T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

İRAN'DA ENTELEKTÜEL HAREKET: HAMİD İNAYET DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EMEL UTLU

KOCAELİ 2020

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

İRAN'DA ENTELEKTÜEL HAREKET: HAMİD İNAYET DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Emel UTLU

Danışman: Prof. Dr. Adem ÇAYLAK

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 29.07.2020/18

KOCAELİ 2020

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **I**
ÖZET ..... **III**
ABSTRACT ..... **IV**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İRAN'DA TOPLUMSAL HAREKETLENME VE ENTELEKTÜEL HAYATIN GELİŞİMİ **5**
1.1. SOSYO-POLİTİK ARKA PLANDA DİNİN KONUMU **5**
1.1.1.Yerleşik Toplum Geleneği ve Din-Devlet Özdeşliği 5
1.2. KAVRAMSAL TAHLİL **8**
1.2.1. Aydınlanma 8
1.2.2. Aydın/Entelektüel/Münevver 9
1.2.3. Münevverü'l Fikren/Rûşenfikren 13
1.3. İRAN'DA ENTELEKTÜEL HAYATIN GELİŞİMİ VE TARİHSEL ARKA PLAN **17**
1.3.1. İran'da Aydınlanma 17
1.3.2. Toplumsal Hareketlenmeler 18
1.3.2.1. 1891 Tütün İsyanı **18**
1.3.2.2. 1905- 1911 Anayasa Hareketleri ve Meşruti Devrim **20**
1.3.2.3. Milliyetçi Ara Dönem (1941-1953) ve 1953 Darbesi **22**
1.3.2.4. 1963 Toprak Reformu ve 15 Hordad Ayaklanması **26**

İKİNCİ BÖLÜM

2. DEVRİM ÖNCESİ DİNİ ENTELEKTÜALİZM **34**
2.1. İRAN ENTELEKTÜEL DÜŞÜNCE KORİDORLARI **34**
2.2. DİNİ ENTELEKTÜALİZM **37**
2.2.1.Dini Entelektüalizmde İki Safha 40
2.2.2. Devrim Öncesi Dini Entelektüalizmin Beslendiği Kaynaklar 43
2.2.3. Devrim Öncesi Dini Entelektüalizmin Gelişimi 47
2.2.4. Devrim Öncesi Dini Entelektüalizmin Mimarları 53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HAMİD İNAYET DÜŞÜNCESİNDE DİN, TOPLUM VE SİYASET 69
3.1. HAMİD İNAYET'İN HAYATI 70
3.1.1. Aile ve Temel Eğitim Hayatı 70
3.1.2. Üniversite yılları ve İlk İdeolojik Hareketlenmeler 71
3.1.3. Londra Yılları ve Öğrenci Hareketleri 73
3.1.4. Tudeh'ten 3. Kuvvete: Sosyalizme Doğru 75
3.1.5. Evlilik, İran'a Dönüş ve Tahran Üniversitesi 77
3.1.6. Çeviri ve Yayın Yılları 80
3.1.7. Yeni Entelektüel Arayışlar 82
3.1.8. Son Yıllar: Ilımlı Sosyalist Hamid İnayet 83
3.1.9. İran İslam Devrimi'nden Sonra 85
3.2. ULUSÇULUK 87
3.2.1. İslam'a Yönelik Ulusçu Tavır 87
3.2.2. Ulusçuluğa Yönelik Dini Tavır 88
3.2.2.1. Köktenciler 90
3.2.2.2. Ezher Uleması 90
3.2.2.3. İranlı Şii Ulema 92
3.3. DEMOKRASİ 96
3.4. SOSYALİZM 106
3.4.1. Arap Topraklarında İslam Sosyalizmi 107
3.4.1.1. Resmi İslami Sosyalizm 109
3.4.1.2. Köktenci İslami Sosyalizm 114
3.4.1.3. Radikal İslami Sosyalizm 117
SONUÇ 123
KAYNAKÇA 128

ÖZET

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında mevcut düzenden hoşnutsuzluğun kendisini somut olarak gösterdiği İran'da, toplumsal hareketlenmeler başlamıştır. Toplumsal hareketlenmeler, İran entelektüel hayatının da gelişimini beraberinde getirmiştir. İdeolojilerin kırılma dönemleri ile yer değiştirmelerinden İran entelektüel hayatı da etkilenmiştir. İran entelektüel düşüncesi hem kavramsal olarak ruşenfikren kavramını ortaya çıkarmış hem de farklı bakış açılarına denk düşen koridorlara ayrılmıştır. İran, yirminci yüzyılın ortalarından itibaren ideolojik İslam'ın yükselişine şahitlik etmiştir. İdeolojik İslam'ın yükselişi ile vücut bulan dini entelektüalizm koridoru, İran'ı İslam devrimine götüren eğilim olmuştur. İlk kuşak dini entelektüeller bu dönemde bir yandan İslam'ın Batı karşısındaki üstünlüğünü kanıtlamaya çalışmışlar bir yandan da değişim ihtiyacının farkında olarak İslam ile modern temaları birleştirmeye çalışmışlardır.

Hamid İnayet de devrim öncesinde akademik kimliği ile öne çıkmış bir entelektüeldir. İran'ın entelektüel hayatının gelişim sahnesinde İnayet de yer almıştır. Çalışmanın amacı İran'ın entelektüel gelişimini, toplumsal hareketlenmelerin süreklilikleri ve kırılmaları üzerinden incelemek; dini entelektüalizm koridorunda İnayet'in düşüncesinin eylem ve söylem alanını açıklığa kavuşturarak İran'ın entelektüel hayatının anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: İran Entelektüel Hayatı, Rûşenfikren, Dini Entelektüalizm, Hamid İnayet

ABSTRACT

Social movements started in Iran where discontent with the current order shows itself concretely at the end of the nineteenth century. Social movements brought along the development of the Iranian intellectual life. Iranian intellectual life has also been affected by the displacement of ideologies with periods of rupture. Iranian intellectual thought has both conceptually introduced the concept of rawshanfikran and is divided into corridors corresponding to different perspectives. Iran has witnessed the rise of ideological Islam since the middle of the twentieth century. The corridor of religious intellectualism, embodied by the rise of ideological Islam, has been the trend that led Iran to the Islamic revolution. In this period, the first generation of religious intellectuals tried to prove Islam's superiority towards the West on the one hand, and tried to combine Islam with modern themes, being aware of the need for change.

Hamid Enayat is an intellectual who came to the fore with his academic identity before the revolution. Enayat was also involved in the development stage of Iran's intellectual life. The purpose of the study is to examine the intellectual development of Iran through the continuity and ruptures of social movements; To contribute to understanding the intellectual life of Iran by clarifying the field of action and discourse of Enayat's thought in the corridor of religious intellectualism.

Key Words: Iranian Intellectual Life, Rawshanfikran, Religious Intellectualism, Hamid Enayat

GİRİŞ

İran entelektüel hayatı, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında gelişen toplumsal hareketlenmeler ile paralel gelişmiştir. Tütün İsyanı, Anayasal Devrim, Petrolü Millileştirme Girişimi ve Humeyni'nin 1963 Ayaklanması olarak dört kırılmadan geçen toplumsal hareketler silsilesi İran entelektüel hayatına da yön vermiştir. Birbirini takip eden yaklaşımlar içinde şekillenen entelektüel hayat koridorlara ayrılmış ve 20. yüzyılın sonuna gelindiğinde İran entelektüel hayatının son kertede dini yönelimli bir vurguya sahip olduğu görülmüştür.

Çalışmanın amacı, öncelikle İran'ın entelektüel hayatının seyrini toplumsal hareketlenmeler üzerinden tahlil etmek; ardından özellikle dini entelektüalizm dönemini ele alarak bu dönemin gelişimini ve özelliklerini inceleyerek İnayet'in İran'daki entelektüel hareketler içindeki yerini tespit etmek ve İnayet'in düşünceleri üzerinden İran'ın entelektüel hayatının anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

Çalışmada araştırılan temel soru, yaygın literatürün aksine İnayet'in dini entelektüel kategorisine dâhil edilip edilemeyeceği sorusudur. Bu temel soruyu cevaplamaya yönelik olarak oluşturulan bu çalışmanın cevaplanan diğer yan soruları ise İran entelektüel hayatında incelediğimiz dönemde ruşenfikren olarak kavramsallaştırılan entelektüel kavramının hangi muhtevaya denk düştüğü, toplumsal hareketlenmeler ile ideolojilerin birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğu, entelektüel hayatın farklı koridorlarının özelliklerinin neler olduğu, dini entelektüalizmi diğer koridorlardan ayıran özelliklerinin neler olduğu ve devrim öncesi ile devrim sonrası ayrımının nasıl yapılacağı ve İnayet'in hayatının görüşleri üzerinde nasıl rol oynadığı ile görüşlerinin entelektüel hayatta ne şekilde konumlandığıdır.

Çalışmadaki temel soruyu ve yan soruları cevaplamaya yönelik olarak izlenen yöntem literatür taramasını takiben doküman incelemesidir. Ayrıca İnayet'in dine, topluma, siyasete dair kavramsallaştırmaları üzerinden İnayet düşüncesinin kısmi söylem analizi de yapılmıştır. Bu doğrultuda İnayet'ten yapılan alıntılara veya İnayet'e dair uygun kaynakların ifadelerine bakılmış ve aktarılan mesajlar tespit edilerek İnayet'in entelektüel konumu ortaya çıkarılmıştır. Literatür taramasında ise konu ile ilgili olabilecek çalışmalar taranmış ve veri toplama yapılmıştır. Veriler toplanırken

çoğunlukla bilindiği şekli ile çevreyle ilgili, süreçle ilgili ve algıya ilişkin veri toplanmıştır. Doküman incelenmesi konusunda, Yıldırım ve Şimşek'e göre (2016: 189) doküman incelemesi araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analiz edilmesidir. Gürbüz ve Şahin (2017: 428-429) ise nitel araştırmalarda belge incelemesini, belgeler, arşiv kayıtları, çeşitli materyalin araştırma konusu, veriyi toplama ve çözümleme işlemi olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda İran entelektüel hayatına dair kitaplar, dergiler, süreli yayınlar, gazete yazıları gibi yazılı materyaller kullanılmıştır. Toplanan veriler ise analiz edilmiştir. Gürbüz ve Şahin (2017: 431)'e göre nitel veri analizi sürecinde araştırmacı verileri düzenler, tasnif eder, sentezler, örüntüler çıkarır ve kavramlara ulaşır ve bulguları raporlaştırır. Çalışma incelendiğinde, veri analiz sürecinin Ian Dey ve Harry Wolcott'un veri analiz biçimine uygunluğu söz konusu olmaktadır. Dey (2005)'in betimleme, sınıflandırma, ilişkilendirme olarak sıraladığı veri analizinin ilk aşaması, araştırılan olay ve olgulara ilişkin yazılı ifadesidir. İkinci aşamada yazılan veriler sınıflandırılır ve sınıflandırma temaların ortaya çıkarılmasını sağlar. Son aşamada ise ortaya çıkan kategori ve temalar arasında örüntü oluşturularak incelenen olay ve olgu açıklığa kavuşturulur. Wolcott ise veri analizinde üç yöntem önermiştir. Wolcot'un önerdiği üç yöntemden çalışmaya uygun olan veri analizi tipinde ilk olarak toplanan veriler araştırmaya alıntılar olarak aktarılır. İkinci olarak veriler incelenerek ortak yönleri açığa çıkarmaya çalışılır. Son olarak ise elde edilen çalışma detaylıca incelenir; gizlenmiş faktörler varsa açığa çıkarılır; eldeki tüm faktörler arasında ilişkilendirmeler yapılarak araştırmacının öznel yorumu sonuca yansıtılır (Wolcott, 1994).

Çalışmanın önemi ve aynı zamanda literatüre katkısı İnayet hakkında Türkçe olarak yazılmış ilk tez olmasından ileri gelmektedir. Çalışmada İran entelektüel hayatının toplumsal hareketlenmeler üzerinden anlatılması, dini entelektüalizm hakkında detaylı bilgi verilmesi bir çalışma olarak alandaki diğer araştırmacılar için faydalı niteliktedir. Bununla birlikte tezin literatüre en büyük katkılarından bir diğeri de İnayet'in literatürde sabit şekilde yerlici olarak sınıflandırılmasına karşı yeni bir sınıflama alternatifi sunmuş olmasıdır. Buna göre, İnayet daha önceki sınıflamalardan farklı olarak dini entelektüel yönü ile ele alınmıştır.

Çalışmanın sınırlılıklarına bakıldığında, ilk olarak İnayet hakkında Türkçe eserlerin yok denecek kadar azlığı çalışmayı ciddi şekilde yavaşlatmış ve veri

toplamayı zorlaştırmıştır. Bu bakımdan çalışma incelenirken özellikle yabancı dillerden faydalanıldığı göz ardı edilmemelidir. Çalışma, konumuzun ana entelektüelinden hareketle, devrim öncesi İran ile sınırlı tutulmaya çalışılmıştır. İnayet için yorum yapmaya yönelik olacak şekilde gerekli durumlarda devrim sonrası dini entelektüalizm hakkında genel bilgi verilmiştir. Benzer şekilde, dönemlendirmenin devrim öncesi olacak şekilde yapılması sebebi ile devrim öncesi dönemden etkilenen ve devrim öncesi dönemi etkileyen isimler üzerinde durulmuştur. Çalışma boyunca kronolojik süreç takip edilmeye çalışılmış ve kuşak ilişkisine dikkat edilmiştir.

Tüm bu yöntem, önem, katkı, araştırma soruları ve amacı doğrultusunda üç kısımdan oluşan bu tezin birinci bölümünde, ilk olarak İran'da dinin önemi ve yerleşikliği, sosyokültürel ve sosyo-politik bağlamda konumu izah edilecektir. Bu doğrultuda İran'da din ve devletin birbirinden ayrılmazlığı ortaya konulacaktır. Ardından aydınlanma, aydın/entelektüel, münevverü'l fikren/ruşenfikren ve ruşenfikr-i dini kavramları için tahlil yapılarak; bu kavramların lügat ve içerik olarak çerçeveleri çizilecek, değişimleri açıklanacak ve tezin bağlamına uygun şekilde izahları yapılacaktır. Son kısımda ise İran'da entelektüel hayatın gelişiminin ve tarihsel arka planının ele alınmasına yönelik olarak, hoşnutsuzluk sonucu gelişen muhalefetle birlikte ortaya çıkan ve entelektüel hayatın içerisinde geliştiği toplumsal hareketlenmeler Tütün İsyanı, Anayasal Devrim, Petrolü Millileştirme Girişimi ve Humeyni'nin 1963 Ayaklanması olacak şekilde dört kırılma dönemi olarak incelenecektir. Kırılma dönemlerinde, ideolojik değişimlere de yer verilecek ve entelektüellerin bu kırılma süreçlerindeki konumları ve tutumları da aktarılacaktır**.**

Tezin ikinci bölümünde öncelikle ortaya çıkan İran entelektüel hayatının koridorları anlatılacaktır. Ardından çalışmanın temasını oluşturan dini entelektüalizmden anlaşılması gereken anlam izah edilecek ve devrim öncesi ile devrim sonrası safhalar ele alınacaktır. Bu kısımda devrim öncesi dönem ideolojik safha ve devrim sonrası dönem ise epistemolojik safha olarak işlenecektir. İki safha arasındaki farklar ortaya konulduktan sonra, devrim öncesi dini entelektüellerin özellikle yirminci yüzyıldaki beslendikleri kaynaklar verilecek ve hemen ardından devrim öncesi dini entelektüalizmin gelişimi açıklanacaktır. Devrim öncesi dini entelektüalizmin gelişimi açıklanırken tarihi silsile takip edilecek ve devrim mimarlarının genellikle ortak çabalarının ürünü olan bir seyir aktarılacaktır. İkinci

bölümün son kısmı ise devrim öncesi dini entelektüalizmin gelişimi kısmına bir tamamlayıcı kısım olarak düzenlenecektir. Bu bağlamda ilk kuşak dini entelektüellerin ortak çabalarını tamamlaması bakımından bireysel görüşlerine kısaca yer verilecektir.

Tezin son bölümü ise İnayet'in hayatına ve konuyla ilgili olan fikirlerine ayrılacaktır. Bu minvalde, ilk olarak İnayet'in gerek entelektüel gerek özel hayatı hakkında bilgi edinilebilecek küçük bir biyografik şekil çizilecektir. Ardından İnayet'in, şu ana kadar tartışılan sorunların aksine, Müslümanların zihinlerine dışarıdan sokulan ve Batı'nın İslam'ın bir bütün ideoloji olarak güvenilirliğine ve bütünlüğüne getirdiği itirazlarla ortaya çıkan konular olarak tanımladığı; ulusçuluk, demokrasi ve sosyalizm hakkındaki fikirleri aktarılacaktır. Bu bağlamda, İnayet'e göre, ulusçuluk, demokrasi ve sosyalizmin genel olarak Müslüman topraklardaki ve özelde Arap coğrafyasındaki gelişimleri ve İslam ile uzlaşıp uzlaşmayacağına ilişkin değerlendirmeler yapılacaktır.

Çalışmanın sonucunda ise yapılan tüm tespitler ve çıkarılan tüm sonuçlar izah edilecek ve özellikle araştırmanın sorusuna yönelik olması hasebiyle İnayet'in dini entelektüel olarak sınıflandırılabileceğine yönelik değerlendirmeler yapılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İRAN'DA TOPLUMSAL HAREKETLENME VE ENTELEKTÜEL HAYATIN GELİŞİMİ

Bu bölümde ilk olarak, İran'da dinin önemi, sosyokültürel ve sosyo-politik bağlamda konumu izah edilecektir. Bu doğrultuda İran'da din ve devletin birbirinden ayrılmazlığı ortaya konulacaktır. Ardından aydınlanma, aydın/entelektüel, münevverü'l fikren/ruşenfikren ve ruşenfikr-i dini kavramları için tahlil yapılarak; bu kavramların lügat ve içerik olarak çerçeveleri çizilecek, değişimleri açıklanacak ve tezin bağlamına uygun şekilde izahları yapılacaktır. Son kısımda ise İran'da entelektüel hayatın gelişiminin ve tarihsel arka planının ele alınmasına yönelik olarak, İran'da aydınlanmaya kısaca değinilecektir. Ardından entelektüel hayatın içerisinde geliştiği toplumsal hareketlenmeler dört kırılma dönemi olarak incelenecektir. İnceleme yapılırken de entelektüellerin bu kırılma süreçlerindeki konumları ve tutumları da aktarılacaktır**.**

1.1. SOSYO-POLİTİK ARKA PLANDA DİNİN KONUMU

İran ve genel olarak diğer Ortadoğu ülkelerine dair oluşturulabilecek tüm teoriler veya söylenebilecek tüm sözler şaşmaz şekilde din eksenli olmak durumundadır. Zira genel olarak bu coğrafyanın ve özelde ise İran'ın sosyo-kültürel ve sosyo-politik yapılarında din yapıcı temel taş konumundadır. Aynı coğrafyanın yakın zamanında da dinin bu konumu değişmemiştir. Dolayısı ile İran toplumsal hareketlenmelerini ve akabinde entelektüel hayatını açıklarken de dinin bu konumunu elden bırakmak mümkün olmayacağından, ilk izah olarak dinin ne derece köklü ve ne kadar geniş bir alana sahip olduğuna bakılmalıdır. İran'da din ile sosyo-politik yapıların tarihi olarak ayrılmazlığı ve hatta özdeşliği daima söz konusu olmuştur. Tam olarak bu özdeşlik sebebiyledir ki bu bölgede laik-seküler yapılar saf olarak hayata geçirilememiştir. Zira, dinsel veya kültürel yapılar bölge coğrafyasında derinden kök salmıştır (Fekri, 2007: 19).

1.1.1.Yerleşik Toplum Geleneği ve Din-Devlet Özdeşliği

Sosyo-politik olarak İran'ın kendine has olan din-devlet özdeşliği, Mezopotamya coğrafyasının tarihi geçmişinden neşet etmiştir. Bu sebeple İran'ın

sosyo-politik yapılanmasının ilk izahı için Mezopotamya uygarlıklarıyla etkileşimine bakılmalıdır. Mezopotamya bölgesi, tarihi zamanlardan beri farklı kavim ve medeniyetlerin yerleşikliği ile dikkat çekmiştir. Bilindiği gibi bu topraklar pek çok tarihi medeniyetin beşiği olmuş; yazının icadı, mimari ve ticari atılımlar ve yaşamın bel kemiğini oluşturacak dinlerin başlangıcı ve devamı da bu topraklara mahsus olmuştur. Bölgedeki politik yapılar da dinin belirleyici olduğu bir doğrultuda yükselmiştir. Dolayısı ile bu medeniyetlerin dayanakları devlet ve din olarak şekillenmiştir (Fekri, 2007: 19-20). Dinin derinden belirleyici olduğu Sümerler, Akadlar ve Babiller gibi bölgenin eski uygarlıklarında toplumun yönetimi, siyasi iktidar ve ekonomik faaliyetleri de dinsel liderler tarafından sürdürülmüştür. Zaman içinde ise bu düzen din-kral (şah)lık haline gelmiş (Fekri, 2007: 20) ve bölge yapısına uygun şekilde toplumun yönetim ve denetimini sağlayacak araçlar veya mekanizmalar dünyevi-ruhani kurumsallaşma ile oluşturulmuştur. Bu da neredeyse tüm Mezopotamya coğrafyasında devlet-din özdeşliğinin kapısını aralamıştır. Dolayısıyla din-devlet özdeşliği vurgusunun numuneleri sadece eski İran geleneğinde değil, bu geleneğin etkisinde kalmış Emevi veya Abbasi yönetimlerinde de bulunmaktadır. Bu yönetimler altında yaşamış ve çeşitli görevlerde bulunmuş Maverdi'de veya benzer şekilde İbnü'l Mukaffa'da da bu din-ü devlet anlayışının etkisini görülmektedir. Mukaffa'nın telkinleri ile din devlet özdeşliği Abbasi yönetimine sirayet etmiştir. Özellikle dünyevi-ruhani otorite kurumsallaşmasının Abbasilerde kutsal halife biçiminde görünür olmasında ve halife için Zıllulah-ı fil'l- Arz (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) unvanı kullanılmaya başlanmasında, din ile devletin özdeş görüldüğü Sasani geleneği etkili olmuştur (Çaylak ve Bakacak, 2018: 378)

İran'ın da tarihi gelişiminde en eski ve en temel unsur, ifade edildiği gibi bölgeye paralel olarak din ile devlet kurumlarının birliği olmuştur. Tüm İran tarihi boyunca süregelmiş ve günümüzde dahi seyrini sürdüren teokratik geleneğin kökleri de dolayısıyla tarihi zamanlara dayanmaktadır. Geniş skalada, kadim medeniyetleri takiben Arilerin İran platolarına göç ederek Medler ve Persler olarak iki büyük devlet haline gelmelerinden Büyük İskender'in fethine; Eşkanilerin akabinde Sasani silsilesinin başlamasından (Yegin, 2013: 17-18) Bizans ile komşu devlet haline gelinmesine ve Emeviler'den günümüz İran'ına kadar onlarca kez yönetim değiştirmiş olan İran topraklarında din de zaman içinde değişmiş ve değişime rağmen yine de en önde ve belirleyici konumda yer almıştır. İran halkı da Ortadoğu'nun, kabilevi

Tanrılardan evrensel Tanrıya geçerek tek Tanrılı dinlerin yoluna girmesinin etkisiyle Tek Tanrılı din seyrinde kalmış ve farklı dini gelenekler olsa da medeniyetin kurucu dini olarak Zerdüştilik dinine mensup olmuşlardır. Tarihi süreçte ise devlet ve din bağı güçlenerek devam etmiştir. İslam öncesi İran'da yani Sasanilerde bu ilişki zirveye varmıştır. Böylelikle Mecusiliğin teolojik önermeleri devletin üst makamlarınca benimsenmiştir (Alıcı, 2019: 75). İslam'ın ortaya çıkışından sonra puta tapan dinlerin giderek azalmasıyla İslam, İran'da Zerdüşt dinini azınlıkta bırakmıştır. Sasanilerin I. Ardeşir döneminde dini lider olan Tansar'ın yerel idarecilere gönderdiği mektupta "*Din ve devlet bir rahimden doğdular ve asla birbirlerinden ayrı olamazlar*" (İbn İsfendiyar, 1968: 33-34) ifadesi, her ne kadar İran o tarihlerde henüz İslam toprakları olmamışsa da geleneksel Müslüman siyasi aklının vazgeçilmezi haline gelen dini devletin temeline yerleştirmek minvalinde olmuştur (Çaylak, 2016: 28). Dolayısıyla Tansar'ın bu ifadesi, İslam öncesi İran'da dini hüviyetin devletin hareket noktası olduğunu gösteren bir kanıt mahiyetinde olmasının yanında, İslam sonrasında da geçerliliğini korumuştur.

Hülasa, bölgenin tarihsel sosyo-politik gelişimine paralel olarak, İran'da devlet kutsallık çerçevesinde gelişmiştir. Bu durum genel olarak din ile siyasetin ayrıştığı bazı Mezopotamya bölgesi toplumlarında bile geçerliliğini korumaktadır. Din, toplum katmanlarındaki bu belirleyiciliğiyle siyasi meşruiyet aracı haline gelmiştir. İran'ın toplumsal ve siyasal kimliği dinle o kadar iç içe geciktir ki İran "milliyetini" de dini kimlikten ayırmak oldukça zordur. Sasanilerin kurucu hükümdarı Erdeşir'in vasiyetnamesinde, *"Bil ki din ve mülk(devlet) iki kardeştirler ve biri diğeri olmadan var olamaz, çünkü Şahlığın temeli dindir ve dini koruyan/arka çıkan Şahlıktır, her ne ki temele dayanmazsa yıkılır ve her ne ki koruyucusu/arka çıkanı yoksa yok olur"* (Fekri, 2007) demektedir. Bu ifade şüphesiz tüm İran tarihi için söylenebilir.

İran'da devlet ve dinin bu özdeşliğinden ortaya çıkan siyasal mekanizma ve otoriteler de kutsallıkla örüntülü gücü mutlaklaştırmıştır. Bu durum da İran'da girişilen akılcı ve demokratik pratiklerin önünde engel yaratmıştır. Dolayısı ile İran entelektüel hayatının gelişiminde de dinin bu baskın yanı dikkate değer olmuştur. Zira, durum ne olursa olsun din-devlet özdeşliği İran'da belirgin bir özelliktir ve bu özgünlük de sosyo-politik ve sosyo-kültürel yapının her zerresine işlemiştir. Bu sebeple İran toplumsal değişimleri ve bu değişim içinde ortaya çıkan entelektüel hayatı her zaman

din tabanında düşünmek gereklidir. Bu bakımdan İran entelektüel hayatı da bir anlamda İran dini entelektüel hayatı olarak gelişmiştir.

Din tabanında yükselen bu entelektüel hayata dair bir önemli konu ise, İslam sonrasında teorilerin veya siyasal kurumların dünyevi ve dinsel alanlar arasında bir gerilim içinde seyretmesidir. Tıkanıklıkların veya krizlerin eşiğine gelindiğinde dünyevi ve dini alan uzlaştırılmaya çalışılsa da tarih boyunca uzun ömürlü bir durum veya çözüm sağlanamamıştır. Entelektüel düşüncenin farklı koridorlara ayrılmaları da bir bakıma bu gerilimin sonucu olmuştur. Entelektüel hayatın görece çağdaş zamanından bir aydın olarak İnayet'in değindiği temel konuların bir kısmı da demokrasi, ulusçuluk ve sosyalizm gibi Batı kökenli alanlar ile dini alan arasındaki uzlaşabilirliğin incelenmesi üzerine olmuştur.

1.2. KAVRAMSAL TAHLİL

1.2.1. Aydınlanma

Aydınlanma kavramı çok farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bir İtalyan'ın bu aydınlanmayı Illuminismo, bir Fransız'ın Lumieres veya bir Alman'ın Aufklarung olarak karşıladığı Aydınlanma, her bir karşılanış şeklinde dahi farklı bir anlamı kastetmiştir. Çağın önde gelen düşünürlerinin 1783 yılında 'Aydınlanma Nedir?' sorusunu cevaplayan bir yarışma sonucunda derlenen denemelerdeki farklı tanımlamaları da şüphesiz aydınlanmanın esnek çerçevesinin sonucu olmuştur (Outram, 2007: 17). Genel olarak ve yaygın olarak akla ilk gelen şekli ile Aydınlanma, Fransız Devrimi'ne zemin olan yeni düşünce ve felsefi akımı karşılamak için kullanılmıştır. Bu bakımdan Aydınlanmayı, 18.yy'nin değişim ortamında evrensel aklın omuzlarında yükselen, geçmişin geleneksel değerlerine ve ön yargılara kapalı olan düşünce akımı olarak ele almak basit genellikte bir tanım olsa da yanlış olmayacaktır. Aydınlanma'yı tanımlamaya yönelik yarışmaya katılarak Aydınlanma'nın parolasını ortaya koyan Kant, ilk bakışta paradoksal görünümlere sahip olabileceğini düşündüğü Aydınlanma'yı aklın mümkün olduğu kadar geliştirilmesi gerekliliği ile ele almıştır. Aklın sınırsız gelişiminin de toplum, din ve siyasete dair mevcut düzeni sorgulayacak bir sürecin habercisi olduğunun farkında olmuştur (Outram, 2007: 18). Ona göre Aydınlanma, *"İnsanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır".*

Ergin olmama durumundan kurtulmayı yani Aydınlanma'yı aklın sınırsız gelişimine ve sorgulamaya bağlayan Kant, sözü başkasının kılavuzluğu olmaksızın kararlılık ve yüreklilik gösterilmesine getirmiştir ve meşhur Aydınlanma parolasını "Sapare Aude!" yani "Aklını kullanma cesaretini göster!" ile ortaya koymuştur (Kant, 2005: 209).

Diderot, Montesquieu, Voltaire gibi Aydınlanma düşünürleri geleneksel dünya görüşünün moderne dönüşümünden taraftar olup, aydınlanmanın bugün temel ilkeleri olarak görülen; akıl, bilim, deneycilik, evrensellik, ilerleme, bireycilik, hoşgörü, özgürlük, insan doğasının eşitliği ve sekülerizm kavramlarına desteklerini dile getirmişlerdir (Hamilton, 1992: 21-22). Aydınlanma düşüncesi tüm bu yeni kavramlarıyla, dünyaya iki farklı bakışın yani 'eski ile yeninin' tarihi ayrımında konumlanmıştır. Özellikle Batı Avrupa'da biçimlenen ve *"İnsanları baskı altında tutan boyunduruklara karşı çıkmak"* (Sarıca, 1981: 28) amacında olan Aydınlanma, Batı'da dinle, siyasetle ve ekonomiyle çatışma olarak kendini somutlaştırmıştır. Çatışmanın bir tarafında aydınlar yer alırken diğer tarafta yer alanlar ise dini, siyaseti ve ekonomiyi temsilen kilise, krallar ve feodaller olmuştur (Lekzayi, 2019: 292).

Batı'da Aydınlanma'nın mevcut düzenden rahatsızlık kanalı ile somutlaşması gibi İran'da da entelektüel düşünce tam olarak bu mevcut düzen hoşnutsuzluğuna dayanmaktadır. Aydınlanma, İran tarihinde Batılı anlamdaki kavramsallaştırılmasına birebir denk düşecek şekilde karşılanmamasıyla beraber, aydınlanmaya benzer bir süreci karşılamak bağlamında; yerel, siyasal, toplumsal ve kültürel geleneğin algılanışı kapsamında uyanış (Bi'dari) veya öze dönüş (Baz'gaşt-e Be Hiştan) kavramlarıyla ifade edilebilirken; felsefi ve düşünsel kapsamda, Bi'dari ve Bazgaşt-e Be Hiştan ve Row'şangari[1] olarak ifade edilebilir (Fekri, 2007: 76). Bu bakımdan düşünsel bir süreç olarak İran'daki Aydınlanmayı, İran'ın tarihsel arka planına olan içkinliğiyle tüm toplumsal, kültürel ve siyasal dönüşümünün basamağı olarak bakıldığında, entelektüel düşüncenin gelişimi olarak değerlendirmek uygun olacaktır.

1.2.2. Aydın/Entelektüel/Münevver

Entelektüel düşünceyi geliştiren ve bu düşüncenin başrolü olan aydın veya entelektüel terimlerinin kavramsal düzeyde neye karşılık düştüğüne bakıldığında, bu

[1] Farsça'daki kullanımı ile Ruşengeri, insanların yüzüne veya karanlık yüzeylere ışık tutmak anlamına gelmektedir.

iki kavramın, uyum sağlayacağı veya kullanılacağı çerçeveye göre ayrımı yapılabileceği gibi birbiri yerine kullanımı da uygun görülebilir. Münevver kavramı ise en basit ifadesi ile *"aydının ağabeyi"* (Mardin, 1991: 255) olarak konumlanmıştır. Özellikle Türkiye veya İran gibi tarihi olarak Arap toplumları ile temasları olan Batı dışı coğrafyalarda entelektüel kavramı ilk olarak münevver kavramıyla karşılanmıştır. Fakat, kökü 'nur' olan ve nurlanmış veya aydınlatılmış anlamını içeren münevver kavramının, entelektüelin akıl merkezli kökeni karşısında farklılığı söz konusudur. İki kavram arasındaki farklılığa rağmen, Arapça kökenli münevverin bu kullanımı ise süreç içerisinde kullanıldığı bazı coğrafyaların dönüşümleri ile dönüşmüştür. Söz gelimi münevver kavramının, nur veya aydınlatılmış köküne benzer şekilde ışık, aydınlık anlamını ihtiva eden "aydın" olarak kullanılışı Türkçeleştirmenin veya yine ışık, parlaklık, aydınlık anlamını ihtiva eden "ruşen" haline gelişi ise Farsçalaştırmanın bir sonucudur.

Entelektüel kavramı ise 19. yüzyılın sonuna doğru, özellikle Emile Zola ve onun Dreyfus'taki[2] destekçileri tarafından yürütülen kampanya sonrasında kullanılmıştır. Zola'yı takiben ona destek veren Anatole France, Proust, Durkheim, Gide, Clemenceau gibi ilim yanlısı kimseler için ilk defa kullanılan *les Intellectuels* isimlendirmesi, o andan itibaren genellikle münakaşacı elitler için kullanılmış ve bağımsız akademisyenler ile sessiz kalan diğer elit kesimi dışlamıştır (Kotouzian, 2003: 24 ve 47).

Batılı tanımlamalarla bakıldığında entelektüeller, Bauman için geniş bir tanımlama ile entelektüel olmanın anlamı *"Kişinin kendi mesleği ya da sanat türü ile ilgili kısmi uğraşının üzerine çıkması ve içinde yaşadığı zamanın -hakikat, yargı ve beğeni gibi- küresel konularıyla ilgilenmesi demektir"* (Bauman, 2003: 8). Gramsci için, *"Bütün insanlar entelektüeldir, ancak hepsi toplumda entelektüellik işlevi sahip değillerdir. Entelektüel katılımın dışlanabileceği hiçbir insan faaliyeti yoktur; homo faber, homo sapiens'ten ayrılamaz. Fakat herkesin bir zamanlar birkaç yumurta pişirmesi herkesin bir aşçı olduğu anlamına da gelmez"* (Gramsci, 1992: 6-9). Bu bakımdan entelektüel için belli bir zaman veya alan ayrımı yapılıp yapılmadığı iki

[2] Dreyfus Olayı; 1894 yılında Yüzbaşı Alfred Dreyfus'un haksız yere casuslukla itham edilerek Fransa'da yargılandığı dava ve ardından gelişen olaylardır. Yüzbaşı'nın cezalandırılmasından sonra Emile Zola, "J'accuse! / İtham Ediyorum!" başlıklı makalesi ile yüzbaşının masumiyetini savunmuş ve Dreyfus'a destek veren kalabalığı harekete geçirmiştir. Yazının birkaç gün sonrasında akademi üyesi bazı profesörler de Millet Meclisine Zola'nın mektubunu destekleyen bir bildiri yollamışladır.

tanım arasında belirleyici olmuştur. Diğer farklı tanımlarda ise entelektüelleri, Edwards Shils, "*En yüksek değerlerle ilgilenen ve daha vahşi bir evrende yaşayan kimseler*" (aktaran: Boroujerdi, 2001: 48) ve Alvin Gouldner, "*Eleştirel söylem kültürüne bağlı bir konuşma cemaati*" (aktaran: Genç, 2006: 151) olarak tanımlamışlardır. Daha yakın zamanlı tanımlamalar ise entelektüelin muhalif ve radikal yönünü öne çıkarır şekildedir. Bu minvalde Foucault, entelektüeli *"Bilgisini, uzmanlığını ve hakikatle ilişkisini siyasi mücadele alanında kullanan kişi"* (Foucault, 2011: 79) olarak ve Edward Said ise *"Kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip olan birey"* (Said, 1995: 27) olarak tanımlamıştır.

Batı dışından entelektüel ve aydın yaklaşımlarına bakıldığında, aydın kavramını bir tercüme problemi ile ele alan Şerif Mardin, Batı toplumunda ortaya çıkan intellectuel, intelligentsia ve literati gibi kavramların aydın kelimesine indirilmesindeki uygunsuzluğa değinmiştir. Mardin, intellectuel (entelektüel) tabirinin Dreyfus Olayı ile ortaya çıkışı sonrasında bu kavramın entendenment (bilme/akletme) ile ilgili olduğunu ve intelligentsia'nın ise Rus kökenli olup bilim veya sanatta öncülük anlamını ihtiva ettiğini ifade ettikten sonra, literati ile entelektüel farkına odaklanmıştır. Literati (tekil hali literatus) *"Mesleği bilme olan kimse"*dir ve toplum içindeki işlevi *"Topluluğun temel değerlerinin sağlanması ve kuşaktan kuşağa intikal ettirilmesidir"*. Başka bir ifade ile *"Yazılı kaynakları kontrol eden literatus, içinde yaşadığı toplumun kültürünün özünü devam ettirme işini üstüne almıştır"*. Değerlerin intikalini veya kültürün devamını sağlarken literatinin şahsiyeti ise ön plana çıkmayarak ve kolektif bir çalışma içerisinde kalmıştır. Intellectuel grubu ise basit bir ifade ile literatiye sorgulayıcılık ve şahsiyet eklendiğinde ortaya çıkmıştır. Yani, konulara bir kişi olarak bakmak zemininde yükselen intellectuel, eleştiricilik özelliğinin yanında kolektif nitelikten sıyrılmış olması ile literatus'tan ayrılmıştır. Böylelikle intellectuel bizzat kolektif hayatı sorgulayabilmiştir. Mardin'in de aydında aradığı özellik, tam olarak bu anlamı ihtiva eden intellectuel özelliğidir. Fakat Mardin, Batı dışında veya Mardin'in çalışma alanının daha ziyade Türkiye olması tabiatıyla da özellikle Türkiye'de, aydın diye anılan şeyin intellectuel'ın muhtevasından uzak literati'ye yakın olduğunu kaydetmiştir (Mardin, 1991: 255-261). Mardin'in yaptığı tercüme vurgusuna benzer şekilde Belge de aydın ve entelektüel arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir. Belge, münevver kavramı ile Türkiye'nin toplumsal-politik diline

giren ve sonradan Türkçeleşen aydın kavramını, *"Kafasıyla iş yapan bir adam"* olan entelektüelden farkının misyon olduğunu ifade etmiştir. Belge, aydına dair bu yaklaşımını "*Aydının işi bilgi üretmekle, bitmiyor; ürettiğini paylaşmasını bilmesi, daha önemlisi, kiminle ve nasıl paylaşacağını bilmesi gerek"* (Belge, 1979: 17) şeklinde ifade etmiştir.

Batı dışından tanımlamalara devam edildiğinde ve özellikle çalışmanın odağı olması sebebi ile İran'dan yapılan tanımlamalara bakıldığında, Daryush Shayegan için, entelektüeller; *"Toplumun mutsuz bilincini temsil eden, epistemolojik statüsü eleştiri olan ayrı bir grup"* (Shayegan, 1991: 134) oluştururlar. Fakat Shayegan bu tanımlamaya uyan entelektüelin İslam toplumlarında henüz görülmediğini de belirtir ve özellikle İran toplumunda ülke kaderini aydınlatabilmek için ihtiyaç duyulan 'sorunu anlama gücünün' entelektüellerin çok azında bulunduğunu kaydetmiştir. Shayegan, bu şekilde bağlamın dışında kalan muhalefet nitelikleri sebebi ile de İslam dünyasında ve İran özelinde entelektüelleri, *"Eylemleri her şeyden çok siyasi olan ... ve [ideolojik] bağlanma sebebi ile daha ziyade ideolog"* (Shayegan, 1991: 134) olanlar olarak tanımlamıştır. Özellikle İran'da entelektüellerin çoğunun ideolog olmasının da sahte bilinç, sahte özümseme ve fikirlerin bilinçsizce melezleşmesi gibi sorunlardan kaynaklandığını ifade eden Shayegan, zaten problemli olan bu yapıları ile bir de bunları pratiğe geçirmeyi umduklarını belirtmiştir (Shayegan, 1991: 156-157).

Yine İran topraklarından olan ve İran devrimine giden sürecin büyük mimarlarından olarak görülen Ali Şeriati ise entelektüel kavramını aydın kavramından ayırmıştır. Aydın ve entelektüel kavramlarını kökenleri itibariyle ayırmakla izaha girişen Şeriati, entelektüel ve entelijansiyanın[3] terimsel anlamının beyin ve fikir faaliyeti yapan sınıfa mensubiyeti olan anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu doğrultuda, entelektüeli beyin işçiliği ya da zihinsel faaliyetle eşleştirmiştir. Yani onun tanımında iş araçları beyin olan kimse entelektüeldir. Dolayısıyla öğretmenler, akademisyenler, avukatlar, mütercimler, din alimleri gibi işi kol ile değil de beyin ile olan herkes entelektüeldir (Şeriati, 2013: 11-12). Bu açıklamasından sonra ise İran'da entelektüelin aydın olarak karşılanmasının yanlışlığını da belirterek aydının 'açık görüşlü' anlamına geldiğini ifade etmiş ve aydının tanımını da *"Kendi zaman ve*

[3] Fransızca'da intellectuels, Rusça'da inteligentsia, İngilizce'de intellectual sıfatının kök hali beyin, akıl, kavrama gücü anlamına gelmektedir.

konumlarını, ülkelerinin durumunu ve toplumlarında gündeme gelen meseleleri ayırt edebilen, akıl yürütebilen ve başkasına anlatabilen insanlar" (Şeriati, 2013: 13) olarak yapmıştır. Şeriati, iki kavram arasındaki ayrımı net olarak şu şekilde ortaya koymuştur (Şeriati, 2013: 13-14):

> …işi, mesleği zihinsel ve fikri olan kimse aydın değildir. Aydın düşünen kişi, işi ister sosyal ister bedensel, isterse ele bağlı olsun iyi anlar. Tam aksine asıl işi beyinsel olan, entelektüel sınıfa mensup olan bir kimse aydın değildir. Yoksa her gün ve her zaman, yüksek eğitim aldığı, çok yüksek diplomaları olduğu, ilmi makamlar elde ettiği ve zihinsel faaliyetler yapığı halde 'Büyükayı Yıldızı' kadar bile anlamayan kimselerle karşılaşmıyor muyuz? Bunlar aydın değillerdir. Bunlar aydınca gören ve aydınca anlayan kimseler değildir. Ama gel gör ki meslekleri beyinle yapılan işlerdir. Yani entelektüeldirler, kesinlikle aydın değildirler.

Bu iki kavram, meslek bakımından ve düşünme bakımından ayrıca sıfatlaşması gerekirken, İran'da ve hatta daha geniş olarak başka coğrafyaların literatürlerinde de yanlış bir şekilde aydın (ruşenfikr), entelektüele tekabül ettirilmiştir. Tanımı esnek olan bu tabaka için belli bir tarif bulmanın zorluğu şüphesiz ortadadır. Bununla beraber kelime olarak ifade edilmesi bağlamında İngilizce'ye entelektüel olarak çevrilen 'les intellectuels' kavramı, İran ve yakın çevre coğrafyası için ise aydın kavramına mukabil olmuştur. Istılahtaki bu kullanımı sebebi ile 'galat-ı meşhur lügat-i fasihten evladır' diyerek ve hem de çalışmanın daha kolay ve anlaşılır bir seyirde sürmesi adına; İran entelektüel hayatından söz edildiğinde aydın veya entelektüel ayrımı gözetilmemiş ve birbirleri yerine kullanılmıştır.

1.2.3. Münevverü'l Fikren/Rûşenfikren

İran entelektüel hayatının gelişim süresince entelektüeller farklı tabirlerle adlandırılmış ve her dönemin şartına göre farklı karakterler sergilemişlerdir. Akademik çevrenin de etkisi ile Farsça'da entelektüel kavramını göstermek için kullanılan münevverü'l fikr (monavvar al-fekr) ve ruşenfikr (rawshan fekr) terimlerinin (Tığlı, 2017: 20) temsil ettiği gruplarla beraber kısa bir incelemesi, entelektüel hayatın da kademeli olarak evriminin kanıtıdır. Fransız Aydınlanma düşüncesinden benimsenerek, "aklı aydınlananlar/ aydın fikirliler" anlamına gelen ve olabilecek en makul tercümesi ile münevverü'l fikr kavramı, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan entelektüeller için kullanılmıştır. İkinci Dünya Savaşının başlama evrelerinin öncesinde başlayarak ve özellikle 1941'de Rıza Şah Pehlevi'nin tahttan çekilmesinden sonra entelektüelleri tanımlamak için yükselen kavram ruşenfikr olmuştur (Nabavi, 2003: 2). Bu iki kavram, Rıza Şah

döneminde Farsça dilini yabancı sözcüklerden arındırma girişiminin sonucunda birincisi ikincisinin Arapça'dan Farsça'ya doğrudan çevirisi olarak (Abrahamian, 1982: 142-143) kavramsal bir değişikliğe işaret etmekle beraber zamanları keskin şekilde ayrılamayan fakat dönemleme olarak ayrılabilen iki farklı dönemi de temsil etmektedir. İki farklı grubun ayrılıklarından evvel ortaklığı olarak zikredilebilecek nokta ise sosyal ve kültürel geçmişlerindeki farklılıklara rağmen ortak bir reform taahhüdünü paylaşmaları olmuştur. Bu bakımdan her iki grup da eski geleneksel literatürün ötesine geçmişlerdir (Gheissari, 1998: 15).

1820'lerden 1920'lere kadar veya biraz daha geniş tutarak İkinci Dünya Savaşı'na kadarki zamanın, yani münevverü'l fikren grubunda, Mirza Hüseyin Han Sipahsalar gibi devlet adamları; Mirza Feth Ali Ahundzade gibi yazarlar, Cemaleddin Esadabadi gibi Müslüman aktivistler; Süleyman Mirza İskenderi ve Iraj Mirzâ gibi kraliyet prensleri; Abdurrahim Talibov gibi tüccarlar yer almıştır. Hepsi de farklı statülerde olmalarına rağmen erken dönem entelektüeller olarak ortak olarak sosyal reform fikirleri ve siyasi değişimin gerekliliği ile meşgul olmuştur (Gheissari, 1998: 15). Bununla birlikte münevverü'l fikren grubu aktivist olmaktan ziyade rolleri bakımından daha ziyade "yazar reformcular" olmuşlardır. Kültürlü bir Avrupa'nın başarılarına heveslenmiş, Fransız felsefelerine hayran kalmış ve İran toplumunda yaygın olan tutumu Batı modeline göre değiştirmeyi görev addetmişlerdir (Nabavi, 2003: 2-3). Bu entelektüeller tıpkı ilk Rus entelijansiya gibi, Isaiah Berlin'in sözleriyle *"Kendilerini sadece fikirlere ilgi duymaktan başka 'bir şeyle' birleşmiş olarak düşünüyorlardı. Kendilerini, ...bir düzene vakfedilmişler olarak algılamışlar; müjde gibi bir şeye, yaşam için belirli bir tutumun yayılmasına adamışlardı"* (Berlin, 1994: 117). Bu minvalde, her ne kadar aktif eylemcilikleri olmasa da teorik olarak artık belirli bir çerçeveleri olmuştur. Zira, bir zaman sonra artık münevverü'l fikr olmak, milliyetçi, reformist, anayasalcı ve daha sonra modernist olmakla aynı görülmüştür (Gheissari, 1998: 15-16).

Münevverü'l fikren geleneksel düşüncenin erken eleştirmenleri olarak, Batılı düşüncenin yanı sıra Batılı kurumları da tanıtmışlar ve kendilerine dünya ulusları arasında bir yer edinmek adına İslam öncesi geçmişlerini yüceltme yolunu tutmuşlardır. Dolayısıyla 1930'lara varıldığında, literatür değişiminin arifesinde, bu entelektüeller Avrupa fikirlerinin aktarıcıları olarak hareket etmeye ve toplumsal

değişimi sadece talep etmeye yönelik davranmışlardır (Nabavi, 2003: 3). Bu sebeple bu ilk dönem entelektüeller aktif siyasi eylemlerden uzak, Batı'yı taklit eden grup olmuştur (Lekzayi, 2019: 299).

İkinci Dünya Savaşı'nın öncelerinden başlayarak devam eden süreçteki entelektüellere atfen kullanılan ruşenfikr/ruşenfikren kavramı ise 1941'de bazı entelektüellerin Komünizm eğilimli Tudeh Partisi'ni kurmaları ile ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Tudeh Partisi ilk çıkışı itibari ile ne siyaseten ne yöntemsel olarak komünist görünümde olmada da 1949'dan itibaren partinin yasaklanması ve politikalara farklı yaklaşımlar sonucu parti içi bölünmelerle, fikirleri ve söylemleri komünizme yönelmiştir (Kotouzian, 2003: 26). Tudeh, ülke koşullarının değişime ihtiyacı olduğu bir dönemde ortaya çıkan ilk modern ve ilerici siyasi parti olmuştur. Yeni fikirlerin tartışılması yönelik sağladığı esneklik ile toplumun genç ve eğitimli kuşağı arasındaki prestij kazanması şaşırtıcı olmamıştır. Pek çok İranlı entelektüelin partinin üyesi veya sempatizanı olması da şüphesiz bu durumun sonucu olmuştur (Nabavi, 2003: 3-4). Tudeh Partisi'nin ruşenfikr kavramını açıklamadaki ilk basamak olması da özellikle 1950'li yılların ortalarına kadar entelektüellerin hikâyesinin büyük ölçüde Tudeh Partisi'nin hikâyesi olmasıdır ki bu hikâyeye zaman içinde Tudeh'e sadık kalanlar, partiden ayrılarak diğer sol hareketleri kuranlar ve partiden sessizce ayrılarak politik aktivizmden vazgeçenler de dâhildir (Kotouzian, 2003: 26). Öyle görünüyor ki çalışmanın bir kısmında da görülebilecek şekilde İnayet de bu son gruba dâhildir.

Tudeh Partisi'nde yer alan ilk aydınlara baktığımızda çağdaş ve eski İran edebiyatının yıldızlarından Sadık Hidayet, Bozorg Alevi, Sadık Çubek, Ahmet Şamlu, Bahar, Yahya Arinpur; tiyatro alanından Nuşin, Loreta, Gulam Hüseyin Saidi; denemeleri ile öne çıksa da günümüzde dahi İran üzerine yapılan çalışmalarda adı her zaman önde gelenlerden Celal Ali Ahmed; sinema alanından Gülistan ve Perviz Hanlari gibi isimler yer almıştır (Abrahamian, 2019: 146). Bu isimler dönemi için sadece birkaç örnek olup entelektüellerin partideki konumlarına yönelik başlangıç olmuştur.

Ruşenfikr kavramı, statükoya ve iktidardaki devlete karşı devrimci bir mücadele fikrine olan inancı somutlaştırarak Komünist-Marksist çağrışımlara dönüştükçe, entelektüeller de kendilerini büyük ölçüde politik yelpazenin soluna yerleştirmişlerdir.

Abrahamian, ruşenfikreni çoğunlukla Çarlık Rusya'sının entelijansiyasına benzetmiştir ve ruşenfikrenin zihniyetini şu şekilde aktarmıştır (Abrahamian, 2019: 49):

> Bu yeni aydınların hükümdarlık sarayında ya da ilahiyat okullarında görülen geleneksel 'kalem ehli' ile ortak yanları ise çok azdır. Dünyayı 'Hükümdarlara Tutulan Ayna' edebiyatı gözüyle değil, Fransız Aydınlanması aracılığıyla algılarlardı. Hükümdarlık sultasına değil halk egemenliğine; geleneğe değil Hürriyet, Eşitlik ve Kardeşliğe; Tanrı'nın Yeryüzündeki Gölgelerine değil vazgeçilmez İnsan Hakları'na saygı gösterirlerdi. Toplumsal denge ve siyasal uyum yerine köklü değişimden, temel dönüşümden ve insanın kaçınılmaz ilerlemesinden söz ederlerdi. Mutlakıyetin, muhafazakarlığın değil liberallik, milliyetçilik, hatta sosyalizmin üstün yanlarını tanıtırlardı. Onların bakış açısını Kur'an-ı Kerim, şeriat ya da Şiilik değil Mantık Çağı ve onun Doğal Haklarla yani, yurttaşların insan oldukları için sahip oldukları haklarla ilgili köktenci kavramları belirlerdi.

Ruşenfikren, devrimci mücadeleyi esas alarak aktif mücadeleyi öne çıkarmıştır. 1950'lerin ortalarından itibaren ise, Tudeh'in özellikle Musaddık'ın petrolü millileştirmesi konusunda ve Azerbaycan krizinde Sovyetler Birliğine tavizkar yaklaşan tutumuyla, dönemin entelektüelleri -Tudeh'e sadık kalan kısmı hariç- hayal kırıklığına uğramışlar ve daha önce de belirtildiği gibi ya sessiz bir çekilişi tercih etmişler ya da yeni bir sol fraksiyonu olarak örgütlenmişlerdir.

Bununla beraber ruşenfikren kavramı beslendiği kök itibariyle iktidara karşı çıkma ve ideolojik muhalefet kanadında kalma geleneği çerçevesinde siyasallaşmış (Nabavi, 2003: 4) ve her ne kadar yıllar içinse dönüşüme uğrasa da bina olduğu zemini koruyarak, mensupları, değişen derecelerde antiemperyalist, laik ve modernist olmuşlardır (Kotouzian, 2003: 26).

Nabavi'nin de Jeremy Jennings'ten ödünç aldığı şeklinin biraz daha genişletilmiş hali ile *"Entelektüel [aydın anlamındaki] olarak entelektüel, filozof, romancı, film yönetmeni ve benzeri entelektüelin aksine, tam olarak siyaset dünyasının genel gelgiti altında bilinen kamusal alan veya sivil yaşam alanına girdiği noktada bir entelektüel haline gelir"* (Jennings, 1993: 13) ifadesi ruşenfikreni anlatmaktadır.

Kısacası münevverü'l fikren ile ruşenfikreni karşılaştırarak baktığımızda, münevverü'l fikr yeni fikirlerin yayılması ile toplumu yeniden biçimlendirmeyi amaçlamışken; ruşenfikrin önceliği siyasi değişim talebi olmuştur (Nabavi, 2003: 4). Bu minvalde münevverü'l fikr bir nevi evrimci çizgide dururken; ruşenfikr devrimci çizgide durmuştur.

Bununla beraber ruşenfikr kavramı ilerleyen süreçte de siyasi atmosfer tarafından belirlenmiş ve durağan kalmamıştır. İran'da entelektüel düşüncenin, başta da belirtildiği gibi dinden ayrılmamasının somut göstergelerinden birisi de ruşenfikr kavramının uğradığı değişime binaen, "ruşenfikr-i dini" kavramını üretmesiyle (Nabavi, 2003: 4) dini entelektüele kavramsal bir kimlik kazandırması olmuştur. Ruşenfikr-i dini kavramındaki "dini" kısmı, dindar veya Müslüman olarak sözlük anlamında ifade edilebilir. Fakat dindarlık veya İslam dininden olmaktan ziyade, içerdiği anlam itibariyle *"Çağdaş meselelere dini kaygılarla yaklaşma"* (Tığlı, 2017: 18) anlaşılmalıdır. Zira İran entelektüel hayatında dinin merkezi konumunun etkisi ile sözgelimi Müslüman olsun ya da olmasın seküler kanatta yer alan veya ideolojik olarak milliyetçi, sosyalist vs. çizgide duran aydınların neredeyse tamamı dini kaygılardan çok uzakta kalamamışlardır. Görüleceği üzere İnayet'in de çağdaş meselelere veya Batı kökenli meselelere veya kendi tabiri ile Müslümanların kafasına dışarıdan sokulan sorulara dini kaygılarla yaklaşması da bu cinstendir.

1.3. İRAN'DA ENTELEKTÜEL HAYATIN GELİŞİMİ VE TARİHSEL ARKA PLAN

1.3.1. İran'da Aydınlanma

İran'ın modern ulemasından, içtihat seviyesinde ilahiyat eğitimli, din ve siyaset bilimi profesörü Necef Lekzayi (Najaf Lakzaee), modern İran'daki siyasal ve toplumsal dönüşümlerde dini güç, devlet gücü, yeni güç ve dış güçler olarak dört gücün etkili olduğunu ifade etmiştir. Seçkinlerin bu dört gruba dağıldığını belirten Lekzayi, bu dört gücün içerisinden konuyla ilgisi olması sebebi ile "yeni güç" sınıfına baktığımızda; bu sınıfı Batı'da veya ülke üniversitelerinde eğitim almış olmaları ile farklı olduklarını söylemiştir. Bu bakımdan yeni güç grubu, münevverler, aydınlar, Batıcılar, liberaller, Marksistler, din aydınları gibi geniş yelpazede isimler almışlardır. Farklı kesimlerden farklı insanların bu çeşitli isimlendirmeleri almış olması ise yaşadıkları döneme göre özgün düşünceleri bulunmuş olmasıdır (Lekzayi, 2019: 29-30).

Entelektüellerin, yaşadıkları döneme şekillenen farklı görüşlerin altında ise ortak oldukları nokta, mevcut düzenden hoşnutsuzluk olmuştur. Bu hoşnutsuzluk sonucunda İran'da da aydınlanma, mevcut düzenin eleştirisi ile gerçekleşmiştir. Hoşnutsuzluk sonucu oluşan muhalefet bu bakımdan İran aydınlanmasının bel kemiği hükmündedir;

öyle ki Lekzayi, başlı başına bir kavram olarak Aydınlanmayı mevcut düzenden hoşnutsuzluk ile aynı anlamda görmüştür (Lekzayi, 2019: 292).

Mevcut düzenin eleştirisini Aydınlanmaya götüren ise toplumsal hareketlenmeler olmuştur. Yani, Batı kültür ve medeniyeti, İslam öncesi İran'ın mirası (Boroujerdi, 2001: 16) ve sonrasında İslam kültürüyle beraber bir nevi sentez halinde biçimlenen İran entelektüelleri toplumsal hareketlenmeleri aktif hale getirmesiyle reform ve yeniliğin kapısını açmışlardır.

1.3.2. Toplumsal Hareketlenmeler

Devrim öncesi toplumsal hareketlenmeler, Tütün İsyanı, Anayasal Devrim, Petrolü Millileştirme Girişimi ve Humeyni'nin 1963 Ayaklanması olarak dört kırılma biçiminde sınıflandırılabilir (Enayat, 1983(a): 197). Entelektüel hayat, özellikle Anayasa hareketleri ile hız kazansa da muhalefetin ilk defa ortaya çıkışını, yenilik taleplerinin ilk defa duyulmaya başlamasının tarihi anını ele almak ve ulemanın siyaset sahnesinde aktif olarak bir nevi aydın kimliğini karşılaması ve dönemin aydınlarıyla da iş birliği kurmuş olması bakımından Meşruti dönem öncesine de bakmak gereklidir.

1.3.2.1. 1891 Tütün İsyanı

19. yüzyılın sonlarında İran'da sosyal bölünmelerin yanında ekonomik izolasyon da dikkat çekicidir. Öyle ki, İran kırsal yerleşimlerinde temel gıda maddeleri, giysiler ve araç gereçler dahi dışarıdan alınmamış; üretilmiştir. Gezginlerin gözlemlediklerine göre tam bir tecrit hali süren dönem İranlıları için dilbilimci Robert Binning'in çıkardığı envantere göre köylüler buğday, arpa, mısır, pirinç, süt, tereyağı ve yumurta gibi temel gıdaları kendileri üretmişler ve dışarıdan tuz, karabiber ve tütün gibi üretemedikleri çok sınırlı sayıda ürünü almışlardır (Binning, 1857: 47-48). Konunun toplumsal hareket boyutunu inceleyecek olmakla beraber gelecek krizin tütünle ilgili olmasının sebebinin, zaten o dönemde sınırlı sayıda ithal edilen ürünlerden birinin tütün olması olduğunu ifade etmek, harekete giden arka planı anlamak açısından aydınlatıcıdır.

1891 yılında, İran'da din adamlarının toplumsal gücünün, sivil direnişin ve muhalefetin ilk kez eylemsel olarak sahneye çıktığı olay olan Tütün İsyanı din adamları öncülüğünde alevlenmiş ve İran'ın önde gelen entelektüelleri tarafından da desteklenmiştir. İsyan, esnaf, sanatkârlar ve büyük tüccarlar arasında büyük bir taraftar

kitlesi toplamıştır (Gündoğan, 2016: 67). Olaylar 1890 yılında Nasuriddin Şah'ın İran'daki tütünün üretim, satış ve ihracatının belirli oranda payı İran'a kalmak kaydıyla İngiliz tütün şirketine (Talbot) vermesiyle başlamıştır. Bu imtiyazdan özellikle çıkarlarına zarar gelen tütün tüccarları başta olmak üzere pek çok İranlı rahatsız olmuştur (Hüseyin, 2011: 65). Çıkarlarına zarar gelen tüccarların yanı sıra, halkın mali ve manevi baskı altında bulunduğu bir dönemde bu anlaşmadan sağlanan maddiyatın, sarayın lüks masrafları ile Şah'ın şahsi seyahatleri için kullanılması isyana giden tüm taraflar için bardağı taşıran damla olmuştur (Gündoğan, 2016: 68). Verilen imtiyaz gizlenmeye çalışılmış; fakat İstanbul'da çıkan Farsça gazetelerden biri olan **Ahtar**'ın bu imtiyazı eleştiren bir makale yayınlamasıyla ve 19.yy'ın etkili Müslüman aktivistlerinden Afgani'nin takipçilerinin imtiyazı haber veren broşürler dağıtmasıyla tüm yurdun haberi olmuştur (Keddie, 2006: 61). Hemen akabinde Afgani, 1890-1 tütün boykotunun arkasında hareketli bir güç olarak (Holt, Lambton & Lewis, 2008: 690) Büyük Ayetullah Mirza Şirazi'ye bir mektup yazmıştır. Ayetullah Şirazi de mevcut koşullar altında tütün kullanımının haram olduğunu bildiren bir fetva vermiştir. Fetvanın sonucu, tüm dünyayı şaşırtacak derecede etkili olmuştur. Zira, 1892'de tütünün tekelleştirilmesi kaldırılıncaya dek bu buyruğa tüm İran'da uyulmuş ve hatta tütün sarayda bile kullanılmaz olmuştur[4] (Hodgson, 1995: 330). Din adamları ve entelektüellerin yanına kepenk kapatarak eklenen tüccarlarla beraber giderek yükselen gösteriler, ulusal çapta bir boykota dönüşmüştür. Toplumsal direniş soncunda sıkışan Şah imtiyazı iptal etmek zorunda kalmış ve Şirazi de tütünün yeniden meşru olduğunu buyurarak İran halkına tütün kullanma izni vermiştir (Hodgson, 1995: 330).

Bu olay, İran'da muhalefetin eyleme dökülmesinin ve reform hareketlerine girişin ilk örneği olması ile önemlidir. İsyan çeşitli mesajlar içermektedir. Bu hareket, ilk olarak ulemanın kuvvetli bir siyasi güç olduğunu işaret etmiş (Hüseyin, 2011: 66); din adamlarının apolitik konumları sona ermiş ve bundan sonrasında toplumsal konularda ulema daima hesaba katılmaya başlanmıştır. İkinci olarak İran'da halkın gücü ilk defa bu denli görünür olmuştur ki İran sivil toplumunun ve toplumsal hareketlerin kökenlerini de bu tarihe dayandırmak mümkündür (Gündoğan, 2016: 69).

[4]Şah'ın hanımlarının ve hizmetçilerinin dahi tütün kullanmayı reddettikleri; sokakta tütün satmaya veya kullanmaya kimsenin girişmediği söylenir (Hüseyin, 2011: 66). Ayrıca bkz: N, Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892,* London, Franks Cass & Co., 1966

Üçüncü olarak ise halkın artan gücünün yanında, ulema, pazar esnafı ve İran entelektüelleri arasında kurulan ittifakın dikkate değer oluşudur (Hodgson, 1995: 330) ki gelecek meşruti devrim esnasında bu ittifak bir kez daha kendini gösterme imkânı bulmuştur (Hüseyin, 2011: 66).

1.3.2.2. 1905- 1911 Anayasa Hareketleri ve Meşruti Devrim

Her ne kadar güçlü bir merkezi devletin bulunmaması sonucu hayal kırıklığı ile neticelense de (Abrahamian, 2019: 48) yeni bir politik hareketi ve yeni bir dönemi ifade ettiği için İran tarihinde 1905-1911 yılları Anayasal Devrim Yılları olarak da bilinmektedir. Bu yıllarda İran'daki muhalefet Tütün Hareketindeki yapısını korumuş ve yerli esnafı, ulemayı ve yenilik taraftarı entelektüel kesimi içine alan biçimde olmuştur (Arı, 2012: 408).

Tarihsel olarak kısaca bakıldığında, esnaf, loncalar ve işçiler ülkede yaşanan ekonomik çöküntüden rahatsızlıklarıyla, ulemanın büyük kısmı ise giderek artan Avrupa etkisi ve hakimiyetine tepkisiyle, Batı tarzı meclisin ve anayasanın oluşturulmasını amaçlayan ve köklü reform talep eden entelektüellere eklenmişlerdir. 1906 yılına gelindiğinde tüm bu toplumsal katmanlar güç birliği yapmış ve grev ve ayaklanmalara başlamışlardır. Tahran'daki İngiliz konsolosluğunda düzenlenen ve giderek büyüyen eylem üzerine ise Muzaffereddin Şah muhaliflerin taleplerini kabul etmiştir. 5 Ağustos 1906 tarihinde meclis kurulmuş ve takiben anayasa hazırlanmıştır (Vaghefi, 2017: 9). Fakat, İran'da yüzyıllarca devam eden geleneksel mutlak monarşi ancak kısa bir süreliğine yıkılabilmiştir. Zira çok geçmeden başa yeni geçen Şah meclisi lağvetmiştir. Her ne kadar 1909 yılında Meşrutiyet yanlılarının eylemleriyle ikinci meclis kurulsa da 1911 yılında Ruslar ile İngilizlerin İran'ı işgali ile bu meclis de son bulmuştur (Tığlı, 2017: 27). 1914 yılında devam edebilen üçüncü meclis de çok geçmeden Birinci Dünya Savaşı'nda, her ne kadar tarafsızlığını ilan etse de İran'ın büyük devletlerin savaş sahnesi haline gelmesiyle kapatılmıştır. 1921 yılına gelindiğinde ise reformist ama bir o kadar da diktatör eğilimleri ile Rıza Şah Pehlevi kendi iktidarını, en uygun tanımla bir askeri monarşi olarak kurmuştur (Abrahamian, 2019: 79 ve 95).

Devrimin köklerindeki fikirsel dalgalanmalara bakıldığında Ali Gheissari entelektüel olarak meşruti devrimin ya doğrudan Avrupa kaynaklarından ya da düzenli olarak, özellikle Hindistan, Osmanlı İmparatorluğu ve Kafkasya'dan olmak üzere

bölgeler arası temasların ayrıntılı rotaları aracılığıyla iyi bir şekilde Aydınlanma ile ilişkili olan çeşitli fikir ve yönelimlere dayandığını ifade etmiştir (Gheissari, 2016: 15). Bu noktada başlangıç olarak, renkli ittifakın içinden öncelikli olarak Batı dünyasıyla temas etmiş münevverü'l fikren sivrilmiştir. Zira daha önceki ifadelere ek olarak, dönemin entelijansiyası *"Kendisini kitleleri mahkûm oldukları yoksulluk cehaleti ve despotluk bağlarından kurtarmaya çalışan 'gören / bilen / kurtarıcı' olarak görmüştür"* (Dabashi, 1985: 155). Kendilerini bu şekilde görmekte belki yalnız da değildiler zira Tahran'daki İngiliz Konsolosluğu önünde günler süren protestoyu, Abrahamian, başka bir kaynaktan, "*Yeni gelenlerle birlikte kamp, anayasal devlet, hatta cumhuriyetçiliğin yararları üstüne ders verilen siyasal bilgiler açık hava okuluna benzemişti*" (Abrahamian, 2019: 60) şeklinde aktarmıştır.

Her ne kadar meclisi sürdürmek konusunda başarısızlık olsa da entelektüel olarak ekilen tohumlar dönemini ve sonrasını etkilemek ve literatürü ve düşünceyi değiştirmek bakımından başarılı olmuştur. Bu doğrultuda, yeni kavramlar yayılmış ve bu yeni kavramlara denk düşen yeni terimler kazandırılmıştır. Ali Ekber Dihhuda'nın öncülüğünde, demokrasi, aristokrasi, feodalizm, kapitalizm, emperyalizm gibi Batı kökenli kavramlar yaygınlaştırılmış; sağ ve sol (çep ü rast), orta çağ (kurun-i vasati) gibi yeni kavramlar tanıtılmıştır. Bununla birlikte kimi mevcut kelimelerin karşıladıkları anlamlar da yeni düzeni yansıtır biçimde değiştirilmiştir. Örneğin; eskiden meşru mutlakıyet anlamına gelen istibdad kelimesi gayrimeşru diktatörlük; dini cemaat demek olan millet kelimesi ulus; insan anlamına gelen merdüm kelimesi halk; toplantı demek olan meclis kelimesi parlamento; uygun muameleyi göstermeyi karşılayan adalet kelimesi herkese eşit hakkaniyet göstermek olmuştur (Abrahamian, 2019: 49).

Meşrutiyet'in gündemi meşgul etmesiyle beraber hürriyet, eşitlik, kardeşlik, halk egemenliği, yönetim sistemi, kadın hakları gibi kavramlar ve konular aydınlar tarafından tartışılan konulardan olmuştur. Fakat tüm bu konuların yanında tartışılan ve belki de en çok üzerinde durulan mesele İslam ülkelerinin geri kalmışlığı olmuştur. Dini alandaki yenilik düşüncesinin zihinlerde yer buluşunun ilk basamağı olan bu Meşrutiyet döneminde, ayrıca istibdatla mücadele ve halkın hakimiyetine dayalı rejim tartışmaları da günümüze kadar ulaşmıştır (Tığlı, 2017: 28). Bu minvalde, gazete ve dergilerin etkinliği de göz doldurmuştur. Zira özellikle siyasi şiir, hiciv ve eleştirel

gazetecilik, 19. yüzyılın sonlarında ve anayasal dönemde Fars edebiyatının dikkate değer bir yapısını oluşturmuştur. Ali Ekber Dehhüda, Iraj Mirzâ, Bahâr, Ârif, Farrokhi Yazdi ve Mirzâde Işki gibi yazarların hepsi bu literatürün canlılığını ve önemini kanıtlayan eleştirel ve vatansever eserler üretmiştir. Anayasal dönem öncesi ve sonrası, **Habl al-Matin** (Güvenli Kordon), **Nasim-e Shomâl** (Kuzey Esintisi) ve **Sour-e Esrâfil** (Israfil'in Çağrısı), **Barq** (Lightning), **Daneshkadeh** (The Place of Knowledge) gibi daha pek çok dergi de değişen siyasi duruşu ve gelişen yeni literatürü göstermek yolunda entelektüellerin meşhur yayınları olmuştur (Gheissari, 1998: 16-17).

Hülasa, Tütün İsyanı öncesinden başlayarak 1921 Pehlevi Hanedanı'na kadar olan bir asırlık süreçte, *"Dini kurumlar ve dini mahkeme gibi geleneksel destek kaynaklarından koparak bağımsız bir gruba dönüşmeye başlayan entelektüeller"* (Gheissari, 1998: 16), toplumsal ve siyasi değişim yolunda çaba harcamışlardır. Her ne kadar bu yıllar, sonucu maddi anlamda başarısızlık olarak görünse de entelektüel hayatın gelişimi bakımından istenilen raya girilen yıllar olmuştur. Huzura ve refaha kavuşmanın ve milli menfaatleri korumanın yolunun siyasi değişimden geçtiği anlayışı toplum nezdinde yerleşmiştir. Dolayısı ile bu dönem toplumsal muhalefetin anlamlandığı ve Batı karşıtı duruşun iyice perçinlendiği dönem olmuştur. Batı karşıtı düşünce ile entelektüeller genel olarak öncelikle Tudeh Partisinin sosyalist- komünist çizgisinde yoğunlaşmışlar ve hemen bu çizgiyi takiben de Musaddık'ın devrilmesinin yarattığı hayal kırıklığı ile milliyetçilik çizgisinin de etkisine girmişlerdir.

1.3.2.3. Milliyetçi Ara Dönem (1941-1953) ve 1953 Darbesi

Rıza Şah'ın 1941 yılına dek süren yönetimi, bir çeşit askeri monarşi olmakla beraber reformlar dönemi de olmuştur. Bu doğrultuda Rıza Şah her türlü muhalefetin başını ezmekle ve otokrat olmakla birlikte, çağdaşlaştırıcı ya da laikleştirici olarak da anılagelmiştir. Rıza Şah tabiri caizse, *"aydın despotizmi"* de denilen gücün tekelleştirilmesine dayalı bir yönetim tarzına sahip olmuştur (Çaylak ve Çelik, 2008: 61); zira dönemin Türkiyesi'nin cumhuriyet modernleşmesine benzer biçimde, modernleş (tir)me, sadece devlet, ordu ve idarenin kurumları ile kalmamış, bir bütün olarak toplumu da modernleştirmeye yönelmiştir. Bu minvalde düzenli eğitim, soyadı kanunu, saat ve takvim düzeni gibi idari görülebilecek düzenlemelerin yanında, dini, devletin gözetimi altında tutacak ve dini kurumsallaştıracak adımlar da atmıştır.

Üniversitelerdeki dini eğitime müdahalesi, peçeyi, sarığı, cübbeyi kaldıran düzenlemeleri, çalışan kadınların başörtüsünü yasaklaması, ramazana yönelik özel düzenlemeleri kaldırması gibi girişimlerle toplumun tepkisini çekmiştir. Bunun dışında basın ve siyasi muhalefet üzerinde de yoğun bir baskı oluşturmuştur. Her bir tabakanın (esnaf, ulema, entelektüeller) kendi çıkarı sonucu güç birliği yeniden oluşmuştur. Dinmeyen gerilim küçük çaplı ilk patlağını 1935'te Meşhed'de ulemanın öncülüğünde vermiştir (Abrahamian, 2019: 88-124).

Bu dönemde, entelijansiyadan rejime muhalefet edenlerin çoğu genç kuşaktan olmuştur. Bu genç kuşak ise özellikle Fransa'da eğitim görmüş ve sol görüşe yakın duran kanat olmuştur. Onlara göre, Şah ancak bir 'Doğu Despotu' idi; gerçek bir reformcu veya milliyetçi değildi. Şah'ın İran'a neredeyse yok denecek kadar bir pay alınarak İngilizlerle petrol anlaşmasına girişmesi de gerçekten onun yurtseverliğini sorgulatır olmuş ve entelektüeller arasında da Batı karşıtlığı iyice yükselmiştir. Uzun zaman baskı altında tutulan muhalif güç birliği ise, İran'ın işgali sonucu 1941'de Rıza Şah'ın tahtı bırakmasıyla gün yüzüne çıkmıştır (Abrahamian, 2019: 127).

Ruslar ve İngilizlerin 1941 işgaliyle birlikte 1953'e kadar bir ara dönem olmuştur. Bu dönem ise fikirler üzerindeki baskının görece daha az olduğu, her ne kadar danışıklı dövüş gibi olsa da demokratik ilerlemenin devam edebildiği bir dönem olmuştur. 1930'lar boyunca, daha ziyade Avrupa'da yaşayan aydınlar aracılığıyla devam eden muhalefet, esas olarak Meşruti Devrim sebebi ile veya sosyalizm-komünizm propagandası gerekçesi ile tutuklanan aydınların serbest bırakılması talep etmiştir. Fakülte kapatma eylemleri ve grevler sonucunda tutuklanan ve elli üçler olarak ünlenen grup görece rahatlığın sağlandığı bu ara dönemde Tudeh Parti'sini kurmuş ve dönemin entelektüelleri için de Tudeh Partisi'nin kapısı aralanmıştır (Abrahamian, 2019: 142; Işık, 2017: 69).

Rıza Şah'ın tahttan çekilmesinden on üç gün sonra kurulan Hizb-i Tudeh-i İran (İran Kitleleri Partisi) sadece genç kuşak radikalleri değil eski kuşak komünistler ve yurtseverleri de hedeflemiştir. Bu doğrultuda ilk yıllarında, din karşıtı propaganda yapılmaksızın sosyalist, demokratik, meşrutiyetçi fikirli geniş tabanlı bir parti olmuştur. Partinin ilk programına göre de tüm bu kesimleri *"Rıza Şah'ın diktatörlüğünü ortadan kaldırmak, demokrasi, eşitlik, işçi ve kadın hakları için dünya çapında mücadeleye katılmanın yanı sıra anayasa kanunlarının, insan haklarının, sivil*

özgürlüklerin, kitlelerin haklarının korunması" (Torfeh, 2005: 126-127) hedefinde birleştirmiştir. Tudeh en büyük desteği kentli ücretli kesim, aylıklı orta sınıf ve daha ziyade aydınlardan görmüştür. Öyle ki 1944'e gelindiğinde partinin liderlik saflarına tamamen entelektüel kadrolar hâkim olmuştur (Vaghefi, 2017: 54). Abrahamian, partinin üye listelerini *"Modern İran'da Kim Kimdir"* dökümüne benzetmiştir (Abrahamian, 2019: 146). Gerçekten de ilk dönem örneklerine baktığımızda, fizik alanından Reza Radmanesh; siyaset bilimi üzerine eğitim almış politikacılardan Iraj Eskandari; edebiyat alanından Sadık Hidayet, Bozorg Alevi, Sadık Çubek, Ahmet Şamlu, Bahar; tiyatro alanından Nuşin, Loreta, Gulam Hüseyin Saidi; sosyolog ve eleştirmen Celal Ali Ahmed gibi isimler listede yer almıştır (Abrahamian, 2019: 146; Vaghefi, 2017: 54). Bu silsilenin devamında ilk gençlik yıllarında kısa süreli olarak İnayet de yer almıştır.

Entelektüeller arasındaki ayrışma ise 1940'ların sonunda olmuştur. Tudeh'in izlediği politikalarda Sovyetlere yakın bir tutum sergilemesi ve Marksist görünümü[5] öne çıkarması *"Solcular ile milliyetçiler arasında turnusol görevi"* (Abrahamian, 2019: 147) görmüştür. Entelektüellerin Tudeh'i desteklemesinde, ideolojilerinin parti ile uyuşmasının yanı sıra ana nedenlerden biri, demokratik bir parti olarak başlangıçta her çeşit görüşe açıklığı ve dış güçlerin müdahalesine karşıtlığı olmuştur. Böylelikle sosyalizm, milliyetçilik veya meşrutiyetçilik birbiri ile örtüşmüştür (Vaghefi, 2017: 61). Fakat tutumlardaki değişimi takiben entelektüeller arasında gözden düşmeye başlayan ve sıkıyönetim ile 1949'da kısa süreli kapanması ile siyasal nüfuzu o dönem için kısa ömürlü olsa da entelektüel ve kültürel etkisinin kalıcı olduğu söylenebilir. Zira, Tudeh İran'a kitlesel politika, kitle katılım anlayışını geliştirmiş; demokratik merkeziyetçilik, sınıf kimliği, sınıf çatışması kavramlarını yaygınlaştırmıştır. Liberal demokrasiden çok sosyal demokrasiyi literatüre sunmuştur. Ayrıca eşit siyasal haklar, oy kullanma hakkı gibi hakların da olması gerekliliği fikri ile petrol konusunda Britanya'nın İran cevherini sömürdüğü fikrini işlemiştir (Abrahamian, 2019: 149-150).

[5] Tudeh partisinin kurucularının Marksist olduklarını ve kendilerini Komünistlerle ilişkilendirmediklerini eklemek gerekir. Kurucular Farsça konuşan, genç ve üniversite eğitimi almış seçkinlerdi; zamanın Komünistleri ise tam tersine Azerice konuşan Azerbaycan'ın orta yaşlı yerlileriydiler. Bunun yanı sıra, Tudeh Partisi'nin kurucuları Marksizm'i Batı Avrupa üzerinden almışken, Komünistler Bolşeviklerin Leninizm'ini kabul etmişlerdir (Vaghefi, 2017: 59).

1940'lardan 1950'lere kadar genel bir bakışta, entelektüellerin Tudeh Partisi ile bağlantılı olduğu şüphesizdir ve Tudeh ile olan bağlantılarına rağmen, bu yılların entelektüellerin büyük kısmı özel olarak Komünizm ile değil solcu görüşlerle ilişkilendirilebilir. Zira Tudeh'in gerileyişini takiben yükselen milliyetçilik de bunun göstergesidir. İnayet'in (her ne kadar Araplara ithafen olsa da) en ateşli milliyetçilerin aslında en ateşli sosyalistler olduğu (Enayat, 1968: 143) yönündeki ifadesi tam olarak bu değişen yönelimlerin izahı olarak görülebilir. Bununla birlikte bu dönemin entelektüelleri şairler, yazarlar, gazeteciler, çevirmenler ya da eleştirmenlerden olmuştur; fakat bu işlerle hayatlarını kazanamayıp öğretmenlik yapıyor olmaları veya devlet dairesinde alt veya orta dereceli işlerde çalışıyor olmaları da dikkate değerdir. Zira bu açıdan yükselen milliyetçiliğin tarafında olmaları ideolojik olduğu kadar ekonomiktir de. II. Dünya Savaşı'nın etkisi ile ekonomik anlamda zorlandıkları gerçeğine binaen, İran için bağımsızlık ve sosyal reformlar talep ettikleri protesto hareketlerine katılmışlardır.

1950'li yıllarda yükselen milliyetçi hareketin başını 1906 Meşrutiyet Devrimi'nden beri etkin olan Muhammed Musaddık çekmiştir. Musaddık katı bir anayasacılık ve İran'da herhangi bir yabancı nüfuza karşı olumsuz tutumla tanınmıştır. Musaddık'ın siyasi görüşleri anayasa döneminde oluşmuş ve pek çok kıdemli anayasacı gibi, demokrasiyi bir "*Parlamenter sistemle güvence altına alınmış olan hukukun üstünlüğü*" olarak anlamıştır (Enayat, 2013: 177). Bu doğrultuda, Musaddık ve İran milliyetçisi ekip, meclisin güçlü olduğu demokratik cumhuriyet yönetimini, petrolün millileştirilmesini ve bağımsızlığın olduğu bir politikayı hedeflemişlerdir. Hem Britanya'ya hem Şah'a karşı olan Musaddık, Ulusal Cephe'yi (Cephe-i Milli) kurarak elini güçlendirmiştir. Öyle ki, Tudeh'e destek veren tanınmışlardan Celal Ali Ahmed veya Tudeh'in yaşça ve kıdemce büyük üyelerinden olup sonradan *"Üçüncü Yol"* kavramının İranlı teorisyeni olan Halil Maliki gibi sol kanat entelektüeller Ulusal Cephe'yi desteklemiştir. Bununla beraber dikkate değer bir nokta ise, milliyetçi hareketin de diğer toplumsal hareketlenmeler gibi ulemanın desteğini almış olmasıdır. Zira siyasal olarak zamanının en aktif dini lideri Ayetullah Kaşani[6] dahi Musaddık'a destek vermiştir. 1951 yılında Musaddık, petrolü millîleştirme yasasını uygulamayı bu

[6] Kaşani ve ulema ekibi Şah'a ve yabancı nüfuza karşı durulması konusunda Musaddık'ı desteklemişlerdir. Fakat, ilerleyen zamanlarda Musaddık'ın aksine şeriat usulünde yönetim istemeleri sebebiyle Musaddık'tan desteklerini çekmişlerdir ve hatta Kaşani Musaddık'ın devrilmesinde etkin rol oynamıştır.

ortak destek ile başarmıştır. (Gündoğan, 2016: 95; Abrahamian, 2019: 152-155). Musaddık'ın petrolü millileştirme projesinden sonra, 19 Ağustos 1953'te bir darbe yapılmıştır. Genel anlamda, darbe İran'ı Komünizm'in etkisinden yok etme girişimi olduğu girişimi olarak gösterilmişse de gerçekte İngiltere'nin ve ABD'nin İran'ın petrol rezervleri için çıkarlarının bir sonucu olarak gerçekleştiği (Işık, 2017: 62) her kesimin malumu olmuştur.

Yabancı nüfuz altında yıllardır kendini kurtaramamış *"Onuru kırık halkın milliyetçi duygularını şahlandıran"* (Gündoğan, 2016: 95). Musaddık'ın bu milliyetçi girişimi ve takiben 1953 darbesi İran'da unutulmayacak hatıralar bırakmıştır. 1951'de petrolün millileştirilmesi ile dini liderlere bağlılığı olanlar, entelektüeller, orta sınıf kesim birleşmişse de (İnayet, 2008: 234) 1953 darbesi ideolojileri yerinden oynatmıştır. Musaddık şüphesiz büyük çağdaş ulusal kahraman olarak hafızalarda yer etmiştir ve darbe, monarşinin zihinlerdeki tahtını sallamıştır (Abrahamian, 2019: 161). Özellikle politize gençlik, darbeden bütün ideolojileri sorumlu tutmuştur; öyle ki 1953 öncesi pek çok liberal, ulusçu ve sosyalist, bulunduğu görüşe göre İngiliz emperyalizmini veya Sovyet tehdidini düşman olarak konumlandırırken; darbe sonrasında bu listeye ABD'yi de eklemiş ve sol görüşten çok da ayrılmayan anti-emperyalist, anti-kapitalist yaklaşımlarıyla dindar gruplar olarak öne çıkmıştır (Enayat, 1982: 153). Darbe, toplu tutuklanmalar ve idamlarla Ulusal Cephe'yi de Tudeh'i de yıkıp geçmiştir. Bu yıkım sonucunda milliyetçilik, sosyalizm ve liberalizm yerine İslamcı eğilim yükselmiştir (Abrahamian, 2019: 161). Tüm dünyada monarşilerin ömrünü doldurduğu bir çağda yine ömrü dolan bir monarşi yeniden üretilmiştir. Şüphesiz 1953 darbesini takiben tüm ideolojileri geride bırakarak yükselen İslamcı eğilim bu zoraki iktidar karşısında 1979 İslam Devrimi'ne giden yol olmuştur.

1.3.2.4. 1963 Toprak Reformu ve 15 Hordad Ayaklanması

1953 Darbesi ile oğul Muhammed Rıza Şah iktidara gelmiş ve babasının 1941'de kaldığı yerden devam etmiştir. Tıpkı babası gibi özellikle ordu, bürokrasi ve saray patronajını güçlendirmekle devam etmiş ve babasının hayalindeki gibi, orduyla monarşinin içiçe geçtiği, SAVAK'ın[7] sıkı bir denetim gösterdiği, rant temelli

[7] Sazeman-e Ettelaat va Amn iyat-e Keshvar, o dönemlerde İran'ın istihbarat teşkilatı olarak faaliyet göstermiştir.

muazzam bir petrol devleti inşa etmiştir (Abrahamian, 2019: 163-169). Oğul Rıza Şah, 1963'te komünist (kızıl) devrimin etkilerinden kaçınmak için Beyaz (Ak) Devrimi'ni başlatmış ve ülkede yeni reformlar yapmıştır. Beyaz (Ak) Devrim'in en önemli parçası ise toprak reformu olmuştur. Toprak reformunun görünürdeki amacı büyük toprak sahiplerinin gücünü kırarak, güçlü geleneksel yapıların zayıflatılmasını sağlamak ve yine benzer şekilde ulemanın etkisini kırmaktı. Bu bakımdan Şah'ın reformdan görünürdeki beklentisi yerel güçleri, feodal yapıyı dağıtmak olmuştur. Bu bağlamda, toprak sahipliği tek köyle sınırlanmakla birlikte; kimi toprak sahiplerinin kendilerine ormanlık arazi, çiftlik veya teknik alanları almasına izin verilmiştir; hatta yine bir kısım sahiplere devlet işletmelerinden de verilmiştir. Fakat, bu yeniden dağıtımla kırılan yerel güçlerin karşısında Şah'a yakın kesim yükselmiştir. Dolayısıyla feodal, ayan, eşraf gibi terimler anlamını yitirirken, Pehlevi ailesi her zamankinden daha da güçlü duruma gelmiştir (Abrahamian, 2019: 163-175; Gündoğan, 2016: 98-99). Reformla kapitalist öncesi tarım ilişkilerinin yerini kapitalist bir sistem; Tarımda ortakçılığın yerini kiralar almıştır. Sınıf güçlerinde ise Pehlevi ailesini takiben üst düzey politikacılar, ordu subayları, sanayiciler ve ticari çiftçilerin üst tabaka olarak yerleştiği yepyeni bir düzen ortaya çıkmıştır. Orta tabaka ise pazarın yerli burjuvazisi, beyaz yakalı çalışanlar, ulema ve yüksek öğrenimli aylıklı modern grup olmuştur. Ayrıca alt tabaka ise yoğunlukla kentli işçilerden müteşekkil olmuştur ki bu grup da özellikle toprak reformu sonucu kente göç eden ve burada lümpen proletarya oluşturan kırsal kesimdir[8] (Halliday, 1979: 479; Abrahamian, 2019: 178).

Toprak reformunun yanı sıra, sanayileşme, üretimde modern tekniklerin kullanılması, eğitimin yaygınlaştırılması, kızların okula başlatılması, kadınlara yönelik seçme hakkı ve peçeye karşı kıyafet düzenlemeleri gibi sosyal düzenlemeler de Ak Devrim'in getirdikleri olmuştur. Ayrıca toprak reformu ulemaya karşı da kullanılmıştır. Zira, ulemaya destek veren kesimin ekonomik gücü elinden alınmıştır. Bu güç kırılmasını takiben de ulemanın çağın gerisinde kaldığını yönelik propagandalar yapılarak, yeni eğitim uygulamaları yüceltilmiştir (Gündoğan, 2016, s. 99). Ulema tüm bu düzenlemeler karşısında iyice gerilirken, Şah, yapılan reformları gerçek İslam dinine uygun bulmuştur. Zira Şah'a göre, dindarlık (diyanet), adalet ve

[8] Sınıfsal yapının ayrıntılı tablosu için bkz: E, Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019

eşitlik üçlemesine dayanan İslam'ın dindarlık kısmı ulemaya aitse de şimdi ülkede kurmaya çalıştığı şey adalet ve eşitlik kısmı olmuştur (Akhavi, 1980: 99).

Tüm bu değişiklikler toplumsal gerilimi kızıştırmıştır. Aydınlar ve kentli işçi sınıf, ilki ellerindeki parti, sendika gibi örgütlerin ellerinden alınması ve yoğun SAVAK baskısıyla ve ikincisi topraksız kalmış olmalarıyla bu gerilimin bir kanadı olmuşlardır. Ulema ile diğer geleneksel sınıf ise yapılan reformlar ve kendilerine karşı yürütülen olumsuz propaganda sebebi ile gerilimin diğer kanadı olmuşlardır (Abrahamian, 2019: 183 ve 187). Gerilimin kırıldığı nokta ise Ayetullah Humeyni'nin azimli bir siyasi-dini şahsiyet olarak belirdiği 1963 yılı olmuştur. 1963 yılı çok sertçe bastırılan kent ayaklanmalarına sahne olmuştur. Yaşanan arbede sonrasında Humeyni, Türkiye'de ve ardından Irak'ta sürgüne yollanmıştır. 1963 yılının temmuz ayındaki bu olaylar, 1979'daki İslam Devrimi'ne kadar İslamcıların sokaklardaki son büyük gövde gösterisi olması açısından ayrıca önemlidir (Bayat, 2006: 168).

15 Hordad (5 Haziran) Ayaklanması'nın tarihi seyrine ve aktörlerine bakarsak, olaylar, o sırada Tahran'daki Ulusal Cephe teşkilatının henüz meşhur olmamış bir figürü olan ve Musaddık'ı deviren darbeden sonra da çalışmaya devam eden Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin (Akhavi, 1980: 102-103) kıyamdan iki gün önce, 3 Haziran'da Kum kenti Feyziye Medresesi'nde yaptığı nutku ile başlamıştır. Humeyni'nin konuşması şah rejiminin Beyaz Devrim adı altında İran milletine yaptığı zulme tepki mahiyetinde olmuştur (Pars Today, 2020). Halkı hareketlendiren bu konuşma üzerine Humeyni 5 Haziran 1963'te tutuklanmıştır. Ancak onun tutuklanması ile olaylar başlamış, sokaklarda gösteriler yapılmış ve büyük kentlerdeki bu ayaklanmaya tanklar ve ateşle karşılık verilmesi sonucu sayısı kayıtlarda net olmayan yaralanmalar ve ölümler olmuştur (Moin, 2015: 15). Hemen her kesimden[9] insanın üzerinde kurulan bu baskı gelecek on beş yıl boyunca devam etmiştir; devam ettiği sürede de oluşan veya genişleyen sınıflar – aydınlar, çalışanlar ve bürokratlar- için siyasi katılımın önü kapatılmıştır (Vahabzadeh, 2010: 4). Siyasi katılımın üzerindeki baskı o kadar yoğun olmuştur ki birçok durumda, devlet seçkinlerinin bile politika yapımında söz sahibi olamamıştır. Zira Şah reform programlarını *"Kendi planı ve kendi politikası"* olarak görmüştür. Böylece, modernleşme programlarından ve politikalarından etkilenen

[9] 1963 olayları sonrasında polis tarafından tutulan kayıpların listesinde tüccarlar, din adamları, işçiler, ustalar, öğrenciler, köylüler, kadınlar ve on yaşından küçük çocuklar yer almıştır. Bkz: B,Moin, *Khomeini: Life of The Ayatollah*, London, Macmillan Press, 2015

insanlar sürece yabancılaşmışlar ve birçok açıdan modernleşmeye karşı bir düşmanlık oluşmuştur (Mirsepassi, 2003: 74).

Tüm bu baskı ve gelişmelerle, 1960'lar ve 1970'lerin bir genel bir özelliği *"Kentsel yaşamın krizi ve İran entelektüel paradigmasındaki seküler modernistten İslamcı romantizm vizyonuna geçiş"* olmuştur (Mirsepassi, 2003: 74). 1963 kırılmasıyla toplumsal muhalefete yön veren partiler, yerlerini yeni orta sınıfa mensup radikal öğrenci ve aydınların öncülüğündeki siyasi hareketlere bırakmışlardır. Beyaz Devrim'in ideolojik bileşeni, Şah'ın kendi halkından ve dünyanın geri kalanından ortaya çıkarmaya çalıştığı monarşist taşkınlık olmuştur (Halliday, 1979: 484); sonucu ise yine bu monarşist taşkınlığa verilmiş bir cevap olarak başka bir taşkınlık olmuştur ki milliyetçilik, sosyalizm, dinsel radikalizm gibi her çeşit ideolojiyi, ideolojik İslam'ın bünyesinde toplayarak 1979 İslam Devrimi'ni getirmiştir. Başka bir deyişle, tarihsel süreçten gelen baskı, sömürü ve zulümler sonucunda tüm ideolojiler eriyerek devrimci yükselişi getirmiştir.

Radikal öğrenci ve aydınların 1960'lı ve 1970'li yıllardaki etkinliklerine bakıldığında ise, bu yıllarda üniversiteler polis gözetiminde olmuş, kimi kampüsler geçici olarak kapatılmış ve öğrenciler ile aydınlar SAVAK tarafından denetlenip sıklıkla tutuklanmışlardır. Tudeh Partisi, Ulusal Cephe ve İran Kurtuluş Hareketi gibi muhalif grupların destekçilerinin çoğu, öğretim üyeleri veya öğrenci olarak üniversitelerle ilişkilendirilmiştir. Zira Şah'ın gözünde, özellikle fikirleri gençler arasında hızla yayılan Ali Şeriati'nin yolunda kurulan Mücahidin-i Halk (Halkın Mücahitleri) ile Tudeh ve Ulusal Cephe'nin eski gençlik kollarının güçlerini birleştirerek tek çatı altında örgütlendikleri Fedaiyan-ı Halk (Halkın Fedaileri) yeraltı gerilla gruplarıydı ve bu grupların kurucuları, eski kadroları ve sempatizanlarının çoğu üniversite öğrencileri ve çalışanlarıydı[10] (Gheissari, 1998: 76). Bu da her birinin SAVAK tarafından gözetlenmesi ve tutuklanması için yeterli olmuştur; zira güvenlik istihbaratı, yükselen bir sosyalizm ya da İslami Marksizm'in üniversitelerin duvarları üzerinden ülkeye yayılacağına inanmıştır (Gheissari, 1998: 76-77). Bu inanç şüphesiz yersiz de olmamıştır; çünkü izleyen yıllar Fedailer ile Mücahitlerin Marksist ve İslamcı gruplarla birlikte gerçekleştirdikleri eylemlere sahne olmuştur. Bu süreçte

[10] Mücahidin ve Fedaiyan hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: E, Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*, London, I.B.Tauris & Co, 1989

yurtdışındaki öğrenciler de Pehlevi rejimini açıkça eleştirmişlerdir. Özellikle Avrupa'daki İran Öğrenci Konfederasyonu en aktif yabancı öğrenci gruplarından olmuştur ve faaliyetleri uluslararası imajına duyarlı rejimi utandırmış ve devletin meşruiyet iddialarını baltalamıştır (Gheissari, 1998: 78). Özel olarak belirtilirse bu konfederasyonda o dönemler yurtdışında öğrenci hareketleri içinde aktif olan İnayet ve arkadaşları da bulunmuştur. Faaliyetleri sebebi ile uzaktan da olsa SAVAK'ın takibinde kalmışlardır. Gelişen süreçte *"Şah'ın devleti ve İran entelijansiyasının her biri, öteki için problem"* (Boroujerdi, 2001: 61) olmuştur. Kendisini İran'ı modernleştirme kampanyasının lideri olarak gören Şah, modernleşmenin öncüsü olan entelijansiya ile karşı karşıya kalmıştır. Teknokratların daha fazla söz talebi Şah için endişe kaynağı olmuştur. 1963 başkaldırısının kanla bastırılması ise daha radikal entelektüellere hukuki ve barışçı araçlarla muhalefetin imkânını sorgulatmıştır. Silahlı mücadele yolunda Fedaiyan ve Mücahidin'e dahil olanlar bir yana, ılımlı bir grup ise silahlı mücadeleye gerek güvenli yer altı evlerinden gerekse de üniversite yerleşkelerinden kalemleriyle destek vermişlerdir (Boroujerdi, 2001: 61-63 ve 73). Süreli yayınlar, entelijansiyanın fikirlerini yayması için önemli bir kanal olmuştur; sosyal ve politik konularla ilgili makaleleri veya daha edebi şiirler, öyküler ve çeviriler içeren dergiler çıkarmışlardır. Dergilerin daha erken dönem örneklerinden, **Sadaf ile Elm va Zendeg** (Bilim ve Yaşam)**,** yeni Fars şiirini, Batı edebiyatının çevirilerini ve kısa öyküleri içermekle beraber siyasi olarak aktif biçimde zamanlarının entelektüel havasına da değinmiştir (Işık, 2017: 65). **Sokhan** (Konuşma/Nutuk) ve **Râhnamâ-ye Ketâb**[11] (Kitapların Gözden Geçirilmesi) gibi kimi dergiler ise daha akademik bir yönelimde olmuş ve editörleri ile dergiye katkı verenler çoğunlukla akademisyenlerden oluşmuştur. Dönemin en gözde dergileri ise, editörlüğünü İnayet'in kardeşi Mahmud İnayet'in yaptığı ve İnayet'in de yazıları ile katkı verenleri arasında olduğu, siyaset, sanat ve edebiyat dergisi **Negin** ve editörlüğünü Abbâs Pahlevân'ın yaptığı **Ferdowsi**[12] olmuştur (Gheissari, 1998, s. 78). Yine İnayet'in

[11] Derginin sahibi ve editörü İranlı dilbilimci, tarihçi ve yazar Prof. Dr. İhsan Yarşater ve yardımcı editörü yine Farsça çalışmaları alanından Prof. Dr. Iraj Afshar'dır. Prof. Dr. Mücteba Minovi, Prof. Dr. Abdolhossein Zarrinkoub, Seyyid Hasan Takizade, Muhammed Muhit Tabatabai gibi pek çok akademisyen ve alim dergiye katkı vermiştir.

[12] Zamanının siyasi tartışmalarına etkin şekilde yer vermiştir. Füruğ Ferruhzad ile Khalil Maleki'nin anılarından yayınlanan seçmelerle dergi popular hale gelmiştir. Ahmad Ashraf, Celal Al-i Ahmed, Dariush Ashouri gibi isimler de dergiye katkı verenlerdendir

yazarlarından olduğu **Farhang ve Zendegi**[13] (Kültür ve Yaşam) de devrime kadar yayınlanan dergilerden olup, muhalif modernist süreli yayınların resmi versiyonu olmasıyla da dikkat çekmiştir. Çoğunlukla çeviri olmak üzere çağdaş Üçüncü Dünyacı, sosyalist ve Marksist başlıklara geniş çapta yer vermeleriyle öne çıkan diğer muhalif dergilerden bazıları da **Andishe va Honar** (Fikirler ve Sanatlar), **Jahan-e No** (Modern Dünya), **Ketab-e Hafteh** (Haftanın Kitabı) olarak sayılabilir. Özellikle **Jahan-e No**, entelektüel sofistikeliğin ve geniş solcu sempatilerin karışımı mahiyetinde olmuştur (Asgari, 2018: 193). Bu dergilerle beraber adı sayılabilecek daha onlarca derginin[14] ortak özelliği ise hem entelektüellere hem genç nesillere umut ve cesaret vermeleri olmuştur. Dergilerdeki yazılar bu anlamda, entelektüellerin toplumdaki rolünü göstermiş ve diğer tüm entelektüelleri de hayal kırıklığına uğramış fikirlerini bırakmaya teşvik etmiştir. Pek çok aydın toplumu kendi kültürlerinin geri kalmışlığından nasıl kurtarabilecekleri konusunda bilgilendirmeye çalışmış; rejime karşı duruşlarını duyurmuşlardır. Görüşleri farklılıklar içerse de her bir dergide monarşiye karşı duruş; edebiyat ve sanat, toplum, siyaset ve kültürdeki çağdaş konuların duyurulması; sansürün, çürümenin, baskının, despotluğun, mahrumların kötü vaziyetinin vurgulanması öne çıkmıştır. Dolayısıyla hemen her dönemde olduğu gibi bu dönemde de entelektüeller yayın yolu ile değişim unsuru ve siyasi arabuluculuk rolü de üstlenmişlerdir.

Toplumsal hareketlenmelerin hülasası olarak, Tütün İsyanı, Anayasal Devrim, 1953 Darbesi ve Humeyni'nin 1963 Ayaklanması olarak sınıflandırdığımız bu dört kırılma ve kırılmalar arasındaki süreçler ile İran entelektüel hayatı oluşmuş ve gelişmiş ve fikri olarak değişimler geçirmiştir. 1979 İran İslam Devrimi'ne giden yolun yapıtaşları olan bu olaylar ile entelektüeller de zamanının ideolojilerini yansıtmış ve duyurmuştur. Tütün İsyanı ile ulema dini konumunun yanına siyasi konumunu da eklerken; sivil toplumun ve toplumsal hareketlerin temelleri atılmıştır. Ayrıca entelektüellerle ulemanın beraberliğinin ilk adımı ortaya çıkmıştır. Tütün İsyanını takiben Anayasa yılları, entelektüellerin toplumsal ve siyasal değişim yolunda aktif

[13] Solcu, milliyetçi ve özgünlük yanlıları olarak geniş yelpazeden bir yazar kadrosuna sahip olmuştur. Yazarları arasında; Dariush Homayun, Ehsan Naraqhi, Hushang Vaziri, Dariush Ashuri, Changiz Pahlevan, Manuchehr Hezarkhani, Mehrdad Bahar, Abdolhosein Zarinkub, Reza Davari, Ahmad Fardid, Aramesh Dustar, Nader Naderpur ve Hamid Enayat bulunmuştur.

[14] 1953-1979 arası dergiler hakkında detaylı bilgi için bkz: A.M., Asgari, *Both Eastern And Western: An İntellectual History of Iranian Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018; A., Gheissari, *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*, Austin, University of Texas Press,1998

olduğu yıllar olmuştur. Yeni kavramlar ve yeni fikirler ile entelektüel süreci rayına oturtmaya başlayan aydınlar, menfaatleri korumanın yolunun siyasi değişimden geçtiği anlayışına iyice vakıf olmuşlardır. Bu doğrultuda çizgilerini sosyalizm ve milliyetçilik üzerinde tutmuşlardır. Petrolün millileştirilmesi hareketi öncesi Tudeh'e ve hareketle beraber Ulusal Cephe'ye yakın duran entelektüeller, Musaddık'ın devrilmesi ile ideolojik bir yıpranma yaşamışlardır. Bundan sonraki dönemlerde ise izleyecekleri yolu İslam çizgisinde belirlemişlerdir. Entelektüeller, 1963'te ise ayaklanmanın kanlı bastırılışı ile barışçıl muhalefeti sorgular konuma gelerek devrimci İslam'ın yükselişine tanık olmuşlardır. Şüphesiz 1963 tarihi aynı zamanda ulema liderliği açısından da önemli bir tarih olmuştur.

Bu dört kırılma döneminin ortaklıkları ve farklılıklarını ayrıca belirtmek gerekirse, Tütün İsyanı yabancı nüfuzuna karşı olan fakat spesifik olarak İngilizlere karşı örgütlenen bir hareket olmuştur. Anayasal Devrim demokratik bir sistem kurabilmek için İranlıların ilk çabası konumundadır. Petrolün millileştirilmesi aynı ilk kırılma gibi anti-emperyalist bir tutumun sonucudur; fakat bu sefer daha geniş çerçeveyi karşısına alan bir muhaliflik söz konusudur. Humeyni'nin kent ayaklanması ise daha fazla ulema odaklı olup, ilk bakışta Şah'ın Beyaz Devrim maskesi ile devleti sekülerleştirmesine ve ulemaya kara propaganda yapmasına verilmiş bir tepkidir. Dört kırılmanın ortak yanlarından göze en çarpanı ise şüphesiz ulema, pazar ve entelektüel ittifakıdır. Her bir grubun kendi çıkarına göre kırılmalarda ortak hareket etmiş olması dikkate değerdir. Diğer ortak yan ise İran'da dinin her dönemde en üstte olan konumunu bir kez daha göstermesi minvalindedir. Zira, tüm kırılmalarda halkın bu ittifak ile hareket etmesini sağlayan en nihayetinde dini liderler olmuştur. Bu ortak yanların dışında 4. kırılmayı dışarıda tutarak; ilk üç kırılma için söylenebilecek bir ortak yan ise hareketlerin sadece başlangıçta amaçlarını yerine getirmeyi başardığı; uzun vadede ise başarısızlığa dönüştüğüdür. Öyle ki; Tütün İsyanı sonrası İngilizler yine bankacılık ve madencilik imtiyazlarını almışlar; anayasal devrim sonrası yine Rıza Şah'ın katı monarşisi kurulmuş; petrolün millileştirilmesi sonrası ise yabancı güçlerin büyük parçası olduğu darbe olmuştur. 1963 olayının toplumsal hareketi ise her ne kadar kanla bastırılsa da ulemanın diğer üç kırılmadan aldığı tarihi dersler neticesinde – ki bu dersler kendilerinin baş koydukları bir dava varsa mutlaka başarıya ulaşabileceklerini görmeleri, liberalinden radikaline kadar tüm görüşlerle birlik oluşturmadan başarının gelmeyeceği şeklinde özetlenebilir– 1979 Devrimi'ne

ulaşabilmiştir. Bununla birlikte diğer üçü aksine dördüncü kırılma ekseninin baskıcı, sömürücü ve otokratik yönetime karşı biriken öfkenin toplumsallaştığının göstergesi olması kayda değer olmuştur. Bu durum, özellikle Kum merkezli Şii ulemanın kent merkezlerindeki toplumsal hareketlerinde lider konumda yer alması ile gözlemlenebilir olmuştur. Öfkenin her zamankinden daha kuvvetli şekilde dini kanatta görünür olmasını devrimci İslami yönelimin artışı olarak yorumlamak da yanlış olmayacaktır zira tam olarak bu yönelim 1979 İran İslam Devrimi'ne giden yolu açmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. DEVRİM ÖNCESİ DİNİ ENTELEKTÜALİZM

Bu bölümünde öncelikle ortaya çıkan İran entelektüel hayatının koridorları anlatılacaktır. Ardından çalışmanın temasını oluşturan dini entelektüalizmden anlaşılması gerekenin ne olduğu izah edilecek ve devrim öncesi ile devrim sonrası safhalar ele alınacaktır. Bu çerçevede devrim öncesi ideolojik safha ve devrim sonrası ise epistemolojik safha olarak biçimlendirilecektir. İki safha arasındaki farklar ortaya konulduktan sonra, devrim öncesi dini entelektüellerin özellikle yirminci yüzyıldaki beslendikleri kaynaklar verilecek ve hemen ardından devrim öncesi dini entelektüalizmin gelişimi açıklanacaktır. Devrim öncesi dini entelektüalizmin gelişimi açıklanırken tarihi silsile takip edilecek ve devrim mimarlarının genellikle ortak çabalarının ürünü olan bir seyir aktarılacaktır. İkinci bölümün son kısmı ise devrim öncesi dini entelektüalizmin gelişimi kısmına bir tamamlayıcı kısım olarak düzenlenecektir. Bu bağlamda ilk kuşak dini entelektüellerin ortak çabalarını tamamlaması bakımından bireysel görüşlerine kısaca yer verilecektir.

2.1. İRAN ENTELEKTÜEL DÜŞÜNCE KORİDORLARI

Entelektüellerin toplumsal hareketlenmelerin seyrine göre farklı ideolojilere ve farklı bakış açılarına yönelmesi ve dönemlerine göre birbirleri arasında kırılmalar olmasıyla beraber aynı zamanda bir takip ilişkisi içinde olmaları entelektüel düşünce koridorlarını da ayırmamızı sağlamıştır. Daha önce de detaylıca izah edildiği gibi on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren Batı ile temasın da bir rolü olarak modernizasyon fikirleri kendisine eşlik eden toplumsal hareketlenmelerle yavaş yavaş Fars kültür ortamına sızmıştır. Özellikle İslam Devrimi'ne kadar olan sürece dikkat edildiğinde ise tüm yenileşme çabalarını çok detaylı fraksiyonlara ayırmak mümkün olsa da ana hat entelektüel koridorları *seküler grup, sosyalist ve milliyetçi-yerlici (dindar milliyetçi) grup ve dini grup* olarak ayırabiliriz. Bununla birlikte her bir aydın sınıfın keskinlikten uzak bir biçimde, geniş yelpazede birbirlerine geçişkenlik arz etmesinin tasniflemede dikkate alınması gerekmektedir.

Birbirinden ayrılmakla beraber toplumsal hareketlenmelere yaslanarak aynı zamanda birbirini takip eden ~~bu~~ sınıflandırmanın başlangıcına bakıldığında, sürecin öncüleri özellikle ticaret, siyaset ve eğitim gibi amaçlarla Batı ülkelerini gören; Hume, Montesquie, Mill, Voltaire gibi düşünürlerden etkilenen ve dinden ziyade bilim ve teknoloji yolunu tutan seküler entelektüeller olmuştur. Özellikle Anayasa hareketinden hemen önceki on yıllar içinde çeşitli yazarlar, gazeteciler, esnaf ve kimi devlet adamlarından oluşan bu bireyler için Batı mükemmel bir örnek olmuştur (Tığlı, 2017: 21). Bu grup, sosyal adalet ve siyasi değişim yönünde çaba göstererek 1906 Meşrutiyet Devrimi'nde soluğu almışlardır (Jahanbakhsh, 2004: 470). Seküler grup, anayasal yılları, yalnızca statükoya yönelik eleştirilerin ötesine geçen yeni bir düşünce ve dil modeli ile sunmuşlardır. Parlamento gibi yeni kurumlar; **Bidari** (Uyanış), **Terakki** (İlerleme), **Temeddün** (Uygarlık)**, Asr-ı Nev** (Yeni Çağ), **Musavat** (Eşitlik), **Azadi** (Serbestlik) gibi pek çok yayının ortaya çıkması ve bu yayınlara verilen isimlerdeki yeni kavramlar (Abrahamian, 2019: 62) ve Fars Akademisi çalışmalarıyla Arapça kelimelerin tasfiyesi de şüphesiz bu yeni düşünce ve dil modelinin sonuçlarından olmuştur. Tam olarak anayasal yılların öncülü ve mimarı olan bu seküler entelektüeller daha önce izahı verilen münevverü'l fikren grubunu oluşturmuştur ve yine daha öncesinde bahsi geçtiği gibi 1930'lar sonrasında seküler entelektüellerin düzenlemelerinin bir sonucu olarak bu kavramın yerini ruşenfikren almıştır. Bununla beraber belirtilmelidir ki ruşenfikren kavramı da özellikle dini entelektüellerin sahneye çıkışına kadar laik tutumla anılmıştır. Meşrutiyet Devrimi'nden sonra 1941'de Rıza Şah'ın tahttan çekilmesine kadar seküler yönelimin hâkimiyetiyle de ülkenin entelektüel hayatı seküler, Batı çizgileri boyunca ilerlemiştir. Batı yaşam tarzlarına ve sanatsal ifadelerine öykünme, modern olmanın ve entelektüel adab-ı muaşeretin göstergesi olmuştur. 1941'e uzanan süreçte seküler entelektüellerin etkinliğiyle ulemanın bilgi üzerindeki tekeli yavaş yavaş azaltılmıştır (Jahanbakhsh, 2004: 471).

Entelektüel perspektiften bakıldığında, bilginin üzerindeki bu hâkimiyet değişiminin, yeni bir siyasi düzeni meydana getirmiş olmasından öte bir sonucu olduğu söylenebilir. Zira, tüm bu değişim, İran toplumuna ve kurumlarına yeni bir entelektüel bakış açısı kazandırmak bakımından daha derinden bir sonuç oluşturmuştur. Öyle ki; siyasi düzeyde ulema ve aristokrasinin, seküler merkezli taraftarları karşısında güç kaybetmesinin yanında; Batı'ya karşı hassasiyet ve dine

karşı antipati ve isteksizlik, uzun süre entelektüelliğin vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir (Jahanbakhsh, 2004: 471).

Dine karşı olan bu tutum ile dinsel kuvvetlerin bir süre bir sessizce kabuğuna çekilmesi, yeni çıkışlara kendini yansıtma fırsatı vermiştir. Zira, 1941'e kadar süren yoğun sekülerleşme sırasında, ilk grup entelektüeller olan sekülerler toplumda büyük figürler haline gelerek din adamlarını gölgede bırakmış ve zorlu süreçlerle gelinen yirminci yüzyılın ortalarında yerlerini sosyalist, Marksist ve hatta komünist yönelimi takiben milliyetçi-yerlici yönelime bırakmışlardır (Khosrokhavar, 2004: 192).

Entelektüel düşüncede ana koridor olarak yer verilen milliyetçi-yerlici grubun kökleri, tezat görünüyor olsa da sosyalizm ve komünizm eğiliminden beslenmiştir. Zira 1941 sonrasında yükselen ideolojiler birbirini peşi sıra takip etmiştir. İnayet'in zamanının en ateşli sosyalistlerini en ateşli milliyetçiler olarak değerlendirmesine sebep olan da şüphesiz ki İran'ın tarihi seyrinde gelişen bu takip durumu olmuştur.

Sosyalizm ve ilerleyen aşamalarında komünizm ile liberal milliyetçilik birbirleriyle de yarışan ideolojiler olarak 1940'larda ve 1950'lerde İslami görüş karşısında yükselen en güçlü rakipler olmuşlardır. 1941'de Rıza Şah'ın tahttan çekilmesinden sonraki geçici rahatlık döneminde ilk olarak Tudeh Partisi entelektüel sınıfı baskın şekilde belirlerken; daha çok üniversite bünyesinde sol harekete bir tepki olarak büyüyen milliyetçilik ise gençleri etkilemiştir (Tığlı, 2017: 22). Bu dönemde dini yönelimli gruplar ise diğerlerine nazaran sessizce sindiği kabuğundan yeni yeni çıkarak, daha ziyade dernekler yolu ile varlığını hissettirmiştir. Kendini gösterebilen dini yönelimin bir parçası ise, daha ziyade milliyetçi din adamları ve dini ön plana çıkaran milliyetçilerle birlikte var olmuşlardır ki bu basamak için meşhur örnekler, Ayetullah Kaşani liderliğindeki ılımlı milliyetçi din adamları ile dönemin parlayan karizmatik lideri Musaddık ve liderliği altındaki Ulusal Hareket olarak sayılabilir (Jahanbakhsh, 2001: 56).

Ana hat olarak saydığımız ikinci entelektüel grubu da işte bu geçişli ideoloji döneminde, bir kanadı Tudeh'ten bir kanadı Ulusal Hareket'ten yükselmiş iki uçlu ruşenfikren olmuştur. İçerisinde sosyalizm, komünizm, milliyetçilik ve bir parça da İslamcılık ihtiva eden ruşenfikren ekibi, her ne kadar renkli bir yelpazeye karşılık gelse de 1950'lerde ve 1960'larda ayırt edici yönleri dinden görece uzak konumlanan sol

kanat eğilimli muhalefet olarak yayılmıştır. (Jahanbakhsh 2004: 471), bu konumlanmaya dair *"Yirminci yüzyıl entelektüalizmi ve entelektüelinin büyük kısmı için, entelektüalizmin, sanki Batı ya da Doğu'nun laik ideolojik evreninde doğan yabancı bir tür olması gerekiyormuşçasına din dışında herhangi bir şeyle ilişkilendirildiğini"* ifade etmiştir. 1960'ların başlarına gelindiğinde din ve entelektüelliğin birbirine uzak duruşlarına karşı yöneltilen bazı öz-eleştirel seslere[15] karşı değişmeyen tutum ancak 1960'ların ikinci yarısında değişmeye başlamıştır.

1960'ların ortalarından itibaren üçüncü entelektüel düşünce koridoru olan dini entelektüalizm canlanmaya başlamıştır. Zira bu yıllarda 1953 Darbesi'nin acısı unutulmamış ve üzerine Şah'ın Beyaz Devrim politikalarına karşı 1963'te yapılan halk ayaklanmasının kanlı şekilde bastırılışı eklenmiştir. Siyasal açıdan her geçen gün gençler tarafından daha çok sahiplenilen ideolojik İslam artık bayrağı devralmıştır (Tığlı, 2017: 23).

1960'ların ikinci yarısında özellikle Ali Şeriati'nin ortaya çıkmasıyla mevcut entelektüel tanımı yeniden gözden geçirilmiştir. Bu durum, İran'ın entelektüel tarihinde bir dönüm noktası olmuştur; çünkü Şeriati, mevcut devrimci solun ya da Batı liberalizmini taklit edenlerinkinden çok daha etkili ve popüler hale gelen yeni bir entelektüel söylem üretmiş ve entelektüel düşüncenin son koridorunu oluşturmuştur. Zira, 1979 Devrimi'ne giden yolda Şeriati'nin rehberliği ve sonrasında da tartışılarak devam eden etkisi bu yeni entelektüel koridorun kalıcılığını ispatlamıştır. Devrim öncesinde Şeriati başta olmak üzere tartışılacak diğer bazı önemli isimlerin de meydana getirdiği ve ancak devrim sonrasında yeni bir neslin öncüsü konumunda olan Abdülkerim Süruş'un isimlendirmesini yaptığı bu entelektüel koridor, şüphesiz ne din adamları tarafından temsil edilen geleneksel literatüre ne de seküler entelektüel katmanlara benzememesiyle özgünlüğünü belli etmiştir.

2.2. DİNİ ENTELEKTÜALİZM

1960'lı ve 1970'li yıllar da çağının getirdiği koşulları üzerinde taşıyan ve ona göre biçimlenen yıllar olmuştur. Bu dönemin arka planından hareketle de yeni İran entelektüel koridorunun İslami kimliği kurulmuştur. *"İran entelektüel tarihinde*

[15] Celal Ali Ahmed'in *Gharbzadegi* eseri ile çıkışı bu minvaldendir. Ayrıntılı bilgi için bkz: C, Al-i Ahmed, *Batılılaşma Hastalığı*, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2000

muhalefetin/ihtilafın kendisini, neredeyse her zaman çağın sosyopolitik durumu ile ilgili terim ve üslup ile ifade etmiş" (Bayat-Philipp, 1981: 55) olması bu dönem için de geçerli olmuştur.

Dini entelektüalizmin gelişme seyri ve ilk kuşak dini entelektüellerden önce, dini entelektüalizm ve dini entelektüel kategorisinin muhtevasına bakıldığında çağdaş İran siyaseti bağlamında, bu kategori belirsiz ve hatta paradoksal görünmektedir. Zira, dini entelektüalizm çok geniş tanımlamalara sahip olduğu gibi, İran'ın eğitimli katmanları arasında bu kategoriye kimin girdiği konusunda da hala kesin bir fikir birliği oluşmamıştır. Öyle ki; dini entelektüellerin kültürel olarak mı yoksa siyasal olarak mı ele alınması konusu dahi farklı alt başlıkları ve sınıflandırmaları beraberinde getirmiştir. Şüphesiz bu konumlandırma probleminin bir getirisi olarak, ince farkları saymaksızın en genel halinde devrim öncesi ve devrim sonrası dini entelektüalizmi ayrı incelemek daha uygun bir başlangıç olmaktadır.

1960'lı yıllarda önde gelen kimi aydınlar, dini, sosyal ve politik kurumları eleştirel bir şekilde okuduklarından ve kültürel, politik, sosyal ve ekonomik sorunları İslami bir devrimin gerçekleştirilmesiyle çözme niyetinde olduklarından; 1979 İslami devrimci söylemi, o dönemde modernitenin ideolojik bir yorumunu sunan entelektüel faaliyetlerine borçlanmıştır. Bunun da ötesinde, İslam devriminden sonra da çeşitlenerek artan farklılaşma ve anlaşmazlıklara rağmen, genel anlamı ile dini entelektüel koridoru günümüze kadar önemini korumaya devam etmiştir (Jalaeipour, 2003: 137).

Dini entelektüalizm, zemin aldığı yer itibariyle dini bir topluma ait bir olgudur. Bununla birlikte dini entelektüeller kendisinden önceki dine mesafeli olan emsalleri ile bazı ortaklıklar paylaşmaktadır. Zamanın ve toplumun koşullarının ve sorunlarının bilincinde olma; yeni kavram ve düşünce kategorilerinin üreticisi olma rolünü üstlenme; protesto ve eleştirilere yol açan sorumluluk duygusuna sahip olma şeklinde özetlenebilecek bu ortaklıkların yanı sıra; dini entelektüel, bireysel olarak dini bağlılığa onay vermesi ve toplumsal olarak dinin modern çağda hala işlevsel olabileceğine inanması ile kendisinden öncekilerden farklılaşmıştır. Bu itibarla dini entelektüeller için din, insan durumunu iyileştirmeye yönelik çözümlerin arasında olan bilim ve felsefenin yanında yer alması gereken bir kaynak olmuştur. Ayrıca, toplumsal düzeyde, dini entelektüeller, dini görmezden gelmenin yalnızca entelektüeller ile

kitleler arasındaki boşluğu genişlettiğini kabul eden bir koridoru oluşturmuştur (Jahanbakhsh, 2004: 472).

Dini entelektüalizm kendisinden öncekilerden din farkıyla ayrıldığı gibi Jahanbaksh'ın *"Geleneksel edebiyat"* olarak isimlendirdiği ulemadan da farklı bir yol tutmuştur. Bu doğrultuda, dini entelektüel, her şeyden önce toplumunun geleneklerden modernliğe geçişinin bilincindedir ve bu geçişte dinin işlevsiz hale gelmesine duyarlı olmuş ve dolayısıyla yeni yorumların peşine düşmüştür. Bunun yanı sıra ulema tek bir kaynağı esas alırken; dini entelektüeller felsefe, tarih ve sosyoloji gibi dini ve din dışı bilgi kaynaklarından yararlanmışlardır (Jahanbakhsh, 2004: 472). Bu doğrultuda, Fazlur Rahman'ın *"İslami değerleri ve ilkeleri modern düşünce açısından yeniden biçimlendirmek ya da modern düşünce ve kurumları İslam'la bütünleştirmek için eklemli ve bilinçli bir çaba harcayanlar"* (Rahman, 2002: 222) şeklinde Müslüman modernistler için yaptığı tanımı, modern düşünce ve İslam birlikteliğini vurgulaması açısından dini entelektüel tanımını da bir bakıma karşılamıştır.

Mehran Kamrava'nın aktarımı ile İran'da yeni kuşak bir dini entelektüel olan Mas'oud Pedram'ın dini entelektüelin *"Modernite söylemine girmesi ve eleştirel akıl yürütme olanaklarını kullanarak dini geleneğin varsayımlarını sorgulaması"* biçimindeki yaklaşımı, dini entelektüalizmde çoğunluğun ittifak ettiği bir tanımlama olmuştur. Zira, dini entelektüel; hem modernite ve dini geleneğin çelişkilerini vurgulayarak hem de onları eleştirerek, dini entelektüalizme her ikisinin bir karışımından kaynaklanan *"Gri alan"* ürünü olarak yer açmıştır (aktaran: Kamrava, 2008: 127). Dolayısı ile İslam dünyasına yönelik mevcut yaklaşımlar arasında İran'ın dini entelektüelleri için dinin ve modern uygarlığın getirilerinin uzlaştırılmaya çalışılması söz konusu olmuştur. Bunu yapmak *"Dini kavramları ve inançları yeniden inşa etmek ve yenilemek"* anlamına gelir ki dini entelektüelin temel görevlerinden biri *"Dini çağdaş yapmak"* ve *"Çağdaş zamanları dini yapmak"* olarak ifade edilmiştir (Kamrava, 2008: 128). Tam da bu noktada ruşenfikr-i dini (dini entelektüel) kavramından anlaşılması gereken anlam vuku bulmaktadır. Son tahlilde, dini entelektüel ile kastedilen anlam dindarlık veya Müslümanlık tayini değil, *"Seküler aydınlardan farklı olarak çağdaş meselelere dini kaygılarla yaklaşmak"* (Tığlı, 2017: 18) tır. Dolayısı ile dini entelektüalizm söz konusu olduğunda da çalışma boyunca bu anlam kastedilmiştir.

2.2.1.Dini Entelektüalizmde İki Safha

Dini entelektüalizmin genel bir ortaklıkta anlaşılma biçimini izah ettikten sonra, konumuzun ilerleyeceği devrim öncesi dini entelektüalizmin gelişimi ve mimarlarına geçmeden evvel, dini entelektüalizm için zaman safhasını izah etmek yerinde olacaktır. Zira, İran'ın dini entelektüel hareketi, oldukça güncel tarihinde iki ayrı aşamadan geçmiş ve her aşama kendine özgü özellikler geliştirmiştir. Devrim öncesi ve sonrası aşamalar arasındaki ayrım, din ve onun siyasetle olan ilişkisinin iki farklı anlayışında kendini göstermiştir. Bu entelektüel koridor hem dini yönü hem entelektüel yönü haiz olması sebebi ile hem dinin içerdiği anlayışların, tanımların ve beklentilerin incelenmesi hem de sosyal ve politik olarak bağlantıyı kurabilmek adına din ve siyaset arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekmektedir. Bu tip iki uçlu bir inceleme de çağdaş İran'ın sosyo-politik olaylarında dini entelektüalizmin oynadığı role ışık tutmuş ve hareket içinde meydana gelen dönüşümleri ortaya çıkarmış olacaktır. Tam olarak bu tip bir bağlamın tahlili ile devrim öncesi ve sonrası dini entelektüalizm netleşebilmektedir. Bu minvalde, devrim öncesi ve devrim sonrası ayrım ideolojik ve epistemolojik/demokratik ayrım ile açıklanmıştır.

En sarih ifadesi ile ideolojik safhada din, hareketin ideolojik hedeflerine uygun şekilde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Yani, devrim öncesi safhada, Tanrı, peygamberlik ile diğer dini doktrinel ve kurumsal ilkelerin geleneksel kavramlarına devrimci tutkuyu geliştirecek ve ideolojik mesajları gösterecek yeni anlamlar kazandırılmıştır[16]. Bu safhada dini ideoloji, ideal bir toplum yaratmak ve ideal bir siyasi düzen kurmak gibi büyük vaatlerle gelmiştir. Bu itibarla, yaşamın her yönünü yönetmeye yönelik olarak önceden planlanmış programlara sahip olması beklenen maksimalist bir din okuması mevzu bahis olmaktadır. Farklı bir deyişle, insanın hayatının her anını düzenleyen bir din anlayışı söz konusudur ve insan aklının, yalnızca bu planları keşfetmesi, çözümlemesi ve kullanması gerekmektedir. Bu tip bir plana uygun yaşam, ideolojik dinin gerçekleştireceği değişim ve eyleme yöneliktir. Daha da somut bir ifade ile kişi ideolojik görevleri için kişisel haklarından bir anlamda

[16] Örneğin, Tanrı'nın şefkatli ve merhametli isimlerinden ziyade politik amaçla kudret yönünün vurgulanarak anılması bu cinstendir. Sözgelimi, Rabbil Alemin (Alemlerin Rabbi) yerine Rabbil Mustazafin (Ezilenlerin Rabbi)'in tercih edilmesi bu safhaya uygun bir örnektir. Bu safhanın belki de baş mimarı olan Şeriati'nin, "Yöneten, Zorlayan, Alçaltan ve Öç Alan Allah'ın adıyla" veya "Ey güçsüz bırakılmışların Rabbi" diyerek söze başlamaları da benzer şekildedir. Aynı şekilde, peygamberlerin birer devrimci lider şeklinde görülmesi gibi örnekler artırılabilir. Şeriati'nin bu tip kullanımlarına birkaç örnek için ayrıca bkz: A, Şeriati, *Şehadet,* Ankara, Fecr Yayınları, 2013

fedakârlık göstermelidir ki ideal toplum ve ideal siyasal düzene ulaşılabilsin. Bu nedenle bu safhanın belli bir kısmında, militanlık, cihad ve şehitlik en yüksek dini ve sosyal değerler olarak teşvik edilmiştir (Jahanbakhsh, 2004: 476).

Kitlesel seferberlik ve toplumu devrimci hedeflere yöneltmek konusunda ideolojik safhanın başarısı şüphesiz İslam Devrimi'nin başarılmış olması ile kanıtlanmıştır. Fakat devrimle beraber ideolojik safhanın da problemleri ortaya çıkmıştır. Zira, dini entelektüalizmin devrim sonrasında, ilk vaatlerine ve niteliklerine ders düştüğü görülmektedir. Devrim öncesi dini entelektüalizm, devrim sonrası resmi düzenlemeleri ve teorileri hesap etmemesi ile büyük bir boşluğa düşmüştür. Bu boşluğu doldurmaya çok da hazırlıklı olmayan dini entelektüellerin yerine, geleneksel hukukçuların ve ulemanın yükselişi ise dini entelektüalizmin seyrini devrim sonrasında değiştiren ilk basamak olmuştur. İdeolojik İslam'ın, devrim sonrasında ülkeyi yönetmek için sistematik teorilerinin yokluğu, din adamlarının kademeli yükselişine ve normatif İslami anlayışa (fıkıh) dayalı bir düzen getirmiştir. Şüphesiz ideolojik safha, devrime götüren itici güç olmuştur ve hatta devrim sonrasında din adamlarının kendi belirledikleri 'öteki'lere yönelttikleri de dili de belirlemiştir. Fakat dini entelektüalizmin bıraktığı boşluk aynı ekonomik sömürüyü ve siyasi diktatörlüğü bir elden alıp diğer ele vermek noktasına ulaşmıştır (Jahanbakhsh, 2004: 477).

1980'lerin ortalarında ise devrimi getiren aynı ideolojik çevreden dini entelektüalizmin ikinci kuşağı ortaya çıkmıştır. Resmi sansüre dikkat ederek, siyasal olmayan bir forum ile daha ziyade entelektüel konulara yer ayıran ve genellikle sessiz kalmış sanatçılar ve akademisyenler yazılar yazdığı **Kayhan-e Farhangi**, bir dergi olarak entelektüel ve dini merkez konumuna gelmiştir. İlk sayısı 1984 baharında yayınlanan bu dergide Abdülkerim Süruş ve Muhammed Müctehid Şebüsteri başta olmak üzere, devrim sonrası entelektüalizmin çekirdek ekibi olan çok dini aydının makalesi yayınlanmıştır (Sadeghi-Boroujerdi, 2019: 166-167). Derginin kırmızı çizgilere dikkat ederek düzenli yayın yaptığı süreçteki dönüm noktası ise 1988-1990 yılları arasında "Qabd va Bast-e Te'urik-e Shari'at" (Şeriatın Teorik Daralması ve Genişlemesi) isimli bir dizi makalesi ile olmuştur. Ana fikri; değişmeyen dini gerçeklerin var olmasına rağmen, bu gerçekleri anlamamızın, özellikle bilim ve felsefe gibi diğer alanlardaki bilgilerimize bağlı olduğu şeklinde ifade edilebilecek bu yazı dizisi gelenekçilerin güçlü tepkilerine yol açmış ve tartışmalı nitelikleri sonucunda

dergi kapatılmıştır (Saghafi, 2003: 124). Dini entelektüalizm, kısmen bu politik tepki ve kısmen de yeni bir siyasi söylem arayan toplumun ihtiyaçları nedeniyle daha da siyasi yazıma girişen Süruş'un (Saghafi, 2003: 124) çıkardığı, aylık **Kiyan** dergisi ile varlığını göstermiştir. Sürekli kısıtlamalara ve resmi baskılara rağmen **Kiyan**, Süruş'un eleştirileri için birincil çıkış noktası olarak görev yapmış (Vakili, 2001: 153) ve devrim sonrası dini entelektüel hareketin forumu olarak 2001 yılına kadar hayatta kalmıştır. Dolayısı ile, devrim sonrası dini entelektüel olarak anılabilecek pek çok isimle birlikte, dini entelektüalizmin devrim sonrası yükselişi esas olarak, aralarında en tanınmış olan ve dini entelektüalizmin de kavramsal mimarı olan Abdülkerim Süruş'un kariyeri ile takip edilebilir (Saghafi, 2003: 124). İslam tarihi alanında John Voll'un görüşünü aktaran Wright, Süruş ve gelişmekte olan bir bu düşünür grubunun, köktenci olmadan İslami olmayı mümkün kıldıklarını; 20. Yüzyılın sonlarında, kapsamlı ve hem İslami hem modern olan bir dünya görüşü oluşturduklarını ifade etmiştir (aktaran: Wright, 1995).

Dini inanç problemlerini siyasetten daha uzak tutmayı hedefleyen epistemolojik bu ikinci safha, bir bakıma ideolojik safhayı sorgulayarak yeni kimliğine bürünmüştür. Zira, bu ikinci safha devrimci İslam'a meydan okur şekilde konumlanmıştır. Dini entelektüalizmde epistemolojik safha, dini radikalizmden ziyade yeni bir tür dini reformizme doğru ilerlemeyi işaret etmiştir (Khosrokhavar, 2004: 193). Bu bakımdan, Süruş ve onunla yükselen kuşağın yazılarının, dini ve mistik metaforlara ve modern laik terminolojiye paralel gelişmesi söz konusu olmuştur (Vakili, 2001: 175).

Hülasa olarak ideolojik ve epistemolojik safhanın belli ayrımlarına bakıldığında, dini entelektüalizmin geçirdiği dönüşüm net şekilde görülebilmektedir. Devrim öncesi dönemde dini entelektüalizm, İslam'ı dışlayan ideolojilere tepki olarak oluşurken; devrim sonrası dönemde hâkim İslam ideolojisine karşı bir eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Yine, dinin siyasallaştırıldığı ve ideolojikleştirildiği ilk safhadan farklı olarak, ikinci safhada dini entelektüalizm, dini inanç sorunlarını depolitize etmeye ve ideolojiden çıkarmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda ikinci safha, sosyal ve politik koşulları eleştirmenin yanı sıra temel eleştirisini hâkim din anlayışına ve özellikle de resmi çerçeveye oturtulmuş fıkıh temelli anlayışa getirmiştir (Jahanbakhsh, 2004: 478). Zira, epistemolojik safhanın dini tekdüzelikten ziyade çeşitliliği teşvik etmesine binaen, bu safhanın lideri olarak Süruş da dinin tek ve nihai bir yorumunun

bulunmadığı konusu üzerinde durmuştur (Soroush, 2000: 69-87). Ayrıca Süruş'un yaptığı ince kavramsal ayrımlar, iki safha arasındaki farkın inceliklerini görme açısından da dikkate değerdir; İslam ile İslam anlayışı arasındaki fark; İslam'ın minimalist ve maksimalist yorumları arasındaki fark[17]; İslam'ın temel yönleri ile değişebilir yönleri arasındaki fark; İslam'a göre içsel olanlar ile dışsal olanlar arsındaki fark; itikadi ve imani bir sistem olarak olarak İslam ile bir ideoloji olarak İslam arasındaki fark (Paya, 2006) gibi ayrımlar iki safhayı niteleyebileceklerimizden bazılarıdır.

Sonuç olarak bakıldığında, her iki aşama da değişim yönelimli ve kendi bağlamlarında siyasi ve dini açıdan yıkıcı olmuştur. İlk aşama, 1979 Devrimi'ne katkıda bulunan ideolojik bir söylem tarzına başvururken; ikincisi, İran'da halen devam etmekte olan dini ve siyasi reformları beslemek yolunda çoğulcu demokratik bir söylem tarzını benimsemiştir. Şüphesiz İran'da devrim sonrası üzerine en çok kafa yorulan konunun demokrasi olması da bu sebepledir. Devrim sonrası dini entelektüalizm, görünüşte ideolojik olmaktan ziyade epistemolojik-demokratik olan ve ilkinden daha farklı olan bir İslam anlayışına dayanmaktadır.

2.2.2. Devrim Öncesi Dini Entelektüalizmin Beslendiği Kaynaklar

20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, ilk kuşak dini entelektüeller Pehlevi rejiminin meşruiyet şartlarını sarsan güçler arasında olmuşlardır. Hemen her biri, sağ kanattan daha solcu, az ya da çok politik ve Muhammed Rıza Şah Pehlevi'nin modern bir İran inşa etme yolundaki girişimlerine dikkat edenlerden olmuşlardır. Hep birlikte, Pehlevi rejimine karşı eleştirel bir tutumun temsilcileri ve nihayetinde devrime giden yolun mimarları olmuşlardır. Genel hatları ile içlerinden siyasete uzak durarak daha ziyade entelektüellikle ilgilenenler, rejimi Batılılaşmış yaklaşımı sebebi ile eleştirirlerken; daha siyasi olanlar ise hükümdarı Batı ülkelerinin çıkarlarına hizmet ederek kendi halkının çıkarlarını göz ardı ettiği gerekçesi ile eleştirmişlerdir. Yaklaşım ve tutumlarındaki kısmi farklılıklarına rağmen, dini entelektüeller Pehlevi rejiminin kolektif bir depresyon durumu yarattığı konusunda hemfikir olmuşlardır (Saghafi, 2003: 112-113). İçinde bulunulan dönemin siyasi ve ideolojik arka planında karşı dini

[17] Yaşamın her yönünü yönetmeye yönelik olarak önceden planlanmış programlara sahip olması beklenen maksimalist bir din okumasına karşı minimalist bir yorum hakkında bkz: A, Süruş, *Maximum ve Minimum Din*, Ankara, Fecr Yayınları, 2002.

entelektüalizm, "*Geleneksel İslam, tarihsel düşman olarak görülen Rusya'dan yayılan Komünizm ile Marksizm ve devlet destekli Batı yanlısı laiklik"* olmak üzere üç politik-entelektüel güçle hem etkileşimli hem de bu güçlere tepkili olarak ortaya çıkmıştır (Jahanbakhsh, 2004: 474).

Bu yeni entelektüel çıkış, 1960'lı ve 1970'li yıllarda, Ayetullah Seyyid Mahmud Talekâni (1910-1979), Ayetullah Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai (1903-1981), Ayetullah Murtaza Mutahhari (1920-1979), Ali Şeriati (1933-1977), Mehdi Bâzergân (1907-1995) ve Ayetullah Seyyid Ruhullah Humeyni (1902-1989)'nin fikirleri ile tam anlamı ile parlamıştır. Bununla birlikte dini entelektüalizmin bir uyanış bakımından beslendiği ilk kaynaklar arasında Ali Akbar Hakami Zadeh, Ahmed Kesrevi, Şeriat Sengeleci ve Celal Ali Ahmed sayılabilir. Bu ilk kaynaklardan Ali Akbar Hakami Zadeh, Ahmed Kesrevi ve Şeriat Sengeleci için ortak olarak söylenebilecek şey, dinin akılcı olarak saflaştırılmasını desteklemeleridir. Bu doğrultuda, insanların yaşamını ve inancını ezen acınası batıl inançları çürüterek İran Müslümanlarının sosyal statüsünü yükseltmeye çalışmışlardır. Din adamlarını batıl inançları teşvik etmekten sorumlu tutarak, İslam'ın ulema versiyonunu ilerlemeye ve bilime karşı oluşları sebebi ile de kınamışlardır (Jahanbakhsh, 2001: 53-54). Vaizlik yaptığı sıralarda kürsüye her çıkışında, *"İslam'ın modernliğe; özellikle de bilime, tıbba, sinemaya, radyolara ve giderek daha çok rağbet gören futbola karşı olmadığını"* (Abrahamian, 2019: 113) savunan Sengeleci İslam'ın orijinal biçimini şöyle tanımlamıştır (Sengeleci, 2014: 204):

> İslam, aklın, mantığın ve fıtratın diniydi; tevhid diniydi ve putların yıkılmasıydı, erdem ve ahlak diniydi; sabır ve şecaat diniydi; bilim ve ameli salih diniydi; insanlığın şeriatıydı; insana nefs (ruh), bilgi ve akıl özgürlüğü verdi; insanı rahiplerin köleliğinden kurtardı; yaratan ile yaratılan arasında aracıyı tanımadı; taşlara tapınmayı ve Hüda'dan başkasına tapınmayı kaldırdı; bir kişi Müslüman olup Kuran'a sığındığında artık kendisiyle Allah arasında aracı olmasına gerek kalmadı. İslam kör taklidi (taklid-i kuranı) yasakladı ve şüphe (zan) ile harekete karşı çıktı.

Batılılaşma ve mateyalizme karşı İslam'ı daima savunmasının yanında ana hedefi kaynakların saflaştırılması olan Sengeleci'ye Kesrevi ve Hakemi Zadeh[18] de eşlik etmiştir. Bu bakımdan bu üç reformcunun önemi sekülerizmin ve materyalizmin İran halkı için gittikçe artan bir çekiciliğe sahip olduğu bir dönemde dinin içler acısı

[18] Sengeleci, Kesrevi ve Hakemi Zadeh'e dair detaylı bilgi için bkz: Y, Richard, ed: S.A., Arjomand , *Authority and Political Islam in Shi'ism* içinde "Shari'at Sangalaji: A Reformist Theologian of The Rida Shah Period", Albany, State University of New York Press, 1988

konumunu fark etmiş olmalarıdır. Farkındalıklarını dile getirmeleri, Ortodokslar tarafından dinden çıkmış ilan edilmelerine ve Kesrevi için suikast sonucu ölüme yol açsa da üçü de bir polemik literatürünün dışa taşmasını sağlamıştır. İlk kuşak dini entelektüellerin İslam'ın akılcı yönü, bilim ve ilerleme ile uyumluluğu, İslam'ın batıl inançlardan arınması, ulemanın öğretilerinin meşruiyeti gibi konularda ilham aldıkları ilk kaynaklar olmuşlardır (Jahanbakhsh, 2001: 52-55).

İlk kuşak dini entelektüalizmin uyanışında etkisi daha yoğun olan bir diğer kaynak ise Celal Al-i Ahmed olmuştur. Eleştiri oklarını Batı'ya olduğu kadar entelektüele de çeviren Al-i Ahmed özellikle Batılılaşma Hastalığı (Westoxication, Garbzedegi) kavramı ile tanınmıştır. Pehlevi rejiminin yarattığı buhranın, İran'ı yüksek standartlı endüstriyel ürünler üretme konusunda sekteye uğratmasının yanında entelektüel üretkenlik probleme dikkat çeken Al-Ahmed bu problemin de teknoloji ile değil doğrudan kültürle ilgili olan bir hastalık işareti olduğunu ifade etmiştir. Batılılaşma Hastalığı olarak tanımladığı bu problemi şöyle tanımlamıştır (Âl-i Ahmed, 2000: 33-41 ve 146):

> Yozlaşmaya giden adımlarımızı hızlandıran Batılılaşma hastalığı['nın] …. verem benzeri bir hastalık olduğunu düşünüyorum. Fakat belki de bu hastalık buğday biti istilasına daha çok benziyor. Onların buğdaya, içinden, nasıl saldırdıklarını gördünüz mü? Kepek dokunulmadan kalır, fakat bu sadece bir kabuktur. Tıpkı, ağacın üzerinde bırakılmış bir koza gibi. Her neyse, kendisinden çabucak etkilenebilecek bir çevrede yayılmaksızın, aniden ortaya çıkan bir hastalıktan söz ediyorum. …. Batılılaşma hastalığı, bizim makineyle henüz tanışmadığımız ve yapısının gizemlerini göremediğimiz bir dönemi tanımlar. Bu hastalık, ayrıca, bizim makinenin öncüllerine ve yeni bilim-teknolojiye aşina olamadığımız bir dönem ile piyasa mantığının ve petrol hareketinin bizi makine satın almaya ve tüketmeye zorladığı bir dönemi tanımlar.

Al-i Ahmed, Batılılaşma hastalığını izah ettikten sonra bu hastalığı özellikle entelektüellerin içine düştüğü bir durum olarak görmüş ve görüşlerini de devletin modernleşme projelerine yönelik entelektüel yaklaşımın eleştirisi üzerine inşa etmiştir. Bu minvalde İranlı entelektüelleri ithal teorik problemlerle meşgul oldukları için eleştirmiş ve onları yerel meselelere odaklanmaya teşvik etmiştir. Al-Ahmed, ithal edilen fikirlerin entelektüelleri yerel halktan ayırması sonucunda entelektüellerin melankolik, uyuşturucu bağımlısı veya Garpzedegi modernist olduklarını; yerli halk tarafından kullanılabilecek şeyler yaratmak yerine, Batı'nın maddi ve entelektüel ürünlerinin pasif bir tüketicisi haline geldiğini ifade etmiştir (aktaran: Shahibzadeh, 2016: 26-27). Entelektüellerin Batı konusundaki hassasiyetlerine sert bir dille yaklaşan Al-i Ahmed, şüphesiz ilk kuşak dini entelektüellerin özellikle Batı konusundaki

söylemlerinin içine doldukları kap olmuştur. Başka deyişle, yeni dini entelektüeller; Al-i Ahmed'in şeklini almışlardır. Zira Al-i Ahmed'in eleştirilerini dini entelektüellerin dillerinde görmek mümkün olmuştur. Örneğin, bu hususta, Al-i Ahmed'in Batı karşısındaki şu konumu dikkate değerdir (Âl-i Ahmed, 2000: 37):

> Biz, makine ve onun mukadder saldırısı karşısında tarihî ve kültürel kimliğimizi koruyamadık. Bilâkis bozguna uğratıldık. Bu modern canavar karşısında sağlam bir konum alamadık. Halbuki Batı'yı, makinelerini tüketmek yoluyla yüzeysel ve şekilci bir biçimde taklit ederek, Batı medeniyetinin gerçek esaslarını, temellerini ve felsefesini kavramadığımız sürece, ancak aslan postuna bürünmüş eşek olabiliriz. Ona ne olduğunu hepimiz biliriz. Makineyi yaratan insan, şimdi onun kendisini boğduğunu haykırıyor. Biz sadece kendimizi makine bakıcının kılığında görmeyi reddetmekte başarısız olmadık, bir de onunla övündük. İki yüzyıldan beri daima Batı'yı keklik, kendimizi karga gibi görerek, keklik taklidi yapan kargaya döndük.

Batı medeniyetinin özünü, temelini ve felsefesini anlayamadan taklit etmenin ciddi problemlerinden bahsederek Batı'ya yaklaşan ve entelektüelleri eleştiren Al-i Ahmed'in ilk kuşak dini entelektüellere yol gösterdiği başka bir konu ise, seküler entelektüeller ile din adamları arasındaki politik ittifakın kurulması teşviki olmuştur. Bu bakımdan Al-i Ahmed, Gramsci'nin geleneksel ve organik entelektüel çizgisini takip etmiştir ve geleneksel entelektüellerin ideolojik olarak özümsemesi ve fethedilmesi hususunda, Gramsci'nin geleneksel aydınların organik aydın kategorisine geçişi izahına dayanmıştır (Gramsci, 1992: 3-23). Al-i Ahmed'in geleneksel entelektüel olarak gördüğü ulemaya atfettiği önem bir çeşit ileri görüşlülük örneği olmuştur. Zira, dini entelektüelin seküler grubun yanında ulema ile ortak hareketi İslam Devrimi'nin getiren birliktelik olmuştur.

Hülasa, Al-i Ahmed dini entelektüellere kaynak olma konusunda, daha sonra İslami İdeoloji olarak adlandırılacak olan kümülatif ideolojik açıklamalar zincirindeki ilk önemli bağlantıyı oluşturmuştur. Ali Şeriati, Murtaza Mutahhari ve diğerlerinin yazıları elbette İslami ideolojinin merkezinde olmuştur. Fakat Al-i Ahmed'in kolektif yazıları ve siyasi faaliyetlerinin seyri, İslami ideolojiyi devrimden önce en önemli hareketlendirici güç haline getirmede eşit derecede vazgeçilmez olmuştur (Dabashi, 1993: 41). Al-i Ahmed, seküler ve yerlici bir entelektüel olarak sınıflandırılmıştır fakat büyük popülaritesi aslında İslami ideoloji ile ilişkisi ve Ali Şeriati'nin söyleminden kaynaklanmıştır. Zira Al-i Ahmed'in Batı'ya bakışı, entelektüel eleştirisi ve dini

etkinin kabulü, Ali Şeriati başta olmak üzere ilk kuşak dini entelektüellerin[19] söylemleri ve tutumları ile vücut bulmuştur (Shahibzadeh, 2016: 28-29).

2.2.3. Devrim Öncesi Dini Entelektüalizmin Gelişimi

1953 sonrasından başlayarak 1979 İran İslam Devrimi'ne kadar olan sürede farklı siyasi eğilimler ortaya çıkmışsa da dönem, dini söylemin yükselişine tanıklık etmiştir. Gündemi meşgul eden konular ise özet olarak *"Dini ahlak, emperyalizm karşıtlığı, siyaset, işçi haklarının savunulması, dinin milli kimliği güçlendirmedeki rolü, dini metinleri farklı tefsir etme imkânı ve İslam tarihinin ideolojik açıdan tahlili"* (Tığlı, 2017: 57) olmuştur. Yükselen amaç ise *"Dini değerleri temel alan bir milli kimliği güçlendirecek sosyal ve iktisadi alanlarda gelişmek ve Batı'ya bağımlı kalmaksızın modernleşmeyi sağlamak"* (Tığlı, 2017: 57) olmuştur. Bu gündem başlıkları ile bu amaca giden yolda ise kimi dini ifadeler sembol haline getirilmiş, kimi tarihi dini karakterler yüceltilmiş ve kimi ayetler bir nevi sloganlaştırılmıştır. Bu minvalde, *"Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez"* (Kur'an-ı Kerim, 13:11) ayeti de İran halkını harekete geçirmek için etkili bir ideolojik slogan olarak kullanılan ayetlerdendir. Bu gündem ve amaca dâhil olan ilk kuşak dini entelektüeller, kendilerinden önce beslendikleri ilk kaynakların sorduğu sorular ışığında, kaynakları yeniden okuyarak uyanışa geçmişlerdir. Bununla birlikte, bu oluşan ilk kuşağın yani 1960'ların ve 1970'lerin dini modernizm anlayışı beslendikleri kaynaklara nazaran daha kuvvetli olmuştur. Zira, bu yirmi yıllık sürecin dini entelektüelleri, dinlerinin gizli potansiyeline daha da inanmış ve İslam'ı değişen sosyokültürel çevre ile uzlaştırma çabalarında daha ısrarcı olmuşlardır. Ayrıca, seküler güçlerin karşısında daha sağlam bir konum da elde edebilmek için İslam'ı siyasallaştırma yolunu tutmuşlardır. İslam'ın ve ezilen sınıfların savunmasını kendilerine görev bilmişlerdir. Otantik (orijinal, özgün) bir ulusal kültürel kimlik hedeflemişler ve ulusal ekonomik ve politik bağımsızlık talep etmişlerdir (Jahanbakhsh, 2001: 55). Ulusal ekonomik ve politik bağımsızlık taleplerini ve diğer tüm ideallerini ilk harekete geçiren şeyin ise 1953'ün egemenlik krizi olması (Chehabi, 1990: 139) şüphesiz tutarlılık arz etmiş ve şaşırtıcı olmamıştır. Verdikleri mesajlar ile

[19] Örneğin, Al-i Ahmed'in genel olarak dini sembollere karşı farkındalığı ve özellikle de Kuran'a olan ilgisi ilk kuşak dini entelektüellerin birincisi olarak sayabileceğimiz Ayetullah Talekani'nin dikkatini çekmiştir ve "*bilmeniz gereken ilk şey, Celal benim kuzenimdi"* ifadesi ile gerçekte de kuzen olmalarının yanı sıra aralarındaki görüş bağını dile getirmiştir (Dabashi, 1993).

siyasi bir devrim yanlısı olanlara olduğu kadar, hedefleri İslam'ı, din dışı yahut materyalist eğilimlere karşı savunmak olanlara da hitap etmişlerdir. Hareketleri süresince İslam'a sadık kalmakla ve İslam'ı çağdaş zamanlar ile uzlaştırmaya çalışmakla beraber, bir adım daha öteye geçerek dini öğretilerin, politik aktivizm ile uyumlu olduğunu da iddia etmişlerdir.

Amaçları, hedefleri ve hedefe yürüme biçimleri açıklanan şekilde olan ilk kuşak dini entelektüeller, daha önce de ifade edildiği gibi, geleneksel İslam, Rusya'dan yayılan Komünizm ile Marksizm ve siyasi rejimin Batı yanlısı laikliğine karşı durmuşlardır. Genç nesil dış kaynaklı ideolojilerin kendileri için çözüm olmadığının bilincine vararak; her ne kadar klasik metinlerden faydalansalar da bir ideoloji olarak Marksizm'i bir kenara bırakmışlardır. Aynı şekilde salt eski ihtişam vurgulu milliyetçilikte de aranılan fayda bulunamamıştır. Geleneksel Şiilik ise onlara göre Şii İslam'ı zaten yanlış anlamıştır. Zira; onlar için gerçek Şiilik, ritüellerle, hadis yorumlarıyla, skolastik eğitimle, cevapları altın çağda aramayla, kutsal metinler üzerinde kılı kırk yarmayla, ezoterik konular üzerinden hurafeler üretmeyle veya merce-i taklidler tarafından yazılan risalelerle ilgili olmamıştır (Abrahamian, 1982, s. 473). Gerçek Şiilik, donukluk değil içtihat; tapınma değil özgürlük, Kerbela faciası değil Kerbela devrimi; kavmiyet değil insaniyet; olumsuz bekleyiş değil olumlu bekleyiş; tefrika değil vahdet; bid'at değil sünnet; pısırık değil mücadeleci; cebir değil irade Şia'sıdır (Şeriati, 2013 (b): 128). İlk kuşak dini entelektüeller de tam olarak bu gerçek Şii İslam'ı temel almışlardır. Ortaya çıkan dini entelektüalizm de dolayısı ile eski ihtişamın vurgulandığı milliyetçilik, taklit ile ilerleyen Batı temelli sekülerlik, dış kaynaklı Marksizm ve geleneksel ruhaniliğe dayanmayan; modern düşünce ile dini aynı safta görerek yeniliklere açık olan bir koridor olarak ortaya çıkmıştır.

Daha evvel de ifade edildiği gibi, bu yeni entelektüel koridorun öncü isimleri ise dördü, seviyeleri değişen şekilde din adamlarından ve ikisi meslek olarak din sınıfına mensup olmayan (layman) ancak dini fikirli aydınlardan olmak üzere, Ayetullah Seyyid Mahmud Talekâni (1910-1979), Ayetullah Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai (1903-1981), Ayetullah Murtaza Mutahhari (1920-1979), Ali Şeriati (1933-1977), Mehdi Bâzergân (1907-1995) ve Ayetullah Seyyid Ruhullah Humeyni (1902-1989) olarak sıralanabilir. Ulemadan bu dört ismin geleneksel ekipten ayrılarak entelektüel kategorisinde değerlendirilmesinin sebebi *"İstibdadi rejimi yıkmak adına*

din-siyaset ilişkisini yeniden yorumlamak ve canlandırmak" (Tığlı, 2017: 58) konusundaki çabaları olmuştur. Şeriati ve Bazergan ise bu dört isme göre aldıkları Batı menşeli eğitimleri ile daha modern çözümlerin peşinde olmuşlardır. Dini entelektüalizmin bu entelektüellerin elinde ilk şeklini aldığı düşünüldüğünde, her birinden ayrı ayrı bahsetmek gerekeceği gibi, birlikte hareket ettikleri durumların da izah edilmesi dini entelektüalizmin gelişim sürecinin anlaşılması bakımından önemlidir. Bu sebeple öncelikle birlikte hareket ettikleri tarihi silsile izah edilerek, ardından kişilerin kısaca incelenmesi daha uygun olacaktır.

Rıza Şah'ın tahttan çekilmesi ile 1940'ların başlarındaki siyasi açılım, az sayıda da olsa, dini yönelimli aktivistlere de küçük çaplı örgütlenme fırsatları vermiştir. 1941 yılında Talekani, İslam'ın devrimci bir okumasının siyasi olarak yayılmasına adanmış dini bir örgüt olan Kanun-e İslam'ı (İslam Enstitüsü) kurmuştur. Enstitünün resmi yayın organı olarak da olan **Danesh-amuz** (Öğrenci) gazetesini yürütmüştür (Dabashi, 1993: 220). Talekani, kurduğu enstitü ve gazete ile hakikati keşfetmeye, öğretmeye ve yaymaya yönelik olarak (Jahanbakhsh, 2001: 59) Kur'an'ı olması gerektiği gibi yeniden yorumlamayı ve kutsal metni aktif Müslüman siyasi yaşamına yeniden tanıtmayı amaçlamıştır. Zira o da Şeriati gibi Kur'an'ın tamamen ihmal edildiği veya yanlış yorumlandığı inancına sahip olmuştur. Çok geçmeden babalarının da tanışıklığı ile başlayan iş birliği Bazergan ile Talekani arasında da bu enstitü aracılığı kurulmuştur. Bazergan da gazeteye yazıları destek vermiştir. Hedef kitleleri daha ziyade kentte yaşayan gençler olan Talekani ve Bazergan, iş birliklerinin olumlu sonucunu gençleri gerçekten de etraflarında konsolide etmeleriyle almışlardır (Dabashi, 1993: 328-331).

Benzer bir örgütlenme Şeriati'nin *"Ruhuma ilk boyutlarını kazandıran ... hem düşünme sanatını hem de insan olma marifetini ilk kez öğreten; ... özgürlüğü, şerefi, iffeti, metaneti, ruh ve iman sağlamlığını, yürek istiklalini ağzıma döken babam"* (Şeriati, 2010: 297) olarak andığı babası Muhammed Taki, Şeriati tarafından 1947'de Meşhed'de Kânûn-i Neşr-i Hakâyık-ı İslâmî (İslami Hakikatleri Yayma Merkezi) ismi ile kurulmuştur. Oğul Şeriati, dini, milli ve ahlaki vurgulardan oluşan konular hakkındaki fikirlerini babasının kurduğu bu örgütlenme içinde edinmiştir. Dolayısı ile bu merkez Şeriati'nin görüşlerine dair ne sayılabilirse onu ihtiva etmiştir. Bu minvalde, bu sivil dini öğretim merkezinde, Kur'an analizlerine farklı açılımlar,

toplumu modernleşme politikaları karşısında bilinçlendirme ve yozlaşan gençliğe İslami kimlik kazandırma amaçlanmıştır (Subaşı, 2010: 578).

Örgütlenmeler öğrenci odaklı olarak Tahran Üniversitesi'nde de baş göstermiştir. O dönemlerde İran rejimini karakterize eden egemenlik krizinin unsurları olarak görülen Bahâîlik[20], Komünizm[21] ve Siyonizm gibi ulus ötesi hareketlerin (Chehabi, 1990: 31) gençler arasında yayılmasına engel olmak 1944'te üniversitenin Tıp Fakültesinde ilk Müslüman Öğrenciler Birliği kurulmuştur. Kurulan Derneğin ana amaçları arasında, toplumu İslami esaslara göre reformize etmek, genç aydınlar arasındaki dostluğu ve birliği teşvik etmek, İslam hakikatini propaganda merkezleri ve yazılı yayınlar aracılığıyla duyurmak ve batıl inançlara karşı mücadele etmek sayılabilir. Müslüman Öğrenciler Birliği Tıp Fakültesi'nden sonra diğer fakültelere de hızla yayılmış ve **Forugh-e elm** (İlmin Işığı) ile **Ganj-e shayegan** (Cömert Hazine) isimlerinde iki yayın çıkarmaya başlamıştır. Çok geçmeden, Talekani ve Bazergan da bu iki yayında yazmaya başlamışlardır. Özellikle Bazergan'ın "İslam veya Komünizm", "İslam'da Pragmatizm" ve İslam'da Emek" yazıları ile Talekani'nin "İslam'da Mülkiyet" yazısı gençler tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Bazergan ve Talekani'nin henüz 1960'lara ulaşmadan ilgi toplayan bu yazıları ilerleyen yıllarda ideolojik dini nizamın da yolunu belirleyen yazılar olmuştur (Chehabi, 1990: 122-123).

İslami birlikler veya dernekler kurmak entelektüeller açısından çok yeni bir eylem olmakla birlikte, toplum üzerindeki etkileri hala hesaba katılmayacak kadar ehemmiyetsiz de görünebilir; çünkü daha önce de ifade edildiği gibi zamanın İran entelijansiyasında ve toplumun eğitimli kesiminde hâkim atmosfer seküler eğilimli olmuştur. Ancak bu örgütlenmelerin önemi, özellikle 1953 darbesinden sonra siyasete giren yeni nesil dini aktivistlerin yolunu açması bakımından haizdir. Zira, 1960'larda üniversitelerde, mühendisler, doktorlar ve öğretmenler gibi meslek grupları tarafından kurulan dini toplumlulukların sayısında artış görülmüştür. Bu toplumların, dini entelektüalizmin gelişimde önemli bir basamağı olan ve en çok tanınanlarından birisi

[20]19. yüzyılda Bahaullah tarafından İran'da kurulan ve bütün insanlığın ruhani birliğini vurgulayan ve Tanrı, din ve insanlığın birliğine dayanan tek tanrılı bir inanıştır. İnanışa göre, tüm yaradılışın kaynağı tek Tanrı'dır; tüm büyük dinler aynı ruhani kaynaklıdır; bütün insanlar eşittir ve ırkların çeşitliliği takdire değerdir. Bahailik hakkında detaylı bilgi için bkz: E.R., Fığlalı, *Babilik ve Bahailik*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994

[21] Komünizm, üniversitelerde özellikle Tudeh Partisi'nin aktifliği ile yayılmıştır. Tudeh'in üniversitedeki yaygın etkisi ve öğrenci birlikleri için bkz: E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, Princeton University Press,1982 s. 331-333

dini modernleşmeye önemli katkıda bulunan Anjoman-e Mahaneh-ye Dini (Aylık Dini Toplum)'dir. Bu toplum, 1960 sonbaharında dini aydınlardan Talekani, Mutahhari, Bazergan ile bazı önde gelen pazar liderleri tarafından oluşturulmuştur. Dersler her ay yapılmış ve yaklaşık iki buçuk yıl sürmüştür. Yapılan otuz bir görüşme ise üç cilt halinde **Goftar-e Mah** (Aylık Söylem) ismi ile yayınlanmıştır (Jahanbakhsh, 2001: 59-60). Mutahhari'nin liderliğini üstlendiği bu toplantılar halka açık olarak düzenlenmiştir. Toplantıların amacı ve içeriği ise İslam'ın çağdaş kaygılarla ilgisini göstermek ve özellikle ulemayı reformist düşünceyi teşvik etmek olmuştur (Algar, 1985: 14-15). Gerçekten de geleneksel dini toplantılarla karşılaştırıldığında, aylık toplantılar özellikle içerikleri ve katılımcı öğretim üyeleri ve diğer izleyicileri olmak üzere pek çok açıdan yenilikçi olmuştur. Uyuşuk bir dini cemaati sarsmayı ve İslam'ı toplumla daha alakalı hale getirmeyi amaçlayan konuşmacılar, İslam'ın dünyevi yönünü vurgulamışlar; kimi derslerde gençlere ve onların sorunlarına uygun bir yanıt vermenin gerekliliği üzerine kafa yormuşlardır. Özellikle, gençlere verilecek yanıtların fıkıhtan ziyade direkt Kur'an'da bulmayı hedeflemişlerdir. Zira, fıkıha gösterilen aşırı dikkatin, İslam'ı katı, durağan ve cansız bir dine dönüştürdüğü inancında olmuşlardır. Bu minvalde, inancın içsel veya ruhsal yönlerinden ziyade emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker gibi etik komutların toplumsal boyutuna vurgu yaparak (Jahanbakhsh, 2001: 60), daha evvel de ifade edildiği gibi maksimalist bir okuma ile İslam'ı tam bir yaşam biçimi olarak sunmuşlardır. Kısa sürede popüler olan toplantılar, Humeyni'nin 1963'te Pehlevi rejimini kınayarak yok saymasını (Algar, 1985: 15) takiben başlayan ayaklanmalarda Mutahhari'nin tutuklanarak hapsedilmesi ile sona ermiş ve düzenli olarak katkıda bulunduğu **Goftar-e Mah** (Aylık Söylem) yasaklanmıştır (Dabashi, 1993: 149). Her ne kadar toplantılara yasak gelmiş olsa da birçok din adamının ve dini yönelimli öğrencinin zihinleri bu toplantı silsilesinin etkisinde kalmıştır. Bu derslerde tartışılan konular şüphesiz kendisinden önceki benzer birikimlerin üzerine bir tuğla daha koymuştur.

Aynı türden ve diğerlerine nazaran daha önemli bir girişim, 1965'te Tahran'ın kuzeyinde Pehlevi rejiminin okullarında seküler olarak eğitilmiş gençlerin İslam'a bağlılığını sağlayabilmek amacı ile kurulan Hüseyniye-i İrşad olmuştur. Hüseyniye-i İrşad'ın kurucusu Muhammed Humayun adında Aylık Dini Toplum'dan esinlenen bir hayırseverdir. İlk yönetim kurulu üyeleri arasında Mutahhari ve Şeriati yer almıştır ve ikisi de başlangıçta lider konumunu üstlenmişlerdir. Rejimin, 1973'te kurumu

kapatmasıyla birlikte geride kalan tek kurucu üye ise Şeriati olmuştur. Diğer kişiler daha önce rejimin baskısı, fikir ayrılıkları gibi çeşitli nedenlerle İrşad'dan ayrılmışlardır. Bunlar arasında da en dikkat çekeni Mutahhari'nin ayrılışı olmuştur. Mutahhari, Şeriati'nin kurumun faaliyetlerini siyasi protestonun eşiğine getirme yönelik istekliliğinin reformist mesajı tehlikeye attığını ve kurumun ilk hedeflerinden saptığını düşünerek (Akhavi, 1980: 143-144) yavaş yavaş İrşad'ın çalışmalarından çekilmiştir. Bununla birlikte başka yerlerde dersler vermeye devam etmiş ve gelişmekte olan İslami hareketi bölecek veya Şah rejiminin amaçlarına hizmet edecek bir hareketten kaçınmak amacıyla, Şeriati ile açık bir çatışmaya da girmemiştir. Benzer şekilde, Şeriati'nin Mutahhari 'ye atıfları da dostça ve saygılı olmuştur (Algar, 1985: 15-16).

Aralarındaki ayrım ise bakış açılarından kaynaklanmıştır farklılıkları vardı. Mutahhari, geleneksel öğrenme hususunda derinlemesine kök salmış ve alanındaki üstlerinden hoşlanmıştır. Şeriati'nin ise İslam alimlerinden aktarılan geleneksel miras ile tanışması yüzeysel ve üstleri yüceltmekten uzak olmuştur. Bu doğrultuda, Mutahhari reform gereksiniminin bilincinde olmakla birlikte, din alimlerinin yönlendirici rolüne kesin olarak inanırken; Şeriati zaman zaman toplumun liderliğini Müslüman bir entelektüele vermek istemiştir. Bu fikir ayrılığının dışında ikisinin de aldıkları tedrisatın etkisi ile usulleri de farklı olmuştur. Mutahhari, titiz bir felsefi eğitimi tamamen özümsemiş sistematik bir düşünürken; Şeriati felsefi ve teolojik detaylar konusunda sabırsız bir karakter sergilemiş ve retorik ve duygusal olarak etkili olan yeni formülasyonların yolunu tutmuştur. Birisinin sistematik ve diğerinin yeni formülasyon yolunda olmasından hareketle, Mutahhari'nin düşüncesi parça parça ve içsel olarak tutarlı görülürken; Şeriati'nin daima devam eden bir keşif ve gözden geçirme süreci ile meşgul olduğu söylenebilir. Her ikisi de şüphesiz önemli hedefleri açıkça paylaşmışlardır. Eğitimli gençlerin İslam'a yeniden yönlendirilmesi ve İran toplumunun İslami bir vizyona göre dönüşümü konusunda tartışmasız bir fikir birliğine sahiptirler. Fakat Mutahhari bu hedefe ilerlerken İslami felsefi geleneğini kullanmayı seçerken; Şeriati sık sık İslam dışı kaynaklardan ödünç alınan terminoloji ve kavramları kullanmıştır (Algar, Introduction, 1985, s. 16).

Şeriati, Hüseyniye-i İrşad'ın felsefe ve hedefini *"Aydınların Hüseyni olarak irşadı"* (Şeriati, 2011(a): 332) biçiminde açıklamıştır. Ayrıca *"bu ekol, görüş ve*

çizgiyi temel alarak zaman, toplum, din, İslam ve Şiiliğe ilişkin ... İslam'a ve Müslüman topluma hizmet etmenin yeni yollarının arayışında olan bütün sorumlu aydınların ve yükümlü Müslümanların bilinçlendirilmeleri için bir eylem planı" (Şeriati, 2011(a): 332) hazırladığından söz etmiştir. Eylem planını ise Hüseyniye-i İrşad'ın ders programı olarak ayrıca aktarmıştır. Bu programa göre araştırma, öğretim, tebliğ ve kurumlar olmak üzere dört kısımdan oluşan Hüseyniye-i İrşad'da verilen konu başlıklarının bir kısmı, İrşad'ın faaliyetlerini ve eğitim alanını anlamak açısından dikkate değerdir. Programda[22] İslam Sosyolojisi, İslam kültürü ve ilimleri, Edebiyat ve Sanat, Kur'an araştırmaları, Arap dili ve edebiyatı, İngiliz dili ve edebiyatı ile dini vaaz ve konuşmalar gibi çeşitli konulara yer verilmiştir (Şeriati, 2011(a): 335).

Hülasa, Hüseyniye-i İrşad, İran'da dini modernizmin merkezi olarak hizmet etmiştir. Enstitünün faaliyetleri ise, dini aydınlar, geleneksel Ortodoks ulema ve kitlelerin İslam'ı arasındaki kırılmayı/farklılığı ön plana çıkarmış ve kurumsallaştırmıştır (Jahanbakhsh, 2001: 63). Her halükârda, 1970'lerin başına gelindiğinde özellikle Hüseyniye-i İrşad'daki etkinliği ile Şeriati'nin yarattığı tartışmalar sonucunda yeni dini entelektüel hareket olgunlaşma evresini geçirmiştir. Dini entelektüalizmin liderliğini ise diğer isimlerden ziyade Şeriati üstlenmiş ve bu koridor da entelektüel ve sosyo-politik akranları arasındaki yerini hızla almıştır.

2.2.4. Devrim Öncesi Dini Entelektüalizmin Mimarları

Dini entelektüalizmin gelişim sürecine bakıldığında, toplantıların ve birliklerin içerisinden sembol haline gelen isimlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Şüphesiz, dini entelektüalizm özellikle ismi anılan çekirdek grubun görüşleri üzerinde yükselmiştir. Dini entelektüalizmin bu kişilerin elinde ilk şeklini aldığı düşünüldüğünde de öne çıkan isimlerin, sürecin mimarları olarak çok kısaca genel görüşlerine bakılması da konunun tamamlanmışlığı açısından yerinde olacaktır.

Devrim ideolojisinin önde gelen mimarlarından biri olan Mahmud Talekani, özellikle 1950'lerden beri Şah'a karşı dini muhalefetin önde gelen ideologlarından biri olmuştur. Şahsen siyasi mücadeleye atılmış; Şah'a karşıtlıktan, Musaddık için mücadeleden, anayasanın uygulanması konusunda yaptığı taleplerden, farklı muhalif grupları desteklemekten defalarca hapse atılmış ve sürgün edilmiştir. Talekani,

[22]Programın detaylı hali için bkz: A,Şeriati, *Ne Yapmalı?,* Ankara, Fecr Yayınları, 2011

Devrim sırası ve sonrasında da aktif rol oynamış ve özellikle dini gruplar ile din alanından olmayan gruplar arasında bir köprü görevi görmüştür (Keddie, 2006: 195-196).

Akademik anlamdaki faaliyetlerinin büyük bir kısmı, modern Farsça'da Kur'an'ı yorumlamak üzerine yoğunlaşan ve özellikle dini alandan olmayan genç aktivistler için kaynaklık eden (Jahanbakhsh, 2001: 67) Talekani'nin *"Gözlerimi bu topluma açtığım ilk günlerden beri, bu topraktaki insanları zalimlerin kamçıları ve çizmeleri altında gördüm"* (aktaran: Dabashi, 1993: 218) ifadesi demokrasi ile Şii İslam'ı birbirine uygun bulan yaklaşımının psikolojik altyapısını göstermektedir. Zira Talekani'ye göre tevhidin gerçek anlamı insanı insana kul etmek değil, yalnızca Allah'a kulluk etmektir. Bu minvalde hükmün sadece Allah'a ait olmadığı hükümet biçimi dini değildir. Bununla birlikte Şii İslam'ın istibdat ile daima ters düştüğünü belirtmiş ve Allah'ın hüküm verici olduğu bir sistemde de gücün tek elde toplanmasını putperestlik olarak görmüştür (aktaran: Tığlı, 2017). Bu doğrultuda, tıpkı Anayasa Devrimi gibi, otokrasinin putperestliğine karşı başka demokratik ve sosyalist önlemlere ihtiyaç duyulabileceğini savunmuştur (Abedi & Legenhausen, 1986: 31). Talekani'nin ifadelerine bakıldığında demokrasiyi kabul ettiğini ve tipik bir dini entelektüel görünümü sergileyerek demokrasiyi İslam ile uzlaştırmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Yine aynı şekilde, dini entelektüel kuşağın ilk temsilcilerinden olarak, içtihat yoluna sıcak bakmıştır. Yönetim konusunda ise belirtildiği gibi gücün tek elde toplanmasına karşı olan Talekani, 'şûraya' ciddi bir önem vermiştir. Zira, devrim sonrasında siyasi gücün toplumun en alt katmanına kadar yayılmasını amaçlayan, hiyerarşik zincirli yerel idari komiteler planı hazırlamıştır (Jahanbakhsh, 2001: 75-78). Ayrıca, insanın özgür ve bağımsız olarak yaratıldığından hareketler değişimin ve gelişimin tek kaynağı olarak insanı gören ve insanın özerk davranışı için Allah'ın aynı anda her yerde bulunması çerçevesini çizen (Akhavi, 1988: 405) Talekani'nin son olarak en önemli eseri olarak görülen "İslam ve Mülkiyet" dikkate değerdir. Bu eserinde sosyal demokrasi ile uyumlu görüşler dile getirmiştir. Ekonomi üzerine yazdığı eserinde temel olarak, İslam'ın ekonomik olarak ne komünist ne de kapitalist olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Toplumsal adaletsizliğin kaynağı olarak Batılı ekonomik sistemler olan kapitalizm ve komünizmi eleştirmiştir (Jahanbakhsh, 2001: 78). İslam hukukuna göre, Talekani, ekilmemiş toprakların toprak sahipleri tarafından onları geri almak isteyen köylülere bırakılması gerektiğini savunmuştur.

Başka bir deyişle, İslam hukukunun uygulanmasının servetin yeniden dağıtılmasında etkili olabileceğini ifade etmiştir (Abedi & Legenhausen, 1986: 31). Dolayısıyla eşitlik ve adaletin İslam ile tesis edilebileceğini izah etmiştir. Bu minvalde, İslami iktisadın, Batı alternatiflerinden herhangi biri ile ayırt edilmesi gereken farklı karakterini ise şu şekilde ifade etmiştir (Taleqani, 1986: 56):

> İslam, insanlığı yeniden şekillendirmeye yönelik bir dindir. …. İslam, insanın itibarını düzeltmeye, dikkatini Allah'a yönlendirmeye ve dünyada adalet ve eşitlik kurmaya geldi. Yağma, katletme ve yayılmacılık amacıyla savaşı sona erdirdi. …. Savaşın amacı İslam dediği gibi, 'din tamamen Allah'ın oluncaya'[23] dır.

Cihad ve Şehadet vurgusunu da barındıran bu ifade de yayılmacılığa karşı durulan ve iktisadi açıdan İslam'ın kuralları uygulanması kaydıyla adalet ve eşitliğin sağlanabileceği bir sistemin ifade edildiği açıktır. Sonuç olarak, insan odaklı vurgusu ile Tanrı karşısında insanın iradesini kabul eden Talekani'nin özellikle iktisadi alandaki komünizm ve kapitalizm karşısında İslam'ı yücelten ve adalet ile eşitliği İslam yolu ile tesis eden fikirleri ile demokrasiyi İslam ile bağdaştıran görüşleri dini entelektüalizm alanında bir giriş mahiyeti arz etmiş ve döneminin popüler görüşlerinden olmuştur.

Devrim öncesinin etkili isimlerinden ikincisi ise Allame Muhammed Tabatabai'dir. Tabatabai siyasi faaliyetler ve yorumlardan ziyade filozof ve müfessir yönü ile sivrilen bir şahsiyet olmuştur. Anne ve babasını küçük yaşta kaybeden ve hayatı boyunca eğitimi kendisine bir tutku belleyen Tabatabai'nin aynı zamanda çelimsiz ve zahid görünümüne rağmen şaşırtıcı bir şekilde binicilik, dağcılık, avcılık ve nişancılık gibi atletik becerileri de olduğu bilinmektedir. Temel İslam eğitimini tamamladıktan sonra kendisine esas birikimini kazandıran dönemin İslami ilimler merkezi Necef'te derinlemesine eğitim almıştır ve içtihat seviyesine ulaşmıştır. Daha sonra hayatının geri kalanını ise Kum medreselerinde geçirmiş ve sayısız öğrenciyi felsefe ve İslam tedrisatından geçirmiştir (Algar, 2006: 1-10). Hemen her alanda olan yetkinliği gibi fıkıhtaki yetkinliğine de rağmen, tefsir ve felsefeye ağırlık vermesi ise onun için belirleyici noktayı oluşturmuştur. Zira Tabatabai'nin Kur'an tefsiri ve felsefi yaklaşımı akli ilimleri ihya eden biçimde olmuştur. Dışarıdan gelen ideolojilere karşı o da dönemindeki tipik dini entelektüeller gibi İslam'ı savunmaya girişmiştir. Bununla birlikte bu girişim diğerlerindeki gibi bir uzlaştırma çabasından uzak kalmıştır. Bu

[23] Baskı ve şiddet kalmayıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer (küfürden) vazgeçerlerse, şüphesiz ki Allah onların yaptıklarını hakkıyla görendir (Kur'an-ı Kerim, s. 8:39)

doğrultuda öncelikle materyalizmin çürütülmesi konusuna eğilen Tabatabai, bu çürütme ile problemlerle dolu öğrencilere yardım etmeyi amaçlamıştır. Zira, problemlerin çoğu, İnayet'in de *"Müslümanların zihinlerine dışarıdan sokulan meseleler"* (Enayat, 1982: 111) olarak ifade ettiği çağdaş Batı düşüncesiyle, özellikle de materyalist boyutlarıyla tanışmaktan doğmuştur. Bu nedenle Tabatabai, materyalist düşüncenin mantıksal analizi ve çürütülmesine adanmış bir dizi çalışma çemberi yürütmüştür. Çember, İslam Devrimi'nin önemli simalarından Mutahhari'nin de yer aldığı pek çok kişi ile toplanmış ve Marksizm'i ve onun idealizme ve materyalizme yönelik önerilerini çürütmeye, İslam'ı ise gerçekçi bir çözüm olarak sunmaya odaklanmıştır (Algar, 2006: 13). Tabatabai tüm bu felsefi gelişiminin yanında Kur'an çalışmalarını da yürütmüştür. Kur'an'ın her parçasını diğerinin ışığında, bağlamından koparmadan ve konu ile ilgisi olmayan hususları dâhil etmeden tefsir eden Tabatabai'nin ortaya çıkardığı *El Mizan* eseri en büyük Kur'an tefsirlerinden biri olarak günümüze dek ulaşmıştır. Kur'an çalışmaları ile felsefeyi daima bir arada ele alan Tabatabai için akıl ve dindarlık arasındaki bir çatışma söz konusu olmayıp, daha ziyade dindar Şiiliğin neleri içermesi gerektiğine dair bir bakış söz konusu olmuştur. Bu durumda ise felsefenin ve aklın taraftarı olan (Adamson, 2016: 599-600) Tabatabai, modern bir yorum bakımından önemli bir adım atmıştır. Çünkü, tefsire farklı bir bakış açısı getirerek, kendisine dayatılan çeşitli geleneksel disiplinlerin kavramları, kaygıları ve terminolojisi olmadan, Kur-an'ın kendisi için konuşmasına izin verme yöntemini seçmiştir (Algar, 2006: 14-15). Bu bakımdan uyguladığı ilkler geleneksel olmakla birlikte, yöntemi itibariyle modernist bir yol benimsemiştir.

Tabatabai daha evvel de belirtildiği gibi, kendisini pratik politikaya dahil etmemiştir. Endişeleri daha entelektüel bir nitelikte olmuştur. Fakat dini ve siyasi otorite konusuna bakıldığında belki de siyasete dair kimi görüşlerini edinebileceğimiz eseri "Velayet ve Zeamet" yazısıdır. Bu yazıya göre, İslam ve demokrasi bir karşılaştırma yapmıştır. İslam ile demokrasi ilkeleri arasında benzerlikler olmasına rağmen, İslam'ın demokrasiyle veya sosyalizmle özdeş tutulmaması gerektiğini ifade etmiştir (aktaran: Jahanbakhsh, 2001: 114). Çünkü, ona göre çoğunluğun isteklerinin her zaman doğru olarak kabul edilmesi başlı başına bir yanlıştır. Ayrıca, özgürlüğü materyalist bir yorumla anlamak da İslam'a ters düşmektedir (aktaran: İnayet, 2008: 210-211). Tabatabai siyasi yönetime dair en uygun çözümün velayet olduğu görüşündedir. Zira, İslami esaslar tam olarak insan tabiatına uygundur ve dolayısıyla

velayet de insan için zaruridir. Dini hükümler ancak velayet sistemi ile ayakta kalabilmiştir (aktaran: Tığlı, 2017: 60). Tüm insanlar için bağlayıcı olan değişmez yasaların dışında, velayet usulü ile yönetici olan kişi zamanın gerekliliklerine ve toplumun yararına göre değişebilen başka uygulamalarda bulunabilmesine taraftar olan (Jahanbakhsh, 2001: 114-115) Tabatabai, bu makama nasıl gelineceğini ise açıklamamıştır. Sonuç olarak, Tabatabai faaliyetlerini İslami ihya ve felsefe odaklı tutmuştur. İslam'ın Batı'ya karşı üstünlüğünü ispata girişen diğer dini entelektüellerden farkı ise Batı literatürü ile İslam arasında bir uyuşma arayışında olmamış olmasıdır. Bu açıdan modern kanatta yer almasa da siyasete ve yönetime dair çok kısıtlı görüşleri konusunda modern bir açılım yaptığı söylenebilir. Her ne kadar demokrasi ve sosyalizmi İslam ile son kertede uzlaştırmamış olsa da velayet makamından bahsederek, bu makama çağın ihtiyaçlarına göre yorum serbestiyeti tanıması içtihat kapısını açık bıraktığına bir delil sayılabilir. Şüphesiz bu açıdan kendisini takip edenleri etkilemeyi başardığı, Humeyni'nin velayet görüşünü sahiplenip geliştirmesi ile görünür olmuştur.

Tabatabai'nin eğitiminden geçen Murtaza Mutahhari ise dini entelektüalizmin gelişimindeki ve devrim ideolojisinin şekillenmesindeki etkin faaliyetleri ile dikkat çeken bir simadır. Felsefi olarak çok yetenekli ve bir dereceye kadar modernist olan Mutahhari için gelenekçi ve modern çizgi arasında parçalanmış yorumu yapılsa da (Nasr & Jahanbegloo, 2010: 88) gençler arasında dini inançlara yeni vizyonlar eklemesi ile popüler olmuştur. Dilinin berraklığı ve sadeliği ile en zor metinleri dahi ortalama seviyede bir kişinin anlayabileceği şekilde ifade edebilmesi çağdaşları arasındaki farklarından biri olmuştur (Dişkaya, 2020). Üretkenliği ve hitabetindeki bu yönü kendisine daha toplantı çemberlerinde liderlik yolunu açmıştır. Aylık Dini Toplum'u düzenlemesiyle ve Hüseyniye-i İrşad'ın oluşumuna verdiği katkılar ile dini entelektüalizmin çarpıcı isimlerinden olan Mutahhari'nin diğer dini entelektüellerle paylaştığı birincil hedefi, modern Batılı ideolojilerle, özellikle de Marksizm'le rekabet edebilecek geleneksel dinsel inançları ve ilkeleri için yeni bir görünüme büründürmek ve böylece gençliği seküler Batılı etkilerden korumak olmuştur. Mutahhari de siyasetin İslam'ın bir parçası ve parçası olduğuna inanmış ve hükümeti ile siyasi liderliğin gerekliliğini kanıtlamak için velayet argümanına değinmiştir. Velayet sınıflandırmasını detaylı biçimde yapan Mutahhari'ye göre başlangıçta müsbet ve menfi olmak üzere iki çeşit velayet vardır. Bu iki velayı basitçe *"Müslümanlar bir*

yanda bir çeşit velayı kabullenmemek ve terk etmekle görevlendirilmişler, öte yandan da diğer bir velaya sahip olmaya, ona önem vermeye davet olunmuşlardır" (Mutahhari, ty: 6) şeklinde ifade eden Mutahhari, menfi vela hususunda Müslümanları ayrıştırması sebebi ile Müslümanların kendilerine teklif edilen veya kendilerine dayatılan bir gayrimüslimin otoritesini etmemesini salık verirken; müsbet velayı iki sınıfta açıklamıştır. Genel müsbet vela Müslümanlar arasında Allah'a itaat etmeye ve birbirlerine yardım etmeye dayanan pozitif ilişkiyken; özel müsbet vela Ehl-i Beyt' ayrılmıştır. Özel müsbet velayı da muhabbet, imamet, ziamet ve tasarruf velası olarak ayıran Mutahhari, sözü en sonunda siyasi otorite anlamındaki velayetin her ne kadar imamet onunla özdeş olmasa da vazgeçilmez olduğuna bağlamıştır (Mutahhari, ty: 7-27). Yaşadığı dönemde tartışılan konulardan olan eşitlik, ifade özgürlüğü, siyasi haklar ve demokrasi gibi konularda Mutahhari de İslam ile uzlaşabilirliği inceleyenlerden olmuştur. Özgürlüğün, bireysel hakların ve demokrasinin İslami hükümetin doğasında olduğunu belirten görüşlerinde biraz daha ileri giderek, İslami öğretilerde liberal değerlerin ve öğretilerin doğal olarak var olduğunu bile ima etmiştir. Bununla birlikte, İslami demokrasi ve özgürlüğün Batı'da uygulanan versiyondan çok daha üstün olduğunu ekleyerek İslam'ı Batı karşısında bir kez daha yüceltmeyi ihmal etmemiştir. Zira İslam'da demokrasi ve özgürlük, insanlığın özgürlüğü anlamına gelirken; Batı'da cismani bir nefis serbestliği kastedildiğini belirtmiştir (aktaran: Jahanbakhsh, 2001: 128-129).

Akademik olarak Tahran Üniversitesi İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi'nde öğretim üyeliği yapan Mutahhari, toplumda dini bilginin daha geniş yayılması için ve dini yönelimli akademisyenlerin sosyal işlere daha etkili bir şekilde katılma isteklerine de dayanarak daha evvel de ifade edilen aynı zamanda Aylık Dini Toplum'un liderliğini üstlenmiş ve ardından Hüseyniye-i İrşad'ın kurucu üyesi olmuştur. Devrimci değişimin desteklenmesinde sözlü ifadelerin ittirici gücünün yazılı ifadelere göre daha etkili olmasından hareketle ortaya çıkan vaazların veya derslerin yanında devrimin ideolojik içeriği için lazım olan akademik birikim de önemli olmuştur. Mutahhari sistematik üretkenliği devrime tam bir entelektüel olarak hizmet etmiştir. Zira, Kum'daki öğrenci günlerinden şehit olduğu 1979'a kadar güvenle ve sürekli yazmıştır. Yazdığı eserlerin konularını ihtiyaç algısına göre seçmiştir. Bu şekilde, İslam'ın ve İslam toplumunun sorunlarının doğru ve sistematik bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmayı ve çağdaş İslami çıkarlara yönelik olarak hayati

konulardaki ihtiyacı karşılamayı amaçlamıştır (Algar, 1985: 17). Dini entelektüalizm de başlangıcı itibariyle çağdaş İslami bir literatürün elde edilmesi bakımından Mutahhari'ye borçlanmıştır. *Adl-i İlahi (İlahi Adalet), Nizam-i Hukuk-i Zen der İslam (İslam'da Kadın Hakları) Mes'ele-yi Hicab (Başörtüsü Meselesi), Ashna'iba Ulum-i İslami (İslami Bilimlere Giriş), Mukaddime bari Jahanbini-yi İslami (İslam'ın Dünya Görüşüne Giriş), Velaha ve Velayatha (Vela ve Velayet) ve Kıyam ve İnkılab-ı Mehdi (Devrim ve Mehdi İnkılapları)* gibi eserleri ile gündemi meşgul eden konular hakkında açılımlar geliştirmiştir (Tığlı, 2017: 63). Bu kitaplar Mutahhari'nin İslami İran'ın yeniden doğuşuna en kalıcı ve önemli katkısı olarak kabul edilebilir, ancak etkinliğinin göz ardı edilmemesi gereken siyasi bir boyutu da olmuştur. Kum'da henüz bir öğrenci ve ilerleyen zamanlarda öğretmen iken, çağdaşlarına politik bilinç aşılamaya çalışmıştır. İran petrol endüstrisinin millileştirilmesi mücadelesinde Kaşani ve Musaddık'ın çabalarını seküler milliyetçilik hariç olmak üzere desteklemiştir.

Mutahhari'nin önemli bir yönü de Humeyni'ye olan yakınlığıdır. Siyaseten Şah rejimi ile ilk resmi ders düşmesi de Humeyni'nin 1963 ayaklanmasına verdiği destek sonucu tutuklanması ile gerçekleşmiştir. Humeyni'nin bu olaydan on dört yıllık sürgünü boyunca İmam ile direkt ve dolaylı olarak sürekli irtibatta kalmıştır. İmam'a olan bu yakınlığı, devrim yapıldıktan sonra İslam Devrimi Konseyi'nde yer almasını sağlamıştır. Fakat çok geçmeden devrime ve yeni kurulan düzene verdiği bu destek sonucu suikasta uğramış ve vefat etmiştir (Algar, 1985: 18). İmam Humeyni, Mutahhari'nin ölümü üzerine üzüntüsünü açıkça dile getirmiş ve Mutahhari'yi *"Hayatımın meyvesi"* ve *"Etimin parçası"* (Lawrence, 2000: 176) olarak anmıştır. Sonuç olarak, geleneksel öğelerden yararlandığı gibi kimi modernist açılımlara da olumlu yaklaşan Mutahhari, hayatının az bir kısmı aktif siyasi olaylarda olmak üzere çoğunluğunu akademik olarak yürütmüştür. Bu bakımdan kalemi ile olan üretkenliği devrim ideolojisinin oluşmasına yaptığı en büyük hizmet olmuştur. Dinin doğru anlaşılmasından ihyasına, materyalist ideolojileri eleştirmekle birlikte Batıdan gelen kimi kavramlarla dini uzlaştırma çabalarından güncel çoğu meseleye bir açık kapı üretmesine kadar hemen her entelektüel konuya değinmiştir. Verdiği toplantıları ile hem çağdaşlarını hem genç kuşağı etkilemiştir ki İnayet de son kitabını Mutahhari'ye sunması ile bu grupta yer almıştır. İslam Cumhuriyeti'nin bir bakıma entelektüel alt yapısını oluşturan Mutahhari, modern pek çok kurum ve olgunun karşısına İslami

muadillerini koymasıyla dikkate değer olmuştur. Velayeti Fakih anlayışının teorisyenlerinden birisi olması da bu modern açılımın bir sonucu olmuştur.

Dini entelektüalizmin mimarlarından olan ve belki de devrim sonrasına kadar yaşasaydı devrimin ve sonrasının şeklini farklı çizebileceği düşünülen Ali Şeriati'nin ünü ve etkisi, bir entelektüel olarak kendi topraklarını aşmıştır. Şeriati en basit ifadesi ile, İslam'a yabancı olmayan ve aynı zamanda İran kültürel geleneğini de sindirmiş bir entelektüelin, modern bilimsel yöntemlerle İslam'ı sunmasının ihtiyacı içinde olan gençliğin liderliğini üstlenmiştir. Toplumun realitelerinin farkında olarak üstendiği bu misyonu ise İslam'ın asli öğretilerine dönüş yönünde verdiği konferanslar ile ifa etmiştir. Şeriati'nin ifa ettiği bu rolün büyüklüğü ise İslam'ı Mutahhari gibi sistematik sunmaktan ziyade pratik boyutları ile ele almıştır. Başka bir deyişle, İslam'ı çağın zorunluluklarına göre yorumlanabilecek bir ideoloji olarak görmesi kendisini diğer isimler arasında farklı kılan nokta olmuştur (Sachedina, 2019: 77-78). Şeriati'nin bir önemli yönü de medrese tedrisatından geçmeyen ve Batı eğitimi almış bir dini entelektüel olmasıdır. Özellikle Hüseyniye-i İrşad etkinlikleri ile yıldızı parlayan Şeriati, kurumun kapatılışını takiben tutuklanmış ve serbest kaldıktan sonra da takip altında tutulmuştur. Şeriati'nin görüşlerine bakıldığında, onun hedef tahtasında ilk olarak kişiyi kendi kökenine yabancılaştıran kültür emperyalizmi olduğu görülmektedir (Richard, 2019: 107). Tıpkı öncüllerinden Al-i Ahmed gibi kapitalist liberalizm, komünizm veya sosyalizmin İran için çıkar yol olmadığının farkında olan Şeriati (Tığlı, 2017: 66), genelde İran'ın ve özelde ezilen halkın kurtuluşunu ancak ideolojik olarak biçimlenen İslam'da görmüştür. Zira, Allah'a inanmayan bir toplumun maddi refah içinde olsalar dahi bu refahları aldatıcıdır (Richard, 2019: 107).

İslam'ı bir ideoloji haline getirmeyi öze dönüş kavramı ile ele alan Şeriati bu yaklaşımını şu şekilde ifade etmiştir (Şeriati, 2011(b): 35):

> Tek kelimeyle söylüyorum: Bizim dayanağımız İslami kültürel özümüzedir ve bu öze dönüşü kendimize şiar edinmeliyiz. Çünkü bize bütün özlerden daha yakın olan yegâne öz budur. Şu anda canlı olan, yaşayan, toplumun bünyesinde bir ruh, bir hayat ve bir iman olarak varlığını sürdüren tek medeniyet ve kültür budur. Bu toplumda bir şeyler yapmak isteyen aydına hayat ve dinamizm verecek olan bu özdür. Fakat İslam'ı, çöküşün sebebi olan, bilgisiz ve bilinçsiz geleneklerin tekrarı biçiminden çıkarıp bilgi ve bilinç veren, ilerici, mücadeleci, uyandırıcı ve aydınlatıcı bir ideoloji haline getirmeliyiz.

Şeriati'nin öze dönerek İslam'ı ideoloji haline getirmek vurgusu ile ifade ettiği bu yaklaşım aslında onun diğer düşüncelerini de yansıtmaktadır. Zira bilgisiz ve

bilinçsiz gelenekler olarak bahsettiği hurafeler ve bid'atlara da daima karşı olmuştur. Ona göre, zihin ve ahlakın diri tutulamamasıyla amaçların yitirilerek mukaddesatçılığı bir amaç haline dönüşmesi durumu vardır. Mukaddesatçılık ise bir anlamda yolda kaybolmuşluktur. Müslümanlar da içinde bulundukları bu halden uyanmalı; dini bilinç ve sorumluluk sahibi olmalı; devrimcilik, uyanıklık ve özgürlük dini İslam'ı takip etmelidir (Cesur, 2012: 54). Tüm insanlık için ulaşılması gereken baskın bir politik amacı olan kurtuluş ve özgürleşme ideolojisi olarak anlaşılan bu devrimci ve yeni İslam yorumunu gerçek İslam olarak ele alan Şeriati, bu yorumunu Safevi Şiiliği karşısında Ali Şiiliği olarak sistematikleştirmiştir. Şeriati'nin Ali Şiiliği bir ideolojik hazırlık ve siyasi seferberlik mekanizmasına zaten sahiptir. Ona göre, bu ideolojinin şekli, yapısı ve beraberinde getirdiği politikalar, halkın kolektif hayal gücünde ve paylaşılan duyarlılıklarında zaten var olmuştur (Dabashi, 1993, s. 111). Vesayet, imamet, ismet, velayet, şefaat, içtihad, taklit, adalet, dua, intizar ve gaybet gibi kavramların devrim, uyanış, adalet, sorumluluk içerikli bir yorum kazandığı Ali Şia'sında (Şeriati, 2013(b): 123-127) "*Her gün Aşura, her yer Kerbela ve her zaman Muharremdir"* (Şeriati, 2016: 181) Safevi Şiası -konu bağlamında Pehlevi Şiasi ile eş görülebilir- karşısında gerçek Şii İslam olan Ali Şia'sı daha evvel de ifade edildiği gibi; bilgisizlik ve sevgi değil tanıyış ve sevgi; övgü değil takip etme; donukluk değil içtihat; tapınma değil özgürlük, Kerbela faciası değil Kerbela devrimi; kavmiyet değil insaniyet; olumsuz bekleyiş değil olumlu bekleyiş; tefrika değil vahdet; bid'at değil sünnet; pısırık değil mücadeleci; cebir değil irade Şia'sıdır. Yani Ali Şia'sı 'hayır' Şia'sı; Safevi Şia'sı 'evet' Şia'sıdır (Şeriati, 2013(b): 128).

Şeriati'nin bu yeni yorumlarının ışığında bakıldığında Şah'ın rejiminin yanında seküler entelektüellere ve aşırı gelenekçilere muhalefet etmesi şaşırtıcı değildir. Şeriati için aşırı gelenekçiler hurafeler ve pısırıklıkla eşleşirken; seküler aydınlar da Batı kaynaklarının etkisinde taklitçilik peşine düşerek toplumun dindar yönünü ve gerçeklerini ihmal etmişlerdir. Onun bu iki grubu eleştirerek kendi üçüncü yolunu tanımlaması ise şu şekildedir (Şeriati, 2011(c): 12):

> …. Öyle bir yol ve misyon ki onu ne din adına gelenek, donukluk ve köhnelik bekçileri gösterir, ne de aydınlık, aydınlanma ve ilerleme adına yenilik bayraktarları ile Batı'nın çözüm yollan ve düşüncelerine meftun olanlar iddia ederler. Bu iki bozuk yolun arasından geçen üçüncü yol: Başkalarını taklit değil, bilakis bilip tanıma, yaratma ve seçme.

Şeriati'nin döneminin ve takip eden dönemin en gözde tartışmalarından olan demokrasi konusu hakkında ise Batı demokrasilerini pürüzsüz şekilde uygulanabilen demokrasi anlayışından uzakta değerlendirmektedir. Batı demokrasisini seçenlerin değil de paranın etkili olduğu biçimde uygulandığı için bozulmuş bir demokrasi olarak görmüştür. Bu biçimdeki Batı demokrasisini *"İçine zehir karıştırılmış tatlı bir lokmadır ama onu çöküntü halindeki bir topluma, yüzlerce minnet içinde bahşederler"* (Şeriati, 2012: 556) şeklinde ifade eden Şeriati Şii imameti demokrasinin karşısında şu şekilde konumlandırarak kendi yolunu sunmuştur (Şeriati, 2012: 148):

> İmamet, ümmet kelimesinden türemiştir. Bu nedenle, imamet şimdiye dek söz konusu edilen, zihinlerimizde bulunandan farklı olarak kendine özgü bir öğretiye dayanan özel bir toplumsal düzendir. Aristokrasi, demokrasi, oligarşi, monarşi ve diktatörlük karşısında yer alan bir düzendir. Onların karşısında imamet zaten bir rejim ve düzendir. Bu, Şiilik tarafından ortaya konmuştur ve Şiiliğin en belirgin çizgisidir.

Sonuç olarak, Şeriati devrim öncesi dini entelektüalizm literatürünü baştanbaşa yeniden yorumlayan bir dini entelektüel olmuştur. Medrese tedrisatından geçmemiş ve tahsilini dini alanlar dışında yapmış olmasının da etkisiyle farklı bir dil kullanabilmiştir. Özellikle Hüseyniye-i İrşad yılları ile genç kitleyi etrafına toplayan Şeriati, İslam'ı ideoloji şeklinde sunarak devrim öncesi dini entelektüalizmin de anılma biçimini belirlemiştir. Alimlere sorumluluk, müminlere aydınlık, aydınlara iman, uyumuşlara uyanıklık, uyanıklara irade, dindarlara din, oturmuşlara kıyam, halka öz bilinç istediği duasının[24] yolunda olan Şeriati kendine has yorumları ile devrim öncesi dini entelektüalizmin fikirsel anlamda baş mimarı konumuna gelmiştir.

İran yenilikçi dini düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan bir diğer isim ise Mehdi Bazergan olmuştur. Babasının Azerbaycan'dan Tahran'a göç etmesi ile bütün hayatı İran'da geçmiş olan Bazergan hem tacirliği hem de dini aktivistliği ile dikkat çekmiştir. Hem dini hem de seküler manada iyi bir eğitimden geçmiş, 1928 yılında da devlet teşviki ile Fransa'ya mühendislik eğitimi alması için gönderilmiştir. Fransa eğitimini sürdürürken oranın sosyo-kültürel hayatından 'İslam lehine' etkilenmiştir. Özellikle Fransa'da dini grupların faaliyetlerine yakından şahitlik ederek, gözlemleri sonucunda dinin geriliğe yol açmadığını bilakis medeniyetin kurucu öğesi olduğu kanaatine varmıştır. Fransa'dan yurda döndüğünde

[24]Duanın detaylı hali için bkz: A, Şeriati, *Dua*, Ankara, Fecr Yayınları, 2012; A, Şeriati, Cep Kitapları, Fecr Yayınları

de gelişmişlik ve din arasında bir çelişkinin olmadığına, tam tersine İran toplumunun gelişiminin ancak baskıcı rejimlerden kurtularak dini ve milli değerlerin ihyası ile canlandırılacağına kanaat getirmiştir (Tığlı, 2017: 69-70; Jahanbakhsh, 2001: 81-82).

Bazergan Fransa dönüşü sonrası belli bir süre mühendislik yapsa da edindiği fikirler sonucunda İran siyasal hayatına kayıtsız kalamamıştır. Çünkü Fransa'dayken her ne kadar mühendislik eğitimi alsa da sosyo-kültürel koşullara da ilgi duymuştur. Önceleri daha evvel de sözü geçen ve küçük bir cami derneği olan Kanun-e İslam'da faaliyette bulunmuş daha sonra Tahran Üniversitesi içinde kurulan Müslüman Öğrenciler Birliği'ne katılmıştır. Petrolün millileştirilmesi hareketinde Ulusal Cephe'de Musaddık'ın yanında yer almış hatta yeni millileştirilen petrol sanayisinde yöneticilik yapmıştır. 1953'teki darbeyle Ulusal Cephe kadroları tutuklanmış, Bazergan'da gizli olarak Ulusal Direniş Hareketi içinde faaliyetlerine devam etmiş ve bu sebeple iki defa kısa süreli olarak tutuklansa da bu hareket içinde yönetici sekreter olarak faaliyetini sürdürmüştür. 1961'de ise Ayetullah Talekani ile (Nehzat-e Azadi-ye İran) İran Özgürlük Hareketi'ni kurmuşlarsa faaliyetleri Şah'ın Beyaz Devrim'ine karşı muhalefetlerinden ötürü kısa sürmüş ve tutuklanmışlardır. Hapisten sonra diğer dini entelektüeller gibi daha ziyade Marksist söylemleri eleştiren yazılar yazmış; ayrıca İslam'ın modern tefsiriyle uğraşmıştır. Siyasi kontrollerin azalmasıyla 1977'de İnsan Haklarını Savunma Derneği'ni kurarak burası üzerinden muhalefete devam etmiştir. Bu çizgisinden ötürü İslam Devrimi'nin ardından Humeyni onu İran İslam Cumhuriyeti'nin ilk Başbakanı olarak atamış fakat Humeyni ve parlamentoda etkin olan ruhaniler ile önemli fikir ayrılıklarından dolayı bu görevinden istifa ederek; onlara karşı cephe almıştır (Barzin, 1994: 87-88)

İran İslam Devrim'inin dini alandan olmayan ekibi içinde Ali Şeriati ile birlikte en önemli isimlerinden biri olan Bazergan hem devrim öncesi hem de devrim sonrası fikirleri ile İran siyasal düşüncesini etkilemiştir. Devrim öncesinde devrim ateşinin yanmasına önemli katkılarda bulunmuş; fakat devrim sonrası muhalif kanatta yer almıştır. Bu noktada genel olarak devrimin ateşini yakan dini entelektüeller, inkılap sahnesine daha çok ruhanilerin çıkmasıyla kültürel ve sosyal alanlardan uzaklaşmışlardır (Tığlı, 2017: 80)

Devrim sonrası dönemde dini entelektüeller muhalifler olarak konumlanıp siyasetten uzaklaşmış; bazı ruhanilerin suikasta kurban gitmesiyle fikir ayrılıkları daha

da belirginleşmiştir. Hem öncesi hem sonrası ile devrim içinde bizzat yer alan Bazergan'a göre devrim sonrası dönem nasıl bir yol izleneceği çok az düşünülmüş ya da hiç düşünülmemiştir. Bu yüzden ortaya çıkan anlaşmazlıkların iki sebebi vardır. İlki, inkılap konusunda tecrübesizlik; ikincisi, devrim sonrası oluşabilecek ortamın iyi hesaplanamamasıdır. Bu sebeplere binaen, ortaya çıkan farklı görüşler eski ihtilafları tekrar canlandırmıştır. Hatta inkılap gerçekleştikten sonra ondan bahsetmek günah veya ihanet sayılmıştır. Bu bağlamda, Bazergan'ın en önemli yanlarından birisi, halkın devrimi gerçekleştirme nedeni ile ulemanın devrim sonrası uygulamaları arasındaki farklılığa yaptığı vurgudur. Bahsettiği bu farklılığı ise *"İkinci hareket"* olarak ayrı bir şekilde isimlendirecek kadar önemsemiştir. Bu durumu açıklamak adına devrimi eleştirel nitelikte *İki Harekette İran Devrimi* adlı bir kitap kaleme almıştır. Ona göre, ikinci hareketin en önemli özelliklerinden biri İranlıların yerine dinin konulmuş olmasıdır. Öncelik İran'a ve İranlılara değil, İslâm'a ve Müslümanlara verilmiştir. Hareketin bir diğeri önemli özelliği de ruhanilerin keskin ve etkili bir şekilde hâkimiyet kurmalarıdır. Hatta kanunlar halka zorla uygulatılmış; yerine getirmeyenlere idama kadar varan cezalar verilmiştir (aktaran: Tığlı, 2012: 90-92).

Bazergan'ın sürece çok önemli katkıları bulunsa da hiçbir zaman katı bir anlayışta olmamıştır. Örneğin din ve siyaset noktasındaki görüşleri devrim öncesinde ve sonrasında farklılık arz etmesi katı fikirli olmamasının bir sonucudur. Devrim öncesinde din ile istibdat suyunun aynı yoldan gitmediğini ifade ederek (Tığlı, 2017: 71) dine siyasi bir misyon ile bakarken; devrim sonrasında bu düşüncesini biraz değiştirerek, her ne kadar din gibi siyaset de dünya işleriyle bir arada tutulması gerekiyorsa da bu tür işler din için asli sayılmamalıdır olarak güncellemiştir (Tığlı, 2012: 110-111). Başka bir deyişle devrim öncesinde dine yüklediği siyasi misyona kısmi bir mesafe getirmiştir.

Sonuç olarak devrim öncesi dönemde etkin bir kişilik olarak önce çıkan Bazergan, devrim sonrasının ilk başbakanı olmuş fakat takip eden süreçte uygulanan politikaların etkisiyle muhalif kanatta yer almıştır. Siyasi faaliyetlerine başladığı 1941 yılından ölümüne kadar İslami kanunlar üzerine inşa ettiği özgürlükçü ve demokratik duruşundan taviz vermemiştir (Tığlı, 2017: 71). Bu noktada İslam ideolojisinin en iyi olduğunu çünkü diğer insan-yapımı ideolojilere, ilahi kaynaklı olmasıyla üstünlük kurduğunu iddia etmiştir. Hem devrim öncesi hem de sonrasında İslami öğretiler ile

demokratik hükümet teorisi arasında uyumlu bir politik ideoloji yaratma çabası içerisinde olmuştur. Marksist ve seküler modern rejimlerin öne sürdüğü iddialara rağmen entelektüel faaliyetlerini sürdürmesinin temel sebebi, genç nesillerin zihinlerinde karartılmış olan İslam'ın imajını temizlemek ve İslam'ın bilim ve ilerlemeye mâni olmadığını göstermek olmuştur (Jahanbakhsh, 2001: 84-100)

Nihayet şah karşısında oluşan tüm bu İslami muhalefet hareketlerini ve devrim öncesi dini entelektüalizmin mimarlarını örgütleyerek eyleme geçiren ve devrim liderliğini üstlenen kişi ise Ruhullah Musevi Humeyni olmuştur. Devrim öncesi dini entelektüalizm konusunda, İslam'ı ideolojik olarak sunmasıyla Şeriati ile benzeşen Humeyni'nin yenilik bakımından literatüre en önemli katkısı şüphesiz velayet-i fakih düşüncesi olmuştur.

Humeyni 15 Hordad/ 5 Haziran ayaklanması ile kitleleri etrafında toparlamayı başarmıştır. Şah'a karşı muhalif olarak yapılan en kuvvetli konuşmalardan biri ile tarihin seyrini etkileyen Humeyni, kanla bastırılması sonucunda İslam'ı diğer ideolojilere karşı iyice yükselten süreci başlatan konuşmasında Şah'a karşı şu şekilde seslenmiştir (Khomeini, 2010: 177-179):

> …. Şah, senin de Baban gibi olmanı istemiyorum. Tavsiyemi dinle, İslam'ın ulemasını dinle. Ulusun refahını, ülkenin refahını arzu ediyorlar. İsrail'i dinleme; İsrail sizin için hiçbir şey yapamaz. Sefil, zavallı, hayatının kırk beş yılı geçti. …. Tüm bunların sizi nereye götürdüğünü düşünmenin, babanın deneyiminden bir ders çıkarmanın zamanı gelmedi mi? …. Umarım, "gericiler cenabet birer hayvan gibidir" dediğinde ulema ve din bilginlerini aklına getirmemişsindir, çünkü eğer öyleyse, seni daha uzun süre tolere etmemiz zor olacaktır ve kendini bir çıkmazda bulacaksın. Yaşayamayacaksın; ulus bu şekilde devam etmene izin vermeyecek. …. Bir gün, biraz kargaşa olursa ve işler tersine dönerse, çevrendeki insanların hiçbirinin arkadaşın olmayacağını bilmiyor musun?

Bu konuşması ile harekete geçen halka dönemin tipik dini entelektüeli gibi İslam'ı ideolojik sunması ise ayrıca kayda değerdir. Humeyni'nin bu tip bir açıklaması şu şekildedir (Khomeini, 2011: 1-2):

> İslam, hakikat ve adalet için mücadele edenlerin, özgürlük ve bağımsızlık için feryat edenlerin dinidir. Sömürgeciliğe karşı savaşanların okuludur. Tek ve tek çaremiz, bu yozlaşmış ve yozlaşmakta olan hükümet sistemlerini yıkmak ve bundan sorumlu hain, baskıcı ve despotik çeteleri devirmektir. …. Sapkınlığı önlemek veya yolsuzlukla mücadele etmek için imkanlara sahip olmasanız da yine de sessiz kalmamalısınız. Sana kafadan vururlarsa protesto et! Kendinizi baskıya teslim etmek, baskının kendisinden daha ahlaksızdır. Tartış, kına, karşı çık, bağır. Gerçeği yay: İslami adaletin onların söylediği gibi olmadığını …. çürümüş, haksız ve zalim idari sistemler olan tüm hükümetleri devirmek … sadece İran'daki görevimiz değildir. … Dünyadaki tüm Müslümanların, tüm Müslüman ülkelerde İslami siyasal devrimi nihai zaferine taşımak görevidir.

Kitleleri dine siyasi bir misyon yükleyerek devrime çağıran ve bu yolda İslam'ı da ideoloji olarak sunan Humeyni'nin velayet-i fakih görüşü ise İslami hükümetin teorik çerçevesini ortaya koymuştur. Bu yeni yaklaşım, döneminin gündem maddesi haline gelmiştir. En basit ifade ile velayet-i fakih anlayışı, kayıp imam gelene kadar iktidar ve yönetimi kendi haline bırakmamak olarak izah edilebilir. Her ne kadar Şia'nın çoğunluğunca imamın yerini ancak imam doldurabilir anlayışına binaen ile bu temsili yönetim meşru olmasa da bu yönetimden faydalanmak caiz sayılmıştır (Tığlı, 2017: 72). İmam'ın meşruiyeti veya Şiilikteki farklı bakış açıları bir yana, Humeyni'nin ilk defa İslami bir hükümet modeli önerisi dikkat edilmesi gereken noktayı oluşturmaktadır. Zira Humeyni velayet-i fakih anlayışını genel bir naiplikten ziyade tam yetkili bir yönetim olarak sunmuştur. Bu bakımdan Humeyni, fakihlerin yönetimi doğrudan ele almaları ve imametin bütün görevlerini noksansız yerine getirmeleri şeklinde düzenlediği yeni bir siyasal biçim ortaya çıkarmıştır (El- Katib & Cabuğa, 2018: 229). Humeyni'nin ortaya koyduğu hükümet modeli ise mevcut hükümet sistemlerinden hiçbiri ile tam olarak tanımlanamamıştır. Bu özgün sisteme göre; İslam hükümeti ne zalim ne de mutlaktır; hükümdarların ülkeyi yönetme konusunda Kur'an ve sünnet koşullarına tabi olması ile anayasaldır. Hukuk devletidir fakat egemenlik sadece Allah'a aittir ve hukuk O'nun emri ve hükümleridir. İslam hukuku, tüm bireyler ve İslam hükümeti üzerinde mutlak otoriteye sahiptir (Khomeini, 2002: 53). Hükümetin pratik olarak nasıl işleyeceğine yönelik açıklamaları bir yana, Humeyni'nin özgürlük ve eşitlik konusundaki görüşlerine bakıldığında ise, özgürlük, her şeyden önce, Allah dışında kimseye kulluk etmemektir. Siyasi özgürlük ise döneminin koşullarını üzerinde taşır bir görünümdedir ve iç despotizmin ortadan kaldırılması ve yabancı güçlerin tahakkümüne karşı durulmasıdır. Eşitlik konusunda ise, İslam'ın eşitlikçi doğası, İslam'ın kutsal hukukuna uygun olarak, herkesin sesinin duyulması gerektiğinin bir garantisi olarak tekrar tekrar dile getirilmiştir.

Demokrasi konusunda ise İslam hükümeti teorisinden de anlaşılabileceği gibi, Batı demokrasileri hoş karşılanmasa da Humeyni'nin bir reel politik yanı devrim sırasında İslami hükümeti tanımlamak için demokrasi terimini kullanmayı bırakmamış olmasıdır. Zira devrim öncesi demokrasi vurgusundaki ısrarı şüphesiz yabancı bakışlar karşısında meşruiyet kazanabilme amacı gütmesinden ileri gelmiştir. Humeyni'nin demokrasi konusundaki asıl tutumu ise devrimden sonra ortaya çıkabilmiştir demek yanlış olmayacaktır. Zira, devrimden birkaç ay sonra, İran'da hükümetin gelecekteki

şekli ile ilgili referandum sırasında devrimin mimarlarından olan Talekani, Bazergan ve diğerlerinin İslam Cumhuriyeti başlığına demokrasi kelimesini katmak istemeleri üzerine Humeyni'nin ne bir kelime eksik ne bir kelime fazla sadece İslam Cumhuriyeti çıkışı (Jahanbakhsh, 2001: 135), belki daha ilk aylardan dini entelektüel kanadının nasıl bir dışlanma içine itileceğinin habercisi olmuştur.

Sonuç olarak, İmam Humeyni ümmeti idare etmesi gereken bir hükümete ihtiyaç duyulduğu gerekçesi ile velayet-i fakih nazariyesini desteklemiş ve İslam hükümeti modelini de uygulamaya geçirerek İran geleneği içinde çağdaş bir açılım yapmıştır. Şüphesiz İslam'ı ideolojik olarak kullanması ve kimi söylemlerini de devrim öncesinde, dönemine göre biçimlendirmiş olması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte devrim sonrası ruhanilerin üstünlüğü ile diğer grupların bir kenara itilmiş olmasını takiben yürütülen politikalar devrimin mimarları tarafından eleştiriler almıştır. Bu minvalde pek çok dini entelektüel siyasi aktiflik bağlamında kabuklarına çekilmiş ve devrimden ancak bir süre sonra yeniden muhalefet konumuna düştüklerinin muhasebesini yapabilmişlerdir. Bu bağlamda İnayet'in, devrim sonrası idarenin gidişatı üzerine, Humeyni'nin despotlara karşı hicvine ve devrimci diline rağmen kurduğu sistemin demokratik olmadığını; yönetimin halk için olmasına rağmen halk tarafından yürütülen bir yönetimin ortaya konmadığını; ruhani odaklı bir sistem kurularak ataerkil bir çizgide ilerlendiğini; cumhuriyetçilik veya demokrasi ile uzlaşma ihtimali olmayan bir otokrasi kurulduğunu ifade eden akademik eleştirel incelemesi, döneminin duyulan ilk eleştirilerinden olması bakımından kayda değerdir (Enayat, 1983(b): 172-174).

Hülasa, bu altı çağdaş İranlı dini entelektüel, fikirsel ve siyasal etkinlikleri ile ortak bir zemin paylaştıkları gibi bazı noktalarda önemli ölçüde farklılık göstermişlerdir. En çarpıcı benzerlik, siyasi teorileştirmelerinde belki de en önemli etkiye sahip olan İslam hakkındaki kavrayışlarındadır. Bu bakımdan, her biri maksimalist bir din okuması ile İslam'ı yaşamın tüm yönleriyle iç içe ve toplumun sorunlarına yönelik tüm çözümleri içeren kapsamlı bir sistem olarak görmüşlerdir. Her biri çağdaş meselelere dini kaygılarla yaklaşmış ve modern kurum ve kavramları kendi çerçevelerindeki farklılıkları da katarak İslam ile uzlaştırma yoluna girmişlerdir. Aralarındaki ayrımlara rağmen Şah rejimi karşısında muhalefet kanadını kendi içlerinde oluşturdukları gibi, her ne kadar sonradan belki pişman olmuş olsalar da

siyasi değişimin zarureti gereği kuvvetlerini belirli konularda ulema ile de birleştirmişlerdir. Seküler Batı taklitçiliği ve Batı ideolojileri karşısında İslam'ı savunmak, devrim öncesi ideolojik bir İslam inşa etmek ilk kuşağın genel özellikleri arasında olmuştur. Her birisinin devrim sürecine katkısının yanında devrim sonrasında hala yaşayanlar ise yine ortak olarak bir süre inziva dönemi geçirmişler; kendilerini yeniden demokrasi, özgürlük, dinin konumu gibi konuların içerisinde ve tekrardan iktidara muhalefet eden safta bulmuşlardır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HAMİD İNAYET DÜŞÜNCESİNDE DİN, TOPLUM VE SİYASET

Bu bölüm temel olarak dört kısımdan oluşacaktır. İlk olarak İnayet'in hayatı belli dönemlere ayrılarak sunulacaktır. Başlıklandırma kronolojik sıraya azami olarak bağlı kalınarak yapılacağı gibi İnayet'in hayatındaki önemli olayları atlamamak adına başlık içerikleri de birbirinin takip edecektir. Dolayısı ile bu ilk kısmı küçük bir biyografi niteliğinde görmek yerinde olacaktır. Bu kısımda, ilk olarak İnayet'in aile ve ilk eğitim hayatına yer verilecek, sonrasında ise ideolojisinin ilk filizlendiği üniversite yılları, lisansüstü eğitimini gördüğü ve sonrasında dönem dönem yerleşik olarak kaldığı Londra yılları ele alınacaktır. Bu yıllarda katıldığı veya yönettiği öğrenci hareketleri ile akademik faaliyetlere de değinilecek ve ardından siyasi partilerle ilişkisinden, İran Tahran Üniversitesi'ndeki öğretim üyeliği döneminden söz edilecektir. Ardından çeviri ve yayın yıllarından ve eserlerinin bir kısmından bahsedilecektir. Bu alt başlığı da takiben içinde bulunduğu entelektüel arayışlarına ve belki bir son olarak, milli kanadı da gözeten şekilde bir ılımlı sosyalizm görüşünde görece karar kılmasına ve son olarak da İran İslam Devrimi sonrasındaki kısa ömürlü hayatına değinilecektir. Tüm bu alt başlıklar ışığında, İnayet'in eğitim ve akademik hayatı hakkında bilgi edinilebileceği gibi, siyasi olarak tarafsız duruşu, genel itibari ile karakteri, dönemin siyaseti ve içinde bulunduğu siyasi atmosferden ne şekilde etkilendiği, tanıştığı ve etkilendiği isimler, ideolojik olarak hangi görüşlere sahip olduğu ve hayatında ne gibi fikir değişimleri yaşadığı gibi hayata dair resmi ve özel konulara dair bilgi edinilebilecektir.

Bölümün takip eden kısımlarında ise, İnayet'in, şu ana kadar tartışılan sorunların aksine, "*Müslümanların kafasına dışarıdan sokulan ve Batı'nın İslam'ın bir bütün ideoloji olarak güvenilirliğine ve bütünlüğüne getirdiği itirazlarla ortaya çıkan"* konular olarak tanımladığı; ulusçuluk, demokrasi ve sosyalizm hakkındaki fikirleri aktarılacaktır. Dolayısı ile çalışmanın bu kısmında bizzat İnayet'in yaptığı bu sınırlamaya bağlı kalınacak ve gereği halinde ilgili alt başlıklarla detaylandırma yapılacaktır. Bu bağlamda, İnayet'e göre, ulusçuluk, demokrasi ve sosyalizmin genel

olarak Müslüman topraklardaki ve özelde Arap coğrafyasındaki gelişimleri ve İslam ile uzlaşıp uzlaşmayacağına ilişkin değerlendirmeler yapılacaktır.

3.1. HAMİD İNAYET'İN HAYATI

3.1.1. Aile ve Temel Eğitim Hayatı

Hamid İnayet, 30 Ağustos 1932'de ikiz kardeşi Mahmud ile Tahran'da eğitimli, bilgili ve dindar orta sınıf bir ailede dünyaya gelmiştir ve 1982'de eşi Anna ve Amaneh ve Hadi adlı iki çocuğu ile Londra'ya gittikleri bir uçak seyahati esnasında kalp krizinden ölmüştür. Annesi Kaçar Hanedanı soyundandır. Babası Seyyid Ali İnayet vatansever bir adamdır ve anayasal dönemin din adamlarından birinin oğludur. İnayet, büyükbabasının mezarının Hassanabad kavşağında olduğunu ve Rıza Şah'ın saltanatı sırasında itfaiye binası inşa edildiğinde, büyükbabasının mezarına dokunulmadığını ve mezarın aynı binada kaldığını ifade etmiştir (Ashraf, 1983: 91). Ailesinin devlet nezdinde ve geldiği kültürdeki önemini daha anlayabilmek için büyükbabasına dair bu anekdot dikkate değerdir. Bununla beraber Rıza Şah hükümetinin kültürel asimilasyon ve baskı politikalarının başlamasıyla babası, bazı amcalarıyla beraber din adamları olarak ifa ettikleri memuriyetlerinden vazgeçmişler ve noterlik yapmaya başlamışlardır (Ateş Berg vd., 2016: 56).

İnayet, Rıza Şah döneminin çalkantılarıyla beraber bütün bir İran kültürüne yabancı olmayan böyle eğitimli bir ailede, bilinçaltı zaten kısa sürecek hayatının bu denli sıkıştırılmasına tepki veriyormuş gibi hızlı bir şekilde bilimi öğrenme yoluna girmiştir. İnayet'in eğitimi, daha sonra kendisinin de ifade ettiği gibi dediği gibi parçalara ayrılmıştır. İlk olarak ilk üç sınıfı okumak üzere, Sepehr Özel İlkokuluna gitmiştir. Burada, babasının kültürel geçmişi nedeniyle öğrenim ücreti ödemekten muaf tutulmuştur. Dördüncü sınıfı ise Tahran'da bir Ermeni okulunda okumuştur ve bunu takiben beşinci sınıf için Hayyam'ın Toopkhaneh[25] Meydanı'ndaki okuluna girmiştir, ancak buranın çevresini beğenmediği için kısa süre sonra Ermeni okuluna dönmüştür. Aynı zamanda babasını kaybettiği 12 yaşında, lise için Tahran'da bir Zerdüşt okulu olan Firooz Bahram Lisesi'ne devam etmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 56). İnayet, eğitim hayatının buraya kadarki kısmına dair daha sonra yaptığı

[25] Eski Tahran olarak da bilinmektedir.

değerlendirmesinde, azınlıkların yaşamlarına ve dillerine olan alakasını bu okullardaki ilk deneyimlerine bağladığını ifade etmiştir (Fazeli, tarih yok).

Babasının ölümünden sonra iki yıl boyunca babaannesiyle yaşayan İnayet, babaannesini *"Geleneksel Kur'an, Sünnet ve Hadis ilmine sahip okuryazar yaşlı bir kadın"* olarak nitelendirmiştir. Babaannesinin yanındaki hayatı ise ona yeni ilimlerin kapısını açmıştır. Zira babaannesi onu sadece din bilimiyle tanıştırmakla kalmamış aynı zamanda Arapça öğrenmesine de katkı sağlamıştır ve bu da İnayet'e Şemiran[26] Kapısı'ndaki Arap 'Dar El-Uloom' okuluna girme fırsatı vermiştir ve liseyi burada tamamlamıştır. İnayet, lisenin son yıllarında Tahran'ın en ünlü yargıçlarından birinin oğlu olan Anoushirvan ile tanışmıştır. Anoushirvan onun Arapça'ya olan ilgisini keşfetmiş ve kendisine 'Elfiye'[27] gibi eski mektep derslerini öğretmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 56).

İnayet, henüz lise yıllarındayken kendi kendine İngilizce öğrenmeye başlamıştır ve daha yirmili yaşlarına varmadan Arapçanın yanında, İngilizce ve Fransızca da okuryazar hale gelmiştir. Franklin Yayınevi ile bir röportajında İnayet, İngilizceyi bir dereceye kadar ilerlettiğinde Fransızca öğrenmeye de başladığını ve Fransız Severler Derneği'nden Ali Asghar Soroush isminde iyi bir öğretmen bulduğunu da anlatmıştır ve onun sayesinde Fransızcayı iyi öğrendiğini ifade etmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 56).

3.1.2. Üniversite yılları ve İlk İdeolojik Hareketlenmeler

Kendisinin de dediği gibi asla sokaklarda oynamak ve caddelerde yürümekle ilgilenmeyen İnayet, lisenin sonunda Dar-Al Fünun'a[28] girme yolunu seçmiştir. Bu seçimle ilgili kardeşi Mahmud İnayet*: "Ben ne yapacağımı bilmiyordum ve Dar- Al Fünun'da doğal bilimlerin altıncı sınıfına girdim fakat Hamid, ne yapacağını biliyordu ve seçimini de bu yönde yaparak edebiyat altıncı sınıfa girdi"* ifadelerini kullanmıştır (Ateş Berg vd., 2016: 56). İnayet, edebiyat diplomasını aldıktan sonra yirmi yıl sonra profesör olacağı Tahran Üniversitesi'nde Hukuk ve Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Siyaset Bilimi üzerine eğitim almıştır ve orayı da 1954 yılında birincilikle bitirmiştir (Ashraf, 1983: 91). Üniversite eğitimi boyunca, belki de ailesinin onu yetiştirmesi ve Arapça 'ya olan ilgisi sayesinde, üniversite dersleri ile

[26] Tahran'da bulunan bir şehirdir.
[27] Arap gramerinin kısımlarından olan Nahiv üzerine yazılmış 1000 beyitlik manzume dersleri
[28] Günümüzde Tahran Üniversitesi'dir.

aynı zamanda dini dersler almış ve ilim alanı Suyuti'nin *Nisab*'ını okumaktan Fars edebiyatında öğrenci olmaya kadar geniş yelpazeye yayılmıştır.

İnayet, Arapça, Fransızca ve İngilizceden sonra Pehlevi dilini öğrenmekle ilgilenmeye başlamıştır ve Sadeq Kia, Mohammad Moghadam ve Zabih Behrouz tarafından kurulan "Iranvij" adlı Tahran'da Saadi Caddesi üzerinde faaliyet gösteren bir cemiyete katılmıştır. Bu cemiyetin amaçlarında birisi Pehlevi dilini öğretmekti. İnayet, Pehlevi diline olan bu ilgisinin nedenini anlatırken: *"O zamanın diğer gençleri gibi Sadık Hidayet'in eserlerini okurdum ve onun çalışmalarından çok etkilendim ve çalışmaları onun Pehlevi diline hâkim olduğunu gösteriyordu ve ben de böylece İslamiyet öncesi edebiyatla ilgilenmeye başladım"* ifadelerini kullanmıştır (Ateş Berg vd., 2016: 55).

İnayet'in Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde yıllarına baktığımızda, bu yılların İran'ın çağdaş tarihinde maceracı ve farklı yıllar olduğunu kestirmek zor değildir. Zira o yıllarda Muhammed Musaddık liderliğindeki İran Ulusal Hareketi yükselişe geçmiş durumdadır ve dönemin aktif siyasetinde Tudeh Partisi baskın konumdadır. Bu sırada, neslindeki birçok genç gibi solcu fikirlere yönelmiştir ve İnayet, üniversite seçimlerinde adaylarını temsil etmek için seçilen tutkulu bir öğrenci aktivistinin yanı sıra Tudeh Partisi'ne bağlı birkaç gazeteyle çalışan bir yazar ve gazeteci konumuna gelmiştir. Bu dönemde Tudeh Partisinin **Şahbaz** adlı gazetesinde bazı yazılar yazmıştır fakat Tudeh'e olan bu yakınlaşması oldukça kısa ömürlü olmuştur. Zira İnayet, sol kanada göre çok daha milliyetçi ve Musaddık yanlısıydı. Musaddık'a büyük ilgi duyan kardeşi İnayet için kardeşi Mahmud'un anlattığı anektod da bu bakımdan kayda değerdir: *"Seyirci olarak Musaddık davasına katıldı ve bu onun için kalıcı bir anı oldu"* (Ateş Berg vd., 2016: 55). Bu sempatisinin sonucunda, 19 Ağustos 1953 darbesi ile birlikte Musaddık'ın devrilmesi genç İnayet'in Tudeh yanlısı düşüncelerini sekteye uğratan en önemli olay olmuştur. Musaddık'ın düşüşünü takiben, yurtdışında yüksek lisans yapmaya karar veren İnayet, bursu çıkmasına rağmen bursunu siyasi veya edebi alanlar dışında çalışma yapmaları şartıyla kullanabileceğini öğrendiğinde, iki yıl kararsızlık içinde beklemiştir. Bu kararsızlık dönemi boyunca da çalışma hayatına resmen atılmıştır ve Tahran'daki Japon elçiliğinde tercüman olarak çalışmaya başlamıştır. Bu görevde kaldığı birkaç yıl boyunca da çeşitli konularda çeviriler yapmış, İngilizce ve Fransızca'sını iyice

ilerletmiş ve üzerinde bir de Japonca öğrenmiştir. Yeni görevinin sayesinde Tahran'ın fikri çevreleriyle ayrıca temas kurma imkânı bulmuştur (Gheissari, 2000: 266). Daha sonraları hayatının bu zamanlarına ilişkin *"Japon büyükelçiliğindeki çeviri döneminin hayatının en mutlu dönemlerinden biri olduğunu, çünkü Tahran'ın entelektüel ortamında çeviri yapmak ve seyahat edebilmek gibi gerçekten sevdiği şeyleri yaptığını"* söylemiştir (Fazeli, tarih yok).

İki yıllık deneyimin ardından, biriktirdiği küçük tasarruflarıyla çalışmalarına devam etmek üzere 1956'da İngiltere'ye gitmiştir.

3.1.3. Londra Yılları ve Öğrenci Hareketleri

Londra'da London School of Economics'te ilk olarak yüksek lisansını tamamlamıştır. Musaddık'ın millîleştirme hareketlerinin üzerindeki o yıllarda hala devam eden İnayet, yüksek lisans tezini de 'İngiliz Kamuoyu ve İran Petrol Krizi' üzerine hazırlamıştır (Gheissari, 2000: 266). Bu süreçte, Londra'da yaşayan bir dizi İranlı öğrenci ve siyasi aktivistle ilişkilendirilmiş ve bilgi birikimi ve mizah duygusu ile kısa sürede parlamış ve çevresinde odak noktası haline gelmiştir. Öyle ki, Emir Hüseyin Aryanpur'un öğrencilerinden Muhsin Rezvani[29] kendisine Aryanpur'un referans mektubu ile gelmiştir. Sonrasında İnayet, içlerinde Rezvani'nin de olduğu birkaç kişi ile 1960 yılında Avrupa'daki İran Öğrenci Konfederasyonu'na üye olmuştur.

Şimdilerde seksenli yaşlarında olan Muhsin Rezvani, kendisini İnayet'e tanıtan ilk kişinin liseden hocası Aryanpur olduğunu söylemiştir. Londra'ya geldiğindeki tanışmalarını ve sonraki hatıralarından bazılarını paylaşan Rezvani, İnayet'in Londra'daki eğitim sürecini, çalışma hayatını ve fikirlerini detaylı olarak öğrenebildiğimiz bazı açıklamalara yer vermiştir (Ateş Berg, ve diğerleri, 2016, s. 57):

> Hamid'den randevu aldım ve onu görmeye gittim. İlk andan itibaren popüler konulardaki sosyal konular hakkında konuştuk.19 Ağustos'tan[30] sonra ikimiz de sol kanat ailedeydik ve düşmüştük; olanları eleştirdik. Ben 1316 [1937] doğumluyum ve o,1311 [1932] doğumluydu ama bu beş veya altı yaş çok fark ediyordu. Bence benden çok daha ilerlemişti; bilgiliydi ve yoğun bir şekilde çalışmıştı. Aryanpur'un öğrencisi olarak, onun önünde de öğrenci pozisyonunda olduğumu hissettim.

[29]Mohsen Rezvani, İranlı bir Marksist siyasi aktivisttir.1960'larda İran Öğrenci Konfederasyonu sekreterliği yapmıştır. Ayrıca İran Tudeh Partisi Devrimci Örgütü'nün ve İran Ranjbaran Partisi kurucularından biridir.
[30] Muhammed Musaddık'ın devrilmesi 19 Ağustos 1953 tarihindedir.

İnayet'in hayatının sonuna kadar koruyacağı aktivist olmayan, olaylar karşısındaki yorumcu ve eleştirel tutumu yine Rezvani'nin açıklamalarında bulunmaktadır (Ateş Berg vd., 2016: 57).

> Hamid İnayet en başından beri hangi yolda olduğunu açıkladı ve kendi ilerici ve sosyal görüşlerini ~~kor~~ hayatının geri kalanında sadık kaldığını düşündüğüm ilerici ve sosyal görüşlerini korudu. Bilim, bilgi, çalışma ve araştırma insanıydı. [Kendisinin] politik bir aktivist değil, bir araştırmacı olduğunu kastediyordu. …. Londra'da ilk tanışmamızdan birkaç hafta sonra, Karl Marx'ın gömülü olduğu Highgate'e gidelim dedi. Marx'ın mezarı üzerine yazılmış ünlü bir söz vardır: "Filozoflar şimdiye kadar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, oysa mesele dünyayı değiştirmektir." Hamid bana her zamanki gülümsemesiyle döndü ve "Bu ikinci kısım senin işin, ben ilk kısmı ileri sürerken" dedi. Kendini iyi tanıyordu. Hangi rolü oynayabileceğini biliyordu.

Dünyayı yorumlama eğilimi İnayet'in ömrünün sonuna kadar muhafaza ettiği bir karakter olmuştur. Zira onun olumladığı bir ideolojisi olsa dahi saplantılı olmaksızın her bir fikri tarafsızca incelemesi de eserlerinde direk göze çarpan bir tutumdur. Bununla beraber, dünyayı yorumlayan tarafta olması dünyayı değiştirmeye kayıtsız olduğu anlamına da gelmemelidir. Zira dünyayı değiştirmeyi amaçlayanların çevresine de dâhil olmuş ve bu uğurda akademik yönüyle elini taşın altına koyanlardan olmuştur.

İnayet, Birleşik Krallık'taki İran Öğrenci Birliği'nin aktif bir üyesi olmuş ve dünyayı değiştirmeyi amaçlayan kültürel ve politik çevrelerde geniş çapta yer almıştır. Bu değişim hedefinin dile getirildiği bir yol da dünyadaki entelektüelleri İran'daki durum ve İranlı öğrencilerin faaliyetleri hakkında bilgilendirmek amacıyla İngilizce olarak da aynı isimle, gizli yayın yapan **Friends of Iran**'dı. **Friends of Iran** dergisinde takma isimle yazılar yazanlardan birisi de İnayet olmuştur ve kendisi de Britanya halkına İran'daki durumu açıklayan yazılara; siyasi olarak bilinen isimlere, sendika liderlerine, partilere derginin bir nüshasının postalanmasına ve derginin bazı özel kimselere direkt dağıtılmasına; Şah'a karşı prostesto yazıları yazılmasına; monarşi karşıtı hareketlere destek verilmesine ortak olmuştur (Ateş Berg vd., 2016: 57).

Tüm bu hareketliliğin içerisinde eğitimini asla ihmal etmemiştir ve 1962 yılında yine London School of Economics'te "*The Impact of the West on Arab Nationalism"* adlı doktora tezini tamamlamıştır (Gheissari, 2000: 266). Doktoradan da mezun olduktan sonra, Dr. İnayet, Londra'daki öğrenci günlerindeki Pehlevi rejimine karşı politik faaliyetleri nedeniyle anavatana dönmemiş ve iki yıl boyunca BBC World Service'te Farsça yayınlar bölümünde çalışmıştır (Fazeli, tarih yok).

İnayet'in öğrenci hareketleri çevresinden tanıştığı, ekonomi okumak üzere Londra'ya gelen Homayoun Katouzian[31] ile yakın arkadaşlık kurmuş ve büyük çoğunlukla fikri tartışmalarda beraber vakit geçirmişlerdir. Şu anda Oxford Üniversitesi Doğu Araştırmaları Fakültesi'nde görev yapan Homayoun Katouzian, İnayet'le olan dostluklarını büyük ölçüde ikimiz arasında ve başkalarının gözünden uzak bir dostluk olarak tarif etmiş ve onunla olan hatıralarından kısımlar paylaşmıştır (Ateş Berg vd., 2016: 57-58).

> Bazen yeni işyerine [BBC] giderdim. Orada öğle yemeği yerdik ve bazı akşamlar sinemaya giderdik. İkimiz de klasik müziği severdik. Hamid'in o dönemde İran'da "gram" olarak adlandırılan bir tür gramofonu vardı … Mozart ve Beethoven'dan Tchaikovsky'ye kadar ... dinlerdik. Hamid'in evinde birçok gece müzik dinlediğimi ve saatlerce çeşitli konuları tartıştığımı hatırlıyorum.

Yine Katouzian, İnayet'in Londra'daki toplantılarda siyasi görüşlerini ifade etmede asla açık sözlü biri olmadığını ve görüşlerini ifade ederken her zaman temkinli olduğunu belirtmiştir. Ona göre, İnayet, herkesi mutlu etmeye çalışmıştı ve doğası tutarlıydı. İnayet'in ideolojisine dair açıklamalarında Katouzian şu şekilde konuşmuştur (Ateş Berg vd., 2016: 58).

> Ben öfkeli değildim, ama söylediklerim konusunda nettim ve İnayet'in benim gibi olmasını bekliyordum. Ancak [O], genellikle daha nazik ve daha temkinli bir insandı ve bazen başkalarını rahatsız eden hiçbir şey söylememek için yorum yapmaktan kaçınırdı. …. Pozisyonunu açıkça belirtmemesi ben de dahil olmak üzere bazılarının onu protesto etmesine yol açtı. Tabii ki, çok ilkeliydi; 19 Ağustos 1953'ten yıllar önce, gençliğinde Tudeh Partisi'ne üyeydi ama birbirimizi gördüğümüzde, liberteryen ve sosyalistti; Ulusal Hareketin bir parçasıydı, ama aynı zamanda muhafazakâr da biriydi.

İnayet'in tüm bu toplantılarla, tartışmalarla dolu ortamında ayrıca bir de işyeri grubu olmuştur. Şimdilerde literatür olarak çok meşhur Miliband-Poulantzas tartışmasının Avrupa entelektüel çevrelerinde birçok kişinin zihnini işgal ettiği gruplardan biri de İnayet'in çevresi olmuştur. İnayet ve arkadaşları da bu dönemde sosyalizm ve geleceği hakkında sıcak tartışmalar yapmışlardır (Ateş Berg vd., 2016: 58).

3.1.4. Tudeh'ten 3. Kuvvete: Sosyalizme Doğru

19 Ağustos 1953 darbesi ve Musaddık'ın düşüşüne sessiz kalan Tudeh Partisi'nin liderlik komitesinin ciddi eleştirmeni haline gelen İnayet, o yıllarda kendisi gibi eleştirel bir ekibin kurduğu Avrupa'daki İran Sosyalist Topluluğu'nun

[31] İran üzerine çalışmaları bulunan iktisatçı, tarihçi, siyaset bilimci. Türkçe'ye çevrilmiş eserleri bulunmaktadır.

toplantılarına katılım göstermiştir. İnayet ile tanışıklıkları bu topluluktan önceye dayansa da aralarındaki tanışıklık çok da yakınlaşmadan devam eden Amir Pishdad, İnayet'i *"Son derece okuryazar ve bilgili, politik veya felsefi önyargısız, kelimenin gerçek anlamında bir entelektüel, yazı stili çok ağır ve hoş"* olarak tarif etmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 58).

1950'lerde İnayet'in Tahran'daki Tudeh Partisi'nin bir destekçisi olduğu ve partinin bazı yayınlarıyla iş birliği yaptığı sırada, adından söz edilen bir diğer parti olan ve üçüncü kamp/üçüncü kuvvet[32] olarak da adlandırılan İran Milleti İşçi Partisi'ne (Ḥezb-e Zaḥmatkašān-e Mellat-e Iran) üye olan Amir Pishdad, 1953 darbesi sonrasında İnayet'in de diğerleri gibi, Tudeh'in düşünülenden farklı olduğunu fark edip bu partiden ayrıldığını belirtmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 59).

İnayet'in bu tarihlerden sonra Tudeh'i eleştiren kesimde yer alması şaşırtıcı olmamakla birlikte, onun Tudeh ile olan ilişkisini kesmesinin seviyesinin de üst perdede olduğunu söylemek mümkündür. Zira, Tudeh Partisi, bir parti politikası olarak Avrupa'daki genç eleştirmenlerini seçip, onları yine parti içinde tutup hem partiyi korumayı amaçlamış hem de eleştirmenlerine eleştirilerini ana politikaya dönüştürme imkânı kapısını açık bırakmıştır (Ateş Berg vd., 2016: 59). İnayet'in çevresinden Rezvani gibi kimi isimler bu teklifi kabul etse de İnayet, belki de Musaddık ve millileştirme politikasına vurulan darbeyi ve Tudeh'in buna sessiz kalışını unutmamış ve bu grubun içerine katılmamıştır. Bu seçimin akabinde ise Üçüncü Kuvvet yakın olan yayınlarda yazılar yazmıştır fakat bu sadece yazılarını yayınlamak amaçlı olmuştur. Herhangi bir şekilde Üçüncü Kuvvet'in teşkilat yapısında bulunmamıştır. Zira çevresindekilerin sıklıkla söylediği gibi İnayet, bağımsız akademik cephesini ilerletmesi gerektiğine inanmış, geçmiş farklılıkların bir kenara bırakılması gerektiğini söylemişti. Rezvani'nin de ifade ettiği gibi: *"Belirli bir parti çerçevesi dışında görüşlerini dile getiren bir kuramcı ve akademisyendi. Her şeyi eleştiriyordu ve asla hiçbir şeyi sadece kabul etmiş olmak için kabul etmedi"* (Ateş Berg vd., 2016: 59).

Rezvani'nin de belirttiği gibi İnayet herhangi bir partiye bağlı kalmamıştır fakat Avrupa'da içinde yer aldığı hareketlerden biri de İran Sosyalist Topluluğu olmuştur.

[32] Üçüncü Kuvvet, İran'da örgütlenmiş, bağımsız, sosyalist-milliyetçi bir kalkınma felsefesini savunan siyasi harekettir. Önemli bir parti olamamıştır, ancak 1953 İran darbesinden sonra İran demokrasi mücadelesi üzerinde büyük bir etkisi olmuştur.

Bu topluluğa arkadaşları ile katılmaya karar verdiklerinde, İnayet hepsinden daha yetkin olduğu ve siyasi mücadeleyi destekleme geçmişine sahip olduğu için İngiltere'deki bu İran Sosyalist Topluluğu'na sorumlu kişi olarak seçilmiştir. Bu topluluk bünyesinde aylık olarak **Sosyalizm Dergisi** çıkarılmıştır. SAVAK'ın tespiti halinde, Şah karşıtı yazılar yazanların İran'a geri dönememe riski içermesi sebebiyle bu dergideki yazılar isimsiz yazılıyor olsa da İnayet, çok geçmeden derginin önde gelen yazarlarından biri olmuştur (Ateş Berg vd., 2016: 59).

Sonuç olarak İnayet, 1950'lerin son yıllarında Tudeh'ten uzak ve Sosyalist Topluluğa yakın olmasına rağmen siyasi faaliyetlerinde bir aktivist olmamıştır. Sosyalist Topluluk için yazdığı makaleler kadar politik olmuş ancak tutkulu konuşmaları veya ateşli duruşları pek görülmemiştir. Öyle ki, iki yılda bir düzenlenen İran Sosyalist Topluluğu'nun hiçbir kongresine bile katılmamış ve konuşma yapmamıştır. Bunun sebebi ise her zamanki karakterinden kaynaklanmaktadır demek yanlış olmayacaktır. Amir Pishdad da bu konuyu benzer şekilde açıklamıştır (Ateş Berg vd., 2016: 59):

> …. Hamid İnayet bu kongrelerin hiçbirine katılmadı. O zaman hem ders çalışıyor hem de öğretiyordu, bu yüzden bir süre ders vermek için Sudan'a gitti ve sanırım, henüz halka açık toplantılara katılmaya hazır değildi. Nedeni bizce ilkeli bir muhalefet değildi; kişilik özellikleri ve Almanya veya Avusturya'daki kongrelerimize katılmasını engelleyen çeşitli sorunlardı. Sosyalist Topluluğun sorumlu bir üyesi olan Homayoun Katouzian da hiçbir zaman kongrelere katılmadığı gibi…

3.1.5. Evlilik, İran'a Dönüş ve Tahran Üniversitesi

Daha önce de ifade edildiği gibi London School of Economics'te yüksek lisansını ve doktorasını tamamlayan ve bu yılları çeşitli öğrenci hareketleri ile geçen İnayet, daha sonrasında 1964 yılında bir yıllığına Sudan Hartum Üniversitesi'ne gitmiş ve İslam Siyaset Düşüncesi dersi vermiştir (Gheissari, 2000: 266). Daha sonra Londra'ya dönmüş ve burada edebi, felsefi ve hukuki metinlerin çevirisi de dâhil olmak üzere kültürel faaliyetlerde bulunmuş ve haftada iki gün Londra'daki İran büyükelçiliğinin konsolosluk bölümünde yerel bir çalışan olarak çalışmıştır (Abdolhoseinzadeh & Tacli, 2012: 10). Sudan dönüşündeki bu kısa süreli çalışma hayatı devam ederken, Ortadoğu hükümetleri üzerine yazdığı tezine rehberlik ettiği Anna Walton ile evlenmiş ve çok geçmeden eşiyle beraber İran'a gitmişlerdir. Hadi ve Amina isimlerinde iki çocukları olmuştur. Kendisi de babası ile aynı alanda

profesör olan Hadi İnayet, babasını; her zaman gülen, kendisine ve kardeşi Amina'ya oyun arkadaşı olmayı seven, Charlie Chaplin gibi siyah beyaz komedileri seven, çocuklarıyla beraber çizgi filmler ve komediler izlerken karakterleri bir kâğıda çizen ve çocuklarını daima mutlu görmek isteyen bir baba olarak tarif etmiştir. İşin duygusal boyutunun yanı sıra akademik olarak da babasını değerlendiren Hadi İnayet, babasından otuz yıl sonra bu alanda profesör olan biri olarak da İnayet'in sonra yazmış olduklarının yıllar geçtikten sonra bile güvenilirliği ve etkisi olduğunu ifade etmiş ve eklemiştir (Ateş Berg vd., 2016: 61):

> Londra'da üniversiteye öğrenci olarak gittiğimde bize önerilen okumalar listesinde babamın … 'Çağdaş İslami Siyasi Düşünce' adlı kitabı vardı. Kitap 1982'de yayınlandı, ancak öğrenci olduğumda hala İslam'daki siyasi eğilimler üzerine yapılan en önemli eserlerden biriydi. İlginç bir şekilde, ben şimdi bir üniversite profesörü olarak hala aynı kitabı okutuyorum. …. O zamandan beri din, siyaset ve İslami hareketler üzerine birçok kitap yayınlanmış olsa da, babamın kitabı, İslam'ı ... ve onun hükümet ve siyasetle ilişkisini daha iyi anlamak isteyen İranlı olmayan öğrenciler için daha anlaşılır.

İnayet, İran hükümetinin yabancı eğitim kurumlarında çalışan ve hükümete muhalifliğiyle ünlü olan bazı eğitimcileri ülkeye çekmek için açık kapı bırakan politikasına ikna olarak 1966'da İran'a dönmüştür. Ardından Tahran Üniversitesi Hukuk ve Siyasal Bilimler Fakültesi'nde siyaset bilimi alanında doçent olarak akademik hayatına devam etmiş (Ashraf, 1983: 91) ve İslam'da Siyasi Düşünceler dersini vermeye başlamıştır. İnayet'in kendine has sistematik yaklaşımı çok geçmeden sınıfını, Tahran Üniversitesi'nin en yoğun ve en popüler sınıflarından biri haline getirmiştir; böylece sadece hukuk ve siyaset bilimi öğrencileri değil, aynı zamanda bazı edebiyat, felsefe ve hatta teknik alan öğrencilerinin de katıldığı dersler işlemiştir (Ateş Berg vd., 2016: 61).

Doçentliğinin üzerinden çok zaman geçmeden, yürüttüğü akademik çalışmalar sayesinde 1968-69 akademik yılında Eisenhower Araştırma Bursu'nu kazanmış ve Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmiştir. Döndüğünde Tahran Üniversitesi'nde çalışmaya devam etmiş ve 1972'de Tahran Üniversitesi'nden Araştırma Ödülü almıştır. Ertesi yıl ise Tahran Üniversitesi'nde profesörlüğe yükselmiştir (Abdolhoseinzadeh & Tacli, 2012: 10) ve aynı yıl Oxford Üniversitesi St. Antony's Koleji'nde misafir profesör olarak bulunmuş; Oriental Institute'de modern Fars edebiyatının içtimai ve siyasi muhtevası konusunda dersler vermiştir (Gheissari, 2000: 266). İnayet, doçentliği ve profesörlüğü zamanında ayrıca, Tahran Üniversitesi Hukuk ve Siyasal Bilgiler

Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü başkanlığını yürütmüştür (Ashraf, 1983: 91). Bölüm Başkanlığı süresince Hukuk ve Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Siyaset Biliminin, Hukukun gölgesinden çıkıp bağımsız bir kimlik bulabilmesi için elinden gelen çabayı sarf etmiş ve Tahran Üniversitesi'nde siyaset bilimi için özerk bir pozisyon oluşturmaya başlamıştır. Bir çalışma alanı olarak siyaset bilimi oluşabilmesi için de programa o zamana kadar müfredatta bulunmayan birçok ders eklemiş ve bu dersler için farklı profesörlerin işe alınmasını sağlamıştır. O yıllarda İnayet'in İran'da siyaset bilimini büyütme ve geliştirme konusundaki bu yorulmak bilmeyen çabaları ve Avrupa'daki bilimsel çalışmaları onu Tahran Üniversitesi'nde seçkin bir profesör yapmıştır (Ateş Berg vd., 2016: 61-62).

İnayet ve meslektaşlarının siyasal bilimler alanında derslerin yapısını ve öğretme biçimlerini değiştirme çabaları, bir süreç olması hasebiyle de belli zaman sonra meyve vermiştir. İnayet'in öğretme usulüne dair görüşlerini, eski öğrencilerinden Fereydun Meclisi şu şekilde aktarmıştır (Ateş Berg vd., 2016: 62).

> Onun öğrencisi olduğunuzda, onun çalışmalarına ahlaki olarak dahil olduğunu fark ederdiniz, çünkü kendisinin ve öğrencilerinin zamanının bir saniyesini boşa harcaması imkansızdı. İslam dünyasında siyasal düşünce alanına hâkimdi ve bu alanda çok güçlü bir hafızası vardı. Sudan Hartum Üniversitesi'ndeki öğretim tecrübesi nedeniyle, örneğin Şeyh Mehdi Sudani'nin ayaklanması ve İngilizlerin bu ayaklanmaya yaklaşımı hakkında konuştuğunda, sizi olaylarla tanıştırırdı ve başka hiçbir yerde bulamayacağınız bilgiyi ilk elden verirdi.

İnayet'in araştırma yaklaşımı, ahlakı ve alanında yetkinliği hakkında ise, otuz yılı aşkın süredir **İran Tarihi Dergisi** (Nashre Tarikhe İran)'ni yöneten, İskoçya Edinburgh Üniversitesi'nden tarih mezunu olan ve bir dönem Tahran Üniversitesi'nde araştırmacı olarak bulunan Dr. Mansoura Ittihadiyeh'nin açıklamaları dikkate değerdir (Ateş Berg vd., 2016: 62):

> Bizden bir araştırma başlığı önermemiz istendi, bu yüzden Süveyş Kanalı'nın millileştirilmesi ve Mısır'ın Fransa, İngiltere ve İsrail ile savaş hikayesini önerdik. …. O dönemde Tahran Üniversitesi'nde profesör olan ve aynı zamanda Sudan'da öğretim geçmişine sahip olan Dr. Hamid İnayet projede sorumlumuz oldu. …. Bize bu konuda rehberlik ediyordu; modern ve eski Ortadoğu tarihine aşinaydı. Arapça'yı çok iyi biliyordu ve her biri bizim için yeni bir pencere açan kitaplar önerdi. Aynı araştırma sırasında Dr. İnayet'ın yardımıyla her gün Arapça gazetenin temin edilmesi bizim için ayarlanmıştı ve yeni gelişmeler hakkında sürekli güncel kalmamız sağlanıyordu. Sonuç ise o sırada Hukuk Fakültesi dergisinde yayınlanan iyi bir çalışma oldu. …. Dr. İnayet, ilk toplantımızda bana ulusal bir idealist gibi görünmüştü. Fakat, 'İslami sol'un yanında bir çeşit solcu eğilim de gördük. Kusurları iyi gördü ve hayal kırıklığı ve olumsuzluklardan uzaklaşmaya çalıştı. Sözde dindar biri değildi, fakat din ve dini kaynaklar hakkında özel bir bilgiye sahipti ve Kur-an'ı çok iyi tanıyordu. Siyasetin yanında kapsamlı içtihat da biliyordu. Çağdaş isimlerle beraber … tarihi figürlerle de ilgileniyordu.

İnayet'in öğrencileri ve eğitimleri konusunda değinilebilecek bir diğer özelliği ise çevirilerin önemine yaptığı vurgudur. Tahran Üniversitesi'nde öğrencilerine sık sık farklı dillerdeki eserlerin çevirilerinin gerekliliğinden bahsetmiş ve bunun için de kendi yöntemleri ile öğrencilerinin İngilizce öğrenmelerine de katkı sağlamıştır. Anadilleri olan Farsça terimlerin İngilizce karşılıkları üzerinden dili öğretmeye çalışan İnayet, öğrencilerini, sadece kelimesi kelimesine bir çeviri yapmalarından ziyade eşdeğer terimler düşünerek metnin içeriğine uygun anlamlı bir çeviri yapabilmeleri yönünde eğitmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 63).

3.1.6. Çeviri ve Yayın Yılları

Dil öğrenmeye ve çeviriye olan ilgisi daha lise yıllarında başlayan İnayet, yıllar içinde anadili Farsça'nın yanına, çok iyi seviyede İngilizce, Fransızca, Arapça, Pehlevice (Orta Farsça) ve Japon büyükelçiliği zamanında öğrenebildiği kadarıyla da Japonca dillerini eklemiştir. İlk edebi çevirisi lisenin son yıllarında **Tahran Mosavver** (Resimli Tahran) dergisinde yayınlanmıştır. Daha sonraki yıllarda da çeviri işine devam etmiştir fakat kendisini ünlü yapan çeviri Aristo'nun *Politika* eseri olmuştur. Bu eseri henüz çeviri yıllarının ilk zamanlarında vermiş ve İngiltere'de 1959'de çeviri alanında yılın en iyi kitabı kraliyet ödülünü almıştır (Abdolhoseinzadeh & Tacli, 2012: 10). Bu ödülden sonra parça parça yapılmış çevirilere devam etmiş, İran'a döndükten ve Tahran Üniversitesi'nde derslere başladıktan sonra çeviriye daha fazla önem vermiştir. Bu yıllarda iyice yoğunlaşıp, altmışlı yılların ortalarından yetmişli yılların ortalarına kadar Friedrich Hegel, David Hume, Louis Strauss ve Herbert Marcuse'un birkaç eserini çevirmiş ve yayınlamıştır (Abdolhoseinzadeh & Tacli, 2012: 10). Özellikle Hegel'den çevirdiği *Tarihte Akıl* ve Hume'dan çevirdiği *Dinin Doğal Tarihi* eserleri ile felsefe alanındaki çevirilerde en gözde isim olmuştur. Franklin Publications'ta üst düzey editör olarak çalışmış ve 3 Ciltlik büyük bir eser olan *Masters of Political Thought* eserinin Farsça çevirisinin (Hudavendan-e Endişe-ye Siyasi) denetiminin yanında daha pek çok eserin denetimini yapmıştır (Ateş Berg vd., 2016: 63).

Her zaman insan ve toplum bilimleri alanındaki çevirilerin öncelikli ihtiyaç olduğunu düşünen İnayet'in çevirmen seçme ve çeviriyi düzenleme konusunda, *Masters of Political Thought* eserinin çevirisini yapan Ali Ramin, İnayet için çevrilen kitabın Farsça konuşan bir okuyucu için kullanılabilir olmasının ve toplumun kültürel

sorununu çözmesinin önemli olduğunu söylemiştir (Ateş Berg vd., 2016: 62). İnayet'in Farsça okuyucuyu gözettiğini gösteren bir diğer yaklaşımı da çevirilerde Farsça kelimeler kullanılmasına özen göstermesidir. Zira bir örnek olarak, Ali Ramin'e çevirideki Arapça kelimelerin çevirisinin güzelliğini azalttığı uyarısında bulunarak, bunların yerine Farsça eşdeğerlerini kullanmayı önermesi de bu özenin göstergesidir ki bu uyarı, İnayet'in titizlikle yürüttüğü çeviri çalışmalarındaki bu tip uyarılarından ve görüşlerinden yalnızca bir tanesidir.

Onun çeviri konusundaki bu tutkusunun özel hayatındaki yerini, eşi Anna İnayet şöyle anlatmıştır (Ateş Berg vd., 2016: 64).

> Hamid, evde düzenli olarak çalıştı ve her zaman kendi kontrolünde olan bir projesi vardı. Hobisinin ne olduğunu söylesek, çeviri diyebiliriz. Çünkü dil ile mücadele etmeyi severdi ve henüz bir çeviriyi bitirmeden başka bir çeviri yapmaya başlardı. Eskiden bunun yeterli olduğunu, çok çalıştığını söylerdim. Fakat sonra gizlice başka bir çeviri başlattığını görürdüm. Zaman geçtikçe bunun onun için bir tür eğlence olduğunu fark ettim. Farsça'da yeni kelimeler ve ifadeler bulmaktan zevk alırdı ve filozofların dilini gençlerin anlayabileceği şekilde ifade etmeyi severdi.

1970'lerin ortalarında Tahran Üniversitesi'ndeki derslerin ve kitap çevirilerini takiben **Negin Dergisi, Farhang** ve **Zendegi** (Kültür ve Yaşam) gibi zamanının prestijli dergilerinde makalelerle ve ardından kitaplarla yayın hayatında yeni bir yol almıştır. Yine bu yıllarda, Mısır'da "İslam ve Sosyalizm" (İslam ve Sosyalizm Der Mısr) ve "Din ve Toplum Üzerine Altı Konuşma" (Şeş Guftar Derbare Din ve Camie) bilimsel olarak yayınlanan makalelerindendir. (Razavi, 2012: 11).

Yayıncılık hayatına da özel ilgisi olan İnayet, akademik, idari veya özel olarak görevler üstlenmiş ve daha sonra bu ilgisini kısa süreli olsa da profesyonel olarak yürütmüştür. Profesyonel olarak yayınevine girmeden evvel Franklin Yayınevi kıdemli editörlüğünden sonra, Tahran Üniversitesi Araştırma Konseyi üyeliği, Aria Mehr Teknoloji Üniversitesi[33] Yayınları Danışma Kurulu Onursal Başkanlığı, Tahran Üniversitesi Hukuk ve Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayın Kurulu üyeliği, İran Dil Akademisi Sosyal Bilimler Komitesi üyeliği, Şiraz Pehlevi Üniversitesi'nde yayınlanan **Bilgelik ve Çaba** (Harad va Kuşeş) Dergisi Yayın Kurulu üyeliği, Bilim ve Yükseköğretim Bakanlığı Değerlendirme Kurulu üyeliği yapmıştır (Razavi, 2012: 11).

[33] Günümüzdeki ismi Şerif Teknoloji Üniversitesi'dir.

Yayın alanın yaptığı idari ve editöryal faaliyetleri takiben, Franklin Yayınevi'nin kapatılmasından sonra kurulacak yeni yayınevleriyle ilişkisi sıkı sıkıya devam eden İnayet, yayıncılığı da profesyonel olarak yürütmeye atılmıştır. Bu süreçte yeni kurulacak yayınevi projelerinde görüşülen isimlerden birisi olmuş ve en sonunda İran-Amerikan ortak şirketi olarak kurulan 'Danesh-e Now Publishing' yayın programı başkanı olmuştur. İnayet'in üniversitede verdiği İngilizce derslerinden öğrencisi olan Muhammed Faramarzi, bu yayınevinde İnayet'in girişimleriyle baş editör olmuştur. Faramarzi, Danesh-e Now yayınevinin modern çalışma tarzı nedeniyle hızla zamanının önde gelen yayıncılarından biri haline geldiğini ifade etmiş ve İnayet'in çalışma tutumunu kısaca aktarmıştır (Ateş Berg vd., 2016: 63):

> İşten sonra bir kez birlikte yürüdük; farklı geçmişlere ve düşüncelere sahip farklı insanları bir araya getirdiğini ve bunu sadece onlarda gördüğü yetenek sebebiyle yaptığını söyledi. Yayınevi başkanı defalarca güvenlik açısından personelin kayıtlarına bakmamı söyledi, ama itiraz ettim [dedi]. [Bana] Bu, kültürel bir ortamda olmamalı [dedi].

İnayet'in yönetiminde Danesh-e Now Publishing, bilimsel, edebi ve spor alanlarında birçok kitap yayınlamıştır. Ancak, İnayet iddialı programlarının küçük bir bölümünü uygulayabilmiştir. Zira İnayet'in zaman zaman yaptığı seyahatler ve İran devriminin yükselişiyle yayınevi kapanmak durumunda kalmıştır (Ateş Berg vd., 2016: 64).

3.1.7. Yeni Entelektüel Arayışlar

İnayet, farklı entelektüel türler arasında diyaloğa ihtiyaç duyulduğuna ve dogmatizm ve mezhep önyargısından uzak bir şekilde etkileşim kurmanın önemine inanmıştır (Fazeli, tarih yok). İslam felsefesinin entelektüel çevrelerde tartışılabilir olmasını dahi Batı'nın öğrencilerinin başlattığı fikrinde olan İnayet, aradığı entelektüel iletişim bağlamında, 1976'da Tahran Üniversitesi'nde İslam felsefesi profesörü olan Ayetullah Murtaza Mutahhari'nin evinde düzenli olarak yapılan tartışmalara katılmıştır (Ateş Berg vd., 2016: 66).

Felsefi çeviri eserler alanında iyi bilinen felsefe profesörü Manuçehr Bozorgmehr'in önerisiyle yapılan bu ev toplantıları, felsefi metinlerin çevrilmesi ve tartışılmasıyla icra edilmiştir. Toplantılarda, Batı felsefi metinleri hakkında diğer katılımcılarla beraber özellikle Bozorgmehr ve İnayet'in bilgilerine başvurulmuş ve arkasından son söz mahiyetinde Murtaza Mutahhari İslam felsefesi üzerine görüşlerini

dile getirmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 66). Karşılaştırmalı felsefe biçimindeki bu dersler İnayet'in hayatında çok önemli bir yere sahip olmuştur. Zira, vefatından hemen önce yazdığı ve en büyük eseri haline gelen *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce* eserini yazma fikrini Murtaza Mutahhari'den almıştır.

Tahran Üniversitesi'nde aynı yıllarda İnayet ve Mutahhari ile beraber çalışan Profesör Kasım Eftekhari, Şehid Mutahhari ile İnayet'in arasındaki ilişkiye dair; İnayet'in İslam'daki Siyasi Düşünceler alanındaki eserinin örnek bir araştırma çalışması olduğunu ve ayrıca bu alandaki dersi için de araştırmalar yaptığını söylemiştir. İnayet'in bu amaçla Kum'a[34] gittiğini, öğrenci tartışmalarına dahil oluğunu ve onların ne düşündüklerini, ne tartıştıklarını, ne söylediklerini, ne istediklerini dinlediğini ifade etmiştir. Ayrıca Eftekhari, tüm bu zamanlarda da İnayet'in Profesör Mutahhari ve Dr. Şeriati ile sürekli temasının olduğunu söylemiştir (Ateş Berg vd., 2016: 66).

Zaman zaman Hüseyniye-yi İrşad'da derslere de katılan İnayet'in bu bağlamda entelektüel yaklaşımı hakkında öğrencisi Ahmed Nakibzade şöyle demiştir (Ateş Berg vd., 2016: 62):

> Dr. İnayet hakkındaki genel izlenimimiz, İnayet'in pragmatik bir Müslüman olduğuydu. Dr. Şeriati İran'a geldiğinde ve Hüseyniye-yi İrşad'da derslerine başladığında, bizi Şeriati'nin derslerini dinlemeye teşvik etti ve hatta sınıfa Şeriati'nin geri dönmesine ve ders veriyor olmasına çok mutlu olduğunu söyledi. Aynı zamanda din adamlarından yerli düşünürler olarak bahsetmiş ve her şeyin bu toprağa ait olduğunu, onların düşüncelerinin olumlu bir bakış açısıyla analiz edilmesi gerektiğini ve onları tanımamız gerektiğini de söylemişti.

3.1.8. Son Yıllar: Ilımlı Sosyalist Hamid İnayet

1970'lerde politik radikalizminin zirvesinde, İnayet, sosyalist görüşlerine rağmen asla şiddete başvurmamış ve ılımlı bir akademisyen duruşunu korumuştur. Eleştirel anlayışı, ılımlı bir perspektiften kuramlaştırarak ve teslimiyeti reddederek kendi yoluna gitmeyi tercih etmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 66). Devrimin arifesindeki politik konumuna baktığımızda ise Tahran Üniversitesi'nde Pehlevi karşıtı olarak bilinmiştir (Abdolhoseinzadeh & Tacli, 2012: 10) fakat bu duruş reformist ve üzerinde milliyetçilik izleri taşıyan bir duruş olmuştur. Zira İnayet üzerindeki Musaddık etkisi

[34] İran'ın en önemli dini eğitim merkezlerinden birisidir. İran İslam Devrimi'nin de temellerinin atıldığı şehirdir.

ömrü boyunca silinmemiş, ideolojik yapısının temelinde de bu etki varlığını korumuştur.

İnayet, Dr. Musaddık'ı içten içe İran Ulusal Hareketi'nin lideri olarak her zaman sevmiş (Ateş Berg vd., 2016: 66) ve ölümünün yedinci günü törenine eşi ile beraber katılmıştır. Tören sonrasında ise SAVAK tarafından çağrılmıştır. Kardeşi Mahmud İnayet'in ifadesi ile 'suçu sadece Ahmedabad'a[35] gitmesi değil, bu mevcudiyeti ile bazılarını kışkırtmış' olmasıydı. SAVAK sorgusunun hemen ardından Hukuk Fakültesinde yargı güvenliği konferans vermeye davet edildiğinde ise İnayet'in; *"Kendi yargı güvenliğim yok ve Ahmedabad'da bulunduğum için mahkemeye çağırıldım. Hala yargı güvenliği hakkında konuşmamı mı istiyorsunuz?"* (Fazeli, tarih yok) cevabı yaşadığı olayın ardından şaşırtıcı olmamakla beraber, içinde bulunulan dönemin baskı yoğunluğunu görmek açısından da iyi bir örnektir.

İnayet, Ulusal Hareketin liderine bu bağlılığıyla beraber eleştirmekten çekinmemiştir. Musaddık'ın İranlılar için nadir bir şans olduğuna her zaman inanmıştır ama aynı zamanda gerektiği zamanlarda da onu eleştirmiştir. Bu minvalde, Musaddık'ın tüm sorunların İngilizlerle ilgili olduğu inancına yakalandığını ve böylece zamanın gerisinde kaldığını da ifade etmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 66).

İran sanatını, kültürünü ve edebiyatını da sevmesiyle ve belki de çok uzaktan da olsa Musaddık'a akrabalığı ile milliyetçi yanını daima koruyan İnayet bununla beraber sosyalist eğilimlerini de sonuna kadar sürdürmüştür. Milliyetçi tarafının yanı sıra sosyalist tarafı hakkında ise öğrencisi Ahmed Nakibzade bu eğilimi şöyle ifade etmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 66).

> O yıllarda sınıfta ve genel olarak üniversite sol eğilimli idi. Bir gün Dr. İnayet sınıfa geldi ve sosyalizm hakkında konuşmak istediğimi söyledi ve "Temel olarak sosyalizmi seviyorum" dedi. Bütün öğrenciler bu cümleyi birkaç dakika alkışladılar. Ancak ondan partilere karşı bir sempati veya eğilim görmemiştik. Marksist söylemden ve kuru eğilimlerden yana değildi. Fakat, kolektivist eğilimleri vardı ve bir çeşit sosyalizme inanıyordu.

Genel eğilimi saf şekliyle sosyalizmden ziyade sosyal demokrasi olana İnayet'in Avrupa İran Sosyalist Topluluğu'ndan olan Homayoun Katouzian, İnayet'in siyasi duruşunu dile getirmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 66).

> Hamid, ben ve arkadaşlarımızdan bazıları sosyalisttik, ancak bunu devrimci bir ideoloji olarak değil, politik bir program olarak gördük. Bizim için, sosyalist ve

[35] Musaddık'ın mezarının bulunduğu yer

> sosyal demokrat partilerin katılımıyla Batı Avrupa'nın hükümetleri örnekti. Ancak, hep aklımızda olan plan, İran'ın, Batılıları bir maymun gibi taklit ederek değil de 'İranlı bir sosyalist programa' sahip olmasıydı.

İnayet'in İngiltere'deki yaşamının son yıllarında onunla yakın temasta olan Ali Ramin ise onun son yıllarındaki oturmuş görüşleri hakkında belli bir siyasi okuldan bahsetmiş ve daha da net bilgiler vermiştir. Ramin'e göre İnayet, Sidney Webb'in temsilcisi olduğu ılımlı bir sosyalizm olan ve İngiliz akademisinde bir grubun hareketiyle oluşan Fabian sosyalizmini desteklemiştir. Ramin'in de ifadesiyle, o dönemde hüküm süren kapitalizmden ve Sovyet tarzı sosyalizmden kaçınan demokratik ve liberal bir sosyalizm olarak şekillenen Fabian Sosyalizmi, aslında bir çeşit sosyal demokratik eğilimdir denilebilir (Ateş Berg vd., 2016: 67).

İnayet'in barışçıl mizacına da uygun görünen ve sosyalizmin siyasete barışçıl ve kademeli bir yaklaşımla girişini ve ardından ekonomiyi de sosyal demokrasi ilkeleriyle şekillendirmeyi hedefleyen bu sosyalizm tipi gerçekten de İnayet'in kendi duruşu ve hakkında anlatılanlar ile uyumluluk göstermektedir. Bu bağlamda, İnayet'in ideolojik olarak desteğinin, milliyetçi tutumun daima korunduğu bir ılımlı sosyalizmden yana olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

3.1.9. İran İslam Devrimi'nden Sonra

İran İslam Devrimi öncesinde de İngiltere seyahatleri devam eden İnayet, yine bir akademik seyahatinde misafir olarak bulunduğu Oxford'dan İran'a dönüşünün arifesinde, kronik yüksek kolesterolü ve yüksek tansiyonu sebebiyle Tahran Üniversitesi'nden izninin uzatılmasını talep etmiş fakat dönemin Hukuk ve Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden dekanı, Tahran Üniversitesi'nin acil ihtiyacı nedeniyle talebi kabul etmemiştir ve İnayet istifasını vermek durumunda kalmıştır (Abdolhoseinzadeh & Tacli, 2012: 10).

İran İslam Devrimini takiben başlatılan Kültür Devrimine binaen üniversitelerin kapatılmasıyla da aktivitesinin üssünü ve doğal çevresini kaybetmiştir (Razavi, 2012, s. 11). Tahran Üniversitesi'ne dönüşü de engellenmiş olan İnayet, devrim sonrası İngiltere'ye ailesi ile birlikte gitmiş ve 1980'de ömrünün sonuna kadar kalacağı Oxford Üniversitesi St. Antony's College'da Albert Habib Hourani'nin emekli olmasıyla boşalan modern Ortadoğu tarihi hocalığına getirilmiş ve aynı okulun daimî öğretim üyeliğine seçilmiştir (Gheissari, 2000: 266).

Devrimden sonra kısa bir zaman için İran'a döndüğünde, o zamanın bazı akademisyenleri tarafından sıcak bir şekilde karşılanmış ve hatta bazıları onu selamlamak için havaalanına gitmiştir. Kendisine Bilim ve Kültür Bakanlığı'nda üst düzey pozisyonlar teklif edilmiştir. Fakat artık kendisinin felsefi bir alan dâhilinde olduğunu, politik alanda çalışmadığını ve pratik bir siyasetçi olamayacağını söyleyerek teklifleri reddetmiştir. Siyasi olarak aktif olan ve entelektüel konularda kendilerine zaman zaman yardımcı olduğu kişilerle temasta olsa da zaten aktif siyasete mesafeli olan İnayet, İran'ın son dönemlerindeki çalkantılarla beraber ciddi siyasi faaliyetlere katılmamayı da tamamen prensip haline getirmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 67).

Devrim sonrasında İnayet'in siyasete karşı artan mesafesi belki de devrim sonrası oluşan heyecanın devamından şüphe etmesi olmuştur. Zira bu konuda, Ali Ramin ile beraber devrim sonrasında, bir caddede yürürlerken, yüzlerce gazetenin bulunduğu bir gazete bayisinin önünden geçmeleri üzerinde Ramin'in, İnayet'e ülkeye geri dönmesini istemek kastıyla *"Atmosfer değişmiş gibi görünüyor"* demesi üzerine, İnayet'in *"Umarım sürer. Sürebilmesi çok daha önemli zira şimdi politik bir heyecan dönemindeyiz"* (Ateş Berg vd., 2016: 67) cevabını vermesi dikkate değerdir. Devrim sonrasında azalan baskı ve artan özgürlüğe yapılmış vurgunun karşısında verdiği bu cevap İnayet'in, mevcut rahatlığın devam edeceğine dair şüphelerinin olduğunun ve izlenen politikaların samimi olmadığını düşündüğünün açık göstergesi durumundadır.

Devrimden sonra gerçekleştirdiği kısa zamanlı ziyaretinden sonra Oxford'a dönen İnayet, son yıllarında gece gündüz çalışarak, ölümünden sadece bir ay önce İngilizce olarak yayınlanan ve en önemli eseri olarak bilinen *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*'yi tamamlamıştır. Bu kitabı Profesör Murtaza Mutahhari'ye sunmuş ve kitabının teşekkür kısmında onu, çok özgün ve üretken bir düşünür, adanmış bir Müslüman ve hümanist olarak nitelendirmiştir (Ateş Berg vd., 2016: 67).

Son yılları basından ve siyasetten uzak akademik işlerine her zamankinden daha fazla yoğunlaşmış olarak geçen İnayet, 25 Temmuz 1982'de Fransa'nın güneyinden bir seyahatten dönerken kalp krizinden vefat etmiştir. Naaşı, birkaç gün sonra Oxford'daki Müslüman Mezarlığı'na defnedilmiştir.

3.2. ULUSÇULUK

Müslümanların üzerine eğilip tartıştığı ve zaten aşina oldukları hilafet, ümmet vs. gibi kavramlar bir yana, İnayet'in Müslümanların meşguliyet alanına dış kaynaklı giren sorunlardan birincisi olarak ele aldığı ulusçuluk konusu Osmanlı Devleti'nin çöküşü ile ivme kazanmıştır. Birbiri ardınca ulus statüsü kazanan halklar elbette ki kendilerini kabul ettirme dönemine girmişlerdir. Bu kendini kabul ettirme süreci ise özellikle Arap toplumlarında sürecin tabiatı gereği ulusluk ölçütünün öne çıkmasını getirmiştir. Tam olarak bu öne çıkış da Müslüman entelektüeller arasında hala süregelen bir tartışma ortamını başlatmıştır (İnayet, 2008: 177).

Tartışmanın belkemiği ise İslam'ın evrenselci ilkeleri ile ulusçuluğun özel idealleri arasındaki çelişki olmuştur (Enayat, 1968: 144). Diğer bir ifadeyle, belli bir zamanla sınırlı olabilen ve belli bir topluluğu muhatabı alan ulusçulukla, inananları arasında takvadan başka bir ayrım gözetmeyen, zamana tabi olmayan ve evrensel bir mesaj olan İslam arasındaki zıtlık tartışmanın yoğunlaştığı temel konudur. İnayet de bu temel konuya dair Müslüman Arap toplumlarının yaklaşımlarını incelemiştir.

İnayet bu yaklaşımları değerlendirirken 'İslam'a yönelik ulusçu tavır' ile 'ulusçuluğa yönelik dini tavrı' ayırmıştır. İslam'a yönelik ulusçu tavrı İslam'ın Araplığı perspektifinden kısaca incelerken; ulusçuluğa yönelik dini tavrı da yine ilk kategoriyle alakalı tutmanın yanında belli grupların yaklaşımları ekseninde ele almış ve ulusçuluk konusunu daha ziyade bu kategori üzerinde detaylandırmıştır.

3.2.1. İslam'a Yönelik Ulusçu Tavır

İslam'ın ilk kez Araplara ve Arapça olarak vahyedilmiş olmasından hareketle, bazı yaklaşımlar İslam ile Arap ulusçuluğu arasında bir zıtlık olmadığını kanıtlamaya girişmişlerdir. Ancak tüm bu yaklaşımlar en nihayetinde İslam'ın Araplığı noktasına varmışlardır (İnayet, 2008: 177).

Bunlar arasında en seçkini olarak bir dönem Irak Başbakanlığı yapmış olan Abdurrahman el-Bezzaz'ı gören İnayet, Bezzaz'ın İslam'ı, ibadet ve kurallarla, manevi inançlarla sınırlandırmayıp; toplumsal bir sistem, iktisadi esaslardan oluşan bir düzen ve siyasal bir egemenlik olarak gördüğünü söylemiştir. Başlangıç olarak da Bezzaz, İslam aslında bir siyaset dini olduğundan, ulusçulukla İslam'ın siyasal hedefleri ortak oldukça aralarında bir çelişki olmayacağını ve Arap ulusçuluğunun

soya tapmak olmadığını açıklamıştır. Fakat başlangıç noktası uzlaştırıcı görünse de İnayet, onun karşıt suçlamaları karşılayabilmek adına Arapların her zamanki dayanağına sırtını yasladığını ifade etmiştir (İnayet, 1997: 283) Bu dayanak da Peygamberin Arap olduğu, Kur'an'ın Arapça indiği; dolayısıyla da İslam'ın Araplara özgü olduğu dayanağıdır (Al-Bazzaz, 1954: 206) Bezzaz, bu dayanağı, ayetlerden örneklerle açıkladıktan sonra bir de Kabe'nin kutsallığı, haccetme, Cuma gününün bir bayram olarak görülmesi gibi bazı detayları da sayarak, İslam'ın bir parçası olan birçok ilkenin, eski Arap adetleri olduğundan da ayrıca bahsetmiştir (Al-Bazzaz, 1954: 208). Tüm bu detayları İslam'ın Arap karakterinin kanıtı olarak sunmuştur. Dolayısı ile İnayet'e göre, Bezzaz ve onun yaklaşımında olanların İslam'ın ulusçulukla olan uyumluluğunu kanıtlamaya yönelik fikirleri, en nihayetinde Arap ulusçuluğunun İslam'a üstünlüğünü kanıtlamaya varmıştır. (İnayet, 1997: 284). Bu noktada İnayet'e göre Arap ulusçuluğunun pek çok teorisyeni aynı duruştadır. Zira, bunların çalışmaları, İslam'ı esasen Arap dini olarak yorumlaması ve Hz. Muhammed'i bir Arap milliyetçisi kahramanı olarak sunmasıyla yanlış anlaşılması çok da söz konusu olmayan bir izlenim uyandırmışlardır (Enayat H. , 1968: 144).

3.2.2. Ulusçuluğa Yönelik Dini Tavır

On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın ilk yıllarında, ulusçuluğa yönelik dini tavır kolayca tanımlanabilirdi. Çünkü, İslam modernizminin öncülerinin çoğu tereddütsüz olarak, İslami evrensellikle bağdaşmadığı gerekçesiyle ulusçuluğa karşı çıkma eğiliminde olmuşlardır. Bu minvalde gözetilen yol her ne kadar İslami birlik yolu olarak hedeflendiyse de dini yenilikçi Ali Abdurrazık gibi modernistlerin İslam'ın ulusçuluk adına kullanıldığını söylemesiyle tutumlarda değişimler yaşanmıştır (İnayet, 2008: 181). Zira Abdurrazık'ın siyasetin dinden ayrı olduğu (İnayet, 1997: 203) ve İslam'ın bu anlamda ulusçuluk adına kullanılmaması gerektiği görüşü, İslam Birliği'nin geri plana düşmesinde etkili olmuştur. Tam olarak İslam Birliği-Arap Birliği çekişmesi olarak ifade edebileceğimiz gerilimlere denk düşen yaklaşımları da İnayet, ulusçuluğa yönelik dini tavır altında; köktenciler, Ezher Uleması ve İranlı Şii Ulema olarak üç başlıkta sınıflandırmıştır.

İnayet, bu üç tavrı detaylandırmadan önce, ulusçularla ulusçuluğa karşı olan Müslümanlar arasındaki ayrışmanın çıkış noktasını aydınlatmıştır. Kendi yorumunu ise kır-kent ayrımı üzerinden getiren İnayet'e göre, bu ayrışma, en basit ifadesi ile iki

tarafın ülkelerinin sosyal yapılarından kaynaklanmaktadır. Ulusçuluk ilk başlarda, kentte olsun kırda olsun, Siyonizm ve emperyalizm karşıtı sloganlar haricinde nadiren bilinçli bir yol olmuştur. Batı'da olduğu gibi, Müslüman ülkelerdeki ulusçuluk kahramanları burjuvazi ve aristokrat kurumun saflarından çıkmıştır. Buna binaen de taraftarları devlet memurları, öğretmenler, orta rütbeli ordu subayları ve göreceli olarak müreffeh esnaf olmuştur. Kentsel halkın alt katmanı ise, ulusçu amaçları ya ulusal olarak endişe verici konularda ya da ulemanın açık desteğini gördükleri zaman desteklemişlerdir. Bu tip destek durumları ise kaçınılmaz olarak sosyal sınıflar arasında bir uyum meydana getirmiştir ve elbette bunun getirdiği dolaylı ve dolaysız sonuçları olmuştur (İnayet, 2008: 182).

Sosyal güçlerin bu uyumunun değinilmesi gereken bir sonucu, iki ulema grubuna atfen; Mısır'da 1923-1939 ve İran'da 1945-1949 arası dönemde siyasi özgürlüklerde kademeli bir artış ve hemen hemen tüm siyasi gruplar için elverişli koşullar olmuştur. Resmi kontrollerin aniden gevşemesi ise uzun süredir bastırılmış, ezilmiş halkın serbestliğini sağlamıştır. Bu serbestlik ise dini gruplara diğer gruplardan daha fazla fayda sağlamıştır. Siyasal iletişimin, örgütlenmenin ve faaliyet imkanlarının daha fazla olduğu kentliler arasında, ekonomik gelime ve kentleşmenin de etkisiyle İslami uyanış hareketleri de yükselmesi de bu serbestliğin sonucu olmuştur. Fakat ibreyi İslam hareketlerinden ulus hareketlerine kaydıran sosyal değişimler de beraberinde gelmiştir. Süreci ulusçuluğun lehine olacak şekilde değiştiren ise ifade ve toplanma hakkının daha rahat kullanılır olması ve politik eğitimin ve okuryazarlığın da artışı olmuştur. İnayet'in yaptığı bu kır-kent dönüşümünün sonucunda ise geleneksel fikirli, okuma yazma bilmeyen kır tabakaları dindarlar cephesinde kalırken; artan rahatlığın ve imkânların da etkisiyle kentli kitle ulusçuluğa kaymıştır (Enayat, 1982: 116).

İnayet, bu noktada tam laikleşme girişimindeki göreceli başarısızlığa ve demokratik deneyiminin pürüzlülüğüne rağmen, Türkiye örneğini diğer Müslüman ülkelerdekinden ayırmıştır. Türkiye'de daha yüksek bir okuryazarlık oranı ve 1950'den bu yana kurumsallaşmış bazı özgürlüklerin varlığı, laik siyasi gruplaşmaların konumunu gözle görülür bir şekilde güçlendirerek, bu grupların normalde İran veya Pakistan gibi bir ülkede Müslüman köktenciliğinin üreme alanı olarak kabul edilebilecek sosyal sınıflara (vasıfsız işçiler ve lümpen proletaryası) girmelerini

sağlamıştır (Enayat, 1982: 117). Dolayısı ile Türkiye'yi diğer Müslüman ülkelerdeki gibi İslami hareket ve ulusçuluk bağlamında bu tip bir kır ve kent ayrımına tabi tutarak değerlendirmek yanlış olacaktır; zira Türkiye örneğinde laik siyasi fikirlerin -ki sadece bu yaklaşım için ulusçuluk cephesi olarak konumlandırabiliriz- okuryazarlıktaki yüksek denebilecek oran ve belli özgürlüklerin konsolide olması sayesinde alt tabakalara da nüfuzu söz konusu olmuştur.

İnayet, ulusçuluk ve ulusçuluğa İslami karşıtlık arasında yaptığı bu tahlilini bir sonuca bağlamıştır. Ona göre, bu konunun altında yatan faktörlerin kombinasyonun kesin bir sonucu olmuştur. Yani, İslam ve ulusçuluk arasındaki doktrinel uzlaşmazlık, İslami ilkelerin kitleler için sadeliği karşısında ulusçu ideallerin göreceli olarak sofistike olması, ulusçular ile dindarlar arasındaki çatlak ve sosyal yapıdaki üst tabaka-alt tabaka veya avam-havas ikileminin kesin bir sonucu olmuştur. Bu sonuç ise; ulusçularla dindarlar arasındaki herhangi bir gerçek güç denemesinde, dindarların halk desteği açısından, kitlesel liderlik ve manipülasyon yoluyla gerçek üstünlüğe dönüştürülebilecek potansiyel bir taktiksel avantaja sahip olduğudur (Enayat, 1982: 117).

3.2.2.1. Köktenciler

Arap ulusçuluğunun özellikle Osmanlı'nın Panislamizm politikasının geçersizliğini takiben İslam Birliği karşısında parlaması, bu konuda dini bölünmelere sebep olmuştur. Ulusçuluğa kesin bir dille karşı olan grup ise Arap dünyasının içindeki ve dışındaki köktenciler olmuştur. İslam ümmetinin ulusçuluk karşısında merkezden uzaklaştırılmasına karşı Hasan El-Benna, Seyyid Kutub ve Ebu'l A'la El-Mevdudi gibi isimlerin ulusçuluğun her çeşidine karşı olumsuz durduklarını kaydeden İnayet, onlar için yabancı hakimiyetine karşı direnişin milliyetçilik dilinde formüle edilmesi gerekmediğini de belirtmiştir. Zira İslam, kitleleri bağımsızlık davasında canlandırmak için yeterli ideolojik ve duygusal kaynaklara sahiptir. Dolayısıyla da köktenciler için, ulusçuluk tanınmadığı gibi tanıdıkları tek vatan da belirli etnik gruplarla tanımlanan vatan değil, küresel olan İslam vatanıdır (Enayat, 1982: 115).

3.2.2.2. Ezher Uleması

Ulusçuluk konusunda bir nevi dönemine göre şekil alan Ezher ulemasını, iki dönem halinde ele alan İnayet, ilk dönem Ezher'i köktencilere benzer bir tutumda

aktarmıştır. Zira, ilk dönem Ezherlilere göre Arap olsun ya da olmasın, tüm Müslümanlar ancak İslam kardeşliği altında birleşebilir ve millet olmak da ancak İslam birliği altında mümkündür. Bu dönemin Ezher ulemasından önde gelenleri açık şekilde coğrafik veya etnik partikülarizmin her çeşide karşı olduklarını, İslam'da ırkçılığın yeri olmadığını, Arap birliği yerine İslam birliğinin peşinde olunması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ali Abdurrazık'ın görüşleri de bu dönem örneklerinden sadece birisidir. Ona göre, Peygamberin Araplığı ve Kur-an'ın Arapça inmesiyle, hakkın sesinin ilk Araplar'a ulaşması ve onları birleştirmesi doğal olmakla birlikte; bu, Araplar'ın diğerlerine üstünlüğü demek değildir. İslam tüm toplumlar içindir; İslam, Allah'ın insanları bir araya getirmek istediği bir birliktir ve dolayısıyla ne Arap dinidir ne de Araplık çağrısıdır (Abdurrazık, 1995: 97-99). Dolayısı ile İnayet, ilk dönem Ezher'i ulusçuluğun karşısında, evrenselci İslam'ın tarafında konumlandırmıştır.

İnayet, Ezher'in bu İslami evrensellikten ulusçuluk tarafına geçişindeki dönüm noktasını 1952 Mısır Devrimi ve Cemal Abdunnasır'ın başa geçişi olarak görmüştür. Bu tarihi olaydan sonra Ezher'in uzun yıllar kınadıkları ulusçuluğun tarafına geçtiklerini ve hatta ulusçuluğun ateşli savunucularının arkasında durmuşlardır. İnayet, bu konuda dönüm noktası olarak aldığı olayla yetinmemiş ve bu tip ani bir değişimin sebeplerini bulma yoluna girmiştir. Ona göre bu değişim çok sebeplidir. İlk olarak Nasır karşısında Ezher'in boyun eğmiş olabileceğinin göz ardı edilemeyeceğini söylemiştir. Bu sebebe benzer şekilde Ezher'in zaten eksik olan güvenlerinin Hür Subaylar rejimi karşısında tamamen yok olduğunu ifade etmiştir. Bir üçüncü sebep olarak Ezher'in artık sakin evrenselliğini bozma ihtiyacının oluştuğunu iddia eden İnayet, bu ihtiyacın da özellikle İsrail devleti ve Siyonist tehlikeye karşı şiddetli tepki verilmesi gereğinden ileri geldiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte dönemin siyasi koşulları ulusçuluk ekseninde belirlendiği için, Arap ulusçu hareketine destek vermek aynı zamanda sadakatsizlik suçlamasından da kendilerini korumuş olacak ve gün geldiğinde en iyi ihtimalle laik-Kemalist; en kötü ihtimalle ateist-komünist tipi bir devlete dönüşecek bir liderlik karşısında baskı gücü elde etmiş olacaklardı. Ayrıca dini, geriliğin sebebi gören yeni neslin nezdinde İslam'ın saygınlığının temin edilmesi için de yeni rejimi etkilemek önemliydi. Bu sebeple de rejime destek verir şekilde konumlanıp yeni nesle İslam'ın gerçek devrimci ruhunu göstermeyi amaçlamışlardır. Tek taraflı sebeplerin yanında bir de karşılıklı olarak sebep zikreden İnayet, Ezher'in imaj güçlendirmek için rejim yanlısı durması gerektiği gibi, Hür Subaylar'ın da

iktidarlarını konsolide etmek ve rakiplerine de engel olabilmek için toplum nezdinde etkili olan ulemanın yanlarında durmasını sağlamaları gerekliydi (İnayet, 2008: 185).

Bir çeşit reel politik olarak kendi konumlarını korumak ve gerektiğinde iktidar karşısında muhalefet etmek için ulusçuluğa yaklaşan Ezher ulemasının izlediği stratejiyi koruduğunu söylemek ise zordur; zira rejim, Ezher'in uyarılarına bakmadan İslam'ı ikinci plana alan geniş reformlarına devam etmiştir. Bundan sonra ise İnayet'in deyişiyle *"Nasır'ın şefliği altında Arapçılığın yükselen korosuna daha derinden çekildiler"* (Enayat, 1982: 119).

En nihayetinde bu ikinci dönem Ezher, içine düştüğü ikilemde tıpkı Bezzaz gibi İslam'ı Arap ulusçuluğu ile bir tutan çizgiye ve İslam'la Arapçılığı, Arapçılıkla da insanlığı eşitleyen konuma gelmişlerdir (İnayet, 2008: 187). Dolayısı ile de köktencilerin çok uzağında, İslam ile Arap ulusçuluğunu uzlaştıran görüşe varmışlardır.

3.2.2.3. İranlı Şii Ulema

Ulusçuluğa yönelik İranlı Şii ulemanın tavrı konusuna gelindiğinde, İnayet İran ulusçuluğu, Arap ulusçuluğu ve İslam evrenselliği olarak üç uçlu bir tahlil yapmıştır. İran'ın modern tarihinde ulusçuluğun farklı konumlanmasıyla izaha başlayan İnayet, Arap ulusçuluğunu en genel ifade ile kimliklerini ve bağımsızlıklarını kaybeden Arapça konuşan ulusların birliği için bir arayış olarak ifade etmiştir. Arap ulusunun tanımının mahiyeti, dilin ve dinin ulusçuluktaki rolü, ulusçuluğun romantikleştirilmesi gibi konular Arap siyasi literatüründe önemli yer kaplamıştır. Bunun aksine İran ulusçuluğu ise ulus olmaktan ziyade özgürlükle ilgilenerek en başından farkını göstermiştir. İran entelektüellerinin eserlerine bakıldığında İnayet İran ulusçuluğunun, *"Demokrasi, parlamentarizm, hukuk düzeni ile ilgili ısrarlı talepler, mevcut gidişatın eleştirisi ve modernleşmeyle gerilik arasında sert kıyaslamalar görürüz"* (İnayet, 2008: 189) biçiminde geliştiğini ifade etmiştir. İnayet, İran'daki bu farklı durumun sebebini ise İran'ın asırlardır bağımsız bir devlet olmasına ve tabiatıyla da halkın birliğinin ve kimliğinin zaten başarıya ulaşmışlığına bağlamıştır.

İran'daki bu oturmuş süreç dolayısı ile Şii ulema da ulusçuluk konusu ile gündeme gelmemiş ve nadiren görüş belirtmeleri gerektiğinde, konumları zaman zaman dalgalansa da İslam evrenselliğinden taraf olmuşlar; ulusçuluğu da

Müslümanların birliğini bozan fitne olarak görmüşlerdir. Fakat, ulemanın ulusçuluğa olan bu serin bakışı, Osmanlılara, Ruslara, İngilizlere karşı veya iç despotizme karşı birlik olmak gibi tarihi olaylar sebebi ile sert olarak kendini gösterememiş; Şiilik ile İran ulusçuluğu arasında karşılıklı yardımlaşma olarak görünür olmuştur (Enayat, 1982: 121). Bu tahlilinin yanında İnayet aynı zamanda, Sünnilik her ne kadar Araplara yakın duruyor görünse de Şiiliğin, Arapların belirli bir grubuna yani Ehl-i Beyt'e kutsal bir önem vermesi ile Sünnilikten daha fazla Arapçı görülebileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte bu bir Arap üstünlüğü veya İran üstünlüğü kabulü olarak anlaşılmamalıdır. Zira, Panislamist eğilim Şii müelliflerce her zaman daha efdal görülmüştür. Öyle ki Rıza Şah'ın baskı döneminde uyguladığı ve İran'ın İslamiyet öncesi değerlerinin yüceltilmesi ile İslam vurgusundan ziyade İran vurgusu yapılmasına dayanan kültürel ulusçuluk devrinde, ulusçuluğa karşı İslam'ın tarafında durmak doktrinel dürüstlüğün kriteri haline gelmiştir.

Her ne kadar Rıza Şah sonrasında baskı dönemi hafiflemiş olsa da İslam evrenselliği ifade alanında yine öne çıkamamıştır. Zira baskı döneminin geçici durgunluk dönemi aynı zamanda İran'ın dış güçlere karşı birleştiği ve özellikle İngilizler karşısında Muhammed Musaddık'ın millileştirme politikaları ile parladığı dönemdir. İnayet de tam olarak bu dönem değerlendirmesini yapmış ve dolayısı ile İran tarihinde apaçık duran kısa ömürlü ulusçu-İslamcı koalisyonunun gereği sebebi ile İslam evrenselliğinin tek başına parlayamadığını ifade etmiştir (İnayet, 2008: 191). Şii ulemanın ulusçuluğa karşı olan fakat milli çıkarlar sebebi ile gün yüzüne direkt çıkmayan serin tavrı, bu koalisyonun bozulması sonucunda kendini net olarak belli etmiştir.

Ulusçularla İslamcılar arasında kurulan kısa süreli yakınlık, Britanya'ya ve şaha karşı muhalif olan Başbakan Muhammed Musaddık ile zamanının siyasi olarak en etkili dini lideri Ebul Kasım Kaşani arasındaki kısa süreli ittifaka dayanır. Petrolün devletleştirilmesi ve Britanya'ya karşı durulması konusunda Musaddık'a açık destek veren Kaşani, daha sonrasında şeriatı uygulamayı ve gerçek müminleri önemli mevkilere getirmeyi reddetmesi sonucunda Musaddık'tan desteğini çekmiştir. Bu tarihten sonra bu soğuma basit bir ittifak bozulması olarak kalmamış, laik milliyetçiliğe bağlılığıyla İslamcıları iyice rahatsız eden Musaddık'ın devrilmesine fiili destek vermeye kadar gitmiştir (Abrahamian, 2019: xxı ve 153-154). İnayet, bu

koalisyonun çöküşünün bıraktığı acı hatıraların, takip eden yıllarda dini grupların siyasi duruşu üzerinde kalıcı bir etki yarattığını kaydetmiştir. Zira, Musaddık'ın devrilmesinde dini muhalifleri ile İngiliz yanlısı unsurlar arasındaki alaycı iş birliğini gören ulusçular derinden incinmiş ve dindarları İngiliz emperyalizminin doğal müttefikleri olarak tasvir eden kampanyalar yürütmüşlerdir (İnayet, 2008: 191). Ulusçularla İslamcılar arasındaki bu zıtlık, 1960'ların başında İslam öncesi kültürün yüceltilmesine yönelik politikaların sonucunda daha da derinleşmiştir; İslamcılar daha öncesinde sessizliklerini korudukları bir konu olan İran'ın İslam öncesi geçmişini açıktan açığa kınamaya başlamışlardır.

İnayet, İran'daki kültürel ulusçuluğun modern İslamcı karşıtlarından belki de en etkilisi olarak gördüğü Murtaza Mutahhari'ye kendi hayatındaki yeri sebebi ile de özel bir önem atfetmiştir. Mutahhari'nin ulusçuluğa karşı, açıkça İslam evrenselliğinden yana duruşunu açıklamaya girişmiş ve onun eserlerinde Fars uygarlığının üstünlüğüne karşı çıkan bir tutum sergilediğini ifade etmiştir. Mutahhari'nin İran'ın İslam'ı zorla kabul ettiğine dair iddiaları da ayrıca çürütmeye çalıştığının altını çizmiştir (İnayet, 2008: 192). Gerçekten de Mutahhari'nin bu konuda, Arap ordularının İran'ı fethi ile zorla İslamlaştığını söyleyenlerin iddialarının dine yeni girmiş birinin namazlarını kılmasını kamu baskısı ile açıklamak cinsinden olduğunu söylemiş ve devam etmiştir (Mutahhari & Nasr, 1975: 464):

> Fakat Perslerin neden bu kadar büyük İslam âlimi çıkardıklarını açıklamakta zorlanacaklardır. Bir kişinin zorlanması durumunda başka bir yaşam modelini kabul edebileceği düşünülebilir, ancak bu durum yeni bir yaşam biçimine dönüşmediği sürece bu yaşam modeline yaratıcı ve derin bir katkıda bulunmaya zorlanamaz. Perslerin İslamlaşmasının derinliği ve halkın ruhunun bu süreçle dönüşümü … birçok İslami biliminin yaratılmasında temel rol oynayan Pers alimlerinin ilgilerinin yoğunluğu ve bilgilerinin kalitesi ile kanıtlanmıştır.

Bunun dışında aynı konudaki savunmasına, İslam eğer İran için yabancı ise o halde başka dinlerin de şu anda bulunduğu coğrafyaya yabancı olması gerektiği yönünde ekleme yapan Mutahhari, İran'ın İslam'a geçişindeki nedenleri ayrıca sıralamış ve konuyu toparlayıcı olarak İslam'ın etnik tercihle sınırlı olmadığı, İran'ın da kademe kademe İslamlaştığını söylemiştir (İnayet, 2008: 193).

İnayet'e göre kültürel ulusçuluğa karşı İslam'ın üstünlüğünü savunan bu tavır, İslam evrenselliği yanlısı olan diğer düşünürler tarafından da paylaşılmıştır. Bununla birlikte İran coğrafyasında İslam öncesi mirasın bir kenara bırakılmadıkça, herhangi bir ulusçu yükselişin de bu ikili çatışmanın yenilenmesi demek olacağını belirtmiştir

(İnayet, 2008: 194). Tam olarak bu noktada, diğer bazı ulusların da kadim mirasları olduğuna göre İran'ın farkı nedir? şeklinde akıllara gelebilecek soru için ise İnayet, farklı bir alt başlık gibi duran açıklama ile cevap verir görünmektedir. Bu açıklamayı biraz da İran ulusçuluğu ile Arap ulusçuluğu arasındaki farklara bir ek olarak görmek mümkündür.

Sözgelimi Lübnanlılarla Fenikeliler, Tunuslularla Kartacalılar, Iraklılarla Babilliler vs. gibi İslam öncesi mirasları ile ilişki kuran topraklar vardır. Ancak bu bozulmamış ihtişamların cazibeleri, şimdiye kadar Arap milliyetçiliği ile İslam arasında bir tür simbiyozu güvence altına alabilen Arap dili ve kültürü ile dengelenmiştir. Birçok Arap milliyetçisi, Arapçılık gurularına İslami de bir yapı vererek aynı zamanda iyi Müslüman olmayı da başarmıştır. İran ulusçuları ise, çoğunlukla İslam öncesi dönemlerini anımsatan kültürlerinin; saf İran öğelerinin altını çizmeye yönelmişlerdir. Onların gözünde, ulusal öz-bilinçliliğin gerçek rönesansı, Sasani devletinin yıkılmasıyla ilgili olarak bugün bile en dokunaklı kitabenin destansı şairi Firdevsi ile başlar. Dolayısı ile İran Ulusçuluğunun, Arap görünümüne bürünmemesi ve Pan-İranist çizgide kalmış olması diğer kadim medeniyetlerden farkı olmuştur (Enayat, 1982: 124-125).

Bununla beraber İnayet, İran ulusçuluğu hakkında bir son söz mahiyetinde; ulusçuluğun hiçbir çeşidinin İslam ile uyuşmayacağını zaten kabul etmekle birlikte, İran ulusçuluğunun Arap muadilinden daha da fazla İslam'la çeliştiğini ve bu çatışmanın çözülmesinin de çok daha zor olduğunu ifade etmiştir (Enayat, 1982: 125).

İnayet'e göre, Müslüman toplumların özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında bağımsızlıklarını kazanmaları ve bazı yerlerde de ulusal bütünlüklerini de sağlamalarına rağmen başlıca sosyal, siyasal, iktisadi problemlerini çözememişlerdir. Ulusal birliğin de etnik bilinç ve siyasi ayrılıklar ile hükümsüz kaldığını görülmüştür. Pek çok durumda bu çözümsüzlüklerin sebebi de Batı'nın suni dış baskıları olmuştur. Otokratik hükümet biçimlerinin devam etmesi ve kısa süreli milliyetçi hevesin kısa süreli çıkışlarından sonra geniş kitlelerin ilgisizliği hayal kırıklığı duygusunu beslemiştir. Demokrasi mücadelesi de bu hüsranın üstesinden gelmenin bir yolu olmuştur (Enayat, 1982: 125) ve Müslümanların ilgi alanına dış kaynaklı sokulan ikinci problem olarak demokrasi de böylece yükselişe geçmiştir.

3.3. DEMOKRASİ

Müslüman zihinler için demokratik idealler ulusal birlik ve bağımsızlık gayesinin doğal sonuçlarıdır. Öyle ki; bir nüfusun büyük kesimleri ortak bir amaç adına uyandırıldığında ve seferber edildiğinde, devletin işlerinin belirlenmesinde halkın daha geniş katılımının, ulusal mücadelede gerekli araçlar olarak veya ödüller olarak talep edilmesi veya vaat edilmesi doğaldır. İnayet, belli etnik vasıflarla kolaylıkla bütünleşen dinleri bir istisna ederek bütün dinlerin ve özelde İslam'ın bizatihi ve zorunlu olarak ulusçulukla çeliştiğini kaydettikten sonra böylesi bir talep veya vaadin yani demokrasi konusunun ulusçuluk konusundan daha komplike olduğuna değinir. Bu noktadaki komplikasyon istikrarın korunması, karar alımında eşit ifade olanağının sağlanması veya kritik anlarda vatandaşların iktidar vasıtalarına ulaşabilmelerinin garanti altına alınması gibi ilkelerin ve bunları sağlayacak mekanizmaların üzerinde ittifak edilmesinin zorluğundan ileri gelmektedir (İnayet, 2008: 195-196).

Bu sebeple İnayet, görüşlerini demokrasi ile İslam'ın uzlaşabildiğini ispat eder bir çizgide tutmaya çalışsa da dinlerin yapısındaki ön kabuller sebebi ile bu uzlaşabilirliğin realist konumdan ziyade ideal konumda kalabileceğinin her zaman farkındadır. Zira, bir inanç sistemi olarak dinler en temelde değişmez ve sorgulanamaz akideye dayanmaktadır; dolayısıyla dinlerin yapısında mevcut ve kabul edilmiş bir adalet ve otorite anlayışı vardır. Fakat, demokrasi ise özü itibariyle bitmek bilmeyen bir tartışmayı ve sorgulamayı içerir. Bu durum, İslam'ın kutsalları diyebileceğimiz ön kabulleri için bir meydan okuma şeklinde görülebilir. İnayet için bu durumun mevcudiyeti bütün uzlaşım anlarında unutulmayan bir durum olarak varlığını korur. Bununla beraber, demokrasi bir siyasal sistem olarak tek bir tanım ile sunulamaz. Mamafih bir hükümet şekli de tanım olarak ister zımni olarak sosyal değerlerden ister açık olarak yasalardan anlaşılabilir olsun yine de demokratik denilebilmesi için belli ilkeleri bulundurmalıdır. Bu ilkelerin en önemlileri, *"Niteliklerine bakılmaksızın her insanın değerinin tanınması, hukukun gerekliliğinin kabul edilmesi, ırksal, etnik ya da sınıfsal farklılıklara bakılmaksızın hukuk önünde bütün vatandaşların eşitliği, halkın kabulü esasına bağlı olarak kanunların hakkaniyeti ve alışılmamış, aykırı görüşlere karşı yüksek hoşgörü derecesidir"* (İnayet, 2008: 196-197).

İnayet, İslam'ın demokrasinin hukuki ve ahlaki önkoşulları olan bu ilkeleri ihtiva ettiğini ifade eder ve ilk olarak eşitlik kavramını bir kıyas üzerinden ele alır. Bu minvalde, İslam'ın tanıdığı eşitlik önkoşulsuz olarak konumlanırken, eski Yunanlılardaki eşitlik ön koşulludur. Hannah Arendt'in ifadesi ile (2012: 37-38):

> İzonomi, eşitliği garanti ediyordu, ama herkes eşit doğduğu ya da eşit yaratıldığı için değil, aksine herkes doğal akış gereği eşit olmadığı için. *Polis* de zaten, kendine özgü kurallara uygun olarak herkesi eşit kılacak yapay bir kurum olarak gerekliydi. Eşitlik, yalnızca ve özellikle siyasal alanda, yani herkesin birbirini özel kişiler olarak değil yurttaşlar olarak gördüğü bir yerde ortaya çıkmıştı. Antiklerin eşitlikten anladığı şey ile bizim eşitlikten anladığımız şey (yani "insanlar eşit doğar ya da yaratılırlar, sonradan insan eseri sosyal ve siyasal kurumlar hükmünce bu eşitliği kaybederler" şeklinde bir anlayış) arasındaki farkı ne kadar vurgulasak azdır. Yunan polis'indeki bu eşitlik, yani onun izonomisi, insanların öz niteliği değil, *polis*'in kendisine atfedilebilecek bir erdemdi. Zira insanlar eşitliklerini, dünyaya gelişleriyle değil, yurttaş oluşlarıyla kazanıyorlardı. Eşitlik ya da özgürlük, insan doğasına içkin özellikler olarak anlaşılmamıştı ve hiçbiri de doğal akışın ürünleri ya da kendi kendilerinin sebebi değillerdi. Daha ziyade insan çabasının kurgusal ve yapay ürünleri, insan eseri dünyanın nitelikleriydi.

İnayet de Arendt'in açıkladığı önkoşul durumuna sırtını yaslayarak, basitçe, doğal eşitlik ve yapay eşitlik ayrımı olarak ifade edilebilecek bir ayrımı vurgular. Yunanlılardaki eşitlik bir yasanın varlığı ile var olabilen bir eşitliktir, oysaki İslam'da eşitlik doğmakla var olur ve Yunanlıların servet ve köle sahipliği üzerinden edinilen eşitliğinin aksine, bu eşitlik herhangi biri tarafından İslam'a ihtida ile de ayrıca sağlanabilir (İnayet, 2008: 197).

İslami ve klasik Batılı eşitlik anlayışlarının kıyaslamasına devam eden İnayet, aradaki farkı siyasi terminoloji bakımından da ele alır. Kur'an-ı Kerim'de insanlar inançlarına ve siyasi tavırlarına bakılmaksızın ele alınır; vatandaş anlamını karşılayabilecek bir kelimenin zikredilmemesi de bunun bir göstergesidir. Bununla beraber bireyin siyasi hakları veya alanı geleneksel İslami siyasal düşüncenin kaynaklarında tanımsızmış veya eksik tanımlanmış gibi dursa da insanın konumu Kur'an'da 'Allah'ın yeryüzündeki halifesi'[36] olarak zikredilmektedir. Öte yandan, Batı'da insan 'homo' olarak yani insandan başka hiçbir şey olmayan, hakları olmayan konumdadır (İnayet, 2008: 198). Dolayısıyla, Kur'an-ı Kerim'de siyasi hakları belirtmeksizin insana -onu yücelten bir konum vermesiyle- siyasi alanı direkt

[36] "Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişler, Allah da "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti." (Kur'an-ı Kerim, s. 2:30)

genişleten İslam, siyasi terminoloji bakımından Batı karşısında kayda değer bir yerdedir.

Eşitlik doktrinini, birinin diğerine üstünlüğünün olmaması yolundan ilerletirsek, İslam'ın ulusçuluğa karşı duruşunu bir kez daha zikretmek gerekecektir. Bu minvalde İslam'ın ulusçuluğa karşı olmasındaki ana etken takvadır[37] ki bu yolla bir bireyin diğerine ırk, etnik köken veya kalıtım gibi konularda üstün olması mevzu bahis olmaktan çıkmıştır. Bu noktada gelebilecek, gayr-i Müslimlerin daha farklı mevkide bulunması ve farklı yaptırımlara tabii olması itirazına karşı ise İnayet, *"Hiçbir eşitlikçi siyasal düşünce ekolü mutlak eşitlik sağlayamaz"* cevabını vermektedir. Zira ona göre, zamanın bütün demokratik hükümet sistemleri ki bu isterse liberal, sosyalist veya başka bir zeminde olsun, belirlenmiş ideal, norm ve sembollere bağlılık belirtenlerin lehine belli ölçüde ayrımcılık göstermektedir. Dahası, tüm sivil özgürlüklerin kullanımı, çok basmakalıp ve çok sık istismar edilen, herhangi bir bireyin özgürlüğünün, başka bir bireyin özgürlüğüne müdahale ettiğinde sona ermesi şartı ile sınırlıdır. Fakat bu sınırlamaların hiçbiri, bu siyasi sistemlerin faydalanıcıları tarafından demokratik olarak adlandırılmasını da engellemez. Elhasıl, İslam'ın gayr-i Müslimlere yönelik tavrı herhangi bir siyasi rejimde uygulanan sınırlamalar minvalindendir. Ancak burada, bir rejimin eşitlik ilkesine gerçekten bağlı olup olmadığına karar veren şey, bu sınırlamaların daimî olup olmaması veya aşılıp aşılamamasıdır. Bu noktada Şeriatın Müslüman olmayanlara getirdiği sınırlamalar daimî olmayan cinstendir ve İslam'a girme yolu ile siyasal yetersizliğin aşılabileceği bir durum söz konusudur. (İnayet, 2008: 198-199)

Hukukun hakimiyeti ilkesinin sağlanmasına sıra geldiğinde, İnayet, demokrasiden kastedilenin bir anlamda diktatörlüğün zıddı olması bakımından da İslam'ın demokrasi ile uzlaşabileceğini ifade eder. Çünkü, İslam'da bir kişi veya bir zümre yönetimi keyfiyetinden ziyade, karar ve icraatın Kur'an ve Sünnet istikametinde ifa edilmesini sağlayan Şeriat vardır. Kur'an'da, sünnetullah, mizan, şura, adl gibi normatif vasıflı kelimelerin geçmesi de bu bakımdan dikkat çekicidir ki bazı müelliflerin de yetkin bir İslami devleti teokrasi olarak değil nomokrasi olarak sınıflandırması yine bu sebepledir. Bu noktada, hukukun ilahi ilhamla veya genel kural

[37]"Ey o bütün insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık, hem de sizi şaab şaab, kabîle kabîle yaptık ki tanışasınız, haberiniz olsun ki Allah yanında ekreminiz en takvalınızdır, her halde Allah alîmdir, habîrdir." (Kur'an-ı Kerim, s. 49:13)

olarak şekillenmesini kenara bırakarak görülmesi gereken şey, İslam'ın normlara ve iyi tanımlanan yönergelere dayanan bir hükümetin gerekliliğini kabul ediyor oluşudur. Demokrasi ve hukukun hakimiyeti hususunda bu pozitif açıklamanın ardından İnayet, insan yapımı hukuk kavramının Şeriat kavramından türetilmesinin veya tam karşılığıymış gibi kavranılmasının, Batılılarca ve Batılılaşmış Müslümanlarca tatmin edici olmayan bir çıkarım yolu olarak görülebileceği; fakat bu çıkarım metodunda arkaik olması dışında bir yanlışlık olmadığı açıklamasını ekler. Çünkü, Batı siyasal düşüncesinde, modern hukuk kavramının ortaya çıkışı da ilahi hikmet üzerine yapılan Orta Çağ tartışmalarının sonucudur (İnayet, 2008: 199-200). Filhakika, Orta Çağ skolastik düşüncesinin en bilinen isimlerinden Salisburyli John'a bakıldığında, *"Hukukun; kutsal mesajın buyrukları olduğu ve dinin, hukuki ve siyasi düzenin omurgasını teşkil ettiğini"* ve *"Hukuka bağlı kalmanın da tanrısal bir zorunluluk olduğundan, aynı zamanda yararlı da olduğunu"* görebiliriz (Toku, 2017, s. 78). Benzer biçimde, St. Thomas Aquinas (1974: 113) için de "*Hukuk, toplumun yürütülmesinden ve bakımından kim sorumlu ise onun tarafından ilan edilen ve ortak iyiliği ilgilendiren şeylerin rasyonel düzeninden başka bir şey değildir*" şeklindeki hukuk düşüncesi, kozmik düzenin tüm seviyelerinin doğduğu bir kaynak olarak ilahi irade anlayışından neşet etmiştir. Dolayısıyla Şeriat'tan insan yapımı hukuk kavramı çıkarımı tatmin edici olmayacak bir yol değil, arkaik ama geçerli olabilecek bir yoldur (İnayet, 2008: 200).

Demokrasi ile uyuşma yolundaki bir başka ilke yönetilenin arzularının dikkate alınmasıdır ki bu da İslam'da Kur'an ve Sünnet'ten elde edilen *Şura ve İcma* ile karşılanır. Kitlelerce kabul gören kimselerin dışında muhaliflerle de istişarenin örneklerini İslam tarihinde görmek mümkündür. Şura ve İcma'nın oluşu tabiatı gereği müsamahayı da sağlamıştır. Muhakkak ki Müslümanların kültürler arası ilişkilerdeki olumlu tavırları tarihin tüm dönemlerinde Batılılarınkinden üstün olmuştur. Batı'da görülen kitle sürgünleri veya farklı dine ya da gruba nefret besleme Müslümanlar arasında görülmez. Aykırı görüşlere karşı müsamaha ilkesi de bu şekilde vuku bulur. Müslümanların diğer büyük dinlere toleransı, demokrasinin ahlaki önkoşullarıyla doğrudan bağlantılı olmayabilir, fakat somut bir tarihsel emsal olarak, özellikle Peygamber ve Hulefa-i Raşidin'in uygulamalarına eklendiğinde, hoşgörüsüzlüğün savunucularına karşı Müslüman demokratlara ikna edici bir yan argüman sağlar (İnayet, 2008: 201).

İslam'la demokrasinin uzlaşabilirliği bağlamında temel kavramlar ve ilkeler üzerinden tahliller yapan İnayet, İslam ve demokrasi arasında bir teorik yakınlık olması hasebiyle bazı Müslüman yazarların İslami demokrasi teorisi tasarlama ya da İslam'ın demokratik yönünü gösterme çabalarının, İslam'ın sanki asılsız ve umutsuz bir halini, inançsız ve siyasallaşmış genç nesillere hoşa giden bir biçimde sunmak olarak görülmemesi gerektiğini ifade eder. Bu Müslüman yazarlardan Hindistanlı Humayun Zahiruddin Kebir gibi bazıları, Müslümanların sosyal ve siyasi tarihi ve hatta imanın şartlarıyla ilgilenmeyerek, hepsinin altındaki temel kavramlar ile ilgili olarak felsefi bir bakış açısı benimser. Öyle ki; Zahiruddin öncelikle, "*Evrenin bütünlüğü ve farklı yasalara sahip alemlere bölünmediği, doğa yasalarının evrenselliği ve değişime maruz kalmayacağı ve bireysel iradenin değeri"* olmak üzere bilimin gelişmesinde etkili olan üç kavramı açıklar (Kabir, 2020: 7). Daha sonrasında bu üç kavramın insanların sosyal hayatlarına uygulanmasının ise demokrasi olduğu yönünde bir tanımlama yapar ve İslami öğretilerin de bu ilkelerle benzerliğini vurgular. Zahiruddin yaşadığı ülke koşullarındaki rahatlığa binaen demokrasi üzerine soyut düşünebilecek durumdadır. Fakat sert rejimlerde yaşayan Müslüman yazarlar için dini literatürü tarayarak, bu literatürün demokrasiye uygunluğunu bulmak, daha ziyade devlet gücünün kontrolü ve bireysel hakların korunması için reçete arayışı durumundadır. Bu noktada Kur'an'daki siyasi içerikli ayetlerin çok az olduğunu, kimi hadislerin ihtilafa götürebileceğini ve Şeriatın ise bütün bir sistem olarak hiçbir zaman uygulanmamış olduğunu belirten İnayet, demokrasi üzerinden İslami bir reçete arayışına giren Müslümanlardan, adil bir dereceye kadar kıyas ve yorum yeteneğine sahip olanların, tüm bu kaynaklardan bir demokratik haklar ve özgürlükler listesi çıkarmasının zor ve gayri meşru olmadığını ifade etmiştir. Bu minvalde İnayet'e göre belki de en kapsamlı katalog Mısırlı yazar Ahmed Şevki El- Fencari tarafından derlenmiştir. Fencari, Mısır'daki kültürel Batılılaşmanın ünlü öncüsü Tahtavi'yi izleyerek Avrupa'da özgürlük denilen şeyin, dinimizde adalet, hak, istişare ve eşitlik olarak tanımlandığını söyler. Çünkü özgürlüğün ve dolayısıyla demokrasinin kuralı insanlar için adaletin sağlanması, onlara haklar verilmesi ve ulusun kendi kaderini belirlemeye katılmasıdır. Aynı noktayı takip eden Fencari, her çağın demokrasi ve özgürlük kavramını iletmek için farklı bir terminoloji kullandığını da söyler ve İslam'da özgürlüğün karşılığının nezaket ya da merhamet (rahmet) ve demokrasinin karşılığının da karşılıklı merhamet (terahüm) olduğunu ekler. Kur'an'da da Hz.

Muhammed'e toplum işlerinde inananlara danışması emredilirken aynı ayette hoşgörü ve bağışlama göstermesi de söylenmiştir.[38] Dikkati bu ayete çeken Fencari de oluşturduğu terminolojiyi bu ayet üzerine bina ederek diğer çıkarımlarında izleyeceği metodun bir girizgâhını yapmış olmaktadır. Zira bundan sonraki çıkarımlarında da ayetler üzerinden insan hayatının kutsallığı, mesken dokunulmazlığı, kadınlara haklar verilmesi, yöneticileri seçebilme, düşünce özgürlüğü, idarecileri eleştirme, siyasal parti kurma, kişinin dokunulmazlığı gibi demokrasinin pratik alanlarının teorik varlığını göstermiştir. İnayet de onun bu metodunun diğer bütün teorik İslam demokrasi tasarımları için bir nevi model alınan metot olduğunu ve onun bu kıyas ve yorum yeteneğine atfen edindiği terminolojiyle kendisinden önce gelenlerden daha başarılı bir biçimde demokratik hak ve özgürlükler listesi çıkarabildiğini ifade etmiştir. Zira İnayet'e göre de adil bir kıyas ve yorum yeteneği İslam'ın demokratik mizacının gösterilmesi bakımdan önemli bir kriterdir (İnayet, 2008: 201-206).

Her ne kadar İnayet İslami demokrasi teorisi oluşturulabilme konusunda girişilen çabaları ve kullanılan metotları olumlasa da modern İslam demokrasisi teorilerine Müslüman ve gayrimüslimlerden gelen eleştirileri de ciddiye almakta ve olumlu veya olumsuz yöndeki eleştirilere karşı fikirlerini beyan ederek tarafsızlık çizgisini korumaya çalışmaktadır. Bu hususta hem metodolojik olarak hem de maddi temelde bu tür çıkarımlarda hata bulmanın kolay olabileceğini ifade etmiştir. Bu hataların ilk olarak geleneksel kıyas ve yorumun tonlarındaki fark sebebi ile oluşabileceğini söylemiştir. Çünkü bazen Kur'ân ayetleri tahlil edilirken vahiy nedeni veya bağlamı dikkate alınmaksızın değerlendirilebilirler. Hataların çıkmasının ikinci sebebi ise nakillerin bilinçli olarak bütüncül bir demokrasi teorisine istinaden sansür ediliyor olması ihtimalidir. Nakillerdeki bu tip yorum hataları veya bilinçli sansürler, modern İslam demokrasi teorilerine karşı gerek Müslümanlar tarafından gerekse gayrimüslimlerden yapılan eleştirilere ve tartışmalara ortam oluşturmaktadır ki bunlardan en dikkate değerlerinden birisi Nadav Safran'ın Akkad'a yaptığı eleştirilerdir. Söz konusu eleştirilerin konuları Akkad'ın demokrasiyi belirli temel idealleri ifade eden ve uygulayan bir sistem olarak değil de temel bir doğal hak olarak görerek İslam'ın demokratikliğine delil olması için biat olayını oy hakkı ile eşit

[38] "Sen onlara sırf Allah'ın lütfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever." (Kur'an-ı Kerim, s. 2:159)

tutması, icmanın hukuki olduğu kadar siyasi bir kavram olarak da kabul etmesi ve amaca uygunluk ve pratiklik sorunlarını hafife alması olarak sıralanabilir. Bunlardan başka dikkate değer bir eleştiri de Abdulhadi Hairi'den Muhammed Huseyn Naini'ye gelmiştir. Buradaki eleştiri ise özgürlüğün, geleneksel çerçevede kalarak Batı'da yorumlandığı şekliyle bilinmemesi ve anlamdaki keskin ayrımların göz ardı edilerek demokrasi ilkelerinin, İslam'ınkine benzer olarak ele alınmasıdır (İnayet, 2008: 206-207).

Tüm bu eleştirileri değerlendiren İnayet, bu eleştirilerin, demokrasi üzerine yazılmış çağdaş Müslümanların yazılarının çoğunun ana noktaları gözden kaçırdığını söylemiş, bunları sıralamış ve cevap niteliğinde karşı eleştirilerde bulunmuştur. İlk olarak, eleştirmenler tarafından göze çarpan bir şekilde atlanan veya yeterince kabul edilmeyen şey, genel olarak demokrasinin veya özel olarak demokrasinin Batı versiyonunun evrensel olarak kabul edilmiş bir tanımı olmamasıdır. Dolayısıyla demokratik sistemin bilinen özelliklerinden birini veya diğerini vurgulayarak yapılmış herhangi bir demokrasi tanımı makul derecede içsel tutarlılığa sahip olması koşuluyla geçerli olabilir. Buna istinaden de Akkad'ın demokrasiyi oy hakkı olarak ele alması da yanlış sayılmamalıdır ki bu düşünce ekolü, Batı'da da Schumpeter'in (2003: 269) *"Demokratik yöntem, siyasal kararlara varacak bireylerin halkın oyu için rekabetçi bir mücadele yoluyla karar verme gücünü elde ettikleri kurumsal düzenlemedir*" tanımı ile mevcuttur. İkinci olarak, Müslüman yazarların, asıl alakadar oldukları şey, İslami demokrasi teorisi tasarlamak değil de demokrasiyi İslami terimlerle açıklamak olduğunda, Batı siyaset teorisinde tek bir demokrasi tanımı olsa bile, rasyonel olarak bu tanıma sıkı sıkıya bağlı kalmak zorunda değillerdir. En azından onların yazıları, insanın inisiyatifini yavaş yavaş yok eden siyasi uygulamalara ve kurumlara başvurmanın dini dogmada herhangi bir yaptırımının olmadığını göstermeye çalışarak nesiller boyu süren entelektüel atalet mirasını unutturma girişimi olarak görülmelidir. Tam olarak bu nokta onlar hakkında ana nokta olarak bahsettiğimiz şeydir ki bu çok önemlidir ve ilk Müslüman modernistlerin düşüncelerinde esas olan da bu noktadır, dolayısıyla eleştiri yapılırken bu ana gaye atlanmamalıdır (Enayat, 1982: 134-135). Sözgelimi, ilk Müslüman modernistlerden Sir Seyyid Ahmed Han'ın geri kalmışlığa sebep olan taassubun karşısında durması ve Müslümanları eğitimde yeni yöntemlere yönlendirmesi (İnayet, 1997: 104-105); Cemaleddin Afgani'nin İslam'ı canlı, aktif, çabayı ve çalışmayı öven ve uyuşukluğu, boyun eğmeyi yeren bir özgür irade dini

olarak tarifi, İslam alemindeki siyasal düzenlemeler için, düşünsel nüfuzun ufkunun genişlemesine zararlı gördüğü inanç bağlarını ortadan kaldırmaya yönelik hareket etmesi ve geri kalmışlıktan kaynaklanan bilim ve felsefeye yabancılaşma durumunun, Müslümanların ancak siyasal özgürlüğe erişerek toplum ve düşünce olarak ilerlemeleriyle giderilebileceği düşüncesi (İnayet, 1997: 102-130) ile Muhammed Abduh'un seçme özgürlüğüne taraftar olması (İnayet, 1997: 166) bu minvalden, ana gayeye yönelik örneklerdendir. Tüm bunlara binaen, eleştirilere bir üçüncü cevap olarak, İslami kurumlar terminolojisindeki yeniliklere bilimsel olarak yapılan eleştiriler hedefinin çok uzağında kalmaktadır. Bu noktada, sözgelimi icma ve biat gibi terimlerin Abduh'tan Türkiye Millet Meclisi'nde 1924'te halifeliğin kalkması yönündeki kararın yazarlarına kadar ve Akkad'dan Ezherlilere kadar bir dizi Müslüman tarafından kamuoyu ve toplumsal sözleşme kavramlarının eşdeğerleri olarak yeniden tanımlanması gerçekten de bu kavramların geleneksel kullanımlarından sapmadır fakat bu sapma çağdaş Avrupa demokrasilerinin eski Grek'teki orijinal kullanımlarının sapmasından fazla değildir (Enayat, 1982: 134-135).

Mamafih, İnayet eleştirilere bir karşı-eleştiri getirmiş olsa da tarafsızlığının getirdiği duruşla en temeldeki bir gerçeği ve buna bağlı olarak da her zaman var olan ve var olacak olan problemi hiçbir zaman göz ardı etmez. Ona göre, Müslümanların demokrasi ile alakalı eserlerindeki eksiklik, İslam'ın ahlaki ve hukuki kurallarının yahut geleneksel toplumun kurum ve tavırlarının demokrasiye uyarlanmasıdır. Demokratik ilkelerin İslami terminolojiyle yeniden düzenlenmesi bu uyarlamadan çok daha zor ve komplikedir. Diğer bir ifade ile teoriyi geliştirirken var olan eksikler bir yana bu teorilerin uyarlanabilmesi daha karmaşık bir iştir. Bu noktayı ihmal nedeniyle, İslami bağlama uyumlu tutarlı bir demokrasi teorisi geliştirme umutları da büyük ölçüde yerine getirilmemiştir. Bu ihmal belki de kasıtlı veya kaçınılmazdı zira her dinin özündeki ebedi ve değişmez ilkeler İslam'ın demokrasiyle sentezlenmesine yönelik çabaları beyhude kılmaktadır. Bu meseleyle bir şekilde karşı karşıya kalan Müslüman düşünürler, inançlarını geçici siyasi söylemlere uydurmaya çalışmaktansa gerçekçi bir tutumla, İslam ve demokrasinin uzlaşmaz olduğunu kabul etmişlerdir (Enayat, 1982: 135). Bu uzlaşmazlığın bir temsilcisi olarak Tabatabai'nin görüşlerine değinen İnayet, Tabatabai'nin, diğer dinlerden veya dünya ideolojilerinden hiçbirinin sosyal sorunlarla İslam kadar ilgilenmemesine rağmen Batılılaşmış Müslümanların modern dünya şartlarında, çoğunluğun iradesinin geçerli olduğunu öne sürerek

demokrasi ve İslam'ı uzlaştırma çabalarına itiraz etmesi yönündeki görüşlerini aktarır. Tabatabai için bu görüşlerinin ilk çıkış noktası da çoğunluğun isteklerinin her zaman doğru olmamasıdır. Bu sebeple sözgelimi, Kur'an'daki özgürlüğü, modern dünyanın materyalist özgürlüğü ile aynı kefeye koymak zaten başlı başına bir yanlıştır. Zira, İslam'ın zorunlu şartları olan Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in peygamberliği, ahiretin gerçekliği mevcutken, materyalist bir özgür irade anlayışı İslam'da nasıl yer alabilir? Bununla beraber Tabatabai, bilim ve teknolojinin sınırsız değişime açık yapısına karşı evrensel dini hakikatlerin uyarlamaya ihtiyaç göstermeyen bir yapıda olduğunu da vurgular ve bu hakikatlerin bir atalete yol açmasının söz konusu olmadığını ekler. Hükümlerini insanların mutluluğu için indiren Allah, bir gün insanları eylemlerinden dolayı hesaba çekeceğini bildirmemiş midir ki bir atalet mevzu bahis olsun? Hal böyle iken, değişimin peşine düşen olgunlaşmamış toplumlar için Eflatun'un demokrasi eleştirisini de hatırlatan Tabatabai, kâmil bir İslam devletinin değişime ihtiyacı olmadığının, İslam'ın mükemmel olduğunun ve demokratların da ebedi gerçeklerden korkmasına gerek olmadığının altını çizer (İnayet, 2008: 212). Tabatabai'nin bu duruşunu suni bir sentez yapmaya çalışan teorisyenlere göre her ne kadar samimi ve cesurca bulsa da İnayet onun da diğerleri gibi meseleyi somut örneklerden uzak ele aldığını söyler. Öyle ki, İslam'da özgür düşünceye izin verilmeyen konular İslam'ın bahsettiği üç temel şart (Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in peygamberliği, ahiretin gerçekliği) ile sınırlı olsaydı, İslam ve demokrasi arasındaki mutabakat çok daha kolay olurdu. Ancak İnayet'in ifade ettiği gibi, bütün İslam devleti tecrübelerinin de gösterdiği gibi tabu konular bunlarla sınırlı değildir. Tabu konular, sayısı ve içeriği yönetenler tarafından belirlenen çok daha düşük ve basit problemleri de içerir. Bu koşullarda, devletle olan küçük anlaşmazlıkların bile bu ilkelerden herhangi birine tecavüz ettiği veya kutsal bir fikir birliğine karşı koyduğu iddia edilebilir ki daha adaletsizliğe direniş veya devletin ana politikalarını eleştirmeyi mevzu bahis etmeden durum böyledir (Enayat, 1982: 137). Dolayısıyla meseleyi somutlaştırarak tahlil yapmak ve değişim veya arayış konusunu buna göre değerlendirmek daha yerinde olacaktır.

Demokrasinin İslam'la uzlaştırılmaya çalışıldığı teorileri genel itibari ile olumlayan ve modern İslami demokrasi çabalarına karşı yöneltilen eleştirilere makul seviyelerde karşı-eleştirilerle cevap veren İnayet, bir yandan da bu teorilerin sözüm ona değil de sahici eksiklerini kendisi bularak demokrasiyi İslami terminoloji ile

açıklama çabalarının boşlukta kalan yönlerini göstermiştir. Bununla beraber İnayet İslami demokrasi teorileri olumlu ya da olumsuz ele alırken, en nihayetinde bu teorilerin İslam'ın doğasında temel olan sorgulanmaz ve değişmez akideler ile bir çatışma arz ettiğini de hiçbir zaman göz ardı etmemiştir. Tüm bu değerlendirmeleri yaptıktan sonra İnayet, demokrasi çabalarının ve pek çok ülkedeki demokratik düşüncelerin, siyasal ideolojilerin küresel çerçevede değişimi ile nasıl etkilendiğini veya değiştiğini kısaca izaha girişmiştir.

Bu minvalde, genellikle parlamenter sistemle yönetilen ülkelerdeki liberalizm dönemleri[39] başarısızlıkla sonuçlanmıştır fakat bu başarısızlığın tek sebebinin Müslümanların demokrasi fikirlerindeki kusurlar olduğunu söylemek doğru değildir. Aslında, bu ülkelerdeki liberalizmin önderleri (Mısır'da Vefd, İran'da Ulusal Cephe, Türkiye'de demokratlar gibi) tamamen Batılı bir demokrasi kavramını savundular ve böylece İslam'ı demokrasiye dâhil etmek isteyenlerin karşılaştıkları sorunlardan kaçınmış oldular. Fakat, bu kaçınma da onları başarısızlıktan kurtaramadı (İnayet, 2008: 214). Kavramsal uyumsuzluğun bu başarısızlıktaki payı, otonom, bilinçli ve eklemli bir orta sınıf dâhil olmak üzere belirli sosyal ve ekonomik oluşumların olmaması kadar olmamıştır. Tüm bu faktörlerin etkisini ağırlaştıran ise eğitimde geri kalmışlık, cehaletin yaygınlığı, köle ruhlu düşünme yaygınlığı, otoriteye körü körüne bağlılık olmuştur. Liberalizmin başarısızlığında, Batı demokrasilerinin kendi periyodik krizleri de bunlardan aşağı kalmamıştır. Bunlar arasında 30'larda Nazizm'in ve Faşizmin yükselişini, 60'larda Amerika Birleşik Devletleri ve bazı Batı Avrupa güçlerinin kendilerini sömürge sonrası dönemin gerçeklerine uyarlama isteksizliklerini sayabiliriz (Enayat, 1982: 138-139). Her halükârda sonuç değişmemiştir (İnayet, 2008: 215):

> Müslüman ülkelerdeki liberal eğilimler itibar kaybetmiş, ekonomik ve siyasi problemlere radikal, şiddet yanlısı, köktenci ve elitist çözümler arayan gruplar da buna paralel olarak güçlenmiştir. Bu süreç; Sovyetler, Çin ve diğer sosyalist devletlerin dünyadaki itibarının artmasıyla daha da hızlanmıştır. Bunların Müslüman halklar arasında popülerlik kazanması, hem uluslararası politikada yeni umut ve hayallerin somutlaşması anlamına gelen Üçüncü Dünya'nın ortaya çıkışı nedeniyle olmuştur. Bu karmaşık durum karşısında bazı Müslüman düşünürler, melekelerini yeni bir ideolojik teşebbüse, İslam sosyalizmine yöneltmiştir.

[39] Mısır'da bazı kesintilerle 1923'ten 1952'ye, İran'da 1941'den 1953'e, Türkiye'de 1950'den 1960'a, Pakistan'da 1959'dan 1976'ya kadar süren dönemler (İnayet, Çağdaş İslami Siyasi Düşünce, 2008, s. 214).

3.4. SOSYALİZM

Sosyalizmin genel olarak Müslüman Arap dünyasında ve özel olarak Mısır ve İran'da yükselişini konu edinen İnayet, öncelikle Müslüman halklar arasında bu ideolojinin itibar görmesinin küresel politik-biyolojik arka planına değinmiştir. Bu arka plana bel kemiği olarak ise Stalin sonrası dönemi yerleştirmektedir. Üçüncü Dünya'nın ortaya çıkışının akabinde Stalin sonrası Yugoslav Sosyalizminin gelişmesinin, Müslüman topraklarda da dengeleri değiştirdiğinden söz eden İnayet, bu gelişmeyi takiben, Üçüncü Dünya'nın bazı ülkelerinde kapitalist olmayan kalkınma yöntemlerinin kabul edilir oluşuna dikkat çekmiştir. Bu değişikliklerin bir sonucu olarak da bağımsız sosyalizm saygın hale gelmiştir (Enayat H. , 1968, s. 142). Dolayısıyla, İnayet'in vurgusu Stalin sonrası gelişen Yugoslav tipi diyebileceğimiz bağımsız sosyalizm[40] anlayışının Müslüman topraklarda kendine has yorumlarıyla saygınlık kazanması üzerinedir.

İnayet'e göre, Yugoslav sosyalizminin fikirleri ya da Revizyonizm'in ezoterik olarak ifade edilenleri muazzam bir cazibe sunmuştur. Çünkü bu fikirler, Sovyet Marksizm'inin aksine, bilhassa Mısır'ın kendine özgü koşullarıyla uyum içinde sosyalist bir plan oluşturması için ideolojik bir meşruluk sağlayabilmiştir. Josip Broz Tito ve Cemal Abdünnasır arasında siyasi sahnede artan iş birliği de Mısır topraklarında bu cazibeyi artırmıştır. Bu hususta İnayet, sosyalizm fikrinin Arap topraklarındaki geçmişinin, Arap entelijansiyasının bu fikre zaten aşina olması sebebiyle daha eski olmasına rağmen, Mısır özelinde sürüncemeli olarak yol aldığını ifade etmiştir. İnayet, bu süreci kısaca izah ederken, ellili yılların sert ideolojik bölünmesinde Hür Subaylar tarafından sempati duyulan sosyalizm ilkelerinin herhangi bir şekilde dile getirilmesinin, onları uyum suçlamalarıyla karşı karşıya bırakacağı yorumuyla söze başlar. Çünkü sosyalizm bütün detaylarıyla kalıplaşmış olarak Doğu (Halkın Demokrasileri) veya Batı (Sosyal Demokratlar ve Yugoslav tipi sosyalistler) olarak sınıflandırılmıştır. Bu da herhangi bir orta yol sosyalizm için alanı daraltmıştır.

[40] 1948'de ortaya çıkan ve Yugoslavya'nın Kominform'dan ihracıyla sonuçlanan Yugoslav-Sovyet anlaşmazlığına kadar Yugoslavya'da merkeziyetçi bir sistem hâkim olmuştur. Sovyetler Birliği ile olan anlaşmazlık, Yugoslavya'nın politikalarında bazı değişimlere yol açmıştır. Bu değişimler özellikle ekonomik alanda görülmüş ve bazı federal yetkiler cumhuriyetlere verilmiştir. Bu yönüyle, Sovyet modeline karşı daha farklı olan bu yeni özyönetimci sosyalizm modeli kendisini ekonomik alanda özyönetim biçiminde, siyasal alanda ise bürokratikleşmeden ve merkeziyetçilikten uzaklaşma biçiminde göstermiştir (Uzgel, 1992). Yugoslavya üzerine çalışmaları bulunan Dennison Rusinow da eserlerinde "Yugoslav sosyalizmi" denilen bir sistemden söz etmekte ve bu sistemi ayrıntılı olarak detaylandırmaktadır. Geniş bilgi için bkz: R, Dennison, *The Yugoslav Experiment 1948-1974*, Berkeley, University of California Press, 1977.

Bunun da üzerinde, Arap ve Arap olmayan Orta Doğu'da, seçenek daha da sınırlanmış ve yeterince de paradoksal kalmıştır. Zira, bu tip yeni yorum ılımlı sosyalizm hem komünistler hem de milliyetçiler tarafından aşırılıkçı bir eğilim olarak görülmüştür. Böylesi bir durumda da Mısır'da ucu açık görünen bir tutum izlenmiştir. Mısır'da 1952 tarihli Toprak Reformu Yasası gibi önemli girişimlerin, sosyalizm adına daha az ve adalet ve insanlık sloganları adına daha çok olacak şekilde bir nevi hissettirmemeye çalışarak başlatılması da bu tutumun sonucudur (Enayat, 1968: 142-143).

Arap dünyasının ellili yıllardaki entelektüel yaşamı, Arap birliğine duyulan heyecan ve bahsettiğimiz endişeli durumla nitelenebilir olsa da altmışların ilk yarısında bu durum değişmiş ve sosyalizm alışıldık, benimsendik ve özgün olarak yorumlanmış bir hal almıştır. Bu yeni yorum Arap sosyalizmi, Arap birliğine duyulan özlem paydasında yükselme imkânı bulmuştur ki Arap milliyetçileri ve sosyalistleri de bir tarafta toplayabilmiştir (Enayat, 1968: 143). Dolayısıyla ilk defa Mısır özelinde uygulama alanı bulmuş olan bu sosyalizm, milliyetçi öğeleri de ihtiva etmesiyle özgünleşmiştir ki İnayet'e göre de en ateşli Arap milliyetçilerinin aynı zamanda en ateşli Arap sosyalistleridir (Enayat, 1968: 143).

3.4.1. Arap Topraklarında İslam Sosyalizmi

Arap ulusçuluğunu da yanına katan sosyalizm, bu yeni yorumunun tanımlanma sürecindeyken var olduğu coğrafyanın belki de en temel hassasiyeti ile karşılaşmıştır. Sosyalizmin varlığını sürdürebilmesi için yanına katması gereken yeni taraf ise şüphesiz İslam olmuştur. Arap sosyalizmi fikirlerinin artan netliği de liderlerin bu fikirleri İslam'la uzlaştırmaya çalışmasını gerekli kılmıştır. Bu gerekliliğin sebeplerini birkaç madde halinde sıralayan İnayet ilk gereklilik olarak, Arap birliğini gerçekleştirme yolunda Arap milliyetçiliği ile Arap sosyalizmi arasındaki daha önce ifade etmiş olduğu yakınlığı gösterir. Zira eğer bir Arap birliği gerçekleşecekse, Arap Müslümanlarının büyük çoğunluğunun dini duyguları yabana atılmamalıdır. İkinci gereklilik, İslam'da din ve siyasetin iç içe olmasında ve İslam'ın tam bir yaşam biçimi olarak bizatihi karakterinde yatmaktadır. Son gereklilik ise, bu yeni sosyalizmin özgünlüğüne dayanarak uluslararası sahnede bağımsız görülme ihtiyacıdır. Bu konuda, Arap sosyalizminin İslam'la uyumlu olması, şüphesiz bu sosyalizmin ateist komünizm ve sömürücü kapitalizm karşısında nevi şahsına münhasırlığını

gösterecektir. Böylece, Üçüncü Dünya'nın bağımsız ideolojik hareketleri arasında yer alma iddiası da kendine yer bulmuş olacaktır (Enayat, 1968: 144).

Daha önceki bölümde de bahsedildiği gibi, İslam ile sosyalizmi uzlaştırma çabasına benzer bir çaba, Arap ulusçuluğu ile İslam'ın evrenselliği arasında sarf edilmiştir ve belki tatmin edici olmasa da İslam'ı bir Arap dini olarak yorumlayarak ve Hz. Muhammed'i bir Arap ulusçusu görerek uzlaşım yoluna gidilmiştir ki Arap birliği fikrinin de bu çözüm yolundaki konumu ayrıca dikkate değerdir.

Arap sosyalizmi ile İslam'ın uzlaşması konusunda ise öncelikle, sosyalizmin, birkaç Arap ülkesindeki ulusal politikaların asıl dayanaklarından biri olarak ilan edilmesine, ekonomik, politik ve sosyal sistemleri etkileyen bir dizi pratik önlem eşlik etmiştir. Bu önlemlerden vakıf arazilerinin kamulaştırılması gibi bazılarının, Müslüman Ortodoksların çıkarlarına zarar vermesi bakımından ve tasarlanma ve yürürlüğe girme şekilleri özellikle Ortodoks Müslümanlar tarafından Kur-an ve geleneğin hem yazılı haline hem de ruhuna aykırı görülmesi bakımından sosyalizm ile İslam'ın uzlaşması çetrefilli görünse de (Enayat, 1968: 145) değişen dünya ideolojilerinin etkisiyle ve İslam'ın kardeşlik, toplumsal uyum ve eşitlik gibi ana çağrılarına karşı Sosyalizmin, ulusçuluk ve demokrasiden daha uyumlu temalar içermesiyle, yirminci yüzyıldaki ideolojik mücadelede İslam'a daha yakın olan yine Sosyalizm olmuştur. Daha spesifik bir düzlemde açıklarsak, iki sosyo-politik düzenleyici sistem olarak, İslam ve sosyalizm, kolektivizme veya kurumsal ve bireysel çıkarlar arasındaki dengeye, devlet kontrolüne ve eşitlikçi bir servet dağılımına değer vermeleri açısından daha kolay birleşebilmiştir. Daha önceki bahislerin hülasası minvalinde, İslam, grup çıkarlarının tek geçerli ölçütü olarak etnik özgüllüğe olan inancı sebebiyle ulusçulukla ve düşünce özgürlüğünün mutlaklığına olan inancı sebebiyle de demokrasiyle çelişir. Mamafih, İslam, sosyalizmin esas ilkeleri ile fahiş bir çelişkiye girmemektedir. Bu noktada, elbette ki bu iki tarafın sunum şekli önemlidir. Sözgelimi, sosyalizmin Hegelci Avrupa etnosentrikliği ve Marksçı tanrıtanımazlıkla birlikte ya da İslam'ın, özel mülkiyetin dokunulmazlığının koruyucusu olarak sunulması durumunda ortaya sosyalizmle İslam arasında bir gerginlik çıkacaktır. Fakat, o halde de hatırlanmalıdır ki ne Hegelcilik ne de Marksizm sosyalizmin ayrılmaz öğeleridir ne de özel mülkiyet İslam'ın temel prensibidir.

Dolayısıyla tekraren altı çizilen husus; İslam ve sosyalizm arasında oluşabilecek gerilimin temel prensipler üzerinden olmayacağıdır (Enayat H. , 1982: 139).

Modern İslami siyasi düşüncede sosyalizmin algılanış şekline bakarsak, İnayet bu algılayış şekillerini ikiye ayırır. Bunlardan ilki, *"Devletin sosyal ve ekonomik reform politikalarını gerekçelendiren devlet himayesinde bir ideoloji"*; ikincisi ise *"Hâkim şartları protesto eden, halkın sahip çıktığı bir eleştirel düşünce sistemi"* şeklindedir (İnayet, 2008: 216). Bu algılanış şekillerinden birincisi için Nasır yönetiminde 60'lı yıllarda Mısır'daki İslam sosyalizmini ve ikincisi için ise yine Nasır rejimi tarafından 1966'da idam edilen Mısırlı köktenci Seyyid Kutub'un çalışmaları ile İran'daki halihazırda bulunan radikal Müslüman literatürünü örnek veren İnayet, İslam sosyalizmini resmi, köktenci ve radikal olmak üzere üç sınıfta incelemiştir (İnayet, 2008: 216).

3.4.1.1. Resmi İslami Sosyalizm

Bir teori olarak resmi İslami sosyalizm[41], en basit ifadesiyle, İslam'ın resmî ideolojideki merkezi konumundan karmaşık bir sentezin sadece bir unsuru konumuna indirilmesiyle oluşmuştur. Dolayısıyla, İslam sosyalizminin resmi olan bu tipi, başka bir kazuistiğin parçası olduğu veya gönüllü ya da kendiliğinden olarak değil de apaçık resmi bir gözdağı ile oluşturulduğu gerekçesiyle, bir model olarak kabul edilmeyebilir. Fakat, en azından başka yerlerdeki pek çok Müslüman için ve benzer şekilde yöneticiler ve entelektüeller için, kavramsal bir model olarak, sosyalizmin bu türü İslami açıdan küçük düşürücü görülmemiş ve itibarını kaybetmemiştir (Enayat, 1982: 139-140).

İnayet'e göre resmi İslami sosyalizmin ortaya çıkışı Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin[42]1961'de dağılmasına dayanmaktadır. Bu süreçte, Başkan Cemal Abdünnasır'ın politikalarındaki vurgu Arap birliği idealinden ziyade tüm vatandaşlar için adalet ve eşitlik sağlayan modern sanayileşmiş bir devlet üzerinde yoğunlaşmıştır. Nasır, istediği bu politikayı sağlayabilmenin etkili bir aracı olarak gördüğü sosyalizme yönelmiş ve İslam sosyalizminden resmi düzeyde bahsedilmesinin kapısını aralamıştır

[41] İnayet, resmi İslami sosyalizmi yer yer yarı-laik sosyalizm, Mısır sosyalizmi veya Arap sosyalizmi olarak da isimlendirmektedir.

[42] Birleşik Arap Cumhuriyeti, Mısır ve Suriye'nin siyasi birleşmesi sonucu kurulan devlettir. 1958'de ilan edilmiş ve 1961'de Suriye'nin askeri bir darbeden sonra kendisini Mısır'dan bağımsız ilan etmesi ile sona ermiştir. Bununla birlikte, Mısır 1971'e kadar bu ismi korumuştur (Britannica).

(Enayat, 1982: 140). Bu bakımdan, Mısır, Arap sosyalizmi doktrinini bir devlet sistemi olarak benimseyen ilk Arap ülkesi olduğundan ve teorik ya da pratik olsun tüm deneyimleri, diğer Arap ülkeleri üzerinde geniş kapsamlı bir etkiye sahip olduğundan İnayet de sosyalizmin bu tipini detaylandırırken özellikle Mısır'ın entelektüel ve siyasi sahnesine bağlı kalmıştır (Enayat, 1968: 145).

İnayet, resmi İslam sosyalizmine örnek olarak gördüğü Nasır dönemi sosyalizmini, öncelikle sınıf kavramının o dönem literatüründeki ve zihniyetindeki yerine ve dönüşümüne değinerek açıklamaya başlar. Bu doğrultuda, Nasır'ın 1961 sonrası zihniyetinin başlangıçtaki tavrıyla çeliştiğini söylemiştir; zira Mısır'ın sosyal devrim fikri, 1961'e kadar Mısır ve Suriye halkının tüm sınıflarının çıkarlarının ulusal hedefler çerçevesinde uzlaşabileceği politikasına ve bu politikayı da gerçekleştirebileceğine inanılan Ulusal Birlik örgütüne dayanmaktaydı. Fakat Suriye ile birliğin bozulmasıyla sınıf ittifakı hayali de kenara atılmıştır. Sonrasında her ne kadar ulusal birlik, halkın işçi kuvvetleri arasında yapılabilir gibi göründüyse de çok geçmeden halkın işçi kuvvetleri ile emperyalizmle bağı olan sömürücü sınıfların barışçıl bir birliktelikte bulunamayacakları anlaşılmış ve ulusal birlik fikrinin, tüm sınıflar için veya çalışan işçi kuvvetleri için oluşturabileceği bir zeminin imkansızlığı kabul edilmiştir. Bu fikirlere uygun olarak, Ulusal Birlik yerini, gerici unsurlara kapalı daha sıkı bir örgüt olan Sosyalist Birlik'e bırakmıştır (Enayat, 1982: 140).

Bu noktada, resmi yeni sosyalizmin içerdiği iki taraflı söylemi ortaya koyan İnayet, sınıf zihniyetinin bu başlangıcı göz önüne alındığında, Mısır yöneticilerinin 1961'den sonraki iç politikaları hakkındaki ifadelerini, o yıldan önce dile getirilen iç politika söylemlerinden ayıran en dikkat çekici doktrinal özelliğin, bir tür sosyal determinizm nosyonu olduğunu ifade etmiştir. İnayet'in açıkladığı iki taraflılık ise sınıf çıkarlarının ve statüsünün bireylerin sosyo-politik yaklaşımı üzerindeki belirleyici etkisine olan inancın (sosyal determinizm) vurgusuna rağmen, resmî ideolojideki yeni sosyalizmin kararlı bir şekilde işi sürüncemede bırakan bir yol izlemiş olmasıdır. Bu minvalde yöneticiler, sınıf çıkarlarının önceliğine olan inanç açıklamalarının yanında bu ifadenin aksi olarak, sınıf mücadelesinin veya savaşın kaçınılmazlığını ya da proleter diktatörlüğünün gerekliliğini inkâr eden açıklamalarda da bulunmuşlardır. Ayrıca, bu sosyalizmin amacının, sadece eski sömürücülere çile çektirmeden ya da geçmiş zalimlerden intikam almadan sınıf ayrımlarını kaldırmak,

sömürülenleri özgürleştirmek ve haklarını korumak olduğunu iddia etmişlerdir. Daha açıklayıcı bir ifade ile amaç, sınıfsız bir toplum yaratmak değil, "*Her biri geçerli bir işlevi yerine getiren ve hepsi tahakküm ve sömürüden arınmış çeşitli sınıfların*" barış içinde birlikte yaşayabileceği koşullar yaratmak olmuştur. Dolayısıyla, bu amaçla ortaya çıkan sosyal hayat, sadece İslam'a değil bütün büyük dinlere saygıyı barındırmıştır (Enayat, 1982: 140-141).

İnayet, Arap sosyalizmi ile İslam arasındaki gerilimi ve kaynaşmayı tam da bu noktaya yerleştirmiştir. Çünkü, ona göre, bir taraftan sömürülen kitleleri özgürleştirme niyeti varken diğer taraftan Arap sosyalizminde önemli bir ilke olan sınıf nefretinin ve savaşın engellenmesi gereği vardır. Bunlardan ilki, özel mülkiyet hakkı üzerinde kapsamlı bir haciz, millileştirme ve özel mülkiyet üzerinde diğer tecavüz biçimlerinin uygulanması anlamına gelirken ki tüm bunlar İslam'ın özel mülkiyet konusundaki çizgilerini aşan durumlar demektir; ikincisi ise İslam'ın ahlaki hükümlerine başvurulması anlamına gelmekteydi. Bu iki konu arasında İslam ile sosyalizm arasında paylaşılan genel arzuyu İnayet kısaca şu şekilde ifade etmiştir: *"Bireyler arasında dostluk ve karşılıklı yardımlaşma ruhunu geliştirerek, refah birikimini caydırarak veya yasaklayarak ve yoksullara ve ıskat olunanlara karşı idealize edilen bir saygı göstererek sosyal adaletin güvence altına alınması"* (Enayat, 1982: 141).

Konuya bu arzu üzerinden bakınca, bazı İslami ve sosyalist kavramları tamamen yeni bir senteze dönüştürmek mümkün olsa da meselelerin Mısır liderlerinin ve onların entelektüel sempatizanlarının ideolojik yönelimlerinde İslam'a karşı kararsız tutumu sebebi ile gerilime girdiğini belirten İnayet, bu ikiyüzlü tutumu Nasır'ın eylemlerinden aktarmıştır (Enayat, 1982: 141):

> Nasır, özel hayatta Müslümanlığı sadık olarak uygulayan biriyken, … kamu içinde sık sık İslam'ın rolünü, sadece Arap milliyetçiliğinin bir yan kuruluşu veya ona katkıda bulunan bir unsuru olarak kabul etmiştir. … Aynı zamanda İslam'ı ancak Mısır'ın öz kimlik duygusunu desteklediği ölçüde ödüllendirmiştir. Nasır, çoğu zaman, özellikle yabancı bir ideolojinin meydan okumasıyla karşılaştığı zaman, Arap ihtişamındaki baskın payı nedeniyle İslam'dan övgüyle söz etmiştir. …. İslam'ı Mısır merkezli üç çemberden biri olarak tanımlamıştır ki diğer ikisi de Afrikanizm ve Arabizmdir.

Nasır'ın bu tavrı ile ilintili olarak, 1961 sonrasında sosyalizmin parlatılarak zaten fazlasıyla abartılmış Arap ulusçuluğuna eklenmesiyle İslam'a ayrılan yer tamamen göstermelik olmuştur (İnayet, 2008: 221). Dolayısıyla resmi İslami sosyalizmde İslam ile sosyalizm arasında kurulması gereken entegrasyon ilk olarak

İslam'ın ikinci planda görülmesi ile bir engebe görmüştür. Daha başka bir ifade ile Mısırlı sosyalist düşüncenin faydacı arka planına karşı din de yalnızca faydacı terimlerle düşünülmüştür. Bu şekilde, dini, eylemlere -sosyalist rejimin pratik politikalarına- katkıda bulunduğu ölçüde ciddiye almaya meyilli bir tutum oluşmuştur (Enayat, 1968: 147).

İnayet, gerekli entegrasyonun oluşamamasında dinin ikinci konuma indirilişini incelerken bir diğer sebep olarak da Mısır sosyalizmi teorisinin ideolojik temelinin eklektik karakterini göstermiştir. Modern Revizyonizm türlerinin çoğunun paylaştığı bu karakter sonucunda ise Mısır sosyalizmi teorisinin ne olduğunu özetle; "*Marx'ın öğretilerinin, Batı'nın Sovyet Marksizm'ine yönelttiği eleştirinin ve yalnızca tüm kutsal dinlere saygı duyulmasına karşılık gelen bir idealizmin bir karışımı"* olarak ifade etmiştir (Enayat, 1968: 147). Bu tanımlamayı yaparken Mısır sosyalizmi içindeki Arap ulusçuluğunun neredeyse teorinin yarısını kapladığı alanı da unutmamış ve eklemiştir: "*Bu şekliyle bu teori, hem ateist Marksizm'in bir katkısıyla hem de Arap ulusunu daha büyük İslam cemaati oluşturma pahasına yüceltme girişiminde bulunmasıyla, Ortodoks Müslümanların geniş bir bölümüne iki kat iğrenç görünmektedir*" (Enayat, 1968: 148). Ayrıca, Mısır sosyalizmine dair bu tanımlar ise İnayet'in farklı çeşitleri ve eklemeleriyle yapacağı tanımlamalardan sadece birisidir.

Kendisine ait bu genel Mısır sosyalizmi tanımlamalarından sonra, tanımlarının haklılık payını gösterir biçimde, örnekleme yoluyla, Mısır sosyalizminin ilkelerini ortaya koyan metinlerde İslâm'a bazı özel göndermeleri incelemiştir. İnayet, Arap sosyalizminin genel ilkelerini anlayabileceğimiz bir metin olan, Charter of the National Action ismiyle resmi olarak adlandırılan ve Nasır'ın sosyalist manifestosu olarak açıklayabileceğimiz kaynakta İslam bahsinin sadece iki yerde geçtiğinden ve İslam'ın şimdinin endişesi olmaktan ziyade sadece geçmişin tarihsel bir fenomeni olarak görüldüğünden söz etmiştir. Gerçekten de bazı örneklerine baktığımızda İslam'ın konumu tam da İnayet'in tespit ettiği gibidir (aktaran: Enayat, 1968: 148-149).

> Mısır, onu çevreleyen bölgede hiçbir zaman tecrit yaşamı yaşamamıştır. Aksine, her zaman sürekli, bilinçli ve bazen bilinçsiz olarak … çevresinden etkilenmiş ve çevresini etkilenmiştir. Bu yerleşik gerçek, Firavun tarihinde olduğu gibi …Yunan ve Roma hakimiyeti dönemlerindeki gelişmelerle de gösterilebilir. İslami fetih bu gerçeği vurguladı ve yönlerini aydınlattı; düşüncede ve manevi farkındalıkta yeni bir boyut kazandırdı. İslam tarihi çerçevesinde ve Muhammed'in rehberliğinde Mısır halkı, [Haçlıların ve Moğolların istilasına karşı] insan uygarlığının

> savunulmasında en büyük rolü oynadılar .... [Şimdi] Bol zenginlikleri ile Arap medeniyetinin mirasını korumak için manevi sorumluluğu taşıyorlar ve Şanlı Ezher'ı [Üniversite] Osmanlı Halifeliği tarafından yaratılan zayıflık ve eşitsizlik faktörlerine karşı bir direniş kalesi yaptılar ...

Bu konuda, İslam'ın Mısır'ın büyüklüğüne ve dış politikaya katkısı bakımından övülmesi bir yana bu metinde dikkat çekici olan bir diğer nokta ise İslam özeline değil de bütün dinlere yapılan vurgunun olmasıdır. Nasser'in bu konuya dair ifadesini Horton şöyle aktarmıştır (aktaran: Horton, 1962: 5 ve 17):

> Tanrı'ya, peygamberlerine ve kutsal mesajlarına sarsılmaz bir inanç, adalete ve doğruluğa rehberlik etmek için insana geçti. …. Dini inanç özgürlüğü, yeni değerleri ile birlikte yeni ulusal kültürümüzün içinde kabul edilmelidir.

İslam'ı tahtından indiren ve dünyadaki tüm ilahi misyonlara ve onların ahlaki öğretilerine saygı duyan (İnayet, 2008: 219) bu yaklaşım, İslam'ın olayların gelecek planındaki yeri ile ilgili olarak dini çevrelerde ciddi korkular uyandırmıştır. Bu korkular her ne kadar yetkililerin, İslam'ın devlet resmi dini olarak devam edeceği veya din öğretiminin zorunlu olacağı gibi teminatları olsa da Arap sosyalist teorisyenlerin beyanlarıyla beraber giderilmek bir yana artarak devam etmiştir. (Enayat H. , 1968, s. 150). Filhakika, bu teorisyenlerin bazılarının Ortodoks korkularını artıracak cinsten cesur beyanları olmuştur. İnayet, genel itibari ile, "*İslam, Arap ulusal yaşamının dokusunda önemli bir unsur olmasına rağmen zamanla ve mekanla sınırlandırılmamış evrensel bir din olmasından mütevellit farklı etnik grupların özel gereksinimlerini karşılaması mümkün değildir; dolayısıyla İslam'ın gövdesinden, Arap yurdunun yaşayan şartlarına uygun bir program devşirilmesi zorunludur*" anlayışına dayanan yolun en nihai noktasındaki çözümün ise materyalizm ve idealizmin felsefi bir karışımında bulunduğunu aktarmıştır (Enayat, 1982: 142).

Geleneksel (Sovyet) Marksizm ilkelerine karşı, genç Marx'ın fikirlerinin savunulmasına ayrılmış ortak bir kitaptaki iki Mısırlı yazar[43], bu karışımın ideolojik yönünü açıklamaya çalışmıştır (Enayat, 1968: 152):

> Arap sosyalizmi [dediler] tamamen yeni bir düşünce dengesine dayanıyor. Eğer [onun] konumunu iki uç arasındaki Mükemmel Ortalama olarak tanımlarsak bu, Arap sosyalizminin Kapitalizm ile Marksizm arasında yer aldığı anlamına gelmemelidir. …. Mükemmel Ortalama ile, Arap sosyalizminin Kapitalizm ile Marksizm arasında yer aldığını, fakat aynı zamanda bunlarla ilgili ileriye doğru bir sıçrayışı temsil ettiğini kastediyoruz. İki kutup arasındaki bu denge, diyalektik mantığa göre, tezden antiteze ve daha sonra iki karşıtın uzlaştığı bir duruma

[43] Salah Mukhaymir ve Abduh Mikha'il Rizq.

> ilerleyen evrensel düşüncenin evriminin kaçınılmaz bir sonucudur. Böylece Kapitalizm, Marksizmi doğurdu ve sonra bu iki karşıt Arap sosyalizmi doğurdu.

Arap sosyalizmini tez, antitez ve sentez yoluyla tanımlayan bu yaklaşımı takiben, sosyalizmi İslam'ın yanına ekleyen görüşe atfen İnayet, kendi tanımına doğru giden açıklamalarını ifade etmiştir. Ona göre, teorisyenlerin bu ekleme önerisi açıkça İslam'a eleştirel bir yaklaşımı ima etse de sosyalizmin eleştirileri genellikle çekingendir ve dinin iç baskıcılar ve dış saldırganlar tarafından kötüye kullanılmasının bildirilmesiyle sınırlıdır. Bu nedenle, ülke anayasal olarak Müslüman olarak kabul edilirken ve rejim İslam'ın tüm gözlem ve simgelerine sessizce saygı gösterirken, ortaya çıkan sosyalist mantık, İslam'ı problemlerin ancak yarısını çözebilir şeklinde algılamıştır. İnayet, bu açıklamalarına dayanarak da resmi İslami sosyalizmin karakterini en kısa ifade ile yarı-laik olarak tanımlamış (Enayat, 1968: 152-153) ve böylelikle yer yer Mısır veya Arap sosyalizmi olarak da kullandığı resmi İslami sosyalizme yeni bir adlandırma daha eklemiştir.

Hülasa, İnayet, resmi İslami sosyalizm tanımını, değişen sınıf anlayışından Nasır'ın politikalarına ve Ortodoks Müslümanlar ile Arap teorisyenlerin değişmekte olan İslam'ın konumuna ve oluşmakta olan bu yeni ulusçuluk-sosyalizm birlikteliğine karşı tutumlarına değinerek parça parça aktarmıştır. Ona göre, Mısır örneğinden hareketle, İslam'ın merkezî bir konumdan karmaşık bir sentezin bileşenlerinden sadece biri olarak konumlandırılmasıyla ortaya çıkan resmi İslami sosyalizmin ana bileşenlerini toparlarsak; bu bileşenleri Arap ulusçuluğu, bütün dinlere bırakılan açık kapı, Sovyet Marksizmini eleştirerek ortaya çıkan Marksist katkı oluşturmaktadır. Bu bileşenlerden her birinin bu sentez içindeki ağırlıkları da belli bir dengeye bağlı olarak, dönemin siyasetine göre değişebilmektedir. Bununla birlikte kullandığı 'yarı-laik' kavramı ise İslam'ın resmi düzende aldığı yeni konumu ve bu konuma karşılık yükselmesi muhtemel muhalif sesler olacağını en özet ifadeyle karşılamış olmaktadır.

3.4.1.2. Köktenci İslami Sosyalizm

Resmi sosyalizmin inşası sırasında, Mısır'da uzun bir süre sosyalizme karşı açık muhalefete izin verilmemiştir. Ezher içindeki muhalefet ise her ne kadar sonuç vermemişse de eleştiri fırsatını aramayı bırakmamıştır. 1967'de Araplar'ın İsrail yenilgisinden sonra ise eleştiriler açık olarak ifade edilir olmuştur (Enayat, 1968: 167; İnayet, 2008: 231).

İnayet'in ifadelerine dayanarak, hâkim şartları protesto eden ve halkın sahip çıktığı eleştirel bir düşünce sistemi olarak daha evvel de açıkladığımız sosyalizmin algılanış şekillerinden ikincisi olan bu biçime, İnayet, köktenci İslami sosyalizmi yerleştirmektedir ve bu sosyalizmi Mısır sosyalizminin -burada kastedilen resmi sosyalizmdir- eleştirisi olarak ele almaktadır. Bu minvalde, Ortodoks Müslümanların sosyalizme karşı durmalarının gerekçelerine dair bir fikir verebilecek iki kaynak grubu vardır ki bunlardan birincisi, Mısır sosyalizmi karşıtlarının diğer Arap ülkelerinde yayınlandıkları kaynaklar; ikincisi ise Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin merhum lideri Seyyid Kutub'un yazılarıdır. Bu iki kaynak hem üslup hem de içerik bakımından birbirinden farklıdır. İlk grubun yayınları kederli bir gazetecilik dili ile yazılmış ve keskin bir polemik karaktere sahip olup, sık sık eski Mısır aristokrasisinin ve şimdiki rejim altında zenginliklerinden ve güçlerinden yoksun bırakılmış ayrıcalıklı sınıfların yankısını yansıtmaktadır. Seyyid Kutub'un yazıları ise, Mısır'da yasal yayına yönelik olması nedeniyle daha büyük bir kısıtlama içermekle birlikte, İslami parıltıyla aydınlatılan bitmek bilmez bir idealizmle doludur ve daha edebi bir üslubu haizdir (Enayat, 1968: 167-168; İnayet, 2008: 216).

Temel olarak Seyyid Kutub'un öğretileri, İslam'ı *"İlgisiz, statik, tamamen aşkın bir ideal arayan bir dinden modern problemler üzerinde aktif olarak çalışan faal bir güce"* dönüştürmek amacı üzerine bina edilmiştir. Kutub, eserlerinde sosyal adaletsizlik ve yoksulluk sorunlarına İslam'ın çözümü olarak karşılıklı sosyal sorumluluk kavramını sunmuştur. Muhafazakâr ulemanın aksine Kutub, hiçbir yerde bireysel mülkiyet hakkının mutlak ve kutsal olmadığını ve bu nedenle bu hakkın yaşamın temel gereksinimlerinin komünizasyonunun önünde bir engel olmadığını düşünmüştür. İnayet, Kutub'un İslami idealleri tanımlamak için yabancı sembolleri kullanmaya karşı çıktığını ifade etmiştir (Enayat, 1968: 168). İslami demokrasi veya İslami sosyalizm kavramlarına karşı Kutub'un tavrındaki katılık şu şekildedir (Kutub, 1980: 104):

> İslam…. Hiç bir zaman onlara «hayat tarzınıza, uygulamalarınıza, düşüncelerinize ve değer ölçülerinize, bazı ufak tadilatlar dışında, karışılmayacak, veya «İslam sizin düzeninizin ve içinde bulunduğunuz uygulamanın bir benzeridir» dememiştir. İçimizden bazı kimselerin İslamı insanlara takdim ederken söylediği gibi! Bunlar, İslamı bazan «İslam Demokrasisi» yaftası altında, kimi zaman «İslam sosyalizmi» unvanı altında, bazan da yaşadıkları alemin ekonomik uygulamalarının, siyasi ve hukuki durumunun, ufak- tefek bazı değişiklikler ile İslam'a uygun hale geleceğini ileri sürerek İslamı tanıtmaya kalkışıyorlar. Daha bunlar gibi, ne göz boyama, şirin görünme ve ihtiraslan pohpohlama girişimleri!

Kutub'u genel hatları ile ele aldıktan sonra daha detaylıca açıklamaya girişen İnayet, bu detaylandırmayı yaparken, köktenci İslami sosyalizmin resmi İslami sosyalizmden farklarını da göstermiş olmaktadır. Zira İnayet, bu köktenciliği, Mısır sosyalizminin örtülü bir eleştirisi olarak değerlendirmektedir. Kutub'un kaleminden aktardığı bu farkları ise şöyle sıralamıştır: İlk olarak, İslam ve sosyalizm arasında birtakım benzerlikler var olsa da her ikisi de iki ayrı kapsamlı düşünce ve yaşam biçimi olduğundan birbiri ile özdeş olarak yorumlanamaz. Dolayısıyla aralarında bir uzlaşma veya sentez söz konusu olamaz. İkinci olarak, İslam'ın temel esası Allah'ın mutlak egemenliğine tam teslimiyet olduğundan, Mısır sosyalizmi kişi kültü bağlamında İslami değildir ve Mısırlı liderler de İslam'a gerçekten inanıyorlarsa bunun gibi tüm dünyevi düşünce sistemlerini reddedilmelilerdir. Üçüncü olarak, bugünkü mücadele İslam ve cahiliye arasındadır. Müslüman olup da pratikte şeriatı ihlal eden tüm toplumlarda cahiliye hâkimdir. Dördüncü olarak, sosyalizm cahiliye düşüncesinin bir uzantısıdır ve bu nedenle yozlaşmış kökeninin tüm kalıntılarını taşımaktadır. Sosyalizmde vurgulanan sosyal refah ve maddi zenginlik herhangi bir ahlaki kaygı gütmezken, İslam'daki sosyal adaletin ilk basamağı daha çok ruhun özgürleşmesi ve arınması şeklindeki ahlaki arınmadır. Beşinci olarak, Mısır sosyalizmi ulusçuluk ile yakın ilişkili olduğundan, İslam'ın ruhuna aykırıdır. Son olarak ise İslami sosyalistler, İslam hukukunun, bazı İslami ilkelerin yeniden yorumlanması için yeterli kaynaklara sahip olduğunu kabul etseler de argümanlarında Batı siyaset felsefesi gibi dış ideolojik etkilere mağlup olurlar (Enayat, 1968: 169-170).

İnayet'e göre, Müslüman düşüncenin birincil kaynaklarına doğrudan ve münhasır olarak bağlı olmaları nedeniyle Kutub'un fikirleri hem İslami hem de yarı laik sosyalistlerin -burada kastedilen Mısır sosyalizmi, diğer ifade ile resmi İslami sosyalizmdir- teorilerinden daha tutarlı görünmektedir. Bundan mütevellit, bu fikirlere dürüst ve adil bir eleştirinin doğrudan kaynaklarına yöneltilmesi gerekecektir. Gerçek bir eleştiri, modern dünyanın sorunları ile başa çıkmada Kur'an hükümlerinin ve geleneğin yetersizliğini kanıtlamalıdır. Fakat bazılarının belirtildiği uygunluk ve gereklilik nedenleriyle, bu tür eleştiriler bugüne kadar Müslüman Kardeşler karşıtı sosyalistler tarafından yapılmamıştır. Bunun dışında Kutub'un fikirleri, Müslüman Kardeşler hareketine sempatik olmakla birlikte, kültürel sömürgecilik karşısında İslam'ın saflığını korumaya inanan, Mısır'ın içindeki ve dışındaki pek çok Ortodoks Müslüman aydınına hitap etmeye devam etmektedir. Ancak İnayet'in bahusus

belirttiği gibi, mevcut koşullarda bu tür bir saflık ya da köktenciliğin kitleler arasında fazla bir yer bulacağı şüphelidir. İnayet bu durumu iki sebebe dayandırır. Birincisi, rejim İslam'ın resmi usullerine bağlı kaldığı sürece, sıradan insanlar rejimin ince ayrıntılı teolojik kurallarını ihlal ettiği konusunda endişeli değillerdir. İkincisi, bazı Müslüman ülkelerin yakın tarihinin örneklerinin gösterdiği köktenci akımlar, kitlelerin ancak en üst seviyede siyasallaşması durumunda popüler olabilir. Ulusçuluk ise Mısır'daki kitlesel siyasi aşılamanın en önemli unsurunu oluşturmaktadır. Şu hâlde anti-milliyetçi bir çizgiyi benimsemesiyle, köktenci akımlar da kitlesel cazibe şansını kaybetmiş olmaktadırlar (Enayat, 1968: 170).

İnayet, köktenci olan bu tipte her ne kadar Kutub'un sosyalizm karşıtı görüşleri üzerinden bir değerlendirme yaptıysa da köktenciliği sosyalizm karşıtı bir hareket olarak değil bir İslami sosyalizm olarak konumlandırmıştır. Köktenci İslami sosyalizmi de bu doğrultuda resmi İslami sosyalizmin karşısına yerleştirerek, resmi İslami sosyalizmin eleştirisi olarak detaylandırmıştır. Bu iki tip sosyalizmi ele aldıktan sonra ise Mısır'daki İslam ve sosyalizm arasındaki gerilime dair tespitler yapmıştır. Tespitlerini ise bu gerilimin üç önemli etkisini açıklayarak izah etmiştir (Enayat, 1968: 170-171):

> Gerilim; (a) İktidardaki sosyalist ideolojinin bütünleşmesini engelledi. (b) El Ezher içindeki reformist eğilimi teşvik etti ve iktidardaki yarı laik sosyalizmden oldukça farklı olan 'İslami sosyalizmin' ortaya çıkmasına neden oldu.[44] (c) Modernizm ve dini köktencilik arasındaki çatışmayı artırdı.

İnayet (1968: 171) bu tespitlerine dayanarak Mısır'daki sosyalizmin son şeklinin, diğer faktörlerin yanı sıra, bu üç köşeli gerginliğin sonucu ile belirleneceğini ifade etmiştir.

3.4.1.3. Radikal İslami Sosyalizm

1960'ların sonlarında Nasırcılığın düşüşe geçişi ve özellikle 1967'de Altı Gün Savaşı sonrası Arapların uğradığı yenilgiyle birlikte Arap sosyalizmi Mısır'da gözden düşmüştür. Bu yenilgi, hususi olarak Araplar arasında olsa da geneli itibarı ile de Müslüman dünyada siyasi doktrin değişimini başlatmıştır. Bu doğrultuda ortaya çıkan yeni doktrin ise, yeni bir tür İslami sosyalizm yorumudur.

[44] Burada bahsi geçen yarı-laik sosyalizm, İnayet'in yer yer de Mısır sosyalizmi veya Arap sosyalizmi olarak ifade ettiği resmi İslami sosyalizmdir. Ortaya çıkışından bahsedilen İslami sosyalizm ise köktenci İslami sosyalizm olarak sınıflandırdığı tiptir.

Bu yeni tür İslami sosyalizmi radikal İslami sosyalizm olarak gören İnayet, bu türün diğerlerinden farkını, Mısır sosyalizmi gibi resmi olan bir siyasi zorunluluk sınıfında olmaması ve şimdiye kadar düşünülmemiş bir yenilik olarak Marksizm ile uzlaşan bir yaklaşıma sahip olması olarak açıklamıştır (İnayet, 2008: 234).

Marksist ekolün bu tip bir sentezde yer almasının arka planına bakıldığında, 1953'te Stalin'in ölümüyle başlayan süreçte Sovyetlerin ve diğer sosyalist kamp ülkelerinin üçüncü dünya üzerinde artan nüfuzları bu arka planın birinci basamağı olmuştur. De- Stalinizasyon, bir yan ürün olarak sosyalizme bağımsız yollar açmış ve üçüncü dünya ideolojilerinin rehabilitasyonunu yapmıştır. 1954'te Sovyetlerin Nasır'a açık desteği de bunun bir örneği olmuştur. Bu tarihten sonra siyasi arenada Müslüman dünyaya Sovyetlerden gösterilen açık destek de Müslüman dünyada Sovyet saygınlığını artırmıştır. Bu süreci takiben, özellikle Altı Gün Savaşı sonucundaki aşağılanmanın Müslüman vicdanında oluşturduğu acı, zemini, hem daha sıkı bir siyasi eylem planı dürtüsünü hem de İslami ilkelere görünür sadakat gerekliliğini tatmin edecek ideolojik bir sentez için hazırlanmıştır. Marksist düşüncenin ya da revizyonizm, Yeni Sol, Sartre, Lefebvre ve diğerlerinin Marksizm-Leninizm eleştirisiyle ortaya çıkan Marksist düşünce okullarının çeşitliliği, Stalin sonrası çözülme döneminde böyle bir sentezin artık entelektüel hayal olmadığını göstermiştir (Enayat, 1982: 152-153).

Radikal sosyalizmin böylesi bir sentezi içererek ortaya çıkışının ülke içi siyasi atmosferdeki köklerini ise 1953'te Muhammed Musaddık'ın devrilmesine kadar götüren İnayet, bu atmosferi açıklarken İran'da değişen bilince değinir. Kendisi de Muhammed Musaddık'ın İran petrollerinin millîleştirilmesi hareketinden çok etkilenen ve bu alanda yüksek lisans tezi hazırlayan İnayet, Musaddık'ın petrolün millileştirilmesi hareketi ile dini liderlere bağlı olanlar dahil orta sınıfın konsolide edildiğini ifade etmiştir. Daha fazla demokrasi, yetkileri daha sınırlandırılmış şah ve millileştirilmiş petrol söylemi ile halkı şahlandıran Musaddık'ın, görünüşte bir halk ihtilali ile devrilmesinin halkın arasında yarattığı infial, 1960'ların başında politize gençliği harekete geçirmekle kalmayıp, 1979 Devriminin katalizörü olmuştur. Politize gençlik, Musaddık deneyimindeki bu başarısızlıktan liberalizm kadar CIA'yi sorumlu tutmuş ve İran'da 1953 sonrası ABD'ye karşı güçlü bir karşıtlık başlamıştır. Böylece altmışlı yılların ortalarında, muhalefet ve bazı dini gruplar arasında sol söylemden çok

da ayrılamayan anti-emperyalist ve anti-kapitalist yaklaşıma belirgin şekilde eğilim oluşmuştur. Tüm bunların yanında daha önce de değinildiği gibi, genelde Müslüman dünyanın ve özelde İran'ın değişen bilinci konusunda, Stalin sonrası bağımsız solun saygınlığının artışı da iç siyasetin dışındaki en temel faktör olmuştur (Gheissari, 2000: 266; Gündoğan, 2016: 95-97; İnayet, 2008: 234).

Radikal İslam Sosyalizmi sentezinin belirlenmesinde kullanılan İslam Marksizmi etiketi aslında rakipleri tarafından geleneksel Müslümanların gözünde bu sentezi itibarsızlaştırmak için kullanılmıştır. Bu uzlaşmanın, Müslüman ülkelerdeki Ortodoks Marksist-Leninist partilere potansiyel olarak ciddi bir meydan okuma olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü bu uzlaşma, dinsizlik veya ateizm damgasına maruz kalmadan sosyal ve ekonomik adalet ideallerinin alternatif bir taşıyıcısı olmuştur. Bu sentezin Müslüman ülkelerdeki en güçlü temsilcisi ise Sazman-ı Mücahidin-i Halk (Halkın Mücahitleri Örgütü) olmuştur (Enayat, 1982: 153). Resmi İslam Sosyalizminin bina edildiği sentezi kavramsal olarak ifade eden İnayet, bu sentezin detaylı içeriğini ve bu örgütün ve daha sonrasında yine bu sentezi benimseyenler için sentezin baş teorisyeni Ali Şeriati'nin görüşlerini incelemiştir.

Halkın Mücahitleri Örgütü kısaca, sosyal kötülüklerin sebebini özel mülkiyette görmüş, sınıf mücadelesine önem vermiş, bütün üretim araçlarının kamu mülkiyetinde olmasını savunmuştur. Sentezin İslami kanadı ise diyalektik materyalizmin Kur'ani açıklamalara ve Hz. Muhammed, Ali, Hüseyin gibi şahsiyetlerin hayatlarındaki önemli konulara uygulanmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu minvalde, sünnetullah kavramı evrim yasası fikrinin yerine kullanılarak, kendisini bu anlamdaki sünnete uyarlayamayan herhangi bir olgu ortadan kaybolacaktır. Bir örnek olarak; kapitalist sistem ve emperyalizm de toplum gerçeklerine uymaması sebebiyle, düşmanını kendi besleyecek ve bu beslediği ezilen sınıflar kapitalizmi yıkarak, iktidara ve üretim araçlarına mirasçı ve hatta Allah'ın yeryüzündeki halifesi olacaklardır. Tüm bu açıklamaları da Kur'an'dan bir ayete[45] dayandıran Halkın Mücahitleri, benzer şekilde ilahi yardım, vahiy, melekler gibi Kur'ani terimleri diyalektik materyalizm bağlamında somutlaştırmışlardır (İnayet, 2008: 236). Bu anlamda İslami sosyalizmin

[45] "Biz ise, istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım." (Kur'an-ı Kerim, s. 28:5)

bu tipinin dikkate değer yapılarından birini diyalektik materyalizm ile Kur'ani ifadelerin bir anlamda kutsallıktan arındırılması oluşturmaktadır.

Bu tip bir somutlaştırmanın ya da kavramların gizemlerinin ortadan kaldırılmasının, farklı yorumlamalarla bazı Pakistanlı ve Hindistanlı Müslümanlarda da rastlandığını ve dolayısıyla sadece son dönem radikal Müslümanlarına has olmadığını ayrıca belirten İnayet, radikal literatüre has olan diğer yeni özellikleri şu şekilde tarif eder (Enayat, 1982: 155):

> Radikal literatürde yeni olan şey, kutsal metinlerin bilimsel bir anlayışla yorumlanarak eylemci bir siyasal ideolojinin taleplerine tabi kılınmasıdır. …. İnsan iradesinin ve mücadelesinin vazgeçilmezliği ise, bu yeni İslami sosyalizm felsefesi ile ezilenlerin nihai zaferini garanti eden bir determinizm içinde kör bir tarihsel zorunluluk inancını vaaz eden tüm kaderci ama laik ideolojiler arasındaki temel farkın altını çizmek için vurgulanmaktadır. Ancak bu eğilim hakkındaki genel izlenim, siyasete ağırlık vermek kaydıyla din ve siyasetin birleştirildiği ve dini deyimler ve onların süslemelerinde kullanılan kutsal ifadeler hariç, diyalektik veya tarihsel materyalizmden farklı olmayan bir dizi prensibe dayandığıdır.

Radikal İslami Sosyalizmin bir anlamda tarifini veren İnayet, bu bakış benimseyenlerin çoğu için İslam radikalizminin en popüler teorisyeni olarak Ali Şeriati'nin görüşlerine yer vermiştir. Ona göre sadece aydın gençlerin kabul ettiği şekliyle İslam sosyalizminin kavramsal açıdan geliştirilmesi konusunda değil militan İslam'ın özelliklerinin ortaya konulması açısından da başka bir Müslüman düşünür Şeriati'nin üzerine çıkamamıştır. Onun yazıları, geleneksel dindarların skolastik ölçütleri bakımında eleştirilere açık olmuştur. Şeriati'nin İslam'ı yoğun sosyolojik yorumlarla okuması ve dini, sürekli mücadeleye çağıran bir idealizm olarak değerlendirmesi, onu özellikle Şiilik açısından sert eleştirilere maruz bırakmıştır (İnayet, 2019: 192-193).

İnayet için, Şeriati, kelami akideleri bir dünya görüşüne[46] dönüştüren ilk yazardır (İnayet, 2019: 193). İnayet'in radikal İslami sosyalizm konusunda Şeriati'yi öncü konumuna getirmesi de bu sosyalizm tipini detaylandırırken kendisinin izah giriştiği sentezin, Şeriati'nin eserlerinde açıkça yer bulmuş olmasıdır. Zira Şeriati'nin dini kavramları, muadil aramaksızın modern ve yabancı kavramlarla cesaretle harmanlaması bu bakımdan dikkate değerdir. Şeriati'nin kalemiyle daha ince detayları açıklığa kavuşturan İnayet, özellikle tevhid konusuna ve Habil- Kabil kıssasının

[46] Söz konusu dünya görüşü tabiri, İranlı Marksistlerin 40'lı yılların başlarında oluşturduğu bir tabirdir ve dünyevi siyasi inançlardan oluşan bir sistemi karşılamaktadır.

radikal sosyalist bir yorumuna yer vermiştir. Tevhid konusunda Şeriati'nin tutumu şu şekildedir (Şeriati, 1980: 95; Şeriati, 2006: 40):

> Benim dünya görüşü olarak tevhid anlayışım, bütün kâinatı, bu dünya/öteki dünya, tabiat/tabiat üstü, madde/mânâ, ruh/beden diye bölmeden vahdet halinde görmek demektir. Bu, bütün varlığı tek bir biçim; iradesi, aklı, duygusu ve hedefi olan canlı ve şuurlu tek bir organizma gibi kabul etmek anlamına gelir. …. İnanıyorum ki, İslâm da onu böyle alıyor. Şirki de aynı şekilde düşünüyorum. O da, kâinatı dağınık, zıtlıklarla, çeşitliliklerle, birbiriyle çatışan, çekişen, çelişen, çarpışan kutuplarla … dolu âhenksiz bir kalabalık gibi gören bir dünya görüşüdür." "Tevhid, dünyayı bir imparatorluk olarak görür, şirkse bir feodalizm olarak…

Bu bakımdan İnayet, Şeriati'nin, tevhidin yapısının dünyada çelişkiyi ve uyumsuzluğu kabul etmemesine binaen bu tür vahdetçi bir bakışın insanın gelişimindeki hukuki, sınıfsal, toplumsal, ırksal, ulusal, bölgesel, asabi ve hattâ iktisadi zıtlıkları reddini gerektirdiğini ilan etmesi ile tevhidi, sosyal ve siyasi olarak ele aldığını ifade etmiştir. Bu noktada, diyalektik materyalizm kavramı, Şeriati'nin, kurtuluşu, en nihayetinde İslam'a vardırması sebebiyle problemli kalmıştır. Zira, Şeriati diyalektiği de kendi şahsına münhasır olarak ele almıştır. Onun için diyalektik, derin ve sonsuz bir mücadeledir ve tevhid, bütünleyici mahiyetiyle bu mücadeleyi bitirecek ve mutlak eşitliği sosyal hayatın esası olarak tesis edecektir (İnayet, 2019: 194).

Tevhiddeki sosyalist yoruma benzer şekilde, Şeriati, Habil'le Kabil'in mücadelesini de tarih boyunca, tarihî bir diyalektik içinde hep var olan iki zıt kutbun mücadelesi olarak ele alır. Bu minvalde kısaca aktarılırsa; Habil çobandır ve özel mülkiyetin olmadığı, üretim araçlarının toplum mülkiyetinde olduğu bir çağı veya ekonomik sistemi temsil ederken; Kabil, özel mülkiyetin olduğu tarım çağını temsil eder. Aralarındaki mücadele de aslında birbirlerinden farklı olan çalışma tarzları, üretim altyapıları ve iktisadi sistemleri sebebiyledir. Bu ayrımdan ötürüdür ki katil Kabil'le, maktul Habil arasında ya da yöneticiyle yönetilen arasında mücadele var olmuştur. Kabil'in Habil'i öldürmesi de üretim araçları üzerindeki ortaklığın ve kardeşlik ruhunun sona ermesi ve hilekârlıktan ve başkalarının hakkına saldırmaktan çekinmeyen özel mülkiyetin zaferi demektir. Kabil böylelikle tarih sahnesine çıkmıştır ve hala da sahnededir (Şeriati, 1980: 118; İnayet, 2019: 195). Bu iki kutup arasındaki çatışmanın sonucunu açıklarken Şeriati'yi özgün kılan bir diğer nokta ise Marksçı determinizm yerine Şii görüşü evreni ıslah edici görmesidir. Ona göre bu, *"Çatışma sadece, dünyada şirkin karşıtı olan Habil sistemini imar edecek olan tevhidin, bilinç,*

hareket ve devrim dininin, sınıfsal ve ayrıcalıklar sisteminin karşıtı olarak insanların adaleti ve birliği sistemini imar edecek bir devrimiyle son bulacaktır" (İnayet, 2019: 197).

Kendi tanımlamasına ek olarak, Şeriati'nin bir sentez yolunda dini kavramları, temaları veya düşünceleri sosyalist bir yorumla ortaya koymasına geniş yer ayıran İnayet, radikal İslami sosyalizmi kasıtla bu türden sentezci ve eklektik bir yaklaşımın meşruluğu hakkında ne düşünülürse düşünülsün, Şeriati'nin diyalektik ile İslami kavramları harmanladığı görüşlerinin çağdaş İran'da gençleri, laik ya da sol kanat ideolojilere sapmaktan alıkoyduğunu ve İslam'ı yegane mücadeleci ideoloji olarak gençlere sunduğunu ifade etmiştir (İnayet, 2008: 241-242).

Şeriati'nin bu sosyalizm tipine verdiği tüm katkıyı sunmaya çalışan ve Şeriati'nin gençlik üzerindeki yankısını olumlu olarak karşılayan İnayet, son olarak her zamanki tarafsız eleştirisini yapmaktan da geri durmamıştır. Şeriati'ye olumlu yaklaşmasının yanında özelde Şeriati'ye ve genelde Batı kavramlarının İslam ile harmanlandığı doktrinlere dair son bir değerlendirme daha yapmıştır. Ona göre büyük dinlerin tarihinde ihyacı uyanış hareketleri despotizm karşıtı ve eşitlik taraftarı olarak ortaya çıkmışlardır. Bu hareketlerin ortaya çıkışlarının ana sebebi de sosyal ve ekonomik huzursuzluk olmuştur. Muhakkak ki bu ortaya çıkış süreçlerinde de öğretilerin veya fikirlerin hızlandırıcı etkisi olmuştur (İnayet, 2019: 198). Söz gelimi bir halk ayaklanmasının veya bir devrimin sebepleri bir yana, bu süreçlerde fikirlerin dile getirilmesi ve bu fikirlerin belli kimselerin kalemiyle vücut bulması şüphesiz süreçleri hızlandıran ve taraftarları mobilize eden bir işlev görür. İnayet'in değerlendirmesinde de bu vurgu vardır ve İslami uyanış hareketlerinin de kendi proleterci ideolojilerini ürettiğini ifade etmiştir. Bu ideolojinin kendisini zayıflatan yanı ise, söz konusu görüşler ifade edilirken, yöneltildiklerin toplumun aşina olmadığı bir dil kullanılmasıdır. İslami uyanış hareketlerinin, Avrupa tarihindekilerden farkı tam olarak lügatçe farkıdır. Zira yapılan sentez Avrupa kavramları ile yapılmıştır. Bu nedenle de söz konusu doktrinler ya da fikirler, olumlu olarak gençleri despotizm karşısında mobilize edebilme yönünde devrimci bir ilham olmuşlarsa da genellikle Müslüman topraklarda bir kitle hareketine dönüşecek kuvveti bulamamışlardır (İnayet, 2019: 198).

SONUÇ

İran entelektüel hayatı incelemesi ile başlayan çalışmada öncelikle İran'ın din ve devlet ayrılmazlığına/özdeş görülmesine dair tespitler yapılmıştır. İran'ın gerek İslam öncesi hayatında gerekse İslam sonrası gelişimde dinin kurucu öğe olarak daima var olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dinin bu her zaman var olan güçlü konumunun ise İran entelektüel hayatını etkilemesi söz konusu olmuştur. Şah rejimine karşı olan hoşnutsuzluk ortaya muhalifleri çıkarmıştır. Bu muhalefet ise somut şekli ile toplumsal hareketlerde vücut bulmuştur. Buna göre Tütün İsyanı, Anayasal Devrim, Petrolü Millileştirme Girişimi ve Humeyni'nin 1963 Ayaklanması olarak dört kırılma dönemi tespit edilmiştir. Her bir dönemin tarihi seyir içerisinde birbirinin takipçisi olduğu gibi, ideolojik kırılmalar biçiminde birbirinden ayrıldığı sonucuna varılmıştır. Bu bakımdan İran entelektüel hayatında ideolojilerin her biri her dönem var olmakla beraber, sosyalizm-komünizm, ulusçuluk ve İslam'ın ideolojik yorumu gibi temel ideolojilerin bir sıra halinde salt tek başlarına veya birbirleri ile kombin olmuş biçimde yükselişe geçtiği görülmüştür.

Toplumsal hareketlerdeki bu kırılma dönemlerinde değişen sosyo-politik seyir sonucunda ise İran entelektüel hayatının geliştiğini söylemek mümkündür. Tüm bu hareketlenmelerle birlikte çalışmanın kavramsal tahlilinde bahsi geçen entelektüel kavramı ortaya çıkmıştır. İran'da entelektüelin algılandığı şekli ile münevverü'l fikren ve ruşenfikren kavramları da İran'ın değişen ideolojik seyrinin etkisi ile birbirinden ayrılmıştır. Bu doğrultuda, münevverü'l fikren genel bir zaman ayrımı ile Rıza Şah dönemi yani 1941 öncesi entelektüelleri karşılamıştır. 1930'lardaki yabancı sözcüklerden arındırma girişimini takip eden süreçte ise entelektüel kavramının ruşenfikren olarak Farsça karşılığına geçiş yapılmıştır. Bu noktada varılan önemli bir sonuç ise bu iki kavram arasındaki farkın salt dilsel olmamasıdır; zira ideolojik değişimler ruşenfikren kavramından anlaşılan muhtevayı da değişim sürecine dâhil etmiştir. Buna göre, özellikle sosyalist-komünist eğilimlerin yükselişi ile anılan ruşenfikren kavramı genellikle sol kanat eğilimli görülmüştür. Dolayısı ile ruşenfikren kavramına ideolojik bir kimlik giydirilmiştir. Değişen sosyo-politik koşullar içerisinde önce ulusçuluğun ve arkasından ideoloji olarak İslam'ın yükselişi ile kavram da yenilenen kimliği ile ruşenfikr-i dini haline gelmiştir. Bu durumda İran'da entelektüel kavramının kimi zaman tek bir ideolojik dominantlığın altında kimi zaman

ideolojilerin bir karışımı altında şekillendiğini ve sadece literatür olarak tanımlanabilecek bir kavram olmaktan uzak olduğunu söylemek mümkündür.

Çalışmanın özellikle ikinci bölümünde değinilen İran entelektüel düşünce koridorları ise bir bakıma bu ideolojik değişimlere göre ortaya çıkan bir sınıflandırmayı ortaya koymuştur. Buna göre, İran entelektüel düşüncesi seküler, sosyalist-milliyetçi ve dini olarak üç koridor biçiminde aktarılmıştır. Kavramsal çerçeve ile bağlantı kurulursa keskin hatlar bir kenara bırakıldığında seküler kuşağın ilk entelektüel koridor olarak münevver'ül fikrenin muhtevasına denk düştüğü söylenebilir. Benzer biçimde ruşenfikren de sosyalist-milliyetçi ve ruşenfikr-i dini de dini entelektüel koridoru karşılamaktadır. Bu sınıflandırmada dikkati çeken noktanın ise sosyalist ve milliyetçi koridorun ayrı olarak değerlendirilmemiş olmasıdır. Bunun sebebi öncelikle İran toplumsal hareketlenmelerinin tabiatında yatmaktadır. Zira, sosyalizm ve daha ileri aşamasında komünizm eğilimini sert bir şekilde ulusçuluk izlemiştir. Bu sert manevrada Musaddık'ın kitleleri konsolide etmesinin ardından darbe ile indirilmesinin entelektüeller üzerinde yarattığı infialin etkisi vardır. Başka bir deyişle milliyetçilik kendisini net olarak ifade eden bir ideoloji olmaktan çok bir çatı ideoloji olma görevi üstlenmiştir. Bu minvalde ya dini yönelimli entelektüellerin henüz kimlikleri bir örgütlenmeye dönüşmeden evvel milliyetçilik çatısı altında etkin olan isimleri ya da sosyalizm-komünizm eğiliminin Sovyet kökenli tutumunu devam ettirerek ülkenin gerçeklerine ve çıkarlarına uzak kalan bir eğilim olduğunu düşünen entelektüellerden milliyetçilik çizgisine kayan isimleri kapsamaktadır. Bu kısmın detaylandırılması özellikle mühimdir; zira Musaddık'ın indirilişine suskun kalan sosyalist eğilimin entelektüeller üzerinde yarattığı infial sonucu saflarını değiştirenlerin sayısı az olmamıştır. Dolayısı ile milliyetçilik çatısı altında etkin olan isimler aslında ya sosyalizm eğilimli ya da dini eğilimli olup aynı zamanda yerlici duyguları ağır basan, ülke menfaatlerini önde görenler olmuştur. Bu bakımdan ulusçuluğun bu kendine ait olmaktan ziyade toplama yapısı gereği ruşenfikren kavramı ulusçulukla anılmaktan ziyade sol eğilim ile domine edilmiştir.

Son koridor olan dini entelektüalizmin ise iki safhaya ayrılmasının daha uygun olduğu sonucuna varılarak, çalışmanın kilit kısmı devrim öncesi safha ve belki devrimi takip eden fakat ikinci safhanın henüz dile gelmediği kısım olmuştur. Buna göre devrim sonrasında İslam itikadi ve imani bir sistem olarak siyasetin sahasından

ideoloji olarak çıkarılmaya çalışılırken; devrim öncesi safhanın daha ziyade İslam'ın maksimalist bir yorumla tüm hayatı kapsayan ve ideoloji olarak değerlendirilen bir yapısı olduğu sonucuna varılmıştır. Devrim öncesi dini entelektüellerin her birinde ortak olarak gözlemlenen bu tutuma ek olarak İslam'ı Batı karşısında savunma eğilimi de ilk kuşak dini entelektüellerin özelliklerinden olmuştur. Bu minvalde istisnalar hariç dönemin dini entelektüelleri İslam'ı Batı karşısında savunmakla birlikte İslam ile Batı'dan gelen meseleleri uzlaştırma çabasında olmuşlardır. Önemli olan nokta ise uzlaştırma çabalarının sonucunda, uzlaşabilir veya uzlaşamaz şeklinde bir netice elde etmelerinden ziyade çağdaş meselelere dini kaygılarla yaklaşmış olmalarıdır. Çünkü, dini entelektüalizmin muhtevası çağdaş meselelere dini kaygılarla yaklaşmayı kapsamaktadır. İnayet'e dair çıkarılan sonuçlar zincirinden birisi de tam olarak bu noktaya bağlanmaktadır.

Tezin üzerine bina edildiği temellere tam olarak oturan İnayet'e dair çıkarılan sonuçlara göre ise İnayet'in öncelikle İran'ın sosyo-politik koşullarını, gerek içinde yetiştiği havayı sindirmesi ile gerekse akademik anlamdaki birikimi ve üretkenliği ile anladığını söylemek mümkündür. Çalışmanın kavramsal kısmından hareketle; Shayegan'ın toplumun mutsuz bilincini temsil eden, epistemolojik statüsü eleştiri olan ayrı bir grup olarak gördüğü entelektüellerden, sorunu anlama gücünün çok azında bulunduğunu ve ideolojik bağlanmaları ile bağlamın dışında kalan muhalefetleri olduğunu belirten görüşüne göre İnayet yorumlandığında; onun tam olarak sorunu anlama gücü, ideolojik olarak bir sınıfa dahil olmaması, epistemolojik statüsü tam anlamı ile eleştiri olması haiz olan bir şahsiyet olduğu ve Şayegan'ın sayıları neredeyse yok denecek kadar az olan entelektüel grubuna dahil olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine çalışmanın kavramsal kısmında yapılan aydın entelektüel ayrımına bakıldığında, iş aracı beyni olması bakımından bir akademisyen olarak İnayet bir entelektüeldir ve kendi zaman ve konumunu, ülkenin hal-i pür melalini anlaması ve konu üzerine akıl yürütmesi bakımından aynı zamanda bir aydındır. Bunun da ötesinde çalışmada İnayet'in etkilediği ve etkilendiği dönem itibari ile ruşenfikren kavramına ve döneminin getirisini üzerinde taşıyıp, kalemiyle yaşamasına göre de özel olarak ruşenfikr-i dini sınıfına dahil olduğu sonucuna varılmıştır.

Bu sonucu kanıtlar nitelikte konu silsilesi takip edilirse, İnayet'in yerlici hassasiyetleri olduğu açıktır. Zira Musaddık'ın devrilmesinin yarattığı infiali

yaşayanlardan birisi de İnayet olmuştur. Bununla birlikte İnayet, sosyalizm yolunu tutup özellikle bu infial sonucu fikir dünyasında ideolojik manevra sergileyenlerden olmuştur. Kendisinin yerli olmak yönündeki hassasiyetleri sonucu literatürde genellikle yerlici sınıfta ele alınan İnayet'in, aynı zamanda çağdaş meselelere dini kaygılarla yaklaştığı tespit edilmiştir. İlk kuşak dini entelektüellerin sergilediği tipik tutum olan İslam'ı Batı karşısında savunmak ve hatta çağdaş meselelerin İslam ile uzlaşabilirliğinin peşine düşmek bakımından İnayet'in dini entelektüel olarak sınıflandırılabileceği sonucu tezin literatüre kattığı önemli yaklaşımlardan birisi olmuştur. Bu bağlamda İnayet'in ulusçuluk, sosyalizm ve demokrasi ile İslam'ı uzlaştırma girişimlerinin sonucunda ulusçuluğun İslam evrenselliği karşısında İslam ile uzlaşamayacağını belirtmiştir. Sosyalizmin ise, İslam'ın kardeşlik, toplumsal uyum ve eşitlik gibi ana çağrılarına karşı, demokrasiden ve ulusçuluktan daha yakın olmasıyla bazı düşünür ve gençlere sempatik gelmesinin normal olduğunu kaydetmekle beraber bu ideolojinin Batı dünyasına has şartlarının İslâm dünyasına uymadığı, literatürünün İran'a yabancı kaldığı ve dolayısıyla da Müslüman kitleleri harekete geçiremeyeceği sonucuna varmıştır. Demokrasi konusunda ise İnayet, demokrasi ile diktatörlük karşıtı bir yönetimin kastedilmesi durumunda İslam ile demokrasinin uyuştuğunu ifade etmiştir. Fakat, her ne kadar ortak temalar barındırsalar da her din gibi İslâmiyet'in de değiştirilemez ve sorgulanamaz bir inanç sistemine dayanması sebebi ile demokrasi ile İslam'ın son tahlilde uzlaşamayacağını ve buna paralel biçimde demokrasinin İslam ile birlikte uygulanması halinde teori ile pratik arasında uyum problemi oluşabileceğini tespit etmiştir. İnayet'in bu fikirlerinin sonucunda uzlaşma bakımından olumlu veya olumsuz bir tablo çıksa dahi bu durum İnayet'in bir dini entelektüel tutumuyla çağdaş meselelere dini kaygı ile yaklaştığı gerçeğini değiştirmemektedir. Bununla birlikte bu iddiaya getirilebilecek bir eleştiri İnayet'in İslam'ı bir ideoloji olarak görüp görmediğidir. Bu nokta ise literatüre İnayet hakkında yeni bir sonuç daha ekleyebilmeyi sağlamaktadır. İnayet ölüm tarihi (1982) itibariyle özellikle devrim öncesini etkileyen ve devrim öncesinden etkilenen bir entelektüel olsa da İslam'ı bir ideoloji olarak görmekten ziyade bir devrim sonrası entelektüel yaklaşımı sergilemiştir. Bu durumun sebeplerinden ilki İnayet'in ideolojilerden herhangi birini sahiplenmeyen, muhalefetini siyasi aktivizmle değil kalemi ile eleştirel çizgide yürüten, fikrini adeta bilimsel bir çalışma sunar gibi tek yönlü değil çok yönlü izah eden tarafsız karakteridir. İkincisi Batı'da aldığı yüksek

eğitimin ve oradaki akademik kariyerinin etkisidir. Bu etki, İnayet üzerinde özellikle Batı kavramlarını Batı'daki şekli ile de anlaması ve Batı pratiklerini sindirecek kadar yurtdışı tecrübesi olması bakımından kendisini göstermiştir. İnayet'in demokrasi yolundan vazgeçmeyişi şüphesiz hem bu etkinin hem de İran'da süren otokratik rejimin bir sonucu olmuştur.

İnayet'in İslam'ı ideoloji olarak algılamayarak, bu konuda devrim sonrası bir yaklaşım izlemesine ek olarak yine devrim sonrasında ölümünden önceki eleştirileri ile ilk muhaliflerden biri olduğu tespit edilmiştir. Bu husus biraz detaylandırıldığında, çalışmadaki bir sonucun da devrim öncesinde, devrim sürecinin mimarları olan dini entelektüellerin, devrim sonrasında, ruhanilerin baskınlığı ile siyasi saha dışına itilmeleri olduğu görülecektir. Devrim sonrası yaklaşık üç dört yıllık sürede entelektüellerin inzivaya çekilmesi ve ancak 1984'te bir muhalif örgütlenmeye girişebildikleri görülmektedir. İnayet ile ilgili yapılan devrim sonrası ilk eleştirmenlerden olduğu tespiti tam olarak bu kısma denk düşmektedir. Başka bir deyişle, çağdaşlarından erken davranarak kurulan İslam Cumhuriyeti'ni açık yüreklilikle demokrasiden uzak, ataerkil, ruhani sistemin hakimiyetinde ve otokrat olarak nitelemiştir. Görüşlerini devrimi takip eden kısa zamanda rahatlıkla dile getirebilmiş olması yurtdışındaki esnek özgürlükten faydalanabiliyor oluşu olsa da çağının ilerisinde, ileri görüşlü bir aydın olması önemli bir sonuçtur.

Hülasa, İnayet'in literatürde yerlici olarak sınıflandırılması uygun olduğu gibi, Batı kaynaklarına hakim olarak İslam'ı Batı karşısında savunması ile; Şeriati'ye olan takdiri, Mutahhari'ye olan yakınlığı, sevgisi ve kimi felsefi fikirlerine duyduğu sempati ile ve özellikle demokrasi başta olmak üzere çağdaş meseleleri İslam ile birlikte değerlendirmesi veya *"Müslümanların zihinlerine dışarıdan sokulan ve Batı'nın İslam'ın bir bütün ideoloji olarak güvenilirliğine ve bütünlüğüne getirdiği itirazlarla ortaya çıkan"* meseleler olarak tanımladığı çağdaş meselelere dini kaygılarla yaklaşmış olması ile dini entelektüel olarak sınıflandırılmasının da doğru olduğu sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte İnayet'in hayatının son üç yılı hariç devrim öncesi dönemde yaşamış olmasına binaen ilk kuşak dini entelektüellerin izini taşıyan fikirleri olduğu gibi, ileri görüşlülüğü ve çağını karşılaştırmalı siyaset ekseninde değerlendirebilmesi hasebiyle de devrim sonrası dini entelektüalizmin kimi karakteristik özelliklerini de sergilediği tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

Abdurrazık, A. (1995). *İslam'da İktidarın Temelleri: Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi.* (Çev. Ö. Doğrul). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Abedi, M., & Legenhausen, G. (1986). "Introduction." Şu kitapta: Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam. North Haledon: Islamic Publications International, 1-47.

Abrahamian, E. (1982). *Iran Between Two Revolutions.* Princeton: Princeton University Press.

Abrahamian, E. (2019). *Modern İran Tarihi.* (Çev. D. Şendil). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Adamson, P. (2016). *Philosophy in The Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps* (Cilt 3). New York: Oxford University Press.

Akhavi, S. (1980). *Religion and Politics in Contemporary Iran : Clergy-State Relations in the Pahlavi Period.* Albany: State University of New York Press.

Algar, H. (1985). "Introduction." Şu kitapta: Haz. M. Mutahhari. Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe, Berkeley: Mizan Press, 9-22.

Âl-i Ahmed, C. (2000). *Batılılaşma Hastalığı: Batıdan Gelen Veba.* (Çev. F. Altun). İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Alıcı, M. (2019). "İslam Öncesi İran'da Dini Düşünce." Şu kitapta: Düz. H. Uygur, & A. Rexhepi, İran Düşünce Tarihi, Ankara: İRAM Yayınları, 13-89.

Aquinas, T. (1974). *Selected Political Writings.* (Çev. J. G. Dawson). Oxford: Basil Blackwell.

Arendt, H. (2012). *Devrim Üzerine.* (Çev. O. E. Kara). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Arı, T. (2012). *Geçmişten Günümüze Orta Doğu: Siyaset, Savaş ve Diplomasi* (Cilt I). Bursa: Mkm Yayıncılık.

Asgari, A. (2018). *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bauman, Z. (2003). *Yasa Koyucular ile Yorumcular Modenite, Postmodenite ve Entelektüel Üzerine.* (Çev. K. Atakay). İstanbul: Metis Yayınları.

Bayat, A. (2006). *Ortadoğu'da Maduniyet: Toplumsal Hareketler ve Siyaset.* Der: Ö. Gökmen ve S. Deren, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bayat-Philipp, M. (1981). "Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought." Şu kitapta: Eds. M. Bonine & N. Keddie. Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change. Albany: State University of New York Press, 37-58.

Berlin, I. (1994). *Russian Thinkers.* London: Penguin Books.

Binning, R. (1857). *A Journal of Two Years' Travel in Persia, Ceylon, etc.* (Cilt II). Londra: Spottiswoode & Co.

Boroujerdi, M. (2001). *İran Entelektüelleri ve Batı.* (Çev. F. Gedikli). İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Çaylak, A., ve Bakacak, A. (2018). İbn Mukaffa (720/724-756). İslam Siyasi Düşünceler *Tarihi* içinde 355-375, Ankara: Savaş Yayınevi.

Cesur, E. (2012). *Dr. Ali Şeriati ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık.* Ankara: Fecr Yayınları.

Chehabi, H. (1990). *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini.* London: l.B.Tauris & Co Ltd.

Dabashi, H. (1993). *Theology of Discontent : The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran.* New York: New York University Press.

Dey, I. (2005). *Qualitative Data Analysis: A User-Friendly Guide for Social Scientists.* Londra: Taylor & Francis e-Library.

El- Katib, A., & Cabuğa, S. (2018). "Şiilik ve İmamiyet Nazariyesinin Oluşumu." Şu kitapta: Düz. A. Çaylak. İslam Siyasi Düşünceler Tarihi. Ankara: Savaş Yayınevi, 168-234.

Enayat, H. (1982). *Modern Islamic Political Thought.* London: Macmillan Press.

Enayat, H. (1983a). "Revolution in Iran 1979: Religion as Political Ideology." Şu kitapta: Düz. N. O'Sullivan. Revolutionary Theory and Political Reality. Sussex: Wheatsheaf Books, 191-206.

Enayat, H. (1983b). "Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of Jurisconsult." Şu kitapta: Düz. J. Piscatori. Islam in the Political Process. Cambridge: Cambridge University Press, 160-180.

Enayat (İnayet), H. (1997). *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri.* (Çev. H. Kırlangıç). İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Enayat (İnayet), H. (2008). *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce.* (Çev. Y. Z. Cömert). Ankara: Hece Yayınları.

Enayat, H. (2013). *Law, State, and Society in Modern Iran.* New York: Palgrave Macmillan.

Enayat (İnayet), H. (2019). "Şeriati: İran'da İslami Radikalizmin Öğretmeni. " Şu kitapta: Haz. H. Ahmedi. Dünyada Ali Şeriati (Çev. Y. Demirkıran). Ankara: Fecr Yayınları, 187-198.

Foucault, M. (2011). *Entelektüelin Siyasi İşlevi.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gheissari, A. (1998). *Iranian Intellectuals in The Twentieth Century.* Austin: University of Texas Press.

Gheissari, A. (2016). "Iran's Dialectic of the Enlightenment: Notes on Constitutional Experience and Conflicting Narratives of Modernity. " Şu kitapta: Düz. A.

Ansari. Iran's Constitutional Revolution of 1906: Narratives of the Enlightenment. London: Gingko Library, 15-47.

Gramsci, A. (1992). *Selections from the Prison Notebooks.* New York: International Publishers.

Gündoğan, Ü. (2016). *İran ve Ortadoğu.* Ankara: Adres Yayınları.

Gürbüz, S., & Şahin, F. (2017). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: Felsefe-Yöntem- Analiz.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Hamilton, P. (1992). "The Enlightenment and The Birth of Social Science." Şu kitapta: Eds. P. Hamilton , D. Held, V. Brown, H. Bradley, R. Bocock, & S. Hall, Formations of Modernity. Cambridge: Polity Press, 17-59.

Hodgson, M. (1995). *İslam'ın Serüveni* (Cilt III). İstanbul: İz Yayıncılık.

Hüseyin, A. (2011). *İran'da Devrim ve Karşı Devrim.* (Çev. T. Cevdet). İstanbul: Pınar Yayınları.

Halliday, F. (1979). *Arabia Without Sultans.* Middlesex: Penguin Books.

Holt, P., Lambton, A., & Lewis, B. (2008). *The Cambridge History of Islam: The Central Islamic Lands Since 1918* (Cilt 1B). Cambridge: Cambridge University Press.

İbn İsfendiyar. (1968). *The Letter of Tansar (Name-i Tenser).* (Çev. M. Boyce). Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Jahanbakhsh, F. (2001). *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 1953-2000 : From Bazargan to Soroush.* Leiden: Brill.

Jalaeipour, H. (2003). "Religious Intellectuals and Political Action in the Reform Movement." Şu kitapta: Düz. N. Nabavi. Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran : A Critical Survey. Florida: University Press of Florida, 136-146.

Jennings, J. (1993). *Intellectuals in Twentieth-Century France: Mandarins and Samurais.* London: Palgrave Macmillan .

Kabir, H. (2008). *Science, Democracy and Islam*. Oxon: Routledge.

Kamrava, M. (2008). *Iran's Intellectual Revolution.* New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2005). *Fikir Mimarları-2 : Kant.* (N. Bozkurt, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Keddie, N. (2006). *Modern Iran Roots and Results of Revolution.* New Haven: Yale University Press.

Khomeini, A. (2011). *The Little Green Book.* (Çev. H. Salemson). Kultural Freedom.

Khomeini, I. (2002). *Governance of the Jurist: Islamic Government.* (Çev. H. Algar). Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Khomeini, I. (2010). *Islam and Revolution.* (Çev. H. Algar). New York: Routledge.

Kotouzian, H. (2003). "Khalil Maleki: The Odd Intellectual Out." Şu kitapta: Düz. N. Nabavi. Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey. Florida: University Press of Florida, 24-52.

Kutub, S. (1980). *Yoldaki İşaretler.* (Çev. S. Uçan,) İstanbul: Hicret Yayınları.

Lawrence, B. (2000). *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence.* Princeton: Princeton University Press.

Lekzayi, N. (2019). *Modern İran'da Siyasal ve Sosyal Dönüşümler.* (Çev. A. Çelik ve S. Barghi). İstanbul: Visal Yayınları

Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler III.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Mirsepassi, A. (2003). *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran.* Cambridge: Cambridge University Press.

Moin, B. (2015). *Khomeini: Life of The Ayatollah.* Londra: Macmillan.

Mutahhari, M., & Nasr, S. (1975). "The Religious Science." Şu kitapta: Düz. R. N. Frye. The Cambridge History of Iran. (Cilt 4). Cambridge University Press, 464-480.

Nabavi, N. (2003). *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran : A Critical Survey.* Florida: University Press of Florida.

Nasr, S., & Jahanbegloo, R. (2010). *In Search of the Sacred : A Conversation With Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought.* California: ABC-CLIO.

Outram, D. (2007). *Aydınlanma.* (Çev. S. Çalışkan ve H. Çalışkan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Rahman, F. (2002). *Islam.* Chicago: University of Chicago Press.

Richard, Y. (2019). "Şia'nın Devrimci Düşünürü Şeriati". Şu kitapta: Haz. H. Ahmed. Dünyada Ali Şeriati: İslami Uyanışta Dr. Ali Şeriati'nin Rolü (Çev. Y. Demirkıran). Ankara: Fecr Yayınları, 103-118.

Sachedina, A. (2019). "Ali Şeriati: İran İnkılabının İdeoloğu". Şu kitapta: Düz. H. Ahmedi. Dünyada Ali Şeriati: İslami Uyanışta Dr. Ali Şeriati'nin Rolü (Çev. Y. Demirkıran). Ankara: Fecr Yayınları, 75-101.

Saghafi, M. (2003). "Crossing the Desert: Iranian Intellectuals After the Islamic Revolution. " Şu kitapta: Düz. N. Nabavi. Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran : A Critical Survey. Florida: University Press of Florida, 111-135.

Sadeghi-Boroujerdi, E. (2019). *Revolution and Its Discontents: Political Thought and Reform in Iran.* Cambridge: Cambridge University Press.

Said, E. (1995). *Entelektüel.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sarıca, M. (1981). *100 Soruda Fransız İhtilali.* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Schumpeter, J. A. (2003). *Capitalism, Socialism & Democracy.* London: Routledge.

Sengeleci, Ş. (2014). *Tevhid-i İbadet: Yektaperesti (İbadetin Birliği: Tektanrıcılık).* Riyad: Obeikan Publishing.

Shahibzadeh, Y. (2016). *Islamism and Post-Islamism in Iran: An Intellectual History.* New York: Palgrave Macmillan.

Shayegan, D. (1991). *Yaralı Bilinç.* İstanbul: Metis Yayınları.

Soroush, A. (2000). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush.* Düz. M. Sadri, & A. Sadri, New York: Oxford University Press.

Şeriati, A. (1980). *İslam Sosyolojisi Üzerine.* İstanbul: Düşünce Yayınları.

Şeriati, A. (2006). *İslam Bilim I-II.* (Çev. F. Alptekin). İstanbul: Bilge Adam Yayınları.

Şeriati, A. (2010). *Çöle İniş (Hubut-Kevir).* (Çev. H. Kırlangıç ve D. Örs). Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriati, A. (2011a). *Ne Yapmalı?* (Çev. H. Kırlangıç ve M. Demirkol). Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriati, A. (2011b). *Öze Dönüş.* (Çev. H. Kırlangıç ve D. Örs). Ankara: Fecr Yayınlarr.

Şeriati, A. (2011c). *Medeniyet Tarihi I.* (Çev. H. Kırlangıç ve D. Örs). Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriati, A. (2012). *Ali.* (Çev. H. Kırlangıç ve D. Örs). Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriati, A. (2013a). *Aydın.* (Çev. E. Okumuş, H. Kırlangıç ve M. Demirkol). Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriati, A. (2013b). *Hangi Şia?* (Çev. H. Kırlangıç). Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriati, A. (2016). *Şia.* (Çev. H. Kırlangıç ve D. Örs). Ankara: Fecr Yayınlar.

Taleqani, A. S. (1986). "Jihad and Shahadat." Şu kitapta: Eds. A. Mehdi , & L. Gary. Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam. North Haledon: Islamic Publications International, 47-80.

Tığlı, A. (2017). *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi.* İstanbul: Mana Yayınları.

Torfeh, M. (2005). "The Causes of the Failure of Democracy in Iran 1941–1953." Şu kitapta: Düz. M. Gammer, J. Kostiner, & M. Shemesh. Political Thought and Political History: Studies in Memory of Elie Kedourie. Taylor & Francis, 118-148.

Vahabzadeh, P. (2010). *A Guerrilla Odyssey: Modernization, Secularism, Democracy, and The Fadai Period of National Liberation in Iran 1971–1979.* Syracuse: Syracuse University Press.

Vakili, V. (2001). "Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran." Şu kitapta: Eds. J. L. Esposito, & J. O. Voll. Makers of Contemporary Islam. New York: Oxford University Press, 150-176.

Wolcott, H. (1994). *Transforming Qualitative Data: Description, Analysis, and Interpretation.* California: SAGE Publications.

Yegin, A. (2013). *İran Siyasetini Anlama Kılavuzu.* SETA. Ankara: SETA Yayınları.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

2. Makaleler, Bildiriler, Diğer Basılı Yayınlar

Abdolhoseinzadeh, S., & Tacli, T. (2012, Nisan 4). Pasdaaşt Hamid Enayet ve Kasım Eftekhari Der Encümeni Ulumi Siyasi (Siyaset Bilimi Derneği'nde Hamid İnayet ve Kasım Eftekhari'nin Yönetimi). *Ruzname Şark (Şark Gazetesi)*, s. 10-12.

Akhavi, S. (1988). "Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati." Middle Eastern Studies, 24(4), 404-431.

Al-Bazzaz, A. R. (1954). "Islam and Arab Nationalism." Die Welt des Islams, 3(3/4), 201-218.

Algar, H. (2006). "Allama Sayyid Muhammad Huseyn Tabataba'i: Philosopher, Exegete, and Gnostic." Journal of Islamic Studies, 1-26.

Ashraf, A. (1983). "Hamid Enayat (1932–1982)." Iranian Studies, 1-2 (16), 91-94.

Ateş Berg, M., Ardakani, R., Eftekhari, K., Enayet, H., Homayun, K., Meclisi, F., Dariyuşe, Ş. (2016). "Kuzareşi Ez Zendegi Siyasi, Fikri ve Akademik Hamid Enayet (Hamid İnayet'in Siyasi, Entelektüel ve Akademik Hayatı Hakkında Bir Rapor)." (Düz. R. H. Rahimi). Andisheye Pouya (37), 55-69.

Barzin, S. (1994). "Constitutionalism and Democracy in the Religious Ideology of Mehdi Bazargan." British Journal of Middle Eastern Studies, 21(1), 85-101.

Belge, M. (1979). "Geleceğin Kolektif Aydınını Üretmek." Milliyet Sanat Dergisi (313), 17.

Çaylak, A. (2016). "İslamcı Siyasette İktidar ve İtikat." Birikim (328-329), 27-36.

Çaylak, A., ve Çelik, A. (2008). "Osmanlı Modernleş(tir)mesinden Cumhuriyet Modernleş(tir)mesine Geçiş: Tarihsel/Teorik Bir Okuma." Muhafazakar Düşünce (18), 55-70.

Dabashi, H. (1985). "The Poetics of Politics: Commitment in Modern Persian Literature." Iranian Studies, 18 (2/4), 147-188.

Enayat, H. (1968). "Islam and Socialism In Egypt." Middle Eastern Studies, 4 (2), 141-172.

Fekri, A. (2007). İran'da Aydınlanma ve Devrim: Sosyo-Politik ve Kültürel Dönüşüm 1953-2006. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Genç, E. (2006). Sosyolojik Açıdan Entelektüel Kavramlaştırmaları. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Gheissari, A. (2000). "Hamid İnayet". TDV İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Cilt 22, 266-267.

Horton, A. W. (1962). "The Charter For National Action Of The UAR (A resume of The Complete Document)." 9(5*)*. Cairo: The Institute of Current World Affairs.

Işık, E. A. (2017). Tendencies of Change In The Intellectual Life of Iran After 1979 Within The Framework of Abdolkarim Sorous's Ideas. Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Jahanbakhsh, F. (2004). "The Emergence and Development of Religious Intellectualism in Iran." Historical Reflections/Reflexions Historiques, 30(3), 469-480.

Khosrokhavar, F. (2004). "The New Intellectuals in Iran." Social Compass, 51(2), 191-202.

Kur'an-ı Kerim. (tarih yok).

Razavi, M. (2012, Nisan 4). Derbare Zendegi ve Asar-ı Hamid Enayet (Hamid İnayet'in Hayatı ve Eserleri Hakkında). *Ruzname Şark (Şark Gazetesi)*.

Subaşı, N. (2010). "Ali Şeriati", TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt 38). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 577-580.

Tığlı, A. (2012). İran'da Yenilikçi Dini Düşünce Hareketi. Yayınlanmış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Toku, N. (2017). "Hukuk Üzerine." Yalova Sosyal Bilimler Dergisi(14), 77-86.

Uzgel, İ. (1992). "Sosyalizmden Ulusçuluğa: Yugoslavya'da Ulusçuluğun Yeniden Canlanışı." Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 47(1), 217-244.

Vaghefi, S. (2017). 20. Yüzyılda İran'da Sosyalist Hareketler ve Sol Partiler. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

3. Elektronik Kaynaklar

Britannica, T. E. (tarih yok). Encyclopedia Britannica: https://www.britannica.com/place/United-Arab-Republic/23.03.2020.

Dişkaya, E. (2020). *Murtaza Mutahhari*. İslam Düşünce Atlası: https://www.islamdusunceatlasi.org/detail/person272/1.03.2020.

Fazeli, M. (tarih yok). *Hamid Enayet: Ağazger Fasli Cedid Der Huzeyi Mutaalati Endişeyi Siyasi (Hamid İnayet: Siyasi Düşünce Çalışmaları Alanında Yeni Bir Bölümün Başlatıcısı)*. Tarihi Şefahi İran (İran Sözlü Tarihi): http://www.oral-history.ir/?page=post&id=1519/13.04.2020.

Mutahhari, M. (tarih yok). *Vela ve Velayet Üzerine.* (Çev. S. Hüseyni). İslamî Kültür ve İlişkiler Merkezi. https://studylibtr.com/doc/695325/vela-ve-velayet/03.07.2020.

ParsToday. (2020). *15 Hordad Kıyamının Yıldönümü Üzerine*. https://parstoday.com/tr/radio/iran-i148184-15_hordad_k%C4%B1yam%C4%B1n%C4%B1n_y%C4%B1ld%C3%B6n%C3%BCm%C3%BC_%C3%BC/04.06.2020.

Paya, A. (2006). *Süruş; Aklger Ey Moreddet: Metn-e Suhanrani Ali Paya Der Lenden (Süruş; Tereddütlü Akılcılık: Ali Paya'nın Londra'daki Konuşmasının Metni).* http://www.drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/On_13851013_Paya.html/ 26.06.2020.

Wright, R. (1995, Ocak 27). *Islamist's Theory of Relativity*. Los Angeles Times: https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1995-01-27-mn-25033-story.html/25.06.2020.