Bu yolculuğun amacı, maddi manevi faktör ve güçlere aşına bir siyasi kültürün kozmopolit yapısını göstermekti. Bu faktör ve güçler coğrafyanın ortak mirasına özgüdür ve bölgesel çıkmazın parçasıdır, bu yüzden de İran'ın dünyadaki yerini tayin açısından belirleyicidirler. İran'ın sömürgeci modernlikle karşılaşma hikâyesini anlatırken, kayıtsız bir kitleye bilgi veren yararsız bir görgü tanığı olmaya değil (çünkü anlattığım bu hikâye hepimizi içine almaktadır), bu kozmopolitizmin ne anlama geldiğine, kökenleri ile eğilimlerinin ne olduğuna ve nasıl yeniden canlandırılıp muhafaza edilebileceğine dair anlayışını paylaşan biri olmaya çalıştım. Zira benim nazarımda hepimizin geleceği için tek umut kaynağı budur.

Colin Higgins'in *The Best Little Whorehouse in Texas* (Teksas'ın En İyi Genelevi, 1982) filmindeki vali (Charles Durning) şöyle der: "Yahudilere de Araplara da farklılıklarını Hıristiyanca bir tavırla tanımlamak yakışır!" Keşke bütün dünya sadece saygıdeğer valinin dediğini yapsa! Aslında, "Yahudiler ile Araplar" her söyleneni yapsa iyi olurdu kuşkusuz. Gelin görün ki, bu Hıristiyanca tavrın beraberinde getirdiği Haçlı Seferleri ile bütün soykırım ve kargaşalar göz önünde tutulduğunda, Hıristiyan ahlakının doğruluğu bilhassa da "Yahudiler ile Araplar" nazarında pek o kadar kesin değildir. Özellikle son iki yüz yıldır, "Yahudiler ile Araplar" ve aslına bakılırsa dünyanın geri kalanı saygıdeğer valinin tavsiyesindeki bilgeliği görmeyi becerememesinin yanı sıra, yalın bir ekonomik gerçek yüzünden felakete sürüklenmiştir: Sanayiye dayalı büyük ekonomilerin elinde biriken sermaye küresel kapitalizmin gittikçe daha hızlı genişlemesine yol açmakta, bu durum da küçük bir azınlığın boyuna zenginleşmesini, büyük çoğunluğun günden güne yoksullaşmasını getirmektedir.

Sermaye birikimini küreselleştirerek bu küresel yoksulluğa yol açan mekanizmanın adı *sömürgeciliktir*. Avrupalı tacirler ile Hıristiyan misyonerler işte bu mekanizma sayesinde çok sayıda çıkarıcı Şarkiyatçıyla ve onların servet peşindeki asker muadilleriyle bir araya gelip, halklar üzerinde tahakküm kurmuş, onların servetini yağmalamış, köleliğe zorlamış, bununla da kalmayıp onlar için bir kölelik tarihi yazarak "Hıristiyanca bir tavırla" diğer yanaklarını uzatmalarını söylemiştir. Sömürgecilik sermaye birikiminin işleyişinde tesadüfi değil, tayin edici bir yere sahiptir. Sermayenin küresel işleyişine ahlaki ve normatif anlamda evrensel geçerlilik veren ideolojik eğilime *modernlik*, dünyanın geri kalan çoğunluğunun bu modernlikle tanışmasına aracılık eden şeye ise *sömürgeci modernlik* demek gerekir. Çağdaş tarihimizin büyük bir kısmı, bütünüyle basite indirgeyici olmamakla beraber basit olan bu modern dünya okuması çerçevesinde çözümlenmiş ve anlatılmıştır – nitekim ben de bu kitapta, bütün ulusal tarihler için de yapılması gerektiği gibi, İran tarihini böyle bir çerçevede okumaya çalıştım.¹

Halen çözümlenmeyi ve soruşturulmayı bekleyen küresel bir tehlike ve vaadin kod adı olan modernliğe dair okumam "gelenek" ile "modernlik" arasındaki mutlak kategorik ayrıma bütünüyle aykırı düşüyor. İyi niyetlerine rağmen kafası karışık olan halk entelektüelleri adeta kendi kuyruklarını kovalarcasına nesiller boyu bu ayırım etrafında tartışmayı sürdürmüştür. İran'ın son iki yüz yıllık tarihi istisnasız bu uydurma "gelenek-modernlik" ikili karşıtlığı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Gerek İran'da gerekse yurtdışında yaşayan başlıca halk entelektüelleri bugüne kadar kendi kuyruklarını kovalamak pahasına hep "modern" mi yoksa "geleneksel" mi olmaları gerektiği sorusunu sormuş yahut "gelenek ile modernlik" meselesini ulusal kaderlerinin tayin edici sorunu olarak konumlandırmıştır. Bu kitap boyunca bu ikili karşıtlığın bütünüyle yanlış olduğunu ve epistemik kökenlerinin dayandığı yerin, sömürgecilik imalatı olan "Batı" adlı uydurma tahayyülün esas alınması olduğunu ortaya koymaya çalıştım. Kökeni Avrupa'ya dayanan Aydınlanmacı modernlik kendini yüceltirken ötekini alçaltan bir projedir ve bu doğrultuda, dünya nüfusunun küçük bir kesimini oluşturan "Avrupa"ya yarar sağlarken, "Şark" dediği büyük çoğunluğu imtiyazsızlaştırmıştır. Avrupa Aydınlanmacı modernliğinin babası olan Im-

manuel Kant'ın da bizzat belirttiği gibi, Şark Tuna Nehri'nin doğusundan batıda Manş Denizi'ne kadar uzanmaktadır.² Tacir zihniyetli Şarkiyatçıların Avrupalı olmayanlar için imal ettiği bütün "gelenekler" in esasen ırkçı ve özcü olup, dünyanın büyük çoğunluğunu (ihmalden değil Kantçı ve Hegelci düşüncenin kasıtlı rolüyle) kendi projesinin dışında bırakan bir Avrupa modernliğinin üstünlüğünü tasdik etmek üzere tasarlandığını iddia ediyorum. İranlı entelektüeller, ister (Daryush Shayegan, Daryuş Aşuri ve Ramin Cihanbeglu'nunki gibi) sınırlı bir eleştirel tahayyülden mustarip olmalarından dolayı, isterse kendi uluslarını ABD imparatorluğunun "güvenlik meseleleri" ne indirgemek için hatırı sayılır meblağlar almalarından dolayı olsun, bütün ulusu halen "modernlik-gelenek" adlı kuyruk kovalama oyununa sevk etmeyi sürdürmektedir. Kaldı ki onların düşmanı farz edilse de aşikâr muadilleri olan yönetici ruhban kurumu da dünyayı bundan farklı bir bağlamda değerlendirmektedir. Gerek gelenekçiler gerekse modernistler çabalarının beyhudeliğini gösteren bir kısır döngüye girmiş durumdadır.

Bu egemen eğilime karşıtlığım ve kitapta yakalamayı amaçladığım kozmopolit siyasi kültüre ilişkin değerlendirmemin sonucu olan modernlik okumasını şöyle özetlemek mümkün: Kapitalist modernliğin bir merkezi, dolayısıyla bir kıyısı yoktur – bu nedenle kapitalist modernliğin kıyısında imal edilen sözde geleneklerin hepsi *modernliğe* esasında taşımadığı bir anlam katma amacına hizmet eden klasik Saussure'cü (ve sonrasında Derridacı) ikili karşıtlıklardan ibarettir. Kapitalizm ilk ortaya çıktığı günden bu yana sermayenin küresel dolaşımına, ucuz emek, hammadde ve geniş pazarlara bağımlı olmuştur. Kapitalizmin bu küresel işleyişinin ekonomik mekanizması tam da bu yüzden sömürgeciliktir, ki sömürgecilik de emeğin küresel sermaye tarafından istismarından başka bir şey değildir. İşte bu nedenle dünyanın geri kalan büyük kısmında olduğu gibi İran'da da karşımıza çıkan şey *modernlik* değil, *sömürgeci modernliktir* – ve bu ikisi arasındaki fark gece ile gündüz arasındaki kadardır.³ Avrupa modernliği evrensel değildir ve bize ulaşma biçiminden de görüldüğü üzere, yapısı ve eğilimi bakımından kategorik olarak Avrupalıdır. Zaten dünya nüfusunun çoğunluğunu imtiyazsızlaştırma pahasına ufak bir azınlığa faillik, muhakeme ve ilerleme üstünlüğü vererek bu azınlığı imtiyazlı kılmasının köke-

ninde de aynı özellik yatmaktadır.⁴ Avrupa aklını ve ilerlemesini dünyaya Avrupalı sömürgeci görevlilerin namlusuyla getiren *sömürgeci modernlik*, tarihi boyunca kendi diyalektik karşıtı olan *sömürgecilik karşıtı modernliğin* epistemik ve pratik alanlarını yaratmıştır. Sömürgecilik karşıtı modernliğin terimleri Avrupa'dan ödünç alınmamış, bilakis Avrupa modernliğinin, yani sömürgeciliğin fiili sonuçlarına karşı mücadelenin muharebe meydanlarında dillendirilmiştir. José Martí ile Che Guevara gibi silahımıza sarılıp karşı ateşe başlamak veya Frantz Fanon ile Edward Said gibi kalemimize sarılıp yazmak suretiyle Avrupalı (ve Amerikalı) sömürgecilere karşılık vermenin, alternatif bir modernlik biçimi olan *sömürgecilik karşıtı modernliği* dile getirmemizi sağlayacağını savunuyor ve bunu öneriyorum. Nitekim bu alternatif modernlik biçimi her zaman sömürgeleştirilenin modernliğe tarihsel katılımına bağlı olmuştur.

Sömürgecilik karşıtı modernlik, benim anladığım ve burada ifade ettiğim biçimiyle –Hegel ile Kant'ın Avrupalılarla sınırlı görerek (Şarklılaştırılmış olan) ötekileri hariç tuttuğu⁵– Avrupa Aydınlanması döneminde modernliğin felsefi dile getirilişine verilen *tepki* üzerinden değil, dünya halklarının sömürgecilik karşıtı mücadelelerindeki *etkisi* üzerinden tanım kazanır. Sömürgecilik karşıtı modernliğin terimleri salt faydacı ve muharip bağlamda değil, teorik temellere dayanan bir praksis bağlamında da ifade kazanmıştır bu muharebe meydanlarında: sömürgecilik karşıtı modernlik, modernliğin önemli parametreleri (kamusal akıl ve evrensel ilerleme) bağlamında, madunlara ve onların konuşma biçimlerine faillik atfeden *devrimci bir akıl* ile özgürlük arayışı bakımından sınırlanmamış olan *alternatif bir tarih anlayışı* ortaya koymuştur. İşte bu yüzden, sömürgeleştirilenin sömürgeci işkencecisine karşı koymak için sarıldığı silaha ve bıçağa tekabül eden bir düzyazısı ve şiiri vardır. Bu alternatif modernliğin diyalektiği benim Frantz Fanon'un şiddet teorileştirmesinden veya daha doğrudan bir şekilde Malcolm X'in özgürlükçü "gereken her yola başvurarak" ifadesinden anladığım şe-ye denk düşmektedir.

Sömürgecilik karşıtı modernlik fikrinin temelinde sömürgeci modernliğin merkezindeki temel bir çelişki, yani kendi ahlaki ve somut mizacını tayin etmek ve düzenlemek için sömürge olarak bir

uzantıya muhtaç olması vardır. İnsanlığın ezici çoğunluğu tam da siyasi faillikten mahrum bırakıldıkları anda Aydınlanmanın özgürlük vaadiyle karşılaşmıştır. Neticede Habermas'ın *toplumsal (societal)* ve *kültürel* modernlikler dediği şey, bizim yaşadığımız yerde tamamen farklı bir mizaca sahiptir.⁶ Bizim *toplumsal modernliğimiz* henüz başlamadan son bulmuş; *kültürel modernliğimiz* ise (Habermas'ın deyişiyle) ne araçsal ne de iletişimsel bir akıl yoluyla ortaya çıkmıştır (dolayısıyla bizim için özne meselesi, Habermas'ın gösterdiği yolu izlese bile bir çözüme ulaşmış *olmaz*). Bizim *kültürel modernliğimizi* (dünyaya ilişkin farkındalığımızın yaratıcı simgelerini) tanımlayan şey, hem sömürgeci yağmaya uğrayan topraklarımızın somut durumuna hem de bizatihi kültür denen şeyin iç dinamiklerine yönelik yaratıcı bir diyalektiktir. Nitekim tüm bunlar bir kültürel gayri-sahicilik diyalektiğine ve hem bu diyalektiğin somut koşullarına hem de türsel kemikleşmesine karşı bir çeşit gerilla savaşına götürür bizi. Buradan, zorbalık karşısındaki yaratıcı kültürel direnişimizin bir edebi türden diğerine, düzyazıdan şiire ve oradan da (İran için konuşmak gerekirse) filme doğru gerçekleşen hareketinin altında yatan mantığa ulaşırız. Bizim *toplumsal modernliğimiz* (küresel kapitalizmdeki katılımsal mevcudiyetimizin kurumsal esasları) baştan aşağı vekaleten olduğu ve kendi ülkelerinin ekonomik gerçekliğinin üretiminde pay sahibi olan güçlü bir burjuvaziye dayanmadığı için, *kültürel modernliğimiz* kararsız bir yapı sergilemekte, ayağı yere basmayan bir entelektüeller grubuna ve onların –fiilen birbiri ardına hayali özgürlükler yaratan– muhtelif söylemlerine dayanır. Netice itibarıyla, bizim kültürel modernliğimizin odağında işleyen akıl *araçsal* yahut *iletişimsel* bir karakter taşımaz, sömürgeci bir ekonomi ve onun kendi gayri-sahiciliğinin mantığı temelinde tanımlanmış *diyalektik* ve kendini-olumsuzlayan bir karakter taşır. Söz konusu *kültürel modernlik* daima bir direniş poetikasına, yaratıcı bir gayri-sahicilik diyalektiğine dayanır. Kendi anlatsal direniş biçimini şekillendiren ve yerle bir eden, dolayısıyla bir egemen kültürel araçtan diğerine –düzyazıdan şiire, şiirden gösteri sanatlarına ve sinema ile diğer görsel sanatlara– doğru gerçekleşen dönemsel hareketimizi ortaya çıkaran bir diyalektiktir bu.

Doğrusu, Habermas'ın *iletişimsel akıl* kavramı postmodernlik karşısına şöyle bir durup düşünmeyi gerektirir; ne de olsa postmo-

dermlik Aydınlanma projesini kendi içinden yerle bir etmekle beraber, aslında dünyanın geri kalan büyük kısmı için Avrupa Aydınlanmasının öz yıkımını görmenin getirdiği muhtemel bir görsel hazdan başka bir şey ifade etmemektedir. Gelgelelim bu öz yıkım, modernliğin koşullarını kendi sömürgecilik karşıtı tarihinin muharebe meydanlarında ifadelendiren insanlığın geri kalanı açısından yapıcı değildir. Avrupa'nın Aydınlanmacı modernliğin dehşetiyle,⁷ yani Yahudi soykırımının dehşetiyle ilgili vicdan muhasebesini tetikleyen şey, dünyaya yayılan Avrupa sömürgeciliğinin bağrındaki yapısal şiddet açısından da tayin edici olmuştur. Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* romanındaki Kurtz Avrupa'nın kör noktasını onun dünyanın dört bir yanındaki sömürgeci vahşetiyle bağlantılandıran bu yapısal şiddetin başlıca ikonik figürüdür. İran'ın (ve sanırım diğer ülkelerin) sömürgeci modernlikle karşılaşmasında saptadığım ve bu kitapta dile getirmeye çalıştığım *sömürgecilik karşıtı modernlik* sömürgeleştirilenin –kendi tarihsel failliğinin maddi manevi esaslarından yoksun bırakılışına karşı coşkulu bir yaratıcılıkla mücadele verenin– imtiyazsız konumunu Habermas'ın *toplumsal modernlik* dediği şeyin işlevsel muadiline dönüştürür ve buradan yola çıkarak *kültürel modernlik* temasının bitmek bilmez çeşitlemelerinin büyük gücüyle maddi manevi esasları birleştirir. Ortaya çıkan modernlik (Adorno ile Horkheimer'in Avrupa Aydınlanması eleştirisine bütünüyle farklı ve genişletilmiş bir anlam verirsek) kendi aydınlanmasının diyalektiği açısından sömürgecilik karşıtı ve Avrupa modernliğinin diğer bütün sömürgeci emelleri karşısında da bir o kadar güçlendiricidir. Sömürgecilik sonrası mevzilerde *sömürgecilik karşıtı modernlik* diye sunduğum şey, kapitalist odaklardaki postmodernliğin muadilidir. Ne var ki postmodernlik ahlaki ve siyasi failliği normatif nihilizmin kıyısında yerle bir ederken, sömürgecilik karşıtı modernlik bu failliği normalleştirilmiş bir başkalığın kıyılarında meydana getirmekte, haklı kılmakta ve teorileştirmektedir.

Bu sömürgecilik karşıtı modernliğin normatif koşulu ise, İran siyasi kültürünün kozmopolit tabiatı dediğim şeydir. 1977-79 yılları arasında gerçekleşen İran İslam Devrimi sonrasında ve özellikle de 11 Eylül 2001'de cereyan eden olaylar ertesinde dünya jeopolitiğinde meydana gelen büyük değişimlerden bu yana –ve ABD'nin gerçekleştirdiği 7 Ekim 2001 tarihli Afganistan ve 20 Mart 2003 ta-

rihli Irak işgalleri sonrasında— Üçüncü Dünya denen yerin büyük kısmında geçerli olan kozmopolit siyasi kültürün olgusal kanıtlarını tahayyül etmek güç ama mutlak surette gereklidir. Bir Yahudi devleti, Hristiyan imparatorluğu, İslam cumhuriyeti ve Hint kök-tendinciliği arasında diyalektik olarak imal edilen ve sürdürülen sismik bir değişimin süratle dallanıp budaklanmasıyla beraber kategorik olarak üstü örtülen bir kozmopolitizmdir bu. Bilhassa İran'da, İran Devrimi'nin sistematik ve başarılı bir şekilde İslamileştirilmesinden bu yana tanık olduğumuz şey, İran siyasi kültürünün sistematik olarak Kum'laştırılması ve İran siyasi kültüründeki ulusçu ve sosyalist unsurların militan bir İslamcılık tarafından ele geçirilerek yerle bir edilmesidir. Bunların hepsi de "bizler" denen düzmece ve manasız bir özcülük adına yapılmaktadır, ki İran (ya da başka bir ülkenin) siyasi kültüründe hiçbir zaman belirleyiciliği olmayan, tehlikeli biçimde romantikleştirilmiş asılsız bir kimlik üzerinden siyaset yapıldığı anlamına gelir bu. İslamiyet İran siyasi kültürü üzerinde ulusçuluk ile sosyalizm kadar tayin edicidir; modern ideolojilerin kökenleri Avrupa sömürgeciliğine kadar dayanıyorsa, İslamın kökenleri de aynı şekilde ilk Arap fetihlerine kadar dayanırılabilir. Kaldı ki bu kökene inme çabalarının hepsi, tarihin olgusal gerçekliğinde organik bütünlüğüyle var olagelmış bir kültür hakkında özcü bir sahicilik uydurmaya yönelik nafile ve saçma bir arayışın uzantısıdır. Oysa bu kültür o ya da bu kurgusal sahiciliğe indirgenemez biçimde her daim farklılıklara kucak açan, kozmopolit ve çok-kültürlü bir yapı sergilemiştir.

Bu noktada sorulması gereken apaçık ve son derece haklı bir soru da neden İslamcıların İran'ın kozmopolit siyasi kültürüne yönelik olası ve potansiyel bütün diğer iddialara üstün gelerek oyunu kazandığı ve bir İslam cumhuriyeti kurduğudur (hem de tam Fukuyama'nın oyunu "Batı'nın kazandığını düşündüğü bir zamanda). Bu soruya verilecek en makul cevap, bilhassa Şii ruhban sınıfı mensuplarının yoksullarla ve imtiyazsızlara tarihsel olarak en yakın grup olduğu ve seküler sol ile liberal merkezin kendi ideolojik formasyonlarının sınıfsal engellerini aşamamış olduğudur. Ruhban sınıfının kentli yoksullar ve yoksul köylülerle olan organik bağı dolayısıyla kazandığı başarı, İran'ın kozmopolit kültürünün organikliği—İran kültürünün yüzünü, şeklini, hatta özünü başarıyla içine

alan ve radikal bir şekilde değiştiren— bir ruhban kabileciliğine indirgemeye yönelik yıkıcı gücüyle kol kola gitmiştir.⁸ Aslında İran'ın kozmopolit kültüründe ruhban sınıfı için epey bir yer varken ruhban sınıfı İran'ın kozmopolit siyasi kültürüne hiç yer açmamaktadır. Bu yüzden de iş gelip şu noktaya dayanmıştır: Galip gelen ruhban kültürü seküler olana kendi içinde hiç yer bırakmazken, yabancılaştırmış olan sekülerinse ruhban sınıfa hoşgörüsü kalmamıştır. Ne var ki her iki gruptan da bir adım uzaklaşıp İran kültürünün daha geniş yelpazesine bakacak olursak, her ikisini de aşan ve kucaklayan, onların zıt kutuplarda olmasının kurgusallığını gösteren ve daha fazlasına da yer açabilecek olan belirgin bir kozmopolitizm çıkar karşımıza. Sözde İranlıların gözden kaçırdığı ve hiçbir zaman doğru dürüst teorileştirilmemiş olan, tam da epistemik alandaki bu kozmopolit cömertliktir. Söz konusu kozmopolit cömertlik, ruhbanca bir 'burada'ya geri götürülen marazi bir İran siyasi kültürü tasavvurunun ya da onun kadar sakat bir seküler entelektüel 'orada' tasavvurunun dışına çıkılarak özgürlükçü bir bağlamda değerlendirilmemiştir. İki yüz yılı aşkın bir sömürgecilik karşıtı mücadelenin neticesi olan sömürgecilik karşıtı modernliğin işleyiş biçimidir bu kozmopolitizm. Nitekim bu sömürgecilik karşıtı mücadele modernlik bakımından Avrupalı yahut barındırdığı herhangi bir gelenek bakımından İslamcı (Şarklı) olmayan yeni bir tarihsel kişiliğin doğduğu yerdir. Aynı anda hem yerel hem de evrensel faillığe sahip olan bu yeni tarihsel kişilik kendi muhalifliğini dillendirdiği düzyazı ve şiire İranlılığını işlemiştir.

İran tarihinin büyük bölümüne temel teşkil eden kozmopolit kültür son iki yüz yıldır ne bütünüyle İslami ne de İslamcılık karşıtı, ne münhasıran ulusçu ne de ulusçuluk karşıtı, ne salt sosyalist ne de sosyalizm karşıtı olan bir nitelik taşır. Nitekim bütün bu siyasi ve ideolojik kuvvetlerin diyalektik birikimi maddi manevi tarihimizi tanımlayan kozmopolitizmi oluşturan şeyin ta kendisidir. Son iki yüz yıldır yaşamlarımız üzerindeki en belirleyici gerçek, kaderimizin sömürgeci ve emperyal tahakküm altına alınışı karşısında verdiğimiz sürekli mücadeledir. Yerel nasipdarlarının hevesle hizmet ettiği bu tahakküme karşı verdiğimiz mücadele, Avrupa ve ABD'deki ırksal azınlıkları, imtiyazsız yoksulları ve yoksullaştırılmış köylüleri sömürgecilik ve sonrası dünyadaki en doğal müttefiklerimiz

haline getirmiştir. Buradan da, sermayenin sömürgeci köşesindeki konumumuzun münhasıran İslamcı (yerlici) veya ulusçu bir konum olmadığı sonucu çıkar – bir talan mekanizmasının karşı ucunda yer alan bir halk olarak çağdaş tarihimizin tarihsel gerçeği; ortak kimliğimizin bütün göstergelerinin semiyotik dayanışmasıdır bu. Netice itibariyle bizim modernliğimiz Avrupa Aydınlanması kitabının çalıntı bir sayfası değildir, zira bizim modernliğimiz sömürgecilik karşıtı mücadelelerimizi verdiğimiz muharebe meydanlarında kazanılmıştır. Nitekim biz bu mücadelelerde Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki komşularımız ve yoldaşlarımızın yanı sıra, sözde kozmopolit Batı'nın acımasızlığını eşit ölçüde gösterdiği, Batı dahilindeki yoldaşlarımızla ortaklaşıyoruz.

Sömürgecilik karşıtı modernlik, bu kitapta anlattığım üzere, açık uçlu bir yorumbilgisinin, ünlü İtalyan düşünür Gianni Vattimo'nun deyişiyle *il pensiero debole*'nin ("zayıf düşünce") diyalektik mantığını oluşturur ve bu nedenle mutlakçı kesinlik metafiziğine ait her türden teleolojik anlatıdan yoksundur.⁹ Bu kozmopolitizmi tanımlayan ve ayakta tutan ise, eksiksiz bir kendiliğindenlik karşı-metafiziği ve John Caputo'nun deyişiyle etiğe yer vermeyen bir ahlaktır.¹⁰ Benigni'nin *Hayat Güzeldir* (1998) filminin doğru olanı yaparken onu korku verici, üstün bir metafiziğe ve sabit bir etiğe yüceltmeyen (yahut aşkınlaştırmayan) Guido Orefice'i (Roberto Benigni) işte böyle bir ahlakın cisimleşmesidir. Ben sömürgecilik karşıtı modernliği ve onun beraberinde getirdiği özgürlükçü kozmopolitizmi Nietzsche'nin güç istenci ile Şamlu'nun güce direnme istencinin karşılaştığı muharebe meydanı olarak tahayyül ediyorum – nitekim umutsuzluğumuzun siyaseti ile özgürlüklerimizin poetikası bu karşılaşmadan doğmaktadır. Bu sömürgecilik karşıtı modernlikte manevi yozlaşmaya karşı siyaset ile poetikayı birbirine bağlayan bir bedensel yeniden canlanma erotizminin varlığını dillendirmeden bırakmak gerekir ki, fiziksel olarak belirgin, estetik bakımdan yüce, siyaseten isyankâr, dolayısıyla gizemli şekilde verimli kalsın.¹¹

Sömürgecilik karşıtı modernlik, başta Azeriler ile Mazenderanlar olmak üzere bütün ırksal azınlıklara yönelik yaygın İran ırkçılığını güya kusursuz bir modernlik anlayışının sinsi bir tezahürü olarak gören güçlü bir ırkçılık karşıtı bir unsur barındırır. Sömürgeci-

lik karşıtı modernliğin karşı çıktığı bu modernlik anlayışı Avrupa Aydınlanmasının kökenini başlıca referans noktası ve muhatabı sayarken, Orta Asya, Azerbaycan ve Mazenderan'daki sömürgecilik karşıtı fikirlerin yaygınlığını ve bunların İran modernliği üzerindeki etkisini görmezden gelir. Zira sömürgecilik karşıtı fikirlerin yaygınlığı "modernlik" fikrindeki münhasır Avrupa-merkezliliği tartışmalı kılar ki, modernliğin epistemik alanını Batı Avrupa'daki felsefi spekülasyondan uzaklaştırıp dünya çapındaki sömürgecilik karşıtı mücadelelere kaydırarak altı çizilmesi gereken bir fenomendir bu. İran'daki her türden modernlik tartışmasında etkili olan Avrupa-merkezli bir muhatap varsayımını anlamak için, "gelenek-modernlik" kısır döngüsü içine giren çağdaş halk entelektüellerini hesaba katmak gerekir. Ya Tahran'da doğup büyümüş ya da koyu bir Tahranlı kimliğine sahip olan bu halk entelektüelleri sömürgecilik karşıtı İran modernliğinin kökeninin Avrupa'ya değil, (Mirza Feth Ali Ahunzade gibi son derece önemli şahsiyetlerden de anlaşılabileceği üzere) –İngiliz, Fransız, Rus ve hatta Osmanlı emperyalizmine yönelik sömürgecilik karşıtı mücadelelerin ana kavşağı olan– Orta Asya'ya dayandığını görememektedir.

İran'ın toplumsal ve kültürel modernliğinde öne çıkan (ama şimdilik İslam cumhuriyetinin gölgesinde kalmış) sömürgecilik karşıtı modernlik, ulusal faillğin iki kat istismar edilmiş bir alt-kategorisini oluşturan İranlı kadınların sunduğu olağanüstü katkıyı da görmezden gelmez. Özellikle köylü ve işçi sınıfına mensup, kadınlar madunun da madunudur – ve yalnız ülkeleri üzerindeki sömürgeci tahakküm ile kültürlerindeki yerleşik ataerkillik tarafından değil, onlar için sınıf-temelli bir horgörüden başka anlama gelmeyen uluslararası burjuva feminizmi tarafından da istismar edilmekte ve bastırılmaktadır.¹² Bu kitapta kadınların mühim rol oynadığı toplumsal hareketlerin önemine dikkat çekmeye çalıştım. Sınır tanımaz bir erkek egemen ulusçuluk biçimi olan Avrupa-merkezli modernliğin her türden yerlici uyarlamasında, tam da ulus tanımını itibarıyla ulusal nüfusun yarısı, yerleşik bir kadın düşmanlığı ve ataerkillik anlayışı uyarınca yok sayılmaktadır. "Gelenek" ile "modernlik" arasında amaçsızca gidip gelen (Celal Ahmed, Daryuş Aşuri, Daryush Shayegan ve Ramin Cihanbeglu gibi) başlıca İranlı halk entelektüellerinin hepsinin erkek olması, hem de İranlı kadınlar ile

onların ülkelerinin içinde bulunduğu çıkmaz konusunda kör olan erkekler olması tesadüf değildir. İran siyasi kültürünün ne sosyalist ne de İslamcı unsurları insanlığın bu yarısına verdiği konum açısından birbirinden daha iyi bir sicile sahiptir. Öte yandan gerek İran'ın kozmopolit siyasi kültürünün genel dokusu, gerekse yerel ataerkilliğin yanı sıra yabancı tahakkümüne yönelik mücadeleye zemin hazırlayan sömürgecilik karşıtı modernlik anlayışı göz önünde tutulduğunda, halk tabanındaki feminist mevcudiyetin İranlıların kendi modernlikleri ve tarihsel faillikleri (en çok da edebi, görsel ve icraya dayalı İran sanatlarında öne çıkan bir failliktir bu) için verdiği ortak mücadelede her zaman tayin edici olduğu görülür.

Hem sömürgecilik karşıtı modernliğin hem de bu tarihsel kanının araçsallığı yoluyla tarihsel olarak elde edilen kozmopolit kültürün klasik örneği –sömürgeci koşullarda titizlikle imal edilmiş olan kusurlu ve ödün verici– ulus-devlettir. Ulus-devlet, sömürgecilik karşıtı modernliğe dönüşmüş olan sömürgeci tarihe dayanır.¹³ Ulus-devlet bugüne kadar kozmopolitizmin en uygun alanı olarak kalmıştır, zira ulus-devlet bizim modernliklerimizin özgürlükçü temimlerinin ifade bulduğu sömürgecilik karşıtı ulusçulukla aynı bağlamdadır. Farklı türden bir ulusçuluğun açık belirtisi olan (Kürt, Azeri yahut İranlı Arap gibi) alt-ulusal kategoriler ırksal, etnik ve kabilesel yakınlıklar yoluyla bu kozmopolit ulusçuluğun coşkunluğunu yıkıma uğratar. Söz konusu yakınlıklar en parçalayıcı ve baltalayıcı sonuçlara yol açarak kozmopolit ulusu kabilesel formasyonlara indirger. Şayet İran, Türkiye, Irak ve Suriye'deki Kürtler bir araya gelip katışıksız bir Kürt ülkesi oluşturacak olsaydı, etnik açıdan arıtılmış bir ulus-devlet bugün İran'a hükmeden ruhban kabileciliği modelini şiddetlendirmekten başka işe yaramazdı. Öte taraftan Kürtler İran'da kalıp, İran'ın kozmopolit kültürünün yeniden yaratılmasında normatif, maddi ve manevi bir mevcudiyete sahip olurlarsa (nitekim aynı şey Irak, Türkiye ve Suriye'deki Kürtler için de geçerlidir), bu durumda Kürt unsuru benzer kozmopolitliklerin üretilmesinde rol oynayacaktır. Azeriler ile Araplar için de kuşkusuz aynı şey geçerlidir. Kuzistan'ın yerlilerinin ayrıldığını düşünün – Basra Körfezi'nde bir şeyhliğin daha ortaya çıkması neye yarar? Ama bir ulus-devlet olarak İran'ın kozmopolit bağlamında meşru bir Arap, Azeri, Kürt, vb. mevcudiyeti, Pers ırkçılığının da denetim

altına alınıp dengelenmesiyle beraber, İran'ın tarihsel tecrübeleri ile bağdaşan ve bunlar üzerinde belirleyici olan kozmopolit bir mozaik ortaya çıkaracaktır.¹⁴ Müslüman, Yahudi ve Arap gibi uluslarüstü bağılıklar için de aynı şey geçerlidir. Uluslararası bir İslami ümmet kâbusu, münhasıran Yahudi bir devlet ya da Fas'tan Suriye ve Yemen'e uzanan üst-ulusal bir Arap süper devleti kadar korkutucudur. Kabileler üstü kategoriler, alt-ulusal kategorilerden bile daha hayali ve asılsızdır – bu kategorilerin hepsi de kendilerini tarihsel olarak ortaya çıkaran ve güçlendiren sömürgecilik karşıtı kozmopolitizmi tehlikeye sokar.

Bir ulus-devlet olarak İran, siyasi kurumlarının başarıyla İslamileştirilmesinden çeyrek yüzyıl sonra bile bu kozmopolit siyasi kültüre halen beşiklik etmektedir. İran'daki mevcut ruhban rejimini, dışlayıcı meşruiyet talebinden epistemik ve tarihsel açıdan arındırmak mümkündür. Bunu yapmanın yolu da, ruhban rejimini İran'ın kozmopolit siyasi kültürünün bütünlüğü üzerindeki mutlakçı ve öz-cü talebini geçersiz kılan daha geniş bir referans çerçevesinde konumlandırmaktır. Evvela bugün İran'a acımasızca hükmeden Şii ruhbanıcılığının ortaçağdan kalma hukuku (bunu Sünniliğe ve dolaşısıyla şeriatın bütününe yayacak olsak dahi) kesinlikle İslamiyetin bütünü üzerinde hak iddia edecek bir tarihsel zemine sahip değildir. İslamiyet her daim çok-yönlü ve kozmopolit bir kültür olagelmıştır – söylemsel eğilimleri bakımından çokodaklı, Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca dillerindeki dilsel alanları bakımından çoksesli ve daha da önemlisi, tarihsel açılımının coğrafi alanı bakımından çok-yörelili bir özellik sergiler. İslam felsefesi yahut İslam mistisizmi (Sufilik) İslamiyetin bütünü üzerinde hak iddia etmek için –İslamiyetin bütünü adına İran'a hükmeden ruhban sınıfın münhasır ve çok sınırlı alanı olan– şeriat kadar ahlaki otoriteye sahiptir. Rahatsız edici bir ideolojik İslamcılık biçimi olan şeriat ruhbanlığı ile tüccar sınıfından piyasa küçük burjuvazisi arasındaki tuhaf birleşme son derece çok-yönlü bir medeniyetin düşünsel ve toplumsal tarihinin bütününe ele geçirerek onun üzerinde hak iddia etmektedir. Bu hak iddiası ise hem olgusal olarak sahte hem de tarihsel olarak kusurludur.¹⁵

İslam kültürü münhasıran İslami değildir – İslam alanında söylenip yapılan her şeyin Kuran vahyine ve peygamber hadislerine

dek izi sürülemez. İslam kültürü dediğimiz şeyi tayin eden, teoloji ve şeriattan İslam felsefesi ve mistisizme kadar uzanan teknik açıdan İslami söylemler çokluğundan ibaret değildir. Bilhassa Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca'daki çokdilli tezahürleri bakımından Müslümanların normatif kozmogonisi ile manevi muhayyilesini onların öğretisel inançları ile dogmatik ilkelerinin ötesine taşıyan kalıcı bir edebi hümanizm de (Adap) İslam kültürü üzerinde eşit ölçüde tayin edicidir. Kökleri Abbasiler devrinin (750-1258) en kozmopolit dönemine dayanan bu edebi hümanizmde Adap, İslam (Arap, İran, Türk, Hindistan, vb.) kültürünün, en kutsal İslam esasları kadar belirleyici ve ayrılmaz bir parçasıdır.¹⁶ Edebi hümanizmin bilhassa Arap, İran, Türk ve Urdu edebiyatlarındaki sonraki yükselişi ve coşkunluğu, bu hümanizmin kurumsal otoritesini doğrudan Adabın bu en parlak devriyle bağlantılandırır.¹⁷ İran'daki egemen ruhban sınıfı İslam dininin Şariatla ilgili olmayan veçheleri üzerinde hiçbir kurumsal ve söylemsel hakka sahip olmadığı gibi, kendi vukuf ve nüfuz alanının her açıdan dışında kalan kültürel bir meşruiyet talebinin edebi alanı konusunda da bütünüyle bilgisizdir. Egemen ruhban sınıfı tarihsel olarak İslam felsefesine, İslam mistisizmine ve her türden edebi hümanizme düşman olan İslam (bilhassa Şii) hukuku vukufu yoluyla otorite iddia edebilir olsa olsa.

Genel olarak İslamın (yalnız Şii veçheleriyle sınırlı kalmayan) kozmopolit bağlam ve içeriği, sömürgecilikle karşılaşma sürecinde –kökenleri İslam ülkeleri üzerindeki emperyal tasarlara yönelik uzun direniş tarihine dayanan sömürgecilik karşıtı modernliğin etkisiyle– son derece karmaşık bir hal almıştır. Bu noktada, İslami toplumsal tarih boyunca önemli bir entelektüel dış gücün, bu tarihin epistemik formasyonları ile sonraki kırılmalarının başlıca muhatabı olduğunu akılda tutmak gerekir. İslam felsefesi Yunan felsefesiyle diyalog içinde ortaya çıkmış; İslam mistisizmi Hıristiyan çileciliği ve Budist ruhaniliği ile alışveriş içinde olmuş; İslam teolojisinin öğretisel tabiatı ise Yahudi teolojisiyle normatif hukuki alış-veriştten beslenmiştir. Müslümanların kendi ülkelerine yapılan sömürgeci müdahalelerin barbarlığına karşı mücadele verdiği cenk meydanlarında ortaya çıkan sömürgecilik/sonrası İslami kozmopolitizmin yükselişi için de aynı şey geçerlidir. Müslüman topraklarında zorunlu olarak ortaya çıkan sömürgecilik karşıtı kozmopo-

litizm, İslamiyetin ortaçağa ait düşünsel tarihini –Latin Amerika'dan Asya ve Afrika'ya uzanan– başka kıtalar ve kültürlerdeki sömürgecilik karşıtı hareketlerin modern eğilimleriyle birleştirmiştir. Latin Amerika'dan Afrika'ya geçen Che Guevara'yı; dünyevi bir Müslüman olmak için Afrika kökenli bir Amerikalı olma tecrübesinin hudutlarını aşan Malcolm X'i; Avrupa sömürgeciliğinin Karayip ülkeleri bağlamından Afrika'daki benzer bağamlarına doğru ilerleyen Frantz Fanon'u; kendi Filistinlilik çıkmazını aşarak, evrensel boyutlarda bir özgürleşme hümanizmine dönüştüren Edward Said'i bir düşünün. Bunlar bir sınırlayıcı alanı –onun normatif önemini bir tarafa bırakmaksızın– aşarak duygu ve muhakemelerin, faillik ve otoritelerin, maddi manevi güçlerin zorbalık ve adaletsizlik karşısındaki seferberliğini evrenselleştirmenin az sayıdaki örneklerinden birkaçıdır. Sömürgecilik karşıtı modernliklerin modernlik öncesi kozmopolitizmi zenginleştirdiği sözde İslam ülkelerinin son iki yüz yıllık tarihinin büyük kısmı için de aynı şey geçerlidir.

Dünya kültürlerinin modern öncesi kozmopolitizmi ile Üçüncü Dünya'nın Avrupa sömürgeciliğiyle karşılaşma sürecinde ortaya çıkan sömürgecilik karşıtı modernlikler arasında tarihin modernliği, evrensel bir işleyiş alanı bulmuştur. "Modernlik" konusundaki güncel tartışmaların kökenlerine ulaşmak için Avrupa sömürgeci modernliğinin on yedinci yüzyıl sonu ile on sekizinci yüzyıl başındaki yükselişi öncesine gitmek son derece manasızdır.¹⁸ Aslında çoklu modernliklerden bahsetmek doğru olacaktır.¹⁹ Öte yandan bu kıtapta İran tarihine dair panoramik bir bakış sunmaya çalışırken ana hatlarını çıkarmaya giriştiğim sömürgecilik karşıtı modernlik fikri bir milyon yıl geriye giden bir modernlik sanrsına dönüşerek çökmediği gibi, ne "gelenek-modernlik" minvalli ikili karşıtlığın tuzağına düşer, ne de son derece haklı olan çoklu modernlikler savına dayanmak zorundadır. Sömürgecilik karşıtı modernlik fikri sömürgecilikle öne çıkan Avrupa Aydınlanmacı modernliğini tarihsel gerçek olarak kabul ederken, onun küstahça evrenselliğine boyun eğmeyi reddederek –daha ziyade gerçek insanların gerçek sömürgecilerle mücadele ettiği– sömürgecilik karşıtı muharebe meydanlarından doğan alternatif bir modernlik biçimine yelken açar.

Modern öncesi tahayyülünün sınırlanmamış özgürlükçülüğüne kök salan ve –bir İslam teokrasisinin çeyrek yüzyıllık başarılı yapı-

lanışına rağmen— iki yüz yıllık sömürgecilik karşıtı mücadele gele-
neğine dayanan İran'ın kozmopolit kültürü, ortaya çıkardığı özgür-
lükçü muhakeme ve son derece güçlendirici tarihsel faillikle bera-
ber her zamankinden daha belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. Ben bu kitabın son cümlelerini yazarken, daha önce Afganistan,
Tacikistan, İran, Pakistan ve Hindistan'da filmler yapan ünlü İranlı
yönetmen Muhsin Makhmalbaf, şimdi de Afganistan'ın geniş fun-
dalıklarında bir yerde Afganların içine düştüğü çıkmazı dünyaya
göstermek için bir film daha çekiyor ve böylelikle kendi ülkesinin
verili bütün sınırlarının ötesine geçiyor. İran'ın içinde ise, dünya
çapında ün kazanmış bir diğer İranlı yönetmen olan Abbas Kiaros-
tami AIDS'in Afrika'da yol açtığı dehşeti, siyasete şiirsel yaklaşı-
mındaki gizemli estetikle ele alıyor ve Washington D.C.'deki her-
hangi bir yeni-muhafazakâr sanatçının veya onun Kum'daki ruhban
sınıfından bir muadilinin en çılgınca düşlerinin ötesine geçen sine-
ma yapıtlarına imza atıyor. Kiarostami manevi tahayyülü baki-
mından kapsamlı, sıradan olana yönelik estetik övgüsü bakımından
özgürlükçü olan yüceltici ve özgürlükçü bir sinema yaratıyor.
Makhmalbaf ve Kiarostami'nin fikirlerini paylaşan İranlı yönetmen
Emir Nadiri ise burada, New York'ta İran sinemasının sınırlarını ve
bu sinemanın elde ettiği olağanüstü başarıların temelinde yatan koz-
mopolit kültürü çok daha coşkulu alanlara taşıyor. Nadiri'nin 70'li
ve 80'li yıllarda İran'da, 90'lı ve 2000'li yıllarda ise ABD'de sürdü-
ğü iki müteakip sinema kariyeri, dünyevi estetiğin bir noktada bir-
leşen —dünyevi ama İranlı, evrensel ama tekil olan— iki ölçeğinin
yarattığı sinerjinin cisimleşmesidir. Nadiri sinemasında İran'ın ne-
rede bitip, dünyanın nerede başladığını, yüce olanın tekilliklerinin
insani durumun evrenselliğiyle tam olarak nerede kesiştiğini söyle-
menin imkânsızlığı tam da onun bu özelliğinden kaynaklanıyor.
New York'ta yaşayan İranlı bir sanatçı olan Şirin Neşat İran esteti-
ğini manevi ve siyasi evrensellekle birleştirerek, estetik sınırların
ötesine geçiyor. Yine New York'ta yaşayan efsanevi İranlı sanatçı
Nikzad Nodjoumi ile İran grafik sanatlarının ikonik figürlerinden
biri olan Ardeşir Muhassıs'ın bakışlarındaki evrensellik, onların
dünyevi estetiklerindeki genel parametreleri nereden bulmuştur?
Evrensel bir mevcudiyetin tarih fenomenindeki ulusçuluktan bes-
lenmesiyle ortaya çıkan bu parametrelerin hiçbiri de kültürün sınır-

lı yerliliğine kurban gitmemiştir. İranlı genç kuşakların internetteki şaşırtıcı durumunu bir düşünün. Bir gözlemci "tahminen 700.000'lik bir web günlüğü ile çevrimiçi bültenlerde kullanılan en yaygın dördüncü dilin Farsça olduğunu" yazmıştır.²⁰ Böylece Farsçada kendi sanal dilini yaratan bir İranlı kuşak sahip olduğu kozmopolit kültürün evrenselliğini internette genişletmektedir.

Burada ortaya koyduğum kozmopolitizmi tayin eden ve tarihsel faillığe ulaşabileceği bir zemin teşkil eden sömürgecilik karşıtı modernliğe yön veren daimi gerçek, tarihin kendisidir. Her türden yuva ve habitat fikrinin uzun vadilerinden sükûnetle akıp geçen vakur bir nehrin sabrına sahip olan dünyanın geri kalan büyük çoğunluğu için tarih son bulmamıştır. Onlar için tarih henüz başlamıştır – zira onlar tarihe henüz girmiştir. Onlar bizleriz – çünkü burada ortaya koyduğum sömürgecilik karşıtı modernlik metropolitan Batı olarak bilinen bölgedeki yoksul ve imtiyazsızları da içine almaktadır. Bu sebeptedir ki, Amerikalıların İran'da veya dünyanın herhangi bir yerinde demokrasinin gelişmesini sağlamasının tek yolu, demokrasiyi öncelikle kendi ülkelerinde yeniden yürürlüğe koyup korumalarıdır.

Notlar

Giriş

1. Bkz. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Gün, 1999 ve Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Mehmet Turhan, Cem Soydemir, İstanbul: Okuyan Us, 2006.

2. Bkz. Azer Nefisi, *Tahran'da "Lolita" Okumak*, çev. Mefkure Balatlı, İstanbul: Agora, 2003 ve Kenneth Pollack, *The Persian Puzzle: The Conflict Between Iran and America*, New York: Random House, 2002.

3. Bkz. Kenneth Pollack, *The Threatening Storm: The Case for Invading Iraq*, New York: Random House, 2002.

4. Azer Nefisi'nin *Tahran'da "Lolita" Okumak*, kitabının yayımlanmış üç anlamda hedefine ulaşmıştır: (1) Bütün bir kültürün vahşi bir sömürgecilik tarihine yönelik devrimci direnişini sistematik ve bitmek bilmez biçimde lekelemiş; (2) yağmacı bir imparatorluğun kültürel mevzilerini göz göre göre güçlendirmiş; (3) ABD'deki gerici güçlere, yani haklarını arayan çeşitli yabancı cemaatlere topyekûn savaş açan güçlere malzeme sağlamıştır. Nefisi'nin *Tahran'da "Lolita" Okumak*'ına yönelik ayrıntılı eleştiriler için bkz. Negar Mottahedeh, "Off the Grid: Reading Iranian Memoirs in Our Time of Total War", *MERIP*, Eylül 2004 ile "Native Informers and the Making of the American Empire", *Al-Ahram* sayı 797, Haziran 1-7, 2006.

5. Bkz. Thomas Cushman (haz.), *A Matter of Principle: Humanitarian Arguments for War in Iraq*, Berkeley: University of California Press, 2005.

6. ABD'yi bir imparatorluk olarak tanımlamak bir avuç dolusu hain tarihçi ve gözlemci tarafından tertiplenen radikal ve solcu bir komplo değildir. *Colossus: The Price of America's Empire* (New York: Penguin Press, 2004) adlı kitabında ABD'yi bir imparatorluk sıfatıyla elinden gelenin en iyisini yaparak, saklandığı yerden çıkıp emperyal kibrini daha açıkça gösterme yönünde cesaretlendiren Niall Ferguson gibi sağ kanat müdafilerin yanı sıra, *The Sorrows of Empire: Militarism, Secrecy, and the End of the Republic* (New York: Henry Holt, 2004) adlı sıradışı eserin yazarı Chalmers Johnson gibi ana akımdan gözlemciler de aynı tespiti yapmaktadır.

ABD emperyalizmine dair daha klasik tespitler için bkz. Kiernan, *America: The New Imperialism – from White Settlement to World Hegemony*, Londra ve New York: Verso, 2005.

1. Sınırı Olmayan Uluslar Üstüne

1. Bkz. Robert O'Meally, *The Jazz Cadence of American Culture*, New York: Columbia University Press, 1998.

2. Pers edebiyatının ABD'deki bu ilk ortaya çıkışından, John D. Yohannan'ın bu öyküyü aldığı harikulade araştırmasında da bahsedilmektedir. Bkz. *Persian Poetry in England and America: A 200-Year History*, Delmar, New York: Caravan Books, 1977, s. ix-xviii ve 107-58.

3. A.g.y., s. 137-8.

4. Sömürgecilik dönemi ve sonrası tarihsel anlatılara dair önemli içgörülere yer veren, milliyetçiliğin sömürgeci bağlamdaki çıkmazıyla ilgili derinlikli bir tartışma için bkz. Partha Chatterjee, *Nationalistic Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

5. Şiirin orijinal Farsçadaki tamamı için bkz. Furuğ Ferruhzad, "Ay Marz-e Por Gohar", *Tavallodi Digar* içinde, Tahran, 1964; Türkçesi: "Hazinelerle Yüklü Sınır", *Bir Başka Doğuş, Bütün Şiirleri* içinde, çev. Kutlukhan Eren, İstanbul: Şule, 1999.

6. Şehla Hayeri Şiilikte geçici evlilik üzerine ön açıcı bir kitap kaleme almıştır. Bkz. *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1989.

7. Uluslar ile onlara dair anlatıların eleştirel yeniden değerlendirmesi şu çığır açıcı kitaplara konu olmuştur: Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 1995; Partha Chatterjee, *Ulus ve Parçaları*, çev. İsmail Çekem, İstanbul: İletişim, 2002; Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, Londra: Routledge, 1990. Modern İran tarih-yazımı genel olarak bu gelişmelerden habersiz kalmıştır. Bu duruma istisna teşkil eden bir eser için bkz. Firoozeh Kashani-Sabet, *Frontier Fictions*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000. Kashani-Sabet İran'da modernlik sorununun radikal bir yeniden değerlendirmesine girişen bir genç tarihçiler ve sosyal bilimciler kuşağındandır. Ayrıca bkz. Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*, Londra: Palgrave, 2001; Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men Without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley: University of California Press, 2005; Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, New York: Columbia University Press, 1996; Houchang E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990 ve Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: University of Chicago Press, 2005. Bu akademisyenlerin temel aldığı daha önceki güvenilir araştırmacı topluluğunun çalışmalarının en iyi örnekleri Said Amir Arjomand'ın *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (Londra: Oxford University Press, 1989) adlı eseri ve Ervand Abrahamian'ın *Iran Between Two Revolutions*'idir (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982).

8. Bkz. Edward Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis, 1995.

9. Bu hususu daha ayrıntılı olarak değerlendirdiğim makalem için bkz. "For the Last Time: Civilization", *Journal of International Sociology* 16, no. 3, (Eylül 2001): 361-8.

10. Kadim İran tarihi konusundaki en yeni araştırmalar için bkz. Josef Wiesehofer, *Ancient Persia*, Londra: I. B. Tauris, 2001 ile J. Curtis ve N. Tallis, *Forgotten Empire: The World of Ancient Persia*, Berkeley: University of California Press, 2005.

11. Yeni baskısına yazdığım giriş yazısında bu epistemik değişimlere ilişkin olarak Şarkiyatçılıktan alan araştırmalarına kadar, alan araştırmalarından sağcı *think-tank*'lerin yükselişine kadar uzanan detaylı bir izahat sunduğum eser şudur: Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, New Brunswick, New Jersey: Transaction, 2006.

12. Martin Kramer, Daniel Pipes, Stanley Kurtz ve David Horowitz gibi propagandacıların yirmi birinci yüzyıl başında ABD akademilerine karşı giriştiği bu saldırı esasen çok daha uzun bir geçmişe dayanmaktadır. ABD'nin temel özelliklerinden olan entelektüellik karşıtı eğilim, Alexis de Tocqueville'in *Democracy in America*'yı yazdığı on dokuzuncu yüzyıl ortasında bile bilinen ve teşhis edilmiş olan uzun bir şecereye sahiptir. "Uygar dünyanın hiçbir ülkesinde felsefeye ABD'dekinden daha az ilgi gösterildiğini sanmam," der Tocqueville ikinci cildin birinci bölümünde (New York: Vintage Books, 1945, s. 3). Bu entelektüellik karşıtlığı 1960'ların savaş karşıtı hareketi ile medeni haklar hareketinden kısa süre sonra tekrar canlandırılmış, giderek güçlendirilmiş ve Reagan yönetimi (1981-89) sırasında, Roger Kimball'ın *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education*'i (İmtiyazlı Radikaller: Siyaset Yükseköğrenimimizi Nasıl Yozlaştırdı, New York: Ivan R. Dee, 1990) gibi saçma sapan makalelerin yayımlanmasıyla doruğa ulaşmıştır. Daha yakın dönemde ve özellikle de işgal altındaki Filistin'de İsrail'in işlediği vahşice suçlara karşı küresel itirazların yükselmesinden, Siyonistlerin bu itirazları bastırmaya yönelik planlı çabalarından, aka-binde ABD'de meydana gelen 11 Eylül olaylarından ve ABD'nin buna karşılık olarak önce Afganistan'ı sonra Irak'ı istilasından sonra "Ortadoğu" araştırmaları bölümleri bu tür yeni muhafazakâr şarlatanlıkların başlıca hedefi haline gelmiştir. Martin Kramer'in mide bulandırıcı risalesi *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle East Studies in America*'nın (Kum Üstünde Fildişi Kuleler: Amerika'daki Ortadoğu Araştırmalarının Başarısızlığı) yayımlanması (Washington, D.C.: Washington Institute for Near East Policy, 2001); akademik açıdan fecaat düzeyinde başarısız bir isim olan Daniel Pipes'in Campus Watch McCarthyite Web sitesini kurması; alandaki önde gelen akademisyenlerin kariyerleriyle oynamak ve isimlerini kötüye çıkarmak için David Projesi denen projenin başlatılması; son olarak da David Horowitz adında ağzından köpükler saçan bir haydudun yazdığı *The Professors: The 101 Most Dangerous Academics in America*'nın (Profesörler: Amerika'nın En Tehlikeli 101 Akademisyeni, New York: Regnery, 2006) çıkması bu akıl almaz adaletsizliğin kilometretaşlarıdır. Bu adaletsizlik eşi görülmemiş ve tımarhanelik düzeyde bir cehalet, şarlatanlık, bayağılık, uydurmacılık ve hepsinin ötesinde bir bölünge delalettir. ABD'den başka hiçbir yerde (muhtemelen İsrail hariç) bu denli bölünük ve cehaletin ortaya çıkması ve bunca paraya, güce ve destekçiye kavuşması mümkün olamaz, hatta böyle bir şey hayal bile edilemez.

13. Bu yeni muhafazakâr *think-tank*'lerin, muhafazakâr kuruluşların gücü ve yeni muhafazakâr projeye rıza imal etmeye yönelik ortak çabası konusunda açıklayıcı bir makale için bkz. Lewis H. Lapham, "Tentacles of Rage: The Republican Propaganda Mill, a Brief History", *Harper's*, Eylül 2004. Bu yeni muhafazakâr zanaatkarlar tarikatının düşünsel gurusu Leo Strauss ile onun Amerikan emperyal kibrine olağanüstü tesiri hakkında kusursuz bir izahat için bkz. Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2004.

14. Che'nin diğer taktiklerinin uyarlanmış anlatıları için bkz. Ernesto Che Guevara, *Guerilla Warfare*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1998), s. 7; Türkçesi: *Askeri Yazılar*, çev. N. R. Çobanoğlu, İstanbul: Yar, 2005.

15. Bkz. Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, çev. John T. Goldthwait, Berkeley: University of California Press, 1960, s. 109-10. Kant onlara Avrupalılar gibi olma ümidi kazandırmak için Araplar ya da Japonlar üstünde birtakım manevi operasyonlar gerçekleştirme niyetindeydi. Ne var ki Kant, kitabında diğer Şarklılara böyle bir şans bahsetmiyordu. "Afrika'daki zenciler" diyordu "Aydınlanma Nedir?" (1784) adlı eserin yazarı, "yaradılış itibarıyla basit şeylerin ötesine geçen duygulara sahip değildir. Bay (David) Hume bir zencinin herhangi bir yetenek sergilediği bir tek örnek gösterecek herkese itiraz eder ve ülkelerinden başka yerlere götürülmüş yüz binlerce zenciden, çoğu özgür bırakılmış olmasına rağmen, sanat yahut bilim alanında iyi sayılabilecek bir eser veya övülmeye değer başka bir meziyet ortaya koyan tek kişi bile çıkmadığını; oysa beyazlar arasında en aşağı mevkilerden gelip de, sonradan üstün yetenekleri sayesinde dünya çapında itibar kazanan kimselere her zaman rastlandığını söyler. Bu iki insan trkı arasında işte bu kadar temel bir fark vardır ve bu fark renkte olduğu gibi, zihin kapasitesinde de kendini göstermektedir." (a.g.y., 111). Başka bir vesileyle Kant, kadınlar hakkında Peder Labat tarafından nakledilen ve bir Afrikalıya ait olduğu belirtilen bir beyanat aktarır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yazarı bu defa da şöyle demektedir: "Bu beyanatta dikkate değer hususlar vardır belki; ama kısaca söylemek gerekirse, bu adam, söylediği şeyin aptalca olduğunun kesin bir kanıtı olarak tepeden tırnağa zencidir" (a.g.y., 113).

16. "Batı zehirlenmesi" (Garbzadeği, Westoxication) Celal Ahmed'in (1923-69) ilk defa aynı başlığı taşıyan bir makalesinde kullandığı bir kavramdır. Bkz. *Gharbzadeği: Weststruckness*, Costa Mesa, California: Mazda, 1997. Celal Ahmed'in fikirlerine ilişkin etraflı bir tartışma ve ideolojik olarak "Batı"dan en kötü mustarip olma tarzı sıfatıyla İslamcılığın eleştirisi için bkz. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New Brunswick, New Jersey: Transaction, 2006. İslamcılığın otantiklik vehmine düşmesini konu alan kusursuz bir eleştiri için bkz. Aziz Al-Azmeh, *Is-lams and Modernities*, Londra ve New York: Verso, 1993.

17. Modern İran tarihinde bu üç ideoloji arasındaki etkileşimi konu alan etraflı bir tartışma için bkz. *Theology of Discontent* adlı eserimin yeni giriş yazısı.

18. Tarihte "İslam-Batı" şeklindeki bu sahte ikili karşıtlığın imalatı için Bernard Lewis'ten daha fazla uğraşmış başka hiçbir Şarkiyatçı, hiçbir can sıkıcı imparatorluk ideologu yoktur. Lewis'in sayısız benzer kitabından biri için bkz. *Islam and the West*, Oxford, BK: Oxford University Press, 1994. Bernard Lewis'in Yeni-Şarkiyatçı kafadan Gilles Kepel yola onun bıraktığı yerden devam etmiştir.

Bkz. *War of Muslim Minds: Islam and the West*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006) Kepel ve onun Şarkiyatçı şeceresi için bkz. *Theology of Discontent*'in yeni giriş yazısı.

19. İran sineması ve onun İran'ın sömürgeci modernlikle karşılaşmasındaki rolü konusunda daha fazla bilgi için bkz. Hamid Dabashi, *Close Up: Iranian Cinema – Past, Present, Future*, Londra ve New York: Verso, 2001.

2. Sömürgeci Modernliğin Şafağı

1. Fransa'nın İran'daki sömürgeci çıkarlarının peşine düştüğü bu dönemi konu alan bir çalışma için bkz. Iradj Amini, *Napoleon and Persia: Franco-Persian Relation Under the First Empire*, Washington, D.C.: Mage, 1999.

2. Sir Denis Wright bu dönemi konu alan iki kitap yazmıştır: *The English Amongst the Persians* (Londra: Heinemann, 1977) ve *The Persians Amongst the English: Episodes in Anglo-Persian History* (Londra: St. Martin's Press, 1990). Kendi ülkesinin İran'daki sömürgeci müdahalelerine olumlu bakan ve bizzat katkıda bulunmuş bir İngiliz diplomat olan Denis Wright'ın bu iki kitabı da sağlam incelemelere yer veren, güvenilir kaynaklardır. Sir Denis Wright İngiliz hükümetinin demokratik seçimle işbaşına getirilmiş Muhammed Musaddık hükümetini devirmesi için CIA'ya destek sunmasından sonra İran'da göreve getirilen ilk İngiliz büyükelçisidir. Yirminci yüzyıl ortasında İngiliz sömürgecilğine yaptığı hizmetler, Binbaşı D'Archy'nin on dokuzuncu yüzyıldaki hizmetlerinden farklı değildir.

3. Ünlü İranlı akademisyen Mocteba Minovi Avrupa'ya gönderilen bu öğrenci grubu hakkında mükemmel bir makale kaleme almıştır. Bkz. "Ayvalin Karevane Marefat", *Tarih ve Ferhang* içinde, Tahran: Kharazmi, 1973), s. 380-437. Bu makale ilk olarak 1953'te yayımlanmıştır. Bu ilk öğrenci kabilelerini konu alan eşit ölçüde başarılı daha eski bir makale de yine önemli bir İranlı akademisyen olan Abbas İkbâl Aştıyani tarafından yazılmıştır. Bkz. "Kitab-ı Hacı Baba ve Destan-ı Nahustin Muhasselini-i İrani der Fereng", *Yadigar* 1, no. 5 (Dey 1323/ Aralık 1944-Ocak 1945), s. 28-50.

4. Mirza Salih'in 1815 ile 1819 yılları arasındaki İngiltere seyahatini de kapsayan seyahatnamesinin, biri İsmail Rayin, diğeryse Homayun Şehidi tarafından yayıma hazırlanmış iki baskısı bulunmaktadır. Bunlardan ikincisi daha doğru ve kapsamlıdır. Bkz. Mirza Salih Şirazi, *Gozareş-i Sefer*, (giriş yazısı ve notlarıyla) Homayun Şehidi (haz.), Tahran: Rah-e No, 1983. Benim aktardığım kısım Mirza Salih'in kendi seyahatnamesinin ilk sayfalarındandır.

5. Kaçar dönemi hakkındaki klasik niteliğinde bir inceleme için bkz. Ann K. S. Lambton, *Qajar Persia*, Londra: I. B. Tauris, 1987. Bu alandaki en yeni araştırma için bkz. Edmond Bosworth ve Carole Hillenbrand (haz.), *Qajar Iran: Political, Social, and Cultural Change, 1800-1925*, Costa Mesa, California: Mazda, 1992. Kaçar dönemini bilhassa dini kurumlarından hareketle ele alan eşit ölçüde önemli bir açıklama için bkz. Hamid Algar, *Religion and State in Iran: 1785-1906*, Berkeley: University of California Press, 1969. Kaçar döneminde kapitalist ekonominin gecikmesini konu alan teorik bir inceleme için bkz. Ahmed Eşref, *Mavane-i Rüşt-ü Sermayedari dar İran: Devre-i Kaçar*, Tahran: Zamineh,

1980. İran'ın aynı dönemdeki ekonomik durumuna ilişkin klasik niteliğinde kapsayıcı bir eser için bkz. Ann S. K. Lambton, *Landlord and the Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*. Londra: I. B. Tauris, 1991. Aynı konu üzerine yapılmış en yeni araştırma için bkz. Willem Floor, *Agriculture in Qajar Iran*, Washington, D.C.: Mage, 2003.

6. Kaçar dönemi edebiyat tarihine ilişkin en güvenilir bilgi kaynağı Yahya Aryanpur'un *Ez Saba ta Nima* (Saba'dan Tima'ya; Tahran: Amir Kabir, 1976) adlı iki ciltlik eseridir. On dokuzuncu yüzyılda İran edebi modernliğini konu alan çığır açıcı bir inceleme için bkz. Maşallah Acudani, *Ya Merg Ya Teceddüd: Defter-i der Şiir ve Edeb-i Meşrute*, Londra: Fasl-E Kitab, 2002.

7. Aktaran Aryanpur, *Ez Saba ta Nima*, I. Cilt, s. 48. Metnin Farsçadan İngilizceye çevirisi bana ait.

8. Aktaran Amini, *Napoleon and Persia*, 101.

9. Gayem Megam Farahani'nin düzyazısı ile siyaseti arasındaki ilişki konusunda kusursuz bir makale için bkz. Mirza Yahya Devletabadi'nin, Seyyid Bedrettin Ahsai'nin Farahani mektupları derlemesine yazdığı giriş yazısı, *Münşaat-ı Gayem Megam Farahani* (Gayem Megam Farahani'nin Mektupları) içinde, Tahran: Sharq, 1987, s. xvi-xlvi.

10. Aktaran Denis Wright, *The English Amongst the Persians*, s. 53.

11. Bkz. Immanuel Kant, "What is Enlightenment", *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings* içinde, Carl J. Friedrich, (haz.), New York: Modern Library, 1993, s. 145.

12. Hileli bir konu olan "Gelenek-Modernlik" ikiliği etrafında dönen fikirleri için bkz. Abdülkerim Suruş, Hasan Yusefi Eşkevari, Alınza Alavi Tabar, Ramin Cihanbeglu, Muhsin Kedivar, Hüseyin Başiriye, Huşeng Mahruyan, Daryuş Aşuri, Maşallah Acudani ve Cemşid Behnam – bu yazarların eserleri Farsçadır. Bütün bu düşünürler "gelenek-modernlik" ikili karşıtlığını istisnasız bir şekilde verili saymıştır. Onlara göre modernliğin merkezi Avrupa'dır ve İran bu modernliğin dışında kalarak geleneğe duçar olmuştur. *Lost Wisdom: Rethinking Modernity in Iran* (Washington, D.C.: Mage, 2004) adlı eserinde İranlıların modernlikle yaklaşık bin yıl önce tanıştığını ileri süren Abbas Milani ise büsbütün yanlışla düşmekte, ABD yeni muhafazakâr *think-tank*'ler bünyesinde kurduğu hayallerle verdiğimiz vergileri boşuna harcamaktadır. Neyse ki, modası geçmiş ve hurdaya çıkmış bu türden klişeler yeni bir akademisyenler neslinin gerçekleştirdiği önemli bir dizi araştırma ile iskartaya çıkarılmıştır. İran'ın modernlikle karşılaşması üzerine yakın dönemde yapılan çığır açıcı bir inceleme için bkz. Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2002. Afshin Matin-Asghari'nin bu kitaba ve gündeme getirdiği meselelere dair kavrayışlı eleştirisi için bkz. *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14. sayı. 3 (Güz 2005). Farzin Vahdat'la Afshin Matin-Asghari arasındaki modernlik sorunu merkezli fikir alışverişi, onlardan önce ortaya konan bütün düşüncelerden daha fazla içgörü barındırmaktadır. Eşit ölçüde içgörü barındıran, kusursuz bir diğer eser için bkz. Darius M. Rejali, *Torture and Modernity: Self, Society, and State in Modern Iran*, Boulder, Connecticut: Westview Press, 1994. Foucault'nun siyasi şiddetin alanı olarak beden teorileri, şimdiye dek ulusal bağlamda Rejali'nin bu kusursuz kitabındaki denli kavrayışlı biçimde genişletilerek incelenmemiştir. "Modernlik" dedikleri şeyi körü körüne savu-

nan tutsak tahayyüller ve sömürgeleşmiş zihinlerden oluşan çok daha kalabalık bir topluluğunun temsilcisi olan Daryuş Aşuri ve Ramin Cihanbeglu gibi İranlı entelektüelleri aldanişa sürükleyen en büyük zaafı, belki de son yarım yüzyıldır gündeme gelen çığır açıcı modernlik eleştirilerinden bihaber olmalarıdır. *Akıl ve ilerleme* kavramlarını metafizik parçalarına ayırarak, kıta felsefesi tarihini kategorik içten patlatan –Adorno'dan Heidegger, Foucault ve Derrida'ya, sonra da Lyotard ve Baudrillard'a kadar– kurucu modernlik eleştirilerinden habersiz olan bu yerlici İranlı entelektüeller –arkaik dar görüşlülükleriyle– "modernliği" halen İran'ın modern çağa girişini ketleyen sıkıntılar ile gerici "geleneklere" deva gibi görmektedirler. ABD menşeli postmodern teorilerin felç edici tarafsızlaştırması ile halen "modernlik" tılsımının peşinden koşan İranlı entelektüellerin on dokuzuncu yüzyıl pozitivizmi arasında yokluğu hissedilen şey, sömürgecilik dönemi ve sonrasında hareketle, sağlam ve eğilmez bir siyasal eylem kararlılığıyla yapılacak olan sömürgecilik dönemi ve sonrası modernlik eleştirisidir.

13. Hegel'in dünya tarihini "Şark Dünyası"ndan başlayıp, Yunan ve Roma dünyalarında iki kez duraklayarak "Alman Dünyasına" dek süren programlı bir ilerleme olarak nasıl tasarladığını görmek için bkz. *Philosophy of History*, New York: Dover, 1956; Hegel'e göre Şarklılar tarih öncesi, dolayısıyla siyaset öncesidirler. Aynı görüş, Şarklıları güzel ve yüce algısından yoksun sayarak, sistematik şekilde "grotesk" olarak niteleyen Kant tarafından da savunulmaktadır, bkz. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, çev. John T. Goldthwait, Berkeley: University of California Press, 1960. Kant'ın bilhassa Afrikalıları yönelik –o zamanlar Avrupalılar arasında yaygın olan– utanmazca ırkçılığının, dikkatimizi onun taslağını çıkardığı daha temel projeden başka yöne çekmesine izin vermemeliyiz. Kant'a göre "Şark" Tuna Nehri'nin doğusunda başlayıp dünyayı dolaşarak Manş Denizi'nin batısında sona erer. Şarklıları (yani dünyanın Batı Avrupalılar dışındaki geri kalanını) güzel ve yüce algısından mahrum sayması, onların tarihsel failliğini felsefi olarak zımnen reddetmesiyle eşdeğerdir – Kant'ın üç eleştirisinde de Avrupalı özne için ayrıntılı taslağını çıkardığı bir projedir bu. Modernliğin çıkmazı konusundaki Üçüncü Dünya düşüncesinin, bilhassa da Güney Asya'dan çıkan sömürgecilik sonrası teorilerin kendine özgü sorunu. Batılı-olmayan Avrupalıların bir yere sahip olmadığı Avrupa Aydınlanmacı modernliğinin bu başlangıç anını sistematik olarak gözden kaçırmış olmasıdır. Dipesh Chakrabarty'nin *Provincializing Europe* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000) adlı kitabındaki, Avrupa Aydınlanması'nın aslında evrensel bir proje olduğu ve onunla uzlaşmanın bizim açımızdan iyi olacağı yollu beyanında da benzer bir kör nokta söz konusudur. Halbuki Avrupa Aydınlanması evrensel bir proje değildir, bizim de onunla hiçbir şekilde uzlaşmamız gerekmemektedir. Frantz Fanon ile sömürgecilik karşıtı teorisyen ve eylemci nesillerinin "sömürgeleştirilmiş zihin" derken kastettiği de Avrupa Aydınlanması'nın evrenselliği konusundaki bu ısrardır.

14. Kaçar dönemi üzerine çalışan mümtaz tarihçilerden biri olan Mohamad Tavakoli-Targhi'nin söz konusu seyahatnameleri etraflı şekilde ele aldığı kitabı için bkz. *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*, Londra: Palgrave Macmillan, 2001. Bu kitapta Avrupa Şarkiyatçılığının yükselişiyle aynı döneme denk gelen on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Hindistan-İran kaynaklarına dair kapsamlı incelemelere yer verilmektedir. Tavakoli-Targhi

kendisinden önce pek az akademisyenin bu denli etraflı bir incelemeye tabi tuttuğu muazzam miktarda arşiv materyali ortaya koymaktadır – yine de yetenekli bir başka İranlı tarihçi olan Firoozeh Kashani Sabet de onunla aynı dönemde yaptığı derinlikli araştırmasıyla kendisiyle aynı kuşaktan olan tarihçileri geride bırakmıştır (bilhassa bkz. *Frontier Fictions* adlı eseri). Arşiv niteliğindeki çıkış açıcı kitabına rağmen, Tavakoli-Targhi'nin Şarklılar cephesinde Şarkiyatçılığa koşut ve denk olan "Garbiyatçılık" diye bir şeyin söz konusu olduğu yönündeki temel savı esasen hatalıdır. Müslüman yahut "Şark" dünyasının hiçbir yerinde "Garp araştırmaları" diye sistematik bir disipline rastlanmaz. Kaldı ki "Garbiyatçılık", "Şarkiyatçılığın" anlamsız bir taklidi olarak Tavakoli-Targhi'nin kendisine ait bir terimdir ve herhangi bir olguya tekabül etmediği gibi, hiçbir anlama da gelmez. Tavakoli-Targhi'nin kitabının yayımından birkaç yıl sonra Ian Bruma ve Avishai Margalit tam da bu adı taşıyan başka bir kitap yayımlamıştır, bkz. *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (Garbiyatçılık: Düşmanlarının Nazarında Batı), New York: Penguin Press, 2004. Bu kitap, "Bizden Neden Nefret Ediyorlar?" sorusunun bir çeşitlemesi olan altbaşlığının da gösterdiği gibi Tavakoli-Targhi'nin "Garbiyatçılığını" yeni-muhafazakârların hizmetine sunmaktadır. Bu terime alternatif olarak, Tavakoli-Targhi bir de yine kendine ait eşit ölçüde asılsız bir uydurma olan ve Arap, İran, Hindistan ya da Müslüman dünyasındaki herhangi bir kurumsal yahut kurucu disipline tekabül etmeyen "Avrupaloji" terimini kullanmaktadır. İranlı ve diğer Müslümanların Avrupa'ya seyahat edip, bu vesileyle oradaki tecrübelerini kâğıda dökmüş (ve bilhassa da Tavakoli-Targhi'nin tekrar tekrar vurguladığı üzere, Avrupalı kadınlara Şarkiyatçıların Şarklı kadınlara baktığı gibi bakmış) olması, "Garbiyatçılık" diye bir bilgi üretim sisteminin ortaya çıktığı anlamına gelmez. Şarkiyatçılık birbiriyle ilişkili çokyönlü bir akademik eserler, resimler, müzik notaları, operalar, oyunlar, filmler, fotoğraflar ve seyahatnameler toplamından ibaret değildir. Hep birden Avrupa sömürgeciliğini teşkil eden belirli bir epistemik bilgi ve yanılama üretimi tarzına dayanan muazzam ve sistematik bir bilgi ve fantazi teşekkülüdür. Hintliler, İranlılar ve Araplar çıkarıcı Avrupalı Şarkiyatçıların keşfettiği tek şey değildir. Kant ile Hegel'e göre "Şark" Batı Avrupa dışındaki tüm dünyaydı. Hintliler, Çinliler, Japonlar, Latin Amerikalılar, Kızılderililer, Afrikalılar – dünyanın hiçbir yerinde "Garbiyatçılık" ya da "Avrupaloji" diye hayali bir kurgu yoktur. İnsanlığın geri kalanı gibi İranlılar ve Araplar da Avrupa'yı sömürgeleştirmiş olmadığı gibi, ortada olmayan bu sömürgeci tahakkümü sürdürmek için bilgi ve yanılama üretiminde bulunmamışlardır. Tek tük seyahatname ya da başka yazılar, aslında onlarda uyanan şaşkınlık, huşu, imrenme, kıskançlık ve Nietzsche'nin –ve ondansonra Max Scheler'in– deyişiyle *ressentiment*'in (hıncın) göstergesidir. Bunlar –Şarkiyatçılık gibi– mazbut insanlar üzerinde daha etkili bir tahakküm kumak amacıyla tasarlanıp yürürlüğe konan, sömürgeleştirilmiş dünyanın bütününe yönelik kibirli, ayartıcı ve dalavereci bir bilgi ve sanrı üretimi biçiminin epistemik göstergesi değildir. Tavakoli-Targhi ya Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'taki tezinin mahiyetini kategorik bakımdan anlayamamıştır, ya da pozitif olarak yersiz bir epistemik evrensellik çabasına girişmiştir. Dünyanın dört bir yanındaki insanlar kültür ve tarihlerinin Şarkiyatçı imalatına kuşkusuz karşı koymaktadır, ama Tavakoli-Targhi'nin "Garbiyatçılık" dediği şey vasıtasıyla yapmazlar bunu. Onlar bu karşı koyuşu –Edward Said'in Tavakoli-Targhi'nin *Refashioning Iran*'ından neredeyse on yıl önce

yayımlanan başyapıtı *Kültür ve Emperyalizm*'de (Tavakoli-Targhi'nin savına ters düşer biçimde) etraflıca ele alıp tahlil ettiği— anlatsal ve devrimci ayaklanmalarla gerçekleştirirler.

15. Emir Kebir'in yaşamı ve meslek hayatı konusunda yazılan en güvenilir kaynak için bkz. Abbas İkbâl Aştıyânî, *Mirza Taki Han Emir Kebir*, İrac Afşar (haz.), Tahran: Tus, 1961.

16. Bu tercümelemlerle ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. Fereyduñ Ademiyet, *Endişeye terakki ve hukumete kanun: Asr-ı Sepahsalaran*, Tahran: Kharazmi, 1972, s. 13-28.

17. Daha fazla ayrıntı için bkz. Hamid Algar, *Religion and State in Iran: 1785-1906*, Berkeley: University of California Press, 1969, s. 170.

18. Sepahsalar'ın reformlarıyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Ademiyet, *Endişeye terakki*. Ademiyet'in Sepahsalar'ın reformlarına, Avrupa ideallerine olan ilgisine ve mantıktan ziyade duygulara dayanan ruhban sınıfı karşıtlığına iyimser bakışını bütün bu faktörlere yönelik daha ayrıntılı bir kavrayışla ele almak gerekir. Ademiyet sağlam bir eleştirel zekâyâ sahiptir ve Kaçar tarihine ilişkin seküler reformcu okumaları döneme yönelik Şarkiyatçı okumaları da, İslamcı okumaları da sağlıklı biçimde dengelemektedir. Ancak, Sepahsalar gibi saray menşeli reformculara olan hayranlığının tematik tonu ile eleştirel canlılığı, yer yer onunla aynı kuşaktan olan seküler entelektüellerde hayli sık rastlanan ruhban sınıfına yönelik hissi düşmanlıktan kaynaklanmaktadır. Ademiyet ruhban sınıfının belli unsurlarının Meşrutiyet Devrimi'nde oynadığı pozitif devrimci rol ile Kaçar hanedanına basbayağı el koymuş olan yozlaşmış ruhban sınıfı yönetimi arasında ayırım yapmaz. Öte yandan Hamid Algar da Ademiyet'in tam tersi bir tavırla, ruhban sınıfına yönelik bütünüyle pozitif ve eleştirellikten uzak bir görüş benimseyip onların övmekten başka bir şey yapmamaktadır. Döneme ilişkin daha dengeli bir tahlil için bkz. Said Amir Arjomand (haz.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Stony Brook: State University of New York Press, 1988. Şii ruhban sınıfının bu ve başka dönemlerde oynadığı rol için bkz. Hamid Dabashi, "The End of Islamic Ideology", *Social Research* 67. sayı. 2 (Yaz 2000), s. 475-518.

19. Amin Od'dôle hakkında daha fazla bilgi için bizzat kaleme aldığı siyasi anılarına bakmakta fayda var, bkz. *Hatırat-ı Siyasi*, Hafız Ferman Fermanyan (haz.), Tahran: Ketab Iran, 1962.

20. Ahunzade'nin yaşamı ve fikirleri üzerine yapılmış en kapsamlı inceleme için bkz. Fereyduñ Ademiyet, *Endişeye Mirza Feth Ali Ahunzade*, Tahran: Kharazmi, 1970.

21. Mirza Ağa Han Kirmani'nin fikir ve amaçları konusundaki en güvenilir kaynak yine on dokuzuncu yüzyıl İran'ının yorulmak bilmez toplum ve düşünce tarihçisi olan Fereyduñ Ademiyet'e aittir. Bkz. *Endişeye Mirza Ağa Han Kermani*, Tahran: Payam, 1978. Bu reformcu ve devrimci düşünürler hakkında kapsamlı bir inceleme için ayrıca bkz. Muhammed Rıza Feşahi, *Ez Gataha ta meşrutiyat: Gozareşi Kutah ez Tehavvulat-ı Fekri ve İçtemayi der Cameeye Feodali Iran*, Tahran: Gutenberg, 1975, s. 283-504.

22. Babi hareketine ilişkin en geçerli inceleme için bkz. Muhammed Rıza Feşani, *Vapasin-i Conbeş-i Karn-ı Vustai-i der Devran-ı Feodal*, Tahran: Javidan, 1977. Önemli bir diğer çalışma için bkz. Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca, New York:

Cornell University Press, 1989.

23. Şiilikteki söz konusu fikrin teorik esaslarını İslam'ın diğer mezhepleriyle karşılaştırmalı olarak incelediğim eserim için bkz. *Authority in Islam: From the Rise of Mohammad to the Establishment of the Umayyads*, New Brunswick, New Jersey: Transaction, 1989; Türkçesi: Hamid Dabaşı, *Peygamber'in Gelişinden Emevi İdaresine Kadar İslam'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul: İnsan, 1995. Şiilikteki iktidar düşüncesinin merkezindeki temel paradoksa yönelik bir makalem için bkz. "The End of Islamic Ideology."

24. Tütün İsyanı hakkında kapsamlı bir inceleme için bkz. Ebrahim Teymouri, *Tahrim Tobacco: Evvelin Mukavemet-i Menfi der Iran*, Tahran: Jibi, 1982. Ayrıca bkz. Ann K. S. Lambton, "Tobacco Régie: A Prelude to the Revolution", *Qajar Persia* içinde, Londra: I. B. Tauris, 1987, s. 223-76. İslam Cumhuriyeti'nde ruhban cemaatinin Tütün İsyanı'ndaki rolü fazla abartılırken, Rudi Matthee gibi revizyonist tarihçiler tarafından da büsbütün azımsanmaktadır, bkz. *The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900*, Washington, D.C.: Mage, 2005, s. 230-5. Bu konuda her iki taraf da yanlışla düşmektedir. Ruhban sınıfının varlıklı ve yozlaşmış mensuplarının tütün imtiyazına karşı çıkışının altında kazanılmış haklarına yönelik bir kaygı yatmaktadır. Diğer ruhban sınıfı mensupları ise verilen bu imtiyaza yerli tüccar sınıfın yanında yer alarak karşı çıkmıştır. Ancak, ruhban sınıfı bünyesindeki daha genç, yoksul ve radikal unsurlar, Kaçar hanedanlığına karşı çıkmayı gerektiren daha temel bir hata olduğunu düşünmüştür tütün imtiyazı konusunda. Alt sınıflardan orta sınıflara kadar uzanan popüler güçlerin bu harekete katılmasıyla birlikte, olay Meşrutiyet Devrimi sırasında semeresini veren devrimci boyutlara ulaşmıştır. Anne Lambton'dan Rudi Matthee'ye, İslamcılardan İrancılara, Kaçar dönemini konu alan tarihçilerin ruhban sınıfını fazla abartmalarına ya da azımsamalarına yol açan esas sorunu, ruhban sınıfı içindeki sınıfsal yapılara dair temel düzeyde bir kavrayışlarının dahi olmamasıdır.

25. Gayatri Chakravorty Spivak, "Deconstructing Historiography", *The Spivak Reader* içinde, Donna Landry ve Gerald MacLean (haz.), Londra ve New York: Routledge, 1996, s. 205.

26. Mirza Habib İsfahani konusunda daha fazla bilgi için James Morier'in *Hacı Baba'nın [İsfahan] Maceraları'nın* (Türkçesi: *İsfahan'dan İstanbul'a Hacı Baba'nın Maceraları*, çev. Nihal Yeğinoğlu, Ankara: İmge, 2006) Mirza Habib İsfahani tarafından yapılan Farsça çevirisine Cafer Modarres Sadeghi'nin yazdığı kusursuz giriş yazısına bkz. *Sergüzeşt-i Hacı Baba-i İsfahani*, Tahran: Nashre Markaz, 2000, s. 16-8. Sadeghi tarafından yayıma hazırlanan bu baskı bu önemli metnin şimdiye kadar yapılmış en iyi ve eksiksiz baskısıdır. Bu metni bana ulaştırdıkları için Mahmud Omidsalar'a ve İrec Afşar'a teşekkürlerimi sunarım.

27. Cafer Modarres Sadeghi giriş yazısında bütün bu meseleleri tartışmaktadır. Ayrıca bkz. aynı çevirinin Seyyid Muhammed Ali Cemalzade tarafından yayıma hazırlanan baskısında yer alan kendine ait giriş yazısı, Tahran: Amir Kabir, 1969; İrec Afşar, "Mirza Habib İsfahani", *Yaghma* 13, sayı 10 (Aralık 1960-Ocak 1961); Mocteba Minovi, "Hajji Baba and Morier", *Panzdeh Gofar* içinde (Tahran: Tus, 1988); Abbas İkbâl Aştiyani, "The Book of Hajji Baba and the First Group of Iranian Students in Europe"; Homa Natik, "Hacı Morier ve Gisse-i İstimar", *Elifba* 4 (1974); ve Abbas Amanat'ın *Encyclopedia Iranica* için hazırladığı

James Morier'in *Hacı Baba'nın [İsfahan] Maceraları* maddesi. Kamran Rastegar, Columbia Üniversitesi'nde hazırladığı 2004 tarihli doktora tezinde bu meseleyi etraflı bir şekilde tartışmaktadır.

28. Bkz. Abbas Amanat, "Hajji Baba of İsfahan", *Encyclopedia Iranica* içinde.

29. Abbas Amanat "mazoşist İranlı modenistlerle" ilgili varsayımlarında –bu defa da edebi alımlama siyasi kültürünü yok sayarak– Morier'in İranlılara yağdırdığı hakaretlere bir de ırkçı bir özellik atfetmektedir. Sömürgecilik sonrası edebiyat kuramında artık şöyle bir sağduyu oluşmuştur: "[Abbas Amanat'ın burada iyi bir örneğini verdiği türden] yorumlama yöntemi failliğin temsiline bağlı kalırken ... sömürgeleşmiş öznenen başlayarak ulusçu özne vasıtasıyla sömürgecilik sonrası ve/veya göçmen özneye giden yol karmaşık, çeşitli ve çokkatmanlıdır" (Gayatri Chakravorty Spivak, "How to Teach a 'Culturally Different' Book", *Spivak Reader* içinde, s. 261). Cafer Modarres Sadeghi ise Amanat'ın düştüğünün tam tersi bir tuzağa düşmüş ve Morier tarafından kaleme alınan orijinal metinden çok etkilenmiştir (bkz. Mirza Habib'in çevirisine giriş yazısı, s. 27), ama bu metni neye dayanarak İngiliz edebiyatının bir başyapıtı saydığı belli değildir. Sadeghi, James Morier'in kaleminden çıkan *Hacı Baba'nın [İsfahan] Maceraları*'nın ardı arkası kesilmeyen baskıları ile kolay erişilebilirliğini onun edebi başarılarının birer belirtisi saymaktadır. Öyle görünüyor ki, bu türden sömürgeci metinlerin ulusların ırkçı bir profilinin çıkarılmasında bugüne kadar üstlendiği araçsal işlev Cafer Modarres Sadeghi'nin gözünden tamamen kaçmıştır. O da Abbas Amanat'ın yorumlarını tamamlar şekilde Morier'in dayandığı ırkçı öncüllere itiraz eden Homa Natek gibi İranlıları Morier'in kitabının edebi önemini anlamadıkları için "cahil ve ahmak" olmakla suçlamaktadır (a.g.y., s. 26). Sadeghi'nin giriş yazısındaki, büyük ölçüde İngiliz edebiyatına yönelik eleştirel bir bilince sahip olmamasından kaynaklanan bu ciddi yanılgılar yine de onun Mirza Habib'in çevirisini yayıma hazırlarken sergilediği olağanüstü araştırmacılığın değerini azaltmaz.

30. Fereydu Ademiyyet'in bu metinler ile onların içerimlerini kapsamlı olarak incelediği eseri için bkz. *Endişeye Mirza Ağa Han Kirmani*, s. 213-40.

31. Ahunzade'nin edebi eserleriyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Fereydu Ademiyyet, *Endişeye Mirza Feth Ali Ahundzade*, s. 32-68 ve 238-64. Ayrıca bkz. Yahya Aryanpur, *Ez Saba ta Nima*, I. Cilt, s. 342-57. İran tiyatro tarihini konu alan iki eksiksiz çalışma için bkz. Hamid Emced, *Tiyatro-i Karn-ı Sizdehom*, Tahran: Nila, 2002 ve Willem Floor, *History of Theater in Iran*, Washington, D.C.: Mage, 2005.

32. Muhammed Ali Sepanlu, Zeynel Abidin Marageyi'nin *Seyahatname-i İbrahim Bey* (Tahran: Asfar, 1985) eleştirel bir yaklaşımla yayıma hazırlamış ve yayımlamıştır.

33. Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books, 1993, s. 51; Türkçesi: *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Hil, 2004.

3. Meşrutiyet Devrimi

1. Burada aktardığım bütün soru ve cevapların yanı sıra, olaya dair ayrıntılar Mirza Rıza Kirmani'nin Nasreddin Şah suikastını gerçekleştirdikten sonra yapılan resmi sorgusundan alınmıştır. Bkz. Nazım'ül İslam Kirmani, *Tarih-i Bidari-i İraniyan*, Ali Ekber Saidi Sirjani (haz.), Tahran: Agâh, 1983, I. Cilt, s. 97-124.

2. Nasreddin Ali Şah'ın İngilizce yayımlanan en iyi biyografisi, tanınmış Kaçar dönemi tarihçisi Abbas Amanat tarafından yazılmıştır. Bkz. *Pivot of the Universe: Nasir Al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896*, Berkeley: University of California Press, 1997.

3. Edward Said, *Culture and Imperialism*, s. 196.

4. Bu üç ideolojinin Meşrutiyet Devrimi döneminde ortaya çıktığını belirtmek son derece önemlidir. Zira 1979 İran Devrimi'nin başarılı bir şekilde İslamileştirilmesinden bu yana İran siyasi kültüründeki İslamcı unsur, aynı siyasi kültürdeki gayri-İslamcı (milliyetçi ve sosyalist) unsurlara egemen olarak, onları sistematik bir şekilde inkâr etmiştir – üstelik bunları siyasi olarak baskı altına almış ve anlatsal bakımdan bastırmıştır. Akademi kökenli entelektüeller, hatta (ya da bilhassa) İran'da yaşamayanlar, İran siyasi kültürünün bu sistematik İslamileştirilmesinde rol oynamıştır. Bu patoloji şimdilerde İslam Cumhuriyeti'nin egemen İslamcı diline ve kurumlarına başarılı bir şekilde sokulan daha genel yönelimi temsil etmektedir. Bu yönelim İslam Cumhuriyeti'ni ABD'deki yeni-muhafazakâr muadillerine iyice benzetmekte ve böylece İran siyasi kültürünün kozmopolit yapısının siyaseten baskı altına alınmasına akademik bir meşrutiyet katmaktadır. Bu patolojinin –Gilles Kepel, Olivier Roy ve Bernard Lewis gibi kişileri de kapsayan– Asya ve Afrika bağlamındaki daha etraflı bir eleştirisi için bkz. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent*.

5. Bkz. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (Yeryüzünün Lanetlileri), New York: Grove, 1968, s. 96 ve 102 (Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul: Versus, 2007) ile Edward Said, *Culture and Imperialism*, s. 197.

6. Şii ruhban sınıfının bu dönemdeki rolü konusunda bildiğim en iyi kitap için bkz. Hamid Algar, *Religion and State in Iran: 1785-1906*. Eserinin bütün iyi yönleri bir yana, Algar ruhban sınıfına fazla minnettarlıkla bakmakta, işlevlerine kategorik olarak hükümet-karşıtlığı atfetmekte ve sonuçta ruhban sınıfının Kaçar hanedanıyla yer yer yaptığı suç ortaklığını sistematik bir şekilde aklamaktadır. Algar tekrar tekrar "ulemanın geleneksel rolünden" bahseder ve onu halkın yanında, yönetici sınıfın karşısında tarif eder. Halbuki ortada böyle bir gelenek yoktur. Ruhban sınıfı bu ya da başka dönemde üstlendiği siyasi işlevler açısından tekbiçimli bir özellik sergilemez. Meşrutiyet Devrimi'nin başlangıcında ruhban sınıfı toplumdaki genel sınıf çizgileri doğrultusunda hiziplere ayrılmıştır. Şii ruhban sınıfı mensuplarından bazıları Kaçar hükümdarlığını desteklerken, diğerleri de İran tüccar sınıfıyla olan tarihsel bağlantılarına istinaden sömürgecilik karşıtı bir duruş benimseyerek Kaçar hükümdarlığına karşı çıkmıştır. İran'daki Şii ruhban sınıfı içindeki hizipleşme o günkü toplumun genelindeki sınıf formasyonunu yansıtmaktadır: ekonomik abluka altına alınmış, yerleşik bir feodal aristokrasi, palazlanan ve bocalayan bir burjuvazi ile kentsel ve kırsal bölgelerdeki yoksullar. Şii ruhban sınıfı içinde bu sosyal sınıfların hepsi temsilci bulmuştur. İran'da siya-

si partilerin ortaya çıkışının gecikmesi ruhban sınıfı bünyesindeki bu hiziplerin aslında bir nevi siyasi parti işlevi görmesine bağlanabilir. Ruhban sınıfını Algar'ın (ve bugünkü İslam Cumhuriyeti'nin resmi tarihçilerinin) yaptığı gibi romantikleştirmek ya da Fereyduñ Ademiyet'in yaptığı gibi şeytanlaştırmak, bu sınıfın zaman zaman tamamen muhalif ve sınıf tabanlı bağılılıklar, kanaatler, siyasi duruş ve uygulamalar sergilediği gerçeğini çarpıtmak olur.

7. Meşrutiyet Devrimi'nin hazırlık süreci ile sonuçlarına dair en iyi izahat için bkz. Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grass-roots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York: Columbia University Press, 1996. Meşrutiyet Devrimi hakkındaki klasik bir Farsça kaynak için bkz. Ahmed Kesravi, *Tarih-i Meşrutiyet-i İran*, Tahran: Amir Kabir, 1951. Ayrıca bkz. E.G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1910. Bu son iki kitap şimdilerde temel kaynak sayılır olmuştur. Fakat Afary'nin kitabı, gerek barındırdığı araştırma ve içgörüler, gerekse derinliği ve karmaşıklığı bakımından Meşrutiyet Devrimi konusunda yazılmış bütün kitapları geride bırakmaktadır.

8. Said Amir Arjomand çığır açıcı kitabında Şii ruhban sınıfının siyasi işlev açısından geçirdiği tarihsel değişimlere dair etraflı bir araştırma sunmaktadır, bkz. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago: University of Chicago Press, 1984. Ayrıca bkz. Hamid Dabashi, "The End of Islamic Ideology".

9. Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, s. 18-9.

10. A.g.y., s. 19.

11. İran'ın bu dönemde içinde bulunduğu ekonomik koşullar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmad Ashraf, "The Historical Obstacles for the Growth of Capitalism in Iran"; Ann Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*; Willem Floor, *Agriculture in Qajar Iran* ve Charles Issawi, *The Economic History of Iran: 1800-1914*, Chicago: University of Chicago Press, 1971. Janet Afary'nin *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911* adlı eserinin Meşrutiyet Devrimi'nin ekonomik ön planı hakkındaki 1. 6. ve 12. bölümleri de eşit ölçüde içgörüldür.

12. Burada ruhban kurumunun tarihsel olarak değişen sınıf çıkarları ile Şiiliğin öğretisel bakımdan barındırdığı devrimci eğilim arasında bir ayrım yapıyorum. Bu tartışma için bkz. Hamid Dabashi, "The End of Islamic Ideology."

13. Şii ulemanın Meşrutiyet Devrimi sürecinde üstlendiği çelişkili rol konusunda daha fazla bilgi için bkz. Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, 4. Bölüm. Ulemanın bu dönemdeki rolü hakkında daha fazla ayrıntı içeren kusursuz bir kitap için bkz. Vanessa Martin, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*, (Londra: I. B. Tauris, 1989), 4. Bölüm. Aynı konuda içgörülü bir eser için bkz. Abdul-Hadi Hari, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden: E. J. Brill, 1977.

14. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 148.

15. *Kültür ve Emperyalizm*'de Edward Said dünyanın büyük kısmındaki sömürgecilik karşıtı hareketlerin ideolojik yapı bakımından bizatihi emperyalist uluslardan gelen özgürlükçü fikirlerle sınırlı olmadığını ispata girişir. Said şöyle der: "Alişilgelmiş emperyalist yanlış temsiller, sömürgeci tahakküme yönelik mücadeleye münhasıran batı menşeli özgürlük fikirlerinin yol açtığı kabulünü

barındırır. Kaldı ki bu kabulün kendisi Hint ve Arap kültüründeki emperyalizm karşıtı potansiyelleri görmezden gelerek, emperyalizm karşıtı mücadelenin emperyalizmin en büyük zaferi olduğunu öne sürer" (s.199). Bu baştan sona yersiz bir endişedir. Sömürgecilik karşıtı hareketlerin barındırdığı devrimci fikirler, bu hareketlerin çıkış noktasından bağımsız ve barındırdığı yerli veya yabancı etkilere indirgenemez biçimde, dolayısıyla her türden kültürel özgünlük iddiasını geçersiz kılacak biçimde tam da bu hareketlerin vücut bulduğu yerlerde ortaya çıkmış ve ayakta kalmıştır. Che Guevara'dan Frantz Fanon ve Malcolm X'e kadar devrimci aktivistlerin hepsi, sömürgecilik karşıtı hareketlerin özündeki gerekli şiddet eğiliminin ta kendisinde –kaynağını sömürgecilikten alan her türlü Batı-Doğu ayrımını alaya alan– özgürlükçü fikirlerin ortaya çıktığının ayırına varmıştır. Fanon'un devrimci şiddet konusundaki görüşleri için bkz. *The Wretched of the Earth*, s. 35-106.

16. Baskerville konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, s. 225, 337. Ayrıca bkz. Ahmed Kesravi, *Tarih-i Hicde Salih Azerbaycan*, Tahran: Amir Kabir, 1978, s. 881 ve İbrahim Safai, *Rehbaran-ı Meşrute*, Tahran: Javidan, 1984, s. 401-2. Annie Rhea Wilson'ın Baskerville'in ailesine yazdığı mektup hakkında daha fazla bilgi için bkz. Robert D. Burgener, "Iran's American Martyr", *The Iranian*, 31 Ağustos 1998, <http://www.iranian.com/History/Aug98/Baskerville> (2 Kasım 2005).

17. Bkz. Morgan Shuster, *The Strangling of Persia*. Washington, D.C.: Mage, 1987, s. xiii. Ayrıca bkz. Robert A. McDaniel, *The Shuster Mission and the Persian Constitutional Revolution*, Minneapolis, Minnesota: Bibliotheca Islamica, 1974. Arif Kazvinî'nin Morgan Shuster'a yazdığı şarkının sözleri için bkz. Yahya Aryanpur, *Ez Saba ta Nima*, II. Cilt, s. 167-8.

18. Amy Kaplan, *The Anarchy of Empire in the Making of U.S. Culture*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, s. 212.

19. Bkz. Willem Floor, *Agriculture in Qajar Iran*, s. 11.

20. Kadının Meşrutiyet Devrimi sürecindeki rolü için bkz. Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, 7. Bölüm. Aynı kitabın "Uluslararası ve Çok-Irklı Dayanışma" başlıklı 9. Bölümü de eşit ölçüde bilgilendiricidir. On dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl başında İran'da kadının tarihini konu alan çığır açıcı bir eser için bkz. Firoozeh Kashani-Sabet, "Patriotic Womanhood: The Culture of Feminism in Iran, 1900-1941", *British Journal of Middle East Studies* 32 (Mayıs 2005); aynı yazarın başka bir yazısı için bkz. "The Politics of Representation: Materialism and Women's Hygiene in Iran, 1896-1941", *International Journal of Middle East Studies* 38, sayı 1, Şubat 2006. Ayrıca bkz. Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men Without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley: University of California Press, 2005 ile Minoo Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister: Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran*, Berkeley: University of California Press, 2005.

21. İran'da Meşrutiyet Devrimi sonrasında parlamenter bir demokrasinin toplumsal esası hakkında bir tartışma için bkz. Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, New York: Oxford University Press, 1988.

22. Edward Said, *Culture and Imperialism*, s. 195.

23. Bkz. Edward Said'in *Kültür ve Emperyalizm* eserindeki "Jane Austen ve İmparatorluk" başlıklı bölüm. Said'in burada tekrar tekrar vurguladığı bir şey vardır: "Sürekli olarak söylediğim gibi, Avrupa veya Amerikan kültüründeki her şeyin büyük imparatorluk fikrini hazırladığı veya pekiştirdiğini savunmak fazla basitleştirici ve indirgemecedir." Said'in Jane Austen hakkındaki fikirlerinin Bernard Lewis'i teskin etme amacı taşıyan kötü niyetli ve yanlış bir yorumu için bkz. Nefisi, *Tahrân'da "Lolita" Okumak*.

24. Bkz. Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

25. İsfahani'nin bu tercümesine ilişkin tartışma için bu kitabın 2. Bölüm'üne bakınız.

26. Meşrutiyet Devrimi döneminde basın konulu bir tartışma için bkz. Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, 5. Bölüm. Dönem başını konu alan klasik bir eser için bkz. E. G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1914. Yakın dönemde bu konuda Fars dilinde muazzam miktarda araştırma yapılmıştır.

27. Dehoda'nın bu şiirinin İngilizce çevirisi için bkz. Ahmad Karimi-Hakkak, *Recasting Persian Poetry: Scenarios of Poetic Modernity in Iran*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1995, s. 68-89.

28. Bu dönemde neşredilen Farsça süreli yayınlara ilişkin ön açıcı ve etraflı bir tartışma için bkz. Yahya Aryanpur, *Ez Saba ta Nima*, II. Cilt, s. 21-117.

29. A.g.y., s. 62.

30. A.g.y., s. 42.

31. Edward Said, *Culture and Imperialism*, s. 212.

32. Bkz. Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, New York: International, 1971, s. 520. Türkçesi: *Hapishane Mektupları*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Belge, 1975. Gramsci burada önde gelen devrimci şiddet teorisyenlerinden biri olan Georges Sorel'e (1847-1922) atıfta bulunmaktadır, bkz. *Şiddet Üzerine Düşünceler*, çev. Anahid Hazaryan, İstanbul: Epos, 2002.

33. Edward Said'in düşüncesindeki bu sonraki gelişmeler için bkz. ölümünden sonra yayımlanan ilk kitabı, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora, 2005.

34. Bkz. Yahya Aryanpur, *Ez Saba ta Nima*, II. Cilt, s. 49.

35. Bkz. Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, s. 1-13.

36. Bkz. Yahya Aryanpur, *Ez Saba ta Nima*, II. Cilt, s. 50.

37. A.g.y., s. 86.

38. A.g.y., s. 50. Aryanpur Kafkasya ve Azerbaycan'ın İran Meşrutiyet Devrimi'nin gerçekleşmesindeki rolü konusuna bilhassa ilgi gösteren nadir edebiyat tarihçilerindendir. Kafkasya ve Azerbaycan'ın kuramlaştırılmak şöyle dursun, hemen hemen hiç belgelenmeyen bu rolü üstünde durmak, "modernlik" sorununun Avrupa-merkezciliğine itiraz etmek demektir.

39. Bu "Persçi" tarihyazımının en önemli zaafı, İranlı tarihçilerin tıpkı Şarkiyatçı muadilleri gibi İran tarihinin modernliğini –ister yanında ister karşısında olsun– mutlaka kategorik olarak "Batı"ya göre konumlandırmalarıdır. Modern İran tarihi konusundaki yorumlarında, bölgesel farkındalığını evrensel arka plana ilişkin verilerle harmanlaması bakımından Amerikalı ya da Amerika'da eğitim gör-

müş tarihçilerin çok önünde olan Yahya Aryanpur'u tenzih ederek söyleyecek olursak, bu tarihçiler İran'ı nadiren Orta Asya, Batı Asya yahut Güney Asya'daki bölgesel ilişkileri bağlamında konumlandırmaktadır.

40. Bu konudaki bir tartışma için bkz. Yahya Aryanpur, *Ez Saba ta Nima*, II. Cilt, s. 65.

41. A.g.y., s. 68-9.

42. Dehhoda'nın *Çerend-u-Perent* kitabındaki yazıları ile başka yazılarının bir derlemesi için bkz. Seyyid Muhammed Debir Siyaki (haz.), *Nameha-i Siyasi-i Dehhoda*, Tahran: Ruzbahan, 1979. Farsça hiciv konusunda daha fazla bilgi için bkz. Paul Sprachman, "Persian Satire, Parody and Burlesque", *Persian Literature* içinde. Ehsan Yarshater (haz.), New York: Bibliotheca Persica, 1988, s. 226-49.

43. Bkz. Nazım'ül İslam Kirmani, *Tarih-i Bidari-i Iraniyan*.

44. Bu tartışmalar konusunda daha fazla bilgi için bkz. Yahya Aryanpur, *Ez Saba ta Nima*, II. Cilt, s. 433-65.

45. Daha fazla ayrıntı için bkz. a.g.y., s. 456.

46. Muhammed Ferruhi Yezdi, Arif Kazvini, Muhammed-Rıza Mirzade Eşki ve Melik el-Şuara Bahar'ın yaşamı ve şiirlerine ilişkin etraflı bir çalışma için bkz. Muhammed Ali Sepanlu, *Çehar Şiir-i Azadi*, Spanga, İsveç: 1994.

47. Arif'in yaşamı ve şiiri hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Yahya Aryanpur, *Ez Saba ta Nima*, II. Cilt, s. 349-60. Ayrıca bkz. Muhammed Ali Sepanlu, *Çehar Şiir-i Azadi*, s. 27-142.

48. Yahya Aryanpur, *Ez Saba ta Nima*, II. Cilt, s. 161.

49. A.g.y.

50. Modern İran romanı ve tiyatrosunun bu döneme dayanan kökenlerini konu alan bir tartışma için bkz. a.g.y., s. 236-316. Aynı ölçüde bilgilendirici bir eser için bkz. Muhammed Ali Sepanlu, *Nevisendegan-ı Pişrov-i İran*, Irvine, California: Iran Zamin, 1986. Ayrıca bkz. Muhammed İstilami, *Edebiyat ı Devre-i Bidari ve Muasır*, Tahran: Sepahian-e Enqelab University Press, 1976). İran sinemasının bu döneme dayanan kökenleri için bkz. Hamid Dabashi, *Close up: Iranian Cinema, Past, Present, Future*, I. Bölüm.

4. Pehleviler

1. Bkz. Fredric Jameson, "Third-World Literature in the Age of Multinational Capitalism", *Social Text* 15 (1986): 65-88; Türkçesi: "Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı", *Kültür ve Toplum Bir* içinde, çev. İdil Eser, İstanbul: Hil, 1985. Bu makaleyle ilgili eleştirel bir yazı için bkz. Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londra ve New York: Verso, 1992; Türkçesi: *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: 1995.

2. Edward Said, *Culture and Imperialism*, s. 209.

3. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: Crossroad, 1989, s. 301.

4. A.g.y., 302. Anlamayı sınırlarından kurtarmakla kalmayıp, gerçek manada mümkün kılan Gadamerci "ufuk" kavramı, Gadamer'in "önyargıyı" yalnız bir engel olarak değil, anlamının koşulu olarak tanımlamasına dayanak teşkil eder.

Bkz. "Prejudices as Conditions of Understanding", *a.g.y.*, s. 277-85.

5. Ayetullah Humeyni'nin fikirlerinde Irak'taki sürgünden sonra meydana gelen değişim ve Pehlevi rejiminin çöküşünü görecektir kadar yaşamak konusundaki kaygıları için bkz. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Republic in Iran*, New Brunswick, New Jersey: Transaction, 2006, Humeyni Bölümü.

6. Kaçarların çöküşü ile Pehlevilerin iktidara geçişinin kusursuz bir tarihi için bkz. Cyrus Ghani, *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Power*, Londra: I. B. Tauris, 1998). Cyrus Ghani'nin, babasının anılarını derlediği kitap da bu konuda eşit ölçüde bilgilendiricidir, bkz. *A Man of Many Worlds: The Diaries and Memoirs of Dr. Qasem Ghani*, çev. Cyrus Ghani ve Paul Sprachman, Washington, D.C.: Mage, 2006. Ayrıca bkz. Nikkie R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven: Yale University Press, 1981, 5. Bölüm ve Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982, 3. Bölüm.

7. Arif Kazvini ile Rabindranath Tagore buluşmasının ayrıntıları için bkz. Cemal Ümid, *Tarih-i Sinema-i İran*, Tahran: Rozaneh, 1995, s. 64. İran sinemasının ilk yılları için bkz. Hamid Dabashi, *Close-up: Iranian Cinema, Past, Present, Future*. Daha fazla ayrıntı için ayrıca bkz. Hamid Naficy, *Cinema and National Identity: A Social History of Iranian Cinema*, Durham, North Carolina: Duke University Press.

8. İran'daki –Tudeh partisi dışındaki– siyasi gruplar arasındaki düşmanlığın tarihi, İran siyasetine özgü bu popülizmin hem nedeni hem de sonucu olarak karşımıza çıkar. İran'daki siyasi partilerin tarihi hakkında bir inceleme için bkz. Melik el-Şuara Bahar, *Tarih-i Muhtasar-ı Ahzab-ı Siyasi-i İran*, Tahran: Jibi. 1942.

9. Bu tartışmanın her iki ucundaki önde gelen İranlı entelektüeller –Alırza Alavitabar'dan Sadık Ziba Kelam'a, Daryush Shayegan'dan Daryuş Aşuri'ye, Ali Şeriatî'den Abdülkerim Suruş'a Seyyid Hüseyin Nasr'dan Ramin Cihanbeglu'ya– tutsak edilmiş zihinlerin ve sınırlanmış tahayyüllerin örnekleridir. Epistemik açıdan İran'ın sömürgeci modernlikle karşılaşmasının getirdiği miyopluktan payını alan bu entelektüeller, bu karşılaşmayı sistematik olarak tarihdışı "gelenek-modernlik" ikili karşıtlığının marazlı bir hali olarak görmüş, dolayısıyla çatışan iki sınıfın –bir tarafta Uluslararası Burjuvazinin, diğer tarafta kentli ve kırsal yoksul sınıfın– ideolojik şekillenişini, uydurma bir "geleneği" metafizik bir "modernlikten" ayıran özcü niteliklerle karıştırmışlardır. Bu marazın en iyi iki örneği, "modernlik" dediği şeye yönelik metafizik (hatta neredeyse fanatik) bir bakışı ve şursuz bir güveni olan Daryuş Aşuri ile eşit ölçüde mistik ve bütünüyle tarihdışı bir "gelenek" anlayışı benimseyen Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Bu ikisi birbirinin aynadaki yansıması gibidir ve bu halleriyle bir entelektüeller kuşağının tarihin çıkmaz sokağındaki epistemik sıkışmışlığını yansıtmaktadır. Bu entelektüeller ve onların fikirleri konusunda ikna edici bir değerlendirme için bkz. Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1997 ve Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2000. Bu çığır açıcı eserlerin başlıca ve bütünüyle gözden kaçan zaafı, hepsinde de "Batı'nın merkeziliğinin verili alınması ve tarihsel ya da epistemik incelemeye tabi tutulmamasıdır.

10. Rıza Şah dönemindeki reformlar konusunda klasik olmasına rağmen, bu reformların amaçları ve sonuçları konusunda fazlasıyla iyimser olan bir çalışma için bkz. Amin Banani, *The Modernization of Iran, 1921-1941*, Stanford: Stanford University Press, 1961. Daha eleştirel bir yaklaşım için bkz. Keddie, *Roots of Revolution*, 5. Bölüm ve Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 3. Bölüm.

11. Hidayet'in *Kör Baykuş* başyapıtının İngilizce tercümesi için bkz. *The Blind Owl*, New York: Grove Press, 1989. Ayrıca bkz. Michael Beard, *Hedayat's Blind Owl as a Western Novel*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990 ve Ehsan Yarshater, "Sadeq Hedayat: An Appraisal", *Persian Literature* içinde, Ehsan Yarshater (haz.), s. 318-23. Jason Bahbak Mohaghegh 2004 yılında Columbia Üniversitesi'ne "yok etme" temasını işlediği zengin bir doktora tezi sunmuştur.

12. İran'daki Komünist hareketlerin tarihine ilişkin bir çalışma için bkz. Sepehr Zabih, *The Communist Movement in Iran*, Berkeley: University of California Press, 1966.

13. Nima'nın tarihsel önemini konu aldığım bir makale için bkz. "Nima Yushij and the Constitution of a National Subject", *Oriente Moderno* 22, sayı 83 (2003). Nima'nın iyi çevirilerine rastlamak güçtür. Ahmad Karimi-Hakkak, Nima'nın şiirlerini İngilizceye çevirme yönünde görece başarılı bir çaba göstermiştir, bkz. *Anthology of Modern Persian Poetry*, Boulder, Connecticut: Westview Press, 1978, s. 29-38. Nima Yuşic hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmad Karimi-Hakkak ve Kamran Talattof (haz.), *Essays on Nima Yushij: Animating Modernism in Persian Poetry* Leiden: E. J. Brill, 2004.

14. On dokuzuncu yüzyıl sonunda ve yirminci yüzyıl başında kadınların açılması. kökenleri esasen Meşrutiyet Devrimi'ne dayanan bir hadisedir. Bu gelişmenin Rıza Şah'a atfedilmesi hem yanlış hem de yanıltıcıdır. Kadının Meşrutiyet Devrimi sürecine katılımı ve örtünme konusunda kusursuz bir çalışma için bkz. Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, 7. Bölüm.

15. Şii ruhban cemaatine ilişkin böylesi çirkin kayıtlar şimdilerde yalnız İslam Cumhuriyeti nin yerleşik propaganda mekanizmasınca değil, Hamid Algar ve Ziba Mir Hosseini gibi benzer ideoloji sahibi entelektüellerin İran siyasi kültürünün kozmopolit yapısını tahrif etmesiyle de sistematik olarak örtbas edilmektedir. İran siyasi kültürünün İslamcı bir doğrultuda anlatsal olarak kontrol altına alınışının son örnekleri için bkz. Ziba Mir-Hosseini ve Richard Tapper, *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*, Londra: I. B. Tauris, 2006.

16. Edward Said, *Culture and Imperialism*, s. 210.

17. Bkz. Kermit Roosevelt, *Countercoup: The Struggle for the Control of Iran*, New York: McGraw-Hill, 1979, s. ix. İran'daki 1953 CIA darbesine ilişkin kapsamlı bir inceleme için bkz. Stephen Kinzer, *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror*, New York: John Wiley & Sons, 2004.

18. ABD-İran ilişkileri konusunda bu dönemi de kapsayan etraflı bir inceleme için bkz. James A. Bill, *The Eagle and the Lion: The Tragedy of American-Iranian Relations*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1988.

19. Tudeh Partisi'nin bu dönemdeki durumu konusunda daha fazla bilgi için bkz. Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 6-8. Bölüm.

20. Musaddık'ın İran petrol sanayisini kamulaştırmasını konu alan kusursuz bir makale derlemesi için bkz. James A. Bill ve William Roger Louis, *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, Austin: University of Texas Press, 1988.

21. Sohrab Sepehri, *Heşt Kitab*, Tahran: Tahuri, 1984, s. 271-2; Türkçesi: *Su-yun Ayak Sesi*, çev. Siyaveş Azeri, İstanbul: Avesta, 2000.

22. Sepehri'nin iyi İngilizce çevirilerine rastlamak güçtür ama, David L. Martin'in çevirilerinden (*The Expanse of Green: Poems of Sohrab Sepehry* [sayfa numarası yok], Kalimat Press, 1988) bilhassa kaçınmak gerekir. Öte yandan Ahmad Karimi-Hakkak'ın *Anthology of Modern Persian Poetry* (95-104) kitabındaki çeviriler daha iyi ama eksiktir. Bunun yanı sıra, Sepehri'nin bir şiirinin Naomi Shihab Nye tarafından yapılan iyi bir çevirisi için bkz. *The Space Between Our Footsteps: Poems and Paintings from the Middle East*, New York: Simon & Schuster, 1998, s. 74. İngilizce konuşan dünyanın (bilhassa ABD'nin) bugün İran gibi kültürleri anlamak konusunda çektiği sıkıntı, Sepehri'nin şiirleri gibi belli başlı kaynakların güvenilir ve iyi çevirilerinin azlığından kaynaklanmaktadır. Böyle çeviriler olmadığı müddetçe, köksüz mülteci şarlatanların İran'ın kültürel karalamasını yapan uydurma İran anlatıları yazıp yayımlamaya devam etmesi kaçınılmazdır.

23. Darbenin mimarı Kermit Roosevelt'in kendi ihanetine dair açıklaması için bkz. *Countercoup: The Struggle for the Control of Iran*. CIA darbesine dair kapsamlı analitik ayrıntılar ve deliller sunması bakımından daha üstün olan bir kaynak için bkz. Stephen Kinzer, *All Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror*.

24. Bu yazarlara ve onların tarihsel önemine ilişkin iki kusursuz çalışma için bkz. M. R. Ghanoonparvar, *Prophets of Doom*, New York: University Press of America, 1984 ve Kamran Talattof, *The Politics of Writing in Iran: A History of Modern Persian Literature*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2000.

25. Haziran 1963 ayaklanması konusunda daha fazla bilgi için bkz. Keddia *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, 7. Bölüm. Ayrıca bkz. Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany: State University of New York Press, 1980, 4. Bölüm.

26. Ahmed Şamlu ve onun devrimci kimliği için bkz. Hamid Dabashi, "Ahmad Shamlu and the Contingency of our Future", *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey* içinde, Negin Nabavi (haz.), Tallahassee: University Press of Florida, 2003. s. 53-90.

27. Halkın Mücahitleri hakkında yapılan en iyi inceleme için bkz. Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*, Londra: I. B. Tauris, 1989.

28. Şahın son birkaç senesine ilişkin iki iyi inceleme için bkz. Marvin Zonis, *Majestic Failure: The Fall of the Shah*, Chicago: University of Chicago Press, 1991 ve William Shawcross, *The Shah's Last Ride*, New York: Touchstone, 1989.

5. İslam Devrimi

1. İran'ın 1979 Devrimi'nin başlangıç dönemindeki demografik ve ekonomik durumuna ilişkin daha fazla bilgi için bkz. A. H. Pesaran, "Economic Development and Revolutionary Upheaval in Iran", *Iran: Revolution in Turmoil* içinde, Haleh Afshar (haz.), Londra: Macmillan, 1985, s. 15-50. İran'ın Pehlevi dönemindeki ekonomik durumu için bkz. Jamshid Amuzegar ve M. A. Fekrat, *Iran: Economic Development Under Dualistic Conditions*, Chicago: University of Chicago Press, 1971. İran'da kentleşmeye dair kusursuz bir çalışma için bkz. Masoud Kheirabadi, *Iranian Cities: Formation and Development*, Austin: University of Texas Press, 1991.

2. Özellikle Kuzistan, Kürdistan ve Azerbaycan'daki – çoğu ayrılıkçı hareketin altında – imal edilmiş – "Persli" İranlıların İran'da alıp yürümüş siyah karşıtı, Arap karşıtı, Azeri karşıtı ırkçılığıdır. 2006 Mayıs sonlarında bir İran gazetesinde yayınlanan ırkçı bir karikatür İranlı Azerileri fazlasıyla öfkeliendirdi ve pek çok şehirde büyük arbede yaşandı. BBC'den Matthew Collins bu olaylar üstüne şöyle bir yorumda bulunmuştu: "Kuzeybatı İran'ın bazı kesimlerinde, bir gazete-de yayınlanan karikatürü protesto eden binlerce Azerinin katıldığı gösteriler çıktı. Azeriler bu ayın başında yayınlanan karikatürde kendilerinin hamam böceğine benzetildiğini belirtiyor. Erdebil, Nagade ve Meşkin Şehr'den gelen bilgilere göre İran güvenlik güçlerinin göstericilere açtığı ateş sonucu en az beş kişi hayatını kaybetti. Gösteriler sırasında onlarca göstericinin de yaralandığı ve yüzlercesinin tutuklandığı bildiriliyor", "İranlı Azenlerin Karikatür Protestosu", BBC News, *World Edition*, 28 Mayıs 2006. 2005'te Kuzistan'daki benzer bir kargaşa da yine dünya haberlerine yansımıştı. İslam Cumhuriyeti söz konusu kargaşadan, dünyanın ilgisini komşu ülke Irak'ta yarattıkları terörden uzaklaştırmak amacındaki İngilizleri sorumlu tutsa da ve gerçekten de İran'ın başına gelen pek çok felaketin başlıca sorumlusu İngiliz sömürgeciliği olsa da, bu gibi çoğu kargaşanın altında yatan neden, yaygın "Pers" ırkçılığıdır.

3. İran'da sinemaya gitme alışkanlığı konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. Hamid Dabashi, *Close Up: Iranian Cinema, Past, Present, Future*.

4. Roy Mottahedeh, bir mollanın eğitimi üzerine yazdığı klasik çalışmada konuyu etraflı bir şekilde ele almaktadır. Ne var ki çalışmasına model oluşturan kişi elit bir aileden gelmektedir. Dolayısıyla çalışma burada bahsettiğim Molla Cevad gibi halktan kişilerden fazlasıyla uzaktır. Bkz. Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, New York: Pantheon Books, 1985.

5. Kitle iletişim araçlarının 1979 İran Devrimi'ndeki rolüne ilişkin kusursuz bir çalışma için bkz. Annabelle Sreberny-Mohammadi ve Ali Mohammadi, *Small Media. Big Revolution: Communication, Culture, and the Iranian Revolution*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

6. Erika Friedl mükemmel kitabı *Women of Dehkhoh: Lives in Iranian Village*'da (Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1989) görülmedik bir dikkat ve duyarlılığa sahip olan, ama alt tabakadan ve okuma yazma bilmeyen İranlı kadınların hikâyeleri anlatıyor. Ne var ki, Friedl'in kitabın başındaki ifadeleri, köylü ve küçük kasaba kadınlarını "kirli, dilsiz, ezilmiş, boş inançlı ve fena halde aydınlanma ihtiyacında" olarak gören "orta-sınıf mensubu, eğitilmiş, Batılılaş-

miş İran kadınları" hakkında rahatsız edici iddialarla doludur (s. 4). Erika Friedl'in burada söylediklerinde doğruluk payı vardır kuşkusuz. Fakat Friedl buradaki ikinci iddialarında, muhataplarının etkisinde kalmış gibi görünüyor. Her şeye rağmen Friedl'in kitabı esas itibarıyla sıradan İranlı kadınların yaşamlarını meydana çıkarması açısından önemli.

7. Alt ve orta sınıftan İranlı kadınların üstün konumu ve sonsuz asaleti Ruj Mücahitlerinin hatıra endüstrisinde kaybolmuş ve lekelenmiştir. *Tahran'da "Lolita" Okumak*'ta Azer Nefisi'nin Tahire Hanım dediği (daha çok bir köleye benzeyen) bir hizmetçisi olduğunu öğreniyoruz. Azer Nefisi ve hizmetçi kadının deyişyle "kızları", yani (Nefisi'nin) öğrencileri *Lolita*'yı ve "Batı edebiyatı"nın diğer başyapıtlarını okurken, Tahire Hanım evi temizliyor, çocuklarla ilgileniyor ve bütün diğer işlere bakıyor. Tahire Hanım bir örnekse, son derece seçkin bir geçmişe sahip olan ve şimdi de bütün bir milletin kaderi üzerinde oyunlar oynayan savaş çıkartkanlarıyla utanmazca işbirliği yapan işe yaramaz kariyer meraklıları karşısında kategorik olarak susturulmuş madun kişiye bir örnektir olsa olsa.

8. İran'ın Pehleviler dönemindeki ekonomik durumu konusunda daha fazla bilgi için bkz. Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo Modernism, 1926-1979*. Londra: Macmillan, 1981. Pehleviler dönemindeki iktisadi planlama için bkz. George B. Baldwin, *Planning and Development in Iran*, Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1967. Pehleviler ile İslam Cumhuriyeti arasındaki geçiş dönemi için bkz. Hossein Razavi ve Firuz Vakil, *The Political Environment of Economic Planning in Iran, 1971-1983: From Monarchy to Islamic Republic*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1984. Pehlevi dönemi ekonomisi konusunda Marksist bir eleştiri için bkz. Bizhan Jazani, *Capitalism and Revolution in Iran*, Londra: Zed, 1980 ve Petter Nore ve Terisa Turner (haz.), *Oil and Class Struggle*, Londra: Zed, 1980, 13. ve 14. Bölüm.

9. Peter Chelkowski ile devrimin ikonografisine ilişkin ortak çalışmamız için bkz. *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*, New York: New York University Press, 1999.

10. Bu anlamda devrimci seferberliğe ilişkin kusursuz bir izah için bkz. Sepehr Zabih, *Iran's Revolutionary Upheaval: An Interpretative Essay*, San Francisco: Alchemy Books, 1979.

11. Devrim döneminde seferber edilen kitlelerin siyasi gücü, boş bir retorik araç olmaktan ziyade, önemli bir devrimci karaktere sahipti. Bu dönemde seferber edilen yoksullar hakkında iyi bir çalışma için bkz. Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*, New York: Columbia University Press, 1997. Ayrıca bkz. Asef Bayat, *Workers and Revolution in Iran*, Londra: Zed, 1987.

12. Bu dönemde İran edebiyatının siyasi veçhelerini ele aldığım bir yazı için bkz. "The Poetics of the Politics: Commitment in Modern Persian Literature", *Iranian Studies* 18, sayı 2-4, (Bahar-Güz 1985), özel sayı; *The Sociology of the Iranian Writer*, Michael C. Hillmann (haz.). Ayrıca bkz. M. R. Ghanoonparvar, *Prophets of Doom*.

13. Bu ideologların fikir ve amaçlarını ayrıntılı olarak ele aldığım bir inceleme için bkz. *Theology of Discontent*. Ayrıca bkz. Mansoor Moaddel, *Class, Politics, and Theology in the Iranian Revolution*, New York, Columbia University Press, 1994.

14. Şiiliğin bu etkileyciliği konusunda yaptığım bir inceleme için bkz. *Authority in Islam*. Bu konudaki klasik bir çalışma için bkz. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Arjomand da ben de Max Weber'in sosyolojik karizma teorisinden fazlasıyla etkilendik. Bkz. Max Weber, "The Sociology of Charismatic Authority", *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, Hans Gerth ve C. Wright Mills (haz.), s. 245-52.

15. İranlı Yahudilere ilişkin bir makale derlemesi için bkz. Houman Sarshar (haz.), *Esther's Children: A Portrait of Iranian Jews*, New York: Jewish Publication Society of America, 2002.

16. İran'daki bu bütün kültürlere yönelik yaygın ırkçılık genellikle "Persli" denen imal edilmiş bir ırksal kurguyu temel almaktadır. Bu kurgu dilsel bir belirleme dışında hiçbir şekilde ırksal, etnik, ulusal ya da kültürel anlam taşımaz. İranlıların çoğunluğu "Pers" değildir, yani Pers dili onların ana dili değildir. Gelgelelim İran edebiyatına şöyle bir göz atıldığında dahi, bütün klasik yapıtların "taşralı" şair ve yazarlar tarafından yazıldığı görülür. Rudaki ve Firdevsi Horasanlı, Nizami Azerbaycanlı, Sadi ve Hafız Şirazlıyken, Mevlana ve Cami ise günümüz Afganistanı'ndandır. Yani hiçbirisi Tahranlı değildir (zira Tahran İran'ın manzarasına çok yenilerde işlenmiş bir kentsel faciadır) ve bu şairler bugün kendi şiirlerini kendi ağızlarından okusalar, Tahranlılar onların aksanıyla alay ederdi. Rumi'nin gazelleri bugün Tahranlıların horgörüyle "Afgan aksam" dediği aksanla okunmadıkça asıl kafiye düzenine göre okunmamış olur. *Encyclopedia Iranica*'nın "İran" maddesini "Persia" olarak değiştirme kararı tamamen yanlıştır, çünkü Farsça konuşmayan İranlıları kendi kültürlerine yabancılaştırmakta ve ondan mahrum etmektedir. Söz konusu karar, tarihinde Farsça konuşmayan İranlıların çok önemli rol oynadığı bir kültürü ırksallaştıran "Persia" adlı hayali kurguya dayanır. Bugün İran Persia'dan daha iyi bir ülke adıdır, çünkü (1) meşrudur ve ülkenin uluslararası düzeyde kabul görmüş adıdır, (2) Pers olmayıp da İranlı olan milyonlarca insan gibi, İran'ın Farsça konuşan ve konuşmayan bütün unsurlarını da kapsar ve (3) "İran" terimi tarihsel konumumuzun çağdaşlığına göndermede bulunurken, "Persia" Pers/Acem kedileri, havvarları ve halılarıyla akla gelen hayali bir yer olarak bütün bir milleti maddelere ve ikonlara indirgeyen Avrupalı ve Kuzey Amerikalı Şarkiyatçı fantazilerin ürünüdür. Kadim ve gurur verici bir kültüre sahip bir halkın kendilerine ya da konuştukları dile ne denmesi gerektiği gibi iptidai meselelerle uğraşmak durumunda bırakılması, sömürgeciliğin ürkütücü bir mirasıdır. Son zamanlarda Los Angeles'ta Farsçaya "Farsi" denmesinde de benzer bir yapmacıklık çıkıyor karşımıza. Halbuki ancak Farsça konuşuyorsanız, Farsçadan Farsi diye bahsedersiniz. "Biz 'German' konuşuyor musunuz?" ya da "Français konuşuyorum" demeyiz. Bu bayağılık 1979-80 yılları arasındaki rehin krizi döneminde Amerika'da ortaya çıktı: İran durup dururken "Persia", Farsça da "Farsi" oluverdi. Kendilerini ülkedeki ruhban sınıfı hükmünden uzaklaştırmak isteyen İranlı burjuva göçmenler kendilerine "Pers" adını taktı, çünkü dillere destan bir coğrafya bilgisine sahip olan Amerikalıların bu Persia'nın nerede olduğu hakkında en ufak fikirleri yoktu. Pennsylvania'daki bir tanıdığım, Persia için "Transilvanya yakınlarında bir yer" demişti bir keresinde.

17. Bkz. Oriana Fallaci, *Interview with History*, New York: Houghton Mifflin, 1977, s. 272. Fallaci (1929-2006) bu röportajı isminin hâlâ bir nebze meşruluğa sahip olduğu bir dönemde yapmıştı. Fallaci 11 Eylül olaylarından sonra ise,

aşırı derecede ırkçı bir İslam düşmanına dönüşmüştür. Fallaci'nin "Üçüncü Dünya" düşmanlığı ve "Üçüncü Dünya"nın "Biz Avrupalılar" için bir tehlike olduğu yönlü görüşünün emarelerine bu dönemde de rastlanmaktadır. Fallaci'nin Müslümanlara yönelik nefreti konusunda bkz. Oriana Fallaci, *The Rage and the Pride*, Rome: Rizzoli, 2002. Fallaci'yle ilgili olarak asıl dehşet verici olansa, onun 11 Eylül olayları sonrasında benimsediği ırkçılık değil, Avrupa ve ABD'de çok satan bir yazar olduğu gerçeğidir.

18. Golbarg Bashi ile Ayetullah Montazeri arasında gerçekleşen ve cesurca sorular barındıran manidar görüşme için bkz. Golbarg Bashi, "Eyewitness History: Interview with Ayetullah Montazeri", *Payvand News*, 2006, <http://www.payvand.com/news/06/mar/1067.html> (erişim tarihi: 21 Mayıs 2006).

19. İran'daki toplumsal ve edebi kadın hareketlerine dair kusursuz bir çalışma için bkz. Farzaneh Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1992. Devrim sonrası gelişmeler için bkz. Mohammad Mehdi Khorrami ve Shouleh Vatanabadi (haz.), *A Feast in the Mirror: Stories by Contemporary Iranian Women*, New York Lynne Rienner, 2000. İran dışında yaşayan İranlı kadınları konu alan bir çalışma için bkz. Halleh Ghorashi, *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and United States*, Huntington, New York: Nova Science, 2002. Barındırdığı içgörüler açısından eşit ölçüde başarılı bir çalışma için bkz. Mahnaz Kousha, *Voices from Iran: The Changing Lives of Iranian Women*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2002.

20. Yeni-muhafazakâr bir bürokrat ve sanatçı olan Patrick Clawson İran nükleer krizi (2004-6) konusunda bir makale yazmıştır. Clawson makalesinde, İslam Cumhuriyeti'ni bu nükleer projeden vazgeçirmenin bir yolunun İran'ı "Dünya Kupası'na kavılmaktan" men etmek olduğunu ileri sürmektedir (*Middle East Forum: Promoting American Interest*, 16 Eylül 2005). Patrick Clawson gibi verdiğimiz vergileri Washington D.C. semalarında cıvıdayarak boşa harcayan entelektüel Tweety kuşlarının sorunu, arkalarını her döndüklerinde kötü bir kedi gördüklerini sanmalarıdır. Halbuki 1998 Dünya Kupası'nda İran'ın 2-1'lik üstünlüğüyle sonuçlanan İran-ABD maçı iki ulusun dostluk ve kardeşlik çerçevesinde karşılaştığı nadir olaylardan biridir. Tanrı Amerikalıları Clawson gibi "kendi çıkarını gözetken" marazi savaş çıkırtkanlarından korusun; onun gibi yaratıkların gazabından dünyayı kurtarabileceğimize dair umut ışığı yakan dünya çapında tek oyun futboldur belki de.

21. Halkın Mücahitleri konusundaki en iyi çalışma için bkz. Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*. Halkın Fedaileri örgütüne ilişkin bu kadar etraflı bir çalışma yoktur. Fakat Abrahamian *Iran Between Two Revolutions* adlı kitabının 10. Bölüm'ünde bu örgüte de değinir. Ayrıca bkz. Ervand Abrahamian, "The Guerilla Movement in Iran, 1963-77", *Iran: A Revolution in Turmoil* içinde. Haleh Afshar (haz.), s. 149-74. İran'daki muhalif öğrenci grupları konusunda ön açıcı bir çalışma için bkz. Afshin Matin-Asgari, *Iranian Student Opposition to the Shah*, Costa Mesa, California: Mazda, 2001.

22. Ulemanın bu ve diğer siyasi ayaklanmalardaki rolü konusunda kusursuz bir çalışma için bkz. Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran", *Scholars, Saints and Sufis* içinde. Nikki R. Keddie (haz.), Berkeley: University of California Press, 1972. 1963 Haziran ayaklanma-

smın nedenleri ve başarısızlığına ilişkin iktisadi bir açıklama için bkz. M.H. Pesaran, "Economic Development and Revolutionary Upheaval in Iran", s. 20-31.

23. Oriana Fallaci, *Interview with History*, s. 268.

24. Fallaci'nin *Interview with History* kitabının İran'da piyasaya çıkan ilk Farsça çevirilerinden birinde, içindekiler kısmında şahla olan röportajın sayfası yazmasına rağmen, aynı sayfayı açtığınızda şahın bütün röportajı sansürlendiğini, basılı sayfaların kitap ciltlenmeden önce çıkarılmış olduğunu görürsünüz.

25. Devrimin bu ilk devrelerine ilişkin İran'daki bir İngiliz büyükelçisi tarafından kaleme alınan karamsar bir eser için bkz. Anthony Parsons, *The Pride and the Fall: Iran 1974-1979*, Londra: Jonathan Cape, 1984, 5. ve 6. Bölüm. ABD büyükelçisinin Amerikalıların bu dönemdeki durumuna dair izahı için bkz. William H. Sullivan, *Mission to Iran*, New York: W.W. Norton, 1981. Ayrıca bkz. Marvin Zonis, *Majestic Failure: The Fall of the Shah*, 9. Bölüm.

26. Kitle seferberliğinin İran siyasetindeki işlevine dair ön açıcı bir çalışma için bkz. Ervand Abrahamian, "The Crowd in Iranian Politics, 1905-1953", *Past and Present* 41 (Aralık 1968): s. 184-210.

27. Beyinsiz (*himoh*) Şaban olarak da anılan Şaban Caferi CIA darbesi için hazırlık yapmakta olan firari şah adına insan güruhlarını seferber eden efsanevi bir eşkıyadır. Homa Sarshar Los Angeles'ta Şaban'la röportaj yaparak, muhteşem bir kitap yazmıştır. Bkz. *Shaban Jafari*, Los Angeles, California: Naab, 2002. Bu şahıs hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Stephen Kinzer, *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror*, s. 180-94. Beyinsiz Şaban'a neden bu lakabın yakıştırıldığı konusunda bir not düşmek gerekiyor. Herkesin isminin başına bir sıfat eklemek, İran'daki lümpen bir alt sınıf olan cahiller yahut Lutiler arasında yaygın bir uygulamadır. Bu kişinin asıl adıl Şaban Caferi'dir; isminin başına eklenen "Beyinsiz" (*himoh*) sıfatı ise onun maceracı ve asalak yaşamının bir getirisidir. Lakap kişiye özgü bir özelliğe ya da kişinin yapmaya meyilli olduğu bir şeye bağlı olarak yakıştırılır. Beyinsiz Şaban çok aptal biri olduğu için değil, pervasız ve delidolu davrandığı için bu lakabı almıştır. Şaban bu lakabı şaha destek olacak güruhu seferber etmeden önce almıştır. Fakat bu olay, halihazırdaki lakabına ayrı bir anlam da katmıştır.

28. Bkz. General Robert Huyser, *Mission to Tahrán*, New York: Harper & Row, 1986, s. 23. Daha fazla ayrıntı için bkz. Marvin Zonis, *Majestic Failure. The Fall of the Shah*, s. 246-8. Zonis'in de belgelerle açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, Amerikalı yetkililer (Milli Güvenlik Danışmanı Zbigniew Brzezinski'den, ABD senatosu çoğunluk lideri (damadı İranlı olan) Robert C. Byrd'e kadar) şahı güç kullanmaya teşvik ediyordu ve askeri bir çözümden yanaydı. General Huyser'in İran'daki görevi, böyle bir askeri çözüm olanağını değerlendirmektir. 1978 yılında İran'da 1953 darbesi türünden bir müdahalenin olamayışı üç nedene bağlıydı: (1) Beyaz Saray'a insan haklarını müdafaa etme vaadiyle gelen Carter yönetimi içindeki karışıklık ve fikir uyuşmazlığı, (2) tahtını oğluna bırakarak ülkeden onurlu bir şekilde ayrılma beklentisinde olan şahın güç kullanma konusundaki isteksizliği ve (3) binlerce kişinin öldürülmesinin dahi durduramayacağı geniş çaplı devrimci hareket. Bütün bunlara rağmen askeri darbe yine de güçlü bir olasılıktı.

29. Ünlü İranlı tiyatro ve film yönetmeni Perviz Seyyad bu yangında Humeyni'nin parmağı olduğunu kanıtlayan çok sayıda belge toplamış ve bu belgele-

re dayanarak bir oyun yazıp sahnelemiştir. Bu oyunun çevirisi için bkz. Hamid Dabashi, *Parviz Sayyad's Theater of Diaspora*, Costa Mesa, California: Mazda, 1993.

30. Bu çalkantılı günlere ilişkin ilk elden kusursuz bir izah için bkz. Asef Bayat, *Street Politics*, 3. Bölüm.

31. Devrim sonrası bu döneme ilişkin ikna edici bir tahlil için bkz. Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, 5.-8. bölümler.

32. Mehdi Bazargan ve Ayetullah Talegani'nin başını çektiği Özgürlük Hareketi konusundaki en iyi çalışma için bkz. Houchang Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990. Chehabi'nin bu çalışması, gerek detaylılığı gerekse teorik kapsamı açısından örnek niteliğindedir. Bazargan ve Talegani'nin görüşleri hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent*, 4. ve 6. Bölüm.

33. Bu döneme ilişkin daha fazla ayrıntı için bkz. Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, 8. Bölüm.

34. Başka halkların kaderlerine yönelik bu sistematik sömürgeci müdahale düzeni, George W. Bush yönetiminin başlangıcından bu yana yeni-muhafazakârlar tarafından daha yoğun bir şekilde sürdürülmektedir. ABD yönetimi "Terörizme Karşı Savaş" şiarıyla önce Afganistan'ı (2001), ardından da Irak'ı (2004) işgal ederek 1953 İran darbesinin mantığını ahlaksızca devam ettirmiştir. Özgür ve özerk medyanın Arap dünyasındaki tek temsilcisi olan El-Cezire televizyonu ve internet sitesi yalnız Bush yönetimi tarafından değil, ABD medyası tarafından sistematik bir karalama kampanyasına maruz bırakılmıştır. Bush Irak işgali sırasında El-Cezire'yi bombalama planları bile yapmıştır. Önce *London Daily Mirror* gazetesinde yayımlanan bu habere ilişkin ayrıntılar için bkz. BBC *News World Edition*'da yayınlanan 24 Kasım 2005 tarihli "Arab TV Staff Blast Bush 'Threat'" ("Arap Televizyonu Bush Tehdidiyle Çalkanıyor") başlıklı haber. ABD medyası bu felaket niteliğindeki haber karşısında tamamen sessiz kalmıştır.

35. Amerikalı rehinelere ilişkin büyük sıkıntılar hakkında ilk elden bir anlatı için bkz. Bruce Laingen, *Yellow Ribbon: The Secret Journal of Bruce Laingen*, New York: Brassey, 1992. Bruce Laingen rehine krizi sırasında İran'da ABD elçi vekili olarak görev yapmıştır. Bu olaya ilişkin yakın dönem çalışmalar için bkz. Mark Bowden, *Guests of the Ayatollah: The First Battle in America's War with Militant Islam* (New York: Atlantic Monthly Press, 2006) ve David Patrick Houghton, *US Foreign Policy and the Iran Hostage Crisis* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2001). ABD Hava Kuvvetleri'nin özel operasyon uzmanlarından biri ve ABD kurtarma biriminin hava kuvvetlerinden sorumlu bir görevli olan Albay James H. Kyle'in Kartal Pençesi Operasyonu na ilişkin kitabı için bkz. *The Guts to Try: The Untold Story of the Iran Hostage Rescue Mission by the On-Scene Desert Commander*, New York: Ballantine Books, 2002. İran rehine krizine ilişkin Carter yönetiminin perspektifinden bir çalışma için ayrıca bkz. Hamilton Jordan, *Crisis: The Last Year of the Carter Presidency*, New York: Berkeley, 1983.

36. Ayetullah Humeyni hayalini kurduğu teokrasi rejiminin Şiiliğe dayanan temellerini seneler önce yazdığı yazılarda zikreder. Humeyni'nin siyasi fikirlerine ilişkin daha fazla ayrıntı için bkz. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent*, 8.

Bölüm. Ayetullah Humeyni'nin kendi yazılarının Hamid Algar tarafından yapılan ve yayıma hazırlanan çevirileri için bkz. *Islam and Revolution: Writings and Declaration of Imam Khomeini*, Berkeley, California: Mizan Press, 1981.

37. İran-İrak Savaşı'na ilişkin son derece güvenilir bir çalışma için bkz. Dilip Hiro, *The Longest War: The Iran-Iraq Military Conflict*, Londra: Routledge, 1991.

38. Kötülük ve Şeytan kavramlarının bilhassa Ronald Reagan (ve sonrasında George W. Bush) yönetimi zamanında ABD siyasal kültürünü tanımlamış olması ilgi çekicidir. Bu konu hakkında ünlü bir Amerikalı edebiyat eleştirmeni tarafından yazılan bir kitap için bkz. Andrew Delbanco, *The Death of Satan: How Americans Have Lost the Sense of Evil*, New York: Noonday Press, 1996). Delbanco bu kitabında kötülüğün (*evil*) Amerikan toplumundaki merkezi rolünün liberallerce yok edilmesini kınamakta ve bu kavramın eski konumuna gelmesini istemektedir. Delbanco'nun çevresinde, gayri-Amerikan olan her şeyin ve herkesin sistematik olarak şeytanlaştırılmasına rağmen, o yine de kötülük kavramının yok oluşu için Amerikan liberalizmini suçlamaktadır. Ayetullah Humeyni de sistematik şekilde ABD'ye yönelik olarak "Büyük Şeytan" ifadesini kullanmıştır. Ronald Reagan'ın (Sovyetler Birliği için kullandığı) "Kötülük (*Evil*) İmparatorluğu", Ayetullah Humeyni'nin (ABD için kullandığı) "Büyük Şeytan" ve George W. Bush'un (İran, Suriye ve Kuzey Kore için kullandığı) "Şer (*Evil*) Eksen" tanımlamaları Delbanco'nun düşlediği evrensel dünya anlayışını tanımlayan kavramlardır ve -Delbanco Şeytan'ın öldüğünü savunduğu son derece kapsamlı bir kitap yazmış olsa da- bu dünya zaten burnunun ucundadır! George W. Bush yönetiminde, bilhassa da 11 Eylül olaylarından sonra, Arap ve Müslümanlara, özellikle de İslam'a karşı büyük çaplı, sistematik ve resmen tasdik edilmiş bir şeytanlaştırma kampanyası başlatılmıştır. Fakat zannederseniz Müslümanlar ve genel olarak İslam Delbanco'nun benimsediği ve yeniden canlandırmak istediği liberalizm karşısı ve Hristiyanca şeytan kavramına pek de uymamaktadır.

39. Bütün bu gelişmelere bağlı olarak yaşanan Lübnan iç savaşının modern tarihi için bkz. Robert Fisk, *Pity the Nation: The Abduction of Lebanon*, New York: Nation Books, 2002. Daha fazla tarihsel ayrıntı için bkz. Kamal S. Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*, Berkeley: University of California Press, 1990.

40. Ebül Hasan Beni Sadr, devrime yaklaşan yıllarda İslami ideolojinin ekonomik yönlerinin belirlenmesinde az da olsa rol oynamıştır. Beni Sadr'ın görüşleri hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent*, 7. Bölüm.

41. *Theology of Discontent* adlı kitabımın giriş bölümünde Ayetullah Montazeri'nin gözden düşmeden önce *velayet-i fakih* fikrini desteklemesi konusunu belgelerle tartışmıştım, bkz. s. xxi-xxii.

42. İran-Kontra Skandalı konusunda çok sayıda kitap yazılmıştır. Bunlardan bana göre en ayrıntılı ve güvenilir olanı için bkz. Lawrence E. Walsh, *Firewall: The Iran-Contra Conspiracy and Cover-Up*, New York: W.W. Norton, 1998. Walsh, İran-Kontra soruşturmasının (1986-93) bağımsız danışmanıydı. Ayrıca bkz. Theodore Draper, *A Very Thin Line: The Iran-Contra Affairs*, New York: Hill & Wang, 1991. Bu çalışmalarda Başkan Reagan'ın da, başkan yardımcısı George H.W. Bush'un da idari yetkilerini kötüye kullandığı ima edilmektedir. Scott

Annstrong, Malcolm Byrne ve Tom Blanton Milli Güvenlik Arşivi'nden yola çıktıkları araştırmalarında Oliver North ile üstlerinin hukuk dışı uygulamalarını açık şekilde özetleyen kusursuz bir olay kronolojisi hazırlamışlardır. bkz. *The Chronology: The Documental Day-by-Day Account of the Secret Military Assistance to Iran and the Contras*, New York: Warner Books, 1987.

43. Nikaragua'daki Sandinista devrimi için bkz. Matilde Zimmermann, *Sandinista: Carlos Fonseca and the Nicaraguan Revolution* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2001) ve Dennis Gilbert, *Sandinistas: The Party and the Revolution* (Londra: Blackwell, 1988).

44. Humeyni'nin yerine kimin geçeceği konusunda yaşanan krize ilişkin ayrintılı bir çalışma için bkz. Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, Londra: Routledge, 1995, I. Bölüm.

45. Salman Rushdie olayı konusundaki ikna edici makalelerden oluşan bir derleme için bkz. Jeremy Jennings ve Anthony Kemp-Welch (haz.), *Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Affair to the Salman Rushdie Affair*, Londra: Routledge, 1997. Ayrıca bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Reading Satanic Verses" *Outside in the Teaching Machine* içinde, Londra: Routledge, 1993, s. 217-42. Salman Rushdie olayından bu yana Arapça *fetva* sözcüğü ABD ve Avrupa basını tarafından hatalı bir şekilde "ölüm cezası" anlamında kullanılmıştır. Fakat *fetva* "ölüm cezası" değil, "dini emir" anlamına gelir.

46. Humeyni'nin fetvasıyla, özellikle de 11 Eylül olayları sonrasında, Salman Rushdie Amerikalı yeni-muhafazakârlara yordakçılık eden sanatçılardan farksız biçimde can sıkıcı bir İslam karşıtına dönüşmüştür. Sanki fetvadan önce bir nebze olsun ilerici bir siyaset anlayışı benimseyen Salman Rushdie hakikaten suikaste uğramış, yerine yeni-muhafazakâr bir sahtekâr gelmiştir. Salman Rushdie'nin fetva sonrası dönemine ilişkin bir yazım için bkz. "İslam and Globalization", *al-Ahram*, 23-29 Mart 2006.

47. Bahsi geçen bu on gecenin kesin olarak bu tarihlere tekabül ettiğinde ısrar etmemin nedeni, yalnızca bu tarihlerin İslamcılarının devrimci davayı kendi üstüne almasından *öncesine* denk geldiğine dikkat çekmek değil, aynı zamanda bu tarihlerin bir dizi nedenden ötürü yanlış yansıtılmasıdır. Bu tarihlerin çarpıtılmasının en iyi örneklerinden biri için bkz. Roya Hakakian "In 1979, It Was Blood. In 2005, Is It Pragmatism?", *Washington Post*, 19 Haziran 2005. On gece boyunca süren bu konuşma ve şiir dinletisi etkinlikleri (Hakakian'ın *Washington Post* okurlarına bildirdiği gibi 1978 Ekim'inde değil) 10-19 Ekim 1977 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Bu on gecelik etkinlik İran'da ayrıntılarıyla bilinmektedir. Nasır Müezzîn'in bu etkinlik konusunda uygun belgelerle destekleyerek yayıma hazırladığı ve etkinlikten kısa süre sonra Farsça yayımladığı bir kitap için bkz. *Deh Şeb*, Tahran: Amir Kabir, 1978. Bu On Gece sonraki kuşak İranlılar tarafından sevgiyle anılmaktadır, bkz. Süheyl Assafi, "Nigah-ı bih Deh Şeb-i Şiir-i der Enstitüt-i Goethe: Birader-i Kakuleş-i Ateşfeşune", *Şark* (aynı yazı sonraları farklı yerlerde de yayımlanmıştır). On gecelik bu etkinliğin tarihlerini onaylayan başka kaynaklar için bkz. Süheyl Assafi'nin Cevid Mucabi'yle yaptığı röportaj, *Şark* (6 Mayıs 2006) ve Huşeng Golşiri'nin yaşamının bir kronolojisi, <http://www.golshirifoundation.org/1346-1356.htm> (17 Mayıs 2006). Bu on gecelik etkinlik, Hakakian'ın Amerikalı okurlarına yanlış bir şekilde iletildiği gibi "şiir, şiir, şiir"le dolu olmaktan ibaret değildir. Etkinlik boyunca saygın yazar, aktivist, aka-

demisyen ve yönetmenler tarafından zorbalık ve sansür karşıtı, özgürlük yanlısı cesur konuşmalar yapılmıştır. Konuşma yapanlar arasında şu kişiler vardır: Rahmetullah Mukaddim Maraghey ile Simin Danişver (1. gece), Manučeher Hezarhane (2. gece), Şems'ül-i Ahmed ile Behram Beyzai (3. gece), Gulamhüseyn Saidi (4. gece), Bağır Momeni (5. gece), Huşeng Golşiri (6. gece), Eslam Kazemiye (7. gece), Mustafa Rahimi (8. gece), Bağır Perham (9. gece) ve Mahmud İtimatzade (10. gece). Bu kişilerden hiçbiri şiir okumamış, hepsi de bir dizi toplumsal ve siyasi konu üzerine konuşma yapmıştır. Etkinliğe katılanlar arasında –Pehlevi zindanlarından henüz çıkmış olan ve etkinlikten kısa süre sonra İslam Cumhuriyeti tarafından katledilen Mehdi Ahavan Sales, Esmail Hoyi, Tahire Saffarzade ve Said Sultanpur gibi– şairler de vardır elbet. İran'ın önde gelen altmış edebiyatçı, sanatçı, entelektüel ve aktivistinin (elli yedisi erkek üçü kadın) katıldığı bu on gecelik etkinlik öyle büyük önem taşımaktadır ki, Tahran'daki bütün yabancı elçilikler bu etkinliği bağlı oldukları ülkelere bildirmiştir. Sözelimi Tahran'ın o dönemki İngiliz büyükelçisi şöyle demektedir: "Tahran'ın eğitilmiş gençliği, geçmişteki toplu tutuklamalardan muaf oldukları bu görece özgür ortamda kendi görüşlerini dile getirebilmek için farklı yollar buluyor. Ekim ayında Tahran'daki (Batı) Almanya Kültür Merkezi'nde İranlı şairlerin kendi eserlerinden parçalar okudukları önemli bir şiir dinletisi etkinliği gerçekleştirildi. Bu etkinliğe katılan şairlerden biri olan Said Sultanpur'un siyasi tutukluluğu etkinlikten yalnız birkaç gün önce sona ermişti. O ve diğerleri okudukları şiirlerle yönetime karşı seslerini yükseltme fırsatı buldu." Daha sonra Sir Anthony şöyle eklemektedir: "Yaklaşık bir hafta [aslında on gün] boyunca süren bu etkinliğe 62.000'e ulaşan hayli kalabalık bir izleyici topluluğu katıldı. Rejimden herhangi bir misilleme gelmedi" (Anthony Parsons, *The Pride and the Fall*, s. 56).

48. Humeyni'nin tatmin edici bir biyografisi yoktur; eldekiler de ya onu aziz mertebesine yükselten ya da ruhban karşıtı bir anlayışla kaleme alınmış biyografilerdir. Humeyni'nin kişiliğine pek nüfuz edemese de son derece güvenilir bir anlatı için bkz. Baqer Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, Londra: I. B. Tauris, 1999).

49. Molla Sadra'nın felsefesine giriş niteliğinde bir eser için bkz. *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, çev. J. W. Morris, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982. Molla Sadra'nın yaşadığı dönemin felsefi ruhu konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. Hamid Dabashi, "Mir Damad and the School of İsfahan", *A History of Islamic Philosophy* içinde, Oliver Leaman (haz.), Londra: Routledge, 1994.

50. Bu temayı kapsamlı olarak ele aldığım ortaçağ mistikleri konulu bir çalışma için bkz. *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of Ayn al-Qudat al-Hamadani*, Londra: Curzon Press, 1999.

51. Şiiliğin bu asli paradoksunu "The End of Islamic Ideology" başlıklı makalemde ele alıyorum.

52. İslam Devrimi'nin ikonografisi ve dramaturjik yönleri konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. Hamid Dabashi ve Peter Chelkowski, *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*, Londra: Edward Booth-Clibborn Editions, 1999.

53. Şii dini oyunu Taziye'nin mimetik özelliklerine dair bir incelemem için bkz. "Ta'ziyeh: Theater of Protest", *Drama Review*, 2005.

54. İran sineması hakkında daha fazla bilgi için bkz. Shahla Mirbakhtyar, *Iranian Cinema and the Islamic Revolution* (New York McFarland & Company, 2005); Richard Tapper (haz.), *The New Iranian Cinema: Politics, Representation and Identity* (Londra: I. B. Tauris, 2002); Hamid Naficy, *Cinema and National Identity: A Social History of the Iranian Cinema* (Durha, North Carolina: Duke University Press, hazırlanıyor) ve Hamid Dabashi, *Close-Up: Iranian Cinema, Past, Present, Future*. "Ta'ziyeh: Theater of Protest", başlıklı makaleme ek olarak, Şiilikteki mimesis anlayışı ile onun İran sinemasındaki izdüşümlerini incelediğim basıma hazırlanmakta olan kitabım için bkz. *Masters and Masterpieces of Iranian Cinema*, Washington, D.C.: Mage, 2007.

6. Yeniden Yapılandırma ve Reform

1. 11 Eylül sonrası ABD politikalarının, 11 Eylül öncesinde ABD'nin Saddam Hüseyin'e sunduğu desteği ve sonradan kendi başına bela olacak bir canavar yaratmasını belleklerden silmedeki başarısının iyi bir örneği için bkz. George Packer, *The Assassins' Gate: America in Iraq*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005. Packer ve onun temsil ettiği amnezik tarihçiler kuşağına göre tarihin başlangıç noktası 11 Eylül'dür. Afgan Talibanı konusunda yapılmış, bölge tarihi ve jeopolitiğine dair kusursuz kavrayışta bir çalışma için bkz. Ahmed Rashid, *Taliban: Militant Islam, Oil, and Fundamentalism in Central Asia*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2001.

2. 11 Eylül sonrası tarihsel bellek yitimi karşısında, 1979 İran Devrimi'nin kozmopolit ve çoğulcu yönlerinin sistematik olarak bir İslam teokrasisine dönüştürüldüğünü hatırla tutmak zorunludur. 1979 İran Devrimi'ni kategorik olarak İslamileştirmeyi aklına koyan yalnızca İslam Cumhuriyeti nin resmi tarihçileri değildir. Bu anlamda önemli katkılarda bulunan iki ünlü isim vardır. V. S. Naipaul ve Michel Foucault devrim dönemi İran'ını ziyaret ederek, sonrasında oradaki gözlemlerine dair birbirinden tamamen ayrı iki açıklama kaleme almış ve her ikisi de esas meseleyi çarpıcı biçimde gözden kaçırmıştır. Naipaul esas meseleyi baştan sona ıskalayarak mühim bir edebi kariyer yapıp, Nobel edebiyat ödülünü alırken, Foucault'nun normal-dışı ile periferiğin doğası ve işlevine ilişkin teorik içgörüler, Tahran'a yaptığı ziyarette onu gözünün önündekini görmekten alıkoymuştur. V. S. Naipaul'un patolojik İslam düşmanlığının en erken belirtilerinden biri olan kitabı *Among the Believers: An Islamic Journey* (New York: Vintage, 1981), hakkında hiçbir şey bilmediği bir millete ateş püsküren, kendinden tiksinen bir Şarklının ırkçılığını yansıtan şaşırtıcı bir eserdir. Bu arada Michel Foucault İtalyan gazetesi *Corriere della Sera*'da yer alan Tahran'a ilişkin beyanlarında esas meseleyi tamamen farklı bir şekilde ıskalamaktadır. Foucault'nun 1978 Eylülünde gerçekleştirdiği on günlük Tahran ziyaretine dair üç yanıltıcı durum söz konusudur: (1) Foucault devrim dönemi İran'ına siyasi tuhafıllıkları ve radikal karşıtıllıkları gözlemlemek üzere gitmiştir, (2) ziyareti sırasında ona eşlik eden danışman ve tercümanların hepsi olmasa da çoğu ya İslamcıdır ya da İslamcılık sempatanıdır ve (3) Humeyni aynı yıl Ekim ayında Irak'tan ayrılarak, Fransa'ya gitmeden yaklaşık bir ay önce, Foucault İran'da olanın "İslamcı" bir devrim olduğundan zaten emindir. Sonuçta Foucault devrimci ayaklanmanın çokkatmanlı ya-

pısını gözden kaçırarak, "İslam" devrimini kendi fikirleri doğrultusunda yorumlamayı tercih etmiştir. Foucault'nun İslam devrimine ilişkin yazılarının çevirilerinden oluşan bir derleme için bkz. Janet Afary ve Kevin Anderson (haz. ve çev.), *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and Seduction of Islamism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005. Bu kitapla ilgili en önemli sorun, Foucault'nun İran İslam Devrimi tarafından ayartıldığı şeklindeki –ve Foucault'nun Tahran notlarının Fransızca olarak ilk kez yayımlandığı 1994 yılına kadar giden– tuhaf bir ithama yer veriyor olmasıdır. Seçkin bir tarihçi olan Janet Afary'nin, 1979 İran Devriminin ideolojik karmaşasını Foucault'nun yanlış okumasını herkesten önce fark etmiş olması gerekirdi. Bu yanlış okumayı gözden kaçıran Janet Afary ve Kevin Anderson Foucault'ya tuhaf bir suçlama yöneltiliyor. Onlara göre, Foucault akıl ve ilerleme hakkındaki "Batılı" anlatıları öyle aceleci bir şekilde eleştiriyor ki, modern-öncesi dayanışma biçimlerini göklere çıkarma hatasına düşüyor; hem teorik bakımdan temelsiz, hem de Foucault'nun İran Devrimine ilişkin okumasına yanlış bir biçimde uygulanmış bir suçlama bu. Halbuki Foucault'nun İran Devrimi okumasındaki sorun, onun modern-öncesi bir devrim yanlışlığına düşmesi değil –zaten düşmemiştir de– devrimin ideolojik eğiliminin aslında olduğundan daha İslami karakterde olduğunu düşünmüş olmasıdır. İslamcıların Devrimi kendilerine yontması, İslamcı olmayan hasımlarını devre dışı bırakmak için yaptıkları zalimliklerin ve Irak'la yapılan sekiz senelik savaşın ardından gerçekleşmiştir ki bunlar da Foucault'nun İran'ı ziyaretinden ve İran Devrimi'ne olan ilgisini kaybetmesinden çok sonraki gelişmelerdir. Afary ve Anderson bu çok önemli yanıltmacayı fark etmekten ziyade "Batı akli" denen saçma davayı savunan yeni-muhafazakâr Foucault karşıtı üçlüye katılmışlardır. Afary ve Anderson'ın kitabı hakkındaki kusursuz bir eleştiri için bkz. Jonathan Ree, "The Treason of the Clerics", *The Nation*, 15-22 Ağustos, 2005. Foucault'nun İran Devrimi konusundaki yanlış okuması, onun teorik sınırlılığı arz eder şekilde yalnızca Avrupa'daki akıl hastaneleri gibi periferik alanlara dayandırarak, "Batı aklinin" çok daha egzotik olan Şarklı zindanını atlattığı çığır açıcı Aydınlanma modernliği eleştirisinin bir uzantısıdır. Nitekim benim bu kitapta ısrarla yapmaya çalıştığım şey, tam da Foucault'nun İran Devrimi üzerine yazmaya başladığı anda düştüğü yanlış "gelenek-modernlik" kavrayışını geçersiz kılacak türden bir sömürgecilik karşıtı modernliği dile getirmektir.

3. ABD'nin Saddam Hüseyin'in silahlandırılmasındaki ve bölgedeki, Halepçe'de yaptığı Kürt katliamı dahil, tasarılarını fiiliyata geçirmeye kısıktırılmasındaki payını ve ABD medyasının bu olaylardaki suç ortaklığını ele alan sıradışı bir çalışma için bkz. Sheldon Rampton ve John Stauber, *Weapons of Mass Deception: The Uses of Propaganda in Bush's War on Iraq*, New York: Penguin Books, 2003.

4. I. Körfez Savaşı'na ilişkin iyi bir anlatı için bkz. Alastair Finlan, *The Gulf War 1991*, Londra: Osprey Publishing, 2003.

5. Bruce Lawrence, *Messages to the World: The Statements of Usama bin Laden* (Londra ve New York: Verso, 2005) adlı kitabında Usame bin Ladin'in bazı konuşmalarını bir araya getirmiştir. Bu konuşmalar Usame bin Ladin'in düşünce tarzının ve siyasi tavrının en somut göstergesidir. Gelgelelim, bu ifadeleri daha geniş bir siyasi ideoloji çerçevesine oturtma yönündeki her türden girişim yanıltıcı ve vakitsiz olacaktır. Usame bin Ladin fenomeni ciddi bir değerlendirme

gerektiren bütünüyle yeni bir radikal İslamcılık safhasının başlangıcıdır ki ABD ile onun İslamcı hasımları arasında vites değiştiren propaganda çarkı içinde böyle bir değerlendirmenin yapılması neredeyse imkânsızlaşmıştır. *Theology of Discontent* adlı kitabıma yazdığım yeni giriş yazısında, Usame bin Ladin fenomenini (Olivier Roy ve Gilles Keppel gibi gözlemcilerin yaptığı gibi) iki yüzyıllık İslami ideolojiye ve Avrupa sömürgeciliğine yönelik siyasi direnişlere dayandırarak incelemenin yanlışlığına ilişkin başlangıç niteliğinde bir tartışmaya yer veriyorum. Teorik bakımdan ve tarih konusunda yetersiz olan yazarların oluşturduğu giderek büyüyen muazzam bir edebiyat camiası vardır. İslam dünyasında olup bitenlerin nedenlerine ve oluş biçimlerine dair abes formüller icat ederek sansasyonel "İslamcı" şeyler piyasasını doyurmak peşinde olan bu camia, konuyla ilgili akademik bir külliyatı doğru düzgün incelemediklerinden zaafarla malul olmuştur. Bu camianın içine düştüğü yanlışlığın yakın dönemdeki iki örneği için bkz. Ladan Boroumand ve Roya Boroumand, "Terror, Islam, and Democracy", *Journal of Democracy* 13, sayı 2 (Nisan 2002) ve Reza Aslan, *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, New York: Random House, 2006. İslamcılığın siyasi ve düşünsel tarihi üzerine yapılan bu türden aceleci yorumlarla ilgili esas sorun, bugünlerde İslam'la ilgili meselelere olan sansasyonel ilgiyi beslemeleri ve bu konudaki muazzam akademik külliyata en ufak saygı göstermeden, fantazileri için İslam tarihinin en erken safhalarına kadar giden bir soykütük imal etmeleridir. Boroumandlar'ın İslamcılığa yönelik kavrayışındaki temel problem, travmatik bir olayı, yani 11 Eylül'ü başlangıç noktası alma yönündeki mutlak analitik yanlışlığa düşmeleri ve tarihsel bağlamını hesaba katmayan bir soykütük uydurdıkları bu olayı bir teleolojiye dönüştürmeleridir. Aslan'ın bugün İslam'la ilgili olup bitenleri açıklama yönünde çok daha kıta-aşırı bir iddia barındıran kitabı için de aynısı geçerlidir. Aslan'ın Şeriatın çeşitli alternatif İslam olanaklarını bulanıklaştırdığı yollu savı kategorik olarak hatalıdır ve bu alandaki muazzam akademik külliyata başvurmamaktan mustarıptır. Francis Fukuyama'nın, *The End of History and the Last Man* adlı kitabında Boroumandlar'ın "Terror, Islam, and Democracy" adlı eseri gibi çağdaş İslam'a ilişkin şüpheli, noksan ve yanlış çalışmalara istinat etmeyi sürdürdüğünü belirtmek aydınlatıcıdır. (Bkz. Fukuyama'nın *The End of History and the Last Man*'in 2006 tarihli basımına yazdığı yeni sonsöz.) Fukuyama işte bunlarla sınırlı kaldığı için "radikal İslamcılık" olarak adlandırdığı şeyin modernleşme sürecinin yol açtığı kimlik politikasının bir belirtisi olduğunu varsayma gibi abes sonuçlara ulaşmaktadır. İslami ideolojilerin yükselişi ve düşüşüne sahne olan son iki yüzyıl hakkındaki bilgisizliğin bu göstergesi, siyaset bilimi bölümlerini nesiller boyu boşa uğraştıran yirminci yüzyıl ortası modernleşme teorilerinin uzantısıdır. Müslüman ideologlar ve destekçileri hiçbir konuda yabancılaşmamıştır. Onlar fikir ve ideallerine, toplum ve cemaatlerine son derece bağlıdır – ve her şeyden önemlisi, onların ideolojileri sömürgecilikle yapılan muazzam ve çok yönlü karşılaşmanın ürünüdür ki Fukuyama'nın tahlillerinin hiçbir şekilde mahal vermediği bir gerçektir bu. Fukuyama'ya bakılırsa, "Batı" (namı diğer beyaz adam) modernleşme denilen bir medenileştirme misyonu üstlenmiştir, ki bu da Müslümanlar (ya da Fukuyama'ya göre "Araplar") gibi "geleneksel toplumlar"da yabancılaşma ve kurnalsızlığa yol açmıştır. Yabancılaşan ve kurnalsızlaşan Müslümanlar veya Araplar ise bu modernleşme sürecinin onları "geleneksel" kültürlerine yabancılaştırmasından dolayı şiddetli

irticacılar haline gelmiştir. Boroumanlar ve onların meslektaşlarının Fukuyama gibilere aktardığı saçmalık bu yöndedir – ve yeterli bilgi sahibi olmayan yerlilerin geçerliliğini yitirmiş Birinci Dünya teorisyenlerine aktardığı yanlış veriden ibarettir. Günümüz İslamcılığına dair eksiksiz bir çalışma için bkz. Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse* ve Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities* (Londra ve New York: Verso, 1996). Meşruiyete ilişkin İslamcı ortaçağ söylemleri konusundaki, şeriatı bulunduğu toplumsal ve düşünsel bağlam içinde ele alan teorik bir çalışmam için bkz. *Truth and Narrative*.

6. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago: University of Chicago Press, 1996, s. 26-7; Türkçesi: *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2006.

7. Humeyni sonrası siyasi gelişmelere ilişkin ayrıntılar için bkz. Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini: The Iranian Second Republic*.

8. Humeyni sonrası yeniden yapılanma dönemindeki gelişmelere ilişkin ayrıntılar için bkz. Nikki Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2003, 11. ve 12. Bölüm.

9. Bkz. Ali Ekber Haşimi Rafsancani, *Emir Kebir veya Kahraman-ı Muhareze-i ba İstimar*, Tahran: Farahani, 1967, s. 10.

10. Bkz. *Theology of Discontent* kitabımın Mehdi Bazargan'la ilgili bölümü.

11. Bu konu hakkındaki tezime ilişkin eksiksiz bir izah için "The End of Islamic Ideology" başlıklı yazıma bakınız.

12. Abdülkerim Suruş hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Ahmad Sadri ve Mahmoud Sadri (haz.), Oxford, BK: Oxford University Press, 2000.

13. Suruş'un düşüncelerini ele aldığım eleştirel bir yazı için bkz. "Blindness and Insight: The Predicament of a Muslim Intellectual", *Iran: Between Tradition and Modernity* içinde, Ramin Jahanbegloo (haz.), New York: Lexington Books, 2004.

14. Söz konusu felsefi fikirlerin düşünsel bağlamı hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Irān's Intellectual Encounter with Modernity*.

15. Abdülkerim Suruş'un bu paradoksu büyük oranda yansıtan yazıları için bakılacak en iyi yer onun internet sitesidir: <http://www.dr.soroush.com>. Ali Ashgar Seyyedabadi'nin yakın dönemde Suruş'la yaptığı röportaj için bkz. "Democracy, Justice, Fundamentalism and Religious Intellectualism: An Interview with Abdolkarim Soroush", Kasım 2005.

16. Makhmalbaf'ın ilk dönem sineması için bkz. Hamid Dabashi, "Dead Certainties: Makhmalbaf's Early Cinema", *Studies in Iranian Cinema* içinde, Richard Tapper (haz.), Londra: I. B. Tauris, 2002. Makhmalbaf sinemasını konu alan etraflı bir çalışma için bkz. Eric Egan, *Films of Makhmalbaf: Cinema, Politics and Culture in Iran*. Washington, D.C.: Mage, 2005. Ayrıca bkz. Makhmalbaf sineması üzerine yazdığım yayıma hazırlanan kitabım *Makhmalbaf at Large*, Londra: I. B. Tauris, hazırlanıyor).

17. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, s. 27-8.

18. Samuel Huntington'ın "medeniyetler çatışması" tezine yönelik eleştirim

için bkz. "For the Last Time: Civilizations", *International Sociology* 16, sayı 3 (Eylül 2001), s. 361-8.

19. Hatemi'nin görüşlerinin bir örneği için bkz. Mohammad Khatami, *Islam, Liberty and Development*, New York: Global Academic Publishing, 1998. Hatemi hakkındaki bütünüyle manasız ve abes gözlemlerin toplandığı bir kitap için bkz. Patrick Clawson ve diğ., *Iran Under Khatami: A Political, Economic, and Military Assessment*, Washington, D.C.: Washington Institute for Near East Policy, 1998.

20. Ortadoğu tarihçileri dışında pek az kimsenin bildiği bir gerçek söz konusudur: Afganların İran işgallerinin de 1700'lere kadar uzanan bir tarihi vardır. Çöküş sürecindeki Safevi hanedanlığı sürekli olarak düzenlenen Afgan istilalarına maruz kalmış, hatta Sultan Hüseyin döneminde (1694-1713) bu istilalar neticesinde İran topraklarının İsfahan'dan Kazvin'e kadarki bölümü ele geçirilmiştir. Döneme dair İran vakayinamelerinde, bu istilacıların isimleri –Mahmud Afgan ve Eşref Afgan– endişe ve nefretle anılmıştır.

21. "Şer Eksen" fikrine ilişkin eleştirel bir yaklaşım için bkz. Bruce Cumings, *Inventing the Axis of Evil*, New York: The New Press, 2004. Fuad Acemi'nin hamiliğindeki Azer Nefisi'nin (Amerikalılara İran'da kadınların ne kadar korkunç muamele gördüğünü ve nasıl kurtarılmaya ihtiyaçları olduğunu anlattığı) *Tahran'da "Lolita" Okumak* kitabı Başkan Bush'un İran'ı "Şer Eksen"ne yerleştirmesinden hemen sonra yayımlandı. ABD'nin –Irak işgali öncesinde, sırasında veya sonrasında– İran'ı işgal edeceği yollu bir varsayım gündeme gelmiştir. Nefisi gerek *Tahran'da "Lolita" Okumak* romanında, gerekse halkla ilişkiler firmasının (Benador Associates) onun için ayarladığı gazete yazılarında ABD'nin kendilerini ayetullahların saltanatından kurtarmasını bekleyen İranlılardaki derin Amerikan sempatanlığı adına konuşmaktadır. Fuad Acemi ve Kenan Makiya da ABD'nin Irak işgali öncesinde Amerikalıları (Iraklıların ABD askerlerini gül demetleriyle ve baklavayla karşılayacağı gibi) böyle bir saçmalıkla besliyordu, ama ABD'ye ceset torbaları dönmeye başladığında, hiç kimse bu yorumcuları insanlığa karşı işlenen suçlardaki yordakçılıklarından mesul tutmadı. İran nüfusunun bazı kesimlerinin yöneten elitin acımasızlıklarına duyduğu haklı öfkenin, ABD'nin onları kurtarmasına yönelik haksız bir arzuya dönüşmüş olabileceğine şüphe yok. Fakat ABD'nin karşı karşıya geldiği sorun, Nefisi ve Christopher Hitchens'e bu türden hislerini nakleden kişilerin ateş açılır açılmaz kaçıp bir deliğe saklanacak olmalarıdır. Diğer taraftan kalıp ölümüne mücadele edecek olanlar ise İslam Cumhuriyeti'ne maddi ve manevi yatırım yapmış olan, Tahran'da *Lolita* okumuş olmayan ve Tahran'da otel lobilerinde dolaşırken Christopher Hitchens'la İngilizce sohbet etmeyen kişilerdir. Bunlar ABD'nin Irak ordusu kılığında İran'a yönelik önceki işgali sırasında Saddam Hüseyin'e karşı savaştan yoksul, imtiyazsız, öfkeli insanlardır. Joseph Massad yazdığı bir dizi eleştirel makalede Fuad Acemi, Kenan Makiya ve Bassam Tibi gibi kendinden tiksinen Şarklıların fikirlerinin iflasını ortaya koymaktadır. Joseph Massad'ın Bassam Tibi'nin, *Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley: University of California Press, 1998) kitabıyla ilgili yazısı için bkz. *Middle East Journal* 53, sayı. 3 (Yaz 1999). Massad'ın Fuad Acemi'nin *The Dream Palace of the Arabs: A Generations Odyssey* (New York: Pantheon Books, 1998) kitabıyla ilgili yazısı için bkz. *Al-Ahram Weekly*, 30 Nisan-6 Mayıs, 1998. Yine Massad'ın Samir al Halil'in (diğer adıyla Kenan

Makiya) *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq* (Berkeley: University of California Press, 1990) kitabı hakkındaki yazısı için bkz. *Against the Current*, Ocak 1991. Ayrıca bkz. Joseph Massad "Dham al-'Arab bi-Lisan Arabi", *Al-Hayat*, 30 Aralık 2002. Benedor Associates halkla ilişkiler firmasının Amerikan ve dolayısıyla dünya kamuoyunda yarattığı şaşırtıcı felaketin boyutlarını görmek için bkz. Brian Whitaker, "US Thinktanks Give Lessons in Foreign Policy", *Guardian*, 19 Ağustos 2002.

22. Bölgenin salt İslamcı bir okumasını yaygınlaştıran Gilles Keppel ve Olivier Roy gibi yeni-Şarkiyatçılarda, bölgenin sömürgecilik karşıtı toplumsal modernliğini oluşturan bu tayin edici kozmopolitizme rastlamak güçtür. Bu gibi şahsiyetlerin, bölgenin modern tarihine dair, Bernard Lewis'in görüşlerine dayanan okumaları Kum'daki en irticacı ruhban çevrelerin görüşlerinden farksızdır. Bkz. Gilles Keppel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Cambridge, Massachusetts: Belknap, 2004; Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York: Columbia University Press, 2004; Türkçesi: *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis, 2003. Bölgeye dair bu tür tehlikeli okumalara yönelik eleştirel bir yaklaşım için bkz. *Theology of Discontent*'e yazdığım yeni giriş yazısı. İsrail'in 2006 Haziranı'nda ve Ağustos'u'nda Lübnan'ı işgal etmesi, Lübnan Hizbullahı'nın ulusal bir kurtuluş hareketine dönüşmesini ve bunun ardından yalnız Lübnan ve Filistin'le kalmayıp, Irak ve İran'ı da içine alan kozmopolit bir siyasal çok-kültürlülüğün doğuşunu hızlandırabileceği gibi, rejim üstünde genel olarak daha hızlandırıcı bir etki de yaratabilirdi.

23. Fukuyama İslam etrafında şekillendirdiği teorisini, Ladan Boroumand ve Roya Boroumand gibi cahil çağdaş İslam yorumcularına ya da Olivier Roy'un yeni-Şarkiyatçı İslamcılığına dayandırmaktadır (bkz. Fukuyama'nın *The End of History and the Last Man*'e yazdığı yeni sonsöz). Son iki yüzyıllık İslam tarihini konu alan eserlerin oluşturduğu koca bir külliyat vardır (hatta bu külliyata Washington kökenli çoğu yeni-muhafazakârın okuyabildiği tek dil olan İngilizcede ulaşmak işten değildir). Kaldı ki bunlar Fukuyama'nın İslam'ın son iki yüzyılda yaptıklarına ilişkin cahilce görüşlerini temelden çürütür.

24. Giorgio Agamben, *State of Exception*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, s. 85-6; Türkçesi: *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2006.

25. Bkz. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Palo Alto, California: Stanford University Press, 2002; Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Oğuz Özügöl, İstanbul: Kabalcı, 1996.

26. Bkz. Giorgio Agamben, *State of Exception*, s. 86.

27. ABD'nin insanlara tam yasal muafiyetle işkence etmesini desteklemek için Alan Dershowitz'in bulduğu mazeretler için bkz. Alan Dershowitz, *Why Terrorism Works*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2002. ABD'nin dünya çapında insan hakları davasına yönelik bu ikiyezlü kaygısını aynı şekilde onaylayan bir başka kitap için bkz. Michael Ignatieff, *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004.

28. Genelde İran sanatının, özeldeyse İran sinemasının ülke içi sansürün doğal bir neticesi olarak kaçınılmaz küreselleşmesi hakkındaki bir incelemem için bkz. "Artists Without Borders: On Contemporary Iranian Art", *Contemporary*

Iranian Artists: Since the Revolution içinde. Octavio Zaya (haz.), San Sebastian, İspanya: Museum of Contemporary Art, 2005. Bu eser İngilizce, İspanyolca ve Katalancaya tercüme edilmiştir. ABD'de İran –daha doğrusu dünya– sinemasının tanıtımı için New York Film Festivali'nin saygın yöneticisi Richard Peña dışında neredeyse hiç kimse çaba harcamamaktadır.

29. İslam Devrimi'nin İran sinemasındaki etkileri konusunda daha fazla aydınlatma için bkz. Hamid Naficy, *Cinema and National Identity: A Social History of the Iranian Cinema* ile Hamid Dabashi, *Close Up: Iranian Cinema: Past, Present, Future*.

30. Şirin Ebadi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Shirin Ebadi, *Iran Awakening: A Memoir of Revolution and Hope*, New York: Random House, 2006. *Lipstick Jihad: A Memoir of Growing Up Iranian in America and American in Iran* (New York: Public Affairs, 2005) adlı eserin yazarı Azade Moaveni'nin Şirin Ebadi'nin bahsi geçen anı kitabının çevirmeni ve eşyazarı olarak seçilmesi talih-sizliktir. Ebadi'nin kitabının çevirisi ve eşyazarlığı için tercih edilmesi gereken isim Nasrin Rahimieh'dir. Ancak, öyle görünüyor ki Rahimieh'nin kusursuz araştırmacılığı, daha iyi seviyedeki İngilizcesi, ahlaki doğruluğu ve Moaveni ve Roya Hakakian gibi Ruj Mücahitlerinin modasına uymamış olması onu bu iş için uygunsuz hale getirmiştir. Bu kariyer meraklılarına ilişkin görüşlerim için bkz. "Lipstick Jihadists: Books That Will Misguide You!" *Publio*, Kış 2006.

31. ABD'de yaşanan Vietnam Sendromu hakkında eleştirel bir değerlendirme için bkz. Geoff Simons, *Vietnam Syndrome: The Impact on US Foreign Policy*, Londra: Palgrave MacMillan, 1998.

32. Giorgio Agamben, *State of Exception*, s. 86.

7. İslami İdeolojinin Sonu

1. Amerikalı yeni-muhafazakârların benimsediği politikaların fiyaskoya dönüşmesiyle birlikte, ABD'nin Irak'ta yarattığı terör dolayısıyla davasından dönen hatırı sayılır yeni-muhafazakârlardan ilki Francis Fukuyama gibi görünüyor. Bkz. Francis Fukuyama, *America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2006. Fukuyama'nın kendi dediğini yapmayan Bush yönetiminin gidişatını düzeltme çabasıyla takındığı tutumun sakat yönlerini açığa vuran ikna edici ve kusursuz bir yazı için bkz. Perry Anderson, "Inside Man", *The Nation*, 24 Nisan 2006.

2. *Authority in Islam* (İslam'da Otorite) kitabımda İslam hakkındaki bu genel sava ilişkin ayrıntılı bir izah veriyorum. Özellikle Şiiilik için bkz. "The End of Islamic Ideology" başlıklı yazım.

3. *Truth and Narrative* adlı kitabımda birinci durumu hatırı sayılır bir tarihsel detaylılıkla açıkladım, ikinci duruma ilişkin izahatım için bkz. *Theology of Discontent* kitabıma yazdığım yeni giriş yazısı.

4. Reform hareketi döneminde İran'daki toplumsal koşullara dair ikna edici bir inceleme için bkz. Fariba Adelkhah, *Being Modern in Iran*, New York: Columbia University Press.

5. Burada sunduğum bilgilerin büyük kısmını 2005 cumhurbaşkanlığı seçimleri sırasında yayımlanan çeşitli Tahran günlük gazetelerinden aldım. Önde gelen

reformcu *Şark* gazetesi ile aşırı muhafazakâr *Keyhan* gazetesinden aldığım bilgileri kontrol edip harmanladım. Seçimle ilgili gerçekler ve seçimde öne çıkan isimlerle ilgili veriyi ise, ISNA (İranlı Öğrencilerin Haber Ajansı) ve IRNA (İslam Cumhuriyeti Haber Ajansı) gibi resmi haber kuruluşlarından aldığım bilgilerle destekledim.

6. İran dışındaki muhalif hareketin en önemli unsuru Halkın Mücahitleri örgütüdür. Bu örgüt İran-İrak Savaşı'nda Saddam Hüseyin'le yaptığı aktif işbirliğinden dolayı İran'ın içindeki itibarını bütünüyle kaybetmişti. Onların hemen ardından ikinci unsur son şahın oğlu Rıza Pehlevi'dir: o da mali kaynaklarını Amerikalı yeni-muhafazakârların da desteğiyle kendi işe yaramaz propagandası için harcıyordu. Amerikalı yeni-muhafazakârların yordakçılığını yapan Rıza Pehlevi'nin ihaneti konusunda kusursuz bir yazı için bkz. İraj Pakravan, "Pahlavi Pulling a Rajavi?" *The Iranian*, 10 Şubat 2003, <http://www.iranian.com/Opinion/2003/February/Pahlavi/2.html> (30 Mayıs 2006). İraj Pakravan'ın yazısında Benador Associates adlı yeni-muhafazakâr halkla ilişkiler firmasının başkanı Eleana Benador ile Rıza Pehlevi'nin yan yana görüldüğü iki resim özellikle ilgi çekicidir. Mücahitler ile Rıza Pehlevi'den sonra (Abbas Milani ve Larry Diamond'ın Hoover Enstitüsü'nde yürüttüğü İran Demokrasi Projesi isimli yeni-muhafazakâr West Coast ortak girişimi gibi) İran'a yönelik utanç verici başka ihanetler de vardır. Bu ihanetlerin hiçbirisi halk tabanına sahip olmadığı gibi, hepsi de ABD'de ödenen vergileri boşa harcamaktadır – zira bu şarlatanlarla haklı muhalefet arasındaki herhangi bir temas samimi çabaları gözden düşürerek İslam Cumhuriyeti'nin gayrimeşru saltanatını sürekli kılmaktadır. ABD merkezli İran muhalif hareketleri hakkında kapsayıcı bir makale için bkz. Connie Bruck, "Exiles: How Iran's Expatriates Are Gaming Nuclear Threat", *New Yorker*, 6 Mart 2006.

7. Abbas Kiarostami'nin Mahmud Ahmedinejad'a yazdığı açık mektup, cumhurbaşkanlığı seçimlerinin 24 Haziran 2005 tarihli ikinci turundan birkaç gün önce yayımlandı. Bkz. *Khabgard*, <http://www.khabgard.com/?id=1980137215> (20 Haziran 2005).

8. Roya Hakakian İran cumhurbaşkanlığı seçimlerinin birinci turu ile ikinci turu arasında *Washington Post*'a yazdığı bir yazıda İran'da idealizm devrinin kapandığını ve pragmatizm devrinin başlamak üzere olduğunu öne sürenler kervanına katılmıştır. Bu yazı için bkz. "In Iran, Listen for the Metaphor", *Washington Post*, 19 Haziran 2005. Hakakian'ın yazısındaki anahtar kelime, ona göre "idealizmini günbegün yitirerek realistleşen bir İran'a kanıt teşkil eden" "pragmatizm"dir. Haziran 2005 seçimlerinin İranlıların "son çeyrek yüzyılda ülkelerine hâkim olan köktendincilikten kurtulma mücadelesinin" bir göstergesi olduğu gibi gülünç bir tahminde bulunmasından dolayı Hakakian'ı kimse suçlayamaz. Zira en parlak siyasi gözlemciler bile en köktendinci adayın bütün adaylara fark atarak seçimleri kazanacağını öngörememiştir. Öte yandan Connecticut'lı bu genç İranlının kendi ülkesinden "şiirin romantikleştirilmiş, muğlak dilini tarihinin büyük kısmında birincil ifade şekli olarak benimsemiş bir ülke" olarak tanımlamakla ne demek istediğini insan merak ediyor. Yani son iki yüzyıldır sayısız İranlı şairin haince işkence görüp katledilmesinin nedeni "romantikleştirilmiş ve muğlak" bir dilleri olması mıdır? Rıza Şah'ın işkencecileri konuşmasınlar diye Ferruhi Yazdi gibi şairlerin ağzını dikti; onun oğlu Muhammed Rıza Şah'ın kurduğu gizli polis, rejimi eleştiren şairlerin ağzına işedi ve Hüsrev Gülsohri gibi şairleri gö-

zünü kıpmadan katletti; Humeyni Said Soltanpur gibi şairleri soğukkanlılıkla öldürttü ve hayatta olan en değerli İranlı şair Esmail Hoyi hâlâ memleketine ayak basamıyor. Peki, bu insanlar "şiirin romantikleştirilmiş, muğlak dilini" konuştukları için mi bu işkenceleri hak etmiştir?

9. BBC Haberleri, World Edition, 25 Haziran 2005, 00:31 (Greenwich saati). Seçimlere dair en güvenilir istatistikler İslamcı Öğrencilerin Haber Ajansı'nda geldi (ISNA). ISNA'ya göre toplam 27.959.253 oy kullanılmış, bunlardan 17.248.782'sini Mahmud Ahmedinejad alırken, 10.046.701'i Haşimi Rafsancani'ye gitmiştir. Boş ve geçersiz oy sayısı ise 663.770'dir. Şark'ın seçim istatistiklerine göre ise, seçimlerin ilk turunda Rafsancani 6.159.453, Ahmedinejad 5.710.354 oy almıştı. Rafsancani ile Ahmedinejad'ın ikinci tur sonrasında 27.959.253 toplam oyun sırasıyla 10.710.971'ini (%37) ve 17.248.282'sini (%63) almıştı.

10. Yanlış bir ikili karşıtlık olan "İslam-Batı" ile ilgili tartışmaların içine çekilerek Avrupa Aydınlanması'na hizmet eden İranlı mülteci entelektüellerin yakın dönem örneklerinden biri de "The Impossibility of Critical Thinking in a Religious Culture" (Dindar bir Kültürde Eleştirel Düşüncenin Olanaksızlığı) adlı kitabın yazarı Aramesh Dustdar'dır. Dustdar'a göre İranlılar ve Müslümanlar takdire şayan tek bir düşünür bile çıkarabilmiş değildir. Dustdar gibi bir bardak suda fırtına koparan yazarların asıl zaafı, bedenlen Avrupa'da yaşıyor olmalarına rağmen, inanılmaz bir zihinsel sınırlılık içinde asalakça ve yalıtılmış bir yaşam sürüyor olmalarıdır. Dustdar gibi son yarım yüzyılda kopan çığır açıcı tartışmalardan bütünüyle bihaber olanlar, Ernest Renan zamanından kalma ırk ayrımcısı, Avrupa-merkezli kültür teorilerinin dışardan bakışını benimseyerek İran ve İslam kültürlerine bütünüyle saldırıyorlar.

11. Muhsin Makhmalbaf'ın *Kutsanmışların Evliliği* filmine dair eksiksiz bir tartışma için bkz. Eric Egan, *Films of Makhmalbaf: Cinema, Politics and Culture in Iran*.

12. Cafer Panahi'nin *Kan ve Altın*'ıyla ilgili kusursuz bir tartışma için bkz. Hamid Dabashi, *Masters and Masterpieces of Iranian Cinema* (yayıma hazırlanıyor), 12. Bölüm.

13. Kiarostami sinemasında, Panahi'nin *Kan ve Altın* filmindeki bu sahne üzerinde de etkisi olan gerçek-düş ilişkisine dair kapsamlı bir tartışma için bkz. Hamid Dabashi, *Close Up: Iranian Cinema, Past, Present, Future*, Kiarostami Bölümü. Ayrıca bkz. Alberto Elena, *The Cinema of Abbas Kiarostami*, Londra: Saqi Books, 2005.

14. Cumhurbaşkanı Ahmedinejad'ın 2006 Mayısı başında Başkan Bush'a yazdığı açık mektup, bu İslami popülizmin çok sayıdaki göstergesinden biridir. Mektupta, Muhammed peygamberin Sasani hükümdarına ve Roma imparatoruna İslam'ı kabul çağrısı yapmak üzere yazdığı varsayılan mektuplardakinden kalma ateşli dil dikkat çekmektedir. Mektubun resmi metni ISNA'nın (İranlı Öğrencilerin Haber Ajansı) web sitesinde bulunabilir, bkz. <http://www.isna.ir/Main/NewsView.aspx?ID=News-713360&Lang=P> (9 Mayıs 2006). Gereksiz ve belagatli bir tonla ABD'nin bütün dünya üzerindeki emperyal kibrine itiraz ederek başlayan uyarı mahiyetindeki bu mektup, Bush yönetimi tarafından görmezden gelinmiştir. Aslına bakılırsa mektup İran içinde ve dışında yaşayan bazı İranlı muhaliflerin bunu fırsat bilerek Ahmedinejad'a onu tam da Başkan Bush'a yönelttiği türden canavarlıklarla itham eden mektuplar yazmasıyla da geri tepmiş-

tir. Bahsi geçen mektuplardan birisi, Müslüman devrimciliğinden dönme muhalif bir şahsiyet olan ve sonraları Washington D.C.'deki en sert yeni-muhafazakâr girişimlerden biri olan Washington Yakındoğu Politikası Enstitüsü'yle güç birliği yapan Muhsin Sazegara tarafından kaleme alınmıştır. Sazegara gibi fanatik ilmiyal öğrencileri münhasıran İslamcı ideal ve emelleri canlandırmak üzere İran siyasi kültürünün kozmopolit tabiatını yok etmeye çalışırkenki aynı kör bağnazlıkla yeni-muhafazakâr gruptaki en faşist unsurlarla –hem de Orwellvari bir "İran'da demokrasi mücadelesi" uğruna– güç birliği yapmaktadır şimdi de. Muhsin Sazegara gibiler kozmopolit bir devrimin korkunç bir İslam teokrasisine dönüştürülmesine katkıda bulunarak bir ulusun umut ve özlemlerinin çalınmasına aracılık etmiştir. Onun gibiler şimdi de teokrasiden kaçarak kendi çıkarını gözetten ruhban sınıfı mensubu mücrimlerin muadili yeni-muhafazakârlarla işbirliği yapmaktadır, ama bu defa tıraşlı ve şık takımlar içindedirler. Şayet burada, ABD' de verdiğimiz mücadelelerden habersiz olan (Muhsin Sazegara gibi) kişileri dikkatle izleyip onlara hak ettikleri karşılığı vermezsek, buradaki cumhuriyetin de bir zamanlar İran'da yarattıkları faşizm tehdidiyle yüz yüze gelmesine katkıda bulunmaları kaçınılmazdır. İslam Cumhuriyeti'nin sicili, teorik iflası ve sözde reformcuların tarih konusundaki cehaleti göz önüne alındığında, bunun gibi çok daha fazla sayıda türedi "seküler" in ABD'ye gelmesi sürpriz olmayacaktır. İslam Cumhuriyeti'ndeki eski yoldaşları tarafından tutuklanmış, hapsedilmiş ve işkençe görmüş olmaları, bu kariyer düşkünlerine zerre kadar güvenilirlik katmaz. ABD'deki yaklaşan teokrazi tehdidi konusundaki sıradışı bir kitap için bkz. Kevin Philips, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, New York: Viking, 2006.

15. Mahmud Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanı seçilmesinden kısa süre sonra rehine krizi sırasında rehin alınan birkaç eski diplomat onun kendilerini rehin alan kişilerden birine benzediği yollu bir ithamda bulunmuştur. İran basını bu ithamı yakından takip etmiş ve Tahran'daki ABD büyükelçiliğini ele geçiren grubun önde gelen üyeleri –Abbas Abdi, Muhsin Mir Damadi ve Masume İbtikar– bu bilgiyi yalanlayarak Mahmud Ahmedinejad'ın aralarında bulunmadığını bildirmiştir. Daha sonraları 1999'daki suikast girişiminden sağ kurtulan önde gelen bir reformcu olan Said Haccariyan, Mahmud Ahmedinejad'la karıştırılan kişinin sonradan İslam Cumhuriyeti'ne muhalefet eden ve tutuklandıktan sonra cezaevinde intihar eden Taki Muhammedi olduğunu doğrulamıştır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı haber için bkz. 4 Temmuz 2004 tarihli *Şark* gazetesi. ABD rehine kriziyle ilgili en yeni izahatlardan biri için bkz. Mark Bowden, *Guests of the Ayatollah: The First Battle in America's War with Islam*, New York: Atlantic Monthly Press, 2006.

16. Popülizm, militarizm ve Şiilik arasındaki ilişkiyi konu alan ve kusursuz içgörüler barındıran bir makale için bkz. Kazem Alamdari, "The Power Structure of Islamic Republic of Iran: Transition from Populism to Clientelism, and Militarization of the Government", *Third World Quarterly* 26, sayı. 8 (Aralık 2006).

17. Bu kişilerin iktisat konusundaki fikirlerine dair kapsamlı bir tartışma için bkz. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent*.

18. Hugo Chávez'in Latin Amerika ve belki de dünyanın geneli için yakuttı umut ışığını konu alan bir kitap için bkz. Tarık Ali, *Pirates of the Caribbean*, Londra ve New York: Verso, 2006.

19. ABD-İran arasında nükleer teknoloji hususunda yaşanan gerilim Seymour Hersh'in "The Iran Plans", başlıklı yazısının yayımlanmasından sonra doruk noktaya ulaşmıştır. Hersh 17 Nisan 2006'da *New Yorker*'da yayımlanan yazıda Pentagon'un İran'ı işgal etme planını açığa vurmuştur. Bu yazıyla beraber dünyanın gözü ABD'nin bölgede olası bir başka askeri maceraya girişme hazırlıklarına çevrilmiştir.

20. Abbas Milani'nin "Can Iran Become a Democracy?" (*Hoover Digest*, sayı 2-2003) yazısının yayımlanışı, Azer Nefisi'nin aynı yıl yayımlanan *Tahran'da "Lolita" Okumak* adlı kitabının bir habercisi olarak yorumlanabilir, zira bu tarihlerde Washington'daki İleri Uluslararası Araştırmalar Okulu'nda (SAIS) Batı Kıyısı yeni-muhafazakârları çoktan Doğu Kıyısı'ndaki muadilleriyle rekabete girmiş durumdaydı. Amerikalı okurlarına kendi "Batı klasikleri" öğretiminin İran'da Amerikan yanlısı bir kesim yarattığını anlatan Nefisi ile aynı okurlara İran orta sınıfının ABD'nin bölgedeki emperyal tasarılarının beşinci kolu olduğunu söyleyen Milani arasında salınıp duran Doğu Kıyısı ile Batı Kıyısı yeni-muhafazakârları söylemi paranteze alarak, İran'ın her yönüyle kavrandığı sonucuna varmıştır. Milani'nin Amerikalı yeni-muhafazakârlara sunduğu hizmetler konusunda daha fazla bilgi için bkz. Ervand Abrahamian. "Empire Strikes Back: Iran in U.S. Sights", *Inventing the Axis of Evil: The Truth About North Korea, Iran, and Syria*. 2. Bölüm. SAIS ve Hoover Enstitüsü gibi yeni-muhafazakâr faaliyetlerin bünyelerine çalışan alırken izledikleri yöntem daha yakından incelenmelidir. Bu konudaki hazırlık niteliğinde bir değerlendirme için bkz. Hamid Dabashi, "Native Informers and the Making of the American Empire", *Al-Ahram*, 1-17 Haziran, 2006.

21. George W. Bush'un ikinci başkanlık dönemi sırasında, Dışişleri Bakanı Condoleezza Rice İran'daki rejimin devrilmesi (yani diğer söylenişle "İran'a demokrasi getirmek") için ödenek ayrıldığını beyan etmiştir. Ayrılan bu ödenekten para kabul eden mülteci İranlılar, yürüttükleri yeni-muhafazakâr faaliyetler yoluyla Bush yönetimine dünyadaki insan hakları ihlallerinin hakemi olma meşruiyetini vermektedir; hem de bütün dünyanın ABD'nin –Irak, Afganistan, Küba ve bilhassa Avrupa'daki işkence merkezleri başta olmak üzere– dünya çapında gerçekleştirdiği insan hakları ihlallerine kızgınlığının hepten arttığı bir zamanda. Bu ödenekten para kabul eden kuruluşlardan biri de faaliyetlerini yürütmek için ABD Dışişleri Bakanlığı'ndan maddi destek aldığını açıkça beyan eden Connecticut'taki Iran Human Rights Documentation Center'dır (İran İnsan Hakları Belgelendirme Merkezi). Böylelikle İslam Cumhuriyeti'nin gerçekleştirdiği insan hakları ihlalleri, bir yandan İran'da insan haklarını savunuyormuş gibi görünen, bir yandan da ABD'nin savaş çıkırtkanlığına fiilen meşruiyet kazandıran bu gibi kuruluşların yönelteceği her türden eleştiriye karşı bağışıklık kazanmaktadır. Mahut merkezin yönetim kurulunda Ramin Ahmadi, Roya Hakkakian ve Roya Boroumand gibi isimler yer almaktadır. Daha fazla ayrıntı için bkz. <http://www.iranhrdc.org>.

22. Michael Ignatieff'in teorisini çürüten esaslı bir yazı için bkz. Conor Gearty, "Legitimising Torture – with a Little Help". *Index on Censorship: Torture – A User's Manual*. Ocak 2006, <http://www.indexonline.org/en/news/articles/2005/1/international-legitimising-torture-with-a-li.shtml> (23 Mayıs 2006). Gearty yazıda şu sonuca varmaktadır: "Ignatieff'in tanımladığı 'muazzam ahlaki tehlike' ...

ne Rumsfeld yanlılarının ne de Donald'ın ta kendisinin uykusunu kaçırmışa benziyor. Ama mışıl mışıl uyumasını sağlayan şey, idealist ve iyi niyetli liberal entelektüel ve insan hakları avukatı dostlarının kendisine hükümetinin genişlemesini haklı kılacak düşünsel araçları vereceğini biliyor olmasıdır; tıpkı hükümetinin insanlık onuruna yönelik saldırılarını onun ahlaki üstünlüğünün ispatı olarak gösterdikleri gibi.

23. Amir Taheri adlı firari bir İranlı gazeteci İslam Cumhuriyeti ile Bush yönetimi arasındaki gerilimin doruğa ulaştığı bir dönemde, Kanada'nın günlük gazetelerinden *National Post*'ta yayımladığı bir makalesinde, İslam Cumhuriyeti'nin Yahudi yurttaşlarını Nazi Almanyası'nda taktıkları Davud Yıldızına benzer bir işaret taşımaya mecbur tutacağı yönünde bir hikâye uydurarak uluslararası düzeyde öfkeye neden olmuştur. Sonrada *National Post* okurlarından özür dileyerek hikâyeyi geri çekmiştir. Bu olaya dair daha fazla ayrıntı için bkz. Jim Lobe, "Yellow Journalism and Chicken Hawks", *Asia Times*, 25 Mayıs 2006. Bu türden uydurma haberlerin temeli, İslam parlamentosunun özellikle de kadınları hedef alan "İslam'a uygun giyim" kanununa dayanmaktadır. Gerçi bu da İslam Cumhuriyeti'nin İran'daki Yahudi cemaati hedef almadığı öğrenilir öğrenilmez tekrardan görmezden gelinen en az bunun kadar totaliter ve gaddarca bir uygulamasıdır.

24. Özgürlük teolojisinin Latin Amerika'daki doğuşu ve çöküşü hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, New York: Orbis Books, 1988.

Sonsöz

1. Modern dünya ekonomisi tarihine dair bu okuma büyük ölçüde Immanuel Wallerstein'in *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of European World Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974) adlı kitabındaki fikirlerine dayanmaktadır. Türkçesi: *Modern Dünya Sistemi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Bakış Yayınları, 2004. Ne var ki bana göre bu dünya sisteminden nasipleneler yalnız Avrupalı kapitalistler değil, aynı zamanda kendi topraklarının talanına yol açan komprador burjuvazidir. Aynı şekilde, bu sistem tarafından imtiyazsızlaştırılan tek grubun da Avrupalı olmayanlarla sınırlı kalmadığını düşünüyorum; zira Avrupalı işçi ve köylü sınıfları da bu istismarcı sistemin insafına kalmış ve dünyanın diğer yanlarındaki yoksul ve güçsüzlerin kaderini paylaşmıştır. Buradan hareketle, sömürgeciliğin aslında emeğin büyüyen ve küreselleşen sermaye tarafından sömürülmesinden başka bir şey olmadığı sonucuna varıyorum kitapta. Bu sonuç da beni kapitalizmin başlangıcından bu yana hep küresel olduğu ve sömürgeciliğin kapitalizm üzerinde en az işçi sınıfı, onun sağladığı ucuz emek ve imal edip metaya dönüştürdüğü hammadde kadar belirleyici olduğu fikrine götürüyor. Bu durumun iktisatta olduğu kadar göstergebilimsel bağlamda da karşımıza çıkan ispatı da burjuvazinin dünyanın her yanında birbirinin aynı görünmesidir – hepsi de beyaz olduğunu düşünür. Diğer taraftan, dünyanın her yanındaki işçi ve köylü sınıfları da aynı görünürler – onlar da aslında çoğunluğu oluşturuyor olmalarına rağmen, kendini normatif çoğunluk olarak düşünüp tasarlayan azınlık tarafından yönetilmekte, ırk ayrımcılığı

ğına tabi tutulup hor görülmektedir. Bu hayli tuhaf bir paradokstur, ama gerçeğin ta kendisidir. Akira Kurosawa'nın harikulade filmi *Yedi Samuray*'ı bir daha izlerken, bu hususu göz önünde bulundurursanız, ne demek istediğimi anlayacaksınız. Şayet *Yedi Samuray*'a ulaşma olanağınız olmazsa, Kurosawa'dan bir hayli etkilenmiş iki film olan John Sturges'in *Muhteşem Yedili*'sini ya da John Lasseter ile Andrew Stanton'ın *Bir Böceğin Yaşamı*'nı izleyebilirsiniz.

2. Bkz. Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* (Güzel ve Yüce Algısı Üstüne Gözlemler), Son Bölüm, 109 vd.

3. Sömürgeci modernlik kavramı üstüne muazzam ve giderek büyüyen bir literatür bulunmaktadır. Bunlar arasındaki en kullanışlı kaynaklardan biri için bkz. Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley: University of California Press, 2005. Cooper bu kitapta sömürgeci modernlikle ilgili bütün önceki tanımlamaların bir sentezini ortaya koymaya çalışmakta ve sömürgeci modernliği salt "talep eden bir aygıt" olarak tanımlamaktadır (146). Cooper'dan önce, David Scott *Refashioning Futures* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999) adlı kitabında sömürgeci öznenin siyasal imalatı üzerinde Avrupa modernliğinin etkisini etraflı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu arada Antoinette Burton da bir kitaba yazdığı giriş yazısında modernleştirilmiş sömürgeci bünyede sömürgeci formasyonun izini sürmüştür, bkz. Antoinette Burton, "Introduction: The Unfinished Business of Colonial Modernities", *Gender, Sexuality, and Colonial Modernities* içinde, Antoinette Burton (haz.), Londra: Routledge, 1999. Sömürgeci modernliklerin Afrika ve Asya bağlamlarındaki eşit ölçüde önemli okumaları için bkz. Achille Mbembe, "On the Power of the False", *Public Culture* 14 (2002); Nicholas Dirks, "Colonialism Is What Modernity Was All About", *Public Culture* (1990); Partha Chatterjee, "Two Poets and Death: On Civil and Political Society in the Non-Christian World", *Questions of Modernity* içinde, Timothy Mitchell (haz.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000; Saurabh Dube, "Colonialism, Modernity, Colonial Modernities", *Nepantla: Views from the South* 3 içinde, sayı 2 (2000). Sömürgecilik sonrası diğer teorisyenlerin yazılan için ayrıca bkz. *Formations of Colonial Modernities in East Asia*, Tani E. Barlow (haz.), Durham, North Carolina: Duke University Press, 1997. Bu kitapta ortaya attığım *sömürgecilik karşıtı modernlik* kavramı Avrupa modernliğinin sömürgeleştirilmiş dünya üzerindeki etkisine yapılan vurgu yerine, sömürgeleştirilmiş dünyanın (alternatif değil) *etkili* modernlikler yaratmak suretiyle sömürgeci işgalcilerine verdiği *tepkiye* vurgu yapılmasına hizmet etmektedir. "Alternatif modernlikler" kavramıyla ilgili olarak bkz. Björn Wittrock, "Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition", *Daedalus* 129, sayı 1 (2000) ve John D. Kelly, "Alternative Modernities or an Alternative to 'Modernity': Getting Out of the Modernist Sublime", *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies* içinde, Bruce M. Knauff (haz.), Bloomington: Indiana University Press, 2000.

4. Bu nedenle Dipesh Chakrabarty'nin *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000, s. 3-26) adlı kitabındaki Avrupa Aydınlanmasının evrensel bir proje olduğu savına kategorik olarak katılmıyorum. Zira bu evrensel bir proje değildir. Üstelik evrensel olmamasının nedeni, dünyanın Avrupa Aydınlanmasını istememesi değil, Avrupalı Aydınlanmacı modernlik filozofları ile teorisyenlerinin

insanlığın geri kalanını bu projenin özellikle dışında bırakmış olmasıdır – zira Kant'a göre dünya Avrupa vukufunun nesnesidir ve bu yönüyle bir insanlığı değil, bir oyuncağı temsil etmektedir ve tam da bu yüzden faillikten, özerklikten ve öncelikten mahrumdur. Avrupalı olmayanın dışlanması Avrupa modernliği fikrinin belirleyici ve ayrılmaz bir parçasıdır. Şayet dünya dahil edilecek olursa, bu proje Avrupalı ya da Avrupa modernliği olmaktan çıkar.

5. Kantçı-Hegelsci anlayışta "Şark"ın tarihten dışlanması hususunu saygıdeğer Hindistanlı maduncu Ranajit Guha ile yaptığım bir söyleşide tartışmıştım, bkz. Hamid Dabashi, "No soy subalternista", *Convergencia de tiempos: Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad* içinde. Ilena Rodriguez (haz.), Atlanta: Editions Rodopi b.v., 2001, s. 49-59.

6. Jürgen Habermas'ın modernlik konusundaki ilk beyanatı için bkz. *The Philosophical Discourse on Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1990. Habermas'ın modernlik savunusunun kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. *Habermas and The Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse on Modernity*, Maurizio Passerin d'Entreves ve Seyla Benhabib (haz.), Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997. Habermas'ın toplumsal ile kültürel modernlikler arasında yaptığı ayrım hakkında daha fazla bilgi için Maurizio Passerin d'Entreves'in bu kitaba yazdığı giriş bölümüne (s. 1-37) bakabilirsiniz.

7. Theodore Adorno ile Max Horkheimer'in ortak kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* (çev. Oğuz Özügöl, İstanbul: Kalcı, 1996) Avrupa için modernliğin sonunun başlangıcını haber veren çığır açıcı bir eserdir.

8. Çağdaş İran siyaset sahnesinin esaslı söz konusu olduğunda durum budur. İran siyasi kültürünün akademik temsili konusunda ise, İran'ın ve onunla aynı bölgede yer alan komşularının kültüründeki belirgin kozmopolitizmin sistematik çöküşünün başlıca müsebbibi, Şarkiyatçılığın şişirme mirası ile kültürleri ve onların çok-yönlülüğünü güvenlik meselelerine indirgeyen ABD ile Avrupa'daki başlıca akademik kurumların alan araştırmalarıdır. (Edward Said'in Şarkiyatçılık eleştirisinin bir güncelleştirmesi için Ignaz Goldziher'in *Muslim Studies* [New Brunswick, New Jersey: Transaction, 2006] kitabının yeni basımına yazdığım önsöze bakınız.) Şarkiyatçılığın en parlak devri ve alan çalışmalarının onunla atbaşı giden siyaset bilimciliği sonrasında bilhassa ön plana çıkan disiplin antropolojidir. Kendi cehaletiyle iftihar eden bir disiplin olarak antropoloji –yaşayan ve gelişen kültürleri modern-öncesi, yerel, yerlici ve ilkel olarak sunan– antropolojikleştirici anlayışın başlıca sorumlusudur. Michael Fischer ile Bill Beeman'dan Ziba Mir Hosseini'ye kadar kuşaklar boyu uzanan antropologların İran'ın kozmopolitizmi konusundaki cehaleti bilhassa İran çalışmaları alanında antropologların nasıl yorumlayacağı hakkında en ufak fikre sahip olmadığı bir siyasi kültürün şaşmaz bir şekilde taşralı sayılmasıyla sonuçlanmıştır. İran konusunda çalışan antropologlardan hiçbirisi İran'ın edebi ve kültürel modernliğinde kaydedilen gelişmelere dair en ufak bir fikre sahip değildir. (Michel Fischer bu gelişmeleri bütünüyle anlamsız bir antropolojik gözlemin nesnesine indirgerken, manasız içgörüler ortaya koyar.) İran sineması konusunda işe yaramaz bazı gözlemler için bkz. Michel Fischer, *Mute Dreams, Blind Owls, and Dispersed Knowledges: Persian Poesis in the Transitional Circuitry*, Durham, North Carolina: Duke University Press, 2004. Antropologlar genel olarak Tahran'dansa Kum'a yakın gö-

rünmekte, çok-dilli bir şair, romancı ya da film yönetmeninkindense, cahil bir mollarinkine yakın bir yaklaşım sergilemektedir. Antropologların bu cehaleti, yaşayan bir kültürün bütünleşik karmaşıklığının nasıl işlediği konusunda karşılaştıkları bilgisel sınırlılıktan ziyade, patolojik tek-dilliliklerinden kaynaklanmaktadır (çoğu, araştırdığı kültürün dilinde bir bardak su bile isteyemez). Dahası, beyaz bir Avrupalı yahut Amerikalı erkek antropolog ile onun yaşayan bir kültürün fiilen ilkelleştirilmesine yol açan antropolojik gözlemlerine konu olan taşraya ait veya kırsal sistem arasında işleyen patolojik bir iktidar ilişkisi söz konusudur. Bu durum, İran gibi ülkelerdeki taşralı veya kırsal yaşamların olağanüstü öneminin inkâr edildiği ya da küçümsendiği anlamına değil, bilakis bu gibi ülkeleri kapsayan fakat onlarla sınırlı olmayan ya da onlar tarafından tanımlanmayan bir kültürün bütünlüğünün epistemik olarak indirgendigi anlamına gelir. Celal Ahmed, Gulamhüseyin Saidi, Bahman İbrahim Beyigi ve diğer sayısız İranlı İran'daki kırsal yaşamlarla aşiret yaşamlarına dair son derece bilgilendirici araştırmalar yapmıştır – ama araştırmalarında İran'ın kozmopolit kültürünü Avrupalı ve Amerikalı antropologların yaptığı gibi belli alanlara indirgememişlerdir. Avrupa ve Amerikan antropolojisinin İran'daki son yarım yüzyıllık mevcudiyeti açıkça şuna delalet etmektedir: şayet antropologun önüne hukuki önem arz eden bir metin koyarsanız, o da (antropologların deyişiyle bir yerlinin yardımıyla) metnin bir iki sayfasını okuyup bu sayfaların şifresini çözerek, böylece anladığını sandığı halkı teorileştirebilir. Ama aynı antropologların önüne Ahmed Şamlu'nun bir şiirini, Abbas Kiarostami'nin bir filmini, Şehmuş Parsipur'un bir romanını yahut Şirin Neşat'ın bir resmini koyacak olursanız, ne söyleyecekleri hakkında en ufak bir fikre sahip olmadıklarını görürsünüz. Bu antropologlar Kum'un arka sokaklarındaki meçhul bir mollayla iki çift laf edip sonra da İran kültürü ya da İran'da demokrasinin geleceği hakkında teorileştirmeler yapmaktadır. Bu tam anlamıyla rezalettir. İran kültürünün kozmopolit karmaşıklığını yanlış yansıtan bu türden bir antropolojik yordakçılığın son örneği için bkz. Ziba Hosseini ve Richard Tapper, *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*. Bu kitapta kozmopolit İran kültürü Şii hukukunun ortaçağdan kalma emirlerine indirgenmektedir. Antropoloji disiplinine yönelik çığır açıcı bir eleştiri için bkz. Edward Said, "Sömürgecinin Temsili: Antropolojinin Muhatapları", *Kış Ruhu* içinde, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2000, s. 43-69.

9. Gianni Vattimo'nun *il pensiero debole* ("zayıf düşünce") kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

10. Etik karşıtı anti-metafizik bir ahlakın ifade kazanması konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. John D. Caputo, (özellikle) *Against Ethics*, Bloomington: Indiana University Press, 1993.

11. Yine de ben fırsat düştükçe söz konusu özgürlükçü erotizmin veçhelerini teorileştirmeye giriştim. Bkz. Hamid Dabashi, "Shirin Neshat: Transcending the Boundaries of an Imaginative Geography", *The Last Word* içinde, Octavio Zaya (haz.), San Sebastian, İspanya: Museum of Modern Art, 2005. (İngilizce ve İspanyolca okunabilir.)

12. Halk Tabanı ve Üçüncü Dünya feminizmine dair bütünüyle bilinçli bir eleştiri akımı ortaya çıkmaya başlamış ve Pehlevi hanedanı dönemindeki kadın

hakları hareketinin söylemine yön veren saray menşeli emperyal feminizmi gerektiği şekilde değerlendirmeye girişmiştir. Mahnaz Afkhami'nin "Women in Post-Revolutionary Iran: A Feminist Perspective" (*In the Eyes of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran* içinde, Mahnaz Afkhami ve Erika Friedl (haz.), Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1994, s. 5-18) adlı makalesinin örnek teşkil ettiği monarşist tarihyazımında da görüldüğü gibi, İran çalışmaları alanında ortaya konan feminist literatür kadının Pehlevi hanedanı dönemindeki konumu konusunda bütünüyle iyimser bir tasavvura sahiptir – son şahın ikiz kız kardeşi olan Eşref Pehlevi'nin ve onun kurduğu WOI (İranlı Kadınlar Derneği) himayesinde ortaya çıkan Pehlevi sarayı destekli bir feminizme tekabül eder bu da. Pehlevi hanedanı ve İslam Cumhuriyeti döneminde kadının konumuna dair daha eleştirel bir tarih anlatısı için bkz. Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) ile Valentine M. Moghadam, "Gender Inequality in the Islamic Republic of Iran: A Sociodemography", *The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan* içinde, Myron Weiner ve Ali Banuazizi (haz.), Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1994. Bölgedeki kadın hareketleri konusunda daha karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Valentine M. Moghadam, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, ikinci basım, New York: L. Rienner, 2003.

13. Sömürgecilik karşıtı ulusçuluk konusunda çığır açıcı bir tartışma için bkz. Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*.

14. Bernard Lewis'in İran gibi ülkelerin balkanlaşmaya yatkın olduğu şeklindeki haince iddiasının aksine, İran gibi ülkelerdeki pek çok potansiyel etnik ve mezhepsel bölünmenin altında yatan yaygın ve güçlü kozmopolit kültür bütünüyle farklı bir tarihsel tecrübeye işaret etmektedir. Kaldı ki, Lewis'in balkanlaşmayla kastettiği şey, İngiltere'nin kendi sömürgeci denetimini sağlamak üzere Kuzistan, Kürdistan yahut Azerbaycan gibi vilayetlerde etnik kargaşa imal etmeye yönelik eski kozudur. Lewis gibi tacir zihniyetli Şarkiyatçılar her türden kültürdeki kozmopolit eğilimi yorumlarken öyle büyük bir yanılgıya düşerler ki, bu kültürleri istisnasız biçimde kendi perişan muhayyilelerindeki konumuna indirgerler.

15. İslam hakkındaki bu mükerrer saçmalık da eşit ölçüde hatalıdır. Bugünlerde İslam'ın reform dönemine girdiği yönündeki bu saçmalığın en son destekçilerinden biri de *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam* kitabının yazarı ve yeni mezun bir öğrenci olan Reza Aslan'dır. Dünyanın neden Avrupa'nın –ya da başka bir yerin– toplumsal ve siyasi tarihindeki dönemleştirmeyi takip etmesi gerekmektedir? Şayet Hristiyanlık bir Reform tecrübe etmişse, İslam'ın da bunu deneyimlemesi mi gerekir? Avrupa tarihine özgü şartlarda ortaya çıkan Avrupa Reformu ile Aydınlanmasının –kaldı ki ikisi de kendine has karmaşık nedenlere ve feci sonuçlara sahiptir– dünyanın herhangi bir yerinde tekrarlanması gerektiğine kim karar vermiştir? Reforma tanıklık eden aynı Avrupa tarihi katliamlara ve soykırımlara da sahne olmuştur. Yani İslam tarihinin de bu olayları tekrarlaması yahut bunlara öykünmesi mi gerekir? Peki, insan hangi neden ve yetkiyle ya da hangi bilimsel gerçeğe dayanarak böyle ukalaca beyanlarda bulunma hakkını bulur kendisinde? Avrupa sömürgeciliğinin hızlandırıcı ve evrensel etkisi altında, dünyanın büyük bir kısmı, kendi toplumsal ve düşünsel

tarihini geri kalan dünya tarihiyle diyalog halinde yeniden şekillendirmek zorunda kalmıştır. Akli başında olan hiç kimse böyle gerileyici bir bağlamda düşünüp, dünyayı böyle tekrarlayıcı bir bağlamda görmez. Bu yeni-muhafazakâr oyuncuların en ufak fikre sahip olmadığı muazzam bir bilimsel araştırma külliyyatına konu olan toplumsal ve düşünsel İslam tarihi kendi medeni, kültürel ve siyasi bağlamına özgü bir örüntü ve dönemleşmeye sahiptir. Bir medeniyeti başka bir medeniyetin imal edilmiş dönemleştirmeleriyle asimile etmek, varsayımsal bir beyaz izleyici kitlesi için aşına ve kabul edilebilir bir bağlamdan başkasında düşünemeyen sömürgeleştirilmiş bir zihniyetin en büyük göstergesidir. Alexis de Tocqueville *Democracy in America* adlı kitabında şöyle der: "Demokratik zamanlarda halk yazarlara çoğunlukla kralların nedimlerine yaptığı gibi muamele eder; hem onların değerini artırır hem de onları hakir görür. Zaten sarayda doğmuş yahut orada yaşamaya layık olan satılık şahıslar bundan başka neye ihtiyaç duyar ki!" İşte Tocqueville'in kâhince bakışı! Tocqueville'in ele aldığı ABD'de "Edebiyat Geleneği" konusu için bkz. *Democracy in America*, New York: Vintage, 1945, 2. cilt, s. 64.

16. İslami bağlamda Adap kurumu hakkında etraflı bir inceleme için bkz. merhum George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

17. Edward Said yaşamının son dönemlerinde Avrupa hümanizmini kendi esasındaki kör noktalardan kurtarma gayesiyle edebi hümanizm çeşitleri üzerinde daha fazla durmaya başlamıştır. Bkz. –Said'in ölümünden sonra yayımlanan ilk kitabı olan– *Humanism and Democratic Criticism*, New York: Columbia University Press, 2004; Türkçesi: *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, çev. O. Akınhay, İstanbul: Agora, 2005. Said bu kitapta George Makdisi'nin eserleri üzerinden Arapçadaki edebi hümanizme bazı göndermelerde bulunur.

18. Hoover Enstitüsü'ne hizmet eden İranlı yeni-muhafazakâr Abbas Milani'nin eserlerinde de bu iğreti eğilime rastlanır. Bkz. Abbas Milani, *Lost Wisdom: Rethinking Modernity in Iran*, Washington, D.C.: Mage, 2004. Bu kitaptaki son bin yıldır İran'ın bir modernlik arayışı ile muharip bir "dini gericilik" arasında kaldığı şeklindeki sav, Milani'nin birbirine yakın üç alandaki bilgisizliğini açığa vurmaktadır: (1) düşünsel İslam tarihi ile onun çeşitli söylemlerindeki diyalektik değişim (kaldı ki bu alanda yeni-muhafazakârların bütünüyle bihaber olduğu ciddi bir araştırma külliyyatı vardır); (2) sömürgeci bir modernlik biçimindeki belirgin Avrupalılık eğilimi (bu da aynı şekilde geniş bir bilimsel ve teorik literatüre konu olmuştur) ve son olarak (3) Üçüncü Dünya'nın sömürgecilikle karşılaşması ve bu karşılaşmayla beraber ortaya çıkan özgürlük hareketleri ile sömürgecilik karşıtı modernlikler.

19. Çoklu modernlikler konusunda ikna edici bir dizi düşünce için bkz. S.N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 cilt, Leiden, Hollanda: Brill Academic, 2003.

20. İran'daki Web günlüklerinin arz ettiği önem konusunda daha fazla bilgi için bkz. Nasrin Alavi, *We are Iran: The Persian Blogs*, Londra: Portobello Books, 2005. Nasrin Alavi başka bir yazısında dikkate değer bazı istatistiklere yer vermektedir. Alavi haklı bir gözlemde bulunarak şöyle der: "1979 İran Devrimi'ni yaşayanlar bugün artık bir azınlıktır. Doğum oranının arttığı devrim son-

rası dönemde İran nüfusu neredeyse iki katına çıkarak 70 milyona ulaşmıştır. Nüfusun %70'ini ise otuz yaş altı kesim oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, okuryazarlık büyük bir artış göstererek, kırsal kesim de dahil olmak üzere %90'a ulaşmıştır. 2005 yılında üniversiteye giren öğrencilerin %65'ten fazlası kadındır. İran'da yaşanan bu demografik değişim, İran toplumunda genç insanların egemen olduğu ve eğitilmiş gençlerin Web güncelerinde seslerini duyurmaya başladığı anlamına gelmektedir. İranlı gençler teokrasinin sınırlılıklarını gündelik yaşamlarına getirilen abes kısıtlamalarla tecrübe etmektedir. Onlar radikal İslamı evrensel bir devadan ziyade, bir problem olarak görmektedir. Onların nazarında Ahmedi-nejad dünyaya yayılan siyasi İslamcılığın savunucusu değil, bir maskaradır." Daha fazlası için bkz. Nasrin Alavi, "Iran: The Elite Against the People", *Open Democracy*, http://www.opendemocracy.net/democracy-iran_war/elite_fears_3571.jsp (23 Mayıs 2006). Sima Shakhshari'nin Stanford Üniversitesi bünyesinde hazırlamakta olduğu doktora tezinin konusunu da İranlı Web günlükçüleri meselesi oluşturmaktadır.

Adlar Dizini

- Abbas Ağa, 95
 Abbas Mirza (Kaçar), 49, 51, 52, 54, 66
 Abbas, Mahmut, 219
 Abdülhamit, II., 104
 Acemi, Fuad, 22, 311
 Acudani, Maşallah, 208
 Ademiyet, Feridun, 287
 Adorno, Theodor, 221
 Afary, Janet, 111, 307-8
 Afgani, Ali Muhammed, 145
 Afgani, Seyyid Cemaleddin, 75, 83-4, 103
 Afşar, Mirza Hacı Baba, 49-50
 Agamben, Giorgio, 220-1, 227
 Ağa Muhammed Han Kaçar, 50-1
 Ahamenişler, 36, 37
 Ahmed Şah (Kaçar), 96, 129
 Ahmed, Şems'ül-i, 306
 Ahmedinejad, Mahmud, 230-1, 233-47, 254-5, 315-6
 Ahsai, Şeyh Ahmed, 72
 Ahunzade, Mirza Feth Ali, 69-70, 79-80, 272
 Alavi, Nasrin, 323-4
 Algar, Hamid, 290-1
 Ali Ahmed, Celal, 145, 147, 295
 Ali Muhammed, Seyyid ("Bab"), 72-3
 Ali, Muhammed (Cassius Clay), 150
 Alizade, Muhsin Mehr, 233, 234
 Allende, Salvador, 149
 Amanat, Abbas, 77, 289
 Amin od'Döle, Mirza Ali Han, 68-9, 89, 92, 106-7
 Amin'ol Sultan, 89-90, 95
 Amuzegar, Cemşid, 174
 Anderson, Kevin, 307-8
 Angelou, Maya, 150
 Ansari, Mirza Taki Han, 67
 Anuşirvan, 34
 Arafat, Yaser, 186
 Arif Kazvini, 100, 118-9, 130-1
 Armstrong, Louis, 150
 Aryanpur, Emir Hüseyin, 150
 Aryanpur, Yahya, 118-9, 294
 Aslan, Reza, 322
 Aşuri, Daryuş, 62, 190, 208, 265, 284-5, 295
 Atatürk, Mustafa Kemal, 132
 Ayn od'Döle, 90, 94-5
 Azhari, Gen. Gulam Rıza, 175-6
 Bab, Seyyid Ali Muhammed, 71-2
 Badizadegan, Ali Asker, 147
 Bageri, Ali Mir, 238
 Bağır Han, 96
 Bahar, Melik el-Şuara, 115, 135
 Bahtiyar, Şahpur, 176, 178
 Bahtiyari, Serdar Essad, 96, 102
 Bashi, Golbarg, 168
 Baskerville, Howard Conklin, 99-101, 107
 Bazargan, Mehdi, 178, 180, 203
 Bebahani, Seyyid Abdullah, 91
 Behrengi, Samed, 147
 Belinsky, Vissarion, 79
 Ben Bella, Ahmed, 149
 Benedict XVI., Papa, 256
 Beni Sadr, Ebul Hasan, 182, 185, 193, 249, 304
 Berman, Ingmar, 151
 Beyhakki, Ebu El Fazl, 25, 198

- Beyzayi, Behram, 165, 190, 306
 Bin Ladin, Usame, 184, 198-200, 226, 255-6, 308-9
 Brecht, Bertolt, 46, 121, 150
 Browne, E. G., 130
 Brzezinski, Zbigniew, 171, 302
 Buck, Pearl, 122
 Burucerdı, Ayetullah Seyyid Hüseyin Tebarebayi, 146
 Bush, George H. W., 40, 226
 Bush, George W., 21-2, 183, 217-8, 225-6, 229, 252, 256, 303, 304, 311, 315-6,
 Buşruye, Molla Hüseyin, 73
 Butto, Zülfikar Ali, 184
 Büyük İskender, 37
- Caferi, Şaban, 173, 302
 Caputo, John, 271
 Carter, Jimmy, 127, 161, 171-3, 175, 176, 181-2, 182, 226, 311,
 Castro, Fidel, 149
 Cazani, Bijan, 147
 Celaleddin Mirza, 70
 Cemalzade, Muhammed Ali, 65, 130, 145
 Cengeli Kuçek Han, Mirza, 134, 138
 Cesaire, Aime, 149
 Chávez, Hugo, 250-1
 Churchill, Winston, 139
 Cihanbeglu, Ramin, 208, 256, 265, 284-5, 295
 Clawson, Patrick, 301
 Clinton, Bill, 226
 Conrad, Joseph, 122-3, 268
 Cushman, Thomas, 22
- Çakmaksaz, Muhammed Ali, 58
 Çehov, Anton, 150
 Çernişevski, Nikolay, 79
 Çubak, Sadık, 145
- D'Arcy, Joseph, 48-52, 57-8, 61
 D'Arcy, William Knox, 98
 Danişver, Simin, 145, 147, 190, 306
 Darwin, Charles, 67
 Davis, Angela, 150
- Dehhoda, Mirza Ali Ekber, 108, 112-3, 116
 Delbanco, Andrew, 304
 Dershowitz, Alan, 221
 Derviş, Mahmud, 46, 151
 Descartes, René, 67
 Devletabadi, Mahmud, 145
 Dickens, Charles, 150
 Dostoyevski, Fyodor, 45, 124, 150
 Du Bois, W.E.B., 150
 Dustdar, Aramesh, 315
- Ebadi, Şirin, 223-4, 253, 313
 Ebi Talib, Emir El'Müminin Ali ibn, 165, 248
 Emerson, Ralph Waldo, 30
 Emin, Rafi Han, 116
 Emir Kebir, Mirza Taki Han, 66-7, 89, 106, 137, 203
 Eşgi, Muhammed-Rıza Mirzade, 115-6
 Eşkevari, Hasan Yusuf, 208
 Eşref, Hamid, 147
 Etesami, Pervin, 116
- Faiz, Faiz Ahmed, 46, 151
 Fallaci, Oriana, 167, 170, 300-1, 302
 Fanon, Frantz, 87, 88, 96-7, 110, 150, 164, 276
 Farah, Kraliçe, 155, 174
 Farahani, Adib ol-Mamelek, 115
 Farahani, Gayem Megam, 51, 54-5, 60, 89
 Faulkner, William, 150
 Faysal, Kral, 184
 Fellini, Federico, 150
 Ferruhzad, Furuğ, 28, 33-4, 135, 145, 147, 151
 Feth Ali Şah (Kaçar), 48-9, 51, 52-4, 66
 Fischer, Michael, 320
 Floor, Willem, 102
 Ford, John, 45, 151, 237
 Foucault, Michel, 307-8
 Franklin, Benjamin, 29-30
 Friedl, Erika, 298-9
 Frost, David, 173

- Fukuyama, Francis, 17-8, 23, 41-2, 182, 201, 219-20, 226-7, 309-10, 312, 313
- Gadamer, Hans-Georg, 126-7, 294
- Gaffari, Muhammed, 165
- Galibaf, Muhammed Bağır, 233, 234
- Gandi, Mahatma, 30, 133, 150, 203
- Garaçe Dagî, Mirza Cafer, 80
- Garcia Márquez, Gabriel, 150
- Gardane, Claude-Mathieu de, 49
- Gazvini, Seyyid Eşrefeddin (Gilani), 108-9, 112-3
- Genci, Ekber, 209, 210, 256-60
- Gentius, George, 29, 30
- Gevam ol'Saltane, 140
- Gibbon, Edward, 59
- Gilani, 108-9, 112-3
- Goethe, Johann, 30
- Gogol, Nikolay, 79, 150
- Golsohri, Hüsrev, 149
- Golşiri, Huşeng, 145, 147, 190, 306
- Gordon, Robert, 57
- Gorki, Maksim, 122
- Gorret el-Eyn, Tahire, 73
- Gotbi, Rıza, 155
- Gramsci, Antonio, 104, 110
- Guevara, Che, 41-2, 143-4, 150, 164, 276
- Gülstan, İbrahim, 145
- Gülizade, Celil Muhammed, 109
- Habermas, Jürgen, 62, 267
- Habir el-Molk, Mirza Hasan Han, 70-1
- Haccariyan, Said, 209, 316
- Hafız, 29
- Haig, Alexander, 173
- Hakakian, Ruya, 314
- Hâkim. Ayetullah Muhammed Bekir, 218
- Halit bin Abdülaziz (kral), 184
- Hamaney, Ayetullah Ali, 188, 189, 194, 204, 216, 233, 239,
- Hanifnejad, Muhammed, 147
- Hatemi, Muhammed, 212-6, 219-20, 225-6, 233, 245, 258
- Hawks, Howard, 45, 151
- Hayeri, Şehla, 35
- Hegel, G.W.F., 17, 18, 62, 220, 285
- Hemingway, Ernest, 150
- Herbert, Thomas, 29
- Hersh, Seymour, 259, 317
- Hezarhane, Manučeher, 190, 306
- Hidayet, Sadık, 130, 132-3, 138, 144, 145
- Hikmet, Nâzım, 117, 151
- Hitchcock, Alfred, 151
- Hitchens, Christopher, 311
- Hiyabani, Şeyh Muhammed, 134
- Ho Şi Minh, 150
- Horkheimer, Max, 221
- Horowitz, David, 281
- Hoyi, Esmail, 135, 190, 306
- Hughes, Langston, 46, 150, 151
- Humeyni, Ayetullah, 128, 148, 156, 157, 170-1, 174-6, 177-83, 183, 187-9, 190-5, 196, 304
- Huntington, Samuel, 17-8, 23, 201, 212, 219, 220, 226,
- Huveйда, Emir Abbas, 176
- Huyser, Robert "Dutch", 173, 302
- Hüseyin İbn Ali, 165
- Ibsen, Henrik, 150
- Ignatieff, Michael, 221, 253, 317-8
- İbni Sina, 32
- İmami, Cafer Şerif, 174-5
- Imamura, Shohei, 221
- İrac, Mirza, 116
- İrani, Ardeşir, 130
- İsfahani. Mirza Habib, 75-8, 106
- İtimadzade, Mahmud, 306
- Jameson, Fredric, 123-4
- Jones, Sir Hartfort Brydges, 49
- Kani, Hacı Molla, 68
- Kant, Immanuel, 43, 61-2, 282, 285
- Kaplan, Amy, 100
- Karrubi, Mehdi, 233-4
- Kazan, Elia, 45
- Kazemi, Zehra, 257
- Kazeruni (Hacı Bager Han Şirazi), 48
- Kedivar, Muhsin, 208, 216

- Kehane, Meir, 255
 Kelam, Sadık Ziba, 295
 Kerouac, Jack, 150
 Kesmayi, Şems, 116
 Kesravi, Ahmed, 136
 Keyhüsrev, Büyük, 38, 148, 163, 170
 Kiarostami, Abbas, 45, 151, 165, 167, 195, 222, 235-7, 244, 277
 King, Martin Luther, 30, 150
 Kirmani, Mirza Ağa Han, 70-1, 78-9
 Kirmani, Mirza Rıza, 83-6
 Kirmani, Nazım'ül İslam, 113-4
 Kissinger, Henry, 150, 185
 Koppel, Ted, 226
 Kubadi, Behman, 167
 Kubrick, Stanley, 45
 Kurosawa, Akira, 45, 151, 319

 Lahuti, Abdülkasım, 116-7
 Laricani, Ali Ardeşir, 233, 234, 235
 Lenin, Vladimir, 129
 Lermontov, Mihail, 79
 Lesage, Alain-René, 76
 Lewis, Bernard, 22, 23, 24, 40, 196, 201, 252, 282, 322
 Liakhov, Albay Vladimir, 95
 London, Jack, 121, 150
 Lumumba, Partice, 149

 Mahalti, Hacı Muhammed Ali Seyyah, 70
 Makhmalbat, Muhsin, 167, 195, 210, 222, 243-4, 245, 277
 Makiya, Kenan, 311
 Malcolm X, 150, 266, 276
 Malcolm, General Sir John, 49
 Manoucher, Ghorbanifar, 186
 Marageyi, Hacı Zeynelabidin, 80-1
 Maraghey, Rahmetullah Mukaddim, 306
 Marx, Karl, 122-3
 Mayakovski, Vladimir, 46, 151
 Mehrcui, Darius, 147
 Meleki, Halil, 140
 Melville, Herman, 124, 150
 Meşkini, Merziye, 222
 Milani, Abbas, 284, 314, 317, 323

 Miller, Arthur, 150
 Mirza Salih Şirazi, 48-52, 55-61
 Mişkat, Ferhad, 151
 Moin, Mustafa, 233, 234, 235
 Momeni, Bağır, 190, 306
 Montazeri, Ayetullah Hüseyin Ali, 186, 187, 216, 257
 Morier, James, 76-8, 106, 288-9
 Mosteşar od'Dôle Tebrizi, Mirza Yusuf Han, 70
 Moşir od'Dôle, 95
 Muhammed Ali Şah (Kaçar), 95, 96, 107, 118
 Muhammed Kazım, 49-50
 Muhammed Şah (Abbas Mirza'nın oğlu, Kaçar), 55, 66
 Muhassıs, Ardeşir, 277
 Muhsin, Said, 147
 Musaddık, Muhammed, 23, 125, 139, 140-1, 143, 150
 Mutahari, Ayetullah Murtaza, 164
 Muzafferettin Şah (Kaçar), 89, 94, 119
 Mühendis, Mirza Rıza, 59

 Nadiri, Emir, 45, 151, 195, 262, 277
 Naipaul, V. S., 307
 Napoleon Bonaparte, 48-9, 53-4, 57
 Nasır Hüsrev, 127-8
 Nasır, Cemal Abdül, 149
 Nasr, Seyyid Hüseyin, 295
 Nasreddin Şah (Kaçar), 66, 67-9, 83-6
 Natık Nuri, Ali Ekber, 213
 Nefisi, Azer, 21-2, 167-8, 252, 279, 299, 311, 317
 Nehru, Jawaharlal, 143, 149
 Neruda, Pablo, 46, 151
 Neşat, Mirza Abdülvahab, 53-4
 Neşat, Şirin, 277
 Nima Yuşic, 130, 134-6, 138, 144, 145, 151,
 Nixon, Richard, 150
 Nodjoumi, Nikzad, 166, 277
 North, Oliver, 186-7
 Nuri, Abdullah, 209-10
 Nuri, Ali Ekber Natık, 213
 Nuri, Şeyh Fezlullah, 90, 91, 95, 112, 118

- O'Meally, Robert, 28
 Ogansyan, Ovans, 130
 Orwell, George, 150
 Ozu, Yasujiro, 45, 151
- Panahi, Cafer, 167, 222, 244-6
 Parsons, Anthony, 306
 Pehlevi, Eşref, 322
 Pehlevi, Muhammed Rıza Şah, 125-6,
 127, 129, 133-4, 138-49, 162-3,
 167, 169-77, 178, 197, 213,
 Pehlevi, Rıza (veliaht), 314
 Pehlevi, Rıza Şah (1921-41), 128, 132,
 129-38, 213, 296
 Peña, Richard, 313
 Perham, Bağır, 190, 306
 Pesyan, Muhammed Taki Han, 134,
 138
 Pinter, Harold, 150
 Pipes, Daniel, 281
 Pirandello, Luigi, 150
 Pişevari, Seyyid Cafer, 140
 Poindexter, John, 187
 Pollack, Kenneth, 21
 Puşkin, Aleksandır, 79
 Puyan, Emir Perviz, 147
- Rafet, Taki, 116
 Rafsancani, Ali Ekber Haşimi, 194,
 202-5, 213, 216, 233-9, 245, 246-7,
 315
 Rahimi, Mustafa, 162, 190, 306
 Ray, Satyajit, 45
 Razm Ara, Ali, 136
 Reagan, Ronald, 182, 183, 185, 187,
 198, 225-6, 304
 Recai, Muhammed Ali, 194
 Rejali, Darius M., 284
 Reşidiyye, Mirza Hasan, 106-7
 Reşti, Seyyid Kâzım, 72
 Reuter, Baron Julius, 68
 Rezai, Muhsin, 233
 Rice, Condoleezza, 317
 Roosevelt, Franklin, 139
 Roosevelt, Kermit, 139, 173
 Ruhi, Şeyh Ahmed, 70, 77-8
 Rumi, Mevlana Celaleddin, 25, 32,
 193, 262, 300
 Rumsfeld, Donald, 186
 Rushdie, Salman, 188-9, 305
- Saba (Feth Ali Han Keşani), 53
 Sabir, Mirza Ali Ekber Tahirzade, 110-
 2
 Saddam Hüseyin, 147, 182-3, 193-4,
 199, 225, 226
 Sadeghi, Cafer Modarres, 288
 Sadi, 28-32
 Saffarzade, Tahire, 190, 306
 Sagafi, Murad, 208
 Said, Edward, 36, 81, 87, 88, 104, 105,
 109-10, 114-5, 124-5, 138, 196,
 276, 291-2, 293, 323
 Saidi, Gulamhüseyin, 145, 147, 190,
 306
 Saidi Sirjani, Ali Ekber, 257
 Sales, Mehdi Ahavan, 135, 145, 190,
 306
 Sartre, Jean-Paul, 87, 150, 164
 Sattar Han, 96, 99
 Sazegara, Muhsin, 258, 316
 Schmidt, Karl, 200-1, 211, 220, 226-7
 Schwarzkopf, Gen. Norman, 199
 Sedat, Enver, 184
 Selim, Mir, 222
 Sencabi, Kerim, 162
 Sepahsalar, Mirza Hasan Han, 67-8,
 287
 Sepehri, Sohrab, 45, 135, 141-3, 150,
 297
 Sepenta, Abdül Hüseyin, 130
 Seyyad, Perviz, 302-3
 Shakespeare, William, 122
 Sharon, Ariel, 184
 Shayegan, Daryush, 62, 208, 265, 295
 Shuster, William Morgan, 99, 100-1,
 118
 Silone, Ignazio, 122, 150
 Somoza, Luis, 187
 Spivak, Gayatri Chakravorty, 74
 Stalin, Josef, 139-40
 Steinbeck, John, 45, 121, 124, 150
 Stendhal, 122, 150
 Stevens, George, 45

- Sullivan, William H., 173
 Sultanpur, Said, 150, 190, 306
 Suruş, Abdülkerim, 205-11, 257, 295
- Şamlu, Ahmed, 46, 113, 122, 135, 145, 147, 151, 190
 Şems'ol Vaezin, Maşallah, 209
 Şeriati, Ali, 148, 164, 295
 Şeyda, Mirza Ali Ekber, 118
 Şirazi, Mirza Cihangir Han, 108
 Şirazi, Mirza Salih, bkz. Mirza, Salih Şirazi
 Şirazi, Molla Sadra, 191-2
- Tagore, Rabindranath, 130
 Taheri, Amir, 318
 Talbot, Binbaşı Gerald F., 73
 Talibof, Abdürrahim, 70
 Tavakoli-Targhi, Mohamad, 285-7
 Taylor, Jeremy, 30
 Tebatabai, Seyyid Muhammed, 91
 Tebrizi, Mirza Ağa, 80
 Telekani, Ayetullah Mahmud, 163, 179, 249
 Thoreau, Henry David, 30-1
- Tito, Marshal, 149
 Tocqueville, Alexis de, 281, 323
 Troçki, Leon, 129
 Turgenyev, Ivan, 124, 150
 Twain, Mark, 150
- Vance, Cyrus, 171
 Vanunu, Mordechai, 184
 Vattimo, Gianni, 271
 Viswanathan, Gauri, 106
 Voltaire, 29, 59
 Voynich, Ethel Lillian, 121
- Weinberger, Caspar, 185
 Wilson, Annie Rhea, 100
 Wolfowitz, Paul, 22, 252
 Wrigh, Sir Denis, 283
 Yeprem Han 96
 Yezdi Ferruhi, Muhammed, 116-7, 133
 Yezdi, Ayetullah Mesbah, 207, 252
 Zaman Şah, 51
 Zerkavi, Ebu Musab El- 21
 Ziya ü'l Hak, General 184
 Zola, Emile 121, 150

Hamid Dabashi

İran: Ketlenmiş Halk

ABD'nin şer eksenine dahil ettiği, nükleer silah geliştirme suçlamasıyla savaş tehditleri savurduğu İran, ABD yanlısı şah rejiminin yıkıldığı 1979'dan beri ilk kez dünyanın gündemini böylesine işgal ediyor. İran hakkında ne biliyoruz? Bernard Lewis gibi Şarkiyatçıların ve onların Azer Nefisi ya da Kenneth Pollack gibi takipçilerinin çarpıtmaları, Fukuyama ve Huntington gibi yeni-muhafazakâr araştırmacıların sapırtmaları karşısında nasıl bir duruş belirlemeliyiz? Şu bir gerçek ki, ABD'nin karalama çabasına, savaş çıkırtkanlığına, ülkemizdeki medyayı da saran propagandasına karşı komşumuz İran'ı bugün artık gerçekten tanımak zorundayız.

Dünyaca ünlü araştırmacı ve akademisyen Hamid Dabashi İran üzerine incelemesinde bizi "gelenek/modernlik" karşıtlığının dışına çıkartarak, "sömürgecilik karşıtı modernlik" terimi çerçevesinde alternatif bir tarih anlatısı sunuyor. Önemli olayların, kültürel eğilimlerin ve siyasi gelişmelerin benzersiz bir analizini yapan Dabashi, incelemesini reform hareketinin çöküşü ve Mahmud Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanlığına seçilmesine kadar getiriyor.

Emperyalizmle uzun bir mücadele tarihi olan İran, yalnızca bize benzerliği ve yakınlığı açısından değil, şiir, roman, sinema ve diğer sanatlarda dünyaya kazandırdığı önemli sanatçılar ve eserler açısından da okurların ilgisini hak ediyor.

Kapak fotoğrafı: Farzaneh Khademian



Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-635-0



Metis Yayınları
www.metiskitap.com