



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Sosyoloji Anabilim Dalı

**İRAN'DA UYGULANAN POLİTİKALAR BAĞLAMINDA  
TÜRK KADINININ KİMLİK VE DİL AKTARIM  
SÜRECİNDEKİ ROLÜ**

Hajar KABIRI

Doktora Tezi

Ankara, 2022



İRAN'DA UYGULANAN POLİTİKALAR BAĞLAMINDA TÜRK KADINININ  
KİMLİK VE DİL AKTARIM SÜRECİNDEKİ ROLÜ

Hajar KABIRI

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Sosyoloji Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2022







*Sevgili anneme ve babama...*

## TEŞEKKÜR

Akademik özgürlük, özgürleştirici bilimin üretilmesinin ön koşuludur. Bilimsel araştırmalar akademik özgürlük sayesinde özgürleştirici bilimin bir parçası olmalı ve bu uğurda mücadele vermelidir; ancak bunun gerçekleşmesi akademik camianın desteği olmadan mümkün değildir. Bu doğrultuda yüksek lisans ve doktora eğitimim süresince akademik özgürlük yolunda her koşulda desteğini esirgemeyen, tüm öğretici önerileri ile sağladığı bilimsel katkı ve destekten dolayı en başta Değerli Hocam, Tez Danışmanım Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ'ye en içten teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca tezin ortaya çıkma sürecinde bilimsel görüş, öneri ve deneyimleriyle çok değerli katkılar sağlayan, her koşulda sabır ve içtenlikle geliştirici ve çözüm üreten önerileri tezin ilerlemesini sağlayan Sevgili Hocam Prof. Dr. Birsen ŞAHİN KÜTÜK'e gönülden teşekkür ederim. Tezimin değerli jüri üyelerine; her aşamasında değerli görüşleri ile tezimin gelişmesini sağlayan Sayın Hocam Prof. Dr. Serdar SAĞLAM'a, yönlendirici ve geliştirici görüşleriyle Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN'a, görüşleri ve önerileriyle araştırmaya katkıda sağlayan Prof. Dr. Erdal AKSOY'a teşekkürü borç bilirim. Aynı zamanda mezun olmaktan gurur duyduğum Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümündeki kıymetli hocalarıma en içten duygularıyla çok teşekkür ederim.

Bu uzun yolculukta hiçbir zaman desteğini eksik etmeyen anne ve babama, önerileri ve desteğiyle görüşümü geliştiren ablam Sıla AKTAN'a, görüşleriyle ufkumu açan sevgili hocalarım Feranek FARID ve Dr. Sedige Giti ADALETİ'ye, tezimin her aşamasında desteklerini esirgemeyen sevgili arkadaşlarım Elnaz BABAYİ, Sümeyye SEMEDİ, Dr. Rehim YOUSEFİ AGDAM, Dr. Seyyed Mehdi MOSAWI, Dr. Teoman AKTAN, Dr. Özgür KIZILYURT, Hakan ÖZDEN, Şeyma YILMAZ, Orhan AK ve Şeyda YILMAZ'a ve hep yanımda olduklarını hissettiren diğer arkadaşlarıma sonsuz teşekkür ederim.



## ÖZET

KABIRI, Hajar. *İran’da Uygulanan Politikalar Bağlamında Türk Kadınının Kimlik ve Dil Aktarım Sürecindeki Rolü*, Doktora Tezi. Ankara, 2022.

Kültürel ve dilsel çeşitliliği ile bir toplumsal mozağe benzetilen İran’da, 1925 yılında Rıza Pehlevi’nin tahta geçmesiyle başlayan modern ulus devlet inşası sürecinde tek dil, tek millet politikasıyla Fars kimliğinin ve dilinin egemenliği sağlanmıştır. İran’ın kimlikle ilgili savları milli birliğin tamamlanması ve korunması için, etnik gruplar arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılmasını amaçlamış ve bu doğrultuda Farsça, kökeni yüzyıllar öncesine dayandığı iddia edilen bir İranî kimliğin tanımlanmasında ve meşru kılınmasında özel bir rol oynamıştır. Buradan hareketle, bu araştırma İran’daki Türk kadınlarının kimlik tanımlamasını ve değerlendirmesini, kültürel aktarım sürecinde anadili tanımlamasını, değerlendirmesini ve aktarımdaki rollerini incelemeyi amaçlamaktadır. Modern İran devletinin inşasında, resmi eğitim sistemi önemli bir rol üstlenmiş ve bir homojenleştirme politikası olarak resmi eğitim yalnızca Farsça dilinde verilmiştir. Nitel yöntemle tasarlanmış bu çalışmada, katılımcıların Farsça eğitim deneyimleri ve uygulanan politikaların Türk kimliğinin kazanılmasına yönelik etkileri yarı yapılandırılmış mülakatlar ile incelenmiştir. Tahran, Tebriz ve Hoy şehirlerinde farklı yaş gruplarına mensup 68 kadınla üç kuşağın deneyimlerini kapsayacak görüşmeler yapılmış, verilerin analizi için Braun ve Clarke’ın tematik analiz yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre farklı grupları içinde barındıran ülkede, sadece Farsların kültürel miraslarının milli kimlik inşasının merkezine alınması, toplumda bir hiyerarşik düzene ve ilişkiye yol açmıştır. Bu yeni düzende Fars kimliği üstün ve egemen kimlik olarak görülürken; Türk kimliği ezilen konumuna itilmiştir. Millet inşası sürecinde uygulanan asimilasyon gibi çeşitli politikalar etkisinde Türk kadınlarının “kimlikleri parçalanmış”, anadilleri özellikle eğitim sistemi vasıtasıyla “dilsel soykırıma” uğramış, kimlikleri ve dilleri “dehümanizasyon” politikasıyla ötekileştirilmeye maruz kalmıştır.

### **Anahtar Sözcükler**

Türk Kadını, Kimlik, Asimilasyon, Dilsel Soykırım, Ötekileştirme, Dehümanizasyon, İran

## ABSTRACT

KABIRI, Hajar. *The Role of Turkish Women in the Process of Identity and Language Transfer in the Context of the Policies Implemented in Iran*, Doktora Tezi, Ankara, 2022.

In Iran, a country that resembles a social mosaic with its cultural and linguistic diversity, the dominance of Persian identity and language was ensured with the policy of “one language, one nation” in the process of modern nation-state following the accession of Reza Pahlavi to the throne in 1925. Iran's identity arguments have aimed at eliminating differences between ethnic groups to complete and preserve national unity and for that purpose; Persian has played a special role in defining and legitimizing an Iranian identity that dates back centuries. From this perspective, this study aims to examine the identification and evaluation of Turkish women’s identity in Iran and their role in defining, evaluating, and transmitting their mother tongue in the process of cultural transmission. In the construction of the modern Iranian state, the official education system played an important role and as a practice of homogenization, official education was provided only in Persian. In this qualitative study, the participants' experiences of Persian education and the effects of the policies implemented on the acquisition of Turkish identity were examined through semi-structured interviews conducted with 68 women of three generations in Tehran, Tabriz, and Khoy. According to the results analysed by Braun and Clarke's thematic analysis method, in a country that hosts different ethnic and cultural identities, placing only Persian cultural heritage at the center of national identity construction has led to a hierarchical order and relationship in society. In this new order, while Persian identity is seen as the superior and dominant identity, Turkish identity is positioned as the oppressed. Due to policies such as assimilation implemented during Iran’s modern nation building process, the study found that, Turkish women's "identities have been fragmented", their mother tongue has been subjected to "linguistic genocide" especially through the education system, and their identities and languages have been marginalized through the policy of "dehumanization".

### **Keywords**

Turkish Women, Identity, Assimilation, Linguistic Genocide, Marginalization, Dehumanization, Iran

## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY.....</b>	<b>i</b>
<b>YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....</b>	<b>ii</b>
<b>ETİK BEYAN.....</b>	<b>iii</b>
<b>TEŞEKKÜR.....</b>	<b>v</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>vi</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>vii</b>
<b>İÇİNDEKİLER.....</b>	<b>viii</b>
<b>KISALTMALAR DİZİNİ.....</b>	<b>xi</b>
<b>TABLolar DİZİNİ.....</b>	<b>xii</b>
<b>ŞEKİLLER DİZİNİ.....</b>	<b>xiii</b>
<b>GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
<b>1. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE YÖNTEMİ.....</b>	<b>3</b>
<b>1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI.....</b>	<b>3</b>
1.1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı.....	3
1.1.2. Araştırmanın Önemi.....	12
<b>1.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....</b>	<b>13</b>
1.2.1. Araştırmanın Sahası ve Katılımcıları.....	15
1.2.2. Veri Toplama Teknikleri ve Veri Toplama Süreci.....	28
1.2.3. Veri Analiz Süreci.....	29
<b>2. BÖLÜM: İRAN'DA TOPLUMSAL YAPI, SİYASAL GELİŞİM SÜRECİ VE UYGULANAN POLİTİKALAR.....</b>	<b>31</b>
<b>2.1. YİRMİNCİ YÜZYILIN BAŞLARINDA İRAN'DA TOPLUMSAL YAPI.....</b>	<b>35</b>
<b>2.2. MEŞRUTİYET DÖNEMİNİN DÜŞÜNSEL GELİŞİM SÜRECİ (1906-1911).....</b>	<b>41</b>
<b>2.3. HIYABANİ VE ÂZÂDİSTAN HAREKETİNİN DOĞUŞU (NİSAN 1920-13 EYLÜL 1920).....</b>	<b>48</b>
<b>2.4. PEHLEVİ DÖNEMİNDE TEKÇİ MODERN ULUS DEVLETİN İNŞASI.....</b>	<b>50</b>

<b>2.5. İSLAMİ DEVRİM DÖNEMİNDE İRAN'DA MİLLİYETÇİLİK SÖYLEMLERİ.....</b>	<b>84</b>
<b>3. BÖLÜM: İRAN'DA TÜRK KADINLARININ KİMLİK TANIMLAMASINA İLİŞKİN BULGULARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....</b>	<b>112</b>
<b>3.1. TÜRK KADINLARININ KİMLİK TANIMLAMASI.....</b>	<b>124</b>
<b>3.2. İRAN'DA ASİMİLASYON POLİTİKASININ TÜRK KİMLİĞİNİN PARÇALANMASINA ETKİSİ.....</b>	<b>135</b>
3.2.1. Kimliğini Türk Olarak Tanımlamak.....	137
3.2.2. Türk Kimliğinin Dışlanması Olarak İranî Olmak.....	147
3.2.3. Türk Kimliğinin Asimilasyonu Olarak Azeri Olmak.....	161
3.2.4. Türk Kimliğine Yabancılaşma Olarak Fars Olmak.....	170
<b>4. BÖLÜM: İRAN'DA TÜRK KADINLARININ ANADİLİ AKTARIMINDAKİ ROLÜ.....</b>	<b>185</b>
<b>4.1. ANADİL TANIMLAMASI.....</b>	<b>189</b>
4.1.1. Anadilini Türkçe Olarak Tanımlamak.....	192
4.1.2. Anadilini Azerice Olarak Tanımlamak.....	195
4.1.3. Anadilini Farsça Olarak Tanımlamak.....	196
<b>4.2. ŞEHİR VE KUŞAK FARKLILIĞINA GÖRE ANADİLİ TANIMLAMASI .....</b>	<b>197</b>
<b>4.3. AİLEDE KONUŞULAN DİLİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....</b>	<b>198</b>
<b>4.4. AİLEDE ÇOCUKLARLA KONUŞULMASI GEREKEN DİL TERCİHİ.....</b>	<b>202</b>
4.4.1. Ailede Çocuklarla Türkçe Konuşmayı Tercih etmek.....	203
4.4.2. Ailede Çocuklarla Farsça Konuşmayı Tercih Etmek.....	206
4.4.3. Ailede Çocuklarla Türkçe ve Farsça Konuşmayı Tercih Etmek.....	220

4.4.4. Ailede Çocuklarla İkamet Edilen Şehrin Dilinde Konuşmayı Tercih Etmek.....	222
<b>4.5. ŞEHİR VE KUŞAK FARKLILIĞINA GÖRE AİLEDE ÇOCUKLARLA KONUSULMASI GEREKEN DİLİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....</b>	<b>222</b>
<b>4.6. İRAN'DA TÜRKÇE VE FARŞÇA ÖĞRENMENİN AVANTAJLARI.....</b>	<b>224</b>
4.6.1. Türkçe Öğrenmenin Avantajları.....	224
4.6.2. Farsça Öğrenmenin Avantajları.....	227
<b>5. BÖLÜM: İRAN'IN UYGULADIĞI POLİTİKALARIN TÜRK KİMLİĞİNİN KAZANILMASINA YÖNELİK BULGULAR.....</b>	<b>234</b>
<b>5.1. İRAN'DA TÜRK KADINLARININ FARŞÇA EĞİTİM DENEYİMİ.....</b>	<b>234</b>
5.1.1. İran'da Eğitim Sistemi Vasıtasıyla Gerçekleşen Dilsel Soykırım....	239
5.1.2. Şehir Ve Kuşak Farklılığına Göre Farsça Eğitim Deneyimi.....	253
<b>5.2. İRAN'DAKİ TÜRK KADINININ ÖTEKİLEŞTİRİLMESİNE YÖNELİK TUTUMLAR VE DAVRANIŞLAR.....</b>	<b>258</b>
5.2.1. Katılımcıların Ötekileştirici Tutum Ve Davranışlara Maruz Kalma Süreçleri.....	263
5.2.1.1. Dehümanizasyon Olarak Türk Kimliğinin Aşağılanması.....	263
5.2.1.2. Aşağılama Aygıtı Olarak Dil/ Şive.....	269
5.2.2. Şehirler ve Kuşaklar Arası Farklılıklar.....	275
5.2.3. Türklerin İran'ın Resmi Medyasında Temsil Edilişi.....	276
<b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....</b>	<b>283</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>297</b>
<b>Ek 1: Orijinallik Raporu.....</b>	<b>315</b>
<b>Ek 2: Etik Komisyonu İzni.....</b>	<b>316</b>

**KISALTMALAR DİZİNİ**

- ADF** : Azerbaycan Demokrat Fırkası  
**ESB** : Eleştirel Sosyal Bilim

**TABLolar DİZİNİ**

Tablo 1: Tebriz’de Yaşayan Katılımcıların Sosyodemografik Bilgileri.....	23
Tablo 2: Hoy’da Yaşayan Katılımcıların Sosyodemografik Bilgileri.....	25
Tablo 3: Tahran’da Yaşayan Katılımcıların Sosyodemografik Bilgileri.....	27
Tablo 4: Evde Anadili ve Farsça Konuşma Oranı .....	187
Tablo 5: Farsça Dil Becerisi.....	188
Tablo 6: Çocuklara Anadilini Öğretmenin Önemi.....	189

## ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1: İran İller Haritası.....	18
Şekil 2: Tahran İl Haritası.....	21
Şekil 3: Doğu Azerbaycan İl Haritası.....	22
Şekil 4: Batı Azerbaycan İl Haritası.....	23
Şekil 5: Katılımcıların Kimlik Tanımlaması .....	134
Şekil 6: Türk Kimliğinin Parçalanmasına İlişkin Temalar.....	136
Şekil 7: Evde Farsça Dışında Konuşulan Dillerin Yüzdesi.....	138
Şekil 8: Anadil Tanımlaması.....	191
Şekil 9: Ailede Çocuklarla Konuşulması Gereken Dilin Tercihi.....	203
Şekil 10: İran'da Eğitim Sistemi Vasıtasıyla Gerçekleşen Dilsel Soykırım.....	242
Şekil 11: 12 Mayıs 2006 Tarihinde İran Gazetesinde Çocuklar İçin Özel Sayıda Yer Alan Hamam Böceği Karikatörü.....	277
Şekil 12: 6 Kasım 2015 Tarihinde İran'ın Resmi Televizyon Kanalında Yayınlanan Fitile Çocuk Programı .....	279
Şekil 13: İran'da Uygulanan Politikalar Bağlamında İnşa Edilen Hiyerarşik İlişki.....	285



## Giriş

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Avrupa, dünya çapında egemenliğini sağlamak üzere Doğu'ya doğru ilerlemiştir. Bu sömürü planının bir kısmı askeri seferberlik ile gerçekleşmiş, diğer kısmı ise oryantalist akademik çalışmalarla ilerlemiştir. Bu doğrultuda Batı, Doğu üzerine egemenliğini sağlamak amacıyla, uygarlığı tekrar Doğu'nun eski topraklarına götürmek söylemiyle yeni bilim ve politika geliştirmiştir. Oryantalizm çalışmaları kapsamında Âri ırkı söylemi inşa edilmiş, dil ile ırk ilişkilendirilerek Hint-Avrupa dil ailesi ortaya konulmuş ve üstün bir dil ve ırk olarak dünya sistemine dayatılmıştır (Said, 2012, s. 109).

İran'da ise Âri ırkının üstünlüğü savı, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren İranî milli kimlik söylemiyle, Türklere ve Araplara karşı, Âri ırkının ve Farsçanın üstünlüğü ve İslam öncesi antik İran tarihinin ihtişamı üzerine kurulmuştur. Bu söylem 1925 yılında, Rıza Pehlevi'nin tahta geçmesiyle birlikte günümüze kadar devletin resmi milliyetçilik söylemi olmuştur (Ziya-Ebrahimi, 2016, s. 14). Bu bağlamdan yola çıkarak araştırmanın bölümleri kısaca şu şekildedir:

Birinci bölümde İran'da farklı dilsel ve kültürel grupların yaşamasına rağmen tek bir grubun kültürel varlığı esasında inşa edilmiş milli kimlik ve bu doğrultuda uygulanan politikalar sorunsalından yola çıkarak araştırmanın konusu, önemi ve yöntem olarak nitel tasarımı açıklanmıştır.

Araştırmanın ikinci bölümünde İran'ın toplumsal yapısı ile birlikte ülkenin modernleşme bağlamında siyasi gelişim süreci ele alınmıştır. Bu bölümde bir taraftan merkeziyetçi politikayı destekleyerek farklılıkları bastıran, Farsça konuşanların üstünlüğünü ve egemenliğini sağlayan söylem, diğer taraftan ise Azerbaycan tarafından başı çekilen ademi merkeziyetçi politikasıyla farklı grupların kültürel varlıkları ve siyasi özerkliklerini koruyan söylem yer almıştır. Ek olarak bu bölümde etnik politikaların ve milliyetçi yaklaşımların kuramsal açıklaması ele alınmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünden itibaren araştırmanın bulguları değerlendirilmiş ve ortaya çıkan temaları en uygun şekilde açıklayan kavramlar ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Türk kadınlarının kendi kimliklerini nasıl tanımladıkları temalandırılmış ve şehir ile kuşak farklılığına göre analiz edilerek sunulmuştur. Dördüncü bölümde Türk kadınlarının anadil tanımlaması, ailede dil kullanımı, çocuklarıyla evde konuşmak için tercih ettikleri dil ve Farsça ile Türkçe öğrenmenin avantajları analiz edilmiştir. Beşinci bölümde İran'da uygulanan politikaların Türk kimliğinin kazanılmasına yönelik olumsuz etkileri, Türk kadınlarının Farsça eğitim deneyimleri ve ötekileştirmeye karşı tutumları ve davranışları ele alınmıştır. Son olarak sonuç bölümünde İran'da uygulanan politikalar bağlamında araştırmanın bulgularından elde edilen temalar ve kavramlar birbiriyle ilişkili bir şekilde değerlendirilmiştir.

# 1. BÖLÜM ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE YÖNTEMİ

## 1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

### 1.1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

İran coğrafyası, çok etnikli/uluslu yapısıyla toplumsal mozaîge benzetilmiştir. Farklı etnik grupları içinde barındıran ülke, Kaçar İmparatorluğu (1794-1925) döneminde mülûk'üt-tavâiflik (derebeylik) olarak isimlendirilmiş, 1906 Meşrutiyet Anayasası'nda merkez (Tahran) dışı eyaletlerin ekonomik, askeri ve kültürel açıdan nispi özerkliği Eyalet ve Velayet Encümenleri yasasıyla güvence altına alınarak bu çeşitliliğe yasal zemin hazırlanmıştır. Kültürel, dilsel çeşitliliği ve ademi merkezîyetçilik söylemine karşı, tek dil üzerinden tek bir millet inşa etmeyi amaçlayan söylem, 1925 yılında Rıza Şah'ın tahta çıkmasıyla birlikte, İranî milli kimlik söylemi ile devletin resmi politikası konumunu kazanmıştır. İranî milli kimlik, dil ve kimliğin iç içe geçmiş ve kesişen unsurların harmanından inşa edilmesine rağmen, Farsça onun temel özünü oluşturmuştur. Bu kimliğin diğer ayağını vatan algısı olarak İran, Âri ırkının üstünlüğüne dayalı milliyetçi tarih anlayışı teşkil etmiştir. Bu söylem İslam Cumhuriyeti döneminde (1979-) bazı değişikliklere uğrasa da, yukarıda bahsedilen temel özellikler korunmuştur. Böylece İslami-İranî milli kimliği bayrağı altında Şiilik unsurlarının yanı sıra Farsçanın yayılması milliyetçi politikaların temelini oluşturmuştur.

İran'ın kimlikle ilgili temel savı, "milli birliğin tamamlanması ve korunması" adına, etnik gruplar arasında, toplumun düzeni ve güvenliğine tehdit oluşturan farklılıklar ortadan kaldırılmalı, merkezi bir devlet aracılığıyla "dilde, ahlakta, kıyafette vb. birlik" (Afshar, 1925, s. 5) sağlanmalı ve tüm gruplar homojen bir millet çatısı altında birleşmeli şeklindedir. Bu doğrultuda uygulanan politikalar, sadece Farsların kültürel varlığını içermekle kalmamış, Araplar ve Türkler başta olmak üzere diğer grupları ötekileştirmiştir (Entekhabi, 1993 ; akt. Vahdat, 2003, s. 131).

Kimlik üzerine bu söylemin kökleri on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanmaktadır. Kaçar'ın on dokuzuncu yüzyılın başlarında Rusya'ya karşı verilen savaşları kaybetmesi, İran'ın modern düzenle yüzleşmesini kaçınılmaz kılmış ve toplum üzerinde yeni planlamaları ardından getirmiştir. Seçkinler açısından, Batı karşısında geride kalmış bir öteki olmaktan kurtulmak için yeni bir öznenin, kimliğin ve "biz" in inşa edilmesi gerekiyordu. İran'daki bu yeni "biz", İranî kimlik ile özdeşleşmiş ve milli kimlik adı altında kendini merkezde konumlandırmış ve diğer kimlikleri dışlamıştır.

Böylece Batı karşısında kendilerini gelişmemiş olarak nitelendiren bazı aydınlar, bir taraftan Batı'nın modernleşmesini örnek almış, diğer taraftan Batı'nın gelişme nedenini Âri ırkına mensup antik İran'ın kültürel mirasında aramışlardır. Modernleşme ve Batılılaşma deneyimlerini öze dönüş olarak açıklayan bu seçkinler, İslami tarih yazımı yöntemine karşın İran merkezli ve antik İran'ı öven milliyetçi tarih yazımı yöntemini ortaya koymuşlardır (Tavakoli Targhi, 1994, s. 584, 589, 590). Bu kaynaklarda sözü geçen Farsların üstünlüğü ve Farsçanın güçlü bir dil olması, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda İranî kimliğin temelini ve modernleşmesinin özünü oluşturmuştur (Tavakkoli Targhi, 2002, s. 19).

Avrupa oryantalizmi söyleminin etkisiyle İranî milli kimliği inşa etmeye çalışan seçkinler, 1925 yılından itibaren Pehlevi hanedanın iktidara gelmesi ve modern ulus devletin inşasıyla, bu söylemi devletin resmi politikasına taşımışlardır. Muhammed Rıza Şah döneminde (1941-1979), hem eğitim sisteminin, hem de kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle birlikte bu milliyetçilik politikaları güçlü bir şekilde dayatılmıştır (Zia Ebrahimi, 2016).

İslam Cumhuriyeti dönemine gelince, milliyetçi söylemler üç ana hat üzerinde şekillenmiştir: Birincisi, İslami devrimin ilk yıllarında milliyetçiliğe karşı "Pan-İslamizm"; İkincisi, İslam öncesi İran'ın antik geçmişini İslamileştirmek olarak "İslami İran" ve üçüncüsü, İslam tarihini Farslaştırmak olarak "İranî İslam" (Fozi, 2016, s. 238-239).

İran’da reform dönemi olarak bilinen, Hatemi’nin cumhurbaşkanlığı döneminde (1997-2005), farklı kimlik söylemleri ortaya çıkmıştır. Buna rağmen, İran’ın milliyetçilik politikası, özellikle 2003’ten itibaren, İran’ın İslam öncesi tarihini İslamileştirme biçiminde güçlü bir şekilde devam etmiştir (Fozi, 2016, s. 239-240).

Ahmedinejad cumhurbaşkanlığı döneminde (2005-2013), İran’ın İslam öncesi tarihine bağlılık duygusu canlı tutulmuştur. Bu söylem, 2010 Eylül ayının ortalarında Kiros Silindiri’nin Britanya Müzesinden ödünç alınarak sergilenmesinde kendini göstermiştir. Perslerin padişahı, İkinci Kiros tarafından deklere edilmiş bu yazı, M.Ö 6. yüzyıla ait ve ilk insan hakları anlaşması olarak tanıtılmıştır. Bunun gibi birçok fırsatta Ahmedinejad, Şii sembollerini İslam öncesi Perslerin sembollerinin yanında sunmaya çalışmıştır (<https://www.fardanews.com/fa/tiny/news-120337>, 2010).

Farklı dönemlerde kimlik esasında uygulanan politikalar dikkate alındığında, milli kimlik olarak İranî kimliğin oluşturulmasında antik İran tarihi, Farsça ve din unsuru etkili olmuştur. Bu bağlamda kimlikleri, tarihsel mirasları ve kültürleri milli kimliğin dışına itilen Türk kadınlarının kolektif kimlik bağlamında kendilerini nasıl tanımladıkları araştırmaya konu edinmiştir. Kimlik ile ilgili mülakatlarda katılımcılara her hangi bir yön vermekten ve kimlik örüntüsü sunmaktan kaçınılmış, doğrudan İranî, İranî-İslami kimlik veya Türk kimliği hakkında sorular sormak yerine milliyet, inanç, vatan algısı gibi temel kavramlar üzerinden kimlik tanımı tespit edilmiştir. Araştırmada Türk kadınının kimlik tanımlamasının İran’ın uyguladığı politikalar bağlamında değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

**Çalışmanın ikinci odağı,** İran’da kimlik söylemlerinin merkezinde yer alan dil konusudur. Farsça, İranî kimliği tanımlamada ve yüzyıllarca sürekliliği iddiasını meşrulaştırmada özel bir rol oynamıştır. Modern devletin kurulmasıyla birlikte, Türkler başta olmak üzere Farsça konuşmayan gruplara karşı tek dil, tek millet sloganıyla etnik azınlık politikası uygulanmıştır.

Vaziri’ye göre, İranî kimliğinin sınırlarını tanımlayan İran sözcüğü, Avrupalı oryantalistlerce coğrafik bir isimlendirmeden halk tanımına dönüştürülerek Araplar,

Türkler ve diğer kimliklere karşı, “Âri” ırkı bağlamında İranîlik algısını canlandırmak ve yeniden yorumlamak için kullanılmıştır. Bu süreçte “İran” terimi, sadece bir halkı tanımlamak için değil aynı zamanda bir dil ailesi, vatandaşlık, kültür ve gelenek için de ortaya çıkmıştır. İslami kaynaklarda, etnisite veya milli bir kimliğe işaret etmekten ziyade bir toprak alanını ifade eden “İranşehir” ve “Fars” terimleri, Safevi, Zend ve Kaçar hanedanları döneminden itibaren özellikle Rıza Şah’ın tahta çıkmasıyla adım adım siyasi anlam kazanmıştır. Bu durumda Farsça, İran’ın tarihsel ve kültürel özelliklerini taşıyan milli dil olarak tanımlanmış ve diğer diller değersizleştirilmiştir (Vaziri, 1993, s. 3-5).

İran’ın dille ilgili politikalarının düşünsel altyapısı on dokuzuncu yüzyılda oluşturulmuştur. Farsçayı İran milletinin esası olarak tanımlayan önemli kaynaklar arasında Se Mektup ve Sad Hitabe kitabı olmuştur. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında yazılan ve İran milliyetçiliğinin ilk kaynaklarından biri olarak kabul edilen bu kitaplarda, Mirza Ağa Han Kirmani, Arap ve Türk kimliklerini ötekileştirerek onlara karşı İranî kimliği inşa etmeye çalışmıştır. Kirmani, dilden milliyetçiliğin temel unsuru olarak söz etmiş ve sağlam bir dille güçlü bir milletin oluştuğunu savunmuştur. Ona göre aynı dilde konuşan insanlar bir milleti oluşturur ve Kuran’ın, Peygamber’i temsil ettiği gibi, her milletin dili o milletin ruhunu temsil etmektedir. Dolayısıyla Şehname, İranî ruhun simgesidir (Ademiyet, 1979, s. 276). Bu düşüncelerin etkisinde, 1925 yılından günümüze modern devletin desteğiyle, Farsça milli kimliğin temel unsuru haline getirilmiştir.

Pehlevi döneminde Farsça İran’ın milli dili olmakla birlikte, ülkede konuşulan diğer tüm diller zaman zaman yasaklanmış, hiçbir dilde kitap ve gazetenin yayınlanmasına izin verilmemiştir. 1935 yılında Furuği hükümeti tarafından *Ferhengestan* isimli bir kurumun açıldığı meclise duyurulmuştur (Atabaki, 2000, s. 58). Kurumun asıl görevi Arapça ve Türkçe gibi yabancı kelimelerin yerine yeni Farsça kelimeler üreterek Farsçayı arındırmak idi.

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası’nın 12. Maddesi’nde, İran’ın resmi dini değişmez hükme bağlanarak İslam ve On İki İmam Caferi mezhebi olarak tanımlanmıştır. Anayasa’nın 15. Maddesi’nde Farsça, İran halkının ortak ve resmi dili ve alfabesi olarak bildirilmiştir. Resmi belgeler, yazışmalar, metinler ve ders kitapları bu dil ve alfabe ile

yazılmalı, ancak yerel ve kavim dillerinin basında ve kitle iletişim araçlarında kullanılması ve Farsçanın yanı sıra okullarda edebiyatlarının eğitime izin verilmiştir. 19. Madde’de İran halkının kavim ve kabile farkı gözetmeksizin eşit haklara sahip olduğu, ten rengi, ırkı, dilinin herhangi bir ayrıcalığa neden olmayacağı belirtilmiştir. Buna rağmen Türkçe basına sınırlı izin verilmesinin yanı sıra okullarda sadece Farsça eğitim verilmiş ve Farsça konuşmayan gruplar, adillerinde eğitim görme veya kendi edebiyat ve tarihleri ile ilgili ders seçme olanağından mahrum bırakılmıştır. Anadilinde eğitim hakkını talep eden aktivistler, uzun hapis cezalarına çarptırılmıştır (Shaffer, 2021).

Bu süreçler göz önüne alındığında İran’da Farsça, bir milleti tanımlamada ve tarihsel sürekliliğini korumada temel bir unsur haline gelmiştir. Aynı dili konuşanların bir millete ait olduğu söyleminin etkisiyle, dil bazında farklılıkları ortadan kaldırma politikası izlenmiştir. Bu doğrultuda, bu çalışmada anadili İran’da milli ve resmi dilden farklı olan Türk kadınının anadilini nasıl tanımladığı, ailede dil kullanımı, anadilini çocuklara aktarma tercihinin incelenmesi, Türkçe ve Farsça öğrenmenin avantajlarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

***Çalışmanın üçüncü odağı***, Türk kadınlarının eğitim dilinin Farsça olması nedeniyle karşılaştıkları olumsuz deneyimlerdir. Modern devletin inşasında, homojenleştiren dil politikasında resmi modern eğitim önemli rol üstlenmiştir. 1925 yılında yayınlanan Âyende dergisinde, farklı dillerde konuşmanın milli birliği kırılğan hale getirdiği gerekçesiyle ortadan kaldırılması istenmiştir. Bu söylem doğrultusunda, devlete Farsçanın yayılması için eğitim sistemi vasıtasıyla öneriler sunulmuştur. Dergide şu ifadeler yer almıştır (Atabaki, 2000, s. 57):

Farsça İran’ın tüm bölgelerinde yayılmalı ve aşamalı bir şekilde yabancı dillerin yerini almalıdır. Bu iş ancak her yerde ilkokullar kurularak gerçekleştirilebilir; eğitimi ücretsiz ve zorunlu hale getiren kanunlar çıkarılmalı ve bunun için gerekli imkânların sağlanmasından emin olunmalı.

Bu görüş Pehleviler döneminin dil ve eğitim politikasının temelini oluşturmuştur. Rıza Şah döneminde geleneksel dini okulların yerini modern okullar almıştır. Bu okulların kitapları Tahran’da Farsça olarak basılmıştır. İslam Cumhuriyeti döneminde Anayasa’da

ayrımcılığın uygulanmayacağına dair ifadelerin yer almasına rağmen, anadilinde eğitim sağlanmamıştır. Buna ek olarak İran’da kadınların okuryazarlık oranı yüzde 84 olsa da okuryazarlık oranının açığı kadınlar ve erkekler arasında yüzde yedi civarındadır. Fakat bu oran İran’ın farklı bölgelerinde kayda değer biçimde değişiklik göstermektedir. Köyde yaşayan kadınların okuryazarlık oranı yüzde 73 civarındadır. Merkezden uzak illerde kadınların okuryazarlık oranı ciddi bir düşüş göstermektedir. Eğitim ve Öğretim Bakan Yardımcısı, Hekim Zade, 2017 yılında İlna Haber Ajansı ile yaptığı röportajda ülkenin sınır illerinde yaşayan kız çocuklarının yüzde 50’sinin liseden itibaren okulu terk etme zorunda kaldıklarını ve eğitimlerine devam edemediklerini bildirmiştir (<https://www.ilna.ir/مقطع-در-استان-های-مرزی-از-تحصیل-در-اجتماعی-533043/5-در-صد-دختران-بخش> (2017). Başka bir röportajda ise okul öncesi öğrencilerin dil becerilerinin güçlendirilmesine yönelik bir programın uygulanmasına değinerek, bazı bölgelerde öğrencilerin okula gitmelerine rağmen gerekli dil becerilerine sahip olmadıklarını, Farsçayı anlamakta zorluk yaşadıklarını ve dolayısıyla okuldan ayrılma riski altında olduklarını vurgulamıştır ([www.isna.ir/news/98091611086](http://www.isna.ir/news/98091611086), 2019).

Modarres’e (2009) göre anadilleri Farsça olmayan bölgelerde eğitimde başarısızlık, sınıfta kalmak ve okulu bırakma oranları diğer bölgelere göre kayda değer bir şekilde yüksektir. Kalantari’ye (2011) göre İran’da Farsça eğitim sistemi anadilleri Farsça olmayan çocuklara göre düzenlenmediği için anadilleri Türkçe olan çocuklar okulda başarısızlıkla karşılaşmışlardır. Buradan hareketle çalışmada Türk kadınlarının Farsça eğitim sisteminde karşılaştıkları olumsuz deneyimlerin araştırılması amaçlanmıştır.

***Çalışmanın dördüncü odağı***, İran’da dil ve din esasında inşa edilmiş egemenlik ilişkisinin Türk kimliğinin yaşatılmasını nasıl etkilediğidir. Uygulanan politikaların Türk kimliğinin kazanılmasına yönelik olumsuz etkileri çok sınırlı kaynaklarda kısaca tartışılmıştır (Saleh, 2013; Shaffer, 2008). İkinci bölümde ayrıntılı bir şekilde tartışıldığı üzere, Pehleviler döneminde ve İslam Devrimi sonrasında Türk kimliğinin yaşatılmasına yönelik olumsuz tutumlar devletin resmi aygıtları vasıtasıyla gerçekleşmiştir.

Türk kimliğine ve diline yönelik bu tutum, devletin resmi medyası aracılığıyla yaygınlaştırılmış ve normalleştirilmiştir. 12 Mayıs 2006 yılında, devlet tarafından



işletilen İran gazetesinde yayınlanan karikatürde, bir oğlan çocuğu bir hamam böceği ile iletişim kurmaya çalışırken, hamam böceği ona Azerbaycan Türkçesinde ‘nemene?’ (‘Ne?/ what?’) şeklinde karşılık vermiştir. Birçok Azerbaycanlı tarafından Azerbaycan kimliğine aşağılayıcı bir yaklaşım olarak yorumlanan bu karikatüre karşı Azerbaycan’ın çoğu şehirlerinde protesto gösterileri düzenlendi.

Hasan Ruhani döneminde, 6 Kasım 2015 yılında, İran Radyo ve Televizyonu’nda devletin resmi kanalı olan, Kanal İki’nin Fitile adlı çocuk programında, Türklere yönelik hakaret içeren diyalogların yer aldığı yayın, Türkleri tekrar ayağa kaldırdı. Önceden kaydedilmiş yedi dakikalık bu videoda, Azerbaycan Türkçesinde konuşan baba, Farsça konuşan oğlu ile birlikte hotelin pis kokusundan resepsiyona şikâyet etmektedir. Pis kokunun kaynağını çocuğun ağzından geldiğini anlayan resepsiyon görevlisi, diş fırçası yerine tuvalet fırçasını kullanan oğlana ve iki fırça arasındaki farkı bilmeyen babasına diş fırçasının ne olduğunu anlatmıştır. Tahran, Tebriz, Erdebil, Urmiye, Zencan, Hoy, Marağa ve Azerbaycan’ın birçok şehrinde protesto sesleri yükselmiştir. İran Radyo ve Televizyon Başkanı’nın özür dilemesi ve programın yönetmenlerinin görevden alınması gibi tepkilere rağmen, gösterilere müdahale eden polisler tarafından yaralanan ve tutuklananların sayısı ilerleyen günlerde artmıştır. Erdebil şehrinde “İrkçılığa Karşı” gerçekleşen protestolara katılan beş kişiye üç ay hapis cezası kestirilmiştir. Azerbaycan siyasi aktivistlerinin serbest bırakılmasını talep eden üç kişiye üç ay hapsin yanı sıra otuz kırbaç cezası kestirilmiştir (<https://www.hra-news.org/2016/hranews/a-4577/>, 2016). Programın yayını geçici olarak durdurulmuş olsa da, 2016 yılında Firdevsi Vakfı tarafından programın yönetmeni ve oyuncularını ödüllendirilmişlerdir. Bu çalışmada, İran’da uygulanan politikaların Türk kimliğinin kazanılmasına yönelik olumsuz etkilerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır.

İran’da Türklerin kimlikleri ile ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmaların büyük kısmı milli kimlik ve etnik kimlik ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Araştırmalarda milli kimliğin bileşenlerini Farsça olarak milli dil, Nevruz başta olmak üzere milli kültürel miras, vatani savunmak olarak milli bağımlılık, dini ve siyasi eğilim şeklinde tanımlanmıştır. Etnik kimlik ise Türk dili ve edebiyatı, Türk (Azeri) musikisi, etnik tarih ve etnik bağımlılık gibi öğelerle ölçülmüştür. Araştırmaların büyük

çoğunluğu Tebriz şehrinde, gençler üzerinde veya İran'ın büyük üniversitelerinde Türkler, Kürtler, Farslar başta olmak üzere gruplar arası karşılaştırma şeklinde gerçekleşmiştir (Abdolhasani Çime ve Malmir, 2018; Ahmadlou ve Afrough, 2002; Ahmadi ve Ganj Khanlou, 2015; Ali Rabbani vd., 2009; Hajiani, 2008; Hossein Mirzai vd., 2014; Hossein Masoudnia vd., 2014; Javad Mesrabadi, 2015; Moidfar ve Razai, 2009; Sadeghzade ve Naderi , 2018).

Bu araştırmalarda milli kimliğin kültürel unsurları arasında Şiiğin yanı sıra sadece Farsların kültürel, tarihsel ve dilsel mirasları yer almıştır. Buna ek olarak Türkler bir kavim ve etnik grup olarak konumlandırılmıştır. Araştırmaların sorunsalında İran'daki kültürel çeşitlilik bir kriz potansiyeli olarak ele alınmıştır. Örneğin *İran Toplumunda Etnik Kimliğin Durumu Üzerine Bir Analiz; Tahran Üniversitesi Öğrencilerinin Örneği* makalesinde, Moidfar ve Razai (2009), İran'daki kültürel çeşitliliği siyasi krize ve dış güçlerin gizli müdahalesine açık olması şeklinde yorumlamıştır. Yazarlar, İran'da bir jeopolitik bağlamda farklı etnik grupların bir arada yaşamasını, kimlik krizine yol açabileceğini ve Azerbaycan, Kürdistan ve Türkmen Sahra gibi örneklerde siyasi krize dönüşebileceğini vurgulamışlardır.

Her araştırma tasarımının ve yöntem seçiminin altında araştırmacıların genelde gizli olarak dünyanın doğası ve onun üzerinde nasıl çalışacağı hakkında varsayımları yer almaktadır (Moses, 2012, s. 1). İran'da kimlik, kültür ve farklı etnik/ milli gruplar arasındaki ilişkileri ele alan çalışmalarda, genel olarak sadece egemen grubun kültürel, tarihsel ve siyasal varlığı temsil edilmiştir. Bu doğrultuda azınlık gruplarının bu süreçteki deneyimlerinin literatüre yansımamış olması, İran'da uygulanan politikaların etkisinin eleştirel bir yaklaşım bağlamında ele alınmasını gerekli kılmıştır.

Yöntem açısından bakıldığında araştırmaların büyük kısmı nicel çalışma kapsamında anket uygulama tekniğiyle yapılmıştır. Dolayısıyla nitel çalışma bağlamında katılımcıların görüşlerinin ve deneyimlerinin derinlemesine incelenmesi olanak bulmamıştır. Sözü geçen araştırmalarda farklı kuşaklara, çeşitli şehirlere, farklı sosyo-ekonomik durumlara karşılaştırmalı analiz çerçevesinde yaklaşmamıştır. Buna ek olarak cinsiyet sadece bir değişken olarak ele alınmış ve kadınların uygulanan politikalardan

nasıl etkilendikleri derinlemesine incelenememiştir. Dolayısıyla bu çalışma İran'da uygulanan etnik politikalara karşı benimsediği eleştirel yaklaşımıyla, farklı şehirlerde yaşayan, farklı kuşaklara mensup Türk kadınların deneyimlerine nitel çalışma çerçevesinde derinlemesine yer verdiği için ilk çalışma niteliğini taşımaktadır.

İran'da uygulanan politikalar sorunsalından hareketle, literatürdeki boşluk dikkate alındığında bu araştırmanın amaçları kısaca Türk kadınlarının kimlik ve anadili tanımlaması, dil kullanımı, tercihi ve aktarımı, Farsça eğitim deneyimi ve uygulanan politikaların Türk kimliğinin kazanılmasına yönelik olumsuz etkilerinin incelenmesidir.

Araştırma Soruları:

### ***Türk Kadının Kimlik Tanımlaması***

1. İran'da Türk kadını kimliğini nasıl tanımlamaktadır?
2. İran'da uygulanan asimilasyon politikaları Türk kadının kimliğini nasıl etkilemektedir?

### ***Türk Kadının Anadili Tanımlaması ve Değerlendirmesi***

3. İran'da Türk kadını anadilini nasıl tanımlamaktadır?
4. İran'da uygulanan asimilasyon politikaları Türk kadının anadili tanımlaması, ailede dil kullanımı, tercihi ve değerlendirmesini nasıl etkilemektedir?

### ***Türk Kadının Farsça Eğitim Deneyimi***

5. İran'da Türk kadının Farsça eğitim deneyimi nedir?

### ***Türk Kimliğinin Kazanılmasına Yönelik Olumsuz Etkiler***

6. İnan'da uygulanan politikaların Türk kimliğinin kazanılmasına yönelik olumsuz etkileri nedir?

### 1.1.2. Araştırmanın Önemi

Bu araştırma, nitel çalışma kapsamında, görüşme verilerinden yola çıkarak şehirler ve kuşaklar arası sunduğu karşılaştırmalı analizle İnan'da ilk çalışma niteliğini taşımaktadır. Bu çalışma bir taraftan İnan'ın uyguladığı politikaları temel alarak Türk kadınlarının kimlik ve dil ekseninde ulus devlet inşası sürecinden nasıl etkilendiklerini değerlendirerek, farklı modernleşme deneyimlerini yansıtmada literatüre katkıda bulunmuştur. Diğer taraftan Türk kadınlarının deneyimleri üzerinde odaklanarak, bu süreçte egemen etnik gruba mensup kadınların deneyimlerinden farklı bir süreci ortaya çıkarmak açısından önem kazanmıştır.

Modernleşme deneyimleri, toplumlar ve kültürler arası farklılık göstermesine rağmen on sekizinci yüzyılda, Batı tarafından seçilen değerler ve geçirilen aşamalar, evrensellik felsefesine dayandırılarak modernliğin tek biçimi olarak dünyaya dayatılmıştır. Kültürler üstü tek tip modernlik anlayışı, sosyal bilimlerde evrensel yasaları bulmayı hedefleyen Avrupa merkezli pozitivist bilim anlayışı ile paralel bir şekilde gelişmiştir. Bu modernlik anlayışı toplumları gelişmiş ve geride kalmış olarak ayırmış ve gelişmiş Batı toplumlarının Doğu üzerinde egemenliğini sağlamış, Batı'nın modernlik deneyimine karşın, farklı bölgelerde yaşanan modernleşme deneyimlerini görünmez kılmıştır. Yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde modernliğin dönüştürücü özelliği, homojen ve egemen modernlik görüşüne karşın, çeşitli ulus-devletlerin yanı sıra etnik ve kültürel grupların farklı modernleşme deneyimlerine ışık saçan görece bir modernleşme vizyonuna yol açmıştır (Göle, 2007, s. 58-60). Bu çalışma tek bir modernleşme modeline karşın Türk kadınlarının deneyimlerini değerlendirmekle farklı modernleşme deneyimlerini yansıtmada açısından önem taşımaktadır.

Modernleşmenin kaçınılmaz boyutu haline gelen milliyetçi politikaların ve söylemlerin toplumsal cinsiyet boyutu, millet inşası sürecinde kadınların ve erkeklerin deneyimlerini birbirinden ayıştırmıştır (Yuval-Davis, 2010). Üstelik milliyetçi politikaların kültürel

yönü farklı milli, etnik ve kültürel gruplara mensup kadınların da deneyimini birbirlerinden farklılaştırmaktadır (Harding, 1996, s. 40). İran'a bakıldığında ise bir taraftan çok uluslu/etnikli yapısına rağmen tek bir dile, dine, kültüre ve tarihsel belleğe dayalı bir modern ulus inşası politikası izlenmiştir. Diğer taraftan, Tohidi'nin de vurguladığı gibi modern İran kimliği "İslam, milliyetçilik ve Batıcılık" üçgeninin harmanı içinde şekillendirilmiş ve kadın sorunu da bu çerçevede çözülmüştür. Üstelik birçok diğer kolonileştirilmiş veya yeni kolonileştirilmiş ülkelerdeki gibi İran'da da "kadın sorunu" milli kimlik sorunu ile birleşmiştir (1994, s. 112, 126). Buna ek olarak milliyet, milli kimlik ve İran'ın antik geçmişini yükseltmek konusunda milliyetçilik düşünceleri ilk baştan cinsiyetçi varsayımları içermiş ve bu bağlamdaki görüşler, kadınlar üzere özgül siyasetler ve bakış açılarını ardından getirmiştir (Sadeghi, 2013, s.11,12). Uygulanan bu politikalara rağmen, İran'da etnik ve milli kimlik, Türkçenin kullanımı ve tercihi üzerine yapılan birçok araştırmada cinsiyet esasında farklılıklar analizlere dâhil edilmemiştir (Hajiani, 2008; Sadeghzade ve Naderi, 2018). Bunun yanı sıra bazı araştırmalarda, Türk kadınlarının erkeklere kıyasla Türk kimliğine daha az eğilimleri olduğunu ve Farsça konuşmayı tercih ettikleri yönünde sonuçlar çıkmıştır (Abdolhasani Çime ve Malmir, 2018; Ahmadi ve Ganj Khanlou, 2015; Masoudnia vd., 2014; Taqavi ve Rezai, 2019). Bu doğrultuda, bu araştırma Türk kadınlarının kimlik, dil, eğitim ve Türk kimliğinin yaşatılmasına yönelik olumsuz deneyimlerini tespit etmekle, İran'ın uyguladığı politikaların bu deneyimleri hangi yönde ve nasıl farklılaştırdığı yönünde literatüre katkı sunmaktadır.

## **1.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ**

Araştırmacılar arasında benimsenen sosyal bilim yaklaşımları farklılık göstermektedir. Pozitivist yaklaşım insan davranışının evrensel nedensel yasalarını keşfetmeyi umarken, yorumlayıcı yaklaşım bir toplumsal yaşam anlayışı geliştirmeyi amaçlar. Eleştirel yaklaşım ise toplumsal dünyayı sadece incelemekten ziyade değiştirmeye yönelik adımlar atarak toplumdaki güç ilişkilerine ışık tutar (Neuman, 2010).

Eleştirel teriminin kökeni Frankfurt Okulu'na kadar dayansa da, Alman bağlamının dışında gelişen yeni değişimler sayesinde artık Marksizm geleneğine özgü olarak

tanımlanmaktadır (Morrow, 1994). Eleştirel sosyal bilim anlayışı, yaşadığımız dünyadaki önemli düşünce ve eylemlerin kavrayış biçimidir. Bu anlayış, toplumun baskıcı özelliklerini rasyonel olarak sorumlu bir tutumla anlamaya çalışır. ESB, güç ve baskının insan deneyimleri üzerindeki etkisini anlamak yerine meydan okumayı, mevcut durumu kabul etmek yerine değiştirmeyi ve hedef kitesinin özgürlüğünü amaçlamaktadır (Neuman, 2012, s. 140-152).

Eleştirel yaklaşımın ontolojisinde gerçeklik, güç ve kimlik mücadelesine dayanarak; ayrıcalık, baskı, ırk, etnik, sınıf, toplumsal cinsiyet, zihinsel kabiliyet ve cinsel tercihe bağlı olarak tanımlanmıştır. Gerçekliğin özgürlük ve baskı, güç ve kontrol gibi sosyal yapıların araştırılmasıyla bilinmesi ve araştırma sayesinde değişebilmesi, ESB'in epistemolojisini oluşturmaktadır. Bu yaklaşımın metodolojisi ise güç ve kimlik mücadelesi varsayımıyla başlar, onları kanıtlar, eyleme ve değişime teşvik eder (Lincoln vd. 2011; akt. Creswell, 2013, s. 37). Eleştirel sosyal bilimin savlarına göre baskının birçok yönü vardır ve diğerlerinin pahasına yalnızca bir yönüne odaklanmak, çoğu zaman aralarındaki bağlantıyı yok eder (Kincheloe ve McLaren, 2005, s. 304).

Eleştirel sosyal bilim, insanın “aktif bir varlık” olduğu varsayımına dayanır. İnsan öz değerlendirmeye dayalı olarak kendini yeniden yaratabilir. İnsanın aktivist anlayışının ontolojik temelinde yer alan “benlik kuramı”, “toplum kuramı” ve “tarih kuramı” bu çalışmanın sorunsalı açısından önem taşımaktadır. Benlik kuramına göre insan potansiyel olarak akıllı, meraklı, reflektif ve irade sahibi bir varlıktır. Dolayısıyla düşüncesini değiştirebilir, çevresi hakkında bilgi arayışında bulunabilir, isteklerini ve inançlarını değerlendirebilir, ne olmak istediğine ve ne olması gerektiğine dair karar verebilir (Fay, 1987, s. 50).

Toplum kuramına göre benlik kuramı zorunlu olarak “ötekileri” gerektirir. Çünkü kültürel topluluklar, aktif varlıkların öz tanımları, derinlemesine düşünmeyi ve sonunda düşüncelerin, davranışların ve ilkelerin nasıl değiştiğini öğrenmelerini sağlar. Eleştirel sosyal bilimin tarih kuramı, aktif varlıkların sabit olmadığı ve zaman içinde farklı kimlikler ve farklı toplumsal düzenleri benimseyecekleri gerçeğine dayanmaktadır. Fiziksel çevrelerindeki ve toplumsal düzenlemelerindeki iktidar yapıları tarafından belirli

bir şekilde davranmaya zorlansalar da, kendilerine ve topluma ilişkin yeni anlayışlarını ve yeni eylem olanaklarını içselleştirerek kendilerini, kimliklerini ve toplumlarını değiştirebilirler (Fay, 1987, s. 52).

Bu araştırmanın sorunsalını İran’da uygulanan politikalar bağlamında farklı gruplar arasında ortaya çıkan güç ilişkisini yansıtmak oluşturmuştur. Bu kapsamında, Türk kadınının kimlik ve anadili değerlendirmesi, Farsça eğitim deneyimi ve Türk kimliğini yaşatma konusunda düşünebilen, değerlendirebilen ve karar verebilen bir varlık olarak toplumun çok boyutlu baskıcı özelliklerinden nasıl etkilendiği eleştirel yaklaşımla ele alınmıştır. Ek olarak, bu çalışma hem uygulanan politikaların hem de kadınların değerlendirmelerinin sabit olmadığı, zaman içinde inşa edildiği ve değişebileceği varsayımına dayanmaktadır.

### **1.2.1. Araştırmanın Sahası ve Katılımcıları**

Bu araştırmanın konusu ve amacı kapsamında katılımcıların belirlenmesinde amaçlı ve maksimum çeşitlilik örnekleme uygun farklı şehirlerin yanı sıra farklı kuşak, yaş grubu, eğitim düzeyi, sosyo-ekonomik statü ve çalışma durumu gibi kriterlerin yer almasına özen gösterilmiştir. Çalışmanın görüşmeleri yaklaşık 8 aylık bir zaman dilimi içinde Tahran’dan 26, Tebriz’den 24 ve Hoy’dan 28 kişiyle gerçekleşmiş ve mülakatların toplam sayısı üç şehirden 78 kişiye ulaşmıştır. Bu sayıdan Tebriz’den 24, Tahran’dan 19 ve Hoy’dan 25 görüşme, toplam 68 görüşme araştırmanın analizine dâhil edilmiştir. Katılımcının yaş gurubuna göre on sekiz yaş üstü kızı, annesi veya anneannesiyle görüşme yapılmıştır. Böylece 18 yaş üstü olmak üzere bir aileden 3 kuşağa (1. 2. ve 3. nesil) ulaşılmaya çalışılmıştır. Birinci kuşakta 1958 öncesi, ikinci kuşakta 1958-1978 yılları arası ve üçüncü kuşakta 1978-1998 tarihinden sonra doğan kişiler yer almışlardır.

Araştırmada kuşak dağılımı şu şekilde özetlenebilir:

Tahran: 2 aileden 3 kuşak, 5 aileden 2 kuşak, tek katılımcı ile 3 görüşme, toplam 19 görüşme;

Tebriz: 1 aileden 3 kuşak, 8 aileden 2 kuşak, tek katılımcı ile 5 görüşme, toplam 24 görüşme;

Hoy: 2 aileden 3 kuşak, 6 aileden 2 kuşak, tek katılımcı ile 7 görüşme, toplam 25 görüşme;

Araştırmada homojen bir kitleye ulaşmak yerine sosyo-ekonomik açıdan farklı profil sahibi olan katılımcıların yer alması önem taşımıştır. İran ile ilgili araştırmalarda, sosyo-ekonomik düzeyi ölçmek için İran'a uygun bir ölçüt geliştirilmemiştir. Ancak eğitim seviyesi, gelir, meslek ve yaşadıkları semt sosyo-ekonomik düzeyi belirleme konusunda en etkili faktörler arasında yer almıştır (Garmaroudi ve Moradi, 2010). Bu araştırmada, katılımcılar arasında sosyo-ekonomik farklılıklar eğitim düzeyi, meslek, gelir ve yaşadıkları semt olmak üzere dört temel etkenle ele alınmıştır.

Katılımcılara ulaşmak konusunda ilk başta sosyal ağlardan yardım alarak bir örnek katılımcı ile görüşme yapılmıştır. Bunun ardından kartopu örneklemiyle, araştırmanın farklı şehirlerde, farklı kuşak ve sosyo-ekonomik durumu olan başka kişilere ulaşılmıştır. İlk görüşmeler için anadili Türkçe olan kadınlar ile görüşme yapılmıştır. Kartopu yöntemiyle katılımcılara ulaşıldığı ve görüşme sırasında katılımcılara her hangi bir kimlik tanımı dayatılmadığı için kendilerini Fars, Tahranlı veya anadillerini Farsça olarak tanımlayan fakat anne-babalarının dilleri Türkçe olan kişiler de araştırmanın kapsamında yer almıştır.

Böylece araştırmanın konusuna uygun katılımcılara ulaşmak için maksimum çeşitlilik ve kartopu örnekleme dikkate alınmıştır. Bir taraftan sosyal ağlar vasıtasıyla Türk kadınlarına ulaşmaya çalışılmış, diğer taraftan park ve sokak gibi alanlardan yararlanarak katılımcı bulmaya gayret edilmiştir. İkinci yöntemden yola çıkarak araştırmaya katılımları istenilen hiçbir kadın gönüllü olmamıştır. Örnek olarak aralarında hizmetçi ve seyyar satıcısı olan iki kadın ilk başta görüşmeyi kabul etmelerine rağmen sonra mülakat yapmaktan vazgeçmişlerdir. Araştırmacının önceki deneyimlerine göre bu mesele korku ve güvensizlikten kaynaklanmaktadır. Bunun temelinde ise katılımcıların düşüncelerinin tezde yer alması durumunda, hükümet tarafından ailelerine ve çocuklarına özellikle iş bulmak konusunda sorun yaşanabileceği korkusu yer almıştır. Devletin baskısından kaynaklanan korkuyu yansıtan bir diğer örnek ise bazı katılımcıların mülakat öncesi



görüşmede 1979 Devrimi veya İslam Cumhuriyeti rejimi ile ilgili soruların yer alıp almadığına dair endişe duyması olmuştur.

Katılımcılara ulaşmakta cinsiyetin etkisini gözardı etmek sosyal gerçekliği anlamak için önemli bir kayba yol açacaktır. Örneğin, farklı sosyo-ekonomik düzeydeki katılımcıları bulmak için Tebriz'in ekonomik açıdan dar gelir semti olarak bilinen Erem'de yaşayan kadınlar ile iletişime geçmeye çalıştık. Kadınların güvenebilecekleri bir tanıdıkları vasıtayla bu adımı atmış olmamıza rağmen, eşleri mülakata izin vermediği için görüşmeler gerçekleşemedi. Buna ek olarak bazı kadınlar, onlara özgü görüşlerin bir araştırma kapsamında yer almasını kendilerine yabancı buldukları için araştırmaya katılmaktan çekiniyorlardı. Görüşmeye gönüllü olarak katılmak isteyen diğer katılımcılara kartopu yöntemiyle ulaşıldı.

Görüşmelerin gerçekleştiği mekanla ilgili, 68 görüşmeden Tahran'da sadece ikisi iş yerinde, ikisi ise kafede yapıldı. Tebriz'de bir görüşme katılımcının iş yerinde, biri kafede, Hoy'da ise dört görüşme iş yerinde gerçekleşti. Bu görüşmelerin dışında hiç bir kadın evin dışında, kafede veya park gibi ortamlarda görüşmek istemedi. Görüşmelerin büyük kısmı katılımcıların evinde, yani kendilerini daha güvende hissettikleri ortamda gerçekleşti. Bu durum görüşme için daha fazla zaman ayırmalarını da sağladı. Görüşmelerin ev ortamında yapılmasının sağladığı avantajlardan birisi de ailede cinsiyet temelli dil tercihini gözlemlememiz ve bu hususta bilgi elde etmemiz olmuştur.

Görüşmelerde karşılaşılan önemli bir husus, araştırmacının Türkçe konuşmamanın bazı katılımcıların güvenini sağlamak konusunda olumlu etkisi olmuştur. Ortak kültüre ve dil grubuna ait olma duygusundan kaynaklanan yakınlık hissi katılımcıların egemen grup karşısında deneyimlerini ve düşüncelerini kendilerini güvende hissederek paylaşmalarını sağlamıştır. Katılımcıların bir kısmı maruz kaldıkları aşağılanma veya ayrımcılıktan söz ederken “eğer Türk olmasaydın bunları seninle paylaşmazdım” ifadesini kullanmışlardır.



Şekil 1: İran İller Haritası

Daha önce ifade edildiği gibi, araştırmanın sahası Tahran, Tebriz ve Hoy şehirleri olarak belirlenmiştir. Tahran İl (ostan)<sup>1</sup> Planlama ve Yönetim Kurumunun 2016 istatistiklerine göre Tahran *ostan* olarak 13,267,637 nüfusa ve 16 *şehristana* sahiptir. İran'da eşitsiz gelişme nedeniyle Tahran, göçün merkezinde yer almıştır. Azerbaycan şehirlerinden Tahran'a yoğun göçün neticesinde Tahran büyük bir Türk nüfusuna sahip olmuştur. Araştırmanın Tahran merkezde yapılacağı planlandığı halde ön görülmeyen nedenlerden

<sup>1</sup> İran'da idari birimler ostandan başlayarak daha küçük birimlere şehristan, bahş, dehistan, şehir ve köy olarak bölünmüştür. Ostan siyasi, toplumsal, kültürel, ekonomik ve doğal özelliklerine göre birkaç şehristanın birleşmesinden oluşan, belli bir coğrafi alana bölünmüş ülkenin en büyük idari birimdir. 2016 yılının istatistik merkezinin verilerine göre İran'da 31 ostan ve 429 şehristan mevcuttur. Bu çalışmada ostan yerine il ve şehristan yerine şehir sözcüğü kullanılmıştır (www.amar.org.ir/کشوری-تقسیمات, 2016).

dolayı araştırma alanı Tahran iline genişledi. Kendi şehirlerindeki işsizlik ve olumsuz ekonomik koşullardan dolayı Tahran'a göç eden birçok aile, Tahran'da ev kiralayacak durumda olmadığı için Tahran'ın çevresinde inşa edilmiş küçük şehirlerde yerleşmiştir. Nasirabad, Robot Kerim'in çevre semtlerinden olan Keykavar ve Şehriyar gibi şehirler, Tahran'ın göçmen nüfusunu içine aldıkları için göçmenlerin şehri olarak bilinmektedir. Bu şehirlerin göçmen olmayan halkı "yerli" olarak isimlendirilmektedir. Yerlilerle göçmenler arasındaki güç ilişkisi ve göçmenlerin yerliler tarafından dışlandıkları ara sıra katılımcılar tarafından dile getirilmiştir. Araştırma sırasında yerli halkla karşılaşmadık ve mülakata katılan kadınların komşularının hepsi İran'ın farklı köy ve şehirlerinden göç eden Fars olmayan kişilerden oluşmaktaydı.

Araştırmaya katılan, Tahran'a göç eden ilk kuşaktan kadınların hepsi evlilik vasıtasıyla, eşlerinin Tahran'da çalışması nedeniyle Tahran'a göç etmek zorunda kalmışlardır. Daha iyi iş fırsatları elde etmek amacıyla Tahran'a göç eden erkekler, evlenmek için genelde kendi şehirlerinden veya köylerinden kadınları tercih etmişlerdir.

Tahran'a göç eden ilk kuşak kadınlarının hepsi Türklerle evli, fakat bu durum göçün ikinci kuşağında biraz değişmiş ve 6 kişiden 3'ü Türk olmayan kişilerle evlilik yapmıştır. Görüşmeye katılan 17 evli kadın arasından 4'ü Türklerle evli değildi.

Tahran'daki görüşmelerin dili, katılımcıların kendilerini daha iyi ifade edebilecekleri dilde ilerlemiştir. Toplam 19 görüşmeden sadece iki mülakatta, katılımcının tercihi üzerine soruların daha iyi anlaşılması için Farsça konuşuldu. Bunun yanı sıra 7 katılımcı soruları tamamen Farsça konuşarak yanıtlamıştır. Bunların 3'ü ikinci kuşak, 4'ü ise üçüncü kuşak katılımcılardan oluşmuştur. Katılımcılardan birisi (Rüya, 32 yaşında), Farsça konuşurken Türkçe şivesinin olmaması için Türkçe konuşmak istemediğini ifade etmiştir. Üçüncü kuşaktan 2 katılımcı ise ilk başta kendilerini Farsça daha iyi ifade edebileceği için Farsça konuşmak istedi, fakat görüşme sırasında Türkçe konuşarak devam ettiler. Türkçe konuşmaya çalışan diğer bir katılımcı ise dil yetersizliğinden dolayı bazen Farsça konuşarak anlatılarına devam etmiştir. Bir katılımcı ise, 31 yaşındaki kızı aramıza katıldıktan sonra Türkçe yerine, Farsça konuşmaya başlamıştır.

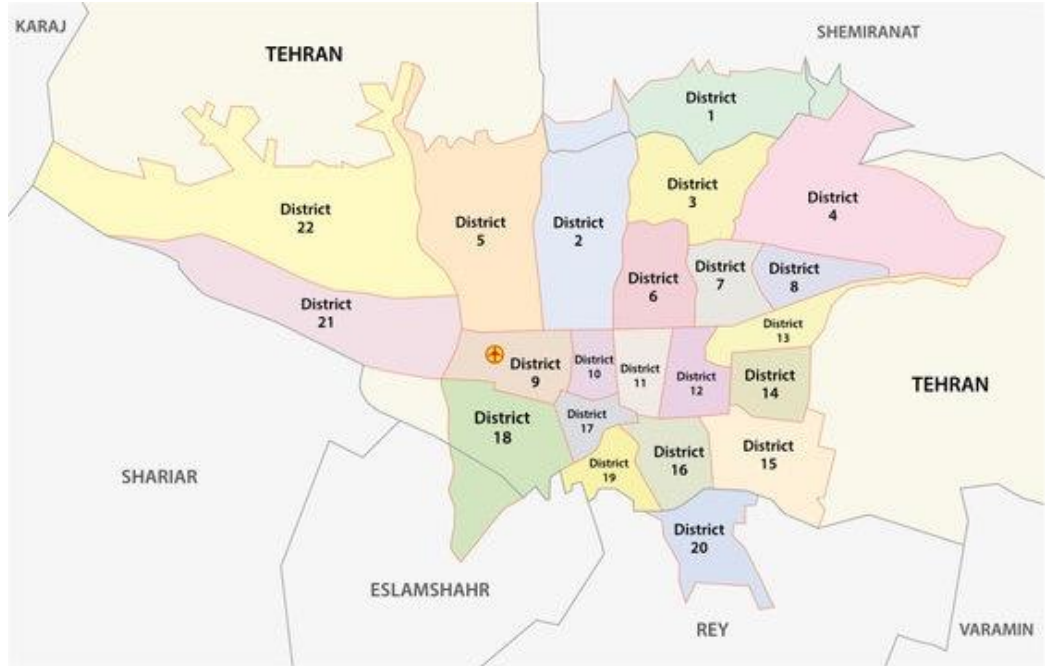
İran'ın kuzey, kuzey batısı, merkez ve batısını kapsayan geniş bir coğrafyadan Tahran'a göç eden Türklerle görüşme yapılırken dilin anlaşılmasını açısından hiç bir sorun yaşanmadı.

Tahran'daki görüşmelerde katılımcılarla güven ilişkisinin kurulmasında Türk ve kadın olmam büyük avantaj sağlamıştır. Bazı katılımcıların bu konuyu "Türk olmasaydın seninle bu kadar rahat konuşamazdık" şeklinde açıklık getirmişlerdir. Bunun yanı sıra kadın olmam katılımcılarla görüşme yaptığımız için iletişim kurmak ve deneyimlerini paylaşmak konusunda avantaj sağlamıştır.

Tahran'da yaşayan Türklere kartopu yöntemiyle ulaşmak istediğimizde, görüşmek için gönüllü olup olmadıkları ve çalışmanın içeriği hakkında bilgi vermemiz gerekiyordu. Bu bilgiler genelde ilk başta telefon vasıtasıyla aktarıldı. Bu durumda bilinçli olarak tüm katılımcılarla Türkçe konuştuk, katılımcıların çoğu bize telefonda Türkçe karşılık verdi. Mesaj göndermek gerektiğinde ise, tekrar Türkçe yazıldı, yalnız katılımcı tarafından Türkçe yazılan mesajlara karşılık verilmedi.

Katılımcıların evine gittiğimizde, ilk merhabalaşma ve tanışma aşamasında evin tüm üyeleri ile Türkçe konuştuk, genelde ev sahibi ilk başta Farsça sonra ise Türkçe karşılık verdi. Birinci kuşak hemen Türkçe konuşmayı tercih ederken ikinci ve özellikle üçüncü kuşakta durum farklıydı. Üçüncü kuşak genelde Farsça konuşmayı tercih etmiştir.

Kökenleri Zencan şehriden olan bir ailede, Türkçe konuşmamız farklı tepkilere yol açtı. İlk başta görüşmek için izin almak istenildiğimizde telefonda konuştuk. Türkçe konuşmamız mülakat yapacağımız kişi tarafından sevinçle karşılandı ve aynı dilde konuşan, vatandaş (hem vatan) olan birisine yardım edebileceğinden duyduğu mutluluğu paylaştı. Ailenin en büyük kızı, bizim Türkçe konuşmamızdan mutlu olduğunu belirtti, Türkçe konuşmaya çalıştı fakat dil yetersizliğinden dolayı Farsça konuşmak zorunda kaldı.



Şekil 2: Tahran İl Haritası

Araştırmanın diğer sahası olan Tebriz, Doğu Azerbaycan ilinin merkezi olarak 2016 yılında 1,773,033 nüfusa sahipti. Doğu Azerbaycan, kuzeyden Azerbaycan Cumhuriyeti ve Ermenistan, batı ve güney batıdan Batı Azerbaycan ili, doğudan Erdebil ve güneyden Zencan ile sınırlanmıştır. Tebriz konum olarak, Doğu Azerbaycan ilinin merkezinde yer almıştır. Tebriz, Azerbaycan şehirleri arasında en yoğun ve homojen Türk nüfusa sahiptir. Tarih boyu İlhanlılar başta olmak üzere büyük imparatorlukların başkenti olmuş ve Kaçarlar döneminde başkent Tahran'a taşındıktan sonra Tebriz, veliahdın yaşadığı şehir olarak belirleyici siyasi konumunu korumuştur. 1920'de Âzadistan ve 1945'te Azerbaycan milli özerk hükümetlerinin kuruluşu bu şehirde ilan edilmiş ve Türkçe eğitim veren modern okullar ve ders kitapları ilk olarak Tebriz'de basılmıştır. Tebriz, tarih boyu jeopolitik konumlanışından dolayı İran coğrafyasının en kritik ticari güzergâhlarından birisi olmuştur.

Tebriz'de katılımcılara ulaşmak için sosyal ağlar ve ardından kartopu yöntemi kullanılmıştır. Eşinin izin vermemesi, siyasi kaygı ve görüşme ortamını kendilerine çok yabancı bulmak gibi faktörler Tebriz'in dar gelirli semtlerinden katılımcı bulmamızı zorlaştırmıştır. Tebriz'deki tüm evlilikler Türkler arasında gerçekleşmiştir. Fakat tüm katılımcıların akrabalarında Farslarla evlilik yaygındır.



Şekil 3: Doğu Azerbaycan İl Haritası

Araştırmanın üçüncü sahası, Hoy şehri, Batı Azerbaycan ilinin ikinci en büyük şehridir. 2016 yılında nüfusu 348,664 kişiye ulaşmıştır. Hoy şehri, batı tarafından Türkiye ile aynı sınırı paylaşmaktadır. Üstelik çevresindeki bazı köylerde Kürtleri barındırdığı için kimlik çalışmaları açısından zengin bir kaynak oluşturmaktadır. Araştırmanın yaklaşımı gereği farklılıklardan kaynaklanan deneyimlere ve egemenlik ilişkilerine özen gösterilmiştir. Böylece araştırmada büyük şehirde yaşayan kadınların deneyimlerinin yanı sıra küçük şehirlerde yaşayan kadınların deneyimlerinin yer alması amaçlanmıştır.

Hoy şehrinde katılımcılara ulaşmak için sosyal ağlardan yardım alınmıştır. Görüşmelerin üçü katılımcıların iş yerinde diğerleri ise katılımcıların evinde yapılmıştır. Ailesi tarafından Farsça konuşurulan Sanaz (19 yaşında) artık Farsçayı benimsemiş durumda ve görüşmeye de Farsça konuşarak katılmıştır. Diğer katılımcı (Sona, 20 yaşında) bilinçli bir şekilde Türkçe konuşmaya başlamış ve görüşmede de Türkçe konuşmuştur. Evli olan katılımcıların eşlerinin Türk olmasına rağmen akrabalarında Farslarla evlilik yaygındır.



Şekil 4: Batı Azerbaycan İl Haritası

Katılımcıların sosyodemografik özellikleri aşağıdaki gibidir:

Tablo 1: Tebriz’de Yaşayan Katılımcıların Sosyodemografik Bilgileri

Katılımcıların Kod İsimleri	Yaş / Kuşak	Eğitim Durumu	Medeni Durum	Meslek	Yaşadığı Semt	Sosyo-Ekonomik Düzey
Merziye	62 / 1	6. Sınıf Mezun	Evli	Emekli İşçi	Daş Sahtiman	Alt
Sakine	80 / 1	Okuryazar Değil	Eşi Vefat Etmiş	Ev Hanımı	Surhab	Alt
Turan	64 / 1	Okuryazar Değil	Eşi Vefat Etmiş	Ev Hanımı	Surhab	Alt
Jale	54 / 2	6. Sınıf Mezun	Eşi Vefat Etmiş	Ev Hanımı	Karamelek	Alt
Zerrine	48 / 2	Gece Okulu (2. Sınıf)	Evli	Bakkal	Risalet	Alt

Azize	50 / 2	6. Sınıf Mezun	Evli	Ev Hanımı	Şehrek-i Nur	Alt
Reyhan	55 / 2	Lise Mezun	Evli	Ev Hanımı	Fecr	Alt
Lale	42 / 2	Lise Mezun	Evli	Çocuk Bakıcısı	Fecr	Alt
Sevda	22 / 3	Üniversite Öğrencisi	Bekar	İşsiz	Şehrek-i Nur	Alt
Mina	31 / 3	Lise Mezun	Evli	Kuaför	Risalet	Alt
Hamide	35 / 3	Lise Mezun	Evli	Ev Hanımı	Endişe	Alt
Elnaz	23 / 3	Ön Lisan	Evli	Ev Hanımı	Endişe	Alt
Zehra	20 / 3	Lise Mezun	Nişanlı	İşsiz	Fecr	Alt
Nahit	53 / 2	Lise Mezun	Evli	Ev Hanımı	Çerendab	Orta
Efsun	55 / 2	Ön Lisan	Evli	Hemşire	Hıyaban	Orta
Sevil	23 / 3	Üniversite Öğrencisi	Bekar	İşsiz	Çerendab	Orta
Pervane	27 / 3	Lisans Mezun	Bekar	Azerbaycan Dans Öğretmeni	Rüşdiye	Orta
Melihe	56 / 2	6. Sınıf Mezun	Evli	Ev Hanımı	Rüşdiye	Orta
Rukiye	70 / 1	Gece Okulu (4. Sınıf)	Evli	Ev Hanımı	Pastor	Üst
Perisa	56 / 2	Ön Lisan	Evli	Ev Hanımı	Veliar	Üst
Ferin	55 / 2	Lisans Mezun	Evli	Çevirmen	Veliar	Üst
Şebnem	56 / 2	Lise Mezun	Evli	Ev Hanımı	Veliar	Üst
Vehide	48 / 2	Lise Mezun	Evli	Ev Hanımı	Şeşkılan	Üst
Mehdiye	28 / 3	Lisans Mezun	Evli	Serbest Meslek	Abrisan	Üst



Tablo 2: Hoy'da Yaşayan Katılımcıların Sosyodemografik Bilgileri:

Katılımcıların Kod İsimleri	Yaş / Kuşak	Eğitim Durumu	Medeni Durum	Meslek	Yaşadığı Semt	Sosyo-Ekonomik Düzey
Hatun	68 / 1	Gece Okulu (5. Sınıf)	Evli	Ev Hanımı	Musalla	Alt
Sakine	57 / 2	Okuryazar Değil	Evli	Gündelikçi Temizlikçi	Cemşitaba d	Alt
Esmer	57 / 2	Gece Okulu (1. Sınıf)	Evli	Gündelikçi Temizlikçi	Hemidaba d	Alt
Fehime	40 / 2	Lisans Mezun	Evli	Memur	Hemidaba d	Alt
Mehsa	39 / 2	Lisans Mezun	Bekar	Sekreter	Dadgüsteri	Alt
Fatime	39 / 2	1. Sınıf Terk	Boşanmış	Gündelikçi Temizlikçi	Şehrek-i Veliasr	Alt
Mercan	30 / 3	Lisans Mezun	Evli	Serbets Meslet	Bulvar-i Veliasr	Alt
Saide	33 / 3	7. Sınıf Terk	Boşanmış	Gündelikçi Temizlikçi	Cemşitaba d	Alt
Mehri	48 / 2	Orta Okul Mezun	Eşi Vefat Etmiş	Ev Hanımı	Merkez	Orta
Nuşin	51 / 2	Lisans Mezun	Evli	Serbest Meslek	Şehrek-i Veliasr	Orta
Zerrin	57 / 2	Gece Okulu (5. Sınıf)	Evli	Ev Hanımı	Merkez	Orta

Mehin	46 / 2	Lisans Mezun	Evli	Farsça Edebiyat Öğretmeni	Şeyh-i Nevai	Orta
Sara	32 / 3	Lisans Mezun	Evli	Ev Hanımı	Hesirciler	Orta
Leyla	31 / 3	Lisans Mezun	Bekar	Serbest Meslek	Şehrek-i Veliasr	Orta
Efsane	31 / 3	Yüksek Lisans Mezun	Bekar	İşsiz	Merkez	Orta
Hale	30 / 3	Doktora Öğrencisi	Bekar	İşsiz	Merkez	Orta
Sanaz	19 / 3	Lise Mezun	Bekar	İşsiz	Şeyh-i Nevai	Orta
Merziye	74 / 1	Okuryazar Değil	Eşi Vefat Etmiş	Ev Hanımı	Sabuncular	Üst
Şehin	62 / 1	Gece Okulu (Orta Okul Mezun)	Evli	Ev Hanımı	Bulvar-i Veliasr	Üst
Betül	66 / 1	Gece Okulu (5. Sınıf)	Evli	Ev Hanımı	Merkez	Üst
Şöhre	42 / 2	Lisans Mezun	Evli	Ev Hanımı	Merkez	Üst
Feriba	50 / 2	Doktora	Eşi Vefat Etmiş	Doktor	Merkez	Üst
Simin	47 / 2	Lisans Mezun	Evli	Öğretmen	Merkez	Üst
Zekiye	27 / 3	Lisans Mezun	Evli	Ev Hanımı	Merkez	Üst
Sona	20 / 3	Lise Mezun	Bekar	İşsiz	Merkez	Üst

Tablo 3: Tahran’da Yaşayan Katılımcıların Sosyodemografik Bilgileri:

Katılımcıların Kod İsimleri	Yaş / Kuşak	Eğitim Durumu	Medeni Durum	Meslek	Yaşadığı Semt	Sosyo-Ekonomik Düzey
Hanımzer	65 / 1	Gece Okulu (4. Sınıf)	Eşi Vefat Etmiş	Ev Hanımı	Rah-i Ahen	Alt
Mezan	70 / 1	Gece Okulu (5. Sınıf)	Eşi Vefat Etmiş	Ev Hanımı	Behbudi	Alt
Nimet	43 / 2	Lise Mezun	Evli	Aşçı	Nesirabad	Alt
Azim	45 / 2	Lise Mezun	Evli	Temizlikçi	Rah-i Ahen	Alt
Meryem	43 / 2	Lise Mezun	Evli	Kuaför	Nesirabad	Alt
Gazel	20 / 3	Lise Mezun	Bekar	İşsiz	Rah-i Ahen	Alt
Sakine	57 / 2	6. Sınıf Terk	Evli	Ev Hanımı	Tehranser	Orta
Huma	52 / 2	Orta Sınıf Mezun	Evli	Ev Hanımı	Aryaşehr	Orta
Süheyla	36 / 3	Ön Lisans	Boşanmış	Memur	Azadi	Orta
Rüya	32 / 3	Lisans Mezun	Evli	Serbest Meslek	Talekani	Orta
Zühre	77 / 1	Lise Mezun	Evli	Ev Hanımı	Keytariye	Üst
Peri	56 / 2	Lisans Mezun	Evli	Din Öğretmeni	Tovhid	Üst
Zeynep	48 / 2	Orta Sınıf Mezun	Evli	Ev Hanımı	Şerek-i Garp	Üst
Nesrin	54 / 2	Lise Mezun	Evli	Terzi	Keytariye	Üst

Negis	45 / 2	Doktora	Evli	Üniversite Hocası	Şemiranat	Üst
Tahire	54 / 2	Lise Mezun	Evli	Terzi	Mecidiye	Üst
Sevin	29 / 2	Yüksek Lisans	Evli		Velencek	Üst
Fürüzan	31 / 3	Yüksek Lisans	Evli	Öğretim Üyesi	Ozgol	Üst
Servin	30 / 3	Doktora	Bekar	Veteriner	Tohid	Üst

### 1.2.2. Veri Toplama Teknikleri ve Veri Toplama Süreci

Bu çalışmada nitel araştırma kapsamında, veri toplama amacıyla görüşme tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın amacı ve sorunsalı doğrultusunda katılımcılardan derin bilgi elde etme amacıyla yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Böylece Hoy, Tebriz ve Tahran şehrinde Türk kadınlarıyla yarı yapılandırılmış mülakatlar vasıtasıyla veriler toplanmıştır. Katılımcılara önceden hazırlanmış açık uçlu sorular sorulmuş ve daha ayrıntılı bilgi edinme amacıyla ek sorulara da yer verilmiştir. Böylece öngörülmemiş boyutların irdelenmesine olanak sağlanmıştır. Yarı yapılandırılmış mülakat sürecinin esnek olmasının yanı sıra, belirli bir görüşme formuyla ilerlemek farklı katılımcılardan gelen bilgilerin karşılaştırmasını mümkün kılmıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 150-151).

Katılımcıların sosyodemografik özellikleriyle ilgili yaş, oturdukları semt, meslek, eğitim düzeyleri, anne ve babanın eğitim düzeyi, eşinin mesleği ve eğitim düzeyi ve aylık gelirleri gibi sorular sorulmuştur. Kimlik ile ilgili katılımcıların kimlik tanımlamaları, milliyetleri, inançları ve vatan algıları, kendilerini tanımladıkları kimliğin onlar için nasıl bir anlam ifade ettiği sorulmuştur. Dil ile ilgili katılımcıların anadil tanımlamaları, ailede konuştukları dil, çocuklarla evde konuşulması gereken dil tercihi ve nedenleri, Türkçe ve Farsça öğrenme avantajları sorulmuştur. Bunun ardından kadınların Farsça eğitim sistemindeki deneyimlerini paylaşmaları istenmiştir. En son katılımcıların dolaylı bir

şekilde İran’da Türk olmanın nasıl bir anlam ifade ettiğini, Türk oldukları için olumsuz bir tutuma maruz kalıp kalmadıkları sorulmuştur.

Katılımcılar izin verdikleri takdirde ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Mülakatların bir kısmı 4 saat gibi uzun bir zaman ve bir kısmı ise 1:30 saat sürmüştür. Pilot mülakat çerçevesinde yapılan 5 görüşmenin Azerbaycan Türkçesinden İstanbul Türkçesine çevirilmesi ve yazıya dökülmesi uzun süren bir süreç olmakla birlikte yaklaşık 150 sayfa civarında zengin veri sunmuştur. Tüm bu deneyimler, araştırmanın çerçevesinin sınırlandırmasında ve soruların netleşmesinde katkıda bulunmuştur.

### **1.2.3. Veril Analiz Süreci**

Veri analizi, verilerin anlamını öne sürerek araştırmanın sorularına yanıt sunmaktadır (Merriam, 2015, s. 167). Bu çalışmada veri analizi için Braun ve Clarke’ın (2006) tematik analiz yöntemi kullanılmıştır.

Braun ve Clarke’a göre nitel analiz yöntemleri iki gruba ayrılmaktadır. Birincisi, belirli bir kuramsal çerçeveye dayanarak uygulanır, ikincisi ise tematik analiz gibi kuram ve epistemolojilerden bağımsız veya çok sayıda kuramsal çerçeve kapsamında uygulanır. Yazarlara göre kendi başına bir yöntem olarak ele alınması gereken tematik analiz, “sahip olduğu kuramsal özgürlük sayesinde, araştırmacılara verilerin zengin, ayrıntılı, ama karmaşık bir şekilde açıklanabilmesine imkân verecek kadar esnek ve kullanışlı bir araştırma aracı sunmaktadır” (2019, s. 874). Buna ek olarak tematik analiz bağlama önem vererek gerçekleri yansıtmaya çalışmanın yanı sıra, sosyal bağlamın deneyimleri ve anlamları nasıl etkilediğini de bulmaya çalışmaktadır. Böylece tematik analiz:

Verilerdeki örüntüleri (temaları) belirleme, analiz etme ve raporlama için kullanılan bir yöntemdir. Tematik analiz, veri setinizi en küçük boyutlarda düzenlemeniz ve derinlemesine (zengin) betimlemenizi sağlar. Ne var ki tematik analiz sadece bu boyutta kalmaz ve genellikle bir adım daha öteye gider ve araştırma konusunun birçok boyutunu da anlamlandırır (Boyatsiz, 1998; akt. Braun ve Clarke, 2019, s. 875).

Verilerin analizi, tematik analizin aşamalarına göre gerçekleşmiştir. İlk başta tüm mülakatlar Azerbaycan Türkçesinden veya Farsçadan Türkiye Türkçesine tercüme edilerek deşifre edilmiştir. Görüşmeler araştırmacı tarafından bizzat yapıldığı için, hem görüşme sırasında, hem de deşifreler yapılırken bazı gözlem notları alınmıştır. İkinci aşamada MAXQDA programıyla araştırmanın soruları doğrultusunda görüşmede sorulan sorulara göre ilk kodlamalar yapılmıştır. Tüm kodlama aşamaları kuramdan yola çıkarak değil, veri odaklı yapılmıştır. Ortaya çıkan kodlar, şehir, kuşak ve sosyo-ekonomik düzey farklılığına göre ayrıntılı ve kapsamlı bir betimleme şeklinde kodlanmıştır. Üçüncü aşamada kodlar tekrar analiz edilerek, daha kapsayıcı temaların altında bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Temalar araştırma sorusuyla ilgili, veriler hakkında tutarlı ve anlamlı bir anlatı sunmalıdır. “Bu aşamanın sonunda, aday temalar ve alt temalar ile bunlarla ilişkili olarak kodlanmış tüm verilerden oluşan bir ürün çıkmıştır” (Braun ve Clarke, 2019, s. 887). Sonraki aşamada temalar gözden geçirilmiş ve her temanın tanımı ve kapsamı belirlenmiştir. Veriler hakkında anlatılacak hikâyenin güçlü temalarla ele alınması için her temanın net tanımlara sahip olması ve temanın sınırlarının belirlenmesi gereklidir. Dolayısıyla aday temaların her biri için kodlanmış veriler derlenmiş ve verilerin açıklamaya çalıştığı merkezi bir tema veya kavram gözden geçirilmiştir. Buna ek olarak her temanın diğerleriyle nasıl ilişkili olduğuna dair fikir edinmiştir. Temaları gözden geçirme süreci boyunca, her temanın sınırlarının derinlemesine anlaşılması amaçlanmıştır. Temaları tanımlamak konusunda, her temanın kapsamını ve çekirdeğini yansıtan net tema adları seçilmiştir. Böylece temaların ve tema adlarının, araştırma sorusuyla ilgili veriler hakkında anlamlı ve kapsamlı bir analiz sunması amaçlanmıştır. Son aşamada, nihai temaların verilere yakın kalması ve araştırma sorusunu iyi yanıtlanması yönünde rapor hazırlanmıştır. Analizin son aşamasında verileri ve araştırma sorusunu en iyi şekilde açıklayacak ve kapsayacak kavramlar kullanılmıştır (Braun vd. 2019, s. 855-857).

Tematik analizin eleştirel bağlamda ele alınması için temalar, İran’da uygulanan politikalar, iktidar ilişkileri ve ideolojileri arasındaki karşılıklı ilişkiler şeklinde analiz edilmiştir. Tematik analiz tümevarımsal olarak kullanıldığı için belirli bir teorik çerçeveden yola çıkmadan verilerden kavramlara doğru (Lawless ve Chen, 2018, s. 6) yol izlenmiştir.

## **2. BÖLÜM: İRAN’DA TOPLUMSAL YAPI, SİYASAL GELİŞİM SÜRECİ VE UYGULANAN POLİTİKALAR**

Modern çağa damgasını vuran siyasal devrimler, endüstrileşme, modern ulus devletin kuruluşu, pozitivist bilimin gelişmesi ve aydınlanma gibi toplumsal ve düşünsel değişimler, sosyoloji kuramlarının odak noktasında yer almıştır. Durkheim, endüstriyel düzende modern kurumların doğasını, ortaya çıkan iş bölümü ve toplumsal dayanışma biçimleri esasında toplum tipolojilerini geliştirmiştir. Weber ise rasyonelleşme kavramıyla modern çağın ruhunu açıklamaya çalışmıştır. Weber’e göre modern toplumun mantığa ve akla dayanması, onu gelenek, din veya kişisel karizma olarak irrasyonel inançlar ve düşünce sistemlerine dayanan önceki toplumlardan ayırmıştır. Marx’a göre modern olmak, ‘katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği’ bir evrenin parçası olmakla birlikte modern dünyayı biçimlendiren temel güç kapitalizm olmuştur (Ritzer, 2012).

Modernleşmenin başlangıç tarihi tartışmalı bir soru olarak devam etmekle birlikte (Bauman, 2003, s. 12), Giddens, modernliği belirli bir zaman süreci ve coğrafi çıkış noktasıyla ilişkilendirmiştir. Modernlik, toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerini kapsayarak on yedinci yüzyılda Avrupa’da başlamış ve tüm dünyayı etkisi altına almıştır. Modern toplumsal kurumları geleneksel toplumsal düzenlerden ayıran süreksizlikler “değişim hızı”, “değişim alanı” ve “modern kurumların doğası”yla belirlenmiştir. Modern çağda önceki dönemlere kıyasla değişim hızı, teknoloji başta olmak üzere bütün alanlara yayılmıştır. Değişim alanı, tüm dünyayı kaplamakla birlikte farklı bölgeleri birbirine bağlamıştır. Ulus devletin siyasi sistemi ve yeni üretim tarzı önceki tarihsel dönemlerden farklı olarak ortaya çıkmıştır (2012, s. 9, 13). Modern çağ, bir taraftan küresel iş bölümü içinde toplumları birbirine bağlayan bütünleşmiş bir dünya pazarını, diğer taraftan hâkim siyasal form haline gelen ulus devletin ortaya çıkışına işaret etmiştir (Gelvin, 2016, s. 7). İran’ın modernleşme deneyiminde bu iki özellik de önemli rol üstlenmiştir.

Modernleşmeye geçişi belirleyen bilimsel, siyasal, kültürel ve endüstriyel devrimler, ulus devletin inşasıyla iç içe gelişmiştir. Newton’la başlayan bilimsel devrimde, Tanrı tarafından yönetilen bir doğadan, insan tarafından yasaları keşfedilmesi gereken bir

evrene dönüşmüştür. Siyasal devrim ise iktidarın temelini hedef almıştır. Artık devletler meşruiyetini ulus haline gelen halkın onayıyla kazanabilmiştir. Kültürel devrimde toplumsal yaşamın temelleri rasyonel temellere göre şekillenmiş ve bu kapsamda düşüncenin laikleşmesi olarak algılanmıştır. Endüstriyel devrimle, emek süreci makineye bağlanmış ve soyutlanmıştır. Bu devrimler, yeni siyasal form olarak modern ulus devlet içinde gerçekleşmiştir (Aydın, 2018, s. 234).

Tarihsel olarak ulus devlet dönemi, Avrupa'da feodal dönemin ardından başlamıştır. Avrupa'da gelişen bu yeni siyasi sistem, Avrupa'nın yayılması ve gelişmesiyle birlikte modern dünyanın siyasi haritasını şekillendirmiştir. Modern devlet kavramı, on altıncı yüzyıldan itibaren Avrupa devletler sisteminde ortaya çıkan devlet tipine atıfta bulunmaktadır. Modern devletin ortak yönleri şu özelliklerle karakterize edilmiştir:

1. Bölgesellik; Bütün devletler topraklar üzerinde hak iddia etmiş olsa da, kesin sınırlar ancak modern devletler sistemi ile sabitlenmiştir.
2. Şiddet araçlarının kontrolü; Kuvvet ve zorlama araçları üzerinde (daimi bir ordu ve polis tarafından sürdürülen) bir tekel sahibi olma iddiası, ancak halkların ulus devlette "pasifleştirilmesi" -rakip güç ve otorite merkezlerinin yıkılması- ile mümkün hale gelmiştir. Modern devletin bu unsuru on dokuzuncu yüzyıla kadar tam olarak mevcut değildi.
3. İktidarın kişisel olmayan yapısı; Kişisel olmayan ve egemen bir siyasi düzen fikri, yani bir bölge üzerinde en yüksek yargı yetkisine sahip yasal olarak sınırlandırılmış bir güç yapısı, siyasi haklar, yükümlülükler ve görevler, soylular gibi grupların mülkiyet haklarına, dine ve geleneksel olarak ayrıcalıklı kişilerin iddialarına yakından bağlı olarak tasarlanırken baskın olamazdı. Bu konu on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda hala tartışılmaktaydı.
4. Meşruiyet; Ancak 'ilahi hak' veya 'devlet hakkı' iddialarına meydan okunduğunda ve aşıldığında mümkün oldu. 'Bireyler' ve 'halklar' olarak insanların yeni bir düzenin aktif



vatandaşları olmaları için - yalnızca bir hükümdarın veya imparatorun itaatkar tebaası değil, vatandaşların sadakati, modern devletler tarafından kazanılması gereken bir şey haline gelmiştir. Bu, değişmez bir şekilde, devletin vatandaşlarının ihtiyaçlarını ve çıkarlarını yansıttığı ve/veya temsil ettiği için meşru olduğu iddiasını içeriyordu (Held, 1995, s. 77, 87).

Avrupa’da ticari atılım ve iş bölümündeki artış geleneksel toplum yapılarını değiştirmekle kalmayıp, dünyayı muğlak hatlar yerine, kesin sınırlarla bölünmüş toprak parçaları haline getirmiştir. Bu durum Avrupa’nın sömürgeci yayılmasıyla birlikte sınır kontrollerinin başlamasından kaynaklanmıştır (Aydın, 2018, s. 234).

On altıncı yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdüren “dünya imparatorlukları” sistemi, 1500’lerden itibaren yerini aşamalı olarak “modern dünya sistemi” veya “modern dünya ekonomisi”ne bırakmıştır. Askeri fetihlerle yayılan “dünya imparatorlukları” vergi ve haraç aldıkları topraklara kadar genişliyorlardı. Eş zamanlı olarak varlıklarını sürdürebilen “dünya imparatorlukları”, ekonomik ihtiyaçlarını birbirlerinden bağımsız bir şekilde giderme kabiliyetine sahiplerdir. Birbirine denk olan bu ekonomilerin hiç birisi diğeri üzerinde ezici bir üstünlüğe sahip değildi. “Modern dünya ekonomisi” ise parçalanmış siyasi birimlerden oluşsa da bu parçalar küresel ekonomi sistemi içinde birbirlerine bağlanmaktadır. Bu sistem, insanları tek bir ekonomiye bağlayarak hâkimiyetini sağlama almaktadır. Ekonomik ve teknolojik açıdan merkezde yer alan başta Batı Avrupa devletleri, mamul mal üretip ihraç ederken çevre ve yarı çevre ülkeleri, bu mamul malları satın alıp merkezin fabrikalarında kullanılan hammaddeleri üretmekle sınırlı kalmışlardır (Gelvin, 2016, s. 38-40).

On yedinci yüzyılda, Safeviler döneminde (1501-1722), İran’ın dış ilişkileri Batı’nın yükselen ticari güçlerine (Hollanda, İngiltere ve Fransa) denklik göstermekte idi. Hammadde ve mamul malları konusunda, dış ticaret dengesi ve çıkar dağıtımını açısından Avrupa’ya herhangi bir bağlılık söz konusu değildi. Bilakis Safevi İmparatorluğu, “dünya sistemi”nde bir “dünya imparatorluğu” olarak harici arenada yer alıyordu. On Sekizinci yüzyıla gelindiğinde, Safeviler birbirine sarmaşık ekonomik, politik ve ideolojik krizlerle karşılaşmışlardı. Avrupa bayrağı altında Hindistan’a, Güney Doğu Asya’ya ve

Amerika'ya doğru yayılan “kapitalist dünya sistemi”nde doğu ve batı arasında bir zincir halkası rolünü üstlenen Ortadoğu'nun merkezîyetinin yenilgisi giderek dışa vuruyordu. 1780'de İran'ın Batı ile her türlü teması kesilmiş durumdaydı. İran'ın uzun zaman “dünya ekonomisi”nin harici arenasında kalması hem güçlü bir “çekirdeğe” dönüşmesini hem de boyunduruk altında olan bir “çevre”de yer almasını engellemiştir. Batı ile temasın kesilmesi nedeniyle askeri, ticari ve politik açıdan tedrici gerileme, On dokuzuncu yüzyılda iktidarı ele geçiren Kaçarlar için ağır bir miras bırakmıştı (Foran, 2008, s. 66-73).

On dokuzuncu yüzyılda Napolyon savaşları, Avrupa ile İran arasında temasların kurulmasını tekrar sağladı. Modern Avrupa devletlerinin oluşumu sadece Avrupa'yı değil, Ortadoğu başta olmak üzere tüm dünyayı bu devletlerin rekabet veya yeni dengeler kurma sahnesine dönüştürmüştür. Bu rekabetin adı Doğu Akdeniz'de başlangıçta İngiltere ve Fransa'yı içine alan daha sonra Rusya ve Almanya'yı da kapsayan “Doğu Sorunu” idi. İran'ın kuzeyinde ekonomik, politik ve askeri açıdan ülke üzerinde muazzam etki bırakan diğer rekabet alanı Rusya ve İngiltere arasında cereyan eden “Büyük Oyun” idi (Gelvin, 2016, s. 47).

Topraklarını genişletmeyi amaçlayan Rusya için ve aynı zamanda Hindistan'ı Rusya'nın yayılması karşısında korumaya çalışan Britanya için, İran stratejik bir öneme sahipti. On Dokuzuncu yüzyılın başlarında İngiltere, diplomatik ve stratejik amaçlarını gerçekleştirmek üzere İran'ın ekonomisinde üstünlük kazanmaya çalıştı. 1850'lere gelindiğinde Tebriz, İran'ın en büyük ticari pazarı idi ve İngiltere ihracatın ve ithalatın yüzde 50'sini elinde bulunduruyordu. 1863 ve 1914 yılları arasında ise hammaddelerin ihracatı ve altyapının geliştirilmesi gibi imtiyazlar münhasıran İngiltere'ye sunuldu. Ülke çapında büyük itirazlara yol açan Tütün ve Reuter gibi imtiyazların feshedilmesi, tazminat ödemek zorunda kalan İran'ı büyük borçların bataklığına sürükledi.

Adım adım “dünya sistemi”nde bağımlı konuma gelen Kaçar hanedanı, 1801 ve 1828 savaşlarında kuzeydeki topraklarının büyük kısmını Rusya'ya kaptırdı. 1850'lerde artık Rusya ekonomik ve siyasi açıdan üstünlüğünü kurmuştu. 1914'de Rusya, İran'ın ithalatının yüzde 56'sı ve ihracatının yüzde 72'sini ele geçirmişti. Rusya'nın politik

yayılmasına göz yuman İngiltere, İran'ın güneyindeki petrol madenlerini rahatlıkla yağmalamayı umuyordu.

Batı karşısında art arda yaşanan yenilgiler, İran'ın siyasal ve kültürel sahnesinde bugüne kadar varlığını sürdüren farklı söylemlere ve politikalara yol açmıştır. Bu söylemlerin en önemlisi Seyit Cemal'in önderlik yaptığı Pan-İslamizm; Kirmani tarafından ileri sürülen Âri ırkı temelinde inşa edilmiş İran milliyetçiliği; Eyalet ile vilayet encümenleri vasıtasıyla hayat bulan yerel demokratik hareketlerin önemli bir örneği olan Azerbaycan hareketi olmuştur.

İran milliyetçiliği söylemi 1920'lerden itibaren güçlü ve merkeziyetçi bir devletin kuruluşuna düşünsel zemin hazırlarken, Azerbaycan'da Hıyabani ve Pişeveri önderliğinde gerçekleşen hareketler gücün ülke çapında eşit şekilde dağıtılmasını savunmuşlardır. Bu söylemin politik temelini eyalet ve vilayet encümenleri, ekonomik ayağını arazi reformu ve kültürel ilkesini anadilin, Azerbaycan milletinin kimliğinin ve tarihsel mirasın korunması oluşturmuştur.

## **2.1. YİRMİNCİ YÜZYILIN BAŞLARINDA İRAN'DA TOPLUMSAL YAPI**

Batı ile karşılaşmak İran üzerinde siyasi, ekonomik ve ideolojik açıdan derin etkiler bıraktı. Bunun yanı sıra devlet politikaları, siyasal organizasyonlar ve toplumsal güçler arasındaki karmaşık ilişkiler anlaşılmadan, merkeziyetçi bir devletin nasıl oluşturulduğunu ve asimilasyon politikalarının nasıl uygulandığını değerlendirmek eksik kalacaktır.

Abrahamian (1982), modern İran'ın analizi için kullandığı toplumsal güçler kavramını "etnik gruplar" ve "toplumsal sınıflar" olmak üzere ikiye ayırmıştır. "Etnik gruplar"dan bahsederken ortak dil, kabile, soy, din veya bölgesel ilişkileri olan dikey grupları kastetmektedir. "Toplumsal sınıf" terimini ise üretim araçlarıyla ortak ilişkileri olan yönetim tarzı karşısında ortak davranış biçimi gösteren ve ekonomik, politik ve toplumsal değişimler karşısında ortak tutum sergileyen yatay gruplar için kullanmıştır.

On dokuzuncu yüzyılda ülkenin yaklaşık 10 milyonluk nüfusunun yüzde 55'ini köylüler oluşturuyordu. Nüfusun yüzde 20'sinden azını oluşturan kentsel nüfus, 80 kasabada yaşarken bu kasabalardan sadece on biri 25.000'den daha fazla nüfusa sahipti: Tebriz, Tahran, İsfahan, Meşhet, Yezd, Hemedan, Kirman, Urmiye, Kirmanşah, Şiraz ve Kazvin. Son olarak, nüfusun yüzde 25'ini oluşturan göçebe toplulukları, on altı ana kabileye ayrılmış durumundaydı. Bu köylerin, kasabaların ve kabilelerin çoğu ekonomik açıdan bağımsız ve genelde yerel özerkliklerini koruyarak yaşamaktaydı.

İran, bugün olduğu gibi, dilsel çeşitliliğin ülkesiydi. On dokuzuncu yüzyılda dil farklılığı esasında nüfusu şu şekilde betimlenmiştir:

İran'ın merkez bölgelerinde şehirlerde Farsça, köylerde Farsça, Bahtiyarice, Lurca, Ermenice, göçebe topluluklarında Bahtiyarice, Türkçe, Beluçça, Arapça veya Mameseni dillerinde veya şivelerinde konuşuluyordu. Hazar Denizi'ne yakın eyaletlerde köylüler Gilekice, Talışça veya Mazenderanice, şehirlerde Farsça ve Azerbaycan Türkçesi, kabilelerde ise Kürtçe veya Türkmen Türkçesi konuşuluyordu.

Azerbaycan halkı ağırlıklı olarak Azerbaycan Türkçesinde konuşuyordu; Bölgede ayrıca Tat ve Ermeni yerleşimleri ile Kürt, Şahseven, Türkmen, Afşar ve Karadağ kabilesi vardı. Batı illeri ağırlıklı olarak Kürt, Lor ve Arap aşiretlerinden ve kısmen Afşar, Azerbaycan Türkü, Fars, Beyat, Gurani ve Asur yerleşimlerinden oluşuyordu. Güneydoğu illeri Beluç, Arap, Afgan, Afşar, Kürt ve Nevşirvani kabilelerini içeriyordu. Son olarak, kuzeydoğu bölgesinde Farslar, Azerbaycan Türkleri, Türkmenler, Kürtler, Araplar, Şahsevenler, Afşarlar, Cemşidiler, Tacikler, Afganlar, Kaçarlar, Hazaralar, Beyatlar ve Beluçlar yaşamakta idi (Abrahamian, 1982, s. 11).

Dini farklılıklar açısından ülke, üç ana gruba bölünmekte idi. Birincisi, Müslüman bir çoğunluk ve gayrimüslim bir azınlık; İkincisi, çoğunluğu oluşturan Şii ve azınlıkta olan Sünni nüfus; Sünni nüfusu özellikle Kürtler, Türkmenler, Araplar, Beluçlar ve bazı Hazaralar oluşturuyordu. Üçüncüsü, Şii çoğunluğu oluşturan 12 İmam'a inanan Müçtehidiler ve birçok diğer gayri resmi mezhepler. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca Şiilikten iki ana dal ayrıldı: Şeyhiyye ve Babiye. Şeyhiyye bir süre sonra üç gruba ayrıldı.

Babiye düşüncesinden uzaklaşmalarına rağmen toplumsal ilerleme düşüncesini koruyan Tebriz tüccarları, kendilerini Şeyhi diye isimlendirdiler.

Batı ile yüzleşmek en az iki şekilde İran'ı derinden etkiledi. Bir taraftan Batı'nın ekonomik nüfuzu iç piyasayı tehdit altına aldı. Batı'nın daha kaliteli ve daha ucuz ürünleri karşısında direnemeyen iç piyasa farklı bölgelerde yaşayan tacirleri aynı derecede olumsuz etkilemeye başladı. Böylece bu insanların ortak memnuniyetsizlikleri onların yaşadıkları bölgelerin ötesinde, orta sınıfı oluşturmak üzere bir araya gelmelerini sağladı. Bu orta sınıf geleneksel Şii düşüncesine bağlılığı nedeniyle geleneksel orta sınıf olarak biliniyordu. Diğer taraftan Batı ile temas, özellikle ideolojik temas, genelde modern eğitim aracılığıyla yeni kavramlar, yeni istekler, yeni meslekler peşinde olan entelektüeller olarak bilinen yeni profesyonel orta sınıfın oluşumuna zemin hazırladı (Abrahamian, 1982, s. 50). Entelektüellerin bir kısmı için Batı, örnek alınması gereken bir model, diğerleri için müdahale edici politikalarından dolayı mücadele edilmesi gereken bir tehdit idi.

1722'de Safevi İmparatorluğu'nun çöküşü ardından ve 1747'de Nadir Şah'ın öldürülmesiyle ülke çapında iktidarı ele geçirmeyi bir daha Türk kabilelerinden birisi olan Kaçarlar başardı. Kaçarlar başkenti kendi arazilerinin yakınlığına, bilinmeyen bir kasabaya, yani Tahran'a taşıdı. Kaçar döneminin en önemli özelliği devletin başkent dışında pek bir güce sahip olmaması ve eyaletlerin özerkliği idi. Memalik-i Mahruse-i Kaçar olarak bilinen bu sistem, Meşrutiyet Anayasası'nda Eyalet ve Vilayet Encümenleri Kanunu'yla yasal hale gelmiştir.

Batı ile karşılaşmak İran'ın modernleşme sürecini derinden etkiledi. Bu süreçte Osmanlı'nın, Kafkasya'nın, Mısır'ın ve Hindistan'ın da etkisi göz ardı edilemez. Batı'nın yanı sıra adı geçen diğer ülkelerden örnek alınarak başlatılan reformlar, ilk başta devlet görevlileri tarafından yapılmıştır. Birçok yazara göre bu reformların başlangıç noktası, Tebriz'de yaşayan veliaht Abbas Mirza (1789-1833) tarafından yapılan reformlardır. Abbas Mirza, Osmanlı Nizam-i Cedit'inden etkilenerek, Azerbaycan bölgesinde "Nizam-i Cedit" sistemini kurmaya gayret göstermiştir.

Veliaht iki grup öğrenciyi 1811 ve 1815'te eğitim için İngiltere'ye göndermiştir. On Dokuzuncu yüzyılın başlarında eğitim için yurtdışına gönderilen tüm öğrenciler Azerbaycan bölgesinden idi (Oberlang, 1993; akt. Shaffer, 2008, s. 46). Bu öğrencilerin Farsçaya hâkim olmamaları ev sahipliği yapan ülkeleri şaşırtmıştı (Menashiri, 1992; akt. Shaffer, 2008, s. 46). Meşrutiyet öncesi reform önderlerinden diğeri Nasıreddin Şah'ın hocası ve onun ilk sadrazamı olan (1848-1851) Emir Kebir (1807-1852) idi. Emir Kebir'e göre Batı karşısında güçsüzlüğü gidermenin tek yolu yeni bilimlere hâkim olmaktı. Ancak Batı medeniyeti İranî kültürle birleşmeliydi. Ademiyyet'e göre (1983, s. 190, 215) Emir Kebir, Avrupa'nın iktisadi ve siyasi sömürgesine karşı İranî milliyetçiliğinin temsilcilerindendir.

Sadece İran'da değil, Hindistan, Mısır ve Osmanlı'da bilinen bir isim olan Seyit Cemaleddin Esedabadi/Afgani (1838-1897) "İslam dünyasının siyasi birliği tezini" öne sürmüştür, Pan-İslamizm teorisinin kurucularından birisi olmuştur. Algar'a göre 1900-1903 yılları, Pan-İslamizm'in İran'da güçlü olduğu yıllardır (Algar, 1990, s. 303). Afgani'nin düşüncesinin merkezinde yeni bilimlerin öğrenilmesi ve felsefe temelli düşüncenin yayılması yer almakta idi. Seyit Cemal'a göre yeni teknolojileri elde etmek Batı istilasına son vermek demektir (Abrahamian, 1982, s. 64).

Mirza Malkom Han (1833-1908) Osmanlı'dan esinlenerek saray için "Tanzimat Defteri" düzenlemiştir. "Defter"de sözü geçen mevzuatı şeriat ve gelenekten ayırmak amacıyla "kanun" sözcüğünü kullanmıştır. İran'ın geri kalma nedenini tartışırken ırk ve mezhebe dayalı açıklamaların yerine siyasal despotizm ve kültürel izolasyonun üzerine vurgu yapmıştır. Malkom Han'ın 8 sene içinde toplam 40 sayı yayımladığı *Kanun* dergisinin her sayısında "İttifak, Adalet ve Terakki" sloganı yer almıştır. Dergide kadınların konumuna değinilerek kadınlar çocuk yetiştirdikleri için milletin yaratıcısıdır ifadesi yer almıştır. Böylece her milletin yarısı kadınlardan oluştuğu için, hiçbir milli plan kadınların işbirliği olmadan ilerleyemezdi (Abrahamian, 2004, s. 60).

Miraz Fethali Ahundzade'nin (1812-1878) eserleri farklı dillere çevrilmiş Avrupa'da "Şark'ın Moliere'i" ve "Kafkasya'nın Gogol'u" olarak anılmıştır. Eğitime kanundan daha çok önem veren Ahundzade'ye göre, İran'ın geçmişteki önemi ve ihtişamını yeniden

bulmak için okuryazarlığın yaygınlaşmasıyla kültür seviyesinin yükselmesi gerekmektedir. Bu amaca ulaşmak alfabe değişmeden mümkün görünmemektedir (Ahundov, 2014, s. 94).

Ahundzade, adaletin şeriatla gerçekleşmeyeceğini ve “İslam milletinde” yeni alfabe ve “sivilizasyon” yoluna engel oluşturacak şeyin İslam dini olduğunu ileri sürmüştür. “Kritika” yöntemini savunan Ahundzade, bir “İslami Protestantizm”in gerekliliğini ifade etmiştir (Ahundzade, 1972, 15).

Mirza Ağa Han Kirmani'nin (1854-1896/97) Ahundzade'den esinlenerek yazdığı *Se Mektup* ve *Sad Hitabe* kitapları, İran milliyetçiliğinin ilk kaynaklarından sayılmaktadır (Ademiyet, 1979, s. 56). Arap ve Türk kimliklerini ötekileştiren Mirza Ağa Han, onlara karşı İranî bir kimlik inşa etmeye çalışmıştır. Ağa Han, dilden milliyetçiliğin temel ögesi olarak söz etmiş ve sağlam bir milletin sağlam bir dille oluştuğunu savunmuştur. Ona göre aynı dilde konuşan insanlar bir milleti oluşturur ve Kuran Peygamber'i temsil ettiği gibi, her milletin dili o milletin ruhunu temsil etmektedir ve Şehname de İranî ruhun sembolüdür (Ademiyet, 1979, s. 276).

Kirmani'nin Ahundzade'nin yolunu izlediği söylenirse de aralarındaki farkı görmezden gelmek İran'daki düşünce tarihinin değerlendirmesinde ciddi bir sapmaya yol açacaktır. Ahundzade *Kemalöddeve'ye Mektubat* kitabında Arapları eleştirirse de odak noktası din, İslam ve Şiiliği eleştirmek olmuştur. Ağa Han Kirmani ise eserlerinde Arapları doğrudan hedef alarak özellikle *Sad Hitabe* kitabında daha çok ırka dayalı bir hesaplaşmayı sergilemektedir.

Kirmani, *Sad Hitabe* (t.y., s. 1-4) kitabında İran'ın İslam öncesi tarihinden, coğrafyasından, dil ve kültüründen bahsetmiştir. İslam öncesi İran'da gelişen bilim, sanat, refah, adalet ve hatta teknolojiye hasretle söz etmiş ve İran milletini, tüm uygar milletlerin babası olduğunu öne sürmüştür. Bu uygarlık Taht-ı Cemşid ve Tak-ı Bostan gibi binalarda izini bırakmıştır. Üstelik yazar İran'ı eski millet olarak nitelendirmiş onun uygarlık göstergesini Farsça olarak belirtilmiştir. Bunların hepsi İran'ın diğer uygarlık göstergeleri gibi Arapların saldırısıyla yıkıma uğramıştır. Ona göre İran'ın toprak

genişliği ise kuzeyde Ceyhun ve Aral nehri ile güneyde Basra körfezi ve Umman denizi, doğudan Send ve Hind'in ortasındaki Haliğ nehri ve batıdan İstanbul boğazlarına kadar uzamaktadır.

Kirmani (t.y., s. 14-16; 67) kitabının devamında vahşi ve uygar milletlerin özelliklerinden bahsetmiş ve ırklar arasındaki farklılıkları ispatlamaya çalışmıştır. Kirmani'ye göre vahşi milletlerin kanı, cinsi ve kafatası uygar milletlerden farklıdır. İran kadim ve uygar bir millet olarak Arapların saldırısına uğradıktan sonra fiziksel özelliklerini de kaybetmiştir. Kirmani, İran tarihini Zerdüşt dönemine kadar üç asra ayırıyor. Birinci asır devlerin dönemi, ikincisi melikler ve Cemşid'in dönemi, üçüncüsü ise tazflerin ülkeyi terk ettiği ve Fereydun'un tahta geçmesi dönemidir. Zerdüşt'ten sonra beşinci dönem Sasanilerin hâkim olduğu asırdır.

Ebrahimi, Kirmani ve Ahundzade ile başlayan İranî milliyetçilikten “*dislocative nationalism*” olarak söz etmektedir. Bu ideolojinin çekirdek düşüncesine göre İran 2500 yıl -bu bazen 5000 yıl veya daha uzun bir süre olarak da geriye çekilebilir- kesintisiz var olan ezeli bir millettir. İran'ın ruhu ve ihtişamı İşlam ncesi altın çağında aranmalıdır. İran'ın sorunları ve kş Arapların kılıç gücüyle dayattıkları İşlam'da görünmelidir. İranlılar Aryan ırkının bir parasılar, dolayısıyla Avrupalılar ile akraba ve Araplardan tamamen farklıdırlar (Ebrahimi, 2016, s. 9).

Ebrahimi'nin savına göre *dislokatif milliyetçiliği*, on dokuzuncu yüzyıldan önce herhangi bir geçmişi olmayan modern bir ideolojidir. Bu düşünce Kaçar döneminin sonlarında, yaklaşık 1860 ve 1890'larda ortaya ıkmiş ve sonralar, 1925-1979 yılları arasında, Pehlevi devletinin resmi ideolojisinde yer almıştır. Bu ideolojinin onlarca yıl milli eğitim müfredatının tarih ğretiminde yer alması nesillerce İranlıların tarih, millet ve ırk anlayışını şekillendirmiştir. Bu ideoloji halen hayatını sürdürmekte ve 1980'den itibaren İran İşlam Cumhuriyeti muhalefetinin en bilinen ideolojisi haline gelmiştir. İran İşlam Cumhuriyetinin devlet insanları da bu ideolojiden tamamen uzak değiller ve vatanseverliklerini ispatlamak için ona başvuruda bulunuyorlardır. Aslında İran'da en baskın milliyetçi ideolojisi, *dislokatif milliyetçiliğidir*. Ebrahimi'nin ikinci savına göre, İran tarihinin ırk temelli okunuşu İran'ın geçmişinde veya yerel rivayetlerinden



kaynaklanmayıp kökü on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'nın oryantalizm ve ırk araştırmalarına dayanmaktadır (Ebrahimi, 2016, s. 10-11).

Ebrahimi'ye göre *dislokatif milliyetçilik*, İran'ı tecrübi gerçeğinden yani nüfusunun büyük kısmının Müslüman olmasından ve doğuda konumlanışından kopartarak, onun tesadüfen diğeri Ârilerden yani Avrupalılardan uzak düştüğü savına dayanmaktadır. Bu ideoloji, Batı ile karşılaşmada geride kalma acısını yatıştırmak amacıyla İran'ı Avrupa'ya bağlayarak ve çöküş nedenini Arapların saldırısı göstererek İranlıları sorumluluktan uzak tutmaktadır. Böylece tarihte İranlıların rolü yabancıların saldırısına karşı kendilerine özgü dil, kültür ve yaşam tarzlarını korumakla sınırlı kalmaktadır. Bu düşünceye göre bu saldırının temel boyutu kültürel ve Farsçanın tahribini hedef almıştır.

## 2.2. MEŞRUTİYET DÖNEMİNİN DÜŞÜNSEL GELİŞİM SÜRECİ (1906-1911)

İran'da farklı dönemlerdeki modernleşme deneyimi incelendiğinde, “geri kalmışlık söylemi” baskın bir söylem olarak ortaya çıkmaktadır. Geri kalmışlıktan bahsedilirken hem karşılaştırma hem de bir model ve bir tarihi gecikmişlik söz konusu olmaktadır. Bu doğrultuda geri kalmışlığın nedenleri araştırılır ve değişimi için çözümler üretilmeye çalışılır ve hep bir “geçiş” döneminden bahsedilir. Böylece kimi zaman Batı eksenli bir değişim söz konusu olmuşken kimi zaman da ulus-devlet inşası ve şarkiyatçılık düşüncesinin etkisinde Batı tarzı bir düzen inşa etme önem kazanmıştır. İran Meşrutiyet Döneminde de geri kalmışlık birçok entelektüelin düşüncesinde merkezi bir konuma sahiptir. Bu dönem entelektüellerin modeli Batı'nın modernleşme deneyimi olmuştur. Abbas Mirza'yla başlayan reformlar Nasıreddin Şah dönemi de devam etmiş Meşrutiyet Fermanı'nın imzalanmasıyla sonuçlanmıştır.

Meşrutiyet döneminde, geri kalmışlık sorununa bir çözüm olarak devleti güçlendirme ve bu doğrultuda izlenen terakki ve tecedüt söylemi öne çıkmıştır. Kaçar hanedanı döneminde Batı karşısında yaşanan yenilgiler sonucunda Batı hem bir tehdit hem de bir fırsat olarak görülmeye başlamıştır. Abbas Mirza'nın “biz neden geri kaldık?” sorusuna cevap arayışında Batı'nın fen ve askeri alandaki üstünlüğü iktidarın dikkatini çekmiştir. Devlet, modernleşmenin daha çok teknik yönü ve ürünleriyle ilgilenirken amacı devlet

otoritesini iç ve dış tehditlere karşı güçlendirmek olmuştur; Düşünürlerin ise dikkatini daha çok modernleşmenin düşünsel yönü olan “teceddüt” fikri çekmiştir. Ancak hem devlet reformlarının hem de entelektüellerin ortak amacı “terakki” idi (Kabiri, 2019, s. 236-237).

Geri kalmışlık söyleminden uzak toplumsal sorunlarına odaklanan sosyal demokrasi düşüncesine ve encümenlerin bu doğrultuda aktif rolüne de dikkat çekmek gereklidir.

Birçok farklı ideolojiyi ve kültürü kapsayan Meşrutiyet döneminde yaşanan çoğu ideolojik ve düşünsel çelişkiler günümüze dek devam etmektedir. Meşrutiyet Devrimi döneminde ülke çapında üç farklı demokrasi anlayışı doğmuştur. Birincisi, Milli Şura Meclisi ve 1906 Anayasasında sunulan Avrupa tarzında parlamenter demokrasi olmuştur. İkincisi, Çarlık Rusya’da, Trans Kafkasya’nın sosyal demokrat encümenlerinden esinlenmiş sosyal demokrasi eğilimleri ve üçüncüsü, kendilerini “encümen” olarak adlandıran ve tabanını konseylerde ve topluluklarda örgütleyen çeşitli radikal demokrasi anlayışları idi (Afary, 1996, s. 3).

İran Azerbaycan’ı entelektüelleri ve siyasi aktivistleri, 1905 Rusya Devrimi’nden etkilenecek sosyal demokrasi ve “Eyalet ile Vilayet Encümenleri” düşüncesinin taşıyıcısı ve koruyucusu olmuşlardır. Bu encümenler Kaçar döneminde İran’ın kesir-ül milel yapısının savunucusu olmakla sınırlı kalmayıp merkezî politikalara karşı ayak tutan cephenin ön sırasında yer almışlardır.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ekonomik krizler sonucu köyde yaşayan halk üzerindeki baskı artmıştı. Dolayısıyla Kafkasya’nın sanayisinde çalışma fırsatı bulan İran-Rusya sınırında yaşayan birçok köylü, Rusya topraklarında iş bulma amacıyla evlerini terk etmiştir. 1900’larda Rusya’da yaşayan İranlıların sayısı 100 bin kişi civarında olduğu tahmin edilmektedir. 1903 yılında, Bakü petrol işçilerinin yüzde 22.2’sini İran’dan göçen işçiler oluşturmaktaydı. Rus kaynaklarına göre ise muhacir işçilerin sayısı 1905 yılında 62 bin ve 1911’de 200 bini bulmaktaydı (İttihadiye, 1982, s. 65). 1905 Rusya Devrimine tanıklık eden Azerbaycanlı işçiler, 1906 yılında 2500 kişinin katılımıyla grevlerin çekirdeğini oluşturmuşlardı. Bu işçiler genelde mevsimsel

çalıştıkları için kendi şehir ve köyleri ile temaslarını korumuş ve devrim ideasını İran'a taşımışlardı.

Rusya'nın 1904'te Japonya'ya karşı savaşı kaybetmesi, ayaklanmakta olan Doğu'da Batı'nın yenilebileceği umudunu uyandırmış ve 1905 Rusya Devrimi otokrat hükümetlerin devirebilmesi ve Meşrutiyet rejimlerinin kurulabilmesini vaat etmiştir. Bunlarla birlikte dünyada gerçekleşen ayaklanmalar sonucunda sovyet, komite, topluluk, konsey gibi sözcükler siyasi literatürde sık sık kullanılmaya başlamış, İran'da ise encümenler ortaya çıkmıştır.

1906 Meşrutiyet Devrimine zemin hazırlayan olaylar, padişahın iktidarını kısıtlamak amacıyla başlatılmasa da sonuçta Anayasa'nın yazılması ve Meclis'in kurulmasıyla İran'ın politik sahnesine yeni oyuncular katmış, iktidar şah, ulema, meclis ve encümenler arasında dolaşmaya başlamıştır.

Meclis, Avrupalıların müdahalesine karşı net bir tavır ortaya koymuş, Şahın Britanya ve Rusya'dan borç alma talepleri reddedilmiştir. Bütçe gözden geçirilmiş ve böylece sarayın bütçesi kısıtlanmıştır. Tüm yasalar meclisin onayından geçmeli ve şah ülkenin yöneticisi olarak bilirse de bakanlar doğrudan meclisin karşısında sorumlulardı. Yeni düzen ulemanın da gücünü kısıtlamıştır. Artık din esasında düzenlenmemiş yeni yasalar, ceza kanunları ve temyiz mahkemelerinde belirleyici olacaktı. Modern zorunlu eğitim, ulemanın yerine yeni okulların vasıtasıyla sağlanacaktı. Dini inancı fark etmeksizin dini azınlıklar seçme ve seçilme hakkına sahip olacaklardı. Bu yenilikler ulema tarafından katlanılacak değişimler değildi.

Meclis hem şahın, hem ulemanın gücünü kısıtlasa da kendisi resmi olmayan bir şekilde devrim sırasında oluşan encümenler tarafından gözetleniyordu. Kaçar dönemi İran'ın eyalet yapısını yansıtan Eyalet ve Vilayet Encümenleri ilk önce seçimi denetlemek için kurulsalar da seçimden sonra demokrasinin direği olarak hayatlarına devam ettiler.

1906'nın son yazında ilk başta ülkenin kuzeyinde daha sonra güneyde seçimle ilgili encümenler kurulmuştur. Seçim Kanunnamesi'nin 9. Maddesine göre encümenler, seçimleri gözetlemek amacıyla oluşturulmalıydı. Bu encümenler için seçilenler, ünlü yerel temsilciler ve yasada belirlenen altı sınıftan- Kaçar aşiretinin üyeleri ve şehzadeler, ulema ve din talebeleri, soylular, arazi sahipleri ve küçük toprak sahipleri, tüccarlar, esnaf loncası- birisine ait olmalıydı. Her eyalette iki tür encümen oluşmuştu: 1. Büyük şehirde eyalet encümeni ve 2. Diğer şehirlerde yerel encümenler. Bu encümenler seçimden sonra feshedilecekti, ancak Tebriz'den yükselen halkın isteğiyle varlığını güçlü bir şekilde devam ettirdi.

Eyalet ve Vilayet Encümenleri yasama hakkına sahip olmasalar da yargı ve yürütme hakkına sahiplerdi. Böylece 7 Kasım 1906'da açılan Birinci Meclis monarşinin ve ulemanın gücünü kısıtlayarak eyalet ve vilayet encümenlerinin seçimiyle eyaletlere yönetsel ve finansal açıdan özerklik tanıyordu.

Meşrutiyet'in başarıyla sonuçlanmasında toplumun farklı kesimleri emek verse de bazı sınıflar ve gruplar, kadınlar başta olmak üzere, oy kullanmaktan mahrum bırakıldılar. Ermeniler, Yahudiler ve Zerdüştlar başta Meclis'te temsiliyet hakkı kazanmalarına rağmen kısa bir zaman sonra hareketin içinde nifak düşürülmemesi adına aday olmaktan geri çekilmeleri istenildi. Sadece Zerdüştlüler, ünlü ulemadan olan Behbahani'nin himayesini alarak Meclis'e bir temsilci gönderebildiler. Böylece git gide "İran milleti" kavramı gayri dini ve çoğulcu anlamını kaybetmeye başladı ve İran Müslüman topluluğu ile eş anlama geldi (Afary, 2006, s. 100).

Veliâhdın Tebriz'de yaşamasından dolayı devrim rüzgârı Azerbaycan'da daha geç esmeye başladı. Fakat Tebriz, İran'ın ikinci büyük şehri olarak, radikal demokrat değişimlere zemin hazırladı ve demokrasi uğruna bağımsız bir mücadeleyi başlattı. Eyalet çapında asırlarca süren dini ve etnik temelli çatışmalar biran sona erdi ve Tebriz Encümeni, 7 Ekim 1906'da, Tahran'da Meclisin kurulduğu gün, açıldı. Tebriz Encümeni ilk başta "Milli Meclis" olarak tanımlanıyor, fakat sonralar Tahran'daki Meclis'in şüphesini uyandırmamak için Azerbaycan Eyalet Encümeni, Tebriz Eyaleti Encümeni, hatta Kutsal Encümen olarak adlandırıldı (Afary, 2006, s. 111).

Encümen, erkek çocukları için dini olmayan okullar ve ülke çapında ilk olarak bilinen temyiz mahkemesi açtı ve temel gıdaların fiyatını indirdi. Ulemanın ve zengin tacirlerin etkisi altında olan Tahran'ın tersine, Tebriz'de liderlik radikal sosyal demokratlar, orta ve alt kesim vaizler ve dini muhaliflerin elinde idi.

Tebriz'in radikal demokratik değişimlere imza atması Bakü'deki sosyal demokrat gruplarla olan yakınlığından kaynaklanıyordu. 1904'te Bakü'de Himmet teşkilatı kurulmuş ve bölgenin Müslüman milletleri arasında faaliyete başlamıştı. Himmet, Rusya'nın Bakü'deki İşçi Sosyal Demokrat Partisinin komitesine bağlıydı.

Sosyal Demokrasi Fırkası (Fırka-ı İctimaiyun Ammiyun) Bakü'de İranlı tacirler ve işçiler arasında 1905'te kuruldu. Meşrutiyet Devrimi'nin ilk günlerinden itibaren Sosyal Demokrat Fırkası Tebriz'in devrimcileriyle gizli ilişkileri vardı. Rusya Ekim 1906'da Sosyal Demokrat Fırkası, merkezi komiteden bazı üyelerini fırkanın şubelerini örgütleme amacıyla İran'a gönderdi. İlk şube Tebriz'de "Gizli Merkez" (Merkez-i Gaybi) olarak biliniyordu. Tebriz Encümeni, günlük aktivitelerinde ve genel politikasında Gizli Merkez'e dayanıyordu; Gizli Merkez, Tebriz Encümeni'nin birçok faaliyetlerine katkıda bulunuyordu. Merkez-i Gaybi, Rusya'daki siyasi baskının İran'da da yaşanabileceğinden duyduğu endişeden dolayı Mücahitler olarak bilinen bir gönüllü ordu oluşturdu.

Sosyal Demokrat Fırkası'nın ilk başta görevi Meşrutiyet ve Meclis'i korumaktı. Fakat onlar Meclis'in sınırlı reformlarının ötesinde toprakların yeniden dağıtımını ve günlük sekiz saat çalışmanın yasalaştırılmasını da talep ediyorlardı.

Sosyal Demokrat Fırkası'nın çoğu şubeleri Mücahitler Encümeni olarak biliniyordu. 1906-1908 yılları arasında esnaf, işçi, tüccar ve vaiz ailelerinden genç entelektüeller Azerbaycan'ın tüm şehirlerinden, Tahran, Gilan, Horasan ve İsfahan'dan fırkaya katıldılar.

Fırka 15 medeni hakkın Anayasa'ya eklenmesini istiyordu. Basın, ifade ve örgütlenme özgürlüğü, otokrasi döneminin hâkimlerini azletmek, şah ve Meclis arasında doğrudan

ilişki, işçi ve köylü hakları konusunda ise siyasi ve ekonomik nedenlerden dolayı grev yapma hakkı, tüm erkekler için oy kullanma hakkı, zorunlu askerlik, şehirde ve köylerde yeni okulların açılması, devlet arazilerinin köyler arasında dağıtılması bunlardandı (Afary, 2006, s. 119).

1907'ye gelindiğinde Muhammed Ali Şah'ın tahta geçmesi ve Anayasa değişikliklerinin yapılması ile şah, meclis, muhafazakâr ulema ve Tebriz Encümeni başta olmak üzere encümenler arasındaki iktidar çatışması daha da belirgin hale geldi. Tebriz'de köylülerin hakkını savunduğu için toprak ağaları ve muhafazakâr ulemayı karşına alan Tebriz Encümeni, halkın desteğiyle meşrutiyet karşıtı olan müçtehit imamı şehirden kovdu. Dini siyasetten ayırma girişimleri, muhafazakâr ulema ve şahı birbirine yakınlaştırdı. Şah meşrutiyetin İslam'a karşı olduğu gerekçesiyle Anayasa'yı imzalamaktan çekindi. Şeyh Fazlullah Nuri liderliğinde muhafazakâr ulema ise meclise baskı yaparak şeriata meşrutiyetin yerine geçmesini istedi. Bu ulema Anayasa'da yapılacak değişikliklerde beş din adamının tüm meclis yasalarını İslam'a aykırı olmama açısından gözetleyeceği ve onaylayacağı önerisini meclise sundular.

Bu haberin Tebriz'e ulaşması şehir çapında ayaklanma ve genel grevlerin alevlenmesine yol açtı. Kadınlar Tebriz'de ve Tahran'da meşrutiyeti savunmak adına meclis milletvekillerini tehdit etmeye başladılar. Diğer eyaletlerdeki encümenler de Tebriz encümenini desteklemek ve meşrutiyeti korumak için greve katıldılar. Milletvekilleri Tebriz Encümenine baskı yaparak grevlerin bitirilmesini istiyorlardı. Diğer taraftan Şah eşkıyalardan oluşan bir orduyu Azerbaycan'a gönderiyor ve yüzlerce kişinin ölümüne ve şehrin yağmalanmasına meydan veriyordu. Azerbaycan tüm bunlara dayanırken Tahran'da 7 Ekim 1907'de milletvekilleri ve Nuri arasında anlaşma imzalandı. Anayasa değişikliklerinde onaylanan 1. ve 2. Madde, İran İslam Cumhuriyeti hükümetinin mihenk taşı olacaktı. Bu maddeye göre İslam (On İki İmam Caferi Şii mezhebi) ülkenin resmi dini olacak ve meclisin hiçbir kanunu İslam ve peygamberin usulüne karşı olmayacaktı. Zorunlu eğitim ve diğer haklar şeriata aykırı olmaması ön koşuluyla onaylandı. Böylece başlatılan demokrasi mücadelesi din ve devleti birbirinden ayırmakta başarısız oldu. Fakat kadınların, köylülerin, eyalet ve vilayetlerin taleplerini yansıtan encümenlerin kurulması aynı zamanda demokrasi mücadelesinin sınıf ve cinsiyet sınırını aştığının

göstergesi idi. Böylece Eyalet ve Vilayet Encümenleri hayatına devam etti. Encümenlerin üyeleri halk tarafından seçildi ve kendi bölgelerinde yasaları düzenleme yetkisine sahip oldu.

Meşrutiyetin başarısı, dış güçlerinin müdahalesinin kısıtlanması anlamına geldiği için, dönemin önemli aktörleri, Britanya ve Rusya, meclisin bu denli güçlü olmasından memnun değillerdi. Böylece meclisi kapatmak için her türlü araca başvuracak Şah'ın desteğiyle 1908'de meclis topa tutuldu. Meşrutiyeti savunan entelektüeller asıldı ve ülkede İstibdad-i Sağır denilen dönem başladı. Fakat eyaletlerin ve encümenlerin güçlü olması, meşrutiyetin tarihe gömülmesini engelledi. Tebriz, istibdadı kuran merkeze karşı ayaklandı. Şehir on ay boyunca Tahran'dan gelen ordu tarafından kuşatıldı ancak Azerbaycan, meşrutiyet ve meclis düzeni yeniden kurulmazsa yolunu Tahran'dan ayırıp Azerbaycan'da cumhuriyet ilan edecek mesajıyla direndi. Şehrin direnişi, Rus ordusunun Azerbaycan'ı işgali sonucunda sonu erdi. Binlerce kişi hayatını kaybetti. Meşrutiyet liderleri meşrutiyetin son sığınacağı yerde, idam sehpasına götürüldü. Ancak encümenler İran'da demokrasi mücadelesindeki vazgeçilmez rollerine imzalarını bir daha atmış oldular. Azerbaycan ise ilerici politik değişimlerin merkezi haline geldi.

II. Meclis-i Milli (1910), partilerin İran'ın siyasi arenasına damgalarını vurma dönemi olmuştur. Demokrat Parti aydınları ve radikal görüşleri temsil ederken İttihadiyun Partisi muhafazakâr geleneksel orta sınıfın çıkarlarını yansıtmakta idi. Tebriz'in Ermeni sosyal demokratlarına görüş yakınlığı olan Demokrat Parti'nin programlarında merkezileşmeyi, anayasacılığı ve demokrasiyi izleyerek dini siyasetten ayrı tutmaya yer yer vurgu yapılmıştır (Afary, 2006, s. 347-349).

Partinin yayın organı İran-ı Nov gazetesinde (1910) hem İran'da ilk olarak Marksizm'in ilkeleri tanıtılmış diğer taraftan millet kavramına yeni anlam atfedilemeye çalışılmıştır:

İran bir millettir. Farklı dillerde konuşan ve farklı şekillerde Tanrı'sına ibadet eden bir millet. Bugünden itibaren İran'da ne Müslüman, ne Zerdüştî, ne Ermeni, ne Yahudi, ne Fars, ne Türk var, sadece İranlı var. Biz bir milletiz (İran-i Nov, 1910, s. 1).

### 2.3. HIYABANİ VE ÂZÂDİSTAN HAREKETİNİN DOĞUŞU (NİSAN 1920-13 EYLÜL 1920)

Birinci Dünya Savaşının başlamasıyla İran'ın kuzeyi Rusya, güneyi ise Britanya nüfuzu altına alındı. 1917 Rusya Devrimi Rus ordusunun İran'dan çekilmesini sağlasa da bu boşluğu Britanya'nın gücü doldurmak üzereydi. Britanya 1918'den itibaren Hindistan'ı korumak adına Ortadoğu'da yeni bir politika izlemekteydi. Bu doğrultuda askeri güçlerini Ortadoğu topraklarından geri çekecek ve onun yerine kukla devletler kuracaktı. 1919 Anlaşması bu politikayı gerçekleştirmek için zemin hazırlıyordu. Ancak bu anlaşmaya karşı Azerbaycan, Gilan ve Horasan eyaletlerinden ayaklanma sesleri yükseldi. Gilan'da, 1920'de Gilan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu, eyaletler için özerklik talep edildi ve Lenin'e mektup yazılarak Perslerin zulmünden kurtulmak için destek istenildi.

Azerbaycan eyaletinde, "Tahran, İran'ı satıyor" sloganıyla Azerbaycan Demokrat Fırkası'nın önderliğinde, Âzadistan (Özgürlük Ülkesi) özerk hükümeti kuruldu ve Eyalet ve Velayet Encümenlerinin açılması, toprak reformu, Azerbaycan'a karşı ekonomik ayrımcılığın kaldırılması ve siyasi temsiliyetinin nüfus oranına göre artması talep edildi (Shaffer, 2008, s. 63).

Hareketin ilerlemesi İran'ın politik arenasında başka söylemlere de zemin hazırlamıştır. Bu hareket İran'ın siyasi ve kültürel alanında ademi merkeziyetçilik söylemiyle merkeziyetçilik söylemine meydan okuyacaktı.

IV. Meclis'in seçimlerini Tebriz ve çevre şehirlerde demokrat adayların kazanmasıyla Vusukoddovle, bir grup İsviçreli subayı devletin bölgede yeniden otoritesini kurmak amacıyla Tebriz'e sevk etti. Bu grup tarafından tutuklanan bir Demokrat sempatizanı, Demokrat Parti yanlıları tarafından kurtarılmasının ardından Demokratlar, Heyet-i İçtimai kurarak İran'da meşrutiyetin ihyasını gündeme taşıdılar. Bu adımın ardından Hıyabani hareketi, 24 Haziran 1920'de Azerbaycan'ın kontrolünü ele geçirerek Azerbaycan Milli Hükümeti'nin kuruluşunu duyurdu (Azeri, 1975, s. 225). Hıyabani ve arkadaşlarının Milli Hükümet'ten kastettikleri şey belli bir etnik gruba indirgemek değil bilinçli bir şekilde halk hükümetini kurmak idi. Azerbaycan'da yerel yönetime işaret eden



Milli Hükümet, ayrılıkçı suçlamalara karşı her fırsatta “Azerbaycan’ın İran’ın ayrılmaz bir parçası olduğunu” ifade ediyordu (Atabaki, 2000 s. 49).

Âzâdistan hareketinin odaklandığı temel konulardan birisi kadın hakları meselesi idi. Türkçe ve Farsça yayınlanan Hıyabani Hareketi’nin yayın organı, *Teceddüd*’de ilk olarak “Feminist” ve “Femina” imzalarıyla kadın hakları tartışıldı. İran tarihinde feminist terimi ilk olarak 1920’de bu dergide kullanıldı. “Femina” imzasıyla yazılan makaleler genelde Mirza Taki Han Rafat ve “Feminist” imzası Dr. Refi Han’a mensup edilmektedir. Refi Han geleneksel toplum yapısının ve ataerkil aile sisteminin değişmesi gerektiği, sınırsız eğitim alma hakkı, çalışma hakkı, mal ve servet edinme hakkı, oy verme ve siyasi faaliyette bulunma hakkı ve devlette görev alma hakkının kadınlara tanımlanması gerektiği gibi konuları kaleme almıştır. Hıyabani’ye göre özgür bir siyasal sistemin ve parlamenter demokrasinin kurulması kadın haklarının sağlanmasının ön koşuludur. Eğer “milletin devlete olan önceliği” ilkesine dayanılırsa, kadınlar da dâhil toplumun tümünün hak ve özgürlüklerinin gerçekleşmesine zemin hazırlanmalıdır. Refat ve Refi Han’a göre kadın özgürlüğüne zemin hazırlayan diğer koşul, toplumu feminist literatürle tanışmasıdır. Kadınlar eğitim alırsa bilinçlenir, bu da feminist düşüncenin topluma uyarlamasını sağlar. *Teceddüd* gazetesi dünya tarihinde kadınların önemli rol oynadığı olayları gazetede yayınlamakla kadınların harekete katılımını artırmaya çalışmıştır. Bu çabaların sonucunda kadınlardan Azerbaycan Demokrat Parti’ye katılanlar olmuştur. *Teceddüd*, Demokrat Parti’ye katılan kadınlardan ‘Âzâdistan Teceddütçü Kadınlar Topluluğu’ olarak söz etmiştir. Bu grup farklı etkinliklere katılır ve hareketin liderlik kadrosu farklı konularda onların görüşüne başvurmuştur. Demokratların kadın haklarıyla ilgili diğer faaliyetlerinden biri de toplumda kadın okullarının açılmasına dair bilinç oluşturmaları idi. Demokratların çabaları neticesinde kısa sürede kız okullarının sayısında kayda değer bir artış olmuştur. Azerbaycan’ın farklı şehirlerinde kız çocukları için çoğu parasız olan okullar kurulmuştur. Paralı okullar da geliri düşük ailelerin çocukları için bir yıl parasız eğitim hizmeti sunmuştur (Ghasemlou, 2018, s. 114-116).

Hıyabani ile başlatılan modern eğilimli reformist hareket, merkezi devletin fonksiyonlarının azaltılması yoluyla eyaletlere daha çok özerklik verilmesinden yanayken geleneksel akım İran’da güçlü, merkezi bir devletin kurulması için çabalıyordu

(Atabaki, 2000). Bu iki akım arasındaki çatışma halen devam etmekteyken özerklik hareketlerin kanlı bastırılması ikinci akımın iktidar kaynaklarından faydalandığının göstergesi idi. Bir taraftan diktatörlüğe diğer taraftan dış müdahaleye meydan okuyan bu hareketler, Britanya açısından düzeni bozuyorlardı. Dolayısıyla bu radikal hareketler bastırılmalı ve militan bir diktatörle güçlü merkezi bir devlet kurulmalıydı. Böylece Britanya, Kazak Askeri güçlerini kolladı ve Rıza Han Gilan ve Azerbaycan hareketlerini bastırarak ülkede yeni bir dönemin kapısı aralandı. Rıza Han 1925'te modern bir ulus devlet inşa etmek üzere kendini şah ilan etti.

#### **2.4. PEHLEVİ DÖNEMİNDE TEKÇİ MODERN ULUS DEVLETİN İNŞASI**

Scott'a göre modern öncesi devletler kısmen körler ve tebaaları, onların serveti, toprak sahipliği, konumları ve kimlikleri hakkında çok az bilgiye sahipler (Scott, 2020). Kaçar padişahları kendilerini tüm imparatorluğun sahibi olarak tanımlasalar de güçleri merkezle, başkentle sınırlıydı. Eyaletler ekonomik ve askeri açıdan kendi başlarına yetiniyorlardı.

Modern devlet, toplumsal mekânları bir harita gibi okunaklı ve bilinir hale getirmeden iktidarını kuramayacağını farkındadır. Haritalar nasıl araziye okunaklı kılıyorsa modern devlet de toplum hakkında bilgi toplayarak onu okunaklı kılar ve üzerinde mühendislik etmekle egemenliğini kurar. Böylece ansızın toplumu okunaklı kılmak ve sadeleştirmek için kalıcı soy isimler oluşturur, farklılıkları ve ölçütleri standartlaştırır, nüfus kayıtlarını alır, dili, hukuki söylemi, şehirlerin tasarımını ve ulaşımın kurumlaşmasını standartlaştırır (Scott, 2020, s. 15-16).

Devlet tarafından uygulanan toplumsal mühendislik dört unsurun tehlikeli bir araya gelişinden başlar. Birinci unsur, dönüştürücü devlet sadeleştirmeleridir. Yani, devlet idari kararlarıyla doğayı ve toplumu düzenlemeye çalışır. İkinci unsur yüksek modernist ideolojisidir. Bu, sosyal düzenin rasyonel tasarımı, doğal yasaların bilimsel anlayışı ile orantılıdır. Bu ideolojinin taşıyıcıları için etkin, rasyonel olarak organize edilmiş bir mekân geometrik anlamda düzenlenmiş bir mekândır. Üçüncü unsur bu yüksek modernist tasarımlarını gerçekleştirme uğruna sınırsız güç kullanan otoriter bir devlettir. Dördüncü

unsur ise bu planlar karşısında direnemeyen güçsüz düşürülmüş sivil toplumdur (Scott, 2020, s. 17-18).

Rıza Şah döneminde, Meşrutiyet dönemine benzer bir şekilde “geri kalmışlık” söylemi devam etmiş ancak Batı daha da merkezi bir konum kazanmıştır. Kave, Name-i Ferengistan gibi çevreler şartsız koşulsuz Batılılaşmayı ileri sürerken İran-ı Cevan Encümeni ve İranşehir çevreleri İran ve Batı medeniyetinin sentezini savunuyordu. Meşrutiyet sonrası Sosyal Darwinizmi bir ilerleme planı olarak ilgi görmüş Edmond Demolins, Gustave Le Bon ve Rıza Tevfik’in düşüncelerine sık sık gündeme gelmiştir. Pan-İranizm düşüncesi bu dönemde ortaya çıkan diğer bir yönelimdir (Kabiri, 2019, s. 240).

Yüksek modernist ideolojisi Batılılaşma ve ulus devlet projesiyle birleşince pratikte bunu gerçekleştirebilmek için etnik politikaların belirlenmesi önem kazanmıştır. Etnik grupların ve alt kültürel grupların nasıl yönetildiği, etnik grupların ulusal devletle ilişkilerinin niteliği, çok etnikli topluluklarda fırsatlar ve kaynakların nasıl dağıtıldığı ve etnik çatışmaları çözmek için geliştirilen mekanizmalar devletin millet tanımı, yaklaşımı ve etnik gruplara karşı tutumundan etkilenmektedir. Bu politikalara “etnik politikalar” denilmektedir (Salehi Amiri, 2006, s. 220).

Çok etnikli toplumlarda genel olarak etnik gruplar arasındaki ilişkide iki yol izlenmektedir: Asimilasyon ve çoğulculuk. Asimilasyon yönteminde etnik gruplar giderek kültürel olarak birbirine benzer hale gelir; çoğulculuk yönteminde ise etnik gruplar kültürel açıdan farklı ve sosyal olarak ayrı kalırlar. Marger, çok etnikli toplumlarda etnik politikaların doğasını üç ana kalıpla tanımlar: asimilasyon, eşitlik yanlısı çoğulculuk ve eşitsiz çoğulculuk. Marger’e göre etnik gruplar arasındaki ilişki üzerinde yürütülen politikalar, hâkim grubun gücünün yansımasıdır (Marger, 2015, s. 80).

Roland Breton’a (2001, s. 185) göre tüm devletler etnik politikalar uygulamaktadırlar. Ona göre etnik politikanın olumsuz yönleri şu şekilde açıklanabilir: 1. Zorunlu çalışma kampları; 2. Soykırım ve insanlığa karşı suçlar; 3. Etnik ve dilsel kırım; 4. Nüfusun yer değiştirmesi; 5. Nüfus transferi ve mübadelesi; 6. Toplu veya seçici sürgün ve imha; 7.

Holokast ve tekfir; 8. Cihat ve Haçlı Savaşlar; 9. Etnik temizlik ve sömürgecilik. Ancak Breton'a göre genel olarak devletler, etnik grupları asimile etme eğilimindedirler.

Milton Gordon'a göre modern çağda halklar bir araya geldiğinde, sömürgeci fetih, askeri işgal, ulusal sınırların çeşitli etnik grupları içerecek şekilde yeniden çizilmesi, büyük ölçekli ticaret ve misyonerlik faaliyetleri, az gelişmiş ülkelere teknik yardım, yerli nüfusun yerinden edilmesi ve ev sahibi ülkenin etnik çeşitliliğini artıran gönüllü göç gibi durumlar yaşanmaktadır. Bu kültürel karşılaşmaları açıklamak için kültürleşme ve asimilasyon kavramları önemli rol üstlenmiştir (1964, s. 60).

Asimilasyon sosyolojisi, 1920'lerde, Chicago Üniversitesi'ndeki Robert E. Park, Chicago Okulu ve kuzey ABD kentsel çevre bağlamında ırk ilişkilerini inceleyen diğer bölümler tarafından tanıtılmaya başlamıştır. Bundan önce sosyologlar, göçmenlerin bir Amerikan kültürel idealine boyun eğmeleri gerektiği düşüncesini ifade eden 'Amerikanlaşma'ya, hem de göçmenlere bu ideale nasıl ulaşacaklarını öğretmeyi amaçlayan ilerleme sosyal programlarına daha sık atıfta bulunmuşlardır. Robert E. Park ve Ernest W. Burgess tarafından asimilasyonun erken ve etkili bir tanımı şu şekilde açıklanmıştır:

Asimilasyon, kişi ve grupların diğer kişi veya grupların anılarını, duygularını ve tutumlarını edindiği ve deneyimlerini ve tarihlerini paylaşarak onlarla ortak bir kültürel yaşamda birleştirildiği bir iç içe geçme ve kaynaşma sürecidir (Culter, 2015, s. 3).

Yinger'e göre ise asimilasyon "iki veya daha fazla toplumun veya daha küçük kültürel grupların üyeleri bir araya geldiğinde meydana gelebilecek bir sınır azaltma sürecidir" (Marger, 2015, s. 81).

Arnold Rose'a göre asimilasyon:

Bir kişi veya grup tarafından başka bir sosyal grubun kültürünü, o kişi veya grubun artık kendisini eski kültürüyle özdeşleştiren herhangi bir özelliği ve eski kültürüne artık belirli bir bağlılığı kalmayacak şekilde tam olarak benimsemesi veya bu benimsemeye yol açan süreçtir (Gordon, 1964, s. 66).

Asimilasyon, bir etnik grubun kültür ve yapısının başka bir grubun kültür ve yapısıyla harmanlanması anlamına gelmektedir. Asimilasyonun iki olası sonucu

vardır. (1) Azınlık, ayırt ediciliğini kaybeder ve çoğunluk gibi olur. Bu süreçte çoğunluk grubu değişmez. Buna Anglo uygunluğu denir. Veya (2) etnik ve çoğunluk grupları homojen bir şekilde karışır. Her biri farklılığını ve benzersiz ürün sonuçlarını, eritme potası adı verilen bir işlemi kaybeder. Bu kavramların kaynağı kısmen bilimsel teoride, kısmen ütopyik istekte, kısmen de politik ideolojidedir (Jiobu, 1988, s. 6).

Asimilasyon, “çeşitliliğin daha önce hüküm sürdüğü bir kültürel homojenliği dayatacağını varsayıyor” (Alba ve Nee, 2003, s. 5). Asimilasyon son noktaya ulaştığında artık etnisite sosyal farklılaşmanın temelini oluşturmamakta ve zenginlik, güç ve prestij dağılımında hiç bir rol oynamadığı homojen bir toplum ortaya çıkar (Marger, 2015, s.82).

Gordon (1964, s. 70-73), asimilasyonu farklı grupların geçtiği bir dizi aşama veya adım olarak açıklamıştır. Bu gruplar asimilasyon aşamalarını düz bir çizgi olarak takip etmek yerine aşamaların birinde süresiz olarak kalabilirler. Gordon’un ana hatlarıyla belirlediği asimilasyon kültürel asimilasyondan başlayarak sivil asimilasyona kadar devam etmektedir. İlk aşama olan kültürel ve yapısal asimilasyon en önemli aşamadır. *Kültürel asimilasyon veya kültürleşme*, azınlık bir etnik grup tarafından baskın grubun kültürel kalıplarının (dil, siyasi inançlar vb.) benimsenmesini ifade eder. *Yapısal asimilasyonda* birincil grup düzeyinde ev sahibi toplumun gruplarına, kulüplerine ve kurumlarına geniş çaplı giriş gerçekleşmektedir. Yapısal asimilasyon, esasen daha önce birincil veya gayri resmi yapısal asimilasyon olarak adlandırılan şeydir. Bu aşama, sonraki tüm aşamaların anahtarı olduğu için en kritik aşamadır: “Yapısal asimilasyon, kültürleşmeyle eş zamanlı veya sonrasında meydana geldiğinde, diğer tüm asimilasyon türleri doğal olarak takip edecektir”. Üçüncü aşama olarak *amalgamasyon*, evlilikle asimilasyon anlamına gelmektedir. *Kimliksel asimilasyonda*, yalnızca ev sahibi toplumuna özgü bir halkın parçası olmanın birleştirici (peoplehood) duygusu gelişmiştir. *Tutum resepsiyon ve davranış resepsiyon asimilasyonunda* önyargı ve ayrımcılık ortadan kalkmıştır. Son aşama olarak *sivil asimilasyonda*, değer eksikliği ve güç çatışması gerçekleşmemektedir. Böylece etnik kimliklerinden vazgeçerler, artık önyargı ve ayrımcılıkla karşılaşmazlar, değerler ve güç çatışmaları içeren konularda baskın grupla tam olarak anlaşılır.

Marger’e (2015, s. 82-85) göre, asimilasyonun kültürel, yapısal, biyolojik ve psikolojik olarak birbiriyle ilişkili dört farklı boyutu mevcuttur:

*Kültürel asimilasyon:* Asimilasyonun kültürel boyutu, bir etnik grubun diğerinin kültürel özelliklerini (dil, din, beslenme vb.) benimsemesini içerir... Neredeyse her zaman, daha zayıf (yani azınlık) gruplar, baskın grubun kültürel özelliklerini üstlenir, ancak genellikle ters yönde de bir miktar alışveriş vardır. Bu eşitsiz alışveriş, yalnızca baskın grubun üstün gücü nedeniyle değil, aynı zamanda astların baskın grubun yollarına uyum sağlamadaki sosyal avantajları nedeniyle de gerçekleşir. Kültürel asimilasyon sürecinin son noktası, daha önce farklı etnik grupların davranış ve değerleri temelinde artık ayırt edilemez olduğu bir durumu ima eder.

*Yapısal asimilasyon:* Kültürel asimilasyon davranışların, değerlerin ve inançların bir karışımını ifade ederken, yapısal asimilasyon farklı etnik gruplar arasında artan derecede sosyal etkileşimi ifade eder. Spesifik olarak, yapısal asimilasyonla birlikte, azınlık etnik gruplarının üyeleri toplumun çeşitli kurumlarına dağılır ve giderek daha fazla egemen grubun üyeleriyle sosyal ilişkilere girerler. Yapısal asimilasyon, iki farklı sosyal etkileşim düzeyinde gerçekleşebilir: birincil (veya gayri resmi) ve ikincil (veya resmi). Birincil ilişkiler, özellikle aile ve arkadaşlık grupları olmak üzere nispeten küçük ve yakın gruplar içinde meydana gelen ilişkilere girerler. Bu grupların üyeleri arasındaki ilişkiler duygusaldır ve grubun amaçları araçsal amaçların çok ötesine uzanır. Grup üyeleri arasında en basit şekilde duygusal bir bağ vardır ve bu nedenle ilişkiler yakın ve uzun sürelidir. İkincil ilişkiler ise, aksine, okul, işyeri veya yönetim gibi büyük, kişisel olmayan gruplar içindedir. Bu gruplar amaca yöneliktir, bazı pratik ve özel sosyal ihtiyaçları karşılamak için tasarlanmıştır; üyeler arasındaki ilişkiler bu nedenle resmi ve duygusal değildir. Birincil düzeydeki yapısal asimilasyon, kişisel ağlar içindeki farklı etnik grupların üyeleri arasındaki etkileşimi, kulüplere, mahallelere, arkadaşlık çevrelerine giriş ve nihayetinde evlilik anlamına gelir. Kısacası, insanlar birbirlerinin etnik kimliğine bakılmaksızın yakın, kişisel ilişkiler içinde etkileşime girerler. Sınıf ve bireysel özellikler gibi diğer sosyal özellikler, etnisiteden daha kritik hale gelir. Belirli bir grubun gayri resmi veya birincil yapısal asimilasyonunun derecesi, evlilik oranı, kulüp üyelikleri ve yerleşim kalıpları gibi göstergeler kullanılarak ölçülecektir. Toplumsal yaşamın bu alanlarında egemen grubun üyeleriyle etkileşim düzeyi ne kadar yüksekse, yapısal asimilasyonun boyutu da o kadar büyük olur. İkincil düzeyde, yapısal asimilasyon, toplumun başlıca kurumları -ekonomi, hükümet, eğitim vb.- içinde güç ve ayrıcalığa erişimde eşitliği

gerektirir. Bu, işlerin, barınma, okullaşma ve diğer önemli yaşam fırsatlarının insanların etnik aidiyetlerine bakılmaksızın dağıtıldığı anlamına gelir. Esasen, ikincil düzeydeki yapısal asimilasyon, nihai aşamasında azınlık statüsünün ortadan kaldırılmasını içerir... Bu yapısal asimilasyon düzeyi, etnik kökene dayalı grup ayrımcılığının yasal olarak sonlandırılmasını içerir. Eşitsizlik elbette var ama etnik grup üyeliği dışındaki temellere dayanıyor. Entegrasyon ile etnik gruplar farklı kalabilir ve üyeler onlarla özdeşleşmeye devam edebilir. Benzer şekilde, dış gruplar onları etnik gruplar olarak tanımaya ve karşılık vermeye devam edebilir. Ancak elde edilen şey, siyasi ve ekonomik eşitliğin bir ölçüsüdür. Yapısal asimilasyonun birincil ve ikincil düzeyleri arasındaki ayrım önemlidir, çünkü etnik azınlıkların baskın grupla resmi ilişkilere girmesinin yakın sosyal ortamlardaki ilişkilerden önce gelmesi gerektiği açıktır. Gruplar, birincil türe bu seviyenin ötesine geçmeden önemli derecede ikincil yapısal asimilasyon gerçekleştirebilir. Örneğin çoğu Avrupa-Amerikan etnik grubu, işlere, siyasi otoriteye ve diğer önemli yaşam fırsatlarına nispeten eşit erişime sahip oldukları bir noktaya ulaştı. Başka bir deyişle, Amerikan toplumunun tüm kurumsal alanlarına tam katılıma girdiler. Dahası, çoğu için birincil ilişkiler artık büyük ölçüde etnik grupla sınırlı değildir. Afrika kökenli Amerikalılar ve diğer ırksal-etnik gruplar için, ekonomi, yönetim biçimi ve eğitimde önemli ölçüde bütünleşmeye başlamış olsalar da, kulüplerde, kliklerde, mahallelerde ve evliliklerde durum böyle olmamıştır.

*Psikolojik asimilasyon:* asimilasyonun bireysel bir boyutu da vardır; burada dikkat, grubun tamamından ziyade etnik grubun belirli üyelerine düşer. Bu, etnik ilişkilerin sosyal psikolojisinin bir parçasıdır ve bireylerin ne ölçüde daha geniş toplum tarafından emildiği ve onunla özdeşleştiği ile ilgilidir. Psikolojik asimilasyonla, etnik bir grubun üyeleri öz kimliklerinde bir değişime uğrarlar. Bireyler kendilerini etnik bir gruptan ziyade daha geniş bir toplumun parçası hissettikleri ölçüde psikolojik olarak asimile olurlar. Psikolojik asimilasyon ilerledikçe insanlar kendilerini etnik terimlerle daha az tanımlarlar. Psikolojik asimilasyon, yalnızca kendi kendini tanımlamada değil, aynı zamanda başkaları tarafından özdeşleşmede de bir değişiklik anlamına gelir. Etnik bir grubun bireysel üyeleri kendilerini etnik olarak değil de daha geniş toplumun bir parçası olarak görse de, dışarıdakiler onları kendi gruplarının üyeleri olarak tanımlamaya devam edebilir, bu da psikolojik ve yapısal asimilasyonu engelleyebilir. Etnik kimliğin sosyal

psikolojisi, ayrıntıları mevcut amaçlarımızın çok ötesine geçen karmaşık bir meseledir. Herhangi birçok etnik gruptan oluşan toplumda, bireylerin bir etnik grupla özdeşleşme ya da seçim yapma derecesinde geniş ölçüde farklılık gösterebileceğini söylemek yeterlidir. Etnisiteyi öz kimliklerinin bir parçası olarak göz ardı etmek. Çoğu sadece görünürlüğe değil, aynı zamanda etnik kimliğin bireysel maliyetlerini ve değerlerini etkileyebilecek siyasi ve sosyal koşullara da bağlıdır. Örneğin, Amerikan toplumundaki beyazlara kişisel kimlik seçimlerinde çok fazla serbestlik tanınmaktadır; aynı durum ırksal-etnik gruplar için geçerli değildir.

*Biyolojik asimilasyon:* veya kaynaşma, asimilasyon sürecindeki nihai aşamayı temsil eder. Bu noktada, daha önce farklı olan grupların biyolojik olarak birleşmesi olduğu ölçüde, evlilikler gerçekleşmiştir. Sadece kültürel ve yapısal olarak değil, aynı zamanda fiziksel olarak da ayırt edilemezler. Bir dereceye kadar birleşme, grup teması ve etkileşiminin ortak bir yan ürünüdür. Ancak çeşitli grupların biyolojik olarak kaynaşması, ancak çok uzun bir süre içinde meydana gelebilecek etnik gruplar arası ilişkilerin bir sonucudur.

Asimilasyonun gruplar arası ilişkilerin hâkim modeli olduğu durumlarda, farklı grupların deneyimlerini şekillendirmede birkaç faktör önemlidir: bir grubun topluma nasıl ve ne zaman girdiği, büyüklüğü ve dağılımı, baskın gruba kültürel benzerliği ve görünürlük. *Giriş şekli* açısından, etnik hiyerarşideki konumu belirlemek konusunda kritik öneme sahiptir. Gönüllü olarak giriş yapan gruplar, daha az çatışma çıkartarak daha hızlı kültürel olarak asimile olabilir. Ancak istemeden bir topluma dahil olmak veya istilacı bir grubun girişi söz konusu olduğunda, yerli gruplar kendilerine dayatılan yeni toplumsal düzene direnerek asimile edilmeye karşı çıkabilirler. *Giriş zamanı* açısından genel olarak, bir grubun topluma girişi ne kadar yakınsa, asimilasyona karşı daha fazla direnç vardır. Kuşaklar arası değişim bu açıdan önem kazanmaktadır. *Demografik faktörler* açısından, etnik grubun büyüklüğü, nüfus yoğunluğu, yaşadığı bölgede dağılımları asimilasyonun derecesi ve oranını etkilemektedir. Nüfus büyüklüğü ve coğrafik olarak yoğunluğu asimilasyonu geciktirme eğilimindedir. Bu etnik gruplar kültürlerini daha iyi koruyabilir ve baskın grubun müdahalelerine direnebilir. *Kültürel benzerlik*, giriş zamanı, niteliği ve demografik özellikler fark etmeksizin baskın gruba asimile olmayı hızlandırmaktadır.



*Görünürlük*, etnik grupların asimilasyon derecesini ve oranını belirlemede en kritik faktördür. Bir birey veya grup görünürde, özellikle fiziksel farklılıklar açısından her ne kadar farklıysa, yapısal asimilasyon süreci o kadar uzun ve zor olur (Marger, 2015, s. 89-90).

Terrence Cook (2003), dünya çapında etnik azınlık stratejilerine odaklanmıştır. Yazar baskın ve azınlık etnik gruplar tarafından izlenen politika stratejilerini “*ayırma, asimilasyon ve uzlaşma*” olarak üç ana politika olarak ayırt etmiştir.

*Ayırma* politikası baskın grup tarafından uygulandığında, hedef grubu daha çok tercih edilen bir etnik kökenden ayırabilir; hedef kitleyi zayıflatmak amacıyla, onları birbirinden ayırabilir; bazen baskın grup daha fazla yarar elde edebilmek, diğer grubu kontrol etmek veya daha zayıf üyeleri öldürmek için soykırıma dönüşebilir. Ayırma politikası gruplar arası gerçek veya hayali farklılıklara vurgu yaparak; bu tür varsayılan farklılıkları azınlık grubu baskın gruptan ayırmak için kullanmasını içermektedir. Ayırma politikası baskın grup tarafından uygulandığında azınlık grubu sadece kültürel değil, aynı zamanda biyogenetik donanımının daha aşağı olduğunu yaygınlaştırır. Azınlık grup bazen daha fazla kayıp vermeyi önlemek adına ayırma politikalarına karşı dayanma stratejisi geliştirebilir. Dayanma bazen özdeşleşme ile birlikte gerçekleşir. *Özdeşleşme* paradoksal olarak baskın ve hükmedilen arasındaki aşılmaz farkı kabul etme eğilimindedir:

Psikanalizden bir terim ödünç alırsak, bir duruş, kurbanın kurban edenle özdeşleşmesi olabilir. Bu genellikle kişinin mağdur edildiğinin inkar edilmesini, aksi halde ortaya çıkacak olan kaygıyı, suçluluğu vb. ortadan kaldırmak için bir ego savunma mekanizmasını içerir. Bunun yerine tanımlayıcılar kendilerine kötü davranıldığını görürlerse, alternatif olarak yetkililerin sorunu içtenlikle düzeltmeye çalıştıklarını veya farkındalarsa bunu yapacaklarını düşünebilirler (“Kral bilseydi!”). Bu tür tezahürat yanılsamaları, yalnızca anlık teşviklere bir yanıt olmaktan ziyade içselleştirilebilir (Cook, 2003, s. 15).

Dayanmanın başka bir çeşidi *asimilasyondur*. Bu duruşta, azınlık yine de güçlüyü desteklerken, olduklarından başkası gibi davranmaya çalışmaktansa daha avantajlı gruba benzemek amacıyla kendilerini düzeltmeye veya değiştirmeye çalışırlar. Ek olarak bazen *kaderci kabul biçimleri* uygulanabilir. Kaderlerinden bazı bilinçli hoşnutsuzlukları içeren bu tarz, yine de politik olarak sakinliği korumaktadır. Bu duruş alt grup için genellikle

baskın olanla fazla temastan kaçınmak için fiziksel geri çekilme anlamında izolasyonu içerir. Kendilerini fiziksel olarak izole etmeseler bile, kayıtsız şartsız boyun eğmeyi uygulayanlar genellikle dikkat çekmeden yaşamaya, kendilerine veya sevdiklerine riskli bir ilgi çekecek davranışlardan bilinçli olarak kaçınmaya çalışabilirler. Dayanmanın bir başka türü, *somurtkan teslimiyettir*:

Siyasi sessizlik her zaman kaderci değildir. Sessizlik her zaman rıza demek değildir. Alkışlamaya, maymunlaşmaya ya da süresiz olarak bir güçsüzlük durumuna maruz kalmaya meyilli olmayan bir tür tahammül vardır. Asık suratlı bir itaatkâr, bir baskının politik olarak neden olduğunu ve en azından potansiyel olarak politik olarak düzeltilebileceğini biliyor olabilir. Belki de bir zamanlar güçlü olan ve bu gücü kaybetmiş olanlarda ya da kaynakları etkin bir şekilde seferber etme şansı arayacak kadar kazanmış olanlarda en yaygın olan bu dayanıklılık tarzı, şu anda iktidarda olanlara en az teselli sunar (Cook, 2003, s. 17).

Azınlık etnik grup, bazen ayrılıkçık olarak *ayrılma* yolunu izler ve kendisinin baskın etnisiteden farklılıklarını vurgular. Madun etnik grubun bir stratejisi olarak ayrılma, dört temel uzaklaştırma davranışı biçiminde ortaya çıkabilir: (1) devletten bireysel göç, (2) devletten toplu göç, (3) devletin sınır bölgelerindeki bir bölgesine toplu göç veya (4) ayrılıkçı bir hareketin peşinde koşarak, genellikle sınır bölgelerindeki bazı bölgelerde bağımsızlık kazanma (Cook, 2003, s. 22).

İkinci etnik grup politikası olarak *asimilasyon*, baskın grup tarafından kontrol amacıyla uygulanmaktadır. Asimile etmek, ayırma stratejileriyle açık bir tezat oluşturan “benzer hale getirmektir”:

İster baskın (çoğunlukla eşitlikçi olmayan, rızaya dayalı olmayan biçim) ister hükmedilen (daha eşitlikçi, gönüllü) tarafından seçilmiş olsun, bir strateji olarak asimilasyonda ortak olan bir şey, en azından asimilasyonun hedefi olanlardır. Hedeflenen insan gruplarının biyogenetik olarak neredeyse ayırt edici ve aşağı düzeyde bir hayvan türü olduğu şeklindeki yaygın ayrımcı düşünceye gerek yoktur. Olması gerektiği anlamına geliyorsa, burada hedef grubun belirli temel açılardan çoğunluk grubu gibi olabileceği ve olması gerektiği varsayımı vardır (Cook, 2003, s. 62).

Bu asimilasyon türünde, asimilasyonun hedefi olan daha zayıf etnik gruplara tam eşitlik sağlama niyetinde değildir. “En iyi ihtimalle sadece bir kontrol stratejisidir ve en kötü

ihtimalle daha zayıf grubun kültürel olarak yok edilmesini hedefleyebilir” (Cook, 2003, s. 64).

Cook (2003, s. 65-66), *seçici ve sınırlı bireysel asimilasyon* olarak adlandırdığı politikada, azınlık etnik gruptan yalnızca birkaç kişinin baskın olanın kültürünü benimsemelerinin amaçlandığından söz etmiştir. Bu seçkin asimilasyonda, azınlık grubunun bazı üyeleri için fırsatlar yaratılıyor, ancak açılan boşluklar seyrek olabilir. Bu strateji, ayrıcalıklı bireyler için bile önceki kimliklerini feda etmek zorunda kalabilecekleri için ağır bir bedel olabilir. Herhangi bir yeni kimlik daha az tatmin edici olabilir, çünkü yalnızca daha güçlü grup üyelerinden çok az gerçek saygı ve daha zayıf grup üyelerinden olası bir aşağılama ile karşı karşıya gelebilir. Bazen, bu tür seçici asimilasyonla artacak örtülü bir bedel, daha zayıf etnik kökene sahip bireyin, kendi grubunun kültürünü hor görmesi, baskın etnik grubun görüşünü kabul etmesi ya da en azından kabul ediyormuş gibi görünmesidir. Bu bireyler kaybettikleri etnik kimliklerinin yanı sıra, yükselişlerinin menşe gruplarına yardımcı olacağı hiçbir şekilde açık değildir. Baskın grup için seçici bireysel asimilasyon, gerçek fırsat eşitliği sunmaktan ziyade sosyal kontrolü sağlamak yönündedir.

*Agresif ve kolektif asimilasyon* politikası, azınlık grubunu bir bütün olarak en azından bazı açılardan baskın etnik gruba daha benzer hale getirme stratejisidir:

Dayatılan bir kolektif asimilasyonda, egemen, bir azınlığın tehdidini, farkını derinleştirerek değil, aksine onu hafifleterek, hatta silerek ortadan kaldırmaya çalışabilir. Baskın grup ayrımcıları doğuştan gelen kötülüğü varsayarlarsa ve sıklıkla ayrımcı uygulamaya veya aşırı fiziksel soykırıma yönelirlerse, burada kötü çevrenin veya eğitimin yanlış şekillendirici etkilerini düşünmeleri daha olasıdır. Prensip, azınlık etnik kökeni (ya da asimile edilecek bu tür başka bir grup) kurtarılabilir, kültürel geriliğinden, sapkınlığından vb. kurtarılabilir (Cook, 2003, s. 68).

Baskın grup tarafından uygulanan gönüllü bireysel veya kolektif kültürel asimilasyon, eşitlikçi görünmesine rağmen, egemen kültürün üstünlüğünü varsaymaktadır. Dayatılan bir asimilasyon, farklı grupların zenginliğini yok ederek kültürel soykırıma dönüşebilir (Cook, 2003, s. 68).

Cook'a göre, azınlık gruplar tarafından *kişisel başarı için bireysel asimilasyon*, kendini baskın gibi göstererek veya en azından onlar gibi görünerek yukarı doğru hareketlilik mümkün olduğunda, madun grup tarafından seçilebilir. Bunun yanı sıra *grup başarısı için kolektif asimilasyon* da gerçekleştirilebilir.

Üçüncü politika olarak *uzlaşma*, baskın grup tarafından uygulandığında *asgari olarak*, minimalist temel haklar, öteki politikasında asgari adalet, minimalist yetki devri ve merkezden asgari güç paylaşımını, azınlık grup tarafından ise *maksimum* olarak gerçekleşmektedir (Cook, 2003, s. 113).

Farklı kültürel gruplar arasındaki ilişkiyi incelemek ve model geliştirmek konusunda diğer önemli bir isim John W. Berry olmuştur. Yazar (1997, s. 6) kültürleşme kavramını, "grup karşılaşmalardan kaynaklanan kültürel değişiklikler" olarak tanımlamış ve kültürel temasların çok boyutlu modelini ortaya koymuştur. İlk çalışmalarında göç üzerinde odaklanan yazar, bir kültürel bağlamda gelişen bireylerin yeni bir kültürel bağlamda yaşamaya çalıştıklarında ortaya çıkan değişimleri açıklamaya çalışmıştır. Göç sonucunda, birçok toplum kültürel olarak çoğul hale gelmiş, sayısal, siyasi ve ekonomik olarak eşit olmayan kültürel gruplar oluşturulmuştur. Bu farklılıklar "ana akım", "azınlık", "etnik grup" gibi sosyal bilim terimlerini ortaya çıkarmıştır. Berry, kültürleşme sırasında var olan eşitsiz etkiler ve değişimlerin farkında olarak tüm gruplara atıfta bulunmak için kültürel gruplar terimini, egemen olan ve hakim olmayan terimlerini o grupların göreceli güçlerini ifade etmek için kullanmıştır (Berry, 1997, s. 8).

Berry, kültürleşme stratejileri olarak isimlendirdiği modeli zaman içinde geliştirmiştir (Berry, 1997; Berry, 2005; Berry ve ark., 2006; Sam ve Berry, 2010; Berry, 2011). Çoğul toplumlar, sömürgeleştirme, kölelik, iltica ve göç hareketleri sonucunda uluslararası arenada ortaya çıkmışlardır. Tüm çağdaş toplumlar kültürel olarak çoğul durumda ve hiçbir toplum bir kültürü, dili ve kimliği olan insanlardan oluşmamaktadır. Çoğul toplumlarda genellikle zımni olsa da iki zıt kültürel grup ilişkileri modelleri vardır. Ana akım-azınlık modelinde, bir hâkim toplum ve çeşitli azınlık grupları varlığını sürdürmektedir. Bu gruplar ana akımın içine ayırt edilemez bileşenler olarak dahil edilmedikçe, genellikle kenarda kalırlar. Diğer çok kültürlü modelde, çok sayıda kültürel

grubun çıkarlarını ve ihtiyaçlarını karşılayan ve bu ulusal çerçeveye etnik kültürel gruplar olarak tamamen dahil edilen ulusal toplumsal bir daha büyük toplum vardır. Ana akım-azınlık modelinde, kültürel çoğulculuk bir sorun olarak yorumlanır ve azaltılması, hatta ortadan kaldırılması gerekmektedir. Çok kültürlü modelde, kültürel çoğulculuğun bir kaynak olduğu ve destekleyici politikalar ve programlar ile kapsayıcılığının geliştirilmesi gerektiği düşünülür (Berry, 2011. s. 2.3).

Berry ve arkadaşlarına göre farklı kültürel grupları içeren toplumlarda iki temel konuyla ilgili stratejiler genellikle gruplar ve bireyler tarafından birbiriyle günlük karşılaşmalarda ortaya çıkmaktadır. Bu konular “kültürel koruma ve devam ettirme olarak, bireylerin kültürel kimlik ve niteliklerin ne ölçüde önemli olduğu düşünülmemekte ve sürdürmesine gayret gösterilmektedir; ve temas ve katılım olarak kendi grupları içinde kalma ve ya diğer kültür gruplarına dâhil olma kararını içermektedir. Dört kültürleşme stratejisi şu şekildedir:

*Asimilasyon:* Hâkim olmayan gruplar açısından, bireyler kendi kültürel kimliğini korumak istemiyorsa ve diğer kültürlerle günlük etkileşimde bulunmağı arıyorsa, Asimilasyon stratejisi olarak tanımlanır.

*Ayrırma:* Buna karşın, bireyler orijinal kültüre tutunmaya değer verdiklerinde ve aynı zamanda başkalarıyla etkileşim kurmaktan kaçınmak istediğinde, Ayrırma alternatifini tanımlanır.

*Entegrasyon:* Her iki kültürün sürdürmesine ilgili duyulduğunda entegrasyon seçeneği ortaya çıkar, yani birey günlük etkileşiminde kendi orijinal kültürünü de sürdürüyor, burada bir dereceye kadar kültürel bütünlük korunurken, aynı zamanda daha büyük sosyal ağın ayrılmaz bir parçası olarak katılmak aranır.

*Marjinalleşme:* Son olarak, kültürel sürdürmeye (genellikle sıkı kültürel kayıplardan dolayı) olasılık düşük ise ve başkalarıyla iletişim kurmaya duyulan ilgi az ise (çoğunlukla dışlanma ya da ayrımcılık nedeniyle) Marjinalleşme tanımlanır (Berry, 1997, s. 9).

Etnik politikalar ve etnik gruplar arasındaki ilişkiler dikkate alındığında genelde devletler ve toplumlar çeşitlilikleri korumak veya ortadan kaldırmak, dışlamak ve asimile etme yönünde yol izlemişlerdir. İran’da etnik gruplara karşı politikaları ayrıntılı bir şekilde inceleyen araştırmaların sayısı oldukça kısıtlıdır (Asgharzadeh, 2007; Saleh, 2013; Shaffer, 2008; Ziya-Ebrahimi, 2018). Bu doğrultuda İran’da Türkler başta olmak üzere Fars olmayan gruplara karşı uygulanan politikalar özellikle Rıza Han’ın iktidara geçmesi döneminden itibaren ayrıntılı bir şekilde ileri sürülmüştür.

İran’da modern devletin kuruluşuyla birlikte ülke çapında farklı etnik politikalar uygulanmıştır. Rıza Han, güçlü bir merkezi sistemi ve milliyetçiliği savunan entelektüellerin desteğini kazanarak 1925 yılında Pehlevi hanedanını kurmuş, ulus devlet projesinin hayata geçirilmesi için Batı’yı, model olarak kullanmıştır. Meşrutiyet döneminde hakim olan “değişim” düşüncesinin yerini “düzen” ve “toplumu okunur kılma” fikri almış bu doğrultuda toplumsal mühendislik önem kazanmıştır. Çeşitli etnik gruplardan ve milletlerden oluşan Memalik-i Mahrusa-i Kaçar’ın tek bir millet haline gelmesi için belirli etnik politikalar izlenmiştir.

Rıza Şah’ın 1925’te kurduğu hükümet ordu, bürokrasi, kabine ve meclis olarak üç temele dayanmıştır. Askerlik zorunlu kılınmış ve bütçenin yüzde 33.5’i orduya tahsis edilmiştir. İletişime bütçenin yüzde 26.6’si ihtisas edilmiş ve sağlığa ayrılan pay sadece yüzde iki olmuştur. Bürokrasiye gelince dört eyalet on bir ile bölünmüştür. Etnik politikalar doğrultusunda Azerbaycan eyaleti 1937’de ikiye bölünmüş ve bazı tarihsel toprakları diğer illere dâhil edilmiştir. Çocuklar için Türkçe isim seçme yasaklanmış, Sovyet Azerbaycanı ile ticaret oldukça kısıtlanmıştır. Bu da Azerbaycan’dan birçok kişinin Tahran’a göç etmesine neden olmuştur (Shaffer, 2008 s. 73 ). İl yetkilileri İç İşleri Bakanlığı tarafından atanmış, bu politikaların etkisinde merkez, kontrolünü eyaletler üzerinde kurmuştur. Meclis, rejim yanlısı olan partilerden oluşmuş ve ulemanın yetki alanı oldukça sınırlanmıştır.

İran milliyetçiliği, devletin üç ayağının temelini oluşturmuştur. Modern ulus-devlette İslam yabancı bir din olarak tanımlanmış ve İran’ın tarihi İslam öncesi Arı ırkına dayandırılmıştır. 1934’te Pers sözcüğü yerine İran sözcüğünün kullanılmasının devlet tarafından resmi olarak dünyaya duyurulması bunun en iyi göstergesi olmuştur.

1920’de Rıza Şah tarafından Azerbaycan ve Gilan eyaletlerinin bastırılması, Teşkili grubunu iktidarın sağ kolu kılmıştır. Böylece Teceddüt partisinde toplanan seçkinler, Rıza Şah’ın yardımıyla Beşinci Meclis’e girme şansını yakalamışlardı. Onlara göre reform kitlenin eliyle değil güçlü bir kişinin dayatmasıyla yapılmalıydı. Böylece seçkinlerin ürettiği söylem, şah tarafından zorla topluma dayatılmıştır.

Teceddüt partisinin siyasi görüşünü yansıtan “İranşehir” (İran Yurdu), “Âyende” (gelecek) ve “Name-i Ferengistan” (Ferengistan Mektubu) dergileri, merkeziyetçi devletin kurulması ve yeni milli ve kültürel kimliğin inşası yönünde çabaları, İran tarihine yön vermiştir. Bu söyleme karşı çıkabilecek hareketler ise, devletin yoğun baskısına maruz kalmışlardır.

Azerbaycan, bu dergilerin odak noktasını oluşturuyordu. 1923'te *İranşehir*, İstanbul'da Azerbaycan'la ilgili Türk Ocağı tarafından düzenlenen konferansın raporuna hızlıca tepki göstermiştir. Konferansta İran devletinin İran'da yaşayan Azerbaycanlılara karşı uyguladığı politikalar eleştirilmiş ve Azerbaycanlılara yeni doğmuş Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte olma çağrısı yapılmıştır. Yanıt olarak *İranşehir*, 20. yüzyılın başlarının büyük İranoloğu J. Marquart'dan, Azerbaycan'la İran'ın diğer bölgeleri arasındaki tarihi bağları ele alan, bir makale yayınlamıştı. Makalenin sonunda, İran'ın radikal meşrutiyet şairi Ârif-i Kazvini'den (1882-1934) Türk dilini kınayan bir şiire yer verilmiştir (Atabaki, 2000, s. 55-56):

*Türkün Dili kökünden koparılmak içindir.  
En iyisi, bu dilin ayağının ülkeden kesmektir  
Farsçayla iki atlı (dört nala) Araz'dan atlamaktır.  
Sabah rüzgârı kalk, Tebriz halkına söyle,  
Zerdüş'tün diyarında Cengiz'in yeri yoktur!<sup>2</sup>*

Derginin her sayısında İran'ın İslam öncesi eski tarihine önemli bir yer ayrılmıştır. İran'ın ihtişamlı döneminin sonlandırılmasından Araplar ve Türkler sorumlu tutulmuştur. Türk dili uğursuz ve "meşum bir anı" olarak betimlenmiş ve ondan “İranlılığın ve Farsçanın düşmanı” olarak bahsedilmiştir. İran'da en kalabalık Türk topluluğunu oluşturan Azerbaycanlıların kimlik meselesi derginin üzerinde durduğu ve önem verdiği başlıca konulardan biriydi. Derginin farklı sayılarında, Azerbaycan'ın Türk kimliği olmadığını

---

<sup>2</sup> . زبان ترک، از برای از قفا کشیدن است.  
صلاح، پای این زبان ز مملکت بریدن است.  
دو اسبه با زبان فارسی از ارس پریدن است.  
نسیم صبحدم برخیز،  
بگو به مردم تبریز،  
که نیست خلوت زرتشت.  
جای صحبت چنگیز.

ispatlamaya çalışılmıştır. Derginin logosunda kullanılan semboller ve resimler hepsi İslam öncesi İran'ın tarihini anımsatmaya çalışıyordu. Dergi, İran'daki mevcut geri kalmışlığın asıl nedenini Arapların İran'a saldırısında görüyordu. Dolayısıyla Arap kültüründen arınarak eski İran geleneklerine dönme, ülkenin ilerlemesini sağlayacaktır. Kazımzade-i İranşehir'e göre İran'ın o günkü sorunlarına sadece "milliyet" çözüm olabilirdi. Milliyetin korunması ve yükselişi herkesin amacı olmalıydı. Milliyet, İran'ı kurtaran tek şey olacaktır.

Bizim milliyetimiz İraniyettir (İranlılık) ve İraniyet her şeyimizdir: onurumuz, şerefimiz, namusumuz, büyüklüğümüz ve hayatımızdır. Vücudun da Arya kanı olan herkes ve İran'ı kendi vatanı olarak kabul eden herkes İranlı sayılmalıdır ve İranlıdır (Kazımzade-i İranşehir, 1984, s. 74).

*İranşehir*'in 17 Aralık 1923 sayısında "Milliyet ve Ruh-i Milli-i İran" başlıklı yazıda tekrardan milliyete, İran'ı diriltecek güç olarak vurgu yapılmış ve bu konu ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Yazar bu yazıda İran'ın şaşaalı geçmişine dikkat çekerek İranî ruhun ölmediğinin, sadece kalın bir perdenin üzerini kapattığını savunuyordu. Bu perde bilim ve özgürlüğün yok edilmişinden beslenen cehalet ve esaret perdesiydi. İran milleti ırksal yeteneğini ve Arya zekâsını kullanarak yeniden büyük bir medeniyete dönüşebilirdi. İran'ın kültür fidanı sudan ve güneşten beslenmeliydi. Su onun kökeni, güneşi de bilim ve özgürlüktü. Milli ruhun geliştirilmesiyle antik İran'ı diriltmek ve medeniyetini yenileyerek "genç ve özgür İran"ı inşa etmek imkânsız olmayacaktı. Yazar, İran milletinin ruhunu, onun hırsı ve mükemmeliyetçiliği olarak tanımlamıştır (Kazımzade-i İranşehir, 1984, s. 193-206).

"İranşehir" bu gibi konularla tarihsel bir arka plan hazırlamaya çalışırken, "Âyende" dergisi tüm İranlıların bir millet olarak "birleşmesi" ve "Farslaşması" için gereken koşulların sağlanması için görev üstlenmiştir:

Benim İran'ın milli birliğinden kastettiğim şey bugünkü İran'ın sınırları dâhilinde yaşayan halkın siyasi, kültürel ve toplumsal birliğidir. Bu birlik iki başka konsepti içermekte, yani, siyasi bağımsızlığın sürdürülmesi ve İran'ın coğrafi bütünlüğü. Ancak, milli birliğin elde edilmesi Farsçanın ülke geneline yerleşmesi anlamına geliyor, kıyafet, gelenekler ve bu gibi benzer bölgesel farklılıklar ortadan kalkmalı ve mülûk'üt-tavâiflik (derebeylik) de ortadan kaldırılmalıdır. Kürtler, Lorlar, Kaşkaylar, Türkler, Türkmenler, farklı kıyafet giydikleri veya farklı dili konuştukları



için birbirinden farklı olmamalıdır. Kanımca, milli birlik İran’da elde edilinceye kadar, giyim, gelenek vs. dikkate alınırca siyasi bağımsızlığımızın ve coğrafi bütünlüğümüzün her zaman tehlike altında olma ihtimali olacaktır (Afşar, 1925; akt. Atabaki, 2000, s. 56).

Dergide farklı dillerde konuşmak milli birliği kırılğan kıldığı için farklılıkları ortadan kaldırmak konusunda temel rolü üstlenen Farsçanın yaygınlaşması konusunda dergide şu ifadeler yer almıştır:

Farsça İran’ın tüm bölgelerinde olmalı ve aşamalı bir şekilde yabancı dillerin yerini almalıdır. Bu iş sadece ilkokulların her yerde kurulmasıyla başarılabilir; eğitimi parasız ve zorunlu kılan yasalar geçirilmeli ve bunun için gereken araçların sağlanmasından emin olunmalı. Binlerce cazip Farsça kitap ve risale ucuz fiyatla ülke genelinde özellikle Azerbaycan ve Huzistan’da dağıtılmalıdır. Ülkenin daha ücra bölgelerinde milli dilde pahalı olmayan küçük yerli gazetelerin yayınlanmasının araçları yavaş yavaş hazırlanmalıdır. Bunların hepsi devletin yardım etmesini gerektiriyor ve düzgün bir plana göre gerçekleştirilmelidir. Belli Farsça konuşan aşiretler yabancı dilin konuşulduğu bölgelere nakledilmeli ve orada yerleştirilmelidir, o bölgede yabancı dilde konuşan bir aşiret Farsça konuşulan bir bölgeye nakledilmelidir. Yabancı dilde olan coğrafik adlar veya Cengiz’in ve Timurlenk’in saldırısı veya yağmasını andıran her şey Farsça adlarla yer değiştirmelidir. Milli birlik hedefinin sağlanması gerektiriyorsa ülke yönetsel bir açıdan planlanmalıdır (Afşar, 1925; akt. Atabaki 2000, s. 57).

“İran Milletini” tanımlarken Mahmut Afşar, “Mesele-i Milliyet ve Vahdet-i Milli-i İran” (Milliyet Meselesi ve İran’ın Milli Birliği) yazısında “ortak ırk, din, sosyal yaşam ve tarih temelinde birleşen ve yüzyıllarca müşterek toprakta yaşayan bir halk grubu” olarak bahsetmiştir (Afşar, 1925; akt. Atabaki, 2000, s. 57).

Rıza Şah hükümeti ilerleyen yıllarda diğer dış güçlerden mesafe açarak, Almanya’ya yaklaşmıştır. Yüzlerce uzman Almanya’dan İran’a getirilmiş ve 1940’a gelindiğinde dış ticaretin yüzde 45.5’i Almanlarla yapılmıştır. Nazilerin Âri ırkının üstünlüğüne dair söylemi, İran milliyetçiliği söylemini pekiştirmek için hem merkezîyetçi entelektüeller hem de hükümetin işine gelmiştir. Ülkede faşizmin reklamı yapılmış ve “Biz Neden Üstünüz” başlıklı yazılar yayınlanmıştır (Cami, 1979, s. 63). 1941’de İran’ın Müttefikler tarafından işgali ardından Almanya’nın geri çekilmesi, yeni bir oyuncunun sahneye girmesinin habercisiydi. Bu sefer ülkeyi iflastan ve kıtlıktan kurtarmak için gözler ABD’den gelen uzmanlara ve danışmanlara çevrilmiştir.

Rıza Şah döneminde, Azerbaycan eyaleti bir taraftan kıtlıkla baş etmeye çalışırken diğer taraftan kültürel baskılara ve aşağılanmaya karşı direnmeye çalışmıştır. Eyaletten alınan vergiler merkeze akarken kıtlıkta yaşayan halkın arasında bozulmuş buğdaylar dağıtılmıştır. Vali (Ostandar) olarak atanan Mostovfi Azerbaycan Türklerini aşağılayarak annelerin Türkçe ağıt söylemelerini bile yasaklamıştı. Azerbaycan Kültür Başkanı, Türkçe konuşan herkese eşek urganı bağlayıp ahırda tutulması gerektiğini söylüyordu. İlkokul sınıflarında Türkçe konuşan çocukları cezalandırmak için ceza kumbarası konulmuştu (Cami, 1979, s. 237-240).

Rıza Şah hükümeti boyunca, Batı dünyasıyla ticaretin kapısı olarak bilinen Azerbaycan, giderek eski itibarını kaybetti ve sonunda İran'ın tahıl ambarı konumuna indirildi. Sanayileşme politikasına bakıldığında Hazar kıyısının güneyinde yer alan ve Rıza Şah'ın doğduğu şehir olan Mazenderan eyaleti ve İran'ın merkez eyaletleri ayrıcalıklı muamelelerden faydalanıp hızla geliyordu. Böylece, Tahran İran'ın yüksek teknoloji merkezi, İsfahan ve Mazenderan ülkenin yün sanayisinin merkezi haline geldi. Aynı politikanın bir diğer göstergesi olarak, Azerbaycan'ın dört kentinde (Tebriz, Rizaiye, Miyandoab, Marağa) kurulan 20 fabrikadan sadece ikisi doğrudan devlet tarafından maliyeleştirildi. Kuzey ve merkez eyaletlerde kurulan 132 fabrikadan sadece yirmisinde devlet yatırım yapmıştı (Atabaki, 2000, s. 60).

Sovyet güçleri tarafından 1941 yılının Ağustos'undan Mayıs 1946'ya kadar süren Azerbaycan topraklarının işgali boyunca Azerbaycan, modern tarihinin en kritik günlerine imzasını atmıştır. II. Dünya Savaşı boyunca kıtlık ve yaygın hastalıklarla baş etmek zorunda kalan Azerbaycan, ülke genelinde gıda maddelerinin eşitsiz biçimde dağıtılmasına da şahit olmuştur. Azerbaycanlılara göre devletin gözünde İran sadece Tahran'dan oluşmaktaydı. Azerbaycan nüfusu Tahran nüfusunun üç katı olmasına rağmen Tahran'ın bütçesi 1944-45 yılları arasında Azerbaycan'ın yirmi katı idi (Foran, 1993, s. 408).

Eylül 1941'de Rıza Şah tahtı oğlu Muhammet Rıza'ya bırakarak sürgüne gönderildiğinde ülkede bir daha demokrasi arayışları artmaya başladı. Müttefikler İran'ı işgal ettiklerinde, ülkede sadece 12 dergi ve gazete yayınlanırken 1941 ile 1947 yılları arasında bu sayı

580'e yükseldi. Aynı dönemde siyasi partilerin sayısı sıfırdan yirmi bire ulaştı. 1941 Eylül ayının diğer önemli olayı Tudeh Partisi'nin kurulmasıydı. Tudeh Partisi hem "İran milleti için Meşrutiyet Anayasasında belirlenen özgürlükleri" korumak hem de "toprak, mülkiyet, sağlık, vergilendirme ve eğitimle" ilgili ıslahatı savunuyordu.

Rıza Şah'ın 20 yıllık tekçi yönetiminin sona ermesiyle Azerbaycan'da demokratik hareketler hızlıca yeniden zirveye çıkmıştı. 1941'in başlarında Azerbaycan Cemiyeti kurulmuş Cemiyet'in esas talepleri arasında Meşrutiyet Anayasası'yla garantiye alınan Eyalet ve Vilayet Encümenlerinin oluşumu yer alıyordu. Yirmi yıl boyunca basın hayatında yaşam fırsatı bulamayan Azerbaycan Türkçesi bir daha Cemiyet tarafından yayınlanan *Azerbaycan* isimli dergide kendini gösterdi. 1941'in Ekim ayından 1945'in Eylül ayına dek toplam 21 gazete Azerbaycan'da yayınlanmıştır. 21 dergiden 14'ü Farsça, 3'ü Azerbaycan Türkçesinde, diğer üçü iki dilli ve biri de Ermeniceydi. Bu sayıdan sağ-kanat partiler Farsça olan 6 gazeteyi kontrollerinde tutmaktaydı. Diğerleri sol veya liberal örgütler tarafından yayınlanmaktaydı. İlk nispi özgürlük günlerinin ardından devlet otoritesini Azerbaycan üzerine kurmaya kalkıştı. Bu baskıların sonucunda Nisan 1942 tarihinde tüm yerel gazeteler kapatıldı, topluluklar ve dernekler yasa dışı ilan edildi. Fakat devlet baskıcı önlemlerini sürdürmek için yeterince güçlü değildi. Kapatılan dergiler ve dernekler bir süre sonra tekrar yayınlanmaya ve faaliyet göstermeye başladı (Atabaki, 2000, s, 89-90).

Devlet, düzeni tekrar kurmak için 4 Aralık 1941'de On Üçüncü Meclisin açılmasını sağladı. Açılan meclisin milletvekillerinin seçimle değil Şah'ın atamasıyla meclise girmiş olmaları büyük çapta itirazlara yol açtı. Mecliste temsiliyetleri olmayan ve sesleri duyulmayan siyasi gruplar devlete baskı uygulayabilmek için yüzlerini parlamentodan sokaklara, kitleleri harekete geçirmeye çevirdiler. Sokaklar artık sadece siyasi mücadelenin alanı değil, yüzlerce gazetenin ve siyasi grubun sesini duyurma merkezine dönüşmüştü. On dördüncü Meclis seçimleri ise Rıza Şah iktidarı ele geçirdiğinden beri bağımsız siyasi partilerin katılımıyla gerçekleşen ilk parlamento seçimiydi. Seçimlerde sağın başında İrade-i Milli (Milli İrade) partisi spektrumun solunda ise Tudeh partisi yer alıyordu. Darbeden sonra Tudeh Partisi gücünü kaybetmiş olsa da yine de Tudeh Partisi Azerbaycan Demokratlarıyla ilişkisini yeniden gözden geçirerek demokratları partinin

Azerbaycan kolu olarak tanımladı. 1940-1946 yılları arasında milli meseleye gerektiği kadar değer vermediğini kabullendi ve Pişeveri'yi "Azerbaycan halkının dileklerinin temsilcisi" olarak andı. Demokratların Azerbaycan Türkçesinde yayınlamak istedikleri "Azerbaycan" dergisine müsaade etti. Azerbaycan Demokratlarının da onayladığı yeni bir program tasarladı. Programa göre İran farklı milliyetlerden oluşmakta ve bu milliyetler kendi kaderlerini tayin etme hakkına sahiplerdi. Ancak birçok kültürel, tarihsel ve siyasi bağ bu milletlerin İran çerçevesinde kalmasını sağlamakta idi. Bu bağların pekiştirilmesi için merkezi hükümet Fars olamayanlara karşı ayrımcılığa son vermeli, eyalet encümenlerini kurmalı, okullarda, yayın evlerinde ve yerel kurumlarda milli dillerin uygulanmasını serbest bırakılmalı idi (Abrahamian, 2004, s. 418).

Tudeh Partisinin seçimleri kazanması için Cephe-i Âzâdi (Özgürlük Cephesi) ile ittifak kurması şarttı. Özgürlük Cephesi 1943'te 14 farklı dergi ve gazetenin siyasi anlaşmasıyla kurulan bir gruptu. Cephenin bildirgesinde tiranlık ve diktatörlüğe karşı mücadele vermek ve Meşrutiyet Anayasası'nın ilkelerini hayata geçirmek yer alıyordu. Cephe özgürlük taraflarını bir araya getirmekle bir birlik oluşturmayı arzuluyordu. Bildirgeyi imzalayanların arasında gelecekte Azerbaycan Özerk Hükümetinin başbakanı, Cafer Pişeveri de yer alıyordu. Pişeveri 1943 yılında Tahran'da üç haftada bir *Ajir* (Siren) dergisini yayınlamaya başlamıştı. Özgürlük Cephesi'nin desteğiyle Tudeh Partisi sadece Tahran'da eyaletlerden de milletvekili kazanmayı başardı. Meclis 26 Şubat 1944'te toplandı ve ilk girişiminde, seçilmiş olan milletvekillerinin itibarnamesini incelemeye başladı. Parlamentoda kürsü sahibi olan 136 milletvekilinden ikisinin itibarnamesi reddedildi. Bu iki milletvekili Tebriz'den birinci ve ikinci sırada milletvekili seçilen Hoyi ve Pişeveri idi. On Dördüncü Meclis için, Tebriz milletvekili sayısı dokuz kişi idi. Hoyi ve Pişeveri seçim listesinde 47,780 oydan sırayla 15,883 ve 15,780 oyla en çok rağbet gören adaylardı. *Ajir* dergisi 16 bin insanın oyunu yok sayan bu karara sert tepki gösterdi. Derginin itiraz metinlerinde bu olayın sonucunda irtica cephesine karşı verilen toplumsal mücadele tarihinde yeni bir sayfa açılacağı yazılıyordu.

Meşrutiyet Anayasasının uygulaması ve ülkede demokrasinin ihya edilme talebine karşı devlet, iktidarını pekiştirmeye ve Azerbaycanlıları kontrol altına almaya çalışıyordu. Tahran'da işçi Azerbaycanlıların kaydı alınıyor denetleniyordu. Devlet tarafından artan

baskıya rağmen Azerbaycan şehirlerinde binlerce kişinin katılımıyla mitingler yapılıyor Türkçe ve Farsça gazeteler yayımlanıyor ve Azerbaycan yeni bir devrime hazırlanıyordu. Böylece Azerbaycan'da Tudeh Partisi ve Özgürlük Cephesi'nin birleşmesiyle Azerbaycan Demokrat Fırkası kuruldu. Fırka'ya göre Fars mutaassıplarının propagandası neticesinde Azerbaycanlılar milli meselelerini ifade edemedikleri için Azerbaycan meselesinin ciddiyeti daha da artmıştı. Böylece 2 Eylül 1945'te Azerbaycan Demokrat Fırkası'nın bildirgesi Türkçe ve Farsça olarak yayımlandı.

Bildirgeye göre İran, farklı kavimlerin ve milletlerin meskeni olarak tanımlanmıştır. Bu kavimler ve milletler her ne kadar özgür olursa, ülke o kadar daha çok birliğini koruyacaktır; Anayasa, Eyalet ve Vilayet Encümenleri Yasası ile tüm İran halkına kendi kaderini tayin etme hakkı tanımış ve eyaletler ile vilayetlerin ihtiyaçlarının giderilme yetkisini o bölgenin halkına vermiştir. Dolayısıyla derhal Anayasayı uygulamaya geçirmek ve milli hükümeti, tabandan yanı halkın arasından, kitlenin ihtiyaçlarına ve her eyalet ile vilayette yaşayan halkın özelliklerine göre, inşa etmek gerekmektedir.

Bildiriye göre gerçek milli birlik sadece tüm halkların özgürlüğü ve eşitliği sağlandığında ve kendilerine has özellikleri korunduğunda gerçekleşecekti. Azerbaycan topraklarında dört milyonluk bir nüfus yaşamaktadır. Onlar kendi yetkilerinin farkında ve kendilerine özgü farklı dillere ve gelenek göreneklere sahipler. Bu halk, İran'ın bütünlüğü ve bağımsızlığını koruyarak kendi iç meselelerinde özerk ve özgür olmak istiyordur. Tahran Azerbaycan'a bakamıyor ve onun ihtiyaçlarını gidermekten acizdir. Azerbaycan kültürünün gelişmesini engelliyor, anadilini aşağılıyor ve Azerbaycanlının diğer vatandaşlar gibi özgür yaşamasını engelliyordur. Bunlara rağmen Azerbaycan İran ile ilişkilerini kesmeyi istemiyor. Ülkenin genel yasalarına uyacak Milli Meclis ve merkezi hükümete katılacaktır. Farsça devlet dili olarak Azerbaycan Dilinin yanında milli okullarda eğitilecektir (Pişeveri, 1980, s. 79-95).

Demokrat Fırkası, Azerbaycan'da ve İran'da özgürlük sloganı ile Azerbaycan'ın gelişmesi için gerekli olan özgürlüğü ve özerkliği talep ediyordu. Bunun için de Eyalet ve Vilayet Encümenlerinin seçimleri kaçınılmazdı. Azerbaycan okullarında üçüncü sınıfa kadar Azerbaycan Dili ve ondan sonra Farsça, devlet dili olarak Azerbaycan Dili ile

birlikte, eğitim verilecekti. Sanayileşme üzerine odaklanılacak ve işsizlik giderilecekti. Ülkenin temel ekonomik gücü olan çiftçilerin ihtiyacına özen gösterilecekti. Tahran'a verilen mesajda dört milyon nüfusa sahip olmasına rağmen mecliste sadece yirmi kürsüye sahip olan Azerbaycan'ın milletvekili sayısı artırılmalı ve yaklaşık meclisin üçte birisine ulaşmalıydı. Azerbaycan halkından alınan verginin yarısından fazlası Azerbaycan'ın ihtiyaçları için kullanılmalıydı. Bildirge “yaşasın demokrat Azerbaycan ve özgür, bağımsız İran” imzasıyla sona ermiştir. Birkaç gün sonra gerçekleşen kongrede bireysel özgürlükler, ifade ve basın özgürlüğü gibi temel özgürlükler bildirgeye eklenecek ve tüm kadınlara ve erkeklere seçme ve seçilme hakkı tanımlanacaktı. İran tarihinde ilk olarak Azerbaycan kadınları oy kullanma hakkına sahip olacaklardı (Pişeveri, 1980, s. 30-42).

Azerbaycan'ın özgürlük ve demokrasi uğruna harekete geçmesi özellikle merkez seçkinlerinin nasıl bir demokrasi anlayışına sahip olduklarını göstermektedir. Ünlü yazar Melikü'sh-şuarâ' Bahar yazılarında Azerbaycan halkının aşağılanmasından ciddiye alınmaması gereken bir şaka olarak bahsetmiştir. Bahar, Türkçenin Azerbaycan halkının yerel dili olmadığını ve Tatarlar tarafından zorla dayatıldığını öne sürmüştü ve onun yerine kadim bir lehçe olan Azericenin yayılması gerektiğini savunuyordu. Ona göre Azerbaycan için bir dil seçilecekse o dil Farsça olmalıydı (Cami, 1979, s. 258). Azerbaycan Demokrat Fırkası'nın başkanı ve Azerbaycan hükümetinin başbakanı, Pişeveri yazıları ve nutuklarında şu konulara dikkat çekmiştir: “Azerbaycan, Azerbaycanlıya aittir. Biz artık hiçbir milletin boyunduruğu altında yaşamayacağız.” “Tebriz'de Türkçe tiyatrolar yapılırken Tahran'da bunun gibi mekânlardan bahsetmek mümkün değildi. Rıza Şah döneminde tiyatroların zorunlu olarak Farsça yapılması sonucunda Tebriz'deki tiyatro mekânları tek tek kapandı. Çünkü halk Farsça bilmiyordu...” “Azerbaycan Dilinde yazmak ve okumak yeni bir talep değildi. İran'da ilk olarak Tebriz şehrinde Mirza Hasan Rüşdiye tarafından modern okullar kurulduğunda eğitim, anadilinde sağlanmıştı.” Pişeveri'ye göre Tahran kararını vermeliydi, özgürlük yolunda Azerbaycan'ın yanında durmalıydı yoksa Tahran tek başına irtica yolcusu olacaktı (Pişeveri, 1980, s. 143-147).

ADF'nin Ekim 1945'te onaylanan tüzüğünde, Azerbaycanlılardan bir halk olarak değil bir millet olarak bahsedilmiştir. ADF kullandığı terminolojinin tamamen farkında

olduğunu bu cümlelerle ispatlamıştı: “Milliyet ve tabiiyet iki farklı kavramdır. Kendimizi İran tebaası olarak görmemize rağmen, biz Azerbaycanlılar olarak milliyetimizi koruyoruz” (Pişeveri, 1945, s. 1-2).

Merkezde yayınlanan bazı dergiler Fırka'nın reformlarını destekleseler de Demokratların kullandıkları belli terimlerden hoşnutsuzluklarını dile getirmekten çekinmiyorlardı: “Biz burada, kelimeler üzerine tartışmak istemiyoruz ancak, bizim açımızdan, Demokrat Parti'nin yazarlarının ‘millet-i Azerbaycan’ (Azerbaycan milleti) yerine "merdom-ı Azerbaycan" (Azerbaycan ahalisi) yazmaları ve demeleri daha uygun olacaktır.” Veya dil meselesine ilişkin, “Bizim yazarlarımız açısından, Azerbaycan'ın yerel dilinin saygıyı hak ettiği besbelli açıktır. Ancak, kanaatimizce, Azerbaycan yerel dili kesinlikle Azerbaycanlı yurttaşlarımızın milli dili olamaz. Çünkü biz Azerbaycan ahalisini kendimizden ve diğer yurttaşlarımızdan ayrı bir millet olarak görmüyoruz” (İran-ı Ma; akt. Atabaki, 2000, s. 104).

5 Eylül'de ADF'nin resmi organı olan *Azerbaycan* gazetesi iki dilde yayınlanmaya başladı. Derginin ilk sayısında Azerbaycan dili eyaletin resmi dili olarak kabul edilmiştir: “Yıllar boyunca, birçok hain ve yabancı, anadilimizi yok etmeye veya gelişmesine engel olmaya çalışmıştır. Bu çaba özellikle özgürlük düşmanı olan Rıza Şah döneminde yaygınlaşmıştı. Ancak işaret ettiğimiz gibi biz ana dilimizden vazgeçemeyiz” (Pişeveri, 1980, s. 184-186).

Azerbaycan Demokrat Fırkası kasım ayının 10'undan 20'sine kadar süren neredeyse Azerbaycan'ın önemli şehirlerinin tümünde eşzamanlı toplantılar düzenledi. Toplantıların odak noktasında Eyalet ve Vilayet Encümenlerinin kurulması yer alıyordu. 20 Kasım 1945'te 150,000 Azerbaycanlıyı temsil eden 724 delege Azerbaycan Milli Kongresi denilen toplantıya katıldı. Toplantının ikinci gününde delegeler Azerbaycan Kurucular Meclisi adını kabul ettiler:

Azerbaycan halkı, burada zikredilmesi imkânsız olan sayısız tarihi nedenler ve büyük olaylar sonucunda, kendine özel milliyeti, dili, tarzı ve geleneği, ayrıca diğer belirgin özellikleri bulunmaktadır. Bu belirgin özellikler, İran'ın bağımsızlık ve toprak bütünlüğüne saygı duymakla birlikte, onlara tüm dünya ulusları gibi Atlantik

Anlaşmasıyla uyumlu bir şekilde özgür olma ve kendi kaderini belirleme hakkı tanımaktadır. Azerbaycan halkı İran'ın diğer eyalet ve bölgeleriyle siyasi, ekonomik ve kültürel bağları bulunmakta ve bu halkın İran devletinin (mevcut İran devleti aslında Azerbaycanlılar tarafından kurulmuştur) kurulmasındaki fedakârlıkları göz önünde bulundurulduğunda, onlar kendi Milli muhtariyetlerini arıyorlardı. Onlar bu arzuyu gerçekleştirirken hiçbir şekilde İran'ın toprak kaybına uğraması veya parçalanmasıyla sonuçlanmasını istemezler. Azerbaycan halkı İran'da anayasa çerçevesinde gerçekleşen demokrasi ilkelerine tam bağlıdır. Azerbaycan, İran'ın tüm eyalet ve şehirleri gibi, Meclis-i Şura-yı Milli'ye (Milli Şura Meclisi) temsilciler gönderecek ve meşru vergileri ödemeye katılacaktır (Pişeveri, 1980, s. 125-133).

27 Kasım 1945'te başlayan ve beş gün süren Milli Meclis seçimleri, İran parlamento tarihinde kadınların yer aldığı ilk seçim oldu. 12 Aralık'ta Azerbaycan Milli Meclisi 101 milletvekili ile resmi açılışını yaptı. Eyalette Azerbaycan Milli Hükümeti yürütme erkinin sorumluluğunu üstlendi. Milli Meclis'in kararlarında Pişeveri başbakan olarak seçildi. Ancak Dışişleri Bakanlığı'ndan söz edilmiyordu.

Azerbaycan Milli Hükümeti, kurulduktan sonra 20 maddelik bir program yayınladı. "İran'ın bağımsızlığı ve toprak bütünlüğüne bağlılığını" ve "İran'ın egemenliğine karşı hareket etmeyeceğini" tekrarladıktan sonra, Azerbaycan Milli Hükümeti'nin Azerbaycan'da bir dizi değişim ve reformları gerçekleştirmeğe niyetli olduğunu açıkladı. Azerbaycan Demokrat Fırkası bir yıl içinde Tebriz Üniversitesi, 500 okul ve hastane inşa etti. Bir milyon çiftçiye toprak dağıttı, yollar yaptı, caddelere asfalt döşedi ve böylece bir yıl içinde Rıza Şah hükümetinin yirmi senede yaptıklarından daha fazlasını yapmayı başardı (Foran, 1993, s. 411).

Fırka reformlarla uğraşırken Tahran'da Kavam-üs Saltana devleti, Amerika'nın Truman doktrinini yürütmekte idi. Kavam bir taraftan Amerika'dan silah alarak Amerika'nın hem İran'da hem de Ortadoğu'da doğrudan müdahalesine zemin hazırlıyor, diğer taraftan Kuzey Petrol Anlaşması konuşmalarını Sovyetlerle sürdürüyordu. Sovyet ordusu İran'ı terk etmediği takdirde Amerika ordusu İran'a girecekti. Amaç Sovyetlerin desteğini özerklik ilan eden Azerbaycan ve Kürdistan'dan çekmek ve bu toprakları bir daha Tahran'ın boyunduruğu altında tutmaktı. Sovyetler anlaşmalarda sürekli Azerbaycan meselesinin İran'ın iç meselesi olduğuna vurgu yapıyorlardı. Tahran heyeti ise Azerbaycan meselesinde şöyle bir tutum sergilemişti:



Azerbaycan eyaleti her zaman ve şimdi de İran'ın bölünmez bir parçasıdır ve hiçbir zaman Türk dili yerel dilden fazla bir dil olmamıştır. Azerbaycan'da kültür ve edebiyat alanında her ne varsa, eski tarihten günümüze kadar Farsça olmuştur. Azerbaycan şairleri, kalem sahipleri, tüm yönetimler ve kitaplar, Farsçayı anadilleri olarak tanımıştır. Böylece, İran'ın bağımsızlığı ve toprak bütünlüğünü korumak, düşünce tarzlarından dolayı İran'ın bağımsızlığı ve toprak bütünlüğüne zarar veren kişilerin faaliyetlerini durdurmalarına bağlıdır. Devlet Azerbaycan'da reformlar için üzerine düşen herhangi bir yardımı ve fedakârlığı yapacak ve eyaletteki idarenin geliştirilmesine dair mümkün derecede ıslah edici önerileri kabul edeceği açıktır. Ve Azerbaycan halkının ihtiyaçlarının karşılanması ve eyalet ve vilayet encümenlerine ilişkin yasanın yürürlüğe girmesine dair gereken çabayı harcayacaktır (Atabaki, 2000, s. 150).

28 Nisan 1946'da Azerbaycan meselesini nihai çözüme kavuşturmak için Azerbaycan'dan Tahran'a bir heyet davet edildi. Tahran'da muhafazakâr çevreler müzakereye şüpheli yaklaşırken sol ve liberal gruplar Azerbaycan meselesine dair çözümün İran'da demokrasi uğruna verilen mücadelenin zaferi olarak görüyordu. Tahrana doğru Tebriz'i terk eden Pişeveri, Tebriz havalimanında “silahlı Fedailerin gücüyle kazanılan özgürlüğün geri alınamayacağını” ve “bir ülkede iki farklı politikanın yürütülmemesi, hükümetin halk hükümeti olması ve son kişiye kadar İran'ın tüm mazlum halklarının özgürlük uğruna mücadele verilmesi gerektiği” üzerine vurgu yaptı. Tahran havalimanında Pişeveri'yi ağırlamak isteyen işçiler polislerin sert tepkisiyle karşılaştı ve bir işçi hayatını kaybetti (Cami, 1979, s. 361).

Azerbaycan heyeti Atlantik Bildirisi'ne gönderme yaparak halkların kendi yönetim biçimini seçme ve korkudan uzak, özgürce yaşamak ilkesine dayanarak söylemini meşrulaştırıyordu. Fakat çok geçmeden Tahran'ın ademi merkezîyetçi eğilimlere şiddetle karşı olduğu anlaşıldı. Müzakere maddelerine göre:

- Azerbaycan Milli Özerk Hükümeti ve Azerbaycan Milli Meclisi yerini Eyalet Encümenine bırakacak ve Bakanlar Kurulu'nun ismi Devlet Departmanları Yerel Müdürlükleri olarak değişecekti.
- Azerbaycan Dili konusunda Bakanlar Kurulu kararının 3. Maddesi geçerliğini koruyacaktı. Yani Azerbaycan'ın resmi dili, İran'ın diğer bölgeleri gibi Farsça olacak,

yerel iş büroları ve adalet departmanının çalışmaları Farsça ve Azerbaycanca olacaktır. Ancak, beş yıl ilkokulda eğitim Azerbaycan dilinde olacaktır.

- Merkezi devlet Azerbaycan hareketini İran'da demokrasiyi ve Meşrutiyet Anayasası'nı koruyan ve güçlendiren demokratik hareket olarak tanımlayacaktır.

Anlaşılamayan konular arasında ise Zencan ili vardı. Azerbaycan heyetine göre Azerbaycan toprakları, 3. ve 4. Ostanla birlikte Zencan (Hamse) ilini de kapsamaktaydı. Fakat Devlet Zencan hakkında kararı On Beşinci Parlamenteoya bırakıyordu. Azerbaycan heyeti, Valinin ve Silahlı Kuvvetler Komutanlığının Eyalet Encümeni tarafından seçilip Tahran'ın onayına sunulmasından yanaydı, hâlbuki merkezi devlet seçimlerin Tahran tarafından yapılması gerektiğini savunuyordu. Üstelik jandarma ve polis sisteminde büyük reformlar gerçekleştiren Azerbaycan Hükümeti, bu reformlar Tahran'da da yapılmadan anlaşmak istemiyordu. Toprak reformu ise müzakerelerin son aşamasına kadar uzlaşmayı zorlaştıran diğer kritik konuydu. Azerbaycan'da yapılan toprak reformu sayesinde toprak sahiplerinin malikiyetinde olan 437 köye ait topraklar ve devlete ait 373 köyle birlikte bir milyondan fazla köylünün arasında dağıtılmıştı. Tahran, devlet topraklarının dağıtılmasını kabul etse de özel toprakların sahiplerine geri verilmesi veya tazminat ödenmesini istiyordu. 13 Mayıs 1946'da anlaşmanın başarısızlıkla sonuçlandığı görünüyordu.

Bunun ardından Tahran, Sovyetlerle ilişkilerini pekiştirmeye çalıştı. Geçen senelerin aksine 1945'in sonundan itibaren Sovyetlerle iyi ilişkileri olan Kavam ve Firuz İran'ın siyasetine yön veriyorlardı. Sovyet Tahran Büyükelçisinin arabuluculuğuyla, 11 Haziran 1946'da, Tebriz'de müzakerelerin ikinci turu başladı. Toprak reformu ve ordu meselesi üzerinde anlaşmazlığın devam etmesine rağmen Azerbaycan Milli Meclisi'nin adı Azerbaycan Eyalet Şurası olarak değiştirildi ve özerk hükümet bir eyalet yönetimine indirildi.

21 Ağustos 1946'da Azerbaycan heyeti müzakerelerin yeni turu için Tahran'a vardığında devletin büyük ölçüde özgüvenini kazandığını ve anlaşmaların devamı için hiçbir imtiyaz

vermeye hazır olmadığını anladı. Kavam artık sakınmadan müzakereler başarısız olursa, Azerbaycan'ı İran milletine geri getirmek için güç kullanabileceğini dile getiriyordu.

1946'nın yazında muhafazakârların vasıtasıyla kışkırtılan Fars ve Huzistan eyaletlerindeki özerklik talebi ve bölgesel çatışmalar devlet tarafından Azerbaycan hareketinin aleyhine kullanılmaya başladı. Güney eyaletleri Fars ilinin idari, askeri ve sivil işlerinin Fars halkının kendisi tarafından yönetilmesi, yerel kalkınma, kültür ve sağlık için yeterli düzeyde maddi olanaklar, eyalet ve vilayet encümenlerinin oluşmasını talep ediyorlardı. Ancak bu hareketin başı, geçmişleri demokrasiye karşı duruşları ile ünlü olan toprak ağaları ve aşiret hanları tarafından çekiliyordu. Onlar açıkça Tudeh Partili bakanların kabineden çekilmesini dile getiriyorlardı. Devlet bu başkaldırını "Fars Milli Hareketi" olarak isimlendirdi ve Azerbaycan hareketinden örnek alındığını öne sürdü. Devlete göre Azerbaycan başlattığı hareketinden geri çekilmediği takdirde Huzistan İran'dan ayrılacaktı. Kavam topluma eğer Azerbaycan hareketi bastırılmazsa ülkenin her yerini istikrarsızlık çemberi saracak mesajını vermeye çalışıyordu. Devletin bu duruşu *Kiyam-ı İran*, *Cephe* ve *İran-ı Ma* gibi sol gazetelerin tepkisine yol açtı. Gazeteler Azerbaycan hareketinin özgürlük yolunda mücadele veren insanlar tarafından başlatıldığını, köylüler ve işçiler tarafından büyük rağbet ve destek gördüğünü ileri sürüyorlardı. Bir seneden daha kısa bir zaman diliminde Azerbaycan'da inşa edilen okullar, üniversite, hastaneler, yapılan caddeler, asfalt döşemeler, su kanalizasyonları ve toprak reformu ülke çapında eşi görünmeyen reformlardı. Bu reformlar ve değişimler Fars eyaletinin ağaları ve hanları tarafından yapılamazdı (Cami, 1979, s. 387-392).

Azerbaycan Demokrat Fırkası'nın reformlarının önemli boyutunu, başlattığı kültürel kampanyalar oluşturuyordu. 7 Nisan'da bir ilk olarak Azerbaycan Milli Hükümetinin Sesi Azerbaycan Türkçesi, Kürtçe, Farsça olarak radyo yayınına başladı. Azerbaycan Türkçesinde yayınlanan gazetelerin sayısı 16'ye ulaştı ve önceleri Farsça veya iki dilli (Farsça-Türkçe) olarak yayınlanan dergiler ortadan kalktı. Üstelik 1946'nın yazında yerel okulların kullanılması için Vatan Dili adıyla ders kitapları yayınlandı. Altı ciltten oluşan bu kitaplarda ayrıntılı bir şekilde Azerbaycan tarihi ve kültürü anlatılıyordu (Atabaki, 2000, s.167).

Demokratlar merkezi devletin baskısı dışında eyalet içindeki dini müesseselerin olumsuz propagandalarıyla da baş etmek zorundaydı. Dini muhalefet Demokratları devrimci Marksistler olarak tanımlıyor ve kurdukları hükümeti Marksist ideolojili bir hükümet olduğu gerekçesiyle kınıyordu. Etkili din adamları Demokratları gerçek bir İranlı olmamakla suçlayıp merkezi devletten onların yok edilmesi için gereken adımların atılmasını istiyorlardı. Demokratların dini hoşgörü ve başörtüsü yasağını kaldırma politikalarına bakmayarak din adamları başlatılan toprak reformundan oldukça korkuyorlardı. Çeşitli dini vergiler ve paylardan gelirlerini elde eden din adamları mevcut toprak mülkiyeti sistemine direkt bağımlıydı (Atabaki, 2000, s. 166).

On beşinci Meclisin İran çapında özgürlükleri koruyacağını umut eden ADF liderleri devletle sözlü anlaşmayı kabul edip uygulamayı başladılar. Anlaşmaya göre:

On bin Azerbaycanlı İran ordusuna dâhil edilecek ve Azerbaycan'da yerleştirilecekti. Benzer şekilde, Azerbaycanlı Negahban (eski jandarma) üyelerinden dört bini seçilip Azerbaycan'da yerleştirilecekti.

- Azerbaycan Tümeni'nin komutanı Tahran tarafından önerilen 3 kişi arasından Tebriz Eyaleti Şurası tarafından seçilecekti.

- Azerbaycan güçleri Zencan'dan tahliye edilecek ve karşılığında onlara Kürdistan'da Serdeşt ve Tikab verilecekti.

- Tüm gelirler Bank-ı Milli'de (Milli Bankası) toplanacak; ayrıca tüm devlet kurumlarının depozitoları yine burada tutulacaktır.

- Gümrük gelirlerinin yüzde otuz beşi Tebriz'e ve yüzde altmış beşi Tahran'a ait olacaktır (Pişeveri, 1946).

Bu anlaşma üzerine 11 Kasım 1946'da Azerbaycan şurası Zencan'ı merkezi devlete devretme kararı aldı. Fedailer kentten çekilirken Demokratlar kentte destekçilerine karşı

gerçekleştirilebilecek katliamdan endişe duyuyorlardı. Başkentte ise geniş çaplı askeri hazırlıklar yapılıyor ve Şah'ın komutanlığında İran ordusu 9 gün süren manevralar gerçekleştiriyordu. Aynı zaman diliminde devlet *Cebhe* gibi muhalif gazeteleri kapatarak basına sansür kampanyasını başlattı (Atabaki, 2000, s. 169). Zencan ahalisi Kavam'a mektup yazarak Zencan'ın Azerbaycan'ın bir parçası olduğunu ve ondan ayrılmamsı gerektiğini iletiler. Kavam ise Zencan'ı Azerbaycan'dan ayırmak istemediğini sadece yasalarda çizilmiş eyalet sınırlarını uygulamaya çalıştığını vurguladı. Nihayet 23 Kasım'da fedailerin geri çekildiği her bölge İran ordusu tarafından işgal edildi ve yağmalandı (Cami, 1979, s. 404).

Zencan faciasının amacı Azerbaycan'a saldırı için zihinleri hazırlamak, Azerbaycan'ı ruhsal olarak yenmek, muhalif gazete, dernek ve dergileri kapatarak On beşinci Meclisin seçimlerini ele geçirmektir (Cami, 1979, s. 407). Kavam seçim hazırlıklarına ilişkin yayımladığı beyannamede düzeni ve güvenliği sağlamaktan devleti sorumlu görüyordu. Devlet bu görevi yerine getirmek için tüm seçim bölgelerine yeterli sayıda jandarma güçleri ve gerektiği takdirde ordu güçlerini gönderme yetkisine sahipti. Devletin deklarasyonuna Azerbaycan'dan farklı tepkiler geldi. Eyalet Şurası devlete karşı ılımlı ve oldukça uzlaşıcı bir duruş sergilerken, ADF liderleri ve Fedailerin tepkisi sert olmuştu (Atabaki, 2000, s. 171). Pişeveri Kavam'ı "ateşle oynamamaya" tehdit ederek, onu şöyle uyardı:

Halkımız ne pahasına olursa olsun, kazandıkları özgürlükleri korumaya yemin etmiş... Biz sözümüzün arkasındayız ve süngülerinin gücüyle bizim özgürlüğümüzü ayaklarının altında ezmeyi arzu edenler, her kim olursa olsun, halkın yumruğunun gücüyle dövülüp ve geri püskürtülecektir. Bu benim son sözümdür: ölmek var, dönmek yok! (Pişeveri, 1946).

Kavam ise sert bir çıkış ile devlet güçlerine karşı sergilenen her direnişin eyalet işlerinden sorumlu yetkililere ağır sonuçları olacağını bildiriyordu.

10 Aralık 1946'da Kavam İran ordusuna Azerbaycan'a yürüme emri verdi. Demokratların liderleri arasında bu karara karşı alınacak önlem farklıydı. Pişeveri ve Padegan gibi parti üyeleri direnmeyi savunurken Cavit ve Şebisteri silah bırakmayı tercih ediyorlardı. Sonunda Tebriz Sovyet konsolosluğunun aracılığıyla Pişeveri, Padegan ve

Cihanşahlu-i Afşar Tebriz'i Sovyet Azerbaycan'ı maksadına terkettiler. Azerbaycan gazetesi son sayısında Azerbaycan Eyalet Encümeni tarafından bir bildiri yayınlandı. Bildiride kardeş kanı dökülmesini engellemek için İran ordusunun Azerbaycan'a girişine karşı konulmayacağı açıklanmıştır. 12 Aralık 1946'da "eyalet yönetiminin halkın eline verildiği şanlı günün" yıldönümünde, Azerbaycan İran ordusunun vahşi işgaline maruz kaldı (Atabaki, 2000, s. 175). Ordu arşivlerine göre mahkeme tarafından idam edilen kişilerin sayısı 2500 idi. 8000 kişi ağır ceza aldı ve 36 bin kişi sürgüne gönderildi (Cami, 1979, s. 422). Demokratların açıklamalarında ise ölü sayısı 10 binin üzerindedir (Atabaki, 2000, s. 227).

Anayasayı savunmakla ve onun gereği adam-i merkeziyetçilik politikasını sürdürmekle Azerbaycan Demokratları İran çapında demokrasi hareketinin öncüsü olmuşlardır. Azerbaycan meselesine karşı yürütülen politikalar İran'ın gelecek siyasi arenasının çizgilerini belirlemiştir. Ülkede sol harekete eğilim, Tudeh Partisi ve Azerbaycan ile Kürdistan Demokratlarının isteklerine baş eğmek dış politikada ise Sovyetlere yaklaşmak anlamına geliyordu. Sol kesim toprak dağıtım politikasıyla ve ordunun fazla güçlenmesine karşı çıkmakla İran'ın siyasi yapısını derinden etkilemeyi amaçlıyordu. Merkezin her türlü sola eğilimini sekteye uğratmak için sağ ve muhafazakâr kesimler hemen tepki gösterip İngiltere'nin desteğini arkalarına alarak İran'ın güneyindeki muhafazakâr ayaklanmalar gibi karmaşalar meydana getiriyorlardı. Tüm ülkeyi devrime götürecek sol rüzgârına karşı Şah ve İngiltere baskısının yanı sıra ABD'nin İran'da tutumu Azerbaycan Demokrat Hareketinin bir daha ayaklanamayacak bir şekilde bastırılmasını beraberinde getirdi. Bu tarihten sonra özerk hükümetler ve merkezi devlet arasındaki çatışma büyük oranda yerini Şah ve başbakan arasındaki çelişkiye bırakmıştır.

3 Şubat 1949 Şah'a yapılan başarısız bir suikast, ona gücünü pekiştirmek için iyi bir fırsat sundu. Saldırılı komünist-mezhebi bir komplo olarak tanımlayarak tüm muhaliflere bir baskı kampanyası başlattı. Silahlı güçleri kuvvetlendirdi ve basına uygulanan sansürü şiddetlendirdi. Devlete devredilen saltanat mülkleri tekrar Şah'a iade edildi. Mohammad Rıza Şah'a göre onun saltanatı dünyada en kadim saltanat sistemlerinden birisi olduğu için en zengin Avrupa saraylarıyla eşit zenginliğe sahip olmalıydı. Şah bunları yaparak ciddi zafiyetlerini kapatmak için Amerika'nın yardımına ihtiyacı vardı. Amerika

seyahatına çıkmadan birkaç gün önce Ekim 1949'da Musaddık liderliğinde bir grup politikacı, öğrenci ve esnaf adaletli seçim, askeri yönetimi kaldırmak ve basına özgürlük amacıyla protesto sergilediler. Saray protestocularının taleplerini kabullenerek dağılmalarını sağladı. Toplumun geleneksel orta sınıf ile entelektüellerden oluşan modern orta sınıfı içine alan bu grup Musaddık'ın evine toplanarak ülke çapında büyük bir itilafın oluşturulmasına kara verdiler. Cephe-yi Milli olarak isimlendirilen itilafın ilk bildirisinde toplumsal adalet, anayasayı uygulamak, özgür seçim, ifade özgürlüğü ve ekonomik şartların iyileştirilmesi yer alıyordu (Abrahamian, 2004, s. 225-229).

Cephe-i Milli dört partiden oluşmaktaydı. Hizb-i İran ve Hizb-i Zahmetkeşan'ın kurucuları eski sosyalist ve marksistlerden oluşuyordu. Partilerin temel amacı asıl meşrutiyet saltanatını kurmak ve milli bağımsızlığı sağlamaktı. Üçüncü parti olan İslam Mücahitler Camiası ise esnaf ve din adamları tarafından desteklenmekteydi. Parti şeriat kurallarının uygulanması, başörtüsünün tekrardan yasal olması, milli sanayiye savunmak ve Müslümanların Batı karşısında birleştirmesini amaçlıyordu. Dördüncü parti, Hizb-i Millet-i İran'ın başı Daryuş Foruher tarafından çekiliyordu. Foruher üniversite döneminde sınıf arkadaşı ile birlikte radikal milliyetçi örgüt olarak bilinen Pan-İranist partisini kurmuştu. Sınıf arkadaşının Musaddık'a bağlılığına şüphe duyduğu için Pan-İranist partisini terk edip Hizb-i Millet-i İran partisini kurdu. Parti saray karşıtı, komünist karşıtı, kapitalizm karşıtı, Arap karşıtı ve ruhaniyet karşıtı tutumuyla biliniyordu ve Bahreyn, Afganistan, Kafkasya başta olmak üzere "İran'ın kaybettiği toprakları" geri alarak ülkeyi tekrar inşa etmeyi umuyordu. Partiye göre "İran'ın halis ırkını" bir taraftan Sovyetlerin komünizmi ve İngiltere'nin kapitalizmi diğer taraftan ise Arapların ve Türklerin yayılmacı politikaları tehdit ediyordu. Cephe-i Milli Tahran, İsfahan, Yezd, Şiraz, Kaşan ve Kerman'dan aday belirleyerek On altıncı Meclise seçilme şansını yakaladı.

Cephe-i Milli milletvekilleri "ademi merkezîyetçiliği İngiltere'nin komplosu" olarak tanımlıyor, idari adem-i merkezîyetçiliği çeşitli dil gruplarını içinde barındırdığı için İran için tehlikeli görüyor ve her zaman patlak verebilecek bir bağımsızlık hareketi üzerine vurgu yapıyorlardı. Partinin dini kanadının lideri, Kaşani, karşı duruşunu "binler senelik bir geçmişi olan ülkenin parçalanmasını hiç bir gerçek Müslüman dilemez" ifadeleriyle

dile getiriyordu. Musaddık'a göre Eyalet Encümenleri Meşrutiyet Devrimi döneminde yararlı olabilirdi, ancak Soğuk Savaş sırasında tehlikeli idi. Bölgesel örgütlenmeyi planlayanlar Azerbaycan deneyimini unutmamalıydı. Cephe-i Milli izlediği bu politikayla Azerbaycan'dan en az desteği almıştır (Abrahamian, 2004, s. 237-239).

On yedinci Meclis kurulduğunda 79 milletvekilinden 30 kişi Cephe-i Milli'ye bağlıydı, diğer milletvekilleri ise genelde saltanat ve İngiltere yanlısı maliklerden oluşuyordu. Musaddık ve Cephe-i Milliye baskı yapmak için saltanat yanlıları Tudeh Partisinin “İran sadece Tahran değil, küçük şehirler de İran'ın bir parçasıdır” sloganını kullanmaya başladılar. Saltanat yanlısı milletvekillerinden birisi, devletin eşitsiz gelişme politikalarını eleştirmek için, Tahran ile diğer şehirlerin sağlık hizmetlerinden faydalanma durumunu karşılaştırmıştı. Tahran'da 29 hastane, 280 eczane, 468 doktor ve 87 diş hekimi bulunurken ülke çapında olan tüm diğer şehirlerde toplam 79 hastane, 386 eczane, 452 doktor ve 28 diş hekimi bulunmaktaydı. Ancak konu eğitim ve yerel dillere gelince onların eleştirisi köylerde ve farklı şehirlerde yeterince okul ve radyo kanallarının açılmamasıyla Farsçanın yeterli kadar İran'nın her yerine yayılmamasına yön değiştiriyordu (Abrahamian, 2004, s. 243).

Amerika'nın yardımıyla Musaddık hükümetine yapılan 1953 darbesinin ardından ülke, Şah'ın diktatörlüğünün temelini sağlamlaştırmasına hazırlandı. 1975'e gelindiğinde Hizb-i Restahiz-i Millet-i İran partisinin kuruluşuyla ülkede tek partili sistem kurularak ülkeye bağlı tüm İranlıların partiye kayıt yapmaları istenilmekteydi. Şah, iktidarının sembolik göstergelerini İslam öncesi İran'ın görkem ve ihtişamına dayandırıyor ve halkla ilişkisini evlat ile baba arasındaki bağ gibi yorumluyordu (Foran, 2008, s. 462-469).

İran'ın nüfusu 1940'ta 14/6 milyon iken 1970'lerin sonunda 33/6 milyona ulaşmış durumdaydı. Bu nüfus artışı farklı kesimler arasında orantısız bir şekilde gelişmişti. Şehir nüfusu 1940'ta yüzde 22 iken 1976'da yüzde 47'ye yükselmiştir. Bu artışın temel nedeni köylerden kentlere doğru göç akımı idi. Tarımda çalışan nüfus kentlerde sanayi ve hizmet sektöründe çalışmaya akın ediyorlardı. Böylece Tahran'ın nüfusu 1970'de 2/5 milyondan 1977'de beş milyona yükseldi ve Tahran İran nüfusunun yüzde 14'ünü barındırmak zorunda kaldı. Kenedi devletinin baskısı neticesinde devlet 1963'ten itibaren toprak



reformunu ülke çapında başlatmak zorunda kalmıştı. Şah bu reformdan “Beyaz Devrim” olarak bahsederek aslında toprak sahiplerinin gücünü devlete aktarmak ve köylüleri kendi rejimine bağlamak istiyordu. Göçebelerin zorunlu olarak yerleştirilmesiyle devam eden bu devrim köylü ve göçebelerin yaşam kalitesinde herhangi bir gelişmeye yol açmadı (Foran, 2008, s. 471-481).

1977’ye gelindiğinde İran Ortadoğu’da en yüksek bebek ölüm oranına, hastaya göre en az doktor sayısına sahipti. Okur-yazar olmayanlar ise nüfusun yüzde 56-70 oluşturuyorlardı. Büyük şehirlere yaşanan göç dalgası yaklaşık üç milyon nüfusu kapsıyordu. Köylerden göç eden ve işçi olarak çalışmaya başlayan bu insanların çoğu camilerde ve dini heyetlerde bir araya geliyorlardı. Din adamları İran’ın toplumsal yapısında aktif olsalar da siyasi açıdan baskı altındalardı. Şah hicri şemsi takvimi yerine Şahenşahi takvimini oturttu ve 1354 hecri şemsi yılı 2534 şahenşahi oldu. Dini aktivitelere ve topluluklara kısıtlama veya yasaklar getirildi. Yeni Aile Hukuku kanununda ise evlilik yaşı yükseltildi ve kadınlara daha fazla hak tanındı (Foran, 2008, s. 492- 500).

1960-1963 yılları arasında baskının azalması neticesinde İran Partisi, Millet-i İran Partisi, Sosyalistler Toplumunu ve Nehzet-i Azadi partilerinin birleşmesiyle İkinci Cephe-i Milli Partisi yeniden kurulmuştur. Nehzet-i Azadi kendisini Müslüman, İranlı, Meşrutiyetçi ve Musaddık taraftarı olarak tanımlıyordu. Müslüman olmak ilkelerini politikadan ayırmamak, İranlı olmak ve milli mirasına saygı göstermek, meşrutiyetçi olmak, düşünce, ifade ve toplanma özgürlüğünü savunmak ve Musaddık yanlısı olmak, milli bağımsızlığı korumak demek idi. Nehzet-i Azadi toprak reformu ve kadınların oy hakkına bile karşı olan rejim karşıtı ulema ile tam bir anlaşmaya vardı. Onlar genç uzman ve radikal teknokratlar olmalarına rağmen Humeyni ile yakın ilişkiler geliştirip İslam ile Batı bilimlerinin birleşmesini amaçlamaktaydılar.

Nehzet-i Azadi’nin en etkileyici entelektüeli Ali Şeriati idi. Şeriati, Fanon ile mektuplaşmalarında onun din unsurunu bir kenara bırakma düşüncesini eleştirerek üçüncü dünya ülkelerinin emperyalizm ile savaşta kültürel kimliklerini yeniden bulma çabasında olmaları gerektiğine vurgu yapmıştı. Bu kültürel kimlik bazı ülkelerde mezhebi

geleneklerle harmanlaşmıştı. Şeriatî'ye göre öze dönüş ve kendi köklerini, milli mirasını ve yerel kültürünü bulmak emperyalizme karşı direnmek ve toplumsal yabancılaşmayı aşmanın olmazsa olmazıdır. O kendi kültürüne dönüşten bahsederken antik öze mi, yani Ahameniş dönemi, Sasaniler dönemi, Eşkaniler dönemi ve onlardan daha önceki dönemlere mi dönmek gerektiğini sorguluyordu. Ona göre bu antik çağın özü sadece araştırmacılar ve arkeologlar için anlaşılırdı ve millet onları kendi özü olarak hissetmiyordu. Dolayısıyla öze dönüş aslında İslam öncesi İran'a dönüş değil, İslami öze, özellikle Şii öze geri dönüş anlamına geliyordu.

1963 ayaklanması dini teşkilatı üç gruba ayırdı. Birinci grup, din adamlarının siyasetin pisliklerinden uzak durmaları gerektiği düşüncesindedilerdi. Diğer grubun daha ılımlı bir duruşu vardı. Azerbaycan'ın resmi olmayan temsilcisi olarak bilinen Şeriatmedari gibi din adamları tarafından başı çekilen bu grubun temel talebi 1906 Anayasasının uygulaması ve böylece gerçek meşrutiyet rejiminin kurulmasıydı. Üçüncü grup Humeyni tarafından başı çekilen karşı ruhani muhalifler idi. Bu grubun liderleri Farsça konuşan illerlerden oluşuyordu ve Humeyni'nin öğrenciliğini yapmışlardı. Şeriatmedari'ye göre ulemanın görevi devlet karşısında şeriat ve toplumu korumaktı. Humeyni'ye göre ise ulema sadece devleti denetlemekle yetinmemeli aynı zamanda şeriatı uygulamak ve İslami bir toplum oluşturmak için siyasi gücü ele geçirmeli idi. 1960'lı yıllarda Humeyni Necef'te "Velayet-i Fakih: İslami Hükümet" başlığı altında verdiği derslerde gelecek rejimin teorik temelini oluşturmaktaydı (Abrahamian, 2004, s. 436-438).

Diğer önemli muhalif gruplar gerilla gruplardan oluşuyordu. Onların ilk sırasında ise İran Halkının Fedai Gerillaları Örgütü ve İran Halkının Mücahitleri Örgütü yer alıyordu. Fedailer iki ayrı grubun bir araya gelmesinden oluşuyordu. Bijen Cezeni ve Hamid Aşraf tarafından başı çekilen birinci grubun üyeleri genelde Tudeh Partisinden ayrılmış ve köylülerle çalışmaya öncelik veriyorlardı. Mesut Ahmadzadeh ve Amir Parviz Puyan ikinci grubun liderliğinde Cephe-i Milli'den ayrılmışlar ve Turdeh Partisi'ne temel eleştirileri arasında zamanında, özellikle Azerbaycan'da ve Kürdistan'da, milli meseleye yeterince önem verilmediği konusu bulunmaktaydı (Abrahamian, 2004, s. 446- 449).

Mücahitler ise genelde Cephe-i Milli'nin mezhebi kolu ve Nehzet-i Azadi'den oluşuyorlardı. İslam'ı yeniden yorumlamak bu grubu Şeriatî'nin vardığı sonuçlarla benzer sonuçlara götürüyordu. Mücahitlere göre İslam, özellikle Şiilik, kitlelerin devrimi gerçekleştirmelerinde önemli rol üstelenecekti.

### ***Pehlevi Döneminde Azerbaycan'da Kimlik Meselesi***

Pehlevi Döneminde kimlik meselesiyle ilgili Azerbaycanlı entelektüeller arasında yaygın olan üç eğilimden bahs etmek mümkündür. Bir grup, Farsçayı benimseyerek asimile olma pahasına olsa bile gelişme yolunu katetmeyi savunuyordu. Fars milliyetçileri olarak bilinen bu kesim Fars Dili ve kültürünü tek birlik unsuru olarak tanımlıyorlardı. İkinci grup, İran çerçevesi dâhilinde Azerbaycan'ın kültürel özerkliğini savunmaktaydı. Üçüncü grup ise sınıfsal kimliği öne sürmekte idi. Tudeh Partisi yanlılarının Farslaştırma politikalarına göz yummalarına rağmen komünistler Azerbaycan'ın kültürel özerkliğinden yanlardı (Shaffer, 2008, s. 74).

Pehleviler döneminde uygulanan baskılar 1960 ve 1970'li yıllarda Azerbaycan'da yaşayan muhalifleri sol eğilimli hareketlere yöneltti ve edebiyat sahasında, özellikle çocuk edebiyatı alanında, önemli çalışmalar yapıldı. Samed Behrengi, Gulam Hüseyin Saidi ve Rıza Beraheni bu sahanın en önemli isimlerindendir. Samed farklı eserlerinde özellikle çocuklara büyük önem vererek hem Azerbaycan edebiyatına ve folkloruna büyük katkıda bulunmuş hem de eserlerinde kendi anadillerini unudan ve Fars kimliğinde asimile olan Azerbaycanlıları eleştirmiştir.

Samed'in dediğine göre eserlerinde Azerbaycan'ın ruhunu yansıtan Gulam Hüseyin Saidi, Azerbaycan kimliğine büyük değer vererek Azerbaycan Türkçesinde bir derginin yayınlanmasını umuyordu. Her iki yazarın da eserleri Tebriz'in *Mehd-i Azadi* haftalık dergisinde yayınlanmaktaydı (Shaffer, 2008, s. 82).

Eserlerinde yer yer hem Azerbaycan folkloruna değinen hem de İran'daki Fars olmayanlara karşı uygulanan baskılara ışık tutan Rıza Beraheni, eserlerinde özellikle

Azerbaycanlıların dillerinin asimile edilmesine büyük önem vermiştir. VOA ile gerçekleştirdiği bir röportajda, 1946 yılında Azerbaycan Demokrat Hükümeti Tahran ordusunun saldırısı sonrasında yıkıldığında, hazırladığı Türkçe yazıyı okul müdürü baskısıyla yalamak zorunda kaldığını ifade etmişti. Beraheni anadili ile ilgili soruya “o günden beri anadilim hakkında soru soranlara anadilim karnımdadır, onu yutmak zorunda kaldım diyorum” şeklinde cevap vermiştir.

İran'daki azınlıklar üç nedenden dolayı Devrimin gerçekleşmesinde büyük rol oynamışlardır. Birincisi, azınlıklar İran'ın her tarafında hükümet karşıtı devrimci hareketleri kolaylaştıran ağlar oluşturarak birbirleri ile temastalardı. İkincisi, etnik gruplar Pehlevi rejiminin kültürel baskıları ve uyguladığı ayrımcılıklar sebebiyle yüksek memnuniyetsizlik duymaktalardı. Üçüncüsü, birçok Azerbaycanlı ve Kürt ailelerin akrabaları veya tanıdıkları Pehlevi rejimi tarafından öldürülmüş veya 1946'da özerk hükümetlerin yıkılışından sonra sürgüne gönderilmişlerdir. Azerbaycanlıların devrimi desteklemelerinin önemli nedenlerinden birisi de onların 1960-1970 yıllarında Azerbaycanlıların Tahran'a büyük oranda göçü olmuştur. Pehlevi döneminde Tahran'a veya merkezde yer alan şehirlere yapılan en çok göç, Doğu ve Batı Azerbaycan illerinden olmuştur. Bu göçün sonucunda ortaya çıkan nüfus artışı ve yeni iş imkânlarının kısıtlılığı, göçmenleri şehirlerin taşra bölgelerinde yapılan gecekonduya sürüklemiştir. Ekonomik zorluklara göğüs germek zorunda kalan Azerbaycanlılar diğer taraftan da Farslarla karşılaştıklarında maruz kaldıkları aşağılanma deneyimi neticesinde kendilerini ikinci konumda yer alan vatandaşlar olarak görüyorlardı (Shaffer, 2008, s. 103).

## **2.5. İSLAMİ DEVRİM DÖNEMİNDE İRAN'DA MİLLİYETÇİLİK SÖYLEMLERİ**

Milliyetçilik, milli kimlik ve ulus devlet birbiriyle bağlantılı kavramlardır. On dokuzuncu yüzyıl, “milliyetçilik çağı” olarak bilinmektedir. Bu döneme milliyetçilikle ilgili iki düşünsel yaklaşım damgasını vurmuştur. Bunlardan ilki, milliyetçiliğin gelişmesine katkıda bulunan yaklaşım ve kuramlar; ikincisi ise, Marksistler başta olmak üzere milliyetçiliği geçici bir evre olarak tanımlayarak, ona karşı eleştirel duruş sergileyen yaklaşımdır (Özkırımlı, 2009, s. 42-48). 1918-1945 yılları arasında milliyetçilik türlerini

belirlemeye yönelik tipolojiler ortaya çıkmıştır. Carleton Hayes, tipolojisinde “insancı”, “geleneksel”, “liberal”, “ekonomik” ve “kaynaştırıcı” milliyetçilikten söz etmiştir. Hans Kohn, “Batılı-isteğe bağlı” ve “Doğulu-organik” olarak ikili milliyetçilik tipolojisi geliştirmiştir. Louis Snyder, kronolojik bir sınıflandırma yaparak, 1815-1871 yılları için “kaynaştırıcı” milliyetçilik, 1871-1900 aralığı için “dağıtıcı”, 1900-1945 yılları için “saldırgan” ve “1945-? dönemi için “çağdaş” milliyetçilik tipolojisini ortaya koymuştur (Smith, 2004, s. 58-59).

Milliyetçiliğin düşünsel kökeni genel olarak Alman Romantizm düşüncesinde kadar uzamaktadır. İmanuel Kant’ın özgür ve özerk irade üzerine vurgusunun siyasi sonucu, kendi kaderini tayin etme hakkını en yüce değere ve vatandaşların özerk iradesini yansıtan cumhuriyeti en geçerli yönetim biçimine dönüştürmüştür. Fichte, bu düşüncüyü organik devlet anlayışıyla geliştirmiştir. Böylece ancak birey ve devlet bir olduğunda bireysel özgürlük gerçekleşebilmektedir. Fichte’ye göre dil, milli ruhu yansıtmaktadır. Rousseau ise bir grubun diğer gruba egemen olmasını önleyen şeyin bireylerin vatandaş olmasıyla genel iradeye teslim olmakta bulmuştur. Vatandaşlık ve vatanseverlik ise sadece millet-devlet içinde gerçekleşebilirdi. Johann Gottfreid Herder (1744-1803), döneme hâkim olan evrenselci düşünceye karşı, her milletin kendine ait bir kültürel tarih, düşünce ve iletişim kurma tarzı olduğunu vurgulamıştır. Herder’e göre insan olmak bir dile sahip olmakla ilişkilidir. Böylece her insan, bir dilin ve topluluğun ürünüdür ve ortak bir dili konuşan insanlar ise millet olmanın ilk aşamasını oluşturmaktadır (Özkırmı, 2009, s. 34-41). Ernest Renan (1823-1892), 1882 yılında Sorbon Üniversitesi’nde verdiği “what is a nation?” başlıklı dersinde, her milletin ruhu olduğunu vurgulamıştır. Millet ruhunu, geçmişten gelen hatıraların mirası ve günümüzde birlikte yaşamaya eğilim ve ortak değerlerin devamlılığı yönünde istek oluşturmuştur (Renan, 1992, s. 10).

Milletlerin ve milliyetçiliğin doğuşu, tanımlaması ve gelişmesini konu edinen kuramlar “ilkçi”, “modernist” ve “etno-sembolcü” olarak üç yaklaşım şeklinde ele alınmıştır.

*İlkçi yaklaşımın* düşünürleri, dil, din, etnisite ve toprağa dayanarak etnik toplulukların ve milletlerin, tarihin doğal birimleri ve insan deneyiminin bütünleştirici unsurları olduğunu iddia etmektedirler. İlkçiliğin izleri, doğaya geri dönme çağrısında bulunan Rousseau’ya

kadar sürülebilir. Edwards Shils, Pierre Van Den Berghe ve Geertz gibi düşünürler bu yaklaşımın gelişmesi yönünde öncülük etmişlerdir. İlkçi yaklaşıma göre “milletler ilktir; zamanın en başından var olurlar ve daha sonraki süreçlerin ve gelişmelerin kökeninde yatarlar.” Bu yaklaşımda:

Kültürel grup geniş bir soy grubu olarak ele alınır ve kültürel simgeler (dil, din, renk vb.) biyolojik benzerliğin işaretleri olarak kullanılır... Etnik grupların ve milletlerin toplumsal varoluşun ‘kültürel olarak verili olan’ bağlanmaları temelinde oluşturulduklarını savunur (Smith, 2013, s. 77-78).

*Modernist yaklaşım*, 1953 yılında Karl Dutsch’un yayınladığı *Nationalism and Social Communication* kitabı ve Elie Kedourie’nin 1960 tarihinde yayınladığı *Nationalism* kitabı ile gündeme gelmiştir. Bu yaklaşıma göre milletler ve milliyetçiliğin modern çağa ait yapılarıdır ve kapitalizm, sanayileşme, merkezi devletlerin kurulması, kentleşme, laikleşme gibi modern süreçlerle birlikte ya da onların bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Böylece modern çağın toplumsal, siyasi ve ekonomik koşulları milliyetçiliğe zemin hazırlamış, milliyetçilik ise milletleri yaratmıştır (Özkırımlı, 2009, s. 105-106).

Yirminci yüzyılın ortalarında, milletin ‘doğal’ bir fenomen olduğuna dair yaygın kanılara rağmen, yirminci yüzyılın ortalarında milletin doğal ve gerekli bir unsur olmadığı, kapitalizm, bürokrasi ve seküler faydacılık gibi modern gelişimlerin ürünü olduğu bakışı yaygınlaşmıştır. Bu duruşun siyasi görüşüne göre Fransız İhtilalinden sonra planlanmış milletleşme modern bir süreç olarak başlamıştır. Önceki dönemlerden farklı olarak, ortak kültür ile tarihe sahip olan halkın hakimiyeti, ona bağlılık ve onun yolunda fedakarlık yapan bir ideolojiye bağlanmıştır. Bu dönemde halkın siyasete katılması amacıyla bilinçlendirilmesi ve aktif vatandaş olması öne sürülmüştür. Böylece vatandaşların ihtiyaçlarını giderecek ve daha iyi yaşam koşulları sağlayacak kurumlara gerek duyulmuştur (Smith, 2004, s. 69-71).

Avrupa’nın modernleşme sürecinin milliyetçilik üzerine etkisinin yanı sıra, özellikle 1960 ve 1970’li yıllarda Batı’nın sömürsü altında olan ülkelerde milliyetçi baş kaldırırlar, neo-marksistlerin kültür, ideoloji ve dile karşı ilgi ve duyarlılıklarını artırmıştır. Tam Nairn’a göre milliyetçilik kavramı, tüm toplumlar için gerekli bir gelişme aşaması olarak

hem materyalist hem de idealist felsefelerde ortaktır. Her iki görüşte de toplumsal evrimin bu aşamasının, “enternasyonalizm” (birincisinde “proleter” ya da “sosyalist” enternasyonalizm olarak bilinen, diğesinde ise, daha tatmin edici bir durumun gerekli ön koşulu olduğu konusunda) hemfikirdir. Bu durum ancak daha önce sağlıklı bir milliyetçilik geliştirmiş toplumlarda ve bireylerde elde edilebilir. Milliyetçiliğin geleneksel feodal toplumlar ve milliyetin daha az önem taşıdığı bir geleceğin ortasında konumlandırılması, onu içsel bir toplumsal gerekliliği taşıyan, bir “büyüme aşamasına” dönüştürmüştür. Böylece milliyetçilik ile kalkınma ya da sosyal ve ekonomik “büyüme” kavramı arasında güçlü bir bağlantı düşünülmüştür. Ancak yazara göre milliyetçiliği kökleri dünya politik ekonomisi sistemindedir. Bu durum basit bir sanayileşme veya kentleşme ile ilişkili değil, son sekizinci yüzyıldan bu yana tarihin eşitsiz gelişimini temsil etmektedir. Eşitsiz gelişme, eşit gelişimin sözel karşıtıdır. Bu karşıtlık, gerçek değil, sözlüdür, çünkü Sanayi Devrimi eşitsiz olduğundan beri insan toplumunun tüm gerçek "gelişmesi" zorlanmıştır. Batı Avrupa ülkelerinin modern kapitalizm ile gelişmesi, diğer ülkeler üzerinde egemenlik ve sömürü ile sonuçlanmıştır. Sanayileşmiş dünya ekonomisinin çevresinde yer alanlar, bu gelişmede ortak olmak yerine ezildiklerini ve sömürdüklerini fark ettiklerinde gelişmenin yolunu izlemeye başlamışlardır. Ancak fabrikalar, parlamento ve okullar gibi modern kurumların inşası için hiç bir ekonomik ve siyasi altyapıya sahip değillerdir. Az gelişmiş ülkelerin seçkinlerinin elinde bulunan tek şey egemen güçlere karşı, farklı kimliklerini vurgulayarak kitlelerini seferber etmektir. Böylece eşitsiz gelişmenin sonucunda merkez emperyalizminin çevre üzerine kurduğu egemenliğe karşı direnen çevre halkı ve seçkini “idealist” siyasi ve ideolojik seferberlik için milliyetçiliğe başvurmuştur (1997, s. 330-345).

Milliyetçi modernist yaklaşıma Eric Hobsbawm “icat edilen gelenekler” kavramıyla damgasını vurmuştur. Hobsbawm diğer modernist yaklaşımın düşünürleri gibi, milletlerin modern çağa ait olduğu ve milliyetçiliğin milletleri yarattığı görüşünü pekiştirmiştir. Hobsbawm’a göre millet bir taraftan toprağa bağlı bir devletin ürünüdür. Diğer taraftan teknolojik ve ekonomik gelişmenin belirli bir evresinde ortaya çıkmaktadır. Standart milli dillerin oluşması için matbaanın keşfedilmesi ve eğitimin kitleleştirilmesi gerekiyordu. Üstelik hızlı endüstriyel değişimin etkisinde toplumların parçalanma riskine karşı ulusal toplulukların icat edilmesi gerekiyordu. Milliyetçilikler

icat ettikleri milleti meşrulaştırmak için tarihi kullanmanın yanı sıra, icat edilmiş geleneklere dayanmaktadır. Milleti ve milli kimliği inşa etme sürecinde ortak bir tarih, mitler, destanlar ve kahramanlar yaratılır, kimi zaman da üstünlüğe dayalı bir tarih kurgulanır (Hobsbawm, 2006, s. 24-27). Hobsbawm (2006, s. 24-25) millet kavramını şöyle açıklamaktadır:

Ben milleti ne asli ne de değişmez bir toplumsal birim olarak görüyorum. Millet yalnızca özgül ve tarihsel bakımdan yakın bir döneme aittir. Millet ancak belli bir modern teritoryal (toprağa bağlı) devlete, millet devletle ilişkilendirildiği kadarıyla bir toplumsal birimdir; bununla ilişkilendirilmedikçe milleti ve milliyeti tartışmanın hiçbir yararı yoktur. Milletlerin oluşum alanına giren yapaylık, icat ve sosyal mühendislik unsurlarını vurguluyorum. Milliyetçilik, bazen var olan kültürleri alıp onları milletlere çevirir. Bazen de milletleri yoktan icat eder ve genellikle önceden var olan kültürleri tamamen yok eder. Kısacası, analitik düzlemde milliyetçilik milletlerden önce gelir. Milletler devletleri ve milliyetçilikleri yaratmaz, doğru olan bunun tam tersidir.

Eski kuşak Marksistlerin adlandırdıkları biçimiyle ‘milli mesele’, politika, teknoloji ve toplumsal dönüşümün kesişme noktasında bulunmaktadır. Milletler, yalnızca özgül türde bir teritoryal devletin işlevleri ya da bir devlet kurma özlemi olarak değil, bunun yanı sıra, teknolojik ve ekonomik gelişmenin belirli bir aşaması bağlamında vardır. Bugün çoğu araştırmacı, konuşulan ya da yazılan standart milli dillerin bu haliyle matbaa, kitlesel okuryazarlık ve dolayısıyla kitlesel eğitimden önce ortaya çıkamayacağına hemfikir.

Bu nedenle millet, benim görüşümce, özünde tepeden oluşturulmuş; ama ayrıca aşağıdan bir bakışla, yani sıradan insanların mutlaka milli olması gerektiği gibi milliyetçiliği daha da az olan varsayımları, umutları, ihtiyaçları, özlemleri ve çıkarları temelinde analiz edilmedikçe anlaşılamayan ikili bir olgudur.

Modernist yaklaşımın diğer önemli düşünürü Ernest Gellner’dir. Sosyoloji biliminin kurucularından sayılan Weber ve Durkheim’den miras kalan insanlığın gelişimini evrelere ayırmak, Gellner’in milliyetçilik kuramında devam etmiştir. Gellner, insanlık tarihini avcı-toplayıcı, tarım ve modern-endüstriyel olarak üç evreye ayırmıştır. Avcı-toplayıcı toplumlarda merkezi bir siyasi güç olmadığından milletler ve milliyetçiliğin ortaya çıkması mümkün değildi. Tarım toplumlarında statü, güç dağılımı ve kültürün belirleyicisi idi. Aristokratlar, askerler, bürokratlar ve din adamlarından oluşan seçkinler tabakası, kültür vasıtasıyla besin üretici olan halkın büyük çoğunluğundan ayrılıyordu. Küçük yerel birimlerde yaşayan köylü topluluklar ekonomik gereksinimlere göre bağlar oluşturuluyordu. Bu iletişim kültüre göre değil, ortama göre düzenleniyordu. Toplumsal sınıfları birbirinden ayırma işlevini yerine getiren kültürün türdeş kılınmasına gerek duyulmuyordu (Özkırımlı, 2009, s. 166).



Sanayileşmiş toplumlarda kültür ile toplumsal yapı ve siyaset arasındaki ilişki değiştiği için milletlere ve milliyetçiliği gereksinim vardı. Modern toplumda sınıflar arası geçişler artmış ve uzmanlaşmak önem kazanmıştır. Sanayileşmiş toplumlarda uzmanlaşmayı sağlamak amacıyla halkın disiplinli genel eğitime tabi tutulması gerekiyordu. Bu sistemin amacı tüm nüfusu standart bir dilde eğitim almasını yaygınlaştırmaktı. Eğitim ve kültürün artan işlevinde Gellner (1992, s. 28), milli kimlik kavramını “iki insan ancak ve ancak aynı kültürü paylaşıyorlarsa aynı millettendir sayılırlar (...). İki insan birbirlerini aynı milletin üyesi olarak tanıyorlarsa aynı millete mensup demektirler (...)” şeklinde tanımlamıştır. Gellner’e göre:

Milletler ancak milliyetçilik çağı bağlamında tanımlanabilirler, yoksa tam tersi bir ilişki içinde değil. Milliyetçilik çağı; şu veya bu milletin uyanışı ve kendini siyasi anlamda kabul ettirilişinden ibaret değildir. Daha ziyade, genel toplumsal koşullar sadece seçkin azınlıklara değil bütün halka mal olan standartlaşmış, türdeş, merkezin desteklediği üst kültürlerin oluşmasına elverdiğinde, iyi tanımlanmış bir eğitim sisteminin denetlediği ve bütünleşmiş kültürler insanların memnuniyetle ve çoğu kez şevkle özdeşleştikleri hemen hemen tek birimi oluştururlar. Kültürler artık siyasal meşruiyetin doğal barınağı olarak görünmektedir. İşte ancak o zaman kültürel sınırların siyasal birimler tarafından herhangi bir ihlali skandal sayılır (1992, s. 104).

Milliyetçilik literatüründe “hayali cemaatler” kavramıyla modern yaklaşımının diğer önemli teorisyeni Benedict Anderson olmuştur. Anderson’a göre milletin bu tipte yaygınlaşmasının altında kapitalizmin önceliği vardır. Kapitalist girişimin ilk biçimlerinden biri olan kitap yayıncılığı, kapitalizmin pazar arayışını duyarlı kılmıştır. İlk pazar, geniş ancak az sayıda Latin okur-yazar tabakasıydı. Latince, kutsallığının yanı sıra iki dilli insanların dili sayılırdı ve tüm Avrupa’da ikinci dil olarak Latince’yi bilenlerin sayısı oldukça azdı. Bu pazarın doygunluğu yüz elli sene sürmesine rağmen, kapitalizmin mantığı, tek dilli kitleler tarafından temsil edilen potansiyel olarak büyük pazarların açılmasını gerektirmiştir. Böylece yayınevleri yerel dillerde ucuz kitap baslama başlamışlardır (2006, s. 38).

Kapitalizmin yerelleştirici hamlesi iki etken tarafından ulusal bilincin yükselmesine katkıda bulunmuştur. Bunlarda ilki, Protestan Reformu’nun kapitalizm tarafından yaratılan genişleyen yerel baskı pazarından yararlanmasıydı. Protestanlık ve basılı kapitalizm arasındaki koalisyon, ucuz popüler baskılardan yararlanarak, hızla büyük yeni

okuyucu kitleleri yaratmış - özellikle Latinceyi çok az bilen ya da hiç bilmeyen tüccarlar ve kadınlar arasında - ve aynı anda onları siyasi-dini amaçlar için seferber etmiştir. Bu durum bir taraftan Klise'nin iktidarı sarsmış, diğer taraftan Avrupa'nın ilk önemli hanedan olmayan, şehir dışı devletlerini üretmiştir. Diğer bir etken, mutlakiyetçi hükümdarlar tarafından idari merkezleşmenin araçları olarak belirli yerel dillerin yavaş, coğrafi olarak eşit olmayan şekilde yayılmasıydı. Anderson'a göre, Batı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Batı Avrupa'nın siyasi parçalanması, hiçbir hükümdarın Latince'yi tekelleştiremeyeceği ve onu kendi devlet dili haline getiremeyeceği anlamına geliyordu ve bu nedenle Latin'in dini otoritesinin hiçbir zaman gerçek bir siyasi analogu olmadı. Ancak idari yerel dillerin doğuşunda bir milli dürtünün olmadığını savunmaktadır:

İdari yerel dillerin doğuşu, on altıncı yüzyılın hem basılı hem de dini kargaşasından önce geldi ve bu nedenle (en azından başlangıçta) kutsal hayali cemaatin aşınmasında bağımsız bir faktör olarak görülmelidir. Aynı zamanda, hiçbir şey, meydana geldiği yerde bu yerelleşmenin altında, bırakın proto-ulusal bir yana, herhangi bir köklü milli ideolojik dürtünün yattığını ileri sürmez (Anderson, 2006, s. 41).

Anderson'a göre yayın dilleri, üç farklı yoldan milli bilincin temellerini atmıştır:

Her şeyden önce, Latince'nin altında ve konuşulan yerel dillerin üzerinde birleşik bir mübadele ve iletişim alanları yarattılar. Çok çeşitli Fransızca, İngilizce veya İspanyolca konuşanlar, konuşmada birbirlerini anlamakta zorlanan, hatta imkansız bilen kişiler, basılı ve kağıt aracılığıyla birbirlerini anlayabilir hale geldiler. Bu süreçte, yavaş yavaş kendi dil alanlarındaki yüzbinlerce, hatta milyonlarca insanın ve aynı zamanda sadece bu yüzbinlerce ya da milyonlarca insanın bu türe ait olduğunun farkına vardılar. Basılı olarak bağlı oldukları bu okur dostları, dünyevi, özel, görünür görünmezliklerinde, ulusal olarak tahayyül edilen topluluğun embriyosunu oluşturdular.

İkinci olarak, basılı kapitalizm dile yeni bir sabitlik kazandırdı. Bu sabitlik, uzun vadede, ulusun öznel fikrinin çok merkezinde yer alan kadimlik imajının inşa edilmesinde katkıda bulundu.

Üçüncüsü, kapitalist yayıncılık, eski idari yerel dillerden farklı bir iktidar dili yarattı. Bazı lehçeler kaçınılmaz olarak yayın dilinin alacağı nihai biçim üzerinde egemenlik kuruyorlardı (2006, 44-45).

Milliyetçiliği, kapitalizm ve sanayileşme gibi modern süreçlerle açıklayan modern yaklaşımın ve milliyetçilik çözümlerinde sadece etnik geçmişe ve kültüre ağırlık

veren ilkçi yaklaşımın eleştirisinden yola çıkan etno-sembolcü yaklaşım, modern milletlerin doğuşunda etnik geçmişlerin önemini vurgulamıştır.

Anthony D. Smith'e (2009, s. 26-29) göre milletin kim olduğu sorusunun yanıtı, milletlerin etnik temellerinden aranmalıdır. Yazar, milli kimlik kavramını *Batılı ve Batılı olmayan* şekilde, iki modele ayırmaktadır. Batılı veya sivil modelde milletlerin iyi tanımlanmış ülkelere/ topraklara sahip olması gerekmektedir. Söz konusu toprak parçası herhangi bir yer değil, tarihi bir toprak olmalıdır. Tarihi toprak, toprak ile halkın, nesiller boyu birbirleri üzerinde ortak ve yararlı etkilerde bulunduğu bir topraktır. Milli kimliğin diğer unsurları vatan fikri, yasalar ve kurumlarıyla tek siyasi iradeye sahip bir topluluk, yasal eşitlik, ortak değerler ve geleneklerdir. Bu modelde milletin mensuplar ortak tarihi anılar, mitleri simge ve geleneklerle birbirine bağlanmış, ancak türdeş kılınmamış kültür toplulukları olarak görülmektedir. Batılı olmayan model için, *etnik millet* kavramı kullanılmıştır. Bu modelde millet ortak soydan gelen bir topluluktur. Dolayısıyla ülkeden çok, soy üzerinde vurgu yapılmaktadır. Ortak yasa ve kurumlara tabi siyasi bir topluluğun yerine, etnik modelde, halk figürü milliyetçi emellerin nesnesini oluşturur. Bu modelde hukukun yerini, yerli kültür, genellikle dil ve adet almıştır.

Smith (2009, s. 31-32), bu iki modelde ortak olan milli kimlik özelliklerini şu şekilde özetlemiştir:

1. Tarihi bir toprak/ülke, ya da yurt
2. Ortak mitler ve tarihi bellek
3. Ortak bir kitlesel kamu kültürü
4. Topluluğun bütün fertleri için geçerli ortak yasal hak ve görevler
5. Topluluk fertlerinin ülke üzerinde serbest hareket imkanına sahip oldukları ortak bir ekonomi.

Bu tanım milli kimliğin hem sivil ve teritoryal (toprağa bağlı) hem de etnik ve jenealojik olan iki boyutunu bir araya getirmiştir.

Smith'e (2009, s. 119) göre milliyetçilik terimi beş değişik şekilde kullanılır:

1. Bütün olarak millet ve milli-devletlerin bütün bir kurulma ve kendini idame ettirme süreci,
2. Bir millete ait olma bilinci ve milletin güvenliği ve refahıyla ilgili özlem ve hissiyata sahip olmak,
3. Millet ve rolüne ilişkin bir dil ve sembolizm,
4. Milletler ve milli iradenin gerçekleşmesine dair reçeteleri de içeren bir ideoloji.
5. Milletın amaçlarına ulaşacak ve milli iradeyi gerçekleştirecek bir toplumsal ve siyasi hareket.

Yazara göre dördüncü ve beşinci tanımlar oldukça önem taşımaktadır. Buradan hareketle Smith milliyetçiliği, “bir milletin özerklik, birlik, kimlik kazanmasına ve bunları idame ettirmesine yönelik ideolojik bir harekettir” şeklinde tanımlamıştır (Smith, 2009, s. 122). Bu tanımda geçen kavramlardan “özerklik”, kendi kaderini tayin hakkını ve otantik milli iradenin gerçekleştirilmesine yönelik kolektif mücadeleyi; “birlik”, milli birliğin sağlamasını ve milleti oluşturan tüm bireylerin hiçbir farklılık gözetilmeksizin eşitliğini; “kimlik” ise milleti oluşturan bireylerin benzerliği, ortak yönleri ve milli özün keşfini, ona dönüşü simgelemektedir (Özkırımlı, 2009, s. 226).

Milliyetçilik kuramlarının tarihsel gelişiminin yan sıra, milletten ortaya koyduğu farklı tanımlar ve onun köklerinin farklı etkenlere bağlı açıklaması, Batı literatüründe çeşitli yaklaşımlara yol açmıştır. İran’da birinci bölümde tartışıldığı üzere milli kimlik ve etnik kimlik üzerinde yapılan araştırmaların büyük kısmı egemen İranî milli kimlik söylemine katkıda bulunmaktadır. Buna rağmen Mostafa Vaziri, “*Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*” (1993, 2013), Reza Zia Ebrahimi “*The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*” (2018) ve Alireza Asgharzadeh, “*Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*” (2007) eserleriyle İran’ın milliyetçilik politikalarına eleştirel yaklaşmışlardır.

Mostafa Vaziri (1993, 2013), “*Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*” (Hayali Ulus Olarak İran: Ulusal Kimliğin İnşası) kitabında, ilk kez İran üzerinde yapılan oryantalist çalışmalar eleştirilmiştir. Oryantalist çalışmalarda, İran’ın yüzyıllardır etkisinde kaldığı farklı akımlar göz ardı edilerek ırksal, dinsel ve dilsel açıdan inşa edilen tutarlı ve sorgulanmaz bir Aryan yapısı olarak sunulmuştur. Ek olarak yazar, akademik olarak İran’ın tarih boyunca hiçbir zaman bir toprak, Fars dili, din ve ırksal bir

varlık olarak üzerinde anlaşmaya varılmadığını ve gerçekliğinin tespit edilmediğini ortaya koymuştur. Yazar, Edwad Said'in geleneğini takip ederek, milliyetçi oryantalist çalışmalar ve Pehlevi döneminin bazı seçkinleri aracılığıyla inşa edilen milli kimliğin İran'ın hayali bir milletten başka bir şey olmadığını vurgulamıştır.

Avrupa'nın sömürgecilik yoluyla karşılaştığı yabancılara karşı kıtasal ve ırksal ayırım ve üstünlük duygusuyla birleşmiştir. Sömürgecilik, ırkçılık, kapitalizm ve milliyetçiliğin tarihsel olarak üst düzeyde olduğu on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, akademik çalışmaların vasıtasıyla oryantalistin pekiştirilmiştir. Bu bağlamda Arî ırkı diğer ırklardan daha üstün olarak inşa edilmiş ve Hint-Avrupa dilleri ailesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu oryantalist düşünce, Arapların ve Türklerin kimliğiyle çelişen, dışlayıcı bir İranîlik duygusunu inşa etmek için kullanılmıştır. Buradan hareketle İran terimi, coğrafik bir tanımlamadan bir halkı, bir dil ailesini, bir medeniyeti, bir kültürü ve bir geleneği temsil etmek için kullanılmıştır. ırkçılık ve milliyetçilik, İran ulusunu Ahameniş döneminden (M.Ö. 550) modern zamanlara kadar inşa eden Aryanların ihtişamını desteklemiştir. İslam öncesi kültürel miras, ırk ve dil on dokuzuncu yüzyıl biliminde İranîlik duygusunu ve onun tarihte kalıcılığını empoze etmek için yeniden canlandırılmıştır. Persian terimi, insanları ve dili, kültürü ve geleneği karakterize etmek için sıklıkla kullanılmıştır. Batı, Persia dedikleri şeyin sosyokültürel bileşenlerinin karmaşıklığına duyarsız bir şekilde, bölgedeki her şeyi Persian olarak adlandırmış ve kültür, dil ve etnisite alanlarını ayırt etmemiştir. İran, son zamanlarda Persia yerine İran, Persian yerine Iranian yerini almış olsa da, Persian kelimesi, Persian hakimiyetinin sürekliliğini vurgulamak için hala dil ve bazı kültürel gelenekler için kullanılmaktadır (Vaziri, 2013: 62).

Reza Zia-Ebrahimi (2018), "*The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*" (İranî Milliyetçiliğin Ortaya Çıkışı: ırk ve Dislokasyon Siyaseti) eserinde, İran milliyetçiliği anlayışına yeni bir yaklaşım katmıştır. İran milliyetçiliği ile ilgili çalışmalar, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa ırkçılığının İran üzerindeki etkisini büyük ölçüde gözden kaçırmıştır. Zia-Ebrahimi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki ırk tartışmalarını, özellikle Aryan ve Sami ırk gruplarının yaratılmasını ortaya çıkarmıştır. Benedict Anderson'ın Hayali Cemaatler'den (1983) esinlenen Zia-Ebrahimi, doğuda

çoğunluğu Müslüman bir ulus olarak olmasına rağmen, baskın oryantalist tarih yazımının İranlıları efsanevi Aryanların uzak kuzenleri olarak sunduğunu ve İslam öncesi geçmişini yoğun bir şekilde vurguladığını öne sürmüştür. İranlıların şu anda olduklarından ziyade, eskiden olduklarının tasvir edilmesi, onları gerçekliklerinden uzaklaştırmıştır. Ampirik olmaktan çok tahayyül edilen bu çelişkili milliyetçilik, İran milliyetçiliği üzerine bilime uzun süredir egemen olmuştur. Metin boyunca Zia-Ebrahimi, bu hayali milliyetçilere İranlı milliyetçiler yerine “dislokatif milliyetçiler” olarak atıfta bulunmuştur. Zia-Ebrahimi, “dislokatif milliyetçilerin” Safevi ihtişamını neden ihmal ettiğini ve yalnızca İran’ın İslam öncesi geçmişine odaklandığını bulmaya çalışmıştır. Zia-Ebrahimi’ye göre, hem Ahundzade hem de Kermani, “dislokatif milliyetçiler” arasında tipik olan anakronik tarih okumasına sahiptir. “Dislokatif milliyetçiler”, topları, telgrafı ve elektriği ilk icat edenlerin İslam öncesi İranlılar olduğunu savunmuş, İran’da din ve gelenekten dile ve Arap alfabesine kadar hemen hemen her şeyi aşagılamlıdır. Olumlu yaklaştıkları tek şey Avrupalılar ve hayali eski İranlılardı. Zia-Ebrahimi, Avrupa’nın inşa ettiği Aryan mitini ve bunun “dislokatif milliyetçilik” üzerindeki etkisini araştırmıştır. İlk olarak on dokuzuncu yüzyıl Avrupa biliminde Aryan mitinin kökeninin izini sürdüğünde, Avrupa destanlarında ne bir arkeolojik kanıt ne de bir Aryan izinin bulunmamasına rağmen, fikrin Avrupa’da destek bulduğunu açıklamıştır. Yazar, İranlıların görkemli bir İslam öncesi hayali geçmişini yaratarak, Aryan mitinin, İslam’ı ve Arapları şanlı bir İran’ın önündeki engeller olarak gören ve bu yüzden İranlıların geçmiş ihtişamını geri kazanmaları için Batılılaşması gerektiğini düşünen "dislokatif milliyetçilerin" fikirlerini sağlamlaştırdığını belirtmiştir.

Alireza Asgharzadeh (2007, s. ix), *“Iran and The Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggle”* (İran ve Çeşitlilik Çatışması: İslami Köktencilik, Aryanist Irkçılık ve Demokratik Mücadele) kitabında, İran’da ırkçı fikirlerin doğuşunu, gelişimini ve devamını araştırmak için tarih, sosyoloji, edebiyat, siyaset, antropoloji ve kültürel çalışmalar alanlarından yararlanan çok disiplinli bir çalışma sunmuştur. Ariya, Aryan ırkı ve Aryanizm gibi kavramların İran bağlamında inşasını sorgulayarak, Avrupa ırkçı fikirleri arasındaki ilişkileri, Hint-Avrupa dil ailesinin oluşumunu ve İran’da modern ırkçılığın ortaya çıkışını analiz etmiştir. İran’ı oryantalist söylem içine konumlandırarak ve İran tarihinin oryantalist/Aryanist yeniden inşası

ışığında kültürel, dilsel ve etnik gelişmelerini keşfederek, İran'da ulus inşasının, kimlik inşasının ve saldırgan milliyetçiliğin çeşitli düzeylerini incelemiştir. Milliyetçilik ve ırkçılığın Hint-Avrupa konuşan Fars etnik grubunu İran'ın Fars olmayan milliyetleri, etnik grupları ve toplulukları karşısında avantajlı bir konuma getirmek için nasıl çalıştığını göstermiştir. Bunu yaparken, İran toplumunun çok uluslu, çok kültürlü ve çok dilli karakterine ayrıcalık tanıyarak İran'ın tarihi, kültürü ve dili hakkındaki geleneksel kavramlara meydan okumuştur.

Çoklu bakış açıları ve teorik çerçeveler kullanan çalışma, İran'daki etnik eşitsizlik, dışlama ve baskı konularını ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı bakış açılarından analiz etmiştir. İran'da ırkçılığın varlığını, toplumsal eşitsizlik, baskı ve eşitsiz güç ilişkileri yaratmada göze çarpan belirleyici bir faktör olarak ortaya koymuştur. Tarih, edebiyat, din, siyaset ve çeşitli resmi ve gayri resmi yayınların seçilmiş eserlerini inceleyen araştırma, baskın grubun edebiyat, tarih, dil ve eğitim sistemi gibi stratejik alanlar olarak nasıl kullandığını incelemiştir. Baskın söylemin eleştirel bir araştırması aracılığıyla, çalışma, azınlıklaştırılmışların ırkçılık, sömürgecilik ve baskı eylemlerine direnmek için kendi söylemsel alanlarını da kullanabilme olasılığını öne sürmüştür. Bu amaçla, marjinalleştirilenlerin ırkçılığa direnmek ve mücadele etmek için yarattığı “karşı hegemonik” bir söylemin analizini sunmuştur (Asgharzadeh, 2007, s. x).

1979 İslam Devrimi sadece Pehlevi hanedanını ve anayasasını devirmekle kalmadı, aynı zamanda ülkenin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik yönelimini kökten değiştirmeye çalıştı ve İran'ın ulusal kimliğini derinden etkiledi.

İran İslam Cumhuriyeti meşruiyetini ve otoritesini iki kaynaktan almaktadır: Birincisi, halkın iradesinin göstergesi olan siyasi katılım; İkincisi, Peygamberden, Şiilerin İmamlarından, ruhban sınıfından ve en sonunda en yüksek dini liderden. Böylece İran devlet politikacıları, vatandaşlarından bir ulus-devlete ideolojik bağlılıktan ziyade “İslam Cumhuriyeti Kutsal Düzenine” (Nizam-i Mukaddas-ı Cumhuri-ye İslami) bağlılığı talep etmektedirler. İslam Cumhuriyetinin temelini İslami devrimin yayılmasına dayanmasına rağmen, İran milliyetçiliğinin kavramsallaştırılması giderek artan bir şekilde resmi söylemlerde vurgulanmaktadır.

İran'ın çok uluslu ve çok mezhepli yapısı göz önünde bulundurulduğunda, farklı milli kimlik söylemlerinin bulunması oldukça doğal bir süreçtir. Milli kimlikleri söylem olarak ele almak, farklı söylemler arasında güç ilişkisini, hegemonik veya karşı hegemonik olan dengeleri açıklamak için verimli bir analiz aracı sunmaktadır.

İslami devrimden sonra farklı milli kimliklerin çatışmasını göz önünde bulundurarak bu çalışmada İslami devrimden (1979) sonra dört milli kimlik söylemi incelenmiştir. Birincisi Azerbaycan'da hâkim olan milli kimlik söylemi, ikincisi İran'ın İslam öncesi mirasına bağlılık duyan *İraniyet*, üçüncüsü İran'ın İslam sonrası mirası üzerinde duran İslamiyet ve dördüncüsü Hatemi döneminde zirveye çıkan İslami İranî söylemi.

Milli kimliğin İslamcı söylemine göre İslam, milli kültürün en önemli taşıyıcı kolonunu oluşturmaktadır. İran milleti on dört yüzyıl geçtikten sonra kendi kültürünü, dilini ve gelenek göreneklerini İslam ile harmanladığı için gurur duymalıdır. İslam kültürü, gelenek görenekleri ve eylemleri ile İrani kültürün bir parçasıdır. Dolayısıyla milli olmak İslami olmaktır ve bunlar hiç bir zaman birbirlerine karşıt değildir (Holliday, 2007, s. 34).

Milli kimliğin İrancı söyleminin aşırı grupları İslam'ı, İran milletinin bir parçası olmayı reddederek İran'ın İslam öncesi mirasına yani İraniyet'e öncelik vermektedir. Bu düşünceye göre İran'ın toprak genişliği Ahamenişlerin ve Sasanilerin topraklarını içine alarak günümüzde Irak, Afganistan ve İran topraklarını kapsamaktadır. Bu anlamda İran ideası bir yayılmacı düşünce olarak Pehlevi rejiminin milliyetçi söylemini anımsatmaktadır. Böylece bu söylemin kapsamında İslam İranlılara ait olmaktan ziyade Araplara ait olduğu için İran'ın milli kimliğinin bir parçası olarak reddedilmektedir. Bu söylemde Nevruz antik İrani bir tören ve Irak İrañşehrin kalbi olarak bilinmektedir.

İslam Cumhuriyeti döneminin milliyetçilik söylemi, İslami devrimin ilk yıllarında milliyetçiliğe karşı Pan-İslamizm, ilerleyen yıllarda İslam öncesi geçmişi İslamileştirmek ve reformistler döneminde İslam tarihini Farslaştırmak olmuştur (Fozi, 2016, s. 238-239).



Devrim'den sonra birçok aktivist İran'da demokrasinin ayakta tutulmasını, farklı milli ve etnik grupların eşit haklar elde etmesini umuyorlardı. Böylece Şah ülkeyi terk ettikten sonra farklı dillerde dergiler basılmaya başladı. *Ulduz* (Yıldız) Azerbaycan Türkçesiyle basılan ilk dergi idi. Dergide Azerbaycan Türkçesinin kullanılmasına vurgu yapılmakla birlikte İran uluslarının milli hakları da talep ediliyordu.

*Varlık* dergisi, İslam Cumhuriyeti iktidarı tamamen ele geçirdikten yani 1978 yılından günümüze kadar yayın hayatını sürdürebilen tek dergidir. O dönemde yayınlanan ve sol eğilimli olan *Yoldaş*, Devrim Muhafızları tarafından kapatıldı. *Dede Korkut*, *Köroğlu*, *Işık*, *Çenli Bel*, *Azerbaycan Sesi* gibi dergiler de ancak 1981'e kadar hayatlarını sürdürdüler. Bu dönemde Azerbaycan Türkçesi gramer kitabının yayınlanmasıyla birlikte, Azerbaycan entelektüelleri arasında alfabe tartışmaları başladı. 1980 yılında, Habib Azersina Latin Alfabenin kullanılması gerektiği ile ilgili yayınladığı bir yazı nedeniyle tutuklandı (Shaffer, 2008, s. 110-111).

İslam Cumhuriyeti Partisi'nin kuruluşundan bir hafta geçtikten sonra 25 Şubat'ta Şeriatmedari yanlıları tarafından Müslüman Halk Partisi kuruldu. İran'da yaşayan tüm etnikleri üyeliğe davet eden parti, asıl üyelerini Doğu ve Batı Azerbaycan illerinden ve Tahran'ın Azerbaycanlı esnafından kazanmıştı. Müslüman Halk Partisinin bildirisinde İran çerçevesinde yaşayan tüm milli azınlıklar için özerklik hakkı tanınmıştır. Parti İran'ın farklı eyaletlerine özel parlamentoların tanımlanması gerektiğini öne sürerek ademi merkezîyetçilik politikasını takip etmekte idi.

Müslüman Halk Partisinin kurucuları arasında Şerietmedari'nin oğlu, Hasan Şerietmedari'nin yer almasına ve partinin Şerietmedari ile yakından temasta olmasına rağmen, parti siyasi duruşunu Şerietmedari'den bağımsız sergiliyordu. Anayasa taslağının seçilmiş Meclis yerine bir komite tarafından hazırlanmasına itiraz olarak Şerietmedari, seçime katılmayı boykot etti. Ancak Azerbaycan Halk Partisinin yerel kolları yerel haklarını elde etmek amacıyla seçime aday göstererek katıldı. Azerbaycan bölgesinde Hümeyni'nin listesinin dışında Müslüman Halk Partisinin adaylarının seçilmiş olması Devrimin başlangıcından itibaren Azerbaycan'da hâkim olan siyasi duruşun farklı olduğunu göstermekte idi.

2 Aralık 1979 Anayasa Referandumunu yapılırken Azerbaycanlılar ve Fars olmayan bazı diğer etnik gruplar Şerietmedari'nin tutumunu destekleyerek gücün merkezde toplanmasına karşı Referandumu boykot ettiler. Şerietmedari'nin yeni Anayasaya karşı çıkmasına rağmen Tebriz radyosu onun tarafından sahte bir haber yayınladı. Haberde Şerietmedari'nin halkın referanduma katılması için fetva verdiği yer alıyordu. 2 Aralık 1979'da radyonun bu yayımına karşı halk tarafından protesto düzenlendi ve referandum sahtecilik ile suçlandı. Müslüman Halk Hareketi 6 Aralık 1979 tarihi için yürüyüş düzenlemeye çalışırken 5 Aralık'ta Şerietmedari'nin evine düzenlenen saldırıda bir koruma hayatını kaybetti. Saldırının devlet tarafından planlandığını düşünen öfkeli halk 6 Aralık'ta büyük bir protesto düzenledi ve Tebriz Radyosunun yayınlandığı İletişim Kulesini işgal etti. Protestocular bir taraftan Azerbaycan illerine atanan devlet memurları üzerine halk tarafından denetimin sağlanması ve diğer taraftan yerel radyo ve televizyonun kurulmasını talep ediyorlardı. Ayaklanmaların sonucunda Tebriz Radyo ve Televizyonu, havaalanı ve birçok devlet kurumu protestocuların eline geçti. Tebriz'in dışına yayılan ayaklanma Urmiye ve Erdebil şehirlerinde de birçok devlet kurumu ele geçirildi. Müslüman Halk Hareketi, yayınladığı bildiride merkezi devletin temsilcilerinin Azerbaycan illerinden çekilmesini istedi.

6 Aralık'ta hükümetin temsilcisi Şerietmedari'yi evinde ziyaret ederek 24 saat içinde Tebriz'in İletişim Kulesi boşaltılmadığı takdirde Tebriz'in bombardıman edileceğini bildirdi. Bu sürede hükümetin askeri gücü helikopter aracılığıyla Tebriz Üniversitesinde yerleşti. Kanlı savaşı önleme amacıyla Şerietmedari 9 Aralık'ta halktan İletişim Kulesi'nden ve diğer devlet kurumlarından geri çekilmelerini istedi. Şehirde tekrar yerleşen devlet güçleri Azerbaycan'da Halk Hareketinin merkezlerine saldırarak birçok kişiyi tutukladılar. Protestocular devletin halka karşı yaptırımlarına şahit olunca ayaklanmayı sürdürdüler. 13 Aralık'ta 700 bini aşkın bir nüfus Şerietmedari'yi desteklemek, Anayasayı reddetmek, tutuklanan Azerbaycanlı entelektüellerin serbest bırakılması ve Azerbaycanlı olmayan askeri kuvvetlerin Azerbaycan'dan çekilmesini talep ederek yürüyüşe katıldı. Beş hafta boyunca devam eden çatışmaları bastırmak için devlet Azerbaycan'ın dışından askeri kuvvet getirmek zorunda kaldı. Tebriz İletişim Kulesi defalarca protestocular ve devlet güçleri arasında el değiştirdi. Ocak ayının ikinci haftasında 11 kişi Müslüman Halk Hareketinin liderlerinden idam edildikten sonra parti

merkezleri devlet güçleri tarafından işgal edildi. 19 Ocak 1980’de 25 kişi Hava Kuvvetleri komutanlarından rejime karşı faaliyetlerinden dolayı tutuklandı ve mahkemede suçlu bulundu. 22 Mayıs 1980 yılında parti kapatılmasa da diğer liderleri idam sehпасına gönderildi. Din insanlarının siyasetten uzak durmalarını savunan Şerietmedari, Nisan 1982 yılında darbe girişimcilerini desteklediği suçundan dini kıyafetini çıkartmaya zorlandı ve Ayetullah makamı elinden alındı. 1986 yılında, ölene kadar, ev hapsinde tutularak sağlık hizmetlerine erişimden yoksun bırakıldı. Protestoları yeniden başlatmayı isteyen Tebriz halkı, Şerietmedari’nin talebi üzerine bunu yapmaktan vaz geçti. Ancak birçok Azerbaycanlının gözündeki Şerietmedari’nin ölümünden hükümet sorumlu tutuldu. Şerietmedari Aralık ayaklanmaları sırasında Tebriz halkının özerklik talebini dinlendirerek bu isteğe karşı olan Anayasa maddelerinin değiştirilmesini talep etmekte idi (Shaffer, 2008, s. 120-121, 123).

Meclis-i Hubriyan-i Rehberi oluştuğunda, Müslüman Halk Partisinin Azerbaycan kolu eyalet meclislerinin kurulmasını talep etti. Devrimden sonra Cevad Heyet, Hamit Nutku, Mohammed Ali Furuzan’ın önderliğiyle kurulan önemli derneklerden birisi Azerbaycan Encümeni idi. Encümenin manifestosunda Azerbaycan’ın milli kültürünün ve dilinin resmîyete tanınması, Türkçenin okullarda eğitim verilmesi, idarelerde ve mahkemelerde anadili kullanma hakkının tanımlanması yer alıyordu. Dernek yerel özerkliğin yanı sıra halkın tarafından kültür, yargı, ekonomi ve güvenlikle ilgili idarelerin halk tarafından doğrudan seçilmiş yerel konseylerin temsilcilerine devredilmesini talep ediyordu.

Encümen’in 29 Mart 1978 bildirisinde şu ifadeler yer almıştır: “Azerbaycan Encümeni, tüm İran halklarının temel özgürlüklerinin ve demokratik haklarının savucusudur. Azerbaycan halkı... İran’ın tüm dilsel ve farklı milli grupları kapsayacak kültürel ve medeni özgürlükleri talep etmektedir... İslam Cumhuriyeti tarihsel zulmün ve istibdadın kaldırılmasının başlangıcı olmalıdır” (Varlık, 1978).

Azerbaycan Encümeni’nin 9. bildirisinde (21 Nisan 1979) Azerbaycan’ın kültürel ve etnik haklarının korunması hakkında şu talepler yer almıştır:

1. Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi ve diğer uluslararası sözleşmelerde yer alan halkların insani ve demokratik haklarının kültürel ve etnik özerklik hakları güvenceye alınmalı,
2. Etnik kültürün ve tarihsel mirasının yok edilmesi durdurulmalı, tüm aşağılama yöntemleri kınanmalı ve bütün ulusal baskı biçimleri reddedilmeli,
3. Azerbaycan'ın milli kültürü ve dili tanınmalı, milli ve anadil olarak Azerbaycan Türkçesi için eğitim imkânları sağlanmalı, yeni öğretim yılı için bu dilde eğitim almak amacıyla kitaplar ve araçlar sağlanmalı,
4. Tebriz Üniversitesi başta olmak üzere diğer üniversitelerde, Azerbaycan'ın bilimsel ve kültürel merkezlerinde Azerbaycan dili, kültürü, sanatı, edebiyatı ve folkloru hakkında araştırma yapma imkânları sağlanmalı,
5. Azerbaycan'ın tüm kitle iletişim araçlarında Azerbaycan Türkçesi kullanılmalı,
6. Azerbaycan tiyatrosunu ve müziğini ihya etmek için uygun zemin hazırlanmalı,
7. Adliyede ve diğer devlet ofislerinde Azerbaycan Türkçesinin sözel ve yazılı olarak kullanma hakkı tanımlanmalı,
8. İdari, kültürel, yargı, ekonomik ve düzeni sağlama işlerinin yürütmesi için halk tarafından seçilmiş konseylere ve encümenlere bölgesel özerklik sağlanmalı,
9. Önceki rejimin Azerbaycan ekonomisi üzerinde bıraktığı olumsuz etkiler düzeltilmeli, milli ve bağımsız bir ekonomi uğruna bölgenin tarım, sanayi ve ticaretini ihya etmekle kendine yeterliği ve gelişmesi sağlanmalı (Varlık, 1979).

Azerbaycan Derneği ile benzer görüşü paylaşan diğer dernekler Tahran'da Mukim Olan Azerbaycanlılar Topluluğu ile Azerbaycan Şairler ve Yazarlar Derneği idi. Azerbaycan Şairler ve Yazarlar Derneğine göre Devrim sayesinde Azerbaycan Türkçesi ve milli kültürü gerçek özgürlüğüne kavuşmalı ve Pehlevi Dönemi'nde kaybettiği kültürü yeniden ihya edilmelidir.

Birçok Azerbaycanlı entelektüel ve siyasetçi Anayasa'da azınlıkların dillerini hukuken güvence altına alınması için çabalıyordu.

Humeyni, siyasi faaliyetinin başlangıcında İslami veya evrensel bir duruştan ziyade milliyetçi bir duruş sergilemesine rağmen 1960'ların sonuna gelindiğinde düşünceleri radikal bir değişime uğradı. Pan-İslamist motifler taşıyan düşüncesi İran sınırlarının ötesine geçti ve İslami birliğin gerçekleşmesi doğrultusunda İslami devletler arasındaki ayrımların aşınmasını istedi. Humeyni'nin sınırlar ötesi eğilimi 1971 yılındaki *Velayet-i Fakih* çalışmasında daha da göze çarpmaktadır. Humeyni bu kitabında, milliyetçiliği Müslümanlar arası ihtilafı yaymak adına, kâfir Batı'nın İslami topraklarda ilerleyişini sağlayan bir emperyalist komplo olarak nitelendirmekteydi (Ram, 2007, s. 12-13).

Müslümanlar arası birliğin önemi İslam Cumhuriyeti Anayasasının 10. maddesinde şu cümlelere yansımıştır:

Bütün Müslümanlar tek bir milleti oluşturmaktadırlar ve İslam Cumhuriyeti hükümetinin görevi genel politikalarını tüm Müslüman insanların birliğini ve birleştirmesini göz önünde bulundurarak biçimlendirmektir. İslam Cumhuriyeti her zaman İslam dünyasının kültürel, ekonomik, siyasi birliği uğruna uğraşmalıdır.

Ancak iktidardaki ulema, İran milliyetçiliği geleneğini Pan-İslamist görüşleri lehine feda etmediler. Böylece milliyetçilik geleneğinin dış görünüşü İslami evrenselcilik olsa da milliyetçilik, ulemanın söyleminin ayrılmaz parçası idi. Özellikle 1980 İran-İrak savaşı patlak verdikten sonra İran milliyetçiliği duyguları tekrar canlandırıldı. İslami devrim 8. yılına bastığında Humeyni açık bir şekilde İslam Cumhuriyeti'nin İran milliyetçiliğine bağlılığını ifade etti. Kasım 1987 yılında İranlı Şii ve Sunnileri yakınlaştırma amacıyla belirtilen "Vahdet Haftasında", Humeyni olumlu ve olumsuz milliyetçilikten bahsetti. Müslüman kardeşler arasında, olumsuz milliyetçilik çoğunlukta olan Pers-Şii ve azınlıkta olan Sünniler arasında gruplaşmaya yol açtığı için kınanırken olumlu milliyetçilik, yabancılara karşı ülkenin sınırlarını koruduğu ve tüm vatandaşların birliğini sağladığını için övülmekteydi (Ram, 2007, s. 14).

### ***İran-İrak Savaşı Sırasında Milliyetçilik Söylemleri***

İran-İrak savaşı, İslam Cumhuriyeti'nin daha yoğun bir milliyetçilik duruşu sergilemesinde önemli etki bırakmıştır. 1980-1988 yılları arasında İslami Devrimi yayma söylemine dayanarak Devrim'i İran sınırlarının dışına ihraç etme projesinin başarısızlığı, savaşı meşrulaştırmak için dini duyguların yanı sıra milliyetçi duyarlılığı da gerekli kılmıştır. Başka Müslüman bir ülkeye karşı savaşı sürdürebilmek için Saddam Hüseyin, sadece Batı'nın ve Siyonizm'in bir kuklası değil aynı zamanda İslam haini, İran milleti ve İran vatanına bir tehdit unsuru olarak resmedilmeliydi (Elling, 2008, s. 483).

İslam'ın Irak yönetimi tarafından da kullanılması, İran rejiminin askeri propagandasını Şiielerin kutsal tarihinde önemli bir olay olarak Irak'ta bulunan Kerbela savaşından faydalanmaya götürdü. Milliyetçiliğe bu yaklaşımda, bir taraftan İranlılığa Şiielerin

üçüncü imamı ve Mohammed'in torunu olan Hüseyin'in Kerbela'da Yezit'e karşı verdiği savaşta son Sasani şahının kızı ile evliliğine vurgu yapılıyor, diğer taraftan İran'ın Şiiliğe bağlılığı, yani İslam Cumhuriyeti tarafından sunulan İslam'ın doğru versiyonu meşrulaştırılıyordu (Fozi, 2016, s. 239).

Ulema sürekli savaşı İslam ile inançsızlık arasında kutsal bir cihat olarak, ister Şii, ister Sünni, ister Fars, ister Arap, İran'ın bütün Müslümanları tarafından temsilen üstlendiğini göstererek milli çatışmanın sınırlarını genişletmeye ve İslamileştirmeye çalışıyorlardı. Ancak Eylül 1980 yılında Irak, İran'a saldırısını başladıktan sonra İslam Cumhuriyeti İran milliyetçiliği duygusunu tedbiren kullanmaya konuldu. Böylece İslami terimleri azaltarak savaş için gönüllü asker almayı hedefledi (Ram, 2007, s. 14).

İslami devrimin ihracı İran devriminin sütunlarından birisini oluşturmakta ve aynı zamanda İran'ın dış politikasının ana hatlarını çizmektedir. İhraç kavramı ise derinden Şiiliğin "intizar" doktrininden kaynaklanmaktadır. Bu doktrine göre Şiilerin on ikinci imamı gözlerden saklıdır ve gerçek Şiiler onun dönüşünü beklemeleri gerekmektedir. 1960'ların sonuna doğru Mehdi'nin dönüşünün pasif bekleme düşüncesine karşın İslami devrim ideolojisi doğmuştur. Pasif intizara karşı çıkarak Ali Şeriatî, gerçek intizarın gizli imamın dönüşüne kadar aktif rol üstlenilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Böylece baskının tamamen yok olması ve adaletin hâkim olması Mehdi'nin ortaya çıkmasıyla gerçekleşse de mümin insan, inancının sorumluluğunu üstlenerek ibadet ile değil kutsal bir savaşla İmam'ın ortaya çıkması için zemin hazırlamalıdır. İran'ın yönetici ulemasına göre İslami devrim kendiliğinde bir dinamik "intizar" eylemidir. Böylece İran yönetimi, toplumu Gizli İmam'ın gelmesi için hazırlıklı olacak şekilde dizayn etmeye çalışmışlardır.

İran-İrak savaşı o zamana kadar Farslarla yakından temasta bulunmayan çoğu Türk için olumsuz bir deneyim olmuştur. Azerbaycan'ın farklı şehirlerinden ve köylerinden savaş bölgesine gönderilen Türkler, Farslar tarafından aşağılanmaya maruz kalmışlardır (Shaffer, 2008, s. 158).

Humeyni yönetimi döneminde etnik grupların meselesi Batı'nın bir icadı ve Emperyalist güçlerin böl-yönet stratejilerinin aracı olarak nitelendirilirdi (Elling, 2008, s. 484). İran-İrak savaşının sona ermesi, Humeyni'nin ölümü, Refsencani hükümeti (1989-97) ve Hatemi'nin reformist hükümeti (1997-2005) döneminde azınlıkların dilleri, kültürleri ve hakları üzerine ilginin yeniden çekilmesi, etnik hareketlerin dalgalanmasına neden oldu.

Ancak, özellikle 1997'den sonra başlayan reformist hareketler sonrası azınlıklar haklarını daha çok savunmaya başlamışlardır. Öyle ki son dönemlerde seçim adayları yürüttükleri kampanyalar süresince etnik azınlıkların yaşadıkları bölgelerde yaşam standartlarının yükselmesi ve ekonomik sıkıntıların giderilmesi yönünde vaatler vermişlerdir.

Humeyni'nin ölümünden sonra dini lider olarak iktidara geçen Hamenei'ye göre İranî ve İslamî kimlikler birbirleri ile uyum içinde iç içe geçmiş durumdadır. İslam dini ve Farsça milli kimliğin iki temelini oluşturmaktadır. Nevruz Bayramı'nda yeni yılın başlangıç günü olarak ilkbaharın ilk gününün seçilmesi İranlıların zevkini göstermektedir. Ayrıca Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretini yılın başlangıcı olarak kabul edilmesi onun İslami özelliğini yansıtmaktadır. Bir taraftan farklı bölgelerde İslam'ın yayılmasında Farsça belirleyici rol oynarken diğer taraftan ise Farsçanın etkili olma nedeni taşıdığı İslami kültürden kaynaklanmaktadır. Örtünme (hicap) İslam öncesi de İran'da mevcuttu ancak sadece ayan sınıflarına özgüydü. Fakat İslam'ın gelmesiyle tüm sınıflara yayılma şansı buldu. Dolayısıyla çarşaf ve örtünme hem İslami hem de İrani unsurları kapsamaktadır (Morşedizade ve Ahmadlu, 1396).

1990'lı yıllarda İran'a bağlı Azerbaycan'da reform rüzgârının esmesiyle birlikte ortam Azerbaycan edebiyatının parlaması için tekrar uygunluk kazandı. Bu dönemde Arap Alfabesinde Türkçe olarak basılan kitapların sayısı arttı. Bu eserlerin temel konusu Azerbaycan kültür ve folklorunu kapsamakta idi. 1991 ve 1992 yıllarından sonra İran'ın *Keyhan*, *İttılaat* ve *Cumhuri-yi İslami* gibi önemli gazeteleri ek sayfalarda Azerbaycan Türkçesinde yazılar yayınlıyorlardı. 1991 yılının sonlarında hükümetin görüşlerine yakın *Yol* dergisi yayınlandı. Derginin her sayısında bir sayfa Azerbaycan Türkçesi ile Farsça terimlerin sözlüğü yer alıyordu. Dergiye yönelik Azerbaycanlılar arasında rağbet artınca

hükümet iki sene sonra basın hayatına son verdi. Dergilerin dışında Azerbaycan din adamları Cuma namazı sırasında hutbelerini Türkçe söylüyorlardı (Shaffer, 2008, s. 189).

1993 yılının ilkbaharında Tahran'ın 20 bölgesinde Toplumsal Mesafe anketi uygulandı. Devlet Radyo ve Televizyonu tarafından uygulandığı düşünülen bu anket Tebriz ve Tahran Üniversitelerinde öğrencilerin protestosuna yol açtı ve itiraz mektupları dini lider Hamenei ve üç erkin başkanlarına gönderildi.

19 Nisan 1996 yılında Meclis seçimleri için Çehrigani'nin ismi adaylar listesinden çıkartıldı. Seçim komitesinin bu kararına itirazlarını göstermek üzere 40 bin kişi Tebriz'in ahalisinden sokaklarda protesto gerçekleştirdi (Tribon, 1998, s. 140-141).

### ***Yirmi Birinci Yüzyılın Başlarında İran'da Milliyetçilik Söylemi***

23 Mayıs 1997 seçimlerini kazanan reformist akım Azerbaycan halkı ve entelektüelleri için yeni umutlar uyandırdı. Reformist hareketi, tarihsel taleplerinin gerçekleşmesi için bir imkân olarak düşünen Türkler, Hatemi'nin seçim ofislerinde aktif rol aldılar. Özellikle Tahran'da etnik kampanyalarının büyük kısmı Tahran'da yaşayan Türk toplulukları tarafından yürütülüyor ve öğrenciler tarafından örgütleniyordu (Bani Haşemi, 2003, s. 29). İslami devrimden sonra seçimlere en az katılan Tebriz, 1997 Cumhurbaşkanlığı seçiminde yüzde yetmiş katılımla en yüksek katılımı sergiledi. Hatemi ise seçim turlarında etnik gruplara uygulanan ekonomik ayrımcılığın ortadan kalkması, kültürel ve sivil toplum kuruluşlarının güçlendirmesi yönünde söz veriyordu.

90'lı yıllarda Türkler tarafından çeşitli sorunlara karşı rejimin yöneticilerine farklı bildirimler iletildi:

- İslam Cumhuriyeti Radyo ve Televizyonu Başkanı, Laricani'ye, Radyo ve Televizyonun işlevi ile ilgili 400 Tebriz Üniversitesi öğrencisinin itiraz mektubu,
- Azerbaycan Üniversiteler Topluluğu'nun Azerbaycan'da gerçekleşen reformlar ile ilgili bildirimleri,



- Etnik hakları aktivistlerinin tutuklanması ve Azerbaycan dili ve edebiyatının kısıtlanması ile ilgili şairlerin ve üniversitelilerin Hatemi'ye mektubu,
- Kültürel politikalarla ilgili Türk öğrencilerin Hatemi'ye mektubu,
- Tebriz Üniversitesi Fakülteleri İslami Encümenlerinin Hatemi'ye kültürel eşitsizlikle ilgili mektubu,
- Azerbaycan öğrencileri tarafından Türklerin kültürel haklarıyla ilgili Birleşmiş Milletler Genel Sekreterine mektup,
- Farklı milli ve etnik kökene mensup 773 yazar, milletvekili ve üniversitelilerin Hatemi'ye açık mektubu.

Muhammed Hatemi'nin Cumhurbaşkanlığı dönemi (1997-2005) İran'da milliyetçiliğin karmaşıklığının göstergesi idi. Hatemi cumhurbaşkanlığının ilk yılında üç slogan ile İran'ın siyasi arenasına damgasını vurdu: İranî-İslamî kültür, medeniyetler arası diyalog ve merdomsâlâri dediği dinî demokrasi.

23 Mayıs 1997'de Hatemi, Cumhurbaşkanlığı seçim kampanyasını yürüttüğü sırada 'İran tüm İranlılar içindir' sloganı ile milli kimliğin inşasında hem İranîyet hem de İslamiyetin önemine vurgu yaparak ikisi arasında dengenin kurulması gerektiğine vurgu yapmıştır. Hatemi İranî milli kimliğin inşasında İslamiyeti, *İraniyet* pahasına gözardı etmeyerek İran'ın milli kimliğini İranî-İslamî olarak tanımlamıştır. Böylece hem İran'ın İslam öncesi mirasını görmezden gelenleri, hem de İran'ın İslamiyet mirasını inkâr edenleri eleştirerek İslam'ı, milli kimliğin temeli olarak nitelendirmiştir. Hatemi'nin kanaatine göre İslam'a öncelik vermek, İslam'ın İran milletinin yüceliğinde oynadığı önemli rolden kaynaklanmaktadır; dolayısıyla kültürel kimliğin en önemli etkeni İslami kültürdür (Holliday, 2007, s. 32).

Medeniyetler arası diyalog düşüncesi ile Hatemi, İran'ı uygarlık olarak inşa etmiştir. Hatemi'ye göre uygarlıklar arası diyalog, halklar ve milletler arasında eşitlik anlamına gelmekte idi. Diyalog başka kesime saygı duyulduğunda ve eşit koşullar düşünüldüğünde gerçekleşmektedir. Hatemi uygarlıklar arası diyalog söylemi ile uluslararası düzende dengenin kurulması ve eşitliğin sağlanması gerektiğine dikkat çekmeye çalışmıştır.

Dini demokrasi, Hatemi için İran'ı bağımsız bir millet olarak koruyan en etkili etkidir. Bağımsız bir ülke olarak İran'ın önemi *İraniyetin* önemini ima etmektedir. İranî-İslamî kültür gibi, demokrasinin çerçevesini sadece politik İslam değil, İranî bir siyasi İslam oluşturmaktadır.

Hatemi, hem *İraniyeti* yani İran'ın İslam öncesi kültürünü hem de İslamiyeti yani İran'ın İslami kültürünü İranî milli kimliğinin bütünleyici ve asıl unsuru olarak görmekte idi. İslamiyet önemli olsa da *İraniyet* veya İslam öncesi İran'da mevcut olan kültür, birincil kimliktir. Dolayısıyla, sonunda önemli olan İranlı olmaktır. Başka bir deyişle İslam İranileştirilmiş (Iranianised), üstelik siyasi aygıt için çerçeve siyasi İslam'dan ziyade İranî bir siyasi İslam'dır (Holliday, 2010, s. 4).

Hatemi'nin konuşmalarında İran milletinin doğası ile ilgili iki hususa dikkat çekilmiştir: İranî olarak İslam'ın inşası ve bağımsız bir millet olarak İran'ın varlığının sürdürülmesi.

Hatemi'nin tarih anlayışı yaygın bir şekilde İran'da dile getirilmektedir; defalarca farklı grupların saldırısına maruz kalmasına rağmen İran, İranlılığını sürdürmeyi başarabilmiştir. Bu söyleme göre İran'da uygulanan İslam, Arapların vasıtasıyla getirilirse de İranileştiği için komşularındaki İslam'dan farklıdır. Böylece, İslam dünyasının diğer ülkeleri ötekileştirilerek İran'da İslam, İranileştirilmiştir.

Hatemi'nin ikinci dönem Cumhurbaşkanlığı adaylığı devlet tarafından yürütülen milliyetçilik söylemi ve Fars olmayan grupların durumlarında somut bir değişimin gerçekleşmemesi nedeniyle Azerbaycan halkı tarafından soğuk karşılandı. Birçok grup Hatemi'nin onların taleplerine özellikle Anayasanın 19. ve 15. Maddelerinin uygulanması ile ilgili açık tutumunu sergilemediği takdirde seçime katılmayacaklarını ifade etti (Erdem, 2001, s. 17).

Azerbaycan yazarlarının ve aktivistlerinin 2001 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ne Hatemi'yi ne de başka adayı desteklemeleri Azerbaycan'da halkın seçime katılımını yüzde seksen üçten yüzde elli ikiye indirdi. Hatemi'nin bir önceki seçimde Azerbaycan

illerinden kazandığı yüzde yetmiş oy oranı ise yüzde otuz beşe düştü (Bani Hashemi, 2003, s. 70-71).

Bu dönemde Babek Kalesi'nin kurultayına katılım ciddi bir yükseliş gösterdi. Azerbaycan Demokrat Fırkasının üyelerinden, Mohammed Taki Zehtabi'nin önerisiyle Babek Hürremdin'in doğum günü münasebetiyle Babek Kalesi'nde bir kurultay gerçekleşti. Yazın ikinci haftasının Perşembe ve Cuma günlerinde gerçekleşen bu kurultay kısa bir zaman içinde farklı şehirlerden Türklerin dikkatini çekti. Daha çok kültürel bir festivali anımsatan kurultayı münasebetiyle her sene Türk kadın ve erkekleri genelde aileleriyle birlikte Babek Kalesi'ne gelerek kutlamaya katılıyorlardı. Kutlamada aşıklar başta olmak üzere Azerbaycan müziği, edebiyatı, tiyatrosu ve dansı halka sergileniyordu. 2002 ve 2003 yıllarında Babek Kalesi kurultayına katılanların sayısı artınca Babek'in zulüme karşı direndiği yönüne vurgu artırıldı ve kurultayın siyasi yönü güçlenmiş oldu. Çoğu kişi dağın eteğinden ellerinde pankartlar ve yazılarla birlikte dağın zirvesine, Kale'nin yer aldığı semte doğru yürüyüş yapıyordu. Pankartlarda Latin Alfabesinde Türklerin siyasi, medeni ve kültürel hakları için Türkçe ve İngilizce sloganlar ve ekonomik sorunların listesi yer alıyordu. Kimlik meselesi, sloganların merkezinde yer alan diğer konulardandı. 2003 yılında pankartların birisinin üzerinde Latin Alfabesinde "Biz Türküz, Azeri Değiliz" cümlesi yazılıyordu.

Kurultaya katılımın artmasıyla birlikte rejim Kale'ye gitmeyi amaçlayan aktivistlerin birçoğunu tutuklayarak kurultaya katılmalarını engellemeye çalıştı. Aktivistler, İnkılab-ı İslami Mahkemelerinde "genel düzeni ihlal etme", "Babek Kalesi kurultayına katılarak milli güvenliğe karşı faaliyet göstermek", "Pan-Türkizmin propagandasını yapmak" gibi suçlamalarla uzun süre hapis cezalarına çarptırıldı. Bu dönemden itibaren Kale'ye ulaşmak güvenlik güçleri tarafından büyük çapta sınırlandı. Azerbaycan insan hakları aktivistlerine baskılar artınca 2000 yılında Azerbaycan Siyasi Tutukluları Savunma Komitesi (ADAP) kuruldu.

12 Mayıs 2006 tarihinde, İran'ın resmi devlet gazetesi olan 'İran' gazetesinin çocuklara özel ek sayısında yer alan bir karikatür Türkleri ayaklandırdı. Karikatürde hamam böceklerinin nasıl yok edilmesiyle ilgili mizah yazılar yer almıştır. Bir oğlan çocuğu,

hamam böceğiyle iletişime geçmeye çalışırken, hamam böceği onun dediklerine ‘nemene?’ şeklinde karşılık vermiştir. Dergide hamam böceklerine karşı şu ifadeler yer almıştır: “Sorun şu ki hamam böceği insanın dilinden anlamaz. Hamam böceğinin dilinin grameri o kadar zor ki, hamam böceklerinin yüzde sekseni bile kendi dillerini bilmiyorlar ve diğer dillere konuşmayı tercih ediyorlar. Hamam böcekleri kendi dillerini anlamıyorken siz nasıl anlayacaksınız?”

Gazete Azerbaycan şehirlerinde dağıtılınca, Türk kimliğinin aşağılanmasına tepki olarak sokağa taşan gösteriler yapıldı. Bir ay boyunca devam eden itirazların temelini İran’da Türkler başta olmak üzere farklı dilsel ve kültürel gruplara karşı ırkçılık, ayrımcılık ve aşağılama politikası yer almıştır. Devletin resmi açıklamasına göre sadece Tebriz’de gözaltına alınanların sayısı 330 kişiye ulaşmış ve Sulduz şehrinde dört kişi hayatını kaybetmiştir. Ancak remi olmayan açıklamalara göre ölen kişilerin sayısı ellinin üzerindeydi. Bu olayda Tahran’daki reformist seçkinler tarafından gazeteye karşı bir kınama açıklaması yapılmadı. Gazete dört ay kapatıldıktan sonra Türklere hakaret suçundan beraat etti ve yayın hayatına devam etti.

Devlet Fars ve Şii olmayan azınlıklara karşı marjinalleştirme politikasını yürütmektedir. Diğer taraftan rejim bu ayaklanmaları yabancı güçler tarafından planlanan bir manipülasyon olarak değerlendirilerek İrani milletin bütünlüğüne bir tehdit olarak yorumlamaktadır.

İktidar tarafından protestolara verilen tepkiler iki husus çevresinde şekilleniyordu. Birincisi, İran’ın toprak bütünlüğüne karşı bir tehdit olarak “gerçek İranlıların” yabancı güçlere, yabancı ajanlara, kimliksizlere ve yabancı güçlerden para alanlara (mozdur) karşı savaş olarak algılanmakta idi. İkincisi, dinsel-politik bir proje olarak “İslami Devrime ve Cumhuriyete ideolojik bağlılığı” hedef alıyordu. Böylece bu savaş rejimin uyguladığı düzene katılanlar ile devrime karşı olanlar, münafıklar ve Allah’a savaş açan muhripler arasında gerçekleşmekte idi. Aslında iyi bir Müslüman olmak ile iyi bir devrimci olmak ve iyi bir İranlı olmak arasındaki ilişki devletin ideolojisinde merkezi bir faktörü, ayrıca devlet kontrolündeki süreçlere dâhil etme ve dışlama odağını oluşturmakta idi (Elling, 2008, s. 487).

İran’da etnik ve milli azınlıkların meselelerine değinmek tabu olmaktan çıktıysa da yine de iktidar tarafından İran ulus devletine ve İslam Cumhuriyetine karşı potansiyel bir tehdit olarak görünmektedir. Böylece İran yönetimi millete, devlete ve onun İranîlik ideolojisine bağlanarak kabul görünebilir davranışları İran’ın toprak bütünlüğüne, devrime ve İranlılık ideolojisine bağlanmamak nedeniyle kabul görünmeyen davranışları birbirinden ayırmaktadır. Bu tehdit sembolik olarak kutsal vatanın toprak bütünlüğünün ihlali şeklinde resmedilmektedir. Ona karşılık ise İran yönetici elitleri İrani kültürel kimliğinin iki temel direğini öne sürmektedirler: İslami kimlik ve milli kimlik. Etnik gruplardan beklenen vatanseverlik onların bağlılığını sadece İslami devrimci devlete değil aynı zamanda ‘ebedi’ ve ‘vazgeçilmez’ İrani devlete de talep etmektedir (Elling, 2008, s. 496-497).

İrani devlet ideolojisinin dinamikliği ve pragmatikliği göz önünde bulundurulduğunda İslam Cumhuriyetinin karmaşık ikilikleri ortaya çıkmaktadır. Bir taraftan sınır tanımayan Müslüman topluluğu üzerinde vurgu yapılırken diğer taraftan ulus-devlet sınırlarını tehdit eden sorunlarla ilgilenmektedir. İslam Cumhuriyeti, İslam tarihinde bir önceliği olmayan aslında modernitenin tuhaf bir icadıdır. Nitekim kullandığı muğlak millet kavramı hem sınırsız, devlet öncesi, Müslüman topluluğu hem de yasal, toprağa bağlı İrani ulus-devletin siyasi-dini retorikte ikili kullanımını meşrulaştırmaktadır.

Ahmedinejad Cumhurbaşkanlığı dönemi İran’ın siyasi kültüründe İslami miras ile İslam öncesi tarih arasındaki açıklığın üzerine köprü kurmakla öne çıkmıştır. İslam öncesi mirası bu dönemde tinselleştirmek ve İslamileştirmek aynı zamanda İslami dönemi Persleştirmek ile mevcut boşluğu verimli siyasi ve kültürel konuma dönüştürmek amaçlanmıştır. Böylece Ahmedinejad döneminin milliyetçiliği hem Pehlevi döneminin siyasi söyleminden hem de İslam Cumhuriyetinin başlangıç yıllarındaki söylemden farklılık göstermektedir. Geçmiş bu şekilde sunmak yeni İrani milliyetçilik projesinin habercisiydi (Fozi, 2016, s. 230-231).

Humeyni’nin devrimci anti milliyetçi ve Hatemi’nin İslam öncesi İran tarihinin İslamileştirme duruşuna karşın Ahmedinejad, İrani Okul’a (Mekteb-i İrani) yaptığı vurgu ile İslam öncesi İran’ın meşruiyetini haklı kılmak için çabalamıştır. Rahim Meşai,

Ahmedinejad'ın Yardımcısı ve o dönemde Turizm, El İşleri ve Kültürel Miras Kurumunun Başkanı, 2010 yılında dini düşüncenin çeşitli yorumlarını içeren İslam Okulu (Mekteb-i İslam) karşısında İrani Okulu sunduğunda İranlıların doğru İslam anlayışında ve İranlılığın (Iranianness) anlamında birleştiklerini ileri sürmüştür. İran sözcüğünü kutsal bir zikir olarak ele alan Meşai, websitesinde İran'ın ilk ve son olarak mollaların iktidardan indirilmesi gerektiği ve geçmiş 31 sene içinde ülkeyi yıkıma uğratmış Arap tarzı din insanları yerine İran'ın büyük uygarlığına geri dönmesi gerektiğini ifade etmiştir (Chosky'den aktaran Fozi, 2016, s. 242).

25 Mart 2012 yılında Duşanbe şehrinde Üçüncü Evrensel Nevruz Töreni İran, Tacikistan, Afganistan ve Pakistan ülkelerinden Cumhurbaşkanı'nın katılımıyla kutlandı. Ahmedinejad İranlıların Kültür Evi'nde yaptığı konuşmada Firdevsi'nin Şehname kitabını 'Tevhit Name' olarak isimlendirdi. Ahmedinejad'a göre İran milleti İslam'ı kabul ettikten sonra Emevilerin ve Abbasilerin aşağılanmasına maruz kalırken Firdevsi İran milletinin muvahhit, adalet isteyen, özgürlükçü ve insani kimliğini yeniden ihya etmekle İslam'ın yüce Peygamberi'nin mektebini kurtarmıştır ([https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120325\\_138\\_ahmadinejad\\_tajikestan](https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120325_138_ahmadinejad_tajikestan), 2012).

Hasan Ruhani On birinci Cumhurbaşkanlığı seçimlerine adaylığını ilan ettiğinde 30 Mayıs 2013 tarihinde yayınladığı "3. Bildiri- Etniklerin, Dinlerin ve Mezheplerin Hakları" başlıklı 10 maddelik bildirisinde tüm ayrımcılıkların sona ermesi amacıyla Anayasasının özellikle 3, 12, 15, 19 ve 22. maddelerinin yürürlüğe girmesine özen göstereceğini vurgulamıştır. Bildirinin diğer maddelerinde yerel yönetimlere, okullarda ve üniversitelerde İranlıların anadillerinin eğitilmesine değinilmiştir. 10 Haziran 2013 tarihinde ise Ruhani Tebriz'de yaptığı seçim kampanyası konuşmasında Türk Dili ve Edebiyatı Akademisi'nin açılacağını vaat etmişti ([http://rouhani.ir/event.php?event\\_id=63](http://rouhani.ir/event.php?event_id=63), 2013).

2015 yılında bu vaatlerin gerçekleşmemesiyle 1800 Azerbaycanlı öğrenci Ruhani'ye mektup göndererek "anadilde eğitimi", "Türk Dilinin resmiyete tanınmasını" ve "Türk Dili ve Edebiyatı Akademisi'nin kurulmasıyla ilgili vaatlerinin yerine getirilmesini

istemişlerdi([https://www.bbc.com/persian/world/2015/03/150304\\_u14\\_mothertongue\\_r](https://www.bbc.com/persian/world/2015/03/150304_u14_mothertongue_r) ouhani, 2015).

Bu çalışmanın problemiği İran'da etnik/milli gruplara karşı uygulanan politikalar bağlamında ele alınmıştır. Bu bölümde bir taraftan İran'ın farklı kültürel ve dilsel grupları bünyesinde barındıran yapısı açıklanmıştır. Diğer taraftan modernleşme bağlamında uluslar arası arenada ve İran'da birbiriyle ilişkili gelişen değişimler ele alınmıştır. İran'ın çok kültürlü toplumsal yapısı dikkate alındığında modern tarihine damgasına vuran iki temel söylem ortaya çıkmıştır. Birinci söylem, kuramsal olarak tartışıldığı üzere İran'da modern merkezîyetçi devletin desteğini alarak asimilasyoncu politikaların uygulanmasına zemin hazırlamış ve dislokatif milliyetçilik politikasıyla farklılıkları ortadan kaldırmaya yönelmiştir. 1860'larda Kirmani tarafından ileri sürülen düşünceler, 20. yüzyılın başlarında yayınlanan Ayende, İranşehr ve Name-yi Ferengistan gibi aşırı milliyetçi, asimilasyoncu ve ırkçı söylemi savunan dergiler, 1925 yılında Rıza Pehlevi tarafından kurulan modern devlet ve İranî milli kimlik, İkinci Pehlevi döneminde deva eden Arî ırkının üstünlüğü söyleminin eğitim ve medya vasıtasıyla topluma yayılması, Milli Cephe Partisi gibi merkez partilerin gücün ülke çapında eyaletler arasında eşit dağılımına karşı çıkan milliyetçi partiler, İran'daki kültürel ve dilsel çeşitliliği yok ederek homojenleştirici düzeni inşa etme yönünde adım atmışlardır. Bu durum İslam Cumhuriyeti döneminin farklı cumhurbaşkanları tarafından İrani İslami söylemleriyle varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir.

İran'ın modern tarihini şekillendiren diğer söylem, merkezîyetçi, asimilasyoncu ve dışlayıcı politikalara karşı adem-i merkezîyetçiliği ve özerkliği savunan İran'ın çok kültürlü yapısını korumaya çalışan söylem olmuştur. Bu söylem özellikle kendini Eyalet ve Velayet Encümenleri yasasında, Azadistan Hareketinde, Azerbaycan Demokrat Fırkasının kurduğu milli hükümette ve İslami devrimden sonra ister Şeriatmedari'nin hareketinde veya sokağa taşan birçok ayaklanmalarda göstermiştir. Bir sonraki bölümlerde İran'da uygulanan politikaların saha araştırmasında elde edilen bulgular ile birlikte analiz edilmiştir.

### **3. BÖLÜM: İRAN’DA TÜRK KADINLARININ KİMLİK TANIMLAMASINA İLİŞKİN BULGULARIN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Kimlik, çağımızda en çok çalışılan ve tartışılan konuların arasında yer almış ve kimlik üzerinde yayınların sayısı son on yılda istikrarlı bir şekilde artış göstermiştir. 1960'lar ve 2000'ler arasında, genel olarak bilimsel literatür sayısı 7,4 kat, ancak kimlik literatürü 49.5 kat yükselmiştir. Kimlik en genel anlamıyla, insanların “sen kimsin?” sorusuna açık veya örtülü yanıtları içermektedir. Burada “siz” tekil ve çoğul anlamlar taşımaktadır. Bu nedenle kimlik bireylerin kendilerini tanımlamalarına atıfta bulunabilir ve ayrıca küçük yüz yüze gruplar ve daha büyük sosyal kategorileri kapsayabilmektedir. Buradan hareketle, “Ben kimim?” sorunun ardından “Biz kimiz?” sorusu, bireyler ve gruplar arasındaki etkileşimlere atıfta bulunmaktadır. Böylece kimlik yalnızca "kim olduğumuzu düşündüğümüz" (bireysel veya kolektif olarak) değil, aynı zamanda kişilerarası ve gruplar arası etkileşimleri,"kim olarak hareket ettiğimizi" ve bu eylemlerin diğer bireylerden veya başka kişilerden aldığı sosyal kabul veya başka tepkileri içermektedir. Dolayısıyla, “Sen kimsin?” kimlik sorusu, aslında çok çeşitli ama birbiriyle ilişkili içerik ve süreçleri kapsamakta ve bunlar farklı araştırma alanlarında ve farklı teorik ve meta-teorik perspektiflerde vurgulanmaktadır (Vivian vd., 2011, s. 2).

Jameson, bireylerin nesnel ve öznel kimliklerini birbirinden ayırmaktadır. Bir kişinin doğum belgesi, pasaport, kredi raporu, seçmen kaydı, vergi iadeleri ve diğer resmi kayıtlarda temsil edilişi nesnel kimlik, ancak bireyin bir insan olarak kim olduğuna dair algısı öznel kimliği sergilemektedir. Öznel kimlik, kişisel ve kolektif kimliğini kapsamaktadır. Kişisel kimlik, kişilik, karakter, ruh ve stilden türetilen benlik duygusunu ifade etmektedir. Buna karşın, kolektif kimlik, gruptaki resmi veya gayri resmi üyelikten kaynaklanan benlik duygusuna atıfta bulunmaktadır. Kolektif kimlik birbiriyle ilişkili kültürel ve toplumsal yönleri kapsamaktadır. Kültürel kimlik, nesiller arasındaki bilgi ve değerlerin aktarılmasına odaklanarak tarihsel perspektifi içermekte; oysa toplumsal kimlik, genelde belirli bir andaki zaman içerisinde, insanların şu anda ne tür rol üstlendikleriyle ilgilidir (2007, s. 207-208).



Kolektif kimlik, belli bir alanda belli bir kültürel topluluk tarafından taşınmaktadır. Bu anlamda etnik, dinsel ve ulusal kimlikler onun farklı versiyonlarını oluşturmaktadır. Bu kimlik genelde bir grubun diğerlerinden farklılığını ortaya koyma ve vurgulama eğilimindedir. Bu farklılaşmanın yanı sıra, kolektif kimlik diğer gruplarla ilişki içerisinde geliştiği ve zaman içinde değiştiği için belirli bir durumu değil, bir süreci yansıtmaktadır (Bilgin, 2007, s. 13-14).

İran coğrafyası tarih boyunca Türkler, Araplar, Kürtler, Farslar, Lorlar, Beluçlar, Gilekler gibi farklı grupları bünyesinde barındırmış, dilsel ve kültürel olarak çok etnikli ve çok uluslu bir zenginliğe sahip olmuştur. Modern ulus-devletin inşasıyla egemen grup konumuna gelen Farsça konuşanlar, Shaffer'in (2021) vurguladığı gibi İran nüfusunun yarısından azını oluşturmaktadırlar. Buna rağmen Avrupa milliyetçiliğinin sömürgeci oryantalist söyleminin hazırladığı zeminden yararlanarak bu çeşitlilik, yirminci yüzyılın başlarından itibaren farklı etnik azınlık politikalarıyla yok edilmeye çalışılmıştır.

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, sömürgecilik, ırkçılık, kapitalizm ve milliyetçiliğin yükselmesiyle birlikte oryantalizm akademik çalışmalara damgasını vurmuştur. Said'in vurguladığı gibi şarkiyatçılık “Garp ile Şark arasındaki ilişki, bir iktidar egemenlik ilişkisidir, derecesi değişen karmaşık bir hâkimiyet ilişkisidir” (2012, s. 15). Bu çalışmalarda “Avrupa kültürünün gücünü ve kimliğini, kendini bir tür ikamesi, hatta yeraltı benliği olan Şark karşısında konumlandırarak kazanmış olduğu da gösterilmeye çalışılmıştır” (2012, s. 13). Oryantalizmin amacı Avrupa kimliğinin diğerlerinden üstün olduğu fikrini yaygınlaştırmakla birlikte Şark'ı kendi tahakkümü altına almak olmuştur.

Oryantalizm çalışmaları, Avrupa'nın Doğu'ya doğru sömürü yolculuğunu yolunun açılması uğruna Aryan modeli ortaya konulmuştur. Aryan ırkı, sözde bilimsel bulguların sonucunda diğer ırklara kıyasla benzersiz, kabiliyetli, yetenekli ve tamamen gelişmiş bir ırk olarak seçilmiştir. Bu doğrultuda Sanskritçe ve Avrupa dilleri arasındaki benzerliklerin iddia edilmesinin ardından, Aryan ırk modelinin tasarladığı dilbilimsel bir anlayış olan Hint-Avrupa dil ailesi kuramı ortaya çıkmıştır (Vaziri, 2013, s. 3). Irk ve dil ailesi arasında kurulan ilişki sonucunda, İran milliyetçiliğinin öncülüğünü yapan

seçkinler, İran'ın asıl halkının Ari ırkına ve Farsçayı Hint-Avrupa dil ailesine mensup olduğunu gerekçe göstermiş, İranî milli kimlik bağlamında Fars ve Farsça esasında üstünlük sağlamaya çalışmışlardır.

Filolojik ve arkeolojik buluntular metodolojik olarak Aryan bağlamında komşu Arapların, Türklerin ve diğerlerinin kimlikleriyle çelişen bir İrancılık duygusunu yeniden yorumlamak ve canlandırmak için kullanıldı. Oryantalistler böylelikle sadece bir halkı değil, aynı zamanda bir dil ailesini, bir medeniyeti, bir kültürü ve bir geleneği temsil etmek için, hem eski hem de İslami dönemlerde homojen bir İran'ın olamayacağı çelişkisinin korkusu olmadan, İran adını taklit ettiler (Vaziri, 2013, s. 4).

İran'da yirminci yüzyılın başlarından itibaren Tahran tarafından başı çekilen merkeziyetçi ve homojenleştirici politikaya karşı, Azerbaycan başta olmak üzere Türkler tarafından öncülüğü yapılan ademi merkeziyetçi hareket, günümüze kadar çatışmasını sürdürmüştür. "Kimlik, bize kendimizi tanımlama ve nasıl biri olmamız gerektiğine dair değerlendirme ve karar verme seçeneği sunar" (Parekh, 2014, s. 56). Kimliğin karar verme gücünden hareketle İran'da bu iki söylemin temel çekirdeğini kimlik meselesi oluşturmuştur.

Kimlikler hiç bir zaman değişmez değil, Parekh'e göre (2014, s. 53) "bir bireyi diğerinden farklı kılan, onu diğerinden ayıran olguları ifade eden bir kavram" olarak kimlik, Castells'e göre "insanların anlam ve tecrübe kaynağıdır". Castells anlamdan "bir toplumsal aktörün eyleminin amacına getirdiği sembolik tanımı" kastetmektedir. "Toplumsal aktörlere atıfla kimlikten bahsederken, anlamın, başka anlam kaynaklarına kıyasla öncelik verilen bir kültürel özellik ya da birbiriyle ilgili bir dizi kültürel özellik temelinde inşa edilmesini" ileri sürmektedir (2006, s.12-13). Buna ek olarak kimlikler,

Normatifliği ve iktidarın harmanlamasını temsil ederler, mevcut inançlar bütünüyle meşrulaşırlar ve mevcut iktidar ilişkileriyle ayakta dururlar. Toplum, çoğunlukla mensuplarının taleplere uymasının yanı sıra toplumsal kimliklerini içselleştirmelerini, yani kendilerini buldukları kategoriye göre tanımlarını ve tanımlamalarını sağlamak ister (Parekh, 2014, s. 62).

Bilgin, tüm kimliklerin kişiler veya gruplar arası ilişkilerde inşa ve hatta icat edildiğine değinmiştir. Yazar, kimlik inşa etkinliğini antropolojik ve modernlik olmak üzere iki

farklı perspektifte ele almıştır. Kimlik inşasının antropolojik perspektifinde, coğrafik keşiflerin ardından yaygınlaşan sömürgecilik mantığından söz edilmiştir. Batı'nın diğer kültürlerle karşılaşması, Batı'nın taşıdığı kültürün uygarlık ve diğerlerinin uygar olmayan sınıflandırılmasına dayanıyordu. Bu görüşte bir grup, kendi topluluğunu merkeze konumlandırarak ötekilere karşı etnosantrik bakışla yaklaşıyordu. Kimlik meselesi çevresinde kültür kavramı önemli konuma sahipti. Bir aşamada sosyal Darwinizm ve psikolojik antropoloji gibi akımlarla halklar ve ırklar mertebelendiriliyordu. İkinci aşama olarak kültüralist akımda “kültüre, insan kişiliği ve davranışları üstünde belirleyici bir rol yüklenmiştir.” Bu dönemin başka bir gelişmesi Şikago Ekolü idi. Göç hareketlerinin artmasıyla, göçmenlerin bütünleştirilmesi ve asimilasyonu bu ekolün temel ilgi alanında yer almıştır (Bilgin, 2007, s. 35-40). Ekolün önde gelen araştırmacılarına göre:

Göçmen ilk aşamada kendi kökensel ulusal kimliğini keşfeder ve yalıtılmışlıktan çıkarak kolektif bir yaşamaya geçer; ikinci aşamada yeni ulusal kimliğine doğru evrilmesini sağlayan başat toplumsal normlara (giyinme, beslenme, vb) uyar (Bilgin, 2007, s. 41).

Antropolojik perspektifin 1940'lı yıllardan ilerleyen dönemlerde asimilasyoncu tutkuyu yansıtmıştır. Ancak İkinci Dünya Savaşını ardından, özellikle 1960'lı yıllarda azınlıklara yönelik tutum eleştirilmiş ve eşitlikçi söylemler yaygınlaşmıştır. Modernlik perspektifinde, kimlik belirli bir tarihte ortaya çıkmış ve belirli bir sürece işaret etmektedir. Buradan hareketle, çeşitli yazarlar kimliği modernliğin bir ürünü olarak görmektedir. Kaufmann'e göre, “kimliklerin yükselişi, toplumun bireyselleşmesi sonucunda topluluğun çözülmesinden kaynaklanmıştır.” 19. yüzyılda, ilk modernlik aşamasında bireysel kimlik duygusu yayılmaya başlamıştır. Bu sürecin özelliği özgürleşme süreci iken, 1960'lardan başlayan ikinci modernitenin özelliği farklılaşma süreci ve bu süreç sonunda kaygan ve çok kimlikli bireyin oluşumu olmuştur. İkinci modernitede bireyler bir taraftan her şeyi sorgulamakta, aynı zamanda kendileri olmayı istemektedirler. Bu noktada refleksivite kesinlikleri yıktığında, “kimlik devreye girerek anlam inşa etmektedir; bireyi tekilleştirmekte ve birleştirmektedir; belirli bir bağlama entegre olmuş sembolik bir evren yaratarak, biyografik bellekte bir süreklilik sağlamaktadır” (Kaufmann, 2004 ; akt. Bilgin, 2007, s. 49-50).

Böylece kimlik inşası hem birey hem de iktidar için öneme sahiptir. Bir taraftan birey kimliğini tanımlarken bir anlamlandırma, değerlendirme, karar verme ve öncelik tanıma sürecinden geçer ve eylemini bu doğrultuda şekillendirir. Diğer taraftan iktidar meşruiyet kazanmak, alanını genişletmek, amaçlarını içselleştirmek ve aktörün eylemlerini denetim altına almak veya şekillendirmek amacıyla kimlik inşası sürecini politikalarının merkezine alır.

Kolektif kimliğin kültürel boyutuyla ilgili araştırmaların büyük bir kısmı, göçmen gruplar üzerinde odaklanmış, etnik grup olarak göçmenler ve ev sahipliği yapan ana toplumla ilişkileri ele alınmıştır. Bu araştırmalarda kültürel kimliğin farklı bileşenleri, özellikleri ve değişim süreciyle ilgili modeller geliştirilmiştir.

Jameson'a göre (2007), "kültürel kimlik, bireyin bilgiyi, inançları, değerleri, tutumları, gelenekleri ve yaşam biçimlerini aktaran ve telkin eden gruplara resmi veya gayri resmi üyeliğinden türetilen benlik duygusudur." Kültürel kimlik zamanla değişir ve duygular uyandırır. Güç ve ayrıcalıkla iç içedir, yakın ilişkilerden etkilenir ve iletişim yoluyla müzakere edilmektedir. Kültürel kimliğin geniş ve dengeli bir şekilde ele alınması, kişinin en az altı ortaklığa dayalı gruplar halinde üyeliği ile ilgili bileşenleri içermektedir: meslek, sınıf, coğrafya, felsefe, dil ve biyoloji.

Meslek: Kurumsal ve diğer meslekle ilgili gruplar özellikle iş, teknik ve mesleki iletişimle alakalı kültürleri teşkil eder ancak kültürel kimlik çalışmalarında fazla araştırılmamıştır.

Sınıf: Ekonomik, sosyal ve eğitim sınıfı sıklıkla ortak değerleri, davranışları ve tutumları paylaşan insan gruplarını tanımlar; bu kültürel gruplar ulusal ve etnik çizgileri de kesintiye uğrattı.

Coğrafya: Kültürel gruplar yaratır, sadece milliyet açısından değil, ülkelerdeki bölgesel farklılıklar, büyük grupların değerlerini, tutumlarını ve davranışlarını da etkiler... Nüfus yoğunluğuyla ilgili coğrafi ayrımlar - kırsal, küçük kasaba, banliyö şehir veya kentsel-

ulusal ve bölgesel sınırları aşıyor ve zaman, mekan, gizlilik, mülkiyet, güvenlik ve diğer konulara ilgili tavırlarla birleşmiş kültürel gruplar yaratıyor.

Felsefe: Din ve diğer felsefe türleri, vatandaşlık ve etnisiteyi kısıtlayan kültürel grupları tanımlar... Politik ve sosyal felsefeler de kültürel gruplar yaratabilir. Birçok insan için, işçi hareketi bir görev ve grup dayanışması duygusu oluşturur. Diğerleri için bir siyasi parti veya hareketle bağlantı kültürel bağlar kurar.

Dil: Kültürlerin aktarıldığı en sık kullanılan sembolik sistem olmanın yanı sıra kültürel gruplarını tanımlar. Dilbilimciler, bir dili paylaşanların aynı zamanda düşünce kalıplarını paylaştıklarını da varsaymaktadır.

Kültürel yönleri olan biyolojik özellikler: Irk, etnik köken, toplumsal cinsiyet, cinsel eğilim, sağlık ve yaş (2007, s. 210-218).

Kim'e göre (2007), farklı kavramsal ve metodolojik yaklaşımlar göz önünde bulundurulduğunda, kültürel kimlik terimi geniş ölçüde alt kültürel, ulusal, etnolinguistik ve ırksal kimlik gibi ilgili kavramları içerecek şekilde kullanılmıştır. Kültürel kimlik aynı zamanda hem bir sosyolojik hem de demografik sınıflandırmanın yanı sıra belirli bir grupla bireyin psikolojik tanımlamasını içermiştir. Yazara göre kültürel kimlik terimi, bir bilginin, inançların, değerlerin, tutumların, geleneklerin ve yaşam biçimlerini ileten ve dile getiren gruplardaki resmi veya gayri resmi üyelikten elde edilen benliğin kendilik hissi anlamına gelmektedir (s. 238).

Baden's göre (2002) kimlikler, bireylerin kendi kültürleri hakkında bilgi sahibi olması (knowledge), bu konudaki farkındalık (awareness), yeterlilik (competence within) ve rahatlık derecelerine (comfortable) dayanmaktadır.

Cardona ve arkadaşları (2004, s. 324), göçün sadece sosyolojik değil, aynı zamanda psikolojik ve ilişkisel boyutlarını içeren kapsamlı bir kültürel kimlik oluşumu modelini tanıtmıştır. Araştırmalarında Latin kadın/erkek göçmenlerin

kültürel deneyimlerini tanımlarken, kültürelleşme yerine kültürel kimlik terimini tercih etmişlerdir. Yazarlara göre kültürel kimlik teorisinin kökleri, feminizm ve Afrikalı Amerikan bilinçlenme hareketleri gibi bir dizi kurtuluş hareketleri içinde yer almıştır. Ek olarak, kültürel kimlik statik bir niteliğe değil, daha çok kalıcı bir değişim sürecine değinmektedir. Ayrıca, homojenleşmenin bir olgu ve arzulan statüko olduğunu varsaymak yerine kültürel kimlik, insan farklılıklarının zenginliğini tanımlamanın güçlü bir yoludur.

Latin kadın/ erkek göçmenlerin kültürel tanımlama deneyimlerini anlamak için, ilk kez Amerika Birleşik Devletleri'ne gelenlerin yaşamış deneyimleri ve bu deneyimlerin kuşaklara aktarılacağı ya da yok olacağı takip edilmiştir. Bu modele dayanarak, kültürel kimlik, bağlam tarafından her zaman etkilenen karmaşık kuşaklar arası süreçlerinin sonucu olarak tanımlanmıştır (2004, s. 325). Yazarlar göçmenlik deneyiminin aktarılmasının dinamiklerini ve kültürel kimlik oluşumu sürecinde büyük etkisi olan dört bileşenden söz etmişlerdir:

*Bağlanma deneyimi* (experience of connection): Latin göçmenlerin deneyimi söz konusuysa göçmen, yeni bir azınlık ve çoğunluk grubu üyeleri ile yeni bir bağlantı tecrübesine sahip olmak ve daha büyük toplumla bir bağ kurmak için anlamlı ilişkiler kurmak zorundadır.

*Farklılaşma* (differentiation), bir bireyi çevreleyen kültür, sosyal sınıf veya ailenin kendine özgü kendilik hissi yeteneğini ifade eder. Farklılaşmış kişiler, korumak istedikleri ve meydan okumak ve değiştirmek istedikleri kültürlerin unsurlarını ve değerlerini belirleyebilir. Birinci nesil Latin göçmen kadınların, özellikle göç öncesinde ataerkil bir aile yapısında yaşıyorlarsa, benzersiz bir farklılaşma sürecine girmişlerdir. Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşama sonucunda bu kadınların birçoğu yeni bir özgürlük duygusu yaşamış ve menşe ülkelerine dönmemeye karar vermiştir (Espin'den aktarma). Latin kadın göçmenler orijinal kültürlerini tamamen reddettikleri takdirde, menşe ülkesinden tamamen duygusal bir ayrılma anlamına gelen bir kesme deneyimi yaşama riski vardır (Cardona vd., 2004, s. 328).

*Baskı dinamikleri* (dynamics of oppression): Baskı, bireyleri güçler tarafından sınırlanmış ve şekillendirilmiş hissettiren deney seti olarak algılanır... Hakim gruplar genellikle yeni topluma uyum sağlamayan göçmenleri olumsuz etkilemektedir.

*Esneklik* (resiliency): Esneklik, olumsuz şartlar karşısında yetişme, olgunlaşma ve yeterliliği artırma becerisi olarak anlaşılır (Walsh'tan aktarma)... Esnekliğin ilişkisel bileşenlerine örnek olarak, sosyal destek ağları, başkaları tarafından kişisel kalitelerin tanınması ve stres altındaki bir kişiyi destekleyen anlamlı kişisel ilişkilere girmek sayılabilir (Cardona vd., 2004, s. 329).

Göçmenlik deneyiminin aktarım dinamiklerine bakıldığında, birinci kuşak aile, entegrasyon aşamasına ulaşırsa, sonraki nesillerin, entegrasyonun birinci nesil bireyler tarafından değer biçildiği gerçeğine dayanarak, her iki kültürden öğeler ve değerler eklemeye istekli olması muhtemeldir. Öte yandan, birinci nesil bir aile, kendi ülkelerinden gelen travmatik deneyimlerden kaçarak yeni bir ülkede kültürel tanımlama aşamasına ulaşırsa, menşe ülkeden gelen değerlerin ve geleneklerin sonraki nesillere aktarılmayacağı ve entegrasyonun engellenmesi muhtemeldir (Cardona vd., 2004, s. 332).

Chiro (2008), kişisel anlatılarının analizi ile Avustralya'daki bir İtalyan kökenli yüksek öğrenim gören bir grup öğrencinin kültürel kimliğini incelenmiştir. Çalışmada insanlar, aktif ve yansıtıcı sosyal aktörler olarak hem kültürel değerlerin etkinleştirilmesi hem de değerlendirilmesi yoluyla yapı ve aktör arasındaki ilişkiyi anlamayı amaçlayan hümanistik sosyolojik geleneği izlemiştir. Bu çalışma, önceki bir çalışmada geliştirilen kültürel kimlik çerçevesini (Chiro, 2003), katılımcıların İtalyan dili ve kültürünün *etkinleşmesini* (activation), bu tür sistemlere yönelik kişisel *değerlendirmelerle* (evaluation) ilişkilendiren iki boyutlu bir modele göre uygulanmıştır. Değerlendirme terimi, belirli kültürel değerlere yönelik çeşitli kişisel eğilim ve tutumları belirtmektedir. Değerlendirmeler, kişisel olumlu, genel pozitif, kayıtsız ve olumsuz tutumlar olarak sıralanmıştır. Kişisel olumlu değerlendirme, dil gibi kültürel bir değerini bir grubun kültürel sisteminin sürekliliği için fark eden, ve bu değeri günlük yaşamlarında harekete geçirmek için çaba harcayan bireyler arasında fark edilir. Bireylerin belli bir

kültürel değerin merkeziyetçiliğini kabul ettiği halde, değeri etkinleştirmeye hazır olmadığı durumlara genel olumlu değerlendirme denilir (2008, s. 18).

İtalyan dil ve kültür sistemlerini etkinleştiren ve onlara yönelik olumlu ideolojik tutumları ifade eden katılımcılar, genellikle İtalyan mirasıyla güçlü bir şekilde *Güvenli Bikültürel* olarak tanımlanmıştır. Tersine, İtalyan dili ve kültürel sistemlerini büyük ölçüde etkinleştirmeyen, ancak genellikle Avustralya'daki İtalyan kültür mirasının korunması yönündeki olumlu tutumlarını ifade eden katılımcılar, *İdeal Monokültürel* olarak tanımlanmıştır. Mevcut koşullar altında bu grup İtalyan kültür sistemlerini aktive etme avantajını görmese de olumlu değerlendirmeler, gelecekte etnik kültürel sistemlerin etkinleştirilebileceğini veya yeniden etkinleştirileceğini ima etmektedir. Bu nedenle, İtalyan dili ve kültürünün iletilmesi için potansiyel bir rezervuar temsil etmektedirler. İtalyan dili ve kültürel sistemlerini harekete geçirebilecek, ancak onlara karşı olumsuz tutum sergileyen katılımcılar *Güvensiz Bikültürel* olarak adlandırılmaktadır. Son olarak, İtalyan dili ve kültürel sistemlerini büyük ölçüde geliştirmeyen ve genellikle bunun için herhangi bir sebep bulamayan katılımcılar, *Güvenli (asimile olmuş) Tek Kültürlü* olarak adlandırılmaktadır (Chiro, 2008, s. 19).

Dillon vd., (2009), Latinler için Çok Boyutlu Kültürel Kimlik Ölçeği (MMCISL) geliştirmişlerdir. Araştırmada Latin anne ve kızlarının Latin/ Hispanik ve Amerikan kültürlerinde dil, bilgi, davranışlar ve değerler gibi çeşitli alanlarda çok boyutlu bir ölçüm yapılmıştır:

1. İspanyolca Dil Yeterliliği: Bir katılımcının İspanyolca'yı ne kadar iyi konuştuğunu, okuduğunu ve yazdığı;
2. İngilizce Dil Yeterliliği: Bir katılımcının İngilizce'yi ne kadar iyi konuştuğunu, okuduğunu ve yazdığı;
3. Latin Kültürüne Aşinalık: Katılımcıların (a) güzel sanatlar ve sanatçılara, (b) tarih ve siyasete, c) kültürel efsanelere ve sembollere ve (d) Latin Amerika ülkelerindeki popüler eğlence sanatçılarına aşinalıklarını değerlendirmiştir;



4. ABD kültürüne aşinalık: Öğeler, katılımcıların (a) güzel sanatlar ve sanatçılara, (b) tarih ve siyasete, c) kültürel efsanelere ve sembollere ve (d) Amerika ülkesindeki popüler eğlence sanatçılarına aşinalıklarını değerlendirmiştir;
5. Algılanan Ayrımcılık: Katılımcıların eğitim, sosyal ve genel bağlamlardaki haksız muamele algıları ölçülmüştür;
6. Respeto: Maddeler, katılımcıların çocukların yetişkinlere itaat etmesi ve onlara yardım etmesi gerektiğine ilişkin inançlarını ölçmüştür;
7. Feminizm: Katılımcıların evlilikte ve ailede geleneksel cinsiyet rollerine ilişkin tutumları ölçülmüştür;
8. İspanyolca Dil Tercihi: Katılımcıların farklı bağlamlarda kullanmayı tercih ettikleri dili sormuştur (örneğin, televizyon izleme, radyo dinleme, arkadaşlarla televizyon ve radyo dinleme);
9. Latino Aktivizmi: Katılımcılardan genel etkinlikler, okul etkinlikleri ve öğretmenlerinin ve doktorlarının tercih ettikleri etnik köken de dahil olmak üzere Latino siyasi faaliyetlerinde ne kadar aktif olduklarını belirtmeleri istenmiştir;
10. Tercih Edilen Latino Mensubiyet: Öğeleri, katılımcıların (a) kendileri için bir erkek arkadaş veya kız arkadaş, (b) ailelerinden biri için bir erkek arkadaş veya kız arkadaş ve (c) evlilik için bir eş seçerken tercih ettikleri Latino veya Beyaz mensubiyet sorulmuştur (2009, s. 18).

Araştırmanın sonuçlarına göre, ABD’de eğitim, ABD kültürü ile aşinalık ve İngilizce dil yeterliliği arasında pozitif korelasyon mevcuttur. Negatif korelasyonlar ise a) yerlilik ve İngilizce dil yeterliliği arasında; (b) ABD’de eğitim ve Latino kültürüne yönelik İspanyolca yeterlilik ve tecrübe; (c) mensup olduğu nesil ve İspanyolca dil yeterliliği ortaya çıkmıştır. Orta ölçekli pozitif korelasyon(a) ABD’de yaşadıkları süre ile ABD kültürü ve İngilizce dil yeterliliğiyle yakınlık, (b) kuşak durumu ve İngilizce dil yeterlilik ve (c) yerlilik ve Latin kültürüyle aşinalık arasında gözlemlenmiştir. Orta büyüklükte negatif korelasyon, (a) ABD’de yaşadığı süre ile Latin kültürü ile ilgili İspanyolca dil yeterlilik ve aşinalığı, (b) nesil durumu ve Latin kültürü ile aşinalıkları ve(c) menşe ülke ziyaretleri ve Latino kültürüne aşinalık arasında kendini göstermiştir.

Phinny ve Ong (2007), etnik kimliğin kavramsallaştırılmasını ve ölçülmesini (MEIM-R), *araştırma* (exploration) ve *bağlılık* (commitment) sürecinde zamanla gelişen çok boyutlu, dinamik bir yapı olarak incelenmiştir. *Araştırma* ile ilgili “etnik grubun tarihi, gelenekleri ve adetleri hakkında daha fazla bilgi edinmek için zaman harcamak”, “etnik geçmişi daha iyi anlamasına yardımcı olacak şeyler yapmak” ve “etnik grubu hakkında daha fazla bilgi edinmek için sık sık diğer insanlarla konuşmak” öğeleriyle ölçülmüştür. Bağlılık ise “kendi etnik grubuna güçlü bir aidiyet duygusuna sahip olmak”, “etnik grup üyeliğinin katılımcı için ne anlama geldiğini oldukça iyi anlamak” ve “kendi etnik grubuna karşı güçlü bir bağlılık hissetmek” şeklinde incelenmiştir (2007, s. 276).

İnsanın kültürü, farkında olmadan bireylerin ontolojilerini tanımladıkları, motive ettikleri ve davranışlarını seçtikleri, başkalarının davranışlarını değerlendiren zihinsel bir çerçeve oluşturmaktadır (Sussman, 2002, s. 356). Sussman, bir süreliğine başka bir kültürel bağlamda kalan kişilerin kendi ülkelerine dönüş sırasında yaşadıkları kimlik değişimi üzerinde çalışmıştır. Yazar geliştirdiği modelde kimlik değişimini, kimlik belirginlik (identity salience), uyum süreci, adaptasyon sonucu ve benlik algısı değişimlerinin etkileşiminin bir sonucu olarak dört farklı şekilde sunmuştur: *Eksiltici* (*subtractive*), *eklemeli* (*additive*), *olumlayıcı* (*affirmative*) ve *kültürlerarası* (2002, s. 365).

*Eksiltici* ve *eklemeli* kimlik değişimlerinde, belirsiz bir kültürel kimlik başka bir kültürel bağlamda yaşamaya başlamakla belirginleşir, ev kültürü ve başka kültür farklılıkları fark edilir ve uyum süreci tetiklenir. Bu iki kimlik değişimi, *kimlik merkeziliği* ve *kültürel esneklik* gibi bireysel farklılık değişkenleri ile birbirinden ayrılır. Ev kültürünün, kimlik merkeziliğinin düşük ve kültürel esnekliğin düşük ile orta düzeyde olduğu bireyler için, *eksiltici* bir kimlik değişimine yol açmaktadır. Ev kültürel kimlik merkeziliğinin orta ve kültürel esnekliğin yüksek olduğu yabancılar için *eklemeli* kültürel kimlik ortaya çıkmıştır. *Eksiltici* ve *eklemeli* kimlik değişimlerinin her ikisi de yüksek sosyokültürel adaptasyon ile ilişkilidir. Yüksek adaptasyonun bir sonucu olarak, hem *eksiltici* hem de *eklemeli* kimlik değişimleri, benlik kavramının daha büyük ölçüde parçalanması olarak kavramsallaştırılan benlik kavramının daha düşük kararlılığı ve netliği ile ilişkili olduğunu tahmin etmektedir. Eklemeli bir kültürel kimlik değişimi, ev sahibi kültürlerine daha fazla benzemelerine neden olmaktadır (Sussman, 2000, s. 365-366).

Üçüncü kimlik değişimi olarak, *olumlayıcı*, geçiş süreci boyunca ev kültürel kimliğinin korunduğu ve güçlendirildiği bir kimlik olarak tanımlanabilir. Bu model, kültürel geçişin ilk aşamalarında belirgin hale gelen belirsiz bir kültürel kimlikle başlar. Eksiltici ve eklemeli deneyiminin aksine, olumlayıcı değişimler kültürel farklılıkları büyük ölçüde görmezden gelirler. Bu tepki, iki kritik iç değişken, yüksek kültürel merkezilik ve düşük kültürel esneklik ile birleştiğinde, ev sahibi kültür ortamına düşük adaptasyon ile sonuçlanır. Benlik kavramı bu modelde istikrarlı ve açık olacaktır (s. Sussman, 2000, 366-367).

Daha az yaygın bir kimlik değişikliği olan *kültürlerarası* veya *küresel kimlik değişimi* modelinde bireyler kendi ülkelerindeki azınlık statüsünden veya önceki uluslararası konaklamalardan kaynaklanabilecek kültürel kimliğin farkındalığına sahiptirler. Misafirin mevcut kültürel değerleri ve davranışları ile yeni ikamet yerinin kültürel farklılıklarının tanınması, uyum sürecini tetikler. Araştırmacılar, düşük kültürel merkezilik ve yüksek adaptasyon ile sonuçlanan yüksek kültürel esnekliğin uyumu kolaylaştırdığını öne sürüyorlar. Bu modelde benlik algısı karmaşık, istikrarlı ve açıktır (Sussman, 2000, s. 368).

Kimliğin kolektif ve kültürel boyutula ilgili farklı modellerin geliştirilmiş ancak bu araştırmada, her hangi bir modelden ve kuramsal çerçeveden bağımsız, tematik analiz yöntemine uygun İran'da Türk kadınlarının kimliklerini nasıl tanımladıklarına yönelik genel sorular sorulmuştur. Görüşmelerde yarı yapılandırılmış mülakatın mantığına uyarak katılımcılara kolektif kimliğin kültürel boyutuyla ilgili genel sorular sorulmuş, görüşmenin akışı ve katılımcıların deneyimine göre katılımcılardan kimliklerinden söz etmeleri istenmiş, kimliklerini milliyet, inanç ve anadili bağlamında nasıl tanımladıkları sorulmuştur. Bazı görüşmelerde ise katılımcı cümleleri arasında "biz" kavramını kullandığında, "bizden" kimi kastettiği sorulmuştur. Bunun ardından tanımlanan kimliğin katılımcılar açısından nasıl bir anlam taşıdığına açıklanması istenilmiştir.

Katılımcıların bir kısmı kendi kimlikleri hakkında konuştuklarında, ilk başta kişisel özelliklerinden söz etmek istemişlerdir. Diğer bir kısım ise isim ve soy isim gibi kişisel kimlikleri, ardından ise genelde baba ve eş başta olmak üzere ailenin erkek üyelerine göre

kendilerini tanımlamışlardır. Yüksek eğitim almış, özellikle doktor ve öğretmen olan katılımcılar ise kendi kimliklerinden söz etmek istediklerinde mesleklerine ve eğitim seviyelerine vurgu yapmışlardır. Görüşme esnasında katılımcılara her hangi bir yön vermekten kaçınarak, ilk başta araştırmacı tarafından Türk, İranlı, Azeri gibi sözcüklerin kullanılmamasına özen gösterilmiştir. Görüşmelerin araştırmanın kapsamında yürütülmesi amacıyla araştırmacı katılımcıların milliyeti, inancı, anadili ve kökenleriyle ilgili sorular sorarak araştırmanın kapsamında aranan kimlik tanımı konusuna giriş yapmış, katılımcının yanıtlarına göre görüşme ilerlemiştir.

Bu bölümde Türk kadınlarının kimlik tanımlaması şehir ve kuşak farklılığına göre sunulmuştur. Bunun ardından araştırmanın bulgularından yola çıkarak İran'ın dışlayıcı, asimile edici ve yabancılaştırıcı politikaları sonucunda Türk "kimliğinin parçalanmasının" göstergesi olarak, katılımcıların kendilerini Türk kimliğine karşı İranî, Azeri ve Fars olarak tanımlamaları ele alınmıştır. Buna ek olarak kendilerini Türk olarak tanımlayan katılımcıların "miras kimlik" ve "edinilmiş kimlik" başlığı altında kimlik tanımlamaları ileri sürülmüştür.

### **3.1. TÜRK KADINLARININ KİMLİK TANIMLAMASI**

Tebriz'de yaşayan kadınların kimlik tanımlamaları kuşaktan kuşağa ve sosyo-ekonomik duruma göre farklılık göstermiştir. Eli sekiz yaş üzeri olan -1958 öncesi doğumlu- birinci kuşağa mensup katılımcılar kendilerini tanımlarken "Azerbaycanlı" ve "Tebrizli" olmak üzere yaşadıkları bölge ve coğrafyaya dayalı bir kimlik ortaya koymuş ancak dini inançlarını önemli bulmuşlardır. Düşük düzey sosyo-ekonomik durumuna sahip olan bir katılımcı, cinsiyetinden ve ailesinin sosyo-ekonomik durumundan dolayı eğitim alamadığı için Farsçaya hâkim olmamanın zorluklarıyla karşı karşıya kaldığını, televizyon vasıtasıyla Farsçayı öğrenmeye çalıştığını, Farsçaya eğilim duyarak torunu ile Farsça konuşmayı tercih ettiğini paylaşmıştır.

Otuz sekiz ve eli sekiz yaş arası -1958 ile 1978 yılları arasında doğan- ikinci kuşak kendini tanımlarken, sadece coğrafyaya dayalı tek bir kimlik ifadesi kullanmaktan ziyade dini inanç, dil ve kültür, ülke ve milliyet temelinde çoklu kimlik tanımını ortaya koymuştur. Bu kuşakta katılımcılar arasında Tebrizli, Müslüman ve Türk olmanın yanında “İranlı” olma ifadesi daha sık bir şekilde kullanılmıştır. İranlı ifadesini kullanan katılımcılar bir taraftan milliyetlerini diğer taraftan yaşadıkları ülkeyi kastettiklerini belirtmişlerdir. Bu katılımcıların vatan ve ülke arasında ayırım yaptıkları dikkat çekmiştir. Katılımcıların bir kısmı doğdukları ve yaşadıkları şehir olarak Tebriz’i vatanları, ancak İran’ı yaşadıkları ülke veya daha büyük vatan olarak ele almışlardır.

Üçüncü kuşağa mensup -1978 ile 1998 yılları arasında doğan- katılımcılar çoklu kimlik tanımlarını ifadelerini kullanmışlardır. İranlı, Müslüman ve Tebrizli olmanın yanı sıra üçüncü kuşakta toplumsal cinsiyet ve “Türk” kimliğine vurgu artmıştır. Bu vurgunun temelini ülke çapında kadınlara ve Türklere karşı uygulanan ayrımcılık ve hiyerarşiye dayalı ilişki hakkında bilinçlenme oluşturmuştur.

Bu bağlamda üçüncü kuşakta bilinçli kimlik edinmenin yanı sıra, İran’da ister kadınların, ister etnik grupların maruz kaldığı ayrımcılık politikalarına karşı durumu değiştirmek uğruna eyleme geçme potansiyeli dikkat çekmiştir. Toplumsal cinsiyet ile ilgili katılımcılar, İran’da kadınların toplumsal olarak alt konumda yer almaları, yasalarda ayrımcılığa maruz kalmalarının yanı sıra ailelerinde giyim tarzının veya ilişkilerinin denetim altına alınması ve özgürlüklerinin kısıtlanmasından söz etmişlerdir. Buna ek olarak Azerbaycan Milli Hareketi’nde aktif olan, lise mezunu iki katılımcı, bu harekette kadınlara gereken değerin verilmediğini aktarmıştır. Türk olma kimliği ile ilgili İran’da anadilde eğitimin sağlanmaması başta olmak üzere, Türklerin ayrımcılığa ve aşağılanmaya maruz kalmalarına, kimlikleri, dilleri ve kültürlerinin korunmamasına ve Türk olmak ile ilgili haklarını savunan aktivistlerin baskıya maruz kalarak ağır hapis cezasına çaptırılmasına değinmişlerdir. Hem kadın oldukları hem de Türk oldukları için maruz kaldıkları baskı ve ayrımcılığın farkında olan Azerbaycan Milli Hareketine bağlı iki kadın aktivist, kadınların güçlenmesinin yolunu eğitimden geçtiğini ve güçlü kadınların yetişmesi için anadilde eğitimin sağlanması gerektiğini paylaşmışlardır.

1979 İslami Devrim'den sonra İran milliyetçiliğinin Fars etnik grubunun kültürel, tarihsel ve dilsel unsurlarına Şiilik faktörü de eklenmiştir. Birinci kuşak katılımcıları dini inançlarından İslam ve Şii olarak söz etmiştir. İkinci kuşak için Müslüman ve Şii olmak, bir kimlik tanımı olmasına rağmen bazı katılımcılar için İran yönetiminin siyasi İslam politikalarını onaylamak anlamına gelmemektedir. Pehlevi döneminin seküler politikasını yakından deneyimleyen bu katılımcılar, İslam Cumhuriyeti rejimi döneminde zorunlu tutucu dindarlık politikalarının toplumda olumsuz etki bıraktığını vurgulamışlardır. İkinci kuşakta bu görüşün yanı sıra inancını belli bir dinden bağımsız bir şekilde açıklamak veya belli bir dinden ziyade sadece Allah'a inanmak şeklinde ifade eden katılımcılar da gözlemlenmiştir. Üçüncü kuşağa bakıldığında, din unsurunun kimlik tanımında yerini kaybettiği ve belli bir dine inanmamak ile birlikte inançsızlık ifadesi artış göstermiştir. Dini inançları olan katılımcılar ise ritüelleri yerine getirmediikleri ve ister İslam, ister Şiilik belli bir din veya mezhebin ismini kullanmaktan çekindikleri ve toplumda hâkim olan siyasi İslam politikalarına eleştirel yaklaştıkları dikkat çekmiştir.

Katılımcıların milliyet tanımıyla ilgili, birinci kuşağa mensup katılımcılar milliyetlerini Azerbaycanlı, Müslüman olarak tanımlamış, iki katılımcı ise milliyetin ne anlama geldiğini bilmediğini paylaşmıştır. İkinci kuşağın milliyet tanımında İranlı olmak vurgusu yoğun bir şekilde kendisini göstermiştir. Üçüncü kuşağın milliyet tanımında ise hem Türk, hem de İranlı ifadeleri eşit oranla kullanılmıştır.

Hoy'da yaşayan birinci kuşağa mensup katılımcılar, sınıf fark etmeksizin kimliklerinden söz ettiklerinde "Azerbaycanlı" ve "Hoylu" terimlerini kullanarak coğrafyaya dayalı bir kimlik tanımı sunmuşlardır. Sadece İran'ın Gülistan ilinde doğan ve evlendikten sonra Hoy'a göç eden sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan katılımcı, ebeveynleri gibi kendini "Kızılbaş Türkü" olarak tanımlamıştır. Bu katılımcı Kızılbaş Türkü'nü tanımlarken dil ve mezhep unsurlarına değinmiştir. Dil olarak Kızılbaş Türklerinin konuştukları Türkçe şivesinin Azerbaycan'dan farklı olduğunu ve mezhep konusunda Sünni olan Türkmenlerden farklı olarak Şii olduklarını açıklamıştır.

Çok dilli bir ülkede sadece Farsçanın resmi ve milli dil olarak dayatılması, tüm alanları ele geçirmesi ve eğitimin sadece Farsça olarak sağlanması, toplumsal cinsiyet, sınıf ve

mezhep ile kesiştiğinde asimilasyonun yolunu açmış, Türk kimliğine karşı olumsuz değerlendirme ve Farslaşmaya veya Farsçaya eğilim ile sonuçlanmıştır. Birinci kuşaktan, Tebriz’de yaşayan katılımcıya benzer bir şekilde Hoy’da yaşayan üst düzey sosyo-ekonomik durumuna sahip olan bir katılımcı, şehrinde din adamlarının kışkırtması ile babası tarafından kız çocuğu olduğu için okula gitmesi engellenmiştir. Eğitim alamadığı için Farsçaya hâkim olamayan katılımcı, toplumda karşılaştığı zorlukları Türk kimliği ve Türkçeye yönelerek değerlendirmiş ve çözümü Farslaşmakta bulmuştur. Böylece sınıf fark etmeksizin kadınların ister cinsiyetlerinden, ister din baskısı veya sosyo-ekonomik durumdan dolayı eğitimden yoksun kalmaları onları Türk kimliğinden uzaklaşmaya ve Fars kimliğini ve dilini tercih ederek asimile olmaya yöneltmiştir.

Tebriz’de ve Hoy’da yaşayan kadınların arasında sınıftan ziyade kuşağın asimilasyon ile ilişkili olması dikkat çekmiştir. Araştırmada elde edilen veriler dikkate alındığında Türk kültürünü olumsuz değerlendirmek ve Farslaşmaya eğilim birinci kuşakta bile gözlemlenmiştir. Bu durum iletişim çağının sağladığı teknolojik gelişme ile iletişim araçlarının devletin tek elinden çıkması yönünde yorumlanabilir. Pehlevi döneminde eğitim almaya başlayan birinci kuşağın iletişim araçlarına bakıldığında, Türk kimliği, kültürü ve dilini aktaran ailenin karşısında eğitim sistemi vasıtasıyla Fars kimliğini, dilini, tarihini aktaran devlet yer almıştır. Bu eşitsiz aktarımın karşısında ülkede üstün konumu kazanan Farsçayı öğrenmeyen bireyler, kendi kimliğinden uzaklaşmayı ummuştur. Ancak üçüncü kuşak devletin eğitim sistemi ve resmi medyasıyla Fars kimliği ve dilinin propagandası ve üstünlüğüne maruz kalmasına rağmen internet ve uydu vasıtasıyla alternatif söylemlerle karşılaşma fırsatı bulmuştur. Böylece önceden Farslaşmaya zemin hazırlayan sadece devletin elinde bulunan aygıtlar, günümüzde Türk kimliği, kültürü ve tarihi hakkında bilinçlenme, aşağılamalara ve ayrımcılıklara tepki gösterme olanağı sağlayan sosyal medya ve uydu kanalları üçüncü kuşağın erişimindedir. Modern iletişim araçları sayesinde hâkim asimilasyon politikasına karşı Türklerin kimliğini, dilini ve haklarını koruyan söylem, sesini duyurma olanağı bulmuş ve üçüncü kuşağa güçlenme ve direnme fırsatı sunmuştur. Bu konu Türk kimliğine bilinçli bir şekilde aidiyet duyduklarını ifade eden katılımcıların Türkiye veya Azerbaycan uydu kanallarını tercih etmeleri, Azerbaycan Cumhuriyetinden Türkçe kitaplar sağlamaları veya sosyal medyadan Türklere karşı hakaretlere itirazda bulunmaları şeklinde paylaşılmıştır.

İlk kuşaktan katılan katılımcılar, milliyetlerini dini inançları olarak Müslümanlık ile tanımlamış ve Müslüman olmayı en önemli kimlik unsuru olarak ileri sürmüşlerdir. İkinci kuşağa mensup katılımcıların arasında sınıf fark etmeksizin genelde tek bir kimlik teriminden ziyade ikili kimlik tanımları sunulmuştur. Hoylu, Türk, Batı Azerbaycanlı, ifadelerinin yanı sıra “İranlı Müslüman” ve “İranlı Türk” ifadeleri kullanılmıştır. Birinci kuşaktan farklı olarak Tebriz’den elde edilen sonuçlara benzerlik göstererek “İranlı” sözcüğü daha sık kullanılmıştır. Tüm katılımcılar milliyetlerini İranlı olarak tanımlamışlardır.

Üçüncü kuşağa mensup katılımcılar, sosyo-ekonomik durum fark etmeksizin ikili ve üçlü kimlik tanımlarını ortaya koymuşlardır. Tebriz’den elde edilen verilere benzer bir şekilde Hoylu, kadın ve Şii ifadelerinin yanı sıra diğer kuşaklardan farklı olarak tüm katılımcılarda “Türk” olma ifadesi kullanılmıştır. Ancak kendini “Azerbaycan Türkü” tanımlayan katılımcı ile “Türk ve İranlı” olarak tanımlayan katılımcı arasındaki farklılıklar dikkat çekmiştir. Üniversite mezunu, evli ve bir kız çocuğu sahibi olan kendini “Azerbaycan Türkü” olarak tanımlayan katılımcıda, Türk kimliği ile ilgili “bilinçlenme”, “benimseme” ve “aktarma” eğilimi ve İran’a karşı ise “aidiyet duygusu beslemediği” gözlemlenmiştir. Katılımcı, ağabeyinin vasıtasıyla Bakü’den getirilen Türkçe kitapları ve Türkiye kanalları vasıtasıyla Türkçeyi konuşmanın dışında onun okumasını ve yazmasını öğrendiğini, Türklerin tarihi ile ilgi bilgi edinmeye çalıştığı ve milliyetini Türk olarak, yurtdışında ise kendini Azerbaycanlı olarak tanımladığını paylaşmıştır. Buna ek olarak katılımcı, İran’da Türklerin kimliğinin ve dilinin aşağılanmasına ve Türklere karşı yapılan ayrımcılıklara değinerek, hem dini inancı olmadığını, hem de Azeri terimine karşı çıktığını belirtmiş, İran’a karşı aidiyet duygusu beslemediğini aktarmıştır. Böylece Tebriz’de gözlemlendiği gibi Türk dili ve tarihi ile ilgili bilinçlenmesinin yanı sıra, İran’da Türklerin maruz kaldığı baskı, ayrımcılık ve aşağılanma konusunda duyarlı olmak kadınların Türk kimliğine bağlılıklarını ve İranî kimlikten uzaklaşmalarını ardından getirmiştir. Üniversite sınavına hazırlanan, kendini “Türk ve İranlı” olarak tanımlayan diğer katılımcı, ailesinde Farsça konuşulmasına rağmen lise döneminde Türkçeye ilgi duyduğunu belirtmiştir. Bu katılımcının Türk kimliği ile bağlantısı, yaşadığı şehir ve dil vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İranlı olmak ile ilgili, bir taraftan antik İran uygarlığını ve dönemin Fars milliyetçi tartışmalarının merkezinde yer alan Arap Körfezi ismi yerine



Fars Körfezi’ni savunma, diğer taraftan İran’ı temsil eden dilin sadece Farsça olmasına rağmen İran’da farklı dil gruplarının yaşamasını vurgulamak olmuştur. Bu katılımcı milliyetini İranlı, kökenini Azeri ve hiç bir dine bağlılığı olmadığı ile birlikte sadece Allah’ inandığını ifade etmiştir.

İnanç ile ilgili Hoy’da her üç kuşakta Müslüman ve Şii vurgusu gözlemlenmiştir. Tebriz’den daha farklı olarak ikinci ve üçüncü kuşakta belli bir dine bağlılıkları olmayanların sayısı daha düşüktür. Buna ek olarak Tebriz’de ve Hoy’da anneden kızına inanç aktarımı ile ilgili farklılık ortaya çıkmıştır. Tebriz’de ikinci ve üçüncü kuşaktan katılan katılımcılar, annelerinden farklı olarak daha az dindar olduklarını ifade etmişlerdir. Buna rağmen Hoy’da üçüncü kuşağa mensup katılımcıların bir kısmı annelerinin inanç sistemine yakınlık duyduklarından söz etmişlerdir. Bu benzerlik hem kendini Müslüman ve Şii olarak tanımlamakta, hem de belli bir dine inanmak yerine sadece Allah’a inanmak konusunda ortaya çıkmıştır. Tebriz’den farklı olarak katılımcıların büyük kısmı İran’ı vatanları olarak tanımlamışlardır. Vatan olarak Hoy veya Azerbaycan vurgusu daha az gözlemlenmiştir.

Tahran’da katılımcıların kendilerini nasıl tanımladıkları diğer şehirlerden farklı olarak bir bütünlüğe sahip değildi. Hoy’da ve Tebriz’de birinci kuşağa mensup katılımcılardan kökenleri, milliyetleri, inançları sorulmasına rağmen katılımcılar görüşmenin devamında kendilerini “Hoylu”, “Tebrizli”, “Azerbaycanlı” olarak tanımlamışlardır. Bu coğrafyaya dayalı tanımlamanın temelini tarihsel olarak “Azerbaycanlı” olma bilincinden veya Tahran başta olmak üzere diğer bölgelere ve coğrafyaya karşı biz ve öteki ayrımından kaynaklanabilir. Ancak Tahran’da birinci kuşağa mensup katılımcıların bir kısmı köken, milliyet ve inançlarının yanı sıra kendilerini bir “biz” kapsamında sunmamışlardır. Bu Tahran’a göç etmenin etkisinde, doğdukları şehirden ayrılma ve bölgeye dayalı kimlik bilincinin gelişmemesinden kaynaklanabilir. Katılımcılar kökenlerinden Tahran’a göç etmeden önce doğdukları ve yaşadıkları şehir, bir katılımcı doğduğu şehrin yanı sıra anadilinden yola çıkarak “Azeri ve Türk” olarak söz etmiştir. Diğer şehirlerden farklı olarak milliyetlerini İranlı ve bir katılımcı ise Azeri olarak tanımlamıştır. Tüm katılımcılar kendilerini Müslüman olarak tanımlamışlardır.

Tahran’da yaşayan ikinci kuşağa mensup katılımcılar, sosyo-ekonomik durum fark etmeksizin kendilerini Şii, Müslüman, İranlı, doğdukları şehrin yanı sıra Türk olarak tanımlamışlardır. Genelde “İranlı” veya “Türk” kimlik tanımları ile birlikte ikili ve üçlü kimlik tanımlarında “Azerbaycan Türkü”, “İranlı ve Müslüman”, “doğduğu şehir ve Türk” ifadeleri yer almıştır. Kendilerini Türk olarak tanımlayan katılımcılar, diğer Türklerin Tahran’da kimliklerini saklamaya çalıştıklarını ancak kendilerinde bu yönde bir eğilimin olmadığını vurgulamışlardır. Bunun bir kanıtı olarak, araştırmacının Türkçe konuşması, bu katılımcıların kendilerini tanımlarken Türk sözcüğünü kullanmasına özen göstermelerine neden olmuş olabilir. Anne ve kızı olarak araştırmaya katılan katılımcıların arasında dil ve kimlik aktarımı anneden kızına gerçekleşmediği dikkat çekmiştir. Kendini Şii veya Müslüman olarak tanımlayan ikinci kuşağa mensup annelerin kızları belli bir dine inanmadıklarını ifade etmişlerdir. Tahran doğumlu olan ikinci kuşağa mensup katılımcının kızları kendilerini Tahranlı ve anadillerini Farsça olarak tanımlamışlardır.

İkinci kuşağa mensup yüksek düzey sosyo-ekonomik durumuna sahip olan iki katılımcı arasındaki kimlik tanımı ve bir sonraki kuşak olarak kızlarının kimlik tanımlamaları ve Türk kimliğini değerlendirme biçimleri dikkate değer bir farklılık göstermiştir. Bu iki katılımcının göç deneyimine bakıldığında her iki katılımcı on sekiz yaşlarını doldurmadan, eğitimlerini bitirme fırsatları olmadan ailelerinin kararı üzere evlendikten sonra Tahran’a göç etmişlerdir. On yedi yaşında evlendikten sonra Hoy şehrinde Tahran’a göç eden Tahire, Tahran’da şivesiz Farsça konuşmadığı için konuşmaktan ve toplumsal iletişimlerden çekindiğini, Farsçayı şivesiz konuşmak için çaba sarf ettiğini ve Türkçe konuşan eşinin ailesi ile Farsça konuşmaya çalıştığını belirtmiştir. On dört yaşında Erdebil şehrinde evlendikten sonra Tahran’a göç eden Zeynep, Tahran’da hem ev ortamında Türk asıllı ancak Farsça konuşan eşinin ailesiyle, hem de evin dışında Türkçe konuşmaya özen göstermiştir. Evlilik nedeniyle benzer zorunlu göç deneyimine rağmen iki katılımcı arasında “göç ettikleri şehre kültürel aidiyet duygusu” konusunda farklılık gözlemlenmiştir.

Hoy’dan göç eden Tahire, kendini “İranlı, Müslüman ve Şii” olarak tanımlamış, Hoy’u özlemesine rağmen Hoy’da yaşamak istemediğini, Hoy’a çok az seyahat ettiğini ve

gelenekler açısından zorlayıcı bir geleneği olmayan Tahran'ı tercih ettiğini ve Hoy'daki gelenekleri ailesinde yerine getirmediğini ifade etmiştir. Katılımcı, İran'da yaşayan Türkleri aslında Farsların bir parçası olduğunu savunmuş ve onların kendilerine farklı bir kimlik çizmelerini bağınazlıklarından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Tahire kendini Şii temelli İslam ve Fars temelli İran kültürü ile tanımlamasına rağmen, kızı Füzuzan Türklere karşı duyduğu olumsuz imajdan dolayı kendini Fars olarak tanımlamıştır. Üçüncü kuşağa mensup bu katılımcı, annesinden farklı olarak belli dini inancı olmadığını, İran'ın tarihi ve sanatı ile gurur duymadığını ancak Türk'e karşı kendini Fars ve Tahranlı olarak tanımladığını eklemiştir.

Erdebil'den göç eden Zeynep, kendini "Erdebilli ve Türk" olarak tanımladığını, Erdebil'de yaşamak istediğini ve Azerbaycan bağımsız olduğu takdirde Azerbaycan'ı vatani olarak seçeceğini, Erdebil'de yerine getirilen tüm gelenekleri Tahran'da yerine getirmeye çalıştığını paylaşmıştır. Şehrine ister yaşamak açısından ister kültürel değerleri sürdürmek açısından aidiyet duyan ve olumlu değerlendiren bu katılımcının kızı, Türk olma kimliğini önemseydiğini, annesi gibi kültürel gelenekleri yerine getirdiğini ve İran'da farklı etnik grupların haklarının savunulması ve kültürlerinin korunması gerektiğini paylaşmıştır.

Üçüncü kuşakta diğer kuşaklardan ve diğer şehirlerden farklı olarak "Tahranlı" vurgusu gözlemlenmiştir. Tahranlı olmanın yanı sıra "Şii" ve "Fars" ifadeleri veya "İranlı, Azeri" terimleri de kullanılmıştır. Sadece evlendikten sonra Tahran'a göç eden bir katılımcı ve annesi, Tahran doğumlu diğer katılımcı kendilerini "Türk" olarak tanımlamışlardır. Böylece Tahran'a göç eden ikinci kuşak için "Tahranlı" olmak öne çıkan kimlik konumunu kazanmıştır. Yüksek sosyo-ekonomik düzeye sahip olan, Tahran doğumlu, yüksek lisan mezunu iki katılımcının kimlik tanımındaki farklılık dikkat çekmiştir. Füzuzan, kendini Fars olarak tanımlamış ve annesinin Türk kültürü ve kimliğine bağlılığı olmaması, Farsçayı şivesiz konuşmadığı için utanması, katılımcının ise Türkler ile ilgili olumsuz imaj beslemesi ve Türkleri daha alt seviyede değerlendirmesi yabancılaşmaya yol açmıştır.

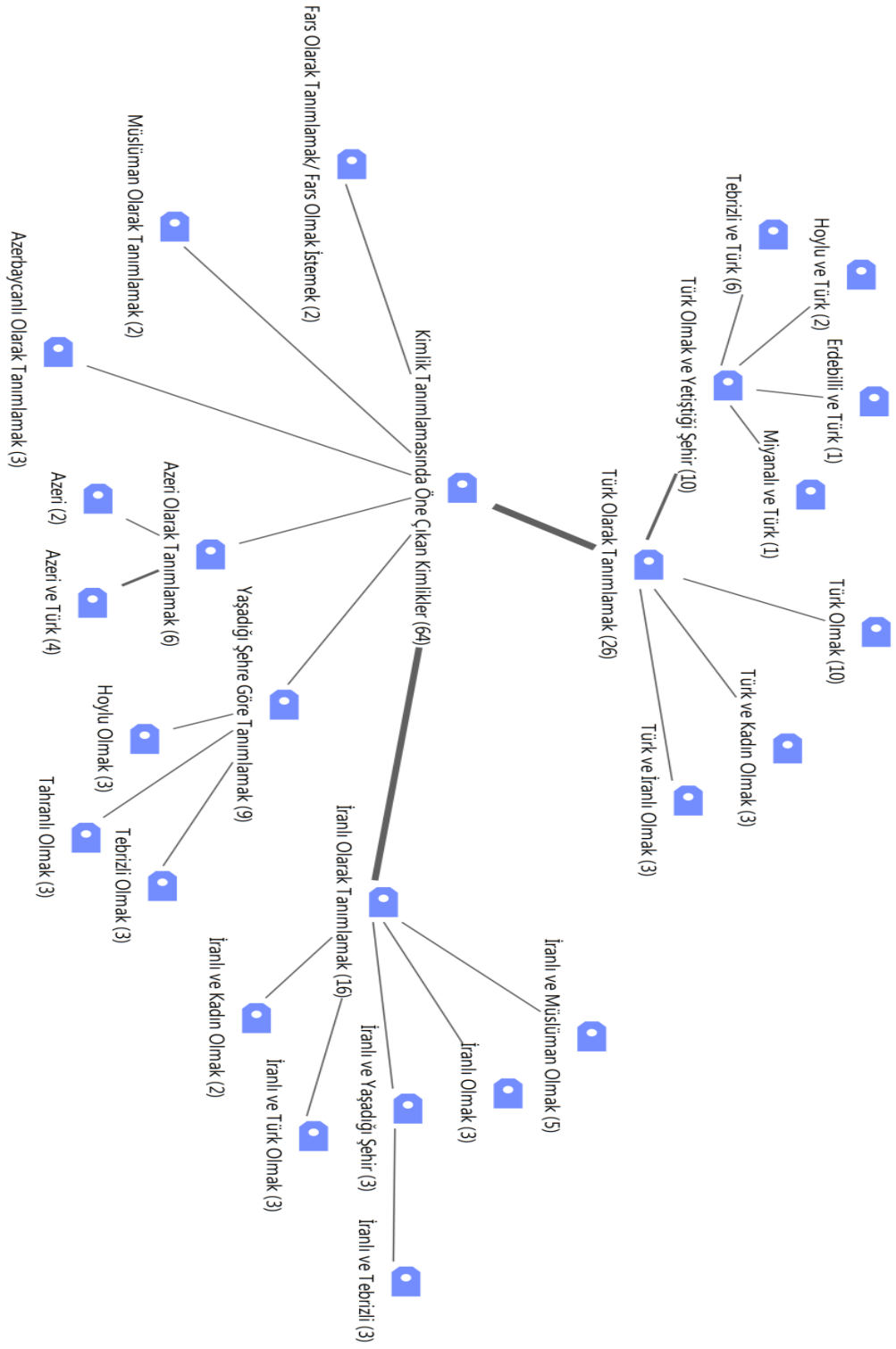
Kuşaklar arası kimlik tanımındaki farklılıklar dikkate alındığında, Vaziri'nin de vurguladığı gibi on dokuzuncu yüzyılın İran'ında devlet ve kitleler arasında çok az iletişim olduğu için insalara kolektif bir şekilde İranlı olarak hitap edilmemiştir (2013, s. 188). Bu kimlik ancak özellikle Pehleviler döneminde okulların ve iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte İran topraklarında yaşayanlar için kullanılmaya başlamıştır. Araştırmada birinci kuşağın, yani 1958 yılından önce doğan kişilerin kendilerini daha çok yaşadığı şehir, Azerbaycanlı ve dini kimliğiyle tanımlaması, Rıza Şah döneminin sonuna kadar Türk kadınları arasında İranlı kimliğinin yaygın olmadığını göstermektedir.

İkinci kuşak, yani 1958-1978 yılları arasında, İkinci Pehlevi döneminde doğan kişilerin İranlı vurgusu artış göstermiştir. Artık asimilasyon politikalarının devletin tüm propaganda araçları vasıtasıyla yoğun bir şekilde yayılması, kadınların birçoğunun okula gitmesi, radyo ve ardından televizyonun gibi devletin tek elinde bulunan kitle iletişim araçlarına erişimin yaygınlaşması, Azerbaycan Demokrat Hükümetinin ölümcül bir şekilde bastırılması devlet ile Türklerin ilişkisini yeniden düzenlemiştir. Marashi'ye göre (2008, s. 7) İran'da yirminci yüzyılın ortalarında gelindiğinde devlet ile toplum ilişkilerinde köklü bir değişim yaşanmıştır. Bu dönemde devlet dışsal olarak sağlam ve içsel olarak bütünleşmiş durumdaydı. Devlet otoritesini toplum üzerinde yeni bir dizi kurumsal ve kültürel düzenlemelerle sağlamaktaydı. Böylece toplum tek bir kumaş olarak yeniden tasavvur edilmiş ve devlet bu ortak kültür vasıtasıyla topluma bağlanmayı amaçlamıştır.

Üçüncü kuşak söz konusu olduğunda hem Türk olmaya vurgu artış göstermiş hem de dini kimlikten uzaklaşma gözlemlenmiştir. Souleimanov 2010-2014 yılları arasında Tahran, Erdebil ve diğer Azerbaycan şehirlerinde yaptığı gayri resmi görüşmelerde benzer sonuçlarla Türk kimliğine vurgunun arttığını ifade etmiştir. Souleimanov'a göre teokratik rejimden ve ideolojisinden uzaklaşmak bir taraftan Batı'ya hayranlığı artırmakta, diğer taraftan Pers İmparatorluklarının İslam öncesi geçmişine dönüş yaparak etnik Fars kimliği temelinde milliyetçiliği alevlendirmekte, Türklerin ise Türk milliyetçiliğine eğilimlerini artmaktadır (2017, s. 8).

Katılımcılar kendi kimliklerinden söz ettiklerinde farklı tanımlar ortaya koymuşlardır. Bazı katılımcılar yaşadıkları şehre göre kendilerini Tebrizli, Hoylu veya Tahranlı tanımlamış, bazıları genel olarak Azerbaycanlı terimini tercih etmişlerdir. Bir sonraki başlık altında İran'da Türk kimliğinin parçalanmasının göstergesi olarak Türk kimliğine karşı dışlama, asimilasyon ve yabancılaşmayı beraberinde getiren kendilerini İranî, Azeri ve Fars olarak tanımlayan katılımcıların ifadeleri ele alınmıştır.

Bu çalışmada vatandaşlık göstergesi olarak İranlı olmak ve İran'ın dışlayıcı politikasının sonucu olarak İranî kimlik arasındaki fark dikkate alınmalıdır. Araştırmada kendilerini İranlı olarak tanımlayan katılımcıların yanı sıra, İranî kimlikle özdeşleşen iki katılımcının görüşüne kapsamlı bir şekilde yer verilmiştir. Bu katılımcıların İranî kimlik tanımlamalarında dil, edebiyat veya tarihsel miras açısından Türk kimliğinin unsurları dışlanmıştır.



Şekil 5: Katılımcıların Kimlik Tanımlaması

### 3.2. İRAN'DA ASİMİLASYON POLİTİKASININ TÜRK KİMLİĞİNİN PARÇALANMASINA ETKİSİ

Bir toplumda bireyler farklı kolektif kimlikler edinebilir. Ancak araştırmada verilerin analizinden yola çıkarak, İran'da uygulanan politikaların sonucunda Türk kadınlarının kimlik tanımında ortaya çıkan temel mesele bu kimliklerin Türk olmakla çatıştığı sonucu olmuştur. Türk kadınlarının kimlik tanımıyla ilgili ortaya çıkan üç tema -İranî, Azeri ve Fars kimlikleri- Türk kimliğine karşı dışlama, asimile etme ve yabancılaşma anlamını taşımıştır. İran'da yaşayan Türkler, İranî milli kimlik söylemiyle Türk kimliğinin dışlanmasıyla yüzleşmiş, Azeri kimliğiyle asimilasyon sürecine tabi tutulmuş ve Fars kimliğiyle Türk olmaya yabancılaşma politikasına maruz kalmışlardır (bkz. Şekil 6).

Böylece İran'da iktidar tarafından Türk kimliğine karşı farklı kimlikler inşa edilmiş ve bu sürecin sonucunda "Türk kimliği parçalanmıştır". İran, Türk kimliğine karşı birbiriyle çelişen ve çatışan kimlikleri inşa etmekle Türk kimliğini parçalamak, İran'da yaşayan Türklerin ulus olma bilincine darbe vurarak bu potansiyeli yok etmeye çalışmaktadır. Cook'a göre (2003, s. 58):

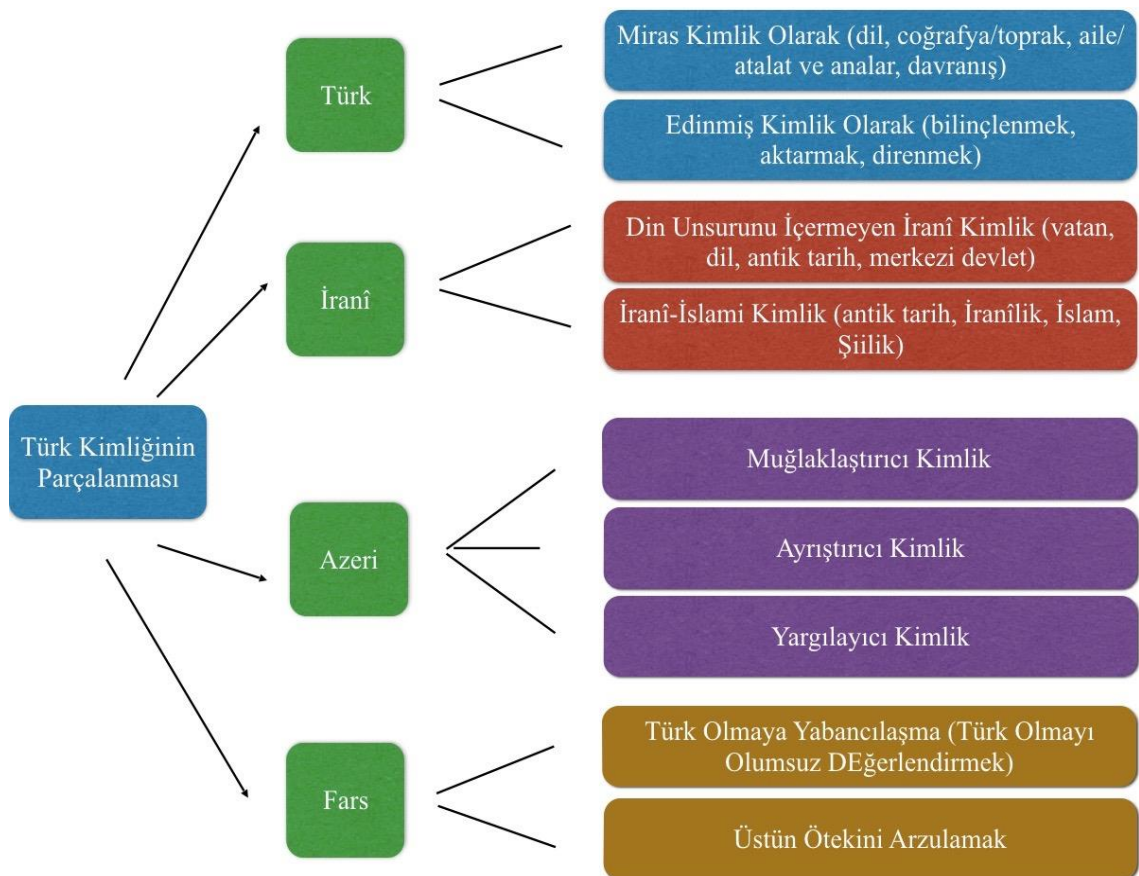
Bir grup, özellikle de yalnızca dili değil aynı zamanda dini, ırkı paylaşmak gibi bir dizi özelliğin karşılıklı olarak birbirini desteklediği durumlarda, ortak bir sivil kimlik veya daha sık olarak etnik kimlik yoluyla kendisini ayırt edici bir "ulus" olarak düşünmeye başlar.

Buna ek olarak Cook'un vurguladığı diğer özellikler dikkate alındığında, İran'da yaşayan Türkler İran'ın güneyinde, merkezinde ve kuzey batısında dağınık bir şekilde yaşamalarına rağmen, İran'ın kuzey batısında Doğu ve Batı Azerbaycan, Erdebil, Zencan gibi illerde coğrafi olarak yoğunlaşmış bir şekilde yerleşmiş ve oturdukları bölge Azerbaycan ve Türkiye olmak üzere diğer Türk devletleriyle sınır boyunca ortaklaşmıştır. Bu coğrafi yerleşim harita üzerinde, Türkleri İran'ın merkez illerinden bir çizgiyle ayırabilir durumdadır. Bu coğrafi potansiyeli yok etmek için İran tarafından yoğun bir göç politikası uygulanmıştır. Öyle ki İran'da Doğu ve Batı Azerbaycan illerinden Tahran başta olmak üzere diğer merkez illere göç, uzun yıllar en çok Azerbaycan şehirlerinden gerçekleşmiştir. Bu göçleri gerçekleştirmek için Türklerin oturduğu bölgeler, özellikle

ekonomik olarak dezavantajlı duruma getirilmiştir. Buna ek olarak Türkler, kendi kimliklerini, dillerini yaşatabilecek ve çıkarları koruyabilecek herhangi bir siyasi temsiliyete sahip değiller.

Bir ulus olmanın tüm ana özelliklerine sahip olan İran’da yaşayan Türkler, son yüz sene içinde maruz kaldıkları politikalar açısından dünya çapında benzeri az bulunacak bir durumla baş etmek zorunda kalmışlardır.

Görüşmelerden elde edilen verilerin analizine dayanarak katılımcıların kimlik tanımlaması “Türk, İranî, Azeri ve Fars” olmak üzere dört başlık altında sunulmuştur. Kadınların kendilerini tanımlarken kimliklerine atfettikleri anlamlar ve özellikler esasında her kimliğin tanımı ileri sürülmüştür.



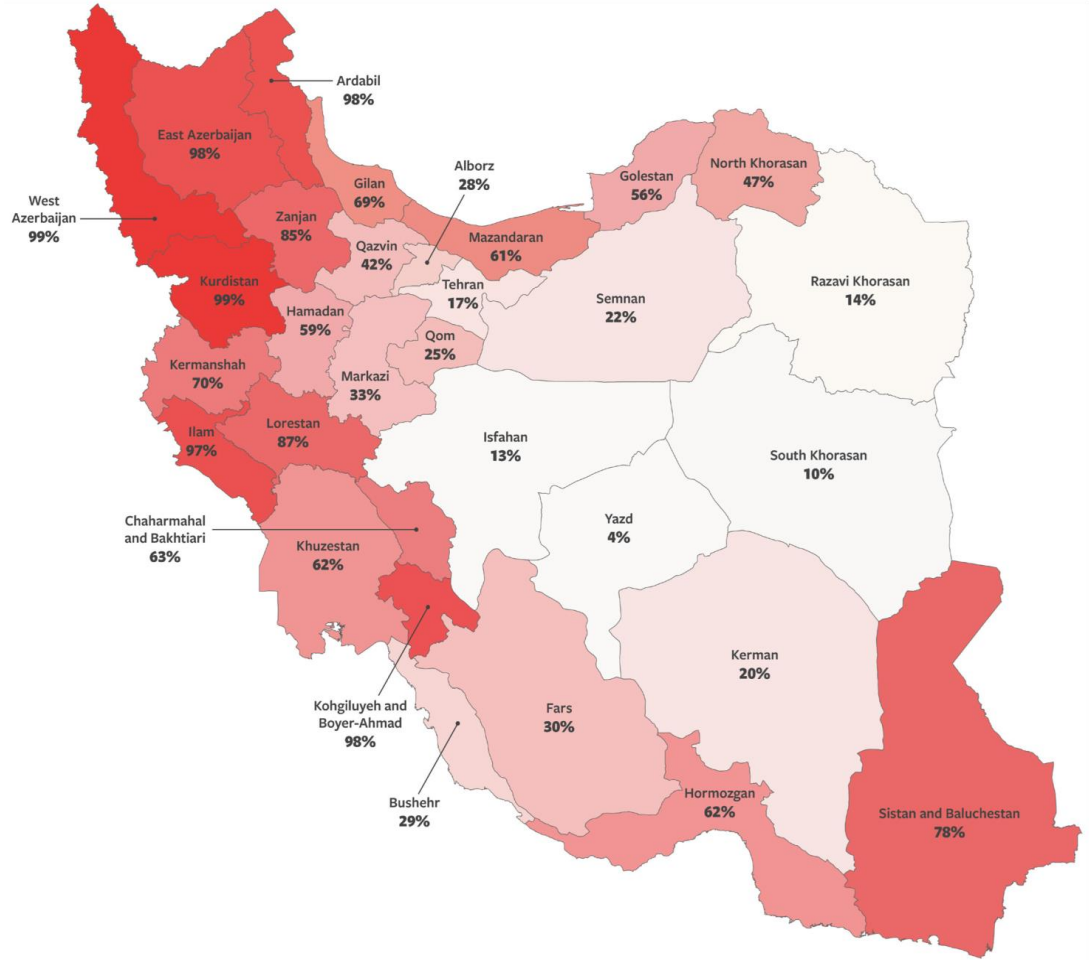
Şekil 6: Türk Kimliğinin Parçalanmasına İlişkin Temalar



### 3.2.1. Kimliğini Türk Olarak Tanımlamak

Türk kimliği geniş anlamıyla, Asya ve Avrupa kıtalarında farklı boylardan oluşan, Türkçenin farklı şivelerini konuşan halkları kapsamaktadır. Tarihsel açıdan bakıldığında, Türklerin anayurdu Altay Dağları, Tanrı Dağları-Kuzeybatı Asya sahası, Altaylar-Kırgız bozkırları bölgesi, Kingan silsilesi, Shansi, Ordos ve Kansu toprakları dâhil olmak üzere Çin'in genellikle kuzey tarafları ve Baykal Gölü'nün güneybatısını içermektedir. Türklerin izleri bu coğrafyalarda MÖ. 4000 yıla kadar uzanmaktadır. Ancak Türkler farklı göç dalgalarıyla çeşitli nedenlerinden dolayı batıdaki topraklara doğru ilerlemişlerdir. Günümüzde Orta Asya'dan, Batı Avrupa'ya kadar uzanan geniş bir toprakta Türk boyları Türkiye, Azerbaycan, Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan olmak üzere Türk cumhuriyetleri kurulmuştur. Bu ülkelerin yanı sıra, İran, Çin, Rusya, Tacikistan, Afganistan, Gürcistan gibi ülkelerde Türklerin farklı boyları yoğun bir nüfusla yaşamaktadır.

Araştırma grubunu oluşturan İran'da yaşayan Türkler üçüncü yüzyıldan itibaren bu coğrafyaya yerleşmişlerdir. İran'daki Türkler, Oğuz boyuna mensup Azerbaycan Türkleri ve Türkmenler, Fars ilinde yaşayan Kaşkaylar, Avşarlar, Kaçarlar, Karapapaklar, Halaçlar gibi gruplardan oluşmuştur. İran sınırları içinde yaşayan Türklerin nüfusunu tahmin etmek, etnik köken esasında sayım yapılmadığı için zor olmakla birlikte, Türk aktivistlerin iddiasına göre yirmi dört milyonun üzerine çıkmıştır. Alttaki şekilde, farklı illerde evde Farsçanın dışında konuşan dilin yüzdesi paylaşılmıştır. Doğu ve Batı Azerbaycan, Erdebil, Zencan, Hemedan ve Kazvin Türklerin yoğun olarak yaşadığı illerdir.



Şekil 7: Evde Farsça Dışındaki Dilleri Konuşan Nüfusun Yüzdesi (Shaffer, 2021, s. 14)

Tebriz, Tahran ve Hoy şehirlerinde kimliklerinden söz eden toplam altmış dört katılımcıdan yirmi altısı kendini Türk olarak tanımlamıştır. Bu katılımcılardan on kişi kendini Türk, on kişi Türk olmanın yanı sıra “doğduğu ve yetiştiği şehre”, üç kişi “kadın olmasına”, üç kişi ise “İranlı” olduğuna değinmiştir. Şehir ve kuşak dağılımı açısından bakıldığında, Tebriz’den dokuz kadın, beş kişi üçüncü kuşağa mensup, Tahran’dan yedi kişi, beşi ikinci kuşağa mensup, Hoy’dan on kişi, yedisi üçüncü kuşağa mensup kendisini Türk olarak tanımlamıştır. Kendini Türk olarak tanımlamak açısından şehirlerarası sayıca yakınlık gösterilmesine rağmen Tahran’a göçün etkisi kendini daha düşük oranla göstermektedir.

Kuşaklar arası farklılık açısından bakıldığında, Tebriz’de ve Hoy’da üçüncü kuşak tarafından kendini Türk olarak tanımlamaya eğilimin artış göstermesine rağmen,

Tahran'a göçün etkisinde genelde Azerbaycan'ın illerinden birisinde doğmuş ve sonra Tahran'a göç etmiş ikinci kuşak kendini Türk olarak tanımlamıştır. Üçüncü kuşaktan, sadece bir katılımcı, annesinin bilinçli bir şekilde Türk kimliğini aktarması etkisinde kendini Türk olarak tanımlamıştır. İkinci kuşağa mensup, Tahran doğumlu sadece bir katılımcı babasının vasıtasıyla Türklerden edindiği olumlu imaj nedeniyle kendini Türk olarak tanımlamıştır.

Kendilerini Türk olarak tanımlayan kadınlar milliyetleriyle ilgili farklı yanıtlar vermişlerdir. Yedi katılımcı milliyetini Türk, yedi katılımcı İranlı, iki katılımcı Müslüman ve Şii, bir katılımcı da milliyetin ne anlama geldiğini bilmediğini ancak kendini Türk ve Azeri olarak tanımladığını paylaşmıştır.

Katılımcılardan vatandan ne kastettikleri sorulduklarında, toplam on altı ifadeden on üçü vatanlarını doğdukları Azerbaycan şehirleri olarak söylemişler. İki katılımcı İran'ı vatanı olarak tanımlamış ve bir katılımcı vatan algısı olmadığından söz etmiştir.

*“Tebriz, yaşadığım yer, yetiştiğim yer, çevremin bulunduğu yer. ... Sanırım bu bağlılığın nedeni insanın akrabalarının ve arkadaşlarının yaşadığı şehir olmasıdır. Yani insanın çevresi, ilişkileri nerede olursa vatan orası olur.” (Nahit, Tebriz)*

*“Sültaniye'de Şah Hudabende'nin emriyle yapılan bir Kümbet var, vatan dediğinde o Kümbet aklıma geliyor. Benim vatanımdan daha güzel bir yer olmadığını düşünüyorum. Kümbet dünyada kerpiçten yapılan üçüncü büyük kümbettir. Onun azameti ve güzelliği hiç bir zaman aklımdan çıkmaz, orası benim kendi vatanım. Oraya mülkiyet hissim bile var, benimmiş gibi hissediyorum. Arabayla Sültaniye'ye gittiğimizde uzaktan kümbet gözüktür, onu selamlarım, vatanım, tenimin bir parçası derim. Ona karşı, sevgi, mutluluk ve sahiplenme duyarım. Başka bir şeyi bu kadar sevdiğimi sanmam. Orada bir ev aldık, eski bir ev, o evi Tahran'a tercih ederim. O eve ayak bastığımda tüm dedelerimin oraya geldiğini hissedirim. Medine'ye gittiğimde oranın sokaklarında bir zamanlar Hz. Muhammed ve Hz. Fatime'nin yürüdüğünü düşünürdüm, burada da aynısını hissediyorum, babamın yürüdüğü sokaklara ayak basmak çok güzel bir duygu. Oradayken hasta olmam, moralim bozulmaz, huzur bulurum.” (Sakine, Tahran)*

İnançları hakkında konuşan on üç katılımcıdan beş kişi kendini Müslüman, üç kişi Şii ve üçüncü kuşağa mensup dört katılımcı dini inançlarının olmadığını söylemişler, bir katılımcı ise sadece Allah'a inandığından söz etmiştir.

Araştırmada kendilerini Türk olarak tanımlayan katılımcıların Türk olmaktan neyi kastettikleri ve Türk olmanın onlar için nasıl bir anlam ifade ettiği anlamaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda kendilerini Türk olarak tanımlayan kadınların kimliği “miras kimlik” ve “edinilmiş kimlik” olarak Türk olmak üzere iki gruba ayrılmıştır.

### ***Miras Kimlik Olarak Türk Olmak***

Katılımcıların büyük kısmı Türk olmayı “anadilleri olarak Türkçeyle” ilişkilendirmişlerdir. Buna ek olarak “yaşadıkları veya yetiştikleri bölge” olarak Doğu ve Batı Azerbaycan illerinin şehirlerinden, “ebeveynlerinin Türk olmasından” ve “Türklerin davranış özelliklerinden” söz etmişlerdir.

Katılımcılar için Türk olmak “dil, coğrafya (toprak), aile/atalar/analar ve davranış”ın ilişkisinden ortaya çıkmıştır. Bu unsurlar zincir gibi birbirine bağlı ve birbirini güçlendirmiştir. Katılımcıların ifadesinde, “doğduğum ve yetiştiğim” coğrafya içinde kökleri barındırıyor. Köklere bağlılık Türk kimliğini beyan etmeyi ve Türkçe konuşmayı ardından getirmişler. Kökler olarak aile, atalar ve analar bu topraklarda yaşamış, Türk kimliğini ve dilini miras olarak aktarmıştır. Bu coğrafya Türkçe konuşan, davranışlarında samimi, gayretli ve mert olan bir halkı barındırmıştır. Bu unsurlar bir araya geldiğinde katılımcılar için yabancı olmayan, tanıdık bir mirası oluşturmuştur. Bu miras, bu coğrafyada, Türkçenin vasıtasıyla nesilden nesle aktarılmıştır. Aile Farsça konuştuğunda bile bu coğrafya halkın kolektif mirasını aktarma gücüne sahip olmuştur.

*“Bizim doğum yerimiz burası, anne babamız Türk, burada doğmuş ve yetişmişiz, Farsça konuşmanın hiçbir anlamı yok, Farsça konuşursam kendime hakaret etmişim gibidir.” (Vahide, Tebriz)*

*“Türk olmak başka şehre, Türkçe konuşmayan şehre gittiğimde kendisini gösterir. O zaman insan bir şeyin eksikliğini hisseder. Burada olduğu samimiyeti insan hisseder, bilmiyorum, belki de ailemin burada yaşadığından dolaydır. Konuştuğum dili çok seviyorum. Beni Farsça konuşturarak yetiştirmişler, kaç sene bundan önceye kadar Farsça konuşurdum, ama Türkçeyi çok sevdiğim için kendim artık Türkçe konuşmaya başladım. Bir de bana sanki Türkler daha samimiler ve içten davranıyorlar gibi geliyor. Bir de Türk olmaya taassubum var, nasıl olursa burada yetişmişimdir.” (Sona, Hoy)*

Asimilasyon toplumlarında hâkim grup kültürel asimilasyonu kendi yöntemleriyle teşvik eder ve çoğu grup, iki veya üç kuşaktan sonra etnik kültürlerinin yalnızca sembolik yönlerini korur (Marger, 2015, s. 101). Böylece kimlikler asimilasyon politikaları tarafından tehdit edilmektedir. Bir toplumun kimliğini yeniden üretmesine ve ifadesine karşı baskıcı önlemler uygulandığında kimlik bir nesilden diğerine etkin bir şekilde aktarılamaz. Tahran'a göç neticesinde bu iç içe girmiş zincirde kırılmalar olmuş ve coğrafyadan uzaklaşmak, mirasın aktarım sorumluluğunu sadece aileye bırakmış ve göçün ikinci veya üçüncü kuşağında aktarımı sekteye uğratmıştır. Böylece Doğu ve Batı Azerbaycan illerinde yaşamak Türk dilini ve kimliğini aktarmak ve korumak konusunda etkili olmuştur. Tahran'da ise bu aktarım görevini sadece aile üstlenmiştir. Ailenin Türkçeye bağlılığı, Türklerden oluşturduğu olumlu imajlar, Tahran'da katılımcıların kendini Türk olarak tanımlamaya ve Türk olduğunu ifade etmeye yöneltmiştir. Bu katılımcılar görüşme esnasında Tahran'da Türk olduklarını saklamadıklarını ve her yerde beyan ettiklerini vurgulamalarına rağmen Türkçe ve Türk kimliğini çocuklarına aktarmamışlardır. Katılımcılar çocuklarıyla Farsça konuşmuş ve çocuklarının hiç birisi kendini Türk olarak tanımlamamıştır.

*“Ben Tahran'ın bu semtinde doğdum ve büyüdüüm ancak yine herkes bana nereli olduğumu sorarsa Türk olduğumu söylerim. Türkleri severim, Türklerin gayur, gayretli ve mert olduklarını düşünüyorum. Bu imajlar babamdan geliyor. Babamın davranışlarını görünce bende Türklerden de olumlu imaj oluşmuş. Bana herkes sorarsa kendimi Azerbaycan Türkü olarak tanımlarım. Çünkü insanın kökü babasıyla belirlenir. Dolayısıyla kökenimi Azerbaycan, Serap olarak bilirim... Babam bizim Türkçe konuşmamızı isterdi. Farsları çok sevmezdi, bizim kökümüzü, kimliğimizi kaybetmemizi istemezdi. Türkçe konuşun, Türk olduğunuzu bildirin derdi. Yoksa kökeninizi ve dilinizi unutacaksınız. Babam kendi milliyetine çok bağlıydı.” (Azim, Tahran)*

*“Fars, Farstur, Türk de Türk. Ben bir Türküm, gittiğim her yerde Türk olduğumu dile getirmeliyim, çünkü kimliğimi korumam gerek. Ben Türk olmamdan gurur duyuyorum, hiç bir zaman da kendimi Fars olarak tanıtmam. Benim şivemden kimse benim Türk olduğumu anlamaz, fakat ben yine her yerde Zencan kökenli olduğumu söylerim. Bu benim için bir gurur kaynağıdır. Ben bunları korumak isterim, dedelerimden, eskilerden bana gelen bu mirası, zenginliği korumak isterim. İnsan zenginliği nedir? Varlığı, kişiliği, dili. Bu dünyada insan için bir tek yaptığı iyilikler kalacak, en güzeli de bu iyilikleri kendi dilinde ifade etmek.... Ben kendimi Türk olarak tanımladığımda anne-babamın Türk olduğunu, dilimin Türkçe olduğunu, geldiğim coğrafyayı ve kimliğimi ortaya koymuş oluyorum. Kendimi saklamak istemem, tam tersine bununla gurur duyuyorum.” (Sakine, Tahran)*

### ***Edinilmiş kimlik Olarak Türk Olmak***

Birbirine bağılı dil, coğrafya, aile ve davranış unsurlarının “miras olarak Türk olma”nın nesilden nesle aktarılmasının yanı sıra bazı katılımcılar Türk olmakla ilgili bilinçlenme sürecinden söz etmişlerdir. Bu katılımcılar tarafından Türk olmak sadece aktarılmış bir miras değil, edinilmesi gereken bir kimlik olarak ileri sürülmüştür. Edinilmiş kimlik olarak Türk olmanın alt temalarını “İran’da Türk olmakla ilgili bilinçlenme”, “Türk Dili ve kültürünü aktarma konusunda duyarlı olmak” ve “baskın İran milliyetçiliğe karşı direnmek” oluşturmuştur.

Katılımcıların bir kısmı genelde ağabey, baba ve eş başta olmak üzere ailenin erkek üyeleri vasıtasıyla eve Türkçe kitap ve dergilerin sağlanmasını ifade etmişlerdir. Bu dergiler ve kitaplar vasıtasıyla “Türk olmakla ilgili bilinçlenmiş”, “Türkçe okuma ve yazmayı öğrenmiş” ve buna ek olarak Türk olmayı sadece aktarılmış bir miras olarak değil “hak arayışı bağlamında İran’da Türklerin durumunu eleştirmekle” ilişkilendirmişlerdir.

*“Benim bir ağabeyim milliyetçi idi, Şah döneminde öldürüldü, yüksek lisansı vardı ve üniversite hocasıydı. O bu düşüncelerin temelini ailemizde koydu. Her zaman dilimizi bilmemiz gerektiğine ve kendi dilimizde okumamız gerektiğine vurgu yapardı. Biz de onun yolunu izledik. Ben Tahran’da birisinin Türk olduğunu öğrenirsem asla onunla Farsça konuşmam.” (Zeynep, Tahran)*

*“Benim ailem çok dindardır, fakat eşim öyle değil. Eşim için, anadili başta olmak üzere kendi haklarımızı savunmak önde geliyor. Kendi ailem devlet yanlısı fakat eşim devlete karşıtıdır. Evlendikten sonra ilk üç yıl bana çok zor geçti (...). Eşim evde yokken gizlice kitaplarını okurdum. Neden bu düşüncede olduğunu öğrenmek isterdim. Kaç sene sonra ben de onun düşüncelerine katıldım... Kendi ailem bu konuya (Türk kimliğine) duyarlı olmadığı için başta benim için de fark etmezdi. Onlara (aileme) göre bir ülkede kardeş gibi yaşıyoruz. Ben hükümete kendi haklarımız için, Türk Dilinde okulların açılması için itiraz ettiğimde beni Devrim karşıtı olarak görürler. Devrim karşıtı olmak da din karşıtı olmak anlamına geliyor.” (Mina, Tebriz)*

Böylece Türk kimliği ve dili ile ilgili “bilinçlenme” süreci, katılımcıların İran’da Türklerin durumunu “değerlendirmeyi” ve “eleştirmeyi” beraberinde getirmiştir. Bu katılımcılar, İran’da Türklerin durumunu özellikle kendi deneyimlerinden yola çıkarak

eleştirdiklerinde, “Türklerin ötekileştirilmesine”, “kültürel varlıklarının yok edilmesine” ve “aşağılanmalarına” değinmişlerdir.

*“Bir elmayı düşün, bir kısmı ısırılıp atılıyor, bize İran’da böyle bakılıyor, sanki elmanın kurtlu ve bozulmuş yarısıyız. O kısmı kesip atmaya çalışıyorlar. Örneğin, ben çocuğumu okula gönderiyorum. Evde birlikte derslerinin üzerinde çalışıyoruz, ben dersleri Türkçe açıklıyorum o da çok iyi anlıyor, fakat okulda Türkçe anlatmak istediğinde, öğretmen Farsça konuşmasını istiyor.” (Mina, Tebriz)*

*“Biz’den ailemi, Erdebil’i, kendi kavmimi ve elbette Türkleri kastediyorum... Benim dilim ve kültürüm ve geleneğime çok bağlılığım var. Ne yazık ki bunların yavaş yavaş yok olmasını görüyorum.” (Zeynep, Tahran)*

*“Maruz kaldığımız aşağılamalar beni çok etkiledi. Lisedeyken sınıfımızda İsfahanlı bir kız vardı, sürekli eşek Türk lafını kullanırdı. Bir seferinde bu lafı ben varken kullandı. Ben de onu bir köşeye çektim ve dövdüm. Bir daha bu şekilde konuşmamasını söyledim. ... Ben Türküm, annem, babam Türkler, birisi Türklere hakaret ettiğinde bana hakaret etmiş oluyor.” (Hamide, Tebriz)*

Bu katılımcılar Türk olmaktan sadece aktarılmış bir miras olarak değil, “korunması ve aktarılması gereken bir miras olarak” da söz etmişlerdir. Katılımcılar Türk olmakla ilgili edindikleri dil bilgisini çocuklarına aktarma konusunda duyarlı olduklarını, çocuklarına Türkçe hikâye kitapları temin ettiklerini, Türkiye’de tanıdıkları varsa Türkiye’den Türkçe çocuk hikâye kitapları göndermelerini istediklerini paylaşmışlardır. Çocuklarına sadece Türkçe konuşmak değil, Türkçe okumayı ve yazmayı öğrettiklerini ve çocuklarının Türkiye’nin çocuk programlarını izlediklerini için İstanbul Türkçesine hâkim olduklarını iletmişlerdir. Dilin yanı sıra Türklerin tarihinde önde gelen kadınlar hakkında kızlarını bilinçlendirdikleri konusunda duyarlı davranmışlardır. Buna ek olarak kıyafet ve düğün gelenekleri gibi Türklerin geleneklerini çocuklarına aktardıklarını ifade etmişlerdir. Özellikle ikinci kuşağa mensup Tahran’da yaşayan katılımcı, Türklerin geleneklerine bağlılığı olduğunu ve kızının düğününde gelenekleri yerine getirdiklerini paylaşmıştır.

*“Ben çocuğuma gelecek nesillere de aktarılсын diye kendi dilinde okumayı, yazmayı, şiir yazmayı, makale yazmayı öğrettim. Bir Kürt kadın düğününe hazırlanmak için kuaförüme gelmişti, gelinliği Kürt kıyafeti idi, ama biz düğünlerimizde normal gelinlik giyiyoruz, kendi kıyafetlerimizi giyemiyoruz. Benim annem de normal gelinlik giymiş, bu kıyafetler onlardan (Farslardan) gelmiş. Bizim kendimize ait güzel, uzun Azeri kıyafetlerimiz var (...). Kürtler fahr ederek kendi kıyafetlerini giyiyorlar, ama bizler kaç milyon tuman para ödeyip gelinlik alıyoruz. Biz de kendi*

*geleneksel kıyafetlerimizi giymeliyiz, çekinmemeliyiz, kendi kıyafetlerimizi öldürmemeliyiz. Herkes bizim var olduğumuzu bilsin, biz varlığımızı göstermeliyiz, neden başkalarının kıyafetleriyle, kimliğiyle yaşıyoruz. Biz kim olduğumuzu göstermeliyiz, bizim geleneklerimiz ölmek üzeredir. Şimdi sadece Milli Hareket'in faalleri düğünlerde geleneksel kıyafet giyiyorlar.*

*Hacer: Siz geleneksel kıyafetler giyer misiniz?*

*M: Kızım için geleneksel kıyafetlerimizden diktirdim, ancak kendim giymiyorum, kimse giymiyor, biraz tuhaf görünüyor.*

*Hacer: Kızınızın Türkçe çocuk kitabı var mı?*

*M: Evet, çoğu kitapları Türkçedir. Okuyabiliyor, Latince de yazabiliyor.” (Mina, Tebriz)*

*“Bence Türkler Farslara kıyasla daha gayretli (hamiyetli; haysiyet ve değerine düşkün/bağlı) ve taassuplu olurlar. Bu konu kendini hem aileye bağlılıkta gösterir hem de tarihte verdikleri mücadeledir. Mesela bizim tarihimizde Zeynep Paşa, Tümrüs gibi kadınlar var. Bu kadınlar bize cesaret verirler. Farslarda böyle kadınların olup olmadığını bilmiyorum. Bu konuyu kızıma aktarmaya da özen göstermişim... Hem Türk olmak konusunda, hem kadın olmak konusunda.” (Hamide, Tebriz)*

Castells'e göre egemen grup tarafından değersiz görülen veya damgalanan grup direniş tepkisi gösterebilir. Direniş kimliği toplumun en önemli kimlik inşası tipidir (2006, s. 14). İran'da asimilasyon politikası bir taraftan mikro alanda toplumsal ilişkiler vasıtasıyla, diğer taraftan makro alanda devletin medya ve eğitim politikalarıyla Türklere karşı ötekileştirme, baskı ve aşağılama siyasetini uygulamaktadır. Bu politikalar, insanları Türk olduklarını saklamaya, Türkçe konuşmaktan çekinmelerine, şivesiz Farsça konuşmayı tercih etmelerine ve baskın milliyetçi ideolojisine karşı pasif kalarak onu içselleştirmelerine yol açmıştır.

Buna karşın kendilerini Türk olarak tanımlayan katılımcıların bir kısmı öznelliklerini ortaya koyarak baskıya karşı direnmişlerdir. Miras olarak Türk olma temasında yer alan katılımcılar, Türk olduklarını ifade etmiş, saklamaktan kaçınmış ve Türkçe konuşmaya çalışmışlardır. Özellikle Tahran'da yaşayan katılımcılar, Tahran'da birçok kişinin aşağılanmaktan kaçınmak için Türk olduklarını sakladıklarına ve Türkçe konuşmaktan



utandıklarına şahit olmalarına rağmen kendilerini Türk olarak tanımladıklarını ve Tahran’da Türklerle Türkçe konuştuklarını ifade etmişlerdir. Hoy’da yaşayan on dokuz yaşında Sona, ailesinin onunla çocukluğundan itibaren Farsça konuşmasına rağmen ergenlik döneminde Türkçe konuşmayı seçtiğini ifade etmiştir. Sona, Tahran’da yaşayan akrabaları tarafından Farsça konuşmaya zorlanmasına rağmen Türkçe konuşarak bu baskıya karşı çıktığını belirtmiştir.

*“Ben ve kardeşim Tahran’da bile, gittiğimiz her yerde Türkçe konuşuruz, özellikle Rıza Çarşısına gittiğimizde, onların birçoğu Türkçe anlıyor. Bazıları Türkçe konuşuyor bile. Biz Farsçayı rahat konuşmamıza rağmen, Türkçe konuşmayı tercih ederiz ama çoğu insan Farsça konuşmak ister, benim çevremde, akrabalarım da birçok böyle kişi var.” (Nimet, Tahran)*

*“Babamın ailesinin kökeni Hoylu olmasına rağmen Tahran’da yaşamışlar ve Farsça konuşuyorlar. Ben hiç bir zaman onlar gibi Tahran’a bağlılığım olmadı. Ben ve kardeşim, o da yeni yeni Türkçe konuşmaya başlamış, Tahran’da bile birbirimiz ile Türkçe konuşuyoruz. Babaannemler ve diğerleri Türkçe konuşmamızı ve Farsça konuşmamızı isterler ama biz sallamayız ve Türkçe konuşuruz.” (Sona, Hoy)*

Edinilmiş kimlik olarak Türk olma kategorisinde yer alan katılımcılar, toplumsal ilişkilerde direnmenin yanı sıra Azerbaycan Öğrenci Hareketi’ne veya Azerbaycan Milli Hareketi’nde aktif olarak katıldıklarını ifade etmişlerdir. Böylece Türk kimliği ve Türkçeyle ilgili edinen bilinç, hak arayışı bağlamında Türklerin İran’daki durumunu eleştirmenin ardından toplumsal harekete katılarak kolektif bir eylemde kendini göstermiştir. Sözü geçtiği gibi ailenin erkek üyeleri vasıtasıyla sağlanan kaynaklar kadınların Türk olmakla ilgili bilinçlenmelerine yol açmasının yanı sıra Azerbaycan Hareketi’ne katılımcıları konusunda da erkelerin desteğini beraberinde getirmiştir.

*“O zaman Urmiye Üniversitesinde idim, biz de yürüyüşlere ve itirazlara katılıyorduk ve yardım ediyorduk. O olayların yaşanmasını çok olumlu değerlendiriyorum, iyi ki yaşandı diyorum (...). Uyanışa neden oldu ve birçok şey değişti. Alay edici ifadeler azaldı ve Türklere bakış açısı biraz değişti. Bizden korkun mesajı verildi.” (Mercan, Hoy)*

*“Hamam böceği olayında eşlerimiz ile birlikte yürüyüşe katıldık, tüm itirazlarda var idik. Anadili gününde, Dünya Kadınlar gününde, hepsine katıldım.” (Mina, Tebriz)*

Ancak Azerbaycan Milli Hareketi'nde aktivist olan Tebrizli iki katılımcı, harekete katıldıktan sonra, hareketin erkek aktivistleri tarafından kadınların ikinci konuma itilmesine maruz kaldıkları nedeniyle Türk olma bilincinin yanı sıra toplumsal cinsiyet kimliğine de duyarlı olduklarını eklemişlerdir. Katılımcılar Azerbaycan Milli Hareketi'nde aktif olan erkekleri iki açıdan eleştirmişlerdir. Bu kadınlar bir taraftan erkeklerin özel alanda, kadınlara baskı uyguladıklarını vurgulamışlardır. Diğer taraftan milli hareketin söylemini sadece Türk olmakla kısıtlı kaldığını ve Azerbaycan toplumunda toplumsal cinsiyet ve sınıf başta olmak üzere diğer baskı sistemlerini görmezden geldiğini, dolayısıyla kadınları ve alt sınıfı içine alabilecek bir milliyetçi söylemini ortaya koymakta başarısız olduğunu ifade etmişlerdir. Bu katılımcılar milli hareketin toplumun tüm farklılıklarını içine alabilecek bir millet anlayışı üretmesi gerektiğini paylaşmışlardır. Bu katılımcılar İran'da Türklerin durumuna ek olarak İran'da ve Azerbaycan'da kadınların durumunun kötü olduğunu paylaşmış ve bir kadının öncülüğünde yapılan Zeynep Paşa hareketini önemli bulmuşlardır. Bu katılımcılara göre anadilinde eğitimin sağlanması, kız çocuklarının daha iyi eğitim almasına yol açarak Türk kadınların haklarının korunmasını ardından getirecektir.

*"... Sonra Bâbek Kalası ve başka yerlerde diğer insanlarla tanıştık ve bu harekete katıldık. Şehirde bildiri dağıttım ve 2006 olaylarına aktif olarak katıldım. Kızım doğduktan sonra faaliyetlerimi biraz azaltmak zorunda kaldım. Bu sefer de dans kursları ve anadilinde eğitim kursları açtık. Anadillerini Latin alfabesiyle öğretiyorduk. Bunun gibi çocuklar için başka kurslar da vardı yalnız onları erkekler yönetiyordu, bir tek bu kursun yöneticisi kadındı, ne yazık ki bu konuyu bir probleme dönüştürdüler... Milletçi dediğimizde milletin sorunlarıyla ilgilenen birisini kastediyorum. Bu milletin içinde kadın, işçi yok mu? Eğer onların haklarını unutursak milletçi değiliz. Fakat bizim milletçiler kadın haklarına karşılar, kendileri eşlerini eziyorlar." (Hamide, Tebriz)*

*"19 yaşındayken evlendim. 12 sene oldu. Zaman geçtikçe benim de düşüncelerim değişti. Yavaş yavaş eşime faaliyetlerinde yardım etmeye başladım. Hapishaneye götürüldüğünde işlerini takip ediyordum ve birçok başka işler. Ancak burada bile bizim kimliğimiz gözükmemektedir.... Bizim hiç kimliğimiz yokmuş gibi gözüküyor. Bu konuda Türk ile Fars arasında bir fark yoktur. Eski zamanlardan beri böyle imiş. Geçmişte kadını ne için isterlermiş, karın doyurmak için veya erkeğin cinsel ihtiyaçlarını gidermek için. Sence şimdi durum değişmiş mi? Şimdi kadına başka gözle mi bakılıyor? Erkeklerin yüzde kaç siyasi faaliyetlerde kadınlara danışıyorlar? Bizim kimliğimiz var mı? Bize insan olarak bakılıyor mu?" (Mina, Tebriz)*

### 3.2.2. Türk Kimliğinin Dışlanması Olarak İnanî Olmak

Pehlevi dönemi öncesi devletlerde İran terimi, arazi için idari bağlamda ve küçük bir ölçüde siyasi anlamda kullanılmasının yanı sıra, 1920'lere kadar homojen bir halkı ve kültürü temsil etmemiştir. Ancak Avrupa milliyetçiliği anlayışı etkisinde İran platosunun sınırları içinde yaşayan Türkler, Araplar, Türkmenler, Beluçlar ve diğer gruplar ortak bir duygu ve kimlik oluşturmak için İranlı olarak adlandırıldı (Vaziri, 2013, s. 5-7). Bu yeni ulus hem bazı seçkinler hem de Pehlevi devleti tarafından inşa edildi. Bu doğrultuda bir taraftan Farsça ülke çapında resmi ve üstün dil konumuna getirildi, diğer taraftan Arî ırkı esasında İslam öncesi tarih inşa edildi, milliyetçi retorikle dolu ders kitapları oluşturuldu ve diğer grupları yok etme pahasına asimilasyon, inkâr etme ve aşağılama politikaları uygulanmaya başlandı. Bu politikalar İslam Cumhuriyeti döneminde Şiilik unsuruyla birleşti.

Bu araştırmada Tebriz, Tahran ve Hoy şehirlerinde toplam altmış dört katılımcıdan on altısı kendini İranlı olarak tanımlamıştır. Katılımcıların büyük kısmı “İranlı” olmanın yanı sıra, “doğdukları ve yaşadıkları şehri”, “Müslüman”, “kadın”, ve dört katılımcı ise “Türk olduğunu” ifade etmiştir. Şehir ve kuşak dağılımı açısından veriler ele alındığında, Tahran'dan toplam dört kişi, bir kişi birinci kuşak, iki kişi ikinci kuşak ve bir kişi üçüncü kuşaktan kendini İranlı olarak tanımlamıştır. Tebriz'den toplam yedi katılımcı, beş kişi ikinci kuşak ve iki kişi üçüncü kuşak, Hoy'dan ikinci kuşağa mensup toplam üç kişi kendini İranlı olarak tanımlamıştır. Kendini İranlı olarak tanımlamak konusunda kuşaklar arası farklılıklar dikkat çekmiştir. Birinci kuşağa mensup sadece bir katılımcı kendini İranlı olarak tanımlamıştır. Bu katılımcı lise mezunu ve evlendikten sonra Tahran'a göç etmiştir. Kendini İranlı olarak tanımlayan on altı katılımcıdan onu, ikinci kuşağa mensupken sadece üç kişi üçüncü kuşağa mensuptur.

Kendisini İranlı olarak tanımlayan katılımcıların on biri milliyetine değinmiştir. On kişi milliyetini İranlı olarak tanımlamış, ikinci kuşağa mensup Tahran'da yaşayan Tahire, milliyetini Türk olarak tanımlamış ancak görüşme ilerledikçe Türkleri ayrı bir grup değil, Farsların bir parçası olarak tanımlamıştır.

Vatan algısıyla ilgili, dokuz kişiden dördü vatanlarını İran olarak tanımlamış, diğer katılımcılar doğdukları şehri vatanları olarak ifade etmişlerdir. Vatanını Azerbaycan olarak tanımlayan bir katılımcı, ülke ile vatani birbirinden ayırttığını, Azerbaycan'ı vatani ancak İran'ı ülkesi olarak tanımlamıştır. Böylece vatan anlayışıyla ilgili bir taraftan İran'ı güvenli bir ülke bulmak, İslami Devrim sonrası refahın artmasına değinmek ve İran'ın gurur kaynağı olması yer alırken diğer taraftan İran'ın sadece bir ülke tanımı olması yer almıştır.

*“Tebriz, Doğum yerim ve yetiştiğim yer, huzur bulduğum yer, aidiyet duyduğum yer.” (Mehdiye, Tebriz)*

*“Benim için tüm İran vatanıdır. Bir tek Azerbaycan vatanıdır demem.” (Ferin, Tebriz)*

İran'da Kaçar döneminin sonlarına doğru Meşrutiyet Devriminin gerçekleşmesi (1906) ve Avrupa milliyetçiliğinin yaygınlaşmasıyla birlikte, bölgede siyasi ve stratejik çıkarlarını korumak adına ulus devletinin kurulması gerekiyordu. Böylece toprak ve çeşitli sakinlerini birleştirmeye çalışıldı. Coğrafi bir tanımlama olan İran, yavaş yavaş sosyopolitik anlamlar buldu ve bu süreç Pehlevi döneminde hızlandı. Diğer taraftan Avrupalıların İran Çalışmaları alanındaki araştırmaları, milliyetçi bağlamı sağlamlaştırma ve insanların zihnini İran'ın ayrı bir ulus ve medeniyet olarak varolduğuna dair inandırmak için zemin hazırladı (Vaziri, 2013, s. 95).

Milliyetçi Oryantalizmin amaçlarına kısmen, Aryana veya Arya ile eşanlamlı olduğu düşünülen İran isminin ulusal bir unvan olarak kullanılmasıyla ulaşıldı. Burada sadece ırkçı inançların derinlemesine nüfuz etmediğini değil, aynı zamanda ırk ve ulus kavramlarının (Avrupa standartlarına göre) birbirini ne kadar başarılı bir şekilde barındırdığını gözlemliyoruz (Vaziri, 2013: 57).

İnançları hakkında konuşan on bir katılımcıdan beşi kendini Müslüman, dördü Şii ve iki katılımcı ise Allah'a inandıklarını eklemişlerdir. Kendilerini Şii olarak tanımlayan katılımcıların arasında bu mezhebe çok bağlı oldukları vurgusu gözlemlenmiştir.

*“Biz kız istemeye gittiğimizde, hicaplı olması bizim için çok önemli. Çocuklarımdan da namazlarını zamanında kılmalarını isterim. Şiilik bizim için çok önemli.” (Mehri, Hoy)*

*“Allah nasıl kabul eder bilmiyorum, ben kendimi Şiiliğe çok bağlı birisi olarak görüyorum.” (Tahire, Tahran)*

Tarih anlayışı ile ilgili özellikle Tahran’da yaşayan katılımcılar, İran’ın kadim bir ülke olmasına, Taht-ı Cemşid yapıtlarına ve Ahameniş padişahlarının ihtişamlı dönemine değinmekle birlikte, Meşrutiyet Devrimini, Musaddık dönemini ve Zarf’in nükleer tartışmalarını önemli bulmuşlardır.

Kendilerini İranlı olarak tanımlayan katılımcıların bir kısmı, İran’da farklı etnik grupların yaşadığını, ancak egemen olan dilin ve grubun Farsça ve Farslar olduğunu paylaşmışlardır. Bu katılımcılar genelde deneyimlerinden ve gözlemlerinden yola çıkarak İran’da farklı grupların olduğunu, farklı dillerde konuşulduğunu ifade etmiş ancak iki katılımcı İran kültürü ve tarihiyle ilgili bilgi edinmeye, İranî kimliğe aidiyet duyduğuna ve bu kimliği çocuğuna aktarmaya çalıştığını beyan etmiştir.

Evlendikten sonra eğitimini bırakmak zorunda kalmış Hoy’dan Tahran’a göç eden yüksek düzey sosyo ekonomik duruma sahip, ikinci kuşağa mensup Tahire ve Tahran doğumlu, orta sosyo-ekonomik düzey sahibi üçüncü kuşağa mensup Süheyla, benimsedikleri İranî kimlik ve kültürle ilgili bilgi edinmeye çalıştıklarını vurgulamışlardır. Bu iki katılımcı, diğer katılımcılara kıyasla İranî kimliğiyle ilgili en kapsamlı tanımı ortaya koymaya çalışmışlardır. Tahire ve Süheyla’nın İranî kimlikten ortaya koydukları tanım dikkate alındığında, Süheyla Pehlevi dönemi “İslam unsurunu içermeyen İranî kimlik” ve Tahire İslam Cumhuriyeti dönemi “İranî-İslami kimlik” söylemi çerçevesinde kimliklerini sunmuşlardır. Her iki katılımcının “Fars dili ve edebiyatı” ve “İslam öncesi antik İran tarihi”ne vurgu İranî kimlik tanımının ortak noktası olmuştur. “Şiilik” unsuru iki katılımcıyı birbirinden ayırmıştır. İkinci kuşağa mensup Tahire, Şiiliği kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak ortaya koymuş ancak Süheyla Şiiliğe inanç ve ortak tarihsel bellek olarak karşı çıktığını belirtmiştir.

Özellikle Pehlevi döneminde İran asimilasyon politikasının temelini İslam öncesi milliyetçi tarih yazımı oluşturmuştur. Vaziri’ye göre oryantalistler İslam öncesi ve İslami dönemlerde İran milletinin varlığından söz etmelerine rağmen, İran ismi M.S üçüncü

yüzyılda Hindistan ile Arap toprakları arasındaki bir bölgenin coğrafi tanımlaması için kullanılmış ve homojen bir İran milletinin ve o bölgede halkının var olduğunun bir kanıtı değildir. Ancak böyle bir milletin var olması İslam öncesi İran ve İslami dönemin milliyetçi tarih yazımı için dilsel-ırksal anlamda düşünülmüştür:

İrkçılık ve milliyetçilik, İran ulusunu Ahameniş döneminden (M.Ö 550) modern zamanlara kadar inşa eden Aryanların ihtişamını destekledi. İslam öncesi kültürel miras, ırk ve dil, on dokuzuncu yüzyıl biliminde bir İranlılık duygusu ve onun tarihteki kalıcılığını dayatmak için yeniden canlandırıldı (Vaziri, 2013: 59).

Böylece İranî milli kimliği inşa etmek için coğrafi bir isimlendirmeden homojen bir millet tanımına geçiş için İslam öncesi milliyetçi tarih yazımı önem kazandı. 1901 yılında, Muhammed Ali Furuği bu milliyetçi tarih yazımına teşebbüs eden ilk kişilerden biriydi. Bu milliyetçi tarih yazımında Kiros karakteri İran entelektüel ve milliyetçi çevrelerine dâhil edildi. Kiros'un saltanatı sadece ilk Pers imparatorluğunun ihtişamını değil, aynı zamanda İran tarihinin başlangıcı ve İran ulusunun doğuşunu içeren tarihi bir anı simgeliyordu (Ansari, 2012, s. 167).

İslam öncesi İran tarihinin yüceltmekle birlikte İranî milli kimliğin diğer bileşenini tarih ve Fars dilini birbirine bağlayan Farsça edebiyat olmuştur. Bu doğrultuda 1930'larda Hafız, Saadi, Hayyam gibi şairlerin türbeleri ulusal hac yerleri olarak yeniden inşa edilmiştir. Şairlerin ve şiirin ulusal kimliğin bileşenleri olarak statülerini yükselten en önemli olay, 1934'te Firdevsi'nin doğumunun bin yılı onuruna düzenlenen kutlamaydı. Bu kutlamada şairin Tus'taki türbesi restore edildi, halkın katılımını teşvik eden büyük törenler ve etkinlikler gerçekleşti ve on yedi ülkeden bilim insanlarını katıldığı uluslararası bir konferans düzenlendi (Marashi, 2008, s. 124).

Firdevsi'ye İran tarihinin en yüce tarihi şahsiyetleri arasında yer verilmesinin nedeni, İranî milli kimliğin inşasında ulusal birliğe katkıda bulunan ortak bir tarih ve ortak bir dili birleştirmesindeydi. Türklere karşı asimilasyon politikalarıyla bilinen Furuği'ye göre, ulusal birlik ve kimliğin belirleyici özelliği ortak bir tarihten geçiyordu. Bu birliğin temeli tarih olsa da ortak bir dil ve din gibi unsurlar onu pekiştirecektir. Bu doğrultuda Firdevsi, Arap fethinin ardından İran'ın ideallerini ve dilini canlandıran, ortak bir tarihi ve dilin

inşasında katkıda bulunan önemli bir etkendi. Böylece Firdevsi'nin Şehname eseri İran ulusal mitlerinin şiirsel göstergesi durumuna getirildi. Şehname, bir tarihi kaynak olarak kabul edilmese de genel tarihi mirasın bir parçası ve kültürel öneme sahiptir. Şairin İran fikrini gelişmesindeki merkezi rolüne vurgu, onu Kiros, Darius ve Zerdüş gibi seçkin kişilerin arasında yerleştirirdi. "Kiros İran monarşisini kurdu, Darius İran siyasetini sürdürdü, Ardeşir Papagan İran devletini yeniledi, Zerdüş eski İran dinini kurdu ve Firdevsi İran milletini canlandırdı" (Ansari, 2012, s. 105).

Birinci Pehlevi döneminde tek bir millet anlayışını destekleyen Pers milliyetçi tarih yazımı, Fars dili ve edebiyatının yanı sıra, asimilasyon politikalarının sosyal, kültürel ve politik temelleri İkinci Pehlevi döneminde pekiştirildi. Bu dönemde ulusal bir altyapı ve bürokrasi, ulusal bir ordu, ülke çapında bir iletişim sistemi, kalıcı ve düzenli bir gelir toplama sistemi, modern bir ulusal eğitim sistemi ve tek tip bir hukuk sistemi yaratılmıştı. Ayrıca, İranî kimliğin dışında diğer kimlikler, diller ve kültürler bastırılmış ve tek tip bir ulusal hafıza, kültür ve kimlik duygusu dayatılmıştır.

Bu asimilasyon politikalarının diğer temelini İran'da devlet anlayışı oluşturmuştur. Mohammad Rıza Şah, yeni devlet anlayışını Kiros'un mezarını ziyaret törenindeki sözleriyle, devletin varlığını kurumların ötesinde bir kimlik ve tarih ile birleştirerek pekiştiriyordu. Bu devlet anlayışı Kiros'tan günümüze kadar ezeli ve ebedi bir İranî devlet anlayışını yerleştirmeye çalışıyordu. Bu tarihsel hafıza, kültürel ve siyasi miras bir araya gelerek devlet ve toplum arasında yeni bir yakınlaşmayı inşa ediyordu. Marashi'ye göre Şah'ın eski İran kültürüne atıfta bulunması, o dönemle ilişkilendirilen özgünlüğe dönüşü ima ediyordu. Şah, devlet ve toplum tarafından konuşmasıyla, herkesi aidiyet duyabileceği bir hafıza ve kültüre sahip olduğunu iddia ediyordu:

Birincisi, Şah'ın sözleri, devletin varlığını yalnızca kişisel olmayan bir dizi hükümet kurumu olarak değil, aynı zamanda kimlik ve tarih duygusuyla aşılacak bir şey olarak doğruladı. Kiros'un mezarı, İran devletinin çıkış noktasını simgeliyordu ve Şah da onun çağdaş düzenlemesini temsil ediyordu. Sözleri Kiros ve kendisi arasında bir devamlılık sağlıyordu. İkincisi, şahın sözleri, devletin canlı soyutlamasına başvurmanın ötesinde, aynı derecede canlı ve soyut bir kolektivite kavramını varsayıyordu. Bu, Kiros'un mezarının soğuk taşından önce beyanını yaparken "biz" zamirini seçmesinde temsil edildi. Kendisini sadece devletin somutlaşmış hali olarak değil, aynı zamanda kolektivitinin sözcüsü olarak sunarak, "Uyandık ve her zaman

uyanık kalacağız" diye onayladı. Şah böylece İranlılar arasında birinciydi - monarşik kutsallığın halesinin tadını çıkararak kolektivitinin üstünde ve ötesinde değil, ortak özellikleri paylaşan tek tip bir kolektivitinin bir üyesiydi (Marashi, 2008, s.4).

Castells bütün kimliklerin inşa edildiğine vurgu yaparak asıl meselenin “kimliklerin nasıl, nereden hareketle, kim tarafından, ne için üretildiği” olduğuna dikkat çekmiştir.

Kimliklerin inşası, tarihten, coğrafyadan, biyolojiden, üretken ve üremeye yönelik kurumlardan, kolektif hafızadan, kişisel fantezilerden, iktidar aygıtlarından ve dinsel vahiylerden malzemeler kullanır.” Kimlik inşası her zaman iktidar ilişkilerini damgasını taşımakla birlikte bireyler bütün bu malzemelerin anlamını yeniden düzenleme kabiliyetine sahipler (2012, s. 14).

Pehlevi döneminden itibaren iktidar tarafından inşa edilen İranî kimliğin temel unsurları kendilerini İranî kimlikle tanımlayan Tahire ve Süheyla'nın ifadelerinde açık bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Süheyla başta kendini Fars değil bir Türk, bir Azeri-Zeban olarak tanımladığına rağmen görüşme ilerledikçe kendini her şeyden önce İranî kimlikle tanımladığını, İranî kimliğin unsurlarını araştırdığını, bilgi edinmeye çalıştığını, bu unsurlara bağlılık duyduğunu ve bu bilgi ve bağlılığı kızına aktarmaya özen gösterdiğini paylaşmıştır.

Süheyla konuşması esnasında İranî kavım terimi kullanmış ve bu terimi “ana vatan” olarak İran ile ilişkilendirmiştir. Katılımcı açısından kendini İranî olarak tanımlayan herkes, nerede yaşadığına bakmayarak ana vatana aidiyet duymaktadır. Süheyla açısından bu aidiyet kendini “İranî zihniyetle” göstermektedir. İranî zihniyetin anlamı ise “İran’ın tarihi ve antik yapıtları hakkında bilgi edinmek”, “İran’ın durumunu takip etmek”tir. İranî kimliğin unsurlarıyla ilgili katılımcı için “tarih anlayışı” ve “Farsça edebiyat” öncelik kazanmıştır.

Farsça edebiyatla ilgili katılımcı, Farsçayı korumak amacıyla yazılan Şehname kitabını önemseydiğini ve Firdevsi'yi kahraman olarak isimlendirdiğini paylaşmıştır. Tarih anlayışıyla ilgili katılımcı antik Pers tarihinden Kiros ve Darius'un dönemini bir dönüm noktası olarak tanımlamıştır.



Süheyla antik İran tarihine karşı İran’da Şiiliği yaygınlaştıran İranî etnisitelerden olduğunu ifade eden Safevi dönemine karşı olumsuz duruş sergilemiştir. Bu duruş, İslam Cumhuriyeti döneminde İranî milli kimliğin tarihsel bellek anlayışında, Safevileri bir İranî etnisite olarak tanımlamak konusunda egemen söylemle örtüştür. Ancak katılımcı dini inanca bağlılığı olmadığı ve Şiilik tarihine eleştirel yaklaştığı için hâkim ideolojiden farklılaşmış ve Şiilik unsurunu içermeyen Pehlevi döneminde propogandası yapılan İranî kimlik söylemine yakınlaşmıştır. Katılımcı kızına Şehname kitabında geçen hikâyeleri, gurur duyduğu antik İran tarihinin yapıtları ve eleştirdiği Safevi dönemiyle ilgili gerçekleri paylaşmaya duyarlı olduğunu aktarmıştır.

*“Ben İran’ın tarihini okuyup paylaşmaya çalıştım... İran’ın edebiyatını ve şiirini çok severim. Şehname ve İran hikâyelerini çok severim. Kızım için çocukluğundan itibaren bu konular hakkında kitap aldım. Yani İranî kimliği ona aktarırım. Kızımla müzeye ve antik yerleri gezeriz. ... Her zaman kızıma nasıl bir ülkede, hangi tarihsel birikimlerle yaşadığını öğretmek isterim. Kızım Safevilerin iyi bir hâkim olduğunu söyledi. Ders kitaplarında bu şekilde yazıldığını ona söyledim. Ders kitaplarında bu sözleri öğrenip ve sınavda bu şekilde yazması gerektiğini anlattım, fakat okul bilgileri dışında Safevilerin hiç bir hükümetin İran’a yapmadığı kötülükleri yaptıklarını söyledim.”*

Süheyla’ya hangi tarihsel dönemden gurur duyduğu sorulduğunda, “Büyük Kiros ve Darius’un döneminden gurur duyarım. İran’ın dönüm noktası bu dönemlere aittir” şeklinde yanıtlamıştır. Katılımcıya bu kişilerin hangi etnisitenin tarihine mensup oldukları sorulduğunda “asıl Pers etniğine, cesur bir etniğe mensuptur” diye yanıtlamıştır.

Din unsuru içermeyen İranî kimlik söylemi, Pehlevi döneminde inşa edilen milli kimlik söyleminin unsurlarını taşıyarak İslam Cumhuriyeti döneminde eklenen “Şiilik” unsurunu dışlamaya çalışmıştır. İslam Cumhuriyeti döneminde hâkim söylem, İranî milli kimliğin Şiilik kolunu Safevilerin iktidara gelmesine kadar geri götürmektedir. Ancak bu söylem Safevilerin bir Türk İmparatorluğu olmasından ziyade İranî bir kavim ve Şiilik bayrağı altında İranî kavimleri bir araya getiren devlet olarak tanımlanmıştır. Süheyla İranî kimlikten söz ettiğinde Safevilere karşı duyduğu nefreti ifade ederek İranî kimliğin din unsuru içermeyen söylemini temsil etmiştir.

İranî etnisiteyle ilgili katılımcı, bu etnisitenin dilinin sadece Farsça olmadığını ifade etmiş ve böylece dil unsuru olmadan farklı grupları “biz” olarak bir arada tutan temel unsuru “devlet”le ilişkilendirmiştir. Katılımcı İran’da hâkim ideolojinin ezeli devlet anlayışını yansıtmış, Perslerin kurduğu büyük İmparatorluktan Kaçar’a kadar kurulan devletleri İranî olmakla ilişkilendirmiştir. Süheyle konuşması sırasında İran’da Türkler, Kürtler vs. gibi farklı grupların olduğunu, bu grupların farklı dillerde konuştuğunu ve İran’ın tarihinde özellikle mücadele vermek açısından Türklerin öncülük yaptığını, bu farklı grupların tarihsel süreç içinde İranîleştiğini ifade etmiştir. Böylece katılımcının İranî kimliği Farsça ve Farslarla özdeşleştirmekten kaçınmaya çalışmasına bakmayarak İranî kimliğin bileşenlerini tanımladığında sadece Fars tarihi, dili ve edebiyatıyla ilişkilendirmiştir. Katılımcıya İran’da yaşayan diğer grupların dilinin, tarihinin ve kültürünün İranî kimlik içindeki göstergeleri sorulduğunda katılımcı bu grupların İranî kimlikte yer aldığını söylemiş ancak somut bir örnek sunamamıştır. İranî kimlikte Türklerin mirasından şu ifadelerle söz etmiştir:

*“İran’ın tarihini oluşturan birkaç etnisite var, bunlardan birisi Türk kökenliler veya Azerice konuşanlardır. Türkler veya Kürtler İran tarihinin her yerinde varlar. Hem merkezi devletin baskısına karşı gelmişler, hem de dış güçlerin baskısına. ... Azeriler savaşlarda her zaman ön sıradalar. Mesela Kaçar döneminde.”*

Katılımcıya, İran edebiyatından bahsederken Şehname’den söz ettiğini, Türklerin Şehname’de nasıl gösterildiği sorulmuştur:

*“Ferdovsi’nin asıl amacı Farsçayı korumak idi. Şiirlerinde Türklere güçlü insanlar olarak işaret eder, fakat Persler ve Türklerin arasındaki savaşta her zaman Persler daha iyiler ve savaşı kazanırlar. Bu şiirler yazıldığında daha Türkler İranî olmamışlar. Türkler hükümete idiler ve baskı yapıyorlardı. O dönemde yaşayan bir şairden Türkleri övmesini bekleyemezsin.”*

Bu ifadenin ardından katılımcıya Şehnameyi okuduğunda kendinizi nasıl konumlandığı sorulmuştur. Süheyle ise “Şehname İranî mitleri anlatıyor ve ben de kendimi her şeyden önce bir İranî biliyorum” şeklinde açıklamıştır.

İranî milli kimlik tanımı dil, tarih ve edebiyat anlayışı başta olmak üzere sadece Farsların kültürel ve tarihsel miraslarını kapsamaktadır. Süheyle İranî kimlikte yer alan farklı etnik

gruplardan söz ettiğinde Fars olmayan grupların tarihsel ve kültürel izlerinden somut örnekler sunamamıştır.

Böylece İranî milli kimliğin dışlayıcı ve çelişkili özelliği katılımcının ifadelerinde kendini göstermiştir. Katılımcı bir taraftan İran’da farklı etnik grupların olduğunu paylaşmış, bu grupların hepsinin İranî olduğundan söz etmiş, ancak İranî kimliğin unsurlarından söz ettiğinde sadece Farsların mirasını paylaşmıştır.

Bu kapsamda İranî kimlik, Türk kimliğine karşı çelişkili ve dışlayıcı bir kimlik olarak ortaya çıkmıştır. Bu kimlik bir taraftan Farsların tarihsel ve dilsel mirasıyla inşa edilmiş diğer taraftan Türkler başta olmak üzere Fars olmayan grupların kültürel miraslarını ötekileştirmiş ve dışlanmıştır.

İran İslam Cumhuriyeti döneminde, “Pan-İslamizm”, “İranî İslami” ve “İslami İranî” söylemleri devlet tarafından milliyetçilik söylemi olarak ileri sürülmüştür. Rejimin kültürel politikasını yansıtan önemli kaynaklardan birisi Kültürel Mühendislik Belgesi olmuştur. Kültürel Devrim Yüksek Konseyi 2013 yılında yayınladığı Kültürel Mühendislik Belgesi’nde bir taraftan Humeyni’nin “kültür bir milletin temelidir” ve “kültürdeki sapma toplumdaki herkesi saptıracak” gibi ifadelerine kaynak verilmiştir. Diğer taraftan Hamenei’nin emirleri doğrultusunda, milli ve genel kültürün içeriği ve nasıl biçimlendirilmesi gerektiği ile ilgili Kültürel Mühendislik Haritası’nın hazırlandığı vurgulanmıştır. Belgede amaçlanan hedeflerin 2025 yılına kadar gerçekleşmesi vizyonu ile üç kültür katmanından bahsedilmiştir. Kültür bir toplumun, algısını, davranışını ve ilişkilerini biçimlendiren onlara yön veren ve kimliğini inşa eden “temel inançlar”, köklü ve eski “değerler ve davranışlar...”, “semboller” ve “eserler” sistemi olarak tanımlanmıştır. Kültürün birinci katmanında İslami-İranî olarak milli kültür, ikinci katmanda zamana ve mekâna tabi olan genel kültür ve üçüncü katmanda farklı meslek gruplarının kültürünü yansıtan mesleki kültür yer almıştır. İslami-İranî milli kültür, “İslami yüce kültürün İran kültürünün ruhuna ve cismine işlemiş, onun tarihi, coğrafyası, mezhebi, dili, vb. ile uygun bir şekilde on dört yüz yıl gelişmiş ve genişlemiş kültür” olarak tanımlanmıştır.

Ülkenin kültür, dil ve kimlik politikalarına yön veren bu belgede İranî-İslami kültürün ekseninde milli birlik korunarak uygarlık mirasının, milli ve kavmi geleneklerin yeniden tanımlanması ve yaygınlaşması, kavim kültürlerinin etkileşiminin pekiştirilmesi, yerel ve kavim dillere özen gösterilerek Fars Dili ve edebiyatının yaygınlaştırılması ve yükseltilmesi strateji olarak düşünülmüştür. Belgenin vizyonunda “İrani-İslami değerli mirasının yanı sıra Farsça dil ve edebiyatının korunması, gelişmesi ve yaygınlaştırılması” gerekliliğine vurgu yapılmıştır. İster ülkenin sınırları içinde, ister yurtdışında Fars dili ve edebiyatının yayılması ile ilgili öneriler yer alırken Farsçanın dışındaki dillerin korunması ile ilgili hiç bir ifadeye yer verilmemiştir. Kavimler ile ilgili ifadeler genel ve muğlak bir şekilde onların yasal haklarının esnaf, dini ve mezhepsel azınlıkların yanında güvence altına alınması ve kültürel bakışlarının Anayasa çerçevesinde milli birliğin güçlendirilmesi doğrultusunda pekiştirilmesi yönünde planlanılmasından söz edilmiştir.

Araştırmada İranî kimlikten söz ettiğinde İslam Cumhuriyeti döneminde hâkim söylem konumuna gelen “İranî-İslami kimlik” bileşenlerini öne süren Tahire, yüksek düzey sosyo-ekonomik durumuna sahip, ikinci kuşağa mensup, evlendikten sonra Tahran’a göç etmiştir. Bu katılımcının kızı kendini Fars ve Tahranlı olarak tanımlamıştır.

Tahire bir taraftan kimliğinden söz ettiğinde milliyetini Türk ve anadilini Türkçe olarak tanımlamış ancak Farsların yoğun olarak yaşadığı bölgelere kültürel aidiyet duyduğunu ifade etmiştir. Buna rağmen katılımcı Fars kültürü sözcüğünü kullanmaktan çekinmiş ve görüşme esnasında Farsların özel bir gelenek ve göreneğe sahip olmadıklarını paylaşmıştır. Katılımcı doğduğu şehrin hiç bir geleneğine uymadığını ancak dini inancından kaynaklanan gelenekleri yerine getirdiğinin, bu geleneklerin Farslar ve Türkler arasında ortak olduğunun altını çizmiştir.

Görüşmenin devamında katılımcı İran sözcüğünün kullanılmasına karşı çıkarak İslam öncesi tarihsel yapıtlara vurgu yapmış ve İran’ın Farslara ait olduğunu paylaşmıştır:

*“Üstelik bence biz İran sözcüğünün yerine direkt Fars demeliyiz. İran-i Türk yok, İran-i Fars var. Yezdicerd zamanından beri, peygamber zamanından beri Farslar vardır. Rey’de Yezdicerd’in türbesi var veya Tâk-ı Kısra Farslara ait, Türklere değil. Türkler, Farsların bir parçasıydı. Belh ve Buhara’nın hepsi Farslara ait idi.”*

Tahire İran'ın, İran örf ve adetleriyle tanımlanması gerektiğinin altını çizmiştir. İran örf ve adetlerinden, İran'ın İslam öncesi gelenekleri, İran'ın tarihsel olarak kadim bir ülke olması ve bu kültürün İslam ve Şiilikle birleştiğini vurgulamıştır. Böylece katılımcı için İranî kimlik İran, İslam ve Şiiilik kültürlerinin harmanlamasından ortaya çıkmıştır. Tahire, bu kimlikten farklılaşmayı bağınazlık olarak etiketlemiştir. Katılımcının “İran her zaman İran ve sonra İslam örfüyle tanımlanmış” ifadesinin ardında İran örfünden neyi kastettiği sorulmuştur:

*“Müslümanlar İran'a gelmeden önce (İran'ın) bir çerçevesi vardı, kendine ait gelenekleri ve göreneklere vardı, İran iki senelik bir ülke değil, İran kadim bir ülkedir. Ben Taht-ı Cemşid hakkında bir yazı okuyordum... İran sahipsiz ve kültürsüz bir ülke değil. ... İslam İran'a geldikten sonra da bazı gelenekleri kendisiyle getiriyor. Şiiilik geldikten sonra da aynı şey yaşanıyor. Öyleyse biz üç kültürle iç içeyiz. Araplar ve Arapça İslam'dan sonra İran'a giriyorlar, bir grup oluşturuyorlar, Türkler kendilerine bir grup oluşturuyorlar. Bu gruplaşmaların taassuptan başka bir nedeni var mı? Bunların hepsi taassup... İslam dini İran'dan ayrı varlığını sürdürmüyor.”*

Şiiilik, İran'da din ve siyasetin iç içe geçmesi için özel bir çekirdek olarak hizmet etmiştir. Bu düşüncede Şah, tanrının gölgesi olarak kabul edilir, Kuran ve Şeriat ilkelerine göre toplumun işleri düzenlenir. Bu doğrultuda modern dönemde İran için ulusal kimliğin tanımlanmasında devletin dünyevi ve ruhani anlamlarının bir araya getirilme biçimi önemli olmuştur. Şii bakış açısından ulus ve inanç bölünmez hale gelmiş ve modern ulus devletin inşasında bir dönüm noktası yaşanmıştır (Vaziri, 2013, s. 185-203).

İranî kimlikle ilgili en kapsamlı görüşleri sunan iki katılımcı, İran milliyetçiliği bağlamında “din unsuru içermeyen İranî kimlik” ve “İranî İslami kimlik” söyleminin bileşenlerine değinmiş ve bu söylemleri gündelik hayatlarında etkinleştirmeye çalışmışlardır. Kendilerini Türk olarak tanımlayan katılımcılar, hâkim İran milliyetçiği söylemine karşı direniş sergilemelerine rağmen İranî kimliği benimseyen kişiler hâkim asimilasyon söylemini yeniden üretmişlerdir.

Kendini İranî olarak tanımlayan katılımcıların psikolojik asimilasyona maruz kaldıkları tartışılabilir. Martin Marger'e göre psikolojik asimilasyon, asimilasyonun bir grubun

tamamından ziyade etnik grubun belirli üyelerinde gözlemlenir ve aslında asimilasyonun bireysel boyutunu yansıtmaktadır.

Bu, etnik ilişkilerin sosyal psikolojisinin bir parçasıdır ve bireylerin ne ölçüde daha geniş toplum tarafından emildiği ve onunla özdeşleştiği ile ilgilidir. Psikolojik asimilasyonla, etnik bir grubun üyeleri öz kimliklerinde bir değişime uğrarlar. Bireyler kendilerini etnik bir gruptan ziyade daha geniş bir toplumun parçası hissettikleri ölçüde psikolojik olarak asimile olurlar. Psikolojik asimilasyon ilerledikçe insanlar kendilerini etnik terimlerle daha az tanımlarlar (Marger, 2015, s. 84).

Kendini İranî olarak tanımlayan her iki katılımcı, kendileri için Türk veya Azeri ifadelerini kullanmalarına rağmen, sadece İranî kimliğin bileşenlerini araştırmış, bilgi edinmeye çalışmış, gündelik hayatlarında etkinleştirmiş ve bir sonraki kuşağa aktarmaya çalışmıştır.

İran asimilasyon söylemini yeniden üretmek bir taraftan bu iki katılımcının kimlik tanımlamasında kendini göstermiştir. Diğer taraftan her iki katılımcının hayatında hâkim dil Farsça olmuş ve çocuklarına sadece Farsça aktarılmıştır. Buna ek olarak İranî kimliğin bileşenleri İran milliyetçili söylemiyle örtüşmüştür. Üstelik her iki katılımcı İran'ın Türklere karşı uygulanan aşağılama politikasına karşı direnen Türkleri ötekileştirmişlerdir.

Süheyla kendini tanımlarken Azeri-Zeban ifadesini kullanarak İran milliyetçiliğinin Türkleri asimile etme politikasını yeniden üretmiştir. İran'da hâkim söylem, Türk sözcüğünün yerine Azeri sözcüğü veya Azeri-Zeban sözcüğünü kullanarak Türkleri, Türk kimliğinden uzaklaştırmayı, Farsçanın bir şivesi olarak Azeri dilinde konuşan bir grup olarak tanımlamayı ve sonuçta Türk değil Azeri olduklarını dayatmıştır.

Tahire kendini Türk olarak tanımlamasına rağmen Türklerin aslında Farıların bir parçası olduğundan, Farıların dilsel ve tarihsel unsurlarını benimsemeleri ve taşımaları gerektiğinden söz etmiştir. Katılımcıya “siz kendinizi Türk olarak tanımlıyorsunuz, diğer taraftan ise çocuklara Farsça isim verilmesi gerektiğini savunuyorsunuz. Bu ikisi arasında nasıl bir ilişki kuruyorsunuz” sorulduğunda, katılımcı “Türk olmak başka, İranî olmak

başka. Benim Türk olmam Türkiye ile hiçbir alakası yok. Ben İran Türküyüm” şeklinde yanıtlamıştır. Katılımcı görüşmenin başlangıcında kendini Türk olarak tanımladığı nedeniyle Türk kimliğinin özelliklerinden söz etmesi istenildi. Katılımcı “miras olarak Türk olmak” teması altında yer alabilecek şekilde Türk olmayı doğum yeri, anadili sevgisiyle ilişkilendirmiştir.

*“Doğum yerim, Türklerin oturduğu yerdir, dilimi seviyorum, Hoy’a gittiğimde Türkçe konuşmaktan zevk alıyorum, kendimi buluyorum. Kimlik dediğin şey de insanın kendisini bulmak değil mi? Sokaklarında yürümekten zevk alıyorum. Fakat hiçbir zaman orada yaşamak istemem, bir gün olsa bile. Biz burada rahat yaşamaya alışmışız. Gece saat 10’da ben burada sokağa çıkabilirim, yalnız Hoy’da bunu yapamam...”*

Katılımcının İran milliyetçiliği söylemini yeniden üretmesi dil konusunda kendini göstermiştir. Her iki katılımcının gündelik hayatında Farsça hâkim dil konumuna gelmiş ve çocuklarına sadece Farsçayı aktarmışlardır.

Tahire, çocuklarına anadilini aktarmamış, Türkçe konuşmaktan çekinmiş ve şivesiz Farsça konuşmaya çalışmıştır. Görüşme sırasında katılımcının kızı anadilini Farsça olarak tanımladığı ve Türkçe konuşmak istemediğini ifade etmesinin ardından Tahire de artık çok az Türkçe konuştuğunu belirtmiş ve bu durumda artık ne Türk ne de Fars olduğunu paylaşmıştır:

*“Ben Hoy’da Türkçe konuştuğumda Farsçanın şivesiyle konuştuğum için eleştiriliyorum. Biz artık ne Türk’üz, ne Fars, ortada kalan bir şeye dönüşmüşüz”*

Her iki katılımcının İranî kimliğin bileşenlerini açıkladıklarında, milli kimlikle ilgili literatür değerlendirmesi bölümünde tartışıldığı gibi sadece Farsların dilsel ve tarihsel mirasından söz etmişlerdir. Süheyla’nın ifadelerine bakıldığında din unsuru içermeyen İranî kimlik tanımında “İran olarak vatana aidiyet duymak”, “İran’ın durumuyla ilgilenmek”, “İran’ın antik tarihi hakkında bilgi edinmek”, “İranî kimlikle ilgili edinen bilgileri bir sonraki kuşağa aktarmak”, “Şehname gibi Farsça edebiyatın başyapıtlarını okumak”, “İran’i kavimleri merkezi bir devletin şemsiyesi altında bir araya getirmek” olmuştur.

İranî-İslami kimlik söyleminin unsurlarını taşıyan Tahire'nin İranî kimlik tanımını “antik İran coğrafyası”, “antik İran tarihi”, “İranî örf ve adetler” ve “dini inanç”la iç içe geliştirmiştir. Tahire'nin kimlik tanımının temelini Perslerin antik tarihi, tarihsel yapıtları ve hâkim oldukları topraklar oluşturmuştur. Bu tarihsel mirasa İslam'ın İran'a gelmesinden sonra İslami ve Şii unsurları eklenmiştir.

Bunlara ek olarak her iki katılımcı, İran'da Türklere uygulanan aşağılanma politikasına karşı direnenleri baĝnaz ifadesiyle ötekileştirmişlerdir. Tahire, direnen Türkleri dış güçler tarafından kışkırtıldığını ifade etmiştir.

Böylece Tahire, hâkim milliyetçi söylemi benimseyerek İran'da farklı grupların yaşamasına rağmen asıl grubun Farslar olduğunu ve herkesin bu grubun tarihsel ve kültürel varlığı içinde erimesi gerektiğini savunmuştur. İranî-İslami söylemi çerçevesinin dışına çıkmaya çalışan gruplar ise dış güçler tarafından kışkırtılarak milli güvenliğe bir tehdit unsuru olarak tanımlanmıştır.

Katılımcı Tahran'da farklı grupların iç içe girdiğini ve benzeştğini, İran'da ise farklı grupların olmasına rağmen sadece Türklerin kendilerini ayırdığını ve ayaklandığını ifade etmiş, Türklerin eğitilmiş ve zengin oldukları için özellikle Türkiye tarafından kışkırtıldığını aktarmıştır.

Katılımcı çocuklara Deniz gibi isimlerin verilmesine Türkiyece -katılımcı Türkiye'de konuşulan Türkçeyi kastetmiştir- olduğu için karşı çıktığını bildirmiş ve çocuklara Farsça isim verilmesi gerektiğini savunmuştur.

Süheyla İranî kimliğin unsurlarını kızına aktarma konusunda duyarlı davranmış ancak kızı on sekiz yaş altı olduğu için kendisiyle görüşme gerçekleştirilmemiştir. Tahire ise benimsediği kimlik unsurlarını kızlarına aktarmaya çalışmıştır. Ancak kendini Fars olarak tanımlayan kızı, annesine Farsçayı tercihi etme konusunda benzerlik göstermesine rağmen İslam Cumhuriyeti döneminin İranî İslami kimlik tanımından farklı olarak bir



dini inanca sahip olmadığını ve İran'ın özellikle modern tarihiyle gurur duymadığını ve Batı'nın izlediği yolu tercih ettiğini ifade etmiştir.

### 3.2.3. Türk Kimliğinin Asimilasyonu Olarak Azeri Olmak

Azeri kimliği ile ilgili görüşler çeşitli açıklamaları içermektedir. Asgharzadeh (2017), Azeri kimliğinden bir transkültürel ve diasporik kimlik olarak söz etmiştir. Yazar, Azeri tanımını Azerbaycan'da yaşayan ve Türkçe konuşan halkı kapsadığı şekilde ileri sürmüştür. Türkiye'de Azeri terimi Azerbaycanlının kısaltması olarak Azerbaycan Türkleri için yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Ancak İran devleti son yüzyılda Azeri teorisiyle bir asimilasyon politikası yürütmeye çalışmıştır.

İran'da Azeri teorisi yirminci yüzyılın başlarında Ahmed Kesrevi tarafından "Azeri veya Azerbaycan'ın Kadim Dili" eserinde ileri sürülmüştür. Kesrevi bu kitabı 1925 yılında kaleme aldığını ve kısa sürede oryantalistlerin vasıtasıyla İngilizceye ve hemen ardından Rusçaya çevirildiğini ve Azerbaycan halkı ve diliyle ilgili oryantalistler tarafından kaynak olarak ele alındığını ifade etmiştir (Kesrevi, 1925, s. 6).

Kesrevi'ye göre üç veya dört bin yıl önce Aryan veya Eran isimli bir halk Asya ve Avrupa topraklarına göç ederek Med, Fars ve Part olarak üç grup şeklinde Asya'ya egemen olmuşlardır. Yazar, kuzeyin buzluk bölgelerinden göç eden bu halkla ilgili hiç bir yazılı eserin elde bulunmadığını sadece Avesta'ya başvurulabileceğini paylaşmıştır. Kesrevi, İran'ın kuzey batısında yer alan Azerbaycan, Hemedan, Kirmanşah, Kazvin, İspahan ve Tahran gibi toprakların Medler tarafından ele geçirildiğini ileri sürmüştür. Türklerin Orta Asya'da yerleştiğini vurgulayarak Azerbaycan topraklarında Türklerin yaşadığını avam bir düşünce olduğunu savunmuştur. Yazar, İskender'in İran'a saldırısı sırasında Atropat isimli bir yerlinin işgale karşı direndiğini ve o topraklarda kendi hanedanlığını kurduğunu ve topraklara Atorpatkan ismini verdiğini ancak bu isim zaman içinde Azerbaycan'a dönüştüğünü iddia etmiştir. Kesrevi'ye göre Azerbaycan'da Farsçanın bir dalı olarak Azerice konuşulmuş ve bu dilin Türkçe ile hiç bir alakası olmamıştır. Böylece Kesrevi Azerbaycan halkının İran veya Aryan halkından olduğunu ve dillerinin Arı kökünden gelen Azerice olduğunu savunmuştur. Ancak yazara göre Selçukluların bölgeye egemen

olmasıyla birlikte Azerbaycan topraklarında Türkler yoğun bir şekilde iskân etmiştir. Fakat Selçuklular döneminde yavaş yavaş halkın dili Türkçeden etkilense ve bazı kasabaların ismi Türkçeye çevrilse bile, hala yaygın dil Azerice olmuştur. Moğolların bölgeyi istila etmesinin ardından Türklerin nüfusu Azerbaycan topraklarında artış göstermiştir. Akkoyunluların ve Karakoyunluların tahta geçmesiyle birlikte Türklerin artık şehirlerde yoğun olarak yerleşmeye başladıklarını aktarmıştır. Yazara göre Safeviler döneminde, Şah İsmail'in dedesinin dili Azerice olmasına rağmen Şah İsmail döneminde dilleri Türkçeleşmiş ve artık Türkçe bölgede hâkim dil konumuna gelmiştir (Kesrevi, 1925, s. 7-19).

Kesrevi'nin bu teorisi hem Pehlevi döneminde hem de İslam Cumhuriyeti döneminde devletin asimilasyon politikalarının merkezinde yer almıştır. Bu asimilasyon politikasına göre zaman içinde dilleri Türkçeleşen Azerbaycan topraklarında yaşayan halk, Azeri ve anadili Farsçanın dallarından olan Azerce olduğu için tekrar Farslaşmaları gerekmektedir. İran'da bu politika doğrultusunda Türk kimliği ve dilinin aşağılanmasının yanı sıra Azeri kimliği ve dili hem devletin resmi medyasında hem de ders kitaplarında yavaş yavaş yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır.

Görüşmelerde altmış dört katılımcıdan altısı kendi kimliğini Azeri olarak tanımlamıştır. Altı katılımcıdan dördü, ikinci kuşak ve ikisi üçüncü kuşağa mensup, Tebriz'den üçüncü kuşağa mensup iki katılımcı, Tahran'dan ve Hoy'dan bir katılımcı Azeri sözcüğüyle birlikte Türk sözcüğünü kullanmış ve kendini "Azeri, Türk" şeklinde tanımlamıştır. Hoy'dan ikinci ve üçüncü kuşağa mensup, anne ve kızı olmak üzere iki katılımcı, görüşme esnasında Türk ve Türkçe sözcüğünü kullanmalarına rağmen görüşme ilerledikçe Türk'ün yerine Azeri sözcüğünün kullanılmasını doğru bulmuşlardır. Birinci kuşağa mensup hiç bir katılımcı kendini Azeri olarak tanımlamamıştır.

Kendilerini Azeri olarak tanımlayan katılımcıların hepsi milliyetlerini İranlı olarak tanımlamışlardır. İnançları hakkında konuşan katılımların üçü kendisini Şii tanımlarken, üç kişi ise sadece Allah'a inandığını paylaşmışlardır. Katılımcılar, ilk başta vatanlarını doğdukları şehir olarak söylemiş, iki katılımcı İran'ı da eklemiştir.

İran’da “Azeri” terimi katılımcıların verdiği yanıtlara göre farklı anlamlarda ele alınmıştır. Bu çerçevede katılımcılar Azeri teriminin ne anlama geldiğini, ilk defa ne zaman duyduklarını, nerede ve kimler tarafından duyduklarını paylaşmışlardır. Azeri teriminin propagandasının İran’ın resmi devlet kanalları tarafından baskın bir şekilde yapılması göz önünde bulundurulduğunda, bu kimliğin özelliklerini ve işlevini açıklamak üzere Azeri kimliğiyle ilgili kendini Azeri olarak tanımlayan altı katılımcının ifadelerinin yanı sıra diğer katılımcıların görüşlerine de yer verilmiştir.

Terrence Cook’un vurguladığı gibi, asimilasyon politikası baskın grup tarafından uygulandığında eşitlikçi ve rızaya bağlı değildir. Bu politika hafif düzeyde bir kontrol mekanizması olarak kullanılır ancak diğer etnik grubun kültürel olarak yok edilmesini hedeflemeye doğru ilerleyebilir (2003, s.62-64).

Cook’a göre baskın etnik grup diğer gruplara “seçici ve sınırlı bireysel asimilasyon” veya “saldırgan ve kolektif asimilasyon” politikasını uygulayabilir. “Seçici asimilasyonda, baskın etnik grup, daha zayıf etnik kökenden yalnızca birkaçının baskın olanın kültürünü benimsemesini amaçlar”. Seçici asimilasyonda seyrek ve kısıtlı fırsat yaratılmalarının amacı fırsat eşitliğini sağlamak yerine sosyal kontrolü uygulamaktır (2003, s. 65).

Kolektif asimilasyon politikası bir bütün olarak azınlık grubunu hedef almakta ve onları en az bazı açılardan baskın etnik gruba benzer hale getirmeyi amaçlamaktadır. Dayatılan bir kolektif asimilasyon politikası baskın etnik grup azınlığın farklılıklarını hafifletme veya tamamen silme yönünde strateji geliştirmektedir. Baskın grup azınlığın doğuştan gelen kötülüğü varsayımına karşı çevre ve eğitimin yanlış şekillendirici etkisi üzerine vurgu yapar. Böylece asimilasyon politikasıyla azınlığın kültürel geriliğinden ve saptırılmış düşüncelerinden kurtarmayı iddia eder. Ancak farklı olma konusunda direnenleri cezalandırabilir. Dayatıcı asimilasyonun uç noktasında kültürel soykırım yer almaktadır.

En uç noktasında, dayatılan bir asimilasyon, farklı olanın zenginliğini yok ederek bir tür kültürel soykırıma dönüşebilir. Hâkimler tarafından izlenen ayrımcılığın aşırı uçlarından genellikle fiziksel olarak daha az öldürücü sonuçlara sahip olduğu doğru olsa da, bu tür bir politikanın hedefi olan grubu da aynı derecede etkili bir şekilde

sona erdirebilir. Artık kolektif olarak kendilerini iyileştirmenin başka yollarını arayamazlar çünkü ne onlar ne de başkaları onları bulamaz. Tarihte insanların adının bile unutulduğu pek çok örnek vardır (Cook, 2003, s. 68).

Katılımcıların ifadelerinden yola çıkarak Azeri kimliğiyle ilgili ortaya çıkan “muğlaklaştırıcı kimlik”, “ayrıştırıcı kimlik” ve “yargılayıcı kimlik” olarak Azeri olmak temaları İran bağlamında Azeri kimliğinin Türk kimliğine karşı inşa edildiği ve kolektif asimilasyon politikasına zemin hazırladığı gözlemlenmiştir. Azeri olmanın muğlak kimlik olmasıyla ilgili bu kimliğin hangi etnik grubu, dili ve coğrafyayı kapsadığında belirsizlik ve çelişkili yanıtlar öne çıkmıştır. Ayrıştırıcı kimlik olması konusunda Azeri kimliği Türklere karşı, genelde İran coğrafyasıyla sınırlandırılmış, Türk tarihine karşı İranlaşmış bir tarihsel belleği içinde barındıran bir kimlik sunmuştur. Yargılayıcı kimlikle ilgili nesilden nesle kendini Türk olarak hitap eden Azerbaycan halkına karşı devlet ve İran milliyetçiliği söylemi tarafından propagandası yapılan Azeri kimliği yer almıştır. Göğüsten göğse aktarılan Türk kimliği yanlış bilgi olarak değerlendirilmiş ve hâkim söylem tarafından yaygınlaştırılan Azeri kimlik doğru kimlik tanımı olarak benimsenmiştir.

### ***Türk Kimliğinin Muğlaklaştırılması***

Azeri ile ilgili sorulan sorulara Tebriz’de ve Hoy’da yaşayan birinci kuşak başta olmak üzere her üç kuşaktan katılan kadınların büyük bir kısmı ifadelerini “sanırım”, “bildiğim kadarıyla” başlayarak şüphe ile yanıt vermişlerdir. Azeri teriminin ne anlama geldiğini, hangi grubu kapsadığından emin olmadıklarını bildirerek tahminde bulunmuşlardır. Okur-yazar olmayan, 70 yaşında, Tebriz’den Rukiye şu ifadeleri kullanmıştır:

*“Duymuşumdur, fakat anlamını bilmiyorum. Belki bizlere diyorlar, evet, kesin bizlere denilir, başkalarına da denilebilir, bilmiyorum, böyle şeyler hakkında pek bilgi sahibi değilim.” (Rukiye, Tebriz)*

Tahminde bulunarak Azeri ile ilgili tanımlarda çeşitli, tutarsız ve bazen zıt görüşler yer almıştır. Azeri kimliğinin farklı etnik grupları, dilleri ve coğrafyaları kapsamaması onun muğlaklığının bir göstergesi olmuştur. Katılımcılar arasında, Azeri terimi bir taraftan bir halkın tanımıdır. Bu halkın kimliğini farklı yanıtlarla tanımlanmıştır. Azeri terimi,

anadilleri Türkçe olan Türkleri, anadilleri Azerice veya Türkçe olan Azerbaycanlıları, okur-yazar ve Farsçaya hâkim olmayan ikinci kuşağa mensup, düşük düzey sosyo-ekonomik durumuna sahip katılımcıya göre ise anadilleri Farsça olan İranlıları kapsamaktadır. Azerilerin yaşadığı coğrafyayla ilgili, İran'ın sınırları içinde bulunan Doğu ve Batı Azerbaycan illerini, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin topraklarını veya her iki Azerbaycan'ı kapsamaktadır.

Görüşme sırasında kendilerini Azeri terimiyle tanımlayan dört katılımcı açısından Türk olmak ve Azeri olmak bir çelişki içermemiştir. Bu katılımcılar için Azeri olmak İran'ın Doğu ve Batı Azerbaycan illerinde yaşayan Türkleri kapsamaktadır. Ancak iki katılımcı için Türk olmak ve Azeri olmak iki karşıt kimlik olarak tanımlanmıştır. Anne ve kızı olan iki katılımcı açısından Türk olmak Türkiye Türklerini ve Azeri olmak İran'da yaşayan Azerileri kapsamaktadır. Hoy'da yaşayan üniversite sınavına hazırlanan Sanaz, görüşme esnasında kendini hitap etmek için Türk sözcüğünü ve anadili için Türkçeyi kullanmıştır. Türk olmayı tanımlamakta, Türklerin İran'da yaşadıkları büyük şehirleri ve Türklerin davranış özelliklerinden yola çıkarak “miras kimlik olarak Türk olma”nın unsurlarına değinmiştir. Ancak katılımcıya Azeri terimiyle ilgili görüşü sorulduğunda Azerbaycan bölgesinde yaşayan kişileri, Azeri ve Türkiye'de yaşayan insanları, Türk olarak tanımlamıştır. Kendini Türk olarak hitap etmeyi tercih etmesinin ardından Türk ve Azeri kimliklerini ayırtmış ve isimlendirmek için doğru terimin Azeri olduğuna değinmiştir.

Böylece bazı katılımcılar için iktidar tarafından Türklere farklı bir isim atfetmek, yani Türkler için Azeri sözcüğünün İran asimilasyon politikası tarafından propagandası, Türk kimliğini muğlaklaştırmakla beraber Azeri olmayı da bir muğlak kimlik olarak sunmaktadır.

İran'da Türklerin tarihinin, kültürünün ve dilinin devletin elinde bulunan aygıtlarla öğretilmemesi Türklerin kendi dilleri, tarihleri ve kültürleriyle ilgili bilgi edinmelerini sekteye uğratmıştır. Bu durumda Azeri kimliğinin doğru kimlik olarak, ister resmi medya isterse sosyal medya aracılığıyla yayılması, üstelik bu kimliğin önceki kuşaklardan miras olarak aktarılmaması muğlaklığını derinleştirmiştir. Bu durum ise insanlar için miras olarak aktarılan Türk kimliğini kırılganlaştırmış ve asimilasyon söyleminin sunduğu

Azeri kimliğinin benimsemelerine yol açmıştır. Böylece kendini Türk olarak tanımlayan bir kişi, Türk olmanın yanlış ifade olduğunu ve onun yerine Azeri teriminin kullanılması gerektiği görüşünü her hangi bir neden sunmadan paylaşmıştır. Görüşme esnasında Türk kimliğinden Azeri kimliğine geçiş Sanaz'ın ifadelerine şu şekilde yansımıştır:

*“Hacer: Türk dediğimde aklına ne geliyor?*

*Sanaz: Urmiye, Tebriz ve çevreleri aklıma geliyor, Zencan da var. Üstelik Türklerin gayretli oldukları da aklıma gelir.*

*Hacer: Sence Türklerin kendine ait bir tarihleri var mıdır?*

*Sanaz: Bilmiyorum.*

*Hacer: Azeri dediğimde?*

*Sanaz: Bence Batı, Doğu Azerbaycan ve Azerbaycan ülkesi Azeriler, Türkiye ise Türk'tür. Biz Azerbaycan'da konuşulan dili az çok anlayabiliyoruz fakat Türkiye'de konuşulan dili anlamak daha zordur. İran'da aslında Azeriler Türktürler.*

*Hacer: Sen kendini tanımlamak istediğinde hangi sözcüğü tercih edersin?*

*Sanaz: Ben kendime Türk derim. Türk sözcüğü daha iyidir.*

*Hacer: Neden?*

*Sanaz: Bilmiyorum,*

*Hacer: Azerbaycanlı dediğimde?*

*Sanaz: Azerbaycan ülkesi aklıma geliyor. (Biraz düşünüyor) Bizler kendimize Türk deriz, Azeri demeyiz ama bana kalırsa doğru cevap bizim Azeri olduğumuz ve Türkiye'nin Türk olduğudur.*

*Hacer: O zaman biz Türk değil miyiz?*

*Sanaz: Hayır, biz Azeriyiz. Bence Azeriler Türk değiller, fakat toplumda Azerilerin de Türk olduğu biliniyor.*

*Hacer: Kimler Türk oluyor?*

*Sanaz: Türkiyeliler.*

*Hacer: Bizi nasıl tanımlıyorsun? Konuştuğumuz dil nedir?*

*Sanaz: Biz Azeriyiz, konuştuğumuz dil de Azericedir.”*

Azeri kimliğinin birinci kuşak tarafından dile getirilmemesi ve devlet aygıtları tarafından ister medya, ister eğitim sistemi vasıtasıyla topluma dayatılması bir kokuşa yol açmıştır. Azeri terimini kullanan kişiler dâhil, katılımcılar bu kimliği özellikle İslami Devrim'den sonra duyduklarını paylaşmışlardır. Bir kimliğin nesilden nesle aktarılmasını sekteye uğratan Azeri terimi hem kendi tanımında muğlaklık taşımakta hem de Türk kimliğini muğlaklaştırma işlevini yerine getirmektedir.

### ***Türk Kimliğinin Ayırıştırılması***

Azeri kimliğinin muğlak tanımı ve Türk kimliğini muğlaklaştırma işlevinin yanı sıra, Türk kimliğini ötekileştirme, ayırıştırma ve parçalama işlevini de yerine getirmiştir. Azeri

kimliği kuramsal olarak Türk kimliğine karşı üretilmiş ve nesilden nesle kendilerini Türk olarak hitap eden halkı özellikle dil, tarih ve toprak olarak diğer Türk gruplarından ayırtırmayı amaçlamıştır.

Görüşmeler esnasında Azeri teriminin kuramsal tanımından söz edilmemiştir ancak Azeri ifadesini kullanan katılımcılar, Türkiye Türkleri başta olmak üzere Azerbaycan Cumhuriyeti'nde yaşayan insanlardan ayrı olarak Azeri kimliğinin "İran'ın Azerbaycan bölgesinde yaşayan insanları" temsil ettiğini ifade etmişlerdir.

*"Hacer: Azeri ile Türk kavramlarını nasıl tanımlıyorsunuz?"*

*Mehin: Ben hiç bir zaman "ben Türküm" demem, Farsça konuştuğumuzda Azeriyim derim, her zaman Azeri sözcüğünü kullanırım, ama mesela Tebriz gibi bir yerde Türküm derim. Sanki Türk sözcüğü Türkçe, Azeri sözcüğü ise onun Farsça karşılığıdır.*

*Hacer: O zaman Azeri ve Türk sözcüklerinin arasında bir fark var mı?"*

*Mehin: Bildiğin gibi şimdi Türkiye'nin birçok ürünü İran'a ithal ediliyor, Türk sözcüğü daha çok onlar için kullanılır. Türk malı dediğimizde onların Türkiye'den geldiğini kastediyoruz, işte bu durumda ben Türküm dediğimde bundan ne anlaşılacak? Bu durumdan dolayı Türk sözcüğünü (kendimizi tanımlamak için) kullanmamalıyız. Biz Türküz dememeliyiz, Azeri sözcüğünü kullanmalıyız. Türk ürünlerine Türkiye ürünü denilmiyor, Türk denilir, Türkiye'den buraya gelen ben Türküm der, ben de onun karşısında Azeriyim derim." (Mehin, Hoy)*

Azeri kimliği, etnik köken olarak Türklere karşı İran sınırları içinde yaşayan, tarihsel süreç içinde İranîleşen bir kimlik sunmuştur. Bu kimlik etnik köken olarak Türkleri böldüğü gibi tarihsel açıdan Türk tarihine karşı İranî tarihsel belleği dayatmıştır:

*"Hacer: Sizce Türk ile Azeri arasında nasıl bir ilişki var?"*

*Süheyla: Tarihsel bir fark var. Moğolların dili Türkçeydi, İran'a saldırdıklarında, ortada bir kargaşa yaşandı ve o sırada Azerbaycan'da yaşayan Azerilere ve eski Sovyetlerde yaşayan Azerilere Türk denildi. Bir zamanlar biz de kendimize Türk dedik. Sonra Osmanlıların da Türk olduğunu öğrendik. Ne yazık ki bu konuda*

*yeterince bilgi sahibi değilim. Şimdi bu kavime Türk mü, Azeri mi dememiz gerektiğinden emin değilim.*

*Hacer: annenizin tercihi Türk sözcüğünü kullanmaktır, fakat siz Azeriyi tercih ediyorsunuz, nedenini açıklayabilir misiniz?*

*Süheyla: Bir yoruma göre Türklerin kökeni Osmanlılara uzanıyor. Osmanlılar tarihte feci şeyler İran'ın başına getirmişler. Ben daha tarafsız bir sözcüğü kullanmayı tercih ediyorum. Eğer bir zaman Türk sözcüğünün kökeninin Osmanlı'dan değil, İran'a gelen Moğollardan olması ispat edilirse ben de kendime Türk derim. Fakat bu konudan emin olmadığım için Azeri sözcüğünü tercih ederim.”*  
(Süheyla, Tahran)

Türk-Azeri ekseninin iki zıt ucunda yer alan katılımcıların görüşü ele alındığında, Azeri terimini kullanmasına karşı çıkan, kendilerini Türk olarak tanımlayan üçüncü kuşağa mensup Tahran doğumlu katılımcı, Azeri terimini, devlet tarafından Türkleri birbirinden ayırmak ve bölmek için kullanılan siyasi bir terim olduğunu ifade etmiştir. Üçüncü kuşağa mensup Hoy'da yaşayan diğer katılımcıya göre, İran'da Türk kimliğinin aşağılanmasına karşı Azeri kimliğinin aşağılanmaktan uzak tutulmasıyla aslında insanların Türk kimliğinden uzaklaştırmaları amaçlanmıştır. Diğer bir katılımcı ise Azeri sözcüğünün Azerbaycan'ı, ancak Türk sözcüğünün Türkiye'yi akla getirdiği ve Türkiye'nin daha gelişmiş bir ülke olduğu için Azeri'ye karşı Türk sözcüğünü kullanmayı tercih ettiğini belirtmiştir.

### ***Türk Kimliğinin Yargulayıcısı***

Katılımcılar, Azeri terimini özellikle İslami Devrim'den sonra İran'ın resmi devlet televizyonunda veya eğitim sisteminde ders kitapları vasıtasıyla duyduklarını, kendini Türk olarak tanımlayan katılımcılar ise Azeri'nin devlet tarafından Türklere verilen bir isim olduğunu aktarmışlardır.

Tahran'a göç eden katılımcılar, Azeri teriminin Tahran'a göç ettikten sonra duyduklarını ve bu ismin Farslar tarafından Türklere verildiğini paylaşmış ve ebeveynleri tarafından



aktarılan Türk sözcüğünü yanlış ve Türk'ün yerine Azeri sözcüğünün doğru bulduklarını ortaya koymuşlardır.

Böylece Azeri ifadesinin muğlaklaştırıcı ve ayrıştırıcı işlevinin yanı sıra, yargılayıcı işlevi olmuştur. Özellikle Tahran'da yaşayan katılımcılar, önceki nesilden aktarılan Türk kimliği ifadesini yanlış ve devlete bağlı medya, eğitim sistemi ve Farslar tarafından atfedilen Azeri sözcüğünü doğru bulmuş ve benimsemişlerdir. Böylece tarihsel olarak kuşaktan kuşağa aktarılan Türk kimliğine karşı, hâkim asimilasyon politikası tarafından sunulan kimlik içselleştirilmiştir. Azeri sözcüğünü kullanan tüm katılımcılar görüşme sırasında bilinç dışı olarak kendilerinden söz ederken Türk ve Türkçe sözcüklerini kullanmış ancak bunun farkına vardıklarında düzeltme yaparak Azeri ve Azerice ifadesini kullanmışlardır.

*“Biz kendimize Türk deriz ama doğrusu Azeri'dir. Farslar bize Azeri derler, biz kendimize Türk deriz.” (Zühre, Tahran)*

Azeri kimliğini doğru bulan katılımcılar, Türk sözcüğünün Türkiye'yi veya Osmanlı'yı yansıttığı için kendilerine Türk demekten çekindiklerini, kendilerine Türk diyen aileleri veya çevrelerini yanlış bulduklarını ve Türk'ün yerine Azeri sözcüğünün kullanılması gerektiğini savunmuşlardır.

Görüşme sırasında Sakine, kendini Türk ve anadilini Türkçe olarak tanımlamasına rağmen aramıza katılan kızı kendini Azeri ve dilini Azerice olarak tanımlamıştır. Sakine'nin kızına göre Türk ve Türkçe, Osmanlı ve Türkiye Türklerini kapsamakla birlikte Azeri dilliler (Azeri zebanan), İran'a aittir:

*“İran'daki kavimlerin arasında Türk diye bir kavmimiz yok. Türkler, Osmanlı Türkleriler, yani Türkiye, biz ise Azerice konuşanlarız. Azerbaycan gibi, orada da Azerice konuşuluyor. Bizim hepimizin dili Azericedir. Türk sözcüğü yanlışlıkla İran'dakilerin arasında yaygınlaşmış, biz Türk değiliz, Azeriyiz. Türk ise Osmanlı Türklerini ve Türkiye'yi kapsıyor. Afgan, Arap, Türk sözcükleri kullanıldığı gibi, biz de kendimize Azeri demeliyiz, Azeri İran'a aittir, Azerbaycan'dır.”*

Kızının bu ifadelerinin ardından, görüşme ilerledikçe Sakine, ebeveynlerinin kendilerini Türk olarak tanımladıklarına rağmen eğitim sistemi, medya ve Farslar ile iletişimde Azeri sözcüğünün doğru ifade olduğunu öğrendiğini paylaşmıştır. Katılımcı böylece hem eğitim gibi resmi mekanizmaları elinde bulunduran hem de toplumsal ilişkiler vasıtasıyla kendisini yeniden üreten hâkim söylemin doğru olduğunu kabullenmiştir.

*“Azeri sözcüğü çok sonralar yaygınlaştı, sonralar bu sözcüğü duyduk. Kitaplarda okuduk ve dilimizin Azerice olduğunu sonralar öğrendik. Fakat anne babamız bize “dilimiz Türkçedir” derlerdi. Sonralar, eğitim aldıktan sonra doğrusunu, yani Azeri olduğumuzu öğrendik ve Türklerin, Türkiye Türkleri olduğunun farkına vardık. Biz Azeri’yiz. Ben sonralar kitaplarda Azeri Dilini gördüm, bir de etkileşimlerde (Tahrana geldikten sonra) bana “sen Azeri misin” diye sordular, ben de şaşırıp kaldım, Azerice konuşanın ne olduğunu bilmiyordum. Sonralar bizim Türk dediğim şeyin Azeri ile aynı olduğunu öğrendim.” (Sakine, Tahrana)*

Edward Said’a göre oryantalizm vasıtasıyla “Şark’ın önce bilinmesi, ardından istila edilip mülk edilmesi ve yeniden yaratılması” gerekiyor. Bu bilgi, nesnesinden istikrarlı bir olgu sunarak onu savunmasız durumu getirir ve onun üzerinde egemenlik kurar, bilgi nesnesi nasıl biliniyorsa, öyle var olur (Said, 2012, 42-102). İran’da modern ulus devletin inşasıyla Türklerin devletin tüm resmi aygıtlarında Azeri olarak tanımlanması, Türkleri bilginin nesnesi haline getirerek Azeri olarak tanımlanmaları, onların Türk olduklarını yargılayarak asimile etmiştir.

### **3.2.4. Türk Kimliğine Yabancılaşma Olarak Fars Olmak**

İran’da Türklere karşı uygulanan politikaların etkisinde kendini Fars olarak tanımlamak veya Fars olma istemi Türkler arasında gözlemlenmiştir.

Vaziri’ye göre “geleneksel İslami kaynaklarda İranşehir ve Fars, etnik köken veya ulusal kimliğe değil, toprak alanlarına atıfta bulunur” (2013, s. 4). On dokuzuncu yüzyıldan sonra İran terimi ve Persia, birbirinin yerine kullanıldı. Batı kaynaklarında Persia’nın sosyokültürel bileşenlerinin karmaşıklığını görmezden gelerek bölgedeki insanları ve dili, kültürü ve geleneği karakterize etmek için Persian terimini tercih etti. Böylece “son zamanlarda Persia yerini İran, Persian yerini Iranian almış olsa da, Persian kelimesi, Persian hâkimiyetinin sürekliliğini vurgulamak için hala dil ve bazı kültürel gelenekler

için kullanılmaktadır” (2013, s. 62). Böylece hiç bir şeye karşılık gelmeyen belirsiz bir terim kullanılmıştır.

Pehlevi döneminde modern ulus devletinin inşasıyla İran'da milliyetçilik, İranî kimliğinin kaynağı olarak Farsçılığa (Persianism) dayandırıldı. İslami Devrim'den önce İran milliyetçiliği, Fars dilini, Zerdüştlük kültürel mirasını ve İran'ın imparatorluk tarihini İran kimliğinin temel ilkeleri olarak benimsedi (Cole, 1995; akt. Saleh, 2013, s. 58). Fars dili ve tarihinin resmi konum kazanmasıyla birlikte Fars olmaya ve Farsça konuşmaya üstünlük verildi.

Bu araştırmada kendini Fars olarak tanımlayan başlığın altında iki katılımcıdan söz edilmiştir. Bu iki katılımcıdan Tahran doğumlu, üçüncü kuşağa mensup, yüksek sosyo-ekonomik duruma sahip Füzuran kendini Fars olarak tanımlamıştır. Diğer katılımcı, Şehin, Hoy'da yaşamış, birinci kuşağa mensup, yüksek sosyo-ekonomik duruma sahip Farsçaya hâkim olmamasına rağmen Fars olmak istemiştir.

Bu iki katılımcının anlatıları değerlendirildiğinde, İran'ın iç sömürgeci politikası etkisinde Fars kimliğiyle ilgili iki tema ortaya çıkmıştır: “Türk kimliğine yabancılaşma” ve “üstün ötekini arzulamak”.

Türk olmaya yabancılaşmayla ilgili, Füzuran için Fars kültürüne ve kimliğine aidiyet duymak yerine “Türk olmak istememekten” ve “Türk olmayı olumsuz değerlendirmekten” kaynaklanmıştır. Bu katılımcı kendini İranî-İslami kimliğiyle tanımlayan annesinden farklı olarak belli bir dinin inancı olmadığını vurgulamıştır. Şehin için ise Fars olmak istemi “Türk olmayı olumsuz değerlendirmek”ten kaynaklanmıştır. Şehin açısından Türk dili ve kimliği Türkleri İran'da kısıtlamakta ve geride tutmaktadır.

Füzuran kendi kimliğini “Türk olmayı olumsuz değerlendirmek” ve “Türk olmak istememek” üzerine inşa etmiştir. Türk olmayı olumsuz değerlendirmek katılımcının Türk olmakla ilgili olumsuz imajları içselleştirmesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu olumsuz imajların temelini “Türk erkeği ve kadınının imajı”, “Türklerin sosyo-ekonomik açıdan

ast seviyede yer almaları” ve “toplumda Türklere karşı yaygın olan önyargıların benimsenmesi” oluşturmuştur.

Fanon'un çalışmasında, sömürü olarak yabancılaşma, sömürgeleştirilmiş siyah öznenin yabancılaşmasıyla ilgiliydi. Fanon, sömürgecilik sistemi aracılığıyla siyahların tam insan olarak potansiyellerinden ayrıldığını veya yabancılaştığını gözlemlemiştir. Fanon'un eserlerinde yabancılaşma, sosyo-ekonomik, psikolojik ve kültürel yabancılaşma veya bunların bir kombinasyonu olarak ortaya çıkmaktadır. Sosyal ve ekonomik yabancılaşma Avrupalılar ve Afrikalılar arasındaki kolonyal karşılaşmadan kaynaklanmıştır. Fethedilen insanların ekonomik faaliyetleri, fetheden Avrupa güçlerinin çıkarlarına yönlendirilmiştir. Fanon'un sömürge toplumunun değerlendirilmesinde, kültürel ve ırksal farklılıklar ekonomik ayrıcalığa dönüşmektedir. Böylece ırksal dışlama sistemi, sömürgeciliğin dayanıklılığını sağlamakta ve siyahların ekonomik yabancılaşması kolonyal ve ırksal önyargı ile ilişkilendirilmiştir. Psikolojik yabancılaşma kapsamında Fanon'un psikiyatri ile siyasetin kaynaştığı sömürge insanının ruhsal yaşamına ilişkin düşünceleri yer almıştır (Ndlovu, 2017, s. 49).

Fanon'a göre sömürge döneminde, sömürgeci güçler tahakkümlerini kurmak için sömürü halkının geçmişine ve kültürel varlığının içini boşaltmak ve değersizleştirmekle yola çıkar. Böylece kültürel yabancılaşma sömürülen halkın olumsuz yönlerinden korunmak için kültürlerini zenginleştirmek ve geliştirmek ile gerçekleşir.

Sömürge dönemine özgü kültürel yabancılaşmayı sağlamak için kullanılan kaynakları dikkate alırsak, hiçbir şeyin şansa bırakılmadığı ve sömürgeciliğin nihai amacının yerli halkı karanlıktan kurtarmak olduğuna inandırmak istediği anlaşılır. Sömürgeciliğin kasıtlı olarak ileri sürdüğü gibi, bu durumun sonucu, sömürgeci yerleşimciler çekip giderlerse, barbarlık, bayağılaşma ve hayvanlık gibi küçültücü bir yaşama geri döneceklerini yerli halkın kafasına kazımak olur. Dolayısıyla sömürgecilik, bilinçaltında yerli nüfus tarafından çocuğunu düşman bir ortamdan koruyan, tatlı, yumuşak bir anne gibi değil, daha çok sapık çocuğunu intihar etmekten ve kör içgüdülerine yol vermekten koruyan bir anne gibi görülmek ister. Sömürgeci anne çocuğunu kendisinden, benliğinden, fizyolojisinden, biyolojisinden ve ontolojik şanssızlığından korumaktadır (Fanon, 2013, s. 205-206).

Fürüzan'ın ifadelerinde “Türk kadını ve erkeğiyle ilgili olumsuz imajlar”, giyim tarzından ve toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanmıştır. Katılımcı Türk kadınlarının kapalı giyindiklerini, çarşaf örtüklerini ve şık giyinmediklerini ifade etmiştir. Diğer taraftan Türk erkeğinin kadınlara değer vermediğini, kadınları kısıtladıklarını eklemiş, Türk kadınlarının tabi konuma geldiklerini ve bir hizmetçi konumuna indirildiklerini kabullendiklerini açıklamıştır. Katılımcı kendi evliliği konusunda Türk erkeğiyle evlenmeye karşı olduğunu paylaşmıştır. Katılımcı eşini, Türk ebeveynleri olan, ancak Tahran’da doğduğu ve Farsça konuştuğu için Türk olmadığı şeklinde tanımlamıştır:

*“En başta Tahranlı olmam geliyor, kesinlikle kendimi Türk bilmiyorum. Evlendiğimde de böyle bir koşulum vardı, eşime de her şeyden önce bunu söyledim, ben bir Türk’le evlenmem dedim. Eğer Türk isen bu ilişkiyi burada bitirelim dedim. Eşimin anne ve babası Türk, kendisi ise Tahran doğumlu. Benim Türklere olumlu bir imajım yok, özellikle dayılarımı dikkate alırsam... Türklere söz konusu olduğunda onların kadınlara kötü davranmaları ve kadınları değersiz görmeleri veya erkeklerin egemen olması ön plana çıkıyor.”*

Katılımcı, özellikle Tahran’a kıyasla “Türkleri daha alt seviyede bulduğunu” ifade etmiştir. Bu seviye değerlendirmesi Türklerin zengin olmadığı, marka giyinmedikleri ve yurtdışı seyahatine çıkmadıkları gibi ekonomik faktörlerle ilişkilendirilmiştir.

Türk olmayı olumsuz değerlendirmenin ardından katılımcı kendisini Türklere ayırmış ve Türklere hakkında konuştuğunda tüm ifadelerinde “onlar” sözcüğünü kullanarak “Türkleri ötekileştirmiştir”. Fürüzan Türklere yaşamasına rağmen kültürel açıdan Türkleri beğenmediği için her zaman kendini onlardan farklı görmeye çalışmış ve Fars olarak tanımlamıştır. Katılımcı Tahranlı ve Fars olmayı eş anlamlı olarak değerlendirmiştir. Fürüzan’a göre kültür dil ve yaşanan bölgeden oluşmuştur. Böylece katılımcı Tahran’da yaşadığı, bilinçli bir şekilde Türkçe konuşmadığı ve Farsça konuşmayı tercih ettiği için kimliğini Fars olarak tanımlamıştır. Ancak katılımcıya İran’da Fars olmanın ne anlama geldiği sorulduğunda, Fars olmanın kendisine bir önem atfetmediğini sadece Türk olmak istemediği için kendini Fars olarak tanımladığını ifade etmiştir.

*“Yıllar boyu bizim birçok toplumsal ilişkimiz Türklere idi, onun için Fars kültürünün ne olduğu hakkında pek bir şey bilmiyordum, sadece onlar gibi olmak*

*istemediğim için Fars'ım demek isterdim. Onlara karşı olumsuz şey hissettiğim için bunu söyledim, yoksa Fars olmak benim için o kadar da önemli değil, asıl Türk olmamak benim için önemliydi.”*

Katılımcı Türk olmayı olumsuz değerlendirmenin ve ötekileştirmenin yanı sıra “Türkleri aşağılamanın ve alay etmenin eyleyicisi durumuna gelmiştir”. Katılımcı Türklere karşı olan önyargıları doğru bulduğunu ve kendisi de Türkleri ast konumda gördüğünü paylaşmıştır. Buna ek olarak aile üyeleri arasında veya üniversite ortamında, farklı toplumsal ilişkilerinde şiveyle konuşan Türklerle alay ettiğini ve aşağıladığını ifade etmiştir.

Artık sömürge insanının bir dizi içgüdüsel davranışına dönüşmüş olan kültürünün ötekilerden aşağı olduğunu kabul etmesi, ulusunun gerçekdışılığını tanınması ve en uç noktada da, kendi biyolojik yapısının düzensiz ve tamamlanmamış karakterini kabul ettiğini itiraf ettirmek için her çabaya başvurur (Fanon, 2013, s. 230).

Tahran'a göçün ikinci kuşağında yer alan Füzuzan, “Türk olmayı olumsuz değerlendirmek”, “Türkleri ötekileştirmek”, “Türkleri ast seviyede konumlandırmak ve onları aşağılamak”la Türk olmak yerine Fars olmayı tercih etmiş ve Türk kimliğine yabancılaşmıştır. Füzuzan, Tahran'ı bir Fars şehri olarak betimlemiş, ailesinin Farsça konuşması neticesinde anadilini Farsça olarak tanımlamış, Türk olmaktan uzaklaşmayı ve kendini Fars olarak tanımlamayı tercih etmiştir. Yaşadığı şehir ve şivesiz Farsça konuşmak ona bu imkânı sağlarken, Hoy'da yaşayan ve Farsçaya hâkim olmadığı için kendini Fars olarak tanımlama olanağına sahip olmayan Şehin ise, Fars olmayı arzulamıştır.

Hoy'da yaşayan yüksek düzey sosyo-ekonomik durumuna sahip birinci kuşağa mensup Şehin, kendini Azerbaycanlı ve dilini Türkçe olarak tanımlamasına rağmen “Türk dili ve kimliğini olumsuz değerlendirdiğini” ve “Fars olmak istediğini” görüşme sırasında vurgulamıştır. Katılımcı milliyetini Müslüman ve en önemli kimlik unsurunu Müslümanlık olarak tanımlamış ve İranlı olduğundan gurur duyduğunu söylemiştir.

Dini inancını Müslüman ve vatanını İran olarak tanımlayan bu katılımcının kimlikle ilgili tutumuna “cinsiyet, mezhep ve etnisitenin kesişmesiyle ortaya çıkan ayrımcılık

deneyimleri” ve bu deneyimleri “Türk olmak ve Fars olmak ile ilişkili değerlendirme biçimi” yön vermiştir. Şii din adamlarının kışkırtması ile babası tarafından cinsiyetinden dolayı eğitim alması engellenen katılımcı, her şeyin Farsçalaştığı bir ülkede karşılaştığı problemlerden söz etmiştir.

Şehin Türk olmayı dille ilişkilendirmiş ve “olumsuz değerlendirmesinin” merkezinde Türk dili yer almıştır. Kendini Fars olarak tanımlayan Füzûzan’ın, Türk olmayı olumsuz değerlendirmesinde imajlar ve klişeler önemli rol oynamış, ancak Şehin için İran’da Farsçaya hâkim olmayan bir Türk olarak deneyimleri etkili olmuştur. Katılımcı “her şeyin Farsçalaştığı bir ülkede” Türklerin dillerinden dolayı “kısıtlandıklarını” ve “geride kaldıklarını” ifade etmiştir. Böylece imajdan ziyade Türk olmak katılımcı için “kısıtlanmanın ve geride kalmanın göstergesi” olmuştur. Kısıtlanmanın göstergesi olarak Türk olmak, “bölgesel” ve “toplumsal” başta olmak üzere iki boyutu içermiştir. Bölgesel açıdan “sadece Türklerin yaşadığı bölgeyle sınırlı kalmak”, toplumsal boyut açısından ise “toplumsal ilişkilerde iletişimden çekinmek” biçiminde ifade edilmiştir.

Bir bölgeyle sınırlı kalmak konusunda, katılımcı Türkçe konuşan illeri sayarak İran’ın merkezine doğru Kazvin iline kadar Türklerin yaşadığından söz etmiş ve Türkçenin bu bölgeyle sınırlı kaldığını aktarmıştır. Böylece eğitimden yoksun bırakıldıkları için Farsçaya hâkim olmayan insanlar, Kazvin’in sınırını geçtiklerinde, başta Tahran olmak üzere diğer şehirlerde dil bariyerinden dolayı “bir şey anlamadıklarını” paylaşmıştır.

Toplumsal ilişkilerde, katılımcı kendi deneyiminden yola çıkarak Farsça konuşulduğu ortamda “konuşmaktan çekindiğini”, “Farsçayı anlamakta zorluk yaşadığı için kalakaldığını”, “karşılık veremediğini”, dolayısıyla “sustuğunu” ve kendini ifade edemediği için “tâbi konuma itildiğini” ileri sürmüştür. Katılımcı görüşme sırasında özellikle “kalakalmak ve karşılık verememek” ifadelerine sıklıkla vurgu yapmıştır. Şehin, bu deneyimlerine rağmen Farsların anadillerinin tüm ülkede hâkim dil durumuna geldiği için “her şeyi anladıklarını” ve “her şeyi anlatabildiklerinin” altını çizmiş, onların toplumsal ilişkilerde egemen konuma geldiklerini açıklamış, kendisinin Fars ve anadilinin Farsça olmasını dilemiştir.

Türk olmanın “geride kalma” göstergesi olduğuyla ilgili hem “bölgesel” sınırlara hem de “toplumsal ilişkilere” vurgu yapılmıştır. Katılımcı Türklerin yaşadığı bölgenin sınırı, yani Kazvin’e kadar gelişmediğini ifade ederek Farsların oturduğu bölgelerin geliştiğini eklemiştir. Şehin, dilin toplumsal ilişkilerde, iletişimin temelini oluşturduğuna değinilmiş ve Farsçaya hâkim olmamak durumunda yeni bir şey öğrenmenin ve öğretmenin olanaksız olduğunu paylaşmıştır. Katılımcı açısından ilerlemenin yolu öğrenmekten geçmekte, öğrenmenin yolu ise eğitim sisteminden, okumaktan ve medyadan yararlanmaktan geçmektedir. Böylece eğitim sisteminin, basın ve medyanın dilinin Farsça olduğu bir ülkede, Farsçaya hâkim olmamak yeni şeyleri öğrenmenin, dolayısıyla ilerlemenin ve gelişmenin engellendiği anlamına gelmektedir. Böylece Türkçe yenilikleri öğrenmeye yol açmadığı için sadece geride kalmaya neden olmaktadır.

*“Şehin: Herkes Fars olmalıydı, Türk olmak kişiyi geride tutuyor, sana bir örneğini söylemek istiyorum. Benim torunlarımdan birisine ailesi Farsça öğretmemiş, bu çocuk bir Fars gördüğünde ona ne diyeceğini bilmiyor. Kalakalıyor. Ben çok üzülürüm, çünkü kendim bu sorunu yaşamışım. Her şey Farsçadır, kitaplar Farsça, çocuklar için hikâye kitapları Farsça. Eğer bir çocuğa Türkçe öğretilirse bunları nasıl anlayacak. Mesela diğer kızım çocuğuna Farsça öğretti, ben çocuğa hikâye kitapları okurdum, çocuk da çok severdi, ama Türkçe öğretilen torunuma kitap okuduğumda kalkıp gidiyor, nedeni de Farsça bilmediğidir. Onun ders okuyup Farsça öğrenmesi ve kitap okuyabilmesi uzun sürer. Bana böyle geliyor. Çünkü İran, Fars’tır.*

*Hacer: İran, Fars’tır derken neyi kastediyorsunuz?*

*Şehin: Yani İran’ın dili Farsçadır.*

*Hacer: Ne zamandan beri böyle olmuş? Bilginiz var mı?*

*Şehin: Şah döneminden, eskilerden böyleymiş. Kazvin’i geçtikten sonra Farslar oturuyorlar. (Az. Fars’tır). Kazvin’i bu tarafa geçtiğinde Türkler oturuyorlar (Türk’tür). Tabii bunların hepsine eğitimsizlik neden oluyordu. Üstelik bazı kişilerin de taassubu var. Bizim dilimiz Azeri olduğu için çocuğumuzun da Azerice öğrenmesi gerekiyor diyorlar. Yıldan yıla bilimin gelişmesini düşünmüyorlar, çocuk her şeyi öğrenmelidir. Eski zamanların çocukları şimdinin çocukları ile karşılaştırılmaz. Ben kendim hiç bir şey bilmiyordum, fakat şimdinin çocukları her şeyi anlıyorlar. Nedeni de Türkçe olmasıdır.*

*Hacer: Farsça olması yani?*



*Şehin: Onlar Fars'trlar, açıkgözlüdürler, biz Türküz, bu taraflarda hiç bir şey yok, insan nasıl ilerler? Kitap okuyarak. İnsan kitap okursa ilerleyecek, kitap okumazsa geride kalacak. Bizim durumumuz gibi, su nasıl yerinde duruyorsa, biz de öylesine yerimizde durmuşuzdur.*

*Hacer: Yani biz Farsça bilmediğimiz için okuyamamışız ve ilerleyememiş miyiz?*

*Şehin: Evet, okuyamıyorduk, ben ve ben gibileri okumayı çok seviyorduk ama eğitim almamıştık ve devam edemiyorduk, eğitim almaya başlıyordum ama yolun ortasında bırakıyordum, kafam bundan fazlasını çekmiyordu, zorlanıyordum, işte ben de devam edemiyordum. Bana göre Farsça, Türkçeden daha ileridedir."*

Modern çağda hem uluslararası arenada hem de ülkelerin siyasi sınırları içinde dış ve iç sömürüye dayalı eşitsiz bir güç ilişkisi ortaya çıkmıştır. Bu güç ilişkisi, zıt ikiliklere dayalı hiyerarşik bir düzen ve ilişki inşa etmiştir. Hiyerarşik düzende gelişmiş, sanayileşmiş, modern, kentleşmiş Batı'nın karşısında zıt kutupta yer alan gelişmemiş Doğu yer almıştır. İran'da yirminci yüzyılın entelektüellerinin büyük kesimi hayatlarını Batı'nın gelişme ve İran'ın geride kalma nedenlerini bulmaya adanmışlardır. Oryantalizm söylemi etkisinde olan bu entelektüeller gelişmiş Batı karşısında geride kalmış "biz"i yeniden tanımlama çabasını başlatmışlardır. Bu entelektüellere göre İran, Batı karşısında geride kalmış olsa da, Batı uygarlığının kökü sayılan Âri ırkının mirasının yeniden canlandırılmasıyla gelişmiş Batı'yla birleşecektir. Böylece bir taraftan uluslararası arenada Batı karşısında geride kalmış ve hiyerarşik düzenin alt katmanında yer alan İran, ülke içinde tek dil, tek millet sloganıyla Perslerin kültürel ve tarihsel mirasına üstünlük vererek yeni bir hiyerarşik düzen inşa etmiştir.

İran'da modern ulus-devletin oluşumuyla Fars kimliğine atfedilen üstünlüğün ve ayrıcalığın kurumsallaştırılması Farsları ülke içinde üstün ve egemen grup haline getirmiş, ancak Batı karşısında duyulan hakaret Batılılaşma arzusuyla devam etmiştir.

Kendini Fars olarak tanımlayan ve Fars olmak isteyen iki katılımcının ifadelerinde bu söylemin içselleştirilmesi ve yeniden üretilmesi gözlemlenmiştir. Füzuran kimliğini ve kültürünü yaşadığı şehir olarak Tahran ve konuştuğu dil yani Farsça temelinde inşa etmiş, kendisini Tahranlı ve Fars olarak tanımlamıştır. Füzuran Tahran'da yaşamak ve Farsça konuşmakla Türk olmayı ötekileştirmeyi başarsa da kendisini Batı karşısında bir öteki

olarak alt konumda görmüştür. Mimarlık bölümünde yüksek lisan yapan Fûruzan, Batı karşısında gurur duyabileceği bir mirasın olmadığını ileri sürmüştür. Katılımcı İranî kimliği tanımlaması sorusunu yanıtsız bırakmış ve hiçbir tarihsel mirasa aidiyet duymadığını belirtmiştir. Fûruzan, yeni doğacak kızı için Batı’da yabancı sayılmayacak bir isim seçeceğini, kızıyla İngilizce ve Farsça konuşacağını ve on sekiz yaşından sonra kızını yurt dışına göndereceğini paylaşmıştır.

*“Biz çocuğumuzun ismini Roz koyduk, çünkü yurtdışında kolayca telaffuz edilmesini istiyoruz. Üstelik onunla evde İngilizce konuşmak istiyoruz. Onu yurtdışına göndermeyi de düşünmüştük. 18 yaşında yurtdışına gönderilebilir, çünkü o yaşa kadar İran kültürünü benimsemiş olur. Bunları düşündüğümüz için de ismini seçtik ve İngilizceyi anadil gibi bilmesini istiyoruz. Bildiğim kadarıyla çocuk 3 yaşına kadar tek dille yetiştirilmeli, biz de o dilin İngilizce olmasını istiyoruz. Sonra da 3 yaşından sonra kursa göndermesine karar verdik. Bence toplumda konuşulan dil öğretilmeli. Hoy’da yetişen çocuğa da Farsça öğretilmeli. O çocuk Farsça okuluna gitmek zorunda, Farsça kitap okumak zorunda. Bu kaçınılmazdır.”*

Fûruzan, İran’ın içinde Farsça konuşmanın sağladığı çıkarların dikkate alınması gerektiğini vurgulamış, İran’da hiç bir çıkar sağlamayan Türkçeyi çocuklarına öğreten, çocuklarına Türkçe isim veren, Türkiye’ye yakınlık duyan Türkleri ötekileştirmiştir. Fûruzan için uluslararası arenada gelişmiş ve modern Batı’ya yakınlaşmak ve benzetmek, İran’ın içinde ise üstün konumu kazanan, her alanı eline geçiren Farsça konuşmak ve Farslaşmak gereklidir.

*Fûruzan: Türklerin ayrılma istekleri ve Türkiye’ye duydukları yakınlık her zaman bizim açımızdan şaşırtıcı idi. Ben her zaman onların kendilerini Farslara yakınlaştırıp çocuklarına Farsça öğretmelerini, Türkiye’ye yakınlaşmaktan daha başarılı görüyordum.*

*Hacer: Nasıl bir başarı?*

*Fûruzan: Mesela onlar çocuklarının Farsça konuşmasını istemiyorlar, çocuklarının Farsça medyayı izlemesini istemiyorlar, çocuklarına Farsça isim vermek istemiyorlar, hâlbuki eğer onlar Tahran’a gelirlerse, daha düşük bir semtte otursalar bile, Hoy’a kıyasla çocukları daha çabuk ilerler.*

Böylece hiyerarşik ilişki ve düzenin sonucunda bir kimliğe aidiyet duymak, baskı sistemine karşı direnmek ve düzeni değiştirmek yönünde eyleme geçmek yerine toplumsal, kültürel ve tarihsel mirasları çıkar esasında değerlendirmeye yol açmış ve üstünlük sağlayan kimlik benimsenmiştir. İran içinde bu kimlik Fars olsa da uluslararası Batılıya hayranlık duymak, onu arzulamaya dönüşmüştür. Türk kimliğine yabancılaşan, Türk olduğunu inkâr eden, Türkleri ötekileştiren kişi, İran içinde üstün ve egemen grup olan Fars olmayı seçmesi, uluslararası arenada ise Batılı olma arzulanmasıyla sonuçlanmıştır. Böylece kendine yabancılaşan insan, kendine bir kimlik belirlemeden güç ilişkilerinde üstün olan her zarfa sığınmak istemiştir.

*Hacer: Siz hangi tarihsel mirası kendinize ait biliyorsunuz?*

*Füruzan: Bence bizim tarihsel mirasımızdan birkaç harabe dışında bir şey kalmamış.... Kendimi ait bileceğim bir şey kalmamış, diğer taraftan da kendimi ait bildiğim şeyler o kadar globalleşmiş ki sadece buraya ait değil. ... Bizim tarihsel geçmişimizden bir şey kalmamış... Ben sanat ve grafik okumama rağmen hiçbir zaman bu mirasa ilgi duymadım... Benim hayatımda önemli olan şeyler hiçbir zaman o tarihsel geçmişle ilgili olmaz. Bence bugünkü hayatımı etkileyen şeyler o geçmişte bulunmaz.*

*Hacer: Gurur duyduğunuz bir tarihsel dönem var mı?*

*Füruzan: Hayır... Ben üniversitedeyken İran sanatıyla ilgilendim Kaçar dönemindeki sanat ile ilgilendim. Bence çok aptalca bir şeyler yapmışlar, biz dünyanın gidişatından her zaman farklı gitmişiz, onlar iki yüz sene önce modern sanatı başlattılar, yalnız biz hala onlara yetişemiyoruz. ... İran her zaman dünyanın çok gerisinde.*

Şehin Hoy'da yaşadığını, eğitim alamadığı için Farsçaya hâkim olmadığı sonucunda coğrafya ve dil sınırları içinde mahpus kalmış ve İran'da üstün ve egemen grup olan Fars olmayı arzulamıştır. Türk olmakla ilişkili dil ve coğrafya sınırları içinde kısıtlandığı ve geride kaldığını düşünen Şehin, Türklere ait olan her mirası geride kalmışlıkla ilişkilendirmiş ve Farslara ait olan özellikle dilsel mirası benimsemeye çalışmıştır. İran'da modern ulus-devletin politikalarıyla Farsların mirası korunmuş, yaygınlaştırılmış ve ayrıcalıklı konumuna getirilmiştir. Türkler başta olmak üzere Fars olmayan diğer grupların mirası ise ötekileştirilmiş ve geride kalmışlık göstergesine dönüştürülmüştür.

Böylece bu hiyerarşik düzende güç ilişkisi, kişiyi kendi kimliğine karşı yabancılaşmasına ve üstün konumda olan ötekini arzulamasına yol açmıştır.

Şehin Hoy'da yaşadığı ve Farsçaya hâkim olmadığı için kendini Azerbaycanlı olarak tanımlamasına rağmen Fars olmayı arzulamıştır. Katılımcı ifadelerinde Türk olmayı, Fars olmakla karşılaştırarak iki zıt kutupta özelliklerini betimlemiştir. Katılımcı bölgesel sınırlılığa sahip olan Türkçenin karşısında “her yerde” yaygın olan Farsçadan söz etmiştir. Toplumsal ilişkilerde Türklerin Farsların karşısında kendilerini ifade edemedikleri ve pasif kaldıkları karşısında, Farsların “her şeyi anladıkları” ve iletişime yön verdiklerine vurgu yapılmıştır. Katılımcı bu yorumunun ardından dil ve coğrafya açısından sınırlılıkları olmayan, her şeye hâkim olan Farslarla birleşmeyi ve Fars olmayı arzulamıştır.

Diğer taraftan Türk olmayı ve Türkçeyi geride kalmışlığın nedeni olarak değerlendirmiş ve Fars olmanın ilerlemeyi sağladığını vurgulamıştır.

*“Türk Türk'tür işte, Türk dediğinde insanın aklına geride kalmışlık geliyor... Ben her zaman derdim ki keşke ilk baştan Fars olsaydık, Fars olmamızı isterdim. Çünkü zorlanmışım, Türkçe konuştuğumuz için acı çekmişizdir. Belki de benim eğitim almadığımdan kaynaklanıyor. Bana bu kadar zor gelmesi, eğitim almamam için olabilir. Eğitim alanlar için zor olmayabilir. Çünkü hem Türkçeyi hem de Farsçayı öğrenmişlerdir. Her halde ben çoğu zaman keşke Fars olsaydım derdim. O zaman Farsçaya hâkim olurdu.” (Şehin, Hoy)*

Fanon'un vurguladığı gibi, sömürgecilik, sömürge halkın geçmişini bozmaya, biçimsizleştirmeye ve yok etmeye çalışır. İran'ın Türklere karşı iç sömürgeci politikaları etkisinde, Türk kimliğine yabancılaşan kişiler, Türk olmayı olumsuz değerlendirmişlerdir:

Sömürgecilik, halkı ağına düşürmekle ya da sömürge halkın beyninden her tür biçim ve özü boşaltmakla tatmin olmaz. Bir tür sapkın mantıkla sömürge halkın geçmişine yönelir, bu geçmişi bozar, biçimsizleştirir ve yok eder. Sömürgecilik öncesi tarihin değersizleştirilmesi girişimi bugün diyalektik bir önem taşır (Fanon, 2013, s. 205).

Bu bölümün başında sunulduğu gibi kolektif kimliğin kültürel boyutuyla ilgili araştırmaların büyük kısmı, göçmen grupları üzerinde odaklandığı için, kültürleşme sürecinde etnik grup ve ana toplum ilişkisi ele alınmıştır. İran'ın durumu dikkate alındığında, Türkler üçüncü yüzyıldan itibaren İran coğrafyasında farklı göç dönemlerinde yerleşmiş ve ülkeyi özellikle Selçuklu İmparatorluğu döneminden itibaren asırlarca yönetmişlerdir. Buna ek olarak İran'ın kültürel ve dilsel yapısına bakıldığında çoğunluğu sağlayacak bir grup olmadığı için ana toplumdaki söz etmek mümkün değildir.

Marger'e göre asimilasyon farklı gruplar arasında hâkim model olduğunda "topluluğa giriş şekli, giriş zamanı, demografik faktörler, kültürel benzerlik ve görünürlük" faktörleri gruplar arası ilişkinin şekillenmesinde etkili olmuştur (Marger, 2015, 89-90). "Giriş şekli ve zamanı" ile ilgili Türkler İran coğrafyasına farklı dönemlerde, farklı göç dalgalarıyla yerleşmişlerdir. İran coğrafyası tarih boyunca farklı gruplara ev sahipliği yaptığı gibi belli bir grubun ülkeye girişin kesin tarihini belirlemek tartışmaya ve araştırmaya açık bir konu olmuştur. Ancak ders kitapları vasıtasıyla İran'ın resmi devlet politikasına göre Âri ırkına mensup İranlılar, diğer gruplardan önce İran'a giriş yapmış ve devletlerini kurarak bölgenin asıl ev sahipleri olmuş ve bunun ardından yabancı güçler olarak Araplar ve Türkler ülkeye geçici hâkim olmuşlardır. İran milliyetçiliğinde antik tarihe ve İran'ın kadim bir ülke olmasına vurgu bu süreci kolaylaştırmıştır. Böylece Türklere karşı bir dışlama politikası izlenmiştir. İran'da yaşayan Türkler, kendilerini farklı bir grup olarak nitelendirdikleri takdirde İran'da ev sahibi değil, göçebe ve saldırgan bir halk olarak etiketlenerek dışlanmışlardır. Diğer taraftan kendini Azeri olarak İranî kavimlerin bir parçası olarak gördüğü takdirde kültürel, dilsel ve tarihsel farklılıklarından arındırılmış ve Fars kültüründe asimile olmuştur. "Demografik özellikler" açısından, Türklerin, Azerbaycan bölgesinde yoğun olarak yaşadıkları ve büyük bir nüfusa sahip oldukları için, Azerbaycan bölgesinde asimilasyonun derecesi ve oranı Tahran'a kıyasla daha düşük bir seviyededir. "Kültürel benzerlikler" dikkate alındığında, Azerbaycan bölgesinde yaşayan Türklerin büyük çoğunluğu Şii olduğu için bu husus asimilasyonun hızını ve şiddetini artırmıştır. Şiiliğe bağlılık bir taraftan İslam Cumhuriyeti rejiminin siyasi ve kültürel politikalarına karşı direnmeyi azaltmakta, diğer taraftan egemen grup durumuna getirilmiş Farslarla dini benzerlikten dolayı evlilikleri ve ardından asimilasyonu artırmaktadır. Bu araştırmada üçüncü kuşakta dini düşüncenin etkisinin azaldığı, İslam Cumhuriyeti

rejiminin dine dayalı politikasının etkisinin azalması olasılığını taşımaktadır. Ancak Farslar ile evlilikler ve amalgamasyon, Türkler ve Farslar arasındaki mezhebe dayalı kültürel farklılığın olmaması, özellikle gençlerin diğer şehirlerde üniversiteye gitmeleri nedeniyle artmıştır. “Görünürlük” açısından, İran’da Türkler ve egemen grup durumuna getirilen Farslar arasında görünüşe dayalı bir farklılığın tespit edilmesi oldukça zordur. Ancak dile dayalı farklılıklar, iletişimlerde belirleyici unsur olarak rol oynamaktadır. Farsçayı şiveli konuşmanın ardından ötekileştirmeye ve aşağılanmaya maruz kalmak, anadili yerine şivesiz Farsça konuşma eğilimini güçlendirmiştir.

Bu araştırmanın bulgularından yola çıkarak elde edilen kimlik temaları ve değerlendirmeleri yapılan araştırmalara benzemekte veya onlardan farklılaşmaktadır.

Jameson’un (2007) kültürel kimlik bileşenlerine benzer bir şekilde, araştırmada kimlik ile ilgili sunulan tanımlamalar ve değerlendirmelerde meslek, sosyo-ekonomik sınıf, eğitim düzeyi, dil, inanç ve üç farklı şehir ve kuşak gibi unsurlara dikkat edilmiştir. İran’da yürütülen çalışmanın bulgularına göre “miras kimlik olarak Türk olmak” temasında, “anadilin Türkçe olması”, katılımcıların “yaşadığı ve yetiştiği bölge” kendilerini Türk olarak tanımlamakta etkili olmuştur.

Araştırmada Baden’in (2002) çalışmasına benzer şekilde katılımcıların kimlik tanımlamalarında bilgi, farkındalık ve yeterlilik önemli rol oynamıştır. Özellikle “edinilmiş kimlik olarak Türk olmak” temasında üçüncü kuşağa mensup katılımcılar Türk kimliği ile ilgili “bilinçlenme” sürecinden söz etmiş, Baden’den farklı olarak “aktarım” ve “direnme” bileşenleri de ortaya çıkmıştır.

Cardona ve arkadaşlarının (2004) tesbit ettiği üzere, bu çalışmada da kuşaklar arası kimlik aktarımı, ilk kuşakta önemsenmediğinde, diğer kuşaklarda sekteye uğramıştır. Bu araştırmada Tahran’a göç eden Türklerde, göçün ilk kuşağında Türk kimliği ve kültürüne karşı olumsuz değerlendirme, bilgisizlik veya göç etmeden önceki toplumlarında olumsuz deneyimler gibi faktörler devreye girdiğinde dil başta olmak üzere Türk kimliğinin ve kültürünün bileşenleri diğer kuşaklara aktarılmamıştır. Bunun en iyi temsil

edilişi Tahran'dan araştırmaya katılan Tahire ve kendini Fars olarak tanımlayan kızında gözlemlenmiştir.

Chiro (2008) geliştirdiği modelde “kültürün etkinleşmesi” ve “değerlendirmesine” yönelik farklı kimlik türlerini ortaya koymuştur. İran'daki Türk kadınları üzerine yapılan araştırmada kimlik ile ilgili değerlendirme önemli husus olarak ortaya çıkmıştır. Kendinilerini Fars olarak tanımlayan veya Fars olmak isteyen iki katılımcının ortak yönü “Türk olmayı olumsuz değerlendirmek” olmuştur. Etkinleşmeye benzer bir şekilde katılımcıların edindikleri kimlikle ilgili bilinçlenme süreçleri ve özellikle edinilmiş Türk kimliği kategorisinde yer alan katılımcıların anadili olmak üzere Türk kimliğinin bileşenlerini bir sonraki kuşağa aktarma konusunda duyarlı olmaları dikkat çekmiştir.

Dillon ve arkadaşlarının (2009), çok boyutlu kültürel kimlik bileşenlerinin bir kısmı bu araştırmanın sonucunda ortaya çıkmıştır. Türkçe ve Farsça dil yeterliliği ve tercihi, anadili bölümünde ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Algılanan ayrımcılığa benzer bir şekilde, Türk kadınlarının Farsça eğitim deneyimleri ve Türk kimliğinin edinilmesine yönelik olumsuz deneyimleri araştırılmıştır. Buna ek olarak edinilmiş Türk kimliği temasının ortaya çıkarıcı bileşenlerin arasında İran'da yaşayan Türklerin maruz kaldığı ayrımcılık ve baskıya karşı farkındalık ve durumu değiştirmek yönünde eyleme geçme unsurları ortaya çıkmıştır. Ek olarak İran'ın uyguladığı politikaların Türk kimliğinin edinilmesindeki olumsuz etkileri asimilasyonun yolunu açmıştır.

Phinny ve Ong'nin (2007) geliştirdiği etnik kimliğin kavramsallaştırılmasını ve ölçülmesini benzer bir şekilde, verilen temalandırılmasında bağlılık ve araştırma kavramlarına yakın kavramlar ortaya çıkmıştır. Edinilmiş Türk kimliğinde, kadınların Türk kimliği ile ilgili anadilini, tarihi öğrenmek gibi bilinçlenmek öne çıkmıştır. Bu katılımcılarda bağlılık kavramına benzer bir şekilde Türk kimliği ve kültürüne karşı duyarlı olmak ve çocuklarına aktarmaya çalışmak ileri sürülmüştür. Phinny ve Ong'un modelinden farklı olarak “direnme” önemli diğer kavram olarak literatüre katkıda bulunmuştur.

İran’da milli ve etnik kimliğin ilişkisi ile ilgili literatürde, araştırmaların büyük kısmı (Ahmadlou ve Afrough, 2002; Hajiani, 2008; Ali Rabbani ve arkadaşları, 2009; Moidfar ve Razai, 2009) etnik kimliğin kültürel ve toplumsal boyutuna eğilimin artmasıyla milli kimliğe eğilime artış arasında pozitif ilişki ancak etnik kimliğin siyasi boyutu ile milli kimliğe eğilim arasında negatif ilişkiden söz etmişlerdir. Bu çalışmada Türk kimliği ile “bilinçlenmeyi, aktarımı ve direnmeyi” içeren “edinilmiş Türk kimliği” temasında, katılımcıların Türk kimliği ve kültürü hakkında bilinçlenmeleri siyasi boyut kazanmış, İranî kimlikten ve Farsça konuşmaktan uzaklaşmayı ve Türklere uygulanan politikalara karşı direnmeyi beraberinde getirmiştir.

Ahmadlou ve Afrough’un (2002) araştırmasında etnik kimliğin en güçlü unsuru etnik tarihe duyulan ilgi olmuştur. Ancak bizim araştırmamızda, Türk tarihine vurgu “edinilmiş Türk kimliği” temasında ortaya çıkmıştır. Bu katılımcılar hem Türklerin tarihine değinmiş hem de bu bilgileri çocuklarına aktarma konusunda duyarlı olduklarını paylaşmışlardır. Kendilerini Türk olarak tanımlayan diğer katılımcılar, ortak bir Türk tarihi vurgusu yerine nesilden nesile aktarılmış bir Türk kimliğinden söz etmişlerdir.

Bu çalışmanın yapılmasında belli bir kuramsal çerçeve veya modelden yola çıkmak yerine İran’ın Türklere karşı uyguladığı politikalar bağlamında görüşmeler gerçekleşmiştir. Bu çalışma sonucunda İran’daki Türklerin “kimliğinin parçalanması” kavramı literatüre eklenmiştir. Bunun yanı sıra, kendilerini Türk olarak tanımlayan kişilerin Türk kimliği ve özellikle dilinin “aktarımı”na karşı duyarlı olmak ve İran’ın Türklere karşı uyguladığı politikalara karşı “direnme” kavramları, İran’daki Türklerin durumunu anlamak konusunda katkıda bulunmuştur.



## 4. BÖLÜM: İRAN'DA TÜRK KADINLARININ ANADİLİ AKTARIMINDAKİ ROLÜ

İran coğrafyasının büyük çoğunluğunun anadilinin Farsça olmamasına rağmen 1925'ten itibaren modern ulus devlet inşasıyla birlikte Farsça milli ve resmi dil konumuna getirilmiştir. Farsçanın milli dil olarak seçilmesi sadece Türkçe başta olmak üzere diğer dilleri dışlamakla kalmamış, İranî milli kimlik, dil, kültür ve tarihsel süreklilik arasında ilişki kurulmuştur. Böylece Farsça, Pehlevi döneminde kurulan devleti İslam öncesi İran'da kurulan Pers hükümetlerine bağlamıştır. Bu doğrultuda İslam öncesi İran, İslami dönemde Arapların ve ardından Türklerin saldırısı ve istilasına rağmen İranî milli kimliğin taşıyıcı ve asırdan asra aktarıcısı olmuştur. Farsçanın vasıtasıyla bu tarihsel sürekliliğin inşa edilmesinin yanı sıra Farsça konuşanlara üstünlük tanımlanmıştır.

İran milliyetçiliği ve modern ulus devlet inşası büyük oranda Avrupa milliyetçiliği ve oryantalizm söyleminden etkilenmiştir. 1820'lerin başlarında Hint-Avrupa dillerini konuşanların Âri ırkına mensup oldukları ileri sürülmüştür. Bunun ardından Avrupa'nın sömürü politikaları doğrultusunda Aryan halkının Avrupa üstünlüğü ve ırkçılığı nedeniyle ırksal olarak üstün olduğu varsayılmıştır. Bu doğrultuda Gobineau gibi oryantalistler Aryan medeniyetinin ve tarihsel başarısının örnekleri olarak Hindistan ve İran'ı göstermişlerdir. Batı'dan ilham alınan bu ırk ayrımcılığı düşüncesi Doğu'da güçlü bir ırkçı inanca yol açmıştır (Vaziri, 2013, s. 26-30). Bu kapsamda İran milliyetçiliği ve modern devletin dil politikalarının merkezinde Farsçanın ve Farsça konuşanların üstünlüğü yer almıştır.

İslam Cumhuriyeti Anayasasının 15. ve 19. maddelerinde ırk ve dil gibi farklılıkların herhangi bir imtiyaz olarak tanımlanmaması, bölgesel ve etnik dillerin basında, kitle iletişim araçlarında kullanılmaması ve okullarda etnik dillerinin edebiyatının eğitilmesi hakkı tanımlanmıştır. Ancak Farsçanın resmi dil olarak tanımlanmasıyla birlikte diğer dillerin kullanılması ve korunmasına dair herhangi bir yasal süreç uygulanmamıştır. Buna ek olarak Farsça eğitim deneyimine bakıldığında okullarda Türkçe konuşmak

yasaklanmış ve cezaya tabi tutulmuştur. Anadillerinde eğitimin sağlanmasını talep eden Türk aktivistler ağır hapis cezalarına çarptırılmıştır.

İran rejimi sıklıkla İran’da Fars olmayan grupların varlığını inkâr etmektedir. Devlet medyası, okul müfredatı, Fars seçkinler ve üst düzey hükümet temsilcileri İran’ın azınlıklarının genetik olarak Fars olduklarını, ancak yabancı istilalar nedeniyle Farsça dillerini kaybettiklerini iddia etmektedir. Hasan Ruhani’nin etnik ve dini azınlıklar danışmanı olan Ali Yunesi, 2018 yılında Kanun Gazetesiyle röportajında Türk ve Azeri arasında fark olduğunu, Azerbaycan’da yaygınlaşan Türkçenin sadece 300 senelik bir geçmişi olduğunu ve eskiden Azerbaycan halkının dilinin Talış olduğunu ifade etmiştir. ([www.aa.com.tr/fa/1125601/](http://www.aa.com.tr/fa/1125601/), 2018).

Hükümetin eğitim müfredatı vasıtasıyla yürüttüğü dil politikası, İran’da yaşayan Fars olmayanların İran kökenli olduklarını öğreterek asimile etmeye çalışmıştır. Örneğin, 2020’de Eğitim Bakanlığı ikinci ve üçüncü sınıf öğrencileri için “Azerilerin” aslında dilleri birkaç yüzyıl önce değişen Persler olduğunu iddia eden yazıların olduğu bir dergi yayınladı (Shaffer, 2021, s. 19).

İran İslam Cumhuriyeti döneminde, Pehlevi döneminden itibaren başlayan Fars edebiyatının yazarlarını ve şairlerini övmek devam etmiştir. Ancak Farsçanın milli dil olarak canlandırmasını sağlayan Firdevsi İslam rejimi döneminde de ayrıcalıklı konumunu korumuştur. Eserlerinde Türkleri ve Arapları küçük düşüren Firdevsi’nin heykelleri Salmas, Erdebil ve Ahvaz gibi şehirlerde dikilmiştir. Bu heykeller halkın şiddetli itirazları sonucunda yerel yetkililer tarafından kaldırılmasına rağmen merkezi hükümetin emriyle geri dikilmiştir (<https://www.mehrnews.com/news/2517186/>, 2015).

İran’da asimilasyon politikası doğrultusunda Azerbaycan eyaleti bölünmüş ve ardından Türkçe olan bölgelerin isimlerini değiştirilmiştir. 1937 yılında Azerbaycan eyaletinden Zencan ve Kazvin bölgeleri ayrılmış ve bu politika günümüze kadar Doğu ve Batı Azerbaycan, Erdebil, Hemedan gibi illerin ayrılmasıyla devam etmiştir. Pehlevi döneminden itibaren uygulanan şehirlerin, kasabaların ve köylerin isimlerinin Türkçeden Farsçaya değiştirilmesi bir taraftan asimilasyon politikasını pekiştirmiş, diğer taraftan

Türk halkının tarihsel belleğinin yok etmesi ve Farsçaya dayalı yeni bir belleğin kazılmasını amaçlamıştır.

İran’da etnik köken esasında nüfus sayımı yapılmadığı için farklı dilsel grupların oranı ve durumuyla ilgili istatistik paylaşmak mümkün değildir. Ancak 2015 yılında, İslam Kültür ve İrşad Bakanlığı tarafından ülke çapında, 31 ilde, 14.906 örnekleme, Değerler ve Tutumlar ile ilgili yapılan anket araştırmasında katılımcıların dil kullanımı, ailede konuşulan dil ve çocuklarına öğretmeyi tercih ettikleri dil hakkında önemli bilgiler paylaşıldı. Bu araştırmada katılımcıların yüzde 50,9’i evde kendi yerel ve etnik dilleriyle konuştuklarını ve yüzde 49.1’i evde Farsça konuştuklarını ifade etmişlerdir. Türklerin yoğun olarak yaşadıkları illere bakıldığında merkez illerine doğru evde Türkçe konuşmak düşüş göstermiştir. Araştırmada yerel ve etnik diller terimi kullanıldığı için Farsça konuşmayan kişilerin anadilleriyle ilgili bilgi paylaşılmamıştır. Ancak nüfuslarının büyük oranını Türkler oluşturan Doğu ve Batı Azerbaycan, Erdebil ve Zencan illerinde Türkçe konuşulmasına rağmen Kazvin’de bu oran yüzde ellinin altına düşmüştür. Azerbaycan Türklerinin Tahran’a ve yeni Tahran’dan ayrılan Alborz iline büyük göçleri dillerinin Farsçaya dönüşmesine neden olmuştur (bkz. Tablo 4).

İl	Yerel ve Etnik Dil	Farsça
Doğu Azerbaycan	%98,0	%2,0
Batı Azerbaycan	%98,5	%1,5
Erdebil	%97,5	%2,5
Zencan	%85,4	%14,6
Hemedan	%58,7	%41,3
Kazvin	%42,0	%58,0
Alborz	%27,5	%72,5
Tahran	%17,2	%82,8

Tablo 4: Evde Anadili ve Farsça Konuşma Oranı (2015)

Bu araştırmada ülke çapında evde Farsça konuşan kadınların oranı (yüzde 50,04) erkeklere kıyasla (yüzde 47,8) daha yüksek çıkmıştır. Köyde yaşayanların sadece yüzde

32,0'i evde Farsça konuşuyorken illerin merkez dışı şehirlerinde yüzde 47,2 ve illerin merkezinde 65,0 olarak artış göstermiştir. Okuryazar olmayanların yüzde 28,3'ü Farsça konuşuyorken yüksek eğitim alanların yüzde 58,4'ü evde Farsça konuşmaktadır. Böylece evde Farsça konuşanların sayısı yüzde 49,1 olmasına rağmen bu orandan yola çıkarak İran nüfusunun bu yüzdesini Fars sanmak doğru olmayacaktır. İran'da yüz senelik yoğun ve zorunlu asimilasyon politikalarının sonucunda evde Farsça konuşmak artış göstermiştir. Ancak eğitim ve medya başta olmak üzere devletin resmi asimilasyon politikalarından daha uzak olan köylerde yaşayanların ve okuryazar olmayanların Farsça konuşma oranının düşük olması bu konuda Fars olmayanların nüfusunun çok daha fazla olmasıyla ilgili ipuçları sunmaktadır.

Katılımcıların Farsça dil becerisi sorusuna yanıtları şu şekilde olmuştur:

İl	Çok Az	Az	Orta	İyi	Çok İyi
Doğu Azerbaycan	12,3	15,1	34,9	27,2	10,5
Batı Azerbaycan	2,5	4,5	17,6	27,6	47,6
Erdebil	12,9	5,7	32,5	42,2	6,6
Zencan	8,6	10,5	29,2	35,9	15,9
Hemedan	1,5	7,7	22,8	37,8	30,01
Kazvin	3,1	6,9	13,8	29,4	46,9
Alborz	-	0,08	10,3	27,8	61,1
Tahran	2,1	5,3	17,6	48,4	26,6

Tablo 5: Farsça Dil Becerisi (2015)

Görüldüğü gibi kendi anadillerinde eğitim almaktan yoksun bırakılan Türklerin Farsçaya hâkim olma oranı yüksek değildir. Ancak Türklerin yoğun olarak yaşadıkları illerden merkeze doğru ilerledikçe Farsçaya hâkim olmanın oranında artış yaşanmıştır. Böylece sadece medya ve eğitim sistemiyle asimile olmanın yanı sıra göç etmek Türkleri Farsça konuşma becerilerini geliştirmeyi gerektirmiştir. Bu oran çocuklarına yerel veya etnik dillerini öğretmeyi kendilerine görev görmeye ters bir orantıda gelişmiştir. Batı ve Doğu Azerbaycan ve Erdebil gibi illerde çocuklara anadillerini öğretmenin önemi daha yüksek

iken merkez illerine doğru bu oranda düşüş yaşanmıştır. Ülke çapında kadınların ve erkeklerin görüşü birbirine çok yakınlık göstermesine rağmen kadınların yüzde 70,7'si çocuklarına anadillerini öğretmeyi önemli buluyorken erkeklerin oranı yüzde 73,0 olmuştur.

İl	Çok Az	Az	Orta	Fazla	Çok Fazla
Doğu Azerbaycan	0,2	0,7	11,8	56,1	31,3
Batı Azerbaycan	-	0,6	7,3	18,1	74,0
Erdebil	3,2	1,7	24,7	61,5	8,9
Zencan	0,3	0,6	16,0	50,02	32,09
Hemedan	6,2	10,9	17,1	48,1	17,8
Kazvin	1,9	3,8	13,8	43,8	36,9
Tahran	1,0	3,5	22,9	44,8	27,9

Tablo 6: Çocuklara Anadili Öğretmenin Önemi (2015)

İran'da son yıllarda Türklerin dil durumunu gösteren araştırmaların sayısında artış gözlemlenmiştir (Taqavi ve Rezai, 2019; Mirvahedi, 2021). Buna rağmen asimilasyon politikaları etkisinde şehirler arası ve kuşaklar arası farklılıkları gösteren kapsamlı bir nitel çalışma yapılmamıştır.

Bu bölümde ulus devlet inşası sürecinde Türk kadınların İran'ın asimilasyon politikalarından nasıl etkilendiklerine ışık tutmak amacıyla katılımcıların anadil tanımlaması, ailede ve çocuklarıyla konuştukları ve tercih ettikleri dil ve Türkçe ile Farsça öğrenmenin avantajlarını nasıl değerlendirdikleri ele alınmıştır. Tüm başlıklarda şehir ve kuşak farklılığına göre karşılaştırmalı analiz sunulmuştur.

#### 4.1. ANADİL TANIMLAMASI

İran'da Türk kadınların anadillerini nasıl tanımlayıp değerlendirmeleri, bu bölümde incelemeye çalıştığımız konudur.

Alman milliyetçiliğinden etkilenen İran milliyetçiliğinde “Fars dili” ve “Ârya ırkı” temel unsurları oluşturmaktadır. 1820'lerin başlarında, Hint-Avrupa dillerini konuşanların Aryan ırksal kökenli olduğu tezi ortaya koyulmuştur. Fonetik ve morfoloji ilişkisini inceleyen bilim adamları, Alman dilinin daha saf hali Hint-Avrupa dil ailesinde olduğunu ve bu dilin Eski Farsça ile bağlantılı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kısa süre sonra, Aryan halkının ırksal olarak üstün olduğu varsayılmıştır. Sanskritçe (Âri) Almancada (Ehre) 'namus' anlamına gelen kelimelerden türetilen Aryan terimi, ırka ilgi duyan dilbilimciler tarafından varsayılmış ırksal bir aile anlayışının temelini oluşturmuştur. Charles Darwin'in evrim teorisi, en uygun olanın hayatta kalması ve doğal seçim, medeniyetlerin oluşumu teorisine daha fazla güç katmıştır (Vaziri, 2013, s. 26-29). Bu doğrultuda İran milliyetçiliğini Arya ırkına dayandıran kesimde, toplumsal Darwinizm teorisinin önemli yeri olmuştur.

Aryan teorisini İngiliz, Fransız ve Alman bilim insanları tarafından daha çok ilgi görmüş ve geliştirilmiştir. Irkçılığın kutsal kitaplarından biri olan L'Essai'nin yazarı, Arthur de Gobineau, Asya'daki Aryan medeniyetinin örnekleri olarak Hindistan ve İran'ı listeleyerek Aryanların tarihsel başarıları hakkında tutkuyla konuşmuştur (Vaziri, 2013: 29). Arthur de Gobineau, iki kere İran'da görev yapmıştır. İlk defa 1855 yılında Birinci Sekreter olarak Fransız heyetiyle İran'a gelmiştir. Bir sene sonra elçi (Kardar ve sonra da Vezir Muhtar) olarak görev yapmış, 1858 yılında Fransa'ya geri dönmüştür. İkinci kez 1861 yılında, Fransa Elçisi olarak tekrardan İran'a gelmiş 3 yıl İran'da kalmıştır. İran'la ilgili yazdığı birkaç kitabı İranlıların ilgisini çekmiştir. “*Tarih-i İraniyan*” kitabı Nasıreddin Şah döneminde Farsçaya çevrilmiştir (Kemali, 1997, s. 494-495).

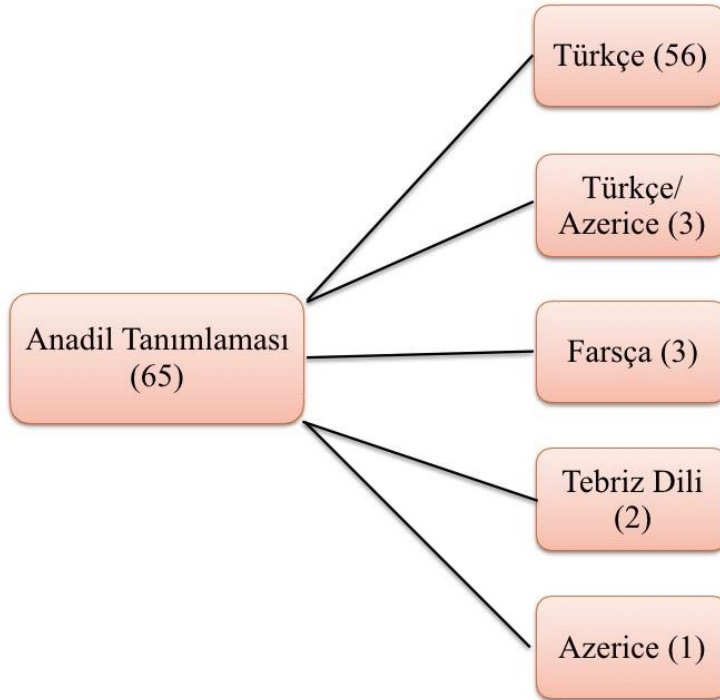
On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca, ulusal kimlik konusunda ırka önem veren söylem, ırk kavramıyla bağlantılı olan dil sınıflandırmasına odaklanmıştır (Vaziri, 2013: 43).

Erken İslam döneminde, yedinci yüzyıldan dokuzuncu yüzyıla kadar, bölge dillerinde temel değişiklik yaşanıp Arap alfabetik ve üslup himayesinde yeni diller sentezlenmiştir. İslam sonrası dönemde gelişen dil olan Farsi, genel olarak Persian olarak anılmıştır.

Ancak Persian sözcüğü Tacikistan, Afganistan bölgelerinde yani Persia dışında olan ve Farsi konuşanlar için kullanılması kafa karışıklığına neden olmaktadır (Vaziri, 2013: 64).

Persian, anadili Farsi (Persian) dışında olan İran'ın diğer etnik nüfuslarını dışlamıştır. İran'da Türk kadınlardan anadilleri hakkında sorduğumuz sorularda bu durumun yanıtlarına yansımaları görmek mümkündür.

Bu bölümde Türk kadınların anadilini nasıl tanımladığı “Türkçe”, “Farsça” ve “Azerice” olmak üzere üç alt başlık altında incelenmeye çalışılmıştır (bkz. Şekil 8).



Şekil 8: Anadil Tanımlaması

#### 4.1.1. Anadilini Türkçe Olarak Tanımlamak

Anadilini tanımlayan altmış beş katılımcıdan elli altısı anadilini Türkçe olarak tanımlamıştır. Sınıf fark etmeksizin şehirler arası farklılıklar ele alındığında Tebriz’de on dokuz, Hoy’da yirmi üç ve Tahran’da on dört katılımcı anadilini Türkçe olarak tanımlamışlardır.

Kuşak farklılıkları dikkate alındığında Hoy’da ve Tebriz’de her üç kuşağa mensup katılımcılar anadillerini Türkçe olarak belirtmişlerdir. Tahran’da ise birinci ve ikinci kuşak anadilini Türkçe tanımlamasına rağmen üçüncü kuşağa mensup üç katılımcı anadilini Farsça olarak tanımlamıştır.

Tahran doğumlu olan, anadillerini Türkçe olarak tanımlayan ikinci ve üçüncü kuşağa mensup katılımcıların görüşme sırasında anadilleri ile ilgili ifadeleri dikkate alındığında, Farsça konuşmalarına rağmen ister anne, baba veya anneanne gibi Türkçe konuşan aile üyelerinin olumlu etkisiyle Türkçeye bağlılık duyduklarını paylaşmışlardır. Buna ek olarak bu katılımcılar Türkçe konuşan aileleri veya akrabalarına karşı olumlu imaj beslediklerini ifade etmişlerdir. Üniversite hocası olan Nergis, Tahran’a göç eden ebeveynlerinin ağabeyleriyle Türkçe konuştuklarını ancak çocuklar okula gittikten sonra evde hâkim dilin Farsçaya dönüştüğünü paylaşmış ve kendisi Türkçeyi anlamakta ve konuşmakta zorluk yaşadığına rağmen anadilini Türkçe olarak tanımlamıştır:

- *Miras olarak anadilim Türkçedir, benim ağabeylerim evde Türkçe konuşuyorlardı, yalnız ben doğduktan sonra yavaş yavaş Farsça konuşmaya başladık. Ben Türkçeyi bildiğimi iddia edemem. Evde anne babam kendi aralarında Türkçe konuşur, yalnız bizimle Farsça konuşuyorlar.*
- *Hacer: Hangi dile kendiniz ait biliyorsunuz?*
- *Farsça*
- *Hacer: Türkçe sizin için ne anlam ifade ediyor?*
- *Türkçe benim için bir hatıra, bir nostaljidir. Çocukluğumda duyduğum şarkılar ve müzikler gibi. Şimdi kendim Türkçe müzik dinlemem yalnız duyduğumda hoşuma gider... Türkçe konuşsam da anadilimi her yerde Türkçe olarak söylerim. Her şey açıkçası çocukluğumla ilgilidir. Özellikle anneannemle olan anılarım. Tüm çocukluğumun güzel anıları Hoy’da geçirdiğim günlerden ibarettir. Türkçe müzik dinlediğimde o nostaljiler aklıma geliyor. Ancak yaşım artınca Hoy’a gitmelerimiz git gide azaldı. (Lale, Tahran)*



Farklı kimlik tanımlamaları açısından bakıldığında, kendini Türk, İranlı, Müslüman, Şii, Azerbaycanlı tanımlayan kadınlar anadillerini Türkçe olarak tanımlamışlardır. Sadece kendini Tahranlı ve Fars olarak tanımlayan katılımcılar anadillerini farklı ifade etmişlerdir. Anadillerini Türkçe tanımlayan katılımcılar arasında sadece “edinilmiş kimlik olarak” Türk kimliğini benimseyenler anadillerini konuşma ve anlamının yanı sıra okumasını ve yazmasını öğrenmeye bilinçli bir şekilde gayret göstermişlerdir. Hossein Mirzai ve arkadaşları (2014) tarafından Tebriz’de yapılan araştırmada anadilinde yeterlilik ile etnik kimlik arasında olumlu ilişki ortaya çıkmıştır. Buna benzer bir şekilde “edinilmiş Türk kimliği” temasında yer alan katılımcılar, anadillerini sadece konuşmakla kalmamış yazma ve okuma konusunda yeterlilik seviyesine gelmekle beraber çocuklarına anadillerinin tüm becerilerini öğretmeye duyarlı davranmışlardır.

Anadillerini Türkçe olarak tanımlayan katılımcıların konuşma, anlama, okuma ve yazma çerçevesinde anadillerinde yeterlilik farklılık göstermiştir. Kadınlar Tebriz’de ve Hoy’da kuşak fark etmeksizin Türkçe konuşma ve Türkçeyi anlama konusunda kendilerini yeterli bulmuşlardır. Buna rağmen evde ailesi, özellikle annesi tarafından Farsça konuşulan, on dokuz yaşında olan Sanaz, anadilini Türkçe olarak tanımlamasına rağmen kendisini Farsça daha iyi ifade ettiğini belirtmiş ve görüşmede araştırmacı Türkçe konuşmasına karşın Sanaz soruları Farsça yanıtlamıştır.

Tahran’a bakıldığında birinci kuşakta ve Tahran’a göç eden ikinci kuşakta konuşma ve anlama konusunda sorun yaşamazken Tahran doğumlu ikinci kuşak Türkçeyi anlamasına rağmen konuşmakta yetersiz kalmıştır. Tahran doğumlu, ikinci kuşağa mensup üç katılımcı anadilini Türkçe olarak tanımlamış ancak sadece annesi okur-yazar olmayan, dolayısıyla Farsçaya hâkim olmayan Huma kendisini Türkçe ifade edebilmiştir. Diğer iki katılımcı evlerinde hâkim dil Farsça olduğu için Türkçe konuşmakta ve anlamakta zorluk yaşadıklarını paylaşmışlardır. Üçüncü kuşak söz konusu olduğunda, Tahran’a göç eden katılımcılar anlamakta ve konuşmakta sorun yaşamıyorken, Tahran doğumlu sadece bir katılımcı annesinin evde Türkçe konuştuğuna vurgu yaparak anadilini Türkçe tanımlamış, Türkçe anlamasına rağmen görüşmede kendini daha iyi ifade etmek adına Farsça konuşmayı tercih etmiştir:

- *Anadilim Türkçe, çünkü ailem Türk.*

- *Hacer: Kendinizi Farsça daha iyi ifade ettiğinizi söylediniz.*

- *Evet, Farsça benim işlevsel olarak kullandığım bir dildir. Manevi açıdan bağlı olduğum dil Türkçedir. Farsça kullanmamın nedeni, en baştan okullarda Farsça eğitim almamız, üniversitede zorunlu olarak Farsça eğitim almaktır. İş yerinde de Farsça konuşuyoruz. Bunlara rağmen Türkçeyi anlıyorum, konuşabiliyorum ve bağlamda olduğum zaman da asla Farsça konuşmam. (Sevin, Tahran)*

Türkçe okuma yeterlilik ilgili genelde okur-yazar olmayan birinci kuşağa mensup katılımcılar Türkçe yazılan metin ile karşılaşmadıklarını aktarmışlardır. Tebriz’de ikinci kuşağa mensup katılımcıların bir kısmının Türkçe kaynaklara özellikle babaları veya eşlerinin vasıtasıyla erişimleri dikkat çekmiştir. Türkçe yazılan metinlerin arasında şiir, ağıt kitapları, Kur’an tefsiri yer almakla birlikte katılımcılar sosyal medyada Türkçe yazılar ile karşılaştıklarının altını çizmişlerdir. Hoy’da az sayıda ikinci kuşağa mensup katılımcılar Şehriyar’ın Türkçe şiirlerini ve sosyal medyada paylaşılan kısa Türkçe metinleri okuduklarını eklemişlerdir. Bu katılımcılar genelde Farsça okumayı Türkçe okumaktan daha kolay bulmuşlardır. Tebriz’de ve Hoy’da Türkçe eserlere erişimin baba, eş veya ağabey tarafından sağlandığı dikkat çekmiştir. Tahran’da yaşayan katılımcılar arasında ikinci ve üçüncü kuşağa mensup kadınlar sosyal medyada Türkçe metinler ile karşılaştıklarını ve Türkçe okumak konusunda çok zorlandıklarını belirtmişlerdir.

Türkçe yazmak birinci kuşakta çok az görünmüş ikinci kuşaktan az sayıda kadın ise sadece sosyal medyada çok kısa günlük cümleler seviyesinde, Türkçe yazdığını paylaşmıştır. Üçüncü kuşakta özellikle Tebriz’de katılımcılar kendi yaşlıları arasında sosyal medyadaki yazışmalarını ve mesajlaşmalarını Türkçe yürüttüklerini paylaşmışlardır. Tahran’da sadece üç kişi Türkçe yazdığını belirtmiştir.

Türkçeyi aile ve akraba ortamında öğrenmelerine rağmen Tebriz’de ve Hoy’da yaşayan katılımcıların birçoğu Farsçayı, okulda veya televizyondan öğrenmişlerdir. Tahran’da doğan katılımcılar Farsçayı okula gitmeden önce ailede öğrendiklerini paylaşmışlardır. Katılımcılar arasında şehir ve kuşak temelinde Farsça yeterlilik farklılık göstermiştir. Tebriz’de ve Hoy’da yaşayan birinci kuşağa mensup özellikle okur-yazar olmayan

katılımcılar, Farsçayı anlamaya çalışmalarına rağmen konuşmakta zorluk yaşadıklarını, toplumsal ilişkilerinde karşılık veremediklerini ifade etmişlerdir. İkinci ve üçüncü kuşağa mensup katılımcılar büyük oranda okur-yazar oldukları için Farsçayı konuşabildiklerini, anlayabildiklerini, okuyabildiklerini ve yazabildiklerini aktarmışlardır. Ancak görüşme ilerledikçe katılımcıların büyük oranı Farsça okumak ve anlamakta az sorun yaşadıklarına rağmen, konuşmakta ve yazmakta dile hâkim olmadıklarını ve zorlandıklarını paylaşmışlardır. Tahran'a bakıldığında birinci ve ikinci kuşağa mensup az sayıda katılımcı, Farsça konuşmakta ve yazmakta sorun yaşamalarına rağmen, genelde Farsçaya hâkim olduklarını ifade etmişlerdir.

Anadilini Türkçe olarak tanımlayan hiç bir katılımcı kendini iki dilli olarak tanımlamamıştır. Ailede Türkçe konuşan katılımcılar Türkçe konuşmak ve anlamakta sorun yaşamadıklarına ancak, Türkçe okumak ve yazmak konusunda oldukça yetersiz kaldıklarını söylemişlerdir. Bu katılımcılar Farsçanın dört becerisine tamamen hâkim olmadıklarını vurgulamışlardır. Böylece hem anadilinde hem de resmi dilde tüm dört beceriye hâkim olmamak, katılımcıları “yarım dilli” konumuna itmiştir. Diğer taraftan aileleri tarafından Farsça konuşturulan katılımcılar, Tahran'da yaşadıkları ve okur-yazar oldukları takdirde Farsçaya hâkim olmalarına rağmen anadillerinde konuşmak, okumak ve yazmakta yetersiz kalmışlardır. Hoy'da ise aileleri tarafından Farsça konuşulan katılımcılar hem anadillerine hem de Farsçaya, Farslar kadar hâkim olmadıklarını ifade etmişlerdir.

#### **4.1.2. Anadilini Azerice Olarak Tanımlamak**

Hoy'da anne ve kızı olan iki katılımcı görüşme sırasında Türk sözcüğü Türkiye'ye ait olmayı yansıttığı için doğru terimin Azeri olmasına değinmelerine rağmen anadillerini Türkçe olarak tanımlamışlardır. Tebriz'de yaşayan iki ve Hoy'da yaşayan bir katılımcı anadillerini Türkçe, Azerice olarak tanımlamış ve bu iki terimin eşanlamlı olduğunu ifade etmişlerdir.

Tahran'da birinci ve ikinci kuşağa mensup katılımcılar, görüşme esnasında kendilerini Türk demelerine karşın, ara sıra Türkiye'ye karşı kendilerini tanımlamak için doğru

ifadenin Azeri olduğuna değinmişler, ancak anadillerini Türkçe olarak tanımlamışlardır. Üçüncü kuşağa mensup sadece bir katılımcı kimliğini İranlı ve anadilini Azerice olarak tanımlamıştır. Katılımcının Türkçe ve Azerice arasındaki farklılığı açıklamakta Azeri teriminin “ayrıştırıcı işlevi” gözlemlenmiştir. Katılımcı, eskiden kendisine Türk demesine rağmen, Türkiye’deki Türklere farklı olduğunu ortaya koymak için Azeri terimini tercih ettiğini eklemiştir.

#### 4.1.3. Anadilini Farsça Olarak Tanımlamak

Anadili tanımıyla ilgili toplam altmış beş katılımcıdan, Tahran doğumlu, üçüncü kuşağa mensup üç katılımcı anadilini Farsça olarak tanımlamıştır. Her üç katılımcının annesi anadilini Türkçe olarak beyan etmiştir.

Üniversite mezunu, kendisini Tahranlı ve inancını Şii olarak tanımlayan Rüya, anneannesinin kendisiyle Türkçe konuşmasına rağmen kendisi Farsça konuşmayı tercih ettiğini belirtmiştir. Tahran’da Türkçe konuşanların taşralı olarak damgalandığını ve dışlandığını, Tahranlıların onlara karşı kendilerini daha üstün gördüklerini belirtmiş, şivesiz Farsça konuşmasını korumak için Türkçe konuşmak istemediğini eklemiştir:

*Benim için Türkçeyi sadece anlamak yeterli. Konuşmak istemiyorum, Türkçe konuşmak, Farsça konuşma şivemi etkiliyor. Bazı kişiler Farsça konuşunca Türkçe şiveleri çok belli olur, Türk oldukları belli olur, onun için sadece Farsça konuşmaya çalışırım. (Rüya, Tahran)*

Kendini Fars olarak tanımlayan Füzuan, Türklere karşı olumlu imaj beslemediğini, Türklere daha ast seviyede bulunduğunu ve Farsçayı şiveli konuşan insanları iğrenç bulunduğunu ifade etmiştir.

Anadili becerisi açısından her üç katılımcı Farsça konuşmak, anlamak, yazmak ve okumakta sorun yaşamadıklarını paylaşmışlardır. Türkçe dil becerisiyle ilgili iki katılımcı Türkçeyi anladıklarını ancak konuşamadıklarını paylaşmış, görüşme sırasında araştırmacı Türkçe, katılımcılar ise Farsça konuşmuştur. Üçüncü kuşağa mensup, lise

mezunu bir katılımcı Türkçenin hiç bir dil becerisine hâkim olmadığı için araştırmacı mülakat yaparken Farsça konuşmuştur.

Asimilasyon etnisite temelinde farklılaşmayı ortadan kaldırmaya yönelik bir süreçtir. Bir etnik grup başka grubun dilini, dinini vs. gibi kültürel özelliklerini benimsediğinde, kültürel asimilasyon gerçekleşmiş olup genelde baskın grubun üstün gücü ve sağladığı sosyal avantajları nedeniyle ast grup tarafından benimsenir (Marger, 2015, s. 81-82). Anadillerini Farsça olarak tanımlayan katılımcılar Marger ve Milton'un ortaya koyduğu kültürel asimilasyonu içselleştirmişlerdir. Marger'in de vurguladığı gibi Farsçayı anadili olarak tanımlayan katılımcıların, Türkçeyi nasıl değerlendirmelerine bakıldığında bu durum daha açık bir şekilde görünmektedir. Bu katılımcıların ifadelerinde Türkçe konuşanların toplumda etiketlenmesi ve Farsça konuşanların kendilerini üstün olarak görmesi Farsçayı tercih etmeleri ile sonuçlanmıştır.

#### **4.2. ŞEHİR VE KUŞAK FARKLILIĞINA GÖRE ANADİLİ TANIMLAMASI**

Katılımcıların anadili ile ilgili anlatılarına bakıldığında, anadilin tanımı gündelik hayatta ve ailede konuşulan dilden bağımsız bir şekilde, tercihe bağlı olarak ifade edilmiştir. Katılımcıların anadili tanımında ikamet edilen şehir, kuşak, göç durumu, benimsenen kimlik ve aşağılanmaya maruz kalmaları etkili olmuştur.

Anadilini tanımlayan toplam atmış beş katılımcıdan elli altısı anadilini Türkçe olarak tanımlamıştır. Üç katılımcı anadilini Türkçe-Azerice olarak ifade etmiş ve bir katılımcı ise Azerice ifadesini kullanmıştır. Anadilini Türkçe olarak tanımlayan iki katılımcı görüşmenin devamında Türk ve Türkçe sözcüğü yerine Azeri ve Azerice sözcüğünün kullanılmasını doğru bulmuşlardır. Tebriz'den birinci kuşağa mensup iki katılımcı anadilini Tebriz dili ve Tahran doğumlu üçüncü kuşağa mensup üç katılımcı ise anadilini Farsça olarak tanımlamıştır.

Tebriz'de ve Hoy'da katılımcıların büyük kısmı anadillerini Türkçe olarak tanımlamışlardır. Okur-yazar olmayan birinci kuşağa mensup iki katılımcı anadillerini

Tebriz Dili olarak tanımlamış ancak görüşme sırasında kendi dilleri için Türkçe ifadesini kullanmışlardır. İkinci kuşağa mensup yüksek düzey sosyo-ekonomik duruma sahip olan iki katılımcı, Türkçe, Azerice terimlerini eşanlamlı olarak kullanmışlardır. Hoy'da kuşak fark etmeksizin katılımcılar anadillerini Türkçe olarak tanımlamışlardır. Aileleri tarafından Farsça konuşturulan üçüncü kuşağa mensup iki katılımcı Türkçe konuştuklarında kendilerini ifade etmekte zorluk yaşadıklarına rağmen anadillerini Türkçe olarak ifade etmişlerdir.

Tahran'da yaşayan katılımcıların çoğunluğu anadilini Türkçe olarak tanımlamalarına rağmen göçün etkisi kuşaklar arası farklılıkta kendisini göstermiştir. Anadillerini Türkçe olarak tanımlayan anneanne ve annelerine rağmen üçüncü kuşaktan görüşmeye katılan bir katılımcı anadilini Azerice ve üç katılımcı ise Farsça olarak tanımlamıştır.

Türklerin yaşadıkları bölgelerde hâkim olan dilin Türkçe olması insanları Türk kimliğine bağlılığını korumuştur. Dolayısıyla katılımcılar Farsça konuşmalarına rağmen anadillerini Türkçe olarak tanımlamışlardır. Tahran'a yapılan göç, nesilden nesle kimliğin ve dilin aktarımı ve korunması açısından Türk kültürünün aleyhine işlemiştir. Tahran'da yaygın olan dilin Farsça olması, Türklerin, Türkçenin ve Türk kimliğinin aşağılanması, dışlanması, alay konusu edilmesi, kültürel ve ekonomik olarak ast seviyede yansıtılması kişilerin, ebeveynlerinin anadilinden farklı olarak, Farsçayı anadilleri olarak tanımlamalarına yol açmıştır.

#### **4.3. AİLEDE KONUŞULAN DİLİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Bu bölümde katılımcıların evlendikten önce ebeveynleri ve kardeşleri, evlendikten sonra eşleri ve çocukları ile iletişim kurmak amacıyla kullandıkları dil ele alınmıştır. Ailede konuşulan dil şehirler ve kuşaklara göre farklılık göstermektedir.

Tebriz'de ikinci kuşağa mensup bir katılımcı, Hoy'da ise ikinci kuşağa mensup bir, üçüncü kuşağa mensup iki katılımcı aileleri ile Farsça konuşmuşlardır. Tebriz'de yaşayan yüksek sosyo-ekonomik düzeyde katılımcının babası Kürt ve kendisi Tahran doğumlu

olduğu için evde hâkim dilin Farsça olduğunu söylemiş ve ebeveynleri ile Farsça konuşmuştur. Katılımcı evlendikten sonra eşi Tebriz’de yaşamasına rağmen bir dönem Tahran’da yaşadıkları için eşi ve çocukları ile Farsça konuşmuştur.

*Ben annemle Türkçe, babam, kardeşlerim ve eşimle de Farsça konuşurum. Yani hem çocuklarımla hem eşimle Farsça konuşuruz. Eşimin akrabalarıyla Türkçe, kendi ailemle Farsça konuşuruz. (Ferin, Tebriz)*

Hoy’da yaşayan ikinci kuşağa mensup yüksek düzey sosyo-ekonomik durumuna sahip olan katılımcının eşi Türk kökenli ancak Tahran doğumlu olduğu için evde hâkim dil Farsça olmuştur. Böylece Türk olmayan veya Türkçe konuşmayan kişi ile evlilik ve ailede bir kişinin Farsça konuşması ailede Farsçayı hâkim dil konumuna getirmiştir. Yaşanılan şehir açısından bakıldığında Tahran’da yaşamak konuşulan dilin Farsçaya dönüşmesini sağlarken Tebriz’de ve Hoy’da yaşamak evde hâkim dilin Türkçeye olmasını sağlamamıştır.

*Eşim Farsça konuşuyordu dolayısıyla çocuklarla da Farsça konuştuk. Ben genelde Türkçe konuşuyordum ama onlar alıştikları için Farsça karşılık veriyorlardı. Ancak şimdi onlar da yavaş yavaş Türkçe konuşmaya başladılar. Babaları vefat ettikten sonra artık genel olarak Türkçe konuşuyoruz arada sırada çocuklar istediklerini Farsça ifade ediyorlar. (Feriba, Hoy)*

Hoy’da yaşayan üniversite sınavına hazırlanan iki katılımcıyla ebeveynleri doğduklarından itibaren Farsça konuşulmuştur. Ergenlik dönemine gelindiğinde bu iki katılımcı arasında ailede, akrabalarda ve arkadaşlar ile dil kullanımı tercihi arasında farklılık dikkat çekmiştir.

Farsça konuşmaya devam etmek isteyen Sanaz’ın ifadeleri dikkate alındığında, ailesinin özellikle annesinin Farsça konuşmaya eğilimi, katılımcının çocukluğundan itibaren Farsça konuşma deneyimi, çevresinden aldığı tepkiler, okul deneyimi, sınıf arkadaşlarının kullandığı dil ve dil becerisi etkili olmuştur. Sanaz’ın anneannesi ve Fars Dili ve Edebiyatı öğretmeni olan annesi İran’da asıl dilin Farsça olması ve çocuklar ile Farsça konuşulması gerektiğini savunmuşlardır. Sanaz, çocukluğunda Farsça konuştuğu için komşuları, akranları ve okuldaki arkadaşları tarafından ilgi gördüğünü, kendisini özel hissettiğini ve özgüveni yükseldiğini paylaşmıştır. Buna ek olarak okulda derslerde

zorlanmadığını ve başarılı olduğunu aktarmıştır. Katılımcı kendini Farsça konuşarak daha iyi ifade ettiğini, Farsça konuşmaya alıştığını ve Türkçe konuşmaktan çekindiğini ifade ederek Farsça konuşmayı tercih etmiştir.

*Çocukluğumdan beri benimle Farsça konuşmuşlar, onun için ben de Farsça konuşmaya alışmışımdır. Fakat Türkçeyi de gayet iyi konuşabiliyorum... Aslında anneannem ile çok az Türkçe konuşuruz, anneannem benimle Farsça konuşmak ister, ben de onunla Farsça konuşurum. Kendi evimizde son zamanlarda artık benimle Türkçe konuşuyorlar, fakat ben Farsça olarak karşılık veriyorum. Annemin babası ile de genelde Türkçe konuşurdum. Bir de okulda bir arkadaşım çok mutaassıp idi, hiç Farsça konuşmazdı, onunla da bazen Farsça, bazen Türkçe konuşurdum... Ben kendim Farsçayı tercih ederim, çünkü ilk baştan Farsça konuşmuşumdur ve bu dilde daha iyi kendimi ifade ediyorum, Türkçem bu kadar iyi değil, Türkçe konuşmaktan çekinirim. Herkes de benim Farsça konuşmama alışmış, Türkçe konuştuğumda onlar için bile tuhaf geliyor... Seçim hakkım olsaydı ailemin benimle Farsça konuşmalarını isterdim, çünkü insan okulda dersleri daha iyi anlar, özellikle edebiyat dersinde daha iyi cümle kurabilir. Annem de kendi öğrencilerinin Farsça cümle kuramadıklarından örnek verir. Onun için annem her zaman ilk baştan Farsçanın öğrenilmesine vurgu yapar. (Sanaz, Hoy)*

Babasının Türk kökenli, Tahran doğumlu olduğu için Hoy'da evde Farsçanın hâkim dil olması ve ebeveynleri tarafından Farsça konuşturulan Sona, ergenlik çağında Türkçe konuşmayı tercih etmiştir. Katılımcının yakın akrabalarının dil kullanma tutumu, Türkçeye ve yaşadığı şehre duyduğu aidiyet bu tercihinin etkilemiştir. Katılımcı Hoy'da yaşayan anneannesinden Türkçeyi öğrendiğini ve bu dile aidiyet duyduğunu ifade etmekle birlikte, Tahran'da yaşayan babaannesi ve halaları tarafından Farsça konuşmaya zorlandığı nedeniyle, bu duruma başkaldırarak Tahran'da bile Türkçe konuşmayı tercih etmiştir. Katılımcı, liseden itibaren artık sınıf arkadaşları ile Türkçe konuşmaya başladığını ve Türklerin yaşadığı şehirde Türkçe konuşulması gerektiğini savunmuştur.

*Babam Tahran'da yetiştiği için biz evde çocukluktan beri Farsça konuşurduk. Şimdi bile bazen Farsça konuşuruz. Çocukken evde annem, babam ve Tahran'da yaşayan akrabalarımız bizimle Farsça konuşurlardı fakat Hoy'da yaşayan anneannem ve büyük babam Türkçe konuşurlardı. Biz de onlar ile çok becermesek bile Türkçe konuşurduk. Türkçeyi, evde zaman geçtikçe yavaş yavaş öğrendik. Dört beş yıl öncesine kadar Farsça konuşurduk, sadece anneannemin yanına gittiğimde Türkçe konuşurduk. O zamandan beri artık Türkçe konuşuyoruz, yine bazen evde annemle Farsça konuşuruz ancak artık genelde Türkçe konuşmaya başlamışızdır. (Sona, Hoy)*



Ailede konuşulan dil ile ilgili konuşmalar sırasında katılımcıların çocuklarına karşı duygularını Türkçe, ancak özellikle üçüncü kuşağa mensup katılımcılar eşlerine karşı duygularını Farsça ifade ettikleri dikkat çekmiştir. Üçüncü kuşağa mensup dört katılımcı duygularını özellikle eşlerine karşı Farsça ifade etmek istediklerini bildirmişlerdir. İki katılımcı ailelerinde Farsça konuşulduğu için hâkim oldukları dilin Farsça olduğunu, evli olan diğer bir katılımcı eşine karşı duygularını Farsça ifade ettiğini, bekâr olan diğer katılımcı ise ister aile içinde, ister medyada Türklerin duygularını nasıl dile getirdiklerine şahit olmadığını belirterek eşine karşı duygularını Farsça dile getirmek istediğini aktarmıştır:

*Ben Türkçe konuşurken arada sırada Farsça kelimeler kullanıyorum. Özellikle eşime sevgimi Farsça dile getiririm, o da bana Farsça veya İstanbul Türkçesinde ifade eder. (Zekiye, Hoy, 27 yaşında)*

*Duygularımı anneme, babama, kardeşlerime Türkçe, ancak eşime Farsça söylemeyi severim. Farsça söyleyerek sanki duygularımı daha iyi gösterebilirim. Ben Türkiim, Türkçe konuşuyorum ancak eşime karşı duygularımı Farsça ifade etmek isterim. Kimsenin Türkçe duygularını dile getirmesini duymamışızdır. Filmlerde de Farsça ifade ediliyor. Türkler çok gururlular, özellikle Türk erkekleri gururlu oldukları için duygularını dile getirmezler. Türk aileler de çekingenlik (hucb ve hayâ) olduğu için kimse duygularını dile getirmez. Mesela eskilerde saygısızlık olmasın diye baba kendi çocuğunu bile kucağına almazdı. Farslar bunun gibi konularda dara rahatlar. Çekinmiyorlar, onlar eşlerine ve çocuklarına karşı sevgilerini dile getirmekten çekinmiyorlar (utanmıyorlar). Ancak Türkler çekinirler. Mesela benim babam hem eşini hem de çocuklarını seviyor ancak göstermekten çekiniyor. Ben anne ve babamın birbirlerine duygularını dile getirmelerini hiç duymadım. Ben duyguları dile getirmeyi çok severim. Kendim evlendiğimde de duygularımı dile getirmeye karar verdim. “Seni seviyorum”, “kendine iyi bak (movazeb-e hodet baş)”, “Allah’a ismarladım (be Hoda miseparamet)” gibi ifadeleri Farsça söylerim. (Leyla, Hoy)*

Tahran’da yaşayan katılımcıların arasında kuşak, doğum yeri, Tahran’a göç, ebeveynlerin dil becerisi ve evlilik ailede kullanılan dili etkilemiştir. Azerbaycan Türklerinin yaşadığı şehirlerde doğan ve sonradan Tahran’a göç eden birinci, ikinci ve üçüncü kuşaktan katılımcılar ebeveynleri, kardeşleri ve eşleri ile Türkçe konuşmuşlardır.

Tahran’da yaşayan ikinci kuşağa mensup katılımcıların arasında doğum yerleri, Tahran’a göç etme zamanı, eşlerinin kullandığı dil, ailede kaçınıcı çocuk oldukları, ebeveynlerin Farsçaya hâkim olma seviyesi, kendilerinin veya ebeveynlerinin göç etmeden önceki

memleketlerini ziyaret etme sıklığı gibi faktörler ailede dil kullanımlarında etkili olmuştur.

Tahran'da doğan ikinci kuşağa mensup katılımcılar, evlenmeden önce ebeveynlerinden birisi, özellikle anne, okur-yazar ve Farsçaya hâkim olmadığı takdirde ailede hâkim dil Türkçe olmuştur. Ancak ebeveynler okur-yazar ve Farsçaya hâkim olduklarında ailede Farsça konuşulmuştur. Tahran doğumlu katılımcılar, eşlerinin Türk olmasına rağmen evlendikten sonra eşleri ile Farsça konuşmuş ve ailede hâkim dil Farsça olmuştur.

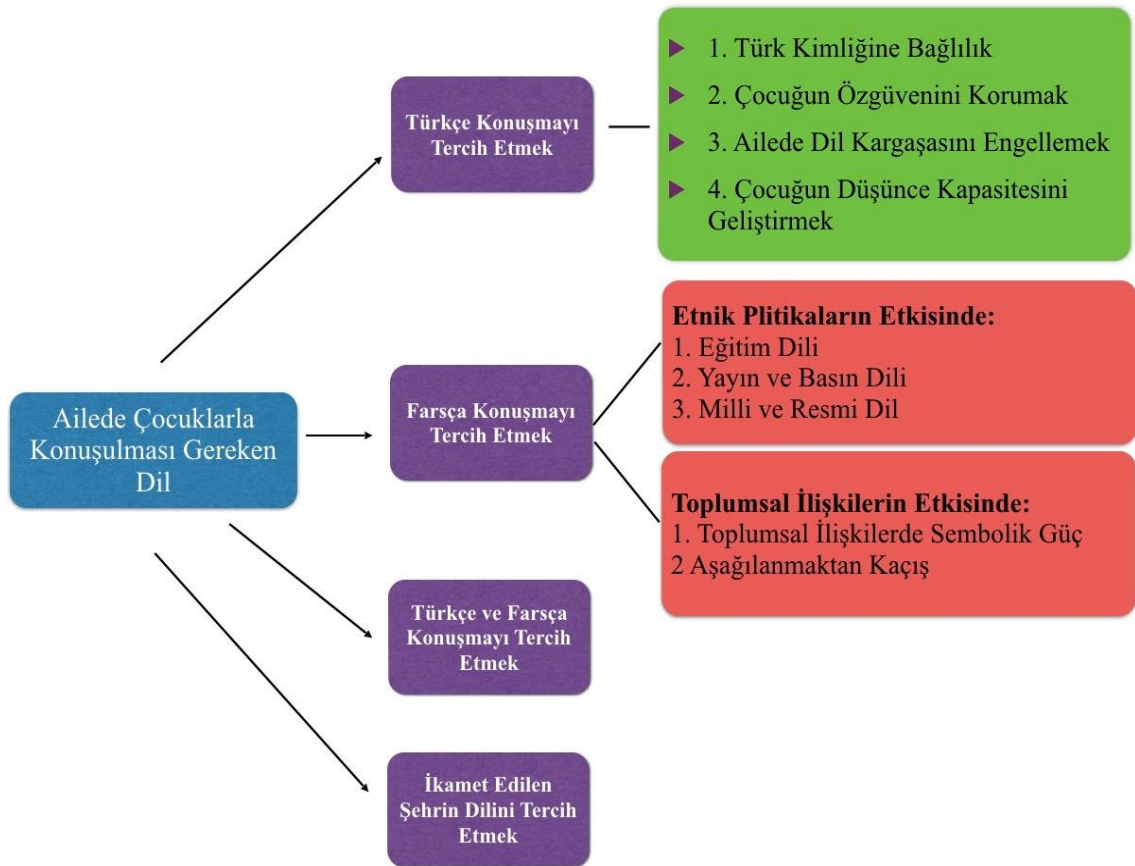
*Babam bizimle Türkçe, annem ise Farsça konuşurdu ancak biz Farsça karşılık verirdik. Annem, babam ve büyük kardeşlerim birbirleriyle Türkçe konuşurlardı ancak şimdi onlar da çocuklarıyla Farsça konuşurlar. Babam bizim Türkçe konuşmamıza ısrarcı idi. Türkçeyi çok şiveli konuştuğum için özgüvenim yoktu. (Azam, Tahran)*

Tahran doğumlu üçüncü kuşağa mensup katılımcılar, ebeveynlerden birisinin veya eşlerinin evde Türkçe konuşmasına rağmen ebeveynleri, kardeşleri ve eşleri ile Farsça konuşmuş dolayısıyla ailede hâkim dil Farsça olmuştur.

*Şuanda sadece evde Türkçe konuşuyorum, Tahran'da yaşadığımız için dışarıda Farsça konuşuyorum. Gelinimiz Türk kökenli yalnız Tahran'da doğup yetiştiği için Farsça konuşuyor, torunumuz ile annemler Türkçe, kendi anne babası Farsça. Ben de ona duygumu göstermek istediğimde bazen Türkçe konuşurum. (Mina, Tahran)*

#### **4.4. AİLEDE ÇOCUKLARLA KONUŞULMASI GEREKEN DİL TERCİHİ**

Bu bölümde Türk kadınlarına çocuklarıyla evde hangi dili konuştuklarını ve hangi dili konuşmayı tercih ettiklerinin nedenleri sorulmuştur. Katılımcılar ailede çocuklarıyla Türkçe, Farsça, her iki dili veya ikamet edilen şehrin diline göre konuşmayı tercih ettiklerini paylaşmışlardır (bkz. Şekil 9). Bunun ardından şehir ve kuşak farklılığına göre çocuklarla konuşulması gereken dilin değerlendirmesi sunulmuştur.



Şekil 9: Ailede Çocuklarla Konuşulması Gereken Dilin Tercih

#### 4.4.1. Ailede Çocuklarla Türkçe Konuşmayı Tercih etmek

Katılımcılar, doksan dört ifadeyle çocuklarla ailede konuşulması gereken dil hakkında görüşlerini bildirmişlerdir. Bu doksan dört ifadenin on altısı çocuklarla ailede Türkçe konuşulması gerektiğinin nedenlerini ortaya koymuştur. Katılımcılar tarafından “Türk diline ve kimliğine bağlılık”, “çocuğun özgüvenini korumak”, “ailede dil kargaşasını engellemek”, “çocuğun düşünce kapasitesi geliştirmek” amacına ulaşmak için çocuklarla anadillerinde konuşması gerektiğini vurgulamışlardır.

*Anadilinin öğrenilmesi insanın düşüncesinin altyapısını şekillendirmektedir. İnsan her ne kadar başka dilleri öğrense de yine bilinçaltında anadilinden o dillere çeviri yaparak konuşuyor. Yani sanki insan her zaman başka dilde konuştuğunda bir türlü anadilinden çeviri yapıyor. İnsan konuşmadan önce düşünüyor, ilk başta anadilini öğrenmek aslında düşünmeyi sağlayacak dili öğrenmektir. Gördüklerime göre Türk*

*ailelerde çocuk ile Farsça konuşulduğunda, ancak ebeveynler birbiriyle Türkçe konuştuklarında ve yaşadıkları ortamın dili de Türkçe olduğunda çocuğun düşünme kapasitesi olumsuz yönde etkileniyor. Çocuk sağlam düşünemediği için sağlam konuşamıyor. (Sevil, Tebriz)*

Kendi kimliklerini Türk olarak tanımlayan beş katılımcılar Türk kimliğini ve diline duydukları bağlılık nedeniyle çocuklarla ailede Türkçe konuşulması gerektiğini savunmuşlardır. Çocuklarıyla Türkçe konuşmayı tercih eden ikinci kuşağa mensup katılımcılar, “kendilerinin Türk”, “anadillerinin Türkçe” olduğunu, “Türklerin değerinin dilleri ile bilindiğini ve Farsça konuşmanın kendine bir hakaret olarak yorumladığını” gerekçe olarak göstermişlerdir.

- *Ben çok zorluk yaşadım. Evlendiğimde bir taraftan yaşım küçüktü, diğer taraftan 34 sene geçmesine rağmen Erdebil'e dönmek isteği hala içimde canlı, hala burada kendimi rahat hissetmiyorum. Görümcelerim ilk Tahran'a geldiğim gündün itibaren benden Farsça konuşmamı istediler, ben kabul etmedim. Biz Fars değiliz dedim, siz de Türk'sünüz, ben Türkçe konuşacağım dedim. Evde de, çocuklarımla da Türkçe konuştum. Kızım Türkçe konuşabiliyor, yalnız kendisini çok iyi ifade edemiyor.*
- *Hacer: Tahran gibi bir şehirde evde Türkçe konuşmak çocuklar için sorun olmadı mı?*
- *Hayır, çünkü çocukların Farsça konuşan arkadaşları vardı. ... Üstelik okulda da Farsça konuşulurdu. Ben doğduklarından beri Türkçe konuşurdum, yalnız babası Farsça konuştururdu. (Zehra, Tahran)*

Üçüncü kuşağa mensup katılımcıların ifadelerinin arasında bir taraftan “Türk kimliğine ve diline bağlılık”, “anadilinin korunmasına yönelik eğilim” ve “İran'ın tek dilli politikasını eleştirmek” yer almıştır. Türk kimliği bilinci ile ilgili, tek dil politikası ve çocuklarla Farsça konuşmak Türk kimliğini öldürme ve çocukları bu kimliğe yabancılaştırma şeklinde yorumlanmıştır.

*O (Farsça konuşmak) bir kimliği öldürmektir. Bu bir siyasettir. Bırak bize eğitim almak zor olsun, Biz bu zorluğu yaşamaya hazırız, iki dili de öğrenmeye hazırız, fakat evde çocuklarımızla Farsça konuşmayız, çocuğumuzu kendimize yabancı etmeyiz. (Mina, Tebriz)*

*Aile anadilini öğretmelidir. Çocukla anadilinde konuşulmalı sonra kitapların vasıtasıyla ona Farsçayı da öğretebilirler. Ancak çocukla Farsça konuşmamalıdır. Herkes çocuklarıyla Farsça konuşursa nesilden nesle yavaş yavaş Türkçe yok olacaktır. Bizim dilimizin korunması Türklerin kökünün korunması demektir. Gelecek nesiller bizim ülkeyi Farsların ülkesi olarak bilseler de Türklerin bu ülkeye ne hizmetler sunduğunu görsünler. Gelecek nesiller Türklerin burada yaşadıklarını bilsinler, öğrensinler, araştırsınlar. (Mercan, Hoy)*

Üçüncü kuşağa mensup üç katılımcı kendi deneyimlerinden ve gözlemlerinden yola çıkarak anadilinde konuşmak ve özgüven arasındaki ilişkiye vurgu yapmışlardır. Yüksek eğitim almış bu katılımcılar, Farsça konuşmayı “düşük özgüvenin göstergesi olduğunu” ve çocuklar ile anadilinde konuşmamanın çocukların da “özgüvenlerini kaybetmelerine” neden olduğunu ifade etmişlerdir. Yüksek lisans ve doktora mezunu olan iki katılımcı, eğitim sisteminde, özellikle öğretmenlerin davranışlarında Farsların ve Farsçanın üstün olması çocuklara aktarılmaktadır. Bu üstünlük ilişkisi Türk çocuklarının özgüvenini olumsuz yönde etkilemekte, Türk kimliğinden ve dilinden utanmalarına neden olmakta ve Farsça konuşmaya teşvik etmektedir. Ancak yüksek eğitim sayesinde, özellikle üniversite hayatında Farslar ile yakından iletişimde olmak onların üstün olma imajını kırmakta ve Türk kimliğine ve diline aidiyet artmaktadır.

*Kesinlikle çocukla kendi anadilinde konuşulmalı, bu konu benim için yüzde yüz kesindir. Çünkü aksi takdirde çocuk özgüvenini kaybediyor. Bunu somut olarak görüyorum. (Mercan, Hoy)*

*Bence bizim özgüvenimiz düşük olduğu için Farsça konuşmak istiyoruz. Dolayısıyla şivemizden utanıyoruz. Ancak eğitim seviyesi yükselince kişinin özgüveni de yükselecek ve kendi kimliğinden çekinmeyecektir. Üstelik eğitim sayesinde Farslarla yakından iletişim kurunca onların bizden daha üstün olmadığını da görüyoruz. (Hale, Hoy)*

*Bence insanın eğitim seviyesi yükselince kendi kimliğine, tarihine ve kültürüne bağlılığı da artacaktır. Üstelik ben Meşhed’de üniversiteyi kazandığımda Farslarla yakından tanıştım ve onların üstün olmadığını gördüm (Efsane, Hoy).*

Tebriz’de yaşayan üçüncü kuşağa mensup iki katılımcı Türk ailelerinde çocuklarla Farsça konuşmayı bir üstünlük göstergesi olduğunu paylaşmış ancak bu duruma karşı çıktıklarını belirtmişlerdir. Katılımcılara gözlemlerinden yola çıkarak Türk ailelerinde ebeveynlerin

birbiriyle Türkçe ancak çocuklarla Farsça konuşması çocuğun hiç bir dili düzgün konuşmamasına yol açacaktır.

*Bazı insanlar Farsça konuşmayı kendilerine üst sınıf belirtisi (kilas) ve gurur kaynağı olarak biliyorlar. Çoğu insan şuanda çocuklarıyla Farsça konuşur. Bence insan ilk başta anadilini öğrenmeli. Bu durumlarda çocuk ne Farsçayı ne de Türkçeyi düzgün konuşuyor. (Mehdiye, Tebriz)*

*Bazı aileler çocuk ile en baştan okulda sorun yaşamamasın diye Farsça konuşuyorlar. Yalnız böyle bir durumda evde konuşulan dilin kullanımında sorun çıkıyor. Ben kendi kızımınla Türkçe konuşurum, okula gitme yaşı yaklaşınca ara sıra Farsça da konuşurum veya Farsça çocuk programı izletirim. (Elnaz, Tebriz)*

#### **4.4.2. Ailede Çocuklarla Farsça Konuşmayı Tercih Etmek**

Modern ulus-devletin inşasıyla başlatılan süreçte İran'da Farsçanın egemenliği ve üstünlüğü sağlanmıştır. Farklı dil gruplarının İran coğrafyasında yaşamasına rağmen devletin dil politikası sonucunda sadece Farsça milli ve resmi dil olarak seçilmiş, tek dilli bir eğitim sistemi dayatılmış ve yaygın basın dili Farsça olmuştur. Bir dilin toplumda ayrıcalıklı konuma getirilmesi toplumsal ilişkileri de etkilemiştir. Her şeyin Farsçalaştığı bir toplumda, bu dili konuşanlara sembolik bir güç kazandırmış ve bu dile hâkim olmayan gruplar, şiveleri ve anadillerinden dolayı aşağılanmaya maruz kalmışlardır. Böylece aileler çocuklarını aşağılanmaktan korumak, onların ilerlemesini ve gelişmesini sağlamak amacıyla çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir.

İran'da Farsçanın milli ve resmi dil seçilmesiyle, gazetelerin, kitapların ve eğitim kurumlarının çoğalmasıyla birlikte sadece Farsçanın vasıtasıyla insanların birbirine bağlanması planlanmıştır. Böylece geçmiş, mevcut kültür ve diğer milli fenomenler hakkında bilgi edinmenin yolu sadece Farsçadan geçmiştir. Bazı gazeteler Türkçe gibi başka dillerde basılsa da, kültürel baskılar ve Farsçanın dayatılması sonucunda giderek güçlerini yitirmiştir (Vaziri, 2013, s. 190).

Otuz üç katılımcı, yetmiş anlatıyla ailelerde çocuklarla Farsça konuşmayı tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu katılımcıların bir kısmı çocuklarıyla Türkçe konuşmasına

rağmen Farsça konuşmayı doğru bulduğunu paylaşmıştır. Kadınlar çocuklarla Farsça konuşmayı sürdürmek konusunda farklı karar vermişlerdir. Eğitim dilinin Farsça olması nedeniyle çocuklarıyla Farsça konuşmayı gerekli bulan kadınlar, çocuğun Farsçaya hâkim olmasının ardından okula başladıktan sonra çocuklarla Türkçe konuşmaya geçtiklerini aktarmışlardır. Buna rağmen şiveden dolayı toplumsal ilişkilerde sorun yaşayan, alay edilen, çekingen davranan katılımcılar çocuklarının şivesinin değişmemesi için onlarla her zaman Farsça konuşacaklarına değinmişlerdir.

Kişisel başarı doğrultusunda toplumda yukarı doğru ilerlemek ve yüksek pozisyonlara gelmek bireysel asimilasyonla sonuçlanabilir. Bireysel asimilasyonda ezilen grubun üyeleri güçlü grup gibi görünmeye çalışırlar. Tabakalaşma sistemi içinde bazen kişiler kendi durumlarından çok çocukları için daha iyi bir yaşam sağlamak amacıyla onların alt katmanlardan farklılaşmayı ve üst katmana yakınlaşmayı denerler (Cook, 2003, s. 96). İran’da Türklere karşı devlet ve egemen grup tarafından kolektif asimilasyon politikası uygulanmaktadır. Farsçanın resmi, milli, eğitim, yayın ve basın dili olmasıyla birlikte ailelerin çocuklarıyla Türkçe konuşması yasaklanmasa da, başarıyı, yükselmeyi ve gelişmeyi Farsçaya hâkim olmakla ilişkilendirmiştir. Bu doğrultuda devletin kolektif asimilasyon politikaları sonucunda aile ortamında çocuklarla Farsça konuşmayı tercih etmek bireysel asimilasyonun göstergesi olabilir.

Çocuklarla Farsça konuşmayı tercih eden ailelerin sundukları nedenlere bakıldığında “etnik politikaların etkisinde” ve “toplumsal ilişkilerin sonucunda” Farsça konuşmayı tercih etmek üzere iki tema ortaya çıkmıştır.

### ***Etnik Politikaların Etkisinde***

Modern öncesi devletler tebaasının arazileri, vergileri, konumları ve kimliklerine dair çok az bilgiye sahiptir. Ancak modern devletler işlevlerini basitleştirecek biçimde yerine getirmek için toplumun düzenlemiştir. Okunaklılık ve basitleştirmeye yönelik girişimlerin merkezinde dilin standartlaşması yer almıştır. Ülkede farklı bölgelerin dilsel olarak boyunduruk altına alınması ve kültürel açıdan birleştirilmesi iç sömürgeleştirme girişimlere yönelik büyük bir adım idi. Özgün bir dil, tarihin, kültürel hassasiyetin,

edebiyatın ve mitolojinin taşıyıcısıdır. Dolayısıyla “devletin bilgisi bakımından, sömürgeleştirme, kontrol, manipülasyon, yönlendirme veya propogandası şöyle dursun özgün bir dilin kendisi ürkütücü bir engel teşkil eder”. Bu engeli aşmak dilsel merkezileşme politikalarıyla gerçekleşmiştir. Dilsel merkezileşmenin arkasındaki kültürel projede milli olarak seçilen dil edebiyat, basın ve milli eğitim vasıtasıyla ulusal uygarlığın taşıyıcısı konumuna getirilmiştir. Standart milli dilde konuşmak, o kültüre tam katılımı ardından getirmekle birlikte yerel dillerin ve bölgesel kültürleri aşağılamakla kültürel hiyerarşiye resmiyet kazandırmıştır. Bunun yanı sıra “Toplumsal ilerlemenin ve maddi başarının yolu” akıcı milli dil olarak seçilen dilde konuşmaktan ve merkez olarak seçilen bölgeyle bağlantılara sahip olmaktan geçmiştir. “Devlet basitleştirmesi, kendisinin mantığına uyum sağlayanları ödüllendirmeyi, onu göz ardı edenleri de cezalandırmayı vaat ediyordu” (Scott, 2020, s. 15-16, 82-83).

İran’da modern ulus devletinin inşası, halkın devletle ilişkisini kaçınılmaz kılmıştır. Büyük bir coğrafya, dilsel ve kültürel çeşitlilik ve farklı yaşam tarzları Pehlevi devletini tebaası üzerine tahakküm kurmasını engelliyordu. Scott’ın da vurguladığı gibi devlet egemenliğini kurmak için toplumu okunaklı hale getirmesi gerekmektedir. Rıza Şah’ın iktidara geçmesiyle birlikte Azerbaycan ve Gilan başta olmak üzere özerk hükümetlerin bastırılması, göçebe topluluklarına zorunlu iskân verilmesi ve kıyafet reformu gibi politikalar, toplumdaki çeşitliliği yok etmekle birlikte devlet için basitleşmiş, homojenleştirilmiş, okunaklı bir toplum düzenliyordu. Silah gücüyle gerçekleşen bu dayatmaların yanı sıra, Farsçanın resmi ve milli dil olarak seçilmesiyle dilsel merkezileşme gerçekleşmiştir. Bu kapsamda dilsel ve kültürel farklılıkların yok edilmiş, dile ve kültüre dayalı hiyerarşi inşa edilmiş, anadilinde konuşan halk cezalandırılmış ve Farsça konuşmak dayatılmıştır.

Bu araştırmanın görüşmelerinde ailede çocuklarla Farsça konuşulması gerektiğini vurgulayan kadınların ifadelerinde etnik politikaların etkisi ön plana çıkmıştır. Çocuklarıyla Farsça konuşmuş veya Farsça konuşmayı doğru bulmuş kadınlar “eğitim”, “yayın ve basın”, “milli ve resmi” dilin Farsça olmasını gerekeceğini göstermiştir.



### *Eğitim Dilinin Farsça Olması*

Milliyetçilik politikalarında modern eğitim sistemi önemli konuma sahiptir. İkinci bölümde tartışıldığı üzere Gellner'e (1992) göre milli kimliğin inşasında sanayileşmiş toplumlarda kültür ile toplumsal yapı ve siyaset arasındaki ilişki değişmiştir. Modern eğitim sistemi bir taraftan uzmanlaşmayı, diğer taraftan türdeş bir kültürün ve standart bir dilin ortaya çıkmasındaki katkısıyla bu ilişkinin biçimlenmesinde merkezi rol oynamıştır. İran'da ise Birinci Pehlevi döneminden itibaren eğitim sistemi Farsçanın yaygınlaştırma aracı ve toplumu devlete bağlayan unsur olarak nitelendirilmiştir. Farangistan dergisinde 1924'te yayınlanan bir yazıda eski okulların kapatılması ve yeni okulların açılması için gerekçeyi resmi ve milli dili ülke çapında yaygınlaştırmak ve Türk dilinin izlerini temizlemek olmuştur:

İran'ın genelinde herkes resmi ve milli dili bilmemektedir. İran'ın birçok bölgesinde vahşilerin saldırısının izi olan Türk dili hala devam etmektedir. Bu kirli izleri ortadan kaldırmak ve yok etmek için eğitimi yaygınlaştırmak ve yeni okullar açmaktan başka bir tedavi yolu var mı?... Türkçe konuşan İranîler bu beladan kurtulmalıdır. Kurbanların ruhları ve İran'ın abad binaların yıkıntıları, vatandan bu vahşilerin izlerinin temizlenmesini talep ediyor. İran'da herhangi bir mutluluk yaratmak, okul inşa etmeye bağlıdır" (Mehdevi, 1925; akt. Kohnepuşi vd., 2021, s. 51).

İran'da uygulan bu politikalar bağlamında Türk kadınları tarafından aile içinde çocuklarla Farsça konuşmak için en çok vurgulanan neden eğitim dilinin Farsça olması olmuştur. On dokuz katılımcı hem kendi eğitim deneyimlerinden ve gözlemlerinden yola çıkarak hem de çevrelerindeki insanların deneyim ve tavsiyelerine başvurarak çocukla ailede Farsça konuşulması gerektiği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Katılımcıların ifadelerine bakıldığında ailelerde çocuklarla konuşulması gereken dil, anadilleri Farsça olmayanlar için bir soruna dönüşmüş ve ebeveynler deneyim paylaşımı yoluyla bu soruna çözüm bulma arayışına girmişlerdir.

Eğitim dilinin Farsça olan sistemin zorluklarıyla baş etmek üzere kadınların devlet tarafından dayatılan bu sistemi kabullenmeleri ve uzmanların görüşüne başvurmak yerine deneyimlerinden yola çıkarak karar almaları dikkat çekmiştir. Sadece ilk oğlan çocuklarıyla Farsça konuşan iki kadın, çocuğun beş yaşına kadar ne Türkçe, ne de Farsça

konusması üzere uzmana danışmışlardır. Uzmanların çocuklarla ilk başta anadilinde konuşulması bilgisini edinmiş ve diğer çocuklarıyla başta anadilinde konuşmuşlardır. Bu duruma rağmen Tahran’da yaşayan üçüncü kuşağa mensup iki katılımcı çocuklarını yurt dışına göndermek için başta İngilizce konuşmayı tercih ettiklerini ancak bu konuda araştırma yaptıktan sonra Farsçayı öğretmenin ardından ikinci dil olarak İngilizceyi öğretmek kararı aldıklarını açıklamışlardır.

*Ben okul için Farsça konuştum. Çocukları olan diğer kişilerin deneyiminden de faydalandım. Çocuklarla Farsça konuşulduğunda 1. ve 2. sınıfta çocuk rahat ediyordu. Türkçeyi bilen çocuklar ders kitaplarında yazılan çok basit cümleleri bile anlamıyorken Farsçayı bilen çocuklar çabuk öğreniyorlardı. (Şöhre, Hoy)*

*Çocuğumla (Nazenin’le) hiçbir zaman Türkçe konuşmadım çünkü Türk olsak da okullarda Farsça konuşuluyor, televizyon programları farsçadır, bunun için de kızıma Türkçe öğretmedim, çünkü kendimiz bu konuda zorluk yaşadık. Türkçeden Farsçaya geçmek zor oldu bizim için, özellikle de okulda. Ben bundan dolayı çocuğumu hiç Türkçe konuşturmadım. Çünkü okulda bizden sunum falan istediklerinde Farsça konuşmak bana çok zor geliyordu. Bunun için Nazenin’le en başından Farsça konuşmaya çalıştık ki daha rahat etsin. (Sara, Hoy)*

Eğitim dilinin anadilinden farklı olması, Farsçaya hâkim olmayan çocukların hem dersleri anlamakta hem de öğrendiklerini anlatmakta zorluk yaşamalarına neden olmuştur. Katılımcılar Farsçaya hâkim olunmadığı durumda öğrenme hızının ve kalitesinin ve sonuçta eğitim başarısının olumsuz etkilendiğini, dolayısıyla Farsçaya hâkim olan diğer çocuklardan geride kaldığını vurgulamışlardır.

Toplumda paylaşılan deneyimlerin, ailede Farsça konuşulması gerektiği yönünde ağırlık kazanması, Farsça konuşmayı yaygın bir duruma getirmiştir. İkinci kuşağa mensup katılımcıların “Farsça konuşan çocuklar daha ileride” veya “çocuğumun diğerlerinden geride kalmasını istemiyordum” şeklinde ifadeleri, eğitim dilinin anadilinden farklı olduğu koşullarda, dili bir rekabet ve yarış alanına dönüştürmüştür. Böylece Farsça, ilerlemenin yolu ve eksikliği geride kalmanın zeminini oluşturmuştur. Bu algı, çocuklarla Farsça konuşmayı ebeveynlerin çocukların ilerlemesini sağlamak üzere bir duyarlılık ve sorumluluk haline getirmiştir. Bu durumda çocuklarıyla Farsça konuşmayan aileler çocuklarının gelişmesini engelleme ve geride kalmalarına neden olma baskısıyla yüz yüze kalmışlardır.

Çocuklarıyla Farsça konuşan ailelerde, çocukların ailelerinden farklı yol izlediği örnekler de olmuştur. Ebeveynleri tarafından Farsça konuşturulan çocuklar, özellikle okula gittikten sonra veya ergenlik çağında kendi deneyimleri neticesinde tekrar dil seçimi yapmışlardır. Erkek çocukları özellikle ev ortamından uzaklaştıklarında, çevrenin etkisi üzerine Türkçe konuşmaya yönelmişlerdir. Buna rağmen kız çocukları çevreden aldıkları olumlu tepki sonucunda Farsça konuşmayı en az ergenlik dönemine kadar sürdürmüşlerdir. Farsça konuşan erkek çocukların akranları tarafından kadınsı konuşmak veya kadınlar gibi konuşmak şeklinde etiketlenmeleri Türkçe konuşmalarına yol açmıştır. Ancak kız çocukları arasında Farsça konuşmanın prestijli olarak yorumlanması Farsça konuşmayı yaygın duruma getirmiştir.

*Birçok aile öyleydi, ben de çocuklarımın diğerlerinden geride kalmalarını istemiyordum. Benim oğlum okula gidene kadar, bizim Türk olmamıza rağmen hiç Türkçe bilmiyordu. Ben bir seferinde “gözlerine bak” dedim, bana “goz ne demektir” diye sordu. Türkçeden hiç bir şey anlamıyordu, ana okula gittiğinde biraz, birinci sınıfta ise daha fazla Türkçe öğrendi, ikinci sınıftayken diğer öğrencilerin yanında benimle bir kelime bile Farsça konuşmadı. Sanki Farsça konuşmayı kendisi için bir eksiklik olarak görüyordu. O zamandan beri evde Farsça, okulda ise Türkçe konuştu, üçüncü sınıftan itibaren evde de artık Farsça konuşmayı bıraktı. Onun tersine kızımın sınıf arkadaşlarının çoğu Fars olduğu için (H: Farsça konuşuyorlar), ben onunla Türkçe konuşsam bile sinirlenip Farsça karşılık veriyor, Türkçe karşılık veremiyordu. Bunun bir nedeni de arkadaşlarının çoğunun Farsça konuşmasıydı. Çevrenin etkisinde oğlumun dili değişti, (Farsça konuşmayı) kendine eksiklik olarak gördü, ama kızımın sınıf arkadaşları Farsça konuştukları için onun dili değişmedi. (Mehin, Hoy)*

### ***Yayın ve Basın Dilinin Farsça Olması***

Rıza Şah döneminde Eğitim Bakanlığının temel amacı standartlaştırılmış müfredat ve ulusal ders kitaplarının üretilmesiydi. Eğitim bakanlığı ile birlikte *Sazman-ı Parvariş-i Efkâr* (Halkı Aydınlatma Kurumu), İran’ın kültürel üretim programının merkezinde yer almıştır. Her iki bakanlık, devlet ve toplum arasındaki ilişkiye aracılık etmeye yardımcı olarak homojenleştirilmiş, standartlaştırılmış ve küreselleştirilmiş bir İran ulusal kültürünü teşvik ediyorlardı. Modern medya teknolojileri devletin kendisini kamuoyuna sunma fırsatı sunarak, standartlaştırılmış bir ulusal kültürü ürettiyordu. 1941 yılında ulusal radyo yayını başlatıldığında, Başbakan radyonun “bir ulusun sesi” olduğunu belirtmişti.

Böylece yayın ve basın ulusu güçlendirmek ve birleştirmek için kullanılmıştır (Marashi, 2008, s. 108-109).

Böylece modern devlet, yayın ve basın başta olmak üzere önemli medya aygıtlarını kendi tekelinde bulundurmıştır. İran'da tüm radyo ve televizyon kanalları devletin ve tüm basın, İrşad ve Kültür Bakanlığı kontrolünde bulunmaktadır. Türkçe yayın ve basın, dönem dönem yasaklanmasına rağmen, İslami Devrim'den sonra güçsüz bir şekilde devletin resmi medyasında ve basında yer almıştır. Türkçe yayın ve basının kısıtlılığı ve Farsçanın toplumun tüm alanlarında baskın dil konumuna getirilmesi, Farsçaya eğilimi pekiştirmiştir.

Ailelerde çocuk sayısının azalması ve sosyalleşme sürecinde medyanın artan rolü, çocukların yetiştirilme sürecinde, televizyon programları ve hikâye kitaplarının önemini artırmıştır. Dokuz katılımcı çocukların yayın ve basına erişimlerini kolaylaştırmak için ailede çocuklarla Farsça konuşulması gerektiğini paylaşmışlardır.

*Televizyon programları için kızımınla Farsça konuşuyoruz. Çünkü çocuk programlarının çoğu Farsça, Türkçede çok az program yapılıyor. Kızım da şuanda artık Farsça programları tercih ediyor. Ben küçükken Farsça bilmediğim için çok fazla televizyon izlemezdim. (Sara, Hoy)*

*Nasıl olsa bazı nedenlerden dolayı Farsçanın egemenliği var. Farsça yazılan kitaplardan dolayı olabilir bu. Diğer dillere saygı gösterilmemiş. Biz ülkemizde Türklerin yaşadığı bölgede Türkçe, Azerice kitaplar basılsın diyemiyoruz. Bir egemenlik söz konusudur. (Süheyla, Tahran)*

*Herkes Fars olmalıydı, Türk olmak kişiyi geride tutuyor. Sana bir örneğini söylemek istiyorum. Benim torunlarımdan birisine ailesi Farsça öğretmemiş, bu çocuk bir Fars gördüğünde ona ne diyeceğini bilmiyor. Kalakalıyor. Ben çok üzülüyorum, çünkü kendim bu sorunu yaşamışumdur. Her şey Farsçadır, kitaplar Farsça, çocuklar için hikâye kitapları Farsça. Eğer bir çocuğa Türkçe öğretilirse bunları nasıl anlayacak. Mesela diğer kızım çocuğuna Farsça öğretti, ben çocuğa hikâye kitapları okurdum, çocuk da çok severdi, ama Türkçe öğretilen torunuma kitap okuduğumda kalkıp gidiyor, nedeni de Farsça bilmediğidir. Onun ders okuyup Farsça öğrenmesi ve kitap okuyabilmesi uzun sürer. Bana böyle geliyor. Çünkü İran, Fars'tır. (Şehin, Hoy)*

### ***Milli ve Resmi Dilin Farsça Olması***

Çocuğuyla Farsça konuşan veya konuşmak isteyen hiç bir katılımcı, ilk gerekçe olarak, İran'da milli ve resmi dilin Farsça olmasından söz etmemiştir. Eğitim dilinin, yayın ve basın dilinin Farsça olmasının yanı sıra toplumsal ilişkilerde zorlanmamak ve aşağılanmamak vurgusunun ardından dokuz katılımcı, İran'da milli ve resmi dilin Farsça olmasını gerekçe olarak göstermiştir. Böylece katılımcılar Farsça konuşmayı bir güç kaynağına dayandırarak kararlarına meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır.

*-Büyük ve ortancı oğlumla Farsça konuştuk ancak iyi bir deneyim olmadığını farkettilik ve diğerleriyle Türkçe konuştuk. Onlarla Farsça konuştuğumuz çocuklarımızın bir süre sonra ne Farsçayı ne de Türkçeyi tam konuştuklarını fark ettik, üçüncü oğlumla artık Türkçe konuştuk.*

*-Hacer: Neden Farsça?*

*-Farsçayı öğrenmelerini istiyorduk, çünkü resmi dilimiz ve eğitim dili Farsçadır. Ancak bizim şivemiz ve çevrenin Türkçe konuştuğundan dolayı Farsçayı da doğru düzgün konuşamadılar. (Şebnem, Tebriz)*

*Bizim Türklerin durumu farklı, mesela Almanya'da doğan bir çocuğun milli dili ve evde konuşulan dili aynıdır veya Türkiye'de doğan birisinin yazma okuma dili ve ailesinde konuşulan dil aynıdır. Ancak İran'da bölgeleri dikkate almamız gerekiyor. Mesela bir çocukla... Kürtçe konuşulduğunda, ona biraz da Farsça öğretilmelidir. Çünkü bizim milli dilimiz farklı. Milli dil ile çocuk en başta tanışmalı. (Tahere, Tahran)*

Vaziri'ye göre Farsça, İran, Afganistan, Tacikistan, Hindistan ve diğer uzak bölgelerde yerli bir dildi ve tarihsel olarak ulusal bir vatani yoktu. Ancak oryantalistler ve İran'ın milliyetçi hükümeti, Farsça ve İran'ı eşanlamlı kılmak için Farsçayı, yalnızca İran'ın tarihi ürünü değil, aynı zamanda tüm sakinlerinin öğrenmek zorunda olduğu ulusal bir dil haline getirdi (Vaziri, 2013, s. 190).

### *Toplumsal İlişkiler Sonucunda*

Çocuklarla Farsça konuşulması gerektiğini vurgulayan kadınlar, Farsçanın eğitim, yayın ve basın, milli ve resmi dil olmasının yanı sıra bu dil politikasının toplumsal ilişkilerde doğduğu sonuçlara değinmişlerdir. Katılımcıların anlatılarına bakıldığında, İran’da devletin etnik politikaları etkisinde, Farsça “bir sembolik güç” durumuna gelmiştir. Her şeyin Farsçalaştığı bir toplumda Farsçaya hâkim olan kişiler üstün ve güçlü konuma yerleşmiş ve diğer gruplar özgüven kaybı ve güçsüzlüğe mahkûm olmuşlardır. Diğer taraftan toplumda Farsçayı şiveli konuşanların alay edilmesi, “aşağılanmadan kaçış” olarak Farsça konuşmayı tercih etmekle sonuçlanmıştır.

### *Sembolik Güç Olarak Farsça*

Fanon’un sömürge insanın dil problemi üzerine yaptığı analizleri, İran’da yaşayan Türklerin durumunu anlamak konusunda yardımcı olacaktır. Fanon’a göre dil olgusu temel bir öneme sahiptir. Bir dile hâkim olmak, bir kültürü benimsemek ve beraberinde gelen dünyayı da almak demektir. Belli bir dili edinen insan, o dil tarafından ifade edilen ve ima edilen dünyaya sahip olur:

Konuşmak demek, belli bir sentaksı kullanabilecek, şu ya da bu dilin morfolojisini kavrayabilecek durumda olmak demektir, doğru; fakat konuşmak demek, bir kültürü özümlemek, bir medeniyetin yükünü dilinin ucuna taşıyabilmek demektir her şeyden önce... Bir dile hâkim olan, sonuç olarak o dille ifade ve imâ edilen dünyaya da hâkim olur. Varmak istediğimiz yer belli oluyor artık: Dil hâkimiyeti, dil ustalığı yabana atılmayacak bir güç, bir iktidar getiriyor sahibine (Fanon, 1996, s. 19-20).

Sömürge halkı, ister toprağı elinden alınsın veya kendi yerel ve orijinal kültürel kaynakları yok edilsin aşağılık kompleksiyle baş etmek zorunda kalmıştır. Bu halk ister aile ortamında ister eğitim sisteminde kendi dilini ve şivesini hor görmeyi öğrenecek ve dilini düzeltmenin yollarını arayacaktır. Sömürge halkı merkezin kültürel standartlarını ve dilini benimsemekle bir “sapma, bozulma, köksüzleşme” yaşamasına rağmen, sömürü sisteminde üstün olana benzemeye çalışarak yükselmeyi umacaktır (Fanon, 1996, s. 20-28).

Tarihsel olarak, kabul etmek gerekir ki, Zenci Fransızca konuşmak istiyorsa, bunun sebebi, bu dili, kendisine daha elli yıl öncesinde kadar kapalı tutulan bir takım kapıları açacak bir anahtar olarak görmesidir (Fanon, 1996, s. 42).

Bourdieu, dili bir tahakküm aracı olarak görür. Dil, bazı insanların diğerlerine hükmettiği bir etkinliğin parçasıdır. Tıpkı finansal sermayesi olanların, sermayesi olmayanlar üzerinde hakimiyet kurması gibi, dil sermayesi olanlar da sınırlı kaynaklara sahip olanları kontrol eder. Bazı insanlar konuşma 'hakkını' güvence altına alarak veya gasp ederek geri kalanlar üzerinde iktidar kurabilirler. Bourdieu'ya göre dil aracılığıyla dünyamızı yaratırız. Ancak 'biz' herhangi bir eski 'biz' değildir - sözlerini kalıcı kılma gücüne sahip olanlardır. Dil ile diğer iktidar biçimleri arasındaki yakın bağlantı, Bourdieu'ya göre, habitusa tam olarak sahip olmayanların, toplumsal alanın tam olarak parçası olmayanların, yörüngesi diğerlerinden farklı olanların konumunu tartışırken ortaya çıkar (Snook, 1990, s. 172-174).

Ailede çocuklarla Farsça konuşulması gerektiği görüşünü paylaşan katılımcılar, genellikle ilk başta çocuklarının okulda rahat etmelerini, Farsça televizyon programları ve hikâye kitaplarını anlayabilmesinin ardından Farsça konuşan kişilerle iletişim kurmakta zorluk yaşamamsı ve şivesinden dolayı alay edilememesini ortaya koymuşlardır.

Modern devletin inşasıyla birlikte, İran'da eyaletleri ve şehirleri birbirlerine bağlamak amacıyla yolların yapılmasına ve İran'ın kuzeyini güneye bağlayan demir hatlarının yapılmasına büyük yatırım yapılmıştır. Bununla birlikte merkeziyetçi politikanın neticesinde yatırımlar Tahran'da toplanmış ve Tahran ülkenin en gelişmiş ve en zengin şehri haline gelmiştir. Bu koşullarda Azerbaycan şehirlerinden Tahran'a göç büyük bir artış göstermiştir. Tahran'a göçün sonucun özellikle çocuklar doğduktan sonra ailede Farsça baskın dil haline gelmiştir. Tahran'a göç eden sadece bir katılımcı, bilinçli bir şekilde Türk kimliğine bağlılığını ifade etmiş ve çocuklarıyla Türkçe konuşmayı seçmiştir. Farsça konuşma becerisi olan diğer tüm kadınlar çocuklarıyla Farsça konuşmuşlardır.

*Evde annem ve babam bizimle Türkçe konuşuyorlardı. Eşimle de Türkçe konuşurdum. Eşim Tebrizli idi. Ancak çocukların hepsi Tahran'da doğduğu için çocuklarla Farsça konuştuk. Farsçam çok iyidir, konuştuğumda kimse Türk olduğumu fark etmez. Tahran'a geldikten sonra konuşa konuşa Farsçayı öğrendim. (Hanimzer, Tahran)*

Yolların yapılması, Farsların oturduğu bölgelere göç ve onlarla artan evlilikler, Farslarla iletişimi kaçınılmaz duruma getirmiştir. Bir taraftan devletin resmi politikaları neticesinde Farsçanın tüm bürokratik alanlarda, medyada ve eğitim sisteminde egemen hale gelmesi, diğer taraftan Farsların oturduğu bölgelerin hızlıca gelişmesi Farsçaya bir sembolik güç kazandırmıştır. Böylece bir dilin milli ve resmi dil olmasıyla birlikte elde ettiği egemenlik, avantajlar ve işlevsellikler, o dili konuşan gruplara üstünlük kazandırmıştır. Böylece Farslar veya Farsça konuşan kişiler konuştukları dil nedeniyle toplumsal ilişkilerde üstün konumu elde etmişlerdir.

Toplumsal ilişkilerin gerçekleştiği alana bakıldığında, Farsça alan üzerinde egemenliğini kurmuştur. Azerbaycan şehirlerinde Türkçe ve Farsça konuşan iki grup arasında bir ilişki gerçekleştiğinde Türkler Farsça konuşmaya yönelmişlerdir. Bunun yanı sıra ister iş yerinde, ister partilerde Farsların bulunduğu ortamda konuşulan hâkim dil, Farsçaya dönüşmüştür. Bir ortamda, özellikle özel alanlarda Farsça konuşan bir kişinin bulunması bile, topluluğun dilinin Farsçaya dönüşmesine yeterli olmuştur. Katılımcılar genelde Farsça konuşan kişi tarafından yanlış anlaşılmayı önlemek için Farsça konuşmayı tercih ettiklerini belirtmişlerdir.

Farsça konuşan kişilerle ilgili diğer önemli husus, katılımcıların iletişimin kalitesiyle ilgili deneyimleri olmuştur. Farsçaya hâkim olmayan kişiler, Farslarla toplumsal ilişkilerinde kendilerini ifade edemediklerini ve karşılık veremediklerini bildirmişlerdir. Toplumsal ilişkide bir tarafın düşüncesini ve kararlarını ortaya koyabilmesi ve diğer tarafın bundan yoksun kalması iletişimde eşitsiz bir ilişkiye neden olmuştur. Dilden kaynaklanan bu eşitsiz ilişkide Türkçe konuşan kadınlar, kendilerini güçsüz hissettiklerini ve özgüvenlerinin olumsuz etkilendiğini paylaşmışlardır. Bu durumun sonucunda Farsçanın kazandığı üstünlük, Farsça konuşan bireylere de üstünlük atfetmiştir.



*Sadece dersleri için onunla Farsça konuştuk. Derste geri kalmasın diye. Ya da Tahran'dan gelen Fars birisi olursa mesela sınıf arkadaşı, onunla ilişki kurabilsin diye. Özgüveni olsun, bizim gibi güçsüz hissetmesin kendisini. (Şöhre, Hoy)*

*Bence Farsça konuşanlar kendilerini üstün görünürlük. Birisi dışarıda Farsça konuşursa ona daha iyi davranılır. Onun için çocuklarla da Farsça konuşulmalıdır. Farslara daha çok değer verilir. Mesela partilere gittiğimde şu kişi Tahranlıdır derler, Fars'tır derler. Tahran başkent olduğu için daha çok değer veriliyor ona. Bizim Rehber, Cumhurbaşkanımız Fars'tır. Tabii böyle olunca onlar daha çok saygı ve değer görürler. Farsçayı bilen kişiler daha saygın olurlar. (Saide, Hoy)*

Kendi deneyimlerinden ve gözlemlerinden yola çıkarak Farsça konuşmayı tercih ederek, çocuklarını bu sembolik güçten yoksun bırakmak istemeyen ailelerin ifadelerinin yanı sıra, ebeveynleri tarafından Farsça konuşturulan Sanaz'ın deneyimleri dikkat çekmiştir. Hoy'da yaşayan ve üniversite sınavına hazırlık yapan Sanaz, Farsça konuştuğu için toplumsal ilişkilerinde üstünlük kazandığını paylaşmıştır. Herkesin Türkçe konuştuğu bir ortamda Farsça konuşmak okulda ve mahallede diğer insanların ilgisini çekmiştir. İlginin merkezinde yer alan Sanaz, kendisini diğerlerinden farklı hissettiğini ifade etmiştir. Ancak Farsçanın İran'da egemen konumundan dolayı bu farklı hissetmek aynı zamanda özel hissetmekle birlikte özgüvenini olumlu yönde etkilemiştir. Böylece sadece Farslar değil, Farsça konuşan bireyler de toplumsal ilişkilerinde dili bir iletişim aracı olmaktan ziyade bir güç elde etme aracı olarak kullanmışlardır.

*Ben Farsça konuştuğumda herkes "ona bakın, Farsça konuşuyor" derdi... Özgüvenim çok yükselirdi, kendimi onlardan farklı hissedirdim... Onlar da benimle daha çok ilgilenirdi. Şimdi durum değişmiş olabilir, çünkü artık birçok kişi Farsça konuşuyor, ama ben küçükken öyle değildi, annem benimle Farsça konuştuğunda tüm komşularımızın şaşırıldığını anlatır. Mesela okulda ben ve arkadaşım Farsça konuştuğumuzda diğer kızlar bizim yanımıza gelir bizi dinler, bize katılmak isterlerdi. Özgüvenim çok yükselirdi, kendimi onlardan farklı hissedirdim. Kendimi özel hissedirdim. (Sanaz, Hoy)*

Bazı katılımcıların "bir Fars gördüğünde ona ne diyeceğini bilmiyor" ifadesi birincil düzeyde yapısal asimilasyonun göstergesidir (Gordon, 1964). Azerbaycan şehirlerinin dışına göçün artmasıyla birlikte Farsça konuşan gruplarla etkileşim ve evlilik artmış ve seyahatte sağlanan kolaylık kültürlerarası teması yaygınlaştırmıştır. Böylece Farsça

konuşanlarla temas evlilikler nedeniyle aile ve akrabalar ilişkilerinin içine dâhil olmuş ve göç neticesinde çocukların okulda veya mahallede Farsça konuşan akranlarla iletişimi kaçınılmaz kılmıştır. Böylece birincil düzeyde toplumsal ilişkilerde Farsça konuşan kişilerle iletişim kurabilmek, aileleri çocuklarıyla okul öncesi bile Farsça konuşmaya yönlendirmiştir.

### *Aşağılanmaktan Kaçış olarak Farsça*

Çocuklarla Farsça konuşulması gerektiğini paylaşan katılımcılar, devletin dil politikalarının etkisinden daha açık bir şekilde söz etmelerine rağmen toplumsal ilişkilerden kaynaklanan nedenleri daha örtük bir şekilde anlatmışlardır. Kadınlar Farsçaya hâkim olan kişilerin toplumsal ilişkilerde daha üstün konumda yer almalarına değinmiş ve bazı katılımcılar daha çekingen bir tavırla çocuklarının şiveli Farsça konuşmasını istemediklerini paylaşmışlardır. Türklerin kimliğinin ve dilinin toplumda yaygın bir şekilde aşağılanması ve alay edilmesi aileleri şivesiz Farsça konuşan çocuklar yetiştirmeye doğru yöneltmiştir.

*Bir de kızımın şiveli Farsça konuşmasını istemiyordum. Çünkü Türkler Farsçayı şiveli konuştuklarında alay konusu olurlar. Ülkemizin milli dili Farsça olduğu için Farsça konuştuk. (Şöhre, Hoy)*

*Herkesle Türkçe konuşuruz, ancak torunumla Farsça konuşuyoruz. Torunum Tebriz'de yaşıyor. Ailesi onun Farsçayı şiveli konuşmasını istemiyorlardı. Farsça bizim milli dilimizdir, Türkçe ise yerel dilimiz. Nasıl olsa anadilini öğrenecektir. (Efsun, Tebriz)*

Böylece çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih eden ailelerde hem kültürel hem de birincil yapısal asimilasyonun etkileri gözlemlenmiştir. Kültürün en önemli unsuru olarak anadili yerine İran'da baskın grubun dilini tercih etmek kültürel asimilasyonun göstergesi olmuştur. Buna ek olarak gruplar arası toplumsal etkileşimin neticesinde ortaya çıkan yapısal asimilasyonun izleri dikkat çekmiştir. Yapısal asimilasyon birincil ve ikincil olmak üzere iki farklı toplumsal etkileşim düzeyinde gerçekleşmektedir. Birincil düzeyde yapısal asimilasyon aile ve arkadaşlar olmak üzere kişisel ağlar içindeki farklı etnik gruplar üyeleri arasındaki etkileşimi kapsamaktadır. Arkadaşlık ilişkileri, yerleşim

kalıpları ve evlilik oranı birincil yapısal asimilasyonun farklı boyutlarını yansıtmaktadır (Marger, 2015, s. 82)

Tahran'da gerçekleştirilen mülakatlarda farklı sosyo-ekonomik düzeye sahip olan katılımcılara erişim sağlamak amacıyla Tahran'ın farklı semtlerinde görüşme yapılmıştır. Araştırmacının gözlemlerine göre Tahran'ın tüm semtlerinde Türkler yaygın bir şekilde yaşamaktadırlar. Ancak Tahran'ın kuzeyinden güneyine doğru gelindiğinde sosyo-ekonomik düzeyde düşüşle birlikte Türkçenin şivesiyle konuşanların sayısı göz ardı edilemeyecek şekilde artmaktadır. Dolayısıyla mahalle ve semt açısından Türklere özel bir mahalleden söz etmek mümkün olmamakla birlikte Tahran'ın güneyine doğru Türkçenin şivesiyle konuşmanın yaygınlığı önem arz etmektedir. Evlilikler konusunda büyük bir çoğunluk Türklerle evlenmelerine rağmen evde hâkim dil Farsça olmuştur. Türk kadınları genelde Fars erkeğiyle evlilik meselesine olumlu yaklaşmış, kendini Fars olarak tanımlayan Füzuzan, Türk erkeğinden edindiği olumsuz imajdan dolayı Türk erkeğiyle evlenmeyi reddetmiştir. Buna rağmen, evlendiği kişi Türk asıllı ancak Tahran'da doğdu ve Farsça konuştuğu için Füzuzan açısından artık Türk değil Farslaşmıştır. Tahran'da yaşayan, özellikle Tahran doğumlu üçüncü kuşak arasında artık baskın iletişim dili ister aile içinde ister arkadaş ilişkilerinde Farsça olmuştur. Tahran doğumlu üçüncü kuşak Türkçe konuşmaktan çekindiğini ve Farsça şivesinin Türkçeden etkilenmesini istemediğini vurgulamıştır. Rüya'nın anlattığı gibi Farsçayı şiveyle konuşmak arkadaş çevresinde taşralı olmakla etiketlenmek ve dışlanmakla sonuçlanmaktadır.

Zencan ve Tebriz'de ailede dil kullanımıyla ilgili yapılan iki nitel çalışmanın sonuçları bizim çalışmanın bulgularına benzerlik göstermiştir. Taqavi ve Rezai (2019) İran'da aile ve arkadaşlık ortamlarında dil seçimi ve kimlik inşası süreçlerine Zencan ilinde gerçekleştikleri 19 görüşmeyle ışık tutmaya çalışmışlardır. Bizim çalışmanın bulgularına benzer bir şekilde dil kullanımı yaş, cinsiyet ve dil ideolojisine göre farklılık göstermiştir. Araştırmanın bulgularına göre Farsça milli ve eğitim dili olarak Azerbaycan Türkçesine göre önemli bir sembolik güç kazanmıştır. İki dile hâkim olan kadınlar genelde yaşlıları ve eşleri başta olmak üzere aile üyeleriyle Farsça konuşmayı tercih etmiş ancak ailenin yaşça büyük olan üyeleriyle konuşmak için Azerbaycan Türkçesini tercih etmişlerdir. İki

dilli erkekler ise yaşça büyük aile üyeleri, erkek kardeşleri ve erkek arkadaşlarıyla Türkçe konuşmayı tercih ederken, kadın aile üyeleri ve kadın arkadaşlarının yanı sıra çocuklarıyla Farsça konuşmuşlardır. Araştırmanın bulgularına göre dil ideolojileri ve tutumları katılımcıların dil tercihi konusunda etkili olmuştur. Katılımcıların kültürel düşüncelerine göre Farsça konuşanlar daha uyumlu, ancak Türkçe konuşanlar daha katı, önyargılı, önemsiz konularda fazlasıyla gergin, kendileri hakkında söylenenleri çok umursayan, eşlerinin ve kızlarının özgürlüğü konusunda hassastırlar. Katılımcıların toplumsal düşüncelerine göre Farsça prestijli ve baskın dil olmuş, Farsça konuşanlar yüksek sınıfa, eğitilmiş ve iyi aileye mensup olmayı temsil etmiştir. Azerbaycan Türkçesini konuşanlar ise alt sınıfa mensup ve eğitimsiz olarak görünmüştür. Bu dil değerlendirmesi sonucunda katılımcılar Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir.

Mirvahedi (2021), Tebriz’de küçük çocukları olan on üç annenin dilsel ideolojilerini ve uygulamalarını incelemiştir. Araştırmanın bulgularına göre ülkenin resmi dilinin Farsça olması, Türkçe için kurumsal desteğin eksikliği, Türkçe konuşan kişilerin tarihsel olarak damgalanması ve bu duruma karşı gösterilen sınırlı direniş aile üyelerini Farsça konuşmaya teşvik etmiştir. Bizim çalışmanın bulgularında benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Farsçanın eğitim, yayın ve basın, resmi ve milli dil olmasının yanı sıra toplumsal ilişkilerde Farsçanın sembolik bir güç kazanması, üstünlük göstergesi olması ve şive ile konuşanların alay edilmesi ve damgalanması kadınları Farsça konuşmayı tercih etmelerine yöneltmiştir.

#### **4.4.3. Ailede Çocuklarla Türkçe ve Farsça Konuşmayı Tercih Etmek**

Katılımcıların arasında sadece beş katılımcı çocuklara iki dilin öğretilmesi vurgusunu yapmışlardır. Bu altı katılımcıdan ikisi Tahran’da yaşadıkları için kendi çocuklarıyla Farsça konuştuklarını fakat Azerbaycan’ın şehirlerinde yaşayanlar için hem Türkçe hem de Farsçayı öğretmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir.

Tebriz’de yaşayan, düşük sosyo-ekonomik durumu olan birinci kuşağa mensup altıncı sınıf mezunu bir katılımcı çocukları ve torunlarıyla Türkçe konuştuğunu, Azerbaycan’da

yaşadığı için Türkçenin onun için önemli olduğunu ancak okulda çocuğun sorun yaşamaması için ailede çocuğa Farsçanın da öğretilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

İkinci kuşağa mensup beş katılımcı arasında, İslami Devrim'den önce okulların kadın erkek karışık olduğu için ailesinin eğitim almasına müsaade etmediklerini ancak devrimden sonra gece okulunda ikinci sınıfa kadar eğitim aldığını belirten bir katılımcı, artık birçok annenin çocuklarıyla Farsça konuştuğuna vurgu yaparak ailede çocuğa hem Farsçanın hem de Türkçenin öğretilmesi gerektiği yönünde görüşünü paylaşmıştır. Katılımcı Tebriz'de hâkim olan dilin Türkçe olmasına ve çocukların çevreden Türkçeyi öğrenme fırsatları olduğuna vurgu yaparak çocuğun okulda sorun yaşamamasını gerekçe göstererek ailede çocuklara Farsça öğretilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.

*Çoğu aileler çocuklarıyla Farsça konuşuyorlar. Özellikle anneler çocukları ile Farsça konuşuyorlar. Bence aile her iki dili de çocuğa öğretilmeli. Çocuk Farsçayı öğrenirse okulda rahat eder. Benim iki torunumun babası Farsça konuşmalarına müsaade etmemiş. Onlar şuanda okulda sorun yaşıyorlar... Çocuk Farsçayı öğrenmeli, nasıl olsa Türkçeyi ailesinden, ortamdaki öğrenecektir. (Zerine, Tebriz)*

Tebriz'de yaşayan sosyo-ekonomik durumu yüksek olan üniversite mezunu bir katılımcı Tahran'da yaşadıkları dönem çocuklarıyla Farsça konuştuğunu ancak Tebriz'de yaşayan torununun, okulda sorun yaşamaması diye, hem Farsçayı hem de Türkçeyi öğrenmesini istediğini bildirmiştir.

*Ben çocuklarımla Tahran'da yaşadığımız için Farsça konuştum... Torunumla kızımın eşinin ailesi Türkçe, biz ve kızım Farsça konuşuyoruz. Kızım eşi ile de Farsça konuşuyor. Bu şekilde çocuk iki dili de öğrenir... Burada resmi dil Farsça olduğu için Farsçayı bilmeyen çocuk okulda sorun yaşayacaktır. Benim bir arkadaşımın çocuğu Türkiye'nin kanallarını izlediği için İstanbul Türkçesine tamamen hâkim ancak Farsçayı bilmiyordu. Çocuk ilk sınıfta çok sorun yaşamıştı. Kelimelerin anlamını bilmiyordu. Ana okula gittiğinde şiirleri okuyamıyordu. Onun için biz hem Farsça hem de Türkçeyi öğrenmesini istiyoruz. Öğretmen olan bir arkadaşım köylerde yaşayan çocukların çoğunun Farsçayı bilmediklerini ve çok sorun yaşadıklarını söylerdi. Onun için şimdi herkes çocuklarıyla Farsça konuşuyor. Bence çocuklara iki dili de öğretilmeli. (Ferin, Tebriz)*

Hoy'da yaşayan düşük sosyo-ekonomik durumu olan, cinsiyetinden dolayı okula gitmesine müsaade edilmeyen birinci kuşağa mensup bir katılımcı çocuklara Türkçenin yanı sıra Farsçanın da öğretilmesi gerektiğini ifade etmiştir. İkinci kuşağa mensup lise

mezunu bir katılımcı Türk ailelerin Türkçede kendilerini daha iyi ifade ettikleri için çocuklarıyla Türkçe konuşmaları gerektiğini ancak çocuğun okulda ve Farslar ile iletişimde sorun yaşamaması için Farsçayı da öğretmeleri gerektiğini savunmuştur.

#### **4.4.4. Ailede Çocuklarla İkamet Edilen Şehrin Dilinde Konuşmayı Tercih Etmek**

Yüksek sosyo-ekonomik durumu olan üçüncü kuşağa mensup bir katılımcı kendisi Hoy'da doğmasına rağmen ailesi tarafından Farsça konuşulduğunu doğru bulmadığını ve yaşanılan şehrin diline öncelik verilmesi gerektiği düşüncesini öne sürmüştür. Buna rağmen İran'da Türkçenin sadece Türkler ve Türkiye ile iletişimi kolaylaştırdığını ancak Farsçanın her yerde hâkim olduğuna vurgu yaparak Farsçanın ülkede tek asıl dil olduğu için Türkçenin arka planda tutulmasını kaçınılmaz bulmuştur.

Tahran'da yaşayan orta sosyo-ekonomik durumu olan ikinci kuşağa mensup bir katılımcı çocuklarıyla Farsça konuşmasına rağmen Türklerin yaşadığı bölgelerde de ailelerin çocuklarıyla Farsça konuşmalarının yaygınlaştığına şahit olarak çocuklarla, ailenin yaşadığı şehirde hâkim olan dilde konuşulması gerektiğini vurgulamıştır.

*Bir çocuk yeni doğduğunda yaşadığı yere bağlı olarak ailesi onunla konuşulmalıdır. Yani eğer Türklerin yaşadığı bir şehirde iseler çocuk ile Türkçe konuşulmalıdır, eğer Farsların yaşadığı yerde iseler de Farsça. Mesela Türk bir şehirde çocukla Farsça konuşmak çok saçmadır. (Sona, Hoy)*

#### **4.5. ŞEHİR VE KUŞAK FARKLILIĞINA GÖRE AİLEDE ÇOCUKLARLA KONUŞULMASI GEREKEN DİLİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Ailede çocuklarla konuşulması gereken dilin tercihi, katılımcılar arasında şehir, kuşak ve az da olsa sosyo-ekonomik duruma göre farklılık göstermektedir. Özellikle ikinci ve üçüncü kuşağa mensup katılımcılar, ailede çocuklarla konuşulması gereken dil konusunda karar alma durumunda kaldıkları gözlemlenmiştir. Kadınların deneyimleri ve gözlemleri, ailede dil kullanımı hakkında karar verme konusunda belirleyici olmuştur. Bu karar alma sürecinde kadınlar politikaların pasif nesnelere değil, kuşaklar arası

deneyimleri değerlendirerek dil vasıtasıyla güçlenmenin ve ilerlemenin yolunu aramışlardır. Ancak bu durum kültürel asimilasyonun yolunu açmıştır (Gordon, 1964).

Tebriz’de birinci kuşağa mensup katılımcılar, genellikle okur-yazar ve Farsçaya hâkim değil dolayısıyla çocuklarıyla Türkçe konuşmuşlardır. İkinci kuşağa bakıldığında genelde düşük düzey sosyo-ekonomik duruma sahip katılımcılar çocuklarıyla Türkçe konuşmayı tercih etmişlerdir. Sosyo-ekonomik seviye artınca katılımcılar kendi çocukları ile Türkçe konuşmalarına rağmen, Farsça konuşmayı doğru bulmuş ve torunları ile Farsça konuşmuşlardır. Tebriz’de üçüncü kuşağa bakıldığında çocuklarla Türkçe konuşmaya eğilim artmıştır.

Hoy’da yaşayan katılımcılarda Tebriz’e kıyasla Farsça konuşmaya daha yüksek bir eğilim dikkat çekmiştir. Tebriz’e benzer bir şekilde ikinci kuşakta, çocuklarla Farsça konuşmaya eğilim artmış, bu eğilimde çeşitli sosyo-ekonomik duruma sahip kişiler arasında bir farklılık gözükmemiştir. Orta sosyo-ekonomik durumuna sahip olan tüm kadınlar çocukları ile Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir. Ancak Tebriz’den farklı olarak üçüncü kuşakta da Farsçaya eğilim gözlemlenmiştir. Hoy’da yaşayan üçüncü kuşağa mensup katılımcılarda, Tebriz’e kıyasla Farsça konuşmaya daha eğilimli olmasına rağmen, ikinci kuşağa göre daha az bir eğilim gözlemlenmiştir. İkinci kuşağa mensup dokuz katılımcıdan yedisi, ancak üçüncü kuşağa mensup sekiz katılımcıdan dördü çocuklarla Farsça konuşmayı, üçü Türkçeyi, bir kişi ise ikamet edilen şehrin dilini tercih etmişlerdir.

Tahran’da çocuklarla konuşulması gereken dile bakıldığında birinci kuşakta sadece Farsçaya hâkim olmayan katılımcı, çocuklarıyla Türkçe konuşmuştur. İkinci kuşaktan bir katılımcı Tahran’a göç etmeden önce çocuk sahibi olduğunu ve çocukları ile Türkçe konuştuğunu ifade etmiştir. Sadece bir katılımcı Türk kimliğine ve diline duyduğu aidiyetten dolayı, İran’da Türklere karşı uygulanan baskı ve aşağılama politikalarını eleştirerek Tahran doğumlu olan çocuklarıyla Türkçe konuşmuştur. Üçüncü kuşağa mensup tüm katılımcılar çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir. Tahran doğumlu, anadillerini Türkçe olarak tanımlayan, ikinci ve üçüncü kuşağa mensup bazı katılımcılar Türkçe öğrenmeyi ve çocuklarına öğretmeyi sevseler de pratikte hiç bir adım

atmamış ve kendileri Türkçeye hâkim olmadıkları için çocuklarına da anadillerini aktaramamışlardır.

Çevre faktörü farklı şehirlerde, çocuklarla konuşulması gereken dil üzerinde farklı etki bırakmıştır. Hoy'da yaşayan ve çocuklarla Farsça konuşmayı tercih eden katılımcılar, şehrin dilinin Türkçe olduğuna değinerek çocukların çevreden Türkçeyi öğrenebileceklerini, dolayısıyla evde Farsça konuşmak onlara Farsçayı, çevre ise Türkçeyi öğreteceğini söylemişlerdir. Bu ifadelerin tersine Tahran'da şehirde hâkim olan dilin Farsça olduğunu gerekçe göstererek çocukların evin dışında toplumsal ilişkilerinde sorun yaşamaması için, evde Farsça konuşmayı tercih ettiklerini paylaşmışlardır.

#### **4.6. İRAN'DA TÜRKÇE VE FARŞÇA ÖĞRENMENİN AVANTAJLARI**

İran'da modern ulus-devlet inşası sürecinde tek bir dilinin milli dil olarak ilan edilmesinin ardından diğer dillerin modern çağın siyasi ve toplumsal yapısını oluşturan bürokrasi, eğitim sistemi, medya ve basın dışında tutmuştur. Bu doğrultuda 1925 yılından itibaren günümüze dek bu politikaların insanların günlük deneyimlerine nasıl yansıtıldığına ışık tutma amacıyla katılımcılara resmi dil olarak Farsça ve anadilleri olarak Türkçenin avantajı ve bu dilleri bilmedikleri takdirde hangi sorunlar ile karşılaşacakları sorulmuştur.

##### **4.6.1. Türkçe Öğrenmenin Avantajları**

Farsçanın eğitim, basın ve yayın, resmi ve milli dil olmasıyla birlikte toplumsal ilişkilerde üstünlük ve egemenlik sağlaması ve katılımcıların büyük kısmının çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmelerinin ardından katılımcılara Türkçe öğrenmenin avantajları sorulmuştur. Yirmi iki ifade Türkçenin "İran'ın sınırları içinde" "Türklerle iletişim kurabilmek", "kendini daha iyi ifade edebilmek" ve "Türk kimliğinin göstergesi olarak", yedi ifade ise "İran'ın sınırları dışında Türkiye ve Azerbaycan halkıyla kolay ilişki kurmak" konusunda avantaj sağladığına değinmişlerdir.



### *İran'ın Sınırları İçinde*

Katılımcılara Türkçe öğrenmenin avantajları sorulduğunda en çok vurgulanan ifade Türklerle iletişim kurabilmek olmuştur. Farklı kuşaklara mensup, her üç şehirden on beş katılımcıya göre Türkçe öğrenmek onların Türkçe konuşan aileleri, akrabaları, Türklerin yaşadığı şehirlerde Türklerle iletişimlerini sağlamıştır. Tebriz'de ve Hoy'da Türklerle iletişim kurmak daha çok grup içi bir ilişki sağlamış ancak Tahran'da yaşayan katılımcılar için iletişim sınırları genişletmiştir. Tahran'da üniversite hocası olan, Nergis, Doğu ve Batı Azerbaycan illerinin dışında İran'ın farklı bölgelerinde Türklerin yaşadığını fark edince Türkçe öğrenmenin İran'ın dört köşesinde yaşayan Türklerle iletişimi kurmaya yol açacağından söz etmiştir.

*Ben Türkçeyi öğrenmenin değerini çalışmaya başladıktan sonra anladım. Önceden sadece Azerbaycan'da Türklerin yaşadığını sanıyordum sonra İran'ın her yerinde Türklerin yaşadığını gördüm. Tahran'da, Takistan'ın çevre köylerinde, Şiraz'da her yerde Türkler yaşıyordu. Diğer arkadaşlarım da hastalarıyla iletişim kuramadıklarında bana Türkçe sözcükleri sormaya geliyorlardı. O zaman ne kadar yanlış yaptığımı, bu dili öğrenmediğim olumsuz yönünü anladım. (Nergis, Tahran)*

İkinci ve üçüncü kuşağa mensup, dört katılımcı, iki kişi Tebriz'den, bir kişi Hoy ve bir kişi Tahran'dan anadilleri olarak Türkçeyi kimliklerinin göstergesi olduğundan söz etmişlerdir. Türkçe konuşmak Türk olmanın en önemli göstergesi olarak paylaşılmış ve Farsça konuşmak kendini kaybetmek ve değersizleşmek olarak değerlendirilmiştir.

*Türkçe bizim asaletimiz, gerçekliğimiz, içimizde olan varlığımız, olması gereken şeydir. O bize ait. Ben hiç bir zaman kendimi kaybedemem. Benim dilim Türkçe, eğer kendimi Fars olarak tanıtırsam kişiliğimi kaybetmişim. (Sakine, Tahran)*

*Eğer bir Türk Farsça konuşursa kendi değerini sorguluyor anlamına gelir. Biz buyuz, bizim özümüz bu, kendimizi başka şekilde göstermemeliyiz. (Vehide, Tebriz)*

Tahran ve Hoy'da yaşayan üç katılımcı Türkçenin kendilerini, özellikle duygularını en derin şekilde ifade etmek için sağladığı olanaktan söz etmişlerdir. Evlendikten sonra Tahran'a göç eden, lise mezunu, üçüncü kuşağa mensup Meryem, anadili, duyguları ifade etmek ve huzur bulmak arasında ilişkiden söz etmiştir. Katılımcı kızıyla Farsça konuşmasına rağmen duygularını anadilinde ifade ettiğini aktarmıştır. Katılımcıya göre

bir insan sadece anadilinde duygularının derinliğini paylaşabilir ve başka insanlar tarafından anadilinde en iyi şekilde duygusal destek alabilir.

*Bence birisi duygularını en derin şekilde dile getirmek isterse veya birisinin acısını paylaşmak isterse kendi anadilinde ifade etmeyi tercih edecek. Mesela bir kişi yakınlarından birisini kaybetmişse, sadece anadilinde kendini teselli edebilir. Ben de duygusal destek istediğimde veya duygularımın derinliğini göstermek istediğimde yüzde yüz kendi anadilimde dile getireceğim. Benim kızıma bir şey olursa ilk başta anadilimde onu avutacağım, o durumda Farsça sözcük arayamam. Duygusal olduğum zamanlar yüzde yüz Türkçe konuşurum, o zaman hem ben huzur bulurum hem de kızım. (Meryem, Tahran)*

Tahran'a göç eden katılımcılar kendilerini anadillerinde daha rahat konuştuklarının vurgulamanın yanı sıra araştırmacının yaptığı mülakatların Türkçe gerçekleşmesini kendilerini daha iyi ifade etmek açısından önemli bulmuşlardır.

*Tabii insan anadilinde kendini çok da rahat ifade edebilir, eğer sen Fars olsaydın ben hiç bir zaman bu kadar rahat seninle konuşamazdım. Şimdi daha rahat konuşabilirim. (Nimet, Tahran)*

### ***İran'ın Sınırları Dışında***

Küreselleşme internet, televizyon uydu kanalları olmak üzere modern iletişim ağları ve aynı etnik kökeni paylaşan komşu ülkelere seyahat kolaylığıyla etnik ve milli bilincin oluşmasını etkilemektedir.

Tebriz'de ve Hoy'da farklı kuşaklara mensup yedi katılımcı, anadillerinin yararını Türkiye ve Azerbaycan Cumhuriyeti başta olmak üzere Türkçe konuşan ülkelerle iletişim kolaylığı sağladığında bulmuşlardır. Katılımcılara göre bu ülkelere seyahat veya ticari işlerin başlatılması dil bariyeri olmadığı için İran'da yaşayan Türkler için bir avantaj sağlamaktadır. Tebriz'de sağlık turu liderliği yapan Efsun bu ilişkilerin karşılıklı olduğunu ve İran'da yaşayan Türklerin bölgesel gelişmesi için olanak sağladığını paylaşmış ancak bu olanağın bir süre sonra Tahran'a aktarıldığını ifade etmiştir.

*Türkçeyi bilmek aile ve akrabalar içinde ilişki kurmak açısından önemli. Üstelik Türkiye'ye gittiğinde de insan çok rahat ediyor. Onlar da Türk oldukları için çok*

*kolay anlaşıyoruz. Farsların Türkiye'ye gittiklerinde İngilizce bilmeleri gerekiyor, yalnız biz Türkçe ile anlaşırız. (Nahit, Tebriz)*

*Bizim çevre Türk ülkeleriyle kuşatılmış, bu da bizim bölgeye turistik özellik kazandırmıştır. Türkçeyi bilmemiz bu konuda bizim avantaj oluyor. Ben sağlık turunun lideriydim. Baki'dan çoğu kişi buraya geliyordu. Ancak bir süre sonra onu Tahran'a taşıdılar. (Efsun, Tebriz)*

#### 4.6.2. Farsça Öğrenmenin Avantajları

Katılımcılar yirmi iki ifadeyle Türkçenin avantajlarından söz etmelerine karşın atmış bir ifadeyle Farsça öğrenmenin yararını açıklamışlardır. Farklı dil grupları içinde barındıran İran'da, Farsça olmak üzere tek bir dilin milli ve resmi dil olarak seçilmesi diğer dillerin özellikle kamusal alanda işlevselliğini yitirmeye yol açmıştır. On bir katılımcıya göre İran'da resmi dilin Farsça olması sonucunda bürokrasi, yayın, basın ve eğitim dili Farsça olmuştur. Katılımcılar her yerde, her şeyin Farsça sunulması neticesinde Farsçaya hâkim olmayanların durumunu betimlemek için “kör kuş” mecazını kullanmışlardır. Kullanılan mecazlar Farsçaya hâkim olmayanın toplumda geri kalacağını, nereye gideceğini, ne yapması gerekeceğini bilmeyeceği anlamını içermiştir.

*Üstelik Farsça burada asıl dildir, her şey Farsçadır, yazılan her şey, kitaplar, gazeteler, kanunlar, bürokrasi, her şey Farsçadır. Dediğim gibi Farsça asıl dil olduğu için her şey o dildedir ve herkesin o dili bilmesi gerekiyor. Farsçayı bilmeyen birisi bir kör kuş gibidir. (Sona, Hoy)*

İran'da Farsçanın egemenliği ana dilleri Türkçe olan katılımcıları kendi durumlarını dilleri Farsça olan kişilerle karşılaştırmaya yöneltmiştir. Bu karşılaştırmaların sonucunda Farsçanın toplumda değerli olduğu ve ilerlemenin yolunu açtığına değinerek bu durumun Farslara üstünlük kazandırdığını paylaşmışlardır.

*Farslar daha gözü açık oluyorlar. Her şeyi biliyorlar. Farsça konuşanlar bizlere kıyasla daha gözü açık oluyorlar. Kadınları da öyle. Dilim Farsça olsaydı daha iyiydi. (Mehsa, Hoy)*

*Gözü açılır, geleceği aydın olur, her neyi bilir, Fars Dili iyidir (...) Farsça daha iyidir. İnsan Farsçayı bilirse her şeyi bilir... Farsça Türkçeden daha iyidir. Farsçanın her yerde değeri var. (Fatime, Hoy)*

Her yerde egemenliğini sağlayan Farsçayla ilgili katılımcılar on altı ifadeyle Farsça bilen kişinin İran'ın farklı bölgelerinde “iletişim sorunu yaşamadığını”, dokuz ifadeyle “eğitim dilinin Farsça olması nedeniyle zorlanmayacağını”, dokuz ifadeyle “yayın ve basın dilini anlayacağını”, sekiz ifadeyle “bürokrasinin dilini çözebileceğini”, dört ifadeyle Tahran'a doktora gittiklerinde “doktorla iletişime geçebileceğini” ve bunların yanı sıra “alış veriş yapmakta ve iş bulmakta kolaylık” sağlayacağına değinmişlerdir.

Tebriz'den kuşak ve sosyo-ekonomik durum fark etmeksizin görüşmelere katılan kadınlar Farsçaya hâkim olmayan kişinin toplumda çoğu sorunlar ile karşılaşacağını ifade etmişlerdir. Bürokrasi dilinin Farsça olması, Farsçayı bilmeyen kişinin banka gibi resmi idari işlerini yapmakta zorlandığını, televizyon programlarından, kitaplardan yararlanamadığını, çocukların okulda sorun yaşayacağını bildirmişlerdir. Daha iyi sağlık hizmetlerinden faydalanmak için Tahran'a gitmek zorunda kalan kadınlar, Farsçayı bilmedikleri takdirde doktor ile iletişime geçemeyeceklerini ifade etmişlerdir. Okur-yazar olmayan birinci kuşağa mensup katılımcılar Farsçayı bilmedikleri için diğerlerine bağımlı hale geldiklerini ifade etmişlerdir. Düşük sosyo-ekonomik durumu olan üçüncü kuşağa mensup katılımcı Farsçaya hâkim olmak ve olmamanın bir bisiklet ve uçak ile yapılan yolculuk arasındaki farklılığa benzeterek Farsçaya hâkim olmayan kişinin toplumda gelişemeyeceğini belirtmiştir. Bunlara ek olarak orta ve üst sosyo-ekonomik durumları olan katılımcılar Tahran'da akrabaları olduğunu ve İran'ın farklı bölgelerine seyahat ettiklerinde iletişim kurmak için Farsçanın gerekli olduğunu bildirmişlerdir.

*Farsça bilmeyen toplumda geride kalır, bir bisiklet ile uçak arasında olan mesafe gibi. (Mina, Tebriz)*

Farsçanın avantajları ve Farsçayı bilmeyen kişilerin karşılaştıkları sorunları ile ilgili Hoy'da yaşayan farklı sosyo-ekonomik ve kuşakların ortak görüşünü yansıtan televizyon programlarından faydalanmak, kitap başta olmak üzere basından yararlanmak, bürokrasinin dili Farsça olduğu için tüm idari işlemleri yerine getirebilmek ve Farslar ile iletişime geçebilmek olmuştur. Bunun yanı sıra düşük sosyo-ekonomik durumu olan okur-yazar olmayan ikinci kuşağa mensup katılımcı, Farsçaya hâkim olmadığı için her yerde sorun ile karşılaştığını, Farsçanın Türkçe ile kıyasla daha değerli bulunduğunu, Farsçayı bilen kişinin her şeye hâkim olduğunu, işlerini ilerletebildiğini, Farsçaya hâkim

olan çocukların geleceklerinin aydın olduğunu, dolayısıyla çocuklar ile başta Farsça konuşulması gerektiğini ifade etmiştir. Düşük sosyo-ekonomik durumu olan, üçüncü kuşağa mensup üniversite mezunu katılımcı akıcı Farsça konuşmanın Tahran’da iş bulmayı kolaylaştıracağını, bunun yanı sıra Farsçayı bilmeyen kişinin toplumda aşağılandığını ifade etmiştir:

*Farsçayı bilmeyen bir insan, düşük kültür seviyesi olan, eğitim almamış bir insan olarak algılanacak ve kesinlikle alay edilecektir. Yani... İnsan yerine konulmayacak ve kimse ona güvenmeyecektir. (Mercan, Hoy)*

Orta sosyo-ekonomik durumu olan üçüncü kuşağa mensup katılımcı ebeveynleri tarafından çocukluğundan itibaren Farsça konuşulduğu için okulda Farsçaları iyi olmayan çocuklara kıyasla dersleri daha kolay anladığını, öğretmen ile daha iyi iletişime geçebildiğini ve dersteki tartışmalara daha yüksek bir özgüvenle katıldığını bildirmiştir. Yüksek sosyo-ekonomik durumu olan katılımcının anneannesi İran’da Farsça bölgelerin ilerlemesini sağladığını yalnız Türkçe konuşulan bölgelerin gerilediğini ifade etmiştir. Katılımcıya göre insanların gelişmesini sağlayacak medya ve basın gibi organların Farsça olması özellikle çocuk kitaplarının ve programlarının Farsça olması Fars çocuklarının gelişmesini ve Farsça bilmeyen çocukların geride kalmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla tüm ülkede Farsçanın yaygınlaştırılması sağlanmalıdır. Farsçanın ülkede esas dil olduğuna vurgu yapan üçüncü kuşağa mensup diğer katılımcı Farsçayı bilmeyenin her şeyden yoksun kalacağını ifade etmiştir.

Düşük sosyo-ekonomik durumu olan okur-yazar olmayan ikinci kuşağa mensup katılımcı Farsçaya hâkim olmanın her işin ilerlemesi anlamına geldiğini ona karşılık olarak Türkçeye hâkim olmanın bir işlevi olmadığını bildirmiştir. Düşük sosyo-ekonomik durumu olan üçüncü kuşağa mensup katılımcı Türkçenin Türklerin kimliğinin göstergesi olduğunu, korunması gerektiğini ve Azerbaycan Cumhuriyeti ile Türkiye ile iletişime geçmek için faydalı olduğunu ifade etmiştir. Orta sosyo-ekonomik durumu olan üçüncü kuşağa mensup diğer katılımcı İran’da Türkçenin değerinin Farsça ile kıyasladığında Farsçanın çok altında yer aldığını ve sadece Türkler ile iletişim için elverişli olduğunu bildirmiştir.

Tahran’da yaşayan katılımcılar Tebriz’den ve Hoy’dan katılan katılımcılardan farklı olarak düşük ve orta sosyo-ekonomik durumları olan ikinci kuşağa mensup katılımcılar Farsçaya hâkim olmamanın bir insanın kendini, düşüncelerini, sorunlarını ve taleplerini ifade etmek ve iletmek konusunda sorun yaşadığı üzerinde vurgu yapmışlardır. Bunun yanı sıra Farsçanın eğitim dili olduğu için öğrenilmesi gerektiğine, aksi takdirde yazmakta, okumakta ve sınavlarda sorun yaşacağına, iletişim kurmakta sıkıntı ile karşılaşacağına değinilmiştir.

### ***Dilsel Soykırım***

İran’da Türk kadınlarının kimlik tanımlamalarında dil en önemli etken olarak ortaya çıkmıştır. Türk dili, Türk kimliğinin ve kültürünün en önemli unsuru olarak vurgulanmıştır. Katılımcıların anadilleri olarak Türkçe ile ilgili farklı alanlarda tercihleri ve değerlendirmeleri dikkate alındığında İran’da Türklere karşı kültürel ve yapısal asimilasyonun (Gordon, 1964; Marger, 2015) yanı sıra dilsel soykırım (Skutnabb-Kangas, 2000) politikası uygulandığı görüşüne varılmıştır.

Skutnabb-Kangas’a göre potansiyel ulus devletlerin ön koşulu dildir. Farklı azınlık veya yerel gruplar dillerini öğrenme ve aktarma vasıtasıyla kendilerini bir azınlık grubu veya yerli halk olarak yeniden üretirler. Böylece egemen devletler, potansiyel ulus devletlerin dillerininin sayısını azaltmak için üç yola başvurabilirler: fiziksel soykırım, dilsel soykırım ve üçüncüsü hedef alınan grubun dilini lehçe, yerel dil veya bölgesel ağız olarak etiketleyerek dilini görünmez kılmak. Halkların ve dolayısıyla dillerin sayısını fiziksel soykırımla azaltmanın yanı sıra, olası ulusların sayısını azaltmak için başka bir yol bir dili konuşanları aktif olarak öldürmek yerine o dili öldürmek veya ölmesine izin vererek dilsel soykırım uygulamaktır. Üçüncü yol ise farklı dilleri konuşan grupları hiyerarşik hale getirmektir. Böylece egemen konuma getirilen bazı gruplar bir dile sahip iken, hiyerarşinin alt katmanlarına itilen diğer grupların dili etiketlenmiştir. Onların bir dile değil, yalnızca bir iletişim yoluna, bir ağız veya şiveye sahip oldukları ileri sürülmektedir (Skutnabb-Kangas, 2000, s. 311-312).

İran’da yaşayan Türkler modern ulus devlet inşası sürecinde kendi özerk olma ve kaderini tayin etme haklarını gerçekleştirilmeye kalktıklarında, özellikle 1946 yılında büyük katliamlar ve sürgünlere maruz kalmışlardır (Cami, 1979). Buna ek olarak dilleri, Azeri teorisiyle, Türkçe değil Farsçanın bir şivesi olarak etiketlenmiş, Farsçanın alt basamağına itilmesi istenmiş ve farklı bir dile sahip olmaktansa bir şiveye sahip oldukları şeklinde anadilleri görünmez kılınmıştır.

Birleşmiş Milletlerin Soykırım Suçunu Önlenmesi ve Cezalandırılmasına İlişkin Sözleşmesi için hazırlık çalışmaları sırasında fiziksel soykırımın yanı sıra dilsel ve kültürel soykırım da tartışıldı. Sözleşme Genel Kurul tarafından kabul edildiğinde, dilsel ve kültürel soykırımı kapsayan III. Madde kabul edilmemiş ve 1948 tarihli nihai Sözleşme’ye dâhil edilmemiştir (Sutnabb-Kangas, 2000, s. 316). Yazara göre psikolojik veya yapısal olarak bir dilin yasaklanması, psikolojik olarak başka bir gruba transfer edilmesi ve kendi grubu yerine baskın grupla özdeşleşmesi durumunda dilsel soykırım gerçekleşmiştir:

Bir çocuğun psikolojik (ve yapısal olarak) kendi dilini konuşması (ve konuşmak istemesi) yasaklandığında ve psikolojik olarak başka bir gruba transfer edildiğinde, kendi grubu yerine baskın grupla özdeşleşmek istendiğinde soykırım ile eşit derecede etkili olmuştur. Bu yorum, soykırımı 'Grup üyelerine ciddi bedensel veya zihinsel zarar vermek' (vurgu eklenmiştir) içeren Madde II (b) ile doğrulanmaktadır. Bu nedenle, (çoğunlukla bir dilin ortadan kalkmasıyla sonuçlanan) psikolojik yasaklama ve transfer olmanın ciddiyetini göstermek için, aracısız süreçler değil, fiziksel ve psikolojik bir sürecin benzerliğini açıkça gösteren ve süreçlerin birbirinin yerine geçtiğini gösteren kelimelerin kullanılması gerekir (Skutnabb-Kangas, 2000, s. xxxiii).

Yazara göre dilsel soykırım olarak dil sayısını azaltmak aslında kendi kaderini tayin etme ön koşulunun azaltılmasıdır. Bu doğrultuda baskın grup tarafından uygulanan asimilasyon politikası önem taşımaktadır. Skutnabb-Kangas, asimilasyonu şöyle tanımlamıştır:

1. Ayırt edici özelliklerin kaybolması, yani nesnel olarak maddi ve manevi kültürün belirli unsurlarının kaybı ve öznel olarak belirli bir etnik gruba ait olma duygusunun kaybı;

2. Eş zamanlı olarak, ikinci kültüre ait subjektif duygunun eşlik ettiği, bir önceki kültüre ait özelliklerin yerini alan başka bir kültüre ait özelliklerin benimsenmesi.

Bu tanıma dayanarak asimilasyon, başka bir gruba transfer edilme anlamına gelmektedir (Skutnabb-Kangas, 2000, s. 123-124). Bu doğrultuda dilsel soykırımın tanımında sözünü ettiği transfer, bir fiziksel nakil değil daha çok bir asimilasyon sürecidir.

İran’da modern devletin kuruluşuyla dilsel merkezileşme politikası doğrultusunda Farsça resmi ve milli dil olarak kabul edilmiş, eğitim, basın ve yayın dili olarak dayatılmış, diğer dillere karşı egemenliği ve üstünlüğü sağlanmıştır. Bourdiue’nun (1991) da vurguladığı gibi dil sadece bir iletişim aracı değil daha çok tahakküm kurma aracıdır. Araştırmanın bulgularından yola çıkarak İran’da Farsça bir sermayeye dönüşerek gelişmenin, ilerlemenin, tahakküm kurmanın ve üstünlüğün aracı konumunu kazanmıştır.

İkinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere çok etnikli toplumlarda devletler etnik azınlıklara karşı farklı politikalar uygulamaktadırlar. Bu politikaların en önemlisi asimilasyon politikasıdır. Asimilasyon baskın grup tarafından kolektif veya bireysel şekilde uygulanmaktadır. Kolektif asimilasyon bir grubun üyelerinin bütününe hedef alırken bireysel asimilasyon bir etnik grubun daha sınırlı üyelerini hedef almaktadır (Cook, 2003). İran’da devlet tarafından Türklere karşı Farsçanın eğitim, yayın ve basım dili olarak seçilmesiyle tüm Türkleri hedef alarak kolektif asimilasyon uygulanmıştır. Ancak ailelerin, özellikle annelerin çocuklarının Farsçayı öğrenerek ülkede ilerlemeleri ve gelişmelerini sağlamaları amacıyla evde Farsça konuşmayı tercih etmeleri bireysel asimilasyonun göstergesidir. Bunun yanı sıra asimilasyonun farklı boyutlarından biri olan kültürel asimilasyon, baskın grubun kültürel unsurları ile özdeşleşmek (Marger, 2015) anlamında İran’da yaşayan Türkler arasında gözlemlenmiştir. Araştırmaya katılan Türk kadınlarının büyük oranı anadillerini Türkçe olarak tanımlamalarına rağmen evde çocuklar ile Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir.

Gordon’a (1964) göre birincil ve ikincil yapısal asimilasyon, asimilasyonun en kritik aşamasıdır ve yapısal asimilasyon bir grup arasında başladığında, diğer asimilasyon



aşamalarını beraberinde getirme olasılığını artırmaktadır. Birinci yapısal asimilasyon toplumsal etkileşimi içermektedir. Bu aşamada etnik gruplar arasında mahalle, komşuluk ve arkadaşlık ortamında etkileşim yaygınlaşmaktadır. İran'daki Türklerin durumu dikkate alındığında bir taraftan iş bulmak amacıyla Tahran'a göç, diğer taraftan özellikle üçüncü kuşak arasında üniversite eğitimi için farklı şehirlerde eğitim almak, Farslar ile iletişimi ve evliliği artırmıştır. Bu durumda Farslar ile evlilik amalgamasyonu beraberinde getirmekle birlikte Türk ailelerinde Farsça konuşan akrabaların arttığına veya mahallelerde Farsça konuşan ailelerin yerleşmesine neden olmuştur. Bu durumda Türk kadınları çocuklarının ister akraba, mahalle veya okul ortamında Farsça konuşan çocuklar ile kolay iletişim kurabilmesi, şivesinden dolayı alay edilmek ve aşağılanmaktan korunması amacıyla çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir. İkinci yapısal asimilasyon, farklı grupların eğitim sistemi gibi devlet kurumlarına dahil olmayı kapsamaktadır. İran'daki Türkler resmi dilin Farsça olması nedeniyle, tüm idari işlemlerini Farsça yapmak zorundalar ve okula gittiklerinde sadece Farsça eğitime maruz kalmaktadırlar. Böylece Türklere karşı uygulanan farklı asimilasyon boyutları ve aşamaları dikkate alındığında Skutnabb-Kangas'ın da kuramına dayanarak bu asimilasyon politikası Türkleri kendi dil ve kültürlerinden kopmaya, uzaklaşmaya ve Farsça ile özdeşleşmeye doğru itmektedir. Uygulanan bu asimilasyon politikaları sonucunda Türklere karşı dilsel soykırım gerçekleşmiştir.

## **5. BÖLÜM: İRAN’IN UYGULADIĞI POLİTİKALARIN TÜRK KİMLİĞİNİN KAZANILMASINA YÖNELİK BULGULAR**

### **5.1. İRAN’DA TÜRK KADINLARININ FARŞÇA EĞİTİM DENEYİMİ**

Eğitim, ulus inşasını çeşitli şekillerde kolaylaştırmaktadır. Bunlardan birisi, iktidardaki hükümete karşı olan bireyleri, iktidarın kötü olmadığı yönde ikna etmek ve tercihlerini değiştirmektir. İkincisi, eğitim, ortak bir dil öğretmek ulus inşasını kolaylaştırabilir. Fransa ve İtalya’da seçkinlerin dili, kitlesel eğitim yoluyla ulusal dil haline gelmiştir. Ortak bir dil öğretmek, bireylerin devletle daha iyi iletişim kurmasına ve kamu hizmetlerine erişmesine yardımcı olmaktadır. Bu doğrultuda devlet ulus inşası sürecinde standart bir dilin vasıtasıyla kitle eğitimini sağlamaya çalışmaktadırlar (Alesina vd., 2020, s. 3). Eğitim politikaları genelde dil politikalarıyla iç içe gelişmiştir. İran’da 1925’te modern devletin kuruluşuyla, millet inşası sürecinde Farsça tekçe resmi ve milli dil seçilmesinin yanı sıra, devlete bağlı okulların açılması yaygın bir şekilde teşvik edilmiştir. Bu okulların dili Farsça olmuştur. Bu yüz yıllık sürecin ardından günümüzde yapılan araştırmalar İran’ın merkez dışı ve sınır bölgelerinden yaşayan öğrencilerin, ki büyük çoğunluğunun dili Farsça değildir, eğitimde daha yüksek başarısızlıkla baş etmeye çalıştıklarını ileri sürmüştür (Modarres, 2009; Kalantari, 2011).

Sosyolojinin eğitime yaklaşımı işlevselci, çatışmacı ve sembolik etkileşimci olarak temel kuramsal çerçevelerde farklılık göstermektedir. İşlevselciler, eğitimin bilgi, beceri ve kültürel değerlerin aktarılmasının yanı sıra, toplumun düzgün işleyişinde katkıda bulunduğu ve bireylere kişisel gelişim fırsatları sunduğu ve yukarı doğru sosyal hareketlilik için en önemli sosyal kurumlardan biri olduğuna inanırlar. Bu yaklaşıma göre eğitimin toplumda en az beş belirgin işlevi vardır: Sosyalleşme: “Anaokulundan üniversiteye kadar, okullar öğrencilere öğrenci rolünü, belirli akademik konuları ve politik sosyalleşmeyi öğretir.” Kültürel aktarım: “Okullar kültürel normları ve değerleri her yeni nesle aktarır ve yeni göçmenlerin toplumun üretken üyeleri olabilmeleri için baskın kültürel değerleri, tutumları ve davranışları öğrendiği süreç olan asimilasyonda önemli bir rol oynar.” Sosyal kontrol: “Okullar, gençleri iyi öğrenciler, vicdanlı geleceğin

çalışanları ve yasalara saygılı vatandaşlar olmaya teşvik ederek uyumu öğretir”. Sosyal yerleştirme: “Okullar, toplumdaki mevcut pozisyonları doldurmak için en nitelikli kişileri belirlemekten sorumludur.” Değişim ve yenilik: “Kolej ve üniversite öğretim üyelerinden araştırma yürütmeleri ve toplumun geneline fayda sağlayan yeni bilgileri yayınlamaları beklenmektedir. Eğitimde değişim ve yeniliğin temel amacı toplumsal sorunları azaltmaktır” (Kendall, 2019, s. 216).

Çatışmacı perspektife göre eğitim, toplumsal eşitsizlikleri azaltmak yerine sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliklerin sürdürülmesine yardımcı olmaktadır. Ek olarak okullar otoriteye uygunluk ve itaat gibi belirli kültürel değerlerin ve tutumların içselleştirilmesini sağlamaktadır. Toplumda ayrıcalıklı seçkinler, kitleleri manipüle etmek ve toplumdaki güçlerini korumak için öğrencilere itaatkar ve vatansever olmayı öğretmektedir (Kendall, 2019, s. 217).

Bu düşüncenin önemli temsilcilerinden Bourdieu olmuştur. Bourdieu’ya göre eğitim sistemi toplumsal sınıflandırmaları akademik sınıflandırmalara dönüştürmekle mevcut hiyerarşik yapının sürekliliğini korumaktadır. Okullar, egemen grupların kültürlerini doğallaştırı ve habitusu uygun olmayanları dezavantaj konuma yerleştirmektedir. Eğitim kurumlarında elde edilecek başarının belirlenmesinde bireylerin kültürel sermayeleri ve dil kullanımları temel öneme sahiptir. Dil kullanımı ile ilgili, anlama ve konuşma becerisinde kısıtlılık, öğretmenin söylediklerinin anlaşılmasına yol açmaktadır. Böylece eğitim sistem, var olan eşitsiz ve hiyerarşiye dayalı düzeni korumakta ve kültürel sermaye esasında öğrencileri birbirinden ayırmaktadır (Yanıklar, 2010, s. 126-128).

Sembolik etkileşim perspektifinde, sosyologlar sınıf için iletişim kalıplarını ve kişilerarası iletişim uygulamalarının öğrencilerin benliği üzerinde etkisini incelemektedir. Ek olarak eğitimin sosyalleşme sürecinin ayrılmaz parçası olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu perspektifte, etiketleme sürecine, etiketlemeyi uygulayanların gücü ve statüsüne dikkat çekilmektedir. “Etiketleme, başkalarının bir kişiyi belirli bir özelliğe sahip olarak veya belirli bir davranış kalıbı sergileyerek (sapkın olmak gibi) tanımlaması sürecidir.” Eğitim sistemi farklı aşamalarda, çeşitli şekillerde etiketlemeyi gerçekleştirme gücüne sahiptir (Kendall, 2019, s. 219).

İran'da 1851'de Mirza Taki Han Amir Kebir'in (1807-1852) çabalarıyla, Darülfünunun kurulması, belki de on dokuzuncu yüzyılın en önemli modernleşme girişimiydi. Ancak Darülfünun programı herkese açık değildi ve sadece yüksek eğitim alanında idi. Meşrutiyet döneminde ve Pehlevi devletinin yükselişinden önceki ara dönemde de, eğitim reformları parlamenter reformların gündeminin merkezinde yer almıştı.

1880'ler ve 90'ların sonunda *Ahtar* gazetesi aracılığıyla Osmanlı'daki yeni tarzda eğitim veren okullarla tanışan Mirza Hasan Tebrizî (Rüşdiye), Tebriz'de kendi modern okulunu kurmuştur. 1889'da sonralar Encümen-i Maarif olarak tanınan ve Tahran'da kurulan "Encümen-i Tesis-i Mekatib-i Milliye-i İran", aldığı zengin insanların mali yardımıyla ülkede eğitimin yaygınlaşmasına katkıda bulunmak istemiştir (Afary, 2006, s. 65).

Ulus inşasının bir parçası olarak eğitimin yaygınlaşması ve ulusal bir eğitim sisteminin ortaya çıkması, Nasıreddin Şah'ın saltanatı sırasında aşınmaya başlamış olan devlet ile toplum arasındaki sınırın çözülmesinin bir göstergesiydi. Pehlevi devletinin gelişimi ve resmi eğitim sisteminin kurulmasıyla birlikte devlet millet inşası projesine başlamıştır. Pehlevi devleti bu projeyi gerçekleştirirken kendisini ulusal kültürün vücut bulmuş hali olarak sunmuş, misyonunu ise İranlıların milletleştirmesi olarak belirtmiştir. Bu politikanın büyük mimarlarından biri olan Ali Asğar Hikmet'in anılarında anlattığı gibi, misyonu İran'ı "tek bir kumaştan" yapmaktı (Marashi, 2008, s. 88). Bu yeni misyon, Eric Hobsbawm'ın "sayıları artan tutsak öğrenci topluluğu" olarak adlandırdığı, bir eğitim sistemi aracılığıyla en iyi şekilde gerçekleştirilebilirdi (Hobsbawm, 2006, s. 304). Böylece Rıza Şah yönetimindeki eğitim sistemi, İran'da ilk kez milliyetçi bir ideolojinin aygıtı haline gelmiştir.

Dönemin ders kitapları, milliyetçiliğin ve modernliğin bariz göstergesiydi. Rıza Şah dönemindeki eğitim politikasının mantığı ve eğitimin ulusallaştırılmasının amacı, ulusal kimliğin modern bilginin evrenselliği arasında müzakere etmenin mümkün olduğunu göstermekti. Bunun açık şekilde ifadesi Tarih ders kitaplarında göze çarpıyordu. Böylece kitlelere yayılması amaçlanan resmi bir İran tarihi üretilmeye başladı. Antik-ortaçağ-modern olarak dönemlendirilen İran tarihi, bu tarihi milliyetçi terimlerle sunmak için tasarlanmıştır. Antik dönem, milletin en büyük zaferlerini kazandığı "altın çağ",

Ortaçağ dönemi ise yabancı fetihlerin eski İran'ın ihtişamını söndürdüğü “karanlık çağ” idi. Modern dönem, Rönesans dönemi ve İran'ın itibarını yeniden kazanma girişimini temsil etmekteydi. Üretilen bu bilgiler, merkezi ve bürokratik bir eğitim sistemi aracılığıyla toplumun her alanına yayılmaktaydı (Marashi, 2008, s. 98-100).

1938 yılında milli gururu yükseltmek için devlet tarafından, nutuk komisyonu, radyo komisyonu, ders kitaplarını düzenleme komisyonu, aktörlük komisyonu, müzik komisyonu ve basın komisyonu olarak altı komisyondan oluşan *Sazman-ı Perveriş-i Afkar* (Halkı Aydınlatma Kurumu) kuruldu. Ulusal ruhu inşa etmek bu kurumun temel amaçlarındandı. Çeşitli şehirlerde Nutuk komisyonu tarafından düzenlenen konuşmaların konusunu, ülkenin sanayileşmesi, milli birlik ve milliyet ilkeleri, adli (kazayi) güvenlik, terbiyet-i nisvan (kadınların eğitimi), toplumda adaletin etkisi, teşkilatlar ve halkın görevi, âdâb-i muaşeret, askerliğin yararları, vatanseverlik ve şaha bağlılık gibi başlıklar oluşturuyordu (Delfani, 1996, s. 73). Konuşmalarda Rıza Şah ülkenin tek kurtarıcısı olarak övülüyordu. Perveriş-i Afkar kurumunun odağında Tahran üniversitesi de bulunuyordu. Kurumun amaçları doğrultusunda Tarih bölümü büyük bir önem kazanmıştır (Delfani, 1996, s. 79).

Rıza Şah sonrası eğitim politikaları değişmeden devam etmiştir. 1958-1963 yıllarında düzenlenen ve 1978 yılına kadar devam eden en önemli siyasi olay Mohammad Rıza Şah'ın 1963'te başlattığı Beyaz Devrim (İnkılab-ı Sefid) ya da "Şah ve Halkın Devrimi" projesiydi. On iki maddelik reform planında yer almış olan konular arasında Eğitim Devrimi ve İdari Devrim maddesi de yer almaktaydı (Theberge, 1973, s. 11). Beyaz Devrim'le İran ekonomisinin modernleşmesi, ulusal birlik ve bağımsızlığının güçlendirilmesi amaçlanmaktaydı. Beyaz Devrim'in nihai amacı İran'ı "Büyük Uygarlık" seviyesine ulaştırmaktı. Bu doğrultuda İran'ın görkemli milli kültürü ve geçmişi yeniden canlandırılarak Batı'nın bilim ve teknolojisinin maddi başarılarıyla birleştirilmesi gerekiyordu (Menashri, 1992, s. 158-159). Ülkede okuryazarlık oranının yükseltilmesi için devlet Sipah-ı Daniş (Bilgi Ordusu) projesini hayata geçirmiştir. Sipah-ı Daniş projesi kapsamında 75000 asker, 18 aylık askerlik süresini köylerde öğretmen olarak geçirmek zorundaydı. Eğitimi yaygınlaştırmak amacıyla, yeni okullar inşa edilmiş ve

30,000 öğretmen istihdam edilmiştir (Muayyiri, 1972, s. 122). Resmi ve merkezi eğitim sistemi daha güçlü ve daha büyük bir kitleye ulaşarak yayılmaktaydı.

İran nüfusunun büyük bir kısmı, Türkler, Araplar, Kürtler, Beluciler ve Türkmenler dâhil olmak üzere dilsel gruplara mensuptur. Tarihsel olarak, azınlık dillerinin Farsça lehine bastırılması 20. yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır ve Pehlevi hanedanlığından günümüze kadar devam etmiştir. Farsçanın devlet okullarında tek öğretim dili olarak kullanılmasının yanı sıra coğrafi isimlerdeki değişiklikler, azınlık dilinde yayınların ve kültürel derneklerin bastırılması ve halen devam eden sivil sicil memurlarının etnik azınlıklara mensup çocuklara kendi dillerinde isim vermeyi reddetmeleri asimilasyon politikasının göstergesidir.

İran Anayasası'nda farklı gruplara karşı en önemli ayrımcılık 15. Maddede özetlenmiştir. Bu maddeye göre İran'ın resmi dili Farsçadır. Farsça konuşulmayan bölgelerdeki tüm devlet daireleri ve hatta sivil toplum ofisleri yazışma ve iletişimlerinde Farsça kullanmalıdır. 15. Maddenin ikinci kısmında, yerel medyada ve okullarda Farsçanın yanı sıra azınlık dillerinin ve alfabelerinin sınırlı kullanımına yer verilirse de, pratikte böyle olmamıştır. 15. Madde etnik azınlıkların haklarını garanti etmediğinden, anadili Farsça olmayanlar okullarda anadillerini kullanamamakta ve ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar. Aslında İran anayasasına dayalı olarak etnik azınlıklara yönelik ayrımcılık yapılmaktadır. İran'ın birçok bölgesinde çocuklar evde ana dillerini konuşurken Farsça bilmeden, okulda Farsça okumak zorunda kalmışlardır. İran'ın tüm bölgeleri aynı eğitim sistemine tabi olduğu için Farsçayı ikinci dil olarak öğretmek için herhangi bir süreç başlatılmamıştır. Böylece anadili Farsça olmayanlar anadili Farsça olanlarla birlikte eşit olmayan koşullarda okula başlamakta ve eğitimsel olarak geride kalma şansları artmaktadır. Bu eşitsizlik, ilk yıllarda onların eğitimden ayrılmasına yol açabilir. İstatistikler ayrıntılı olarak açıklanmasa da, Eğitim Bakanlığında yetkili kişilerin paylaştığı etnik azınlığın çoğunlukta olduğu bölgelerde eğitim dışı bırakılanların oranı İran'ın geri kalanından daha yüksektir. Bazı araştırmalar dilsel azınlıklara mensup çocukların yüksekokulu bırakma oranının yüksek olması ve düşük akademik performanslarının başlıca nedenini birincil dillerinde eğitim eksikliğine bağlamıştır.

Mayıs 2019'da İran Eğitim Bakanlığı tarafından, beş ve altı yaşındaki çocukların Farsça yeterlilik sınavına girmeleri gerektiğini ileri süren bir taslak duyuruldu. Sınavı geçemeyen çocuklar normal okullara gidemeyecek ve engelli çocuklar gibi özel eğitime tabi tutulacaktı. Bu politika etkili bir şekilde aileleri evde Farsça konuşmaya zorlamak anlamına geliyordu ([www.isna.ir/news/98030803377](http://www.isna.ir/news/98030803377), 2019). Ayrıca daha önce Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanan başka bir genelgeye göre ağır aksanlı ve aşırı şiveli Farsça konuşan adaylar öğretmenlik yapmaya uygun görünmeyecekti (<https://www.irna.ir/news/82651833>, 2017). Dilbilimin gelişmesine rağmen hala saf telaffuz ve temiz dilden bahsetmek ülkelerin eğitim politikalarını etkilemektedir. Inga Hubinette'e göre, hala çocukların öğretmenin istediği terminolojiyi kullanmaları, yani telaffuzlarının "saf" olmadığını ve "tamir edilmesi" gerektiğini kabul etmeleri ilginçtir (Skutnabb-Kangas, 2000, s. 362).

Türk kadınlarıyla yapılan görüşmelerde anadilleri ve Farsçayı değerlendirdiklerinde Farsça eğitim sisteminde yaşadıkları sorunlar sürekli vurgulanmıştır. Bu doğrultuda kadınların Farsça eğitim deneyimlerini paylaşmaları istenmiştir.

Farsça eğitim deneyimi kadınların büyük kısmı için eğitim ve öğretimde “başarısızlık, psikolojik baskı, Farslara kıyasla eşitsizlik” deneyimi olmuştur. Bu deneyimler üç farklı başlık altında sunulmasına rağmen katılımcılar tarafından birbiriyle ilişkili deneyimler şeklinde anlatılmıştır.

### **5.1.1 İran’da Eğitim Sistemi Vasıtasıyla Gerçekleşen Dilsel Soykırım**

Milliyetçilik ideolojisi, ulus devlet sisteminin yaygınlaşması ve sanayileşmeye eşlik eden eğitim ihtiyacının artmasıyla birlikte, eğitim ve dilsel homojenleştirme girişimleri 1860'ların başından Avrupa’da başlayarak bir yüzyıldan fazla süredir devam etmektedir. Örneğin İsveç devlet okullarında, 1888-1957 yılları arasında azınlık ve yerli dilleri teneffüsler dâhil kullanılması resmen yasaklanmıştı. Batı ulus devlet ideolojisinde ve asimilatör bütünleşme ve homojenleştirme politikalarında, örgün eğitim her zaman belirleyici bir rol oynamış, toplum mühendisliği ve devlet tarafından başlatılan reformlar aracılığıyla "ötekiliğinden" zorla "yükseltilmesi" gereken herkese dayatılmıştır.

Azınlıkların kendileri ve özellikleri bir sorun olarak görünmüş ve yükseltilmesi gerekmiştir. Böylece dilsel ve kültürel olarak hızlı asimilasyon ve baskın grubun dilsel, sosyal ve kültürel normlarının kabulü, resmi veya gayri resmi olarak dayatılmıştır (Skutnabb-Kangas, 2000, s. 319-320).

Skutnabb-Kangas'a göre eğitimde "dilsel soykırım" eski ve yeni olarak iki farklı yöntemle gerçekleşmiştir. Eski yöntemlerde, doğrudan dilin kullanımı yasaklanırken günümüzde uygulanan yeni yöntemlerde örtülü ve dolaylı bir şekilde modern yollarla dil kullanımı engellenmiştir (Skutnabb-Kangas, 2000). Çocuğun yüksek yararı, eğitimde adalet, iki dilli çocukların kimliğinin korunması gibi iyi amaçlar doğrultusunda yapılması gerekli gösterilen uygulamalarla dilsel soykırım görünmez kılınmıştır.

Skutnabb-Kangas'ın kuramına göre eski yöntemde, doğrudan dilin yasaklanması fiziksel cezalandırma ve olumsuz yaptırımlar, yatılı okullar veya evlat edinme yoluyla çocukları kendi yetişkin ortamlarından ayırma, utandırmak ve damgalamak gibi genelde iç içe olan veya aynı anda uygulanan yöntemlerle yapılmaktadır. Yazara göre çocukların kendi dillerini konuştukları için fiziksel olarak cezalandırmaları ve/veya dilin okullarda kullanılmasının yasaklanması Birleşmiş Milletlerin İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (1948) tanımına göre dilsel soykırımın bir örneği olarak görülmelidir. Bu yöntemde, öğretmene birinin anadilini kullandığını söylemek, suçlu öğrenci için çeşitli cezalara yol açabilir. Omuzlarda ağır taşlar veya boynunda ip taşımak, baston veya sopayla dövülmek, defalarca "Aptalım" veya "Ben bir eşeğim" gibi yazı yazmaya zorlanmak, saatlerce köşede veya karanlık bir dolapta durmak, yiyecek veya sıcak giysilerden mahrum kalmak, eve gönderilmek veya soğuk havalarda dışarı gönderilmek uygulanan cezalardandır. Öğretmenler tarafından yapılan cezalandırmalar çocuğun yararı ve nihai iyiliği için gösterilmektedir. Bazen çocuklar kendi dillerini konuştukları için fiziksel olarak cezalandırılmamış olsalar bile bu mesaj onlara iletilmiş olur. Dil açıkça yasaklanmasa bile, deneyimleri sonrası çocukların dili kullanmak istememesine yol açabilir. Birçok yasağın uzun vadeli dilsel ve kültürel sonuçları, yasağın uzun zaman önce kaldırıldığı durumlarda bile bugün hala görülebilmektedir (2000, s. 330-348).



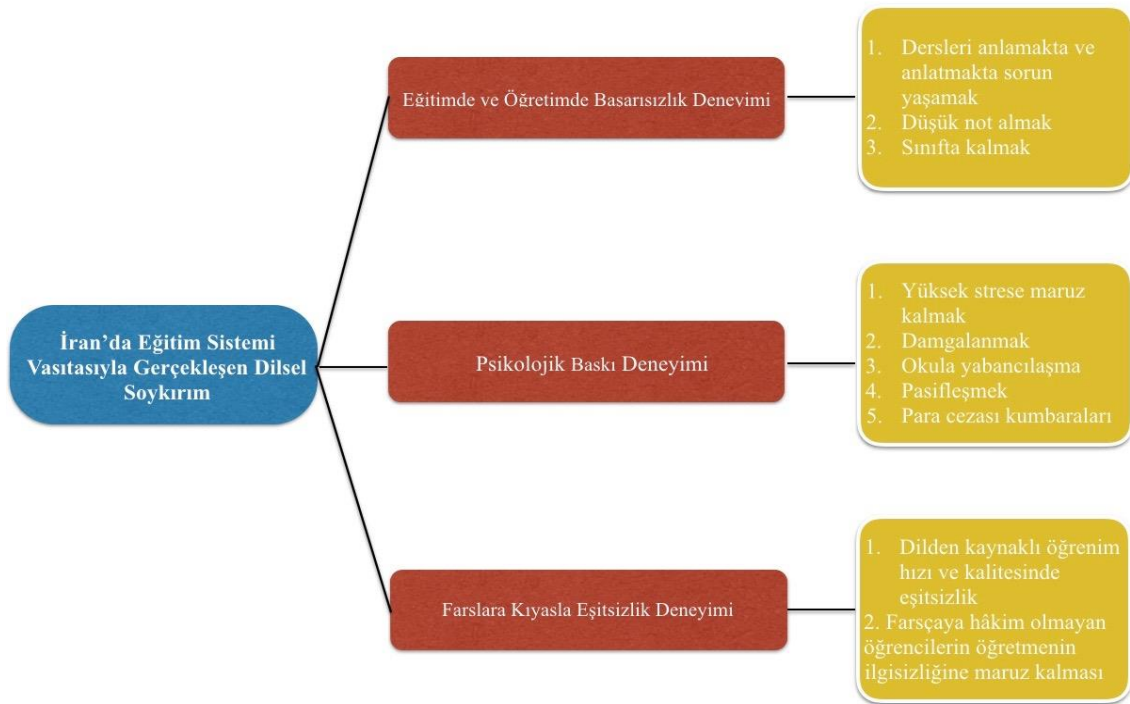
Skutnabb-Kangas'a göre günümüzün araçlarıyla dilin örtülü ve dolaylı olarak kullanılmasının önlenmesi yapısal araçlar yoluyla, görünmez kılmak, havuç ve sopa siyaseti gibi yöntemlerle gerçekleştirilmektedir. Örtülü bir şekilde bir dili öldürmek açık versiyonuna kıyasla daha etkilidir. Örtülü yöntemlerde kısa vadeli avantajların uzun vadeli kayıpları gizleyebileceği için, zihnin sömürgeleştirilmesine karşı mücadele etmek genellikle daha zordur (Skutnabb-Kangas, 2000, s. 362)

Skutnavv-Kangas'a göre bir azınlık dilinin kullanılması, yapısal ve ideolojik yollarla örtülü ve daha dolaylı olarak yasaklanabilir. Dilsel soykırım işleminin birçok modern sofistike yolu vardır. Yazar yerli ve azınlık çocuklarına anadilinde bakım odaklı eğitim verilmemesinin bir dilsel soykırım örneği olabileceği kanaatindedir. Bu mesele çocuğun kendisinin ya da sonraki neslin dilsel ve kültürel içsel özdeşleşmeyi değiştirmesine yol açmaktadır. Böylece bir kişi “zorla bir gruptan diğerine transfer edilir” ve bu da genellikle “zihinsel zarara” neden olmaktadır. Bu aynı zamanda dilsel soykırımın bir örneği olabilir (Skutnabb-Kangas, 2000, s. 353).

Bazı durumlarda ise hâkim olan, tahakküm altındaki grupları gizler, etiketler, aynı zamanda istedikleri şeyin bu olduğunu ve sahip oldukları şeyin damgalanmış ve/veya görünmez kılındığını ima eder. Görünmez kılmanın bir başka yolu da azınlık çocuklarını ve dolayısıyla dillerini dağıtmaktır. Dağıtmanın bir sonucu olarak, sınıfta aynı dili konuşan az sayıda çocuk olduğunda farklı sınıflara dağıtılır. Böylece dağıtıldıktan sonra sınıfta aynı dili konuşacak başka kimse kalmamış olmakla birlikte aslında onlar görünmez duruma itilmişlerdir (Skutnabb-Kangas, 2000, s. 355). Saklamak, dağıtmak, özelleştirmek, damgalamak ve başka şekillerde çocuğu utandırmak dilsel ve kültürel soykırımın güçlü stratejilerdir. Bazı örneklerde baskın/çoğunluk dilinin, kültürün ve kimliğin olumlu gösterilmesi (havuç), ile anadilin ise olumsuz gösterilmesi (sopa veya ayıp) aynı zamanda kullanılmıştır (Skutnabb-Kangas, 2000, s. 357).

Dilsel soykırım bağlamında İran'ın eğitim sistemine bakıldığında, bazı dönemlerde Türkçenin yasaklanması yaşanmıştır. Bu yasak ister sınıflarda veya teneffüslerde çocukların Türkçe konuşmasının yasaklanması, Türkçe konuşan kişilerin okulun yönetimine ihbar edilmesi ve Türkçe konuşan çocuklara para cezası verilmesi şeklinde

gerçekleşmiştir. Cezalandırılmanın açık örneğini oluşturan sınıflarda ceza kumbaraları günümüzde kaldırılmış olmasına rağmen Türk çocuklarının dilden dolayı yaşadıkları zorlukların, etiketlenmelerin ve aşağılanmaların psikolojik etkisi devam etmiş ve birçok kadın çocuklarını bu zorluklardan korumak ve gelişme yolunu açmak amacıyla çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmiştir. Birçok dilsel grubu içinde barındıran İran'da tek dilli eğitim sisteminin dayatılması ve Farsça konuşmayan çocukların anadillerinde eğitim almalarının önlenmesi açık ve doğrudan Türkçenin kullanımının engellenmesine neden olmuştur. Tek dilli eğitim sisteminin etkisinde Türk kadınlarının eğitim ve öğretimde dilden kaynaklı olumsuz deneyimleri, çocuklarının Farsçaya transfer edilmesiyle sonuçlanmıştır. İran'da Türk kadınlarının anadilleri nedeniyle eğitim sisteminde aşağılanmaları, damgalanmaları, Farsça eğitimden dolayı başarısızlık, psikolojik baskı, eşitsizlik deneyimine maruz kalmak, cezalandırıcı yöntemlerin kaldırıldığı durumlarda bile dilin örtülü ve dolaylı olarak önlenmesi beraberinde getirmiş ve dilsel soykırımı gerçekleştirmiştir (bkz. Şekil 10).



Şekil 10: İran'da Eğitim Sistemi Vasıtasıyla Gerçekleşen Dilsel Soykırım

### ***Eğitim ve Öğretimde Başarısızlık Deneyimi***

Şehir ve kuşak fark etmeksizin, Farsça eğitim deneyimiyle ilgili en sık kullanılan ifade “dersleri anlamakta ve anlatmakta sorun yaşamak”, dil bariyerinden dolayı “düşük not almak” veya “sınıfta kalmak” olmuştur. Bu ifadeler araştırmada “başarısızlık deneyimi” başlığı altında sunulmuştur. Çocuklar ailelerinde ve çevrelerinde anadillerinde konuşmuş ve okula girdiklerinde yeni bir dille yüzleşmişlerdir. Bir taraftan okumayı ve yazmayı öğrenmeye çalışan Türk öğrencileri diğer taraftan Farsça olarak yeni bir dili öğrenme zorluğuyla baş etmek zorunda kalmışlardır. Farsçaya hâkim olmayan öğrenciler sözcüklerin Farsçasını anlamadıkları için dersleri anlamakta ve anlatmakta sorun yaşamışlardır. Konuların öğrenmesini engelleyen dil bariyeri neticesinde, çocuklar derslerde düşük not almış veya sınıfta kalmışlardır. Bu zorlukla okulun ilk gününden itibaren yüzleşen çocuklar bazen uzun yıllar bu sorunla baş edememişlerdir.

Katılımcılar tarafından en çok kullanılan ifade, dilden kaynaklanan “dersleri anlamakta ve anlatmakta zorluk yaşadıkları” olmuştur. Tebriz ve Hoy’dan katılan ikinci ve üçüncü kuşağa mensup, genellikle sosyo-ekonomik durumu düşük veya orta olan katılımcılar birinci sınıftan itibaren eğitimde dil bariyeriyle yüzleştiklerini paylaşmışlardır.

Müfredatın Farsça olması ve öğretmenlerin genelde sınıfta Farsça konuşmayı tercih etmeleri nedeniyle kadınlar okulun ilk gününden itibaren sorun yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Dilden kaynaklanan bu sorun, katılımcıların Farsçaya az çok hâkim olmasına kadar devam etmiştir. Bazı katılımcılar ilkokulun sonunda, diğerleri ortaokul veya lise döneminde Farsçaya kısmen hâkim olduklarını aktarmışlardır.

*Ben şahsen hiçbir zaman ilkokul deneyimimi unutmam. Derste ağacın üstüne çıkan bir kedinin resmi vardı, onun ne olduğunu anlayamıyordum. Birinci sınıfta hiçbir şey anlamıyordum, ortalamam da çok düşüktü. Kedinin Farsçasını derste öğretmen söylediğinde ben anlayamıyordum. Farstar kendi dillerinde eğitim aldıkları gibi biz de kendi dilimizde eğitim almalıyız. Birinci sınıf benim için çok zor geçti, ikinci sınıftan itibaren biraz durum iyileşti, yalnız yine de ilkokul genel olarak zor geçti. (Pervane, Tebriz)*

Sosyo-ekonomik durumları nedeniyle televizyon sahibi olmayan katılımcı ancak sekizinci sınıfta Farsçaya hâkim olduğunu belirtmiştir. Katılımcıların Farsça eğitim deneyimleri ve gözlemlerine bakıldığında kendi ifadeleriyle bir “başarısızlık deneyimi” yaşanmıştır. Bu başarısızlığın temelinde “dersleri anlamakta ve anlatmakta zorlanmak” yer almıştır.

*Şimdi durum çok değişmiş, teknoloji gelişmiş, her dilde de program yayınlanıyor. O zamanlar bizim televizyonumuz yoktu, zaten çok az programları oluyordu, aldıktan sonra da televizyonun programlarından pek bir şey anlamazdık. Okula gittiğimizde, dersleri ezberledik, gerçekten bir şey anlamazdık. Sadece ezberledik, anlamazdık. (Edebiyat dersinde) öğretmen bize metinlerin anlamını söylerdi, biz yazamazdık bile, çünkü söylediklerinin anlamını bilmezdik.... 5. sınıfa kadar (Farsçayı) çok az bilirdim. İlk sınıfta okuduğumuz “baba yağmurda geldi” cümlesini çok sonralar anladım. Şöyle söyleyeyim, 2. sınıfta, 1. sınıfın derslerini, 3. sınıfta ise 2. sınıfinkini anlardım. Hep bir sene geride idim. Çok zor geçti. 8. sınıftan sonra bu dili tam olarak anlayabildim. Yani, okuduklarımın anlamını algılayabildim. (Mina, Tebriz)*

Hoy’da öğretmen olan katılımcı, kendi öğrencilerinin deneyimine değinmekle birlikte öğretmenlerin de Farsça eğitim sisteminde zorluk yaşadıklarını, öğretim başarılarının olumsuz olduğunu ifade etmiştir. Mesai arkadaşlarının deneyimini paylaşan bu katılımcı, Farsçaya hâkim olmayan öğrencilere Farsça müfredat konularını anlatmanın, öğrencilerle sağlıklı iletişim kurmanın zor olduğunu ve hem öğrencinin başarısının hem de öğretmenin verimliliğinin düştüğünü eklemiştir:

*Arkadaşım sınıfta Farsça konuşuyormuş, hatırlıyorsan cümle kurmayı öğretmek için okulda resimli levhalar vardı. O levhaları, Farsça olarak çocuklara anlatıyormuş. Levhaların birisinde bir çocuk araba ile oynuyormuş, o levhayı öğrettikten sonra öğrencilerin birisine Farsça olarak o çocuğun ne yaptığını sormuş, çocuk hiç bir şey söylememiş. Birkaç defa soruyu tekrarladıktan sonra kızmış ve Türkçe olarak çocuğun ne yaptığını tekrar sormuş, öğrenci de kızmış, “ne yaptığı belli, arabayla oynuyor” demiş, öğretmen Farsça söylemesini istemiş, öğrenci de o dili bilmediğini ifade etmiş. Evet, birinci sınıf öğretmenleri çoğu problemler ile karşı karşıyalar, Farsça bilmeyen çocuklar, derslerinde bir düşüş yaşıyorlar. Bu durum, okullarda başarının düşmesine ve okuryazar olmayanların oranının artmasına neden oluyor. Çünkü çocuklar en baştan dersleri iyi anlamıyorlar. (Mehin, Hoy)*

Katılımcılar birinci sınıftan itibaren Farsça söylenen sözcüklerin anlamını bilmedikleri için dersleri anlamadıklarını, anlamadıkları dersleri ezberlemek zorunda kaldıklarını veya öğrendiklerini Farsça açıklayamadıkları için düşük not aldıklarını paylaşmışlardır.

*Bizim ailede kimse Farsçayı bilmiyordu, ben dördüncü sınıftayken mevsimlerin Farsça karşılığını bilmiyordum. Bizden sınavda kış mevsiminin betimlemesini istemişlerdi. Ben dersin sonuna kadar kışın hangi mevsim olduğunu hatırlayamadım, dolayısıyla bir şey yazamadım ve Sıfır aldım. Eğer o sözcüğün anlamını bilseydim yazardım. ... Birçok sözcüğün anlamını bilmediğimiz için dersleri anlamadan ezberlerdik. (Nesrin, Tebriz)*

*Benim kız kardeşim ikinci çocuğu ile Farsça konuşmaya başladı. Onun ilk çocuğu okulda çok zorlandı, birinci sınıfta kaldı bile. Farsçayı iyice bilmediği için sınıfta kaldığını tahmin ettiler ve ikinci çocuklarıyla Farsça konuştular. (Vehide, Tebriz)*

Hoy'da kız lise okulunda edebiyat öğretmeni olan Mehin, kendi karşılaştığı sorunların yanı sıra Farsça öğretimin zorluklarını anlatmıştır. Katılımcıya göre öğrenciler lise seviyesine gelmelerine rağmen basit Farsça sözcüklerin anlamını veya yazılış tarzını bilmemektedirler. Farsça sözcüklere hâkim olmamakla birlikte Farsça cümle kurmak öğrencilerin temel sorunlarını teşkil etmektedir. Mehin, kendi öğrencilerinin deneyimlerinin yanı sıra diğer okulları denetlediğinde özellikle sosyo-ekonomik durumun düşük olduğu semtlerde öğrencilerin Farsçaya hâkim olmadığından kaynaklanan başarısızlık düzeyinin daha da yükseldiğini paylaşmıştır. Kendisini Azeri olarak tanımlayan bu katılımcı, okulda dil bariyerinin eğitim başarısı üzerinde bıraktığı olumsuz etkiden yola çıkarak çocuklarla evde Farsça konuşulması gerektiğini savunmuştur. Kendi çocuklarıyla evde Farsça konuştuğu için okulda dil bariyerinden dolayı hiç bir sorun yaşamadıklarını ve eğitimlerinin başarılı geçtiğini ortaya koyan bu öğretmen, sınıflarda Farsçaya hâkim olmayan öğrencilerin eğitim başarılarının düşük olduğunu vurgulamıştır.

*İlk sınıfta Fars öğrenciler dillerinin nasıl yazılıp okunduğunu öğrenirken diğerleri daha yeni yeni o dili öğrenmeye çalışıyorlar, ikinci sınıfa başladıklarında Farsçayı konuşamayan öğrenciler bile var, üstelik bu aşamada cümle kurmak da ekleniyor. Ben bir sene Hoy'daki lise okullarının Farsça Edebiyat dersinin denetim sorumlusuydum. Hoy'un çevresindeki bir erkek okulunda, lise bir sınıfındaki tüm öğrencilerin edebiyat dersinde, 20 üzerinden, 10'un altında not aldıklarını fark ettim. O sınıfın hocası bana bir not bırakmış, şöyle ki öğrencilerden birisine dört sözcük söylemiş ve ondan bu kelimelerle Farsça bir cümle kurmasını istemiş, sözcüklerin basit olmasına rağmen çocuk cümle kuramamıştı, üstelik kelimelerin yazılış tarzı da yanlışti. Bu sorunlar çocuğun Farsça bilmemesinden kaynaklanıyor. Neden benim çocuğum öyle değil? Benim oğlum çok rahat Farsça yazı yazabilir. Benim Türk olan öğrencilerim bunu yapamıyorlar, basit bir cümle kurup konuşamıyorlar bile. Öğrenciler sınıfta benim Farsça konuşmama itiraz ederler, fakat Farsça konuşmazsam sınavları geçemezler. (Mehin, Hoy)*

Mehin, gözlemlediği diğer okulların yanı sıra kendi öğrencilerinin özellikle yazılı sınavlarda sorun yaşadıklarının altını çizmiştir. Katılımcı bu duruma karşı kendi çocuklarıyla evde Farsça konuşmuş, okulda ise öğrencilerine iki dilde ders verme mecburiyetinde kalmıştır. Katılımcı dersteki deneyimlerini paylaşarak sınıfta dersleri Türkçe anlattığında öğrencilerin dersin içeriğini başarıyla anladıklarını ve Türkçe anlatabildiklerini açıklamıştır. Ancak eğitim sistemi Farsça olduğu için öğrenciler, Türkçe anlatılan dersleri Farsça anlatmak veya yazılı sınavlarda Farsça yazmakta başarısız olmuşlardır. Böylece öğretmen okulun eğitim saatlerinde dersleri Farsça, okulun saatleri dışında ek ders yaparak konuları tekrar Türkçe anlatmak zorunda kalmıştır.

*Farsça konuşmama rağmen yine yazılı sınavlar çok kötü geçiyor. Test temelli olan sınavlar iyi, fakat yazılı sınavlarda öğrencilerin ne yazdıkları hiç anlaşılıyor, cümle yapımında ciddi sıkıntılar var, bunun nedeni de öğrencilerin Farsçayı öğrenmemelerinden kaynaklanıyor. Eğer okul öncesi onlarla Farsça konuşulseydi böyle olmazdı, nasıl olsa Hoy'da yaşadıkları için Türkçeyi de öğrenecekler. Şimdi benim kızım hem yaşlı insanların ne dediğini anlıyor hem de onlarla konuşabiliyor. Nasıl olsa çevrede herkes Azeri/ Türk. Bana kalırsa eğitim başarısı açısından çocuklarla Farsça konuşmak çok önemli. (Mehin, Hoy)*

Farsça eğitim sisteminde dilden dolayı başarısızlık deneyimi olan katılımcıların kimlik tanımına göre bu sistemi değerlendirmeleri farklılaştırmıştır. Kendilerini İranlı veya Azeri olarak tanımlayan katılımcılar Farsça eğitim sisteminde dilden kaynaklanan sorunları ortadan kaldırmak amacıyla, çocuklarla evde Farsça konuşulmasını savunmuşken edinmiş Türk kimliği kategorisinde yer alan iki katılımcı, Farsça eğitimin çocukları Türk kültürü ve kimliğinden uzaklaştırdığını ve Farslaşmalarına yol açtığını paylaşmış ve anadilinde eğitimin sağlanması gerektiğini savunmuşlardır.

### ***Eğitim ve Öğretimde Psikolojik Baskı Deneyimi***

Katılımcılar eğitim hayatlarını somut olarak olumsuz etkileyecek “başarısızlık deneyimi”nin yanı sıra Farsça eğitimden dolayı okulda karşılaştıkları “psikolojik baskı”lardan da söz etmişlerdir. Katılımcıların ifadelerine bakıldığında, okul ortamında özellikle öğretmenin karşısında dilden kaynaklı “yüksek stres” duygusu ve “damgalanmak”, anadilinden farklı bir dilde eğitim almanın yol açtığı “okula yabancılaşma” deneyimi, sınıfta katılım sağlamak yerine “pasifleşmek”, Farsça

konuşanları cezalandırmak için sınıflarda “para cezası kumbaralarının” kurulması “psikolojik baskının” alt temalarını oluşturmuştur.

Kendi eğitim deneyiminin yanı sıra torununun deneyimlerine değinen katılımcı, Farsçaya hâkim olmayan torununun okul personeli tarafından “zihinsel engelli olarak etiketlenmesi” ve çocuğun “yüksek stres” yaşamasını paylaşmıştır. Farsça eğitimin, ister okul başarısı ister kişilik ve psikolojik durum üzerindeki olumsuz etkisi ve Farsların dillerinden dolayı eğitimde daha başarılı oldukları gözlemi, ailede okul öncesi çocuklarla Farsça konuşulması sonucuna götürmüştür.

*Bence ilkokulda Farslar daha başarılılardır. Mesela benim kendi torunum ilkokula kayıt yapmak için, hazırlık testinden geçmesi gerekiyordu. Torunum da Türkiye medyasını izlediği için İstanbul Türkçesine hâkimdi, testler Farsça olduğu için çocuk hiçbir soruyu cevaplayamamış, dolayısıyla okula kaydı kabul edilmedi. Onlar çocuğun Farsça bilmediğinden dolayı soruları cevaplayamadığını görmezden gelmiş, çocuğun zihinsel gelişmesinde sorun olduğunu söylemişlerdi. Annesi onlardan İstanbul Türkçesinde, Türkçe sormalarını istemişti, yalnız kabul etmemişlerdi. ... Buranın dili Farsçadır, Farsçayı öğrenmesi gerekiyor demişler. Kısa bir süre tanımladılar, Farsça çizgi filmleri izlemesi gerektiğini ve evde de Farsça konuşurulması gerektiğini söylediler. Biz de evde onunla Farsça konuşmaya başladık, çocuk çok sıkılıyordu, bazen birkaç dakika Türkçe konuşmak için yalvarırdı. Biraz Farsçası geliştikten sonra kaydı yapıldı. Kayıt yapmamakla çocuğun geleceğini tehlikeye atıyorlardı. Şimdi evde artık İran'ın çocuk programları izlenilir. Çocuk İstanbul Türkçesine tam hâkimdi, Farsçayı da yavaş yavaş anlıyor. (Nesrin, Tebriz)*

Tebriz’de yaşayan Mina, hem kendisi Farsçaya hâkim olmadığı için okulda başarısızlık deneyimi olmuş, hem de kızının Farsça eğitimden dolayı okulda yüksek stres yaşadığını paylaşmıştır. Azerbaycan Milli Hareketi’nde aktif olan bu katılımcı Farsça eğitim sisteminin aileleri evde çocuklarıyla Farsça konuşma mecburiyetinde bıraktığını eklemiştir. Çocuklarla Farsça konuşmaya karşı olan bu katılımcı, çocuklarına Türkçe okumayı ve yazmayı öğreterek çocuklarının anadili becerilerini geliştirmeye çalışmıştır. Okulda dil bariyerinden dolayı sorun yaşayan kızıyla evde dersleri birlikte çalıştıklarını, kızının dersleri anlamasına rağmen Farsça ifade etmekte yüksek stres yaşadığını bildirmiştir.

*Farsça konuşmaya dili dönmüyor, dolayısıyla düşük not alıyor. Çok zekidir, fakat çok stresi var. Öğretmeni gördüğünde konuşamıyor. Öğretmeninden Türkçe anlatıp*

*anlatamadığını sormuş, öğretmeni de daha iyi ifade edebilmesi için Türkçe konuşmasına izin vermişti. Öğretmen de (Farsçada) anlatamadığını görmüştü. (Mina, Tebriz)*

Farsça eğitim sistemi sadece dil tercihiyle, müfredatın Farsça olmasıyla veya öğretmenlerin dersleri Farsça anlatmasıyla sınırlı değildir. Makro düzeyde eğitim politikası mikro alana yayılarak ailelerin ve çocukların psikolojik durumlarını, gelecekte toplumda elde edebilecekleri başarıları etkilemektedir. Bunun yanı sıra Farsça eğitim politikası sadece okul alanıyla sınırlı kalmamış ve aile içi dil tercihini yoğun bir şekilde etkisi altına almıştır. Farsça eğitim sisteminin zorluklarıyla ve olumsuz sonuçlarıyla baş etmek için aileler evin içinde konuşulacak dili ve izlenilecek medyanın dili konusunda karar vermek zorunda kalmıştır. Birçok aile çocuklarını bu zorluklar karşısında korumak ve gelecekteki başarılarını güvence altına almak adına evde çocuklarıyla Farsça konuşmayı ve Türkiye kanallarının yerine Farsça yayın yapan kanalları izlemeye mecbur kalmışlardır.

Bazı katılımcılar okul deneyimlerini gözden geçirdiklerinde dilden kaynaklı yabancılaşma duygusu yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Yedi yaşına kadar ev ortamında yetişen çocuklar, okula gittiklerinde mekân olarak yeni bir alanla tanışmışlardır. Ev ortamından farklı olan yeni alan, insanlar, düzen ve kurallar ile yüzleşmek, çocuklara karmaşık duygular yaşatmıştır. Ancak bu yeniliklerle tanışmak ve onlara alışmak farklı bir dilin vasıtasıyla gerçekleştiğinde çocuklar yeni alana bağlanmak yerine ondan uzaklaşmak ve ona karşı yabancılaşma duygusuyla baş etmek zorunda kalmışlardır.

*O zamanlar bilgisiz olduğumuz için pek farkında değildik, fakat şimdi geçmişe baktığımda, evet, zorluk yaşamışız, derslerden haz duymamışız, kendi dilimizde olmadığı için, ikili bir duygumuz olmuş, mesela neden ben bu dilde konuşuyorum ama öğretmen o dilde konuşuyor, o dilde ders anlatıyor. Bunları ben şimdi hissediyorum, farkında olmadan içimizde bunları yaşamışızdır. Şimdi ise hissediyorum. Derslere çok ilgi duymamızın nedeni de (bu olabilir), bilmiyorum, her zaman benim için yabancı bir his yaratırdı. Şöyle söyleyelim, hoşuma gitmiyordu, içime işlemiyordu. (Mercan, Hoy)*

Evlerinde, anadilleri olan Türkçe konuşulan çocuklar okula gittiklerinde anadili ve Farsça olarak eğitim dili ikileminde kaldıklarını ifade etmişlerdir. Buna ek olarak bu yeni alanda çocuklar için güveni sağlayan öğretmen, anadillerinden farklı bir dilde konuştuğunda



çocukların güvenebilecekleri merciden uzaklaşmaları ve onunla iletişim kuramadıklarına neden olmuştur.

*Farsça konuşmadığım için öğretmenimle etkileşim kuramıyordum. Çekingen olmuştum. Bizim dönemde öğretmenler okulda Türkçe konuşmadıkları için çok zor geçti. Okula gittiğimde yabancı bir yere gittiğimi düşünüyordum. Dersleri anlamıyordum. Öğretmen konuşurdu, ben bakakalırdım. (Pervane, Tebriz)*

Eğitim sisteminin öğrenciler için sağlaması gereken en yüksek seviyede katılımıdır. Eğitim dilinin anadilinden farklı olması öğrencilerin düşünmek ve paylaşmak yerine çekingen davranmaları ve susmalarına neden olmuştur. Eğitim dilinin Farsça olması neticesinde anadilleri Türkçe olan ve ailelerinde Türkçe konuşan katılımcılar, derste kendilerini Farsça ifade edemedikleri veya şiveli konuştukları için alay edinmekten çekindiklerini paylaşmış, konuşmak yerine susmayı tercih etmişlerdir.

Farsça'da sağlam ve düzgün cümle kuramamak öğrencilerin konuşmaktan çekinmelerine neden olsa da şiveli Farsça konuşmak oldukça önemli bir rol oynamıştır. Katılımcılar Farsçayı şiveli konuşanların alay edilmesini gözlemledikleri, kendileri doğrudan maruz kaldıkları veya medyada şahit olduklarının altını çizmiş ve özgüvenlerinin olumsuz etkilendiğini ifade etmişlerdir. Yaşadıkları bu olumsuz deneyime karşı kendileri derslerde susmayı ve pasifleşmeyi tercih etmiş ve çocuklarını benzer olumsuz deneyimden korumak amacıyla ailede onlarla Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir.

*(Üniversitede) sınıfta soru sormaktan çekinirdim, bölümümüzden dolayı sürekli sınıfta konular üzerine tartışmamız gerekirdi ama ben diyaloglara, tartışmalara çok dâhil olmuyordum... Çok az konuşurdum ve mecbur kalmayınca tartışmaya dâhil olmuyordum. Beni tartışmaya sokmayınca kendim hiçbir zaman gönüllü olmuyordum. (Şöhre, Hoy)*

*Üniversitede Farsçaya hâkim olmamak benim en temel problemimdi. Birçok konuda bilgi sahibi olsam da bildiklerimi Farsçada ifade edemediğim için susmayı tercih ediyordum. Bu sadece benim sorunum değildi, diğer Türk öğrenciler de hocayla kolay iletişim kuramıyorlardı. Farsların özgüvenleri yüksektir. (Sara, Hoy)*

Kitle iletişim araçlarının Farsçayı yaygınlaştırmak uğruna sunduğu olanağın yanı sıra, ikinci kuşağın eğitim döneminde, ceza kumbaraları Farsçayı öğrenmek için dayatıcı ve

cezalandırıcı bir araç olarak okulun yöneticileri tarafından sınıflarda kullanılmıştır. Böylece okulda Türkçe konuşan öğrencilere para cezası kesilmiş, öğretmenler dersleri sadece Farsça anlatma mecburiyetinde kalmış ve öğrenciler ister sınıfta öğretmenin karşısında, ister mola saatlerinde kendi aralarında Farsça konuşmak zorunda kalmışlardır.

*Ben ilkokula başladığımda hiç Farsça bilmiyordum. Okulda çok baskı uygulanırdı. Sınıflarda Farsça konuşanlar için ceza kumbarası koymuşlardı. Ben ilk yıl sürekli okuldan kaçardım. Farsçayı öğrenene kadar çok zorlandım. Bir yıl da sınıfta kaldım. Okuldan çok korkardım. Farsça bana bir soruna dönüşmüştü. Ancak eğer önceden bu dil ile tanıştı olsaydım okulda bu kadar çok zorlanmazdım. Gururuma çok dokundu. İkinci sınıfa geçtikten sonra Farsçayı öğrendim. (Efsun, Tebriz)*

Bir katılımcı televizyonda konuşulan şivesiz Farsçaya imrendiğini, dolayısıyla okulda olduğu gibi evde de ceza kutusu koyarak kardeşleri arasında Türkçe konuşan kişinin cezalandırıldığını ifade etmiştir.

*Öğretmen dersi Farsça anlatırdı. Biz sınıfta Farsça, sınıfın dışında Türkçe konuşurduk. Sınıflarda ceza para kumbarası vardı. Biz evde de kardeşler arasında Farsça konuşmayı cezalandırmak için öyle bir ceza kumbarası koyduk. Televizyon izlediğimizde herkesin Farsça konuştuğunu görüyorduk, okulda da Farsça konuşuluyordu. Bizim de hoşumuza giderdi, şivesiz konuşmak isterdik (Şebnem, Tebriz)*

Farsça eğitim sistemi bir taraftan müfredatın Farsça sunulmasıyla, diğer taraftan dayatıcı ve baskıcı yöntemlerle okul alanında Farsçayı tek hâkim dil konumuna getirmek uğruna planlanmıştır. Çocuklar okula girdiklerinde hem sınıflarda derslerin öğretmen tarafından Farsça anlatılmasına maruz kalmış, hem de tüm toplumsal ilişkileri Farsçaya dönüştürülmeye zorlanmıştır. Para cezasının yanı sıra bazı katılımcılar okulun yöneticileri tarafından doğrudan okul alanında konuşulan dilin denetim altına alındığını paylaşmışlardır.

*Ders bittikten sonra okulun bahçesine çıktığımızda okulun müdürü birbirimizle Farsça konuşmamız gerektiğini söylediler. Aramızda Farsça konuşmadığımızda sınıf başkanı ona rapor ederdi. Çünkü kendi aramızda da Farsça konuşmamızı isterdi. (Nahid, Tahran)*

İkinci kuşağa mensup, Tahran'a yeni göç etmiş emekli öğretmen olan katılımcı, televizyon gibi kitle iletişim araçlarının yaygın olmadığı dönemde Farsçanın resmi dil olarak ülkede

yaygınlaştırılması için sınıflarda ceza sandıklarının yer almasını bir eğitim aracı olarak nitelendirerek onaylamıştır.

*Okulda Türklerin bir sorunu olacağını düşünmüyorum. Sadece ana okulda, televizyon yaygın olmayan bölgelerde biraz zorlanabilirler. Mesela bizim dönemde, kimsenin evinde televizyonu yoktu. Okulda her sınıfta kumbara vardı, Türkçe konuşan herkese para cezası verilirdi. Herkes Farsçayı öğrenmek zorundaydı. O zaman sınıfta hiç Farsça duymayan birçok öğrenci vardı. Birinci sınıfta herkes para cezası almamak için Farsça konuşmaya çalışırdı. Öğretmen de Farsça konuşurdu. Öğrenciler sınıfta Farsça konuşurlardı. Onun nedeni de Farsça konuşmaya alışmaktı. O zamanlar televizyon veya yardımcı kitaplar yoktu. O zaman para almak aslında cezalandırmak değildi, bir türlü eğitim aracıydı. Eğitimde hem teşvik hem de ceza olmalı. ... O ceza aslında bir amaç uğrunaydı, yani ülkenin resmi dilini öğrenmek uğruna. Etkisi çok iyi idi, çok kısa sürede herkes Farsçayı öğrenirdi. ... Herkes televizyon olmadan öğrenirdi. (Peri, Tahran)*

### ***Eğitim ve Öğretimde Farslara Kıyasla Eşitsizlik Deneyimi***

Üçüncü kuşağın Farsça eğitim deneyimlerine bakıldığında artık ülke çapında televizyon gibi kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, ana okula kayıtların artmasıyla birlikte okullarda Farsça konuşmak yaygın duruma gelmiş, artık sınıflardan ceza kutuları kaldırılmıştır. Televizyon veya ana okul vasıtasıyla okula gitmeden önce Farsçayı öğrenen kadınlar okulda çok ciddi sorun yaşamadıklarını ifade etmelerine rağmen Farsça eğitim sisteminde Farslara kıyasla eşitsiz bir konumda yer aldıklarını paylaşmışlardır.

Eğitim sisteminin ülke çapında tüm öğrenciler için eşit olanaklar ve fırsatlar sunmasına bakmayarak anadilinden farklı bir dilde eğitim almak, Bourdieu'nun vurguladığı gibi tüm düzeylerde eşitsizliğe zemin hazırlamıştır (Yanıklar, 2010, s. 128). İlk sınıftan itibaren dilleri Farsça olan öğrenciler dersleri anlamak konusunda dilden kaynaklanan bir engelle yüzleşmemekte ancak anadilleri Türkçe olan öğrenciler bir taraftan Farsça olmak üzere yeni bir dil öğrenmekte ve diğer taraftan derslerin içeriğini anlamak zorunda kalmışlardır. Bu engeli aşamayan öğrencilerin eğitim başarısı doğrudan olumsuz yönde etkilenmiştir. Farsçayı öğrenen öğrenciler ise anadilleri Farsça olan öğrencilerle kıyasla, ister öğrenim hızında ister öğrenim derinliğinde, eşitsiz durumda olduklarını paylaşmışlardır. Bu

eşitsizlik deneyimi ilk sınıftan itibaren kendini göstermiş ve öğrenciler tüm eğitim düzeylerinde bu eşitsizliği yaşamışlardır.

*Ben İstanbul Türkçesini ve Farsçayı televizyondan öğrendim. Tam değil, ama bir şeyler öğrendim. Evde Türkçe konuşmamıza rağmen okulda sorun yaşamadım. Yalnız bana kalırsa bizim anadilimiz farklı olduğu için, Farsçayı öğrenirsek bile Farslarla eşit olamayız. Çünkü bana Farsça bir cümle söylendiğinde ben ister istemez ilk başta onu Türkçeye çevirip anlamaya çalışıyorum. Dolayısıyla bu ikisi hiçbir zaman okulda eşit olamazlar. Dersler onların anadilinde olduğu için ilk duyduklarında anlayabiliyorlar, yalnız biz çok hızlı olsa bile en başta çevirisini yapıp sonra anlıyoruz. Konuşmada da aynı, başta sözün Türkçesini düşünüp sonra onun çevirisini yapıp söylüyorsun. Bu sorun çok fazla kitap okumakla azalır. Yani biraz kişisel olarak kendini geliştirmene bağlı. (Sevil, Tebriz)*

*Ben üniversite sınavına girdiğimde Farsların daha avantajlı olduğunu gördüm. Metnin anlamıyla ilgili olan soruları onlar çok rahat cevaplayabiliyorlardı. Onların başarısı da daha fazla olacaktı. (Nahid, Tahran)*

Hoy'da yaşayan lise öğretmeni Mehin, mesleğinden dolayı farklı yıllarda çeşitli sınıflarda öğrencilerin Farsça eğitimden dolayı başarılarının olumsuz etkilenmesine tanıklık etmiş ve ülke çapında anadilleri Farsça olmayan bölgelerin dil sorunundan dolayı eğitim başarılarının düşük olduğuna değinmiştir.

*Ben de sınıfta Farsça konuşurum, benim öğrencim anlattığını bana aktaramıyor, öğrenciler sorularımı Türkçe cevaplamak istiyorlar. Bana Türkçe cevaplasalar, final sınavlarında ne yapacaklar? ve düşün bunlar lise öğrencileri. Lisenin son sınıfında olan bir öğrenci Farsça bir cümleyi zor kurup bana söylüyordu. Acaba Tahran'da yaşayan öğrencilerin durumu da mı böyle? Neden Azerbaycan'da ve iki dilli olan diğer bölgelerde eğitim başarısı daha düşüktür. (Mehin, Hoy)*

Eğitim sisteminin sadece Farsça üzerinde kurulması ülke çapında Fars olanlar ve olmayanlar arasında eşitsiz bir duruma yol açmasıyla birlikte, sınıfta Farsçaya hâkim olan ve olmayan öğrenciler arasında, özellikle öğretmen tarafından ilgi görmek açısından, ayrımcılığa yol açmıştır. Anadillerinden farklı olarak başka bir dilde öğrencilere eğitim vermek öğretmenler için eğitimi zorlaştırmıştır. Katılımcıların arasında öğretmen olan kadınlar, Farsça eğitim nedeniyle öğrencilerin eğitim başarısının olumsuz etkilediğinin yanı sıra öğretmenlerin de verimliliği düşmüştür. Bunun yanı sıra öğrenciler Farsçaya hâkim olan öğrencilerin ayrıcalıklı bir konuma sahip olduklarından söz etmişlerdir. Diğer öğrenciler derslerin içeriğinin dışında dil sorunuyla baş etmek zorunda kalmış,

dolayısıyla başarıları olumsuz etkilenmiş ve sınıfta pasifleşmişlerdir. Buna rağmen Farsçaya hâkim olan öğrenciler daha yüksek katılım göstererek öğretmenin ilgisini çekmeyi başarmışlardır.

İkinci kuşağa mensup Nahid, en küçük çocuğuyla evde Farsça konuştuklarını, kızının okulda dilden dolayı kısıtlanmadığı için başarılı olduğunu ve öğretmenlerin ilgisinin odağında yer aldığını ifade etmiştir.

*Üçüncü kızımın Farsçası iyi olduğu için her zaman öğretmeni dersi ona okuttururdu. Farsçası iyi olmasaydı dersleri güzel okuyamazdı ve öğretmeni ondan memnun kalmazdı. Ancak bize kimse Farsçayı öğretmedi. Evlerde televizyon da yoktu. Ben beşinci sınıftayken daha televizyon aldık. (Nahid, Hoy)*

Üçüncü kuşağa mensup, yüksek lisans mezunu Efsane, okul hayatında Farsçaya hâkim olan öğrencilerin daha başarılı olduklarını ve öğretmenler tarafından ilgi gördükleri paylaşmıştır:

*Okulda öğretmen Farsça konuşanlarla daha çok ilgilenirdi. Onları öğretmen çok teşvik ederdi. Onların dersleri bizden daha iyi olurdu. Okul ve öğretmenlerin davranışı Farsların bizden daha üstün olma anlayışını pekiştirdi, yalnız üniversiteye gittiğimde bu düşüncelerim değişti. (Efsane, Hoy)*

### **5.1.2. Şehir Ve Kuşak Farklılığına Göre Farsça Eğitim Deneyimi**

Farsça eğitim deneyimi Tebriz’de, Hoy’da ve Tahran’a göç etmeden önce Azerbaycan illerinde yaşayan kadınlar arasında benzerlik göstermesine rağmen kuşaklar arası farklılıklar dikkat çekmiştir.

Tebriz’de yaşayan birinci kuşağa mensup kadınların eğitim deneyimleri, Türk olmanın yanı sıra cinsiyetlerinden etkilenmiştir. Kadınların büyük çoğunluğu cinsiyetlerinden dolayı aileleri tarafından eğitim almaları engellenmiş, sosyo-ekonomik seviyesi düşük olan katılımcıların cinsiyetin yanı sıra ekonomik durumlarının kötü olması eğitim almalarını olanaksız kılmıştır. Okula gitme imkânı bulan katılımcılar için öğretmenin

dersleri Türkçe anlatması, konuyu anlamalarına yardımcı olmuşken dersleri Farsça anlatması durumu zorlaştırmıştır.

Tebriz’de ikinci kuşağın deneyimlerine bakıldığında, cinsiyetinden dolayı eğitim almasının engellendiği kadınların sayısı oldukça azalmıştır. Bu dönemde televizyon gibi kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması Farsça eğitim sistemine katkıda bulunmuştur. Sosyo-ekonomik durumları uygun olan ailelerde televizyon ve radyo kullanımı yaygınlaşmış, böylece bazı kadınlar okula gitmeden önce Farsçayı duymak ve anlamak fırsatını yakalamışlardır. Bu kadınlar Farsça eğitim sisteminde çok zorlanmadıklarını ifade etmişlerdir. Buna rağmen katılımcıların büyük kısmı Farsça eğitim deneyimlerinden “başarısızlık” ve yüksek stres içeren “psikolojik baskı” deneyimi olarak söz etmişlerdir.

Tebriz’de üçüncü kuşağın deneyimlerine bakıldığında kitle iletişim araçlarının vasıtasıyla toplumda Farsça yaygın duruma gelmesi dikkat çekmiştir. Buna rağmen katılımcılar “başarısızlık”, “psikolojik baskı”, “okula yabancılaşma” ve Farsçaya hâkim olmadıkları için “öğretmenle iletişime geçmekte zorluk” deneyimlerinden söz etmişlerdir. Üçüncü kuşağın döneminde kadınların üniversite kazanmaları ve meslek edinme yönünde talepleri artış göstermiştir. Böylece eğitim başarısı kadınların üniversite kazanma ve ardından iş piyasasına girme olasılığını yükseltmiş ve bu yönde rekabetler sıklaşmıştır. Bu doğrultuda üçüncü kuşağa mensup kadınlar, bir tek Farsların anadilinin eğitim dili olarak uygulandığı durumda Farslara kıyasla eşitsiz koşullarda rekabet ettiklerini paylaşmışlardır.

Hoy’da yaşayan birinci kuşağa mensup kadınların eğitim deneyimleri Tebriz’e benzer bir şekilde cinsiyetlerinden etkilenmiştir. Kadınların şehirlerinde din adamlarının kışkırtmasıyla ailelerinin erkek üyeleri tarafından okula gitmeleri engellenmiştir. Bir danışan cinsiyetinin yanı sıra ekonomik durumunun elverişli olmamasını eğitimden yoksun bırakılmasında etkili bulmuştur. Katılımcılar sonralar televizyon veya torunlarının yardımıyla Farsça öğrenmeye çalışmışlardır. Babasının dindar olması nedeniyle ilk sınıftan alınan bir katılımcının sadece evde Kuran dersi almasına müsaade edilmiştir. Evlendikten sonra İslam Cumhuriyeti döneminde okulların cinsiyet esasında ayrılması gece okulunda eğitimine devam etmesini sağlamıştır. Bu katılımcı İran’da her

şeyin Farsçaya dönüştüğünü dolayısıyla Farsçanın, Farslara üstünlük kazandırdığı ancak Türkçenin Türkleri geride tuttuğunu ifade etmiştir. Farsçaya hâkim olmamanın zorluklarına katlanan katılımcı, anadilde eğitimin sağlanması yerine herkesin Farslaşması gerektiğini savunmuştur. Bu katılımcı gece okulunda Farsça cümle kurmakta ve dersleri anlamakta zorluk yaşamasına rağmen öğretmenden ve sınıf arkadaşlarından Farsça konuşmalarını istemiştir. Katılımcıya göre aileler okul öncesi çocuklarıyla evde Farsça konuşmaları gerekmektedir.

İkinci kuşağın deneyimlerine bakıldığında cinsiyetlerinden dolayı eğitim almaları engellenen katılımcıların sayısında azalma gözlemlenmiştir. Ancak ailenin sosyo-ekonomik seviyesi düştüğünde ilk sırada kız çocuklarının okuldan alınması ve halı dokuma gibi işler yaparak ailenin gelirine katkıda bulunması tercih edilmiştir. Bu durumla baş etmek zorunda kalan iki katılımcıdan birisi eğitimden yoksun bırakılmış, diğeri ise annesinin desteğiyle üniversiteden mezunu olmuştur. Okur-yazar olmayan katılımcı, toplumda her şeyin Farsça olduğuna dikkat çekerek, Farsçayı bilmeyi her şeyi bilmekle eş değerli olduğunu vurgulayarak çocuklarla Farsça konuşmanın çocukların geleceğini aydınlatmak açısından doğru olduğunu savunmuştur. Üniversite mezunu diğer katılımcı Farsça eğitim sisteminde dersleri anlamak ve anlatmakta, Farsça cümle kurmakta veya sözcüklerin Farsça karşılığını bulmak konusunda zorluk çekmesine rağmen, bu konunun eğitim başarısını engellemediğinin altını çizerek çocuklarla Farsça konuşulmaması gerektiğini ortaya koymuştur.

Farklı eğitim seviyelerindeki katılımcıların ortak Farsça eğitim deneyimlerinde “dersleri anlamakta ve anlatmakta zorlanmaları”, “sınıfta katılım göstermek ve paylaşmaktan çekinmeleri”, “öğretmenle iletişime geçmekten çekinmeleri” yer almıştır. Katılımcılar Farsça konuşmakta zorlandıkları için derslere aktif katılım göstermediklerini, diğer taraftan Farsça yazmakta sorun yaşadıkları için yazılı sınavlarda başarısız olduklarını belirtmişlerdir.

Bu deneyimler kadınların sınıfta susmaları ve pasifleşmeleriyle sonuçlanmıştır. Öğretmen olan bir katılımcıya göre eğitimde başarısızlık öğrencilerin üniversiteyi kazanmalarını ve iş bulmalarını zorlaştırmıştır. Buna ek olarak kadınların özgüvenlerini

olumsuz yönde etkilemekte, ve bu özgüven kaybı kadınların aile ve evlilik ilişkilerini de etkileyecektir.

Farsça eğitim sisteminin zorluklarıyla karşılaşan çoğu anne, çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmiştir. Bu kadınlar çocuklarıyla Farsça konuşmaları sayesinde, çocuklarının okulda yüksek özgüvene sahip oldukları, derslerde başarılı oldukları ve öğretmen tarafından ilgi gördüklerini paylaşmışlardır.

Üçüncü kuşağa mensup kadınların eğitim seviyesi farklılık göstermektedir. Televizyondan veya ailelerinin evde Farsça konuşması nedeniyle Farsçayı öğrenen katılımcılar okulda dilden dolayı sorunla karşılaşmadıklarını ifade etmişlerdir. Diğer katılımcılar “dersleri anlamakta ve anlatmakta zorluk yaşadıklarını”, “öğretmenle iletişime geçemediklerini ve öğretmenin ilgisizliğine maruz kaldıklarını”, “okula karşı yabancılaşma”, “derslerden keyif almamak”, şivelerinden utandıkları veya kendilerini Farsça ifade edemedikleri için “derste konuşmaktan çekindiklerini”, “soru sormadıklarını”, “öğretmenlerin tutumu neticesinde Farsları kendilerinden üstün gördüklerini” paylaşmışlardır. “Özgüven kaybına” neden olan bu deneyimlerin sonucunda katılımcılar “eğitim başarılarının olumsuz etkilendiğini” ifade etmişlerdir. Doktora ve yüksek lisans mezunu olan iki katılımcı, yüksek eğitim almak için İran’ın başka şehirlerinde ikamet ettiklerinde ve Farslarla yakından tanıştıklarında öğretmenlerin oluşturduğu algının yanlış olduğunu ve Farsların Türklere karşı üstünlükleri olmadığını bildirmişlerdir.

Bu duruma karşı katılımcılar evde çocuklarla Farsça konuşulması gerektiğini savunurken, Türk kimliğine ve dili duyarlı olduğunu paylaşan bir kadın anadilde eğitimin sağlanması gerektiğini vurgulamıştır. Katılımcıların farklı deneyimleri ve tutumları göz önünde bulundurulduğunda, Türk kimliği konusunda ve İran’da Türklere karşı uygulanan politikalara duyarlı olan katılımcı, evde Farsça konuşmak veya çocuklara Farsça medyayı izletmek yerine ülkede değişimi amaçlamakta ve iki dilli eğitim sistemini savunmaktadır.

Tahran’da yaşayan birinci kuşağa mensup katılımcıların cinsiyetlerinden dolayı ailelerinin erkek üyeleri tarafından eğitim almaları engellenmiştir. Bir katılımcı açlık



greviyle babasının baskısına karşı direnerek annesinin yardımıyla lise mezunu olmuştur. Bu katılımcı Farsça eğitim almanın başta zorlayıcı olmasına rağmen eğitim sisteminin Farsça olması gerektiğini savunmuştur. Farsça gelişmenin ve ilerlemenin yolu olduğu gerekçesiyle evde çocuklara Türkçe ve okulda Farsça öğretilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Katılımcının ailede dil kullanımı dikkate alındığında ilk çocuk okula gittikten sonra evde kardeşler arasında, onun ardından çocuklar ve ebeveyn arasında Farsça hâkim iletişim dili haline gelmiştir.

İkinci kuşağa mensup, özellikle yaşların ellinin üzerinde olan kadınlar tarafından okullarında Farsça konuşmanın zorunlu olduğu ifade edilmiştir. Köyde yaşayan bir katılımcı, okulda Türkçe konuşmalarının yasaklandığına değinmiş, kişisel zekâsından dolayı okulda sorun yaşamadığını, ancak Farsçaları iyi olan öğrencilerin notlarının daha yüksek olduğunu belirtmiştir. Bu katılımcı cinsiyetinden dolayı köylerinde ortaokul olmadığı için başka bölgede eğitimine devam etmesi babası tarafından yasaklanmış ve evlendirilmiştir. Tahran doğumlu, üniversite hocası diğer katılımcı, milli dilin Farsça olması nedeniyle eğitim sisteminin Farsça olması gerektiğini savunarak anadilleri eğitim dilinden farklı olan çocukları iki dilli olarak nitelendirmiş ve onların daha yüksek iletişim becerilerine sahip olduğunu savunmuştur. Buna rağmen katılımcı anadili olarak tanımladığı Türkçeye hâkim olmadığını, anadilinde konuşamadığını ve kendi kızına Türkçe öğretemediğini aktarmıştır. Tahran'da yaşayan üçüncü kuşağın büyük çoğunluğu Tahran'da doğmuş, ailede Farsça konuşmuş ve eğitimde bir sorun yaşamamıştır.

Bir sonraki bölümde ele alınacağı gibi, İran'da uygulanan politikalar Türk kimliğinin kazanılmasına yönelik olumsuz etkileri Farsça eğitimi deneyiminin yanı sıra Türk kimliği ekseninde olumsuz deneyimleri içermiştir. Farsça eğitim sistemi açısından bakıldığında dilsel soykırımın göstergelerinin birisi bir grubu özellikle eğitim sistemi vasıtasıyla kullandığı dilden dolayı utandırmak ve damgalamak olmuştur. Araştırmaların verilerinden yola çıkıldığında İran'da yaşayan Türkler kimlik ve dillerinden dolayı aşağılanma ve damgalamak gibi tutumlara hem devletin elinde bulunan resmi aygıtlar, hem de toplumsal ilişkilerde maruz kalmışlardır.

## 5.2. İRAN'DAKİ TÜRK KADINININ ÖTEKİLEŞTİRİLMESİNE YÖNELİK TUTUMLAR VE DAVRANIŞLAR

Azınlık teriminin sayısal anlamı, azınlık gruplarının sayıca küçük olduğunu ima ettiği için yanıltıcı olmaktadır. Ancak bir azınlık grubu sayıca büyük olabilir ve hatta nüfusun sayısal çoğunluğunu teşkil edebilir. Aslında azınlık statüsü, kaynakların ve gücün dağılımıyla ilgilidir. Azınlık grubunun dezavantajlı üyelerinin deneyimi, baskın grubun eylemlerinden kaynaklanmaktadır. Bir azınlık grubunun ikinci tanımlayıcı özelliği, grubun üyelerini ayıran ve baskın grup açısından düşük itibara sahip olduğu bazı özelliklerdir. Bu özellikler kültürel (dil, din gibi), fiziksel (ten rengi gibi) veya her ikisi olabilir. Böylece baskın grup, kendisi için daha yüksek bir konumu sağlamlaştırmak için yeterli güce sahip olmaktadır. Görünür işaretler olmadan, kimin hangi grupta olduğunu belirlemek zor veya imkansız olduğu için görünür özellikler insanların onlara üstünlük veya aşağılık gibi anlam atfettikleri açısından önem taşımaktadır. Azınlık gruplarının üçüncü bir özelliği, üyelerin baskın gruptan farklılaşmalarının ve ortak dezavantajlarının farkında olmalarıdır. Azınlık gruplarının dördüncü bir özelliği, genel olarak üyeliğin kendilerine genellikle istemsiz ve doğumda verilen bir statü olmasıdır. Son olarak, grup üyeleri kendileri gibi insanlarla duygusal olarak yakın bağlar kurma eğilimindedir. Hem azınlık grup hem de baskın grup bunu yapmaktadır (Healy, 2014, s. 61-64).

Homojen olmayan bir toplumu homojenleştirmek için çeşitli politikaların uygulanması gerekli görünmektedir. Bu çalışmanın bulgularına göre İran'da baskın etnik grup tarafından uygulanan asimilasyonun yanı sıra Türklere karşı Terrence Cook'un ayırma<sup>3</sup> olarak söz ettiği etnik azınlık politikası uygulanmıştır. Cook'a göre asimilasyon politikası, baskın gruba benzemeyi amaçlarken ayırma politikası, farklılıkları vurgulamaktadır. Bu ayırma tahakküm altındaki etnik grubu kontrol etme amacıyla bazen baskın etnik grubu diğer etnik gruptan veya tahakküm altındaki etnik grubun üyelerini birbirinden ayırmayı amaçlar. Bu ayırma politikası bir toplumsal ayırmadan başlanarak fiziksel soykırıma kadar yol alma potansiyeline sahiptir. Hitler'in uyguladığı politikalar

---

<sup>3</sup> Segregation

göz önünde bulundurulduğunda, ayırma politikası sadece ezilen etnik grubun kültürünü değil, biyogenetik olarak da daha aşağı olduğuna inanır.

Baskın grup, bağımlı gruptan ayrılmasını haklı çıkarmak için klişeye ihtiyaç duyar. Bu, genellikle, o grubun nesnel özelliklerinin bir tür aritmetik ortalaması olmayan, daha zayıf etnisitenin bir tür homojenleştirilmesi anlamına gelir. Aksine, daha güçlü ve daha zayıf etnik grupların karşıtlığını artırmak için, birincisinin gerçek olumlu özelliklerini olduğu kadar ikincisinin gerçek olumsuz özelliklerini şişirmelidirler (Cook, 2003, s. 2).

İran'a bakıldığında Batı sömürgeci söyleminin bir paçası olan Âri ırkının üstünlüğü, milliyetçi elitler tarafından kabul görmüş ve Pehlevi döneminden beri devletin resmi politikasının bir parçasına dönüşmüştür. İranlıların Âri ırkına mensup oldukları ve Farsçanın Hint-Avrupa dil grubunda yer aldığı, Farsları İran'da yaşayan diğer gruplardan ayırmış ve Farsların üstünlüğünü sağlamlaştırmıştır. İran'da ırka ve dile dayalı üstünlük söylemi, İslam'dan sonra İran'ın Araplar ve Türkler tarafından yönetilmesiyle yarım kalmıştır. Buna bir çözüm olarak İran milliyetçi tarih yazımı, İranî milli kimlik tanımında İran karşısında Turan, Tacik karşısında Türk'ü konumlandırmıştır. Bu literatür kapsamında Türklerin iktidarı ele geçirmesi, İran'da kılıç ve kalemi birbirinden ayırmıştır. Türk imparatorlukları, kabilelerin ve kulların iktidara geçmesi olarak tasvir edilmiş ve savaşmak dışında başka bir yetenekleri olmayan Türklerin imparatorluk toprakları aslında İranî vezirler ve debîrlerin ferasetiyle yönetilmiştir (Ashraf, 2007).

Bu söylem sadece milliyetçi yazarlar tarafından değil resmi ders kitaplarında ve İran medyasında yaygın bir şekilde topluma dayatılmıştır. Bu söylem bir taraftan Farsları ırksal ve dilsel olarak diğer gruplardan ayırmış, onlara üstünlük kazandırmış, diğer taraftan antik İran'dan İranî kimliğin sürekliliğini kurgulamak amacıyla Türkleri yönetmek kabiliyetinden yoksun olarak aşağılamış ve imparatorlukların asıl yönetenlerini Fars vezirler olarak tanımlamıştır. Böylece İran'ın ayırma politikası, tarihsel bağlamda, toplumsal ilişkilerde, modern eğitim sistemi ve medya vasıtasıyla Türkleri aşağılamaya çalışmıştır. Türklere karşı üretilen klişelerde, Türkler tarihsel olarak çöllerde yetişmiş, diğer güçlerin nezdinde köle ve gulâm olarak yaşamış, kılıç gücüyle imparatorluk kurmasına rağmen onu yönetmek zekâsından yoksun bir grup olarak gösterilmiştir.

Fanon'un da dediği gibi (2013, s. 205-206) sömürgecilik yerli halkı ve geleneklerini marjinalleştirir, sömürge halkının beyninden her tür biçim ve özü boşaltmakla kalmaz onun geçmişine de yönelir, onu bozar, yok eder ve sömürgecilik öncesi tarihini değersizleştirir. Bununla kalmayıp sömürgeciliğin nihai amacının yerli halkı karanlıktan kurtarmak olduğuna inandırmaya çalışır. Sanki sömürgeciler çekip giderlerse, yerli halk "barbarlık, bayağılaşma ve hayvanlık gibi küçültücü bir yaşama" geri dönecekler.

İran'da Türklere karşı uygulana ayırma politikası, sömürgeciliğin izlerini taşımaktadır. Fanon'un ileri sürdüğü gibi baskın grup artık fethedilen ulusun ve kültürün nesnel olarak var olmamasıyla yetinmez, kültürünün ötekilerden aşağı olduğunu kabul etmesini ve ulusunun gerçekdışı olduğunu itiraf etmesini ister (Fanon, 2013, s. 230). İran'da yaşayan Türkler, hem kültürlerinin ve geleneklerinin marjinalleştiğine, hem de geçmişlerinin değersizleştirildiğine ve aşağılandığına şahit olmuşlardır.

Pehlevi rejimi, çok etnikli ulusun birliğini güvence altına alma isteğiyle, etnik guruplara sömürgesi gibi davranmaya başlamış, asimilasyon ve aşağılama politikasını güçlü bir şekilde uygulamıştır. Bu doğrultuda Türkleri yoğun asimilasyon politikalarına tabi tutmuş ve Azerbaycan Türklerinin etnik-dilsel kimliği reddedilmiştir. Bu doğrultuda Azeri kimliği üretilmiştir. Azeriler, kökenleri itibariyle "Türkleşmiş Aryanlar" dolayısıyla da İranî olarak görülüyor ve göçebe barbarlar olan Türklerden farklılardı. Aşağılayıcı politikalar sonucunda milyonlarca Azerbaycanlı - özellikle 1960'lardan ve 1970'lerden beri Tahran'a ve orta İran'ın diğer kentsel bölgelerine taşınanlar - Farsça sosyo-linguistik ana akımla asimile olarak, Türklüklerinden uzaklaşma eğilimindediler. Bunu yaptıkları takdirde, yüksek mevkilere ulaşmada neredeyse bir engelle karşılaşmadılar (Souleimanov, 2011, s. 78).

Bu tarihsel bağlamda ayırma, dışlama ve aşağılama politikası doğrultusunda Türklerin düşünmek başta olmak üzere insani yeteneklerini hedef alan güncel politikalar üretilmiştir. Cook'un (2003) da vurguladığı gibi, ayırma politikaları ayrıcalıklı grubu yüceltmek ve diğer grubu aşağılamak için önyargılı düşüncelerle pekiştirilmiştir. Önyargının hedefi olan grubun doğası kötü olarak gösterilir veya en az takdir edilen hayvan türlerine benzetilebilir. Türklerin İran'da hem Farslarla toplumsal ilişkilerinde

hem de İran'ın resmi medyasında olgunlaşmamış, düşünce kapasitesinden yoksun veya Türk-i har (eşek Türk) ifadesiyle aşağılanması bu politikanın en iyi göstergesidir. Etnik azınlıklara karşı toplum genelinde görülen önyargılar, en dokunaklı biçimde popüler fıkralar üzerinden yansımaktadır.

Amal Saleh (2013, s. 127) İran'da Etnik Kimlik ve Devlet adlı kitabında, İran'daki beş büyük etnik grupta ilgili yaygın olarak içselleştirilen, olumsuz klişeleri açıklamıştır. Bu araştırmanın sonucuna göre Türkler aptal, mutaassıp ve hoşgörüsüz, Araplar tembel, sert ve yozlaşmış, Kürtler geri kalmış, vahşi ve medenileşmemiş, Beluçiler sert kaçakçılar ve suçlular olarak yaygın klişelerle tasvir edilmişlerdir. Bu klişeler İran'da gizli politikalarla onaylanır ve sıradanlaştırılmaktadır.

1990'ların başında, birçok Azerbaycanlının etnik kökenleri hakkındaki fıkralara yanıt verme biçiminde belirgin bir değişiklik meydana gelmiştir. Geçmişin aksine, Azerbaycan Türkleri kendi etnik gruplarına yönelik aşağılayıcı sözlere sert tepki göstermişlerdir. Azerbaycanlıların bu dönemde yaptığı açıklamalarda sadece dil ve kültürel haklarının genişletilmesini talep etmekle kalmadı, aynı zamanda kültürel "aşağılama" dedikleri şeye de dikkat çekmiştir. Tahran Üniversiteleri Azerbaycanlı öğrencileri meclisteki Azerbaycan milletvekillerine yazdıkları açık mektupta "Tüm bu aşağılanma ve alaylara ne zaman etkili bir cevap vermek mümkün olacak?" diye sormuşlardır (Shaffer, 2000, s. 462).

1995 baharında, İran Radyo Televizyon Kurumu Araştırma ve Kamuoyu Ölçme Merkezi tarafından İranlılar arasında Azerbaycanlılara yönelik yaygın olumsuz önyargılara yönelik Tahran'da yapılan Sosyal Mesafe anketinin sonuçları yayımlandı. Anketteki sorular ve sonuçlar birçok Azerbaycanlının tepkiisine yol açtı. Özellikle Tebriz Üniversitesi'nde ve Tahran Üniversiteleri Azerbaycanlı Öğrencileri tarafından bu anketi protesto etmek için gösteriler yapıldı. Anketin yayınlanmasından on gün sonra, Radyo Televizyon Kurumu Araştırma ve Kamuoyu Ölçme Merkezinin yalnızca anket sonuçlarını yayınladığını ileri sürerek anketle herhangi bir bağlantıyı reddetti.

İran’da uygulanan politikaların yanı sıra bu çalışmanın görüşmeleri yapılırken araştırmannın soruları doğrultusunda katılımcıların Türk kimliğinin kazanılmasına yönelik olumsuz etkileri dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda görüşmenin gidişatına göre dolaylı bir şekilde katılımcılara İran’da Türk olma deneyimlerinden söz etmeleri, daha özel olarak doğrudan Türk olduklarından dolayı aşağılanmaya maruz kaldıkları veya Türk olduklarını saklayan insanlarla karşılaşp karşılaşmadıkları sorulmuştur. Paylaşılan ifadelere göre katılımcılar yaygın bir şekilde toplumsal ilişkilerinde veya medya tarafından Türk olma kimliklerini, anadillerini ve şivelerini hedef alan aşağılanmalara maruz kalmışlardır.

Martin Marger’e (2015, s. 101) göre asimilasyon politikası uygulanırken, baskın grubun üstünlüğünü vurgulayan ırkçı bir ideolojinin açıkça ilan edilme ihtimali olsa da genel olarak gayri resmi ve gizli bir şekilde ifade edilir ve ırkçılık reddedilir, ancak alt akıntıları baskın grup ile ırksal-etnik gruplar arasındaki ilişkilerde kendini gösterir.

Türk kadınlarının aşağılanmaya maruz kalmada hem toplumsal ilişkilerde hem de İran’ın resmi medyasında iki başlık altında sunulmuştur: “dehümanizasyon olarak Türk kimliğinin aşağılanması” ve “aşağılama aygıtı olarak dil/ şive”.

Margalit’e göre aşağılama yalnızca psikolojik bir kavram değildir, ona göre, “aşağılama, bir kişinin kendi öz saygısının zedelendiğini düşünmesi için sağlam bir neden oluşturan her türlü davranış veya durumdur”. Normatif anlamda aşağılamaların ne anlama geldiğini görmek önemlidir: Bu anlamda uygun olmayan bir tutum veya muamele ile bir kişi insan statüsünün altına indirmeye çalışılır. Bu normatif anlamda aşağılama, insanlıktan çıkarmaya yakındır. Bir grubu aşağılamanın üç farklı yolu mümkündür (Neuhäuser, 2011, s. 22).

Grup aşağılamasında bir grubun tüm üyeleri tam olarak bu grubun üyesi oldukları için doğrudan aşağılanırlar ve bireylerin aşağılanması, yalnızca bu grubun bir üyesi olmasından dolayıdır. Sembolik grup aşağılamasında grubun doğrudan üyeleri değil grubun bir sembolü bir şekilde kirletilir ancak bu bir alaydan öte sembolik bir grup aşağılamasını oluşturmak için gerçek bir tehdide bağlı olmalıdır. Temsili grup

aşağılamasında ise bir grup, bir veya daha fazla üyesinin aşağılanmasıyla aşağılanır. Bu kategoriye diğer iki aşağılama biçiminin belirli unsurları genellikle birleştirilir ve anlaşılması en zor olanıdır.

Kendimle özdeşleştiğim bir grubun üyesi, bu grubun bir üyesi olarak aşağılanıyorsa ve bu aşağılanmayı kimsenin umursamadığı bir toplumda yaşıyorsam, ben de aşağılanmışım demektir. Bunun nedeni, ait olduğum toplumda kimliğime saygı duyulmamasıdır – kendime hala eşit bir insan olarak davranılabilsen bile, bu sadece şans eserdir ve bu nedenle toplumun tam üyesi değilim (Neuhäuser, 2011, s. 29).

Grup aşağılamaları iki grup insan arasındaki barışçıl ve saygılı ilişkilere ciddi zarar verilir (Neuhäuser, 2011, s. 31). İran’da Türklere karşı uygulanan politikalar dikkate alındığında, aşağılanmalar Türk kimliği ve dilini hedef almıştır. Dolayısıyla İran’da yaşayan Türkler, Türk oldukları için grup aşağılamasına maruz kalmışlardır.

### **5.2.1. Katılımcıların Ötekileştirici Tutum Ve Davranışlara Maruz Kalma Süreçleri**

Görüşmeler sırasında katılımcıların kimlik tanımı ve anadili değerlendirmesinde aşağılanma vurgusu dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda katılımcılar Türk olma deneyimlerinden söz ederken Türk olduklarından dolayı aşağılanmaya maruz kaldıklarından da bahsetmişlerdir. Türk kadınlarının aşağılanmaya maruz kalmaları iki başlık altında incelenmiştir: “Dehümanizasyon olarak Türk kimliğinin aşağılanması” ve “aşağılama aygıtı olarak dil/ şive”.

#### **5.2.1.1. Dehümanizasyon Olarak Türk Kimliğinin Aşağılanması**

Kuşak ve sosyo-ekonomik durum fark etmeksizin katılımcılar ifadeleriyle İran’da etnik köken esasında oluşan hiyerarşiye dayalı ilişkiden söz etmişlerdir. Katılımcılar bir taraftan “Farsların kendilerini üstün”, “Türkleri ise ast konumda gördükleri ve aşağıladıklarını” ileri sürmüşlerdir.

Katılımcılar tarafından Farsların kendilerini üstün görmesi, Tahran’ın başkent ve gelişmiş bir şehir olmasının yanı sıra, Farsçanın İran’da resmi dil olması yönünde açıklanmıştır.

Hâkim grup konumunda olan Farsların kendilerini üstün gördükleri ifadesinin ardından, katılımcılar Farsların Türklere karşı bakış açılarından söz etmişlerdir. Sosyo-ekonomik durum ve kuşak fark etmeksizin Tebrizli kadınlar, Farsların Türkleri daha ast konumda gördüklerini, Türkleri aşağıladıklarını ve alay ettiklerini paylaşmışlardır.

*Tahrandakiler Türkleri çekemiyorlar (gözü Türkleri göremiyor) onun için hakaret ediyorlar. Nasıl söylesem, çok kötü şeyler söylüyorlar, onun için de olay çıkıyor, çok özür dilerim, mesela eşek Türk diyorlar. Böyle yapınca da burada pazar kapatılıp itiraz için herkes sokağa çıkıyor. (Rukiye, Tebriz)*

*Tahranlılar da Tebrizlileri beğenmezler. Türk'tür, anlamıyor derler. Onlar bizi alt konumda görürler. (Nesrin, Tebriz)*

Katılımcılar bu aşağılayıcı ifadelere, Tahran ve İsfahan gibi Farsların yoğun olarak yaşadığı şehirlere seyahatleri sırasında veya kendini Fars olarak tanımlayan Tahran'da yaşayan akrabaları tarafından, maruz kalmışlardır.

*İran'da Türklere hakaret ediliyor. ... Ben de seyahate gittiğimde karşılaştım. İsfahan'a gittiğimizde pazardan bir şey alacaktım, şivemden Türk olduğum belli idi. Benden sonra gelen bir kadın mağazanın sahibinden ilk başta onun istediklerini vermesini istedi. Ben de itiraz edip ondan önce geldiğimi söyledim. Kadın satıcıya "bırak onu, Türk'tür, ilk başta benim işime bak dedi." (Hamide, Tebriz)*

*Kuzenim trenle yolculuk yaptığında kabinde olan bir Fars "umarım bunlar kendileriyle bit taşıyorlar" demiş. Kuzenimle aralarında kavga çıkmıştı. (Sevda, Tahran)*

"İnsanlıktan çıkarma" veya dehümanizasyon kavramı bireysellik, özerklik, kişilik, nezaket ve haysiyet gibi olumlu "insan" niteliklerini olumsuzlaştırır ve bir kişinin veya bir grup insanın insanlığının kısmen veya tamamen inkârını ifade eder (Oliver, 2011, s. 86).

Herbert C. Kelman (1973, s. 48-50), dehümanizasyonu, kimlik ve topluluk olmak üzere iki niteliğin ihlali ve "kimliklerinin" ve "topluluklarının" inkârından oluştuğunu ileri sürmektedir. Bir kişinin kimliği onu, bağımsız ve seçim yapabilen bir birey yapar. Ancak bu özellik inkâr edildiğinde kurbanlar, merhamete layık görünmeyen, bireysellikten arındırılmış kitle haline gelirler.



Ona göre dehümanizasyona yönelik alışkanlıklar, imgeler ve sözcük dağarcığı, gündelik önyargı ve etiketleme yoluyla oluşturulur. Haslam (2006, s. 257), bu doğrultuda hayvansal ve mekanik metafor olmak üzere iki “insanlık dışı metafor” tanımlar. Haslam’e göre, bireylerin benzersizliği inkâr edildiğinde, incelik, özdenetim, zekâ ve rasyonellikten yoksun olarak görülür ve hayvanlara veya cansız nesnelere benzetilir.

Hayvansal metafor, rasyonellik, nezaket, incelik ve ahlaki duyarlılık gibi benzersiz insan özelliklerinden yoksun olarak algılanan insanların “zımnen veya açık bir şekilde hayvan gibi görüldüğü” bir insanlıktan çıkarma sürecidir.

Zihin algısı üzerine yapılan çalışmalar dehümanizasyona yönelik başka bir teorik yaklaşımı ortaya koymaktadır (Waytz ve diğerleri 2010). “Fail”, düşünme, özdenetim ve iletişim gibi zihinsel yetenekler insanları hayvanlardan ayırırken “deneyim”, duygu, bilinç ve kişilik gibi nitelikler insanları cansız nesnelere ayırır.

Fail, hem içerik hem de ima edilen zıtlık (hayvanlar) bakımından insanın benzersizliğini ve aynı şekilde deneyim insan doğasını temsil eder (Haslam ve Loughnan, 2014, s. 5.6).

Görüşmelerde hakaret içeren ifadeler genelde “aşağılayıcı lakaplarla” birlikte toplumsal ilişkilerde Farşlar veya Farşça konuşan kişiler tarafından Türklere karşı kullanılmıştır. Aşağılayıcı lakaplar arasında katılımcılar en çok onların insan olarak düşünce kapasitelerini hedef alan “Türk-i her, laftan anlamaz (kanmaz, nefehm)” ifadelerine maruz kaldıklarını paylaşmışlardır. Kendini Azerbaycan Milli Hareket’ine mensup bilen bir katılımcının vurguladığı gibi, aşağılayıcı ifadeler Türkleri insanlıktan çıkararak onlara karşı şiddet uygulamayı meşrulaştırmaktadır.

*Hamam böceği olayları sırasında idi, kursa gitmişim, girişte sırada iki Fars kız vardı, onlar benim sırama girdiler, ben de itiraz ettim, “eşek Türk, sen sıranın ne olduğunu anlamıyor musun? kendi sıranda bekle, sıra bizindir” dediler. Ben de sinirlendim, “sıra benimdir, anlamayan sensin, nerede yaşadığını sanıyorsun, Tebriz’i beğenmiyorsun, eşeklerin şehri değil mi? burada yaşamayın, eşeklerin şehri değil mi?” dedim. Bu olay beni çok etkiledi, belki de beni Türk diline doğru iten, eşimin düşüncelerine yaklaştıran da bu olay oldu. Buna benzer başka olaylar da yaşanmış, çünkü Türklere karşı bu sözcükleri kullanmak Farşların dil alışkanlığıdır... Çok özür dilerim, sana birisi bir şey anlamıyorsun (nefeh, kanmaz) dediğinde kendini nasıl hissedersin? İnsan, her şeyi algılayabilir, eğitim düzeyi ne kadar olursa olsun, insan anlayabilen bir varlıktır, onlar bize hayvan*

*gözüyle bakıyorlar, bir şey anlamıyorsun (nefehm) dediklerinde, aslında sen hayvansın diyorlar, hayvan bir şey anlamaz, hayvan laftan anlamaz, hayvana döverek anlatılır. (Mina, Tebriz)*

Tebriz’de yaşayan kadınların paylaştıkları deneyimi benzer bir şekilde Hoy’da yaşayan kadınlar, sosyo-ekonomik durum ve kuşak fark etmeksizin “Farsların kendilerini üstün” ve “Türkleri ast konumda gördükleri” ifadeleriyle etnik köken esasında hiyerarşik bir ilişkiye değinmişlerdir.

Katılımcılara göre Farslar, Tahran gibi gelişmiş şehirde yaşadıkları ve dillerinin İran’da resmi dil olması nedeniyle kendilerini üstün görmekte ve toplumda daha çok değer ve saygı görmektedirler. Buna karşı Türkler hem toplumsal ilişkilerde hem de devletin resmi yayın ve basın organlarında dilleri ve kimlikleri aşağılanmakta, alay konusu edinmekte, ast konuma itilmekte ve değersizleştirilmektedir. Toplumsal ilişkiler sırasında gerçekleşen aşağılanmalar Farsların yaşadığı şehirlere seyahatte, Fars olan veya Farsça konuşan akrabalar tarafından yapılmıştır.

*Farslar, Türkleri bir hiç gibi görüyorlar. Yani Farslar, Türklere hakaret gözüyle bakarlar. Kendilerini herkesten üstün görürler, Türkleri de aşağıda görürler... Anadilleri Farsça olduğu için, onunla onur duyuyorlar. Başka bir şey yok, ne ile onur duyacaklar, sadece dilleri Farsçadır onunla onur duyuyorlar, Farsçaya hâkim oldukları için her yere gittiklerinde Farsça konuşuyorlar ve onunla onur duyuyorlar. (Şehin, Hoy)*

*Farslar kendilerini çok üstün görüyorlar ve gerçekten bizlerden özgüvenleri çok daha yüksektir. Çünkü resmi dilimiz Farsçadır ve onlar Farsçayı çok rahat konuşuyorlar. Bunun için yanlış bir özgüven de olsa yine dillerinden dolayı kendilerini üstün görüyorlar. Özel bir durumları veya yüksek eğitim seviyeleri olmasa bile kendilerini üstün görürler. Farslar çok yüzüstü oluyorlar. Kadınları da çok yüzüstü eder. Farslar Türk bölgelerinde bile daha kolay iş bulurlar. Çünkü kendilerini üstün görüyorlar. (Leyla, Hoy)*

Türkler aşağılanmaya “eşek Türk, laftan anlamaz, Türk müsün, geride kalmış” gibi ifadelerle maruz kalmışlardır. Aşağılanmaya maruz kalan Türklerin özgüveni olumsuz yönde etkilenmiş, kendilerini eksik görmeye başlamış ve bir kurtuluş yolu olarak çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir.

*Farslar “Türk’tür, anlamıyor” ifadesini çok kullanırlar. Onun için benim oğlum iş yerinde Türk olduğunu söylememiş. Bir de Türklerle ilgili aşağılayıcı fıkralar anlatılır. Oğlum kendisinin hedef alınmasını istemiyor. İş arkadaşlarının onun Türk olduğunu bilmelerini istemiyor. Benim yanımda Türklere karşı fıkra denilmiştir. Türklerin laftan anlamaz olduğunu, cahil olduğunu söylerler. (Zerrintaç, Hoy)*

*Bi bakıyorsun biri bir işi doğru yapmıyor, ya mesela bir şeye ayağı çarpmıyor dökülüyor, “anlamıyor, Türk’tür” diyorlardı. Yani bir türlü ona anlatamazsın diyorlar. Ne kadar da söylesen anlamayacaktır yani. Türktür. (Şöhre, Hoy)*

*İlk başta “Türk müsün?” (hakaret içeren bir tarz ile söylüyor) sorduklarında zaten iş bitmiştir. Bu, “ayağımı senin üzerine bastım” anlamına geliyor. “Artık sen önemli değilsin, istediğim gibi davranabilirim (Az: özümü yığışturmaya)” anlamına geliyor. Bizim bir köylü ile karşılaşmamız gibi. Eğer bilgili ise konuşmamıza, davranışımıza dikkat edeceğiz, kendimizi toparlarız (Az: Özümüzü yığıştırmalıyık). Ama eğer köylü olursa ve eğitim almamışsa rahat rahat istediğimizi söyleyeceğiz. Onun bir şey anlamayacağını düşündüğümüz için, mantıksız konuşmaktan bile çekinmeyeceğiz. (Mercan, Hoy)*

Tahran’da yaşayan katılımcılar, kuşak ve sosyo-ekonomik durum fark etmeksizin etnik köken esasında inşa edilen bir hiyerarşik ilişkiden söz etmişlerdir. Bu ilişkinin temelini toplumda Farsların üstünlüğü ve Türklerin alt konuma itilmesi oluşturmuştur. Tebriz’den ve Hoy’dan farklı olarak Tahran’da bu ilişkiye karşı iki farklı tutum gözlemlenmiştir. Tebriz’de ve Hoy’da katılımcılar bu hiyerarşik ilişkide, kendini üstün gören ve Türkleri aşağılayan Farslardan, “onlar” ifadesiyle “öteki” olarak söz etmişlerdir. Tahran’daki görüşmelere bakıldığında ise kimlik tanımı, kişilerin bu hiyerarşik ilişkinin hangi kutbunda yer aldıklarını aydınlatmak konusunda belirleyici rol oynamıştır. Böylece Tahran’daki kadınların bir kısmı aşağılanmaya maruz kalmış, diğer grup ise Türklere karşı aşağılayıcı tutum sergilemiştir. Katılımcıların büyük kısmı Farslar tarafından aşağılanmaya “maruz kaldığından” veya toplumsal ilişkilerinde buna şahit olduğundan söz etmiştir.

*Farslar, Türkleri daha değersiz görüyorlar. Farslar kendilerine Türk’ten, Kürt’ten, Arap’tan daha üstün görüyorlar. ... İnsan onların davranış ve konuşma tarzından seziyor. Kavga olduğunda, kaza olduğunda “eşek Türk” sözcüğü de çok kullanılır. Bence Türkler başarılı oldukları ve onlar bunu kaldıramadıkları için bu lafları kullanıyorlar. Türkler geri kalmış değiller, aslında ters bir ilişki var. (Zühre, Tahran)*

*Türkler ile ilişki kurmak istemezler. “Şehristandan (taşra) gelmiş, onun asilliği ile bizimki aynı değil, aynı düzeyde değiliz, kültürel açıdan farklıyız” diye düşünürler. Tahranlılar ile Şehristanlıların (taşralılar) asilliğini karşılaştırırlar. Tahranlı olduklarını, üst sınıfa ait olduklarını şehristandan gelen bir kişi ile karşılaştırırlar. (Rüya, Tahran)*

Ancak karşı kutupta kendini Fars olarak tanımlayan bir katılımcı, Türkleri “onlar” ifadesiyle ötekileştirmiş ve Türklerle şivelerinden dolayı alay ettiğini, onları sosyo-ekonomik durumları düşük ve yaşadıkları şehirler gelişmediği için ast konumda gördüğünü ifade etmiştir.

*Nedense diğer şehirleri en azından Tahran’la kıyasladığımda daha alt bir seviyede görüyorum. ... Mesela akrabalarımın arasında onların hiçbiri marka giymiyor, yurtdışına seyahate çıkmıyorlar.... Hiçbir zaman zengin ve düzgün görünümlü insan aralarında yoktu... Bunların hepsi bir kültürel çerçeveye oluşturuyordu, belki de bizim çevremizde olanlar bu şekilde idiler. (Füruzan, Tahran)*

Kendisini Azeri olarak tanımlayan diğer katılımcı, toplumda ve medyada Türklere karşı kullanılan “laftan anlamaz” gibi ifadelerin aşağılama olmadığını ortaya koymuştur. Bunun gibi ifadeleri Türklere karşı kullanan bu katılımcı, tepki gösteren Türkleri “onlar” sözcüğünü kullanarak ötekileştirmiş ve “bağnaz” sıfatıyla etiketlemiştir.

*- Fitile programında, onlarla alay edildiği söylendi. Ancak bence böyle değildi. İnsanlar biraz sabırlı olmalılar. ... Ham bağnazlıkların içinde gömülmüşüz. Ben de Azerice konuşurum... Bazen biz de kendi aramızda bazı ifadeleri kullanırız. Bunlar aşağılama değil. Mesela benim amcam bir şey yapınca, ben “Türk’tür” derim. Bu hakaret değil. Türk olmak hakaret değil.*

*- Hacer: Ne zamanlar bu ifadeyi kullanırsınız?*

*- Süheyla: Amcam 70-80 yaşına olmasına rağmen eşiyle anlaşamadığında. “Türk’tür, anlamıyor, eşinin değerini bilmiyor” derim, fakat bu hakaret değil. Bizim gereksiz bağnazlıklarımız var.*

*- Hacer: Türk ifadesini laftan anlamaz ifadesiyle birlikte kullanmak hakaret değil mi?*

*- Süheyla: Bir kişi diğerine aptal diyor, sonra arkadaşının ondan alınıp alınmadığını soruyor, arkadaşı şöyle cevaplar: neden alınıp, aptal olduğumu biliyorum. Biz de nasıl bir insan olduğumuzu gayet iyi biliyoruz. Diğerlerinin bizim hakkımızda ne*

*düşündükleri önemli değil, bizim kendimiz hakkında ne düşündüğümüz önemlidir. ... Eğer ben Türklerin kültürünü ve tarihini biliyorsam, diğerlerinin beni cahil tanıtmaları önemli değil. (Süheyla, Tahran)*

Toplumda Türklerin aşağı konuma itildiğine değinen diğer kadınlar, Tahran'da yaşadıkları apartmanda, sokakta, trafikte, çarşıda, bakkalda, devletin resmi dairelerinde aşağılayıcı ifadelerle maruz kaldıklarını veya buna tanık olduklarını ifade etmişlerdir. Toplumda Türklere karşı aşağılayıcı ifadelerin yaygınlığının göstergesi olarak katılımcılar, aşağılamaya arkadaşları veya komşuları tarafından, tanıdıkları kişiler veya kamusal alanda özellikle kavga sırasında tanımadıkları kişiler tarafından, maruz kaldıklarını paylaşmışlardır. Tebriz'de ve Hoy'da görüldüğü gibi Tahran'da Türkler "laftan anlamaz, eşek Türk, cahil, Türk müsün, Türkler gibi davranma, taşralı" ifadeleriyle aşağılanmaktadır. Bu aşağılayıcı ifadeler Türklerin düşünme kapasitesini hedef almıştır.

*Bir keresinde idari bir işlem vardı, bir konuda ısrar edince memur bana "Türk müsün? Anlamıyor musun? İstedğin işi şimdi yapamayız" dedi. (Zehra, Tahran)*

*Fars olan arkadaşlarım, iş yerinde mesai arkadaşlarım tarafından çoğu terimlerle karşılaşırım, mesela (Torkbazi der nayar) "Türkler gibi davranma" gibi, her zaman bu duruma itiraz ederim. (Sevin, Tahran)*

Türklerin İran'da Türk oldukları için aşağılanmaları ve dehumanizasyona maruz kalmaları, Türkçe konuşmaktan kaçınmalarını, Türk olduklarını saklamaya çalıştıklarına yol açarak Türkleri toplumsal ilişkilerde güçsüz konuma itmiştir. Tahran'da yaşayan kadınlar, "biz değil, bazı kadınlar" ifadesini kullanarak anadilini ve Türk olduğunu saklamaya çalışan kadınlarla kendi aralarında mesafe koymaya çalışmışlardır. Ancak Tahran'da yaşayan kadınların büyük çoğunluğu çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir.

### **5.2.1.2. Aşağılama Aygıtı Olarak Dil/ Şive**

Birçok söylemde, 'öteki'nin olumsuz bir imajı yaratılırken 'biz', ötekinin olumlu bir karşı-imesi olarak, inşa edilir. 'Öteki' bu olumlu 'biz'den farklı olduğu sürece,

gelişmemiş veya az gelişmiş görülen ‘öteki’ olur. Böylece ‘biz’ ve ‘öteki’ imgelerinin yaratılması, ‘biz’i pozitif norm ve ‘öteki’yi olumsuz bir muadil olarak konumlandırarak gerçekleşir.

Eğer Öteki gelişmek ve daha fazla güç ve maddi kaynak elde etmek istiyorsa, ya ortadan kaybolarak ya da Ben tarafından tamamen kapsanmaya başlayarak, Ben gibi olarak, Ben'de asimile olarak kendini yok etmelidir. Bu, Öteki ve Ben'i tanımlamak için kullanılan dile de yansır (Skutnabb-Kangas, 2000, s. 143).

Benzer bir süreç dil, lehçe ve şive konusunda da görülebilir. ‘Biz’, öz dilleri konuşuyoruz, onlar, diğeri, öteki, yalnızca lehçeleri veya yerel dilleri konuşuyorlar. Bu nedenle, ‘biz’im milletlerimiz, ‘öteki’nin kabileleri var. Bizim kendi kaderimizi tayin etmeye hakkımız var, onların ise yoktur. Bu biz ile onlar arasındaki karşıtlık ve hiyerarşi dil ve lehçe üzerinden kurulur. ‘Diller’ genel, soyut ve aşikâr norm ve gelişmiş iletişim biçimi olarak olumlu tanımlanırken, lehçeler ve yerel diller olumsuz, bir tür eksiklik, kültür ve medeniyet eksikliği çağrışımlarıyla olumsuz olarak tanımlanır. Azgelişmiş ‘öteki’nin kabileleri, gelişmiş ‘biz’in de ulusları vardır. ‘Öteki’nin ilkel ritüelleri, ‘biz’in ise medeni törenleri vardır (Skutnabb-Kangas, 2000, s. 147-148).

İran’da Farsları ve Türkleri birbirinden ayıran en önemli etken dil farklılığıdır. Tebriz’den katılımcıların ifadelerine bakıldığında inşa edilmiş hiyerarşik ilişkinin zirvesinde Farsça konuşan Farslar veya Tahran’da yaşayan Farsçayı şivesiz konuşan, kendilerini Fars olarak tanımlayan Türkler yer almıştır. Farsçayı şiveli konuşan Türkler dile dayalı piramidin alt katmanında yer almıştır. Katılımcıların ifadeleri dikkate alındığında Farsçayı şiveyle konuşan Türkler köylü, taşralı ifadeleriyle aşağılanmışlardır. Bu hiyerarşiye dayalı ilişkide dil ve yaşanan bölge arasında ilişki kurulmuştur. Türkler, Farsların oturduğu bölgelere seyahat ettiklerinde, Tahran’da yaşayan akrabaları tarafından toplumsal ilişkilerde aşağılanmış veya devletin resmi medyasında dilleri ve şiveleri alay edilmiştir.

*Farslar, Türkleri çok aşağı konumda görürler, birisi şiveyle konuşursa köyden geldiğini sanırlar. ... Televizyonda da bazı programlarda Türklere hakaret ediliyor. Mesela Fitile programı. (Azize, Tebriz)*

*Ne yazık ki Türkçe şivesiyle Farsça konuşmak iyi karşılanmıyor. O insanla alay edebilirler, onu aşağılayabilirler. İşe almak istemezler. Özellikle müşterilerle iletişimde olacak işlerde sorun olur. (Ferin, Tebriz)*

Dil temelinde inşa edilen hiyerarşinin sonucunda Farsların toplumdaki üstünlüğü pekiştirilmiş, Farsça konuşmak gurur ve üstünlük kaynağı durumuna gelmiş ve toplumda Farsça konuşmak tercih edilmiştir. Böylece Türklerin şivelerinden dolayı aşağılanması ve alay edilmesi, onların dillerini değersiz kılmış, dillerinden ve kimliklerinden utanmalarına neden olmuştur. Bu süreçte alay edilmek ve aşağılanmaktan kaçınmak amacıyla ailelerde çocuklarla Farsça konuşmak tercih edilmiştir.

*Bizim Tahran'da akrabalarımız var, onlar kendilerini üstün görüyorlardı. Çocuklarımın amcaoğulları kendilerine Fars diyorlar. Hiç Türkçe konuşmazlar. Türkleri aşağılardı. Benim çocuklarıma da Farsçayı Türkçe şivesiyle konuşmayan derlerdi. Bu da benim çocuklarımı hiç konuşmamaya sevk ediyordu. Onun için benim oğlum da arabası için Tahran plakası almak istiyordu veya Farsça konuşmak isterdi. Farslar kendilerini üstün olarak görüyorlar. Bir Fars Tebriz'e gelirse kendini üstün biliyor. (Peri, Tahran)*

Tebriz'de yaşayan kadınlar Farsçaya karşı anadillerinin aşağılandığını, alay edildiğini ve ast konuma itildiğini paylaşmış ancak diğer şivelere kıyasla Tebriz şivesine üstünlük verildiğini ifade etmişlerdir. Az sayıda kadın Tebriz şivesiyle konuşmayan bireylerin köylü, taşralı ve çevreden gelmiş olarak aşağılandığını eleştirel olarak ele almışlardır.

*Biz Culfa'da yaşarken sadece Bakü kanallarını izledik. ... O kanalları izlemek bizi konuşma tarzı açısından çok etkiledi. Sonra Tebriz'e döndükten sonra sınıfta konuşurken pencere sözcüğünün yerine "atuşka" sözcüğünü kullandım. Öğretmen nereden geldiğimi sordu ve sınıf arkadaşlarım alay ederek güldüler. Bu olaydan sonra ortaokul bitene kadar okulda kimseyle iletişim kuramadım. (Hamide, Tebriz)*

*Tebriz'de şehristandan (taşradan) gelenlerle alay edilir. Akrabalarından birisi soy isminden Azerşehrî'yi silmiş. Okulda şehristandan gelenlerle alay edilir. Genelde de şivelerinden dolayı. (Lale, Tebriz)*

*Türklerin çoğu birbirleriyle alay ederler. Tebrizlilerin çoğu kendileri dışında herkesi köylü bilirler... Tebriz şivesiyle konuşmayanlara denilir. (Nesrin, Tebriz)*

Buna rağmen katılımcıların bir kısmı Tebriz'de Farsça konuşan Türklere önyargıyla yaklaşmış ve onları Tebrizli değil taşralı ve köylü olarak ötekileştirmiştir. Bu

katılımcılara göre taşradan veya köyden Tebriz'e göç eden kişiler, Türkçe şivelerini saklamak amacıyla Tebriz'de Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir.

*Bence okuldan dolayı Farsça konuşmak bir bahane, insanlar çocuklarının Farsçayı şive ile konuşmasını istemiyorlar. Özellikle şehristanlı olanlar kendi (Türkçe) şivelerini çocuklarına aktarmamak için Farsça konuşmayı tercih ediyorlar. (Lale, Tebriz)*

*Bazı köyden gelen kişiler Farsça konuşurlar, onların da şivelerinden hemen (köylü oldukları) belli oluyor. Bazı kişiler gururları zedelensin istemedikleri için Farsça konuşmayı tercih ediyorlar, ama ben her yerde Türküm derim, genelde köyden (elat) gelenler Farsça konuşmak isterler. Ben bu durum ile çok karşılaşmışımdır, ama nasıl olsa yine şiveden belli olur. (Rukiye, Tebriz)*

Tebriz'e benzer şekilde, Hoy'da kuşak fark etmeksizin, orta ve alt sosyo-ekonomik duruma sahip kişilerin ifadelerinden yola çıkıldığında dil esasında inşa edilen hiyerarşik ilişki sonucuna varılmıştır. Katılımcılara göre Tahran'ın başkent olması, Farsların yönetimi ellerinde bulundurması, Farsçanın ülkede resmi dil olması nedeniyle Farsça üstünlük kazanmakta ve Farslar kendilerini üstün görmektedirler.

*Bence Farsça konuşanlar üstün görünür. Birisi dışarıda Farsça konuşursa onunla daha iyi davranılır. Onun için çocuklarla da Farsça konuşulmalıdır. Farslara daha çok değer verirler. Mesela partilere gittiğimde şu kişi Tahranlıdır derler, Fars'tır derler. Tahran başkent olduğu için daha çok değer veriliyor. Bizim Rehber, Cumhurbaşkanımız Fars'tır. Tabii böyle olunca onlar daha çok saygı ve değer görürler. Farsçayı bilen kişiler daha saygın olurlar. (Saide, Hoy)*

*Bence İran'da Türklere karşı uygulanan ilk şey Türklerin dilleriyle alay edilmesidir. Farslar Türkleri aptal (ommol), hiç bir şey anlamayan olarak görürler. Fıkralarla alay ederler. Farslar ve Tahranlılar kendilerini hem Türklere hem de diğer gruplardan üstün görürler. Ancak bence hem Türk kadınları hem de Türk erkekleri daha sorumlular. Eğer Türkler olmasaydı bu ülke ayakta duramazdı ve başka ülkeye bağımlı hale gelirdi. (Leyla, Hoy)*

Buna ek olarak Farsçayı şiveli konuşan kişiler alay edilmiş ve kendilerini Farsça ifade edemeyen bireyler aşağılanmışlardır. Dil esasında hiyerarşik ilişkinin sonucunda Türkler Farsların karşısında, alay edilme ve aşağılanmaya maruz kalmanın yanı sıra, konuşmaktan çekinmekte, susmayı tercih etmekte, dilinden ve şivesinden dolayı utanç duymaktadır. Bununla birlikte Farsların aksine, Türklerin özgüvenleri olumsuz yönde etkilenmiş, kendilerini ast statüde konumlandırmış, Türk dilini geride kalmanın nedeni



olarak yorumlamış ve Türk olduklarını saklamaya kalkmışlardır. Bu faktörler ailelerin çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmelerine yol açmıştır.

*İnsanın üzerinde bir baskı vardı gibi. Neden ben Farsça konuşamıyorum. Neden onlar o kadar akıcı konuşuyorlar, biz konuşamıyoruz. Türklerle alay ediyorlardı. Türkleri Farslar alay konusu ederlerdi. Evet, karşılaştım. Biz konuşamadığımızda sırtıtlardı, bu da bizim konuşmamamıza neden olurdu. (Farsçayı) bilmediğimiz için konuşmuyorduk. (Şehin, Hoy)*

*Ben Tahran'a gittiğimde Farsçayı şiveli konuştuğum için utanırdım. Alay edilmekten korktuğum için susmayı tercih ederdim. Türklerle çok alay ederler. Sadece Türklerin değil, Lorları ve Kürtlerin de dillerini alay konusu ederler. Onun için Tahran'da Türkçe konuşarak dikkat çekmekten çekinirdim. (Nuşin, Hoy)*

Tahran'da yaşayan katılımcılar Farsçanın İran'da resmi dil ve her şeyin Farsça olmasına dikkat çekerek bu durumun Farsçaya üstünlük kazandırdığını ve Farsçayı egemen konuma getirdiğini paylaşmışlardır. Buna ek olarak kendi deneyimlerinden ve gözlemlerinden yola çıkarak Tahran'da Türkçe konuşan kişilere hakaret edildiğini ve Farsçayı şiveli konuşan Türklerin alay edildiğini eklemişlerdir.

*Türk'türler fakat Farsça konuşmayı tercih ediyorlar. Kuaförde çalıştığım için böyle insanlarla karşılaşmışım. Farsça konuşarak kendisini daha iyi hissedenden veya Farsça konuşmaktan gurur duyan Türkler var, böyle insanların sayısı çok fazla. Resmi dilin Farsça olmasından dolayı olabilir, fakat bence başka nedeni var. Farsça konuşmayı kendileri için prestij (kilas) biliyorlar. Bu Türklere edilen hakaretlerden de kaynaklanabilir. Fakat ben hiç bir zaman böyle bir davranışa izin vermem. Kızım benden Farsça konuşmamı ister, ben de ona "bir Türk ile Türkçe konuşmalıyız" derim. (Meryem, Tahran)*

*Farsça daha üstün görünüyor. Benim arkadaşlarım bile benimle Farsça konuşuyorlar. Maalesef günümüzde artık Farsçanın statüsü yükselmiş ve Türkçeninki inmiş durumda. Şimdi Zencan'da kadınlar misafirleri ile Farsça konuşuyorlar. Açıkçası şimdiye kadar nedenini düşünmemiştim. Bence kültürümüzde değişiklik olmuş. Kültürümüz Farsçaya eğilim bulmuş. Kadınlar Farsça konuşarak statülerinin yükseldiğini düşünüyor olabilirler. Kesinlikle öyle değil, anadili insanın statüsünü yükseltir, fakat ne yazık ki bunlar yeni bir kültür ortaya koymuşlar ve çocuklarıyla Farsça konuşarak statülerinin yükseldiğini düşünüyorlar. Ne yazık ki kültürümüz yanlış bir yönde ilerliyor. (Sakine, Tahran)*

Farsça konuşan, üçüncü kuşağa mensup katılımcının deneyimlerine göre, Tahran’da Farsçayı şiveli konuşan insanlar “taşradan gelmiş, asalet sahibi olmayan, ast konumda olan” ifadeleriyle toplum tarafından etiketlenmiş ve sosyal ilişkilerden dışlanmıştı.

Türkçe konuşan insanların aşağılanması, alay edilmesi, etiketlenmesi ve dışlanması sonucunda Türk kadınların bir kısmı, Türk olduklarını saklamakta, Türkçe konuşmaktan çekinmekte, susmayı tercih etmekte veya Farsça konuşarak statülerini yükseltmeye çalışmaktadırlar.

- *Tahire: (Tahran’a geldikten sonra) çok sorun yaşadım. Eşimin birçok arkadaşı vardı. Onlarla görüşmek zorunda kalıyordum. Onlarla konuşmakta zorluk yaşıyordum. Şiveyle konuşuyordum, bazı sözcükleri telaffuz edemiyordum. Bir ara öğretmen olan arkadaşımın yanına gittim ve Q ile G telaffuzumu düzeltmesini istedim.*
- *Hacer: Şivesiz konuşmak sizin için neden bu kadar önemliydi?*
- *Tahire: Çünkü ben öğrenmeye çok meraklıyım. Üstelik kimsenin benimle alay etmesini istemiyordum. ... Benim ailemin seviyesi ve benim eğitim seviyem eşimin ailesinde çok yüksek olarak biliniyordu, dolayısıyla onların karşısında geride kalmak istemiyordum. ... Çok da çabuk değiştim. (Tahire, Tahran)*
- *Hacer: Türkçe konuşmayı öğrenmek ister misiniz?*
- *Rüya: Hayır, benim için sadece anlamak yeterli. Konuşmak istemiyorum, Türkçe konuşmak, Farsça konuşma şivemi etkiliyor. Bazı kişiler Farsça konuşunca Türkçe şiveleri çok belli olur, Türk oldukları belli olur, onun için sadece Farsça konuşmaya çalışırım.*
- *Hacer: Sizce bir kişinin şiveli konuşmasının sorunu nedir? Neden Farsçayı şivesiz konuşmak istiyorsunuz?*
- *Rüya: Bu konu kişinin ailesinin asaletine bağlıdır. Eğer ilk baştan çocuk ile Farsça konuşulursa sorun yaşanmaz.*
- *Hacer: Bu konu nasıl soruna dönüşüyor?*
- *Rüya: Çocuk okula gittiğinde Türkçe konuştuğu için onunla alay edilir, hiç bir şey anlamıyormuş gibi davranılır ve şehristandan (taşradan) geldiğini ima edilir.*

- *Hacer: Şehristanlılar (taşrahılar) kimlerdir?*
- *Rüya: Şehristanlı olmak kişilerin şivelerinden, giyim tarzlarından belli olur. Konuşmakta zorlanırlar, istediklerini ifade edemezler. (Rüya, Tahran)*

### 5.2.2. Şehirler Ve Kuşaklar Arası Farklılıklar

Şehir, kuşak ve sosyo-ekonomik durum fark etmeksizin katılımcıların büyük çoğunluğu aşağılanmaya maruz kaldıklarını paylaşmışlardır. Böylece aşağılanma İran’da yaşayan Türk kadınlarının ortak deneyim durumuna gelmiştir.

Katılımcılar “Farsların kendilerini üstün, Türkleri ise alt konumda gördüklerini” vurgulamışlardır. Bu ast-üst ilişkisi toplumda kimliğe ve dile dayalı bir hiyerarşik ilişkiye yol açmıştır. Bu hiyerarşinin zirvesinde Tahranlı, Fars, şivesiz Farsça konuşan, üst sınıfa ait bireyler yer alırken hiyerarşinin ortasında Tebrizli, Tebriz şivesiyle Türkçe konuşan ve hiyerarşinin en alt katmanında taşralı, köylü, Tebriz şivesi dışında Türkçe konuşan, Farsçayı şiveyle konuşan, alt sınıfa ait bireyler konumlandırılmıştır.

Şehir farklılığı açısından bakıldığında Tebriz, Hoy ve Tahran’da yaşayan kadınların Türk kimliğine ve diline dayalı aşağılanmaya maruz kalmaları ortaklık göstermesine rağmen piramidin alt katmanlarına doğru aşağılanma artmıştır. Böylece Türk kadınları Türk oldukları için Farslar, kendini Fars olarak tanımlayan Türkler, resmi devlet medyası veya sosyal medya vasıtasıyla aşağılanmaya maruz kalmalarına rağmen şehirlerarası farklılık dikkat çekmiştir.

Tebriz’de yaşayan kadınlar Tahran ve Farsça karşısında ikinci konuma itildiklerine değinmiş ancak Tebriz’de yaşamayan ve Tebriz şivesiyle konuşmayan diğer Türkleri ötekileştirmişler. Tebrizli kadınlar tarafından resmi dil olması neticesinde Farsçanın toplumda kazandığı üstünlük ve egemenlik vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra özellikle Tebriz’de Farsça konuşan Türkler “köylü, taşralı, elat” ifadeleriyle küçümsenmiştir. Bu katılımcıların yorumlarına bakıldığında Tebriz şivesine üstünlük verilmiş ve bu şiveyle konuşamayan Türkler, Tebrizli olmadıklarını saklamak için toplumda en üst katmanda

konumlandırılan Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir. Böylece Tebrizliler açısından Farsça konuşmak taşralı ve köylü şiveyi saklamak için bir araç olarak kullanılmıştır.

Hoy'da yaşayan kadınlar köyde yaşayan insanlara göre kendilerini daha üstün konumda görmelerine rağmen Tebriz gibi Türklerin yaşadığı büyük şehirler, Tahran başta olmak üzere diğer büyük şehirlerin karşısında çifte aşağılanmaya maruz kalmışlardır. Hoy'da yaşayan katılımcılar, Hoy'da Farsça konuşan Türkleri, köyden gelmiş ve köylü şivesini saklamak amacıyla Farsça konuştuğunu ifade etmişlerdir.

Bu doğrultuda her üç şehirde yaşayan Türk kadınları, Türk oldukları, dilleri ve şivelerinden dolayı aşağılanmaya maruz kalmalarına rağmen küçük şehirlere doğru bu aşağılanma baskısı artış göstermiş ve insanları piramidin en üst katmanında yer alan Farsça konuşmaya teşvik etmiştir.

Kuşaklar arası farklılıklar dikkate alındığında, her üç kuşağa mensup katılımcılar, Türklerin hem toplumsal ilişkilerde hem de medyada aşağılandığından söz etmişlerdir. Ancak birinci kuşağa mensup katılımcılar, Farsçaya hâkim olmadıkları için Farslarla daha az iletişimde bulunmuş ve aşağılanmayı daha genel ifadelerle açıklamışlardır. İkinci ve üçüncü kuşağa mensup katılımcılar, aralarında bir farklılık gözetlemeden, toplumda Türklerin aşağılanmasının yaygınlığından söz etmiş ve deneyimlerini paylaşmışlardır.

### **5.2.3. Türklerin İran'ın Resmi Medyasında Temsil Edilişi**

Toplumsal ilişkilerde aşağılanmanın yanı sıra, sosyo-ekonomik durum ve kuşak fark etmeksizin katılımcılar, devletin resmi basın ve yayın mediasında Türklerin temsil ediliş biçimiyle etnik ve dil temelli aşağılanmayı paylaşmışlardır.

Katılımcıların ifadeleri bağlamında medyada Türklerin temsil edilmesiyle ilgili iki temel başlık ortaya çıkmıştır: “Dehümanizasyon aracı olarak aşağılama”, “aşağılama aracı olarak dil/ şive”.



Şekil 11: 12 Mayıs 2006 Tarihinde İran Gazetesinde Çocuklar İçin Özel Sayıda Yer Alan Hamam Böceği Karikatürü

**İran'ın Resmi Medyasında Dehümanizasyon Aracı Olarak Aşağılamak**

Devletin resmi mediasında Türklerin temsil edilme biçimi, katılımcılar tarafından aşağılanma, alay edinme ve Türk kimliğini ve dilini değersizleştirme yönünde yorumlanmıştır. Katılımcılara göre medyada Türklerin dilleri ve Farsça konuşma şiveleriyle alay edilmiştir. Kimlikleri üstün ve değerli temsil edilen Farsların karşısında Türklerin kimliği geride kalmış ve gelişmemiş şeklinde aşağılanmış ve değersiz gösterilmiştir.

Toplumsal ilişkilerde Türklerin düşünme ve anlama kapasitesini hedef alan aşağılayıcı ifadeler ve fıkralar devletin resmi medyasındaki programlarda tekrarlanmıştı. Araştırmanın mülakatları gerçekleşmeden önce Fitile adında çocuk programı Türkleri temsil ediş tarzından dolayı sokağa taşan itirazları beraberinde getirmiştir. Görüşme esnasında Türklerin medyada temsil edilişiyile ilgili Fitile programı bir örnek olarak ele alınmıştır. Şehir ve kuşak farklılığına rağmen katılımcıların büyük kısmı programı Türklere hakaret olarak değerlendirmişlerdir.

*(Fitile programı) nefret edilecek bir mesele idi. Beni çok rahatsız etti. O davranış her gruba karşı olursa olsun insanların tepki vermesi gerekiyordu. Gerçekten çok tiksindirici bir programdı. O konuda tepkileri haklı buluyorum. O programda aşağılamaya çalışıyorlardı. Türkleri laftan anlamaz (qanmaz) olarak göstermeye çalışıyorlardı. Zaten Türkleri hep bu şekilde yansıtıyorlar. Bilemiyorum. Belki gerçekten amaçları o değildi, fakat kesinlikle yaptıkları programın doğru olmadığını biliyorlardı. Bu program çok rahatsız ediciydi. Herkesi de rahatsız etti. Sokağa taşan itirazları haklı buldum. Ben sokağa çıkmadım. Çok korkağım ben. Benim ailem, babam, ağabeyim hapse atılmışlardı. Onun için ben politikayı hiç sevmem. (Ferin, Tebriz)*

*Saf, cahil, saf, geride kalmış. Mesela Fitile programında diş fırçası ve tuvalet fırçası arasındaki farkı bilmeyen insanlar olarak gösterilmiş. ... O program çok açık mesaj veriyordu... Ben itiraz için düzenlenen yürüyüşlere katılmadım, ancak sosyal medyada itirazımı gösterdim. (Sevil, Tebriz)*

*Bence o programda gerçekten Türklere hakaret edilmiştir. Sanki Türkler hiç gelişmemişler, hiç bir şey anlamıyorlar. Ben çok üzüldüm. İran'ın birçok büyük insanı Türk'tür. O bir hakaretti. Bir komedi programı olabilir, ancak başka şekilde bunu yapabilirlerdi, çünkü Türklerin kimliklerini aşağılıyorlardı. (Leyla, Hoy)*



Şekil 12: 6 Kasım 2015 Tarihinde İran'ın Resmi Televizyonundan Yayınlanan Fitile Çocuk Programı

### ***İran'ın Resmi Medyasında Aşağılama Aygıtı Olarak Dil/ Şive***

Türkler, Farsça şivelerinin alay edilmesinin yanı sıra dizilerde sağlıksız kişiliğe sahip olan, sefil, avare, geride kalmış, toplumsal ilişkilerinde başarısız kişiler şeklinde temsil edilmiştir.

*Genelde onların Farsça şivelerini ön plana çıkarıyorlar ve ekonomik açıdan en alt sınıfların rolünü Türklere verirler. Mesela işçi rolünü. Üstelik çok göze çarpan bir şiveyle Farsça konuşurlar. Sefil, avare rolünü Türklere verirler. Onların kendisi de Türklerin öyle olmadığını biliyorlar. Nasıl olsa her ülkede her türlü insan bulunuyor. (Pervane, Tebriz)*

*Birisiyle alay edildiğinde nasıl olursa utanır. Biz Türklerin kimliği bu şekilde güçsüz kılınmışlar. Fitile programında, dilimizle alay etmediler mi? Hamam böceği*

*olayında dilimizle alay etmediler mi? Onlar alay etmek ile bizim dilimizi değersiz kıyorlar, bizi utandırıyorlar, geride tutuyorlar. Öğrenciler, siyaset alanında çalışanlar, ofislerde çalışanlar (bundan etkileniyor). İş yerlerinde bile mesai arkadaşları ile Farsça konuşan birçok Türk kişi biliyorum. Türk olduklarını belli etmek istemiyorlar. Çünkü aralarında Türklere karşı alay edici ifadeler geçiyor. Onlar ile baş edemiyorlar, utanıyorlar, karşılık veremiyorlar. Biz karşılık veririz, sinirleniriz, sen kimsin de böyle davranıyorsun deriz. Senin savaşlarında ölenlerin, canlarını verenlerin Türk değil miydi? Bu ülkede nasıl rahat yaşayabiliyorsun? Okula gidebiliyorsun? İşyerine gidip çalışıyorsun? Başını gece yastığa rahat koyabiliyorsun? Senin sınırlarını muhafaza edenlerin yüzde kaç Fars'tır? Her zaman Türklere canlarından geçmişler fakat değersiz konuma düşürülmüşler (kemreng). Neden? Her şey dilimizden kaynaklanıyor. Neden biz Farsların alay aletleri oluyoruz. (Mina, Tebriz)*

Katılımcılar Türklerin medyada temizlikçi, çöp toplayan, çaycı, kapıcı gibi ast pozisyonda yer alan ekonomik durumları kötü bireyler olarak gösterildiğine karşın Farsların doktor ve avukat gibi prestijli mesleklerde gösterildiğini ifade etmişlerdir.

*Her zaman şiveli konuşan bir çöp toplayan, sokak satıcısı Türk olurdu. Hiçbir zaman bir doktor Türk şivesiyle konuşmuyordu. ... Ali Dayi, Rızazade... Benim çevremde bir sürü Türk doktor, milletvekili var. (Zehra, Tahran)*

*Bizi olduğumuz gibi göstermezler. Ben hiçbir zaman Urmiye'nin kanalını izlemem. Urmiye kanalı Türkleri çok kötü gösterir. Tahran'ın kanalı da değersiz olarak gösterir, düşük statülerde mesela çöp toplayıcı olarak gösterir. (Sara, Hoy)*

*Bence bizim İran'da Türkleri çok alt (pest) konumda gösteriyorlar, sadece Türkleri değil, Kürtleri de, Lorları da öyle gösteriyorlar, fakat Kürtlerden biraz çekiniyorlar (korkuyorlar anlamında). Mesela Tahran'da bir dizi yapıldığında Türklere verilen meslekler aşağı konumdaki meslekler olur. Neden? Hurdacı, yün çırpan adam, evin bakıcısı gibi işleri çoğu zaman Türklere yaparlar. Bence bu doğru bir şey değil, insan bu durumu görünce alınır. Çok alt konumlarda (pest), özellikle kültürel açıdan da çok aşağı konumda gösterilir. Ben ilk başta onları haklı buluyordum, biz öyleyiz diyordum, çünkü mesela pikniğe gittiğimizde insanlar her yeri pis bırakıp giderlerdi, Türkleri de öyle gösteriyorlardı, sonra İran'ın kuzeyinde çok bilinen turistik bölgeye gittim, bizim parkların durumu kat kat daha iyiydi. O zaman bu sorunun Türklere, Hoylulara ait olmadığını anladım, Farslarda da aynı sorun yaşanır, genelleme yapıp tüm İranlılar böyledir demeliyiz, fakat böyle şeyler sadece Türklere özgü olarak gösterilir. (Mehin, Hoy)*

*Genelde çöp toplayan, çaycılar ve askerler Türk olurlar. Önemli roller Farslara verilir. Bunu, Türklerin konumunun Farslara kıyasla daha düşük olduğunu veya iş bulmak için Tahran'a göç eden Türklerin böyle işlerle uğraştığını göstermek için yapıyorlar. İnsan alınıyor, onların değerini neden bu kadar düşürüyorlar, aslında bu da bir türlü hakaret etmektir. (Sanaz, Hoy)*



Bazı katılımcılar Türklerin İran’da büyük nüfusa sahip, başarılı ve tarihte ülkeye hâkim olma gibi güçlü yönlerine değinerek aşağılamanın Türklerin gelişmesini engellemek için bir politika olduğunun altını çizmişlerdir. Türk kimliğini bilinçli edinmiş katılımcılara göre aşağılayıcı ve alay edici ifadelerin etkisinde Türkler özgüvenlerini kaybetmekte, Türk olduğunu saklamakta, güçsüz konuma itilmekte, anadili ve kimliğinden dolayı utanç duymakta ve sonuçta çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmektedir. Bunun yanı sıra Azerbaycan Milli Hareketi’ne mensup üçüncü kuşağa mensup iki kadın, maruz kaldıkları aşağılanmanın siyasi eyleme katılmaları ve Türk olduklarını korumaya yönelik öncelik vermelerine büyük etkisi olduğundan söz etmişlerdir.

Katılımcıların bir kısmı Fitile programı gibi resmi medya vasıtasıyla Türklere karşı aşağılayıcı programların yayılmasına karşın sokağa taşan itirazları haklı buluyor ve bu itirazları aşağılamaların azalması konusunda etkili olarak değerlendirmişlerdir. Ancak ikinci kuşakta, sokağa taşan itirazlara karşı tutum dikkat çekmiştir. Bu katılımcılar aşağılanmaya karşı tutumlarını belirlemek istediklerinde ilk başta “bağnaz, Pan-Türk, radikal, Türk milliyetçisi” olmadıklarını ifade etmişlerdir. Bunun ardından sokağa taşan itirazların bağnazlık göstergesi olduğunu beyan ederek Türklerin akıllı ve mantıklı davranmaları gerektiğini ve güçlü yönlerini toplumun önüne sergilemeleri gerektiğini savunmuşlardır. İran’da aşağılanmaya karşı yapılan itirazlar, hâkim milliyetçi söylem tarafından bağnazlık, şakadan anlamaz, Pan-Türklük, ülkeyi bölmek şeklinde etiketlenmiş ve itiraz edenlere baskı uygulanmıştır.

Hoy’da ikinci kuşağa mensup katılımcılar, Türklerin aşağılanmaya maruz kalmalarının nedenini, İran’da Türklerin büyük nüfusa sahip oldukları yönünde açıklamışlardır. Üçüncü kuşağa mensup bazı katılımcılar ise, büyük nüfusun etkeninin yanı sıra Türklerin tarihteki etkilerine değinmişlerdir. Katılımcılara göre Türkler tarihte baskıya teslim olmayan ve ülkenin bağımsızlığını koruyan grup olmuşlardır. Buna ek olarak bir katılımcı nüfus ve tarihte bırakılan izin yanı sıra Türklerin İran’da önemli ticaret yollarına hâkim olduğunu ve sermaye sahibi olduğunu öne sürerek Türklerin gücü karşısında özgüvenlerini kaybeden Farıların aşağılama ve ayrımcılık yoluna başvurduklarını paylaşmıştır.

Aşağılamalara karşılık verme konusunda iki zıt görüş ortaya konuşulmuştur. Özellikle üçüncü kuşağa mensup bilinçli Türk kimliğini edinen katılımcı, Türklerin aşağılanmasına ve ezilmesine karşı üniversitede gerçekleşen itirazlara katıldığını ve sokağa taşan gösterilerin aşağılamaların azalması yönünde olumlu etkisi olduğunu ifade etmiştir. İkinci kuşağa mensup, öğretmen olan iki katılımcılar, sokağa taşan itirazları yanlış değerlendirerek itiraz etmek yerine Türklerin kendi erdemlerini, kültürlerini, eğitimde başarılarını sergilemeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu katılımcılar Türklerin İran'da kültürsüz olarak gösterilmelerine karşılık bu iddiaların yanlış olduğunu ve kendi kültürlerinin olumlu yönlerini ispatlamaya çalışmışlardır. Bu iki görüşten farklı olarak diğer bazı katılımcılar aşağılamaları önemsemediklerini ve bir tepki göstermediklerini paylaşmışlardır.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kültürel ve dilsel çeşitliliği ile toplumsal mozaiği anımsatan İran'da, hiçbir etnik grup sayı olarak nüfusun çoğunluğuna sahip değildir. Pehlevi döneminden (1925-1979) itibaren Farsça konuşanlar, lehlerine işleyen bir asırlık asimilasyon politikasına rağmen nüfusun %50'sinden daha az bir orana sahipler. İran'ın merkezinde ve çöllerin kıyısında yer alan illerde yaşayan Farıların kültürel ve dilsel varlıkları devletin milliyetçi söylemi vasıtasıyla diğır gruplara dayatılmış, bunun yanı sıra diğır tüm gruplara karşı siyasi ve ekonomik üstünlükleri sağlanmıştır.

İran'da Türkler, İran'ın kuzey doğusu, Hazar Denizi'nin kıyısı, kuzey batısı, batı ve güneyindeki şehirlerde ve köylerde yaşamaktadırlar. Türk aktivistlerine göre İran'da Türklerin nüfusu 24 milyonun üzerine çıkmaktadır (Tohidi, 2009, s. 299). Ancak İran'da etnik köken esasında nüfus sayımı yapılmadığı için güvenilir bir sayı elde etmek mümkün görünmemektedir. İran'ın kuzey batısından, batısına doğru uzanan illerde, özellikle Doğu Azerbaycan, Batı Azerbaycan, Erdebil, Zencan, Hemedan ve Kazvin'de yoğun bir Türk nüfusu yaşamaktadır. Genelde Azerbaycan Türkü olarak bilinen bu Türklerin yanı sıra, kuzey doğuda Türkmenler, güneyde Kaşkay Türkleri ve birçok diğır Türk boyları ve grupları yaşamaktadır. İran'da Türklerin yanı sıra, Gilek ve Mazenderanlar, Kürtler, Lurlar, Araplar ve Beluçlar diğır büyük etnik grupları oluşturmaktadırlar.

Türklerin İran coğrafyasına girişı, MS 3. yüzyılda, Hunlar döneminden başlayarak Göktürkler, Uygurlar, Avarlar, Sabirler, Hazarlar ve Oğuzların bölgede yerleşmesiyle devam etmiştir. İslamiyet sonrasında Gazneliler, Selçuklular, Moğollar, İlhanlılar, Timurlular, Akkoyunlu-Karakoyunlu, Safeviler, Avşar, Kaçar Hanedanı olarak İran coğrafyasında büyük devletler ve imparatorluklar kurmuşlardır. Böylece İran coğrafyası yaklaşık son bin yılda Türkler veya akraba toplulukları tarafından yönetilmiştir. Ancak 1925 yılında, Batı'nın desteğini alarak, Kaçarların yerine tahta geçen Rıza Pehlevi, kurduğu yeni devlette resmi olarak tek dil, tek millet politikasıyla Fars kimliğinin ve dilinin egemenliğini sağlamıştır. Böylece İran'ın modern tarihi, merkezietçi bir politika uygulayarak diğır kültürel ve tarihsel mirasları ve farklılıkları yok etmeye, inkar etmeye

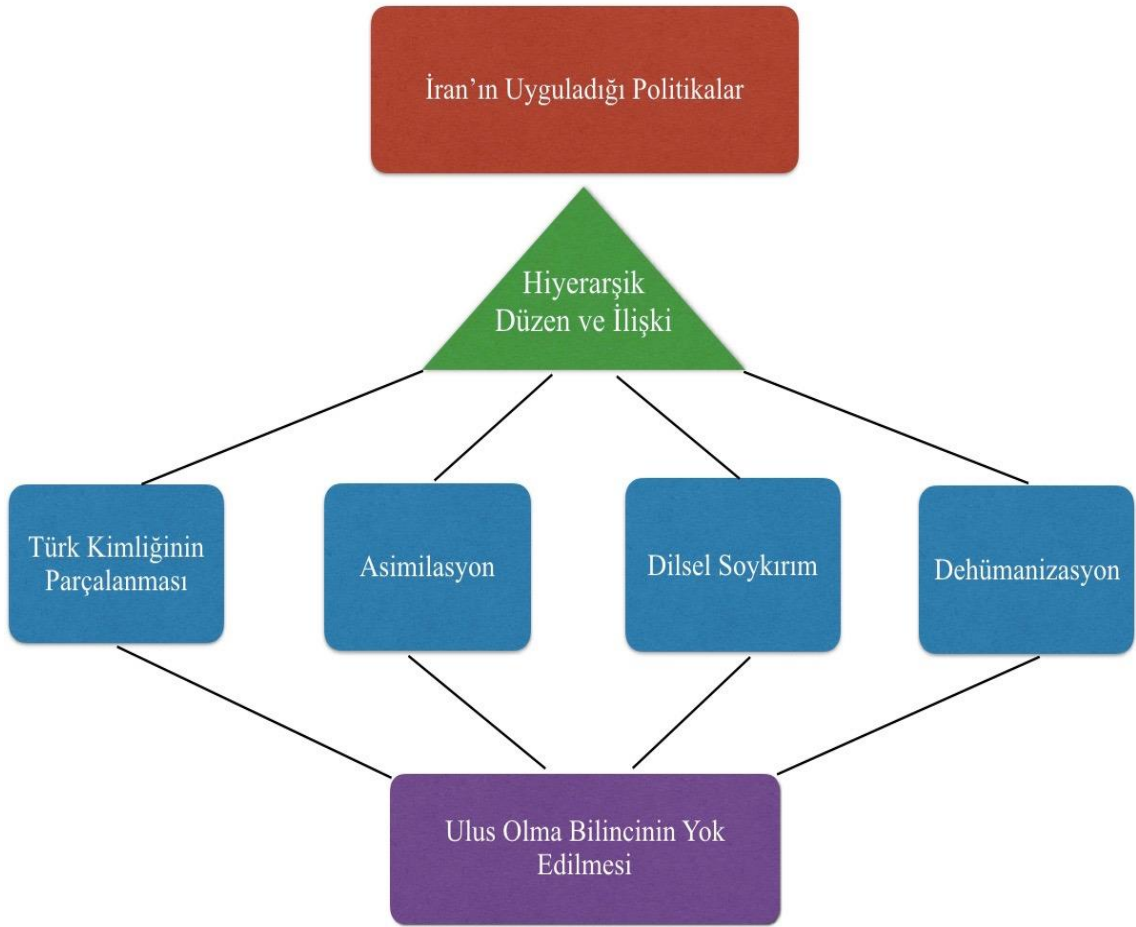
veya asimile etmeye teşebbüs eden söylem ile ademi merkezîyetçi politikasıyla farklılıkları korumaya çalışan söylem arasındaki çatışmanın tarihi olmuştur.

Azerbaycan bölgesinde ademi merkezîyetçi söyleminin başını Âzadistan (1920) ve Azerbaycan Demokrat Hükümeti (1945-1946) gibi özerklik hareketleri tarafından çekilmiştir. Bu söylemlerin yasal temelini Meşrutîyet Anayasası'nın Eyalet ve Velayet Encümenleri ile güvence altına alınan yerel yönetim hakkı oluşturmuştur. Bu hareketler bir taraftan planlı bir şekilde Azerbaycan'a kısıtlı bütçenin dağıtılması, siyasi temsil edilmesinin sağlanmaması ve diğer taraftan özellikle Rıza Şah döneminde Azerbaycan dili ve kültürünün yok edilmesi ve aşağılanması karşı ayaklanmışlardır.

Marger, asimilasyon ve çoğulculuk olarak iki temel etnikler arası ilişki modelinden söz etmektedir. Yazara göre düzen ve çatışma olarak sosyolojinin iki genel yaklaşımı bu iki model ile yakından ilişkilidir. Düzen yaklaşımı, farklı grupların giderek belirsiz hale gelmesini amaçlayarak asimilasyon politikalarını desteklemektedir. Bunun aksine, çatışma yaklaşımı, etnik gruplar arasındaki eşitsizliği ve gelişen tahakküm ve tabi olma kalıplarını vurgulamakta ve farklılıkların korunması gerektiğinin altını çizerek çoğulcu bir modeli tercih etmektedir. Etnik eşitsizlik sistemlerinin olduğu durumlarda, "baskın grup, egemenliğini sağlamak için güç, ideoloji veya her ikisi yoluyla gücünü harekete geçirebilir ve azınlık grupları karşı güç, uzlaşma veya boyun eğme ile yanıt verecektir" (Marger, 2015, s. 79).

İran'da Türklere karşı uygulanan politikalar konusunda mevcut kuramlar büyük ölçüde yetersiz kalmıştır. Türk kimliği üzerine uygulanan politikalar basit bir asimilasyon politikası değil, İranî kimlikle Türk kimliğinin dışlanması, Azeri kimlikle asimilasyonu ve Fars kimliğiyle yabancılaşması amaçlanmıştır. Bunların yanı sıra, Türk kimliği ve dilinin hem tarihsel bağlamda, hem toplumsal ilişkilerde hem de devlete bağlı resmi kurum ve medyalarda aşağılanması İran'daki Türklerin durumunu karmaşıklştırmıştır. Asırlarca kurdukları imparatorluklar ve devletlerle İran coğrafyasını yöneten, Azerbaycan başta olmak üzere geniş topraklara, kritik jeopolitik konuma, ekonomik güce ve büyük bir nüfusa sahip olan Türklere karşı uygulanan politikalara başka bir bağlamda benzer örnekler bulmak oldukça zor olacaktır. Etnik gruplar arası ilişkiler, kültürel

temaslar ve etnik azınlık politikalarıyla ilgili kuramların çoğunluğu göçmenler üzerinde odaklanmış ve göçmen gruplarla ev sahibi toplumu arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır. Ancak İran’da yaşayan Türkler ev sahibi oldukları, devlet kurdukları ve kendi topraklarında baskın grup oldukları bir bağlamda modern ulus devlet inşası sürecinde karmaşık etnik politikalarla yüzleşmek zorunda kalmışlardır.



Şekil 13: İran’da Uygulanan Politikalar Bağlamında İnşa Edilen Hiyerarşik İlişki

“Bir bireyin farklı kimlikleri tartması ve belli bir kısmına öncelik vermesi, kendi benlik anlayışı ile toplumsal ve siyasi ortamı arasındaki diyalektiğin bir sonucudur” (Parekh, 2014, s. 53). İran’da ulus devlet inşası sürecinde Türk kadınlarının kimlik tanımlamasındaki farklılıkların temeli on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Avrupa’da başlatılan sömürgecilik, ırkçılık ve oryantizm söylemlerine kadar uzamıştır.

Oryantalizm çalışmaları sonucunda, Doğu'yu sömürmek amacıyla Avrupa'nın üstünlüğünü sağlayan Âri ırkı söylemi ve Hint-Avrupa dil ailesi teorisi, yirminci yüzyılın başlarından itibaren İran milliyetçiliğinin temelini oluşturmuştur. Pehlevi döneminde devletin resmi politikasına dönüşen bu söylem, İslam Cumhuriyeti döneminde Şiilikle pekiştirilmiştir. Türk kadınlarının kimlik anlayışı bu siyasi ortamla diyalektik içinde gelişmiştir.

Kimlik bölümünde anlatıldığı üzere, İran'da yaşayan Türkler, egemen kimlik ve dil olarak Farslardan dilsel, kültürel ve tarihsel farklılıklarıyla, devlet ve imparatorluk kurma tarihsel belleğiyle, sahip oldukları büyük nüfus ve Azerbaycan illeri gibi geniş topraklarıyla bir ulus olma bilincini ve potansiyelini taşımaktadırlar. Araştırmanın sonucuna göre, İran'da yüzyıllık bir dönemde Türklere karşı uygulanan politikalar, bu bilincin parçalamasını ve kırılanlaştırmasını hedef almıştır. Araştırmada Türk kadınları kendilerini Azerbaycanlı, Tebrizli, Hoylu, Tahranlı, İranlı, Azeri, Türk, Müslüman, Şii gibi ifadelerle tanımlamışlardır (bkz. Şekil 5). Türk kimliğinin parçalanmasını açıklamak amacıyla, hâkim söylem tarafından Türk olmaya karşı inşa edilen İranî, Azeri ve Fars kimlikleri temel üç tema olarak ele alınmış ve katılımcıların bu kimliklere atfettikleri anlamlar ayrıntılı bir şekilde ileri sürülmüştür (bkz. Şekil 6). “İranî kimlik” hem Pehleviler döneminde, hem de İslam Cumhuriyeti döneminde Türk kimliğinin unsurlarını dışlayıcı bir şekilde gelişmiştir. İran'da devlet ve bazı elitler tarafından Türk kimliğine karşı inşa edilen İranî kimliğinin unsurları, kendilerini İranî olarak tanımlayan katılımcıların ifadeleriyle örtüşmüştür. Pehleviler döneminden itibaren oryantalizm söyleminin etkisinde, devlet politikalarında İran homojen bir halk ve kültür olarak tasvir edilmiş, tarihsel mirası Âryanların İran platosuna girişi ve Perslerin kurduğu Ahameniş imparatorluğuna kadar uzatılmıştır. Kiros'un dönemi İran ulusu ve devletinin doğuşu olarak tanımlanmış ve Şehname gibi Farsça yazılan edebiyatla dil ve tarih arasında ilişki kurulmuştur. İslam Cumhuriyeti döneminde Farsçanın konumu korunarak Şiiliğin tarihsel belleği, kültürel değerleri ve siyasi anlayışı eklenmiştir. Katılımcıların görüşünde iki farklı İranî kimliği ileri sürülmüştür. Birincisi, Pehleviler döneminin Şiilik unsurunu içermeyen İranî kimlikte, “İran olarak anavatan, merkezi devlet, antik Pers tarihinden gurur duymak, Şehname başta olmak üzere Farsça edebiyata ilgi duymak, İranî zihniyete sahip olmak, Şiilik tarihine eleştirel yaklaşmak” gibi unsurları içermiştir. İkincisi ise,

İranî-İslami kimlik olarak “antik İran Pers tarihini benimsemeyi, İran örf ve adetlerini İslam öncesi İranî kültürü, İslami kültürü ve Şiiliği içermesi şeklinde yorumlanmasını, İran’ın Farslara ait ve Türklerin, Farsların bir parçası olarak tanımlamasını” kapsamıştır. Bu katılımcıların İranî kimlik tanımlamasında, Türklerin tarihsel ve kültürel mirası dışlanmış, kendi kültürel ve dilsel mirasını koruyan ve İran’ın Türklere karşı uyguladığı asimilasyon ve aşağılayıcı politikalara karşı direnen Türkler, bağnaz olarak etiketlenmiştir.

Türk kimliğini parçalamak ve ardından Fars kimliğine asimile etmek amacıyla inşa edilen diğer kimlik “Azeri” olmaktadır. Azeri kimliği araştırmanın bulgularına göre Asgharzadeh’nin (2017) kanaatinden farklı olarak bir transkültürel kimlik değil Türk kimliğine karşı “muğlaklaştırıcı”, “ayrıştırıcı” ve “yargılayıcı” bir kimlik olarak ortaya çıkmıştır. İran’da Azeri kimliğinin kuramsal tanımı, Kesrevi’nin 1925’te ortaya koyduğu Azeri teorisine dayanmaktadır. Türkiye’de Azeri olmak, Azerbaycanlı olmanın kısaltılması veya Türk olmanın alt kimliği şeklinde yorumlanmasına rağmen, İran’da Türklere karşı asimilasyon politikasının göstergesidir. Katılımcıların bir kısmı Azeri ve Türk olmayı aynı anlamda kullanmalarına rağmen, araştırmada devletin Azeri teorisine teşvik ettiği asimilasyon politikasını yansıtan ifadelerin analizi önem taşımıştır. Kesrevi tarafından ortaya koyulan Azeri teorisine göre, İran’da yaşayan Türkler, aslında Türk değil, etnik köken olarak Azeriler ve anadilleri Farsçanın dallarından birisi olan Azericeden Türkçeye çevrilmiştir. Selçuklular başta olmak üzere Türk devletlerinin etkisinde dilleri Türkçeleşen bu grubun tekrar Farslaşmaları gerekmektedir. Bu teori Pehleviler döneminde gelişse de İslam Cumhuriyeti döneminde resmi eğitim sistemi ve devletin resmi medyasıyla yoğun bir şekilde Türklere dayatılmaktadır. Bu kolektif asimilasyon politikası, tamamen başarıya ulaşmış değildir. Katılımcılar tarafından Azerilerin kim olduğu, nerede yaşadığı, dillerinin ne olduğuna dair açık ve kesin bir yanıt sunulmamıştır. Buna rağmen Azeri kimliği, İran’da yüzyıllık bir geçmişe sahip olmasıyla hem bir “muğlak kimlik” olarak ortaya çıkmış, hem de kuşaktan kuşağa aktarılan Türk kimliğini “muğlaklaştırma” işlevini yerine getirmeye başlamıştır. Azeri kimliği İran’da yaşayan Türkleri, tarihsel olarak kendi Türk kimliklerinden uzaklaştırmakla kalmayıp, Türkiye başta olmak üzere diğer ülkelerde yaşayan Türklere “ayrıştırma” görevini de üstlenmiştir. Devletin eğitim sistemiyle ders kitaplarında, resmi medyada ve sosyal

medyada yaygınlaştırmaya çalıştığı “Türk değil, Azerisin” politikası etkisinde, Türk kadınları devletin bu propagandası karşısında, kuşaktan kuşağa onlara aktarılan “Türk olma kimliklerinin doğruluğunu ve güvenilirliğini sorgulamaya ve yargılamaya” başlamışlardır. Modern devlet tarafından Azeri kimliğinin doğru kimlik olarak sunulması, kuşaktan kuşağa aktarılan bilgiye karşın üstünlük kazanmıştır.

Türk kimliğinin parçalanmasının diğer göstergesi “Fars” kimliğinin benimsenmesi olmuştur. Bu bölümde detaylı bir şekilde anlatıldığı gibi Fars olmanın bir etnik grup olarak var olması tarihsel kuşkular taşımaktadır. Ancak Pehleviler döneminden itibaren Farsçaya kazandırılan üstünlük, Farsça konuşanlara bir kimlik kazandırmıştır. Bu araştırmada dikkat edilmesi gereken bir konu, kendini Fars olarak tanımlayan veya Fars olmak isteyen iki katılımcı, Farsların kültürel mirasıyla ilgili bilgi paylaşamamasıdır. Bir katılımcı Türk olmak istemediği için kendini Fars olarak tanımlamış, diğer katılımcı ise Farsların üstünlüğünü sadece dillerinden kaynaklandığının altını çizmiş, Fars olma istemini dile getirmiştir. Yüz senelik bir dönemde, her şeyin Farsçalaştığı ve üstünlük kazandığı bir bağlamda, bu katılımcıların ortak noktasını “Türk olmayı olumsuz değerlendirmek” oluşturmuştur. Tahran’da yaşayan üçüncü kuşağa mensup katılımcı, İran’ın Türklere karşı politikasını içselleştirerek “Türkleri ötekileştirmiş, Türkleri ast konuma itmiş ve aşağılamıştır”. Hoy’da yaşayan, birinci kuşağa mensup diğer katılımcı, kadın olduğu için ailesi tarafından eğitimden yoksun bırakılmıştır. Bu katılımcı her şeyin Farsçalaştığı bir ülkede, Farsçaya hâkim olmadığı için “Türk olmayı kısıtlayıcı ve geride kalmanın nedeni” olarak yorumlamıştır.

Kendilerini Türk olarak tanımlayan katılımcıların anlatıları “miras ve edinilmiş kimlik olarak Türk olmak” temalarıyla ele alınmıştır. Kendilerini Türk olarak tanımlayan katılımcıların büyük kısmı dil, coğrafya/ toprak, aile/analar/atalar ve kültür olmak üzere Türk olmanın onlara aktarılan bir miras boyutundan söz etmişlerdir. Bu katılımcıların ifadesinde Türk olmak “anadilinin Türkçe olması, yaşadığı ve yetiştiği bölgede Türklerin yaşadığı, ebeveynlerinin Türk olması ve Türklerin davranış özellikleri” ile ilişkilendirilmiştir. Miras kimlik teması, Chiro’nun (2008) Avustralya’daki İtalyan kökenli öğrencilerin kültürel kimliğin incelenmesindeki *İdeal Monokültürel* kavramına benzerlik göstermektedir. Chiro’nun bu modelinde bir grup kendi dil ve kültürel sistemini



değerlendirmesine yönelik olumlu tutum sergilemesine rağmen onun etkinleştirmeye yönünde bir çaba sarf etmemektedir. Miras kimlik olarak Türk olmak temasında ise özellikle Tahran'a göç eden katılımcılar, Türk olmayı olumlu değerlendirmelerine rağmen özellikle anadili aktarımı konusunda adım atmamışlardır.

Türk olmanın kuşaktan kuşağa aktarılan özelliklerinin yanı sıra bir grup katılımcı, Türk kimliğini “bilinçli bir şekilde edinmeye, öğrenmeye, bilinçlenmeye ve aktarmaya” çalışmıştır. Bu katılımcılar İran'da Türklere karşı uygulanan asimilasyon, ayrımcılık ve aşağılama politikalarına değinerek anadilleri başta olmak üzere Türk dili ve tarihiyle ilgili farklı kaynaklardan bilgi edinmeye çalışmışlardır. Buna ek olarak Türklerin kültürel miraslarını korumaya ve çocuklarına aktarma konusunda duyarlı davranmışlardır. Bu katılımcılar İran'ın Türklere karşı yürüttüğü politikalara hem gündelik hayatlarında Türk kimliği ve dilini yaşatarak ve çocuklarına aktararak direnmiş, hem de sokağa taşan eylemlere katılarak bu politikaları protesto etmiş, bu iktidar ilişkisinde kendi öznelliklerini ortaya koymuşlardır.

Eleştirel sosyal bilimin aktif varlık olarak insan anlayışında benlik kuramı, toplum ve tarih kuramı etkili olmuştur. Benlik kuramına göre aktif varlık olarak insan kendi durumunu, inançlarını ve kimliğini değerlendirebilir, bilgi edinebilir, kimliği hakkında karar verebilir ve onu değiştirebilir. Toplum kuramına göre kimliklerin inşası için kaçınılmaz olarak ötekilere ve başka kültürlerle temasa ihtiyaç duyulmaktadır. Tarih kuramına göre ise insanlar iktidarların uyguladıklarına karşı çıkma ve onun yönünü değiştirme gücüne sahiptirler (Fay, 1987, s. 50). Edinilmiş Türk kimliği temasında yer alan kadınlar, İran'da uygulanan politikalara karşı aktif bir varlık olarak durumlarını değerlendirmiş, bilinçlenmiş ve değiştirme yönünde adım atmışlardır. Böylece İran'da Türk kimliğine karşı devlet tarafından, dışlayıcı, asimilasyon ve yabancılaştırma politikaları uygulanmasına rağmen, bu politikaların başarıya ulaşmadığı ve direnişin bilinçlenme ve ayaklanma yoluyla devam ettiği ortaya çıkmıştır.

Türk kadınlarının kimlik ile ilgili anlatılarında, ister Türk kimliğinin en önemli unsuru olarak, ister asimilasyona uğramanın göstergesi olarak dil merkezi konum kazanmıştır. Kendilerini Türk olarak tanımlayan kişiler anadillerinin Türkçe olmasını

vurgulamışlardır. Diğer kimlikleri benimseyen katılımcılar ise İran’da asimilasyon politikasının etkisinde anadillerinin Farsça olmasını istemiş veya Türkçeye kıyasla Farsçaya üstünlük vermişlerdir. Böylece dille ilgili bölümde ayrıntılı bir şekilde katılımcıların anadili tanımlaması ve becerisi, ailede konuşulan dil ve çocuklarla konuşmak konusunda tercih ettikleri dil gibi konular ele alınmıştır.

Araştırmacıya göre Türk kadınının anadili deneyimi ve değerlendirmesi, İran’da Türklere karşı uygulanan dilsel soykırımın göstergesidir. Araştırmada dilsel soykırımın tanımı Skutnabb-Kangas’ın (2000) kuramına göre ele alınmıştır. Yazara göre bir ulus olarak kendi kaderini tayin etmenin ön koşullarından birisi bir dile sahip olmaktır. Dolayısıyla devletler, potansiyel ulusların dillerini yok ederek aslında o ulusları yok etmeye çalışmışlardır. İran’da Türklerin ulusal bilincinin yok edilmesi yönünde Türk kimliğini parçalanmasının yanı sıra, Türklerin anadillerine karşı uygulanan asimilasyon ve aşağılama politikası dilsel soykırımın yolunu açmıştır. Dilsel soykırım, bir dilin yasaklanması, bir grubun asimilasyon yoluyla başka bir gruba transfer edilmesi ve baskın grupla özdeşleşme şeklinde gerçekleşmektedir. İran’da uygulanan kültürel asimilasyonun (Marger, 2015) etkisinde Türk kadınlarının büyük oranı aile ortamında çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmekte ve Farsça öğrenmenin daha avantajlı olduğu kanaatindedir (bkz. Şekil 9). Pehleviler döneminde Türkçe konuşmak, ağıt söylemek, basın ve yayın zaman zaman yasaklanmasının yanı sıra, okullarda çocukların Türkçe konuşmasının yasaklanması, bağımsız bir dil olan Türkçe yerine Azerice teorisyle Türklerin anadillerinin Farsçanın bir şivesi olarak isimlendirilmesi ve bu politikaların etkisinde Türklerin Farsça konuşmaya eğilimleri, dilsel soykırıma olanak sağlamıştır. Katılımcıların ifadelerinde, özellikle çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etme konusunda etnik politikaların ve toplumsal ilişkilerin etkisi ortaya çıkmıştır. Katılımcılar devletin etnik politikasını oluşturan “eğitimin, yayın ve basın dilinin, milli ve resmi dilin Farsça olmasına” değinmişlerdir. Bunun yanı sıra “toplumsal ilişkilerde sembolik güç olarak ve aşağılanmaktan kaçış olarak şivesiz Farsça konuşmayı” anlatmışlardır. Bu duruma karşı Türkçe sadece “bir iletişim aracı, Türk kimliğinin göstergesi ve Türkiye ve Azerbaycan halkı ile iletişim kurabilme” işlevini yerine getirmiştir.

Türk kadınları anadillerinin değerlendirmesiyle ilgili, çocuklarıyla Farsça konuşmaya neden olan önemli etken Farsça eğitim deneyimi ve şivelerinden dolayı aşağılanmaya maruz kalmaları olmuştur. Bu doğrultuda görüşmelerde kadınların Farsça eğitim deneyimlerine ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. İran'ın Anayasasının 15. maddesinde Farsça ülkenin resmi dili olarak beyan edilmiştir. Diğer dillerin yerel basında ve yayında kısıtlı yer alabilmesine rağmen okullarda iki dilli eğitim sistemi uygulanmamıştır. Anayasada sözü geçen diğer dillerin edebiyatının eğitilmesi bile şimdiye kadar sağlanmamıştır. Suktanbb-Kangas'a (2000) göre çocukların dillerinin yasaklanması ve asimilasyon yoluyla başka bir dile transfer edilmeleri dilsel soykırımın göstergesidir. Bu dilsel soykırım eğitim vasıtasıyla açık veya dolaylı bir şekilde okullarda çocukların anadillerini kullanmasının önlenmesiyle gerçekleşir. İran'ın çok dilli yapısına rağmen sadece Farsçanın eğitim dili olarak seçilmesi Türk kadınlarını eğitim vasıtasıyla dilsel soykırıma maruz bırakmıştır. Türk kadınlarının bir taraftan okulda sadece Farsça eğitim almaları, diğer taraftan zaman zaman okulda, sınıflarda ve teneffüslerde bile Türkçe konuşmalarının yasaklanmasıyla açık ve dolaysız bir şekilde anadillerinin kullanılması önlenmiştir. Dilsel soykırımın örtülü uygulanması olarak, Türk kadınları eğitim ve öğretimde yaşadıkları "başarısızlık deneyimi, psikolojik baskı, Farslara kıyasla eşitsizlik deneyimleri" için çocuklarını bu olumsuz deneyimlerden, şivelerinden dolayı aşağılanmaktan, etiketlenmekten ve alay edilmekten korumak amacıyla çocuklarıyla Farsça konuşmayı tercih etmişlerdir (bkz. Şekil 10).

Türk kadınları görüşme esnasında Türk kimliğinin kazanılmasına yönelik olumsuz tutumlardan söz ettiklerinde, Farsların kendilerini üstün ve Türkleri ast konumda gördüklerini, Türklerin aşağılandığını ve şivelerinden dolayı alay edildiklerini paylaşmışlardır. Bu olumsuz deneyimler, İran'da Türklere karşı uygulanan politikanın basit bir asimilasyonun ötesine taşımıştır. Araştırmacıya göre İran'da yaşayan Türkler hem tarihsel, hem de toplumsal bağlamda asimilasyonun yanı sıra ayırma politikasına maruz kalmışlardır. Cook'un (2003) ayırma politikası olarak vurguladığı doğrultuda, İran'da yaşayan Farslar, ilk başta kendilerini Âri ırkı teorisi kapsamında Türklerden ayırmış ve Türklerden daha üstün olduklarını dayatmışlardır. Farsların tarihsel bağlamda üstünlüklerini sağlama konusunda, milliyetçi tarih yazımı önemli rol üstlenmiştir. Bu Fars merkezli milliyetçi tarih yazımında, Türkler İran coğrafyasında asırlarca devlet

kurmalarına rağmen, imparatorluğu yönetme becerisinden yoksunlardır. Böylece İranî kültürün ve devlet mirasının antik dönemden Pehlevilere kadar taşıyan ve Türk imparatorluklarının asıl yöneticileri ferasetli Fars vezirler olmuştur (Ashraf, 2007).

Bunun yanı sıra Türk kadınları kuşak, şehir ve sosyo-ekonomik durum fark etmeksizin toplumsal ilişkilerinde ve kendileri Fars olarak tanımlayan akraba ilişkilerinde Türk oldukları için aşağılanmaya maruz kalmışlardır. Türk kadınları bu olumsuz deneyim ile komşuluk ilişkilerinde, sokakta, çarşıda, okulda ve birçok farklı ortamlarda karşılaşmışlardır. Türk oldukları için Farslarla toplumsal ilişkilerde ve devletin resmi medyasında gerçekleştirdiği bu grup aşağılanması, Türklerin kimlik ve topluluk ihlalini ve inkârını hedef almış ve dehümanizasyona yol açmıştır. Türklerin düşünsel, öz denetim ve zekâ gibi insanı hayvandan ayıran insani özelliklerinin hedef alınması ve bu doğrultuda aşağılayıcı lakaplar takılması, Türk kadınına Türk olmasından dolayı dehümanizasyona maruz bırakmıştır.

Araştırmada modernleşme deneyimi bağlamında, Batı'nın sömürgecilik ve oryantalizm söyleminin etkisinde İran milliyetçiliğinin oluşması ve Farsça konuşanların tarihsel, kültürel, dilsel, ekonomik ve siyasi üstünlük sağlatılması sürecinde Türk kadınının etnik köken nedeniyle Fars kadınından farklılaştığı modernleşme deneyimi ileri sürülmüştür. Buna ek olarak araştırmada Türk kadınlarının arasındaki farklılıkları görmezden gelerek onların deneyimlerini homojenleştirmekten kaçınılmıştır. Bu doğrultuda Hoy, Tebriz ve Tahran olmak üzere üç şehir, üç kuşak ve farklı sosyo-ekonomik duruma sahip olan kadınlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Böylece kimlik, dil, eğitim deneyimi ve aşağılanma gibi konular, şehir ve kuşak farklılığına göre ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiştir.

Kimlikle ilgili 1958 öncesi doğmuş, birinci kuşağa mensup kadınlar kendilerini daha çok Azerbaycanlı, Tebrizli ve Hoylu olarak coğrafyaya ve toprağa dayalı tanımlamış, Müslüman ve Şii olarak dini kimliklerini önemli bulmuşlardır. Devletin asimilasyon politikaları 1925 yılından itibaren başlamasına rağmen, bu kadınların genelde İranlı olmaya dair bir algıları veya kimlik sunumları mevcut değildi. Sadece Tahran'a göç eden kadınların anlatılarında milliyet tanımında, İranlı olma ifadesi kullanılmıştır. Birinci kuşağa mensup kadınlar, genelde cinsiyetlerinden dolayı aileleri tarafından eğitimden

yoksun bırakılmışlardır. Devletin resmi asimilasyon aracı olan Farsça eğitimden uzak olmak bu kadınların kimlik tanımlamasını etkilememesine rağmen, Farsçaya eğilimlerini artmıştır. Bu Türk kadınları hayatlarının ilerleyen dönemlerinde medya ve bürokrasi başta olmak üzere Farsçanın hem özel hem de kamusal alanlara yayılmasına şahit olmuşlardır. Farsçaya hâkim olamadıkları için karşılaştıkları zorluklar Farsçaya eğilimlerini artmıştır. 1958-1978 yılları arasında doğmuş ikinci kuşağa mensup kadınlar, İkinci Pehlevi döneminin yaygın asimilasyon politikalarına maruz kalmışlardır. Farsça eğitim alma oranında artış, müfredatın Arı ırkı, Farsça edebiyat ve tarihine vurgu şeklinde sunulması ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla devlet, homojen bir kültür oluşturarak toplum ile ilişkisinin yeniden şekillendirmesi ve güçlendirmesini amaçlamıştır. Bu dönemin politikalarına maruz kalan kadınların kimlik tanımlamasında İranlı olma vurgusu artmıştır. Ancak bir vatandaşlık göstergesi olarak İranlı olmak ve İranî kimliği benimsemek arasındaki fark dikkat çekmiştir. Hem Pehlevi hem de İslam Cumhuriyeti politikalarını deneyimlerin bu kadınların kimlik tanımlamasında dini inanca vurgu düşüş göstermiştir. Üçüncü kuşağa bakıldığında Tebriz’de ve Hoy’da Türk kimliğine vurgu artmış, Tahran’da yaşayanlar için de Tahranlı olma vurgusu artış göstermiştir. Büyük şehirlerde dini inanca vurgu oldukça azalmasına rağmen Hoy’da devletin hem asimilasyon hem de dini politikalarının daha başarılı bir şekilde ilerlemesi dikkat çekmiştir. Merkezîyetçi politikaların sonucunda hiyerarşik ilişkinin alt katmanlarında yer alan küçük şehirlerde yaşayan insanlar, daha az gelişme ve daha çok yoksulluğa maruz kalmalarına rağmen devletin Farsçayı yaygınlaştırması ve dini inanca bağlılık gibi politikalarını içselleştirmişlerdir. Bu mesele bir taraftan küçük şehirlerde devletin politikalarına karşı direnen grupların daha kolay ve daha şiddetli bastırılması, dolayısıyla Türk kültürünü ve kimliğini koruyacak veya sunacak alanların ve grupların çok az sayıda mevcut olması ile ilgili olabilir. Böylece asimilasyon ile ilgili devletin baskıcı politikaları topluma daha kolay dayatılabilir. Diğer taraftan küçük şehirler, hiyerarşinin alt katmanlarında yer aldıkları için, yapısal engellerden dolayı ekonomik açıdan yükselme yolları önlenmiş olmasına rağmen, bireysel olarak kültürel ve dilsel açıdan İran’da üstünlük ve egemenlik kazandıran Farsların dilini benimseyerek en azından sembolik olarak toplumsal ilişkilerde üst katmana çıkmayı ummaktadırlar. Araştırmaların büyük kısmı sadece büyük şehirler üzerinde odaklandığı için küçük şehirler ve köylerin durumuna dair literatürde büyük bir boşluk mevcuttur. Bu araştırma bu boşluğa kısmen

ışık tutsa da asimilasyonun küçük şehirlerde daha hızlı ve başarılı ilerlemesine dair araştırmaların yapılması gerekmektedir.

Anadiliyle ilgili bölümde ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı gibi kuşaklar ve şehirler arasında anadili tanımı ve çocuklarla konuşulması gereken dil arasında farklılıklar önem kazanmıştır. Şehirler arasındaki farklılık, asimilasyonun bir taraftan küçük şehirlerde, diğer taraftan Tahran'a göç neticesinde daha yoğun yaşandığını göstermiştir. Tebriz'de çocuklarıyla Türkçe konuşmayı tercih edenlerin sayısı daha fazlaiken, Hoy'da Farsça konuşmaya eğilim artmıştır. Tahran'da ise şiddetli bir asimilasyon gerçekleşmiştir. Tahran'da Farsçaya hâkim olan katılımcılar çocuklarıyla veya torunlarıyla Farsça konuşmayı tercih etmişken, sadece bilinçli olarak Türk kimliğini edinen ve asimilasyon politikalarına karşı direnen bir katılımcı çocuklarıyla Türkçe konuşmuştur. Kuşaklar arası farklılıklar açısından bakıldığında ise, ikinci kuşakta Farsça konuşma eğilimi artış göstermiştir. Tebriz'de ve Hoy'da üçüncü kuşakta Farsça ve Türkçeye eğilim daha eşit bir durumdayken Tahran'da üçüncü kuşak arasında hem Farsça konuşmaya eğilim artmış, hem de anadilini Farsça olarak tanımlayan katılımcılar da ortaya çıkmıştır.

Farsça eğitim deneyimi, cinsiyet, sınıf, mezhep, yaş ve etnisitenin kesişimsel baskısının göstergesi olmuştur. Birinci kuşağa mensup katılımcıların büyük kısmı, cinsiyetlerinden, ailelerinin tutucu dindar eğilimi ve düşük sosyo-ekonomik durumlarından dolayı eğitimden yoksun bırakılmışlardır. Eğitim alamadıkları için Farsçaya hâkim olmayan bu katılımcıların bir kısmı geride kalmalarının nedenini Türk olmakla ilişkilendirmiş, gece okulu, medya ve torunlarının vasıtasıyla Farsça öğrenmeye çalışmışlardır. Bu katılımcıların arasında “Farsça öğrenmenin her şeyi anlamak anlamına geldiği” ifadesiyle Farsçaya eğilim gözlemlenmiştir. Böylece ülke çapında Farsçanın egemenliği Farsçaya hâkim olmayanları bile asimilasyona doğru itmiştir. İkinci kuşağa mensup katılımcılarda kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, devletin bir taraftan modern eğitim sistemi, diğer taraftan teknolojinin sağladığı modern iletişim araçlarının yardımıyla toplumla ilişkisini yeniden biçimlendirmesini ve iktidarını dayatmasını sağlamıştır. İkinci kuşağa mensup katılımcılar, radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçları vasıtasıyla okula gitmeden önce Farsçayla aşina olma olasılıkları olmasına rağmen, Farsça eğitimden dolayı okulda, “başarısızlık deneyim, psikolojik baskı, gibi deneyimlerle baş etmek zorunda

kalmışlardır. Üçüncü kuşağa gelindiğinde, ülkede Farsçanın tamamen yaygın ve egemen konuma gelmesine rağmen, eğitimin önemi ve etkisi meslek edinme konusunda, özellikle yüksek eğitimde rekabet şeklinde artmıştır. Üçüncü kuşağa mensup katılımcılar, başarısızlık, psikolojik baskı gibi deneyimlerin yanı sıra Farslara kıyasla daha eşitsiz ve dezavantajlı konumda yer almışlardır.

Türk kimliğinin kazanılmasına yönelik olumsuz tutumlar, şehir ve kuşaklar arası benzerlik göstermiştir. Bu olumsuz deneyimin başında Türkleri hiyerarşik bir ilişkinin içinde, ast konuma itilmeleri olmuştur. Ancak bu hiyerarşik ilişki sosyo-ekonomik sınırları aşmış ve tüm Türkleri Farslar karşısında alt katmanda konumlandırmıştır. Bu hiyerarşik ilişki çok boyutlu ve kimlik ile dil esasında inşa edilmiştir. Bu ast-üst ilişkinin en zirvesinde, Tahranlı, Fars, şivesiz Farsça konuşan, üst sınıfa ait bireyler, hiyerarşinin ortasında Tebrizli, Tebriz şivesiyle Türkçe konuşan ve hiyerarşinin en alt katmanında taşralı, köylü, Tebriz şivesi dışında Türkçe konuşan, Farsçayı şiveyle konuşan, alt sınıfa ait bireyler yer almıştır. Bu hiyerarşik ilişki asimilasyon politikası ve Farslaşmanın lehine işlemiştir. Yukarıda anlatıldığı piramidin en altında yer alan gruplar, aşağılanmaktan ve damgalanmaktan kaçınmak yolunu, kendilerini en üst katmanda yer alan grubun kültürel ve dilsel özelliklerine benzetmekte aramışlardır.

Özetle İran'da modernleşme deneyimi milliyetçilik, Batılılaşma ve ulus devlet inşasıyla iç içe gelişmiştir. Farklı grupları içinde barındıran ülkede sadece Farsların kültürel miraslarının milli kimlik inşasının merkezine alınması, şekil 13'te gösterildiği gibi toplumda bir hiyerarşik düzene ve ilişkiye yol açmıştır. Bu yeni düzende Farslar dil ve tarih gibi miraslarıyla üstün ve egemen konuma getirilmiş ve Türkler başta olmak üzere diğer gruplar ezilen konuma itilmişlerdir. Böylece Türk kadınlarının modernleşme deneyimi, kültürel aidiyetleri nedeniyle Fars kadınlarınınkinden farklılık göstermiş ve kadınlar arası bir hiyerarşik ilişkiye yol açmıştır. İran'da ulus devlet inşası sürecinde uygulanan asimilasyon gibi farklı politikaların etkisinde Türk kadınlarının millet olma bilinci hedef alınarak kimlikleri parçalanmış, adilleri özellikle eğitim sistemi vasıtasıyla dilsel soykırıma uğramış, kimlikleri ve dilleri dehumanizasyon politikasıyla aşağılanmıştır. Uygulanan bu politikalara rağmen İran'da Türk kimliğinin parçalanmasına karşın Türk kadınlarının bir kısmı kendilerini bir millet olarak

tanımlamış, Türk kimliği, tarihi ve diliyle ilgili bilinçlenmeye çalışmışlardır. Kültürel ve yapısal asimilasyon ve dilsel soykırıma karşı Türkçe konuşmakla kalmayıp okuma yazmasını da öğrenmiş ve çocuklarına anadilleri olarak Türkçenin tüm becerilerini öğretmeye özen göstermişlerdir. Eğitim sistemi ile uygulanan dilsel soykırıma karşı, anadilinde eğitimin gerçekleşmesini talep etmişlerdir. Dehümanizasyon olarak Türk dili ve kimliğinin ötekileştirilmesi ve aşağılanmasına karşı eleştirel yaklaşmış, hem Azerbaycan'ın toplumsal hareketlerine katılım göstermiş hem de Türk dili ve kimliğini çocuklarına aktararak bu politikalara meydan okumuşlardır.



## KAYNAKÇA

- Abolhasani Çime, Z. & Malmir, M. (2018). Hoviyate Zabani-Kavmi Be Masabeye Hoviyet-i Milli (Milli Kimlik Olarak Dilsel-Etnik Kimlik), *Zebanha ve Guyeşha-yı İrani*, 8, 163-191.
- Abrahamian, E. (1982). *Iran between Two Revolutions*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Abrahamian, E. (2004). *İran Beyn-i Do İnkılab, Az Meşrute ta İnkılab-ı İslami* (İran İki Devrim Arasında: Meşrutiyet'ten İslami Devrime). (K. Firouzmand vd. Çev.) (8 b.). Tahran: Merkez Yayınevi.
- Ademiyet, F. (1979). *Endişeha-yı Mirza Aga Han Kirmani*, Tahran: PeyamYayınları
- Ademiyet, F. (1983). *Emir Kebir ve İran*, Tahran: Harezmi Yayınları.
- Afary, J. (1996). *The Iranian Constitutional Revolution 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*. New York: Columbia University Press.
- Afary, J. (2006). *İnkılab-ı Meshrute-yi İran: 1906-1911* (İran Meşrutiyet Devrimi: 1906-1920). (R. Rezai, Çev.) (3 b.). Tahran: Bistun Yayınevi.
- Afshar, M. (1925), *Ayandeh* (Gelecek), 1, 5-9.
- Ahmadi, H. & Ganj Khanlou, M. (2015). Rabete Hoviyate Melli ve Kavmi Beyne Cavanane Şahre Zencan (Zencan Gençleri Arasında Milli Kimlik ve Etnik Kimlik İlişkisi), *Rahyafthaye Siyasi ve Beynolmieleli*, 6 (2), 62-92.

- Ahmadi, H. (2007). Din ve Millet der İran: Hemyari ya Keşmekeş? (İran'da Din ve Millet: Uzlaşma mı, Çatışma mı?). *Iran: Hoviyet, Milliyet, Kovmiyet* (İran: Kimlik, Milliyet, Etnisite). Tahran: Müessese-i Tahkikat ve Tovsee-i Ulum-i İnsani, 53-114.
- Ahmadlou, H ve Afrough, E (2002). Rabete-i Beyn-i Hoviyete Milli ve Kavmi Dar Miyani-i Cevanan-i Tebriz (Tebriz Gençlerinde Milli Kimlik ve Etnik Kimlik İlişkisi). *Faslname-yi Mutalaat-i Milli*, 1 (13), 109-143.
- Ahundov, F. (2014). *Akıl İflası*, (A. Berberoğlu, Çev.) İstanbul: Aylak Adam Yayınları.
- Ahundzade, F. (1972). *Makalat*, (B. Momeni, Haz.) Tahran: Âva Yayınları.
- Alba, R. & Nee, V. (2003). *Remaking the American Mainstream Assimilation and Contemporary Immigration*, Cambridge: Harvard University Press.
- Alesina, A. & Giuluane, P. Reich, B.(2020). *Nation-Building and Education*, 04.05.2021 tarihinde [https://www.anderson.ucla.edu/faculty/paola.giuliano/NationaBuilding\\_February2020.pdf](https://www.anderson.ucla.edu/faculty/paola.giuliano/NationaBuilding_February2020.pdf) adresinden edinilmiştir.
- Algar, H. (1990). *Din ve Devlet der İran, Nakş-i Âliman der devre-yi Kaçar* (İran'da Din ve Devlet, Kaçar Döneminde Âlimlerin Rolü), (A. Seri, Çev.) Tahran: Tus Yayınları.
- Ansari, M.A. (2012), *the Politics of Nationalism in Modern Iran*, New York: Cambridge University Press.
- Asgharzadeh, A. (2007). *Iran and The Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggle*, New York: Palsgrave Macmillan.

- Asgharzadeh, Alireza (2007), In Search of a Global Soul: Azerbaijan and the Challenge of Multiple Identities, *Middle East Review of International Affairs*, 11 (4), 7-18.
- Ashraf, A. (2007). Bohran-ı Hoviyet-i Milli ve Kavmi der İran (İran'da Milli ve Etnik Kimliğinin Krizi). *Iran: Hoviyet, Milliyet, Kavmiyet* (İran: Kimlik, Milliyet, Etnisite). Tahran: Müessesesi-i Tahkikat ve Tovsee-i Ulum-i İnsani, 134-170.
- Atabaki, T. (2000). *Azerbaijan, Ethnicity and the Struggle for Power in Iran*, London: British Academic Press.
- Aydın, R. (2018).Ulus, Uluslaşma ve Devlet: Bir Modern Kavram Olarak Ulus Devlet, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6 (1), 229-256.
- Azeri, A. (1975). *Kıyam-ı Şeyh Muhammed Hiyabani*, Tahran: Safi Alishah.
- Baden, A. L., (2002), The Psychological Adjustment of Transracial Adoptees: An Application of the Cultural-Racial Identity Model, *Journal of Social Distress and the Homeless*, 11 (2), 167-191.
- Bani Hashemi, M. (2003). *Barrasi-yi Cameeşnahti-yi Hareketha-yi Kavmi-Mahalli der Azerbaycan Pas az İnkılab-ı İslami* (İslam Devrimi Sonrası Azerbaycan'da Etnik-Yerel Hareketlerin Sosyolojik Araştırması, Tahran: Pejuheşkede-yi Mutalaat-ı Rahbordi.
- Bashiriyeh, H. (2007). İdeoloji-yi Siyasi ve Hoviyet-i İctimai der İran (İran'da Toplumsal Kimlik ve Siyasi İdeoloji). *Iran: Hoviyet, Milliyet, Kavmiyat* (İran: kimlik, milliyet, Etnisite). Tahran: Müessesesi-i Tahkikat ve Tovsee-i Ulum-i İnsani, 115-132.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*, (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Benedict, A. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Berry, J. W. (1997). Immigration, Acculturation, and Adaptation, *Psychology: An International Review*, 46 (1). 5-68
- Berry, J. W. (2005). Acculturation: Living Successfully in Two Cultures, *International Journal of Intercultural Relations*, 29, 697-712.
- Berry, J. W., (2011). Integration and Multiculturalism: Ways towards Social Solidarity, *Papers on social Representations*, 20, 2.1-2.21.
- Berry, J. W., Phinny, J. S., Sam, D. L., Vedder, P. (2006). Immigrant Youth: Acculturation, Identity, and Adaptation, *Psychology: An International Review*, 55 (3), 303–332.
- Bilgin, N., (2007). *Kimlik İnşası*, İzmir: Aşina Kitaplar.
- Braun, V. & Clarke, V. (2019). Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı, (S.N. Şad, N. Özer ve A. Altı. Çev.) *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, 7 (2), 873-898.
- Braun, V., Clarke, V., Hayfield, N. and Terry, G. (2019). Thematic Analysis, (Ed: P. Liamputtong) *Handbook of Research Methods in Social Sciences*, Springer Nature Singapore Pte Ltd. s. 843-860.
- Breton, R. (2001). Kavmşenasi-yi Siyasi, (N. Fakuhi, Çev.) Tahran: Neşr-i Ney.
- Cami (1979). *Gozeşte Çerağ-ı Rah-ı Ayende Ast* (Geçmiş Geleceğin Işığdır), Tahran.
- Cardona, J.R ve arkd., (2004). Transgenerational Cultural Identity Formation, *Journal of Hispanic Higher Education*, 3 (4), 322-337.

- Castells, M. (2016). *Kimliğin Gücü, Enformasyon Çağı: Ekonomik, Toplum ve Kültür*, (E. Kılıç, Çev.) Cilt: 2, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınlar.
- Chiro, G., (2008). Evaluations of cultural identity in the personal narratives of a group of Tertiary students of Italian ancestry in Australia, *Flinders University Languages Group Online Review (FULGOR)*, 3 (3), 17-30, 15.03.2021 tarihinde <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.617.379&rep=rep1&type=pdf> adresinden alındı.
- Cook, Terrence, E., (2003). *Separation, Assimilation, or Accommodation: Contrasting Ethnic Minority Policies*, London: Praeger.
- Corbin, J. & Strauss, A. (2008). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Creswell, J.W. (2013) *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. (4th ed.) London: SAGE Publications.
- Creswell, John W. (2015). *Nitel Araştırma Yöntemleri, Beş yaklaşıma Göre Nitel araştırma ve Araştırma Deseni*, (M. Bütün, S. B. Demir, Çev.) Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Culter, J. A. (2015). *Ends of Assimilation: The Formation of Chicano Literature*, New York: Oxford University Press.
- Delfani, M. (1996). Sazman-ı Perveriş-i Afkar: Costari ber Sazmanha ve Siyasetha-yi Ferhengi-yi İran der dovre-yi Rıza Şah (Halkı Aydınlatma Kurumu: Rıza Şah Döneminde İran'ın Kültürel Politikası ve Kurumları Üzerine Bir İnceleme). *Gencine-yi Esnad*, sayı 21 ve 22, 70-94.

- Dillon, F. R., Félix-Ortiz, M., Rice, C., De La Rosa, M., Rojas, P., & Duan, R. (2009). Validating the Multidimensional Measure of Cultural Identity Scales for Latinos among Latina mothers and daughters. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology, 15*(2), 191–201.
- Ebrahimi, R. Z. (2016). *Peydayeş-i Nasyonalizm-i İranî: Nejad ve Siyaset-i Bica sazi* (İran Milliyetçiliğinin Ortaya Çıkışı: Irk ve Dislokasyon Siyaseti). (H. Afşar, Çev.) Tahran: Merkez Yayınlar.
- Elling, R. C. (2008). State of Mind, State of Order: Reactions to Ethnic Unrest in the Islamic Republic of Iran, *Studies in Ethnicity and Nationalism, 8*(3), 481-501.
- Elling, R. C. (2008). State of mind, state of order: Reactions to ethnic unrest in the Islamic Republic of Iran, *Studies in Ethnicity and Nationalism, 8*(3), 481 - 501.
- Erdem*, (2001). sayı 1, s. 17
- Fanon, F. (1996). *Ezilenlerin Psikolojisi ve Yabancılaşma: Siyah Deri Beyaz Maske*, (M. Haksöz, Çev.) İstanbul: Sosyalist Yayınları.
- Fanon, F. (2013). *Yeryüzünün Lanetlileri*, (Ş. Süer, Çev.) İstanbul: Versus Kitap.
- Foran, J. (1993). *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. Boulder: Westview Press.
- Foran, J. (2008). *Mukavemet-i Şekenende: Tarih-i Tahavullat-i İctimai-yi İran* (Kırılğan Direniş: İran'ın Toplumsal Değişimler Tarihi). (7 b.) Tahran: Muessese-yi Hadamat-i Resa.
- Fozi, N. (2016). Neo-Iranian Nationalism: Pre-Islamic Grandeur and Shi'i Eschatology in President Mahmud Ahmadinejad's Rhetoric, *Middle East Journal, 70*(2), 227-248

- Garmaroudi, G. & Moradi, A. (2010). Tarrahi Ebzar-i Endazegiri Veziyete İktisadi İçtimai der Şehr-i Tahran (Tahran'da Sosyo-Ekonomik Durumu Ölçme Aygıtını Tasarlamak), *Fesname-yi Pejuheşkede-yi Ulum-i Behdaşti Cihad-i Danişgahi*, yıl: 9 (2), 137-144.
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk*. (B. E. Behar & G.G. Özdoğan, Çev.) İstanbul: İnsan.
- Gelvin, J. (2016). *Modern Ortadoğu Tarihi*. (G. Ayas. Çev.) İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ghasemlou, H. (2018). 1918-1921 Dönemi Özerkliğin Soykütüğü: Azerbaycan ve İran Bölge Örneği, *Doktora Tezi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Giddens, A. (2012). *Modernliğin Sonuçları*, (E. Kuşdil, Çev.) (5 b.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gordon, M. M. (1964). *Assimilation in American Life The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York: Oxford University Press.
- Göle, N. (2007). Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine, Modernleşme ve Batıcılık, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, (Cilt 3), 56-68.
- Hajiani, E. (2008), Nesbet-i Hoviyet-i Milli ba Hoviyet-i Kavmi Der Miyan-ı Akvam-ı İranî (İrani Kavimler Arasında Milli Kimlik ve Etnik Kimlik Oranı), *İran Sosyoloji Dergisi (Majale-ye Cameeşenasi-ye İran)*, 4(3 ve 4), 143-164.
- Hall, S. (1992). *The West and the Rest: Discourse and Power, Formations of Modernity*, (Ed. S. Hall, B. Gieben), Cambridge: Polity Press.
- Harding, S. (1996). Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var Mı?, *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, (S. Çakır, N. Akgökçe, Haz.) İstanbul: Sel Yayıncılık, 34-48.

- Healey, Joseph F. (2014). *Race, Ethnicity, Gender, and Class: The Sociology of Group Conflict and Change*, Sage Publications.
- Held, D. (1995). *The Development of The Modern state, Formations of Modernity*, (Ed: S. Hall, B. Gieben), The Open University.
- Holliday, Sh. (2007). The Politicisation of Culture and the Contestation of Iranian National Identity in Khatami's Iran, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 7 (1), 17-45.
- Holliday, Sh. (2010). Khatami's Islamist-Iranian Discourse of National Identity: A Discourse of Resistance, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37 (1), 1-13.
- İttihadiye (Nizam Mafi), M. (1982). *Peydayiş ve Tehavvul-i Ahzab-i Siyasi-yi Meşrutiyet*, Tahran: Gostere Yayınları.
- Jameson, D. A., (2007). Reconceptualizing Cultural Identity and Its Role in Intercultural Business Communication, *Journal of Business Communication*, 44 (3), 199-235.
- Jiobu, R. M. (1988). *Ethnicity and Assimilation*, Albany: State University of New York Press.
- Kabiri, S. (2019). İran Modernleşmesi Bağlamında Sosyolojinin Doğuşu ve Kurumlaşması, *Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi.
- Kalantari, R., (2011). Ab ya Su?: Lozume Tarrahi-yi Barnameyi Dersi AmuZeş-i Zebani Farsi der Menatiq-e Do Zebane ba Nim Nigahi Be Sehtihayi AmuZeş Farsi be Türk Zebanan (Âb veya Su?: Türkçe Konuşanlara Farsça Öğretmenin Zorlukları Göz Önünde Bulundurularak İki Dilli Dölgelerde Farsça Öğretim Müfredatı Tasarlama İhtiyacı), *Roşd*, 14 (8), 38-40.



- Kazimzade İranşehir (2), H. (1984). *İranşehir* (Sal-i Dovvom), İkbal Yayınları.
- Kemali, H. (1997). İran Der Mektubat-i Gobineau ba Tocqueville (Gobineau ile Tocqueville'in Mektuplaşmasında İran), *İranşinasi*, 35, 494-514.
- Kesrevi, A. (1925). *Azeri ya Zeban-i Bastan-i Azerbaycan* (Azeri veya Azerbaycan'ın Kadim Dili), Yarın yeri yok.
- Kim, Y. Y. (2007), Ideology, Identity, and Intercultural Communication: An Analysis of Differing Academic Conceptions of Cultural Identity, *Journal of Intercultural Communication Research*, 36 (3), 237–253.
- Kincheloe, J. L., & McLaren, P. (2005). Rethinking Critical Theory and Qualitative Research. (N. K. Denzin & Y. S. Lincoln Eds.) *The Sage handbook of qualitative research*. Sage Publications Ltd. 303–342
- Kirmani, M. A. H. (t.y.). *Sad Hitabe*, <https://www.goodreads.com/book/show/31950030> adresinden alındı.
- Lawless, B & Chen, Y. (2018). Developing a Method of Critical Thematic Analysis for Qualitative Communication Inquiry, *Howard Journal of Communication*, 30 (1), 1-15.
- Marashi, A. (2008). *Nationalizing Iran: Culture, Power, and the State, 1870-1940*, Seattle: University of Washington Press.
- Masoudnia, H. Mehrabi Kuşeki, R. Kiyani, N. (2014). Barrasi-yi Rabete-yi Hoviyet-i Milli ve Kavmi: Motalee Moredi Daneşcuyan-ı Daneşgah-ı Tahran (Milli ve Etnik Kimlik Arasındaki İlişki: Tahran Üniversitesi Öğrencilerinin Örneği), *Fesname-yi Mutalaat-ı Tovsee-yi İctimai-Farhengi*, 3 (2), 139-165.

- Masoudnia, H. Rehber Gazi, M. Ghorbani, M. (2020). Tasir-i Hoviyet-i Milli ve Kavmi Ber Negeresh-i Siyasi, Motalee Moredi Şahrvandane Şahrestan-ı Hoy (Politik Tutumlar Üzerine Milli ve Etnik Kimliğin Etkisi, Örnek Çalışma: Hoy Şehrinin Vatandaşları), *Do Fesname-ie Daneş-i Siyasi*, 15 (2), 515-538.
- Menashri, D. (1992). *Education and the Making of Modern Iran*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Merriam, Sh. B. (2015). *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, (S. Turan, Çev.) Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Mesrabadi, C. Yarmuhammedzade, P. Fayzi, E. (2015). Teyin-i Ebad-ı Hoviyet-i Milli-Kavmi ve Mukayese-yi Ebad-ı Hoviyet-i Kavmi, Milli ve Cihani-yi Daneşcuyan-ı Kavmiyatha-ıe Muhtalef (Milli-Etnik Kimliğin Boyutlarının Belirlenmesi ve Farklı Etnik Kökenlerden Öğrencilerin Etnik, Milli ve Küresel Kimlik Boyutlarının Karşılaştırılması), *Fesname-yi Mutalaat-ı Miyan Farhangi*, 10 (25), 27-48.
- Mirvahedi, S.H. (2021). Examining Family Language Policy through Realist Social Theory, *Language in Society*, 50 (3), 389-410.
- Mirzai, H. Agayari Hir, T. Ghorbanpur, S. (2014). Barrasi Avamel-i Mürtebit Ba Hoviyet-i Milli ve Hoviyet-i Kavmi, Motalee Moredi: Daneşcuyane Daneşgahe Tebriz (Milli Kimlik ve Etnik Kimlik İle İlgili Faktörlerin Araştırılması, Örnek Çalışma: Tebriz Üniversitesinin Öğrencileri), *Fesname-yi Rahbord-ı İctimai Farhengi*, 3 (9), 59-81.
- Modarres, S., (2009). Âmel-i Zebani ve Mizan-i Ofte Tehsil Daniş-Amuzan-i Do Zebane (Dil Etkeni ve İki Dilli Öğrencilerin Başarısızlık Oranı), *Pejuheşname-yi Amuzeşi*, 119, 32-34.

- Moidfar, S. ve Rezai, A. (2009). Tahlili Ber Veziyete Hoviyate Kavmi Der Camee İran; Motalee Moredi Daneşjuyane Daneşgahe Tehran (İran Toplumunda Etnik Kimliğin Durumu Üzerine Bir Analiz; Tahran Üniversitesi Öğrencilerinin Örneği), *Feslname-yi Mutalaat-ı Siyasi*, 3, 19-48.
- Morrow, R.A. & David D. Brown. (1994). *Critical Theory and Methodology*, SAGE Publications,
- Morşedizad, A & Ahmadlu, K. (1396), Moallefehaye Hoviyate Eslami ve İrani dar Andişe Ayatollah Hamenei, Ayetullah Hamenei'nin Düşüncesinde İslami İranî Kimliğin Bileşenleri), *Mutalaat-ı Milli*, Dönem, 18 (2), 63-76.
- Moses, J. (2012). *Ways of Knowing: Competing Methodologies in Social and Political Research*, (2 b.) Palgrave Macmillan.
- Muayyiri, M.T. (1972). Amuziş ve Perveriş der Dövre-yi İnkılab-i Sefid: Pişreftha- yi Amuziş ve Perveriş-i İran der Salha-yi Pes az İnkılab-i Sefid (Beyaz Devrim Döneminde Eğitim ve Öğretim: Beyaz Devrim Sonrası İran'da Eğitim ve Öğretimde Gelişmeler), *Amuziş ve Perveriş (Talim ve Terbiyet)*, 62, 121-128.
- Nairn, T. (1997). *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, (2 ed.) London: New Left Books.
- Ndlovu, S. (2017). The Concept of Alienation in the Work of Frantz Fanon, *Doctora Tezi*, Kwazulu-Natal Üniversitesi.
- Neuman, W.L. (2012). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, (S. Özge, Çev.) 1. Cilt, Ankara: Yayın Odası.
- Özkırmı, U. (2009). *Milliyetçilik Kuramları, Eleştirel Bir Bakış* (3. Baskı). Ankara: Doğubatı.

- Parekh, B. (2014). Kimliğin Mantığı. (F. Halvacıoğlu, Çev). *Kimlik Politikaları*. (F. Mollaer, ed.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. 53- 76.
- Phinney, J. S. ve Ong, A. D. (2007). Conceptualization and Measurement of Ethnic Identity: Current Status and Future Directions, *Journal of Counseling Psychology*, 54 (3), 271–281.
- Pişeveri, S. C., (1945/ Ekim). Yene de Malik ve Raiyet Meselesi, *Azerbaycan*, 22, 1-2.
- Pişeveri, S. C., (1980), Hara ve Ne İçün Gelirler (Nereye ve Neden Geliyorlar). *21 Azer Nutuklar ve Makaleler*, Tahran: Farzane Yayınevi, 187-192.
- Pişeveri, S. C., (1980). Azerbaycan Muvaffekiyetlerimizin Aynasıdır (Azerbaycan Başarılarımızın Aynasıdır). *21 Azer Nutuklar ve Makaleler*, Tahran: Farzane Yayınevi, 184-186.
- Pişeveri, S. C., (1980). Azerbaycan Xalqının Selahiyetdar Şexsiyetlerinin Konferansındaki Etdigi Beyanat (Azerbaycan Halkının Yetkili Kişilerinin Konferansında Etdiği Konuşmalar), *21 Azer Nutuklar ve Makaleler*, Tahran: Farzane Yayınevi, 30-42.
- Pişeveri, S. C., (1980). Dövlət Tiyatrı Binasında (Devlet Tiyatrosu Binasında). *21 Azer Nutuklar ve Makaleler*, Tahran: Farzane Yayınevi, 125-133.
- Pişeveri, S. C., (1980). Sedir Düşdü, *21 Azer Nutuklar ve Makaleler*, Tahran: Farzane Yayınevi 143-147.
- Pişeveri, S. C., (1980). Şir ve Horşit Tiyatrinin Salonunda (Aslan ve Güneş Tiyatrosu Salonunda). *21 Azer Nutuklar ve Makaleler*, Tahran: Farzane Yayınevi, 79-95.

- Rabbani, A. Yazdhasti, B. Hacıyani, İ. Mirzayi, H. (2009). Barrasiye Rabete Hoviyate Melli ve Kavmi Ba Takid Bar Ehsase Mahrumiyat ve Camee Peziri Kavmi: Motaalee Moredi Daneşcuyane Azeri, Kürt ve Arap (Yoksunluk Duygusu ve Etnik Sosyalleşme Üzerine Milli ve Etnik Kimlik Arasındaki İlişkinin Araştırılması: Azeri, Kürt ve Arap Öğrencileri Örneği), *Masaele Ectemai Iran*, 16 (63), 33-69.
- Ram, H. (2007). Exporting Iran's Islamic revolution: Steering a path between Pan-Islam and nationalism, *Terrorism and Political Violence*, 8(2), 7-24.
- Renan, E. (1992). "What is a Nation?", Text of a conference delivered at the Sorbonne on March 11th, 1882, in Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Presses-Pocket.
- Ritzer, G. (2012). *Modern Sosyoloji Kuramları*, (H. Hülür, Çev.) Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Sadeghi, F. (2005). *Jensiyat, Nasyonalizm va Tajadod dar Iran: Dore-ye Pahlavi Avval* (İran'da Toplumsal Cinsiyet, Milliyetçilik ve Modernleşme: Birinci Pehlevi Dönemi), Tahran: Kaside Sora Yayınevi.
- Sadeghzadeh, R. & Naderi, M. (2018). Rabeteye Hoviyate Melli ve Hoviyate Kavmi Dar Beyne Daneşcuyane Azeri, Fars, Lor, Kord ve Arap Dar Daneşgahhaye İran (İran Üniversitelerinde Azeri, Fars, Lur, Kürt ve Arap Öğrencileri arasında Milli Kimlik ve Etnik Kimlik İlişkisi), *Pajuheşname-yi Farhangi-yi Hormozgan*, 8(14), 100-115.
- Said, E. W. (2012). *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışı*, (B. Ülner, Çev.) Metis, İstanbul.
- Saleh, A. (2013). *Ethnic Identity and the State in Iran*, New York: Palsgrave Macmillan.
- Salehi Amiri, R. (2006). *Modiriyet-i Monazeat-ı Kavmi Der İran*, Tahran: Mecme-i Teşhis-i Maslahat-ı Nizam.

- Sam, D. L, ve Berry, J. W. (2010). Acculturation: When Individuals and Groups of Different Cultural Backgrounds Meet, *Perspectives on Psychological Science*, 5(4), 472–481.
- Scott, J. C. (2020). *Devlet Gibi Görmek*, (O. Karakaş, Çev.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Seth J. Schwarts, S. J. Luychx, K. Vignoles, V. L., (2011). Introcution: Toward an Intergative View of Identity, *Handbook of Identity Theory and Research*, Vol. 1: Structures and Processes, Springer, 1-3.
- Shaffer, B. (2008). *Merzha ve Beraderi: İran ve Çaleş-i Hoviyet-i Azerbaycani* (Sınırlar ve Kardeşlik: İran ve Azerbaycan Kimlik Meselesi), (Y. Sadegiyani Azer, Çev.) Tahran: Ulus.
- Shaffer, Brenda (2000). *The Formation of Azerbaijani Collective Identity in Iran*, *Nationalities Papers*, 28(3), 449-477.
- Shaffer, Brenda (2021). *Iran Is More than Persia: Ethnic Politics in the Islamic Republic*, Washington DC: FDD PRESS.
- Skutnabb-Kangas, T. (2000). *Linguistic Genocide in Education—Or Worldwide Diversity and Human Rights?*, London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Smith, A. D. (2002). *Ulusların Etnik Kökenleri*, Ankara: Dost.
- Smith, A. D. (2004). *Nasyonalizm: Nezeriye, İdeoloji, Tarih* (Milliyetçilik: Kuram, İdeoloji, Tarih),(M. Ansari,Çev.) Tahran: Muessese-i Mutalaat-i Milli.
- Smith, A. D. (2009). *Milli Kimlik*,(B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim.

- Smith, A. D. (2013). *Milliyetçilik: Kuram, İdeoloji, Tarih*, (Ü. H. Yolsal, Çev.) Ankara: Atif Yayınlar.
- Snook, I. (1990). *Language, Truth and Power: Bourdieu's Ministerium, An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, R. Harker, C. Mahar, C. Wilkes, Palgrave Macmillan.
- Souleimanov, E. A. & Kraus, J. (2017). *Iran's Azerbaijan Question in Evolution: Identity, Society and Regional Security*, Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program. 6.05.2020 tarihinde <https://www.silkroadstudies.org/resources/pdf/SilkRoadPapers/2017-souleimanov-kraus-irans-azerbaijan-question-in-evolution.pdf> adresinden alındı.
- Sussman, N. M. (2000). The Dynamic Nature of Cultural Identity throughout Cultural Transitions: Why Home Is Not So Sweet, *Personality and social Psychology Review*, 4 (4), 355-373.
- Taqavi, M. & Rezai, A. (2019). Language Choice and Identity Construction of Azerbaijani Bilinguals in Family and Friendship Domains. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 42 (3), 1-15.
- Tavakoli Targhi, M. (1994). Tarikh Pardazi ve İran-ı Aryayi: Bazsazi-yi Hoviyet-i İrani Der Gozareş-i Tarih (Tarihçilik ve Aryan İran: Tarih Raporunda İranlı kimliğin Yeniden İnşası). *İran Nameh*, 48, 583-628.
- Tavakoli Targhi, M. (2002). *Teceddüd-i Bumi ve Bazandişi-yi Tarih* (Yerel Modernleşme ve Tarihi Yeniden Düşünmek). Tahran: İran Tarihi Yayınevi.
- Theberge, R. (1973). Iran: Ten Years After The White Revolution, *MERIP Reports*, (18), 3-22.

Tohidi, N. (1994). Modernity, Islamization, and Women in Iran. *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*, (V. Moghadam, ed.), London & New Jersey: Zed Books. 110-148.

Tohidi, N. (2006). *Iran: regionalism, ethnicity and democracy*, 05.06.2019 tarihinde [https://www.opendemocracy.net/en/regionalism\\_3695jsp/](https://www.opendemocracy.net/en/regionalism_3695jsp/) adresinden alındı.

*Tribon*, (1998). 3, 140-141

Vahdat, F. (2003). *Ruyaruyi-ye Fekri-ye Irani ba Moderniyat* (Iran's Intellectual Encounter with Modernity). Tahran: Koknus.

Vaziri, M. (1993). *Iran as Imaged Nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon House.

Yanıklar, C. (2010). Kültürel Sermaye, Eğitim ve Toplumsal Tabakalaşma: Pierre Bourdieu'nin Yeniden Üretim Kuramına Eleştirel Bir Bakış, *Sosyoloji Dergisi*, 22, 121-138.

Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (9 b.), Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yuval-Davis, N. (2010). Cinsiyet ve Millet, (A. Bektaş, Çev.) (3 b.), İstanbul: İletişim Yayınları.

www.rouhani.ir (2018, 01 11) [http://rouhani.ir/event.php?event\\_id=63](http://rouhani.ir/event.php?event_id=63)

www.amnesty.org (2018, 08 11). Amnesty International, *Iran: Release Azerbaijani Turkic minority rights activists detained for peaceful cultural gatherings*, <https://en/documents/mde13/8889/2018/en/>



www.bbc.com (2012,03 25).

[https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120325\\_138\\_ahmadinejad\\_tajikestan](https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120325_138_ahmadinejad_tajikestan)  
adresinden alındı

www.bbc.com(2015,03 04).

[https://www.bbc.com/persian/world/2015/03/150304\\_u14\\_mothertongue\\_rouhani](https://www.bbc.com/persian/world/2015/03/150304_u14_mothertongue_rouhani)  
adresinden alındı

www.hra-news.org (2016, 03 27). <https://www.hra-news.org/2016/hranews/a-4577/>  
adresinden alındı

www.ilna.ir (2017, 09 09). <https://www.ilna.ir/بخش-دختران-درصد-533043/5-اجتماعی-در-ازدواج-از-عوامل-اصلی-ترک-تحصیل-مقطع-متوسطه-باز-می-مانند-استان-های-مرزی-از-تحصیل-در>  
adresinden alındı

www.iran-emrooz.net (2006, 07 03). Razmi, M. Rişeha-yı Torksetizi Der İran, *İran-ı Emruz*, <https://www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/9141/> adresinden alındı

www.irna.ir (2017, 08 23). İRNA Haber Ajansı <https://www.irna.ir/news/82651833/>  
adresinden alındı

www.isna.ir (2019, 12 07). <https://www.isna.ir/news/98091611086/> adresinden alındı

www.isna.ir (2019, 05 22). <https://www.isna.ir/news/98030803377/> adresinden alındı

www.mehrnews.com (2015, 02 20). Mehr Haber Ajansı <https://www.mehrnews.com/news/2517186/> adresinden alındı

www.mehrnews.com (2018, 03 21). <https://www.mehrnews.com/news/4272553/> روحانی-  
است-ایران-تاریخی-پیوست-و-وجود-از-ای-پاره-فارسی-زبان adresinden alındı

www.fardanews.com (2010). <https://www.fardanews.com/fa/tiny/news-120337>,  
adresinden alındı

www.amar.org.ir (2016). [www.amar.org.ir/کشوری-تقسیمات](http://www.amar.org.ir/کشوری-تقسیمات) adresinden alındı

**EK 1. Orijinallik Raporu**

**EK 2. Etik Komisyonu İzni**