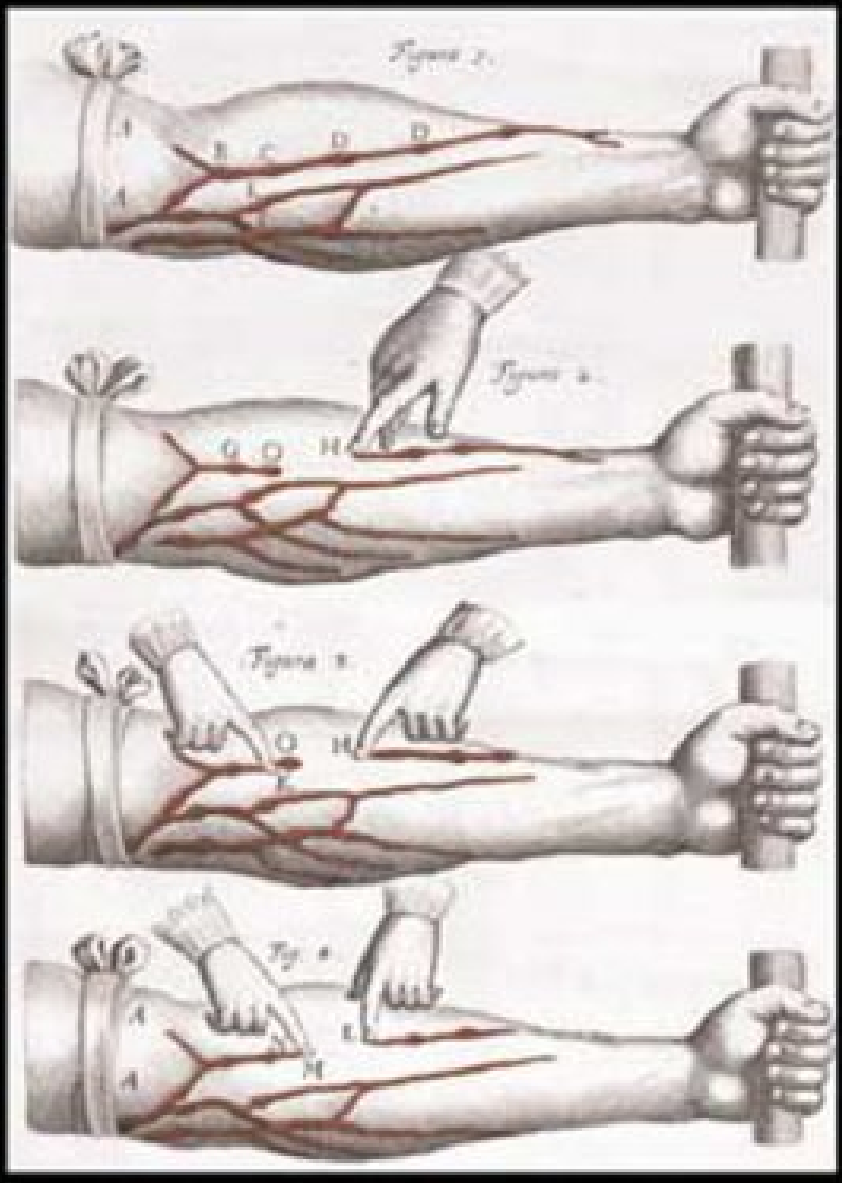
cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 37 • Güz 2003

# Kan, damardan



## Odak: Edward Said ve "Öteki"

YKY

cogito

# Kan, damardan

Sayı: 37 Güz 2003

Yapı Kredi Yayınları: 1928

**Cogito**
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 37 Güz, 2003
ISSN 1300-2880

**Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş. adına sahibi:**
SELÇUK ALTUN
**Genel Müdür:**
R. ÖMER KÜKNER
**Genel Müdür Yardımcıları:**
R. HİKMET KONURALP
SERHAT BAYSAN

**Dergi Yayın Yönetmeni:**
CEM AKAŞ
**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:**
ASLIHAN DİNÇ

**Dergi Editörü:**
E. EFE ÇAKMAK

**Yayın Kurulu:**
CEM AKAŞ, ENİS BATUR, ŞEYLA BENHABİB, E. EFE ÇAKMAK, BESİM F. DELLALOĞLU, FERDA KESKİN, AHMET KUYAŞ, KAAN H. ÖKTEN, AYFER TUNÇ, GÜVEN TURAN, AYDIN UĞUR

**Grafik Tasarım:**
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
**Düzelti:**
FAHRİ GÜLLÜOĞLU, İNCİLAY YILMAZYURT
**Yayın Sekreteri:**
GÜLAY KANDEMİR

**Renk Ayrımı / Baskı:**
OFSET YAPIMEVİ
Yahya Kemal Mah. Okul Sk. No: 4 Kağıthane / İstanbul
Tel.: (0212) 295 86 01
Faks: (0212) 295 64 55

**Halkla İlişkiler:**
ARZU HAKSUN
**Reklam:**
EMRAH ERSOY

**Yazışma Adresi:**
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 285 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
E-posta: ecakmak@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
www.teleweb.com.tr

**Bilgi hattı:**
(0 212) 473 0 444

*Cogito*'da yayımlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Hesap no: Yapı Kredi Beyoğlu Şubesi 56 00 87-9
Yurtiçi fiyatı: 7.000.000.- TL

## Bu Sayıda:

**Cogito'dan**
5 • Kan, damardan

**Rüzgâr Gülü**
12 • Görüntü Yamyamlığı • Capa'nın *Düşen Askeri*'nin Sahiciliği Üzerine • İngiliz Unutur, Kitap Unutmaz • Leni Riefenstahl de Öldü • Hegel'in Son Sözleri • Carter ve Mavi Sakal • Kan'dan Gen'e...

**Klasik**
22 • İbn Sina • Bedensel Sıvı Karışımlarının Mahiyetine Dair

**Söyleşi**
26 • Sadun Aren "Önemli Olan Dünyayı Yorumlamak Değil, Değiştirmektir" • Neşet Kocabıyıkoğlu

**Yeni Perspektifler**
53 • Şeyla Benhabib • Değişen Dünyada Siyaset Kuramı ve Siyasal Üyelik

**Dosya: "Kan"**
85 • Selim Badur • Tıp Tarihinde Kan
108 • Valentina Conticelli - Mino Gabriele • Mikrokozmos'tan Makrokozmos'a Kan'ın Öyküsü
133 • Kaan H. Ökten • *"Semen est Sanguis"* Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta Kan
162 • A. Sait Aykut • Kan: İsmi Cisminden Ağır
181 • Gürbüz Erginer • Kan ve Tabu
192 • Julian Huxley • Kan Kavgası
209 • René Girard • Kan, Arınma ve Şiddet Döngüsü
230 • Artun Ünsal • Ağıt ve İntikam: Anadolu'da Bitmeyen Kan Davası
239 • Güven Turan • Mutfaktaki Kan
243 • Peter Weiermair • Çağdaş Sanatta Kan Üzerine Düşünceler
250 • Zeynep Direk • Adet Kanaması Tecrübesi: Sınırlar ve Ufuklar
262 • Slavoj Zizek • Bir Vampirizm Kuramı

**Odak: Edward Said ve "Öteki"**

276 • David Barsamian: Edward Said'le Söyleşi • Ötekine Bir Yer Vermenin Bir Yolu Olmalı
288 • Ibn Warraq • Said ve Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi

**Gündem**

333 • Jürgen Habermas - Jacques Derrida • Avrupa'nın Yeniden Doğuşu
340 • Gianni Vattimo • Avrupa Evi
345 • Adolf Muschg • "Çekirdek Avrupa": Avrupa Kimliği Üzerine Düşünceler
350 • Richard Rorty • Aşağılanma ve Dayanışma: Avrupa'nın Washington'a Direnmesi

**Kitap**

356 • Osman Yener • Renkkörleri Adası

**Site**

362 • Didem Güngören • www.zmag.org

**Geçen Sayıdakiler**

365 • Sayı 36: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe

367 • Yazarlar Hakkında

# Kan, damardan

Bu sayıya isim ararken biraz zorlandık, son noktayı Cem Akaş'ın "kan davamız" konulu e-postası koydu:

Başlık ararken biraz kafiye merakına kapıldım:
Kan: akan can
Sonra geleneksel *Cogito* başlığı formatını bir deneyeyim dedim:
Kan: can, cinayet, sosis
Biraz daha az kasan, biraz daha hayattan birşey bulunabilir mi diye aramaya karar verdim:
Kanımızın son damlası
Sonra buldum, hem hayattan, hem içeriğin zenginliğini veriyor, hem de kapak resmine uygun:
Kan, damardan
saygılarımı sunmadan edemeyeceğim.
cem.

* * *

Dosya, Selim Badur'un tıp tarihinde kan araştırmalarını, transfüzyon deneylerini, kan bankalarının gelişimini anlattığı makalesiyle açılıyor: "Türk Dil Kurumu'nun, *Güncel Türkçe Sözlük*'ünde kan: 'atardamar ve toplardamarların içinde dolaşarak hücrelerde özümleme, yadımlama görevlerini sağlayan plazma ve yuvarlardan oluşmuş kırmızı renkli sıvı' Fransızca *Petit Robert*'de: 'damarlarda dolaşan kırmızı renkli yapışkan sıvı'; tıp çevrelerindeyse 'tek kaynağı insan olan pahalı bir ilaç' biçiminde tanımlanır".

Mino Gabriele ve Valentina Conticelli ise antik dünyada –kandan gelen iyimser mizacın özelliklerinin deşifresinden, özellikle sonraları

Aristoteles tarafından kısmen kabul edilmesiyle büyük bir popülerliğe ulaşan "kan merkezli bilinç kuramı"na– kan araştırmalarını, klasik edebiyatta kanın üstlendiği rolü ve kanın büyüyle ilişkisini, aynı izleğin Rönesans ve Klasik Dönem yansımalarını ele alıyor: "Antikçağ boyunca kanın hayati önemde bir unsur olarak görüldüğüne dair elimizde güçlü kanıtlar vardır. Kaynağını mitolojiden alan bir kültürel izlektir bu. [...] 'Kan, yani *sanguis*, Latincedeki ismini *suavis*'ten, yani letafetten almıştır, bu yüzden de kandan gelen iyimser mizacın etkisi altındaki insanlar latif ve iyi geçimli olurlar.' [Bu] cümlesiyle Sevilla'lı Aziz İsidore, Klasik Dönem düşünürlerinin kan üzerine düşüncelerinin büyük kısmını, kısa ama öz bir şekilde ifade etmiştir".

Kaan H. Ökten, Ortadoğu kökenli din ve inanışlarda sıkça rastlanan, bazı hallerde söz konusu din ve inanışların odağına yerleşen kan fenomeninin Yahudi-Hristiyan mitolojisinde nasıl bir önemi olduğunu tartışıyor: "Yahudi dini akidesinde kan, Tanrı'nın verdiği canla özdeş olduğundan, hem inanç, hem de pratik gündelik hayatla ilgili somut birtakım hüküm, emir ve kurallar vazedilmiş veya yaşanılarak geliştirilmiştir. Bu durum, Yahudilikte din ile gündelik hayat arasındaki sıkı ve kopartılamaz bağın [örneğin *berit*, *nida*, *kaşerut* vs] ne kadar güçlü olduğunun bir göstergesi olsa gerektir. Hıristiyanlıkta ise kan konusu, dinin bir sırrı olarak anlaşılmış ve Yahudi inancından devralınan bazı uygulama, düşünce ve imgeler [kurban, kuzu, Fısıh gibi], dönüştürülerek İsa'nın kanına ayrı ve özel bir anlam yüklenmiştir. İsa'nın kanı, tüm insanlığı akladığı gibi, Efkaristiya ayininde onun kanı ve bedeniyle paydaş olunarak Tanrı-insan ilişkisi düşüncesine/inanışına yeni bir boyut katmıştır."

"Kanın Arapçadaki yoldaşları hareket, kadın, dostluk, ihanet, tutku, yasa ve iktidardır" diyen A. Sait Aykut Arap-İslam dünyasında kanın ismiyle cismiyle nerede durduğunu anlatıyor. Sait'in yazısında ırkçı Araplara tepki duyan, bu konuda yazı yazan, düşünce üreten aydınlardan oluşan Şuûbîler'in metinlerinden örnekler, Câhız'ın siyahların beyazlardan üstün olduğunu öne sürdüğü kitabından bir bölümü, ayrıca kan dolaşımını Batılıdan önce bulan İbnü'n-Nefîs'in buluşunu ilan ettiği satırlarını bulabilirsiniz.

Gürbüz Erginer'se, kan-can-ruh özdeşliği düşüncesi üzerinden, tabu olarak kanın folklorik çağrışımlarını ele alıyor: "Anadolu genelinde, kurban olarak sunulan hayvanın kanının orada bulunan çocukların alnına sürülmesinin yanında; 'Kurban kesilir kesilmez, kanından nefes darlığı

çeken çocuğa bir kaşık içirilir'; 'Kurbanın kanı meyve vermeyen ağaca sürülür, kurt vurmasın, meyve versin diye'; 'İştahsız olanlara bir miktar kurban kanı içirilir'; 'Kurbanın kanı, çok içki içen kocaya içirilir, içki içmesin diye'. Tüm bu uygulamalar, beşeri âlemden kutsal olana hediye edilen kurbanlığın, kurban edildikten sonra eti ve kanıyla birlikte kutsallaştığı düşüncesiyle bağlantılıdır. Burada, kutsallaşan kanın hedefle teması sonucu kutsallığın, hedefe aktarılarak arzu edilen sonucun alınacağı fikir çağrışımı vardır."

Julian Huxley'in, Macmillan War Pamphlets yayınları arasında yer alan 1941 tarihli uzun makalesinden derlediğimiz "Kan Kavgası" başlıklı yazısı ise, Almanya'nın karanlık dönemini, Nazizmin kan temelli ideolojisinin "bilimsel" yapısını, Nazi Almanyasının ırsi çalışmalar üzerinde nasıl çarpıtmalarla yol aldığını açıklıyor.

René Girard, kurban kanıyla doyurulmayan şiddet güdüsünün, nasıl zincirleme toplumsal cinayetlere, kan davalarına yol açtığını açıklıyor; tragedyalardan yola çıkarak, medeniyet tarihimiz boyunca, kurban kanıyla kirli kanın birbirinden nasıl ayrıldığını, ya da nasıl "ayrılamadığını" ele alıyor; Girard'a göre, arkaik teokrasinin hükümdarlığıyla, devletçiliğe ve yasalara dayalı, yeni, "modern" düzenin tanınması arasındaki bir geçiş dönemine ait olan tragedyanın kusursuz denge ölçütü, "farklılık"ların silinmesinin, bu yüzden de kurban ritüelinin yanlış yola sapmasının bir ifadesi; bir sonraki adımsa şiddet güdüsünün zincirleme şiddet eylemlerine yol açması, yani toplumun "kan davalarıyla" kendi kendini yok etmesi. Artun Ünsal ise aynı zincirleme şiddet tepkilerinin Anadolu'daki karşılıklarını, yakın dönemde yaşadığımız olayların izinde irdeliyor: "Eski sıklıkla olmasa da, kan davaları Van'dan İstanbul'a, Muğla'dan Sinop'a, Mardin'den Yozgat'a ülkenin dört bir yanında hâlâ görülüyor. Sadece Anadolu'da değil, Ortadoğu'nun birçok ülkesinde, hatta Balkanlar'da Devlet'in adaletini hiçe sayan öç alarak kişisel adalet arama geleneği, bunca sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal gelişmelere karşın kimi kırsal yörelerde gücünü koruyor."

Güven Turan, Strabon'dan Plutarkhos'a, Moğollardan günümüz Çek mutfağına gıda olarak kan konusu üzerinde duruyor.

"20. yüzyılın ikinci yarısında, sanatçının yapıtının konusu, yapıtın fiziksel sunumuyla özdeşleştikçe, sanatla günlük yaşam arasındaki sınır da giderek bulanıklaşmaya, yok olmaya başladı." Çağdaş sanatta, performans ve *happening* bağlamında, çok önemli bir yeri olan kanın, 1960'lar-

dan bu yana, iki farklı sanatçı kuşağı tarafından nasıl ele alındığını ise, Peter Weiermair anlatıyor. Özellikle Avusturya Eylemciliği ve Hermann Nitsch'in ritüel-eylemlerini konu edinen Weiermair, "romantik çağda, hatta otuz yıl öncesinde olduğunun aksine, artık 'görünür' olmayan kanın getirdiği tehlikeler"in (çünkü artık kan, yalnızca "dışarıda" olduğu, dışarıya aktığı zaman değil, damarlarda dolaşırken de bir tehdit unsuru) sanatı nasıl etkilediğini özetliyor.

Zeynep Direk âdet kanının "kirliliği", cinsel kimliğin belirleyici bir unsuru olarak, "iğrenç ve kutsal kan" konusunu ele alıyor, âdet kanamasından Lacan ve "göreli dişi başkalığın klasik belirleniminin biricikliğine" uzanıyor: "Kadın ve erkek arasındaki sembolik mübadele tarihte hiçbir zaman özgür ve adil olmamıştır. [...] Lacancı sistemin yapıbozumu dişi başkalığın da ifadesinin önünü açacaktır."

Son olarak Slavoj Zizek, "kan emici" varlıkların, "vampirlerin" doğası üzerine, Kant-Lacan çizgisinde bir kuramın izini sürüyor; vampirleri temsiller evreninin "neresine" yerleştireceğimiz sorusuna, Immanuel Kant'ın olumlu-olumsuz-sonsuz yargı ayrımları aracılığıyla bir yanıt arıyor: " [...] popüler kültür metinlerinde, ne ölü ne de canlı olan acayip yaratıklar, yani 'vampirler', 'yaşayan-ölüler' olarak anılırlar – ölü olmasalar da, biz sıradan ölümlüler gibi canlı olmadıkları, bizim yaşadığımız biçimde yaşamadıkları ortadadır. 'O yaşayan-ölüdür' yargısı böylece tam da, vampirleri ölülerin bölgesinden dışlamaya, ama sırf bu yüzden de onları ('o ölü değildir' yargısıyla yapılabileceği gibi) canlıların bölgesinde konumlandırmamaya yönelik salt olumsuz bir yaklaşım içermesi anlamında, sonsuz-sınırlayıcı bir yargıdır."

Bu sayının odağında Edward Said var. Yakın zamanda kaybettiğimiz Edward Said'le yapılan son söyleşiye yer veriyoruz. Söyleşinin başlığı, Said'in bütün bir entelektüel mücadelesini özetler nitelikte: "Ötekine Bir Yer Vermenin Bir Yolu Olmalı". Bilindiği gibi, Edward Said'in çalışmaları, özellikle de *Şarkiyatçılık*, her zaman, ölümünden sonra genellikle olduğu gibi övgü ve saygıyla anılmadı. Söyleşinin başındaki giriş yazısında David Barsamian'ın da dile getirdiği gibi, ona "terörist" sıfatını uygun görenler bile olmuştu; Edward Said'in kendisinin de sözünü esirgemeyen bir entelektüel olduğunu hatırlarsak, bu tür "kavgaların" nerelere vardığı hakkında fikir sahibi olabiliriz. Fikir vermenin ötesine geçmek, "ötekine de bir yer vermek" adına, bilinen en sert Edward Said eleştirisini, şarkiyatçılarla Said arasında-

ki kavganın doğasını bire bir yansıtan bir örneği, yani İbn Warraq'ın "Said ve Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi" başlıklı yazısını yayımlamaya karar verdik.

Yeni Perspektifler bölümündeyse, yeni yayın kurulu üyemiz, Şeyla Benhabib'in "Değişen Dünyada Siyaset Kuramı ve Siyasal Üyelik" başlıklı yazısına yer veriyoruz. Benhabib dünyanın en seçkin üniversitelerinde çeşitli tartışmalara sebep olan makalesinde, özellikle Avrupa Birliği gibi oluşumların, ya da örneğin Kanada'daki Quebec Hareketi'nin sebep olduğu anayasal tartışmaları; önümüzdeki yirmi yılın siyaset bilim çalışmaları için belirleyici olacağını düşündüğü, "ulus-devlet'in dağılımı", "ülkesel sınırların bulanıklaşması" ve "siyasetin ülkesizleşmesi" izleklerini değerlendiriyor.

Cogito'nun ocak sayısının dosya konusu "Şiir" olacak. Bir süredir hazırlıklarını sürdürdüğümüz, sonraki iki sayımızın dosya konularıysa, "Avrupa Kavramı" ve "Avrupa Siyaseti".

*E. Efe Çakmak*

# Görüntü Yamyamlığı

Uday ve Kusay Saddam'ın cesetleri 25 Temmuz 2003 günü, Basın kameraları aracılığıyla dünya kamuoyuna gösterildi. Bilemiyorum görüntü almayı kabul etmeyen kameraman, televizyon gazetecisi, basın çalışanı olmuş muydu; bu görüntüleri yayımlamaya karşıçıkan kanal yöneticileri ya da yetkilileri oldu mu, bunu da bilmiyorum: Benim gözümde, sözümona 'düzeltilmiş', 'çekidüzen' verilmeye çalışılmış o iki cansız gövdenin görüntülerinin yayımlanmış olması safkan bir ahlâksızlıktı – bunları uzakta(n) yazıyorum, kimin ne tavır aldığı hakkında en ufak bilgi kırıntısından yoksunum şu anda.

Uday ve Kusay'ın yakalanmayıp öldürülmüş olmaları, olayın gerçekleşme biçiminin uluslararası hukuk normlarına uyup uymadığı ayrı konular, o sulara donanım sahibi kişilerin açılması daha yerinde olur. Beni burada, *izleyici* kimliğimle, *tanık* kimliğimle karşılaştığım, gafil avlandığım için bakmak, sonra da görmek zorunda kaldığım, bırakıldığım görüntüler, onlarla birlikte zihnimde açılan, belleğimden silemeyeceğim, anlam ve imlem alanı ilgilendiriyor. Sözkonusu görüntülerin arşive belge olarak kaldırmak amacıyla çekilip, yıllar geçince bir biçimde sızdırılmış olmasını *bir dereceye kadar* anlayabilirdim belki; *strateji gerekçesiyle* basının çekim yapmasını sağlamak ve görüntü yamyamlığına çağrıda bulunmak insan onuruyla alay etmenin dolaylı bir yoluysa, asıl dolaysız olan, burada, *kesin bir terör* eyleminin gerçekleştirilmesidir: O iki cesedin görüntülerinin yayımlanması kararını ancak eksiksiz bir şiddet siyaseti verebilirdi.

Açıklanan gerekçelerin sahiciliğine en aymaz kişilerin bile inanmayı aklından geçirmediği bu 'son savaş'ın bu aşamasında, Saddam'ın iki oğlunun artık yaşamadıklarını, gerçekten yaşamadıklarını



Irak halkına kanıtlamak gerekirliği herkesi bir biçimde gülümsetmiş olmalı. Kendi kamuoyuna şırıngalamak istediği enerjiyi, dünya kamuoyuna vermek istediği yeni gözdağını hesaba katmasak ne değişir: Sonuçta, Iraklıların bu iki kardeşin ölerek kurtulduklarını mı düşünecekleri, yoksa, daha da vahimi, Amerikan askerleri tarafından kuşatıldıkları için onurlu birer kahraman kimliğiyle savaşarak ölmeye karar vermeyi yeğlediklerine mi inanacakları henüz bilinmiyor – olayın hemen ertesinde yaşanan misillemeler hepten abartmadığımın bir göstergesi sayılabilir de.

Uday ve Kusay Saddam'a zerre kadar değer vermediğimi söylemem gerekir mi? Bu tür vandalları 'mazlum' statüsüne geçirmeye yolaçacak hiçbir özel sempati kaynağına sahip değilim ben. Ama iş iki cesedin görüntülerinin karşımıza çıkarılmasına geldiğinde, bu kararı veren zihniyetin onlarınkinden uzak olduğunu ileri sürmenin güçlüğüne inandığımı eklemek isterim.

Amerikalıların strateji gerekçelerini düzmece bulmanın ötesinde, ders almadıklarını da anımsatmak boynumuzun borcu: Che Guevera'nın cesedini CIA'in görüntülemesi onu, altı üstü evrensel kahraman haline getirdiydi, o kadar uzağa gitmeleri de şart değil ayrıca: Elvis Presley'in ölmediğine, ortaya çıkacağına inananların ezici çoğunluğu Amerikan vatandaşı.

ENİS BATUR

# Capa'nın *Düşen Asker*'inin Sahiciliği Üzerine

"Robert Capa biyografisi için araştırmalarıma başladığım dönemde, *Düşen Asker* fotoğrafıyla ilgili çok az somut bilgi vardı. 1936 Ağustosunda, İspanya İç Savaşı'nın başlamasından birkaç hafta sonra Capa, yeniyetme bir savaş fotomuhabiri olan sevgilisi Gerda Taro'yla birlikte, General Franco'nun faşist ordularına karşı direnen Cumhuriyetçileri fotoğraflamak üzere İspanya'ya gitti. *Düşen Asker* fotoğrafı ilk kez, 23 Eylül 1936 tarihli Fransız *Vu* dergisinde, aynı sayfada benzer bir fotoğrafla birlikte yayımlandı. Sayfada üstte "Nasıl Düştüler" yazıyordu ama Capa'nın bu fotoğrafları nerede ve hangi şartlar altında çektiği açıklanmıyordu.

*Düşen Asker* daha sonra, 12 Temmuz 1937 tarihli *Life* dergisinde basıldığındaysa başlık daha açıklayıcıydı: "Robert Capa, Cordoba şehri yakınında, bir İspanyol askerinin başından vurularak düştüğü anı yakaladı." Adamın başından vurulduğu iddiası, *Life* editörünün askerin kepindeki püskülü, parçalanmış beyninin bir parçası sanmasından kaynaklanıyordu.



Capa'nın yaşamı sırasında ve ölümünden sonraki 20 yıl içinde bu fotoğraf; görüntünün sahiciliği, inanılırlığı hiç sorgulanmadan, pek çok kez yayımlandı.

Fotoğraftaki askerin ayaklarının yere düz basması şüphe yaratan bir ayrıntıydı. Benzer şekilde rahatsız edici bir diğer ayrıntı da, askerin silahını yakın bir zamanda kullanmaya niyeti yokmuş gibi taşımasıydı. Bu iki durum, 1930'larda *Life* dergisinin fotoğraf editörü olan Hansel Mieth'in 19 Mart 1982'de, bana yazdığı bir mektuptaki hikâyeyi yeniden düşünmeme yol açtı. Mieth mektubunda Capa'nın ona bu ünlü fotoğrafını nasıl çektiğini açıkladığını söylüyordu. Capa, 'Askerler şakalaşıyorlardu, hepimiz şakalaşıyorduk. Kendimizi iyi hissediyorduk. Hiç kimse ateş etmiyordu. Yamaçtan aşağı koşarak indiler. Ben de koştum ve deklanşöre bastım,' demişti.

Mieth'in 'Onlara saldırıya uğramış gibi poz vermelerini mi söylediniz?' sorusuna cevabı şöyle olmuştu: 'Kesinlikle hayır. Çok eğleniyorduk, kendimizden geçmiştik.'

'Sonra?'

'Sonra aniden herşey gerçeğe dönüştü. Silah sesini duymadım – başta duymadım.'

'Siz neredeydiniz?'

'Askerlerin biraz ilerisinde, yan tarafta.'

Capa Mieth'e bu olayın onu çok rahatsız ettiğini, bir türlü aklından çıkmadığını anlatmış. 'Askerin ölümünden biraz da kendisini sorumlu tutuyordu – hislerini, doğal olarak, gizlemek istemiş ve bu nedenle yıllar içinde, fotoğrafı nasıl çektiğine ilişkin farklı açıklamalar yapmış.' "

Robert Capa biyografisinin yazarı Richard Whelan'ın, önce *Aperture* dergisinde (Bahar 2002), sonra geliştirerek 2003'te internette yayımladığı "Robert Capa'nın *Düşen Asker*'inin Sahiciliğini Kanıtlamak" başlıklı yazısından alıntılanan bu bölümdeki iddialar, yazının geri kalanındaki kanıtlarla destekleniyor. Yazar, Capa'nın o dönemde çektiği diğer fotoğraflardaki detayların karşılaştırmalı bir incelemesini yapmış; ayrıca Capa'yla birlikte İspanya'da bulunan diğer savaş muhabirleriyle konuşmuş. Sözü edilen makale, son dönemde alevlenen, fotoğrafın gerçekliği tartışmasına cevap niteliği taşıyor.

MİNE HAYDAROĞLU

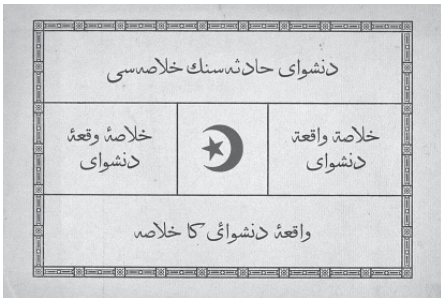
# İngiliz Unutur, Kitap Unutmaz

*1907'de Mısır'ın Menufiye Kazası'nın Danişvay Köyü'ne karargâh kuran bir İngiliz avcı grubu, çevreyi rahatsız etmiş, köy halkının tepkisi üzerine aralarında arbede çıkmıştır. İngilizler, çıkan olayları bastırmak için köyün ileri gelenlerinden 4 kişiyi idam etmekle yetinmeyip halkı da sopa ve kamçılarla dövmüşlerdir.*

*İngiltere ile diplomatik soruna dönüşen ve uzun yıllar tartışılan olay uluslararası ilişkiler literatürüne "Danişvay Hadisesi" olarak geçer.*

*Sermet Çifter Kütüphanesi'nde rastladığımız bu albüm, o günlerde bu acı hadiseyi unutmamak isteyen Mısırlılar tarafından, dört dilde paralel metinle hazırlanmış ve basılmıştır. Menufiye'nin Danişvay Köyü'nde halen bu olaylara ait fotoğraf ve belgelerden oluşan bir müze bulunmaktadır.*

*Batı'nın Doğu'yla ilişki kurma biçiminin, bitmez tükenmez örneklerinden birine tanıklık eden bu albümü aynen yayımlıyoruz.*




I. İngiliz tarihinde kara bir leke suretinde kalacak olan "1907 senesi Danişvay" hadisesine ait bazı resimler şurada gösterilmektedir.

Hadisenin hülasası şundan ibarettir:

Mısır'da bir İngiliz avcı heyeti her sene köyleri gezerek avlanır idi. Sene-i mezkûrda (sözü edilen yıl) dahi aynı vechile ava çıkmışlar ve Danişvay köyüne uğramışlardı. Köylüler tarlalarını, mezruatını (ekinlerini) ve hayvanât-ı ehlîlerini (evcil hayvanlarını) taciz eden bu heyet efradından pek o kadar memnun değildiler. Tesadüfen bu seneki av mevsiminde sayyadlar (avcılar) köyde bir kadının telefine ve bir çiftliğin yanmasına sebep olmuşlardı. Bunun



üzerine köylülerle avcılar arasında ufak

bir arbede ve müsademe vukua gelmiş ve neticede gerek heyetten ve gerek ahaliden birkaç kişi mecruh ve telef olmuştu. İngilizler, köylüleri tedip için şu resimlerde gördüğünüz vahşi muamelatı icra etmişlerdir.

II. Bu resimler dahi İngilizlerin 2 kilometre murabbaî [dikdörtgen] bir araziden ihzar etmiş oldukları darağacı ve falaka boyunduruğu ile biçare masum ahaliden ne türlü vahşiyane bir intikam aldıkları görülmektedir. Peters, Bond namlarında birkaç İngiliz mahkeme reisleri huzurunda ilamın kıraatini müteakip hükm-i idam icra edilmiştir. Danişvay'ın ilk şehidi Şeyh Ali Mahfuz'un ân-ı idamında söylemiş olduğu son sözü "Allah bilcümle müstebitlere lanet etsin!" cümlesi teşkil etmiştir.

III. Bu resim Yusuf Hüseyin Selim, Es-Seyyid İsa Selim ve Muhammed Dervişî Zehran isminde üç masumun İngiliz askerlerinin taht-ı muhafazasında [kontrolü altında] idam edildiklerini göstermektedir.

IV. Bu resimde İngilizlerin insaniyete şeyn [ayıp] olan muamelât-ı vahşiyâneleri görülmektedir. Bu biçare şehit evlat ve ailesinin huzurunda idam edilirken gaddar İngilizler, intikamlarının husul bulmasından dolayı mağrur ve müftehir etrafında dolaşıyorlar. Dahiliye Vekaleti müsteşarı Mr. Mitchell ile Menufiye kazası müdürü bu hükm-i vahşiyânenin icrasına nazaret etmekte idiler.

V. Bu resim İngilizlerin masum şühedayı idam ettikten sonra, diğer biçarelerin kadınlar, çocuklar ve ihtiyarların feryad-ı hazini karşısında sopalar ve kamçılar ile dövüldüklerini göstermektedir.

VI. Bu resim bade'l-idam [idamdan sonra] cesetlerin yerlerde suret-i terkini [bırakılışını] göstermektedir. İşte bu suretle Mısır tarihinde İngilizlerin muamelât-ı vahşiyânelerini daima ihtar edecek [hatırlatacak] olan bu hadisenin son safhası bu surette ikmal edilmiş oluyor.

ÖMER FARUK ŞERİFOĞLU











# Leni Riefenstahl de Öldü

Bir asrı aşan yaşamı boyunca adı "kahraman", "korkak", "yalancı" gibi sıfatlarla anılan Riefenstahl 20. yüzyılın en çok tartışılan karakterlerinden biriydi. Hitler'in propaganda filmlerini çeken Leni Riefenstahl, koca bir ulusun bu diktatöre hayranlık duymasına en büyük katkıyı sağlayan insanlardandı. Çektiği filmler için birçok ödül aldı. Holywood'un ünlü yönetmenlerinden George Lucas'ın "tüm zamanların en büyük kadın yönetmeni" diye andığı Leni Riefenstahl'ın filmlerinde kullandığı kamera ve montaj tekniklerinin dahiyane olduğunu bütün sinema otoriteleri kabul etti.

Leni Riefenstahl resim eğitimi aldığında ve dansı kendine meslek olarak seçtiğinde Almanya bir kayzer tarafından yönetiliyordu.

Leni Riefenstahl, filmlerde oynamaya başlayıp da *Mavi Işık*, *Kutsal Dağ* gibi filmlerdeki rolleriyle ünlendiği sıralarda Weimar Cumhuriyeti çöküyordu.

Leni Riefenstahl, kendisine dünyanın en iyi kadın yönetmeni sıfatını getiren ve Nazi propagandası içeren *İradenin Zaferi*, *Olimpia* gibi filmlerin yönetmenliğini yaptığı sırada Hitler milyonları katlediyordu.

Leni Riefenstahl, Sudan'da yaşayan Nuba yerlilerinin fotoğraflarını çektiğinde Almanya'da 68 kuşağı sokak savaşları veriyordu.

Leni Riefenstahl, 71 yaşında hüviyetindeki doğum tarihini değiştirip tüplü dalışa başlayarak sualtı belgeselleri çekmeye başladığında, Almanya 133. üye olarak Birleşmiş Milletler"e katılmış, Sklylab adlı uzay istasyonu yörüngesine oturmuştu.

Leni Riefenstahl, 1992 yılında *Resimlerin Gücü* adlı fotoğraf kitabıyla Emmy Ödülü'ne layık görüldüğünde Sovyetler Birliği çoktan dağılmış, Berlin Duvarı yıkılmış, duvarın parçaları hediyelik olarak sokaklarda satılıyordu.

Değerlendiren kişiye göre, sempati ile nefret arasında kocaman bir yelpaze üzerinde her noktada yer alabilen Leni Riefenstahl "Sanat ideoloji adına kullanıldığında ya da herhangi bir sanat eseri ideolojik bir amaca yönelikse değerinden bir şey yitirir mi?" sorusuyla karşı karşıya bıraktı her zaman milyonları. Bir sanatçının sorumluluğu sanatını en iyi şekilde icra etmekten ibaret midir? Zira tek savunması buydu Leni Riefenstahl'ın: "Ben işimi en iyi şekilde yaptım."

Hitler Almanyasında çektiği filmlerde Hitler'i tam da Hitler'in istediği şekilde göstermeyi başardı Riefenstahl; halka







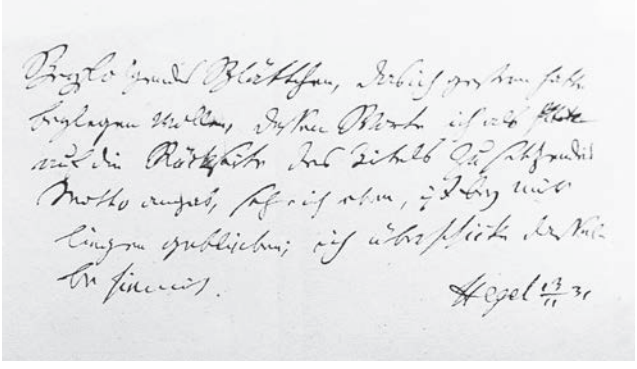

kusursuz bir "Führer" portresi çizdi. Hitler'in erkekliğinden çok etkilendiğini hiçbir zaman inkâr etmedi. "Hitler'in cinsel ilişkiye girmediği kadını" olarak anıldı. Hitler döneminde olan bitenden, yaşanan katliamdan bihaber olduğunu, filmlerinde sadece gördüklerini yansıttığını iddia etti. Savaş sona erdiğinde Amerikan askerleri tarafından tutuklandı; propaganda filmlerini çekmeye zorlandığını, toplama kamplarında neler yaşandığını bilmediğini tekrarlayıp durdu. 40'ın üzerinde davaya çıktı. 1948 yılında mahkemede Nazi yanlısı olduğuna ancak aktif bir suç işlemediğine karar verildi. Hiçbirini kaybetmemiş olmakla gurur duydu. Savaş sonrası çoğu Almanın söyleminden pek de farklı değildi aslında söyledikleri: "Bilmiyordum!" Hiçbir zaman insanlardan, tarihten özür dilemedi; hiçbir zaman "Pişmanım" ifadesini kullanmadı. Asla "Üzgünüm" demedi.

Hem Nazi Almanyasının en yaşlı tanığı hem de Almanya'nın yaşayan tarihi; dünyanın gelmiş geçmiş en iyi kadın yönetmeni, Hitler'in maşası, nazizmin oportünist bir starı, Leni Riefenstahl, 8 Eylül'de 101 yaşında öldü. Bir asrı aştıktan sonra ardında toplu gösterimi hâlâ yasak olan filmler ve insan ile sanat hakkında birçok soru bıraktı.

ITIR ARDA

# Hegel'in Son Sözleri

"Gerçek bütündür", diyordu Hegel, bu anlamda, bitimsiz. Parça bütün ilişkisinin diyalektik örgüsü, kurulan ilişki bağlamında bütünün hep bir parçasına denk geliyor! Tamamıyla kapsanmaya çalışılsa da ele avuca sığmayan bir kayganlığı var içine büyünülen hayatın: Bir parçası olsak bile, bakınca görüyoruz: Bütünüz, kendi içimizde. Doğru, –bütün olmasına bütün ama– hep tamamlanmamış yanıyla, yüzleşilen eksiklik duygusuyla. Hangi ayrıntıya odaklanılsa, bütün oluyor cismiyle, kabuğuyla. Hangi bütünlük yakalansa, içinde küçülüyor, eriyerek bir ayrıntısı haline geçiyor, bağlantılı olduğu başka bir bütünün. Bütünüyle birlikte taşıdığımız (hayatın içine giriş) eksenimizin, bütünü aradığı için her yöne çevrilebilen yüzü, bir parçasını görebiliyor ancak, içinde hareket ettiği bütünün. Bakınca, "bir bakış açısı"na sahip olabiliyor çünkü. Her şeyi görecek bütüncül bir bakış açısının olmaması varoluş koşulu sayılarak kabul ediliyor. Hep öne bakıldığından, arkada gölgede kalan alanı, o bakış açısını hesaba katmamız gerekiyor. Barındırılan genişliği, yüzeyi açma, sınırı aşma isteği kabarıyor. Her hareket, başkasına çıkarıyor, iletişime yol açıyor. Gelinen yerde gide gide yine kendimize gittiğimizi, kendimizi bulduğumuzu bütünümüzden çıkamadığımızı ayıyoruz... Bencillikten başka bir şey bu. Bütünün be(de)nde toplanması daha çok. Uğranılan yerler, önünde sonunda, kendine çıkarıyor. Bir verimlilik döngüsü, aynısı olmayan benzeri süreçlerin başlamak için habire geri dönmesi... Kendinden çıkan, kendine gidiyor böylece, kendine dokunuyor!... Gerçek bütünse, tek



tek birimlerden oluştuğu için bir bütün! Hegel'in yaşamını imleyen sözleri ele alalım. Ta çocukluğu, abeceyi öğrenmesinden, son kez ölümünden bir gün önce çızıktırdığı sözlerine (13.11.1931) eklenecekler olamayacağı için, bütünlüğünü tamamlayan parçalar sayılabilir her biri. Son yazdığıyla, geldiği sınırda, noktayı koyarken, tarih ve imzasını atarken, *ben*güneşinin batmakta olduğunu sezmiş miydi acaba büyük filozof? *Mantık* adlı kitabına eklenmesi için yazdığı latince küçük not, eşinin bildirmesiyle, matbaaya yetiştirilsin diye çabucak kaleme alınmıştı! Bu son tuğla sayesinde bütününü, binasını tamamlamış, kendi bütüncül gerçeğini bulmuştu diyebilir miyiz acaba?

NURİ SAĞLAM

# Carter ve Mavi Sakal

Bedenin yaşamsal sıvısı kan; sağlıktan kurban törenlerine varan bir alanlar zincirinde gerek gündelik yaşamda gerek inanca dayalı ritüellerde her zaman, her kültürde yüklenen anlam çeşitliliğiyle önemli bir yere sahip.

Angela Carter, feminist yazının önemli ismi Wirginia Woolf'un *Kendine Ait Bir Oda*'sına atıf yaparcasına *Kanlı Oda* (*The Bloody Chamber*/1979) adını verdiği kitabında "Mavi Sakal", "Kırmızı Başlıklı Kız", "Pamuk Prenses" gibi bildiğimiz masalları feminist bir bakış açısıyla yeniden yazar. Woolf kendine ait bir odayı kadın özgürleşmesinin önemli bir parçası sayarken Carter'ın masaldaki "oda"sı negatif bir çıkışla kanlı bir uyanışa denk düşer.



Carter masallarının kahramanları bakire, cinselliği tanımayan, arzunun ülkesine yürümemiş gençkızlardır.

Perrault tarafından yazılan "Mavi Sakal"da, bilindiği gibi olaylar zengin ve güçlü bir adam olan Mavi Sakal'ın karısına koyduğu bir yasak üstüne gelişir. Mavi Sakal karısına bir odaya girmesini yasaklar, buna rağmen odanın anahtarını da ona emanet eder. Kadın merakına yenilir, odaya girer ve orada Mavi Sakal'ın eski karılarının cesetlerini bulur. Kocası odaya girdiğini anahtar üzerine bulaşan kandan anlar. Kadın diğerleriyle aynı kaderi paylaşacakken kardeşleri tarafından kurtarılır.

Carter, "Kanlı Oda" adını verdiği aynı masalı, "bir varmış bir yokmuş" şeklindeki belirsiz bir zamanı işaret eden girişten kurtararak "şimdi"den geçmişe doğru ve birinci tekil şahıstan anlatır. "O geceyi hatırlıyorum; yataklı vagonda nasıl da narin, tatlı bir kendinden geçiş içinde, gözümü kırpmadan yatıyordum..." Anlatıcı ile anlatılan arasındaki ayrışmanın son bulduğu masalda Carter masalın özgün seyrine bağlı kalsa da; o masala yeni bir değer verme, kişiliklerin işlevi ve rollerin değişimi, kahramanlara yeni bir bilinç hali yükleme görülür. Perrault'nun, merak kediyi öldürür demek istercesine verdiği didaktik, ahlaki mesaj da Carter tarafından değiştirilmiş, masala yeni bir anlam ve değer yüklenmiştir. Merak, uyanışa giden yolu açar.

Paris'ten trenle yola çıkan kadın kahraman için yola çıktığı yerle varacağı yer iki



farklı duruma da denk düşer: Paris çocukluğun, korunaklı bir mekânın, huzurlu ana evinin simgelendiği aşina ve güvenli bir ortamı; gidilen yer ise kocada simgelenen bilinmezliği, yeniyi, gizemli toprakları, bekâretten kadınlığa geçişi ifade eder. Eskinin ölümü, yeninin doğuşu. Tren, bu yeni varoluş biçimine geçmede itici güç olan arzunun simgesidir. Böylece Perrault'nun masalında değinilmeyen cinsellik, Carter'ın bütün masallarında önemli bir etken olarak yerini alır. 1700'lerin gotik atmosferine uygun bu şato genç kız tarafından, dışarıdan romantik hayallere denk düşen bir yer olarak algılanırken, içine girdiğinde daha ilk geceden itibaren şehvetin vahşice doyurulduğu bir yer olur. Sayısız odası, devasa yatağı, pornografik kitapların olduğu kütüphanesi, suretlerin parçalanıp çoğaldığı aynalar, göğüs göğüse bir çarpışma gibi acıyla yaşanan ilk gece... Evliliğin yaşandığı bu şato derhal bir yalnızlığa ve sürgün yerine dönüşür. Gotik roman ve dekadans estetiğin öğeleriyle yazılan, Marquis de Sade'a göndermeler yapılan "Kanlı Oda"da, yırtıcı bir hayvan gibi tasvir edilen koca tarafından saf ve el değmemiş bir kız seçilir. Masumiyet, aşk ve şiddet, evlilik bağı ve ölüm ortaçağ ve Rönesans dönemlerine ait grotesk tiplemelerle anlatılırken korku ve yabancılık duygusu bir dönüşüme uğramaz.

Mavi Sakal eşlerini cinsel isteklerine pasif bir biçimde boyun eğen kadınlar arasından seçer. Ailesinin uyarıları ve temkinli duruşuna rağmen gençkız Mavi Sakal'ın hayvansı çekiciliğine yenik düşerek hazza koşar. "Bana evlenme teklif ettiğinde ve ben de 'Evet' dediğimde bile kaybetmemişti o kesif, o şehevi duruşunu. Biliyorum, erkeği çiçeğe benzetmek biraz tuhaf kaçar, ama kimi zaman bir zambağa benzetirdim ben onu. Evet. Zambağa. Hissedebilen bir bitkiye özgü o tuhaf, meşum sükûnet vardı onun da üzerinde, cenazelere gönderilen kobra başlı zambakları andırırdı, hani kılıç kınına benzeyen bembeyaz kılıfları kıvrılarak uzanır etli yaçyapraklardan dışarı, o etli kısmı ise öyle kalın ve gergindir ki dokununca parşömen gibi gelir ele." Evliliğinin ilk anlarından itibaren haz ve acının, aşk ve ölüm döngüsünün durmayacağını anlar.

Girmesi yasak olan, ama anahtarı da ona teslim edilen odaya girdiğinde, kocasının en sevdiği şairin "Sevişme eylemi ile işkence icraatı arasında insanı sarsan bir benzerlik vardır" deyişinin tam olarak ne anlama geldiğini görür. Bu cehennemin kapısından çıkarken artık o odaya girmeden önceki kendisi değildir. Carter, kocası tarafından öldürülmek üzere olan kızı, bildiğimiz masal kalıplarının ya da geleneğin tersinden yürüyerek bir başka kadınla kurtarır. Silahını kuşanan anne, at sırtında şatoyu basarak Mavi Sakal'ı öldürür.

Yüzyıllar boyunca en kutsal kan sayılan bekâret kanı, Carter öykücülüğünde cinsellik-şiddet ve ölüm döngüsüyle kutsallığından arındırılır. Bedeli ödeyen kadınlar özgürlüklerine kavuşurlar. Masumiyet üstünden kadın-erkek ilişkilerindeki hegemonik yapıyı irdeleyen Carter, kadının doğasının ona verdiği, lakin kültürel yapıyla tabu alanlarından biri ilan edilen bekâretin yitirilmesiyle başlayan süreçteki ilişki mitosunu yeniden yazar. İpleri de kadının eline verir. Bekâret bozulur, kan akıtılır. Kadın da hazzın dünyasına doğru yolculuğa çıkar. Cinselliğin karanlık suları karıştırılır, insan ruhunun kara deliklerinin önünde durulur, hatta içine dalınır. Bu dalıştan sağ salim çıkan masum kızlar, kadın-erkek ilişkisindeki güçler dengesini yeniden kurarlar.

FİLİZ ÖZDEM

# Kan'dan Gen'e...

Paul Stefan, Otto Reche gibi bilim adamları kan ve ırk arasında güçlü bir korelasyon olduğunu iddia etmişler; "uzun kafalı" Avrupalı ırklarda, A grubunun, diğer kan gruplarından daha yaygın olarak bulunduğu, Asya kökenli (daha doğrusu Asya kökenli olduğu varsayılan) insanlarınsa genellikle B grubu kan taşıdığı yönünde gözlemler yapmışlar; daha da ileri giderek insanlığın özünde iki ırktan türediğini, bunlardan birinin üstün Germen ırkı diğerinin de aşağı Asyatik ırk olduğunu öne sürmüşlerdi. Sayısız harita çizildi, inanılmaz sayıda karmaşık tabloyla "ırkların hiyerarşisi" yapılandırıldı. 1935'e gelindiğinde, Almanya'da artık Nuremberg yasaları vardı; Yahudilerle Almanların evlenmesini ya da cinsel ilişkiye girmesini yasaklayan; Alman ırkını arındırmayı amaçlayan yasalar.

Bir zamanlar kanın yapısı üzerinden yürütülen ırsi çalışmalar, bugün artık genler üzerinden yapılıyor. Dünya üzerindeki genetik araştırmalarla sürdürülen "ırsi çalışmaların", kanla yapılan "ırsi çalışmalardan" çok farklı olduğunu söylemeye gerek bile yok. "Kan"ın yerinde "gen", sapık "ideolojinin" yerinde (genellikle) "bilim" var bugün. İdeoloji bilime üstün gelemedi, ona uymaya, onunla işbirliği yapmaya zorlandı diyebiliriz sanırım – bunun iyi mi kötü mü, ne ölçüde iyi ne ölçüde kötü olduğu bambaşka bir tartışma.

En azından çalışmalarımı sürdürdüğüm ve bu konuda pek de parlak bir sicili olmayan Max Planck Enstitüsü'nde durum bu. Hatta bilimin ideoloji üzerindeki zaferini, genin kan üzerindeki zaferine benzetmek mümkün görünüyor bana. Kanın gen üzerindeki "simgesel" zaferini en iyi ne anlatabilir diye düşünürken, kanın "genetik yapısına" dair birkaç belirleyim sıralamanın, "kanın



genetiğini" deşifre etmenin iş görebileceği aklıma geldi; böylece, "kan" denen hortlağı zapteden, ona boyun eğdiren, ona kimliğini, neliğini veren bir şeye dönüştü "genetik":

Bir genin üç aleli (alel bir genin farklı çeşitleridir) olduğunu görüyoruz. Her vücut hücresinde bu üç alelden ikisi bulunur. Yani genotipinde sahip olduğu iki aleli göstermeliyiz. Bu gene "I geni" diyelim. "I geni" belirli bir enzimi kodlar. Bu enzim de hücre yüzeyindeki glikolipidi modifiye eder. Bu genin üç aleli vardır: $I^A$, $I^B$ ve $I^0$. $I^A$ ve $I^B$ alelleri kodominanttır (yani ikisi aynı hücrede olduğunda her biri kendi enzimini kodlar) ve bunlar $I^0$ aleline baskındır (yani $I^0$ aleli ve $I^A$, $I^B$ alellerinden biri aynı hücrede olursa $I^0$ aleli çekinik kalır, kendi proteinini kodlayamaz).
A ve B kan gruplarıyla örneklersek şöyle bir durumla karşılaşırız:
Kan grubu A olan bireyin alyuvarları üzerinde A antijeni (antijen: vücuda giren ve bağışıklık sisteminin tanımadığı her türlü madde) vardır, kanında ise Anti-B antikoru (antikor: vücuda giren antijene karşı harekete geçen protein) bulunur. B kan grubundaki bireyin alyuvarları üzerinde B antijeni, kanında ise Anti-A antikoru vardır. A kan grubundaki bir insana B grubu kan nakledilirse bu insanın kanında bulunan Anti-B antikoru nakledilen kandaki B antijenini bulur, bunlar birleşir ve çökerler. Bu durumda alyuvarlar çökmüş olacağından kan işlevini yapamaz. AB kan grubunun genel alıcı olarak nitelendirilmesinin sebebi bu kanda hiç antikor bulunmamasıdır. Antikor olmadığından nakledilen kan çöktürülemez.
Rh kan grubu daha farklıdır. Her biri iki alele sahip en az üç gen tarafından kontrol edilir. Ama bu üç genden yalnızca birisi büyük çapta bağışıklık reaksiyonu verdiğinden genellikle tek gen olarak incelenir. Rh+ grubunda Rh antijeni vardır, antikor yoktur. Rh-'teyse Rh antijeni yoktur ancak Anti-Rh antikoru vardır.
Kanda birbirinden farklı pek çok hücre vardır. İlk olarak alyuvarlar ve akyuvarlar olarak ikiye ayırabiliriz bunları. Bunların her birinin farklı ödevleri ve farklı morfolojik yapıları vardır. Birbirinden hem işlevsel hem de morfolojik olarak bu kadar farklı bunca hücreyi birbirinden ayıran nedir? Genlerin farklı oranlarda aktif olmalarıdır tabii ki ayırıcı faktör.
Bu konuda ilginç olan, tek bir dokuda birbirinden farklı bu kadar çok çeşit hücre olmasıdır. Burada kan dokusuna özel olan, aynı dokuda pek çok farklı genin aktif olması durumudur. Ama sonuç olarak bu durum kanı sahip olduğu genler bakımından ve bu genlerin dizilimi bakımından diğer vücut hücrelerinden ayırmaz. O kadar!

EMRAL ECE ÇAKMAK


المجلّد الأول
يضم الكتابين الأول والثاني

# Bedensel Sıvı Karışımlarının Mahiyetine Dair*

İBN SİNA

Bedensel karışım,[1] vücuda giren besinin ilk dönüştüğü sıvı nesnedir. Bedensel karışımın iyisi/yararlısı, kendi başına veya başka bir nesneyle bir araya gelerek alınan besinin özünden bir parçaya veya özüne benzer bir nesneye dönüşenidir. Kısaca, içinde çözündüğü şeyin yerine geçebilmelidir. Bedensel karışımın kötü ve artık yararsız hale gelmişi de vardır; böylesi karışım az önce anlattığımız türün özelliklerini ya taşımaz, ya da nadiren iyi karışıma dönüşebilir. Bu karışım bir an önce bedenden atılmalıdır.

Biz diyoruz ki bedenin sahip olduğu nem biçimlerinin[2] bazıları birincil bazıları ikincildir. Birincil öneme sahip olanlar, şimdi anlattığımız karışımlardır. İkincil öneme sahip olanlar, iki kısımdır; birincisi atıklardır, ikincisi atık olmayanlardır. Atık olanları ilerde anlatacağız, atık olmayanlara gelince bunlar, daha ilk andan itibaren dönüşüme uğrayan ve organlara nüfuz edenlerdir. Ancak bunlar, hemen o anda, tam-ayrık-bağımsız organların bir parçası olamazlar.

* Bkz. İbn Sînâ, *el-Qânûn fi't-Tıbb*, Beyrut 1993, (büyük boy, 4 cilt), önsöz-inceleme: Ali Zey'ûr, c. 1, s. 29-36. *El-Qânûn* tıp tarihinde çığır açmıştır, kendinden önce ve belki de kendinden sonra yazılmış pek çok kitaba oranla anlatımsal açıklık o denli yüksektir ve bölümlendirme mantığı o denli sistematiktir ki batı ve doğu yüzyıllar boyunca bu kitaba bağlanmış hatta "bilim dilinde kesin ve iyi anlatımın nasıl olacağına" ilişkin tartışmalarda *el-Qânûn* ana örnek olarak algılanmıştır. İbn Sina felsefi birikiminin getirdiği kesinleştirici ve belirginleştirici üslubunu burada da koruyor. Konusuna hakim bir öğretmenin en zor öğrenciye bile tıbbı sevdirme ve izah etme çabasının ürünü olan bu cümleleri en yalın şekilde ama kavramsal değerinden de birşey kaybettirmeden Türkçeye çevirmeye çalıştım. Kuşkusuz yüzyıllar önce başlayan Türkçe tıp dili kurma tecrübesi/serüvenine belki fazla katkıda bulunmayacağım ama tıbbın da edebi bir eser gibi zevkle okunabilir yanları olduğunu gösterebilirsem ne mutlu bana.

Atık olmayan bu nem biçimleri, temelde dörde ayrılır. Birincisi, asıl organları suvaran, onların içinde veya civarında bulunan küçük damarların sahip olduğu sınırlı nemdir. İkincisi, tıpkı yapraklar üzerinde oluşan çiğ damlası[3] gibi asıl organa yayılan nemdir. Beden kendi gıda stoklarını bitirirse bu tür bir nem, besine dönüşmeye elverişli hale gelir. Ya da, insan bir gerilim yaşadığı için bazı organlar doğal nemini kaybetmişse işte bu nem o organı tekrar nemlendirir, ona işlevselliğini geri kazandırır. Üçüncüsü, bağlanma/katılaşma dönemini yeni geçirmiş olan nemdir. Böylesi bir nem, mizaç veya benzeşim/dönüşüm yoluyla, organın özünden bir parça haline henüz gelmemiştir; tam kıvam sürecine girip esas dönüşümü yaşamamıştır. Dördüncüsü, canlının oluşum sürecinin başlarında temel organlara nüfuz eden bir nem türüdür. Bu nem sayesinde yeni canlının organları meniden itibaren oluşmaya başlamakta, hatta meninin bile kendi karışımları bu nemle kendi oluşumuna başlamakta ve nihayet organların bütün parçaları bu nem sayesinde birbirine kenetlenmektedir.

Biz şunu da eklemeliyiz; nemli olan iyi ve atık karışımlar dört kısımla sınırlanır. Birincisi, en üstün sıvı karışımı olan kandır. İkincisi balgam, üçüncüsü safra, dördüncüsü sevdadır.[4]

Kanın karakteristik niteliği, sıcak bir nemliliktir; iki kısma ayrılır; doğal olan, doğal olmayan. Doğal olan kıpkızıldır, asla kötü kokmaz, hissedilir derecede şekerlidir. Doğal olmayan da ikiye ayrılır; birincisi vücuda yararlılık/elverişlilik[5] halinden uzaklaşıp bozulmuştur; ancak bu bozulma ona karışan yabancı bir nesne sebebiyle değil, kanın bizzat kendi mizacının kötüleşmesi, örneğin kuru ve katı hale gelmesiyle gerçekleşmiştir. İkinci tür doğal olmayan kan ise kendisine pis bir karışımın nüfuz etmesiyle bozulmuştur; bu da iki kısımdır; ya dışarıdan gelen bir karışım onu bozmuştur ya da bu karışım kendi başına kan içinde oluşup bozukluk yaratmıştır. Şöyle ki; bu karışım kanın bir bölümünü kokutabilir ve tabaka halinde acı, saframsı bir kalıntıya veya simsiyah ve yine acı,[6] katılaşmış pıhtımsı bir nesneye dönüştürebilir. Sonuçta her iki özellik veya sadece biri kanda kalmaya devam eder. Bu kısmın kendi içinde ikiye ayrılışı, o tür bir kana karışan nesnenin doğasıyla ilgilidir. Bu kısım artık, balgam, sevda [ağır siyah iç kan], safra veya diğer sıvı karışımlardan birinin zümresine girmektedir; bazen tortuya, bazen ince bir sıvıya ve bazen de simsiyah veya beyazımsı bir sıvıya dönüşebilir. Artık onun, –kokusunda ve tadında büyük değişiklik meydana geldiği için– acı, tuzlu veya ekşi bir hal aldığı gözlemlenir.

Balgamsılara[7] gelince, onun da doğal olanı ve olmayanı vardır. Doğalı, zamanı gelince kana dönüşmeye elverişli olandır; çünkü bu tip bir sıvıl karışım aslında henüz yanıp olgunlaşmamış çiğ kan gibidir; bu, tatlı balgamın bir türüdür; asla kuru ve serin değildir; hatta bedene oranla biraz serin ve kuru, normal kana ve safraya oranla bayağı serin ve kurudur. Tatlı balgamın bir diğer türü ise doğal olmayabilir; ilerde anlatacağımız gibi, kendisine doğal kan karıştığında herhangi bir tad emaresi göstermeyen balgamdır bu. Genelde, nezle türlerinden birine yakalandığınızda [burnunuzda] veya hırıltılı soluk alıp verirken yukarı çıkan katı tükrüğümsü bir nesne şeklinde ağzınızda somut olarak hissedebilirsiniz onu. Doğal tatlı balgama gelince Galen sanıyordu ki doğa buna boş, halkamsı özel bir organ hazırlamamıştır, ilki iki türe hazırladığı gibi. Çünkü bu tür bir balgam, karakteri itbarıyla kana çok benzemektedir ve bütün organlar bu balgama ihtiyaç duymaktadırlar. Dolayısıyla Üstat Galen bu tür balgamı, kan gibi telakki etmiş, kan yerine koymuştur. Bizce ona duyulan ihtiyaç iki temele dayanır; ya zorunlu bir ihtiyaçtır ya da ek yarar ilkesine dayanan bir ihtiyaçtır dolayısıyla zorunlu değildir.

## Notlar

1 Bedensel karışım veya sıvı karışım, "*Khılt*" kelimesinin karşılığıdır. Çoğulu *akhlât* gelir. Türkçe'deki "halt" etmek de bu köktendir…
2 Nem biçimleri "*Rutûbât*"ın çevirisidir.
3 Metindeki kelime "*tall*" dır. Çisinti ya da kırağı diye de çevrilebilir.
4 Sevda koyu, siyaha çalan pıhtıvari kan demektir. Daha çok yürekte bulunan koyu bir noktaya sevda denilir. Bildiğimiz "sevda"nın aslı da bu kelimedir.
5 Metindeki kelime "*sâlih*"tir. *Sâlih*, uygun, elverişli, yararlı demektir. İngilizce *suitable*'a yakın bir anlamı vardır.
6 Buradaki acı, acı biber anlamındaki acının karşılığı değil; kötü, ağır bir tadı olan, insanda iğrenme hissi uyandıran acıdır. Türkçede acının böyle bir kullanımı da var ve metindeki "*mürre*" kelimesi Türkçedeki acının pek çok yan anlamını karşılayabildiği için kekremsi, kötü, pis demek yerine "acı" ile çevrildi.
7 Metindeki "*balğam*" kelimesi sadece bizim anladığımız anlamda boğazdan çıkan balgamı değil, balgamsı koyu karışımların tümünü içine alabilir.

# "Önemli olan dünyayı yorumlamak değil, değiştirmektir"

SADUN AREN'LE SÖYLEŞİ

NEŞET KOCABIYIKOĞLU

**NEŞET KOCABIYIKOĞLU:** İzin verirseniz, bu söyleşimizde mümkün olduğu kadar kronolojik bir sıra izlemek istiyorum. İsterseniz öncelikle sizin siyasi yaşamınızın başlangıç noktalarında nasıl bir siyasi tercih yaptığınız konusu üzerinde duralım.

Aydın Aydemir tarafından hazırlanmış olan, İdris Erdinç'in hayatını anlatan *Herşeye Rağmen* adlı kitaptan, 1950 öncesinde, el altından dağıtılacak bir broşür hazırlamak üzere, genç bir iktisat asistanı olarak, TKP üyeleri olan İdris Erdinç, Zehra Kosova, Neriman Hikmet ve bazı başka partililer ile birlikte çalışmaya başladığınızı öğreniyoruz. Bu, sizin de gençliğinizde TKP üyesi olduğunuz anlamına geliyor herhalde?



**SADUN AREN:** Evet, haklısın. TKP ile temasım Dil Tarih'li bir arkadaşımın beni Kemal Engin isimli bir posta memuru ya da şefi ile tanıştırmasıyla başladı. Zaman zaman bu arkadaşın Ankara'da Dışkapı taraflarında olan evine giderdik ve büyük ihtimamla sofanın taban tahtalarının altından çıkarttığı elyazması bir kitabı okurduk. Kitabın adı "Komünizmin Bugünkü Sorunları" gibi bir şeydi. Sonra, doktora yapmak üzere İstanbul'a gittim. Kemal

arkadaşın önerisiyle, orada baldızı ve bacanağı ile tanıştım. Sanırın iki haftada bir Ortaköy'deki evlerine gider, şarap içer ve konuşurduk. Şoför İdris'i ve Neriman Hikmet'i orada tanıdım.

Neriman Hikmet halkın durumu ile ilgili bir broşür yazmaktan söz etmiş ve bir defasında da hazırlayıp getirmişti. Hep beraber üzerinde ufak tefek değişiklikler yapmıştık. Sonradan bu broşür basılmış ve dağıtılmıştı. Polis dağıtıcı olarak şoför İdris'i yakalamış ve döverken de dişlerini kırmış. Bir gece İdris'le Taksim civarında bir sokakta yürürken, sokak lambasının ışığında bana dişlerini gösterip, "bunları burjuvazi kırdı" deyişini hiç unutmam.

Daha sonra bir de şöyle ilginç bir şey oldu. İstanbul'dan döndükten sonra bir gün Reşat Fuat Baraner'in eşi Suat Derviş beni aradı ve galiba Ankara Palas'ın bahçesinde bir öğle vakti buluştuk. Daha önce kendisini tanımıyordum. Bana "Neriman Hikmet'le evlenir misin?" diye sordu. Bunu daha önce İstanbul'dayken de sormuşlardı. Ben de Munise ile evli olduğumu söyledim. Bir şey söylemedi, ayrıldık.

Bir süre sonra Neriman Hikmet Ankara'ya geldi. Munise'yi görmek istediğini söyledi. Eve götürdüm. O gece bizde kaldı. Ayrılırken eşimi beğendiğini söyledi ve gitti.

Ankara'da TKP'li olarak Ömer Lütfi Tuncay isimli arkadaşa bağlanmıştım. Bana da birisinin adı Yılmaz (soyadını hatırlayamayacağım), diğerinin Nejat Özön olan iki genç bağlanmıştı. Ama aramızda buluşup herhangi bir parti ya da memleket sorunu konuştuğumuz olmadı. Bu söylediklerim TKP'nin 1951 tevkifatından önceki durumu ile ilgilidir.

Ben 1951 Eylül'ünde önce İsviçre'ye, sonra İngiltere'ye gittim ve sonra da 1955 Mayıs'ında yurda döndüm. Kısa bir süre tutuklu kaldıktan sonra 1956'da beraat ettim. O tarihten beri de kendimi TKP'li saymadım.

**N.K.:** Peki, posta memuru ya da şefi olduğunu söylediğiniz Kemal Engin'le daha sonraları görüştünüz mü ?

**S.A.:** Kemal Engin 51 tevkifatında tutuklandı ve en yüksek cezalardan birisini aldı ve ne yazık ki hapishanede öldü.

**N.K.:** Evet, gerçekten çok yazık. Yeniden gençlik döneminize dönecek olursak, o sıralar neler okumuştunuz? Nelerden ve kimlerden etkilenerek TKP üyesi olmuştunuz?

**S.A.:** O sıralar okuduğum başlıca kitaplar, Darwin'in *Origin of Species* adlı kitabı, Thomas Huxley'in *Biyoloji Tarihi*, Marx'ın *Kapital*'i, eskiden çevirileri yapılmış olan Marksizmle ilgili kitaplar, *Kısa Dünya Tarihi* gibi eserlerdir.

TKP'ye girişimi belli bir kişiye bağlayamam. Ama beni bu konularda uyandıran ve etkileyen iki sınıf arkadaşımdan söz etmek isterim: Saim Altıneş ve Mekin Dinçer. Saim'i maalesef 10-15 yıl önce kaybettik. Saim İzmirliydi. Lisede bu konularda kendisini çok etkilemiş olan bir tarih ya da felsefe öğretmeninden söz ederdi. Mekin ise halen ağır hasta. Saim sonra, 1951'de tutuklandı ve mahkûm oldu.

Mekin'e gelince onun babası denizciymiş. Birinci Dünya Savaşı sırasında uzunca bir süre Almanya'da mahsur kalmış ve oradaki devrimci hareketleri görmüş ve tanımış. Mekin de uyanışını babasına borçlu.

Bunlardan başka, beni düşüncelerim, hayata yaklaşımım açısından eyleme yönelten baş etken Marx'ın "Önemli olan dünyayı yorumlamak değil, onu değiştirmektir" mealindeki tezi oldu. O zamandan beri beni politikaya iten ve orada tutan temel düşünce budur.

**N.K.:** Peki hocam, bir de TKP'de size ne tür görevler verdiklerini öğrenebilir miyiz?

**S.A.:** 1951 tevkifatından önce, TKP benim üzerimde iyi işleyen bir gizli parti izlenimi bırakmamıştı. Bunu, aktaracağım şu olay çok açık bir biçimde ortaya koyacaktır: Ben partiye Marksist-sosyalist bir dünya görüşü öğrenmek ve bu doğrultuda mücadele etmek için girmiştim. Oysa, İstanbul'dan Ankara'ya döndükten sonra bir gün, bağlı olduğum ve Ankara ilinin de bağlı olduğu Ömer Lütfü Tuncay isimli arkadaş, benden partinin yurt ve dünya sorunları hakkındaki görüşlerine yardımcı olacak bir rapor hazırlamamı istedi. Yani ben partiden aydınlanma beklerken, parti benden aynı konuda rapor istiyordu. Gerçi böyle bir rapor yazdım ama, partiye olan saygım da bir hayli darbe aldı. Parti ile başkaca bir görev ilişkim de olmadı.

**N.K.:** Önce İsviçre'ye, daha sonra da İngiltere'ye gittiğinizi söylemiştiniz. Parti ile ilişkiniz orada da devam etti mi?

**S.A.:** 1951 yılının Eylül ayında Siyasal Bilgiler Fakültesi tarafından yurtdışına gönderildim. Yanımda eşim ve iki aylık kızım da vardı. Önce İsviçre'ye gittim. Oraya varışımdan kısa bir süre sonra, Türkiye'deki '51 tevkifatının haberini aldım. Ne kadar canımın sıkıldığını anlatmak istemem. Bu olay TKP ile zaten pek güçlü olmayan bağlarımı tamamıyla koparmıştı. Ayrıca bu haber yurtdışındaki hayatımın her gününü olası bir siyasi mahkûm olarak yaşamama neden oldu. Tahmin edebileceğin gibi, bu oldukça tatsız bir durumdu. Bu nedenle, İsviçre, Fransa ve özellikle İngiltere'de bulunurken, bu ülkelerin komünist örgütleriyle ilişki kurmadım. Bu benim için önemli

bir mahrumiyet olmuştur. Sadece, bu örgütlerin yayınlarını izlemek ve miting ve yürüyüşlerine kenardan katılmakla yetindim.

**N.K.:** Peki, o ülkelerdeki okullarda dönemin tanınmış solcu hocaları ile bir yakınlığınız oldu mu?

**S.A.:** Cambridge'deki hocalar arasında, büyük bir Marksist sayılan Maurice Dobb ile bir miktar yakınlığım oldu.

**N.K.:** TKP konusuna dönecek olursak, uzun yıllar Türkiye İşçi Partisi'nde birlikte mücadele verdiğiniz arkadaşlarınızdan Behice Boran'ın da TKP üyesi olduğu sanırım kesin bir gerçek. Ancak Aybar'ın TKP üyeliğine ilişkin olarak değişik kanaatlar var. Nihat Sargın'ın *TİP'li Yıllar* kitabında Aybar'ın TKP üyesi olduğunu akla getirecek pek çok bilgi var. Oysa, Aybar ile ilgili olarak bir kitap yazmış olan Barış Ünlü, Aybar'ın TKP üyesi olmadığını, ama pek çok TKP'li ile arkadaş olduğunu söylüyor. Siz bu konuda neler söyleyebilirsiniz?

**S.A.:** Her ikisiyle de, TİP'ten çok yıllar önce, birer kere çok kısa süreli tanışıklığım oldu. Boran'la tanışmam sanırım 1946 yılında Ankara Cebeci'deki evinde oldu. Aybar'la tanışmam ise sanırım 1947 yılında İstanbul'da Yeni Cami önünde oldu ve 1-2 dakika sürdü. Fakat sonra her ikisi de bu tanışmaları hatırlayamadılar.

Her iki tanışmada da aracı olan kişilerin TKP'li olduklarını biliyorum. Ama bu kadarlık bir bilgi onların da TKP'li olduklarını ne ölçüde kanıtlar bilemem.

Yeri gelmişken şunu da söylemek isterim. Behice Hanım'ı bu ilk tanıdığımda sanırım hamile idi. Eğer bu çocuk doğmuş olsaydı, Behice Hanım'ın tek oğlu olan Dursun'dan daha yaşlı olurdu. Eğer bu konudaki tahminlerim ve hatırladıklarım doğru ise, Behice Hanım'ın bu çocuğu düşürmüş olması gerekiyor.

**N.K.:** Aybar'la Boran'ın dostluklarının epeyce gerilere gittiği biliniyor. Aybar da *TİP Tarihi* adlı kitapta kendisinin sosyalizmle ilgili görüşlerine karşı Merkez Yürütme Kurulu toplantısında beş üye tarafından bir önerge verildiğinde en fazla eski dostu Behice Boran'ın da aralarında olmasına üzüldüğünü anlatıyor.

**S.A.:** Bu konudaki bildiklerim Behice Hanım'ın Aybar'la ilgili iki şikâyetinden ibaret. Birincisi şu: Aybar TİP'e genel başkan seçilince Boran hemen partiye üye olma fişi doldurmuş ve tarih atmadan Aybar'a vermiş ve "ne zaman partiye girmemi uygun bulursanız tarihi siz atın" demiş. Ne var ki olumlu yanıt altı ay sonra gelmiş. Boran bunu "Aybar beni partiye almak istememiştir" diye yorumlamıştı.

İkinci şikâyet Boran'ın eşi Nevzat Hatko ile ilgili. Nevzat Bey İstanbul ilinin "eski tüfeklerin" hâkim oldukları bir ilçesinde parti üyesiydi. İlçe yönetimi Nevzat Bey'i disiplin kurulu kararı ile partiden atmıştı. Bu hareket, tabii ki, esas olarak Behice Hanım'a karşıydı. Fakat Aybar bunu bildiği halde olaya hiç tepki göstermedi.

Behice Hanım bu şikâyetlerini, Aybar'la olan ipler artık kopma noktasına geldikten sonra söyledi. Şu anlattıklarıma göre Aybar'la Boran arasındaki dostluk zannedildiği gibi pek yakın ve sıcak değildi. Bunun böyle olduğunu, "beşli takrir" ilk okunduğu zaman Aybar'ın bunun arkasındaki kişinin Behice Hanım olduğunu zannetmesinden de anlıyoruz.

**N.K.:** Anladığım kadarıyla, Aybar'ın, sol harekette, hep büyük bir önemi olagelmiş. TİP'i kuran sendikacılar tarafından partinin başına Aybar'ın getirilmesinin TİP'in gelişimi üzerinde ne kadar büyük bir etkisi vardı?

**S.A.:** Kurucu sendikacıların TİP'in başına Aybar'ı getirmelerinin partinin gelişmesi üzerinde büyük bir etkisi olduğunu söylemek hem eksik hem de Aybar'a büyük haksızlık olur. Çünkü TİP ilk kurulduğu zaman Marksist-sosyalist bir işçi sınıfı partisi olarak kurulmamıştı. Onu Marksist-sosyalist parti haline getirenler önce Aybar ve onu izleyerek partiye giren sosyalist kişiler olmuşlardır. Yani Aybar hem TİP'i Marksist-sosyalist bir parti olarak oluşturmuş hem de onu bu kimliğiyle geliştirmiştir.

Sanırım Aybar parti karşısındaki bu ikili işlevinden ötürü giderek kendisini parti ile özdeşleştirdi ve partinin temel kimliğini değiştirmek istediğinde, karşısına çıkanlara "haddini bilmezler" gözüyle baktı ve süreç içinde kendini partiden dışladı.

**N.K.:** Evet, ama sanırım bu düşünceyi genelleştirebiliriz. Bizim ülkemizde partilere büyük emek veren ve onların oluşumunda belli başlı rol oynayan kişiler kendilerini "partinin sahibi" gibi görüyorlar demek pek de yanlış olmaz. Ama, işin bir de öteki tarafına, yani üyeler tarafına da bakmalı. O tarafa bakıldığında, en azından bazı üyelerin, gene en azından parti içindeki kriz zamanlarına kadar, üyesi oldukları partilerin aslında –tabii kendileri dışında– bir sahibi olduğunu düşündüklerini söylemek de yanlış olmasa gerek.

Barış Ünlü, Aybar'ın sosyalizm anlayışında her zaman bireye ve özgürlükçülüğe önem verdiğini, klasik bilimsel sosyalist anlayıştan ayrıldığını yazıyor. Aybar, aynı yazara göre, Sovyetler Birliği'nin 1956 yılında Macaristan'a müdahalesine de karşı çıkmış. Diğer yandan benim, gerek Behice Boran'ın ve gerekse Mihri Belli'nin, 20. Kongre sırasındaki anti-Stalinizasyon politika-

larına o zamanlar en çok Aybar'ın itiraz ettiğini söylediklerine ilişkin olarak, bana ikinci elden anlatılanlara dayanan ve ne yazık ki birinci elden doğrulatma olanağımın olmadığı bir bilgim var. Siz Aybar'ın TİP lideri olmadan önceki sosyalizm anlayışı konusunda bize neler söyleyebilirsiniz?

**S.A.:** Barış Ünlü'nün Aybar üzerinde çalıştığını biliyordum, fakat henüz kitabını okumak fırsatını bulamadım. Barış Ünlü de Aybar'ın bilimsel sosyalizmden ayrıldığını tespit etmiş olduğuna göre, bizim Aybar'la olan tartışmamızda haklı olduğumuzun diğer bir tanığını bulmuş oluyoruz. Çünkü bir çok yanılgıya neden olduğu için şu konunun altını çizerek bir daha belirtmek istiyorum: Bizim Aybar'la olan ihtilafımızın tek nedeni, onun bilimsel sosyalizmden ayrılmış olmasıdır. Aybar bizim bu iddiamızı reddetmediği gibi kabul de etmemiş ve partiyi aylarca tereddüt ve endişe içinde bırakmıştır. Daha önce söylediğim gibi, Aybar'ı partiye katılmadan önce yakından tanımadığım için, onun bu dönemdeki düşünceleri hakkında bir şey söyleyemeyeceğim.

**N.K.:** O günlerde kendisi ile sosyalist harekette uzun yıllar birlikte yürüyebileceğinizi mi düşünüyordunuz?

**S.A.:** Aybar'a karşı, onu ilk tanıdığım günden, anlaşmazlığın açığa çıktığı güne kadar tam bir güven ve sevgi beslemişimdir. Bir gün karşı karşıya geleceğimiz aklımın ucundan bile geçmedi. Onun için olay beni çok üzdü. Ama hemen şunu söyleyeyim ki, bu uzun çekişmeler aramızda husumet yaratmadı. Daha sonraki yıllarda sayılamayacak kadar çok defalar, tesadüfen ya da randevulu olarak buluşmuş, içki içmiş ve konuşmuşuzdur.

**N.K.:** TİP'in faaliyette bulunduğu dönemin Türkiye'nin sosyalist hareketinde yıldızın en çok parladığı dönem olduğu söylenebilir, size göre bu dönemdeki başarının ne kadarı konjonktüreldi? Sizce TİP demokratik yaşama ne tür katkılar yapmıştır?

**S.A.:** Ben TİP'in başarısını hem konjonktürel hem de abartılmış buluyorum. Konjonktürel öğe 1965 seçimlerinde uygulanmış olan Milli Bakiye Sistemi'dir. Bu sisteme göre seçimlerde hiçbir baraj yoktu ve bir parti seçimlerde aldığı oy oranında Meclis'e milletvekili sokabiliyordu. Bu nedenle TİP seçimlerde %3 oy aldığı için 15 milletvekili çıkarabilmişti. O sırada bir partinin grup kurma sayısı da 10 olduğundan, rahatça grup kurabilmiş, yani Meclis'te büyük bir partinin olanaklarına da sahip olabilmişti. Dört yıl sonraki seçimlerde, seçim yasası değiştirilmiş olduğundan, gene aşağı yukarı aynı oranda (%2.56) oy aldığı halde sadece iki milletvekili çıkartabilmiştir.

TİP Meclis'teki bu konumunu çok iyi değerlendirdi ve hemen her konuda halkın istemlerini ve sosyalizm görüşlerini kamuoyuna etkin bir biçimde duyurdu. Dönemin iktidar partisi olan Adalet Partisi, başlangıçta bu konuşmalara karşı oldukça hoşgörülü davrandı, fakat daha sonra dünyadaki Soğuk Savaş koşullarına uygun olarak saldırgan bir tutum aldı.

Bu konuda askeri darbenin etkileri de gözden uzak tutulmamalıdır. Demokrat Parti iktidarının tüm milletvekilleri 27 Mayıs darbesiyle tutuklanmış, başbakanı ve iki önemli bakanı idam edilmişlerdi. Bu anılar TİP zamanında henüz canlılıklarını korumaktaydı. Bunun yanı sıra, 27 Mayıs, iktidar partisi tarafından, eylemleri ve tutumu açısından sola dönük olarak değerlendiriliyordu. Bu durum da TİP'in eylem ve etkisinin abartılmasına neden olmuştur.

TİP'in etkinliklerinin abartılması ile ilgili olarak şu konuya da dikkat çekmek isterim: TİP'e gelinceye kadar ülkemizde ne dış politika sorunları ne de işçi-emekçi sorunları kamuoyunda açık açık tartışılabiliyordu. Bunlar tabu konular sayılırdı. Oysa TİP Meclis'e girişinin ilk günlerinden itibaren yabancı üsler, ikili anlaşmalar, Avrupa Ortak Pazarı, yabancı sermaye gibi konuları açık açık sorgulamaya başlamıştı. Ayrıca emekçilerin sömürülmesi gibi konular da gündeme getirilmişti. Bunlar da TİP'in etkinliği konusunda kamuoyunda abartılı bir görüntü yarattı.

**N.K.:** TİP'in başarısının uzun yılların sistemli, örgütlü mücadelesinin sonucunda ortaya çıkmadığı, büyük ölçüde konjonktürel olduğuna ben de katılıyorum. Bununla birlikte geçmişten gelen belirli bir birikimin de bu başarıya yansıdığı söylenebilir. Ama o günlerin milliyetçi politikalarından düpedüz ayrılan, işçi ve emekçi sorunlarının üzerine cesaretle giden, Kürt sorununu gündeme getiren, Türkiye'nin bağımsızlığı konusunda büyük bir hassasiyet gösteren, sizin de belirttiğiniz gibi tabuları yıkan ve bunları Türkiye'nin tarihinde ilk kez parlamentoda başarıyla yapan bir partinin varlığının başlı başına önemli olduğunu, demokratik yaşamı, hatta bugünümüzü yakından etkilediğini düşünüyorum.

TİP Parlamento'ya girdikten bir süre sonra Adalet Partisi milletvekilleri, sizin de belirttiğiniz gibi, TİP milletvekillerine karşı büyük zorbalıklara ve saldırılara giriştiler. Meclis'te yapılan saldırılar daha sonra ülke çapında sistematik saldırılara dönüştü. Çetin Altan'ın dokunulmazlığı kaldırıldığında da Can Yücel, herhalde sanatçı sezgisiyle olacak, ülkede artık açık şiddet yoluna gidilmekte olduğunu belirtmişti o günlerde. Ekilen şiddet tohumları

nedeniyle Türkiye'de şiddet her geçen gün daha da arttı, Türkiye binlerce evladını yitirdi. Bu konuda neler söyleyebilirsiniz bize?

**S.A.:** Kurulu düzeni kökünden değiştirmeyi amaçlayan sosyalist-komünist partilere karşı düzen iktidarı tarafından uygulanan şiddet ve baskıları, şu ya da bu kuvvet sahibi kimselerin kişisel mizaçlarıyla açıklamaya kalkmak yanlış olur. Karşı tarafın başarısı halinde bütün varlıkları tehlikeye girecek olan düzenin adamları ya da hâkim sınıfın insanları bu tehlikeyi ortadan kaldıracak bütün olanaklarını harekete geçirirler. Eğer memurunda, amirinde, bakanında bunu yapamayacak bireyler varsa onları derhal değiştirirler. Örneğin TİP'e başkalarına da örneklik yapacak bir saldırı düzenlemeyen, bunu beceremeyen bir İçişleri Bakanı hemen gözden düşer ve değiştirilir.

Bu bakımdan söz konusu şiddet uygulamaları ne kişisel, hatta ne de ülkeseldir. Uluslararası bir niteliktedir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tanık olduğumuz Soğuk Savaş dönemi bunun en geçerli örneği. Dünyanın başlıca ülkeleri sosyalist ve kapitalist ülkeler olarak iki büyük gruba ayrılmışlardı. Grupların gücü üyelerin gücüne bağlı olduğundan, bir ülkenin saf değiştirmesi, diyelim kapitalist kamptan sosyalist kampa geçebilmesi için, yalnız kendi ülkesindeki kapitalistleri değil, fakat o kamptaki bütün kapitalistleri yenmesi gerekiyordu. Bu durumda ülkelerin kendi içlerindeki mücadelelerinin şiddetini tarafların güçleri ve prestijleri belirliyordu. Bundan ötürüdür ki, Türkiye'de solcuların ömürleri hep cezaevlerinde ve işkence odalarında geçmiş, buna karşılık diyelim ki Fransız solcularınınki böyle olmamıştır.

**N.K.:** Yakın zamanda *Hürriyet*'e vermiş olduğunuz bir demeci gündeme getirmek istiyorum. Epeyce tepki çeken bu demeçte, devletin sosyalistlere eziyet çektirmek için özel bir çaba sarf etmediğine, sosyalistleri içeri atarak kendisini koruduğuna ilişkin görüşler var. Bu arada, şunu da belirteyim ki, ben de terörün tırmandırılmasında devletin sahip olduğu ağırlıklı rol, devletin demokratikleşmesi, insan hakları gibi konuları yok sayar göründüğü için bu demecinize tepki gösterenlerden birisi oldum. Ama devletin antidemokratik, baskıyı hep önde tutan politikalarından sizin de yılllarca çok çektiğinizi bildiğim ve üstelik sizi de yakından tanıdığım, üslubunuzu bildiğim için tabii ki bir rezervim de oldu. Bu demecin nasıl bir bağlamda verildiğini merak ediyorum.

**S.A.:** Ben o röportajda sosyalizm için mücadelenin bir oyun değil, fakat bir sınıf mücadelesi olduğunu ve kaybeden tarafın Ceza Yasası'nda belirtilmiş olan ceza ile cezalandırılmasının, elbette ki antidemokratik, ama o kişi bakı-

mından beklenebilir olduğunu belirtmek istemiştim. Dünyanın her tarafında da bu böyledir. Kuşkusuz röportajın veriliş tarzı, manşetler vb gazeteye aittir.

**N.K.:** TİP'teki özgün bir uygulamaya gelelim. TİP'te tüzüğe göre, her kurulda işçi emekçi kesim ile diğer kesim arasında temsil bakımından, yüzde elli kuralının işlemiş olması sanırım siyasi tarihimiz açısından da ilginç bir nokta. Uygulamada çeşitli zorlamalar ve zorluklar olmasına karşın bu özgün kural işledi. Bu kuralın işlemesi yetenekli işçi önderlerinin yaratılması bakımından nasıl bir sonuç verdi?

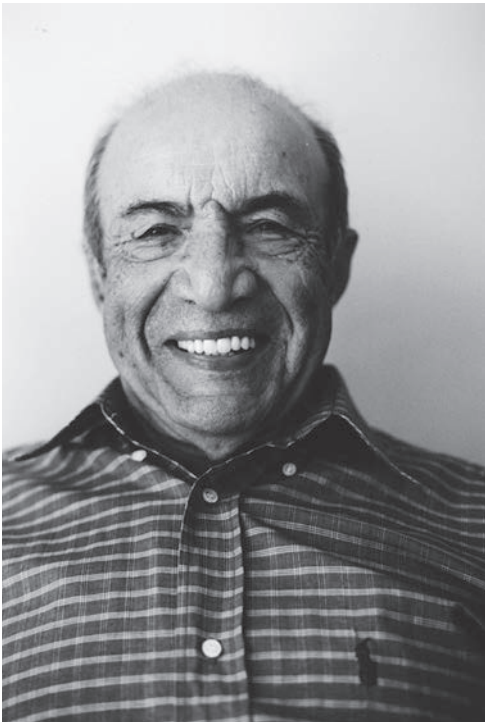
**S.A.:** Aybar tarafından kaleme alınmış olan bu tüzük maddesinin mantığını ne bütünüyle benimseme ne de bütünüyle reddetme olanağı vardır. Kol işçisi olmak kişinin sosyalist olmasını garantilemeyeceği gibi, yöneticileri arasında hiç kol işçisi olmayan bir partinin sosyalistliğinden de kuşku duymak mümkündür.

Fakat asıl güçlükle uygulamada karşılaşıldı. Tanıma gerçekten uygun, yani bir patronun yanında çalışan kol işçileri, partide yöneticiliğe aday olmak şöyle dursun, parti üyesi olmaktan bile çekindiler. Bu nedenle, özellikle İstanbul dışında, tanıma uygun aday bulmak daima zor oldu ve daha çok esnaf ve zanaatkârlar ile yetinilmek durumunda kalındı. Dolayısıyla yüzde elli işçi kontenjanının işçi yöneticileri yetiştirmek gibi bir işlevi olmadı. Fakat, bununla birlikte, sendikacıların parti içinde daima ayrıcalıklı bir yerleri olmasına neden oldu.

**N.K.:** TİP'in bazı alanlarda başarılı çalışmalar yaptığını, bazı alanları da neredeyse boş bıraktığını görüyoruz. TİP'in propagandada, Meclis çalışmalarında, İl ve İlçe teşkilatlarının kurulmasında başarılı olması; sendikalar içinde çalışma, gençlik, kadınlar ve kitle örgütleri içinde çalışma gibi konulara el atmamasını ve parti içi eğitime önem vermemesini de beraberinde mi getirdi? Zaten işler yürüyor, ne gerek var diye mi düşünüldü?

**S.A.:** Bu sorunu ayrı ayrı değil, fakat topluca ve genel olarak yanıtlamaya çalışacağım. Bilindiği gibi TİP'in amacı toplumu sosyalizm yönünde değiştirmekti. Bunun yolu da, her şeyden önce üyelerin çeşitli konularda sosyalizmi öğrenip benimsemiş olmalarıdır. Oysa değil o zaman, şimdi bile, ülkemizin koşulları böyle bir sosyalist eğitici kadro yetiştirmeye müsait değil.

Kaldı ki, sorun sadece bundan ibaret de değil. Aynı sorunun, diyelim işçi örgütlenmesinin ya da kadın örgütlenmesinin çeşitli çözüm yolları var. Bu nedenle yeterince merkezi bir parti yönetimi kurmadan önce parti içi eğitimi kışkırtmak ve teşvik etmek, birlikten çok kargaşaya, disiplinden çok disiplinsizliğe neden olur.



Aynı sakınca kadın kolları, gençlik kolları için de geçerli. Çünkü bu kollar, parti içinde, genel merkezin dışında yeni güç odakları oluştururlar. Eğer parti bu konularda yeterince deneyimli değilse –ki TİP böyleydi– bu yeni güç odakları bilinç açısından daha çok kargaşa üretirler. Sendikalar içinde çalışmamanın ise ayrı bir nedeni var. Bilindiği gibi TİP sendikalar tarafından kuruldu. Bu nedenle sendikacıların daha baştan beri parti içinde özel bir ağırlıkları oldu. Diğer taraftan, özellikle ilk dönemlerde sendika yönetimleri pek demokratik değildi. İşçi eğitimleri, hiç kuşkusuz, önce bu konunun üstüne gidecek ve işçiler sendikacılarla çatışacaklardı. Zaten sendikacılar da bu nedenle işçi eğitimlerine karşı çıktılar.

**N.K.:** Ben gençlik ya da kadın kollarının kurulmasından değil de, bu alanlarda örgütlü bir parti çalışması yapılmasından söz etmiştim. Parti'nin o dönem buna hazır olmadığını söylüyorsunuz. Ama sanırım hazır olduğu zaman da geç kalmıştı. Sendikalar konusuna gelince, sendikaların parti ile uyumlu bir çalışma yapmaları konusunda tabii bir de aklıma sendikaların parti karşısında örgütsel bağımsızlıklarını koruma endişeleri geliyor. Bu konu da rol oynamış olabilir. Bu tür sorunlarla o dönem ilk kez karşılaşılıyordu herhalde.

Bu söyleşiyi yapmadan önce internette sizin hakkınızda yazılanlara baktığım zaman, sizin o dönem sosyalist gençleri "aman eylem yapmayın faşizm gelir" anlayışıyla eylemsizliğe yönelttiğinize ilişkin bazı suçlamaların hâlâ sürüp gittiğini gördüm. Bu konu hâlâ bu kadar konuşuluyorsa, sizin de bu konuda söylemek istedikleriniz olabilir diye düşünüyorum.

**S.A.:** TİP'in başlangıçtan beri kendisine örgütsel olarak bağlı bir gençlik teşkilatı olmadı. 1964'teki İzmir Kongresi'nden önce böyle bir gençlik örgütü kurulması kararı alındı, fakat hemen sonra tekriri müzakere yoluyla bu karar geri alındı. Bunun gerekçesi şuydu: Gençliğimizin sosyalist mücadele deneyimi yoktur. Bu yüzden yanlış eylem kararları alınabilir. Partimizle de

örgütsel ilişkisi olacağına göre, bu yanlış kararlar parti kararlarına yansıyabilir ve bu nedenle de bizi yanlış yollara sevk eder.

Buna karşılık TİP bağımsız bir gençlik hareketine büyük önem verdi ve Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF) adıyla böyle bir gençlik örgütü kurulmasını memnunlukla karşıladı. FKF daha çok partili gençlerin yönettikleri bir gençlik örgütüydü ve bağımsız olarak TİP çizgisini izlerdi. Birkaç yıllık süreç içinde FKF kendilerine devrimci adını veren Milli Demokratik Devrim (MDD) yanlılarının eline geçti ve farklı bir çizgi izlemeye başladı.

"Aman eylem yapmayın faşizm gelir" sözünü, o sıralar partinin her hareketinin şiddetli saldırılara maruz kaldığı düşünülürse, daha çok parti yöneticilerini aşağılamak için uydurulmuş bir slogan olarak algılamak gerekir diye düşünüyorum. TİP yöneticileri de pek çok eyleme katılmışlardı. Mesela, o sıralar TİP'in önde gelen üyelerinin de katılımıyla örgütlenmiş olan ve daha sonradan "Kanlı Pazar" adını alan yürüyüşe TİP'ten ben, Nihat Sargın ve senatörümüz Fatma Hikmet İşmen de katılmıştı.

**N.K.:** O zamanlar gençlerdeki hareketlenmenin sol bir cunta planlarına alet edildiğini bugün daha iyi biliyoruz. Bir dönem sonra ordu muhtıra verdi, TİP buna net olarak karşı çıktı, sonuçta 12 Mart otoriter dönemi geldi. Yani TİP gençler içindeki eylem anlayışını her şeyden önce demokrasinin korunması, işçi sınıfının bilinçlendirilmesi ve örgütlenmesi düşüncesine dayandırmıştı ve cuntacılık özlemlerine prim vermemişti. Bu konuda bir tartışma yok. Bununla birlikte, bana kalırsa, az önce de söylediğim gibi, FKF döneminden itibaren TİP, gençlik içinde inisiyatifli, yeterince örgütlü ve ideolojik yönden tahkim edilmiş bir çalışma yürütmekte de geç kalmıştı.

Başka bir konuya geçmek istiyorum. TİP'in kuruluşundan itibaren başta Aybar olmak üzere TİP yöneticilerinin yasallık endişesiyle, bir zamanlar TKP'nin en önde gelen yöneticisi olan Reşat Fuat Baraner'den ve Mihri Belli kanadından özelllikle uzak durduklarını biliyoruz. Dr. Hikmet Kıvılcımlı TİP'e müracaat ettiğinde aday üyeliği kendisinin yasal durumunun müracaat etmeye uygun olmadığı söylenerek reddedilmiş. Aybar'ın Reşat Fuat'a rastladığında yolunu değiştirmeye başladığı söyleniyor. Bütün bunların nedeni '51 tevkifatında ortaya çıkan ayrılıkta Aybar'ın kendisini öteki gruba yakın görmesi midir? Yoksa özellikle Aybar eskilerden, yani her iki kanattan da ayrı olan, onlara titizlikle bulaşmayacak olan legal bir parti yaratmaya, yepyeni bir sayfa açmaya mı çalışmıştır? Kırgınlıkları gidermek ya da eskiler arasında birliği sağlamak gibi bir sorun hiç gündeme gelmemiş midir?

**S.A.:** Aybar iddiacı bir kişiliğe sahipti. TİP'e başkan seçildiğinde böyle bir göreve olabildiğince hazır bulunuyordu. Bunu kendisini başkanlığa seçmiş olan parti kurucularına hemen o gün kabul ettirmiş olduğu basın bildirisinden de anlıyoruz. Diğer taraftan, kendilerine "eski tüfekler" denen ve parti yönetimi ile ilgili hiçbir deneyimleri olmadığını bildiği kimselere TİP'in kapılarını açması elbette beklenemezdi. Nitekim partinin temel görüşleriyle taban tabana zıt olan MDD'cilik, bir süre sonra, eski tüfeklerin önemli bir kolunu oluşturan Mihri Belli tarafından ortaya atıldı.

Ayrıca, mahkemelerce ceza almış "eski tüfek"lerin partilere kaydolması da Partiler Yasası ile yasaklanmıştı. Buna rağmen Hikmet Kıvılcımlı kaydını yaptırmak için İstanbul Kongresi'ne başvurdu. Benim çok küçük farkla başkanlığı kazanmış olduğum bu kongrede, Kıvılcımlı'nın başvurusu, yasalara aykırı olduğu gerekçesiyle işleme bile konulmadı ve bu karara da hiç kimse itiraz etmedi.

Bu vesile ile bir anımdan da söz etmek isterim. 1960'ların başlarıydı. FKF Ankara'da sosyalizmin ne olduğu ile ilgili bir söyleşi düzenlemişti ve Hikmet Kıvılcımlı ile beni konuşmacı olarak çağırmıştı. Gençler, yaşına hürmeten önce Hikmet Bey'e söz vermek istemişler, fakat o da önce benim konuşmamı istemiş. Ben konuşmamın bir yerinde işçiyi, yaşamak için işgücünü satmak zorunda olan insan olarak tanımlamıştım. Sıra kendisine gelince Hikmet Bey, mealen, "sosyalizmi bilmeyen insanlar sosyalizm öğretmeye kalkışırlarsa işte böyle vahim hatalar yaparlar. İşçinin yalnız işgücünü satmak zorunda olan değil, fakat aynı zamanda esir olmayan, hür bir insan olduğunu da belirtmek zorunludur. Aren gibi bunu yapmamak büyük bir hatadır" demişti. Ne diyeyim, ruhu şad olsun.

**N.K.:** Bu söyleşimizde yerimizin olanakları nedeniyle TİP'teki politik kültür konusuna uzun boylu girebileceğimizi sanmıyorum. Bir iki soru ile yetineceğim: Eski TKP yöneticilerinden Bilal Şen, TKP döneminde Şefik Hüsnü'nün kişiliğinin putlaştırıldığından söz etmiş. Kişi putlaştırma eğilimi TİP'te de Aybar'ın şahsında en azından bir dönem için geçerli miydi?

**S.A.:** Partiler halkın oyunu ya da desteğini sağlamak için liderlerini putlaştırmaya, onlara üstün yetenekler atfetmeye çalışırlar. Elbette Aybar'ın da uluorta eleştirilmesi hoş karşılanmazdı. Örneğin Kıbrıs'la ilgili olarak Aybar'ın, "bizim bir Kıbrıs davamız yoktur" mealindeki, halkın hissiyatına ters düşen bir beyanının da üstü örtülmüş, bir daha hiç tekrarlanmamıştı.

**N.K.:** TİP içindeki politik kültürü parti içi demokrasi açısından da irdeleyecek olursak, ne diyebiliriz? Aybar'ın demokrasiye inanan bir insan olmasına karşın, parti içinde hiç de demokratça davranmadığını geçmişte siz de eleştirmiştiniz. Demokrasinin parti içinde de pek içselleşememesine, bazı eleştirilere partiden atılma gibi sert bir yanıt verme yolunun açılmasına, Aybar'ın şahsında bir bakıma tek adam yönetiminin uzun süre geçerli olmasına, farklı seslerden (hatta tavırlardan) pek hoşlanılmamasına karşın, tam olarak gruplaştıkları söylenemese bile, sendikacılar ve Kürt sosyalistleri gibi grupların da bir dönem parti içinde yaşayabilmesi nasıl açıklanabilir?

**S.A.:** Bu soruyu yanıtlayabilmek için konuya Aybar açısından bakmamız gerekir. Aybar için en önemli konu partinin ideolojik açıdan yasallığını korumaktı. Bu konuda yapılabilecek bir hata partinin kapatılması sonucunu doğururdu. Bu nedenle, bu konuda tartışma yapılması fiilen önlenmişti. Ayrıca ideolojik tartışmalar "eski tüfeklerin" partiye sızmalarına da olanak sağlardı. Bu nedenle ideolojik alanda yeni fikirleri, kimseye danışmadan, Aybar yalnız kendisi söylemiş ve sonunda partiyi –kendisinin istifasıyla sonuçlanan– içinden çıkılmaz bir kargaşaya sürüklemişti.

Oysa, Doğu'lu sosyalistlerin ve sendikacıların ayrı gruplar oluşturmaları, ne partinin yasallığı ne de Aybar'ın şahsı için bir tehdit yaratmıyordu. Nitekim bu gruplar Aybar partiden ayrıldıktan sonra da, yani 4. Büyük Kongre'den sonra da var olmaya devam ettiler.

Aybar'la olan anlaşmazlığın biri parti içi demokrasiyle, diğeri sosyalizm anlayışıyla ilgili iki ayrı yanı vardır. Birinci yan Aybar'ın danışmaya, hoşgörüye yatkın olmayan kişiliğiyle ilgiliydi. Aybar, parti yaşamı ile ilgili çok önemli kararları, tüzüğe de aykırı olarak, hiç kimseyle önceden konuşmadan almayı âdet edinmişti. Tabii bu kararlar isabetli oldukları sürece partililerin bunlara karşı çıkmaları söz konusu olamazdı. Çünkü isabetli bir karara, sadece danışılmadan alındı diye karşı çıkmak şekilperestlik olurdu. Ama kararlar isabetsiz olmaya başlayınca parti içi demokrasi konusu hemen ön plana çıkmaya başlamıştı.

İşte 1968 baharına gelindiğinde TİP'teki durum böyle olmaya başlamıştı. Çünkü Aybar bu tarihlerden itibaren TİP'in alışılagelmiş sosyalizm anlayışı üzerinde –gene kimseye sormadan– değişiklikler yapmaya başlamıştı. Güleryüzlü sosyalizmden başlayan yeni sosyalizm anlayışı, "Türkiye'ye özgü sosyalizm"e doğru yepyeni ufuklara açılmıştı.

Böylece Aybar anlaşmazlığının teorik yanına gelmiş oluyorum. Aybar, o zamana kadar hiç söz etmediği halde, 1968 başlarında "Türkiye'ye özgü sos-

yalizm" diye yeni bir sosyalizm türünden söz etmeye başlamıştı. Aybar bu sonuca varırken, Türkiye'nin tarihsel, sınıfsal yapısında ve başka yönlerinde de kendine özgü özellikleri olduğunu ve dolayısıyla sosyalizminin de kendine özgü olacağını söylemişti. Ancak Aybar bunları Marksist terminoloji kullanarak anlattığından, karşısındakileri ve belki kendisini de, Sovyetler'inkiyle ilgisi olmayan yeni bir sosyalist çözüm bulduğuna inandırdığını sanmıştı. Aybar'la olan tartışmada hangi tarafın haklı olduğunu anlayabilmek için hangi tarafın bilimsel sosyalizmden ayrılmış olduğuna bakmak gerekir. Bu taraf kuşkusuz Aybar'dı. Aybar, "ben bilimsel sosyalizmi kabul etmiyorum" demenin dışında bilimsel sosyalizmden yana hiçbir şey söylememişti ki.

Bu sorunuzu iki noktayı vurgulayarak bitirmek istiyorum. Birincisi Aybar partiden istifa ettiği zaman beraberinde kimseyi götürememiştir. İkincisi de ben, Aybar'ın bu anlaşmazlığı niçin yarattığını hâlâ tam olarak anlayabilmiş değilim.

**N.K.:** Parti içinde Aybar'la özgürlükçü sosyalizm/bilimsel sosyalizm ayrımı konusunda yaşanan kopmadan önce, Aybar'ın partinin sosyalizm anlayışını bir konsensüs aramaksızın tek başına kendi anlayışı temelinde belirlemeye kalkışması ve böylesine önemli bir konuyu bir parti GYK toplantısında oylatması parti içindeki demokrasi anlayışı bakımından çok önemli bir hata. Ancak daha sonra muhalefet olacak sizlerin, önceden Aybar'a bilgi vermeden konuyu MYK'ya getirmeniz ve aksi yönde bir önerge vermeniz de ikna çabalarını bırakmanız, kılıçların daha baştan çekilmesini, insan ilişkilerinin ve parti birliğinin tahrip edilmesini göze almanız anlamına gelmiyor mu?

**S.A.:** Hayır biz Aybar'a karşı beklenmedik bir hareket yapmamış, daha önce kendisini uyarmıştık. Olay şöyle olmuştu: Aybar'ın sosyalizm teorisiyle ilgili ters görüşleri parti içinde yayılıp, özellikle gençlerin tepkilerini çekmeye başlayınca, bir gün Nihat Sargın arkadaşla konuşup, gidişi önlemek üzere Aybar'la özel olarak konuşmaya karar verdik. Birkaç gün sonra da partideki odasında Aybar'la konuştuk ve son zamanlarda sosyalizm teorisiyle ilgili konuşmalarının doğru olmadığını söyledik. Hatta Nihat arkadaşımız, Aybar üzerinde daha etkili olacağını düşünerek, bunların partililer –özellikle gençler– arasında hoşnutsuzluk ve tepki yarattığını söyledi. Bunun üzerine önce başkanlıktan ayrılmaktan söz etti, fakat bizim böyle bir şey düşünmediğimizi söylememiz üzerine kendisini yanlış yapıldığına ikna etmemiz gerektiği üzerinde durdu. Bundan sonraki konuşmalarımız sırasında sosyalizme inanma konusunda şüphe uyandırıcı şeyler söylemesi üzerine, sanırım ben "toplumsal

gelişme yasalarına göre siz kapitalizmden sonra sosyalizmin geleceğine inanıyor musunuz?" diye sordum. "Hayır, gelir de gelmez de" dedi. Bunun üzerine konuşma bitti. Ayrılırken "bundan sonra sizinle mücadele edeceğimizi bilin" dedik. Yani Aybar'ı, parti içinde kendisine karşı genişçe bir muhalefet olduğu konusunda yeterince önceden haberdar etmiştik.

Tartışmanın bir önerge ile başlaması tamamıyla Nihat Sargın'ın düşüncesidir. Sargın arkadaşımız bu önergede anlaşmazlığı "dört başı mamur" bir biçimde yansıtmıştır. İmzacı arkadaşlar önergeyi MYK'nın toplanacağı saatin pek az öncesinde ilk defa okumuşlardır. Olaydan MYK'nın diğer üyelerini haberdar etmemek bir bakıma yanlış olmuştur, ama olayın bir komplo görüntüsünü almasını da önlemiştir.

**N.K.:** Bununla birlikte, daha sonra söylediklerine ve yazdıklarına bakılınca, Aybar'ın Merkez Yönetim Kurulu toplantısında kendisine önceden haber verilmeden, aniden böyle bir önerge verilmesinden çok rahatsız olduğu anlaşılıyor. İçinizde, bir şeyler eksik kalmıştı ya da keşke öyle yapmasaydık gibi bir duygu var mı?

**S.A.:** Bende yok. Nihat Sargın arkadaşta da olmaması gerekir. Çünkü demin de belirttiğim gibi, biz ikimiz konuyu ve muhalefet yapacağımızı yeterince önceden kendisine açıkça söylemiştik. Ayrıca kendisi de, anlaşmazlık konusu olan düşüncelerini hiçbir danışma yoluna başvurmaya gerek görmeden açıklamakta hiçbir sakınca görmemişti.

**N.K.:** Türkiye İşçi Partisi'nin YÖN'cülerle ve Milli Demokratik Devrim'cilerle yürütmüş olduğu tartışmalara baktığımda, olabildiğince soyutlayarak ve kalın çizgileriyle, TİP'te hep işçi, emekçi sorunlarının önplanda olduğunu, TİP'in Kemalizmi yer yer olumlamakla birlikte, Kemalizmin sosyalist tarzda aşılmasıyla ilgilendiğini, TİP'te hep, sınıf vurgusunun öne çıkartıldığını, işçi ve emekçi halk yığınlarının örgütlenmesinin, haklarının geliştirilmesinin ve onların iktidara gelmesinin ağır bastığını, anti-emperyalizm konusuna da hep vurgu yapılmakla birlikte, o sorunun çözümünde de işçi sınıfı öncülüğünün arandığını, ağırlığın hep sınıfsal-toplumsal, yığınsal, demokratik çözümlerde olduğunu görüyoruz. YÖN ve onunla bağlaşıklık içinde olan MDD'de ise gene kalın çizgilerle Kemalist, ulusal, ulusal kalkınmacı, jakoben, resmi söylemle yer yer paralellikler arz eden bir yaklaşım, güçlü bir damar var. O günlerde strateji tartışmaları bağlamında gündeme gelen ulusallık, Kemalizm, ordunun rolü, zorun rolü, yığınsallık, evrensellik-özgüllük, insanın önemi gibi sorunların sol içinde şimdi de çokça tartı-

şıldığı, bu konulara bakış nedeniyle saflaşıldığı görülüyor. Neden solda bu noktalardaki tıkanıklık aşılamıyor?

**S.A.:** Milli Demokratik Devrim'cilere göre Türkiye henüz hem feodalizmden tam olarak kurtulamamıştı hem de emperyalizmin baskısı altındaydı. Bu durumda önündeki devrim aşaması sosyalizm değil, milli demokratik devrimdi. Bu devrimi askerlerle aydınlar ortaklaşa gerçekleştireceklerdi. Böyle bir devrimin o zamanki en iyi örneği Mısır'daki Nasır sosyalizmiydi.

Buna karşılık TİP'e göre, ülkemizde hilafet, saltanat, şeri mahkemeler, eski tarz okullar, eski ölçüler, takvim gibi birçok feodal kalıntı tasfiye edilmişti. Kurtuluş Savaşımız da emperyalizme kafa tuttuğumuz büyük bir zaferimizin adıydı. Bu nedenle ülkemizin önündeki devrim aşaması sosyalizmdi. Bunu emekçi kitleler demokratik yoldan giderek seçim yoluyla gerçekleştirecekti.

MDD'cilik hızla öğrenci gençlik arasında yayıldı ve giderek silahlanmaya da başladı. Önce 12 Mart, sonra 12 Eylül askeri darbeleriyle her iki görüş de bugün artık taraftarsız kalmış ve gündemden düşmüşlerdir.

Tıkanıklık konusundaki sorunuza ancak ayrıntıya girmeyen kısa bir yanıt vermekle yetineceğim. TİP'in yaşamının önemli bir bölümünü geçirdiği 60'lı yıllarda, bir Marksist-sosyalist parti olarak karşı karşıya bulunduğu en önemli sorunlar sırası ile, işçi ve köylülerin bilinçlenmeleri ve örgütlenmeleri, yabancı (Amerikan) üslerinin ülkeden çıkartılmasıydı. O zamanlar ne şeriatçılık atağa kalkmıştı ne de Kürt milliyetçiliği konusu vardı.

Bu nedenle ne Atatürkçülük, Kemalizm, laiklik ne de milliyetçilik ideoloji sahnesinde yer almamışlardı. Kıbrıs sorunu da daha tomurcuk halindeydi.

Diğer taraftan, 27 Mayıs askeri darbesi de ülkedeki gerici hareketleri bir ölçüde hırpalamıştı. Bu arada hemen şunu da belirteyim ki, o zamanlar Atatürkçülük bir ideoloji değil, fakat "adam olmak" diye düşünüldüğünden, TİP Atatürkçülük üzerinde hemen hiç durmamıştır.

Birçok ideolojik görüş, üzerinde yeterince işlenmedikçe birbirlerine karışabilir. Örneğin emperyalizm ve milliyetçilik böyledir. Bu nedenle bu konunun cevabını burada kesmeyi yeğliyorum.

**N.K.:** Sizin de belirttiğiniz gibi, antiemperyalist olmak ve milliyetçi olmak arasında yer yer içiçe geçmeler olabiliyor ve bu da milliyetçiliğin sol bir örtüye bürünmesini ya da solun milliyetçi etkiler altında kalmasını getirebiliyor. Aynı şekilde "devrimcilik" de isteyenin istediğini anladığı, dönemin hegemonik ideolojisi bağlamında istenen rengi alabilen bir şekle dönüşebiliyor.

TİP, bilindiği gibi, Kürt sorunu konusunda da başından beri şoven milliyetçi görüşlere hiç prim vermedi ve hep karşı çıktı. Siz ve diğer TİP yöneticileri "Türkiye'de Kürt sorunu vardır" dediğiniz ve bu sorunun çözümünü demokratik yöntemlerde bulduğunuz için hapis yattınız. O zaman Kürt sorunu diye bir sorunun olmadığı ve bu sorunun salt bir bölgesel kalkınma sorunu olduğu söyleniyordu. Sonraki gelişmeler biliniyor. Sizce Kürt sorununda TİP'in söylediklerine biraz olsun tahammül edilebilecek ve kulak verebilecek düzeyde bir demokrasi olsaydı o günlerde, bir şey değişir miydi?

**S.A.:** Bu soruyu yanıtlayabilmek için önce ana çizgileriyle bir durum belirlemesi yapmak istiyorum. Türkiye'de tahminen 20-25 milyon civarında Kürt vardır. Bunların yarıdan fazlası Batı illerinde yerleşmiş bulunuyor ve orada yaşıyor. Ayrıca ülkede Kürt-Türk evliliğine engel hiçbir kural ya da gelenek olmadığından, sayıları bilinmemekle beraber, bir hayli karma nitelikte evlilik var.

Diğer taraftan Türkiye'de siyasal iktidarlar öteden beri Kürtler üzerinde ağır baskılar uygulayageldiler. Ayrıca, 1980'den sonraki dönemde PKK ile 10 yıl süren ve yaralarını hâlâ sarmaya çalıştığımız şiddetli bir savaş yaşandı.

Çok özet olarak değindiğim bu konular, Kürt sorununun Türkiye'nin bir numaralı sorunu olduğunu ortaya koyuyor. Öyle ki, bu sorun çözülmedikçe Türkiye'nin rahat ve huzur içinde yaşamasına olanak yok. Böyle olunca, her şeyden önce, çözümün ne olduğunu, yani neler yapılırsa Kürt sorununun çözülmüş olacağını açık bir biçimde ortaya koymak gerekir. Bence bu çözüm şudur: Gerek birey gerek toplum ya da halk olarak Kürtler üzerindeki bütün baskı ve ayrımcılıklar kaldırılmalıdır. Öyle ki, Türkiye'de etnik bir Kürt ya da etnik bir Türk olarak yaşamak arasında hiçbir fark olmamalıdır.

Bu çözüm federasyon ya da bağımsız devlet gibi ayrılıkçı çözümleri dışlıyor. Bunun nedeni birtakım önyargılarımın olması değil, fakat Kürt nüfusunun Türkiye'deki dağılımının buna elverişli olmamasıdır. Kürt nüfusunun yoğun olduğu Doğu bölgelerinde bile, Türk, Arap, Asuri, Yezidi gibi başka etnik gruplar yaşıyor. Ayrıca buralarda oturan ailelerin çocukları, amcaları, dayıları Batı bölgelerinde yaşıyorlar ve zaman zaman birbirlerine gidip geliyorlar. Bu durumda araya bir sınır koymak, Kürtleri birleştirici değil, bölücü bir davranış olacaktır. Üstelik tapu ve miras sorunları da yaşamı daha karmaşıklaştıracaktır.

Bundan 32 yıl kadar önce, TİP yöneticileri olarak, "Türkiye'de Kürtler de vardır" dediğimiz için ağır cezalara çarptırılmıştık. Bugün hâlâ neredeyse

aynı yerdeyiz. Oysa o zamandan beri sorunu ele almış olsaydık, bugün hiç kuşkusuz çok daha rahat ve ileri bir konumda olurduk.

**N.K.:** TİP'le ilgili bir başka konu da şu: O dönem geçerli olan birtakım geri önyargılar nedeniyle Behice Boran'ın, öncelikle bir kadın olduğu için Aybar'a karşı genel başkan adayı olmaması gerektiğinin düşünüldüğünü ve genel başkanlığa aday olmanız için yoğun ısrarlar olduğunu biliyorum. Ama siz TİP Genel Başkanlığına aday olmak istemediniz. Nihat Sargın, kitabında, 4. Büyük Kongre öncesinde bir GYK toplantısında genel başkan adayı olamayıp, Emek grubunun başkan adayı olarak Sargın'ın gösterilmesinde ısrar etmenizi –o toplantıda Behice Boran'ın aday gösterilmesi söz konusu olamıyordu– milletvekilliğinden sonra üniversiteye dönmek istemenize bağlamış ve bunu o zaman kendisine söylememiş olmanıza da kırıldığını yazmış. Bu konuda bir de sizin görüşünüzü alabilir miyiz? Tabii ayrıca, 4. Kongre sonrasında neden genel başkan adayı olmak istemediğinizi de öğrenebilir miyiz?

**S.A.:** TİP'e genel başkan olmak benim için çok büyük onurdur. Bana bu konudaki düşüncelerimi açıklama olanağı verdiğin için sana teşekkür ediyorum. Senin de bildiğin gibi, partimiz 4. Büyük Kongre'sine Aybar gibi önemli bir genel başkanını çetin mücadelelerden sonra tasfiye ederek geldi. O tarihte partinin en büyük gereksinimi birlik ve beraberliğin sağlanmasıydı. Bu beraberliğin kişiler olarak sembolü Aybar, Boran, Aren üçlüsüydü. Tartışmalarda, partinin genel yönetim kurulunda, bu üçlü "Aybar babamız, Boran anamız, Aren hocamız" biçiminde ifade edilmişti. Şimdi Aybar gittiğine göre, hiç değilse Boran ve Aren'in birlikteliğinin devam ettirilmesi ve yeni genel başkan seçilirken bu hususun dikkate alınması gerekiyordu.

Oysa, Behice Hanım'ın evi, işi ve ailesi İstanbul'daydı. Başkan seçilmediği takdirde İstanbul'a taşınması ve sadece toplantılar için Ankara'ya gelmesi en olağan durumdu. Buna karşılık benim evim, ailem Ankara'daydı ve her zaman Parti'de bulunabilirdim. Yani onun başkan olması durumunda ikimiz Ankara'da beraber çalışabilirdik.

Ayrıca benim mizacım, özellikle o tarihlerde, TİP gibi bir partide yöneticilik yapmaya elverişli değildi. Örgütsel meselelerde yeterince uyanık sayılmazdım. Üstelik Behice Hanım benden 12 yaş büyüktü.

Bütün bunları bizim evde karşılıklı konuştuk ve Behice Hanım'ın genel başkan olmasına karar verdik.

Bu konu ile ilgili olarak şunu da belirtmek isterim. Ekim 1969'da milletvekilliği görevim sona erince yasa gereği eski işime dönmek üzere Siyasal Bil-

giler Fakültesi'ne müracaat ettim. Müracaatım fakülte kurulundan geçmişti, fakat üniversite senatosunda reddedildi... Oysa aynı durumda olan diğer bir arkadaşım böyle bir engele uğramadan üniversite profesörlüğüne geri dönmüştü. Bu, hükümetin beni tekrar üniversiteye almamaya karar verdiğinin açık bir göstergesiydi. Buna rağmen Turan Güneş'in teşvikiyle Danıştay'da dava açtım. Ama tahmin ettiğim gibi davayı kazandığım halde hükümet tayinim için harekete geçmedi. Bunları 4. Kongre öncesinde üniversiteye dönmek istediğimden dolayı başkan olmak istemediğimi düşünenler için söylüyorum.

Ama Aybar'ın seçim başarısızlığı nedeniyle parti başkanlığından istifa ettiği 15 Kasım 1969 günü yapılan başkanlık seçimine üniversiteye başvurmuş ve henüz olumsuz yanıt almamış olduğum için katılmamıştım. Bunu açıklamamamın nedeni, duyulmasının genç arkadaşlarımın mücadele azimlerini kıracağı endişesiydi.

**N.K.:** Behice Hanım'ın kadın olduğu için başkan olmaması gerektiği şeklinde o zaman ortaya çıkan bazı geri önyargılara da prim vermediğiniz anlaşılıyor. Bu noktada isterseniz bir parantez açalım ve akademik yaşamınızla ilgili bir soru soralım. Türkiye'deki ekonomi bilimine önemli katkılarınız olduğu söylenir. Akademik yaşamı bıraktığınız için üzüldüğünüz oldu mu? Bilim adamı olarak geçmişte ne tür katkılarınız olduğunu düşünüyorsunuz?

**S.A.:** Bilim adamı, konusunda insanlığın bilgi dağarcığına katkıda bulunan kişiye denir. Ben bu anlamda, kendimi bilim adamı saymıyorum. Çünkü iktisat bilimine böyle bir katkım olmamıştır. Ben daha önce yaratılmış olan iktisat bilimini öğrenip başkalarına öğreten bir üniversite hocasıydım. Elbette ki bu kimliğimin de politik yaşamımda özel bir etkisi olmuştur.

**N.K.:** Sormak istediğim sorulardan birisi de, ikinci TİP kurulurken neden katılmadığınız. Size böyle bir teklif gelmedi mi? Ya da siz mi uygun görmediniz?

**S.A.:** Birinci TİP'in temel özelliği yaşadığı dönemde sosyalizm konusunda ülkenin tek yasal partisi olmasıydı. Oysa bir af yasasıyla dışarı çıkacağımızın anlaşıldığı 1974 yılında önce TSİP olmak üzere hemen tüm sosyalist-komünist grupların partileşmeye başladıkları görülüyordu. Ayrıca TKP de 1973'ten itibaren yurtiçinde örgütlenmek için bir "atılım" başlatmıştı. Bu durumda ben dışarı çıkınca eski TİP'lilerin TKP'den bağımsız hareket etmemesi gerektiğini düşünüyordum.

Tahliyemizden bir süre sonra, partileşme konusunu Behice Hanım ve Nihat Sargın'la görüşmek üzere eşim Munise ile birlikte İstanbul'a gittim.

Nihat Sargın arkadaş, yapılmış olan değişikliğe rağmen Anayasa'mızın TİP gibi bir partinin yeniden kurulmasına olanak verdiği kanısında olduğunu söylüyordu... Behice Hanım ise, kendisi ile yaptığımız görüşmede çeşitli bahanelerle konuyu benimle konuşmaya yanaşmadı. Ankara'ya döndükten birkaç ay sonra bir gün eve Şaban Yıldız geldi ve İstanbul'daki arkadaşların toplanıp bir parti kurmaya karar verdiklerini ve program çalışmalarına benim de katılmamı istediklerini bildirdi. Doğrusu tepem atmadı diyemem. Ama sadece "ben asıl parti kurulmasına karar verdiğiniz toplantıda bulunmak isterdim" demekle yetindim. Ama eğer vaktinde çağrılsaydım konuyu elbette ki açık açık tartışırdık.

**N.K.:** Behice Hanım'ın sizinle görüşmek istememesi TİP davasında ortak bir savunma hattı tutturulamamasına, kendisinin savunma hattının yeterince dikkate alınmamasına bir tepkiden ötürü olabilir mi?

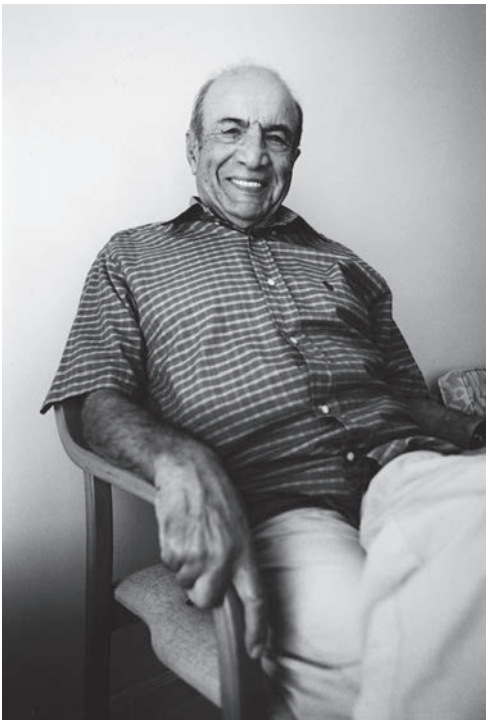
**S.A.:** Behice Hanım'ın bulunduğu tutukevi bizimkinden uzaktaydı. Bu nedenle asgari ölçülerde bile üzerinde çalışarak ortak bir savunma metni hazırlamak olanaksızdı. Dolayısıyla, altı-yedi arkadaş Behice Hanım'ın uzun savunmasına katılmışlar, diğerleri kendilerine göre birey olarak ayrı ayrı savunmalar yapmışlardı. Ben de bireysel savunma yapmıştım.

Bireysel savunmalar da siyasal nitelikte olmuş ve hiç kimse kendi özel durumunu söz konusu etmemişti. Nitekim sonuçta herkes iddianamedeki konumlarına göre ve orada gösterilen cezaları almışlardır. Yalnız bazı arkadaşlara 59. madde uygulanmıştır. Bu madde, hâkimlere, davranışlarına bakarak bazı sanıkların cezalarında altıda bir oranında indirim yapma hakkını tanır. Bana da bu madde uygulanmış ve cezam 15 yıldan 12 yıl altı aya indirilmişti.

Bu anlattığım nedenlerden ötürü, ortak savunma konusu ne o sıralarda ne de daha sonra –örneğin 2. TİP kurulurken– bir tartışma konusu olmamıştır.

**N.K.:** O zamanlar TİP'liler arasında TİP yöneticilerinin hapisten çıkmasından sonra partinin yeniden kurulması ve kaldığı yerden devam etmesi beklentisi oldukça yaygındı. Acaba TİP'in yasal bir parti olarak kurulmasının TKP'yi rahatsız edip etmeyeceği konusu ne ölçüde gündeme gelmişti? Sorun yasal bir parti kurulmasının doğru olup olmadığı şeklinde mi tartışıldı, yoksa açık açık TKP ile uyumlu olup olmama şeklinde mi? Bu partilerin birleşmesi için bir misyon yüklenmeyi düşünüp, girişimlerde bulundunuz mu?

**S.A.:** O dönemi, yani TİP'lilerin af yasasından yararlanarak dışarı çıktıkları dönemi kafamızda canlandırmamız gerekli. Bir kere TKP 1973 atılımı ile yurtiçinde örgütlenmeye başlamış. Bundan hemen sonra TSİP kurulmuş.



Onu Aybar'ın Sosyalist Parti'si izlemiş. Bu, içinde bulunduğumuz Soğuk Savaş koşullarına uygun bir durum değildi. Koşullar sosyalist sol ile sağ arasında amansız bir mücadeleyi gerektiriyordu. Ben, o sıralar yasal bir parti kurulmasını (yani TİP'in yeniden kurulmasını) uygun bulmuyordum. En azından, ne yapılması gerektiği konusunda TKP ile bir istişare yapılması gerektiğini düşünüyordum. Az önce söylediğim gibi, İstanbul'a bu konuyu konuşmak üzere gitmiştim ama, pek sıcak karşılanmadım.

O dönemde birlik konusu pek gündeme gelmedi. Her grup kendi çizgisinde ısrarlı idi. Yalnız şöyle bir olay hatırlıyorum. 1978 yılı olacak, ben o sıralar DİSK'te danışman olarak çalışıyordum, DİSK Genel Başkanı Abdullah Baştürk bir konuşmasında solun birliğinden söz etmişti. Ben bundan güç alarak TİP ile TSİP arasında bir yakınlaşma sağlayabilir miyim, diye düşündüm ve Abdullah Baştürk'ün onayını alarak TİP ve TSİP genel merkezlerine gittim. TSİP Genel Başkanı Ahmet Kaçmaz öneriyi iyi karşıladı. Ayrıca o sırada orada bulunan ve TKP adına konuşma yetkisi olan bir arkadaşla buluşmamızı da sağladı. Bu arkadaş Sosyalist Gençlik Örgütü'nden tanıdığım Erdal Talu idi. Birlik önerisini iyi karşıladı. TİP Genel Merkezi'nde de Behice Hanım ve Nihat Sargın ile konuştum. Behice Hanım, Abdullah Bey sosyalist olarak kim oluyor ki böyle bir birlik önerisi yapıyor anlamına gelen bir şey söyledi ve sustu. Oysa ben Abdullah Bey'in önerisi bir diyalog başlangıcı olur mu diye düşünmüştüm. Ama teşebbüsüm burada bitti.

**N.K.:** Evet, TİP o sıralar birlik konusunda tereddütlüydü. Ancak tabii daha sonraları durum değişti ve eşitlik temelinde bir birlik samimiyetle istendi. Benim gözlemim o ki, birliğin yitirilmesi her zaman çok kolay oluyor, yeniden sağlanması ise gerçekten çok zor, o nedenle asıl birliğin korunmasına önem verilmesi gerekiyor.

Hocam, Sovyetler Birliği'nin çöküşünün ardından siz de yeni bir sosyalizm anlayışı geliştirmeye başladınız. Bu sosyalizm anlayışı nedir?

**S.A.:** Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için, Sovyet tipi sosyalizmin ne biçim bir şey olduğunu kısaca anlatmakta yarar var. Her şeyden önce şunu söylemeliyim ki, bu tarz sosyalizm azgelişmiş ülkelere hastır. Onun için sosyalizm, adeta dışardan müdahale yolu ile ve bir toplum mühendisliği aracılığıyla, bir yapı yapar gibi kurulacaktır. Bunun için Sovyetler Birliği'nde uygulanan şema, en yalın haliyle şöyledir: Önce bir sosyalist parti siyasal iktidarı ele geçirecektir. Sonra üretim araçları kamulaştırılarak, egemen sınıflar tasfiye edilecek ve en sonra da merkezi bir plan aracılığıyla sosyalizm kurulacak ve ülke yönetilecektir. Sovyetler Birliği, sosyalizmi dünyada ilk uygulayan ülke olmanın prestijine dayanarak bu şemayı diğer bütün Marksist-sosyalist partilere kabul ettirmiştir. Öyle ki, buna karşı çıkanlar, hatta sadece sorgulayanlar bile aforoz edilmişlerdir.

Bu tarz sosyalizm ilk yıllarda başarılı olduysa da, giderek bürokrasi batağına saplanmış ve sonunda çökmüştür. Aynı deneyimin tekrar edilmesinin hiçbir yararı yoktur. Onun için sosyalizme yeni bir yol aranmasını zorunlu görüyorum. Ancak bu yolun da kapitalist sömürüyü hedef alması esastır. Çünkü kapitalist sömürüyü kaldırmayı hedef almadan sosyalizmin kurulmasını olanaklı bulmuyorum. Yalnız eskiden farkı, bunun bir çırpıda, yani üretim araçlarının kamulaştırılması yoluyla değil de, bunların yönetimlerine katılma, yani tedricen, yavaş yavaş gerçekleşecek olmasıdır. Bunu da kısaca özetlemek isterim: Bilindiği gibi, kapitalist sömürünün kaynağı üretim araçları üzerindeki kapitalist mülkiyettir. Mülkiyet hakkı sahibine o üretim aracını yönetme hakkını verir. Yani kapitalist kazanç ve sömürünün kaynağı yönetim hakkıdır. Çalışanlar yönetime katıldıkları oranda kapitalist mülk sahiplerinin kazancını azaltırlar. Bunun yanı sıra, kendilerinin de kazançları, yani ücretleri artar. Süreç içinde çalışanların yönetime katılmaları arttıkça kapitalistin kârı da yok olmaya yönelir.

Aynı durum ekonomik olmayan devlet, belediye, parti, dernek, kulüp ve aile gibi yönetimler için de geçerlidir. Bunlarda da başkanlık, müdürlük gibi işlere katılım arttıkça, bunların hem toplum açısından önemleri hem de ücretleri azalır ve vatandaşları ezmek, horlamak olanaklarından giderek yoksunlaşırlar.

Bu yeni anlayışta sosyalizm varılacak bir hedef değil de yaşanacak bir süreç olarak algılanmalı. Böyle olunca doğal olarak, disiplinli sosyalist partilere gerek kalmayacak ve sosyalizm daha çok sivil toplum kuruluşları tarafın-

dan gerçekleştirilecektir. Ayrıca ve önemle şunu da belirtmek isterim ki, yönetime katılma, çalışanların yalnız masa başında yapacakları bir iş değil, bunun yanı sıra grev, direniş, kamuoyu oluşturmak gibi eylemlerle de yürütülecektir.

Bu yeni sosyalizm yolunda, eskisinden farklı olarak, ülkenin her uğraş alanında sosyalizme aynı ölçülerde yaklaşmak gerekmez. Bazı alanlarda daha ileri, bazılarında daha geri olunabilir. Yani bu yeni yolda yönetime katılmanın düzeyi farklı olabilir. Örneğin, bilgisayar alanında katılım daha ileri olduğu halde, diyelim tarım alanında oldukça geri kalınabilir.

Ayrıca, doğrudan ekonomik sömürü alanlarına girmeyen, esas olarak insan hakları ile ilgili alanlara giren eksiklikler de bu yeni sosyalizm yolunun kapsamına alınabilir. Bunlar kadınlarla, etnik ve dini azınlıklarla, engellilerle, eşcinsellerle ve benzeri kimselerle ilgili sorunlardır. Bir kere, bu tür insanların çalıştıkları yerlerde yönetime katılmaları, onlara bu özel konumlarıyla ilgili önemli yararlar sağlayacaktır. Ayrıca, bu tür konuların özel olarak ve ayrı ayrı ele alınması ve tam bir hoşgörü içinde çözülmeye çalışılması yeni sosyalist yaklaşımın ayrılmaz bir uzantısı olacaktır.

Son olarak şunu da vurgulayarak belirtmek isterim: Katılımcı sosyalizm eski tarz sosyalizmin mekanik bir biçimde yerini almayacaktır. Tam tersine, asıl hayata katılmanın ve onu yönlendirmenin bir yolu da olacaktır.

**N.K.:** Söyleşimizde biraz önce, TİP içerisinde Aybar'a karşı yürüttüğünüz muhalefet sırasında, sosyalizmin kapitalizmden sonra gelmesinin zorunlu aşama olup olmadığı konusunu çok önemsediğinizi öğrendik. Yeni sosyalizm anlayışınızda bu konu nasıl ele alınıyor? Sosyalizm anlayışınız kapitalizmin rezervlerini tümüyle yitirmesi, ölümcül bir bunalıma sürüklenmesi gibi bir olasılığı dışlıyor mu?

**S.A.:** Sargın'la birlikte odasında Aybar'la yaptığımız konuşmada Aybar öyle şeyler söylemişti ki, artık Marksist öğretiye inancını tamamıyla yitirmiş olduğu izlenimini almış ve bunu anlamak için, daha önce de belirttiğim gibi, "Siz toplumsal gelişme sürecinde kapitalizmden sonra sosyalizm gelir düşüncesine inanıyor musunuz?" diye sormuştum. Bana göre bu soruyu "inanmıyorum" diye yanıtlamak sosyalizme inanmamak anlamına gelirdi. Soruyu onun için sormuştum. Siz ise bana katılımcı sosyalizmin, Marx'ın toplumsal gelişme (aşamalar) teorisine nasıl uydurulabileceğini soruyorsunuz. Soru güzel. Ama ben böyle ayaküstü bunu yanıtlayamam. Fakat şundan emin olabilirsiniz ki, daha şimdiden bunun üzerinde düşünmeye başladım.

**N.K.:** Sizin yeni sosyalizm anlayışınız, vergi, iş yasası, kısmi kamulaştırmalar gibi mülkiyeti kullanma hakkını kısıtlamaya yönelik kapitalizm içi sosyal demokrat çözümlerden ne bakımdan ayrılıyor?

**S.A.:** Sosyalizmin karşısına sosyal demokrasi çıktığından beri onun ayırt edici özelliği, kapitalizmi esas alması ve sadece onun istenmeyen yanlarının törpülenmesi olmuştur. Oysa yönetime katılma, kârın üretilmesine ve kapitalistin egemenliğine, yani kapitalizmin kalbine yöneliktir. Bir kere başlarsa, mantığı gereği, sonuna kadar, yani kapitalist kârı ve egemenliği yok edilinceye kadar gider. O nedenle yönetime katılma sosyal demokrasiye uygun bir araç değildir.

Yeri gelmişken, kısaca, yönetime katılmaktan ne anlamamız gerektiğine de değinmek isterim. Bir kere, bir aileye, okula, fabrikaya ya da bir belediyeye ve bir devlete ve dünyaya sahiden sahip olmanın tek yolunun onların yönetimlerine katılmak olduğu iyice anlaşılıp, halka da anlatılmalıdır. Sonra yavaş yavaş bu alanda uygun örgütlenme biçimleri bulunarak uygulamaya geçilmelidir. Yönetime katılmalar, barışçı diyebileceğimiz biçimler alabileceği gibi, grevler, protestolar, direnişler, kitlesel yürüyüşler gibi biçimler de alabilir. Örneğin son zamanlarda Irak Savaşı'na karşı tüm dünyada yapılmış olan yürüyüşler yönetime katılma biçimleridir.

Bu konuda son olarak şunu da söyleyeyim ki, yönetime katılma bilinen, üzerinde yeterince düşünülmüş bir yöntem değildir. Herkesin bunun üzerinde düşünüp, ona katkı yapması, ona biçim vermesi gerekiyor.

**N.K.:** Hocam, bir de SBP ve BSP konusuna gelmek istiyorum. SBP ve BSP Genel Başkanı olmanız nasıl gerçekleşti ve Başkan olmaya nasıl karar verdiniz? Bize ayrıca SBP, BSP ve ÖDP deneyimlerini değerlendirebilir misiniz? Birlik yolunda atılan önemli adımların eksikleri ve yanlışları sizce nelerdir?

**S.A.:** 12 Eylül askeri yönetimi kendisinden önceki 12 Mart 1971 askeri yönetimine göre sola karşı çok daha acımasız ve ödünsüz davrandı ve sol partilerin yeniden kurulmasına ancak on yıl kadar sonra müsaade etti. İlk olarak Perinçek'in şimdiki İşçi Partisi kurulmuş, onu 1991 başlarında Sosyalist Birlik Partisi (SBP) izlemişti. SBP, esas olarak, o zamana kadar varlıklarını korumuş TİP, TSİP ve TKP tarafından kuruldu. Tabii, bağımsız durumdaki pek çok sosyalist de bunlara katılmıştı.

SBP'nin iki özelliği vardır. Biri Sovyetler Birliği'nin çökmesinden sonra kurulmuş olması, diğeri de eskiden rakip durumda olan parti ve grupların birliğini temsil etmesiydi. Sovyetler Birliği'nin çöktüğü, soğuk savaşın sona

erdiği ve sosyalist solun pusulasız kalmış olduğu koşullarda yapılacak en geçerli, en doğru iş zaten buydu. Nitekim giderek birliğin çerçevesi genişletildi ve SBP'nin yerine BSP, onun yerine de ÖDP kuruldu. Bu süreçte partilerin programlarında da önemli değişiklikler oldu ve Sovyet çizgisinden ayrılarak katılımcılığa ağırlık verildi. Programa bu temel doğrultuyu vermek için emek sarf edenlerden Halil Berktay, Zülfü Dicleli ve Çağatay Anadol'un isimlerini saymak ve kendilerine teşekkür etmek istiyorum.

Ne var ki, uzunca bir süredir uygulamaya çalışılan birlik hareketi başarılı olamadı. Bunun nedeni belki de, bize fikir ya da görüş ayrılığı gibi görünen şeyin kadro ve mizaç ayrılığı olmasıdır. Buna ek olarak, birlik programı olarak üyelere sunulan görüşün, etrafında sıkı bir örgütlenme yapılmasına elverişli olmaması da akla gelebilir.

Genel Başkan seçilmeme gelince, 12 Eylül sonrası parti kurma çalışmalarına başından beri katılmıştım. Sol çevrelerce tanınıyordum. Parti kurucular kurulunun ilk toplantısında, sanırım Kemal Anadol'un "genel başkanlık için Sadun Aren'i aday gösteriyorum" demesi üzerine, oylanmadan alkışlanarak başkan seçilmiştim. Sonraki kongrelerde karşımda bir rakip olmadı. Yalnız BSP döneminde, sanırım 1995 yılında Fatma İrier isimli bir bayan arkadaş adaylığını koymuş, ama kazanamamıştı. ÖDP'ye dönüşüldüğü zaman, artık başkan olmam söz konusu olmadı.

Dirayetli bir genel başkanlık yaptığımı söyleyemem. Zaten o sıralarda, hâlâ da devam eden, beyin damarlarımla ilgili bir hastalık da çekmekteydim. Fakat daima, Sıtkı Coşkun, Atilla Aytemur ve Masis Kürkçügil gibi yetenekli yardımcılarım oldu ve partiyi demokratik-özgür bir çizgide yürütebildim.

**N.K.:** Siz küreselleşme süreci ile birlikte gelişmemiş ülkeler için yapılacak en yararlı işin küreselleşmenin getireceği olanaklardan yararlanmak olduğunu yazmıştınız. Bazı yazılarınızda da küreselleşme ile, uluslararası bütünleşmeye ve yönetim bütünlüğüne, yani bir dünya devleti oluşmasına doğru gidildiğini belirtmiştiniz. Küreselleşme sürecine genel olarak olumlu bakmakla birlikte, bu süreç karşısında elimiz kolumuz bağlı durulamayacağını ve sürece sosyalizm doğrultusunda müdahale edilmesi gerektiğini de yazdığınız yazılar var. Ancak küreselleşme sürecine gerektiği kadar eleştirel bakmamakla da epey eleştirildiniz. O kadar ki, 80. yaşgününüz için yapılan geniş toplantıda çok eski ve yakın arkadaşınız olan sanayici Hayrettin Karaca bile esprili bir dille bu konuda sizi iğnelemekten uzak durmamıştı. ABD'nin Irak'a saldırısı bu görüşlerinizde nasıl bir değişikliğe yol açtı?

**S.A:** Küreselleşme insanların çeşitli ülkelerde, yatırım yapmak dahil, eşit muamele görmesi demektir. Aynı şeyi diğer bir biçimde ifade etmek istersek şunu diyebiliriz: Küreselleşme koşullarında bütün ulus-devletler tek bir devlet halinde birleşeceklerdir. Demek oluyor ki, küreselleşme doğal bir olaydır ve tüm ülkeler, yaşamlarını düzenleyen tek yapay farklılık olan yasalar bakımından sürekli olarak birbirlerine benzemektedirler. Bunun çeşitli belirtileri olan ceza yasası, tahkim yasası, trafik yasası ve spor kuralları gibi uygulamaları sık sık ülkemizde de görüyoruz. Ayrıca AB'ye üye olmanın önemli koşullarından birisinin bu tür düzenlemeler olduğunu hatırlayalım.

Bazı kimseler küreselleşme ile uluslararası ticaretin serbestleşmesini karıştırıyorlar. Bunu yapanlar 1850'den I. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemdeki altın sistemine dayanan ticaret serbestisini küreselleşme olarak görmekte ve hatta şimdiki küreselleşmede, o zamana göre, geri gidilmiş olduğunu söyleyebilmektedirler. Oysa bu önemli bir yanlışlıktır. Küreselleşme toplumlarda yapısal değişiklikleri gerektirdiğinden, küreselleşmeden geri dönmek pek olası değildir. Yeni bir yanlışa neden olmamak için hemen şunu da belirteyim: Küreselleşme serbest ticareti içerir.

Küreselleşmenin büyük ilerlemeler sağlamış bulunduğu Avrupa ve NAFTA gibi bölgelerde bu sonuca oldukça kanlı sayılacak uğraşlar sonucunda varıldı. Avrupa bugünkü durumuna gelmeden önce en az iki kanlı dünya savaşı yaşamıştır. NAFTA'nın geçmişi de pek barışçı değildir. Amerikan yerlilerinin yok edilmesini ve siyahların hakları için verilen mücadeleleri hatırlatmak bu bakımdan yeterlidir sanıyorum. Yani küreselleşmenin doğal olacağı mutlaka barışçı olacağı anlamına gelmez. Bunun için ilgili ülkelerin özel önem göstermeleri gerekir.

Son zamanlarda tanığı olduğumuz Irak Savaşı da bir ülkenin zor kullanılarak küreselleştirilmesinin en yakın ve açık örneğidir. ABD ve İngiltere Irak'a savaş açmak için iki gerekçe öne sürdüler. Bunlardan birincisi Irak'ın komşularını tehdit eden kitle imha silahlarına sahip olması, diğeri de Saddam yönetiminin halkını ezen antidemokratik bir rejim olmasıydı. Mart sonlarına doğru savaş başladı ve dört hafta devam ettikten sonra sona erdi. Savaş boyunca dünyanın tüm ülkelerinde milyonlarca insan savaşa karşı gösteriler ve protesto mitingleri yaptı. Savaştaki insan kayıplarının önemli ölçülerde olduğuna hiç kuşku yok.

Şimdi Irak'a yeni bir yönetim getirilecek ve bu yolla hem ülke içinde hem de komşularla uyum ve barış içinde yaşanması sağlanacak ve böylece Irak'ın küreselleşmesi yolu da silah zoruyla açılmış olacaktır.

**N.K.:** Hocam, sanırım ben bu konuya daha eleştirel yaklaşıyorum. Bana

kalırsa, küreselleşme tamamlanmamış, ancak kısmen realite halini almış bir süreç. Üstelik bu süreç kendi halinde işleyen ve her ülkeye, her insana eşit olanaklar getiren bir süreç değil. Bu sürecin ardında birtakım politikalar var. Bu politikalar sistemin tepelerindeki bazı kişilerce bile eleştiriliyor. Serbest piyasa kurallarının her ülkede aynı şekilde ve neredeyse dogmatik olarak sunulması ve bunu yaparken de büyüklerin çıkarlarının kollanmasına dayanıyor. Politikalar IMF, Dünya Bankası politikalarından, Irak'ta yaşananlar gibi, gerektiğinde uluslararası hukuku da ciddiye almayan kanlı politikalara kadar uzanıyor. Her türlü haksızlığa karşı çıkmak gerektiği gibi, gelişmiş kapitalist ülkelerin, hatta onun ötesinde dev bazı şirketlerin çıkarlarının küresel çıkarlar olarak sunulmasına da tabii ki karşı çıkmak gerekiyor bana göre. Ancak sol bu konuda çok net politikalar izleyemiyor tabii. Bunun nedeni, bence, artık kısmen realite halini almış olan küreselleşme sürecine ilişkin izlenecek politikalarla, tek tek ülkelere, tabii özellikle de azgelişmiş ülkelere küreselleşme adına yapılan dayatmalara karşı çıkmaya ilişkin politikaları aynı potada birleştirmenin çok zor olması. Birisi küreselleşme sürecini veri alarak, onu içinden etkilemek ve değiştirmek üzere dünya çapında işbirliklerini gerektiriyor, diğeri ise ulusal kaynak ve değerleri korumaya yönelik politikaları. Dolayısıyla, bana göre, bu dönemde dev şirketler adına yürütülen küreselleşme politikalarına karşı etkili olabilmek için, dünya çapındaki işbirlikleriyle, ulusal kaynak ve değerlerin sömürülmesine karşı ulusal temelli politikalar arasında optimum bir nokta ya da noktalar bulmak gerekiyor. Tabii bu da olağanüstü zor.

Hocam, söyleşimizin sonuna geldik. Bence söyleşimiz size ilişkin pek yaygın olarak bilinmeyen birçok konunun aydınlatılması bakımından olduğu kadar, sizin çeşitli konulardaki görüşlerinizin alınması bakımından da yararlı oldu. Son olarak –tabii bu arada benim az önce küreselleşme konusunda söylediklerime ilişkin olarak da– neler söylemek istersiniz?

**S.A.:** Söyleşimizin sona ermesine doğrusu üzüldüm. Çok yerinde sorular sorarak kendimle ilgili pek çok konuya açıklık getirmeme olanak verdin. Bunun için çok teşekkür ediyorum.

Küreselleşme konusuna gelince: Bu konuda aramızda teoriden, dünya görüşünden kaynaklanan bir fark olduğunu sanmıyorum. Çünkü ikimiz de küreselleşmenin kapitalist gelişmenin ileri bir aşaması olduğunu biliyoruz ve kabul ediyoruz. Sanıyorum farkımız küreselleşmeye karşı alınacak tavırda ortaya çıkıyor. Ben daha ziyade uyumdan, sen ise daha ziyade (ve elbette gerekirse) mücadeleden yana bir tavır sergiliyorsun. Gerçek yaşamda, yani uygulamada bu iki tavır arasında sanıldığı kadar önemli bir fark yoktur.

# Değişen Dünyada Siyaset Kuramı ve Siyasal Üyelik

ŞEYLA BENHABİB

**1990'larda Siyaset Kuramı: Gerçeğin Dönüşü***

William Galston, siyaset kuramının 1980'lerdeki gelişimi üzerine yaptığı parlak çalışmasında, "gelecekte kuramcıların gerçek siyasal ihtilaflardan yola çıkma, bu ihtilafların gerçekleştiği koşulları hesaba katma konusunda daha fazla çaba göstereceklerini," umduğunu belirtiyordu. "Daha az tepeden inme kuramlaştırma olmalı, ya da diğer bir ifadeyle, Rawls'cuların çokça vazettiği ama nadiren yaptığı gibi, yansımalı denge yöntemi –soyut ilkelerin somut gerçekler ışığında yorumlanması, tersinden mümkün mertebe kaçınılması– daha yaygın biçimde kullanılmalı" (1993, 41). Galston, Mikhail Gorbaçov'un, Sovyetler Birliği'nin başından ayrılmasından kısa bir süre sonra kaleme aldığı bu yapıtında, kuramcı meslektaşlarına gerçek tarihsel gelişmeler ve siyasal karşıtlıklara daha büyük bir dikkat göstermelerine, ama bunu yaparken kavramsal açıklığın, kurumsal bakışın ve değerlendirmenin eleştirel ve normatif işlevlerinden ödün vermemelerine yönelik bir uyarıda bulunuyordu.

1990'lı yıllarda siyaset kuramı büyük oranda buna benzer bakış açılarının etkisindeydi. Bir yanda postmodernizm, eleştirel toplum kuramı, feminizm, yapıbozumculuk, neo-pragmatizm, eleştirel hukuk çalışmaları gibi kuramsal yaklaşımlar; diğer yanda daha empirik ve pozitivist yaklaşımlar arasındaki büyük paradigmalar-arası ve paradigma-içi mücadeleler, 2000 yılına doğru gelindiğinde yerini paradigma-sonrası bir barış ortamına bıraktı. Bir ölçüde, daha önceki ihtilafların genel özelliği olan paradigmalar-arası katı ayrımların

(bkz. Benhabib, Butler, et al. 1995) ortaya çıkardığı bir kuramsal yorgunluğun işaretlerinin görülmesinin yanı sıra, tüm disiplinlerden kuramcılar, tarihsel gelişmelerin baskısı altında, gerçekten bir değişim yaratmış olan farkları da hesaba katmak zorunda hissettiler kendilerini. Eski Yugoslavya'daki iç savaş, soykırım, kitlesel katliamlar, kitlesel tecavüzler, Avrupa'nın kalbinde birkaç milyon insanın yerinden yurdundan edilmesi, "farklılık" kuramcılarını hangi tür etnik, kültürel, dilsel ve cinsel farklılıkların ahlaki ve siyasal desteğe değer olduğunu belirleme ve kıstaslarını açık seçik ortaya koyma yolunda ahlaki ve siyasal bir yükümlülükle karşı karşıya bıraktı. Yugoslavya'daki iç savaş en kanlı ve en trajik olanıydı, ama kesinlikle ilk ve son değildi, Doğu ve Orta Avrupa'da Komünizmin çökmesini takip eden sürecin bir parçasıydı. 80'lerde Polonya'daki dayanışma hareketinin ilk demokratik zaferlerini, Macaristan, Çekoslovakya, Doğu Almanya ve Baltık ülkelerindeki demokratikleşme hareketleri izlemişti. Siyasetbilimciler Komünizm-sonrası rejimlere geçiş tipleri üzerine çalışmalar yapmak için modeller geliştirirken, siyaset kuramcıları demokrasi, toplumsal hareket, sivil toplum ve yurttaş eylemliliklerinin yeniden inşası açısından (Cohen ve Arato 1992; Isaac 1988) "Avrupa'daki devrimler" üzerine düşünüyorlardı (Laclau 1990). Bu ülkelerdeki rejim değişiklikleri, siyasetbilim öğrencilerinin en eski ve en şerefli meşgalesinin, yani anayasal düzenler üzerine çalışma ve düşünmenin yeniden canlanmasına katkı sağlamıştır (Elster 1993; 1996; 1998). Doğu ve Orta Avrupa'nın yanı sıra yeni bağımsızlaşan Güney Afrika'da anayasal dönüşüm konusunda öneriler yapma ve planlar hazırlama sorunu, siyasal rejimlerin temelini oluşturan unsurlardan bazılarını, çoğulculuğu, parlementarizmi, seçimle işbaşına gelen kurumlar karşısında mahkemelerin konumunu, hak sözleşmelerinin formülasyonunu ve anayasal düzenler içindeki statülerini yeniden gündeme getirmişti.

Doğu ve Orta Avrupa'da ve 1989'da Sovyetler Birliği'nde Komünizmin çöküşü sonrasında tarihin akışı hız kazanırken, sadece Avrupa'da değil, tüm dünyada paradoksal bir gelişme kendini hissettirdi. Bir yandan ekonomi, silahlanma, finans, iletişim, enformasyon ve turizm alanlarında küresel bir entegrasyon ortaya çıkarken; öte yanda dünyanın dört bir yanında kültürel, etnik, dilsel, dinsel ayrımcılık, bölgesel ve yerel özerklik talepleri yükseldi. Böylelikle Avrupa Birliği himayesinde serpilip gelişen Avrupa'nın entegrasyonu sürecine, İspanya'daki Basklı ayrılıkçıların güçlenmesi, Kuzey İrlanda'da Katolik-Protestan çatışmasının sürmesi, Kuzey Birliği'nin ajitasyonuyla İtalya'da dinci sağ kanadın yükselmesi, sadece Ortadoğu'da değil,

Avrupa'daki göçmen ve geçici işçi cemaatleri arasında da İslamcı fundemantalizmin siyasal bir güç haline gelmesi eşlik etti. Entegrasyon ve dağılmanın paradoksal mantığı üzerine düşünen Benjamin Barber şu unutulmaz sözleri söyledi: "Cihat'a karşı McDünyası" (Barber 1995).

Hiçbir kültürel ve siyasal özerklik hareketi liberal-demokratik kuramın çekirdeği üzerinde Quebec Hareketi kadar etkili olmamıştır. Kanada devletinin üç kurucu ulusundan birinin –Anglofonlar, Frankofonlar ve "İlk Uluslar"– vârisi olarak Quebec eyaletinin statüsü üzerine inşa edilen Quebec Hareketi Kanada'yı anayasal krizin eşiğine geldi. Bu durum, Charles Taylor (1993,1994), William Kymlicka (1995b, c), James Tully (1995), Joe Carens (1995a, 2000) ve Ronald Beiner (1995) gibi pek çok Kanadalı siyaset kuramcısının yoğun ve yaratıcı bir düşünme sürecine girmesine yol açtı. Kanada krizinin etkisiyle, 1990'lı yıllarda siyaset çalışmalarının konusu, grup kimliği ile liberal demokrasi, liberalizm ile kültür, çokkültürcülük ile demokratik yurttaşlık arasındaki ilişkiler oldu.

1990'larda siyaset felsefesi, ister kendi iç gelişim mantığı yoluyla olsun, ister tarihin zorunlu kılması yoluyla olsun, gerçek toplumsal ve tarihsel gelişimlerle çok daha yakın ilişkili olmalarıyla ayırt edilebilen paradigma-sonrası ve çok-paradigmalı eserler ortaya çıkardı. Analitik ahlak felsefesinin tipik özellikleri olan olgudışı düşünme deneyleri ve seçkinci örnekler, yerlerini kurumlarla ve anayasal yapılarla, toplumsal hareketlerle ve kültürel eğilimlerle daha sıkı bir ilişki içinde olan anlayışa bırakmıştı.

Yazımın devamında, normatif ve kurumsal bir bakış açısından siyasal incelemelerin merkezinde duran kavramlar grubunun –ulus-devlet, yurttaşlık, liberal demokrasilerde siyasal üyelik– analizi yoluyla bu genel eğilimleri incelemeye çalışacağım. Zaman zaman yurttaşlık incelemeleri olarak da adlandırılan alana yoğunlaşarak, tarihsel anlamda konumlanmış ve kurumsal anlamda bilinçli bir normatif siyaset kuramını tarif etmek ve geliştirilmesine katkıda bulunmak istiyorum.

## Siyasetin Ülkesizleşmesi

Batı'daki çağdaş ulus-devlet, onaltıncı yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadarki gelişimi içinde dört temel hedefe ulaşma mücadelesi verdi. Bu hedefler, ulusal egemenlik, idari denetim, kolektif kültürel kimlik ve artırılmış demokratik katılım yoluyla ulaşılan siyasal meşruluktu. Devletin bu

dört işlevinin önemli değişimler geçirmekte olduğuna yönelik yaygın bir mutabakat var. Bölge temelli bir "iç siyaset" ve askeri ve diplomatik "dış ilişki"leriyle kendini açığa vuran çağdaş ulus-devlet sistemi –ya da ondokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl başı devlet-merkezci sistemi– sona erdi diyemesek de, en azından düzenleniş bakımından ciddi bir değişim geçirmektedir.[1] James N. Rosenau bu değişimi özlü ve dramatik bir biçimde tanımlıyor: "Uluslararası sistem daha az buyurucu, ama hâlâ güçlü. Devletler değişime uğruyor, ama ortadan kaybolmuyor. Devletin egemenliğinin altı oyuldu, ama hâlâ ısrarla savunuluyor. Hükümet artık daha zayıf, ama hâlâ gerektiğinde ağırlığını koyabiliyor. Kimi zaman kamuoyu daha talepkâr davranıyor, kimi zaman kolay nüfuz edilebilir oluyor. Sınırlar hâlâ ihlale direniyor, yine de giriş çıkışlar daha kolay" (1997,4). David Held ve arkadaşları günümüzdeki bu değişimlerin dünya siyasal sisteminin gelişiminde niteliksel olarak farklı bir aşamaya işaret ettiği savını ileri sürerek, değişimleri tanımlamak için "siyasetin, yasanın ve yönetimin ülkesizleşmesi" deyimini kullanıma soktular (1999, 32).

Küreselleşme, devletin yönetsel-maddi işlevlerinin, devletin kararlar ve sonuçlar üzerinde etkili olma kapasitesini çok çok aşan ve giderek daha uçucu hale gelen bir bağlama yerleştirilmesini beraberinde getiriyor. Ulus-devlet bir yandan, öğeleri arasında daha güçlü bir bağ olan bir küresel ortamın yarattığı ekonomik, ekolojik, immünolojik ve enformasyonel sorunlarla ilgilenmek için fazla küçük, bir yandan da toplumsal ve dinsel hareketlerin kimlik-güdümlü isteklerini bünyesinde tutamayacak kadar büyük. Bu koşullar altında *ülkesellik*, hızla maddi işlevlerin ve kültürel kimliklerin anakronik bir biçimde sınırlanmasına dönüşüyor. Küresel ekonomi ulus-devletlerin yeniden-paylaşım siyasetlerini tanımlama ve ülke içinde ekonomik adaleti gerçekleştirme gücünün altını oyarken, kültürün uluslararası ve ulus-aşırı bir niteliğe kavuşması, geçirgenleşen ülke sınırlarının aşılması ve küresel medyanın ortaya çıkması alternatif kültürel hegemonya kaynakları sunuyor. "Biz, bu ülkenin halkı" ifadesindeki "biz" gittikçe daha çok örselenip muğlaklaşırken, ulus-devletlerde şimdi *demokratik meşruluk* sorunu gündeme geliyor. Yeniden-paylaşım siyasetlerinde gözlemlenen kriz toplumsal sınıfların birliğini etkilerken, çokkültürcü ve kimlik-siyaset güdümlü hareketlerin yükselişi "biz"i parçaladı, sınırlarını akışkan, geçirgen bir hale getirdi. "Biz" kimi ifade eder? Devletin yeniden-paylaşım rolünün çöküşü sonucu meşruluğun demokratik kaynakları zayıflarken, kolektif kültürel kimlikler de gittikçe daha uçucu ve parçalı bir hale geliyor.

Ulus-devletin karakterinde meydana gelen değişimler, yurttaşlık kuramı ve pratiğine ilişkin birtakım uzanımlara sahip. Çağdaş dünyada yurttaşlık, bir ulus-devlet, çokuluslu devlet ya da devletler federasyonu olarak sınırlı bir siyasal topluluğa üyelik anlamına gelmektedir. Kültürel anlamda az çok homojen bir insan grubunun demokratik irade formasyonuna bağımlı olan ve yapısal, rasyonel idari yöntemlerle uygulanan, bölgesel sınırları olan bir egemenliğin siyasal rejimi, ancak ve ancak yurttaşlığı tanımlayarak, sınırlarını belirleyerek ve denetleyerek iş görebilir. Yurttaş, bir bölge içinde ikamet etmek için üyelik haklarına sahip, devletin idari salahiyetine tabi, aynı zamanda, ideal olarak, uğruna yasaların çıkarıldığı ve yürütmenin uygulandığı demokratik egemenliğin bir parçası olan kişidir. Max Weber'in izinden giderek şöyle diyebiliriz: İkamet, idari tabiyet, demokratik katılım ve kültürel üyelik dörtlüsü günümüz Batı ulus-devletlerinde "tipik ideal" yurttaşlık modelini oluşturur (bkz. Weber 1978 [1956], 901-26). Bu modelin etkisi, yerel koşullarla yeterince uyuşsun ya da uyuşmasın, Batı'nın ötesine yayılmıştır: Batı Avrupa'daki benzerlerinden daha sonra devletleşme sürecine giren, Afrika, Ortadoğu ve Asya'daki modernleşen uluslar, varoluşa geçtikleri her yerde bu modeli aynen almışlardır.

Siyasetin her geçen gün daha çok ülkesizleştiği bir dünyada, bugün yurttaşlığın konumu nedir? Devlet-merkezli dünyada siyasal üyeliği şimdiye kadar tanımlamış olan normatif bir kategori ve kurumsal pratik olarak yurttaşlık, günümüz koşullarında nasıl yeniden biçimlendirilmektedir? Devletin dört işlevinin –ülkesel hâkimiyet, idari denetim, kültürel kimlik ve demokratik meşruluk– örselenmesi yurttaşlık kuramını ve pratiğini nasıl etkilemiştir?

Bu çalışmada, son yirmi-otuz yılda yurttaşlık ve siyasal üyelik etrafında süren tartışmalar, öncelikle siyaset kuramı açısından, fakat aynı zamanda siyaset sosyolojisi ve karşılaştırmalı siyaset açısından incelenmektedir. Yanıtlanmaya çalışılan sorular şunlardır: siyasetin her geçen gün daha çok ülkesizleştiği bir dünyada demokratik üyeliğin normatif ilkeleri neler olmalı? Eğer yeni küresel yerleşimin sonuçları, insanların sınırlar arasında daha rahat hareket etmesi ve farklı siyasal bağlılıkların ulusal üyeliğin sınırları dışına taşmasıysa, bu ülkesizleşmiş sistemde siyasal üyeliğe uygun ilkeler neler olabilir? Siyasal üyelik yurttaşlık kuramının bir öğesidir, ama kilit rol oynayan bir öğesidir. Yurttaşlık konumuna erişmenin ve bu konumu tanımlamanın kurumsal süreçleriyle, bizden yabancılarla dışarıdan gelenleri, göçmenlerle yeni gelenleri, mültecilerle barınma talep edenleri mevcut siyasal örgütlenmelere dahil etmenin ilkeleri ve kurumlarıyla ilgilidir.

## Geçmişten Bugüne Yurttaşlık Kuramları

Yurttaşlık pratiği ve kurumunun üç ayrı öğeden oluştuğu söylenebilir: kolektif kimlik, siyasal üyeliğin getirdiği ayrıcalıklar, sosyal haklar ve talepler. Siyaset kuramcıları siyasal üyeliğin getirdiği ayrıcalıklara odaklanmaya eğilimliyken, toplumbilimciler ve toplumsal tarihçiler kolektif kimliklerin yapısına ve yurttaşlığın konumuyla ilgili hakların ve taleplerin gelişimine daha çok ilgi gösterirler.

*Kolektif Kimlik*

Yurttaşlık bir siyasal varlığa üyeliği gerektirir. Bu siyasal varlık belli dilsel, kültürel, etnik ve dinsel ortaklıkları içerir ve benzer siyasal varlıklardan ayırt edilebilir. Siyasal varlığın formu, çokuluslu bir imparatorluk mu, yoksa tekuluslu bir cumhuriyet mi, eyalet mi, yoksa federasyon mu olduğu, içinde bulunduğu zamana dilimine göre değişir. Gelgelelim, analitik açıdan bakıldığında, bir siyasal topluluğun üyesi olmak anlamında yurttaşlık kavramıyla; belli bir dilsel, etnik, dinsel ve kültürel gruba dahil olma anlamında uyruk kavramının birbirinden ayrılması gerekir. Siyasal toplulukların ulusal ve etnik açıdan homojen gruplardan oluşması gerekmez. Tarihsel açıdan, çokuluslu ve çoklu etnik yapılı Habsburg ve Osmanlı imparatorlukları bu tanıma ne kadar uyuyorsa, günümüzde ABD, Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda da o kadar uymaktadır.

*Üyeliğin Getirdiği Ayrıcalıklar*

Yurttaşlığın en eski anlamı özerkliğin ayrıcalıklarına ve yükümlülüklerine sahip olmaktır. Antik Yunan'da bir *politos*, yani askere çağrılabilen ve yargıçlık görevi yapması istenebilen yurttaş, *polis* üyesiydi. Bu kişi aynı zamanda vergi ödemek zorundaydı ve yılın en az bir ayı, *Demei* (ailesinin ait olduğu klan) üyesi olarak, *Ecclesia*'da ("Kurul") hizmet veriyordu. Şehirle yurttaş arasındaki ilişkinin etimolojisi ise bir yandan *civitas* ve *citoyenne*'ye, öte yandan *Burgher* ve *Burgh*'a dayanır.

Yurttaş olmak kişiye siyasal katılım, belli mevkilere gelme, belli görevleri yerine getirme, belli sorunlar üzerine kafa yorup karara varma haklarını verir. Aristoteles *Politika*'da şöyle der: "Devlet yurttaşlardan oluşan bir birliktir; ve bu da bizi kimin hakkıyla yurttaş sayılacağını ve gerçekte yurttaşın ne olduğunu belirlemeye iter. Yurttaşlığın doğası, tıpkı devletinki gibi, sık sık

tartışma konusu olan bir sorundur: tek bir tanım üzerine genel bir mutabakat sağlanamamıştır. Demokraside yurttaş sayılan adam çoğunlukla "oligarşi"de yurttaş sayılmaz." (1247b-75a)

Aristoteles yurttaş tanımını siyasal rejim biçimine göre yaparak bu kavramın bağımlı doğasını vurgular. Yurttaşlığı yaratan doğa değil, şehir ve şehrin düzeni, yani *nomoi*'dir. Yine Aristoteles'in yapıtında, yurttaşlığın toplumsal anlamda yapılandırıldığına yönelik öngörünün, yurttaşlığın psikoseksüel özelliklerine ilişkin dışlayıcı bir tavırla kol kola gittiği kolayca görülebilir. Kimin yurttaş olduğunu belirleyen rejim biçimiyse de, Aristoteles'e göre bazıları yurttaşlığın ayrıcalıklarına sahip olmaya "doğuştan uygun"dur, diğerleri uygun değildir. Köleler, kadınlar ve genel olarak Yunan olmayanlar üyeliğin yasal ayrıcalıklarının dışında tutulmuştur, ama bu dışlama akılcı görünür, çünkü bu kişiler yurttaşlığın temelini oluşturan zihinsel, fiziksel ve ahlaki meziyetlere sahip görünmemektedir. Yurttaşlığın toplumsal kuruluşuyla ideal yurttaşın sahip olması gereken psikoseksüel karakter arasındaki gerilim yurttaşlığın anlamı konusunda günümüze kadar gelen tartışmalara eşlik etmiştir. Kadınların oy hakkına sahip olup olmayacağı, beyaz olmayanların ve sömürge olmayan halkların bağımsız devlet kurup kuramayacağı, eşcinsellerin kamu hizmeti verip veremeyeceği etrafında dönen tartışmalar, yurttaşlığın toplumsal boyutları ile doğalcı boyutları arasındaki gerilimi göstermektedir (bkz. Kerber 1997; Landes 1988; Scott 1988).

*Sosyal Haklar ve Menfaatler*

Yurttaşlığın kişiye belli birtakım haklar, menfaatler ve yükümlülükler veren bir mevki olarak anlaşılabileceği fikri T. H. Marshall'dan gelir (1950). Marshall'ın medeni, siyasal, sosyal haklar listesi ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın ilk yarısında demokrasinin artırılması mücadelelerinin kümülatif mantığı üzerine kuruludur. Medeni haklar mutlakiyetçi devletin doğuşuyla ortaya çıkmıştır; ilk ve en temel biçimiyle yaşamın, özgürlüğün ve mülkiyetin korunması haklarını; vicdan özgürlüğünü; sözleşme ve evliliklere dair bazı kurumsal hakları garanti altına alır.

Dar anlamda siyasal haklar özgürce seçme ve seçilme, konuşma ve görüş bildirme özgürlüğüne, siyasal ya da siyasal olmayan örgütler kurma hakkına, basın özgürlüğüne, bağımsız bilim ve kültür kurumlarına işaret eder. Marshall'ın listesinde sosyal haklar en son gelir, çünkü son iki yüzyılın işçi hareketleri, kadın hareketleri ve başka sosyal hareketler tarihsel olarak bu hakları

zaten elde etmiştir. Sosyal haklar sendika vb mesleki ve ticari örgütler kurma; sağlık hizmetlerinden, işsizlik tazminatından, yaşlılık, çocuk, barınma ve eğitim yardımından yararlanma hakkını içerir. Bu sosyal haklar ülkeden ülkeye değişiklik gösterir ve verili sosyal refah demokrasisindeki sosyal sınıflar arası uyuşmaya bağlıdır (Soysal, 1994).

Siyaset felsefesindeki yurttaşlık çalışmalarının öncelikli alanı çok yakın geçmişe kadar üyeliğin getirdiği ayrıcalıklardı. Liberal-komüniteryen çekişmesinin şiddetli etkisiyle (bkz. Avineri ve De-Shalit 1992), yurttaşlık kuramı ve pratiği tek bir baskın izlek açısından incelendi: Liberal adalet ve insani iyi gibi farklı kavrayışlar açısından, yurttaşlığın meziyetlerini ve yükümlülüklerini nasıl değerlendiririz? Yurttaşlar, liberallerin buyurduğu gibi çokyönlü ve rekabete dayalı bir bağlılığı olan ahlaki kişiler olarak mı görülmeli? Yoksa komüniteryenlerin buyurduğu gibi, yurttaşlık, derin bir anlamda bizi bireyler olarak kuran "yoğun ahlaki özdeşlik" olarak mı görülmeli? Yurttaşlığın meziyetleri ve yükümlülükleri üzerine yaratılan bu literatür, kurumların dönüşümleri ve yurttaşlık pratiklerini, tarihsel ve toplumsal açıdan analiz etmekten çok uzaktı (bkz. Sandel 1982; Macedo 1990; Galston 1991).

Komüniteryenler liberalizm eleştirilerinde ya da Michael Sandel'in yerinde adlandırmasıyla "prosedürel devlet" eleştirilerinde Hannah Arendt'in siyaset felsefesine çok şey borçludur (Sandel 1996, pr. 26-27). Arendt, özellikle *Devrim Üstüne*'de (1963), ABD'nin tam yüreğinde bir kararsızlık olduğunu savunuyordu. Bağımsızlık Bildirgesi'nin bilindik ilkeleri hayatı, özgürlüğü ve mutlu olma çabasını kutsuyordu. Fakat Anayasa Kanunnamesi'nin oluşturulmasında yapılan tartışmalarda da görüldüğü gibi, daha en başından, mutlu olma çabası, maddi varlık birikiminde ve özel uğraşların zevklerinde ifadesini bulan bireyci iyi yaşam anlayışıyla; ancak ve ancak ötekilerle ortak iyiye ulaşma çabasında varılabilecek, birlikte faaliyet göstermek ve düşünmekle elde edilebilecek kamusal iyi anlayışı arasında gidip geliyordu. Sandel (1996), Arendt'in izinden giderek ABD tarihi boyunca mutluluğun bu ilk anlamının ikincisinin önünde olduğunu ve böylece katılımcı, siyasal yurttaşlığın meziyetlerini gölgede bıraktığını savunuyordu.

Siyaset kuramcıları yurttaşın kimliği ve meziyetleri üzerine tartışırken, siyaset sosyologları ve tarih sosyologları yurttaşlığın evrimleşen ve değişen mantığı üzerine yeni bir literatür üretiyordu (bkz. Brubacker 1992; Tilly 1990, 1992; Hobsbawm 1992; Soysal 1994; Bauboeck 1994; Bader 1995, 1997). T.H. Marshall'ın yurttaşlık ve toplumsal sınıf analizlerinden (1950)

bazılarını da içeren bu literatür, yurttaşlık kavrayışımızı sosyolojik ve tarihsel anlamda temellendirmeye ihtiyacımız olduğunun altını çiziyordu.

Siyaset felsefesi dahilinde yürütülen yurttaşlık çalışmalarında yeni bir çıkış noktasına işaret eden ve kendi tarzlarında, tarihsel-sosyolojik olanı normatif içgörülerle birleştirmeye çalışan iki kitap vardır: Judith Shklar'ın *American Citizenship: The Quest for Inclusion*'ı (1991) ve Ronald Beiner'in editörlüğünü yaptığı, *Theorizing Citizenship* (1995).

Judith Shklar, *American Citizenship*'te topladığı üç Tanner dersinde ABD'de yurttaşlık kavrayışlarının merkezinde yatan çelişkilere odaklanıyordu. Eşitlik ve sosyal statü idealleri ABD yurttaşlığının temellerini oluşturur. Sosyal statü kişinin geçimini sağlama ve kendi kendisinin patronu olma özgürlüğünü temsil eder (Shklar 1991, pr. 3, pr. 64). Ancak, doğuşundan İç Savaş'a kadar ABD'de siyahların köle olarak alınıp satıldığı gerçeği, ülkede silinmez izler bırakmış ve bu idealin içine de sinmiştir. Eşitlik idealiyle kölecilik gerçekliği arasındaki gerilim, sonraki yıllarda devletin tam merkezinde bitmek bilmez bir ırkçılık, eşitsizlik, gelir dengesizliği ve sınıf ayrımcılığı olarak kendini göstermiştir.

Shklar'ın analizinin özgünlüğü, ABD'de yurttaşlık ideali ile *ücrete tabi olma* statüsünün birbirini kapsadığı konusundaki ısrarından kaynaklanıyordu. Jean-Jacques Rousseau ve Thomas Jefferson'ın yaptığı gibi, yurttaşlık meziyetlerini tarım toplumlarındaki bireysel mülkiyete dayandıranlara karşı, kişinin kendi emeğiyle hayatını kazanma yetisinin çok daha Amerikan olduğunu savunmuştur. Ona göre ücretliler, Marx'ın hatalı olarak savunduğu gibi "ücretli köleler" değildi ve kölelerden başkası böyle bir iddia ortaya atamazdı. Ücretli çalışma bağımsızlık, beceri, kendine güven gerektirdiği gibi sivil toplum ve sivil ekonomide işbirliği yapma yeteneği de gerektiriyordu. Bu idealler ABD'nin kendini keşfetme anlamında özgürlük kavrayışıyla uyumluydu (Shklar 1991, pr. 71). Shklar ABD'yi örnek göstererek yurttaşlık kavramına antikite dışı, açıkça modernist bir bakış getiriyordu. Ne savaşa ve cesarete ilişkin "askeri" meziyetler, ne de müzakere ve ikna kabiliyetine ilişkin "siyasal" meziyetler... Shklar'ın açıklamasında öne çıkan şey daha ziyade işbirliği yoluyla ulaşılan kendine güvenin toplumsal meziyetleriydi.

Ronald Beiner'in çeşitli yazılardan oluşan kitabı (1995), yurttaşlık kurumunun gerilemesinden yakınan geriye dönük bakışın tersine, modern dünyada yurttaşlığın paradokslarıyla ilgilenmesi anlamında Judith Shklar'ın düşüncelerine yakın düşünceler sunuyordu. Beiner kitaba başlarken birkaç

tarihsel olaya ilişkin gözlemlerini sunuyordu. Hepsi de ulus-devletlere içeriden meydan okuyan bu olaylar, Doğu-Orta Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde Komünizmin çöküşü, Avrupa Birliği'nin siyasal ve idari bir mahiyete doğru ilerlemesi ve kimlik siyaseti ile çokkültürcü hareketler olarak sıralanmaktaydı. Beiner'e göre bu tarihsel değişimler modern dünyada yurttaşlık kavramını tekrar düşünmeyi zorunlu kılıyordu. Komünizm sonrası dönemde, yoğun olarak çokkültürlü ve çokuluslu toplumların yaşadığı yerlerde, yeni ulus-devletler ortaya çıkmıştı. Baltık Devletlerinde Almanlar; Romanya'da Macarlar; Litvanya, Letonya, Estonya'da Rusça konuşan azınlıklar; Macaristan, Çekoslovakya, Slovakya ve Romanya'da Romen asıllı Çingeneler için azınlıkların kültürel hakları bir sorun haline gelmişti. Komünizm sonrası kurulan yeni devletler, sınırlı koşullar altında, homojen ulus-devleti yeniden oluşturmak gibi çapraşık bir işle uğraşırken, Kanada örneğindeki gibi, bazı Batılı devletler de 1990'lar boyunca, daha fazla dilsel ve dinsel özerklik isteyen çokkültürcü hareketlerle (Quebec'ler ve İlk Uluslar gibi) mücadele etmişlerdi. Yurttaşlık ve ulusal üyelik artık birbirine pamuk ipliğiyle bağlıydı. Beiner'in kitabındaki yazarlar, bu çizgilerde, yurttaşlığın tarihini ve kuruluşunu çeşitli açılardan inceliyorlardı.

Shklar ve Beiner'in kitapları modern dünyanın gerçekliği ışığında yurttaşlığın meziyetlerini ve ayrıcalıklarını ele almanın yanı sıra, bu kavramı analiz eden siyaset felsefecilerine yeni bir gerçeklik ve kurumsal bakış açısı sunuyordu. Gelgelelim, Shaklar'ın yapıtı siyasal cemaatlerin sınırlarını normatif bir bakış açısından sorgulamıyordu. ABD'de yurttaşlık idealinin, bu cumhuriyete önce ücrete tabi sonra yurttaş olarak katılan göçmenlere düşman olduğu öne sürülebilecekken, Shklar bu konuya değinmez. Shklar'ın bu ketumluğu, onun –siyasal üyeliğin bir başlık olarak görmezden gelindiği– araştırma alanına özgü bir tavırdır. Bu gözlemim Beiner'in kitabının sonuç bölümünde, Will Kymlicka ve Wayne Norman'ın "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory" (1995, 283-322) adlı makalesiyle de doğrulanmaktadır. Kymlicka ve Norman, siyaset kuramcıları arasında yurttaşlık kavramına duyulan ilginin aniden artmış olduğuna dikkat çektikten sonra, bir dipnotta göçmenlik ve yerlileştirme meselelerine girmeyeceklerini belirtirler (310). Onun yerine yurttaşın sorumluluk ve meziyetleri, yurttaşlık ve refah devleti, çokkültürlü toplumlarda farklılaşan yurttaşlık üzerinde dururlar.

*Theorizing Citizenship*'te sadece Joe Carens'in "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders" adlı makalesi ulus-devletlerin sınırlarının haklılığını

ahlaki açıdan irdelemiş ve siyaset kuramının yanı sıra uluslararası ilişkileri de etkileyen devlet-merkezli varsayımları sorgulamıştır.

**Liberal Demokrasilerde Siyasal Üyelik**

Şaşırtıcı bir biçimde, siyasal üyelik nadiren yerel ve uluslararası adalet kuramlarının önemli bir öğesi sayılmıştır. Michael Walzer'in eseri bu konudaki istisnaların başında gelir. 1983'te yayımlanan *Spheres of Justice*'te, gelir ve mevki, menfaat ve fırsatlar gibi sosyal varlıklardan önce, ilk dağıtılması gereken varlığın üyelik olduğunu; diğerlerinin, bireyin bir yönetim biçiminin üyesi sayılarak menfaatlerden yararlanma hakkına sahip olup olmadığına bağlı olarak dağıtılması gerektiğini belirtmişti. Fakat on yıl sonra John Rawls, *Political Liberalism*'de, şunu savunmaya devam ediyordu: "İlk yapmamız gereken şey, her siyasal toplum gibi, demokratik toplumun da, bütünsel ve kapalı bir toplumsal sistem olduğunu kabul etmektir. Kendi kendine yetmesi ve insan hayatının tüm ana hedeflerine ulaşmaya olanak tanıması bakımından bütünseldir. Aynı zamanda kapalıdır... bu topluma doğum yoluyla girilir ve bu toplumdan ölüm yoluyla çıkılır... "İyi düzen" sahibi bir toplum için adalet kavramımızı geliştirinceye kadar diğer toplumlarla ilişkimizi tümden bir yana bırakır ve halklararası adalet konusundaki tüm sorunları ileri bir tarihe erteleriz. Bu da demektir ki, *topluma katılımımız, bir örgüte katıldığımızda olduğu gibi bilinçli gerçekleşmiş sayılmaz, bir toplumun içine doğarız ve bütün yaşamımızı o toplumun içinde sürdürürüz*" (1996 [1993], 41; italikler benim).

Rawls kapalı toplum modelini bir olgudışı kurgu olarak, adalet hakkında akıl yürütmek için uygun bir düşünme deneyimi olarak kullanmış olsa bile, siyasal topluluğa giriş çıkış koşullarını liberal-demokrat adalet kuramının temel öğelerinden biri saymamakla, sınırları kapalı ve korunmalı uluslara yönelik devlet-merkezli modelin uluslararası ilişkiler konusundaki fikirlerimiz üzerinde hüküm sürmeye devam edeceğini varsaymıştır. Bu durum *The Law of Peoples*'ta iyice açığa çıkar: "Bir halkın hükümetinin başka bir önemli rolü de, topraklarının ve çevresel bütünlüğünün, aynı zamanda nüfusunun büyüklüğünün sorumluluğuna sahip olan halkın, örnek teşkil eden ve etkin bir aracısı olmasıdır, toplumun sınırları tarihsel açıdan ne kadar tartışmalı olursa olsun" (Rawls 1999a, 38-39). Sonra bir dipnotta şunu ekler: "Bu görüş bir halkın göçü sınırlama yönünde, en azından kısıtlı bir hakka sahip olmasını da kapsar. Bu kısıtlamaların ne olduğunu bir yana bırakı-

yorum... Halkın siyasal kültürünü ve anayasal ilkelerini koruma zorunluluğu da göçü sınırlandırmanın başka bir nedenidir" (39). "Göçü sınırlamaya yönelik kısıtlı bir hak" bir "halklar hukuku" için marjinal görünse de, pek öyle değil. Ulus-aşırı göçler ve insanların sınırlardan geçmesinin doğurduğu yapısal ve siyasal sorunlar devletlerarası ilişkilerin merkezine oturmuştur. Asıl sorun, Rawls'un, "bir şekilde sınırlar olması gerektiği"ni (39) savunması değil, liberal-demokratik yönetim biçimiyle ilişkiye giren ve onun kimliği üzerinde etkili olan başkalarının haklarını ve menfaatlerini hiçe saymasıdır. Rawls liberal demokrasilere giriş çıkışın açık koşullarını beyan etmemekle, bu demokrasilerde üyeliğin doğasını yanlış yorumlar. Felsefi açıdan bakıldığında bu sorunlar, egemen "kendi kaderini tayin etme talepleri" ile "evrensel insan hakları ilkeleri" arasında yapısal bir ikilemi öne çıkarır.

Siyaset kuramında siyasal üyelik genelde göz ardı edilse de, son dönemde bu alanda belirgin olarak üç farklı görüş ortaya çıkmıştır: *ülkesizleşmiş yurttaşlık* savunucuları, *kozmopolitik yurttaşlık* savunucuları ve bu gelişmelerin ortaya çıkışında yurttaşlığın çökeceği uyarısını yapan *kamusal cumhuriyetçi skeptikler*.

James Rosenau ve Yasemin Soysal, yeni bir insan hakları rejiminin yükselip yayılmasını, dünya genelindeki tüm tuzaklarına ve ikiyüzlülüklerine rağmen, yeni bir siyasal bilincin ve yeni siyasal üyelik biçimlerinin habercisi olarak görüyorlar. Ulus-devlet kayboluyor, insan haklarıyla yurttaşlık hakları arasındaki çizgi gittikçe silikleşiyor. Yeni ülkesizleşmiş yurttaşlık biçimleri ortaya çıkıyor. Soysal'a göre, özellikle Avrupa Birliği içinde (1994), ulusal kimlikler ve bağlılıklar gittikçe birbirine karışıyor; günümüzde Almanlar kolektif kimliklerinin nelerden oluştuğunu pek bilmezken Türkleri "iyi Almanlar" yapmaya çalışmak ikiyüzlülük olacaktır. Dünyanın tüm büyük şehirlerindeki çokkültürlü yerleşimler, belli bir toprak, tarih ve gelenekle özel bağlara dayalı olmaktan uzaklaşan bir yurttaşlığın müjdecisidir.

Joe Carens ve Martha Nussbaum gibi açık sınırları ve kozmopolitik yurttaşlığı savunanlar, günümüzün dönüştürücü potansiyellerini açıkça ifade edebilmek için Kant'tan miras kalan dünya devleti fikrini öne çıkarırlar. Radikal evrenselciler, ahlaki bir perspektiften bakıldığında ulusal sınırların rastlantısal olduğunu ve ahlaki olarak tutarlı tek evrenselci duruşun da sınırların açılmasında diretmek olduğunu savunuyorlar. Örneğin Joe Carens (1995a), Rawls'cu "cehalet örtüsü" aracını Rawls'un niyetinin tam tersine kullanarak adalet ilkelerini mülteci, göçmen, barınma talep eden kişinin

bakış açısından ele alır. İçinde doğduğumuz sınırlar ve adımıza düzenlenen evraklar; doğuştan sahip olduğumuz ten rengi, cinsiyet ve genetik yaradılışa göre ahlaki açıdan daha mı az rastlantısaldır? Carens buna olumsuz yanıt verir. Ahlaki açıdan, doğduğumuz yeri çevreleyen sınırlar ve adımıza düzenlenen evraklar bütünüyle rastlantısaldır, çünkü bunların bireyler arasında paylaşımında hiçbir ahlaki hüner ve ahlaki bedel kriteri gözetilmez. Yurttaşlık statüsü ve meziyetleri sadece ülkesel olarak tanımlanmış olan, doğumla kazanılan hak üzerinde temellenmiştir, kişinin ten rengi ya da genetik yaradılışından kaynaklanan diğer özelliklerinden daha az rastlantısal değildir. Bu nedenle, der Carens, liberal demokrasiler sınırsız bir dünya görüşüne mümkün olduğunca uygun siyasetler üretmelidir.

Martha Nussbaum'un (1997a) savunuculuğunu üstlendiği kozmopolitik yurttaşlık, siyasal bir pratikten ziyade ahlaki bir tavrı, bize yabancı olanların, uzaklarda yaşayanların cemaatlerinin önüne, kendi cemaatimizin işlerini ve sorunlarını koymamayı gerektirir. Nussbaum'a göre kozmopolitizm, ahlak kuramında özel yükümlülükler olarak bilinen şeyin, bizim üzerimizdeki hak iddialarını reddeden evrenselci bir etiktir. Sözü geçen yükümlülükler soydaşlık, duygudaşlık, ya da yakın ilişki dolayısıyla oluşan somut insan cemaatlerinde bulunmamızdan kaynaklanır. Nussbaum, ülke sınırlarına göre belirlenen ulusal cemaate ayrıcalıklı katılım olarak gördüğü yurtseverliğin böylesi bir özel yükümlülük oluşturduğunu reddeder. Yurtseverlik "insanlık sevgisi"ni içermez ve ne kültürümüzü ne soyumuzu, ne tarihimizi ne de kanımızı paylaştığımız ötekilerin ihtiyaçlarını görmezden gelmeye itmemelidir bizi.

Böyle bir ahlaki kozmopolitik tavrın pek çok durumda tavsiye edilebilir savları olduğunu kabul etsek bile, kozmopolitik yurttaşlığın, ahlaki tavırlarının yanında hangi siyasal tavırları alacağı ve eğer varsa hangi kurumların bu tavırla uyuşabileceği konuları açık değildir. Üstelik Kant'ta kozmopolitanizmin bu anlama gelmediğini eklemek gerek (bkz. Benhabib 2001).

Kozmopolitanların tersine, kamusal cumhuriyetçi yurttaşlık savunucuları, Michael Walzer (1983), Michael Sandel (1996), David Jacobson (1997), ister uluslararası insan hakları standartlarının etkisiyle olsun, ister kozmopolitik yansızlık tavırlarının yaygınlaşmasıyla olsun, ulus-devletin yok oluşunda yurttaşlığın da çöküşünü görüyorlar. Yurttaşlık sınırlı bir topluluğa ait olmayı gerektirir. Bu sınırları belirleme hakkı ve bu topluluğun kimliği demokrasinin temel taşlarıdır; bu yüzden, iktisadi ve siyasal küreselleşme, yurttaşlığın altının oyulması tehlikesini yaratır.

Genişçe alıntılayacağım etkileyici bir pasajda Walzer şöyle yazar: "Devletin duvarlarını yıkmak, Sidwick'in endişeyle söylediği gibi duvarların olmadığı bir dünya değil, binlerce küçük kale yaratacaktır. Elbette bu kaleler de yıkılabilir: tek gerekli olan yerel cemaatleri bastırabilecek kadar güçlü bir küresel devlettir... Kültürlerin ve grupların farklılıkları kapalılığa dayanır ve bu olmadan insan yaşamının kalıcı bir niteliği sayılamazlar. Eğer farklılık, pek çok kişinin inandığı gibi (her ne kadar bunların bir kısmı küresel çoğulculuk taraftarı, bir kısmı da yerele sadakat taraftarı olsa da), bir değer olarak tanınacaksa, bir yerlerde kapalılığa izin verilmesi zorunludur. Siyasal örgütlenmenin belli bir düzeyinde egemen devlet gibi bir şey biçimlenmeli ve göçmen akışını denetlemek, kimi zaman da sınırlamak için kendi kabul etme siyasetini yaratmak yolunda otoritesini ilan etmelidir." (1982, 39)

Walzer'in akıl yürütmesinde "kültürlerin ve grupların farklılık değerlerinden" kapalı olma ihtiyacına ve sınırları denetleyip kabul etme siyaseti oluşturacak "egemen devlet gibi bir şeyin" mazur görülmesine çok hızlı geçilir. Bölünmez "kültürel cemaat"in metodolojik kurgusuyla gerçek kurumsal yönetim biçimi arasında ayrıma gidilmez. Çoğulcu gelenekleri olan bir demokratik yönetim biçimi pek çok kültürel gruptan ve alt gruptan, pek çok gelenek ve karşı gelenekten oluşur; dahası, ulusal kültürün kendisi de rekabet halindeki pek çok gelenek, anlatı ve tarihsel edinimden oluşur.

Walzer'in *kültürel entegrasyon* ilkeleriyle *siyasal entegrasyon* ilkeleri arasında bir ayrıma gitmemesi de aynı derecede önemlidir. Kültürel cemaatler, üyelerinin, kimlikleri için belirleyici olan değerlere, normlara ve geleneklere bağlılığı etrafında inşa edilir. Üyelerin bunlara uyum sağlamada başarısız olması hem onların hem de ötekilerin üyelik ve aidiyet anlayışlarını etkiler. Gerçi bu türden kültürel tanımlar ve anlatılar etrafında daima tartışmalar vardır ve sürekli yenilenirler ama, dinibütün, yine de ortodoks-olmayan bir Yahudi ne anlama gelir? Modern bir Müslüman kadın ne anlama gelir? Kürtaja sıcak bakan Katolik ne anlama gelir? Kültürel gelenekler bu türden yorumlama ve yeniden yorumlama, edinme ve altüst etme anlatılarından oluşur. Aslında bir kültürel gelenek ne kadar canlıysa, merkezindeki öğeler konusunda o kadar çok ihtilaf vardır. Walzer'in eserlerinin çoğunda –sadece *Spheres of Justice*'de değil– bir "biz" kavramına başvurulur. Sözü edilen "biz", çelişkisiz bir özdeşliğe, "kusurları" olmayan bir tekliğe işaret eder. Bu sözcük kullanışlı bir metodolojik kurgudur, ama siyasal argümanlar açısından sonuçları öfke uyandırabilir.

*Siyasal entegrasyon*, işlevli bir siyasal cemaat oluşturma yolunda bireyleri bir araya getiren pratikler ve kurallar, yapısal gelenekler ve kurumsal alışkanlıklara işaret eder. Buradaki işleyiş iki boyutludur: ekonominin, devletin ve idari aygıtların işlevselliği sağlanmalı, aynı zamanda toplumun bu işlerliği sağlayan temel kurumlarının meşruluğuna inanç korunmalıdır.

Siyasal entegrasyon ilkeleri, kültürel kimlik ilkelerine göre zorunlu olarak daha soyut ve daha genelleştirilebilir durumdadır. Modern devletler, birbiriyle rekabet eden ve birlikte var olan bir dünya görüşleri çokluğu öngörürler; modern devlette, siyasal hayat, üzerimizde hak talep eden pek çok varoluş alanından yalnızca bir tanesidir; kişisel kimlikler, bağlılıklar, kamusal seçimler ve katılımlar konusundaki ayrılıklar liberal demokrasilerde yurttaşların özgürlüğünün yapı taşlarını oluşturur. Elbette mevcut siyasal cemaatlerde böyle bir siyasal entegrasyonun kurucu öğeleri konusunda farklılıklar olacaktır: kamusal ve etnik ayrımcılıkların tipolojisi böyle bir yelpazeye işaret eder. Gelgelelim, liberal demokrasilerde insan ve yurttaş hakları, yapısal gelenekler ve demokratik seçme ve seçilme hakları, siyasal entegrasyonun temel normatif öğeleridir. Yurttaşların yanı sıra yabancıların, yerlilerin yanı sıra yerleşik yabancı uyrukluların saygı ve sadakat göstermesi gereken öğeler bunlardır, şu ya da bu kültürel geleneğin kaprisleri değil.[2]

**Üyelik ve Demokratik Egemenlik Paradoksu**

Küreselleşmiş bir dünyada yeni siyasal üyelik usulleri önerme yolundaki bu çabalar kaçınılmaz bir biçimde boşa çıkmıştır. Ülkesizleşmiş ve kozmopolitik yurttaşlığa eşlik edecek kurumsal ve normatif pratikler oluşturulmamıştır. Daha da önemlisi, tüm yaklaşımlarda bir paradoks, yani demokratik meşruluk paradoksu gözardı edilmekte ya da atlanmaktadır. Ülkesizleşmiş ve kozmopolitik yurttaşlık savunucuları bu paradoksla pek yüzleşmezler. Kamusal cumhuriyetçilik savunucuları ise, etik ve demokratik cemaatler arasındaki sınırları mı, yoksa kültürel ve siyasal entegrasyon arasındaki sınırları mı yıkacakları konusunda bir paradoksun varlığını bile kabul etmezler.

Modern dönemde liberal-demokratik düzen, bir egemenlik yapısının tüm üyelerinin, insan hakları taşıyıcıları olarak saygı görmesi ve egemenliği paylaşanların hepsinin, hem yasaları yapan, hem de onlara riayet eden bireyler sayılacakları bağımsız bir rejim kurmak üzere özgürce işbirliğine gidebilmeleri anlamına gelir. Gelgelelim, Rousseau'dan beri demokratik

halk iradesinin meşru ama haksız, bağdaşık ama akılsızca olabileceğini biliyoruz. "Herkesin iradesi" ve "genel irade", kuram ya da eylem düzeyinde tam olarak birbiriyle örtüşmeyebilir. Demokratik düzen ile adaletin talepleri birbiriyle çelişebilir.

Bu demokratik meşruluk paradoksu çok az dikkat çeken bir sonuç doğurur: Her kendini meşrulaştırma eylemi aynı zamanda kendini yapılandırma eylemidir.[3] "Biz, halk", yani kendimizi bu yasalarla sınırlamaya karar verenler, aynı zamanda kendini-meşrulaştırma eyleminde kendimizi "biz" olarak tanımlıyoruz. Bu süreçte yalnızca bağımsızlığın genel yasaları beyan edilmez; kendini bu yasalarla sınırlayan cemaat, sınırları çizmekle kendini de tanımlar ve bu sınırlar ülkesel olduğu kadar kamusaldır. Demokratik egemenliğin sınırları ancak iktidarı altındaki topraklarda geçerlidir; demokrasiler sınırlar gerektirir. Egemenlik kendini ülkesel anlamda tanımlarken, aynı zamanda kendini kamusal anlamda tanımlar: egemenlik yapısının tam üyeleriyle "onun koruması altında olan" ama "tam üyelik haklarını" kullanamayanları ayırır. Kadınlar ve köleler, Hıristiyan olmayanlar, beyaz olmayan ırkların yanı sıra hizmetkârlar ve mülksüz beyaz erkekler tarihsel olarak egemenlik yapısına üyeliğin dışında bırakılmıştır. Kant'ın ünlü deyişiyle onlar, "sadece ulusun yardımcılarıdır" (1996 [1797], 92).

Bunun yanında, Amerikan ve Fransız devrimlerinde olduğu gibi, "biz, halk" evrensel ve apaçık sayılan hakikatler adına, kendisine egemenlik yetkisi verir; "herkes eşit yaratılmıştır ve yaradan tarafından, geri alınamaz haklarla donatılmıştır". Bu yüzden demokratik egemenin meşruluğunu anayasa sözleşmesinin yanı sıra, aynı derecede önemli olan, egemenin iradesini bir anlamda öncelediği söylenen "evrensel insan hakları ilkeleriyle uyum" sağlar ki egemen, onun yasalarıyla kendini sınırlamayı vaat etmiştir. "Biz, halk" zaman ve mekâna bağımlı, belirli bir kültürü, tarihi ve mirası paylaşan tikel bir insan cemaatine işaret eder; yine de bu halk "evrensel" (Ackerman 1991) adına hareket ederek kendini demokratik bir yapı olarak kurar. Evrensel insan haklarının gerekleriyle tikel kültürel ve ulusal kimlikler arasındaki bu gerilim, demokratik meşruluğun kurucu öğelerinden biridir. Modern demokrasiler evrensel ilkeler adına hareket eder ve bu ilkeler tikel bir kamusal cemaatle sınırlanır. Jürgen Habermas'ın deyişiyle bu, "modern ulusun Janus yüzüdür" (1998a, 115).

Küresel dönemde siyasal aidiyetin ilkelerini ilan etme aciliyetinin öncelikle göç rakamlarının artmasından kaynaklanmadığının altını çizmeliyim. Rakamlara bakılacak olursa, ondokuzuncu yüzyıl ortası ve Avrupa'da iki

savaş arası dönemde (1919'dan 1939'a) kıtalararası kitlesel geçişlerin II. Dünya Savaşı sonrası Avrupa'ya göre daha yüksek olduğu ortada (Sassen 1999). Bu aciliyet daha ziyade bir uluslararası insan hakları rejiminin belirmesiyle, özellikle Avrupa'da Avrupa Birliği'nin (AB) ortaya çıkmasıyla devletlerarası ilişkilerde meydana gelen değişimlerden kaynaklanıyor. AB'nin getirdiği siyasal ve hukuki dönüşümler bu alanda ekonomik, anayasal ve hukuki bataklıklar yaratıyor (bkz. Benhabib 1999a). Avrupa bağlamında üç gelişmeye özellikle dikkat etmek gerek:

1. AB'ye üye ülke yurttaşlarının Avrupa pasaportu almaya ve Avrupa yurttaşı olmaya hak kazanmaları.

2. Esas ülkeleri dışındaki ülkelerde yaşayan AB yurttaşlarının haklarıyla AB'de yaşayan, fakat Avrupa yurttaşı olmayan Üçüncü Dünya uyruklu kişilerin hakları arasındaki farklar konusunda giderek artan ihtilaflar. AB yurttaşları oy kullanabilir, yerel seçimlerde ve Avrupa parlamentolarına adaylığını koyabilirken, Üçüncü Dünya uyrukluların bu hakkı yoktur.

3. Katılımcı devletler arasındaki, sınır geçişlerini serbestleştiren Schengen ve Dublin antlaşmaları, aynı zamanda AB devletlerinin hepsinde mültecilik ve mülteci kabul etme pratiklerini homojenleştirme amacı taşıyordu. (Belçika, Hollanda, Lüksemburg, Fransa, Almanya 1990'da Schengen'de imza attı, daha sonra onlara İtalya, Portekiz, İspanya, İsveç, Finlandiya onlara katıldı).

Bu üç faktör bir arada, Avrupa Birliği yurttaşlarının hukuki statüsü ile, söz konusu ülkede doğmuş olsun ya da olmasın yabancıların hukuki statüsü arasında tartışmalı ayrımlar yaratmıştır. AB ülkelerinde yeknesak bir yerleştirme prosedürü yoktur. Dahası, Schengen ve Dublin antlaşmalarının şafağında AB çapında mülteci kabul şartlarında bir zorlaştırma olmuştur. Bu zorlaştırmanın Cenevre Sözleşmesi'nin kurallarıyla ne derece uyuştuğu sorusu ise yanıtsız kalmaktadır (Neuman 1993).

Siyasal üyeliğe yönelik sorunların önemini artıran diğer faktörler şunlardır: Genellikle dünya emek piyasalarının jeopolitiği sonucu göç akınlarının ve göç verme, göç alma modellerinin biçim değiştirmesi; iç savaşlar, etnik çatışmalar ve kabile çatışmaları, sınır değişimleri, kısacası Afrika ve Ortadoğu'nun yanı sıra, Balkanlar ve Doğu-Orta Asya başta olmak üzere dünyanın pek çok yerinde ulus-devlet yapılarının çözünmesi ve biçim değiştirmesi sonucu ortaya çıkan çok sayıda mülteci ve göçmen.

Saskia Sassen'in belirttiği gibi, "emek göçleri daha büyük toplumsal, ekonomik ve siyasal yapılar içine yerleşir ve... dolayısıyla coğrafya, süre ve büyüklüğe bağlıdır. Göçün jeopolitik bir yanı vardır ve göçün sistemlerin bir parçası olduğu bir gerçektir: her iki olgu da göçler için parametreler oluşturur" (1999, 155). Böylesi göçler artık küresel fenomenlerdir. Akdeniz havzası ülkelerinden hem Kuzey Avrupa'ya hem de Körfez bölgesindeki petrol zengini ülkelere mevsimlik göçlerin yanı sıra uzun dönemli göçler vardır; benzer bir şekilde Güneydoğu Asya ülkelerinin güçlü ekonomik performansı Avustralya'dan Almanya'ya kadar pek çok ülkeden buralara göç akını yaratmıştır.

Avrupa içindeki ve dışındaki göç kalıplarına işaret eden Rainer Bauboeck bir süre önce şu gözlemde bulunmuştu: "Bir yanda, hedef ülkeye yerleşen göçmenler, göç veren toplumun yurttaşlığını korumakta ve oraya düzenli olarak seyahat etmektedir, bu yüzden göç veren ülke, onların kökleriyle sağlam bağlarını koruduklarını haklı olarak varsayar... öte yandan geçici göçmenler genelde geri dönmekte ve tekrar entegre olmakta zorlanırlar. Bazı göçmenler hedef ülkede sürekli kalırlar, ama ne göçmen kabul edilirler, ne de kendilerini öyle görürler; diğerleri ülkeden ülkeye geçer, bu ülkelerden hiçbirinde sürekli kalmazlar... Uluslararası göç, ilgili üyelik formlarını yurttaşlığın ve ülkelerin sınırları ötesine kadar genişleterek hem göç veren, hem de göç alan toplumları ulus-aşırılaştırır." (1998, 26)

Bu eğilim ve akımlara bir de mülteciler ve göçe zorlananlarla ilgili rakamları ekleyin.[4] ABD'deki Mültecilik Komitesi'nin yayımladığı Dünya Mültecilik İncelemesi'ne göre, 1999 yılında yedi milyon kişi evini terk etmiş ve dünyadaki mülteci ve göçe zorlanan insan sayısının otuz beş milyona çıkmasına yol açmıştır.[5] Bu yükselişin ana nedeni iç çatışmalardır: (Azerbaycan ve Ermenistan, Eritre ve Etiyopya) sınır çekişmeleri; ayrılıkçı hareketler (Çeçenistan); Kolombiya, Doğu Timor, Sierra Leone, Angola'da olduğu gibi iç savaşlar; Bosna, Kosova, Endonezya, Sri Lanka'da olduğu gibi etnik çatışmalar ya da kabile çatışmaları; Türkiye'nin Güneydoğusunda, Kürt örneğinde görüldüğü gibi nüfusun yer değiştirmeye zorlanması. "Sadece 1993 ve 1994'te dünya çapındaki iç çatışmalar tahminen günde on milyon kişinin evini terk etmesine, sınırı geçmesine ya da kendi ülkesinde mülteci olmasına neden olmuştur" (Cohen ve Deng 1998, 3).

Öyleyse bu faktörlerin –göç verme ve göç alma kalıplarındaki değişimler ve mülteci akınının artması sonucu devletlerarası ilişkilerde farklılaşmalar, emek piyasası göçlerinin kalıplaşmış jeopolitiği, göçün ulus-aşırılaşması– hepsi de

küresel dönemde siyasal üyelik sorununun, siyasetin ülkesizleşmesinin temel bir boyutu olduğunu göstermektedir. Çağdaş liberal demokrasiler kurumsal pratiklerin yanı sıra normatif ilkeler üreterek bu yeni gerçeklikle uğraşmak ve aynı zamanda "evrensel insan hakları ilkeleri/demokratik egemenlik" paradoksal ikiliğine sadakati korumak durumunda kalacaklardır.[6]

**Geleceğe Dair Sorular ve Araştırma Gündemleri**

*Hak Taleplerinin Dağılımı*

Dünyanın en liberal demokrasilerinde –ABD dahil olmak üzere– mevcut yurttaşlık ve göç pratiklerini ironik kılan şudur: sosyal haklar ve menfaatler (işsizlik tazminatı, emeklilik hakları, çeşitli biçimlerde sağlık sigortası ve bazı durumlarda eğitim ve konut yardımı vb) yurttaşların yanı sıra yasal yabancı uyruklulara da verilirken, siyasal haklar ve üyelik ayrıcalıkları onlardan ya tamamen esirgenir ya da onlar için ulaşılması çok zor hale getirilir (bkz. Benhabib 1999a, 720). Siyasal pratik bir kez daha ağır ağır ama kesin bir biçimde değişiyor. Hollanda'nın yanı sıra İsveç'te yabancılar, yani Üçüncü Dünya ülkesi uyruklular yerel ve bölgesel seçimlerde oy kullanabiliyor ve aday olabiliyor. Norveç, Finlandiya ve Hollanda'da bu haklar yerel düzeyde veriliyor, fakat bölgesel düzeyde verilmiyor. Berlin, Hamburg ve Schleswig-Hollstein'da benzer girişimlerde bulunuldu ve Almanya'da beş yıldan fazla kalan yabancılara yerel seçme-seçilme haklarının verilmesi istendi, fakat Alman Anayasa Mahkemesi bunu anayasaya aykırı olduğu gerekçesiyle reddetti (Weiler 1995). Kolektif kimlik, siyasal üyelik, sosyal haklar ve menfaatler gibi yurttaşlığın yapı taşlarının birbirinden ayrılmasına neden olan bir dağılma etkisi gözlemlemeye başlıyoruz (bkz. Cohen 2000). Kişi, belli bir haklar ve talepler dizisine sahip olup diğerlerinden yoksun olabilir: AB'de olduğu gibi, belli bir ulusa ait olmadan siyasal haklara sahip olabilir; öte yandan daha genel olarak kişi yabancı işçi olması dolayısıyla sosyal haklara ve menfaatlere sahip olurken aynı kolektif kimliği ya da siyasal üyeliğin ayrıcalıklarını paylaşmayabilir. Buradaki tehlike kalıcı yabancılaşmadır, yani siyasal üyeliğe erişemeden mülkiyet haklarına ve sivil topluma katılan gruplar yaratılmasıdır.

Değişen bu kurumsal pratikler, siyaset kuramcılarını, liberal-demokratik devletlerdeki yerleşik yabancı uyruklulara ya da yabancılara, yurttaşlık statüsünün neden ve nasıl verileceği sorularıyla karşı karşıya bırakmıştır. Yurt-

taşlık pratikleri demokratik ve uluslararası adalete ilişkin liberal kuramın yapısal öğelerinden midir? Yoksa bu siyaset meseleleri ve kurumsal düzenlemeler tekil devletlerin basiretine mi terk edilmelidir?[7] Bir ulusun sivil toplum kurumlarına üyelikten siyasal üyeliğe geçişin engellenmemesi gerektiğini ve bunun bir adalet meselesi olduğunu düşünüyorum. Liberal demokratik devletler bu statü geçişini ancak ve ancak evrensel insan haklarına sahip çıkmakla kendi kararlarını kendisi veren varlıklar olmak arasındaki ikili normatif taahhütlerini anlamadıkları ya da çarpıttıkları ölçüde engelleyebilirler. Sivil yurttaşlıktan siyasal yurttaşlığa geçişin bir insani hak olduğunu iddia ediyorum. Aramızda belli bir süre yaşamış ve belli koşulları yerine getirmiş olan yabancılara, mültecilere, yabancı işçilere yurttaşlık hakkını vermemek, onların üyelik hakkını reddetmek olacaktır ki bu insan haklarındandır.[8]

Çağdaş toplumlar karmaşık, parçalı ve çelişkili yapılardır. Bu toplumlarda insan davranışı ve etkileşimleri çok çeşitli ve çelişik biçimler alabilir. En az bir ailenin, bir mahallenin, dini bir cemaatin ya da toplumsal hareketin hakiki üyeleri olduğumuz kadar, ulusal veya çokuluslu devletin ya da federasyonun yurttaşıyız. Modern demokratik devlet, kendi kaderini tayin etmeye yönelik demokratik iradenin olanaklı yapısal ifadelerinden biri olarak kalırken, sosyal hayatlarımızın karmaşıklığı bizi ulus-devlet düzeyinin altında ve üstünde uzanan örgütlerde birleştirir. Bu örgütler devletle ilişki kurma biçimimizi dolayımlar. Devleti kolektif kimlik biçiminin seçkin zirvesi olarak görmeyi bırakıp onun yerine "birliklerin birliği" olarak değerlendirirsek (Wilhelm von Humboldt), yurttaşlık da sivil toplum kuruluşlarının içinde ve onların dolayımında bir kolektif kimlik biçimi olarak anlaşılabilir.

Yurttaşlığı oluşturan üç boyutun –kolektif kimlik, siyasal üyelik, sosyal haklar ve mevkiler– analitik ve kurumsal ayrımının gittikçe derinleşmesi, yurttaşların kimliğini ve meziyetlerini normatif bir bakış açısından yeniden değerlendirmemiz gerektiğini gösteriyor. Siyasal hakları kullanma talebimizi neyin üzerine kuruyoruz? Yerel seçme ve seçilme hakkına sahip olmak için ne gibi yeteneklerimiz ve yeterliklerimiz olmalı? Giderek yükselen görüş şudur; bu talepleri belirleyecek olan ve belirlemesi gereken şey, kişinin –kökenleri anlamında– kimliği değil, yapıp ettikleridir.[9] Günümüz Avrupası'na uygulandığında bunun somut bir anlamı vardır: Eğer bir İtalyan ya da Portekiz uyruklu Paris, Hamburg ya da Londra'ya yerleşip yaklaşık altı ay sonra yerel seçimlere katılma ve aday olma hakkına sahip olabiliyorsa, benzer hakların bu ülkelere yerleşmiş, bu ülkelerin ekonomik ve toplumsal yaşamına katılmış, bir sendi-

kaya, bir dinsel cemaate, bir okul aile birliğine ya da derneğe üye olmuş bir Türke, Hırvata, Pakistanlıya, Cezayirliye verilmemesinin haklı gerekçesi ne olabilir? Liberal-demokratik devlet "birliklerin birliği"dir; bir bireyi iyi komşu, güvenilir iş arkadaşı, dürüst işadamı yapan meziyetler ve yeteneklerin dolaysız olarak siyasal yurttaşlığın gerektirdiği meziyetler ve yetenekler sayılamaması, bunların arasında ontolojik bir ayrım olduğunu göstermez.

Siyasal üyeliğe sahip olmanın adil koşullarını nasıl formüle edebiliriz? Gelecekteki yurttaşların neleri bilmesini ve ne konuda yeterlik sahibi olmasını bekleyebiliriz? Onlara dilsel yeterlik şartları dayatmak akılcı mıdır? Peki ya bir ülkenin tarihiyle ve temel yapı taşlarıyla tanışıklığı ölçecek medeni yeterlik testlerine nasıl yaklaşılmalı? Doğuştan yurttaşlık hakkına sahip olan pek çok bireyin yeni gelenlerden beklenen yeterliklere sahip olmadığı gerçeğini ne yapacağız? Kamusal cumhuriyetçi düşünürler, sorumluluk sahibi, sadık yurttaş ideallerini gerçekleştirmek için, yurttaşlığa geçiş koşullarını alabildiğine *şişirirken*, liberal düşünürler yurttaşlığın altını boşaltıp onu salt ekonomik ortaklığa *indirgeme* eğiliminde olabiliyor.[10] Adil bir siyasal üyelik kuramı bu iki almaşık arasında bir orta yol tutturmak durumunda kalacaktır.

Giriş izninin doğrudan tam üyeliğe geçiş sağlamasını –"sınırları açma" taraftarı olmanın mantıksal gereğini– önermiyorum. Aslında sınırların daha gözenekli olması, önce sivil sonra siyasal üyeliğe geçişe izin vermesi gerektiğini düşünüyorum. Bu da şeffaf, açıkça beyan edilmiş ve yapısal olarak tutarlı koşullar silsilesiyle gerçekleşmeli (ayrıca bkz. Bader 1997). Çünkü insan hakları ilkeleri ve egemenlik talepleri liberal-demokratik devleti taşıyan iki sütundur; siyasal ortaklık pratikleri yurttaşlar ile yurttaş olmayanlar, uyruklar ve yabancılar arasındaki sınırların akışkanlığına saygı göstermelidir. Eğer bir ülkeden çıkmak temel bir insani haksa,[11] başka bir ülkeye –kabul edilmek değilse bile– girmek de temel insan haklarından biri olmalıdır. Kabul edilmek üyeliği garanti altına almaz, fakat kişiye, üye olup olamayacağını, olabilecekse bunun nasılını, mültecilik statüsü mü yoksa sürekli oturma izni mi alabileceğini, ayrıca her ne yapılacaksa, neye dayanılarak yapılacağını bilme hakkı verir ve bu insani bir haktır. Liberal demokratik devletin eylemleri, yurttaşlara yapılan muamelenin yanı sıra yabancılara yapılan muamele konusunda da tutarlı, şeffaf ve kamu tarafından denetlenebilir olmalıdır. Liberal demokratik devlet bu tür koşulları beyan ederken, ötekilere, dışarıdan gelene ve yabancıya, uluslararası anlamda tanınan, insana ve onurlu yaşama saygı normlarına uygun bir şekilde davranmalıdır.

*Yurttaşlığın Alanı: Yerel mi, Küresel mi, Ulusal mı?*

Siyasetin gittikçe ülkesizleştiği bir dünyada yurttaşlık haklarına ilişkin, sivil üyelikten siyasal üyeliğe geçişe ilişkin kararları kim vermelidir? Bu makaledeki argümanlarım, insan hakları talebi ile bağımsızlık iddiası arasında kalan liberal demokrasilerin paradoksal ve ikili mantığına dikkat çekmeye yönelikti. Ama az çok bildiğimiz şekliyle devlet sisteminin, üyeliğe girme ve üyeliği kullanma alanı olduğunu varsaydım. Burada bir çelişki yok mu? Gerçekten de siyasal üyeliğin ortaya attığı ikilemler ve sorunlar bizi doğrudan devlet-merkezli dünya sisteminin bağrındaki gerilimlere götürür. Yurttaşlık statüsü, bölgesel anlamla sınırlı ve egemen bir devlete üye olmaya bağlıysa, sözü edilen devletler hem birer giriş alanı ve hem de üyeliğe varmanın yolu olacaktır.

New York, Londra, Frankfurt, Paris, Amsterdam, Tokyo ve Mexico City gibi dünyanın başta gelen uluslararası havaalanlarına şöyle bir baktığımızda şöyle bir durum ortaya çıkar: Hepsinde yurttaşlar, yani geçerli pasaport sahipleriyle, diğerleri, yani turistler, yabancılar, evine dönen göçmen işçiler ya da yurttaş olmayan aile üyeleri açık seçik çizgilerle ayırt edilmiştir. Mültecilik statüsü için bekleyenler, çizginin diğer tarafında bekleyen yolculardan ayrı tutulur. Kimi durumlarda aynı araçlara binmelerine bile izin verilmez. Yasal biçimde hava yoluyla, ya da diğer yollarla, yani açık denizde boğulmaktan ya da tırlarda havasız kalıp ölmekten kurtulup hedefledikleri ülkeye varmayı başaran sığınmacılar, hemen hükümet ya da gümrük görevlileri tarafından gözaltına alınırlar. Ülkeye giriş yaptıktan sonraki konumları bir suçlununkinden farklı değildir: Onlar *les sans papiers*, belgeleri olmayanlardır. Devlet-merkezli bir dünyada insanın belgelerinin olmaması, toplumsal yaşamda ölü olmanın bir biçimidir. Bu uygulamalar demokratik yurttaşlar adına ve onları korumak için yapılmakta olsa da, söz konusu yurttaşların gözünden kaçar. İyi ama bu tür kararlar sınır muhafızlarının ve gümrük memurlarının inisiyatifinde mi olmalı? Demokratik yurttaşların yabancılara ve dışarıdan gelenlere karşı yükümlülüğü nedir?

Ulusal sınırlarda güvenliği artırma eğilimine karşı iki gelişme dikkat çeker: Çifte vatandaşlık uygulamaları ve şehir ya da bölge yurttaşlığı. Pek çok ulus-devlet tarafından inkâr edilse ve birçoğu için gizlenmesi gereken bir şey olsa da, çifte vatandaşlık çağdaş koşullarda yurttaşın çoklu, katmerli ve akışkan kimliğini yansıtır. Dünya çapında, kendini birden fazla etnik grup, soy ya da ırka ait hisseden ve birden fazla dil grubunu anadili olarak

benimseyen bireylerin sayısı artmaktadır; ama kurumsal pratiklerimiz kültürel kimliklerimizin karmaşıklığına saygı duymaktan ve bu karmaşıklığı tanımaktan uzaktır. Çifte vatandaşlık kurumu ortak ulusal kimlikle yurttaşlık arasındaki potansiyel ayrılığa işaret eder; ne var ki, çifte vatandaşlık müttefiklerin geleceğine ilişkin bir tür paranoya da yaratır ve coğrafi anlamda sınırlı devletlerin düzenini tehdit eder. Alman yurttaşlık yasasında yapılan reform öncesinde, yabancıların çocuklarına vatandaşlığın doğuştan hak olarak verilip verilemeyeceği konusunda çıkan tartışmalarda, Almanya'ya göçmen işçi gönderen ülkelerden en büyüğü, Türkiye Cumhuriyeti ile Almanya arasında savaş çıktığında ne olacağı sorusu sık sık gündeme getiriliyordu. Ve elbette bu tartışmalarda Türkiye'nin 1950'lerden beri Batı'nın müttefiki olduğu ve Almanya gibi onun da NATO üyesi olduğu, bu yüzden de iki ülke arasında savaş çıkmasının epeyce zor olduğu gerçeği kolayca unutuluyordu. Çok taraflı antlaşmalar ve Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Örgütü, Avrupa Birliği, hatta Kuzey Amerika Serbest Ticaret Örgütü (NAFTA) gibi yapıların sayısı arttıkça, çifte vatandaşlık uygulaması daha da öne çıkacak, gözardı edilmesi mümkün olmayacaktır.

Ulus-devlet sınırlarının altındaki ve üstündeki eşiklerde ve boşluklarda da yeni vatandaşlık alanları açılıyor. İsviçre gibi ülkeler eyaletsel vatandaşlık uyguluyor: Ulusal vatandaşlığa geçmeden önce bireyler tek bir eyalet tarafından kabul edilip ona üye oluyorlar. Benzer bir şekilde, Amsterdam, Hamburg ve Bremen şehirlerinde (son ikisinde Almanya Anayasa Mahkemesi'nin muhalefetine rağmen), belli bir süre için belediye sınırları içinde yaşamış olan yabancılara vatandaşlık statüsü tanınması gibi gelişmeler meydana geliyor. Amsterdam'da yaşayan yabancılar beş yıldan sonra yerel seçimlerde seçme ve seçilme hakkına sahip olabiliyorlar. Belediye yurttaşlığı alıp da ulusal yurttaşlık başvuruları geri çevrilen kişilerin ne yapılacağı bilmecesi yakın gelecekte bu ülkelerin gündemine girecek gibi görünüyor.

Peki o zaman giriş ve kabule yönelik kararlar hangi düzeyde verilmeli? Aslında bir "egemenlik dağılması"na tanık oluyoruz (Sandel 1996, pr. 345), hem aşağıya hem de yukarıya doğru, ama her koşulda ulus-devletin dışına doğru bir dağılma bu. Siyasal ve ekonomik yetki-devri, şehirlerin ve bölgelerin önemini (Sassen 1991, 1996) ve böylece egemenliğin yatay dağılımını artırırken, çokuluslu, ulus-aşırı ve küresel örgütler ve kurumlara entegre olma yoluyla egemenliğin dikey dağılımı da büyümektedir (Held et al. 1999). Bu paradoksal eğilimlere örnek olması bakımından, Avrupa Birliği'nde bir

yandan Avrupa Bakanlar Konseyi düzeyinde tek bir mülteci politikası belirleme çabaları sürerken, yerel ve belediye bazında yurttaşlığın koşullarını formüle etme çalışmalarının da devam ettiğine dikkat çekilebilir.

*Siyasal Üyelik, Kimlik, Farklılık*

Demokratik kuram ve pratiğin son onyıllardaki en ihtilaflı meselelerinden biri "farklılık" sorunudur. Yurttaşlıklar arasındaki cinsel, kültürel, etnik ve "ırksal" farklılıklar, liberal demokrasilerde herkes için eşit yurttaşlık değerini nasıl etkiler? (Benhabib 1996b) Çıkar gözetmeme ve tarafsız olma iddiasındaki hukuki ve siyasal kurumlar herkesin çıkarını eşit ölçüde mi savunur? Yoksa tarafsız olma iddiası, beyaz, Anglosakson ve genellikle mülk sahibi erkeklerden oluşan küçük bir yurttaşlar grubunun baskın öznelliğini saklayan ideolojik bir perde midir? (Young 1989, 1990) Demokratik temsiliyet sahibi kurumlar ve mevcut rejimlerin kamu düzeyi, farklı renk, kültür ve cinsiyetten bireylerin öznelliklerini uzlaştıracak şekilde mi yapılandırılmıştır? Demokrasilerde farklılıkları uzlaştırmak için nasıl reform yapılabilir? (Phillips 1991, 1993, 1995; Young 2000)

Bu çalışmada farklılıkla ilgili konuların üyelik ve yurttaşlık pratiklerini nasıl etkilediğine değinmedim. Gelgelelim, dünya çapında, liberal demokrasilere girmek ve kabul edilmek isteyen nüfusun epeyce bir kısmı genellikle beyaz olmayan ve Hıristiyan olmayan Üçüncü Dünya ülkelerinden, Hindistan, Bangladeş, Afganistan, Pakistan, Çin, Tayland, Vietnam, Kamboçya, Filipinler, Burundi, Ruanda, Cezayir, Fas vb ülkelerden gelmektedir. Pek çok durumda, kadınlar ve çocuklar, emek piyasalarında işe yaramadıklarından, yalnızca aileleri bir arada tutmayla ilgili yasalar sayesinde göçmenlik statüsü alabilir. Göçmenlik, sadece geçim için değil, hukuki ve sosyal haklar bakımından da, evdeki erkeğin otoritesine bağımlılıklarını artırarak daha korumasız hale gelmelerine yol açabilir. Yine de, kadın emeğinin erkek emeğinden daha önemli olduğu başka piyasalarda –uluslararası "çocuk bakıcılığı kurumları", tekstil ve konfeksiyon fabrikaları, elektronik sanayiinin bir kısmı– kadınların göçmen olması bağımsızlıklarını artırabilir, onlara mali ve sosyal anlamda kendine-yeterlik sağlayabilir. Önümüzdeki onyıllarda yurttaşlık araştırmaları, siyasal üyeliğin empirik ve normatif yönleri üzerine eğilirken, üyelikle cinsel, kültürel, etnik ve "ırksal" farklılıklar arasındaki ilişkileri hesaba katmak durumunda kalacaktır (bkz. "Hypatia" 1997, 1998).

Çokkültürcülük etrafında gittikçe genişleyen literatür (bkz. Taylor 1994,

Kymlicka 1995b; Tully 1995), üyelik ve yurttaşlık pratiklerini de kapsamı içine almak durumundadır. Liberal demokrasiler her geçen gün içeride daha çeşitli ve parçalı hale gelirken, bir ülke içinde tek bir yurttaşlık ideali yeni sorunlarla karşılaşırken, yeni gelenlerden tam olarak ne beklemek gerektiğini, alıcı topluma nasıl entegre edileceklerini bilmek zorlaşıyor. Ronald Beiner bu konuda *Le Monde*'un editörü Jean-Marie Colombani'den bir alıntı yapıyor: "Farklı ırk ve dinlerden gelen yeni bir göçmen kuşağının entegrasyon ve katılımı için tam da sağlam bir ulusluk duygusuna ihtiyaç duyduğumuz şu dönemde, biz Fransızlardan, belirsiz bir Avrupalılık düşüncesine sadakat göstermemiz bekleniyor. Bu çelişki bir kimlik krizini besliyor ve siyasal liderliğe güvenimizi baltalıyor."[12] Avrupa Birliği'nin çekimiyle, çokkültürlülüğün gerekleri arasında kalan Avrupa ulusları, ülkelerindeki entegrasyon ve kendine katma politikaları konusunda hayli güvensiz hale gelmiştir.

Kanadalı siyaset kuramcıları Will Kymlicka ve Wayne Norman (2000) ile Joe Carens'in çalışmalarında (2000) "çeşitlilik gösteren toplumlar" ya da "gruplara göre değişen yurttaşlık hakları"nın, yurttaşlığın çöküşüne ve dar görüşlü göç politikalarına sebep olmayacağına yönelik daha cüretli bir ifade buluyoruz. Bu kuramcılar liberal demokrasilerin temel ilkeleriyle güçlü çokkültürcü bakış açılarını uzlaştırmaya çalışır. Gelgelelim, Kymlicka liberal demokrasilerde göçmen hakları ile "toplumsal kültüre" sahip yerli halkların hakları arasında kesin bir ayrım yapar (1995b, s. 80). Ona göre, "göçmenlerin" toplumsal kültüre eşit oranda erişim talepleri, "ana kültüre" entegre olmaları sağlanarak karşılanabilir (114). Liberal demokrasiler mülteci gruplara dil eğitimi vermenin yanı sıra özel tatil ve bayramlarda çalışmama hakları, özel beslenme ve giyinme hakları da tanımalıdır. Kymlicka'nın tasarımında, özel temsiliyet hakları, yerel imtiyazlar ya da farklı dil hakları göçmenlere verilmemeli, bu haklar yalnızca ulusal azınlıklara ve yerli halklara tanınmalıdır.

Carens ise Kymlicka'nın bu farklılığı temellendirdiği asimetrinin çöktüğünü savunur, çünkü Kymlicka'nın toplumsal kültür kavramı temelde kusurludur (2000, s. 56). Carens'e göre bu kavram göçmenlerin kültürel hak taleplerini baltalar, yani daha küçük ve daha savunmasız azınlıkları zayıf düşürür, kültürü homojenleştirerek bir tür tek-kültürcülük üretir (s. 56; benzer bir Kymlicka eleştirisi için bkz. Benhabib 2001). Kymlicka'nın modelinden –dil öğretimi dışında– ne tür kabul ve entegrasyon politikaları çıkacağı belirsizken, Carens şu savlarda bulunur: "Liberal-demokratik ilkelere katı-

lım ahlaki açıdan kabul edilebilir politikalar yelpazesini sınırlar. Bazı şeyler vardır ki hiçbir liberal-demokratik devlet meşruluğunu koruyarak gerçekleştiremez, bazı şeyler vardır ki her liberal-demokratik devlet yapmak zorundadır (2000, 108)." Bir nevi dil yeterliği istenebilir, ama göçmelerin, kamusal ya da özel alanda, anadillerini konuşmalarını yasaklamak, bu yolla onları asimile etmeye çalışmak göz yumulacak bir şey değildir. Benzer bir şekilde, renkleri, görüşleri, etnik kökenleri ve dini inançları nedeniyle göçmenleri reddetmek, insan haklarına aykırı olacağı gibi, liberal demokrasilerin temel taahhütlerine de ters düşer.[13]

O halde çokkültürcü demokrasi kuramları, öteki liberal-demokratik kuramlar karşısında, kişiyi, tümden farklı bir kabul ve giriş kriterleri kümesi kabul etmeye götürmez. Çokkültürcü demokrasi kuramları diğer kuramlardan, siyasal üyeliğe geçişi nasıl kavramlaştırdıklarıyla ayrılır. Çokkültürcü kuramcıların belli azınlık gruplarına dil ve özel temsiliyet hakları, hatta bir nevi bölgesel özerklik verme taraftarı olduğunu göz önüne alırsak, bu hakları göçmenlerden esirgemenin temeli nedir? Esasen, "çeşitli yurttaşlıkların" bulunduğu toplumlarda siyasal üyeliğin turnusol kâğıdı nedir (Kymlicka 2000)? Böyle toplumlarda kendine katma ve yerelleştirme politikaları uygulama yetkisinin devlet düzeyinden ve federal düzeyden, kendi göçmenlik ve yerellik kriterleri kümesini oluşturan eyaletsel ve bölgesel yönetimlere devrine doğru, doğal bir eğilim ortaya çıkmaz mı? Örneğin Kanada'nın Quebec eyaletinde durum budur. Peki bu yetkeleştirme süreçleri yeni gelenler ve yabancılar için iyi olacak mıdır? Liberal demokrasilerin evrenselci taahhütleriyle uyumlu mu olacaktır, yoksa yerel tikelciliklerin ve dışlayıcı ideolojilerin hortlamasına mı yol açacaktır?

*ABD'de Yurttaşlık: Diğerleri İçin Bir Model mi?*

ABD vatandaşlığının yapısı ve pratikleri yurttaşlık kuramcılarının karşısına apayrı bir muamma çıkarır. Bir yanda şu vardır: Dünyadaki başka hiçbir büyük ülke (Kanada'yı bir istisna sayarsak) dünyanın dört bir yanından gelen milyonlarca göçmen ve mültecinin entegrasyonu, kabulü ve yerelleşmesi etrafında inşa edilmemiştir. Pek çok bakımdan, toplumsal üyelikten siyasal üyeliğe geçiş konusunda savunduğum görüşler, ABD'nin belli koşulları yerine getiren yabancılara daimi oturma izni vermesine, ardından beş yıl içinde, daimi oturma izninden yurttaşlığa geçme hakkı tanımasına oldukça yakın düşmektedir. Her yıl ABD yurttaşlığına geçen yüz binlerce daimi oturma izni sahibi için bu

süreç, dil yeterliğinin; daimi oturma izni verilmesinden sonraki üç yıl boyunca ABD'de yaşandığının; ekonomik bağımsızlığa ya da çalışan statüsüne sahip olunduğunun (yurttaş olan yabancının devletin refah sistemine yük olmayacağının); son olarak, Göçmenlik ve Yerelleştirme Hizmetleri memuru tarafından yapılan kısa bir sınav yoluyla, medeni yeterliğin ispatını içerir. Birçok açıdan farklı yorumlara açık olan ekonomik statü ispatını dışarıda bırakmak koşuluyla, bu uygulamalar, rızaya dayalı ve sivil üyelikten yurttaşlığa geçişin ideal bir modelini oluşturur. ABD sınırları içinde doğan her çocuğun kendiliğinden ABD yurttaşı sayılmasını da buna eklediğimizde, ABD kendisini *jus sanguinis*, soydaşlık yoluyla yurttaşlık ideolojilerinin mutlak karşıtı olarak sunmaktadır. Yine de, ABD yurttaşlığı pratikleri çelişkiler, tutarsızlıklar, dışlamalar ve keyfi sınıflamalarla doludur. Tarihsel gerçeklikler bakımından, liberal demokrasinin rıza yollu siyasal üyelik ideali bir canavar olarak görünür.

Rogers Smith, etkileyici çalışması *Civil Ideals: conflicting Visions of Citizenship in U.S. History*'de "ABD tarihinin büyük kısmında yasa koyucular, bağışlanamaz bir biçimde, ABD yurttaşlığını demokratik olmayan, dar görüşlü, ırksal, etnik ve cinsel hiyerarşiler uyarınca yapılandırmıştır ki, bunun kökleri siyasal hayatın temel ve kalıcı şartlarından başka yerde aranmamalıdır" (1). Başlangıcından beri ABD siyasal düşüncesine ve eylemine hükmeden liberal, bireyci ve cumhuriyetçi gelenekler arasındaki mücadeleyi bir yana bırakan Smith, liberalleştirici ve demokratikleştirici değişiklilerin, çoğunlukla eşitlik karşıtı ideoloji ve kurumları dirilttiğini savunur. Böylesi dirilişler, modern siyaset tarihinde, yasal birleşme yoluyla, kendini herkesin ittifakı üzerine kuran ilk ulusun çekirdeğinde dışlayıcı uygulamaların meydana gelmesi sonucunu doğurmuştur. Smith'in dikkat çektiği bir nokta da şudur: "Oy hakkı, yerelleştirme ve göç konusundaki kısıtlamalar dikkate alınırsa, ABD tarihinin yüzde sekseninden daha uzun bir süre boyunca Amerikan yasalarının, dünyadaki insanların büyük çoğunluğunu, sırf ırklarından, uyruklarından ya da cinsiyetlerinden dolayı, tam ABD vatandaşı olmaya hukuken uygunsuz saydığını görürüz. ABD tarihinin en az üçte ikisinde yerli yetişkin nüfusun çoğunluğu aynı nedenlerle tam yurttaşlığa uygun değildi" (1997,15). Smith'e göre ABD vatandaşlığı bir model oluşturmanın çok uzağındadır, hatta tekrarlanmaması gereken bir örnektir.[14]

Smith, bu ideolojik tutarsızlıkları ve çelişkili, dışlayıcı pratikleri kamusal kimlik mitolojileri uyduran ve halk olma hissiyatını körükleyen seçkinlerin buyruklarına bağımlı sayar. Gelgelelim, normatif bir bakış açısından, onun

gözlemleri liberal demokrasilerin herhangi türden bir kapanma içermesinin gerekip gerekmediği sorusunu ortaya çıkarır. Burada iki tür dışlayıcılık vardır. Bir yanda, yasal kişilik ve siyasal yurttaşlıktan menedilenlerin dışlanması vardır; yani İç Savaş döneminin sonuna (1865), 14. Tashih'in kabulüne kadar alınıp satılan siyah köleler. ABD'de 1920'ye kadar oy hakkını elde edemeyen kadınlar, yine de yurttaştı. Diğer yanda, göçmenlik ve yerelleştirme yasaları, yabancı uyrukluların oy hakkından, iki yüz elli yıldır ABD'ye akın eden yabancıların, göçmenlerin ve servet arayıcıların askerlikle ilgili yükümlülüklerine kadar her konuyu kapsar.

İlk iki tür dışlamanın bariz adaletsizlikler ve tarihsel yanlışlara yol açtığını teslim etmekle beraber, Smith'in, üyeliğin liberal-demokratik anlayışında adalet talepleri ile yasa koyucuların basiretine bırakılması gereken siyasal konular arasındaki ayrımı ne kadar dikkate almış olduğunu da sormak gerek. ABD, tarihinin büyük bir bölümünde göçmenlik ve yerelleştirme uygulamalarını kotalarla belirlemiştir ve bunlar ırk ve cinsiyetin yanı sıra uyruk, etnik köken, hatta dinle ilgili olmuştur. Smith'in bakışında bu kotabazlı dışlamaların siyasal egemenliğin ayrıcalığı olarak görülememesi hayli ilginçtir. Aslında, Smith de aynı liberal, evrenselci ayrımcılık karşıtı maddeleri yurttaşlara ve yabancılara, üyelere ve ikamet edenlere kadar genişletmiştir. Michael Walzer ile John Rawls kolektiflerin egemenlik haklarını göçmenlik ve yerelleştirme siyasetini belirleyecek kadar –bu tür siyasetleri yönlendirmesi gereken kısıtlamaları ifade etmeden– genişletmekte yanlış yaptılarsa, Smith de evrensel haklar ile egemenlik talepleri arasındaki gerilimi tümden ihmal etmekle yanlış yapmaktadır.

Peki o zaman liberal demokrasilerde hangi türden bir kapanma adil olabilir? Smith'in cevabı şudur: bireylerin doğuştan gelen özelliklerine, ırk ve cinsiyet, uyruk, etnik köken, dil ve dinsel arka plana dayanan hiçbir kapanma adil olamaz. Bu iddiaya katılıyorum. Yurttaşlık, göç ve yerelleştirme politikaları insanların insan oldukları için sahip oldukları evrensel insan haklarının standartları tarafından yönetilmelidir. Ama bu ilkeler doğrultusunda *yönetilen* politikalar, onlar tarafından *belirlenmeyebilir*. Carens'in dediği gibi: "Bazı şeyler vardır ki hiçbir liberal-demokratik devlet meşruluğunu koruyarak gerçekleştiremez, bazı şeyler vardır ki her liberal-demokratik devlet yapmak zorundadır" (2000, 18). Çizgiyi nereye çekeceğiz? Smith'in kitabının ısrarla ortaya koyduğu, ama yanıtlamadığı soru budur.

## Sonuç

Siyasetin ülkesizleşme eğilimi sürdüğü, göç alma ve göç verme kalıplarındaki değişimler hız kazandığı, mültecilerin sayısı arttığı ve AB gibi yeni siyasal rejimler ortaya çıktığı sürece, siyasal üyelik önümüzdeki yarım yüzyılda liberal demokrasilerin en can alıcı kuramsal ve eylemsel sorunlarından biri olmaya devam edecektir. İnsan hakları ile egemenlik iddiaları arasında kalan liberal demokrasiler, göçmenlik, kendine katma ve yerelleştirme siyasetlerini bu iki yönlü taahhüt çerçevesinde gözden geçirmek zorundadır. Göçmenlik yasası idari düzenleme alanını nadiren terk etmiştir; yapısal gelenek ve yorumun bir veçhesi olarak nadiren tartışılmıştır (bkz. Neuman 1996). Toplumsal ve siyasal değişimlerin etkisi altında, Avrupa'nın yanı sıra ABD'de de bu durum değişmektedir. Önümüzdeki yirmi yıllık süreçte siyasetin ülkesizleşmesinin yükselişiyle birlikte önemli yapısal meselelerin gündeme gelmesini bekleyebiliriz. Yeni bir siyasal yerleşim yeni siyasal yanıtlara ihtiyaç duyacaktır. Bu çalışmamda, sözünü ettiğim sorulara verilecek en ikna edici yanıtların normatif kuramın yanında tarihsel-yapısal analizlere dayanan melez bir anlayış ve aynı zamanda karşılaştırmalı siyaset ve hukuk kavrayışı gerektirdiğini göstermeye çalıştım.

*Çeviren: Bülent O. Doğan*

## Notlar

* Bu konuları farklı bağlamlarda birçok meslektaşımla tartıştım. Yazının ilk hali üzerine yaptıkları kapsamlı değerlendirmeler sebebiyle Amy Gutmann ve Ian Shapiro'ya; metnin Columbia, Toronto, Amsterdam, Harvard ve New School üniversitelerinde sunduğum farklı versiyonları hakkında yaptıkları yorumlar sebebiyle Carolin Emcke, Veit Bader, James Sleeper, Moris Kaplan, Peter Shuck, Glyn Morgan, Pratap Mehta, Jean Cohen, Nancy Frazer, Nadia Urbanati, Jennifer Nedelsky ve Melissa Williams'a teşekkür ederim. Son olarak, asistanım Annie Stilz'e de sağladığı editoryel destek ve esasa yönelik önerileri sebebiyle çok teşekkür ederim.

1 Hiç kuşku yok ki devlet kavramı, ulus-devlet, çokuluslu devlet ve çokuluslu federasyon kategorilerine ayrılabilir. Bu kategorileştirme sosyolojik olduğu kadar yasal düzenlemelere de bağlı olabilir. Bir yanda yurttaş olarak tanımlanan ve verili bir alanda bir devletin egemenliği altında yaşayan nüfusa; öte yanda, birlikte varolan farklı kimselerin yasal ve hukuki temsiliyetine ve statüsüne işaret ederler. Örneğin, Fransa, Almanya, İtalya, Yunanistan gibi Avrupa devletlerinin çoğu, gün geçtikçe nüfusları çokkültürlüleştiği halde, sosyolojik ve hukuki bakımdan ulus-devlettir. Oysa ABD sosyolojik olarak çokuluslu ve çokkültürlü bir toplumken, resmi olarak ulus-devlettir, çünkü tartışmalı olsa da, Amerika Yerlileri, Guam ve Porto Riko toprakları (devlet statüsündedir) dışarıda bırakılırsa hiçbir etnik ya da ulusal grubun bölgesel hakları yoktur, hatta saydığımız ilk üç grubun dahi onlara verilen sınırlar dahilinde sadece içsel ve adli özerklikleri bulunur. Kanada, Belçika ve çağdaş İspanya çokuluslu ve çokkültürlü devletlerdir, federasyon ile ulus-devlet arasındaki sınır çizgisinde gidip

gelirler. Quebec eyaleti "asimetrik federalizm" statüsünden yararlanır: Quebec'in belli dilsel, eğitimsel ve sosyal özerklik hakları vardır ve bu özellikleri onu Kanada federasyonu içindeki diğer eyaletlerden ayırır. Belçika hem dilsel hem de yönetimsel olarak Fransız, Flaman ve Alman yerleşim bölgelerindeki topluluklar arasında bölünmüştür; İspanya'daki Katalanya eyaleti dikkate değer dilsel, yönetimsel ve sosyal özerklik haklarından yararlanır.

Bu çalışmanın birinci kısmında devlet kavramını tüm bu farklı formasyonları kapsayacak şekilde kullanacak ve ulus-devlet deyimine sadece siyasal birimin yasal-hukuki ve sosyolojik statüsüne dikkat çekmek için başvuracağım. Siyasal üyelik kuramı açısından, çağdaş devletlerden bazılarının, gittikçe artan çokkültürlü ve çok-uluslu özerklik talepleriyle karşılaştıkça yapılarının değişmesi, yeni yurttaşlık anlayışlarını yanında getirmekle beraber, göçmenlik politikaları konusunda çözülmesi gereken sorunlar ortaya çıkarmaktadır: Göçmenlik politikalarına ve giriş koşullarına kim karar verecektir ve bu karar hangi idari ve hukuki düzeylerde verilecektir – şehir mi, eyalet mi, devlet mi, yoksa federasyon mu?

2 Öte yandan, Walzer daha sonraki yapıtlarında, özellikle de *What it Means to Be an American*'da "tekil yurttaşlık ve radikal çoğulcu toplumun ikiz değerleri"ne vurgu yapar (1992, 17). Çoğulcu argüman kültürel homojenliği sabit bir yönetim biçiminin temeli olarak almaz, fakat güçlü bir siyasal sosyalleşme ve ortak siyasal değerlere bağlılık gerektirir. Bu duruş yukarıda belirtilen, kültürel entegrasyon ve siyasal entegrasyon arasındaki ayrımı belirler; gelgelelim, göçmenleri ve mültecileri kabul etme konusunda mevcut yönetim biçiminin yükümlülüklerinin nasıl anlaşılacağı konusundaki kavramsal sorun, benim duruşumla Walzer'in duruşu arasındaki ayrımı gösterir. Walzer'in bağlamcılığı daha sonraki yazılarında da değişmez. Bkz. *On Toleration* (1997) ve Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*'ta benim eleştirim. (1999b, 75)

3 Amy Gutmann, bu yazının önceki bir versiyonuna verdiği yanıtta, sözü edilen konuda kavramsal bir gerilim, kararsızlık, belirsizlik karşısında gerçek bir paradoks olup olmadığını sorguluyordu. Tüm liberal-demokratik cumhuriyetlerin temellerinin paradoksal olduğunda ısrar edeceğim; bu cumhuriyetlerin hepsi de, rastlantısal değil zorunlu olarak ters yönlere giden iki ilkenin olumlanması üzerine kuruludur. Bir yandan evrensel insan haklarının, bir yandan da kapalılık ve dışlayıcılık gerektiren demokratik egemenliğin ilkeleridir bunlar. Ulus sorununun liberal-demokratik düşünce ve eylem içinde, ulusçuluk ile liberalizmi uzlaştırma girişimleri içinde nüksetmesi, bu meselenin derinliğini ve zorluğunu gösterir. Ulus, üyeliği doğuştan gelen hakka bağımlı kılarak, ya da Fransa ve Amerika'da olduğu gibi bazı nadir kamusal ulusçuluk durumlarında kültürel etkileşim ve siyasal toplumsallaşmaya bağımlı kılarak, kapanmaya olanak tanır. Gelgelelim, üyeliğin bu terimlerle tanımlanıp tanımlanamayacağı ya da tanımlanıp tanımlanmaması gerektiği ve üyelik ve evrenselci insan hakları ilkelerinin az çok kapalı tanımları arasındaki gerilim çözülmemiş kalmaktadır. Hannah Arendt'in bu paradokslar üzerine keskin analizlerini izliyor ve ben de onun gibi bu paradokslara ancak adil, az çok demokratik, kurumsal ve siyasal çözümler getirmenin mümkün olabileceğine inanıyorum. (Bkz. Arendt 1957 ve Benhabib 1999a, b, ve 2001.)

4 Mültecilerle göçe zorlananlar arasındaki ayrım pek net değildir; aynı bireyler grubu kendi hükümetlerinin salahiyetinde kalıp kalmamalarına göre bu iki statüden birine sahip olabilir. Brookings Institution'ın göçe zorlananlara ilişkin raporuna göre: "Mültecilerle aynı nedenden evlerinden kovulan, fakat kendi hükümetlerinin salahiyetinde kalanlar uluslararası korumanın dışında bırakılmıştır: onların refahını ve güvenliğini sağlama işi kendi hükümetlerinden beklenir" (Cohen ve Deng2 1998, 2).

5 "Washington File. USCR World Refugee Statistics." http://www.amb-usa.fr/washfile/Wednesday/310.htm.

6 "Dünyanın birçok yerinde devletler, kimlerin 'sınırların içine' kabul edilip 'sınırların içinde' yaşama hakkı alabileceği, kimlerin alamayacağı konusunda karar vermekte gönülsüz davranmışlardır... Devletler sınırlarına gelen kimselere daimi oturma izni vermek konusunda hiçbir yükümlülük kabul etmemekte, her ulusun, kime hak tanınabileceği, kimin kabul edilebilebileceğine kendi başına karar verme hakkı olduğunda diretmektedir" (Patricia Hyndman, "Refugees under International Law with a Reference to the Concept of Asylum," *Australian Law Journal* 60, sayı 3 [Mart 1986]: 153,154).

7 Washington, DC'de 31 Ağustos 2000 tarihinde düzenlenen APSA toplantılarında makalemin tartışılması sırasında bu soruya dikkatimi çektiği için Profesör Brian Barry'e teşekkürü borç bilirim.

8 Baruch de Spinoza derslerimde –*Transformations of Citizenship: Dilemmas of the Nation-State in the Era of Globalization* (Benhabib 2001)–, Arendt'in siyaset felsefesine göndermelerle, "haklara sahip olma hakkı"nın felsefi boyutlarını işlemiştim.

9 Burada tüm yurttaşlık haklarının doğuştan gelmeyen niteliklere dayandırılması gerektiğini ima etmiyorum. Oturma ve yurttaşlık haklarının, kan bağı ve aileleri birleştirme prosedürleri aracılığıyla kazanılması, kişilerin doğuştan gelen ve gönüllülük içermeyen özelliklerine gönderme yapar. Oturma ve yurttaşlık haklarının aile bağlarından başka yollardan kazanılması mümkün olduğu sürece, ailenin özel statüsü dolayısıyla ileri sürülen talepleri tanımada bir sakınca görmüyorum. Buradaki sav, bireylere, aile üyeleri oldukları ölçüde hak verilmesinin modern devletin mantığını yansıttığıdır: devlet, yurttaşlarıyla, siyasal üyeler olmalarının yanı sıra, sivil toplum ve aile içinde özel kişiler olmaları üzerinden de ilişkilenmektedir.

10 Yurttaşlığa ve göç siyasetine dair ekonomik ve dar anlamda faydacı bir yaklaşım geliştirme denemeleri olmuştur (bkz. Gary Becker "An Open Door for Immigrants – the Auction," *Wall Street Journal*, 14 Ekim 1992, A14). Böylesi bir faydacılık, göç ve emek piyasası siyasetinde büyük bir rol oynuyorsa da, *liberal-demokratik üyeliğin doğası*nı tanımlamak için tek başına yeterli değildir. Bu kuramlar siyasal örgütü bir tür sigorta şirketinin yüceltilmiş hali, bir hissedar şirketi gibi görmeye meyillidir, bu yüzden demokratik yönetim biçiminin kimliğine dair felsefi nitelemeleri görmezden gelirler. Fakat siyasal üyelik yalnızca çıkarlarla değil, kimlikle ilgilidir. Sadece çıkışla değil, sesini duyurmakla ilgilidir.

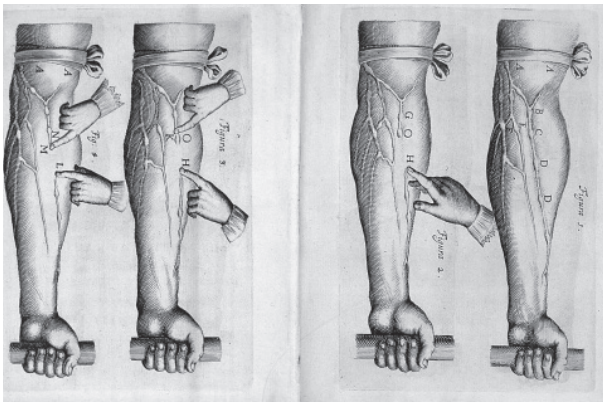
11 BM beyannamesi, göç etmeyi insani bir hak olarak tanımasa da, yurttaşları bu haktan mahrum etmek, insan haklarından sayılan yer değiştirme hakkına ya da liberal demokrasilerin kendi anlayışlarına uymaz.

12 *Washington Post*, 21 Mart 1989, A32 ve Beiner 1995, s. 20.

13 Küresel çağda adil bir demokratik üyelik kuramı geliştirmeye çalışırken karşımıza çıkan en ciddi felsefi konu, demokratik yönetim biçimlerinin göç politikalarına birtakım makul ve adil sınırlar koyma hakkına saygı gösterirken, evrensel insan haklarına verdiğimiz değeri korumaktır. Mültecilerin statüsü ile ilgili 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi, ırkı, rengi, inançları ve siyasal faaliyetleri nedeniyle zulüm gören kişinin iltica etme hakkı, temel insan haklarından biridir, diyor. Bu iltica hakkı aynı zamanda "baskı altında tutulmama" hakkını da beraberinde getiriyor, yani kişinin iltica talebi reddedilse dahi, hayatı ve özgürlüğü tehlikeye girecekse, geldiği ülkeye iade edilmemesi gerekiyor. Bu yüzden, Cenevre Sözleşmesi'ne imza atan ülkeler bir kişiyi sınırdışı ederken onun üçüncü bir ülkedeki selametini sağlamak zorunda.
Uluslararası yasa bu durumdayken, hem çeşitli yapısal ve yasal gelenekler arasındaki farklılıklara saygı gösterip hem de gelenek ve pratiklere sınır koymak bakımından evrensel insan haklarını nasıl tanımlayabiliriz? Genellemeyle çeşitliliği, insan hakları formülasyonunda uzlaştırma konusundaki bu sorun, göç, sığınma ve barınma tartışmalarını alevlendiriyor, çünkü bu pratikler ulus-devletlerden oluşan uluslararası sistemin çelişkilerini ve kusurlarını açık bir biçimde gözler önüne seriyor.

14 1965'teki Göçmenlik ve Ulusal Sözleşmeler Tashihleri'nin (U.S. Statutes at Large 79 [1965]: 911) kabul edilmesiyle Asya kıtasından ve üçüncü dünya ülkelerinden ABD'ye göçmen gelmesini engelleyen ayrımcı ifadeler yasadışı ilan edildi. 1965 öncesinde ABD yasaları Avrupalı olmayan göçmenlerin ülkeye girişini tutarlı bir şekilde kısıtlıyordu. 1790'da kabul edilen bir federal yasa yurttaşlık ayrıcalıklarını beyazlarla sınırlıyordu; siyahlar (hem köle olanlar hem de özgür olanlar) ve 1840'larda ABD'ye çalışmak için gelen Çinli göçmenler yurttaşlık hakkından mahrum bırakılıyordu. 1920'lerdeki, ulusal kökenle ilgili yasalar, tercihlerini açıkça Avrupalı gruplardan yana kullanıyor, Japonların göçünü tümden engelliyordu. 1965'ten sonra bu kalıplar radikal bir biçimde değişti: 1992'de göçmenlerin %29'u Asya'dan, %44'ü Latin Amerika'dan ve Karayipler'den geliyordu (bkz. D. L. Coleman 1996, 1120-21, n. 149).

# KAN, DAMARDAN

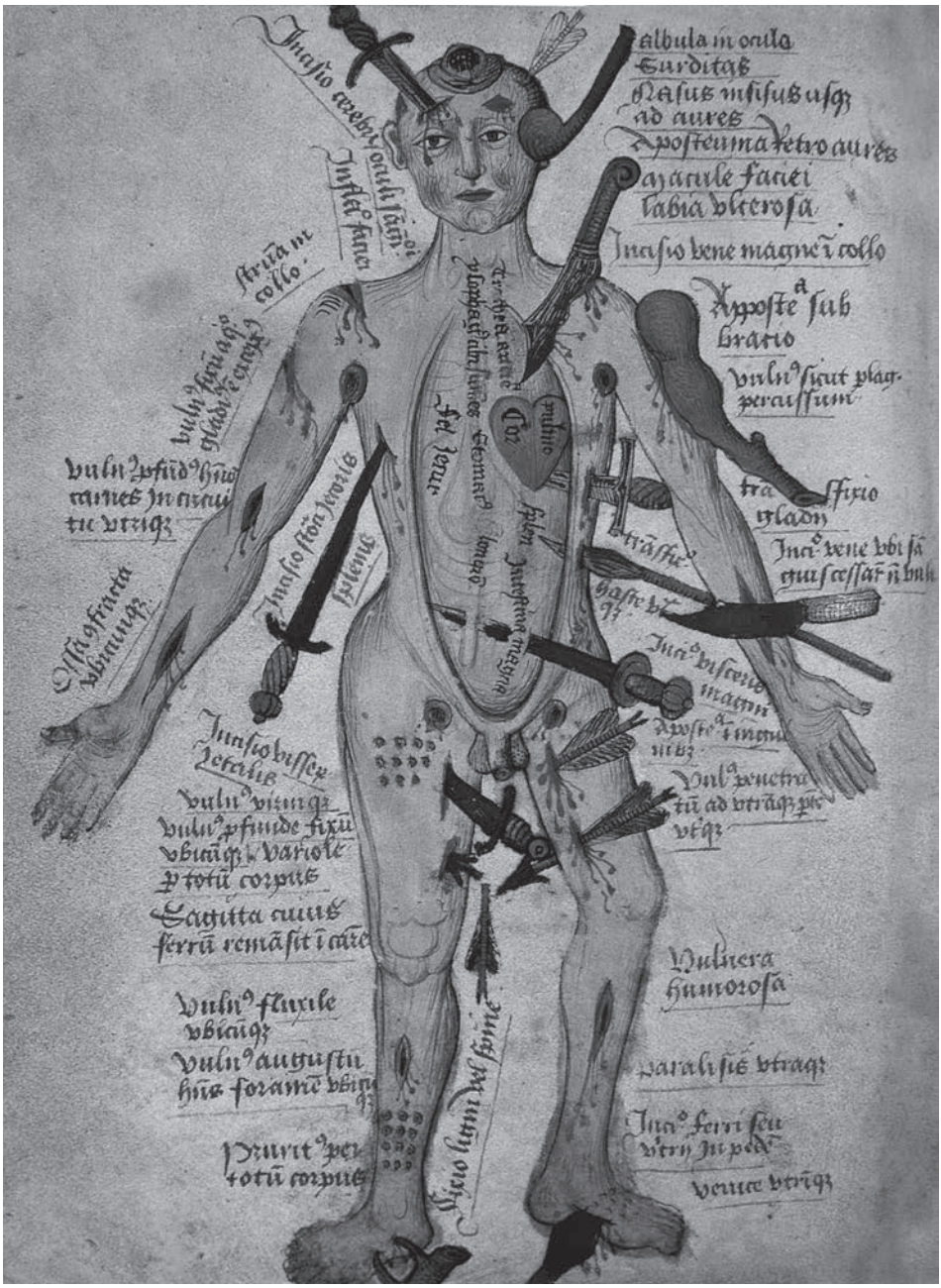


# Tıp Tarihinde Kan

SELİM BADUR

Türk Dil Kurumu'nun, *Güncel Türkçe Sözlük*'ünde kan: "atardamar ve toplardamarların içinde dolaşarak hücrelerde özümleme, yadımlama görevlerini sağlayan plazma ve yuvarlardan oluşmuş kırmızı renkli sıvı" Fransızca *Petit Robert*'de: "damarlarda dolaşan kırmızı renkli yapışkan sıvı"; tıp çevrelerindeyse "tek kaynağı insan olan pahalı bir ilaç" biçiminde tanımlanır.

İnsanlık tarihinde, kan'ın hep mucizevi bir yönü olduğu düşünülmüştür; onu içerek, içinde yıkanarak, ve daha sonra naklederek (Latince, bir kaptan diğerine aktarmak anlamına gelen *transfundere* deyiminden türetilen "transfüzyon" işlemi) hastalıklardan arınılabileceği, hatta yaşlanmanın engellenebileceği görüşü çok eski yıllara, Hippokrates öncesi döneme dayanmaktadır. İlk insanların yaşam ve ölüm kavramlarını belirlemede, kan sembolünden yararlandıklarını düşündüren bazı veriler bulunmaktadır: Bu konudaki en somut kanıtlar, Niaux mağaralarında görülen yaralı bizon figürlerinde yer alır; dizleri üzerine çökmüş hayvanların vücutlarındaki simgeler insanoğlunun yaşam ve ölüm ayrımında *kan*'nın önemini algılamakta olduğunun ilk bulgularıdır. MÖ 2000' li yıllarda, Mezopotamya'da, tanrıların isteklerini anlamak, gelecekte olup bitecekleri kestirmek, bir savaşın ya da bir hastalığın akıbetini öğrenmek için kurbanların kanlarına bakıldığı kayıtlarda yer almaktadır. Eski Ahit'te kan, Tanrı ile seçkin kulları arasında bir bağ, bir ilişki aracıdır: Mısır'da, yeni doğanların ölümüne yol açan tanrısal öfkeye karşı, İsrailoğulları kapılarındaki koyun kanı işaretiyle çocuklarının felaketten korunduğuna inanır; Yeni Ahit'teyse, şarapla sembolize edilen İsa'nın kanı, yine Tanrı ile kulları arasındaki bir iletişim aracı olarak değerlendirilmektedir. Eski Yunan'da, kahramanların yaralarından görkemli biçim-




Bir Galenus taklidi, *Anatomia*, İngiltere, XV. yüzyıl ortası

de aktığı, edebi bir üslupla anlatılan kandan, şehirlerde yaşayan asiller söz konusu olduğunda, söz etmek uygun karşılanmaz ve bu kesimde, zehirleme ile hasmını öldürmek makbulken, onun kanını akıtmak soylu bir davranış olarak değerlendirilmezdi. Aztekler'de, kanın yaşamın işareti olarak değerlendirildiğini görüyoruz; bu kültürde dünyadan doğan güneş, bağnazlığı yok etmektedir ve işlevini yerine getirmek için kana ihtiyacı vardır; onlara göre güneş, ancak insan kanıyla beslenerek, yoluna devam edebilecektir; binlerce savaşçı, mahkûm ya da gönüllü, kutsanmış bıçaklarla kendilerini kurban ederken, rahipler onların kalplerini çıkartıp güneşe sunarlardı. Ve nihayet, birçok toplumda, kötü gelişmelerden sorumlu tutulan menstürasyon dönemi kanı: arıların ölümünden, bitkilerin kurumasından, şarabın bozulmasından, etin çürümesinden ve aynaların kararmasından sorumludur. Buna karşın, ortaçağ inanışında, menstürasyon kanının tedavi edici özelliği, örneğin gut ağrısını dindirme, akıntıları kurutma ve ateşi düşürme yetisi gündemdeydi.

Tıp tarihi kayıtlarında, insan vücudunun gizemli yapısının hep merak konusu olduğu; farklı kültürlerde çeşitli gözlem yöntemleri, iç güdüsel yaklaşımlar ve o günün koşullarına uygun bazı girişimlerle, hastalıkların nedenlerinin anlaşılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu amaçla, hem organizmayı tanıma uğraşılarında, hem de hastalıkların oluşumunu çözmede, bedenimizde dolaşan sıvının önemli rolü olduğu düşünülmüş ve dönemin bilim insanları öncelikle kanın ne olduğunu, nasıl oluştuğunu, insan vücudunda nerelerde dolaştığını kavramaya çalışmışlardır. Örneğin MÖ 2500'lerde, Mısır'da, hastaları iyileştirmek için kanlarının akıtıldığı, Memphis'deki mezar duvarlarında yer alan ve yatmakta olan sağlıksız insanların ayak ve boyunlarından kan alındığını gösteren figürlerden anlaşılmaktadır. Daha sonraları (MÖ 500'ler), Yunanlı bilginlerin hayvanlarda açımlamalar yaptıklarını, örneğin Croton'lu Alcmaeon'un toplar-atar damar farkını tanımladığını görüyoruz. Aynı yıllarda, bu kez Sicilya'da dönemin önde gelen düşünürlerinden Empedokles, vücudumuzdaki en önemli organın kalp olduğu; onun düşüncelerinden etkilenen Hippokrates ise, vücudun dört farklı sıvıdan meydana geldiği; kan (*sanguineus*), balgam (*flegmaticus*), sarı safra (*colericus*) ve kara safradan (*melancolicus*) ibaret olan bu dört madde arasındaki dengenin bozulmasının hastalıklara yol açtığı görüşlerini savunmuşlardır.

MÖ 350'lere gelindiğinde Aristoteles'in gerçekleştirdiği açımlamalarla kalbi ayrıntılı olarak incelediğini, Kalkedon'lu Herophilus'un ise, atardamarların, toplardamarlardan daha kalın olduklarını gözlediğini kayıtlardan

öğreniyoruz. 130-200 arasında, Hippokrates'ten sonra, geçmişin en saygın hekimlerinden olduğu kabul edilen Claudius Galenus, kanın karaciğerden kaynaklandığını, damarlar içinde tüm vücudu dolaştığını, en uç noktalara kadar güç, kuvvet ve yaşam taşıdığını, ancak geri dönmediğini (!) öne sürmüştür. Birkaç örneğini yukarıda verdiğim o dönemlerin bilim insanları, hastalık nedenleri ve belirtilerinin yanı sıra, hastaya yaklaşım, gözlem sonrası kayıt tutmanın önemi ve nihayet etik konularında, her ne kadar Batı tıbbının temelini oluşturan kavramları geliştiren kişilerse de; 1000-1600 yılları arasında eser veren Kahire'li İbnü'l-Nefis, İspanyol Michael Servetus, *De Fabrica* isimli anatomi kitabının yazarı İtalyan Andreas Vesalius ve Padua'lı Fabricius, kan ve dolaşım konusunda günümüzde hâlâ geçerli doğruların temellerini atmışlardır.

Ancak, kan dolaşımıyla ilgili olarak, eski görüşleri eleştirip gerçekleştirdiği hayvan deneyleriyle kanın kalp tarafından pompalandığını, *Exercitato Anatomica De motu Cordis et Sanguinis in Animalibus* yapıtında ayrıntılı olarak tanımlayan ilk hekim, İngiliz klinisyen William Harvey'dir; 1628'de yayımlanan söz konusu eserinde, kan'ın, kalp tarafından pompalanarak tüm vücutta gezindiğini anlatan Harvey, kısa bir süre sonra başlayacak olan kan nakli çalışmalarına da ışık tutmuştur.

*Kan nakli*

Evet, bilindiği gibi, kan naklinin öyküsü 17. yüzyılın ortalarında başlar. Aşağıda ayrıntılarına değineceğim bu ilginç serüvene girmeden önce konuyla ilgili daha eski dönemlerdeki düşüncelere göz atalım. Kan aktarımı konusundaki ilk yazılı belgeler MÖ 600'lı yıllara dayanmaktadır. Eski kayıtlarda, yaşamı simgeleyen damarlardaki ılık ve kırmızı sıvının yenilenmesiyle insanların yaşlılıktan ve hastalıklardan kurtulduğuna değinilmektedir. Hint kökenli cerrahi kitaplarından, Rahip Susruta tarafından kaleme alınmış *Susruta Samhita* başlıklı yapıtta, yakınlarından birini kurtarmak amacıyla, gümüş bir tüp aracılığı ile kolundan kan veren yüce bir kralın öyküsü yer almaktadır. Elimizde bu tip girişimlerin uygulandığını çağrıştıran başka veriler de bulunmaktadır. Örneğin, Ovidius'un *Metamorfozlar* başlıklı çalışmasında, Medeia'nın, İason'u gençleştirmek için kan aktarımı yöntemini öngördüğü ve amacını şu şekilde dile getirdiği görülmektedir:

> [...] neden tereddüt ediyorsunuz, neden hareketsiz kalıyorsunuz?
> Kılıçlarınızı çekin ve onun yaşlanmış kanını akıtın;
> Akıtın ki, boşalan damarlarına taze KAN dolduralım.
> Siz, avuçlarınızda, babanızın yaşını ve yaşamını taşıyorsunuz...
> Babanıza yardım edin, silahınızın gücüyle yaşlılığını uzaklaştırınız;
> Göğsüne demiri sokup, çürümüş kanını akıtın...

İsrailoğullarına ait bir belgede, Suriye kralı ve Ben Adad ordusunun başkomutanı Naam cüzama yakalandığında, hekimlerin onu kurtarmak için damarlarındaki kanı boşaltıp, yerine taze kan koydukları anlatılmaktadır. Yıllar sonra, tarihçi Sismondi, Papa VIII. Innocentius'a, 1492 yılında kan nakli uygulandığını yazar; bu olay yapıtta şu cümlelerle anlatılmaktadır:

> [...] Papa VIII. Innocentius'un gücü süratle kaybolmaktaydı; hep uyku halinde olan bu yüce insanın bazı günler öldüğü sanılırdı; [...] sonunda İsrailli bir hekim genç bir insanın kanının nakledilmesini önerdi; ve gençten, yaşlıya kan aktarıldı; üç genç adamdan alınan kanın aktarımı, üç gün boyunca sürdürüldü [...] ama sonuç alınamadı ve papa 25 nisan 1492'de öldü.

Daha sonra tarihçi Lindeboom, kanların on yaşlarındaki üç çocuktan alındığını; bu işlem sonunda çocukların öldüğünü; ayrıca kanların Papa'ya damar içinden verilmeyip, içirildiğini yazacaktır.

Öyküsel örneklerden bir başkası da, 15. yüzyılda İtalyan hekim Marsile Fıcın'ın, *Les trois livres de la vie* isimli eserinde yer almaktadır: "[...] neden yaşlılara genç kızların sütü içirilmez? Neden bol kanı olan genç erkeklerin kanı aktarılmaz?"

Bir yüzyıl sonra, Alman tıp bilgini, Libavius adıyla tanınan Andreas Libau, *Appendix necesseria syntagmatis arcanorum chymicorum* (Frankfurt, 1615) başlıklı yapıtında:

> [...] sağlıklı, güçlü, genç bir adamın yanına, zayıf, güçsüz bir kişi getirilir; önce güçlünün damarı açılıp gümüş bir boru sokulur; aynı işlem, derhal güçsüz kişiye de uygulanır; iki boru birleştirilir ve böylece sağlıklı kişinin sıcak, taze kanı, güçsüze geçip onun zayıflığını yok eder.

Ancak Libavius bu tanımlamayı alaycı bir şekilde, o yıllarda gündeme gelen kan nakli çalışmalarının savunucularını zor durumda bırakmak için kaleme almıştır; nitekim eserin ilerleyen bölümlerinde: "[...] işlem sonunda kan veren güçsüzleşmez mi? Bunu öneren hekime ne demeli?" sorusuna yer vermiştir.

*17. yüzyıl ve ilk bilimsel damar içi uygulamalar*

1600'lü yılların ortalarına gelindiğinde, Avrupa'da kan nakli konusunun gündemde olduğunu; kan akıtmanın altın çağına girdiğini görüyoruz. Bu yıllarda, hekimler, herhangi bir sağlık sorunu karşısında, örneğin bir kırık olgusunda, ya da doğum sonrası annenin loğusalık ateşini düşürmede, miktar ne olursa olsun, kan akıtılmasını önermekteydiler. Bu işlemin, kötülüklerden arındırmak gibi algılandığı yıllarda, serinletici bir girişim olarak değerlendirilen kan akıtmanın, evlerde hatta sarayda uygulandığını görüyoruz; nitekim XIV. Louis'nin bir yılda tam kırk üç kez kanını akıttırdığı rivayet olunmaktadır.

O yıllarda, ilk kez William Harvey tarafından tanımlanan dolaşım kavramının çok moda olduğunu ve sıvıların enfüzyonu olarak adlandırılan damar içine enjeksiyon işleminin yaygınlaştığını görüyoruz. Bu alanda en ilginç uygulamalar, Londra'daki Saint-Paul katedralinin onarım planlarını da çizmiş olan mimar ve astronom Christopher Wren'in hayvanlarda gerçekleştirdiği damar içi enjeksiyonlardır; 1657'de yayımlanan *Philosophical transactions* isimli yapıtında, hayvanların damarlarına bir boru ya da tüy ile girerek, istediği sıvıyı enjekte etmesini ayrıntılarıyla tanımlamıştır... Kullanılan sıvılar listesinde, afyon ekstresi, süt, bira, şarap, ishal ya da bulantı kesici preparatlar yer almaktadır. Damar içi enjeksiyon uygulamasını ilk kez insanda deneyen, Johann-Sigmund Elsholtz'dur; 1665 yılında, bacaklarında yaralar oluşmuş askerlere, sinirotu ya da kaşıkotu ekstrelerini; frengi hastalarına peygambera-

**Kan (*Larousse Medical*)**
Kalbin pompalamasıyla, damarlarda ve atardamarlarda dolaşan, yapışkan, kırmızı sıvı. Karmaşık yapısı ve hızlı akışı sayesinde kan, tüm dokularda dolaşarak birçok işlev yerine getirir. Atardamarlar ve damarlar arasında bulunan kılcal damar ağı aracılığıyla, gazların (oksijen ve karbon gazı), besleyici maddelerin (glüsidler, lipidler, protidler), organizmanın, bakterilere, parazitlere ve virüslere (antikorlar, eozinofiller, lemfositler, monositler, polinükleer nötrofiller) karşı korunması için gereken elemanların taşınmasını sağlar. Kan dolaşımı, kalp kasının kasılmalarıyla sağlanır. Kalp kası her kasılışında, kanın aşağı yukarı yarısını, karbon gazının havayla vücuttan dışarı atıldığı, oksijeninse alyuvarlar tarafından emildiği akciğerlere gönderir. Kanın diğer bölümü, ana toplardamar aracılığıyla getirildiği aort tarafından farklı dokulara gönderilir.

ğacı esansında eritilmiş mahmude reçinesini; epilepsi hastalarına ise inciçiceği suyuna karıştırılmış jalap reçinesini damar içinden enjekte etmiştir.

*Kan nakline ait ilk girişimler*

Eski dönemlerde, taze, sağlıklı kan kullanımının, güçsüz kişilere ne denli yararlı olacağını savunan görüşlere değinmiştim. 1658 yılında, bu kez Fransa'da, konunun din adamlarınca ele alınıp tartışıldığını görüyoruz; bu dönemde, özellikle bir Benedikten rahibi olan Dom Robert des Gabets, Montmort Akademisi'nde yaptığı konuşmalarda, zayıflık, kan kaybı, hastalık ya da yaşlılık durumlarında, taze, genç bireye ait ve sağlıklı kan kullanımının yararını tekrar dile getirdiğini; bu yıllarda uygulamaya geçilmeksizin, sadece kuramsal kan nakli işlemi ayrıntılarının tanımlanmaya devam ettiğini görmekteyiz.

İlk deneysel transfüzyon girişimleri, şubat 1666'da Oxford'da, İngiliz hekim Richard Lower tarafından gerçekleştirilir; *Journal des Sçavans*'da yayımlanan çalışmalarında, şahdamarı kesilen köpeğe, kanamayı durdurmak için nasıl dikiş atılacağı; damara nasıl tüp yerleştirileceği; ikinci köpeğin toplardamarına nasıl girileceği ve iki tüpün hangi yöntemle birleştirilip işlemin gerçekleştirileceği ayrıntılarıyla tanımlanmıştı; ilginç olan, Lower'ın bu işlemleri, hasta köpekleri kurtarmak kadar, hayvanların saldırganlık gibi istenmeyen huylarını değiştirmek için de önermesidir. Benzer çalışmalar 1667 yılında, Fransa'da yine bir mimar alan (Louvre'un sırasütun bölümünün çizeri) Claude Perrault tarafından gerçekleştirilmiştir; meslektaşı Louis Gayant ile birlikte, çift sifon tekniğini geliştiren C. Perrault, bu uygulama ile, verici konumundaki hayvanın yaşam şansını artırmıştır. Aynı yıl Dom Robert des Gabets'in Montmort akademisinde yapmış olduğu konuşmalardan esinlenen Jean-Baptiste Denis'nin hayvan deneylerine başladığını, kullanılan boru sistemlerini geliştirerek, verici hayvanın ölüm riskini azalttığını, kan aktarımı yapılan alıcı hayvanda gerçekleşen tepkimeleri çok iyi gözlediğini görüyoruz; Denis ve ekibi, bir süre sonra, dana ve köpek gibi, farklı türden hayvanlar arasında kan aktarımı çalışmalarını gerçekleştirmişler ve ileride göreceğimiz insanda kan naklinin ilk adımlarını atmışlardır. Burada, o dönemde yapılan çalışmaların amaçlarına kısaca değinmek uygun olacaktır; örneğin Denis, kan naklini, daha çok hayvanlarda huy değişimi sağlamak için; aynı yıllarda İtalya'da benzer çalışmalar yürüten Griffoni, sağır köpeklere duyma özelliğini tekrar kazandırmak için bu işlemleri önermekteydiler.

*İnsanda ilk uygulamalar*

Hayvan üzerindeki çalışmaların yoğunlaştığı 17. yüzyılın ikinci yarısında, bilim dünyasının ikiye ayrıldığını ve çok hararetli tartışmaların yapıldığını görüyoruz. Tüm hastalıkların üstesinden gelineceği, yaşlanmaya karşı etkili bir yöntem bulunduğu fikri toplumda yayılırken, aynı dönemde bir grup bilgin, kan nakli işlemini bir şarlatanlık olarak değerlendirip bu uygulamaya karşı çıkar. Bütün bu hareketlilik arasında, Jean-Baptiste Denis, 15 haziran 1667'de, insana ilk kan naklini gerçekleştirir. Bu konuya ilişkin olarak 28 haziran günü not defterine şunları kaydetmiştir:

> "[...] ilk deney, 15-16 yaşlarında genç bir erkek çocuğuna uygulandı; önceleri sağlıklı olan bu çocuk, ateşli bir hastalık sonrası, bir türlü kendisine gelememiş ve birçok kez kanı akıtılmıştır [...] yüksek ateş nedeniyle bozulmuş olan kanının değiştirilmesi uygun görülmüştür; [...] sabah saat beş sularında, Dr. Emmerez'le beraber, dirseğine yakın bir damar açılarak yaklaşık 90 g. kan alınmıştır; kan siyah ve yoğundu; vakit kaybedilmeden çocuğa, kuzu kanı nakledilmiştir [...] sadece açılan damar çevresinde aşırı ısınma şikayeti dışında hiçbir yakınması olmayan çocuğa, 240 g. kadar kuzu kanı aktarılmıştır; [...] çocuk, eskiden var olan sırt ağrısının geçtiğini söylemiştir; daha sonra uykuya dalan çocuğun, öğleden sonra saat 4 sularında, burnundan birkaç damla kan gelmiştir; üç gün kadar uzun süre uyuyan hasta, daha sonra tamamen iyileşmiştir."

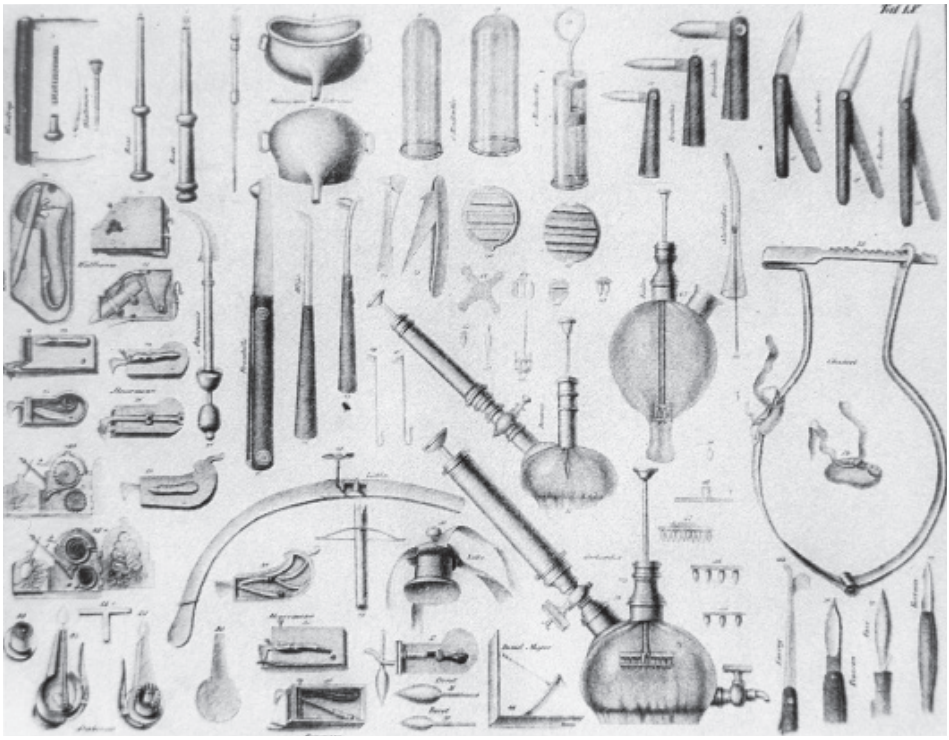
Denis, bu ilk başarılı girişimden kısa bir süre sonra, bu kez sağlıklı, 45 yaşında bir işçiden, üstelik 300 g. kadar kan alıp, bir kuzunun tüm kanını naklederek aynı deneyi yinelemiştir.

*Konu ile ilgili tartışmalar*

Kan aktarımı deneyleri başlar başlamaz, iki ayrı konuda fikir çatışmaları da gündeme gelmiştir. Bunlardan ilki, farklı ülke bilim insanları arasındaki öncelik tartışmasıdır. Denis ve arkadaşları, ilk deneysel çalışma fikrinin R. des Gabets tarafından ortaya atıldığını ve önceliğin Fransızlarda olduğunu savunurken, İngiliz R. Lower, Fransızları suçlayarak, fikirbabalığının kendilerine ait olduğunu ileri sürmüştür (benzer bir öncelik çatışması, yıllar sonra, 1984'te AIDS etkeni HIV konusunda, ama bu kez Fransızlarla

ABD'den bilim insanları arasında ortaya çıkacaktır).

Ancak, dönemin asıl hararetli tartışmaları, kan nakli yandaşları ile karşıtları arasında geçmektedir. Doğal olarak konuyu savunanların başında J.-B. Denis gelmektedir; 28 haziran 1667'de yazdığı bir mektupta, Denis görüşlerini şöyle açıklar:



Albert Wilhelm Hermann Seerig; hacamatta kullanılan türlü aletlerin bir tablosu, 1938

> [...] benim yaptığım, aslında doğada olup biteni taklit etmektir; anne karnındaki fetus nasıl umbilikal damarla besleniyorsa, ben de benzer bir işlem yapıyorum. Aslında, kan aktarımı, tedavi süresini kısaltmaktır; hasta insanların iyi beslenmeleri önerildiğinde, alınan gıdaların yararlı hale geçmeleri zaman alır; biz zaten hazır olan, besleyici kanı vererek, işi hızlandırıyoruz. Ayrıca hayvan kanı kullanımının ve sakıncası olabilir? Biz onların etinden, sütünden yararlanmıyor muyuz? Neden kanlarından da yararlanmayalım?

Benzer görüşleri savunan cerrahi hocası Claude Taroly, *Traité de l'écoulement du sang d'un homme dans les veines d'un autre et de ses utilités* adlı yapıtında (Paris, 1667), Denis'den farklı olarak, kan aktarımlarında sadece insan kanı kullanımını önererek, hayvandan alınacak kanın uygun olmayacağını savunmuştur. Tartışmalar döneminde, Fransız Tıp Akademisi'nin başlangıçta çekimser davrandığı; ancak bazı üyelerin kan nakli işlemine karşı çıktıkları görülür; bu kişilerden, akademisyen Perrault, "gömlek değiştirir gibi, kan değiştirilemeyeceğini; hayvan deneyleri sırasında, alıcının damarlarına verilen kanın, kalbe ulaşmadan pıhtılaşacağını" öne sürmüştür.

Ancak, kan nakli uygulamasına hararetle karşı çıkan bir grup bilim insanı, yazdıkları makalelerle bu işlemi sakıncalı ilan etmişler, alaycı bir üslupla yerden yere vurmuşlardır; örneğin G. Lamy, bu girişimin hastaları iyileştirmekten çok, daha zor durumlara sokabileceğini ileri sürerek, "[...] ayrıca herhangi bir hayvanın kanı verildiğinde, hayvansı bazı özellikleri, örneğin boynuzların çıkması gibi bazı yetilerin kazanılmayacağını kim garanti edebilir ki?" gibi cümlelerle konuya yaklaşmış; "[...] hastalıklı bölgeye ulaşan kanın bozulmayacağını kim söyleyebilir?" diyerek, Denis ve arkadaşlarının görüşlerine karşı çıkmıştır. Bu kesimde yer alan De La Martinière ise, doğrudan Denis'yi hedef alarak, onu kan aktarıcı canavar olarak nitelendirmiş; almış olduğu tıp diplomasına ihanetle suçlamış ve şeytanın dükkânından çıkma bir işlem olarak tanımladığı kan aktarımını, barbarlık şeklinde isimlendirmiştir. Bir başka karşıt görüş savunucusu olan Pierre Petit ise, Denis'nin, kan naklinin güçlenmeyi hızlandırdığı görüşüne, "[...] üçüncü kattaki bir insan, emin ve güvenilir biçimde merdivenlerden inerek binayı terk edeceğine, neden pencereden atlasın ki?" biçiminde yaklaşarak eleştirilerde bulunmuştur.

Tüm bu ateşli tartışmaların gerçekleştiği dönemde, kısa bir süre sonra kan naklinin sert bir biçimde yasaklanacağını bilmeksizin, Denis'nin çalışmalarını sürdürdüğü görülmektedir. Ağustos 1667'de, Paris'i ziyaret etmekte olan İsveç kralının yardımcılarından birinin oğlu olan Baron Bond hastalanır; ateş, aşırı zayıflama, karaciğer ve safra yolları rahatsızlıkları olan bu kişiye kan nakli yapılması düşünülür. Başlangıçta hastanın durumunun uygun olmadığını fark eden Denis, öneriyi reddeder. Ancak, ısrarlar karşısında yaklaşık 240 g. dana kanı aktarımı yapar; Baron Bond, kısa süreli bir iyileşme tablosu gösterse de, 24 saatte kötüleşir; ikinci bir kan aktarımını takip eden günün gecesinde yaşamını yitirir. 19 aralık 1667 günü ise, 34

yaşındaki Antoine Mauray isimli bir akıl hastasına kan nakli gerçekleştirilir; genel durumun uygunluğu göz önüne alınarak, 21 aralık günü ikinci bir nakil yapılır; bu işlemi, Denis bütün ayrıntılarıyla kaleme almıştır:

> "[...] verilen kan, damarlarına girmeye başlar başlamaz, hastanın kolunda aşırı ısınma, nabız atışlarında hızlanma, aşırı terleme gözlendi; hasta böbreklerinde ve midesinde dayanılmaz ağrılar hissettiğini haykırdı; tüpü derhal geri çektik; hasta iki saat boyunca kustu, bir süre sonra sakinleşen hasta, ağrılardan yakınıyordu; gece boyu koyu renkte idrar çıkardı; iki gün sonra, Noel arifesinde, o güne dek hep saldırgan bir tutum izlediği eşine karşı, çok sevecen bir yaklaşım içindeydi, deliliğinin geçtiğine karar verdik."

Mauray, mucizevi şekilde iyileşmişti... Ancak, bu olumlu tablo iki ay sürmüş ve Denis'ye göre, içki ve sigaraya bağlı olarak, hastanın yeniden eski günlerindeki saldırgan haline döndüğü görülmüştür; bu durumda, eşinin ısrarları sonucu Mart 1668'de Denis ve Emmerez üçüncü kez kan aktarım işine girişmişler; ancak işlem tamamlanmadan Mauray ölmüştür...

**Kan: Patoloji**

Kanın bileşenlerinden her biri farklı anomaliler gösterebilirler. Alyuvarları etkileyen hastalıklar, beslenmeden ya da kötü emilimden kaynaklanan eksikliklerden, esas olarak demir eksikliği (ferripriv anemi), folik asit eksikliği (megaloblastik anemi) ve B12 vitamininin eksikliğinden (Biermer hastalığı) ya da dominant olabilecek (hastalığı geliştirmesi için, çocuğun ebeveyninin birinden kusurlu geni alması yeterlidir), çekinik olabilecek (sorumlu genin, sadece hem anneden ve hem babadan alınmasıyla gelişebilecek) ya da X kromozomuna bağlı olabilecek (cinsiyet kromozomu) genetik anomalilerden kaynaklanır (örneğin, thalasemi ve drepanokitoz). Olağandışı bir hücre bölünmesine varan, doğuştan olmayan değişimlerden (poliglobüli) ya da parazit enfeksiyonlarından kaynaklanabilir (sıtma sırasında alyuvarların tahribi gibi). Akyuvarları etkileyen hastalıklar, her şeyden önce kan kanserleridir ki, olağandışı bir akyuvar üretimine ve sağlıklı iliğin tahribine yol açan, kemik iliğinin kötücül hastalığıdır. Ayrıca, polinükleer nötrofillerin, monositlerin (bakterilerin yol açtığı enfeksiyonlar) ya da lemfositlerin (virüslerin ve mantarların yol açtığı iltihaplar) eksikliği de bulaşıcı kan hastalıklarının ortaya çıkmasını kolaylaştırabilir. Kan plazma yapısına yayılan hastalıklar, plazmanın genetik bileşenlerinin sentezindeki ya da katabolizmasındaki anomalilerden (özellikle, kanamanın dinmemesinin sorumlusu olan pıhtılaşmayı sağlayan elemanların anomalisi) ya da doğuştan olmayan hastalıklardan kaynaklanır (çoklu miyelom ya da Waldenström hastalıklarının sorumlusu, olağandışı bir immünoglobülin sentezi). Plazmanın yapısına en çok yayılan hastalıklar, karaciğer (siroz) ve böbrek (diabetin nefrotik sendromu) hastalıklarıdır. Böylece, karaciğerdeki albümin üretiminin düşmesi ya da böbrekteki aşırı albümin kaybı, ödeme bağlı bir albümin yetersizliğine yol açar; böbrek yetmezliği, plazmadaki üre, kreatinin ve potasyum oranını artırır.

Bu gelişme kan nakli tarihi açısından önemlidir; karşıt grubun yönlendirmesi sonucu, Bayan Mauray, Denis ve ekibine dava açar. Paris-Châtelet cinayet masasınca yürütülen soruşturma sürecinde, 17 nisan 1668'de, adli makamlar, Paris Tıp Fakültesi'nin onayı alınmadan yapılacak tüm kan nakli girişimlerini yasaklar... Ocak 1670'de Paris parlamentosu, koşullar ne olursa olsun, tüm hekimlerin kan aktarımı ile uğraşmalarını yasaklar. Sonuçta, insanda ilk kez uygulanan kan nakli işleminden yaklaşık bir yıl sonra, kan aktarımı çalışmalarına, neredeyse 150 yıllık bir ara verilir...

*Kan nakillerinin yeniden gündeme gelişi: 19. yüzyıl*

Transfüzyon (kan nakli) kavramının yeniden gündeme geldiği 19. yüzyıl, günümüze dek bu alanda kaydedilen gelişmelerin başlangıç tarihi olarak görülmelidir: Bu yeni dönemde özellikle fizyoloji konusunda gerçekleştirilen çalışmalar ile kandaki çeşitli yapı taşlarının ortaya konulması, kan nakillerinin çok daha bilimsel bir temele oturtulmasını sağlamıştır. Bu arada transfüzyonun asıl hedefinin anemi (kansızlık) tablosu gibi bazı özgül belirtiler olması gereği ortaya çıkmış ve bu dönemde alıcı kanının uygulamadan önce süratle pıhtılaşması sorununa çözüm arayışına girilmiştir. Ancak, henüz bu yıllarda kan grubu antijenleri tanınmadığı için, hayvan kanından yararlanma fikrini ileri sürenler de, bu görüşlerini savunmayı sürdürmüşlerdir.

Yüzyılı aşkın bir sessizlik döneminden sonra, İngiliz kadın-doğum uzmanı Dr. James Blundell, kanama nedeniyle kaybettiği hastaları üzerinde çalışırken, yıllar önce kullanılmış olan kan nakillerini tekrar gündeme getirme gereğini duymuştur. Blundell, köpeklerde yaptığı çalışmalarda, alıcı kanını bir şırıngaya çekmiş ve daha sonra vericiye uygulamış; sonuçta kısa sürede yapılacak bu girişimin sorun yaratmadığını; ancak insan kanı verilen köpeklerin öldüklerini, bu durumda farklı canlı türleri arasında kan naklinin sakıncalı olduğunu savunmuştur. Aynı araştırmacı, 1818-1829 yılları arasında, kanamalı hastalarına uyguladığı kan nakillerini ayrıntılı olarak rapor etmiş ve elde ettiği bulgular doğrultusunda, söz konusu işlemi gerçekleştirmek için, *Impellor* adını verdiği bir sistem geliştirmiştir; sandalyeye bağlı, pistonlu bir kap esasına dayanan bu sistem, nakil sırasında karşılaşılan sorunlara, belirli bir oranda da olsa, çözüm getirmiştir. Ancak, uygulamalardaki aksaklıkları ve başarısızlıkların bir bölümünü rapor etmeyen Blundell, Medical Society tarafından gerçekleri saklamakla

suçlanmıştır. Tüm bu olumsuzluklara karşın, gelecekte gerçekleştirilecek çalışmalar için J. Blundell'in yaptığı araştırma ve yorumların yadsınamaz bir katkısı olmuştur.

Aynı dönemde, çeşitli ülke araştırıcıları kanın özellikleri, içeriği ve yapı taşlarının transfüzyon üzerine etkilerini incelemeye başlamışlardır; örneğin İsviçreli iki bilgin, J.L. Prevost (1790-1850) ve J.B. Dumas (1800-1884), farklı canlı türlerinin kan hücreleri arasında büyüklük farkları olduğunu gözleyerek, türlerarası kan nakillerindeki sorunun bu boyut farkından kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir; bu iki araştırmacının en büyük başarıları, ilk kez kanın pıhtılaşmasını önlemek için fibrinden arındırma yöntemi geliştirmiş olmalarıdır. O tarihte, Alman cerrah Johann Friedrich Dieffenbach (1792-1847) kan nakillerinin direkt olarak bir tüp aracılığı ile yapılması tekniği ile, bir şırıngaya alınıp daha sonra vericiye uygulanması tekniklerini kıyaslamış; insandan ve tavşandan kedilere kan aktararak yaptığı deneylerin bulgularını ayrıntılarıyla kaleme almış; alıcı hayvanın ölüm riski ile nakledilen kan miktarı arasında ilişki olduğunu savunmuştur. Aynı ülkeden Theodore Louis Guillaume Bishcoff (1807-1882) ise, serum ve fibrin tabakalarının önemi olmadığını, kandaki gerçek aktif maddenin alyuvarlar ve akyuvarlar olduğunu ileri sürerek, memelilerden kanatlılara kan aktarıldığında ortaya çıkan istenmeyen etkilerin, her iki türün yuvarları arasındaki boyut farkından kaynaklandığını belirtmiştir. Alman araştırmacıların ortak savlarına göre, fibrinin toksik etkisi vardır. Buna karşın Fransa'da François Magendie (1783-1855) ile Claude Bernard (1813-1878), defibrinasyon işlemine karşı çıkarak, fibrinden arındırılmış örneklerin tehlikeli olduğunu; bu maddelerin, kanın damarlarda akıcılığını sağladığını, fibrinsiz bir kanın damarlarda tıkanma yapacağını savunmuşlardır. 1865 yılında Alman fizyolog Leonard Landois, mikroskop altında, farklı türden canlıların kanlarını karıştırarak incelemiş ve bu deneylerde bazı hücrelerin eridiğini gözleyerek, ilk hemoliz (alyuvar erimesi) bulgularını yayımlamıştır. 1841-1933 yılları arasında yaşayan ve Fransız hematologlarının önderi sayılan Georges Hayem ilk kez serum fizyolojik kullanımını gündeme getirmiş ve elde yeterince kan olmadığında, bu preparattan yararlanma olanağı bulunduğunu kanıtlamıştır.

19. yüzyılda, transfüzyon tıbbının ana uğraşı, kanın pıhtılaşma sorununa çözüm bulmaktır; ayrıca uyumsuz kan nakillerinde hücrelerin hemolize uğrayıp patladıkları gözlenmiş, ancak bu istenmeyen durumun

ortaya çıkışı, örneğin fibrinin toksik etkisi gibi, günümüzde yanlışlığı kanıtlanmış nedenlere bağlanmıştır. Aynı yıllarda, kan nakillerinde, bir dizi farklı kan süzme araçlarından yararlanıldığı; verilecek kanın ısısının ya da miktarının önemsendiği, farklı kan aktarımı yöntem ve araçlarının denendiği ve başarısız girişimlerin nedeni olarak, bu tip gerekçelerin öne sürüldüğünü görüyoruz. Doğrusunu isterseniz, belki de bu yüzyıldaki bulguların en önemlisi, kandaki alyuvarların, nakillerdeki başarısızlık nedeni olarak gösterildiği yorumlarda yer almaktadır. Ancak, genel bir değerlendirme yapıldığında, kan nakli işlemlerinin çoğunlukla başarısız olduğu; ama nedeninin bir türlü anlaşılmadığını görüyoruz. Bugün geriye dönüp baktığımızda, mucizevi bazı olumlu (ama ender görülen) sonuçların, tamamen plasebo etkisinden kaynaklandığını söylemek olasıdır. (Aslında mucize yaklaşımına 19. yüzyılda inanan hekimlere de raslanmaktadır; örneğin 1824'de, Blundell, ölüm gerçekleştikten sonra, transfüzyon ile yaşama döndürme fikrini savunmuştur. Bu tip bir yaklaşımın 14 aralık 1799 tarihinde ölen George Washington için de önerildiği kayıtlara geçmiştir; başkanın ölümü üzerine Dr William Thornton, derhal koyun kanı aktarımı önermiş, ancak ailenin onayını alamadığından bunu gerçekleştirememiştir.)

*Kan gruplarının bulunması*

Leonard Landois'nın farklı türlerin kanlarını karıştırdığında ortaya çıkan hemoliz olgusunu bildirmesinden yıllar sonra, 1900'de, Viyana'da genç bir asistan, aynı deneyleri insan kanları ile yeniden ele almıştır; anatomi-patoloji enstitüsünde çalışmalarını sürdüren Karl Landsteiner, 22 kişinin örneklerini karşılıklı olarak denemiş ve elde ettiği bulguları ilk kez immünoloji (bağışıklık) temeline oturtmuş; sonuçta A, B ve C (daha sonra 0) olarak adlandırdığı kan grupları kavramını gündeme getirmiştir. Sonraki yıl, Alfred von Decastello ve Adriano Sturli, AB grubunu bulmuşlardır. Kan nakillerindeki başarısızlıkların gizemini çözen bu gelişme, ne yazık ki, 20 yıl kadar gözardı edilmiş, ancak 1922'de, Landsteiner'in ABD'ye göç etmesi ve Rockefeller Enstitüsü'nde çalışmaya başlamasından sonra önemi anlaşılmıştır. Bu arada, 1907 yılında Chicago'dan Dr. Ludvig Hektoen, ilk kez alıcı ve verici kanlarını karşılaştırarak uyum varlığını araştıran (*cross matching*) çalışmaları başlatmıştır. 1912 yılında ise, Massachusettes General Hospital'den Dr. Roger Lee, pıhtılaşma zamanı kavramını ortaya atmış; ayrıca O grubu

vericilerin, diğer gruptan insanlara kan verebileceğini (*universal donor*), AB grubundan insanlara ise diğer tüm kan gruplarından transfüzyon yapılabileceğini (*universal recipient*) göstermiştir. Öte yandan, kan grubu kalıtımının Mendel yasaları temeline oturtulması 1924 yılında Bernstein tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde ırklararası kan gruplarının oransal dağılımı konusunda veriler birikmiş ve İkinci Dünya Savaşı sırasında bu bulgular sağlık dışı gerekçelerle kullanılmaya başlanmıştır; nasyonal sosyalist görüş doğrultusunda, B grubu kanlar Slav ve Yahudi ırkları için, A grubu ise üstün ırk için belirleyici kabul edilmiş ve bu dönemde Almanlara sadece sertifikalı üstün ırk grubu kanların verilmesi yoluna gidilmiştir! 1950'li yıllarda, benzer bir uygulama ABD'de, bu kez siyah-beyaz ayrımında kullanılmış, ırklara (ve renklere) göre kan toplanması, Amerikanın bazı eyaletlerinde 1960'ların sonlarına kadar sürdürülmüştür (1950'lerde Louisiana eyaletinde onay almadan bir beyaza, zenci bir vericiden alınan kanının uygulanması, doktorlar için suç teşkil etmekteydi).

Kan gruplarına ait önemli bir başka gelişme, 1938 yılında Phillip Levine'in gözlemleri sonucu gerçekleşmiştir: "0" kan grubundan bir kadına, eşinin aynı gruptan kanı verildiğinde gözlenen transfüzyon sonrası hemoliz olayı, Rh kavramını gündeme getirmiştir. Aynı gruptan kan verme zorunluluğunun yanı sıra, Rh pozitif ya da negatif uyumu da aranmaya başlanmıştır.

*20. yüzyılda transfüzyon ve kan bankaları*

20. yüzyılın başında, kan gruplarına ait önemli gelişmelere paralel olarak, kanın uzun süreli saklanabilmesini sağlayacak çözümler gündeme gelmiştir. 1915'te New York'ta, Mount Sinai hastanesinden Richard Lewinsohn sodyum sitrat çözeltisinin antikoagülan (pıhtılaşmayı önleyici) özelliğini kanıtlar; bir yıl sonra bu kez Rockefeller Enstitüsü'nde, Francis Peyton Rous ve JR Turner sitrat-glükoz karışımı eklenen kanların, haftalarca bozulmadan saklanabileceğini gösterirler. 1917 yılında ise ABD'de askeri hekim Oswald Hope Robertson, sitrat-glikoz çözeltisi eklediği 0 grubu kanları depolayarak, I. Dünya Savaşı yıllarında birçok askerin yaşamını kurtaran uygulamayı gerçekleştirmiştir.

Dünyada ilk kan transfüzyon servisi, Londra'da İngiliz Kızılhaçı'nda sekreter olan Percy Lane Olivier tarafından 1921 yılında kurulur. Çağrı yapıldığında gelip taze kan verebilecek gönüllülerden bir liste oluşturulan bu merkezde, verici listesine dahil olacak her birey önce fizik muayeneden geçirilmekte, sonra kan grupları ve frengi incelemesi testleri gerçekleştirilmektedir. Bu servise,

kurulduğu yıl sadece 13 başvuru yapılır; ancak daha sonraları geniş bir kesime hizmet verdiğini biliyoruz. O dönemde, birçok ülkede paralı donörlerden kan alınmaktaydı. 1935 yılında Roma'da gerçekleştirilen ilk kan bankacılığı toplantısında, gönüllülük kavramının önemine dikkat çekilerek P. L. Olivier onurlandırılmıştır. Ayrıca, çağrı yapılarak vericilerin merkeze gelmesini sağlamanın pek kolay olmadığı vurgulanarak sonuçta, alınan, test edilen ve uygun şekilde saklanan kanların toplanacağı depoların gerekliliği üzerinde durulmuştur.

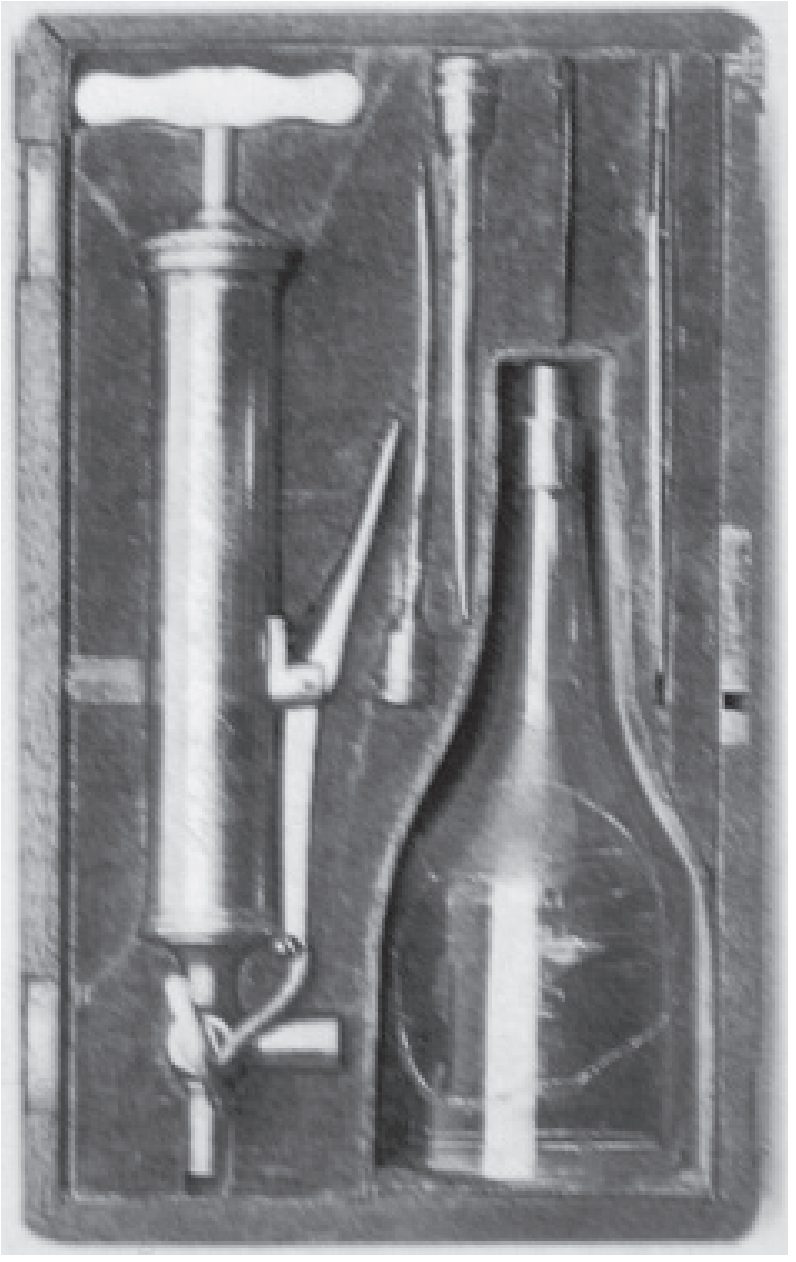
Bu gelişmeler olurken, 23 mart 1930'da Moskova-Sklifosovsky Enstitüsü'nde Sergei Yudin, ilk kez kadavralardan topladığı kanları, hastalara uygulamaya başlar; trafik kazasında ölen bir kişiden alınan kanın, intihar etmiş olan genç bir hastaya uygulanması ile başlayan bu teknik, verici sorunu olan bu ülkede giderek yaygınlaşır; ilk olgudaki başarıdan cesaret alan Sovyet hekimler, yaklaşık 2500 kişide aynı uygulamayı gerçekleştirirler; ancak kan bankalarının kurulması bu yöntemi gereksiz kılmıştır.

İkinci Dünya Savaşı boyunca cephelerde yaşananlar, kan transfüzyon servislerinin gelişmesinde itici güç olmuştur; bu yıllarda ilk olarak Barselona'da Federico Duran-Jorda, sadece "0" grubu kanların toplandığı bir merkez kurmuş; daha sonra diğer gruplardan kanların da alındığı bu merkez, soğutma sistemleri ile donatılmış ve araçlarla dağıtım yapılarak, iç savaş sırasında bu ülkede önemli hizmetler vermiştir. II. Dünya Savaşı sırasında yaralanan Amerikan askerlerinin kan gereksinimlerinin yeterince karşılanamamış olması, bu konuda ciddi önlemler alınmasını gerektirmiş ve 1940'lı yıllarda New York Presbyterian Hospital'da, Charles Drew, Kızılhaç'a gerekli plazmaların temini için bir kampanya başlatmıştır; halka açık merkezlerden, gönüllülere yönelik çağrılar sonucu 1941 yılında sadece New York'ta 13 milyon ünite kan toplandığı kayıtlara geçmiştir. O güne dek cam şişelerde toplanan kanlarda kontaminasyon riskinin yüksek olması ve şişelerin nakil sırasında kırılma olasılıkları, farklı saklama koşulları gereksinimini doğurmuş ve 1948 yılında Carl W.Waster, plastik torbaların kullanımını gündeme getirmiştir. Bu dönemde (1943) ilk kez Paul Beeson, *Journal of the American Medical Association*'da (JAMA) yayımlanan makalesi ile, kan nakli sonrası gözlediği yedi sarılık olgusuna dikkatleri çekerek, kan ve kan ürünleri ile bulaşan enfeksiyon hastalıkları alanında bir ilk'e imzasını atmıştır.

Sovyetler Birliği'nde transfüzyon konusunun önemi ve bir kan dağıtım merkezi kurulma fikri 1926 yılında Alexander Bogdanov tarafından ortaya atılmış ve günümüzde Fransız elçilik binası olarak kullanılan Igumnov

Köşkü'nde çalışmalar başlatılmıştır. İki yıl sonra, 1928'de, A. Bogdanov, bir öğrencisinden kendisine deneysel kan nakli ile uğraşırken, hemolitik transfüzyon tepkimesi sonucu yaşamını yitirmiştir. Onun geleneğini sürdüren öğrencileri, benzer merkezleri Kharkov, Leningrad ve Minsk'te de kurmuşlar ve bu dönemde, kadavradan kan aktarımının yanı sıra, kanın uzun süre saklanması gibi çeşitli konularda çalışmalarını yürütmüşlerdir. Bazı tıp tarihçileri, Leningrad'daki merkezi, modern anlamda kurulmuş ilk kan bankası olarak değerlendirmektedirler.

Savaş yılları, aynı zamanda kan fraksinasyonunun başlaması için de bir gerekçe olmuştur; dünyadaki sivil verici merkezlerinden, özellikle farklı iklim koşullarındaki cephelere büyük miktarlarda kan taşımanın zorlukları görülünce, çeşitli çözüm yolları arayışına geçilir; ABD'de Harvard Tıp Fakültesinden Edwin Cohn Amerikan Kızılhaçı'na kan ürünleri sağlamak için bir yöntem geliştirir. Plazmayı her seferinde ortam koşullarını değiştirerek (tuz içeriği, ısı, pH gibi) birkaç kez etil alkol ile muamele eden araştırmacı, plazma proteinlerinin çeşitli fraksiyonlarını elde eder: I. fraksiyon fibrinojen, II. ve III.'sü globülin, IV.'süyse albümin içermektedir; klinik çalışmalarda, albümince zengin IV. fraksiyonun ağır kan kaybı olan hastalarda dolaşım kolapsı belirtilerini yok ettiği gösterilir; nitekim 1941'de, Pearl Harbour baskını sırasında çoğu yanık olgusu olan 87 kişinin hayatı, albümin fraksiyonu verilerek kurtarılır. Fraksiyonlanmış kan ürünlerinin kullanımı, hemofili hastalarının yaşamı üzerine çok olumlu etki sağlamıştır. 1957'den sonra, plazma kaynaklı faktör VIII ve IX preparatları, çeşitli hematolojik hastalıkların tedavisinde kullanıma girmiştir. 1990'lı yıllara gelindiğinde ise, enfeksiyon hastalığı riskinden arındırılmış, rekombinan ürünler gündemdedir. Ayrıca 1950'li yıllarda başlayan ve çeşitli kan hücrelerinin (granülosit, lökosit...) ayrıştırılarak tedavi amaçlı kullanımları, günümüzde bile yararlanılan önemli teknik gelişmelerdir. 1974 yılında kurulan The American Association of Blood Banks (AABB), transfüzyon konusunda standardizasyon raporları hazırlamış ve bu alandaki en eski tıp dergisi olan *Transfusion*'ı 1960'da yayım hayatına kazandırmıştır. Daha sonraki yıllarda, gelişen teknoloji ile paralel olarak, kan bankacılığı ve transfüzyon konusundaki ilerlemelerin ivme kazandığını görüyoruz; 1962'de ilk antihemolitik faktör (AHF), 1964'de plazmaferez sistemi, 1967'de ticari Rh immünoglobülinleri, 1972'de vericinin kanından tek bir tip hücreyi çekip alarak, kanı tekrar o kişiye iade etmeyi sağlayan aferez sistemi, 1979'da kan ve kan ürün-



James Blundell'in yaptığı plana göre üretilen bir "kan nakli aracı"

lerinin stoklama sürelerini 35 güne uzatan yeni bir koruyucu antikoagülan: CPDA-1, gibi bir dizi yeni madde ya da aygıt kullanıma sunulmuştur.

*Türkiye'de Transfüzyon tarihi*

Ülkemizde yapılan ilk transfüzyonlara ilişkin bilgiler çok sınırlıdır. Bu alanda bilinen ilk kurumlaşma 1950'lerde gerçekleşmiştir. Ancak, transfüzyon pratiği kayıtları 1921'den beri bulunmaktadır (Prof. Dr. Burhanettin Toker). 1932'de İstanbul'da Haydarpaşa Hastanesi ve 1938'de Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nde taze tam kanın alınıp hemen kullanıldığına dair kayıtlar vardır. 1945-1948 arasında kanın toplanması ve dağıtılması hastanelerin kendi kontrolleri altında gerçekleştirilmiş (Ankara'da Cebeci Hastanesi, İstanbul'da Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, Haseki, Şişli Etfal ve Haydarpaşa Numune Hastaneleri); 27 nisan 1953 tarihinde Türk Kızılay Derneği'nin genel kongresi sırasında kan bankalarının kurulmasıyla ilgili ilk adımlar atılmıştır. Ülke çapında kan gereksinimini karşılamak üzere Türk Kızılay Kan Servisi'nin kurulması için girişimler başlar; bu program içinde Kızılay Ulusal Kan Çalışmaları için altyapı ve teknik uzmanlık araştırmaları yapılır ve ilk kan bankası Ankara'da ve İstanbul'da 1957 yılında kurulur. 1983'te "Kan ve Kan Ürünleri Kanunu" çıkarılarak "Ulusal Kan Servisi"ni düzenleme ve kontrol yetkisi sadece Sağlık Bakanlığı'na verilmiştir. Bu kanun ışığı altında Kızılay kan bankaları yanında Üniversite, Devlet, Sağlık ve Sosyal Yardım Kurumu hastanelerinde kan bankası kurmak ve 24 saat hizmet vermek zorunlu hale getirilmiştir.

Bugün ülke çapında 180 kan bankası ve 100 kan istasyonu bulunmaktadır. Toplam kanın %47.5'i, merkezlerin %10.3'ünü oluşturan Kızılay Kan Bankaları'nda toplanmaktadır. Yılda ortalama 1.000.000.000 bağış olmaktadır. Buna göre nüfusumuzun %1.4'ü kan bağışlamaktadır. Ulusal yeterlilik için ülke nüfusunun %3'ünün düzenli donör olması gerekmektedir. İngiltere'de bu oran %5'tir (yılda 2.4 milyon donasyon). 1996 yılında kurulan Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği gelişmiş ülkelerde olduğu gibi bizim ülkemizde de kan bağışlarının gönüllü, karşılıksız ve düzenli yapılabilmesi ve donörlerin teşvik edilmesi için başlattığı eğitim çalışmalarını aralıksız sürdürmektedir.

*Transfüzyon ve enfeksiyon hastalıkları*

2000'li yıllara gelindiğinde, yeryüzünde ortalama her iki saniyede, bir kişiye kan verilmesi gerektiği hesaplanmaktadır. Bu durum, iyi organize olmuş kan bankalarının vazgeçilmezliğini, kan bağış kampanyalarının önemini ve

konunun çokboyutlu özelliğini gözler önüne serer. Kan nakillerinde, immünolojik uyumsuzlukların sorun yaratması dışında, en büyük tehlike, kontrolsüz kan kullanımı sonucu ortaya çıkacak enfeksiyon hastalıklarına yakalanma riskidir. Günümüzde, kullanımdan önce verici kanları, çeşitli hastalıkların varlığı açısından, oldukça duyarlı testlerden geçirilir. "Hangi hastalıkların varlığı incelenmelidir?" sorusunun yanıtı, o ülkede görülen enfeksiyonlara ve her şeyden önce o ülkenin sağlık harcamalarına ayrılan ödeneklere bağlı olarak farklılık gösterir. Ne acıdır ki, bugün tüm dünyada, bir yılda 13 milyon ünite kanın, herhangi bir test uygulanmaksızın kullanıldığını biliyoruz.

Kan nakli ile bulaştığı saptanan hastalıkların en eskisi sifilistir (frengi); bu hastalığı ortaya çıkartmaya yarayan testlerin yanı sıra, hepatit B, hepatit C ve AIDS etkeni HIV'e (*Human immunodeficiency virus*) ait bir dizi serolojik inceleme rutin olarak gerçekleştirilmektedir. Bazı ülkeler, bu listelere çeşitli parazitler ya da viral etkenler arasından ülke gereksinimlerine göre bazı eklemeler yapmaktadırlar. Bu arada, yeni ortaya çıkan (SARS-CoV, prionlar gibi) patoloji etkenlerinin de, kan nakli açısından önemleri dile getirilmiş ancak, bu hastalıkların kan nakli ile bulaştıklarına ilişkin herhangi bilimsel bir veri saptanmamıştır. Dolayısıyla, bu yeni patolojik etkenlerin rutin tarama listesine alınmaları günümüz koşullarında söz konusu değildir.

*AIDS*

Kanın söz konusu edildiği bir yazıda AIDS'e değinmemek hiç kuşkusuz büyük bir eksiklik sayılır. Geniş kitleleri ilgilendiren bu hastalığın bulaşma kolaylığı ve kan nakillerinin bulaşma zincirindeki yeri konusunda ülkemiz yazılı ve görsel basınında, ara sıra "AIDS Skandalı" başlıklı haberler yer alır: Kızılay'dan AIDS'li kanlar, ya da en son 16 ağustos 2003 tarihinde izlediğimiz Eskişehir'de AIDS skandalı gibi haberler...

Tüm dünya kan bankalarında AIDS taraması olarak adlandırılan test, virüse karşı oluşan ve ortaya çıkması, etken ile temastan sonra en az üç hafta gerektiren Anti-HIV antikorlarının araştırılmasıdır. Bu üç haftalık süre dolmadan uygulanacak test, kişi virüs taşıyıcısı olsa bile, negatif sonuç verir. Çeşitli Batı ülkeleri söz konusu pencere dönemini daha da kısaltmak için, örneklerde HIV-nükleik asidinin aranması esasına dayanan moleküler biyoloji tekniklerinin yararını ve kullanılabilirliğini tartışmaktadırlar. Ancak ilk bulgular, umulanın aksine bu uzun, zor ve pahalı testlerin, antikor testine oranla çok büyük yarar sağlamayacağını göstermektedir.

Kan nakli ve AIDS ilişkisine değinirken, yıllar önce Fransa'da yaşanan ve kontamine kan skandalı tanımlamasıyla tıp tarihine geçen gelişmeleri kısaca özetlemek uygun olacaktır.

HIV'in etken olarak belirlenmesinden kısa bir süre sonra, virüsün bulaşma yolları saptanmış ve buradan hareketle risk altındaki gruplar belirlenmiştir. Bulaşma yollarından biri, kontamine kan ve kan ürünleridir. Kan ürünü preparatlarla tedavileri gereken hemofili hastaları, önemli bir risk grubunu oluşturmaktadırlar. Mayıs 1983'te, tedavi amaçlı kan ürünleri içinde olası HIV varlığını ortadan kaldırmak amacıyla, önce ABD'de, bu tür ilaçların eldesinde, ısıtma ile virüsü yok etme uygulamasına geçilmiştir. Ancak, aynı yılın aralık ayında, ABD'de 21, Almanya'da 1 hemofili hastasının, kullandıkları kan ürünlerinden AIDS'e yakalandığı bildirilmiştir.

1985 yılına gelindiğinde, Fransız kan bankalarındaki tarama sonuçlarına dayanılarak, bu ülkedeki her 1000 vericiden altısının HIV taşıyıcısı olduğu hesaplanmış; buna bağlı olarak, verici kanlarından oluşan bir havuzdan hareketle elde edilen kan ürünlerinin, HIV içerme olasılığına dikkat çekilerek, gerekli önlemlerin alınması önerilmiştir (12 mart 1985, Fransız Sağlık Bakanlığı Salgın Hastalıklar uzmanı Jean-Baptiste Brunet). 29 mayıs 1985'te Ulusal Kan Transfüzyon Merkezi (CNTS), elindeki kan ürünlerinin neredeyse tamamının kontamine olduğunu açıklayarak, sağlık otoritelerini uyarmıştır. Ancak, 26 haziran 1985 günü Sağlık Bakanlığı'nda konudan sorumlu kişi ve kan nakil merkezi başkanı Michel Garetta, ısıtılmamış eski ürünlerin, stoklar tükeninceye dek kullanılmasına devam kararını bir genelge ile kan merkezlerine duyurmuştur. Sonuçta, Ağustos 1986 dönemine gelindiğinde, ne yazık ki, merkez tarafından gerçekleştirilen bir tarama çalışması, Fransız hemofili hastalarının (yaklaşık 4000 kişi) %50'sine HIV bulaştığını ortaya koymuştur.

Bugün geriye dönülüp bakıldığında bu aşamaya gelinmesinde rol oynayan etkenleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Her şeyden önce, ABD'de derhal uygulamaya konan ve vericilerin riskli davranışları olup olmadıkları konusunda bir sorgulama ile seçimi işlemine, Fransızlar bir türlü rağbet etmemişlerdir; bu kişiler, gönüllü Fransız donörlerinde HIV varlığını sürekli biçimde yadsımışlar ve bu basit ama etkili önlem paketini devreye sokmamışlardır; nitekim, HIV taşıma olasılığı bulunan ve kendilerini riskli gören kişilerin kan vermemeleri çağrısı yapan İngiltere de, bir sonraki yıl donörler arasında HIV pozitiflik oranı 1/50.000 iken, böyle bir uygulamaya gerek görmeyen Fransa'da bu oran, 1/ 1.600 olarak saptanmıştır!

İkinci olarak, etkeni bulan araştırmacıların bu ülkeden olmasına ve tarama testlerinin Ekim 1983'te hazırlanmasına rağmen, Fransa, kan bankalarında rutin Anti-HIV testine geçişte (Ağustos 1985) çok yavaş davranmıştır. Bu gecikmeye, bürokratik işlemlerin uzun sürmesi kadar, ülke çapında uygulanacak ilave bir tarama testi giderlerinin yüksekliği ve başlangıçta test giderlerinin devlet tarafından üstlenilmemesi fikrinin yaygınlığı neden olmuştur.

Olumsuz tabloya yol açan üçüncü neden de kan ürünlerindeki olası virüsün inaktivasyon işlemine geçişte, Fransız yetkililerinin yine çok geç kalmış olmalarıdır. Nitekim eski tip ürünlerin, devlet tarafından ödenmeme kararı (piyasadan çekme değil!) ancak 23 temmuz 1985'te alınmıştır. Sonuçta gecikilen her hafta, bu ülkede 30 yeni HIV pozitif olguya mal olmuştur!

Tüm bu gerçeklerin ortaya çıkması üzerine, etkeni bulan ekibin başkanı Luc Montagnier, 27 mayıs 1993 tarihli bir röportajında: "Fransa'da durum 1983'te bir dramken, 1985'te bir skandala dönüşmüştür, ülke olarak, bilim insanları, basın, sağlık yetkilileri... hepimiz olayı hafife aldık" diyecektir.

Sonuçta, 1668'deki Châtelet davasını çağrıştıran hukuksal süreç, 22 haziran 1992'de açılan bir kamu davası ile yinelenmiştir. Toplam 191 sayfalık iddianamede dört sağlık yetkilisi, Michel Garetta, Jean-Pierre Alain, Jacques Roux ve Robert Netter görevlerini ihmalle suçlanmışlar; 23 ekim 1992'de sonuçlanan davada, M. Garetta 500.000 Fransız frankı para cezası ve dört yıl hapis, J.P. Allain ve J. Roux da ikişer yıl hapis cezasına çarptırılmışlardır... Ancak, konunun bu şekilde kapandığını sananlar yanılmıştır: 3 mayıs 1993'te, sanıkların tutukluluk hali devam ederken, savcının isteği üzerine tekrar dava açılmış; yeni suçlamalar eşliğinde olay çok daha büyük çapta mercek altına alınmıştır. 20 ocak 1994'te, skandalın patlak verdiği dönemin başbakanı Laurent Fabius ve iki bakanı, Georgina Dufoix ve Edmond Hervé hakkında, önce sağlığa uygun olmayan ürünlerin satışına göz yummak, sonraki aşamada hemofili hastalarının enfekte olmalarına dolaylı biçimde neden olmak gibi, bir dizi ağır itham ile suç duyurusunda bulunulmuş; kan skandalı, beklenmedik şekilde politik bir boyut kazanmıştır.

Bu yıllarda ABD'de tedavisi sırasında HIV ile enfekte olan bir hemofili hastası, açtığı kamu davası sonucunda 1.6 milyon dolar tazminat elde etmiş; Fransa'da 20 aralık 1991'de idari mahkeme, devletin tüm bu gelişmelerde ihmali bulunduğunu kabul ederek, enfekte olan her hemofili hastasına, hükümetin 2 milyon Fransız frankı ödemesini karara bağlamıştır. 31 aralık 1991'te resmi gazetede hemofili hastaları ve kan alıcıların tazminatları

konusunda çıkan yasaya göre, 1 Ocak 1990 tarihinden önce transfüzyon uygulanan ve HIV ile enfekte olan her kişiye bu paranın ödenmesi öngörülmüştür. Bu trajik olay, Fransa'da kan nakli konusunda, yasaların, yapılanmaların ve kurumların yeniden gözden geçirilerek, düzenlenmesine yol açmış; sonuçta kanların toplanması, kan ürünlerinin eldesi, transfüzyon sonrası istenmeyen etkilerin izlenmesi vb birçok konuda yenilikler içeren transfüzyon uygulamaları kuralları geliştirilmiştir.

.... İşte tıp tarihinde kan ve kan transfüzyonunun öyküsü; yıllar içinde tıbbın bu önemli dalında ciddi gelişmeler kaydedildiğini görüyoruz; bu konudaki en çarpıcı örnek, Kanada-McGill Üniversitesi'nden Felice D'Agnillo ve Thomas Chang tarafından geliştirilen yapay kan ürünleri projesidir. Yapay kan kavramı bir yılda tüm dünyada 100 milyon ünite kan gereksinimi bulunduğu ve birçok bölgede donör bulma sıkıntısının yaşandığı göz önüne alındığında oldukça çarpıcı bir gelişme olarak nitelendirilebilir. Öte yandan geliştirilen duyarlı tanı tekniklerinin, konu ile ilgili bilinmeyenleri azaltma yerine, listeye yeni soruların ilavesine yol açtığı da yadsınmaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

**Kaynakça**

Albert J.P.; "Les mythologies du sang", *Recherche 24: 494*, 1993.

Bernard J.; *Le sang et l'histoire*, edit. Buchet-Chastel, Paris, 1983.

Bernard J.; *La Legende du sang*, edit. Flammarion, Paris, 1992.

Binet J.L.; *Le sang et les hommes*, Decouvertes-Gallimard, Paris, 1988.

Chevrier M.; *Histoire de la transfusion*, Besançon, 1994.

Garratty G.; Dzik W., Issitt P.D., Lublin D.M., Reid M.E., Zelinki T.: "Terminology for blood group antigens and genes-historical origins and guidelines in the new millenium", *Transfusion 40: 477*, 2000.

Giangrande P.L.F.; "The History of Blood Transfusion", *Br J Haematol 110: 758*, 2000.

Hess J.R., Schmidt S.J.; "The First Blood Banker: Oswald Hope Robertson", *Transfusion 40: 110*, 2000.

Huestis D.W.; "Russia's National Research Center for Hematology : Its Role in the Development of Blood Banking", *Transfusion 42*: 490, 2002.

Soulier J.P.; *Transfusion et SIDA –Le droit à la verite*, edit. Frison-Roche, Paris, 1992.

Sönmezoğlu M.; "Transfüzyon tarihi", *Klinik Gelişim 14*: 1, 2001.

# Mikrokozmos'tan Makrokozmos'a Kan'ın Öyküsü

VALENTİNA CONTICELLI-MINO GABRIELE

"Kan, yani *sanguis*, Latincedeki ismini *suavis*'ten, yani letafetten almıştır, bu yüzden de kandan gelen iyimser mizacın etkisi altındaki insanlar latif ve iyi geçimli olurlar."[1]

Yukarıdaki sözleriyle Sevilla'lı Aziz İsodore, Klasik Dönem düşünürlerinin kan üzerine düşüncelerinin büyük kısmını, kısa ve öz bir şekilde ifade etmiştir. İspanyol başpiskoposun Antik Dönemin sonlarında yazmış olduğu bu sözlerde arkaik fizyoloji öğretilerinin izlerini görmek mümkündür. Antikçağ boyunca kanın hayati önemde bir unsur olarak görüldüğüne dair elimizde güçlü kanıtlar vardır. Kaynağını mitolojiden alan bir kültürel izlektir bu. Yunan tanrılarına atfedilen maceralarda sık sık, kanın can verdiği, bereketli kıldığı çıkar karşımıza. Özellikle bazı bitki türlerinin ortaya çıkışları ya da geçirdikleri dönüşümlerle ilgili efsanelerde karşılaşırız bunlarla; Hermes'in Kirke'nin büyüsünü bozmak için Odysseus'a verdiği bitki ya da *prometheion* gibi büyülü ya da mitolojik bitkilerin yanında sümbül, menekşe, çiğdem gibi pek çok bitkinin de, varlıklarını, mitolojik olayların başkarakterlerinin aldıkları ölümcül yaralardan dökülen kana borçlu oldukları söylenir.[2] Söz konusu karakter ister bir tanrı, ister bir kahraman, isterse sıradan bir ölümlü olsun, sonuç hep aynıdır: dökülen kanın toprağı doğurgan kılmasıyla, yeni bir bitki türü doğar.

Sonraları skolastik felsefenin genel ilkelerinden biri haline dönüşen, kandan gelen iyimser mizacın diğer dört mizaca üstünlüğü fikri –İsodore'nin ifadesiyle iyimser mizacın etkisi altındaki bir insan *dulces et blandus*'tu–

Sokrates öncesi dönemden o güne dek hayatın taşıyıcısı ve ruhun yerleştiği ev olarak görülmesi dolayısıyla kana atfedilen değeri gözler önüne serer.

Biyolojik ve fizyolojik araştırmaların Antik Yunan'daki arkaik örneklerinin genel özelliklerinden biri, insan bedenini genel bir ilkeye dayanarak tanımlama gereksinimi duymalarıdır. Bu tür spekülasyonlar –ki burada bunların ancak kısa bir özetini vermemiz mümkün– sonucunda, biyoloji alanında, Yunan tıbbının tüm tarihi boyunca birbiriyle çelişen iki kuram ortaya çıkmıştır, bunlar sırasıyla beyin merkezli bilinç kuramı (bilincin bulunduğu yerin kafa olduğu görüşü) ve kan merkezli bilinç kuramıdır (bilincin bulunduğu yerin kalp ve kan olduğu fikri).[3] İlk kuramda, bedenin işlevleri ve özellikle de kişinin duyuları aracılığıyla gerçekliği algılamasını sağlayan mekanizmalar, daha bilimsel ve anatomik bir yaklaşımla ele alınmaktadır.[4] Bu kuramı MÖ V. yüzyılda Kroton'da yaşamış, Pythagorasçı bir doktor olan ve ilk kez bir insan bedenini parçalara ayırarak inceleyen Alkmeon ortaya atmıştı. Beyin merkezli bilinç kuramı hakkında bir fikir edinmek için Theophrastos aracılığıyla günümüze ulaşan son derece önemli bir fragmanı hatırlamamız yerinde olabilir, bu fragmanda Alkmeon duyma, koklama ve görme etkinliklerini tarif eder ve sonunda da "Tüm bu duyular bir şekilde beyinde toplanır"[5] gibi bir sonuca ulaşır.

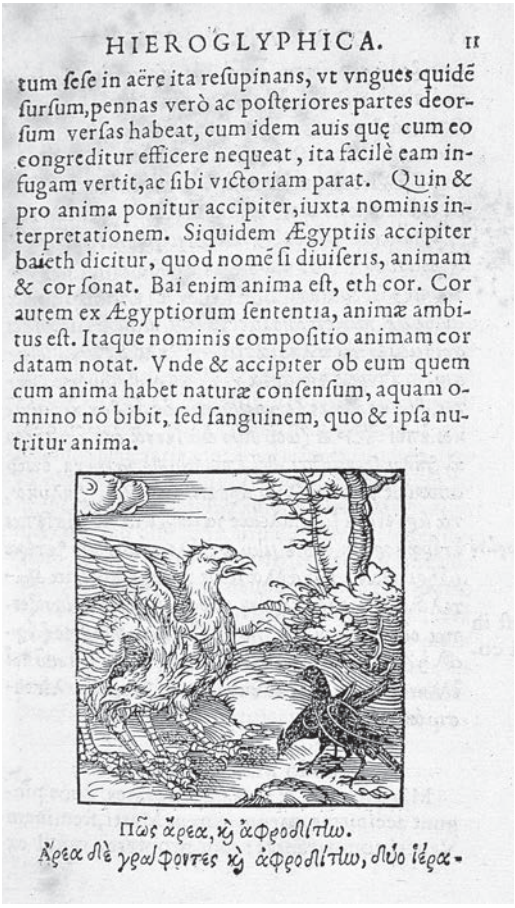
Diğer yandan, (özellikle sonraları Aristoteles tarafından kısmen kabul edilmesiyle büyük bir popülerliğe ulaşan[6]) kan merkezli bilinç kuramı ise Sokrates öncesi dönemin en önemli filozoflarından, MÖ V. yüzyılda Agrigentum'da yaşayan Empedokles tarafından ortaya atılmıştı. Empedokles'in fizyolojisinde kanın ne kadar önemli olduğunu anlamak için, bu kuramın dayanak noktasını oluşturan ilkeleri kısaca özetlememiz yerinde olacaktır. Empedokles, kozmosun dört parçalı bir yapıya sahip olduğunu öne süren ilk filozoflar arasındaydı. Aslında onun düşünce sistemi, dört sayısını evrenin yapısının, ve dolayısıyla da insan bedeninin yapısının oluşumunu yönlendiren temel bir ilke olarak düşünen Pythagorasçıların (MÖ VI. yüzyıl) öğretileriyle, Thales ve Anaksimandros (MÖ VI. yüzyıl) gibi doğa filozoflarının öğretilerini birleştiriyordu. Empedokles'e göre Kozmos'ta bulunan her şey dört temel ilkeden meydana geliyordu, bu ilkeler evreni oluşturan dört ana unsurdu: hava, su, toprak, ateş.[7] Bu dört ana unsur sırasıyla gök, deniz, yer ve güneşten oluşan dört kozmik güç ile ilgiliydi. Sonuçta, insanoğlu da evrenin bir parçası olduğuna göre, bedeni (mikrokozmos) evrenle (makrokozmos) aynı şekilde işlemeliydi ve bu yüzden de dünyayı yönlendiren temel

ilkeler insan bedenini de yönlendirmeliydi. Öyleyse, insanoğlunun gerçekliği anlama yetisi de, onun kendi içinde bulunan unsurlarla dış dünyada yer alan unsurların uyum içinde olmasına bağlıydı. Benzer unsurların kendi aralarında bir bağ oluşturdukları ve bu bağ aracılığıyla insanın güvenilir duyulara sahip olmasını sağladıkları düşünülüyordu: "Çünkü biz toprakla toprağı, suyla suyu, havayla berrak havayı, ateşle tüketen ateşi; Sevgi ile Sevgiyi görürüz, Nefret ile korkunç nefreti."[8]

Empedokles, anatomik bir bakış açısından yola çıkarak duyu organlarımızın nasıl çalıştığını çözümlemeyi denememişti; sadece duyuların dört unsurla nasıl bir ilişki içinde olabileceğini açıklamaya çalışmakla yetinmişti.[9] Duyuların tümüyle benzerlikler üzerinden ifade edildiği bu mekanizma içinde kan önemli bir rol oynuyordu; kişinin sadece gerçekliği algılayışı değil, mizacı ve zekâ derecesi de dört unsurun bedeninde nasıl bir karışım oluşturduğuna bağlıydı. Özel olarak, düşünceyi belirleyen ilke de kandı. Eğer dört unsur kan içinde dengeli ve uyumlu bir karışım oluşturmuşsa,[10] kan, bedeni ihtiyaç duyduğu hava, su, toprak ve ateşle besleyebilirdi ve kendisi dört unsurdan oluştuğu için onları düşünebilirdi de, demek ki doğanın tümü hakkında da düşünebilirdi.[11] Var olan her cismin pek çok "gözeneği" bulunuyordu ve bu gözenekler aracılığıyla dış dünyayla doğrudan ilişki içine giriyordu. Her cisim dışarıya birtakım "akıntılar" bırakıyordu, "gözenekler" bu akıntıları algılıyor ve onları ayırarak bedenin içindeki benzer unsurlara, yani hava, su, toprak ve ateş parçacıklarına yönlendiriyordu. Unsurların bir araya gelişi kan içinde gerçekleşiyordu ve bu buluşmadan düşünce ortaya çıkıyordu, Empedokles'in kendi deyişiyle "insanın kalbinin çevresindeki kan onun düşüncesi" oluyordu.[12] Empedokles'in fizyolojisinde hayat veren ilke kandır, çünkü kan bedende bulunan en mükemmel dokudur. Kanın sıcak olması, onun özü bakımından yaşamla ilişkili olduğunu gösterir; kan, bedenin en önemli fonksiyonlarını gerçekleştirmesini, yani beslenmesini, sindirim yapmasını, soluk alıp vermesini ve düşünmesini sağlar. J. Bollack'ın dediği gibi, Empedokles'te kan, bedenin algıları aracılığıyla çevresindeki evrenin koşullarına uyum sağlamasını ve kendisinin de bu koşullara uygun şekilde davranmasını sağlayan temel araçtır.[13] Yaşamın kendisi de kanın sıcak olmasıyla ilgilidir, çünkü ölüm bedenin soğumasıyla gerçekleşir, ki bu da düşüncenin ve yaşamsal önemdeki diğer fonksiyonların sona ermesine neden olur. Öyleyse, bedenin ölümü zihnin ölümüne bağlıdır.[14]

**"Mizaçların kralı":**
**Ruhun evi olarak kan**

Bu anlamda *Odysseia*'dan önemli bir sahneyle Empedokles'in kuramı arasındaki uyuşma kolayca görülebilir. Odysseus yeraltı dünyasına indiğinde orada karşılaştığı ölü ruhlara bazı kurbanlık hayvanların kanından ikram eder, çünkü ölüler ancak bu yaşam veren sıvıdan içtiklerinde hafızalarına kavuşabilir ve kahramanımızı tanıyabilecek bilinç düzeyine ulaşabilirler.[15] Daha Homeros zamanında kan bilincin taşıyıcısı olarak görülmektedir. Yunan felsefesi, kanı düşüncenin özü olarak görmenin yanında, onu ruhla da özdeş görüyordu, bu düşünce arkaik dönemde ölümcül bir yaradan dökülen kanın üzerinden buhar çıktığının gözlemlenmesinden kaynaklanıyordu.[16] Bu kuramın en büyük savunucusu Kritias'tı (MÖ V. yüzyıl). Aristoteles, *De Anima* isimli yapıtında bu görüşten bahsederek, şöyle diyordu: "Kritias gibi diğerleri, ruhun kanla özdeş olduğunu öne sürüyorlardı, çünkü onlar duyumu ruhun belirleyici özelliği kabul ediyorlardı ve duyular da kanın doğasından kaynaklanıyordu."[17] Daha sonraki bir dönemde Hippokratesçi doktorlardan birkaçı ve Apollonia'lı Diogenes (MÖ V. yüzyıl) aynı görüşü savundular. Ancak bu düşünürler, kanı ruhla özdeş görmek yerine, "ruhun evi" olarak gören bir tutumu tercih etmişlerdi.


HIEROGLYPHICA. 11

tum ſeſe in aëre ita reſupinans, vt vngues quidē ſurſum, pennas verò ac poſteriores partes deorſum verſas habeat, cum idem auis quę cum eo congreditur efficere nequeat, ita facilè eam infugam vertit, ac ſibi victoriam parat. Quin & pro anima ponitur accipiter, iuxta nominis interpretationem. Siquidem Ægyptiis accipiter baieth dicitur, quod nomē ſi diuiſeris, animam & cor ſonat. Bai enim anima eſt, eth cor. Cor autem ex Ægyptiorum ſententia, animæ ambitus eſt. Itaque nominis compoſitio animam cor datam notat. Vnde & accipiter ob eum quem cum anima habet naturæ conſenſum, aquam omnino nō bibit, ſed ſanguinem, quo & ipſa nutritur anima.

Πῶς ἄρεα, καὶ ἀφροδίτην.
Ἄρεα δὲ γραφοντες καὶ ἀφροδίτην, δύο ἱέρα.

Horapollon, *De sacris notis et sepulturis libri duo...*, Paris, 1551

Empedoklesçi fizyolojide kanın bu merkezi rolü ne biyolojik ve anatomik gözlemlerden ne de bilimsel görüşlerden kaynaklanıyordu. Tersine kanın, Empedokles'in de mirasçısı olduğu büyücü ruhbanlar geleneğinde, ruh temizliğini sağlamak için kullanılan kurban törenlerinde sahip olduğu önemden geliyordu.[18] Bu geleneğin izleri *Odysseia*'da kana atfedilen değerde de görülmektedir.

Empedokles'ten sonra, Antik Dönem ve Ortaçağ tıbbının tüm tarihi boyunca, dört sayısı üzerine kurulmuş olan kozmolojik sistemler içinde, farklı yönlerden de olsa, kan önemli bir rol oynamıştı. Bunlar analoji ya da benzerlerin birbiriyle ilişkisi üzerine kurulu senkretik sistemlerdi, evrenle insanı (yani makrokozmosla mikrokozmosu), temel öğeleri birbirine karşılık gelecek biçimde tek bir yapı içinde birleştirmeye çalışıyorlardı.[19] Ortaçağ ve Rönesans tıp ve felsefe gelenekleri içinde bir temel taşı görevi gören bu senkretizmin ortaya çıkışında Antik öğretilerden gelen pek çok öğe etkili olmuştu. Empedokles ve Pythagoras'ın görüşlerinin yanında Hippokrates'in öğretisi de bu süreçte çok önemli bir rol üstlenmişti.

*Corpus Hippocraticum*, yani İstanköy'lü bir doktor olan Hippokrates'in ve öğrencilerinin (MÖ IV. ve III. yüzyıl) yapıtlarının bir araya getirilmiş hali, antik tıpta yeni gelişmelerin temelini atmıştı. Bu yapıtın yazarları da –biraz farklı bir şekilde olsa da– Empedokles'in kuramından ve diğer kan merkezli kuramlardan etkilenmişlerdi.[20] Bu yapıtta, fizyolojinin gelişimi üzerinde çok etkili olmuş bir sürecin, yani salgılar kuramının gelişimi tüm aşamalarıyla gözler önüne seriliyordu, bu kuram Empedokles'in dört unsur kavramı ile Alkmeon'un ortaya attığı niteliklerin bir araya getirilmesinden oluşuyordu.[21] Alkmeon, beden içinde sıcaklık, soğukluk, kuruluk, nemlilik, tatlılık ve acılık gibi niteliklerin hüküm sürdüğünü ve hastalıklara bunların neden olduğunu öne sürüyordu. Ona göre, sağlıklı bir bedende tüm bu nitelikler uyum ve denge içinde bulunmalıydı.[22] Hippokratesçi doktorlar, dört unsur ve nitelikleriyle ilgili kuramla antik tıpta daha önceleri hastalıkların nedeni olarak tanımlanmış olan salgıları bir araya getirmişlerdi.[23] Salgılar, yendiği halde sindirilemeyen ve bu yüzden de beden tarafından kullanılamayan maddelerden artakalan unsurlardan oluşuyorlardı. Bu unsurlar beden içinde fazlalık olarak bulunuyorlardı, dışarı atılmadıkları sürece de hastalıklara neden oluyorlardı. Antik tıpta keşfedilen ilk iki salgı safra ve balgamdı. Sonra da safranın iki farklı tipte olduğu keşfedilmişti: sarı ve siyah. Tüm bunlardan sonra, bu üç "olumsuz" salgıya kan eklendi. Kanın fazlalık ya da beden içinde oluşan bir atık olarak sınıflandırılması mümkün olmasa da, ideal dört sayısına ulaşmak için o da bu sistemde yerini bulmuştu.

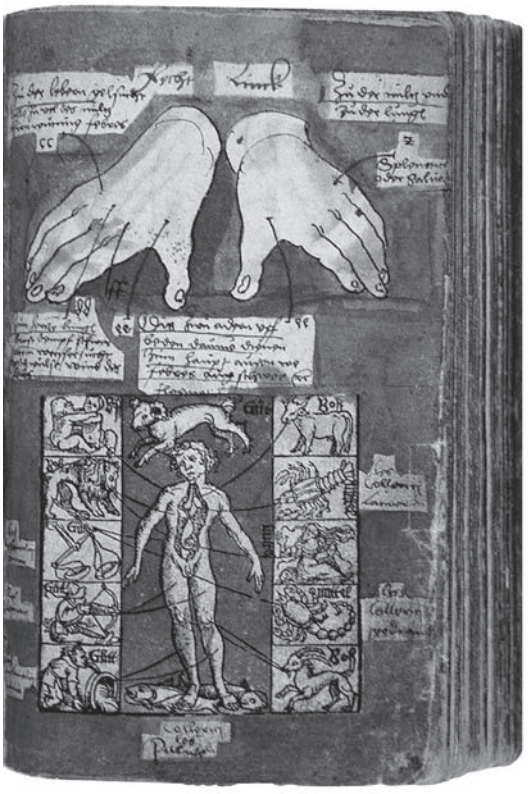
Sayıları, fragmanın yazarına göre değişen salgıların tanımlanması *Corpus Hippocraticum* içinde yer alan en önemli gelişmelerden biriydi. Salgılardan yola çıkan bu patoloji kuramı ile Empedokles'in kozmoloji öğretisinin tamamen birbirleri içinde erimesini ise, Hippokrates'in damadı, *De natura*

*Hominis* isimli yapıtın yazarı Polybus'un çalışmaları sağladı,[24] böylece bu dört parçalı sistem nihayet bir yasa niteliğine kavuştu ve Ortaçağ ve Rönesans boyunca öyle kaldı. Sağlıklı olmanın tek yolunun salgılar arasındaki uyumun sağlanması olduğu kabul edilmişti. Öyleyse, beden içindeki salgıları dengelemek gerekiyordu, salgılardan birinin diğerine baskın olmasının hastalığa yol açtığı düşünülüyordu.[25] Polybus'un çalışmasında, dörder parçadan oluşan farklı fiziksel ve kozmolojik grupların –örneğin salgıların, niteliklerin ve mevsimlerin– hangilerinin birbiriyle uygunluk gösterdiği aşağıdaki şemayla açıklanıyordu:

| Salgı | Mevsim | Nitelik |
|---|---|---|
| Kan | Bahar | Sıcaklık ve nem |
| Sarı safra | Yaz | Sıcaklık ve kuruluk |
| Kara safra | Güz | Soğuk ve kuruluk |
| Balgam | Kış | Soğuk ve nem |

Benzerlik ilkesi, Antikçağın doktorlarını zamanı ve doğada gerçekleşen dönüşümleri, insan bedeninin içinde olup bitenlerle ilişkilendirmeye yöneltmişti. Bunun sonucunda da her mevsim, bir mizaç ve o mizaca ilişkin hastalıkla tarif edilir oldu. Hippokratesçi öğretiye göre, kanın baharla ilişkilendirilmesinin gerekçesi, kan miktarının baharda arttığının ve güz aylarında da azaldığının gözlemlenmesiydi. Ayrıca, sıcak ve nemli olması dolayısıyla bahar, kanın doğasını mükemmel bir şekilde temsil ediyordu.[26] Yine Polybus, bu bakış açısından yola çıkarak kan miktarının belirli hava koşullarında, yani sıcak günlerde ve şiddetli fırtına dönemlerinde arttığını öne sürmüştü.[27] Aynı ilkeye göre, sıcak içecekler –örneğin şarap– içmek kan miktarını artırıyordu. Bu tür bir sistem üzerinde hâkim olan analoji mekanizması, bununla da yetinmiyor, salgılarla mevsimler arasında kurulan bağdan yola çıkarak, salgıları kişinin yaşıyla ilişkilendiren Hippokratesçi çalışmalar ortaya çıkıyordu; bu çalışmalarda ileri sürülen görüşlerden biri, gençlik döneminde kanın daha fazla olduğuydu.

Bu bütünüyle Antik Döneme özgü bir düşünceydi, Hippokrates'in öğrencileri yalnızca onu bir sistem içine yerleştirmişlerdi. Temelindeyse, Thales tarafından ortaya atılan suyun yaşamın kaynağı olduğu fikri vardı, bu kurama göre yaşlılıktan ölmenin nedeni bedenin kurumasıydı.[28] Hippokratesçi metinlerde mikrokozmosla makrokozmosun yapısı arasında kurulan analojiyle bağlantılı



*Arzneibuch* (Tıbbi Çareler Kitabı), Almanya, 1524

olarak, dolaşım sistemi nehirlere ve toprağı sulayan su kaynaklarına benzetiliyordu: "[kalbin karıncıklarının içinde] insan doğasının pınarları vardır, bunlardan çıkan nehirler kollara ayrılarak bedenin içinde dağılırlar ve insana can verirler. Eğer bu pınarlar kurursa, insan ölür."[29]

Bedendeki kan miktarının insanın yaşına göre değiştiği düşüncesini daha sonraları Aristoteles de kabul etti. İleride göreceğimiz gibi, Aristoteles kanın insan ve hayvan psikolojisi üzerinde büyük bir etkisi olduğunu düşünüyordu. Sistem mevsimler ve insanın yaşıyla da sınırlı kalmıyor, renklere ve organlara kadar uzanıyordu. Böylece, kan kırmızıyla ve kalple eşleştiriliyordu.[30] Hippokrates'in öğretisinde, bazı organlar salgıların kaynağı olarak belirlenmişti. Örneğin kalp kanın, beyin balgamın, karaciğer kara safranın ve dalak sarı safranın kaynağıydı. Hippokratesçi öğretilerde salgılar, bedenin uzuvları ve zamanın kişiyi hem bedeninin dışında (mevsimler) hem de içinde (yaşlılık) etkileyen öğeleri arasında bir dizi ilişki olduğu öne sürülüyordu. Bu ilişkiler tek bir metin içinde sistemli hale getirilmemişse de, çeşitli Hippokratesçi çalışmaların içinde yer alan farklı bilgileri ortaya çıkarmak, ardından bir araya getirerek bir sistem içine yerleştirmek mümkündür.[31] Robert Herrlinger'in hazırladığı tablodan da açıkça görülebileceği gibi, *Corpus Hippocraticum*'da mikrokozmosla makrokozmos arasında bulunduğu öne sürülen analojilerden yola çıkarsak, kanın nemli bir sıcaklıkla, kalple, baharla ve çocuklukla ilgili olduğu söylenebilir.

Hippokratesçi metinlerdeki diğer bir önemli gözlem de, kanla insanların davranışları ve zekâları arasında kurulan ilişkidir. Bu düşünce okulu içinde yer alan doktorlar, kandaki değişimlerin zekâyı etkilediği fikrini geliştirmişlerdi.[32] Bu fikirden çıkan sonuçlardan biri oldukça ilginçtir. Bazı Hippokratesçi çalış-

malarda, delilik ile kanın niteliği arasında yakın bir ilişki olduğu öne sürülüyordu. Çalışmalardan birine göre, deliliğe bağlı krizlerin nedeni kanın göğüs bölgesinde pıhtılaşmasıydı. Bizim açımızdan bakıldığında önerilen tedavi de oldukça ilginçtir, çünkü hastanın göğsünden kan alınması önerilmektedir.[33]

Temelini Empedokles'in fizyolojisinden alan, kan ile hem hayvanların hem de insanların davranışları arasında güçlü bir bağ olduğu kuramı, Aristoteles'in çalışmalarında çok önemli bir rol oynamıştır. Aristoteles'e göre, insanoğlu diğer hayvanlardan üstündür, çünkü "kanı hem daha bol hem de daha saftır."[34] Yani diğer türlerle karşılaştırıldığında –ki onların bedenlerinde de kan vardır– insanın daha değerli görülmesinin nedeni, onun bedeninde kanın daha bol olmasıdır. Ayrıca, insanın iki ayağı üzerinde durmasıyla birlikte düşünüldüğünde, kanın taşıdığı ısı, daha yüksek ve daha düşük sıcaklıkta olduğu noktalar itibariyle, insan bedeniyle evren arasında bir benzerliğe işaret eder. Aristoteles bu akıl yürütmeyle insanın "doğayla en belirgin uyumu sergileyen, iki ayaklı hayvan"[35] olduğu sonucuna ulaşır. Kan bir kez daha insanoğlunun dünyayla ilişkilendirilmesinde bir ölçüt, bir dayanak ve referans noktası olarak görülmektedir. Farklı canlı türlerinin bedenlerinde bulunan kan tiplerinin de, bu canlı türlerinin önemli karakteristiklerini belirlediği düşünülmektedir. *De partibus animalium* isimli yapıtında şöyle der yazar: "Hayvanların huyları ve duyularının düzeyi söz konusu olduğunda, her ikisinin de kanlarının nitelikleriyle belirlendiğini gösteren pek çok nokta vardır. Bu zaten beklediğimiz bir durumdur: çünkü beden kandan yapılmıştır – canlı bedenin yapısını oluşturan malzeme besinlerdir, kan da besinlerin beden içinde aldıkları en son formdur. Bu yüzden pek çok özellik kanın sıcak mı, soğuk mu, koyu mu, sulu mu, bulanık mı, duru mu olduğuna bağlıdır."[36]

Yine de, Hippokrates'le onun izinden giden öğrencilerinin geliştirdikleri dört parçalı sistem içinde en büyük uyumsuzluğu yaratan, kanın bu sistem içine dahil edilmiş olmasıdır. Kan, ancak *sui generis* bir salgı olarak görülebilir, çünkü zararlı bir madde değildir. Dahası, yapısı gereği beden içinde bol miktarda kan bulunur ve kanın asıl görevi besinlerin içindeki yararlı maddelerin bedenin çeşitli kısımlarına taşınmasını sağlamaktır.[37] Genellikle Hippokrates okulundan gelen doktorların, fazla kanın hastalıklara yol açacağını düşündüklerine inanılır.[38] Bu düşünce, onların sık sık tedavi olarak hacamatı önermelerinden kaynaklanıyor olmalıdır. Oysa hacamatın asıl amacı fazla kanın alınması değil, kana karışan ve hastalıklara neden olan fazlalık ve zararlı salgıların ortadan kaldırılmasıdır.[39]

Hippokratesçi kuramların ardından geliştirilen ve ancak Antik Dönemin sonlarında tutarlı bir sistem içine oturtulabilen mizaçlar öğretisi içinde ise, kan daha sıradışı bir rol oynuyordu. Bu öğreti aslında mikrokozmosla makrokozmos arasındaki dörtlü benzerlikler sisteminin genişletilmiş bir haliydi, nitelikler, unsurlar ve insanlardaki muhtemel karakter özellikleri arasında yeni ilişkiler öne sürüyordu. Bu yeni geleneğin oluşumu içinde yer alan metinlerde, salgılar sadece mizaçlarla değil, aynı zamanda dört unsurla da ilişkili görülüyordu. Sıcak ve nemli hava beden içinde kana karşılık gelir, soğuk ve kuru toprak kara safraya, sıcak ve kuru ateş sarı safraya ve soğuk ve nemli su ise balgama karşılık gelir.

*Büyük Sentez: Empedokles Ve Hippokrates'ten Kalinos Ve Ardıllarına*

Hippokrates okulundan gelen doktorların ortaya koyduğu ve çeşitli salgıların değişik insan tipleri üzerinde etkilerde bulunduğunu ileri süren kuram Antik Dönem boyunca, özellikle de doktorların fizyonomi (bedenin ve organlarının biçimi ile ilgilenen bilim) ve karakterolojiyle (kişilerin mizacı ile ilgilenen bilim) daha yakından ilgilenmeye başlamasından sonra pek çok taraftar buldu. Kuramsal açıdan sistemli bir bütün oluşturansa Kalinos (MS II. yüzyıl)[40] oldu, Kalinos beden içinde hangi salgının baskın olduğuna bağlı olarak ortaya çıkan farklı fiziksel tiplere ve davranış biçimlerine dikkat çekiyordu.[41]

Kalinos'a göre kanın insan bedeninin oluşumu üzerindeki etkileri hiç de olumlu değildir,[42] aslında Kalinos, Hippokratesçi öğretinin ve Aristoteles'in bu salgıya atfettiği tüm olumlu nitelikleri tersine çevirmek ister gibidir. Ancak, ardıllarının oluşturduğu gelenek konuya böyle yaklaşmayacak, Kalinos'un dört mizaç öğretisinin gerçek sistemli yapısını ortaya koyan öğrencile-

**Sivrisinek**

Kurbanının kanını emmek için gösterdiği azim yüzünden saldırganlığın simgesidir. Sophokles'in "çengel gibi kıvrık duran pençeleri ve bilmece şarkısıyla bir bakire" olarak tanımladığı Thebai Sphinks'i yoldan geçen herkese bilmecesini sorup bilemeyenleri yiyordu. Öyküdeki Sphinks'in sıtma yayan bir sivrisinek olduğuna ilişkin bir yorum, mite farklı bir bakış getirir. Oidipus bataklıkları kurutarak bilmeceyi çözmüş ve canavarı yok etmiştir.

Birçok hastalığın yayılmasında önemli rol oynayan bu hayvanlar için kan yaşam iksiridir. Türüne göre boyları genellikle 4 ile 6 milimetre arasında değişen bu hayvanların sadece dişileri sokar. Dişi sivrisinekler yumurtalarının gelişmesi için memeli kanına ihtiyaç duyarlar. Avlarını 70 metreden algılayabilirler. Dişi sivrisinek avını bulduğu zaman hortumunu üst deri tabakasından damara kadar sokar ve kanı emer. Kanın pıhtılaşıp hortumunu tıkamaması için bir enzim salgılar. Kaşıntıya sebep veren bu enzimdir. (Bkz. Jean Chevalier-Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Robert Laffont, Paris 1982)



*Arzneibuch* (Tıbbi Çareler Kitabı), Almanya, 1524.

ri bu noktada Kalinos'tan ayrılacaktır. III. ve VI. yüzyıllar arasında yaratılan fizyonomi literatüründe, kan salgısından kaynaklanan iyimser *krasis* ya da *complexio* dört mizaç arasında en iyisidir.[43] Söz konusu yapıtlarda iyimser mizaç (başta yapılan alıntıda) İsidore tarafından verilen tanıma benzer bir şekilde betimlenmektedir. Başka bir deyişle, iyimser mizaçlı insanlar yardımsever, yapmacıksız, yumuşak ve iyi karakterlidir (Vindicianus), ılımlı, yumuşak ve güzeldir (Soranus) ve nihayet neşeli, huzurlu, yardımsever, konuşmayı ve gülmeyi seven insanlardır.[44]

Skolastik felsefede, kanın diğer salgılara baskın olmasından kaynaklanan mizaç *complexio temperata*, yani sağlığın yerinde olması olarak tanımlanmıştı.[45] Conches'li William'a (XII. yüzyıl) göre, sadece insanoğluna atfedilebilecek olan tüm niteliklerin dengeli bir karışım oluşturması hali, ancak Adem'in Cennet'te bulunduğu sırada olmuştu. Düşüş'ten sonra, insan bu nitelikleri yitirmişti, ilkdoğanın bozulmasından diğer mizaçlar türemişti. Ancak, insana özgü nitelikler belirli bir denge durumuna ulaştığı zaman (elbette bu Âdem'de gerçekleşen tam denge durumu olmuyordu hiçbir zaman), iyimser mizaç ortaya çıkıyordu.[46] Nihayet, tüm bu çelişkili ifadeler insanoğlunun asıl mizacının iyimser mizaç olduğuna işaret ediyordu. Aslında, William'a göre hayvanlarda iyimser mizaç diye bir şey yoktu. Tüm hayvanlar melankolik, asabi ya da soğuk ve duyarsızdı.[47]

Ortaçağda yapılan, dörtlü sistemle ilgili çizimler, günümüze ulaşmamış olan antik örneklerinin taklitleriydi. Bu çizimlerde kullanılan imgeler gerçekten de büyüleyicidir, Antik Dönemden kalan senkretizmi görür görmez tanırız. Çizimler genellikle dört parçaya bölünmüş bir daireden oluşur ve

bu parçalardan her biri unsurlar, nitelikler, mizaçlar vs arasında farklı bir analojiye işaret eder, farklı örneklerde farklı analojiler söz konusu olabilir.[48] Ortaçağda bu analojilerin sayısı artmış, rüzgârlar, yönler, gezegenler ve burçlar da analojik düşünceden payını almıştır.[49] Sonuç olarak, kan güney yönü ile, baharı temsil eden Koç, Boğa ve İkizler burçları ile, "Lodos" gibi güney rüzgârlarıyla ve Jüpiter'le ilişkili görülüyordu.[50]

İyimser mizacın ikonografik karakteristiklerine gelince, Ortaçağdaki minyatürlerde ve Rönesans döneminde basılan çizimlerde bu mizacın iyi huylu doğasına çeşitli biçimlerde gönderme yapılıyordu. Ya gençlikle ilişkilendiriliyor, örneğin sağlıklı bir adam olarak resmediliyor ya da cömertlik gibi erdemlerle ilişkisi içinde ele alınıyordu. Başka bir olasılık da, birden fazla figürün bulunduğu sahneler söz konusu olduğunda, iyimser mizacın aşık bir çift olarak gösterilmesiydi.[51]

Ortaçağ kültürüne ve modern kültüre antik dünyadan miras kalan başka bir önemli olay da, hacamattır. Bu tedavi biçiminin kökleri mitolojik döneme kadar uzanır ve Askleipos'un oğlu Podaleiros tarafından keşfedildiği söylenir. Hacamat Antik Dönemde yaygın bir tedavi şekliydi. Hippokrates'in öğretilerinden itibaren bu tedavinin kandaki zararlı salgıları temizlemeyi sağladığına inanılıyordu, Kalinos da bu tedaviyi şiddetle savunuyordu.[52] Aslında tam da Kalinos'un hacamat işlemine bu kadar önem vermesi yüzünden, bu tedavi biçimi Ortaçağ ve Rönesans boyunca her derde deva oldu.

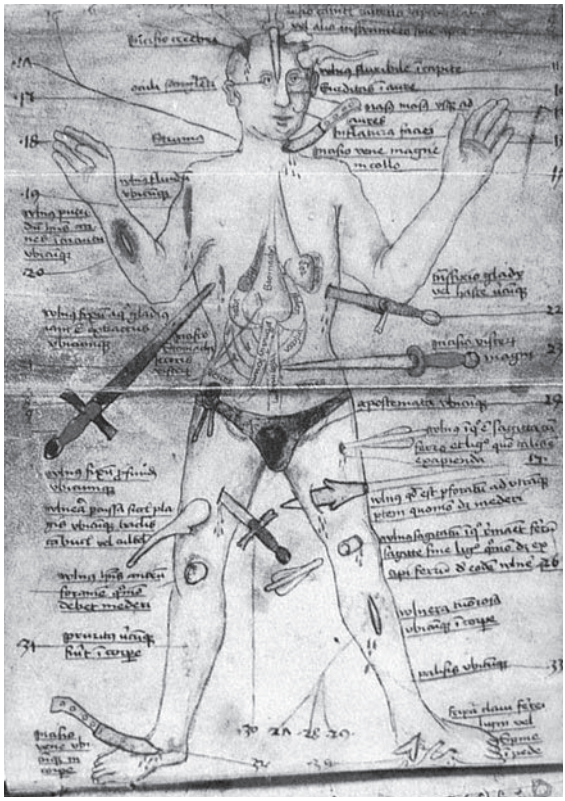
Hacamat da mikrokozmosla makrokozmos arasındaki ilişkiye gönderme yapıyordu. Antik dünyadaki doktorlar, insan bedeninin dört unsurdan oluştuğunu ve mizacın bu unsurlardan birinin diğerlerine baskın olmasından kaynaklandığını akıllarından çıkarmamak zorundaydılar. "İnsan bedeninin yapısının ister bir zorunluluk isterse bir benzerlik aracılığıyla olsun, tümüyle gökteki kürelere bağlı olduğunu; özellikle burçlar kuşağının bedenin dış yapısını, gezegenlerin ise sindirim sistemini ve iç organları yönettiğini"[53] de unutmamaları gerekiyordu. Yani Antik Dönem ve Ortaçağdaki doktorların çoğu aynı zamanda bir astrolog ya da tıp-matematikçisiydi.[54] Başka bir deyişle, astronomik gözlemlerinden çıkardıkları tahminlerle, tababet sanatını bir araya getirebilmeleri gerekiyordu. Tıp bilimi içinde insanla evren arasındaki ilişkinin de göz önüne alındığı tek tedavi şekli hacamat değildi, her tür tedavi ve ilaç için bu ilişkinin hesaba katılması gerekiyordu.

Doktorların hacamat için hangi anın uygun olduğunu bilmeleri gerekiyordu. Ayrıca hangi hastalığı tedavi etmek için hangi damardan kan almanın

uygun olacağını da bilmeliydiler. Bunların ikisini birden gerçekleştirebilmek için, burçların ve gezegenlerin bedenin farklı kısımları üzerindeki etkilerini hesaba katmak zorundaydılar, astroloji de en çok hacamat işlemlerinin zamanını belirlemekte kullanılıyordu. Bedenin hangi kısmından kan alınacağı, içinde bulunulan aya ve dolayısıyla da burca bağlıydı. Koç burcunda iken kafadan, Boğa burcundayken boyundan, ya da örneğin Balık burcundayken ayaktan kan alınıyordu. Hacamata ilişkin önemli bir nokta da ayın konumuydu, bunun altında yatan neden ise ayın gelgit üzerindeki etkisinin doğrudan doğruya bedendeki salgılara yansıtılmış olmasıydı. Ortaçağ takvimlerinin çoğunda ve XV. yüzyılın başlıca tıp kitaplarında ay takvimleri de bulunuyordu, bunlar aracılığıyla doktorlar hacamat için en uygun zamanı belirleyebiliyorlardı.[55]

İkonografik açıdan, Ortaçağdan kalma tıp kitaplarında, hacamat için kullanılan ana damarları gösteren resimlerde tüm bunların nasıl da büyüleyici bir biçimde betimlendiğini ifade etmemiz gerekir. Bunlar birtakım anatomik çizimlerdir, genellikle, bedenden dışarıya yönelen oklar hacamat sırasında kanın akışını temsil eder. Okların yanına damarların isimleri yazılmıştır, bu bilginin yanında da genellikle o noktada uygulanacak hacamatın iyi geleceği hastalıkların tarifleri bulunur. Pek çok resimde, iç organların görülmesi için gövdeler göğüs kısımlarından açılmış biçimde betimlenmiştir. Organlar bağlı oldukları burçlar bakımından şöyle sıralanırlar: Koç/kafa, Boğa/boyun, İkizler/omuzlar ve kollar, Yengeç/göğüs ve karın, Aslan/kaburgalar ve kalp, Başak/bağırsaklar, Terazi/kalçalar, Akrep/cinsel organlar, Yay/kasık ve uyluklar, Oğlak/dizler, Kova/incikler ve Balık/ayaklar. Yani "kanı alınan adam" aslında "burçların yönettiği adamdır". Burçların etkisi Ortaçağ tıbbında önemli bir rol oynuyordu: sadece hacamat ve genel tıp pratiği üzerinde etkili olmakla kalmıyor, müshil türü ilaçların kullanılacağı doğru zamanı belirlemekte de kullanılıyordu.[56] Seçkin bir tıp tarihçisi olan Karl Südhoff'a göre, Eski Yunan'daki örneklerinden türeyen, iki farklı tip anatomik illüstrasyon vardır.[57] Bu illüstrasyonlar, Ortaçağdaki elyazmalarında tek bir didaktik sunum oluşturmak üzere bir araya gelmiş, matbaanın keşfiyle yaygınlaşmıştır.

Tam da bu didaktik fonksiyonları nedeniyle, "hacamat" ve "burçların etkisi"yle ilgili illüstrasyonlar, on beşinci yüzyılın son otuz yıllık döneminde özellikle Almanya'da yaygınlık kazanan hacamat takvimlerinde sıkça kullanılır. Bu takvimler, yıl boyunca herhangi bir dönemde hacamat işlemini gerçekleştirmek için gereken tüm bilgileri içeren güvenilir kılavuzlardır ve mikrokozmosla makrokozmos arasında, mevsimleri, ayın evrelerini, gezegenlerin konumlarını



Kethan'lı Johannes'in *Fasciculus medicinae* adlı yapıtından; XV. yüzyıl, Heidelberg, Universitätsbibliothek

ve burçları bir araya getiren ilişkilerin Ortaçağ ve Rönesans günlük yaşamı üzerinde ne kadar etkili olduğunu gösterirler.

Kalinos'un kuramı –ve özellikle hacamat konusundaki ısrarı– Ortaçağ boyunca ve daha sonraları da etkili olmayı sürdürecekti. Ancak araya giren yüzyılların etkisiyle şekil değiştirip çarpıtılarak Klasik Dönemde, özellikle Rönesans'ta, kanın pek çok farklı anlam taşıdığı Hıristiyan inançlarıyla karışacaktı.

*Klasik Dönemde Kan Ve Büyü*

Yunan ve Roma dünyasının büyü geleneğinde, kan insanoğlu ile tanrılar arasında aracı olarak önemli bir rol üstlenir. Bu anlayış, kolektif ya da gizli eylemler, özel formüller ve imgeler (simgesel şekiller) aracılığıyla gelişerek kuşaktan kuşağa aktarılır. Bunlar insanoğlunun doğal ve ilahi güçlerle ilişkiye girmek için gösterdiği çabanın ifadesidirler. Burada sözünü ettiğimiz eylemlerde tinsellikle batıl inançlar ve kutsal, folklorik ve bazen de yarı bilimsel sayılabilecek nitelikler bir arada bulunur. Bir bütün olarak ele alındıklarında bazı deneyimler son derece karşıt ve birbiri ile çelişen özellikler gösterir. Örneğin, büyücülüğün en soylu biçiminde, "beyaz büyüde" ritüellerin amacı kozmik simetrileri dindar bir şekilde taklit etmektir; şeylerin doğal düzenini bozmayı amaçlayan "kara büyünün" tutkulu bir şekilde sınırları ihlal etmeye çalışmasına karşıttır bu. Bu iki yaklaşım arasında özsel bir fark vardır. Büyücü keşiş, alçakgönüllülükle kutsal güçlere dua eder. Kötü bir büyücü ise kutsal güçleri ona itaat etmeye zorlar, bunu yaparken tanrıların gizli isimleri hakkındaki bilgisini ve yasak sanatlardaki hünerini kullanır.

*Ölüleri Uyandırmak: Antik Yunan'da Kan Ve Büyü*

İçinde kan bulunan bir büyü ayininin en eski tasviri, Homeros'un dizelerinde bulunmaktadır,[58] buradaki pasajda Odysseus, ölüleri uyandırmak için büyücü Kirke'nin sözünü dinleyip bir ayin düzenler. Kâhin Tiresias'la görüşebilmek için Hades'e iner ve orada tanrılara süt, bal ve şaraptan oluşan adaklar sunar, tüm bunlardan sonra da kurban ettiği bir koçun kanını döker. Ölülerin ruhlarını çağıran tam da bu kanlı kurbandır, ölüler dünyadaki yaşamlarını yeniden anımsayabilmek ve kısa bir süre için de olsa can veren nefesi yeniden tadabilmek için o "üstünde buharlar tüten, simsiyah" kandan bir yudum almak için çırpınırlar. Aynı olay Euripides'in *Hekabe*[59] isimli yapıtında da geçer; Neoptolemos'un kurban ettiği genç Polyksena'nın siyah kanı ölülerin ruhlarını, özellikle de Neoptolemos'un babası Akhilleus'un ruhunu çağırmaya, ölülerin öfkesini yatıştırmaya yarar. Oğlu Akhilleus'u uyandırır ve onu "bakirenin saf kanından içmeye" çağırır. Bir ayinin parçası olarak dökülen kanın ölülerin ruhlarını uyandırmaya yaradığı bir başka olay da Virgilius'un *Catabasis*[60] isimli yapıtında geçer. Aziz Augustinus'un anlattığı şekliyle, "[Varro'nun] dediğine göre kan da katınca, ölülerin gölgeleri çağrılıyormuş, Yunancada buna *nekyomantica* deniyormuş… ölüler geleceği bildiriyorlarmış."[61] Şarkılar, dualar ve pek çok doğal malzeme bir yana, bu türden bir kehanet girişiminin en "temel" araçları kan ve kanın döküldüğü çukurdur. Çukur kare şeklinde ve kenarları da birer gez olmalıydı,[62] bu ritüel ve şiirsel arketip daha sonraları pek çok edebiyat yapıtında da aynı şekilde kullanılacaktı.[63] Bu çukur büyülü bir çukurdu, dünya ile yeraltı dünyasını birleştiren simgesel bir boşluktu, bir başlangıç noktasıydı; içbükey olmasıyla derinlikleri çağrıştırıyordu ve derinlerdekilerin canlılar ile iletişime geçmesini sağlıyordu.

Büyü yapılırken kan dökme işlemi tanrıların, özellikle de yeraltı tanrılarının çağrılmasını anımsatır:[64] Kirke'nin kuzini ya da kızkardeşi, büyücülerin en güçlülerinden Medeia,[65] Hekate'ye adanan bir sunağa kendi kanını akıtmak için kutsal bir bıçakla kolunu kesmişti. Kirke,[66] "hayırsever" Zeus'a bir yavru domuz kurban ederek ve ellerini kurban kanına bulayarak, bir arınma ve kefaret ayini yapmıştı.[67] Bir keresinde de kan damlalarını otların üzerine çiy damlaları gibi saçarak büyücülükteki becerisini göstermişti. Didone'nin[68] lanetinin o denli güçlü ve etkili olmasını sağlayan, intihar ettiğinde akan kanın getirdiği kutsanmışlıktı. Ovidius'ta,[69] Tisiphone'den –ki yeraltından gelen o korkunç yaratıklardan, intikam tanrıçalarından biridir–, bah-

sedilen pasajda, kurbanın göğsüne döküldüğünde, kalbinin derinliklerinde fırtınalar yaratıp çıldırmasına neden olan *philtrum monstruosum*'un tarifi verilir. Söz konusu iksir çeşitli zehirler, öfke gözyaşları, tükürük ve başka dehşet uyandırıcı maddelerin yanında, hepsini harmanlayacak olan kanla hazırlanır.

Bu büyü türlerinde kanın temel bir simge olarak kullanılması rastlantısal bir durum değildir ve kanın herhangi bir ritüelin etkili olması için ne kadar büyük öneme sahip olduğunun ifadesidir. Kan sayesinde iksir gücünü kazanır, yaşam "gücünü" oluşturan kudretlerle zenginleşir. Çoğu karışımda kanın sıcak kullanıldığına da dikkati çekmeliyiz. Kan ya kaynatılarak iksirin içeriğindeki diğer malzemelerle karıştırılır ya da kaynar halde cansız bedenin üzerine dökülerek, cesedin, damarlarında kan dolaştığı zamanki canlılığına kavuşması sağlanır. Analoji temelli bir büyü oyunudur bu, soğuk=ölüm ve sıcak=yaşam ikiliğinden yola çıkar, büyücü bu ikiliği, kendi işlevsel mikrokozmosuna uyarlayarak kullanır. Kısmen kanın beden ve ruhla hem gerçek anlamda hem de simgesel anlamda çok yakın bir ilişkisi olmasından, kısmen de gizemli bir şekilde hem yaşamın hem de ölümün akışının ve dolayısıyla şeylerin düzeninin ve birbiri ardına gelişlerinin en temel kanıtını sunmasından dolayı, kan bu dünyayla öteki arasında bir kapı, bir eşik haline gelmiştir, öyle ki bu iki dünyayı bir araya getirebilir.

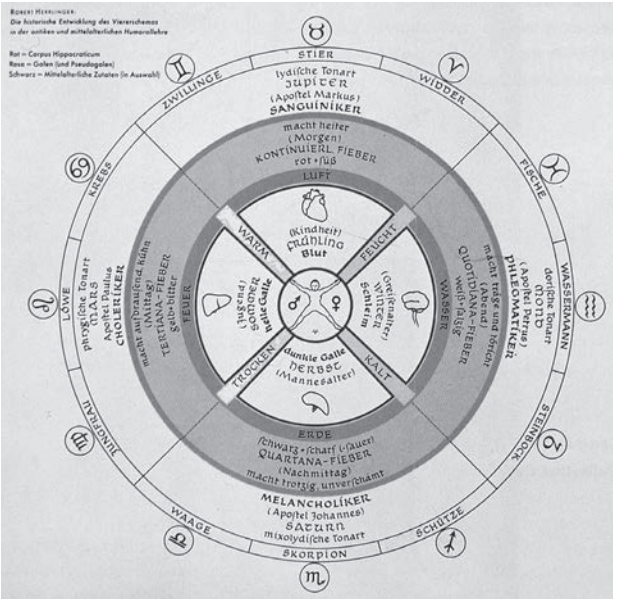
Ama dinsel ya da kutsal bir adanmışlık olmadan gerçekleştirilen büyü –Klasik Dönem, Ortaçağ ve Rönesans *topos*'larına göre– kozmik düzenin bozulmasından başka bir şey değildir, şeylerin doğal dengesini bozan ve değiştiren bir hilekârlıktan ibarettir. Örneğin Lucan'ın dizelerinde,[70] Tesalyalı cadıların büyüleriyle, dünyanın ekseninin dengesini bozarak dünyanın merkezini yerinden oynatabildikleri öne sürülür. Bu açıdan bakıldığında, kan büyü pratiğinin en temel unsurudur, çünkü içinde şeylerin doğal "düzenini" sağlayan gücü barındırır, eksikliğinde kara büyünün (daha açık olması için buna "düzensizliğin" büyüsü diyebiliriz) bile var olamayacağı bir güçtür bu, bu güç olmadığında kara büyü kozmosa hâkim olan yaşamsal ilkelere yönelen yıkıcı enerjisini kaybedecektir.

Kurban kanının bir çukura akıtılması daha önce de belirttiğimiz gibi, ölülerin ruhlarına bir an için yaşama dönmelerini sağlayacak içeceğin sunulduğu bir kehanet deneyimidir. Bu noktada, "düzen" ve "düzensizlik" aynı madalyonun iki yüzü haline gelir, ölü çağırma ayini yaşamla ölüm arasındaki o aşılması mümkün belirsizliğin içine çekilir, bunun nedeni ayinin

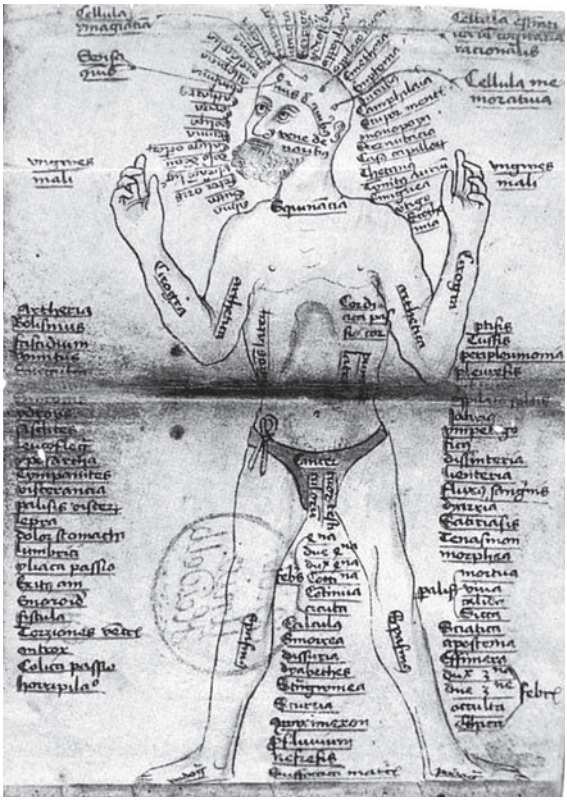
Hades'in eşiğinde, bu taraf ile öteki taraf arasında gerçekleşmesidir. Virgilius'ta[71] ve Horatius'ta, ayin geleneksel ve dinsel şeklini korur,[72] yani *pietas*'a uygun bir şekilde gerçekleştirilir.

*cruor in fosam confusum, ut inde*
*manis elicerent, animas responsa daturas*[73]
(hepsi bir çukura döküldü kanın, bu çukurdan
çıkacaktı hayaletleri, ruhları yanıt vermek için)

Lucan'da ise, antik edebiyattan günümüze ulaşmış olan en ayrıntılı ve dehşet verici kara büyü tasviri ile karşılaşırız. *Pharsalia*'nın VI. kitabında,[74] Sextus Pompeius, ölüleri uyandırabilecek kadar güçlü bir cadı, bir Gece ve Ölüm cini olan Erichtho'ya, Pharsalus savaşının sonucunun ne olacağını sorar. Doğrudan bir yanıt veremeyen Erichtho, kısa süre önce ölen birini yaşama döndürür, kehanette bulunması için ona *ses* verir. Ölü çağırma işlemi kutsal şeylere yönelen çok sayıda saygısızlıkla gerçekleştirilir. Bir intikam tanrıçası gibi giyinen ve çürümekte olan cesetleri kemiren Erichtho, ses vermek istediği cesedi seçer, onu cehennem kadar karanlık bir mağaraya taşır, iğrenç birtakım hayvan ve bitki kalıntıları kullanarak, büyülü sözler söyleyerek, küfürler mırıldanarak bir şeyler yapar, sonra kaynar haldeki hayvan kanını[75] cesedin göğsündeki bir yaradan içeri akıtır. Yerde yatan cesedin yanında, adamın ruhu belirir. Ceset paramparça olmuş olduğu için, ruh tekrar içeri girmeye korkmaktadır. Gölgenin bu tür bir direnç göstermesi, cesedi bir an önce canlandırıp, kehaneti bildirmesini sağlamayı isteyen Erichtho'yu şaşırtmıştır. Böylece, cadı korkunç bir şarkı söylemeye başlar, bu şarkıda yeraltının tanrı ve tanrı-




Robert Herlinger, diyagram, E. Schöner'in
*Das Vierschema in der antiken Humoralpathologie*'sinden




Kethamlı Johannes'in *Fasciculus medicinae*'sinden, XV. yüzyıl, Heidelberg, Universitätsbibliothek

çalarını, Hekate, Persephone ve Plutos'a, "gizli" isimlerini söyleyip kişiliklerini ve güçlerini ellerinden almakla tehdit eder. Sonra ceset canlanmaya başlar ya da Lucan'ın anlattığı şekliyle şöyle olur: "pıhtılaşmış kan bir anda ısındı; damarlardan parmak uçlarına kadar ulaşan kan, mosmor olmuş yaralara ısı getirdi."[76] Kalp de yeniden atmaya başlar ve kısa bir süre için de olsa, yaşama döndürülen genç adam, Pharsalus savaşının sonucunu söyler.

Bu örnekte, ölü bedene "dönen" kanın tıpkı zerk edilen bir ilaç gibi, ölü bedenin içindeki koyu ve pıhtılaşmış kanı, canlı bir bedendeki gibi kırmızı ve akışkan bir hale dönüştürdüğü görülüyor. Nadiren de olsa, kanın nitelikleri hakkındaki inançlar tıbbi amaçlı vampirizm türünden uç noktalara varabiliyordu, yaşlı Plinius'a[77] ve başka yazarlara[78] inanacak olursak, sara hastaları arasında yaralı gladyatörlerin kanını içmek, bu gladyatörlere "canlı kadehlermişçesine" davranmak gibi bir gelenek vardı. Plinius bazı hastaların, özellikle de saralıların, canlı bir adamın sıcak kanını, açık bir yaradan insanın yaşam gücünü emmenin son derece etkili bir tedavi sağladığına inandıklarını yazıyordu.

Bu noktada, Greko-Romen büyü geleneğinde kanın niçin her şeyden çok ölüleri canlandırmakta kullanıldığını sormak gereksizmiş gibi görünebilir. Açıktır ki, bu soruyu yanıtlamak için kanın yaşam veren gücünü ve yaşamın sürekliliği açısından taşıdığı önemi hatırlamamız gerekir. Ama bunlar yeterli değildir. Aslında, Homeros geleneğinden gelen kanıtlarda da görüldüğü gibi,[79] kan aynı zamanda ölülerin hafızasını ve bilincini yerine getirmekte

kullanılmaktadır. Odysseus'un annesi Antikleia "üzerinde buharlar tüten, koyu renkli kandan" içmiş ve o anda Odysseus'u tanımış ve onunla konuşmaya başlamıştı. Aynı durum Agamemnon için de geçerliydi.[80]

*Konunun Özü: Ölümün Yaşamı*

1422'de, Floransalı papaz Cristoforo Buondelmonti, Yunan adası Andros'tan, Horapollon'un[81] *Hieroglyphica*'sının elyazması bir kopyasını almış ve yanında Floransa'ya götürmüştü. Bu metin, tüm Rönesans boyunca (ilk baskısı 1505'te çıkmıştı) ve sonrasında oldukça popüler oldu. Aslına bakılırsa, bu metin Mısır hiyerogliflerinin anlamları konusunu sistematik bir şekilde ele alan ve Antik Dönemden günümüze kalan tek yapıttır. Champollion ondokuzuncu yüzyılda hiyeroglifleri çözünceye kadar, bu yapıt Avrupa kültürünün Antik Mısır'la tanışmasını sağlayan efsanevi bir sözlük olarak kalmıştı. *Hieroglyphica*'nın ilk kitabının yedinci hiyeroglifinin yanında bir açıklama bulunmaktadır: "[Mısırlılar] av şahini [simgesini] ismi dolayısıyla ruh kelimesinin yerine kullanırlar. Mısır dilinde av şahininin karşılığı *baieth*'tir. Bu sözcük ikiye bölündüğünde kalp ve ruh anlamına gelir, çünkü *bai* kalp, *eth* de ruh demektir."[82] Mısırlılara göre kalp, ruhun kılıfıdır. Ruhla olan benzerliği yüzünden, av şahini de hiçbir zaman su içmez, sadece kan içer, çünkü ruhun gıdası da kandır.[83] Burada çarpıcı olan "kalbin ruhun kılıfı olduğu" ve ruhun kanla beslendiği ifadeleridir.[84]

Biraz önceki ifade, Mısır fizyolojisinde kalbin en önemli öğe olmasıyla da doğrulanır.[85] Düşünceler ve anlamları kalpten kaynaklanır. Tanrı kalp aracılığıyla insanın eylemlerini yönlendirir ve ona hükmeder, aynı şekilde insanın kalbi de iradesinin ve zekâsının bulunduğu yer olması bakımından onun tanrısıdır. Tanrısal esinlenme bu bölgede gerçekleşir. Burası aynı zamanda bireyin fiziksel ve zihinsel yaşamının, sevgisinin, ruh hallerinin ve duygularının merkezidir.[86] Ancak, insan psikolojisi ile bağları abartılan kalp ve kan Mısır'daki dinsel yaşam ve büyü pratikleri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.[87] Mısır kültürü içinde bir karşılığı olmayan büyü pratiği, muhtemelen Yunan kaynaklıdır ve yukarıda anlattığımız kan merkezli bilinç geleneğinden gelmektedir. Burada Horapollon'un metninin güçlü Yunan etkileri taşıyan, ikili bir dinsel sembolizm yansıttığına dair bir kanıt buluyoruz.

Kanla ruh arasındaki ilişkinin, Antik Dönemdeki büyü pratikleri açısından merkezi bir rol üstlenmesi simgesel değildir. Düşlerin ve kötülük alametlerinin gerçekliğine, başka bir deyişle mikrokozmosla kutsal güçle-

rin büyü ya da doğaüstü bir çekim aracılığıyla birbirine yanaşabileceğine inanıldığına dair çok sayıda kanıt vardır. Bunun örnekleri MS II. yüzyılda yaşayan retorikçi Elius Aristides'in eserlerinde görülebilir. *Discorsi sacri* isimli yapıtındaki birkaç pasajda, psikopatolojik rahatsızlığının tedavisi için gereken hacamat işleminin, rüyalarında, doktorların tanrısı Asklepios tarafından önerildiğinden söz etmektedir. Yani Aristides hem fiziksel hem de ruhsal sağlığını ve dolayısıyla da kalp sağlığını kutsal güçlerle rüyasında yaptığı bir konuşmaya bağlar. Aristides'in çağdaşlarından, Soli'li Artemidorus *Onirocriticon Libri V* isimli yapıtındaki birkaç pasajda kanın rüyalarda neyi simgelediği üzerine yazar, ama sistematik bir bilimsel araştırmaya ve belgelere dayanan verileri kasıtlı bir şekilde kehanetlere karıştırır.[88] Düş yorumları (bu yorumlar on beşinci yüzyılda yeniden keşfedilmiş ve büyük bir popülerlik kazanmış, akademisyenler ve bilim adamları, yanı sıra gizemli bilimlere meraklı filozoflar arasında büyük ilgi uyandırmıştır)[89] başka bir deyişle düşler üzerine hazırladığı bilimsel çalışması, kanın neyi simgelediğini şöyle anlatıyordu:[90] Koyu renkli ve katıksız kan kusmak yoksullar için zengin olacakları, çocuksuzlar için çocuk sahibi olacakları ya da sevdikleri bir akrabalarına kavuşacakları anlamına geliyordu. Kan bir vazoya doluyorsa, hem çocuk hem de ebeveyn uzun bir yaşam süreceklerdi. Ama kan toprağa dökülüyorsa, ikisi de öleceklerdi. Bu noktada okurun dikkatini bu yorumdaki belirgin ve baskın bir özelliğe çekmek istiyorum. Kan olumlu mesajlar taşıyan bir şey olarak görülüyordu: Doğum, uzun yaşam vs, ancak bunun için kan kusulmaması ya da kusulan kanın yere dökülmemesi gerekiyordu. Başka bir deyişle, toprağa dökülen kan, ölüm metaforu haline geliyordu. Bunun, toprağa dökülen kanın ölüleri çağırmak için kullanıldığı "ruh çağırma işlemine" ne kadar çok benzediğini gözden kaçırmamız mümkün müdür? Artemidorus, çalışmasında, rüyasında birinin kan içtiğini görmenin amansız ve kanlı bir mücadeleden sonra hayatta kalınacağı anlamına geldiğini yazar. Bu alıntılara bakınca, ilkinin kan kusmaktan, ikincisinin ise kan içmekten söz ettiğine dikkat etmek gerekmektedir. Başka bir deyişle, sonunda kanın bedenden çıkması ya da bedene geri dönmesi ikiliğine varıyoruz.

Artemidorus, aynı etkileşimi kanla ilgili metaforlar içeren düşlerin çözümlenmesinde de kullanmaktadır. *Onirocriticon Libri V*'deki bir başka öykü[91] de bu yönden önemlidir. Öykünün kahramanı rüyasında, kendisinin Truva kentinin boyunca uzanan Ksanthos (Koca) Irmağı olduğunu gör-

mektedir. On yıldır kan vermektedir, ama ölmesi mümkün değildir, çünkü Homeros geleneğine göre Ksanthos ölümsüzdür.[92] Burada gerçeklik-düş ilişkisi içinde, nehir/kan analojisinin sembolik bir çifte anlam taşıdığı açıkça görülüyor. Bir taraftan, ölümsüz Ksanthos'un suları asla kurumayacaktır, tıpkı talihsiz adamın, on yıldır hacamat edilmesine karşın, kanının bitmeyecek olması gibi. Diğer taraftan, kanın sürekli akması ama bunun ölüme yol açmaması paradoksu, belli ölçüde kan kaybının fizyolojik sonuçlarının da böyle olacağını göstermesiyle bilimsel çalışmayı etkilemektedir, bu fikrin hangi metaforlar aracılığıyla ortaya çıktığını daha önce incelemiştik.



*Didone'nin intiharı*; *Yeraltı'na giriş*, 1513, ağaçbaskı

Son olarak, bir de mucizeler vardır. MS IV. yüzyılda yaşayan Romalı yazar Iulius Obsequens *Prodigiorum liber* isimli bir kitap yazmıştır. Bu yapıtın ancak bir kısmı elimize ulaşabilmiştir. Bu eserde, Lucius Scipio ve Gaius Lelius'la Paulus Fabius ve Quintus Elius'un konsüllükleri arasında kalan dönemde, yani MÖ 190 ile 11 arasında gerçekleşen fiziksel ve biyolojik paranormal olayların, alametlerin bir listesi tutulmaktaydı.[93] Esere göre, bu türden fenomenler ancak tanrıların iradesine bağlanabilirdi. Sayılan pek çok mucize arasında kanla ilgili olanlar da vardı:[94] Kan yağmuru, su değil de kan akan nehirler ve dereler, bir *comitium* sırasında ya da Jüpiter'in bir

heykelinden akan kan ya da Juno'ya adanan bir tapınakta zeminden kan fışkırması ve içerde saklanan kılıçları lekelemesi. Bütün bu doğaüstü olayların tek bir ortak noktası vardır. Bunlar savaşları, katliamları ya da ani gelecek bir ölümü haber veren kötü alametlerdir. Öyleyse, bunlar uygun adaklarla ve başka sağaltıcı ayinlerle savuşturulması gereken işaretlerdi (*signa*). Bu türden bir fenomenoloji, gökten "yağması", topraktan fışkırması, nehirler halinde akması ya da kendini kutsal imgeler üzerinden görünür kılması bakımından kanın olumsuz niteliklere sahip olduğunu açıkça gösteriyordu. Anlaşıldığı kadarıyla, bu da kanın ne tür bir beden olursa olsun (ister gök, ister yeryüzü) bedenden "çıktığı" zaman, metaforik olarak kötü bir olayın habercisi olduğuna yönelik simgesel *topos*'un tekrarından ibaretti.

Bu metaforun gücünün, kanın büyü pratiğindeki önemi üzerinde ne kadar etkili olduğunu fark etmemek mümkün değildir. Konu üzerine yapılacak etraflı bir okuma, ölüleri canlandırma işleminde ve diğer büyü pratiklerinde olduğu kadar, düşlerdeki imgelerde ve kötü olayların habercisi olan önsezilerde de, kan izleğinin sürmesinin, kanın canlı bedende sahip olduğu birincil derecedeki önemle ilgili olduğunu gösterecektir. İster gerçek isterse de hayali olsun, kan kaynaklı dönüşümlerin temelini oluşturan doğal *exemplum par excellence*, asıl arketip canlı bedendir.

Öyleyse tüm kaba fizikselliğine, sıcaklığına, rengine, kokusuna rağmen kan, simgesel bir anlam taşıyan maddelerin en güçlüsü ve en önde geleni olmaya ve yaşam ve ölüm gibi en ilkel güçleri temsil etmeye devam edecektir.

*Çeviren: Ali Kaftan*

**Notlar**

1 Isidore, *Etym.*, IV, 6 ("*Sanguis Latine vocatus quod suavis sit, unde et homines, quibus dominatur sanguis, dulces et blandi sunt*").

2 *Prometheion,* Prometheus'un karaciğerini yiyerek ona işkence eden kartalın açtığı yaradan Kafkas dağlarındaki kayalara dökülen kandan doğmuştur, Kirke'nin Odysseus'a verdiği bitkinin ise, Kirke'nin düşmanlarından olan ve Apollon tarafından öldürülen dev Picolos'un kanından doğduğu düşünülmektedir. (bkz. S. Ribichini, "Metamorfosi vegetali del sangue nel mondo antico," *Sangue e antropologia nella letteratura Cristiana* içinde, yay. haz. F. Vattioni [Roma, 1982], cilt. I, s. 233-47). Çiğdem, nergis, sümbül ve menekşenin doğumu hakkındaki efsaneler için bkz. I. Chirassi, *Elementi di culture precerali nei miti e riti greci* (Roma, 1968).

3 Bu iki kuramın tam bir tarihsel ve bilimsel analizi için bkz. P. Manuli and M. Vegetti,

*Cuore, sangue e cervello: Biologia e antropologia nel pensiero antico* (Milano, 1977), ve R. Laurenti, "Il sangue come strumento di conoscenza nella filosofia presocratica," *Sangue e antropologia* içinde, a.g.e., özelikle cilt I, s. 188-95.

4 Bkz. Manuli ve Vegetti, a.g.e., s. 29-35.

5 H. Diels, *Die Fragmente der Voisokratiker,* yay. haz. W. Kranz (Berlin, 1951-52), frag. 24 A 5 (bundan sonraki fragman alıntılarını belirtmek için standart kısaltma olan DK ile ardından gelen fragman numaraları kullanılacaktır).

6 Bkz. "II cardio-emocentrismo di Aristotele," Manuli ve Vegetti, a.g.e., s. 113-56.

7 DK 31 B 22.

8 DK 31 B 109.

9 Empedokles'in duyular hakkındaki düşünceleri günümüze büyük oranda Theoprastus (*De sens*., 7-24; DK 31 A 86) aracılığıyla ulaşmıştır. Bu konularla ilgili olarak ayrıca bkz. Manuli ve Vegetti, a.g.e., s. 58-61, ve Laurenti, a.g.e., s. 190-92.

10 "Ve toprak bunlarla neredeyse eşit oranlarda karıştı, Hephaestos'la, nemle ve berrak eterle... Bunlardan kan oluştu, sonra da çeşitli formlar altında ete kemiğe geldi," DK 31 B 98.

11 M. P. Duminil, *Le Sang les vais-seatix et le cœur dans la collection hippocratique: Anatomie et physiologie* (Paris, 1983), s. 247.

12 DK31 B 105: "sürekli bir dolaşım içindeki kan denizinin ortasında bulunan [kalp], insanoğlunun düşünce dediği şeyin bulunduğu yerdir; çünkü insanın kalbinin çevresindeki kan onun düşüncesidir." Bu fragman, DK 31 B 89 ile birlikte düşünüldüğünde, Empedokles'in düşüncenin doğuşu hakkındaki görüşlerinin şiirsel bir ifadesini oluşturuyordu. *Poema fisico e lustrale,* yay. haz. C. Gavallotti (Milano, 1975), s. 12-13. bu konu hakkında ayrıca bkz. Laurenti, a.g.e., s. 192. Empedokles'in sözleri antik edebiyatta da sık sık alıntılanıyordu. Bu sözlerin bize ulaşmasını sağlayan Cicero şöyle diyordu: "Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinern" *(Tusculanae,* I, 9, 19). Cicero, *animum* kelimesiyle duyumsama ve algılama yeteneğini ve son tahlilde de düşünme becerisini anlatmak istiyor.

13 J. Bollack, *Empedocle* (Paris, 1965-69), cilt I, s. 252.

14 DK 31 A 85: "Empedokles'e göre, uyku kanın ısısının hafif bir şekilde düşmesinden kaynaklanır, ölüm de kanın tamamen soğumasından olur." Bkz. S. Rocca, "Sangue, circolazione e carattere degli animali nella letteratura latina," *Sangue e antropologia nella teologia medievale* içinde, yay. haz. F. Vattioni (Roma, 1991), cilt 2, s. 702.

15 Homeros, *Odysseia,* 11, 34-36.

16 Bu yine Hippokratesçi bir çalışma olan ve daha sonra ayrıntılı olarak söz edeceğimiz *De natura hominis*'te geçen gözlemlere dayanıyordu: "İnsanın kandan meydana geldiğini savunanlar aynı düşünceden hareket ediyorlardı: insanların boğazları kesildiğinde akan kanı gördüklerinden, bunu insanın ruhu sayıyorlardı," *De nat. hom,* 6 (bkz. Hippokrates, *Opere,* yay. haz. M. Vegetti [Torino, 1965], s. 413-30). Kanla ruh arasındaki ilişki için, bkz. F. Rusche, *Blut, Leben und Seele: Ihr Verhältnis nach Auffassung des griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen* (Paderborn, 1930), ve M.L. Coletti, "Il problema del rapporto anima/sangue nella letteratura latina pagana," *Sangue e antropologia biblica* içinde, yay. haz. F. Vattioni (Roma, 1981), cilt I, s. 331-47, kaynakçaları ile birlikte Yunan felsefesi için bkz. s. 331-33.

17 Aristoteles, *De an.,* I, 405 b 5.

18 Manuli ve Vegetti, a.g.e., s. 64.

19 Dörtlü sistemin kozmografik modellerinin Sokrates öncesi dönemden Ortaçağa dek gelişimi hakkında bkz. *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie,* Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 58/4 (Wiesbaden, 1964).

20 Hippokrates okulundan gelen doktorların temel olarak beyin merkezli bilinç kuramını savunmalarına karşın, bkz. Manuli ve Vegetti, a.g.e., s. 68 vs.

21 Bu konu hakkında bkz. R. Klibansky, E. Panofsky. ve F. Saxl (Londra, 1964).

22 DK B 4.

23 Bu salgıları tanımlayan ilk doktorlar, Euryphon ve Knidos'lu Herodicus'tu (MÖ IV. ve V. yüzyıl), bkz. Schöner, a.g.e., s. 1113; Klibansky, Panofsky, ve Saxl, ve M. Serio tarafından sunulan Ugo di Fouilloi içinde, *La medicina dell'anima,* yay. haz. M. Serio (Torino, 1998), s. 8.

24 Salgılar kuramının ortaya konuşu hakkındaki bu metnin içeriği hakkında bkz. Schöner,

a.g.e., s. 17-21; dörtlü sistemin Hippokratesçi öğreti içindeki rolü hakkında daha genel bir bilgi için bkz. s. 15-58.

25 *Nat. hom.*, 4.

26 *Nat. hom.,* 7.

27 *Nat. hom., 7.*

28 A.g.e., s. 211.

29 Hippokrates, *Cord., 7* (bkz. Hippocrates, *Œuvres complètes,* yay. haz. E. Littré [Paris, 1839-61] cilt IX, s. 84). Bu metaforun başarısına Isidore de tanıklık eder: *Etym.,* XI, 1, 21: "venae dicate, eo quod viae sint natantis sanguinis, atque rivi per corpus omne divisi, quibus universa membra irrigantur." Bu konular hakkında bkz. G. Lacerenza, "Il sangue fra microcosmo e macrocosmo nel commento di Sabbatai Donnolo al Sefer Jesirah," *Sangue e antropologia* içinde, cilt I, s. 389-417, özellikle s. 401-6.

30 Bkz. Schöner, a.g.e., s. 36-39.

31 A.g.e., s. 57-58.

32 Hippokrates, *Morb.,* I, 30 (bkz. *Œuvres complètes,* a.g.e., cilt VI, s. 200).

33 A.g.e., s. 245; *Epid.,* II, 6 (bkz. *Œuvres complètes,* cilt V, s. 138), ve *Morb.,* III, 10 (bkz. *Œuvres complètes,* a.g.e., cilt VII, s. 130).

34 *De part. an.,* 477 a 21-23.

35 *De inc. an.,* 706 b 10.

36 *De part. an.,* 651 a 1217.

37 Bkz. Klibansky, Panofsky ve Saxl, s. 10-13.

38 Hippocrates, *Aff.,* 32 (bkz. *Œuvres complètes,* a.g.e., cilt VII., s. 248).

39 A.g.e., s. 212-13. Ancak Hippokrates okulundan gelen bazı doktorların kan fazlalığının ve daha büyük bir oranda kansızlığın hastalıklara yol açabileceğini düşündüklerini itiraf etmek gerekir. Ayrıca bkz. Klibansky, Panofsky, ve Saxl, s. 13.

40 A.g.e., s. 52-53.

41 Kalinos, *In Hippocratem de nat. hom.,* 28 (bkz. Kalinos, *Opera Omnia,* yay. haz. C.G. Kühn [Leipzig, 1821-23], cilt XV, s. 97); ayrıca bkz. Klibansky, Panofsky ve Saxl, s. 57-58. Ancak Kalinos'ta bileşimlerin ortaya çıkışında nitelikler salgılardan daha fazla yer tutuyordu. Onun kuramına göre sekiz tür karakter vardı ve bu karakterler dört nitelikten birinin ya da bir araya gelen iki niteliğin oluşturduğu bileşimin baskın oluşuyla belirleniyordu. Bir salgının karakterini belirleyen de iki niteliğin bir araya gelmesinden oluşan bileşimdi (kan sıcak ve nemli, safra soğuk ve kuruydu, vs), oysa daha sonraları mizaçların salgılar tarafından belirlendiği kabul edilmişti.

42 Kalinos, nemli bir sıcaklığın etkisinde olanları, yani kan salgısının baskın olduğu kişileri şöyle tarif etmektedir: "Uyudukları zaman, bir süre onları uyandırmak mümkün değildir, hem uykuya hem de uykusuzluğa eğilim gösterirler ve uyanıkken düş görürler." *Ars med.,* 8, 3 *(Opera Omnia.* a.g.e., cilt. I, s. 296). "Gözleri ve duyuları pek keskin değildir. (Kuru bir sıcaklığın etkisinde olanlara göre) daha az hareketli oldukları söylenemese de, pek kavgacı bir doğaları da yoktur, ama çabuk sinirlenirler." *Ars. med.,* 11 *(Opera Omnia,* a.g.e., cilt I., s. 336).

43 Mikrokozmosla makrokozmos arasında –Hippokrates okulundan gelen doktorların daha önce ortaya koymuş oldukları bağlantılar dışında– yeni bağlantılar ortaya koyarak, dört mizaç kuramını sistemli bir hale getiren ve daha sonraki çağlara iletilmesini sağlayan metinler arasında en önemlileri şunlardır: Kalinos'un, Polybus'un *De natura hominis* yapıtı üzerine tefsiri; Kalinos'a atfedilen bir başka yapıt; yine MÖ III. yüzyılda yazılan ve Soranus'a atfedilen, ancak kimin yazdığı tam olarak bilinmeyen bir yapıt; Vindician'ın dört mizaç öğretisinin Ortaçağa aktarılmasında büyük bir etkisi olan mektubu; Venerable Bede'nin *De temporum ratione* (VII. yüzyıl) isimli yapıtı. Kaynaklarla ilgili bilgi için bkz. Klibansky, Panofsky ve Saxl, s. 59-61; Antik Dönemden Ortaçağa kadar dört mizaçlar öğretisi hakkında genel bilgi için bkz. J. van Wagenmgen, "De quattuor temperamentis," *Mnemosyne,* 46 (1918): 374-82; W. Seyfert, "Ein komplexionentext einer Leipziger Inkunabel (angeblich eines Johann von Neuhaus) und seine handschriftliche Herleitung aus der Zeit nach 1300," *Archiv für Geschichte der Medium* 20 (1928): 272-99, 373-89.

44 Klibansky, Panofsky ve Saxl, s. 62-63'te tarif edilen sisteme bakınız.

45 C*omplexio* teriminin skolastik gelenek içindeki anlamı için bkz. P.G. Ottoson, *Scholastic Medicine and Philosophy*, 1984.
46 Conches'li William, *Philosophia,* IV. 20 (Migne, *PL,* CLXXII, 93).
47 A.g.e., I, 23 (Migne, *PL,* CLXXII, 55, 56).
48 Bu çizimler hakkında bilgi için E. Wickersheimer'in mükemmel makalesi, "Figures medico-astrologiques des IX, Xet XI siècles," *Janus* 19 (1914): 157-77.
49 A.g.e., ve Schöner, a.g.e., s. 99-100.
50 Ortaçağ kökenli bu çizimler Rönesans boyunca basılı kitaplarda yaygınlık kazanmıştı, elimizdeki son örneğin tarihi 1607'dir. Dörtlü sistemin kozmografik modelleri hakkındaki Rönesans geleneği için bkz. S. K. Henninger, Jr., *Cosmographic Mirror*, 1977, s. 103-10.
51 Bkz. Klibansky, Panofsky ve Saxl, s. 290-99 ve G. Lutke Notarp, Von Heiterkeit, *Zorn, Schvermut und Lethargie: Studien zur Ikonographie der vier Temperaments in der niederlandischen Serien- und Genregraphik des 16. und 17. Jahrhunderts* (Münster, New York, Münih ve Berlin, 1998).
52 Kalinos'un hacamat hakkındaki düşünceleri için, *Opera Omnia*, a.g.e., kitap XI, XIX. Tıpta hacamat hakkında bilgi için bkz. K.J. Bauer, *Die Geschichte der Aderlasse* (Münih, 1870); A. Castiglioni, "Der Aderlass," *Ciba Zeitschrift* 6 (1954): 2186-95; R.E. Siegel, Walter Pagel'e adanan makaleler, yay. haz. A. G. Debus (New York, 1962), s. 143-75; P. Brian, *Kalinoa*, (Cambridge, 1986).
53 G. Bezza, *Arcana Mundi: Antologia del pensiero astrologico antico* (Milano, 1995), cilt II, s. 678.
54 Burçların bedenin farklı kısımları üzerindeki etkisi ve gezegenlerin organlar üzerindeki etkisi, *melotezi* adı verilen ve Yunan, Hint, Arap ve Latin astrolojilerinde de bulunan antik öğreti içinde sistemleştirilmişti, Batlamyus astrolojinin tıp alanındaki uygulamalarını bu disiplinin temel kaynakları arasında sayıyordu.
55 Bkz. Petrus de Montagnana, *Degnissimo fascicolo de medicina* (Venedik, 1493).
56 Bu konular hakkında bkz. K. Sudhoff, *Tradition und Naturbeobachtung in den Illustrationen medizinischer Handschriften und Frühdrucke vornehmlich des 15. Jahrhunderts* (Leipzig, 1907), s. 30-39; "Lasstafelkunst in Drucken des 15. Jahrhunderts," *Archiv für Geschichte der Medizin* 1 (1907/8), s. 219-28; *Beiträge zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter: Graphische und textliche Untersuchungen im mittelalterlichen Handschriften* (Leipzig, 1914-18), cilt I, s. 144-219.
57 Bkz. *Der Fasciculus medicinae des Johannes Ketham Alemmannus*, yay. haz. K. Sudhoff (Milano, 1918), p. 47.
58 *Od*., X, 524 vs.; XI, 34 vs.; Antik dünyayla ilgili motifler için bkz. A. Bouchè-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquitè (*Paris, 1880), cilt I, s. 332 vs.; cilt III, s. 372 vs.; L. Fahz, *De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae* halen önemli bir okumadır (Gieszen, 1904), s. 110-21.
59 534 vs.
60 *Aen.,* VI, 248ff.; bkz. E. Norden. *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI* (Leipzig, 1934), s. 198 vs.; R.J. Clark, *Catabasis* (Amsterdam, 1979), s. 37 vs., 77 vs.
61 *Civ. Dei,* VII, 35: "Varro ... adhibito sanguine etiam inferos perhibet sciscitari et nekuomanteian Graece dicit vocari, ... ubi videntur mortui divinare"; bkz. B. Cardanus, *M. Terentius Varro Antiquitates rerum divinarum,* Bölüm I-II (Wiesbaden, 1976), s. 36.
62 *Od*., X, 513-15; XI, 24ff.
63 Apollonius Rhodius'tan (III, 1032: ama burada çukur yuvarlaktır) Valerius Flaccus'a (I, 735), Horatius Flaccus'tan *(Sat.,* I. 8, 28) Ovidius'a *(Met*., VII, 245), Seneca'dan *(Oed.,* 550, 56465, Şekil 6) Statius'a *(Theb.,* 451-52), Silius Italicus'a, XIII, 427 ve Elio Anstides'e kadar; bkz. A.-M. Tupet, *La Magie dans la poésie latine* (Paris, 1976), s.372-73.
64 Erotik büyü hakkında bkz. Propertius, III. 6, 25-30; IV, 5, 5-18 (*consuluitque striges nostro de sanguine*); bkz. Fahz, a.g.e., s.122 vs.; Tupet, a.g.e., s. 348 vs.
65 Seneca, *Med.,* 771 vs.
66 Apollonius Rhodius, IV, 704 vs.
67 Ovidius, *Met.,* XIV, 408.
68 Virgilius, *Aen.,* IV, 621: "Haec precor, hanc vocem extremam cum sanguine fundo"; Servius, *ad. loc*.: "Cum sanguine fundo: quasi imprecationes ipsas suo consecraret cruore."

69 *Met.,* IV, 500-505.
70 *Phars.,* VI, 480 vs.
71 *Aen.,* VI, 232 vs.
72 İran ve Mısır'daki öncüller için bkz. T. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* (Leipzig, 1921), s. 208. § 799; S. Eitrem, "Varia", *Symbolae Osloenses* 32 (1957): 110-11.
73 *Sat.* I. 8, 2529. Bu pasajın ve benzer başka pasajların çözümlemesi için bkz. S. Sergio Ingallina, *Orazio e la magia* (Palermo, 1974), s. 95 vs.
74 507 vs.; diğer referanslar için bkz. *Arcana mundi,* yay. haz. G. Luck (Milano, 1997), cilt I, s.. 574-81.
75 Yine Isidore *(Etym.,* VIII. 9, 9) ölüleri çağırmak için cesedin kana bulandığını belirtir.
76 750 vs.; "Protinus astrictus caluit cruor atraque fovit // vulnera et in venas extremaque membra cucurrit...."
77 *Hist. nat.,* XXVIII, 2: "Sanguinem quoque gladiatorum bibunt, ut viventibus poculis, comitiales morbi, quod spectare facientes in eadem harena feras quoque horror est ... illi ex homine ipso sorbere efficacissimum putant calidum spirantemque et vivam ipsam animam ex osculo vulnerum."
78 Bkz. Aulus Cornelius Celsus, *Med.,* III. 23, 7; Scribonius Largus, bu yazarın tek bir yapıtı ulaşabilmiştir elimize; Tertullianus, *Apol.,* 9, 10.
79 Bkz. E. Rohde, *Psiche* (Bari, 1914-16), cilt I, s. 51 vs.
80 *Od.,* XI, 153-54, 390. Ayrıca bkz. R. Laurenti, "Il sangue come strumento di conoscenza nella filosofia presocratica", *Sangue antropologia nella letteratura cristiana* içinde, yay. haz. F. Vattioni (Roma, 1982), c*ilt* I, s. 171-98; R.B. Omans, *Le origini del pensiero europeo* (Milano, 1998), s. 72-74, 85-88, 147 vs.
81 Büyük olasılıkla V. yüzyılda yaşamıştı, yaşamı ve yapıtları hakkında bilgi edinmek için şu eserin giriş kısmına bkz.: *Orapollo, I geroglifici,* giriş, çeviri ve dipnotlar M.A. Rigoni ve E. Zanco (Milano, 1996).
82 Buradaki eşleştirmeler doğrudur.
83 Horapollon, *Hieroglyphica,* giriş ve yorumlar F. Sbordone (Napoli, 1940), s. 14-16.
84 XVI. yüzyılda, semboller hakkında yapılan önemli çalışmalarda da, yine benzer motifler kullanılmıştı, örneğin Pierio Valenano'nun çalışmaları, *Hieroglyphica* (*Lyons,* 1602; ilk baskı 1556), s. 212-14, 567-68; ve Antonio Ricciardi, *Commentana Symbolica* (Venedik, 1591), s. 184.
85 Bkz. Sbordone'un yorumları; yine kayda değer bir örnek olarak Horapollon, *Hieroglyphica,* yay. haz. C. Leemans (Amsterdam, 1835), s. 151-54. A. Piankoff, *Le Cœur dans les textes egyptiens depuis I'Ancien jusqu'a la fin du Nouvel* Empire (Paris, 1930), s. 1-13.
86 Antik Yunan dönemindeki Pnömatoloji ile benzerlikler için bkz. R.B. Omans, s. 69 vs, 121 vs.
87 Bkz. H. Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1952), s. 121-22, 296-97.
88 Bkz. C. Blum, *Artemidorus* (Uppsala, 1936), s. 52 vs.
89 Şu eserin giriş kısmına bkz. Artemidorus, *Il libro dei sogni,* yay. haz. D. del Corno (Milano, 1975), s. XLVI-XLVIII.
90 I, 37; V, 58.
91 V, 6.
92 Bkz., *II*., XIV, 434; XXI, 2.
93 İlk kez 1508'de Venedik'te basılan bu eser, 1552'de yapılan Basel baskısında, Alsaslı bilgin Corrado Licostene (Corrado Wolffhart) tarafından "ekleriyle birlikte" yayımlanmıştı. Değerli *apparatus criticus*'u ve notları ile günümüzde de büyük önem taşıyan Valerius Maximus, *De dictis factisque memorabilibus,* ve Jul. Obsequens, *De prodigiis, cum supplements Conradi Lycosthems* (Paris, 1822-23), cilt II., s. 1-207 içinde.
94 A.g.e., 71; 83; 86; 101; 103; 104; 112; 113; 129.

# *"Semen est Sanguis"* Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta Kan

KAAN H. ÖKTEN

**Giriş**

Ortadoğu kökenli din ve inanışlar içinde kan fenomenine sıkça rastlanmakta, bazı hallerde bu fenomenin söz konusu din ve inanışların odağına kadar taşındığı görülmektedir.[1] Örneğin Eski Mısır mitolojisinde kan, gök tanrıçası Nuth'un her sabah güneş tanrısı Re'yi doğurmasına eşlik eden tan kızıllığı olarak yorumlanmaktaydı. Güneşin doğuşu sırasındaki kızıllık, Re'nin doğumu sırasında akan kan olarak görülüyordu.[2]

Öte yandan Sümer yaratılış mitosu *Enûma Eliş*'te tanrı kanının, insanın yaratılışında temel öğe olarak kullanıldığı görülmektedir: Yarattıklarından sıkılarak onları yok etmek isteyen "ilk öncel" tanrı Apsu'nun, tanrı Ea tarafından öldürülmesi üzerine Apsu'nun eşi Tiamat, Ea'ya karşı gelecek, Ea'nın Apsu'dan olan oğlu Marduk bunun üzerine Tiamat'ı öldürerek onun bedeninden yeri ve göğü yaratacaktır. Bunun üzerine Marduk, insanoğlunun yaratılması için, Tiamat'a bağlı olup da artık köle durumuna düşmüş olan tanrılardan birinin kurban edilmesini isteyecektir. Kurban edilmesine karar verilen ve Ea'nın hükmüyle damarları kesilerek öldürülen tanrı Kingu'dur: "Bağladılar Kingu'yu, Ea'nın önünde tuttular; ceza verdiler ona, keserek kanını(n ana damarlarını). Kanından yarattılar insan soyunu" (Tablet VI).[3]

Destanda ifade edildiği şekliyle "insan soyu"nun tanrı kanından, yerin ve göğünse tanrı bedeninden yaratılması, dünyevi ve insani varoluşun tanrısal özünü yansıtması bakımından son derece dikkat çekicidir.[4] Özellikle insanın kandan yaratılmış olması, nakledilmiş en eski Ortadoğu mitoslarından birisi olan *Enûma Eliş*'te dahi "kan" fenomeninin insan varlığıyla ne kadar

özdeş tutulduğunun bir göstergesidir. İnsan-kan ya da varlık-kan özdeşliğinin özellikle Yahudilikte dini akide noktasına kadar çıkartılması, bu açıdan bakıldığında şaşırtıcı gelmemektedir.

**Yahudilikte Kan**

Yahudilikte "kan"ın (dam) fıtri öncelliği, *Enûma Eliş*'teki kadar aşikâr bir metin/ayet halinde nakledilmemişse de İbrani Kitabı Mukaddesi'nde (*Tanah*) kanla ilgili hükümler, bu öncelliğin önemini gayet açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Tevrat'ta (*Tora*) kan, canlılara yaşam veren öğe olarak ifade edilmektedir: "Çünkü canlılara yaşam veren kandır. Bundan dolayı İsrail halkına, hiçbir etin kanını yemeyeceksiniz, dedim. Çünkü her canlıya yaşam veren kandır. Onu yiyen halkın arasından atılacaktır" (Levililer/Vayikra 17: 14).[5] Bu hükmü tamamlayan ikinci bir emir, Yasa'nın Tekrarı/Devarim'de yer almaktadır: "Ama kan yememeye dikkat edin. Çünkü ete can veren kandır. Etle birlikte canı yememelisiniz" (Yasa'nın Tekrarı/Devarim 12: 23).

Bu iki emirden elde edilebilecek dinsel doktrini şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Tüm canlılara yaşam veren kandır.
- Ete can veren kandır.
- Etle birlikte can yenmemelidir.
- Et (beden) ile can (kan) arasında fıtri bir fark, varlıksal bir ayrım vardır.
- Fıtri ayrımın yaratıcısı Tanrı'dır.
- Kanın ve canın sahibi Tanrı'dır.

Çıkarsanan bu son akide, Kayin ve Evel/Habil anlatısında bir hüküm şeklinde ifade edilmiştir: "Kayin, kardeşi Evel'e (bir şey) söyledi. Sonra, kırdayken Kayin, kardeşi Evel'e karşı kalktı ve onu öldürdü. Tanrı Kayin'e 'Kardeşin Evel nerede?' diye sordu. 'Bilmiyorum' diye cevap verdi (Kayin). 'Kardeşimin bekçisi miyim ben?' Tanrı 'Ne yaptın?' dedi. 'Kardeşinin kanının sesi topraktan Bana doğru haykırıyor. Şimdi sen, kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açan topraktan daha da lanetlisin. Toprağı işlediğin zaman, artık sana kuvvetini vermeyecek. Dünyada göçebe ve yalnız olacaksın' " (Yaratılış/Bereşit 4: 8-12). Buna ek olarak: "Diğer yandan; kendi yaşamınızın kanının hesabını soracağım. [Ayrıca bu tür bir] Hesabı her vahşi hayvanın elinden soracağım. [Her bir] İnsan hayatının hesabını, insanın elinden – [hatta] insanın kendi kardeşinin [bile] elinden – soracağım. İnsan

kanı döken kişinin kanı, [yine] insan tarafından dökülecektir, çünkü Tanrı, insanı Kendi görüntüsünde yapmıştır" (Yaratılış/Bereşit 9: 5-6).

Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratması ile kardeş kanı dökmenin, yani insan öldürmenin, cezasının ölüm olması arasındaki ilişki, Yaratan ile Yaratılan arasındaki *ousia* (töz) özdeşliğine işaret etmektedir ki, bu özdeşliği en ileri noktasına kadar götürüp işleyen Hıristiyanlıktaki *homoousia* (eştözlülük) akidesi olacaktır. Bu konuya Hıristiyanlık bahsinde geri dönülecektir.

Kayin ile Evel anlatısından çıkarsanabilecek inanç akideleri, teolojik açıdan son derece yoğundur. Yukarıdaki dinsel doktrin sıralamasının sonuncusu olan "kanın ve dolayısıyla canın sahibi Tanrı'dır" hükmü, bu anlatının birinci ve doğrudan sonucudur. Ancak anlatıdaki vurgular ve sözcük seçimleri bu sahnenin önem ve ciddiyetini bir o kadar artırmaktadır. Göze çarpan ilk husus, Kayin'in Evel'i öldürmesinden sonra Tanrı'nın Kayin'e yönelttiği sorudur: "Kardeşin Evel nerede?" (4: 9). Evel'in katledilmiş olduğunu bilememe gibi bir durum olamayacağına göre Tanrı, burada Kayin'den âdeta hesap sormaktadır. Buradan çıkarsanacak olan, Tanrı'nın her şeyi bilmesine karşın, insan edim ve davranışlarının hesabını sorması, insanı edimlerinden sorumlu tutmasıdır. Kayin'in bu soru karşısındaki cevabı kaçamak ve yalandır: "Bilmiyorum" (4: 9). Oysa Kayin, Evel'e ne yaptığını pekâlâ bilmektedir, çünkü onu kasten öldürmüştür. Buradan çıkarsanak diğer bir nokta, her edim ve davranışın kaydedileceği, hesap vermekten kaçınmanın imkânsız olacağıdır.

Bu kısa sorgulama faslından sonra Tanrı'nın verdiği tepki son derece ilginç ve önemlidir: "Ne yaptın?" (4: 10). Sorunun içerdiği dehşete düşmüşlük ve inanamama duygusu, Kayin'in işlediği günahın boyutlarını yansıtır niteliktedir. Kardeş katili Kayin'in yaptığı, Tanrı'nın dahi dehşete düşmesine neden olmaktadır. Çünkü insanın insanı öldürmesi, tüm yaratılış planına ters olduğu gibi, yaratılış içerisinde böyle bir seçeneğin bulunması ve Âdem'in oğullarından birinin diğerini öldürmesi, yani bir katlin "daha" ikinci insan neslinde gerçekleştirilmesi, bu planda hesap vermenin de bulunması gerektiğinin göstergesidir. Zaten bunun özetini, Tanrı'nın sarf ettiği ikinci cümle vermektedir: "Kardeşinin kanının sesi topraktan Bana doğru haykırıyor" (4: 10). Tanrı'nın bedene can vermesi için yarattığı ve Kayin'in akıttığı kan, insan fıtratının bir diğer öğesi olan toprak ("Tanrı, adamı toprağın tozundan şekillendirdi"; 2: 7a) tarafından kabul edilmemekte ve buradan Tanrı'ya haykırmaktadır. Buradan çıkan sonuç, yaratılan her şeyin bir ahenk içinde olduğu, bu ahenk ya da bütüne ters bir edim veya harekette, yaratılanın buna karşı Tanrı'ya haykırdı-

ğı, ona "ses"lendiğidir. Buradaki ses, ontolojik bütünlüğün ahenginin çağrısıdır. Bu açıdan bakıldığında, "toprağın seslenişi" ve "kanın sesinin topraktan haykırması" imgesi son derece çarpıcı bir metafordur. İnsan kanının toprağa akıtılmasıyla toprağa ve Tanrı'ya karşı işlenen suç dolayısıyla toprak insanoğlu için artık lanetlenmiştir. Anlatıda bunun ifadesi, "Şimdi sen, kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açan topraktan daha da lanetlisin"dir (4: 11). Toprağın "ağzını açması" çarpıcı bir imgedir: Toprak yutucudur, ama yuttuğu şey, ete can veren kan olduğu için insanoğlu lanetlenecektir. Toprağın yutuculuğu, kayıtsız bir emicilik değildir. Yukarıda sözü edilen öğelerin ahengi dikkate alınacak olursa, insan kanının toprağa karışması, toprağın ve dolayısıyla Tanrı'nın lanetini doğurmaktadır. Bu lanet iki boyutludur: Birincisi, insanın topraktan elde ettiği geçiminin artık zorlaşmasıdır ("Toprağı işlediğin zaman, artık sana kuvvetini vermeyecek"; 4: 12). Bilindiği gibi, Adam ile Hava anlatısında "Eden Bahçesinden Kovulma"yla sonuçlanan "Yasak Meyveden Yeme Edimi", beraberinde insanoğlunun geçimini zorlaştıran bir laneti de getirmişti: "Adam'a ise 'Eşini dinlediğin ve sana özellikle emrederek Ondan Yeme! dediğim ağaçtan yediğin için, toprak senin yüzünden lanetli olacak' dedi. 'Hayatının tüm günlerinde ondan (topraktan) ıstırapla yiyecek çıkartacaksın. Senin için diken ve çalı yeşertecek ve sen yabani ot yiyeceksin. Toprağa geri dönene kadar ekmeğini alnının teriyle yiyeceksin; çünkü sen ondan (topraktan) alınmıştın; çünkü tozsun sen ve toza geri döneceksin' " (Yaratılış/Bereşit 3: 17-19). Kayin'in kardeşini öldürmesiyle toprak bir kez daha lanetlenmiş, babası Adam'ın lanetlenmesine ek olarak daha şiddetli bir cezaya mahkûm edilmiştir. Bu ceza, toprakla insanoğlu arasındaki ilişkinin tamamıyla yabancılaşması anlamına gelecektir.

Kayin'in işlediği cinayet dolayısıyla toprağın lanetlenmesinin ikinci boyutu, insanoğlunun dünyadaki durumunu özetleyen yine son derece çarpıcı bir

**Kan Psikolojisi**

1930'larda Japonya'da Takeji Furukawa, kan grupları ile kişilik özellikleri arasında ilişki kurarak, kan psikolojisi kavramını gündeme getirdi; aynı yaklaşım baba ve oğul Nomi'ler, Masakino ve Toshitaka Nomi tarafından günümüze taşındı, sonuçta 1997 yılı gibi yakın bir tarihte, Japonya'nın önde gelen beş televizyon kanalından dördünde, kan gruplarının insan ilişkileri, uygun meslekler, iş dünyasında başarı düzeyi konularındaki belirleyici özelliklerini işleyen programlar düzenli olarak yayımlanmaya başladı... Kan tipinin insanların fiziksel ve zihinsel sağlığını belirlediği inancı çizgisinde devam edecek olursak, Dr. Peter J. D'Adamo tarafından öne sürülen bir görüşe göre, kan grupları ile uygun beslenme şekli arasında bir ilişki var ve kişiye yararlı gıdaların kan tipine göre belirlenmesi gerekiyor...

imgeyle sunulmaktadır: "Dünyada göçebe ve yalnız olacaksın" (4: 12). Buradaki "göçebe ve yalnız olacaksın" ifadesi, daha sonraları insanoğlunun "yersiz/yurtsuz"luğu üzerinde duran çağdaş felsefi analizlerin söylemini (özellikle de Heidegger'in *unheimisch* ve *unheimlich* kavramlarını ya da Deleuze/Guattari'nin "Kapitalizm ve Şizofreni" çalışmasındaki "göçebebilim" çözümlemelerini) önceler niteliktedir. "Göçebe ve yalnız" ifadesi, yerleşeceği sabit bir yurdu olmamak, yapacağı bir şeyi olmamak, amaçsızca dolanmak, boş olarak dolaşıp durmak, yanında kimsenin olmaması gibi anlamları dile getirdiğinden, kardeşi Evel'i öldürmesinden sonra Kayin'in lanetlenen toprak üzerinde (yeryüzünde, dünyada) yaratılış amacından çıkmış bir varoluşu sürdürmesi, savrulmuş bir oyalanma olarak burada var olması ve vaktinin (ömrünün) geçmesini ve belki de tükenmesini beklemekten başka bir çaresi olmamasını yansıtmaktadır. İki cümle sonra Kayin'in "İşte bugün beni toprağın üzerinden sürdün ve ben Yüzünden gizlenmek durumundayım" (4: 14a) diye şikayet etmesi, dünyadaki yaşamda Tanrı'nın Yüzünden (iki anlamda: hem verdiği huzur, dinginlik; hem de huzurda bulunmak, Tanrı'nın yanında olmak) uzak olduğunu dile getirmektedir.[6] Tanrı'nın Kayin'in bu yersiz/yurtsuzluğunu ortadan kaldırmaması için onun öldürülmesini (ve belki de kendi canına kıymasını) önlemek amacıyla sarf ettiği hüküm de, dünyadaki "lanetlenme sonrası varlığın" bir ceza olarak korunmasına yöneliktir: "Tanrı ona 'Bu yüzden Kayin'i her kim öldürürse ...! (Kayin) Yedinci nesilde cezalandırılacaktır" (4: 15a).[7]

Kayin ve Evel anlatısındaki kan dökme hadisesinin arka planında, Yahudilikte kan konusunun dini akidelere nasıl işlendiği, neden bu kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Canı Tanrı bahşettiğinden can O'nundur ("Yüzünü gizleyince dehşete kapılırlar, soluklarını kesince ölüp toprak olurlar. Ruhunu gönderince var olurlar, yeryüzüne yeni yaşam verirsin"; Mezmurlar/Teilim 104: 29-30). Kanın özü can olduğuna göre, kanın herhangi biçimde tüketilmesi (örneğin yenmesi ya da gıda ürünü haline getirilmesi) yasaktır. *Tora*'da bunlarla ilgili hükümler açıktır: "Hareketli her canlı size yiyecek olacaktır. [Artık] Size her şeyi, tıpkı yeşillik ve bitkiler gibi verdim. Ancak yine de bir hayvanın etini, o hayattayken yiyemezsiniz" (Yaratılış/Bereşit 9: 3-4). Buradaki "hayattayken" ifadesinin karşılığı "kanı canında bulunan et" olduğundan, dünya üzerindeki varoluşta etin nasıl yeneceğine dair bir sınırlama getirilmektedir. Etin yenilebilir olması için, hayvan belli biçimde kesilip kanından arındırılması gerekir (*kaşer*). Eti kandan arındırma tekniklerine (*kaşerut*) aşağıda değinilecektir.

*Kaşer* etle ilgili emrin ne kadar ciddi olduğu, İsrailoğulları'nın (*Bene-Yisrael*) Filistinliler'i savaşta yenmesinden sonra onların tüm hayvanlarını kanlarını akıtmadan yemesi üzerine Saul'ün Birinci Samuel/Şemuel'de aktarılan tepkisinden de görülebilir: "O gün İsrailliler, Filistliler'i Mikmas'tan Ayalon'a kadar yenilgiye uğrattılar. Ama İsrail askerleri o kadar bitkindi ki, yağmaladıkları mallara saldırdılar; davarları, sığırları, buzağıları yakaladıkları gibi hemen oracıkta kesip kanını akıtmadan yediler. Durumu Saul'a bildirerek, 'Bak, askerlerin kanlı eti yemekle RAB'be karşı günah işliyor!' dediler. Bunun üzerine Saul, 'Hainlik ettiniz!' dedi, 'Hemen büyük bir taş yuvarlayın bana.' Sonra ekledi: 'Halkın arasına varıp herkesin öküzünü, koyununu bana getirmesini söyleyin. Onları burada kesip yesinler. Eti kanıyla birlikte yiyerek RAB'be karşı günah işlemeyin.' O gece herkes öküzünü getirip orada kesti" (Birinci Samuel/Şemuel 14: 31-34). Birkaç cümle sonra Saul, söz konusu emrin ne kadar ciddi olduğunu bir kez daha vurgular: "İsrail'i kurtaran yaşayan RAB'bin adıyla derim ki, bu günaha yol açan oğlum Yonatan bile olsa kesinlikle öldürülecektir" (Birinci Samuel/Şemuel 14: 39).

Yasa'nın Tekrarı/Devarim'de, etin nasıl yenmesi gerektiğine ilişkin hükümler açıkça sıralanmıştır. Bunlar şöyledir:

• "Tanrınız RAB'bin sizi kutsadığı ölçüde, yaşadığınız kentlerde dilediğiniz kadar hayvan kesip etini yiyebilirsiniz. Dinsel açıdan temiz ya da kirli kişi, bu eti ceylan ya da geyik eti yer gibi yiyebilir. Ancak kan yemeyeceksiniz. Kanı su gibi toprağa akıtacaksınız" (Yasa'nın Tekrarı/Devarim 12: 15-16).

• "Ama kan yememeye dikkat edin. Çünkü ete can veren kandır. Etle birlikte canı yememelisiniz. Kan yememelisiniz; kanı su gibi toprağa akıtacaksınız. Kan yemeyeceksiniz. Öyle ki, size ve sizden sonra gelen çocuklarınıza iyilik gelsin. Böylece RAB'bin gözünde doğru olanı yapmış olursunuz" (Yasa'nın Tekrarı/Devarim 12: 23-25).

• "Sığır ve davarlarınızın içinde ilk doğan her erkek hayvanı Tanrınız RAB'be ayıracaksınız. Sığırınızın ilk doğan öküzüyle iş yapmayacak, sürünüzün ilk doğan koyununu kırkmayacaksınız. Siz ve aileniz her yıl Tanrınız RAB'bin önünde, O'nun seçeceği yerde onları yiyeceksiniz. Bir hayvanın özürü varsa, topal ya da körse, herhangi bir ciddi sakatlığı varsa, onu Tanrınız RAB'be kurban etmeyin. Bu durumdaki hayvanları kentlerinizde yiyebilirsiniz. Dinsel açıdan temiz ya da kirli kişi bunların etini ceylan ya da geyik eti yer gibi yiyebilir. Ancak kan yemeyeceksiniz. Kanı su gibi toprağa akıta-

caksınız" (Yasa'nın Tekrarı/Devarim 15: 19-23).

Yasa'nın Tekrarı/Devarim'in yanı sıra Levililer/Vayikra'da da bu hususta açık hüküm ve emirler bulunmaktadır:

• "Hayvan yağı ve kan yemeyeceksiniz. Yaşadığınız her yerde kuşaklar boyunca bu kural hep geçerli olacak" (Levililer/Vayikra 3: 17).

• "İsrail halkına de ki, 'İster sığır, ister koyun ya da keçi yağı olsun, hayvan yağı yemeyeceksiniz. Kendiliğinden ölen ya da yabanıl hayvanların parçaladığı bir hayvanın yağı başka şeyler için kullanılabilir, ama hiçbir zaman yenmemeli. Kim yakılan ve RAB'be sunulan hayvanlardan birinin yağını yerse, halkımın arasından atılacak. Nerede yaşarsanız yaşayın, hiçbir kuşun ya da hayvanın kanını yemeyeceksiniz. Kan yiyen herkes halkımın arasından atılacak' " (Levililer/Vayikra 7: 23-27).




Hieronymus Wierix (1553-1619), *Bebek İsa'nın kanayan elleri*, Brüksel, Bibliothèque Royale de Belgique

• "İsrail halkından ya da aralarında yaşayan yabancılardan kim kan yerse, ona öfkeyle bakacağım ve halkımın arasından atacağım. Çünkü canlılara yaşam veren kandır. Ben onu size sunakta kendinizi günahtan bağışlatmanız için verdim. Kan yaşam karşılığı günah bağışlatır. Bundan dolayı İsrail halkına, sizlerden ya da aranızda yaşayan yabancılardan hiç kimse kan yemeyecek, dedim. İsrail halkından ya da aralarında yaşayan yabancılardan kim eti yenen bir hayvan veya kuş avlarsa, kanını akıtıp toprakla örtecektir. Çünkü canlılara yaşam veren kandır. Bundan dolayı İsrail halkına, hiçbir etin kanını yemeyeceksiniz, dedim. Çünkü her canlıya yaşam veren kandır. Onu yiyen halkın arasından atılacaktır. Yerli olsun, yabancı olsun ölü bulduğu ya da yabanıl hayvanların parçaladığı bir hayvanın leşini yiyen herkes

giysilerini yıkayacak, kendisi de yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Ancak bundan sonra temiz sayılacaktır. Eğer giysilerini yıkamaz ve yıkanmazsa suçunun cezasını çekecektir" (Levililer/Vayikra 17: 10-16).

Tüm bu hüküm ve emirler, yaşanan Yahudi dininde *kaşerut*'a, yani "*Tora*'ya ve dinsel esaslara göre saptanmış çerçevede yer alan kurallara göre Museviler için yenmesi mübah olan yemeklerin hazırlanmasında göz önünde tutulması gereken hüküm ve gelenekler sistemi"ne[8] dönüşmüştür. Kaşerut'a uygun olan gıdalara *kaşer* gıdalar denmekte olup, *kaşerut*'un temelinde bulunan ve yenmesi yasaklanan hayvanlar şunlardır:[9]

- Tüm sürüngen ve yumuşakçalar (suda ve karada);
- Pulsuz ve yüzgeçsiz balıklar;
- Kabuklu su hayvanları (ıstakoz ve karides gibi);
- Yırtıcı vahşi hayvanlar ve bunların öldürdüğü hayvanlar;
- Ayak toynakları yarık olan ve geviş getirmeyen hayvanlar (özellikle domuz);
- Geviş getiren fakat toynakları yarık olmayan hayvanlar (özellikle tavşan);
- *Kaşer* dahi olsa, hayvanların siyatik damarı gibi çıkarılması güç olan damarlarına sahip olan arka bölümleri (bu nedenle bonfile *kaşer* değildir);
- Kanatlı hayvanların yirmi dört çeşidi (akbaba, kartal, kuzgun, baykuş, yarasa gibi) ve bunların yumurtaları;
- Kan içeren her türlü yumurta;
- Kanatlı kanatsız tüm böcekler (sinek, arı, karınca gibi; çekirgeyle ilgili bazı farklı uygulamalar söz konsudur);
- Kurtlanmış, böceklenmiş meyve, sebze, tahıl, bakliyat.

*Şehita* olarak anılan hayvan kesme işlemiyle et, *kaşer* hale gelir. *Şehita*'nın belirli kuralları vardır. *Şohet* olarak isimlendirilen kasap, *kalaf* denilen çelik bıçakla hayvanı gereksiz acı çekmemesi için tek darbede şah damarından boğazlar ve damarlarındaki tüm kanın akıp toprağa karışmasını sağlar. Kesim sırasında *şohet*, *şehita* duası okur. Kesilen hayvanın iç organları hastalıklı olup olmadığını kontrol amacıyla incelenir. Sağlıklı bulunan hayvanların tüm kanı, yağı, damarları ve bazı organları ayıklanarak *kaşer* damgası basılır. "*Tora*'ya göre hayvanın kanı 'can' olarak sayıldığından, *kaşer* etin dahi yenmeden evvel kandan arındırılması gereklidir. Bunun için et önce yarım saat suya batırılır. Sonra tuzlanarak bir süre bırakılır ve daha sonra tekrar yıkanır. Et yanlışlıkla 24 saat kadar suda kalırsa, kanla pişmiş olur ve kullanılamaz. Keza, kesimden üç gün içerisinde suya batırılmadıysa, et tuzlamayla *kaşer-*

leştirilemez. Bu durumda doğrudan ateş üzerinde yakılarak kandan arındırılır."[10]

Öte yandan etli ve sütlü yiyeceklerin birlikte yenmemesi de *kaşerut*'un önemli bir özelliğidir. *Tora*'da üç kez etli ve sütlülerin birlikte yenmemesi gerektiği hükmünün bulunduğu göze çarpmaktadır: "Oğlağı anasının sütünde haşlamayacaksınız" (Mısır'dan Çıkış/Şemot 23: 19b – Mısır'dan Çıkış/Şemot 34: 26b – Yasa'nın Tekrarı/Devarim 14: 21b).

Kan içeren etin yenmemesine ilişkin bu hüküm ve emirlere koşut olarak, kurban olarak kesilen hayvanların kanının ritüel amaçlarla kullanılmasına yönelik de çok sayıda emir bulunmaktadır. Örneğin kurban kanı:

• Tanrı'ya adanabilir (sunağa kan serpiştirilmesiyle: "Musa kanın yarısını leğenlere doldurdu, öbür yarısını sunağın üzerine döktü"; Mısır'dan Çıkış/Şemot 24: 6);

• Bağışlanma ve günahtan aklanma için kullanılabilir ("Nitekim Kutsal Yasa uyarınca hemen her şey kanla temiz kılınır, kan dökülmeden bağışlama olmaz"; İbranilere Mektup 9: 22);

• Bir antlaşmanın tasdik edilmesi amacıyla ve bu sayede tarafların "kan kardeşi" olması için kullanılabilir ("Musa gidip RAB'bin bütün buyruklarını, ilkelerini halka anlattı. Herkes bir ağızdan, 'RAB'bin her söylediğini yapacağız' diye karşılık verdi. Musa RAB'bin bütün buyruklarını yazdı. Sabah erkenden kalkıp dağın eteğinde bir sunak kurdu, İsrail'in on iki oymağını simgeleyen on iki taş sütun dikti. Sonra İsrailli gençleri gönderdi. Onlar da RAB'be yakmalık sunular sundular, esenlik kurbanları olarak boğalar kestiler. Musa kanın yarısını leğenlere doldurdu, öbür yarısını sunağın üzerine döktü. Sonra antlaşma kitabını alıp halka okudu. Halk, 'RAB'bin her söylediğini yapacağız, O'nu dinleyeceğiz' dedi. Musa leğenlerdeki kanı halkın üzerine serpti ve, 'Bütün bu sözler uyarınca, RAB'bin sizinle yaptığı antlaşmanın kanı budur' dedi"; Mısır'dan Çıkış/Şemot 24: 3-8).

Kan kardeşliği, İsrailoğullarının insanlar arasında tahayyül edebilecekleri en derin ilişkiyi temsil ediyordu.[11] "Kan kardeşliği" konusunda İsrailoğulları'nın kendi kavmine mensup herkesi kardeş sayması önemlidir.

Bu noktada kan, ayrıca nesep ve akrabalık kavramıyla da yakından ilgilidir. Nesep ve akrabalık, ortak bir kana sahip olma olarak anlaşılmıştır. Evlenmeyle ya da eş seçmeyle ilgili kuralların ve ensesti önlemeye yönelik uygulamaların da söz konusu kan bağı dolayısıyla açıklanması gerekir. Genel bir kural olarak, doğrudan kan bağı bulunanlar ve yakın akrabalar

birbirleriyle evlenemezler: "Hiçbiriniz cinsel ilişkide bulunmak için yakın akrabasına yaklaşmayacak. RAB benim. Annenle cinsel ilişkide bulunarak babanın namusuna dokunmayacaksın. O senin annendir. Onunla ilişki kurmayacaksın. Babanın karısıyla cinsel ilişki kurmayacaksın. Babanın namusudur o. Annenden ya da babandan olan, ister seninle aynı evde doğmuş olsun, ister olmasın üvey kız kardeşlerinden biriyle cinsel ilişki kurmayacaksın. Kızının ya da oğlunun kızıyla cinsel ilişki kurmayacaksın. Çünkü onların namusu senin namusundur. Babanın evlendiği kadından doğan kızla cinsel ilişki kurmayacaksın. Çünkü o babandan olmadır, senin kız kardeşin sayılır. Halanla cinsel ilişki kurmayacaksın. Çünkü o babanın yakın akrabasıdır. Teyzenle cinsel ilişki kurmayacaksın. Çünkü o annenin yakın akrabasıdır. Amcanın namusuna dokunmayacaksın. Karısına yaklaşmayacaksın, çünkü o senin yengendir. Gelininle cinsel ilişki kurmayacaksın. Çünkü oğlunun karısıdır. Onunla ilişki kurmayacaksın. Kardeşinin karısıyla cinsel ilişki kurmayacaksın. Çünkü o kardeşinin namusudur. Bir kadının hem kendisiyle, hem kızıyla cinsel ilişki kurmayacaksın. Kadının kızının ya da oğlunun kızıyla cinsel ilişki kurmayacaksın. Çünkü onlar kadının yakın akrabasıdır. Onlara yaklaşmak alçaklıktır. Karın yaşadığı sürece onun kız kardeşini kuma olarak almayacak ve onunla cinsel ilişki kurmayacaksın" (Levililer/Vayikra 18: 6-18).

Görüldüğü gibi, doğrudan kan bağı (nesep) olmadığı halde, akrabalık ve evlenme dolayısıyla kurulan ilişkilerde bile (gelin, yenge, baldız gibi) evlenme yasaklarının getirilmiş olması, "kan bağı" ve "kan kardeşliği" kavramının ne kadar geniş biçimde anlaşıldığının göstergesidir.

Yine kan bağı kavramının bir uzantısı olarak "kan davası" (*go'el ha-dam*) konusu da, İsrailoğullarının titizlikle koruduğu bir husus olmuştur. Buna göre, öldürülen akrabanın kanı "yerde kalmayacak", bunun intikamı alınacaktır. Çünkü bir canı alan kimsenin canı mutlaka alınmalıdır, bu Tanrı hükmüdür. O halde *go'el ha-dam*'ın icra edilmesi Tanrı'nın isteğini yerine getirmek anlamındadır. Örnek olarak: "Avner Hevron'a dönünce, Yoav onunla özel bir görüşme yapmak bahanesiyle, onu kent kapısına çekti. Kardeşi Asahel'in kanını döktüğü için, Avner'i orada karnından vurup öldürdü" (İkinci Samuel/Şemuel 3: 27). Öte yandan dökülen kanının intikamını almamak, Tanrı'nın gazabını beraberinde getirmektedir: "Davut'un döneminde, üç yıl art arda kıtlık oldu. Davut RAB'be danıştı. RAB şöyle yanıtladı: 'Buna kan döken Saul ile ailesi neden oldu. Çünkü Saul Givonluları öldürdü' "

(İkinci Samuel/Şemuel 21: 1). Buna göre, Givonluların akan kanı yerde kaldığı için Tanrı, İsrail halkına üç yıl art arda kıtlık belasını göndermiştir.[12]

"Kan parası" kavramının da yine aynı çerçeve içinde ele alınması gerekmektedir. Ancak adam öldürmenin cezası ölüm olduğu için, adam öldürme karşılığında kan parası ödenmesi gibi bir yola gidilememektedir: "Ölümü hak etmiş katilin canı için bedel almayacaksınız; o kesinlikle öldürülecektir. Sığınak kente kaçmış olan birinin başkâhinin ölümünden önce toprağına dönüp yaşaması için bedel almayacaksınız" (Çölde Sayım 35: 31-32). Öte yandan örneğin azgın bir boğanın saldırısına maruz kalıp ölen birisi için boğanın sahibi, eğer öldürülen tarafın yakınları isterse kan parası ödeyebilmektedir: "Ama saldırganlığı bilinen bir boğanın sahibi uyarılmasına karşın boğasına sahip çıkmazsa ve boğası bir erkeği ya da kadını öldürürse, hem boğa taşlanacak, hem de sahibi öldürülecektir. Ancak, boğanın sahibinden para cezası istenirse, istenen miktarı ödeyerek canını kurtarabilir" (Mısır'dan Çıkış/Şemot 21: 29-30). Yine başkasına bir kaza sonucu zarar verilmesi durumunda kan parası ödenebilmektedir: "İki kişi kavga ederken gebe bir kadına çarpar, kadın erken doğum yapar ama başka bir zarar görmezse, saldırgan, kadının kocasının istediği ve yargıçların onayladığı miktarda para cezasına çarptırılacaktır" (Mısır'dan Çıkış/Şemot 21: 22).

Kanla ilgili bu hüküm ve emirlerin yanı sıra kanın "aklayan" ve "kirleten" bir unsur olarak erkek (*berit mila*) ve kadınlara (*nida*) ilişkin Yahudi dininin önemli bir veçhesini meydana getirdiği görülmektedir.

Yahudi erkek çocuklarında doğumu izleyen sekizinci gün icra edilen dinsel bir ritüel ve bedensel bir müdahale olan *berit mila* ("sünnet akdi", kısaca berit), tarihte ilk kez İbrahim/Avraam'a Tanrı akdinin bir nişanesi olarak emredilmiştir: "Sizinle ve ardından gelecek çocuklarınla aramdaki, korumanız gereken Antlaşmam şudur: İçinizdeki her erkeği sünnet edeceksiniz. Fazlalık derisini keseceksiniz. [Bu,] Sizinle aramdaki antlaşmanın işareti olacak. Nesilleriniz boyunca, içinizdeki her erkek, [ayrıca] senin soyundan olmayıp, gerek evde doğmuş, gerekse de bir yabancıdan parayla satın aldığın [her köle], sekiz günlükken sünnet edilecek. İster evinde doğmuş, isterse de parayla satın aldığın [her köle] kesinlikle sünnet edilmelidir. [Böylelikle] Antlaşmam vücudunuzda, ebedi bir antlaşma olarak bulunacaktır. Fazlalık derisini kesmeyen sünnetsiz bir erkeğin canı, halkının arasından kesilecektir – [çünkü] antlaşmamı ihlal etmiştir" (Yaratılış/Bereşit 17: 10-14). "Avraam, oğlu Yitshak'ı, Tanrı'nın kendisine emretmiş olduğu üzere

sekiz günlükken sünnet etti" (Yaratılış/Bereşit 21: 4). "Çocuk sekizinci gün sünnet edilmeli" (Levililer/Vayikra 12: 3).

*Tora*'daki bu açık hükümler çerçevesinde *berit*, İsrailoğulları ile Tanrı arasındaki antlaşmanın bir işareti olup, sünnetsizlik (*arel*) dine ve Tanrı'ya karşı geliş kabul edilmektedir. Sünnetsiz bir erkek kirli kabul edilir. Aynı şekilde bir ağacın ilk üç yılında verdiği meyve de *arel*'dir ve bu yüzden yenmez: "Kenan ülkesine girdiğinizde bir meyve ağacı dikerseniz, ilk üç yıl meyvesini kirli ve yasak sayın, yemeyin. Dördüncü yıl ağacın bütün meyvesi şükran sunusu olarak RAB için kutsal sayılacak. Beşinci yıl ağacın meyvesini yiyebilirsiniz" (Levililer/Vayikra 19: 23-25a).

Öte yandan sünnet ile kan arasındaki ilişki, oldukça karmaşık bir görünüm arz etmektedir. Esasen sünnetin "kan dökme" anlamına gelmemesi, ancak sünnet derisinin kesilmesi sırasında akan az miktarda kanın kutsal sayılması, *berit* sırasında meydana çıkan kanla ilgili tartışmaların karmaşık olmasına neden olmuştur. Sünnet, İsrailoğullarının milli şuurunun oluşmasının yanı sıra, *berit*'in aklanma ritüeli olarak da görülmesi, tartışmanın boyutlarını daha da genişletmektedir.[13]

Sünnet edimi ile sünnet sırasında akan kan arasındaki ilişkinin ne olduğuna ilişkin eldeki en çarpıcı metinsel kaynak, Mısır'dan Çıkış/Şemot'taki şu sünnet sahnesidir: "RAB yolda, bir konaklama yerinde Musa'yla karşılaştı, onu öldürmek istedi. O anda Sippora keskin bir taş alıp oğlunu sünnet etti, derisini Musa'nın ayaklarına dokundurdu. 'Gerçekten sen bana kanlı güveysin' dedi. Böylece RAB Musa'yı esirgedi. Sippora Musa'ya sünnetten ötürü 'kanlı güveysin' demişti" (Mısır'dan Çıkış/Şemot 4: 24-26). Bu sahnede, Sippora'nın Musa/Moşe'nin ayağına oğlunun sünnet derisini değdirmesi ve derideki kanı onun ayağına sürmesi sayesinde Tanrı'nın Musa/Moşe'nin canını esirgemesi, "kanlı güvey" olması, sünnet sırasında meydana çıkan kanın kurtarıcı, aklayıcı, esirgetici bir niteliği olduğunu göstermektedir. Burada akan kan, Yahudiliğin başlangıcı olarak kabul edilir. Örneğin daha önce sünnet olmuşken Yahudilik dinine geçen erkeklerin sünnet yerinden bir damla kanın akıtılması âdettir. *Berit*'te kanın az da olsa akması esastır. Ayrıca sünnet derisinin kesilmesini bir tür kurban olarak da değerlendirmek mümkündür.

Kanın kurtarıcı bir görev görmesi, yine Mısır'dan Çıkış/Şemot'ta anlatılan Fısıh hadisesinde de açıkça görülmektedir. İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkmalarına izin vermeyen Firavun'u cezalandırmak için bütün ilk doğan-

ların öldürüleceği gece, Musa/Moşe'nin Tanrı'nın emriyle kurban ettiği hayvanların kanını kapıların yan ve üst sövelerine sürdürmesi, buradaki İsrailoğullarının canını esirgetecektir: "Musa İsrail'in bütün ileri gelenlerini çağırtarak onlara şöyle dedi: 'Hemen gidin, aileleriniz için kendinize davarlar seçip Fısıh kurbanı olarak boğazlayın. Bir demet mercanköşküotu alın, leğendeki kana batırıp kanı kapılarınızın yan ve üst sövelerine sürün. Sabaha kadar kimse evinden çıkmasın. RAB Mısırlıları öldürmek için gelecek, kapılarınızın yan ve üst sövelerindeki kanı görünce üzerinden geçecek, ölüm saçanın evlerinize girip sizi öldürmesine izin vermeyecek" (Mısır'dan Çıkış/Şemot 12: 21-23).

Kanın söz konusu aklayıcı ve kurtarıcı rolünün yanı sıra, onun kirli ve sakınılması gereken bir niteliği bulunduğu da açıktır. Örneğin Tanrı'nın, Firavun'un üzerine saldığı dokuz bela arasında kan belasının da bulunması bunun bir göstergesidir: "Harun firavunla görevlilerin gözü önünde değneğini kaldırıp ırmağın sularına vurdu. Bütün sular kana dönüştü. Irmaktaki balıklar öldü, ırmak kokmaya başladı. Mısırlılar ırmağın suyunu içemez oldular. Mısır'ın her yerinde kan vardı" (Mısır'dan Çıkış/Şemot 7: 20b-21).

Öte yandan kanın kirlilik olarak değerlendirilmesi en çok kadınların âdet günleri açısından önemli olmuştur. Âdet gören kadınların "soyutlanması" anlamına gelen *nida*, "kadının âdet döneminde kocasından ayrı olma durumunu ifade eder. Bu durum, âdet süresinin bitiminden sonraki temiz yedi günü de içerdiğinden, takriben on iki gün boyunca sürer ve kadının *mikve*'ye girişi ve *tevilla* yapılmasıyla son bulur."[14] *Nida*'nın kökünde Levililer/Vayikra 15: 19 ve 15: 24 yatmaktadır: "Âdet gördüğü için kan kaybeden kadın yedi gün kirli sayılacak. Ona dokunan da akşama kadar kirli sayılacak" (15: 19). "Âdet gören kadının kirliliği onunla yatan adama da bulaşır. Adam yedi gün kirli kalır ve yattığı her yatak kirli sayılır" (15: 24). *Nida* kadının sadece kocasından ayrı durması değil, *Bet-Amikdaş* (Mabet) ve ritüel temizlik gerektiren diğer nesne ve gıdalardan da ayrı durması anlamındadır. Levililer/Vayikra'nın on beşinci bölümü, âdet gören kadınlarla ilgili olup, "ritüel kirliliğe" yol açan normal ve anormal genital akıntıları ve arınmak için anormal vakalarda yapılması gereken, (takdimeler dahil) işlemleri ele almaktadır. Âdet dönemleri arasında kanamalar ve normalden uzun kanama dönemleri geçiren kadın, olağandışı bir durum yaşamaktadır. Kadındaki anormal akıntıya (zava) karşın; erkekteki anormal akıntıyı (zav) ise, Septuagint (Tevrat'ın en eski Yunanca tercümesi) frenginin işareti olarak nitelendirmektedir. Kullanılan lisanın

linguistik tahlili, kadının normal âdet akıntısı ile erkeğin normal boşalması arasında bir paralellik olduğunu ortaya koymuştur. Levililer Kitabı'nda âdet akıntısı, dişilik tohumu olarak görülmektedir. Cinsel birleşme neticesinde bulaşmış olan erkeklik tohumunun yarattığı kirlilik hali, yıkanmak ve günün doğuşuna dek beklemek suretiyle giderilebilir. Ancak gene aynı şekilde bulaşmış olan kadının âdet kanaması durumunda hem erkek, hem de kadın için yedi gün geçmesi gerekir. Âdet halindeki bir kadının yatağına veya oturduğu yere temas eden kişinin ise, sadece yıkanması ve günbatımına dek beklemesi yeterlidir. [...] Kirli olma hali bir günah olarak addedilmektedir.[15] Günümüzde bu kuralların icrası açısından farklı uygulamalara rastlanmaktadır. Örneğin hem muhafazakâr ve hem de reform Yahudilerinin çoğu artık bunları tatbik etmemektedir.[16]

**Hıristiyanlıkta Kan**

Hıristiyanlıkta kan kavramı, dinin tam merkezinde bulunmaktadır: Mesih olan İsa'nın infazı sırasında akan kanı, dünyayı ve insanları aklayan, onları selamete ulaştıran bir öz olarak anlaşılmıştır. Bu öz, Hıristiyanlığın her türlü rit ve geleneklerinde Efkaristiya ayininde ortak biçimde kutlanmakta, yeniden yaşanmakta ve idrak edilmektedir. Ancak bu geniş konuya geçmeden önce, Hıristiyanlığın kanla ilgili olarak Yahudi geleneğinden devralmış olduğu bazı uygulamalara değinmekte yarar vardır.

Yahudilikten kanla ilgili devralınan gelenek içinde kanın tüketilmemesi kuralı bulunmaktadır. "Havariler Konsili" olarak anılan ve Milat'tan sonra 48 ya da 49 yılında gerçekleştiği tahmin edilen[17] Kudüs/Yeruşalim'deki ilk büyük Kilise toplantısında, bu konuda şöyle bir karara varılmıştır: "Ancak putlara sunulup murdar hale gelen etlerden, fuhuştan, boğularak öldürülen hayvanların etinden ve kandan sakınmaları gerektiğini onlara yazmalıyız" (Elçilerin İşleri 15: 20). Yine aynı bölümde bu kuralın tekrarı, "öteki uluslardan olan imanlılara mektup"ta verilmiştir: "Putlara sunulan kurbanların etinden, kandan, boğularak öldürülen hayvanların etinden ve fuhuştan sakınmalısınız" (Elçilerin İşleri 15: 29). Pavlos, Kudüs/Yeruşalim'deki ihtiyar heyeti önündeki konuşmasında da aynı kuralı ifade etmiştir: "Öteki uluslardan olan imanlılara gelince, biz onlara, putlara sunulan kurbanların etinden, kandan, boğularak öldürülen hayvanlardan ve fuhuştan sakınmalarını öngören kararımızı yazmıştık" (Elçilerin İşleri 21: 25). Böylece "Yasa" (*Tora*) açısından "cahil" olan *gentile*'nin ("öteki uluslardan olan imanlılar")

de *kaşarut*'un bazı uygulamalarını kendilerine temel almaları gerektiği vurgulanmıştır. Ancak sadece "Yasa"nın hükümlerini yerine getirmek (Luther buna *Werkgerechtigkeit* diyecektir), aklanmayı sağlamayacaktır. Aklanma, İsa'nın akan kanıyla ve Tanrı tarafından bahşedilen inançla mümkün olacaktır (*iustitia dei*).[18]

"Havariler Konsili"nde *gentile*'nin Yasa'nın bazı hükümlerine aşinalık kazandırılması ve Pavlos ile Barnabas'ın *gentile* misyonu için tayin edilmesi kapsamında kan konusunun ele alınışının yanı sıra, kan ve Tanrı'nın gazabı arasındaki ilişkinin İnciller'de de ele alındığı görülmektedir. Örneğin Luka'da İsa'nın Ferisiler'e (*Tora*'ya harfiyen uymayı kendilerine ülkü edinen tutucu Yahudilere) karşı sarf ettiği şu sözler bu açıdan önemlidir: "Böylece bu kuşak, Habil'in kanından tutun da, sunakla tapınak arasında öldürülen Zekeriya'nın kanına değin, dünyanın kuruluşundan beri akıtılan bütün peygamberlerin kanından sorumlu tutulacaktır. Evet, size söylüyorum, bu kuşak sorumlu tutulacaktır" (Luka 11: 50-51; krş. Matta 23: 25). Bu sözle Tanrı, akıtılan bütün peygamber kanından "bu kuşak"ın sorumlu tutulacağını vurgulamaktadır. Burada yine, akıtılan kanın hesabının mutlaka sorulacağı kuralının geçerli olduğu görülmektedir. Akıtılan kandan sorumlu olma hususunun, İsa'nın yargılanması sırasında Yahudi halkın Platus'a verdiği yanıtta da yansıtıldığı görülmektedir: "Bütün halk şu karşılığı verdi: 'O'nun kanının sorumluluğu bizim ve çocuklarımızın üzerinde olsun!'" (Matta 27: 25). Öte yandan Vahiy kitabında Tanrı'nın "akan kanın öcünü alan" olarak nitelendirilmesi, yine aynı hususu dile getirmektedir: "Yüksek sesle feryat ederek şöyle diyorlardı: 'Kutsal ve gerçek olan Efendimiz! Yeryüzünde yaşayanları yargılayıp onlardan kanımızın öcünü almak için daha ne kadar bekleyeceksin?'" (Vahiy 6: 10). Yine aynı kitapta, kan akıtanın cezasının yine kan olduğu vurgulanmaktadır: "Kutsalların ve peygamberlerin kanını döktükleri için, içecek olarak sen de onlara kan verdin. Bunu hak ettiler" (Vahiy 16: 6).

Yeni Ahit'te, *Tora*'da kanla ilgili olarak geçen bazı uygulamaların yinelendiği ya da en azından bu uygulamalar yeniden ifade edilerek bunlara değer atfedildiği görülmektedir. Örneğin İbranilere Mektup'ta kurban kanından söz edilmektedir: "Ama iç bölmeye yılda bir kez yalnız başkâhin girebilir. Üstelik kendisi için ve halkın bilmeden işlediği suçlar için sunacağı kurban kanı olmaksızın giremez" (İbranilere Mektup 9: 7). Bu mektupta Yahudiler'in Mabet'e kurban kanı olmaksızın girememelerine karşılık,




Albrecht Dürer (1471-1528), *Acıların Adamı*, 1509, Karlsruhe

İsa'nın kanının çok daha değerli ve özü itibariyle başka bir nitelik taşıdığı yazmaktadır: "Tekelerle danaların kanıyla değil, sonsuz kurtuluşu sağlayarak kendi kanıyla kutsal yere ilk ve son kez girdi. Tekelerle boğaların kanı ve serpilen düve külü murdar olanları kutsal kılıyor, bedensel açıdan temizliyor. Öyleyse sonsuz Ruh aracılığıyla kendini lekesiz olarak Tanrı'ya sunmuş olan Mesih'in kanının, diri Tanrı'ya kulluk edebilmemiz için vicdanımızı ölü işlerden temizleyeceği ne kadar daha kesindir! Bu nedenle, çağrılmış olanların vaat edilen sonsuz mirası almaları için Mesih yeni antlaşmanın aracısı oldu. Kendisi onları ilk antlaşma zamanında işledikleri suçlardan kurtarmak için fidye olarak öldü" (İbranilere Mektup 9: 12-15). Yahudilere yönelik kaleme alınan İbranilere Mektup'ta, Mesih olan İsa'nın son kurban olduğu ve Mabet'teki En Kutsal Yer'den daha fazla kutsallık taşıdığı ifade edilmiştir: "Böylelikle aslı göklerde olan örneklerin bu kurbanlarla, ama gökteki asıllarının bunlardan daha iyi kurbanlarla temiz kılınması gerekti. Çünkü Mesih, asıl kutsal yerin örneği olup insan eliyle yapılan kutsal yere değil, ama şimdi bizim için Tanrı'nın önünde görünmek üzere asıl göğe girdi. Başkahin her yıl kendisinin olmayan kanla En Kutsal Yer'e girer; oysa Mesih kendisini tekrar tekrar sunmak için göğe girmedi. Öyle olsaydı, dünyanın kuruluşundan beri Mesih'in tekrar tekrar acı çekmesi gerekirdi. Oysa Mesih, kendisini bir kez kurban ederek günahı ortadan kaldırmak için çağların sonunda ortaya çıkmıştır. Bir kez ölmek, sonra da yargılanmak nasıl insanların kaderiyse,

Mesih de birçoklarının günahlarını yüklenmek için bir kez kurban edildi. İkinci kez, günah yüklenmek için değil, kurtuluş getirmek için kendisini bekleyenlere görünecektir" (İbranilere Mektup 9: 23-28).

Kurban kanının Mısır'dayken kapı sövelerine sürülmesi de aynı kitapta bir kez daha dile getirilmekte ve iman gücünün nelere kadir olduğunun bir kanıtı olarak sunulmaktadır: "İlk doğanları öldüren melek İsrailliler'e dokunmasın diye Musa imanla, Fısıh kurbanının kesilmesini ve kanının kapılara sürülmesini sağladı" (İbranilere Mektup 11: 28).

İbranilere Mektup'ta İsa'nın "yeni antlaşma" yapmak üzere kanını akıttığı ifade edilirken, *Tora*'nın (yani "ilk antlaşma"nın) da kanla yürürlüğe girdiği bildirilmektedir: "Bu nedenle ilk antlaşma bile kan akıtılmadan yürürlüğe girmedi. Musa, Kutsal Yasa'nın her buyruğunu bütün halka bildirdikten sonra su, al yapağı, mercanköşkotu ile danaların ve tekelerin kanını alıp hem kitabın hem de bütün halkın üzerine serpti. 'Tanrı'nın uymanızı buyurduğu antlaşmanın kanı budur' dedi. Aynı biçimde çadırın ve tapınmada kullanılan bütün eşyaların üzerine kan serpti. *Nitekim Kutsal Yasa uyarınca hemen her şey kanla temiz kılınır, kan dökülmeden bağışlama olmaz*" (İbranilere Mektup 9: 18-22; italikler benim - khö). Buradaki vurgu özellikle son cümlededir. Nitekim temizlenme ve bağışlanma buna göre ancak kanla, kanın akıtılmasıyla mümkün olur. Hıristiyanlık, İsa'nın akan kanının, bu kuralın icrasında en üst ve aşkın mertebe olduğuna inanarak, Mesih kanının temizleyici, aklayıcı, saadet ve selamet verici ve bağışlayıcı olduğunu bir öğreti olarak öne sürer.

"Mesih İsa'nın kanı" ya da "Mesih'in kanı" veya "Tanrı Kuzusu'nun kanı" imgesi, Hıristiyan dininin merkezinde yer alan bir unsurdur. Hıristiyanlığa göre Mesih İsa'nın ölümü, hayırlı bir ölüm, insanlığı selamete erdiren bir ölüm olduğundan, ölümü sırasında akan kanı da bu nitelikleri haizdir.

İsa'nın kanının önemi, dört açılımdan hareketle temellendirilmiştir:[19]

• Birinci Açılım: Yahudiliğin temeli olan *Tora*, kurban edilen hayvanların kanıyla; İbrahim/Avraam ile Tanrı arasındaki akit ise *berit*'le geçerlilik kazanmıştır. Oysa ebediyete kadar geçerli olacak "yeni antlaşma" İsa'nın kanının akmasıyla yürürlüğe girmiştir. Bu durum "Son Akşam Yemeği" sahnesinde çarpıcı biçimde dile getirilmiştir: "Yemek sırasında İsa eline ekmek aldı, şükredip ekmeği böldü ve öğrencilerine verdi. 'Alın, yiyin' dedi, 'Bu benim bedenimdir.' Sonra bir kâse alıp şükretti ve bunu öğrencilerine vererek, 'Hepiniz bundan için' dedi. '*Çünkü bu benim kanımdır, günahların bağışlanması için birçokları uğruna akıtılan antlaşma kanıdır*. Size şunu söyleyeyim, Babam'ın

egemenliğinde sizinle birlikte tazesini içeceğim o güne dek, asmanın bu ürününden bir daha içmeyeceğim'" (Matta 26: 26-29; italikler benim - khö). Bu konu, yukarıda İbranilere Mektup'la ilgili açıklamalarda ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

• İkinci Açılım: İsa'nın kanı, insanoğlunun işlediği günahlara karşılık İsa'nın ödediği bedel ve fidyedir: "Tam bir bilgelik ve anlayışla üzerimize yağdırdığı lütfunun zenginliği sayesinde Mesih'in kanı aracılığıyla Mesih'te kurtuluşa, suçlarımızın bağışlanmasına kavuştuk" (Efesliler'e Mektup 1: 7-8). Ayrıca: "Biliyorsunuz ki, atalarınızdan kalma boş yaşayışınızdan altın ya da gümüş gibi geçici şeylerle değil, kusursuz ve lekesiz kuzuyu andıran Mesih'in değerli kanının fidyesiyle kurtuldunuz" (Petrus'un Birinci Mektubu 1: 18-19). Pavlos'a göre, İsa'nın kanının günahları bağışlatıcı olması Tanrı'nın adaletinin bir göstergesidir: "Tanrı Mesih'i, kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen kurban olarak sundu. Böylece adaletini gösterdi. Çünkü sabredip daha önce işlenmiş günahları cezasız bıraktı. Bunu, adil kalmak ve İsa'ya iman edeni aklamak için şimdiki zamanda kendi adaletini göstermek amacıyla yaptı" (Romalılar'a Mektup 3: 25-26).

İsa'nın akan kanı, sadece belirli bir grubun değil, tüm insanlığın günahlarını bağışlatmıştır: "Ve kanınla her oymaktan, her dilden, her halktan, her ulustan insanları Tanrı'ya satın aldın" (Vahiy 5: 9b).

Öte yandan Mesih olan İsa'nın kanının dünya üzerine serpiştirilmesiyle insanoğlu kutsanmış olmaktadır: "İsa Mesih'in sözünü dinlemeniz ve O'nun kanının üzerinize serpilmesi için, Baba Tanrı'nın öngörüsü uyarınca Ruh tarafından kutsal kılınarak seçildiniz" (Petrus'un Birinci Mektubu 1: 2a). Dolayısıyla İsa'nın kanı halkı kutsal kılmıştır: "Bunun gibi, İsa da kendi kanıyla halkı kutsal kılmak için kent kapısının dışında acı çekti" (İbranilere Mektup 13: 12).

Yine İsa'nın kanı insanlığı esenliğe vardırır: "Mesih'in çarmıhta akıtılan kanı aracılığıyla esenliği sağlamış olarak yerdeki ve gökteki her şeyi O'nun aracılığıyla kendisiyle barıştırmaya razı oldu" (Koloseliler'e Mektup 1: 20). O halde, O'nun akan kanı, aklayıcı ve bağışlayıcıdır: "Böylece şimdi O'nun kanıyla aklandığımıza göre, O'nun aracılığıyla Tanrı'nın gazabından kurtulacağımız çok daha kesindir" (Romalılar'a Mektup 5: 9).

• Üçüncü Açılım: Bu açılımdaysa, İsa'nın "en kutsal kurban" olarak kendi bedenini inananlara sunması akidesi ortaya konmuştur: "Ama Mesih, gelecek iyi şeylerin başkâhini olarak ortaya çıktı. İnsan eliyle yapılmamış, yani bu yaratılıştan olmayan daha büyük, daha yetkin çadırdan geçti. Teke-

lerle danaların kanıyla değil, sonsuz kurtuluşu sağlayarak kendi kanıyla kutsal yere ilk ve son kez girdi. Tekelerle boğaların kanı ve serpilen düve külü murdar olanları kutsal kılıyor, bedensel açıdan temizliyor. Öyleyse sonsuz Ruh aracılığıyla kendini lekesiz olarak Tanrı'ya sunmuş olan Mesih'in kanının, diri Tanrı'ya kulluk edebilmemiz için vicdanımızı ölü işlerden temizleyeceği ne kadar daha kesindir! Bu nedenle, çağrılmış olanların vaat edilen sonsuz mirası almaları için Mesih yeni antlaşmanın aracısı oldu. Kendisi onları ilk antlaşma zamanında işledikleri suçlardan kurtarmak için fidye olarak öldü" (İbranilere Mektup 9: 11-15).

Sahte kurbanlara karşılık sahih kurban olan İsa'nın akan kanı, insanoğlunun "en kutsal yere" girişinin (bir başka deyişle Tanrı'nın yanına kabul edilişin) teminatıdır: "Bu nedenle, ey kardeşler, İsa'nın kanı sayesinde perdede, yani kendi bedeninde bize açtığı yeni ve diri yoldan kutsal yere girmeye cesaretimiz vardır" (İbranilere Mektup 10: 19-20).

Öte yandan İsa'nın kanı, azizlerin "kaftanlarını" (yani ruh ve vicdanlarını) da aklamıştır: "Bunlar o büyük sıkıntıdan geçip gelenlerdir. Kaftanlarını Kuzu'nun kanıyla yıkamış, bembeyaz etmişlerdir" (Vahiy 7: 14c). Bu alıntı, İsa'nın kanının nasıl akladığı, "bembeyaz" kıldığını çarpıcı biçimde ifade eder. İsa'nın kanının aklayıcı özüne iman etmemek, sonsuz bir ceza getirecektir buna göre: "Eğer bir kimse Tanrı Oğlu'nu ayaklar altına alır, kendisini kutsal kılan antlaşma kanını bayağı sayar ve lütufkâr Ruh'a hakaret ederse, bundan ne kadar daha ağır bir cezaya layık görülecek sanırsınız? Çünkü, 'Öç benimdir, karşılığını ben vereceğim' ve yine, 'Rab halkını yargılayacak' diyeni tanıyoruz. Diri Tanrı'nın eline düşmek korkunç bir şeydir" (İbranilere Mektup 10: 29-31).

• Dördüncü Açılım: Bu son açılıma göre, İsa'nın kanından tatmak, Kilise'ye aidiyeti ifade ettiği gibi kurtuluşun tek yoludur. Bu açılım, Efkaristiya ayininin de temelini oluşturmaktadır. Bu önemli akidenin temelinde, yukarıda "birinci açılım"da açıklanan "Son Akşam Yemeği" sahnesindeki ekmeğin bölünüp yenmesi, şarabın içilmesi vardır. Şaraptan (İsa'nın kanından) tatmak, inananları İsa'nın paydaşı haline getirmektedir: "Tanrı'ya şükrettiğimiz şükran kâsesiyle Mesih'in kanına paydaş olmuyor muyuz? Bölüp yediğimiz ekmekle Mesih'in bedenine paydaş olmuyor muyuz?" (Korintlilere Birinci Mektup 10: 16). Yuhanna İncili'nde İsa, Yahudiler'in karşısında bu akideyi şu şekilde savunmakta ve temellendirmektedir: "İsa onlara şöyle dedi: 'Size doğrusunu söyleyeyim, İnsanoğlu'nun bedenini yiyip kanını

içmedikçe, sizde yaşam olmaz. Bedenimi yiyenin, kanımı içenin sonsuz yaşamı vardır ve ben onu son günde dirilteceğim. Çünkü bedenim gerçek yiyecek, kanım gerçek içecektir. Bedenimi yiyip kanımı içen bende yaşar, ben de onda." (Yuhanna 6: 53-58).

Bu hüküm ve emirler, insan ile Tanrı arasındaki "kan bağının" en uca taşınmış örneğidir. Aşağıda ayrıntıları sunulmuş olan Efkaristiya ayini de söz konusu "kan bağı" düşüncesini, yani insanla Tanrı'nın bir hale gelmesini ritüel biçimde idrak etmek için tesis edilmiştir. Bunun bir başka boyutu, teolojik tartışmalarda *homoousia* (eştözlülük) kavramıyla ifade edilen durumdur. Tanrı'yla insan "bir" hale gelebilmektedir, çünkü Tanrı ile İsa'nın tözü eştir. Hıristiyanlığın temel *credo*'su olan *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum*'da (İznik-İstanbul İman İkrarı) bu, şu şekilde ifade edilmiştir: "*Deum de Deo, Lumen de Lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri: per quem omnia facta sunt* [O Tanrı'dan gelen Tanrı, Nur'dan Nur, Gerçek Tanrı'dan Gerçek Tanrı'dır. Yaratılmış olmayıp, Baba ile aynı özdedir ve her şey onun aracılığıyla yaratılmıştır]" (*CCE* "*Symbolum Fidei*" tablosu).[20] Bu durumda "Son Akşam Yemeği"yle tesis edilen Efkaristiya ayini, İsa'nın kanı dolayımıyla Tanrısal özle paydaş olma şansını sunmaktadır.

*Catechismus Catholicae Ecclesiae*'de Hıristiyanlığa girişin üç temel sırrı (sakramenti) şu şekilde tanımlanmaktadır: "*Christiana initiatio per trium sacramentorum complexum adimpletur: per Baptismum qui est vitae novae initium; per Confirmationem quae eius est solidatio; et per Eucharistiam quae corpore et sanguine Christi nutrit discipulum ut hic in Illum transformetur* [Hıristiyanlığa giriş üç sırrın bütünüyle gerçekleşir: Yeni bir yaşamın başlangıcı olan Vaftiz; Vaftiz'in pekiştirilmesi olan Güçlendirme sırrı; ve Hıristiyanı Mesih'e dönüştürmek amacıyla onu, O'nun Eti ve Kanıyla besleyen Efkaristiya sırrı]" (*CCE* 1275). Bunun neden böyle olduğunu Pavlos'ta okumak mümkündür: "Tanrı Mesih'i, kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen kurban olarak sundu. Böylece adaletini gösterdi. Çünkü sabredip daha önce işlenmiş günahları cezasız bıraktı. Bunu, adil kalmak ve İsa'ya iman edeni aklamak için şimdiki zamanda kendi adaletini göstermek amacıyla yaptı" (Romalılara Mektup 3: 25-26). Bu bağlamda *CCE*'de geçen açıklamalar şöyledir: "*Redemptio venit ad nos imprimis per crucis sanguinem* [Kurtuluş bize her şeyden önce Haçta dökülen kanla gelir]" (*CCE* 517). İsa'nın dökülen kanı, Kilise'nin de başlangıcı olarak kabul edilmektedir:

"*Exordium et incrementum (Ecclesiae) significantur sanguine et aqua ex aperto latere Iesu crucifixi exeunti* [Kilise'nin başlangıcı ve gelişmesi Haça gerilen İsa'nın böğründen akan kan ve su ile belirtilmiştir] ... *Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum* [Bütün Kilise'nin en şahane sırrı Haç üzerinde ölen Mesih'in bağrından doğmuştur]" (*CCE* 766).

Dolayısıyla Hıristiyan inancında İsa'nın kanının kurtarıcı ve selamete erdirici bir işlevinin bulunması, bu dinin temel akidelerinden birisini meydana getirmektedir: "İsa onlara şöyle dedi: Size doğrusunu söyleyeyim, İnsanoğlu'nun bedenini yiyip kanını içmedikçe, sizde yaşam olmaz. Bedenimi yiyenin, kanımı içenin sonsuz yaşamı vardır ve ben onu son günde diriltece-ğim. Çünkü bedenim gerçek yiyecek, kanım gerçek içecektir. Bedenimi yiyip kanımı içen bende yaşar, ben de onda" (Yuhanna 6: 53-56). İsa'nın çarmıhta can verirken akıttığı kan, günahları bağışlayan ve İkinci Tekvin'i simgeleyen bir akit gibidir: "Çünkü bu benim kanımdır, günahların bağışlanması için birçokları uğruna akıtılan antlaşma kanıdır" (Matta 26: 28). *CCE*'de bu cümle şu şekilde yorumlanmıştır: "*Iustificatio nobis est merita per passionem Christi qui Se tamquam hostiam vivam, sanctam et Deo placitam in cruce obtulit et cuius sanguis instrumentum propitiationis pro omnium hominum peccatis est effectus. Iustificatio per Baptismum, sacramentum fidei, praebetur. Ipsa nos ad iustitiam conformat Dei, qui nos interne per Suae misericordiae potentiam iustos efficit. Tamquam scopum gloriam Dei habet et Christi, et vitae aeternae donum* [İnsanların bütün günahları için Tanrı rızası için ve Tanrı'ya hoş ve kutsal gelen kanının dökülmesiyle, kendisini canlı sungu olarak Haç üzerinde feda etmesiyle aklanmamız sağlanmıştır. Aklanma Vaftizle, iman sırrıyla verilir. Aklanma bizi Tanrı'nın merhametinin gücüyle içten adil kılarak Tanrı'nın adaletine uygun hale getirir. Aklanmanın amacı Tanrı'nın ve Mesih'in yüceltilmesi ve ebedi yaşam armağanıdır]" (*CCE* 1992).

İsa'nın "kanı ve bedeni"nin söz konusu simgesel ve akdi değeri, Kilise'de Efkaristiya ayini için de kutlanmaktadır. Efkaristiya sözcüğü Yunanca "şükran" anlamına gelen *eukharistein*'den gelmektedir ve "özellikle yemek sırasında Yahudilerin Tanrı'nın eserleri, yaratılış, kurtuluş, kutlulaştırma için kullandıkları şükran dileklerini" (*CCE* 1328) gösteren niteliklerinden doğmuştur.[21] Hıristiyanlıkta, Yahudi bayramı Fısıh'ta kurban edilen kuzunun yerine İsa'nın kendini kurban olarak sunması ve kanını insanlık namına akıtması, en temel sakramentlerden biri olarak anlaşılmıştır. Efkaristiya ve

bununla bağlantılı olarak "İsa'nın kanı" konusu, örneğin Luka'da ayrıntılı olarak dile getirilmiştir.

Öte yandan Latin Kilise Babaları'ndan Tertullian, İsa'nın kanının nasıl bir niteliğe sahip olduğunu şu şekilde özetlemektedir: "*Semen est sanguis Christianorum* [Hıristiyanların kanı tohumdur]."[22] Bu ifadeyi "İsa'nın kanı tohumdur" şeklinde de okumak mümkün olduğundan, Efkaristiya'da İsa'nın kanını içmek anlamına gelen şaraptan tatmanın "tohumlayıcı" rolünden bahsedilebilir.

Efkaristiya ayini ve bununla ilgili olarak İsa'nın sarf ettiği sözler, Hıristiyanlık tarihi içinde çok çeşitli biçimlerde yorumlanıp uygulanmıştır. Hatta bu yüzden Kilise içinde pek çok farklı anlayışlar ve kopmalar ("sapkınlıklar") görülmüştür. Efkaristiya'nın anlamı nedir? Ne amaçla uygulanmaktadır? Ayin sırasında sarf edilen ekmek ve şarap sözcükleri, gündelik ekmek ve şaraptan nasıl ayrılmaktadır? Bu gibi sorular, genel olarak fikir ayrılıklarına yol açmıştır. İsa'nın "bu benim bedenimdir/kanımdır" sözleri, Efkaristiya ayini sırasında kırılan ekmeğin ve içilen şarabın gerçekten İsa'nın bedeni ve kanı olduğunu göstermektedir. "Hakiki mevcudiyet" olarak anılan bu görüşe göre, gündelik ekmek ve şarabın nasıl İsa'nın bedeni ve kanına dönüştüğü sorusu teolojik ve felsefi bir sorun olmuştur.[23]

Hıristiyanlığın en erken dönemlerinde bu sorun, Kudüs'lü Cyril'in saklanmış yirmi dört öğretici mektubu içinde ele alınmıştır. Millattan sonra 350 civarında kaleme alınan bu mektuplarda, ayin sırasında yenen ekmeğin ve içilen kanın mucizevi biçimde İsa'nın kanına ve bedenine dönüştüğü görüşü savunulmuştur. Cyril'e göre İsa'nın kanı, şarap şeklinde, bedeni ise ekmek şeklinde inananlara sunulmaktadır. Bunların yenilip içilmesiyle İsa'nın bedeni ve kanıyla tek vücut haline gelinmektedir.[24] Buna maddenin transformasyonu (dönüşümü) denmektedir. Sekizinci yüzyıl teologlarından Şam'lı Yuhanna, bunun tam bir mucize ve sır (*musterion*) olduğunu savunmaktadır. Ekmek ve şaraba Ruhül Kudüs'ün inmesiyle sözcükler ve düşünceyle açıklanamayan bir işlem meydana gelmekte, bunlar kan ve bedene dönüşmektedir. Şam'lı Yuhanna şöyle demektedir: "Ruhül Kudüs sayesinde bunun gerçekleştiğini bilmek, senin için yeterli olsun".[25]

Ancak Hıristiyanlık tarihi içinde bu tür açıklamalarla yetinilmemiş, giderek daha spekülatif yollara başvurularak öğretisel düzeydeki farklılaşmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Özellikle dokuzuncu yüzyılda teolojik tartışmaların (Fransa'daki Corbie Manastırı çevresi içinde) yaygınlık kazan-

dığı görülmektedir. Özellikle Paschasius Radbertus ile Ratramnus arasındaki tartışmalar, bu döneme damgasını vurmuştur. Radbertus, ayindeki ekmek ve şarabın İsa'nın gerçek bedeni ve kanına dönüştüğünü, yani gerçek fiziksel varlıklar haline geldiğini savunmuş, Ratramnus ise İsa'nın bedeni ve kanının sembolik anlamda anlaşılması gerektiğini, dönüşümün inananların kalplerinde yaşandığını öne sürmüştür. Yine aynı dönemde, Efkaristiya sırrıyla ilgili üçüncü bir açıklama yoluna daha gidilmiştir: Fulda'lı Candidus, "bu benim bedenimdir" (Matta 26: 26) ifadesinin tüm Hıristiyan Kilisesi'ni ifade ettiğini savunmuştur. Ona göre, Efkaristiya sırrındaki beden ve kan ifadesi, Kilise bünyesini beslemek ve tekamüle erdirmek amacını taşımaktadır.[26] Böylece Efkaristiya'yla ilgili tartışmaların ana hatları bu üç argüman üzerinde kendini belli etmeye başlamıştır.

Ortaçağda Aristoteles ontolojisinin sunduğu kavramsal altyapının geliştirilmesiyle Efkaristiya sırrıyla ilgili tartışmalar, felsefi bir kavramsallığa bürünmüş ve tözdönüşümü (transsubstansiyasyon) terimi çevresinde gelişmiştir. Aristoteles maddeyi *ousia* (*substantia*, töz) ve *sumbebekos* (*accidentia*, ilinek) olarak ikiye ayırıyordu.[27] Buna göre "ağaç" *ousia*'yı (töz), "yeşil" onun *sumbebekos*'unu (ilinek) temsil ediyordu. Bu kategoriyal araçlardan yararlanan Ortaçağ teologları, Efkaristiya ayini sırasında ekmek ve şarabın ilineğinin (görünümünün, tadının, kokusunun) değişmediğini, ama ayin sırasında tözünün değişerek İsa'nın bedeni ve kanının tözüne dönüştüğünü ifade ediyorlardı. Tözdönüşümü, Dördüncü Lateran Konsili sırasında (1215) resmi akide haline getirilmiştir: "*Cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro* [O'nun bedeni ve kanı hakikaten Sunak Sırrı'nda ekmek ve şarap formunda saklanmaktadır ki, ekmek ve şarabın tözü Tanrı'nın gücüyle O'nun bedeni ve kanına dönüşür ve böylece bu birlik sırrına varabilmek için Tanrı'nın bizden aldığını biz Tanrı'dan alırız]".[28]

Reformasyon çağında söz konusu tözdönüşümü öğretisi, Aristotelesçi köklerinden dolayı eleştirilmiş ve aşılmaya çalışılmıştır.[29] Bu bağlamda Efkaristiya'nın anlamı ve özüne dair Martin Luther ile Huldrych Zwingli arasındaki tartışmalar da Reformasyon hareketi içinde ortaya çıkan görüşler bakımından önemlidir. Zwingli'ye göre ayindeki ekmek ve şarabın tözü değişmemektedir. Ancak onların içerdikleri anlamlar köklü biçimde

değişime uğramaktadır. Zwingli'ye göre eşyanın imlediği anlamlar, onun bağlamı ve ona yüklenen yeni anlam rabıtalarıyla dönüşebilmektedir. Efkaristiya'da meydana gelen işte böyle bir dönüşümdür. Dolayısıyla normal ekmek ve şarabın, ayindeki ve İncillerdeki anlatının bağlamı içinde kazandığı yeni anlamı bu şekilde ifade edilebilmektedir. Bu nedenle Zwingli'ye göre, Mesih'in göklerdeki tahtından Kilise'ye inmesi söz konusu olamaz. Öte yandan Luther, böyle bir görüşün Nasturi "dinsapkınlığı"na (Mesih'in insani ve tanrısal doğasının birbirinden ayrılması) geri dönüşü ifade ettiğini savunmuş ve dolayısıyla onun Efkaristiya'ya dair görüşleri, Zwingli'ninkinden farklı olmuştur. Luther'e göre ayin sırasında hem ekmek ve şarap, hem de Mesih'in bedeni ve kanı aynı anda mevcut olmaktadır (*consubstantiatio*). Ayin sırasında hem ekmek, hem beden; hem şarap, hem kan kendi tözleriyle ve gerçek olarak orada bulunmaktadır. İlkesel olarak Aristoteles felsefesinin Kilise'ye girmesine karşı olan Luther'e göre, tözdönüşümü öğretisi aklileştirici olduğundan Efkaristiya'nın sırrına eriştiremiyordu. Oysa Efkaristiya sırasında Mesih gerçek olarak Kilise'de vardı. O halde Luther'e göre, bu sırra inanmalı ve Mesih'in gerçek tözüyle ayinde bulunduğunu, ekmek ve şarabın ise gerçek tözleriyle orada bulunduklarını savunmak gerekecekti.[30]

Luther ile Zwingli arasında ortaya çıkan Efkaristiya'nın özüne ilişkin bu tartışma, Reformasyon hareketini tehdit eder bir boyuta ulaştığından, taraflar 1-4 Ekim 1529 tarihleri arasında Marburg'ta bir araya gelmişler (Marburg Kolokyumu) ve Efkaristiya konusunu tartışmışlardır. Her iki taraf tözdönüşümü öğretisini reddetmiş ve Kilise'ye gelenlere hem ekmekten hem de şaraptan tattırılması gerektiği görüşünü kabul etmişlerse de Luther, Mesih'in ayin sırasında gerçek anlamda Kilise'de bulunduğu, Zwingli'yse Mesih'in kalplerde var olduğu fikrinde diretince konfesiyonel anlamda ortak bir öğreti üzerinde anlaşılamamıştır. 1530'da Luther'cilerin Augsburg'ta toplanan İmperiyal Diyet'e sundukları İman İkrarı'nda (*Confessio Augustana*)[31] Luther'in görüşleri belgeye dökülmüş, böylece Kuzey Avrupa Reformasyonu'nda *consubstantiatio* görüşü hâkimiyet kazanmıştır. Zwingli'nin öğretisiyse zamanla marjinal hale gelmiştir.[32]

Bu gelişmeler karşısında 1551 yılında toplanan Trento Konsili, Katolik Kilise'nin bu konudaki eleştiri ve tartışmalara yönelik yanıtı olarak değerlendirilebilir. Konsil'in Ekim 1551'de toplanan on üçüncü birleşiminde karara varılan bir yönergeyle, tözdönüşümü öğretisi doğrulanmış, aksini savunanların küfür içinde oldukları için lanetlenmeleri (*anathema*) gerektiği vurgulanmıştır.[33]

Çağımızdaysa özellikle Belçikalı Katolik teolog Edward Schillebeeckx'in 1968'de yayımladığı "Efkaristiya'ya Dair" isimli kitabında, Zwingli'ye yakın bir duruş sergilenmekte, erekdönüşümü (*transfinalization*) ve imlemdönüşümü (*transsignification*) kavramlarıyla tartışmaya yeni bir yön kazandırıldığı görülmektedir. Schillebeeckx'e göre erekdönüşümü, ekmek ve şarabın ayin sırasında ereğinin radikal biçimde dönüştüğü, imlemdönüşümündeyse yine ekmek ve şarabın imlediği anlamın dönüşüme uğradığı söylenebilir. Papa VI. Pavlos'un 1965'te yayımladığı ferman niteliğindeki mektubu *Mysterium fidei*'de benzer kavramlara yer verilmesi, Katolik Kilise'nin bu yöne yaptığı hareketi özetler niteliktedir.[34]



Hieronymus Wierix (1553-1619), *İsa şarap yapıyor*, XVI. yüzyıl, Brüksel, Bibliothèque Royale de Belgique

Öte yandan Papa II. Yuhanna Pavlos'un 17 Nisan 2003'te ilan ettiği *Ecclesia de eucharistia* isimli ferman niteliğindeki en son mektubu (*encyclical letter*), bu tartışmaların halen güncelliğini koruduğunu göstermektedir.[35] Oldukça kişisel bir üslupta kaleme alınmış olan *encyclica*'da Papa II. Yuhanna Pavlos, Efkaristiya ayininin Kilise'nin temel sırrı olduğunu ve Kilise'nin bu sır üzerine kurulduğunu ilan etmektedir. Devamında, Efkaristiya ayininde, İsa'nın kurban edilişinin ritüel biçimde anıldığını (madde 12), her zaman aynı İsa bedeni ve kanının söz konusu olduğunu (mad. 12), İsa'nın her seferinde yeniden kurban edilmediğini, İsa'nın ölümünün ve dirilişinin kutlandığını (mad. 14), Trento Konsili'nden beri geçerli dogmatik hüküm olan tözdönüşümü öğretisinin doğru olduğunu (mad. 15) ve Efkaristiya'da İsa'nın kanı ve bedeniyle komünyon içinde olunarak Mesih'in Ruhu'nun ihsan edildiğini (mad. 17) ilan etmektedir.

Görüldüğü gibi, İsa'nın kanı ve Efkaristiya sırrının önemiyle ilgili tartışmalar, iki bin yıl önce de, bugün de büyük bir özen ve heyecanla sürdürülmeye devam etmektedir.

Bütün bu teolojik tartışmalara ek olarak "çarmıhta can çekişerek ölen İsa'nın akan kanı" imgesi, Hıristiyanların dinsel hayal güçlerini çağlar boyu derinden etkileyerek pek çok sanat eserine, ezoterik ritüellere, kutsal emanet tapınmalarına ve mitsel öğelerle bezenmiş gizli/okült teşkilatlanmalara damgasını vurmuştur.

Örneğin sanat eserleri arasında İsa'nın çarmıhtaki bedenini gösteren tabloların (Rembrandt, El Greco, Giotto, Raffaello, Velazquez gibi) yanı sıra, edebi metinlerde de söz konusu sahnenin ele alındığı görülmektedir. Örneğin 1166'da ölen Rievaulx'lu Aelred'in *De institutione inclusarum* isimli eseri, İsa'nın kanı ve Efkaristiya üzerine yazılmış, edebi bir methiye niteliği taşımaktadır.[36] Yine aynı dönemde Nicholas Bozon'un kaleme aldığı, şövalye unsurları içeren "Christ's Chivalry: Our Chevalier" isimli şiiri sıkça okunmuştur.[37]

Öte yandan günümüzün çağdaş sanatları içinde Viyana Eylemciliği ekolünde yer alan Hermann Nitsch'in hem sergileri, hem de sahne gösterileri bu temayı işlemekte, "kanlı" sahneleriyle çarpıcı bir ifade yoluna gitmektedir.[38]

Tapınma ve kutsal emanetler konusundaysa özellikle ortaçağda, İsa'nın kanıyla ilgili gerçek olduğu iddia edilen kutsal emanetlere dair ritüel ve tapınmalar ezoterik boyutlara varmıştır. Ortaçağ'da böyle bir kutsal emanetin varlığını gösteren belki de ilk belge, 649'da Saragossa'lı Braulio'nun yazdığı mektuptur. Karolingler döneminde bu tür kutsal emanetlerin yaygınlaştığı görülmekte olup, yukarıda sözü edilen Radbertus ile Ratramnus arasında ortaya çıkan, Efkaristiya'nın özüne ilişkin tartışmalar da bu döneme rastlamaktadır. Batı Avrupa'da halen mevcut olan en eski kutsal kan emaneti, 925'te Reichenau'da sergilenmeye başlayan ve üzerinde İsa'nın kanının bulunduğu iddia edilen çarmıh parçasıdır. Birinci Haçlı Seferi'nden sonra Avrupa'ya tam bir kutsal emanet akını olmuş, 1247'de İngiltere Kralı III. Henry Westminster Kilisesi için bir kutsal kan emaneti temin etmiştir. Doğrudan kan emanetlerinin yanı sıra, mucizevi şekilde "çarmıh tahtasından sürekli olarak akan kutsal kan" emanetleri de bulunmaktadır. Örneğin bu bağlamda Basel Katedrali'nin 1147'de Beyrut'tan satın aldığı bir emanetten akan kan, küçük şişelere konulup saklanıyor, başka kiliselere emanet olarak veriliyordu.[39]

Bazı gizli ya da okült teşkilatlanmalar da İsa'nın çarmıhta akan kanını kendilerine temel almışlardır. Bunların başında, Haçlı Seferleri dolayımıyla hayata geçen Tapınak Şövalyeleri bulunmaktadır. Bu şövalye teşkilatı, köklerini Aramatya'lı Yusuf'a kadar götürmektedir. Aramatya'lı Yusuf'un İsa'nın kanını bir kâsede ("Kutsal Kâse": graal) topladığı, bunu sakladığı, daha sonra Yahudiye'den ayrılarak deniz yoluyla Batı Avrupa'ya gittiği, *graal*'in zaman içinde izinin kaybolduğu, Tapınak Şövalyeleri'nin ise bu geleneğin devamcısı olduğu anlatılmaktadır. *Graal* hikâyesi Fransa ve Almanya'da Chretien de Troyes ve Wolfram von Eschenbach tarafından Parceval (Parzival)[40] başlığı altında edebi bir metin haline getirilmiştir. İngiltere'deyse Merlin, Balıkçı Kral, Kral Arthur ve Yuvarlak Masa Şövalyeleri efsanesinde anılmaya devam etmiştir.[41] Öte yandan Richard Wagner'in 1882'de tamamladığı *Parsifal* isimli son operası da aynı konuyu işlemektedir.[42]

**Sonuç yerine**

Bu kısa incelemede elde edilen veya çıkarsanan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

• Yahudilik ve Hıristiyanlıktan önce de Ortadoğu kökenli din ve inanışlarda kan konusu önemli bir yere sahip olmuştur.

• Yahudi dini akidesinde kan, Tanrı'nın verdiği canla özdeş olduğundan, hem inanç, hem de pratik gündelik hayatla ilgili somut birtakım hüküm, emir ve kurallar vazedilmiş veya yaşanılarak geliştirilmiştir. Bu durum, Yahudilikte din ile gündelik hayat arasındaki sıkı ve kopartılamaz bağın (örneğin *berit*, *nida*, *kaşerut* vs.) ne kadar güçlü olduğunun bir göstergesi olsa gerektir.

• Hıristiyanlıkta ise kan konusu, dinin bir sırrı olarak anlaşılmış ve Yahudi inancından devralınan bazı uygulama, düşünce ve imgeler (kurban, kuzu, Fısıh kuzu gibi), dönüştürülerek İsa'nın kanına ayrı ve özel bir anlam yüklenmiştir. İsa'nın kanı, tüm insanlığı akladığı gibi, Efkaristiya ayininde onun kanı ve bedeniyle paydaş olunarak Tanrı-insan ilişkisi düşüncesine/inanışına yeni bir boyut katmıştır.

## Notlar

1 Matthias Stubhann (der.), *Die Bibel von A-Z – Das aktuelle Lexikon zur Bibel*, Erlangen, Karl Müller Verlag, 1985, s. 108 ("Blut" maddesi).
2 http://www.sungaya.de/schwarz/allmende/blut.htm (Erişim Tarihi: 23.07.2003).
3 Alexander Heidel, *Enûma Eliş – Babil Yaratılış Destanı*, çev. İsmet Birkan, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2000, s. 71 (italikler bana ait - khö).
4 Ayrıntılar için bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Cilt 1: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, çev. Ali Berktay, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003, s. 81-83.
5 "Yaratılış/Bereşit" kitabı hariç, Kitabı Mukaddes'ten yaptığım tüm alıntılar için: *Kutsal Kitap – Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni Çeviri, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001. "Yaratılış/Bereşit" için bkz. *Tora – Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla, Tora ve Aftara, 1. Kitap: Bereşit*, çev. ve düz. Moşe Farsi, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2002.
6 Levinas'ın "yüz" (çehre) analizlerinin burada topik olarak öncelendiği görülmektedir.
7 Bu ayetin alternatif bir çevirisi: "Kayin'i kim öldürürse, ondan yedi kat intikam alınacaktır" (Rabi Arye Kaplan).
8 Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi, Cilt 2: K-R*, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001, s. 314 ("Kaşerut" maddesi).
9 Besalel, a.g.e., s. 314.
10 Besalel, a.g.e., s. 314-315.
11 Herbert Haag (der.), *Bibel-Lexikon*, Zürich/Köln, Benziger Verlag Einsiedeln, 1956, Sütun 249 ("Blut" maddesi).
12 Morris Jastrow Jr., George A. Barton, "Blood-Relationship", *Jewish Encyclopedia*, http://jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1176&letter=B&search=blood (Erişim Tarihi: 23.07.2003).
13 Emil G. Hirsch (v.d.), "Circumcision", *Jewish Encyclopedia*, http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=514&letter=C&search=blood (Erişim Tarihi: 23.07.2003). Ayrıca bkz. Louis Jacobs, *The Jewish Religion – A Companion*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1995, s. 81-83 ("Circumcision" maddesi). Yine *berit*'le ilgili olarak bkz. Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi, Cilt 1: A-J*, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001, s. 106-108 ("Berit Mila" maddesi).
14 Besalel, a.g.e., s. 445 ("*Nida*" maddesi).
15 Besalel, a.g.e., s. 445 ("*Nida*" maddesi).
16 http://www2.kenyon.edu/depts/religion/projects/reln91/Blood/mission.htm (Erişim Tarihi: 23.07.2003)
17 Hans Küng, *Das Christentum – Die religiöse Situation der Zeit*, München/Zürich, Piper Verlag, 1999, s. 115. Ayrıca bkz. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984, s. 60. Genel olarak "Havariler Konsili" için bkz. Hans Conzelmann, *Grundrisse zum Neuen Testament, Band 5: Geschichte des Urchristentums*, 7. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1989, s. 67-75.
18 Luther'in teolojisi hakkında derli toplu bir sunum için bkz. Oswald Bayer, "Martin Luther (1483-1546)", Carter Lindberg (der.), *The Reformation Theologians – An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, Oxford/Malden, Blackwell Publishers, 2002, s. 51-66.
19 Haag, a.g.y., Sütun 250.
20 *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Citta del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997; Çevrimiçi Versiyonu: http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm (Erişim Tarihi: 23.07.2003); Türkçe çevirisi: *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, İstanbul, 2000; Çevrimiçi Versiyonu: http://www.katolikkilisesi.com/dinegitimi.html (Erişim Tarihi: 23.07.2003). Bu kaynaktan yapılan alıntılar *CCE* olarak kısaltılacak, alıntıların sonundaki sayılar, metnin paragraf numaralarını gösterecektir.
21 Efkaristiya'nın tarih içindeki gelişiminin ana hatları için bkz. Linwood Urban, A *Short History of Christian Thought*, Revised and Expanded Edition, New York/Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 266-314.

22 Nakleden: Blake Leyerle, "Blood is Seed", *Journal of Religion*, January 2001, Vol. 81, Issue 1, s. 26.
23 Alister E. McGrath, *Christian Theology – An Introduction*, Third Edition, Oxford/Malden, Blackwell Publishers, 2001, s. 522.
24 Nakleden: McGrath, a.g.e., s. 522.
25 Nakleden: McGrath, a.g.e., s. 523.
26 McGrath, a.g.e., s. 523-524.
27 Aristoteles, "Organon I: Kategorien", Birinci Bölüm, Dördüncü Başlık, 1b-2a, *Aristoteles Philosophische Schriften in sechs Bänden, Band 1*, Almancaya çev. Eugen Rolfes, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995.
28 Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Griechisch/Lateinisch – Deutsch, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37. Basım, Freiburg, Herder, 1997, Belge 802. Ayrıca bkz. *Lehramtliche Texte der Katholischen Kirche*, http://theol.uibk.ac.at/leseraum/texte/250-29.html (Erişim Tarihi: 23.07.2003).
29 Reformasyon'un tarihi için bkz. Kaan H. Ökten, *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, İstanbul, Alfa Basım Yayım, 2003.
30 Alister McGrath, *Reformation Thought – An Introduction*, Third Edition, Oxford/Malden, Blackwell Publishers, 1999, s. 174-190. Luther'in sakramental sistemi için bkz. Hakan Olgun, *Luther ve Reformu – Katolisizm'i Protesto*, Ankara, Fecr Yayınevi, 2001, s. 178-182.
31 Bu belgenin çevirisi için bkz. Ökten, a.g.e., s. 280-332.
32 Carter Lindberg, *The European Reformations*, Oxford/Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, s. 191-197
33 Denziger, Hünermann, a.g.e., Belge 874 ve 883. Ayrıca bkz. Henry Bettenson, Chris Maunder, *Documents of the Christian Church*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1999, s. 278. Heinrich Rinn, Johannes Jüngst, *Kirchengeschichtliches Lesebuch*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1915, s. 287.
34 Aktaran: McGrath, a.g.e., s. 525-527.
35 Pope John Paul II, *Encyclical Letter: Ecclesia de eucharistia*, http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_en.html (Erişim Tarihi: 21.04.2003).
36 Nakleden: Caroline Walker Bynum, "The Blood of Christ in the Later Middle Ages", *Church History*, December 2002, Vol. 71, Issue 4, s. 685-686.
37 Nicholas Bozon, "Our Chevalier", David F. Ford, Mike Higton (der.), Oxford Readers: *Jesus*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2002, s. 121-122.
38 Eugene Gorny, "Bloody Man: The Ritual Art of Hermann Nitsch", http://www.zhurnal.ru/staff/gorny/english/nitsch.htm (Erişim Tarihi: 23.07.2003).
39 Bynum, a.g.y., s. 692-694.
40 *Graal* anlatısı için bkz. *The High History of the Holy Graal*, http://sunsite.berkeley.edu/OMACL/Graal/ (Erişim Tarihi: 23.07.2003), Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, İngilizceye çev. Arthur Thomas Hatto, Harmondsworth, Penguin Books, 1980. *Graal*'le ilgili anlatıların derli toplu bir sunumu için bkz. Andrew Sinclair, *The Discovery of the Grail*, London, Arrow Books, 1999.
41 Bu konuda bkz. http://www.timelessmyths.com/arthurian/grail.html (Erişim Tarihi: 23.07.2003). Aramatya'lı Yusuf'la ilgili olarak bkz. Daniel C. Savone, "Joseph of Arimathea, the Holy Grail and the Turin Shroud", http://www.shroud.com/scavone2.htm (Erişim Tarihi: 23.07.2003).
42 *Parsifal* operasının libretto'su ve bu sözlerin *graal* anlatısıyla karşılaştırılması için bkz. http://home.t-online.de/home/lapsitexillis/parsif-1.htm ve sonraki link'ler (Erişim Tarihi: 28.07.2003).

# Kan: İsmi Cisminden Ağır

A. SAİT AYKUT

## I. İsmine Dair

*Dil, Kan ve Kadın*

Ortadoğu ve Arap-İslam kültüründe kanı takip etmek isteyenler Arapçada ilginç şeyler bulabilirler. Bu dilde kan, konuşanın konumu ve misyonunun değişmesiyle birbirinden farklı hatta zıt anlamlara bürünebilir. Üstelik siz sadece tek kelime üzerinde yoğunlaşmak isteseniz de, her kelimenin bir dildeki ve bazen ortak insanlık bilincindeki yoldaşları sizi "ihtisasi tavır"dan uzaklaştırır. Kanın Arapçadaki yoldaşları hareket, kadın, dostluk, ihanet, tutku, yasa ve iktidardır. Birbirlerine zıt anlamları görmek kafamızı karıştırmamalı; en yaman savaşlar aynı kandan gelen veliahtlar arasında olmuyor mu? Ve insan, "kendiyle kavga eden varlık" diye tanımlansa yeridir. Dolayısıyla yazımızın diğer bölümlerinde bu kelimelerin bir kısmına çokça atıfta bulunulacaktır.

Arapçanın derli toplu ilk mecaz sözlüğünü hazırlayan Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa*'da belirttiği gibi bir misafirinize ve geride bıraktığınız oğlunuza *Terektuhû fi'd-dâmiyâ* yani onu kanlar içinde bıraktım, derseniz "şeref ve bolluk içinde bıraktım onu" demiş olursunuz; yani bir eli yağda bir eli baldadır! Sehm-i müdemmâ, esved=kanlı, kararmış ok, uğurlu ok demektir. Herhalde onunla –hiç kırılmadan– epey av yapıldığı için böyle denmiş. İnsanın kanını kaynatan güzel kız için "*dem*" (=kan) kökünden "*dümyetü'l-qasr*" diyorlardı; saray duvarlarına kazınmış kızıl oyma resimler gibi etkileyici ve büyüleyici hatun anlamında. Taşbebek derler ya bizde, tam da bunun karşılığıdır "*dümye*".[1] Klasik Arap şiirinde de kanla kadın arasında garip ilişkiler kurulmamış değildir; kadın için yapılan kavgalar çoğu kez kanlı biter;

istikrar, otorite ve güç kavramlarını çağrıştırmak için kaslar ve kemikler erkeğe, canlanma, yenilenme, öfke, sevgi gibi duyguların kaynağı olan kan ise kadına benzetilir. *Dümye*, süslü küçük put, hareketli oyuncak bebek ve kukla için de kullanılmıştır; Arap zihni hareket, kan, kadın ve can arasında bağlantı kurmuş besbelli.

Konumuzla ilgili olmasa da yeri gelmişken belirtmek gerek; bizim divan şiirimizde tapılası güzelliğe sahip kadınlar için put ("büd", "büt") deniyor; fakat biraz İranî dilberlerdir bunlar; fludurlar ve aşırı idealizme bulanmış bir halde ne yaptığı, ne olduğu tam belli olmayan şablon kadınlardır; daha çok, ulu bir fikri, mistik bir kavramı temsil etmek için kadına gönderme yapılır. Oysa klasik Arap şiirinin kadınları arasında esir düşen, aşkından hüzne gömülen, acısını içine atanlar olduğu gibi; kızdığı zaman terk edebilen, çadırından çıkıp etkileyici bir söylev çekerek genç savaşçıları peşinde sürükleyen, düşmanını ele geçirince intikam hissine egemen olamayıp onun kanını içen, kalbini yiyen, sevdiğine kavuşmak için kabilesiyle savaşan, ordu donatan, çoğu kez de kontrol altına alınamayan kanlı canlı ve tüm uzuvları belirgin kadınlar da vardır. Birileri divan şiirinin nereden etkilendiğini söylemek adına Arapçayı ve Arap kültürünü listede Farsçadan sonra ikinci sıraya yerleştirse de Karacaoğlan ve Dadaloğlu gibi halk şairlerinin kadınları, klasik Arap şiirindeki kadınlara daha çok benziyor. Belki de hem bizdeki halk şairlerinin; hem de klasik Arap şairlerinin, kadında aşırı idealizasyonu değil doğallığı öne çıkarmalarından kaynaklanıyor bu.

Kan sadece cesaret, kahramanlık, şeref, güzellik ve bereket gibi kavramlara gönderme yapılırken kullanılan bir kelime değildir. An gelir, insan kızıp köpürür veya kösnül arzulara yenik düşerse, bir hadiste geçtiği üzere, şeytan; "*mecrâd-dimâ*", yani "kanın akıp dolaşması gibi" dolaşabilir insan vücudunda; an gelir, fakir ama kötü yürekli doyumsuz kişi için "*dâmiş-şefeh*"; "ağzı, dudağı kanlı herif" denilir.

*Kan, vücudun diğer sıvıları ve huy*

Kan ve safra gibi vücudun bazı elementlerinin huya da etki edeceği telakkisi, bölgeden bölgeye az çok değişse de Çin'den Akdeniz'e, dünyanın her tarafında yaygındır eskiden beri. Yunan bilimi ve felsefesi yanında diğer medeniyetlerin de etkilerini yoğun bir biçimde hissettirdiği Abbasi dönemi tıp ve siyaset çevrelerinde kan, vücudun en esrarlı elementi haline gelirken; bu alanda bazı risaleler de kaleme alınmıştır. Gerek Endülüs ve Sicilya

gibi menfezler yoluyla Arap biliminden etkilenmiş uyanış devri Avrupa'sında; gerekse İslam dünyasında yazılmış klasik firaset ve mizaç kitaplarında *demevî*, *safravî*, *lenfevî/balgamî* ve *sevdâvî* gibi mizaçlardan bahsedilir. Ayrıca bunların karışımından da *asabî* ve *mâlihulyâ* (=melankolik) gibi başka mizaçlar çıkabilir.[2] Önce, son üçünü sunalım…

*Safravî* mizaç, safra kesesinden almıştır ismini. Bunlar, gayet dayanıklı, işlerini seven, kıskanç, intikamcı, gururlu, hırslı, lider eğilimli, ihtilalci tiplerdir. Safravî ile dost olmanın tek yolu ona boyun eğmekten geçer. Arkadaşlarına, büyüklerine ve dostlarına karşı saygısızdırlar. Bedenen kuvvetli, kemikli ve kaslı kişilerdir. Gerçek entelektüellikten nasipleri yoktur, iyi birer siyasi olabilirler ama iyi bir analizci olamazlar. Hayal güçleri, teorize edebilme yetenekleri zayıftır. Cinsel açıdan şehvetli ama partnerlerini uzun süre memnun edecek fantazya ve sürpriz üretme yeteneğinden mahrumdurlar. *Lenfevî* mizaç, akyuvar ihtiva eden sarı renkli şeffaf sıvı ve bu sıvının içinde dolaşan damardan almıştır ismini. Doğu klasik tıp ve firaset literatüründe *balgamî* kelimesi kullanılır *lenfevî* yerine. Lenfevîlerin birinci vasfı, belki doğuştan başlayıp ömür boyu süren şişmanlıklarıdır. İnce saçlı, balık etli, elma yanaklı, çürük veya çarpık dişli, koca elli, yavaş insanlardır. Serinkanlıdırlar, öfkelenmezler, yavaş konuşurlar, gözlerinde ışık parlamaz, teslimiyetçidirler, hayattan fazla bir şey beklemezler, yaz kış kaliteli yiyecek, bol uyku, keyiflerini bozmayacak bir ısı onların her şeyidir. Sürü ruhludurlar ve hemen itaat ederler. Lenfevî erkek, cinsel açıdan isteksiz ve yavaş, lenfevî kadın ise cinsel bakımdan alevlendirilinceye kadar kocasını hayli yoran uyuşuk bir tiptir. İki lenfevî bir araya gelse ya hiç anlaşamazlar veya hiç konuşmadan, beraber olmadan; hatta birbirlerinden de şikâyet etmeden kırk yıl yaşayabilirler. Sorumluluk gerektiren büyük projelerin; sabır gerektiren uzun vadeli teorik ve pratik hiçbir işin altına girmek istemezler. İhtirassız ve alabildiğine muhafazakâr; ama muhafazakârlığı için bile savaş vermeyen tiplerdir. Tıynetleri her an ve her yerde barıştan yana olmaktır. Dayak yeince niye yediğini sormaz; sorsa da, biraz sonra hem dayağı hem de dayak atanı unutur. Baskı rejimlerinin aranan vatandaş tipidir. *Sevdâvî* mizaç, ismini kalpte kanla kararmış siyah noktadan alır. O, imkânsız aşkların insanıdır; bedenen gayet zayıf, çok ince, çok duyarlı, çok nazik, üçgen yüzlü, ürkek bakışlı, saçları kumral ve yumuşak, alınları geniş, başları vücuda göre küçük, biraz takıntılı ve karamsar kimselerdir. Sevdi mi tam seven, nefret etti mi tam nefret eden sevdâvîlerin çoğu zekidir; iyi bir eğitim alırlarsa

matematik, felsefe ve müzikte büyük başarılar elde edebilirler. Filozof, gerçek sanatçı ve kâşiflerin ciddi bir kısmı sevdâvîdir. Ancak anlaşılamama ve duygusal tatminsizlik onları şizofren yapabilir.

*Gelelim kanlı olana…*

*Demevî* mizaç, adı üstünde, vücudu oluşturan elementler arasında en çok kanın etkisinde kalmış kişilerin mizacıdır. Onların bedeni güçlüdür, vücutları dik ve hafif şişmandır. Omuzları geniş, saçları kumral veya kestane rengidir. Demevî adam, daima şen şakraktır, hazzına düşkündür, çabuk dost olur, kaliteli yemeği sever, sindirim sistemi iyi çalışır, kan dolaşımı düzgündür, hep sağlıklı görünür. O, dost meclislerinin aranan süsüdür, son derece nazik ve zariftir. Demevîler kendi zevklerine düşkün olsalar da bencil değildirler, yardım etmesini bilirler; iyi gözlemcidirler ama derin çözümlemeye girişmek yerine yüzeysel bilgileri söylemekle yetinirler, çok canlı bir hayal gücüne sahiptirler, konuşurken daldan dala atlamayı severler, açıkkalplidirler, bazen ağızlarına geleni söylerler. Bilgi toplamaya ve öğrenmeye hevesli olan demevîlerin bu konuda iyi bir menejere ihtiyaçları vardır. Yazı yazmak, problem çözmek pek hoşlarına gitmez. Ancak eğitilirlerse çok iyi işler çıkarabilirler. Demevî adam, macerayı sever, bol bol rüya görür, kadınlarla sohbet etmeyi, onları memnun etmeyi iyi bilir. Ancak aşkları sevdâvîninki gibi saplantıya, kara sevdaya dönüşmez; ayrılınca çabuk unutur ve eski sevgililerini rahatsız etmez. Demevî kadınlar erkeklerden biraz farklıdırlar, onlar daha tombul olmakla birlikte müziğe yatkın, iyi bir hançereye sahip, yetenekli ve zeki hanımlardır. İri vücutlarına rağmen hassas bir kalbe sahip olan demevî kadınlar, şakalaşmayı sever, sık ağlar, sık gülerler; öylesine hayat doludurlar ki ağlarken bile akıllarına komik bir şey gelse kendilerini tutamayıp kahkaha atmaya başlarlar. Onların cildi parlak ve alımlıdır. Bakımlı oldukları takdirde ileri yaşlarda da erkeklerin dikkatini çekmeyi başarırlar. Bu tip bir kadın, güzellikte balık etini öne alan geç dönem klasik yazarların ideal hatunudur. Ancak erken dönem yazarları, yani Abbasi dönemi ve öncesi yazarlar, uzuvları belirgin, uzun boylu, zeki, mücadeleci, şiir ve fikirden nasipli, tutkulu ve zor kadınları ideal sevgili ve eş olarak görüyorlardı. Nitekim *Binbirgece*'nin özgün erken dönem (Abbasi dönemi) bölümlerindeki ideal kadınlar da –Şehrazat ve Bağdatlı üç kardeş başta olmak üzere– ticaret ve edebiyattan anlayan, uzun boylu, güçlü, şuh ve serbest kadınlardır.

Mistik akımların da tesiriyle "Kim ki mizacı demevî ola, onun aklı kıt, öfkesi ve şehveti çok ola. Kuvveti azim de olsa gabiliğinden ötürü hep kaybede" gibi tanımlar neredeyse yapıştırma kağıt gibi pek çok klasik ahlak, siyaset, hatta tıp kitabında karşımıza çıkar zamanla. Yani amiyane tabirle şu demek oluyor; vücudunda kan unsuru ağır basan kişi çok kuvvetli de olsa aklı kıttır; bir tutam yulaf peşinde koşan eşek gibi kışkırtılabilir; cinselliğine düşkün olur ama aptal olduğu için güzel kadınları hep kaybeder!

Ancak bu tip tanımlamalara pek inanılmadığı, hatta her devirde bunların, kara mizah konusu yapıldığı da doğrudur. Başta İslamî dönem olmak üzere Ortadoğu medeniyetleri ve tarihi, nereden bakarsanız o zaviyeye uygun verileri toplayacağınız son derece gelişmiş rafine zevklerin, savaşların, bilimlerin, retlerin, kıyımların tarihidir; kısaca milyonlarca kitabın binlerce kütüphaneyi süslediği olağanüstü renkli ama sabır gerektiren bir tarihtir karşınızdaki. Dolayısıyla üç filozof veya üç imam, anasır-ı erbaadan veya mizaçlardan bahsetti diye bütün halkın onlar gibi düşündüğünü sanmak açıkça safdillik olur. Bu bağlamda, balgamîlik (=şişmanlık/ağırkanlılık) ve zekâ arasında ters bir bağ kurulup şişman/ağırkanlı insanın zekâdan yoksun, tembel ve alık olduğuna hükmedilse hemen Hanefî hukuk ekolünün dâhi çocuğu İmam Muhammed Şeybânî öne sürülebilir. Çünkü İmam Muhammed bütün tabakat kaynaklarının tanıklığıyla çok şişmandır ve uluslararası hukukun belki de ilk nüvelerini verdiği kitabıyla dönemindeki üstatlara parmak ısırtmıştır.[3] Derin düşünce ve felsefi zekânın sevdâvî karaktere uygun düştüğü, belki safravî karakterin de iyi eğitilirse felsefe öğrenebileceği; ama cinselliğe düşkünlük ve kanlı/canlı oluşun kesinlikle teorik zekâya aykırı bir alamet teşkil ettiği söylense, devrin zeki gülmece ustaları, hemen İbn Sina'yı örnek göstererek sustururlar bu lafı söyleyen çelebiyi. Çünkü merhum üstat; tıbbın, psikiyatrinin, psikolojinin, felsefenin ve hatta siyasetin uzmanı; on ciltlik *Şifa*'sıyla dünya tarihinde ilk felsefe ansiklopedisinin yazarı; büyük boy iki bin sayfalık *el-Qânûn fi't-Tıbb*'ın (=Tıbbın Yasaları) yazarı, –bu kitap, Avrupa'da 17. yüzyıl ortalarına kadar üniversitelerde okutulmuştur– "hem muhteris, hem de kifayetli" olan dâhimiz; bizzat öğrencisi Cüzcânî'ye yazdırdığı özyaşamöyküsünde itiraf ettiği gibi şaraba ve kadına düşkündür.[4] Kuvvetli bir rivayete göre –çünkü hâlâ aksi kanıtlanamamıştır– bu zafiyetinden ötürü ellili yaşlarda terk-i diyar eylemiştir. Yani biraz sabredip nefsine "hâkim" olsaydı başka bir deyişle, "soğukakıl" Russel gibi İngiliz disipliniyle yetişseydi, yüz yıl yaşar, iki yüz cilt kitap bırakırdı!

*Kan, ırk, asalet ve kadın*

Irk kanın zarfıdır. Aynı kanı taşıyan insan yığınlarının oluşturduğu büyük kütleye, büyük zarfa "ırk" demiyor muyuz? İki kavram bazen birbirinin yerine de kullanılmıştır. Zaten aslı ya Sümerce ya da Semitik olan *"ırq"* (çoğulu *urûq*) Arapçada damar, kök, asıl, sulu ot, süt ve ter anlamına gelir; devlet ismi olan *Irâq* kelimesi de bu köktendir. Önsezilerim bana diyor ki bizdeki hark–ark ve Batı dillerindeki *arc* kelimesiyle de akrabalığı vardır ırk kelimesinin. Zira Ortadoğu ve özellikle Fırat-Dicle arası bölgeler, tarihte belki de ilk büyük sulama kanallarının (=arkların; *ırq*'ların) faaliyete geçirildiği alanlardır. Dolayısıyla bu bölgede doğan ırk kelimesi, sonradan anlam genişlemesi yaşayarak önce aynı ırktan gelen kabile konfederasyonlarının oluşturduğu büyük gruba, daha sonra da bütün bir ulusa veya belli bir rengi taşıyan büyük insan kütlesine cins isim olabilmiştir. Tıpkı küçük arkların daha büyük arkları, büyük arkların da dev kanalları beslemesi gibi.

Kanın, hem İslam öncesi, hem de İslam sonrası Ortadoğu toplumlarında asalet kaynağı olarak algılandığı ve özellikle Emevîler döneminde bazı bedevi ruhlu Araplar tarafından komşu uluslardan yeni Müslüman olanlara karşı ırk davasına malzeme yapıldığı bir gerçektir. Ancak öteki ırklardan gelen yeni Müslümanlar da (=*mevâlî*) öyle kolay susan cinsten değildi; hele ki hâkim ideoloji İslam olunca ellerindeki argümanları en iyi şekilde kullanmayı bildiler. Yeni dinin ilk müntesipleri arasında Peygamber yoldaşı simsiyah bir zenci (Bilâl), Rum kültürüyle yetişmiş bir Iraklı (*Suhayb*=Kumral), gezgin bir İranlı (Selman) vardı bir kere. En başta Peygamberin "*Men teazzâ*.." diye başlayan bir hadisi vardı. İslam Peygamberi, Araplığıyla doğal ve mutedil bir şekilde gurur duymakla birlikte, işi ırkçılığa/kafatasçılığa/kan bağıyla övünmeye götürenlere, hadis literatürünün kaydettiği en ağır sözleri söylemiştir. Arapları bitiren şeyin ırkçılık, bedevilik ve kabilecilik olduğunu; birbirleriyle yaptıkları uzun savaşların temelinde, kan bağına duydukları körü körüne tutkunun yattığını düşünüyordu. Dönemindeki asalet taciri zümrelerin güttüğü ırkçılık ve kan siyasetine karşı aynen şöyle demiştir o hadiste: "Kim cahiliye çağındaki gibi ırkçılık yapar/kan bağıyla övünürse babasının şeyini yedirin o densize!" Bu cümlede düpedüz *"hen"* kelimesini kullanmıştır. Hen, "o şey", *"sin-kâf"* demektir. Meselenin bir başka yönü de kan davalarıdır. Peygamber, onlarca yıl süren kan davalarının barış yoluyla bitirilmesi için elinden geleni yapmış, son vasiyeti olan Vedâ hutbesinde de kan davasının çirkinliğini ve bunun tamamen kalkması gerektiğini vurgulamıştır.

Irkçılık yapanlarla onlara verilen cevapların edebi ve felsefi etkilerini görme babında, Arap edebiyatının ölmez eserleri arasında yer alan *el-Iqdü'l-Ferîd*'deki bir pasaj dikkat çekicidir. Endülüs medeniyetinin en parlak döneminde yetişmiş olan İbn Abdirabbih, bu eserinde, Arap tarihi, siyaset, aşk, mimari, ekonomi ve soybilim gibi farklı konularda yüzlerce anekdotu, özdeyişi ve söylevi bir araya getirerek muhteşem bir buket sunar önümüze. Kitabın "*Qavlu'ş-Şuûbiyye*" başlıklı bölümü, diğer uluslara üstünlük taslayan Emevi dönemi Araplarına karşı verilmiş en eski ve en derli toplu söylevlerden birini içerir.[5] Şuûbiyye grubu, komşu uluslardan gelip Müslüman olan veya İslam egemenliği altında zimmi olarak yaşayıp ırkçı Araplara tepki duyan; bu alanda yazı yazan, düşünce üreten aydınlardan oluşmaktaydı. Şöyle diyordu Şuûbîler:

> *Bu, Eşitlikçi Şuûbiyye Grubunun Manifestosudur*
>
> Biz adalet ve eşitliği savunuyoruz. İnsanların tümü tek bir çamurdan, tek bir insanın soyundan gelmiştir. Peygamberimiz buyurur ki: "Müminler kardeştir, kanları birbirine denktir."[6] Vedâ hutbesinde de şöyle demiştir; "İnsanlar! Allah, karanlık çağınızda güttüğünüz davayı, o saçma böbürlenmeyi kaldırmıştır. Uyanın, hepiniz Âdem'dendir; Âdem ise topraktan! Arab'ın yabancıya, yabancının Arab'a iyilik/Allah'a bağlılık dışında hiçbir üstünlüğü yoktur!"[7] Peygamberin bu sözü Allah tarafından da desteklenmiyor; "Sizin en üstününüz Allah nezdinde en iyi/takvâlı olanınızdır".[8]
>
> Ama siz ne yaptınız? Bomboş övünmelerden başka hiçbir şey! Hatta şöyle dediniz; "Namaz kılmaktan kaş kemiği gibi eğrilse de, oruç tutmaktan saz teli gibi incelse de yabancı [=*el-'Acem*] bize eşit olamaz!" Anlaşıldığı kadarıyla sizin bütün övünmenizin temelinde kendi kanınızdan gelen krallar ve peygamberler var... Böyle diyorsanız alın size yabancıların kralları; işte Mısır'ın firavunları, Mezopotamya'nın nemrutları, Amalika ulusunun önderleri [=Heksoslar], İran'ın kisraları, Roma ve Bizans'ın kayserleri! Cinlere, kuşlara ve rüzgâra hükmeden büyük kral Süleyman Peygamber... O da bizden değil mi? Yoksa *Kur'an*'da bahsedilen İskender'den daha büyük bir hükümdar mı var Arap tarihinde? Eğer Arap kanından gelmeyenlerin yaptıkları önemli işleri anmak gerekirse, alın size ışığıyla Akdeniz'in derinliklerinden gelen onlarca gemiye umut veren muhteşem İskenderiye Feneri!
>
> Eğer övünmenizin sadece peygamberlik kurumuyla ilgili olduğunu söylüyorsanız, *Kur'an*'a bakın; Âdem'den bu yana sadece dördü; Hûd,

> Sâlih, İsmâil ve Muhammed hariç hiçbiri Arap değil; bütün elçiler bizden! Nûh ki insanlığın ikinci babasıdır ve insanlar tufandan sonra ondan türedi; o da Arap değildir. İşin gerçeğine bakılırsa biz köküz, siz ise ancak bizim dallarımız olabilirsiniz! İpek yapımı, satranç oyunu, felsefe, astronomi... Bunların hepsi de Arap kanı taşımayanlardan geldi.[9]

Bu uzun söylevin ardından yazar, İbn Quteybe'nin Araplar adına yaptığı karşı atağı, onun ardından da Şuûbiyye'nin buna verdiği cevabı sunuyor. Kitabın bu bölümleri o dönemin ırk ve üstünlük tartışmalarına ışık tutacak mükemmel bir kaynak niteliğindedir.

Tabii, Abbasi dönemi zürefasından; ince bir zekânın ürünü olduğu hemen anlaşılan ironik yazılarıyla sivrilen zenci asıllı nesir ustası Câhız da devreye girmekte ve çeşitli kitaplarında her iki tarafla yani hem Şuûbiyye'nin hem de Arapçıların aşırılarıyla alay ettikten sonra, yarı şaka yarı ciddi, siyah ırkın nasıl da en şerefli, en temiz ve en asil kana sahip olduğunu (!) tumturaklı ifadelerle –ve bıyık altından güldüğünü hissettirerek– anlatmaktadır. Ona göre siyah ırk asıldır. Araplar da ikinci dereceden siyah sayılırlar [=*Eşbâhü'l-Hullas*] yani zencilerin bir koludurlar! Siyahlar iyi savaşır, iyi sevişir, iyi dans eder, çabuk öğrenir ve amaçlarına varmak için her acıya dayanırlar. Câhız'a göre siyahlar, pembe ve beyaz tenlilerden daha gelişmiş, daha zeki bir ırktır! İşi abartıp hiç üşenmeden –belki de dost ricasıyla– "Siyahların Beyazlara Üstünlüğü" [=*Kitâbu Fahri's-Sûdân ale'l-Bıydân*] başlığıyla elli sayfalık bir kitap yazmaktan kendini alamamıştır. Gerçi Câhız biraz da modern zamanların üslup düşkünü profesyonel yazarlarına benzediği için; gerektiğinde Türklerin veya Arapların üstünlüklerini de gayet ciddi ve inandırıcı bir tarzda anlatmaktan geri durmaz, ama hiçbiri zencilerle ilgili kitapçık kadar keyif verici değildir. Bakalım ne diyor Câhız Usta:

> *Bu, Siyahların Beyazlardan Üstün Olduğuna Dair Kitaptır*
>
> Çok merhametli ve çok bağışlayıcı Allah'ın adıyla
>
> Dostum! Daha önce yarı zencilerle ilgili kitabımı[10] okuduğunu ve büyük keyif aldığını belirtmişsin. Orada ben asıl zencilerin üstünlüklerine pek değinmemiştim. Bilesin, ben özellikle geriye bıraktım bu işi.. Ayrıca benden, zencilerle ilgili, şöyle dopdolu bir kitap yazmamı istemişsin; tam da denk düştü; epeydir onların üstünlüklerine dair malzeme topluyordum. İşte şimdi sana yazıyorum bunları. Önce ünlü kişilerden başlayayım…

Lokman Hekim var ya, hani şu meşhur tabip, *Kur'an*'da adı geçen bilge kişi.. İşte o adam zencilerdendir. Haccac'ın öldürdüğü cesaret ve bilgi timsali ulu insan Saîd b. Cübeyr de zencidir. Saîd hiçbir zaman ve hiçbir şartta gerçeği söylemekten çekinmezdi, İbn Abbâs'ın yakın dostlarındandı. Bilâl Habeşî de zencidir. Hz. Ömer, o koca heybetli halife, Bilâl'e öyle saygı beslerdi ki şöyle dediği kayıtlara geçmiştir: "Ebûbekir bizim efendimizdir, beyimizdir; o başka bir efendimiz olan Bilâl'i azat etti. O bu dinin üçte biridir." İslam'a girdiğini cesurca haykıran ve bu din için at sırtında ilk mücadele eden Mikdâd İbnü'l-Esved de zenciydi.[11] Fakih Mekhûl da zenciydi.[12] Aklı, ileri görüşlülüğü, tutarlılığı ve etkileyici şiiriyle öne çıkan Şair Hayqutan da siyahlardandır. Hayqutan'ın Kureyşliliğe karşı Yemenliliği öne çıkaran ünlü şiiri başta Habeş zencileri olmak üzere pek çok yabancı Müslüman tarafından [ırkçı] Araplara karşı güçlü bir edebi silah olarak kullanılmıştır.[13] Gelelim, zencilerin meziyetlerine…

İnsanlar yeryüzünde zencilerden daha cömert bir ulusun mevcut olmadığı konusunda neredeyse hemfikirdirler. Yine herkesin malumudur ki hiçbir millet kanı kaynayan şu zenci milleti kadar usta değildir ritmin ve ölçünün başı çektiği [=*el-Muwaqqa' el-Mevzûn*] danslarda. Ayrıca yine onlar kadar hiçkimse usta olamaz, küçük davulları özel bir maharetle çalmada. Hem de hiç ders almadan, kendiliğinden beceriverirler en zor vuruşları.[14] En kolay, en keskin ritimli ama en az uzatılan hecelerle dolu dil onlarındır. Zenciler aynı zamanda güçlü bir bedene, dayanıklı kaslara sahiptirler. Şu bedevi Arapların bir bölüğü toplansa, tek bir zencinin kaldırdığı taşı yerinden kaldıramaz. Cesaret ve cömertlik; kuvvet ve merhamet ancak gerçek asillerde bulunur. Sen zenciye baktığında bunları görürsün. Şu güçlü, iyi huylu zenciye yaklaş ve nasıl da yumuşak bir kalbe sahip olduğuna, otuz iki dişi görünecek denli nasıl da kahkaha attığına [=*tayyibe'n-nefs, dahûke's-sinn*] bak! İşte dostum bence insani yücelik, şan ve kalite budur! Biliyorum azizim, bazı kendini bilmez kara cahiller burun kıvırıp dudak bükerek "hıh..." diyecekler, "Zenci milletinin bol keseden dağıtışı ve cesareti ancak saflığından, herkesin onları kandırmasından dolayıdır. Adam geleceğini düşünmüyorsa, onu övmek mi gerek?" diye sürdürecekler laflarını. Madem böyle bir analojiyle kafa ütülüyorlar, onlara sormak gerek; milletin en meymenetsiz, en acımasız, en cimri ve en korkağına en akıllı, en bilgili ve en uz kişi mi diyeceğiz? Bir zenci şöyle demişti; "Arapların çoğu Cahiliye döneminde seve

seve verirlerdi kızlarını yiğit zencilere. Çöl obaları zenci reislerle, zenci savaşçılarla dolup taşardı. Şimdi İslam'ın adaleti gelip zenciler şehirlere girince ne oluyor o yaban eşşeği ırkçı Araplara da bizi tehdit unsuru olarak görüyorlar sistemlerine? Oysa yasamızın kaynağı olan *Kur'an* bize de veriyor bütün hakları! Biz de Âdem evladıyız. Biz değil miyiz düşman göğsünde korku dağları yaratan cesur askerler, tıpkı Abbasi ordularının siyah bayrağı gibi, tıpkı siyah gecenin beyaz gündüzden daha derin, daha korkunç olması gibi!"

İlginçtir, siyah renk çoğu yerde kalite, asalet ve heybetin belirtisi olmuştur. Devenin siyahı, koyunun siyahı, atın siyahı hep aranmış, nadide sayılmıştır. Hatta şöyle bir bak çevrene, incele tabiatı; nerede kapkara bir taş, nerede simsiyah bir dağ görürsen o taşın ve o dağın çok sert olduğunu ve insanlarda saygı uyandırdığını fark edeceksin. Hurmanın hası siyahtır, en kaliteli parfüm kaynağı olan ödağacının hası simsiyahtır. İnsan bile kendi dekorunu, simsiyah saçlar ve iri gözlerle tamamlıyorsa etkileyici değil midir? Bir de siyah sürme çektiyse o gözlere... Sen de bilirsin, bir kadının en muhteşem anındaki en güzel parçası, öpmeye hazırlanırken kıvrılan dudaklarıdır. İri, siyaha çalan kan rengi dudaklara hangi can dayanır bu dünyada? Kulak ver şair Zürrumme'nin şu dizelerine:

"Sevgilimin dudakları yumuşak, siyahi kızıl,
Gülümser, güldüğünde çözülür dizimin bağları.
Ağzı sığınağımdır, orada depreniş, huzur,
Beyaz dişlerinden eser, taze sabah rüzgârı"[15]

Zenci kadınlara gelince güzellik, doğurganlık ve dişilikte kimler geçebilir onları? Ama zenci erkek zenci kadını, zenci kadın da zenci erkeği arzular genelde. Eğer böyle olmasa ve zenciler vardıkları ülkelerin halkıyla daha çok evlilik yapsalar şu yaşadığımız topraklarda onların nüfusu kum gibi artardı. Dedim ya, zenci kadın zenci olmayanı fazla arzulamaz, onun cinselliğini zayıf bulur. Gerçi bu konuda beyazlar da öyle. Onlar da çoğalma ve nesil sahibi olma arzularını zencilerle gidermiyorlar.

Zenci erkek, kadınını memnun eder, her cihetten doyurur; zenci kadın da öyledir, eşiyle en yüksek hazları yaşar. Konu gelmişken sana bir latife sunayım; Farazdaq'ı bilirsin, kadınlar konusunda uzmandır [=*A'lemu'n-Nâs bi'n-Nisâ*]. Onun bütün ırklardan ve zümrelerden hanım dostları, sevgilileri olduğu kayıtlara geçmiştir; adam hiçbir ırkın kadınlarının zenci kadınlar kadar doyurucu olmadığını söylüyor. Nitekim güzeller güzeli

Ümmü Mekkiyye adlı zenci kızı görünce gemiyi son limana çekip bütün diğer koyları ve körfezleri terk etmiş… Sormuşlar ona niçin; o da şiirle cevap vermiş, "Ümmü Mekkiyye için!" Şiiri şöyle:

Ey sağa sola salınarak yürüyen fidan boylu dik yamaçlı
zenci kızı
Alevli fırınınız, ateşten bir arzu seliyle titretmektedir
Bendenizi[16]

Dostum, tutkuda ırkın öneminin azaldığı durumlar da vardır. Çünkü bana göre bir kadının bir erkeği arzulayışı, veya bir erkeğin bir kadını arzulayışı, onun zihninde oluşmuş standartlar, âdetler ve geleneklere göre şekilleniyor. Evet, beyaz erkekler şurada siyah kadınlara, siyah kadınlar da burada beyaz erkeklere şehvetle bakmıyor olabilir; ama Basralı erkeklerin en sevdiği kadınların Hintli, hatta kör Hint cariyeleri olduğunu bir bilsen! Aynı şekilde Yemen'de Habeş kadınlarının, Şam civarında Rum kadınlarının revaçta olduğunu görürsün. Yani her ırk sefer ettiği, ulaştığı komşu ama farklı ırkı beğeniyor cinsel açıdan…

Son olarak Halife Abdülmelik b. Mervan'ın ünlü bilgin Ubeydullah b. Ebî Bekre için "O, doğululların önderidir" dediğini bilirsin. Ubeydullah, zencilerin arasında bile kuzguni siyahlığıyla dikkat çekerdi. O, *Kur'an'ı Kerîm*'i ilk defa ezgi tarzında, nağmeyle okuyan âlimdir.

*Dini uygulamalar ve kan*

Dini literatürde kanın macerasına gelince; İslam öncesi ile İslam sonrası arasında epey bir farklılık göze çarpmaktadır. Bazı kurumlar ve gelenekler ise işlevi değiştirilerek devam ettirilmiştir. Eski Araplarda kurban edilen hayvanın kanını yüze sürmekten tutunuz da düşmanın kanlı kalbini yemeye kadar oldukça ilginç adetlerin hepsi, Peygamber tarafından kaldırılmıştır. Hatta kan, vücuttan çıkmış nahoş bir nesne olduğu için hemen temizlenmesi gereken *necis* [=kirli] bir şey sayılmıştır. Bir nesne olarak kanın kutsallığına ilişkin her türlü öğreti ve âdet Peygamberin kurmaya çalıştığı yeni sistemde akıl ve din dışılıkla nitelendiriliyordu. Tek istisna varsa o da şudur; İslam dininin ve Müslüman toplumunun güçlenmesini, yayılmasını sağlayacak savaşlarda ölen kimselerin, yani "şehitlerin" kanı mübarek sayılmıştır. Ancak buna verilen anlam da çok semboliktir; üzerindeki kan temiz ve kutlu sayıldığı için şehit, diğer insanlar gibi yıkanıp kefenlenmez; olduğu gibi gömülür. Belki de aidiyet bilincini ve dava uğruna verilen bedeli gözlerde

canlı tutma maksadına yöneliktir bu. Şehitler kanlı elbiseleriyle diriltilecek ve bu elbiseler, Allah huzurunda tanıklık edecektir onlar lehine.

Kurbana gelince, İslam, bizzat kanı kefaret gibi gören Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinlerden farklı bir yol takip etmektedir. Allah *Kur'an*'da şöyle seslenir müminlere:

> Kurbanlık deve ve sığırları Allah'ın size olan nişaneleri yaptık. Onlarda sizin için yarar var. Onları bağlı halde keserken Allah'ın adını anın [başkası adına kesmeyin]. Onlardan yiyin, isteyene de isteyemeyene de ikram edin. Şükredesiniz diye verdik onları hizmetinize. Bu hayvanların ne etleri, ne de kanları Allah'a ulaşacaktır. Allah'a ulaşacak şey, yalnız ve yalnız sizin onun sevgisini kazanmak için yaptığınız gösterişten uzak eylem ve ibadetlerinizdir![17]

Bu ayet geçmiş kültür ve inanışların etkisinde kalarak kurbanı kan akıtmaktan ibaret sayan Müslümanları uyardığı gibi; özellikle putperest Arapların, kestikleri kurbanı yememe, kanını âlâyü vâlâ ile putlara sürme, putlar beslensin diye etleri tören yerlerinde bırakma gibi telakki ve uygulamalarını da yermektedir ima yoluyla. İslam, bazı araştırmacıların da belirttiği gibi kurban konusunda şaşılacak kadar sade ve gerçekçidir. Kaynakları ne kadar tararsak tarayalım şunu görürüz sonuçta; insanlar birbirleriyle paylaşmak ve yoksula vermek için kurban kesmelidirler; gerçek ödülü de Allah'tan beklemelidirler, o kadar. Bunun üzerine yapılan kurban yorumları bence zevâittir.

**II. Cismine Dair**

Kanın cismi hakkında epey söz söylenmiştir tıp kitaplarında ama biz en seçkinlerinden birine değinip meydanı terk edeceğiz. Terk edişimiz *terektuhû fi'd-dâmiyâ* cinsinden olur da okuyucu memnun kalırsa ne âlâ…

Klasik literatürde kanın cismini ve bedenimizde gezdiği kıyıları en iyi anlatan tabip, kuşkusuz İbnü'n-Nefîs'tir (ö: 1288). O, küçük kan dolaşımı diye bilinen olayı ilk keşfedendir. Ama işin kaymağını Servetus ve Columbos yedi. Çünkü yeni şeyleri bilme tutkusu, Batıyı istila edip Doğudan çekilince bir zamanlar bilinen şeyler dahi unutulmuş ve Batıdan tekrar öğrenilmiştir.

İbnü'n-Nefîs Şam yakınlarında doğdu. Bir zamanlar Asya'yı Anadolu'ya, Avrupa'ya, Arabistan'a ve Afrika'ya bağlayan Büyük Selçuklu Devletinin uzantısı olan Atabek Nûreddîn Zengi'nin inşa ettirdiği Bîmâristân-ı Nûrî'de uygulamalı tıp tahsil etti. Genç tıbbıyeli, hekimlik mesleğinde kısa zamanda ün kazanarak başarılı bir cerrah olmanın yoluna girmişti bile. Davet üzerine Memlük sultanı Baybars'ın huzuruna çıkmak için Mısır'a giden İbnü'n-Nefîs, alanında hakikaten en iyi olduğunu ispatlayınca Sultan tarafından Memlük Devleti'nin hekimler birliğinin başına getirilmiştir. Memlükler, Ortadoğu'nun demir yumruğu olmaya namzet devletiydi; ticaret, iç siyaset ve ülkeler arası münasebetlerde başarı grafikleri yükselmekteydi. Batının *Binbirgece* imgesinin oluşumunda sadece Abbasiler değil Türk Memlükler de epey katkı sahibidir; zira Batı uyanış çağlarının başında Doğulu muhatap olarak genellikle Mısır'ı ve Memlükleri görüyordu. Hint malları bile İskenderiye'den aktarılırdı Bütün Akdeniz'e. Kahire, o zamanki dünyanın merkezi gibiydi. Batı söylencelerinde o yüzyıllarda oluşan iri yarı sarıklı cinlerin, "mamluk" adlı anti-krist ifritlerin temelinde Baybars'ın ve Nâsır'ın kudreti ve siyasi dehası, bu dehanın Batı belleğinde oluşturduğu korku yatmaktadır.

Cerrahımız Mısır saraylarında tıbbın yanı sıra başka alanlarda da geniş bir faaliyet yürüttü. Onun bilimsel kimliği ile ilgili ayrıntılar Gırnatalı öğrencisi Esîrüddîn Ebû Hayyân Endelüsî'den naklen *Safedî'nin el-Vâfî* adlı dev eserinde ve İbn Fadlullah Ömerî'nin *Mesâlik*'inde mevcuttur. Bunlara bakılırsa o, felsefe, dilbilgisi, hukuk, hukuk metodolojisi, hadis ve edebiyat alanlarında da derinlemesine bilgi sahibi olmuştur. Tıpta Galen ekolünü tercih eden cerrahımızın asıl ilgisi İbn Sina üzerinde yoğunlaşmıştır. Ona İkinci İbn Sina denmesi de bu yüzdendir. İbn Sina'nın sadece *el-Qânûn fi't-Tıbb*'ı üzerine değil, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı ve *el-Hidâye*'sine de şerh ve eleştiri yazan İbnü'n-Nefîs, Zemahşerî'nin dilbilgisi kitabı *Enmüzec* üzerine de yetkin bir şerh döşenmiştir. Şafi fıkhında da söz sahibi olan cerrahımız, Kahire Mesrûriye medresesinde bu alanda ders vermiştir.

Dehanın sınır tanımaz tecessüsü sebebiyle, dâhi, ilk anda maymun iştahlı ve kısa koşularda yorulan hercai tiplerle karıştırılır. Onu görenler hiçbir dalda sebat etmeyeceğini sanırlar başta. Ama dâhi, muazzam bir bilim ve felsefe binasının tuğlalarını bir o yandan, bir bu yandan örercesine yavaş yavaş yükseltir duvarı ve işin sonunda göz kamaştıran acayip bir saray çıkar karşınıza. İbnü'n-Nefîs de böyledir. O kadar meraklı ve öyle

kendinden emindir ki bazen onun bu tavrı alayla karşılanmıştır. İbnü'n-Nefîs eserlerini yazarken daha önce okuduğu kitaplar da dahil hiçbir kitaba bakmadan yazardı; öylesine tutkulu bir kalem âşığıydı ki hamamda yıkanırken bile yazma isteğini dizginleyemediğini söylüyor kitaplar. O, bilimsel yetkinliğinin farkındadır; kendine öyle güvenmektedir ki "Eğer eserlerim benden on bin yıl sonra okunmayacaksa hiçbirini yazmazdım!" sözleri ona aittir.[18]

Cerrahın bilimsel kimliğini Suriye-Mısır tıp akımı şekillendirmiştir. Bu akımın ilk önemli siması, cerrahımızın hocası olan Dahvar'dır. O dönemde sadece tıp değil, dil, tarih ve astronomi alanında da bilimsel canlılık sürmekteydi; Ebû Hayyân Endelüsî, Afrika dilleri ve Türkçe de dahil bir düzine dilin gramerini yazmakta; Safedî, dünya tarihinin belki en büyük biyografi ansiklopedisini kaleme almaktaydı. Ancak oryantalist bakışın bilimde Türk dönemini önemsemeyerek İslam bilim tarihini Abbasiler ve Endülüs'le bitirmesinin ne kadar anlamsız olduğu, Tûsî, İbnü'n-Nefîs, Uluğ Bey gibileriyle gün yüzüne çıkmaktadır. Kuşkusuz bu bakış hâlâ yaygındır ve Memlük döneminin devasa eserleri daha yeni yeni dikkatlere sunulmaktadır.

İbnü'n-Nefîs, küçük kan dolaşımınının gerçek kâşifidir.[19] Galen ve onu izleyen İbn Sina'nın ileri sürdüğü; yürekteki kanın sağ karıncıktan sol karıncığa bir menfez yardımıyla geçtiği şeklindeki varsayımı, iki karıncığı ayıran septumda kanın geçeceği bir menfezin gözlenmediği gerekçesiyle reddeden İbnü'n-Nefîs, kanın aslında sağ karıncıktan pulmoner arterle akciğere gittiğini ve akciğerden de pulmoner ven ile kalbin sol tarafına geldiğini ortaya koymuş ve böylece küçük kan dolaşımını açık-seçik bir şekilde anlatmıştır.[20]

*Eh, Sonra ne oldu?*

İbnü'n-Nefîs'ten 300 yıl sonra *Chiristianismi restitutio* (Viyana 1553) adlı eserinde Michael Servetus ve *De re anatomica libri XV* (Venedik 1559) adlı eserinde de Realdus Columbos bu tezi Batı dünyasında ortaya attılar. Ardından William Harvey 1628'de neşrettiği *Exercitatio anatomica* adlı eserinde hem büyük kan dolaşımını hem de küçük kan dolaşımını ayrıntılı bir biçimde açıklamıştır. Asıl kâşifin İbnü'n-Nefîs olduğu yüzyıllar sonra Muhyiddîn Tantâvî adlı Mısırlı bir araştırmacı tarafından hazırlanan doktora teziyle[21] bilim dünyasına duyurulmuş (1924), ama Batılı etnosentrik görüşün çirkin yüzü burada da hüküm sürmüş, "İbnü'n-Nefîs ile Servetus arasındaki bilim-

sel etkileşimin gerçekleşmesi için yeterli tarihi bağlantılara sahip olunmadığı" söylenerek uzun bir dönem boyunca Batılı araştırmacılar tarafından şüpheyle bakılmıştır Tantâvî'nin açıklamasına. Oysa İbnü'n-Nefîs'in bu görüşünü dile getirdiği kitapların 14. yüzyılda Sedîdüddîn Muhammed b. Mes'ûd Kâzerûnî ve Zeynü'l-Arab el-Mısrî tarafından yeniden ele alınmış olduğu ve Bellunolu Andreas Alpago'nun (ö: 1520), otuz yıl Suriye ve civarında dolaşarak Müslüman hekimlerin çalışmalarını inceleyip Batı dünyasına tanıttığı iyi bilinmektedir! Hatta İbnü'n-Nefîs'in Şerhu'l-Qânûn kitabındaki birleşik ilaçlarla ilgili bölümü Latince'ye çevirip neşreden bu yazarın, cerrahımızın küçük kan dolaşımıyla ilgili sözlerinden haberdar olduğu da tespit edilmiştir! İşte size klasik bir intihal öyküsü; ama buna yaratıcı, yeniden düzenleyici, "usturuplu intihal" diyebilir, hele hele zamanımızın incelikten ve "şerh"ten yoksun birebir tıp intihallerinin "büyük uzmanlar" tarafından yapıldığını göz önüne alırsak eskilere fazla kızamayız. Kızmak ne kelime, İbnü'n-Nefîs'in kitabını anlamak için Avrupa'dan kalkıp Suriye'ye gelerek, otuz yıl burada gezmek ve semeresini toplayıp dönmek… Ne diyelim, sadece alkışlanabilir bir merak bu.

İbnü'n-Nefîs'in asıl alanı cerrahlıktır; onun *Kitâbü'ş-Şâmil fi's-Sınâati't-Tıbbiyye* adlı eserinde ameliyat tekniği üzerine verdiği inanılmaz ayrıntılar, karşımızda ne derece mahir bir cerrah bulunduğunu ispatlar. Kendisinin felsefi yönü, mantık çalışmalarının yanı sıra, literatürde Fâdıl b. Nâtıq diye bilinen *er-Risâletü'l-Kâmiliyye* adlı sembolik romanında öne çıkar.

İbnü'n-Nefîs, araştırmacı Yusuf Hamdan'ın da Safedî'den naklen belirttiği gibi[22] uzun boylu zayıf ve kibar biridir.

İbnü'n-Nefîs[23]

Kan Dolaşımı ve Kalp[24]

> [...] Bedendeki organları ve bulundukları konumları tanımlarken çoğu yerde Üstat Galen'in anlattıklarına dayandık; onun tarzına uygun eklemelerde bulunduk. Ancak az da olsa bazı noktalarda ona uymadık; sanıyorum Galen'in kitabını daha sonra kopyalayanların yanlışlıkları ve abartıları bu konularda ona uymamızı engelliyor.[25] Ve [şunu da eklemeliyim ki] o kitabın bu noktalara ilişkin sundukları asla kesin bilgiye, tanıklık ve deney yoluna dayanmamaktadır.
>
> Bedendeki organların işlevlerini ve yararlarını belirtmeye gelince, sadece derin araştırmaya, kesin bilgiye dayandık. Zaten işlevler konusunda bizden önce söz söyleyen hiç kimsenin görüşüne uymamışızdır.[26]

Bil ki kalbin işlerinden biri de can tevlid etmektir,[27] bu da son derece incelmiş bir kanla olur; incelmiştir çünkü ancak bu yolla can, karışık [elementlerden] oluşan [bedensel] cisimden çekilmiş veya ona itilmiş olacaktır. Kan, kalbin iki karıncığının[28] solda olanından canı tevlid eder. İnsan ve benzeri, tüm ciğer sahibi canlıların kalbinde bir diğer karıncık daha olmalıdır; ta ki bu yolla kan, havayla karışmaya elverişli olsun. Çünkü hava kanla karıştığında –ve kan kalın/çözümlenemez ise– bunların toplamından; parçaları birbiriyle aynı [=bileşik] bir madde meydana gelmez. İşte, bahsettiğimiz diğer karıncık, kalbin iki karıncığından sağda olandır. Kan bu karıncığa sızdığında, can tevlid eden sol karıncığa da sızmalıdır. Ama aralarında bir geçit yoktur. Bir nesne olarak kalp, som ve yeknesaktır; onda ne bir grup cerrahın sandığı gibi yüzeyden görülebilen bir geçit; ne de Galen'in sandığı gibi görülmeyen bir geçit vardır. Kalbin buradaki [=yüzeydeki] mikro gözenekleri de kupkuru, kapalı ve cisim olarak kalındır. O halde buradaki kan, incelip uygun hale gelince akciğere giden toplar damara[29] girmelidir; ta ki akciğere iyice yayılsın[30] ve orada bulunan havaya karışarak olabileceği en saf hale gelsin. Sonra akciğer atardamarına[31] girecek ve onun içinde ilerleyerek kalbin sol karıncığına ulaşacaktır. İşte bu operasyon ile havaya karışmış ve can tevlid edecek duruma gelmiştir.[32] Kanın geride bıraktığı daha az saydam cisimcikler ile de akciğer beslenecektir. Bundan dolayıdır ki bu damar, mikro menfezlerden yollayacağı kanın çok inceldiği yerlerde son derece sert ve çift katmanlı iken; kendisinden çıkanı kabul edebilmesinin gerekli olduğu noktada tek katmanlı ve gayet incedir. Dolayısıyla iki damar arasında somut geçiş yerleri vardır.[33]

İbn Sina'nın "ciğeri besleyen kanın ciğere nasıl ulaştığına" dair açıklaması, herkes tarafından kabul edilen meşhur bir görüş ise de bana göre yanlış ve geçersizdir. Çünkü ciğerin besini ona, söz konusu damar tarafından getirilmemektedir; o, ciğere kalbin iki karıncığından soldaki tarafından ulaştırılır. Çünkü bu karıncıktaki kan, tamamen ciğerden gelmektedir; buradaki damar bizim daha sonra anlatacağımız damardır. Yine İbn Sina'nın ilerleyen satırlarındaki "o damar, parçalanıp çözümlenmeye elverişli olan şeyi, yani tamamen süzülmüş ince kanı ciğere götürmeye elverişlidir" ifadesi, çok yaygın bir görüş olsa da yanlıştır. Gerçek böyle değildir; aksine o damar ciğerden kalbe ulaştıracağı havayla karışık kanı kabul etmeye hazır ve uygundur.[34]

> İbn Sina'nın ciğerle ilgili buradaki sözleri doğru değildir. Çünkü ciğerin özü onun iddia ettiği gibi ince/yumuşak değildir. Ayrıca işlevleri de onun anlattığı şeyler değil; bizim söylediklerimizdir. Ciğerin besini sadece kalpten gelen [kan yoluyla] olsa da ilerde açıklayacağımız gibi; yukarıdaki organlara giden kanla dolu büyük ana damar, ciğere çok yakın bir şekilde, tam arkasından yukarı yükselir; böylece ciğerin kendi besinini bu damardan alması daha kolay olmuştur.[35]

Kanın cismi, görüldüğü gibi isminden hafif kalmıştır.

## Notlar

1 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, büyük boy, Lübnan 1965, s. 196

2 *Firâset*, sezme, keşfetme demektir. Konumuzla ilgili terimsel anlamı, "bir kimsenin dış görünüşüne bakarak ahlak ve karakteri hakkında tahminde bulunma" demektir. Başta Yuhannâ b. Bitrîq tarafından Arapçaya çevrilen ve Aristoteles'e ait diye pazarlanan (apokrif) eser *Kitâbü's-Siyâse* olmak üzere Kindî'nin *Kitâbü'l-Firâse*'si, Tabip Râzî'nin *Mansûrî* adlı eserinin ikinci makalesi, ve müfessir Râz'nin *Kitâbü'l-Firâse*'si bu alanda ortaya konan ilk çalışmalardır. Osmanlı'da ilk defa ansiklopedik çapta derli toplu bir bilimler tasnifi kitabı yazan Taşköprizâde'ye göre firâset ilminin yan kolları da vardır. Bkz.; Aristo, "Kitâbü's-Siyâse", çev. Yuhannâ b. Bitrîk, neşreden: A. Bedevî, (*nâşirin el-Usûlu'l-Yûnâniyye* adlı çalışması içinde), Kahire 1954, s. 65-74; Fahreddîn Râzî, *Kitâbü'l-Firâse*, neşreden: Yusuf Murad, Paris 1939; Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, İstanbul 1313, c. 1, s. 358; Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Ma'rifetnâme*, İstanbul 1310 h., s. 210 vd; ayrıca Halit Ziyâ Uşaklıgil'in *İlm-i Sîmâ*'sı ve fazla derin olmasa da, seksen sonrasında konuyla ilgili yazılan ilk derli toplu kitaplardan M. Ali Bulut'un *Karakter Bilimi* kitabı (İst. 1988) kayda değerdir. Edebiyatta Dostoyevski'nin suçlu tipleri, psikanalizin babası Freud'a ilham verecek kadar güçlüdür. Hukuk tarihinde de İtalyan hukukçu Lumbrozo'nun suçlu fizyonomisiyle ilgili fikirleri büyük tartışma uyandırmış ve ırkçılık ithamına maruz kalmıştır. İslam hukuk tarihinde ise kanıtların azlığı ve tanık yokluğu durumunda zanlı hakkında dış görünüşe göre hüküm verme durumu entelektüel ortamlarda tartışılmış; sonuçta "zahir cürüm esbabının mevcut olmadığı bir noktada dış görünüşe bakarak yargıya varmanın açık zulüm olacağı" hükmüne varılmıştır. Bkz.; İbn Qayyim el-Cevziyye, *et-Turuqu'l-Hükmiyye*, Kahire 1953, s. 4-7; Ahmed Fethî, *Nazariyyetü'l-İsbât fi'l-Fıqhi'l-Cinâî*, Beyrut 1983, s. 193.

3 Bkz.; İbn Sa'd, *Tabaqât*, Sachau neşri, c. 7(2), s. 78; Zehebî, *Siyer-i A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut 1993, c. 9, s. 134.

4 İbn Sina, miladi 980'de Buhârâ-Efşene'de doğdu, bilim, felsefe, siyaset ve macerayla dolu bir hayatı 1037'de Hemedan'da noktaladı. Çok küçük yaşlarda klasik tedrisatın temel metinlerini ve *Kur'an*'ı ezberledikten sonra yüksek hayat standartlarına, iyi bir entellektüel ortama sahip olmanın avantajlarını kullanarak Hint aritmetiği, tıp, farmakoloji, botanik, geometri, coğrafya ve Yunan felsefesi alanında döneminde zirve sayılan kişilerin öğrencisi oldu. 16 yaşına geldiğinde ona bir şey verecek kimse kalmamıştı! Daha sonra Samani hükümdarı Nuh b. Mansur'u ağır hastalığından kurtarınca Asya'nın en zengin ve bin bir dilli kütüphanesinin kapısı ona açıldı. En çok el-*Qânûn fi't-Tıbb* adlı sistematik tıp ansiklopedisiyle tanınan filozof tabip saatlerce kitap okur, hasta takip eder, felsefe veya tıp bahis-

lerinde kolay anlayamadığı bir meseleyle karşılaşınca ya camiye gidip iki rekat namaz kılarak; ya da iki kadeh şarapla "aydınlanmayı" başarırdı! Onun hayat hikâyesi, cimâa ve şaraba düşkünlüğü için bkz.; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabaqâti'l-Etıbbâ*, Beyrut 1965, s. 437-459.

5 İbn Abdirabbih, *el-Iqdü'l-Ferîd*, ed-kritik: M. Abdülkadir Şahin, Beyrut 1999, Cilt: 3. S. 327-341.

6 Ayrıca lafız olarak ya aynı ya da benzer onlarca rivayet için bkz.; en ünlü ve güvenilir hadis derlemelerinden *Sünen-i İbn Mâce*, 7/24; *Müsned-i İbn Hanbel*, 1/119; Sünen-i Beyhaqî, 7/134; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4/85; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, 3/394; *Tefsîr-i Qurtubî*, 6/37.

7 Benzerleri için bkz.; *Müsned-i İbn Hanbel*, 2/361; *Tefsîr-i Qurtubî*, 16/94; Münzirî, *Terğıyb*, 3/573

8 Bkz.; Kurân, Hucurât sûresi, 13. âyet.

9 Cengâverlik, edebiyat ve şiir alanlarında da Arap olmayan Müslümanların üstünlükleri sayılarak son veriliyor manifestoya.

10 Câhız, bazı uluslara, –onları halis siyah zencilerden farklı gördüğü için– "zenci kırması" "melez" anlamında *Eşbâhu'l-Hullas* demiştir. Onun yarı zencileri başta Hintliler, Sindliler, Seylanlılar olmak üzere Benî Süleym gibi Arap kabileleridir. Araplar da ulusça eski siyah ırkın biraz rengi açılmış torunlarıdır. Yarı zencilerle ilgili kitabı *Kitâbu's-Surahâ ve'l- Hücenâ*'dır. Bkz.; Câhız, *Resâil, "Kitâb Fahri's-Sûdân"*, neşreden: Abdülemîr Ali Mühennâ, Beyrut 1988, s. 125, dipnot, 3.

11 Miqdâd peygamber tarafından övülen olağanüstü cesur ve zeki bir savaşçıydı. Peygamber şöyle demişti bir keresinde: "Allah bana dört yiğit adamı sevmemi emrettti ve kendisinin de bu dört kişiyi sevdiğini haber verdi; Ali, Miqdâd, Ebû Zer ve Selmân'dan bahsediyorum." Bkz., Câhız, a.g.e., s. 128, dipnot 2.

12 Mekhûl b. Ebî Müslim Şohrâb b. Şâdil el-Hüzelî (ö: 112 h./730 m.). Kendi döneminde Suriye ve civar bölgelerin en iyi hukukçusuydu. Yüzlerce öğrencisi vardı. Hayat öyküsü ilginçtir. İran'dan gelen Mekhûl'un asıl vatanı Kâbil'dir. Gençliğini orada geçirdi, sonra savaş esiri olarak Mısır'a getirildi, Mısırlı bir kadın onu beğendi ve satın aldı. Kendi soyadı el-Hüzelî, kitaplarda geçtiği üzere bu kadının soyadından alınmıştır. Nihayet, kölelik/ev kahyalığı vazifesinden azat olunca kendini kitaplara verdi. Irak, Suriye ve Hicaz'ı gezerek onlarca bilginden ders aldı. Belki Hint Dravid ırkından gelip rengi tamamen esmer olduğu için Câhız onu bu bölüme koymuştur. Bkz.; Zehebî, *Târîh*, c. 5, s. 3-6.

13 Metinde efsanevî şair Cerir'le zenci şair Hayqutan arasındaki atışmadan bahsediliyor. İki sayfa süren 34 dizelik şiir, etkileyici bir fahriye ve *ihticâc* (=övünç ve polemik şiiri) örneği. Usta Câhız bile şiiri beğenmiş olmalı ki beş sayfa boyunca şiirde geçen tarihi kişileri ve sembolleri açıklamış. Bkz.; a.g.e., s. 130-136.

14 Tam 1150 yıl önce yazılmış bu satırlar, zenciler ve dans konusunda tarihi belgelerden sayılmalı. Câhız miladi 864 yılında vefat etmiştir.

15 -B- kafiyeli bir şiir. Şöyle başlıyor: *Lemyâu fî şefeteyhâ huvvetun leas; Ve fil-lethâti ve fî enyâbihâ şeneb*.

16 "Alevli fırın" tamlamasını ben yakıştırmış değilim; –gerektiğinde yakıştırırım da çünkü şiir çevirisi, her dem şiir doğurma çabasıdır bence; gerçi bazen ölü doğar ya neyse– metinde resmen *"Tennûr şedîde'l-wehec!"* diyor söz ustası utanmaz çapkın Farazdaq!

17 Bkz.; *Kur'an*, Hac sûresi, 27. âyet.

18 Bkz.; Memlûk saray kâtibi İbn Fadlullah Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, Kahire, c. 9, s. 349-363.

19 Bkz.; Esin Kâhya, *"İbnü'n-Nefîs" madd., DİA*, c. 21, s. 173-176.

20 Bkz.; İbnü'n-Nefîs, *Şerhu Teşrîhi'l-Qânûn*, neşreden: Selmân Qatâye ve Paul Galyûncî, Kahire 1988; s. 293-294.

21 At-Tantawi, Muhyi'd-din, *Der Lungenk reislauf nach el-Karaschi*, (tıp alanında tez) Freiburg 1924.

22 Bkz.; Yusuf Hamdan, "İbnü'n-Nefîs ve A'mâluhu ve İktişâfuhû li'd-Devreti's-Suğrâ", *Ebhâsü'l-Mu'temeri's-Senevî el-Âşir litârîhi'l-Ulûm inde'l-Arab*, Halep Üniversitesi Mat., Halep

1989, s. 173-194. Bu bilimsel periyodik; 1986 Nisanı'nda Lazqıye'de Arap bilim tarihi ile ilgili düzenlenen konferensta sunulan tebliğlerin basılmış halidir. Araştırmacı Saydalânî'nin de eş-Şamil'le ilgili araştırması vardır bu dergide. Benim en çok faydalandığım yazılardan ikincisidir.

23 İbnü'n-Nefîs: Küçük kan dolaşımını keşfeden dâhi cerrah. Memlük dönemi Suriye-Mısır tıp ekolünün önde gelen doktorlarındandır. Sadece tıp değil, felsefe, dilbilgisi ve hukuk alanlarında da eser verdi. 1288'de öldü.

24 Bu bölüm İbnü'n-Nefîs'in *Şerhu'l-Qânûn* adlı eserinin Teşrih (=Anatomi) kısmından alınmıştır. İbnü'n-Nefîs, İbn Sina'nın *el-Qânûn* kitabına düştüğü bu yaratıcı ve eleştirel şerhte, hem üstadına hem de Galen'e itiraz ederek küçük kan dolaşımını izah ediyor. Elyazması olarak Ayasofya Kütüphanesi'nde, nr: 3643 ile kaydedilmiş bulunan eserin istinsah tarihi 726 h./1325 m.'dir. Burada çevirdiğimiz Arapça kısım, Ramazan Şeşen tarafından Halep Üniversitesi'ne ait bilimsel yıllıkta aynen basılmıştır. Bkz.; Ramazan Şeşen, "Mülhaq Nemâzic min Nassı İbnü'n-Nefîs", *Ebhâsu'l-Mu'temeri's-Senevî et-Tâsi*, Halep Üniversitesi yay., Halep 1988.

25 Galen tıbbın efsanevi üstatlarındandır. Sanıyorum cerrahımız İbnü'n-Nefîs alçakgönüllülüğünden ötürü böyle konuşuyor. Galencileri ürkütmek istemiyor da olabilir. Ama tıp biliminde sadece gerçeğin peşinde koştuğunu söyleyen ve "eğer eserlerim on bin yıl sonra bile okunmayacaksa hiçbirini kaleme almazdım" diyecek kadar ihtiraslı ve kendine güvenli olan İbnü'n-Nefîs'in birilerinden çekineceğini savunmak safdillik olur.

26 Bu kısım elyazması nüshanın 1. varakının "b" yüzünden alınmıştır.

27 Metinde ruh kelimesi geçiyor. Ancak o dönem filozof-tabipleri, insan bedeninin yaşam enerjisini *er-Rûh el-Hayevânî* diye tanımlıyorlar ve Türkçedeki "can" kelimesine çok yakın bir anlamı kastediyorlardı. *Er-Rûh el-Hayevânî* kısaca "nesnel biyolojik canlılık" diye algılanmalıdır. *Rûh*'un Arapçadaki sözlük anlamı, rüzgâr, soluk, yani "görülmeyen ama etkili olan şey"dir; s*oul* gibi, ki bu kelime de bizim soluğa benziyor. "*Tevlîd*", hayat verme, doğurma, sağlama ve yenileme gibi anlamlara gelir. Buradaki terimsel anlamı, vücuda canlılık sağlama demektir. Kalp, yaşamı sağlayan ana merkez olarak algılandığı için damarlara dağılan canın/canlılığın da merkezidir.

28 Karıncık olarak çevirdiğimiz kelime "*tecvîf*"tir.

29 Burada toplardamar, "*el-Verîd eş-Şereyânî*"nin karşılığı olarak kullanıldı. Tıp literatüründeki ismi "pulmoner arter"dir.

30 Metinde peltek "s" ile (İngilizce *Three*'deki th gibi) "*inbeth'the*" fiili var; tam anlamıyla en uç noktalara kadar yayılmak, sinmek, dağılmak anlamındadır.

31 Kan böylece "pulmoner ven" ile kalbin sol tarafına gelmiş olacaktır.

32 İbnü'n-Nefîs, bu cümlede kanın aslında sağ karıncıktan pulmoner arterle akciğere gittiğini ve akciğerden de pulmoner ven ile kalbin sol tarafına geldiğini ortaya koymuş; velhasıl, küçük kan dolaşımını açık-seçik anlatmıştır.

33 Bu kısım, 64. varakın "b" yüzünden alındı.

34 Bu kısım, 65. varakın "a" yüzünden alındı.

35 Bu kısım, 71. varakın "b" yüzünden alındı.

# Kan ve Tabu

GÜRBÜZ ERGİNER

**Kan-Can-Ruh Özdeşliği**

Çağdaş toplumlar kadar ilkel topluluklarda da kanın özel bir değeri olup, onun gelişi güzel akıtılmasının iyi olmadığı düşünülür. Söz konusu bu düşüncenin temelinde, adeta genel bir kabulle, yaşamla özdeşleştirilmiş kan-can-ruh anlayışı yatmaktadır. Anlambilimsel (semantik) bir tartışmaya girmeksizin kan ile ruh, ruh ile can, dolayısıyla kan ile can arasında istisnasız tüm toplumlarca kurulmuş bir bağın, bir ilişkinin varlığı tartışılamaz. Belgeleri elimizde bulunan pek çok toplumda, ruh ile can arasında var olduğu düşünülen özdeşlik, çeşitli toplumlarca farklı bağlamlarda değişik konulara açıklık kazandırabilmek amacıyla insanın sahip olduğu ruh-can sayısının çeşitlendirilip çoğaltılmasına neden olmuştur. Örneğin Laos tribülerinde, insanın otuz civarında ruhu olduğuna inanılır. En yaygın olarak bilinen örnekleriyle, ilkeller arasında başlıca iki ruh tasarımı vardır. Bunlardan biri bedeni canlı tutan, onun yaşamasını sağlayan ve vücuttaki herhangi bir organda barındığına, bedeni terk ettiğinde ölümün gerçekleştiğine inanılan "beden ruhu" –Etnoloji literatüründe beden ruhuna "nefes ruhu", "organ ruhu", "yaşam ruhu" adları verilmektedir–, diğeri ise "özgür ruh"tur. Özgür ruh, bedenle bağını tam anlamıyla koparmamakla birlikte uykuda ve halüsinasyon sırasında bedeni terk etmekte, canının istediği yere gitmektedir. İnanca göre insan bu sayede rüya ve hayal görebilmektedir. Yaygın olarak görülen canın kanda, nefeste, kemiklerde, kafatasında, ciğerde, kalpte, plasentada ve diğer organlarda hatta gölgede eyleştiği inançlarına ilişkin pek çok örnek vardır. Anadolu halkı genellikle insanın tek bir ruhu olduğuna inanmaktadır. Detaylı betimlemelere rastlanmamakla birlikte, ruhun nefese benzediği, arı, sinek, güvercin, kelebek, kâbe

böceği, kepenek böceği, insan gibi olduğu; ölümle birlikte bedeni terk ettiği ifade edilmektedir. (Örnek, 1971: 26-28; 1979: 61-62; Eliade, 1999: 248; Roux, 1999: 139-145; Hoppal, 2002)

Eski Ahit'te kanın can olduğu vurgulanır: "kan candır" (Tesniye,12/23). Burada "can" ile kastedilen yaşamdır, ruhtur. Kanla yaşam arasında var olduğu düşünülen ilişkide, Tevrat'taki bu anlayışla günümüz pozitif bilimsel anlayışı arasında önemli bir fark vardır. Kanın ruhla, canla, yaşamla özdeş olduğu kabulüyle, kansız bir yaşamın mümkün olmayacağı düşüncesi arasındaki fark açıktır.

İlkel toplumlarda kan-can-ruh-yaşam özdeşliği inancı, ölümün bir son olmadığı, ruhun ölümden sonra da yaşamını sürdürdüğü inancıyla birleştiğinde, kana dayalı çeşitli inanç ve uygulamaların hayatın hemen her alanına girmesi ve bunların giderek gelenekleşmesi sonucunu doğurmuştur.

Gelmiş geçmiş ve mevcut toplumların tamamında, yaşam ile sağlıklı olma bağlamında, doğaüstü güçlerin yanı sıra vücut sıvılarının miktarı, rengi, yoğunluğu gibi durumlar da önplana çıkmıştır. Vücuttan dışa çıkışı çıplak gözle görülebilir bu sıvılar –kan, tükürük, idrar, ter, gözyaşı, sümük, meni– istisnasız her toplumda insana ilişkin olarak onun sağlıklı-sağlıksız, güçlü-güçsüz, neşeli-neşesiz, cesur-korkak vb. olma, üreme gibi çeşitli fonksiyonlarıyla ilişkilendirilmiştir. İnsanoğlu bu çerçevedeki ilişkilerle yetinmeyip, söz konusu bu sıvılarla, sıvının sahibi arasında majik-mistik bir bağın varlığını da çok eski dönemlerden beri kabul etmiş görünmektedir. Bu önkabulden hareketle, büyünün temas (*contagious magic*) prensibine dayalı çeşitli pratikler üreterek bunları kimi zaman sıvı sahibinin iyiliğine kimi zaman kötülüğüne yönelik amaçlarla kullanmıştır. Büyünün temas prensibine dayalı olarak, kan aracılığıyla bir tür işaretleme, ama asıl amacıyla kutsallığı aktarma çerçevesinde sayısız örnek bulmak mümkündür.

Genel bir kabulle yukarıda değindiğimiz kan-can özdeşliği ile ilgili olarak Robinsohn'un aktardığı şu hikâye dikkat çekicidir: Yeni evli bir Arap, karısı ile birlikteyken kaba kuvvete maruz kalır. Bunun üzerine karısını öldürerek onun kanına bulanır ve mağlup oluncaya kadar mücadele eder. Robinsohn'un yorumuna göre adam, karısının ruhu ile kendi ruhunu birleştirmiş, canını ve gücünü artırmıştır. (E.R.E., II. cilt, s. 715, Robinsohn, *Psychologie der Naturvolker* 25)

Bütün bu ilişkiler zinciri, istisnaları bir yana bırakılırsa, ilkel dünyada bilgimiz dahilinde olan kanla ilgili çeşitli uygulamaları iki asal kategoride

toplayabileceğimiz kanısını uyandırmaktadır. Bunlardan birincisi amaca yönelik olarak çıkarılmasında, akıtılmasında sakınca olmayan kan türüdür: Dinsel, ahlaki veya toplumun üyesi bireylerin yaşamını güvence altına alan kurallar ve gelenek-görenek tarafından yasaklanmamış; yapılıp-edilmesi uygulayıcı birey, bireyler, topluluk, geçim kaynakları ve doğal çevre için olumlu sonuçlar doğuracağı düşünülen, özetle, nedeni ne olursa olsun yapılıp-edilmesinde toplulukça herhangi bir sakınca görülmeyen neticelerin elde edileceğine inanılan uygulamalardır. Örneğin dövme (*tatuage*), yaralama (*scarificasion*) gibi tekniklerle vücudu bezemede, süslenme ya da geleneksel koşullanma adına bazı objeleri burun, dudak, kulak gibi organlara takma amaçlı kan akıtma, renkli sıvı olarak kullanma amaçlı bedenden kan çıkarma, üzüntü duyma ve acı çekme göstergesi olarak bazı organların kırpılması ile vücuttan kanın çıkması, erginleme (*initiation*), sünnet –tektanrıcı dinlerle bir etnik simgeye dönüşmüş olan sünneti, pek çok ilkel topluluğun erginleme ritüellerinde görürüz– ve bazı tapınım ritüellerinde vücudun belirli yerlerinin kanatılması uygulamaları bu kategori içinde yer alır. Ayrıca, ilkel yaşamın ileri aşamalarında ortaya çıktığını düşündüğümüz, etnoloji literatüründe "kan anlaşmaları" ana başlığı altında ele alınan, yaşamların, kişiliklerin, doğaların birbirine karıştırılmasıyla eşanlam taşıyan, sanal bir akrabalık türü olan kan kardeşliği veya ant için kan akıtma ile vücudun çeşitli bölgelerindeki şişlikler, sivilceler, kaşıntılar, acı ve ağrıların ya da fizyolojik birtakım rahatsızlıkların nedeni olarak kanın pislendiği, kirlendiği düşüncesinden hareketle, ilgili rahatsızlığın nedeni olduğuna inanılan kirli kanın pek çok toplumda yaygın olarak bilinip kullanılan "sülük tutma" veya "hacamat" adı verilen tekniklerle akıtılması; doğa üstüne bir tür armağan olan kurban sunma amaçlı kan akıtma bu kategori içinde yer alan uygulamalardandır.

Bu kategoriye ilişkin şu örnekler dikkat çekicidir. Karaibler'de, cesaretini aktarmak için erkek bir bebeğe babasının kanı serpiştirilir. (E.R.E. II. cilt, s. 715, H. Spencer, *Sociology*, s. 116). Batı Afrika yerlilerinden olan Ashantilerin, kralların iskeletlerini onlara ruh ve hayat vermek amacıyla insan kurbanların kanıyla yıkadıkları bilinir. (E.R.E. II. cilt, s. 715, Ellis, *The Tshi-speaking Peoples*, s. 168)

Kanla ilgili uygulamaların bu kategorisinde yer alan günümüz Anadolu insanı arasındaki örnekler olarak şunlar dikkat çekicidir. Anadolu genelinde, kurban olarak sunulan hayvanın kanının orada bulunan çocukların alnı-

na sürülmesinin yanında; "Kurban kesilir kesilmez, kanından nefes darlığı çeken çocuğa bir kaşık içirilir." (Kumru/Fatsa/Ordu); "Kurbanın kanı meyve vermeyen ağaca sürülür, kurt vurmasın, meyve versin diye." (Düzköy/19 Mayıs/Samsun, Darende/Malatya, Çamlıhemşin/Rize); "İştahsız olanlara bir miktar kurban kanı içirilir." (Düzköy/19 Mayıs/Samsun); "Kurbanın kanı, çok içki içen kocaya içirilir, içki içmesin diye." (Ankara) (Erginer, 1997: 161-162) Tüm bu uygulamalar, beşeri âlemden kutsal olana hediye edilen kurbanlığın, kurban edildikten sonra eti ve kanıyla birlikte kutsallaştığı düşüncesiyle bağlantılıdır. Burada, kutsallaşan kanın hedefle teması sonucu kutsallığın, hedefe aktarılarak arzu edilen sonucun alınacağı fikir çağrışımı vardır. (Erginer, 2003: 50-61)

İkinci kategoriye giren uygulamalar, birinci kategoridekilerin karşısında yer alır. Yani, dinsel, ahlaki veya toplumun üyesi bireylerin yaşamını güvence altına alan kurallar ve gelenek-görenek tarafından yasaklanmış; yapılıp-edilmesi uygulayıcı birey, bireyler, topluluk, geçim kaynakları ve doğal çevre için olumsuz sonuçlar doğuracağı düşünülen özetle, nedeni ne olursa olsun yapılıp-edilmesinde toplulukça sakınca görülen uygulamalardır. İşte bu ikinci kategori "kan ve tabu"nun kapsamındadır.

**Tabu-Yasak-Günah**

İlk kez, İngiliz denizci James Cook tarafından 1777 yılında Polinezya adalarından olan Tonga Adası'nda saptanan "tapu" sözcüğü Polinezyacada

**Kırmızı**

Kanın ve ateşin rengi kırmızı, evrensel olarak yaşamın ve yaşam gücünün simgesidir; diğer yandan ölüm ve tehlikeye de karşılık gelir. Açık ve koyu kırmızı arasındaki farktır bu. Parlak, göz kamaştırıcı kırmızı, gündüzü, erkekliği, her şeyin üzerinde yükselen güneşin engin ve karşı konulamaz gücünü temsil eder. Koyu kırmızı bunların tam tersini, geceyi, kadınlığı, gizliliği, ölümü simgeler. Parlak kırmızı uyarıcı niteliğiyle çeşitli kamusal çağrı ve ilan araçlarında yaygın olarak kullanılır. Koyu kırmızının kamusal alandaki kullanımı ikazlarda, yasaklarda çıkar karşımıza; trafik ışıklarında, film stüdyoları ve radyo istasyonlarında ve hatta Fransız genelevlerinde böyle bir işlevi vardır. Genelevin girişindeki kırmızı, yasakla daveti bir araya getirmesiyle de bir zıtlık taşır. Koyu kırmızı, insanın ve dünyanın içinde yanan ateşin, rahmin rengidir. Simyada, Kızıl Taş'ın (beyaz=gümüş; siyah=adi metal, kırmızı=altın) yapımında "athanor"un aldığı renktir; kabın içinde eriyip sonra da sertleşen maddeler yeniden doğumu simgeler. Avrupa'da, Çin'de ve İslam ülkelerinde simyacıların tümü, kırmızıyı bu anlamda ele alırlar. Antik Yunan'daki "şarap kızılı deniz", ayrıca "Kızıl Deniz" de aynı sembolizme dayanır; ölüm ve yaşam rahimde birbirine karışır. Koyu kırmızı aynı zamanda hüznün rengidir. Kan kırmızısı, gizli olduğunda yaşamla, açığa çıktığındaysa ölümle bağlantılıdır. Âdet gören kadınlara ilişkin tabular da bu ölüm düşüncesinden türemiştir. Âdet kanı kirlidir, çünkü rahmin karanlığından gün ışığına çıktığında bu zıtlığın dengesini bozar.

"ta= işaretlemek, nişan koymak" ve "pu= olağanüstü, insanı şaşırtan, dikkat çeken" anlamlarına gelen hecelerin birleşimiyle oluşmuştur. Yaşamın gerek dinsel gerekse din dışı alanlarındaki kaçınmaları ifade eden bu sözcük, "taboo" biçimli yazımıyla bilimsel terminolojiye girmiştir. Pratik anlamda tabu, nitelediği canlı/cansız varlıkların bizzat kendilerine ya da bunlarla ilgili işaret edilmiş diğer ögelere, toplum tarafından belirlenmiş tutum, davranış ve vaziyet alışlara vb yönelik yapılması yasak olan şeydir. Tabu, ilkel topluluklar arasında yaygın biçimde görülen kişileştirilmemiş doğaüstü güç, "mana" kavramıyla doğrudan ilişkili bir prensiptir. Konuyu fazla dağıtmamak maksadıyla bu ilişki üzerinde durmadık. (Bkz.: Örnek, 1971: 33-38; Freud, 1971: 30-31; E.R.E., 1930)

Sigmund Freud (1856-1939) *Totem ve Tabu* adlı kitabında, çeşitli yönleriyle tabuyu analiz eder. "Tabunun tanrılardan daha eski olduğu, dinden önceki bir döneme kadar bu eskiliğin gittiği herkesçe kabul olunmuştur" (1971:31) diyen Freud, tabunun iki zıt anlamından bahisle sözcüğün bir taraftan kutsal, kutsallaştırılmış; diğer taraftan tehlikeli, korkunç, yasak, kirli anlamlarına geldiğini belirtir. Diğer taraftan Sedat Veyis Örnek (1927-1980) ise, tabu'nun temelinde korku ve saygı gibi başlıca iki duygunun yattığını ve bunlara bir şeyin "pis" olmasını ya da "pis" olarak kabul edilmesi düşüncesini de katmak gerektiğini belirtmektedir. (Örnek, 1971: 33-34) Samilerin dinlerini inceleyen W. Robertson Smith'in (1846-1894) tespitlerine göre: Bir şey aşırı kutsallaştıkça tehlikeli, korkunç, yasak hatta pis, kirli

Pek çok toplumda âdet görmekte olan kadına dokunulmaz, bu kadınların topluluktan uzaklaşıp inzivaya çekilmeleri gerekir ve ancak temizlendikten sonra dönebilirler. Bu tabu, kan döken erkeklere de uygulanmıştır; onlara da el sürülmez; ortaçağın, kırmızı elbiseli Fransız cellatları gibi.
Diğer yandan parlak, gündüze ve güneşe özgü kırmızı, insanı kışkırtır. Baştan çıkarıcılığın, cömertliğin, şevk ve güzelliğin, gençlik ve sağlığın, zenginlik ve aşkın, özgürlük ve zaferin simgesidir. Özgürlük ve zafer bugün bile kızıl alevler saçan bir meşaleyle temsil edilir. Afrika'da âdet gören, evlenen veya ilk çocuğunu dünyaya getiren kadınlar, yüz ve vücutlarına kırmızı boyayla karıştırdıkları bitki yağları sürerler. Kızılderililer arasında, genç kızlar ve erkekler, güç vermesi ve tutku uyandırması için aynı şekilde vücutlarını kırmızıya boyarlar. Kırmızının şifa verici özellikleri olduğuna da inanılır; Rusya'dan Çin ve Japonya'ya pek çok gelenekte rastlanır bu inanca ve özellikle bahar şenliklerinde, evlilik ve doğum kutlamalarında kırmızı hâkimdir. İrlanda'da, Galler'de bugün bile çocuklar özel günlerde, "yakışıklı" ve "sevimli" olacakları günlerde kırmızı giydirilir.
Japonya'da kırmızı (*aka*), kadınların giydiği renktir. Açıkyüreklilik ve şansın simgesidir. Japon askerleri, imparatora bağlılıklarının kanıtı olarak kırmızı kuşak takarlar. Doğum günleri ve sınavlardan önce hediye edilen kırmızıya boyanmış pirincin şans getireceğine inanılır. (Bkz. *DDS*)

olmaktadır. Dolayısıyla Freud'un aralarında zıtlık bulduğu anlamların ileri uçta kesişmediklerini belirtmek için Smith'in ortaya koyduğu kutsal kirlilik ile hijyenik kirliliğin ayrı şeyler olduğunu belirtmekte yarar vardır. Sözcüğün özünde "ihtiyatlılık" gibi bir anlamın da gizlendiğini belirten Freud, modern anlamdaki "kutsal korku" deyiminin çoğu zaman tabu ile eşanlamlı olduğunu vurgular, tabusal yasakların din ve ahlak yasaklarından farklılığı üzerinde de durur.

Tektanrıcı dinlerin sadece doğaüstü ve öte dünya ile ilgilenmekle yetinmeyip, bu dünyayı da kontrol altına alma, yönetme ve denetleme mekanizmaları ortaya koyma ve geliştirme gibi özellikleri dinsel, aktöresel ve geleneksel sosyo-kültürel normları (informel normlar) adeta birbirlerine eklemlemiştir. Bu bağlamda, bize göre, Freud'un ifadesi ile 'Tanrılardan daha eski ve dinden önceki bir döneme" ait olan tabu, dinden sonraki dönemin ve bugünün, sosyal ve ahlâksal yasakları yanında çeşitli derecelerdeki dinsel yasağı ve günahı karşılamaktadır.

**Kan Dökme (Akıtma) Tabusu**

Pek çok toplum, özellikle kendi üyeleri arasında ölümle sonuçlanan kan dökmede, tehlikenin öldürmeden ziyade kanın akmasında, açığa çıkmasında olduğu konusunda adeta hemfikirdir. Çünkü, öldürme sırasında kanın dökülmesi, onda eyleştiği düşünülen ruhun, gizilgücüyle serbest kalacağı ve bir biçimde öldürenden ya da onun yakınlarından intikamını alacağı inancına pek çok toplumda rastlanır. Örneğin Aynular'ın ayı kültü içinde yer alan bir uygulamada, öldürülen ayının ruhu öldüren grup üyelerince belirli tekniklerle aldatılarak, ruh tarafından alınacağı düşünülen intikamın hedefi saptırılmaktadır. Benzer bir uygulamayı dul kurbanı uygulamasında ruhun kandırılması pratiğinde de görüyoruz. (Erginer, 1997:76) Bu inancın kökeninde, yukarıda değindiğimiz kan-can-ruh özdeşliği anlayışı yatmaktadır. Kan dökmeksizin öldürmeyle ilgili olarak adli idamların çeşitli yöntemleri de bu anlayışla ilişkilendirilmiştir. Bazı Afrika kabileleri arasında, büyükbaş hayvanların taşlanarak ya da boğularak öldürülmesi uygulamaları vardır. Altaylı şamanların kurban törenlerinde de kanın yere akıtılmaması konusundaki titizliği görürüz. "Ardından atı kutsar ve birkaç kişinin de yardımıyla, gayet zalimce bir yöntemle, omurgasını kırarak, hayvanı öldürür; çünkü bir damla kanın bile yere akmaması ya da kurbancılara sıçramaması gereklidir." (Eliade, 1999: 224'den Radloff, 20-50)

Orta Asya Moğol ve Türk toplulukları arasında görülen hayvanın bel kemiğinin kırılarak veya göğüsde küçük bir yarık açılarak buradan içeriye sokulan el ile kalbinin veya aort damarının sıkılarak –Meslektaşım Doç. Dr. M. Muhtar Kutlu, çeşitli kereler gittiği Altay bölgesinde, hayvanların (koyun) aynı teknikle öldürüldüğüne şahit olmuş– kan dökmeksizin öldürülmesi uygulamalarının altında, gücün bedeni terk etmiyeceği inancıyla, kan tabusu yatmaktadır. Moğollar ve Türkler arasında bir şefin, herhangi bir insanın ve aynı klandan bir hayvanın kanının akıtılarak öldürülmesinin yasak olduğu bilinmektedir. Yine bazı toplumlarda, örneklerini Osmanlı hanedanlığında da gördüğümüz hanedan soyundan olanların ve asillerin kanı dökülmeksizin, bir ip veya yay kirişi ile boğularak, bir çuvala konulup tekmelenerek öldürülmesi uygulamalarında aynı inançlar vardır. Örneğin Cengiz Han'ın kankardeşi Camuha, ihanet ettiği Cengiz Han'dan kanının akıtılmadan öldürülmesini ister. (Roux, 1999: 125)

Akmış veya akıtılan kanı toprakla örtmek ya da gömmek de, onda eyleşen ruhun toprakla örtülmesi, toprağa gömülmesi anlamında, dökülen kanın açıkta kalmamasıyla ilgili bir başka tabu grubunu oluşturur. Eski Ahit'ten yaptığımız şu alıntıda hem eti kanıyla birlikte yemeye hem de kanın toprakla örtülmesine ilişkin tabular açıkça görülmektedir. "Ve İsrailoğullarından ve aranızda misafir olan gariplerden her kim yenilir bir hayvan, veyahut kuş avlarsa, onun kanını akıtacak, ve onu toprakla örtecektir." (Levililer, Bab 17) Anadolu genelinde sıradan hayvan kesme veya kurban uygulamasında kan, özel olarak açılmış bir çukura gömülmektedir. "Eski Sami düşüncesine göre 'üzeri örtülmemiş' kan toprağı kirletir ve çoraklaştırır." (Gaster, 2000: 451) Eski Ahit'te, Kabil'in Habil'in kanını dökmesiyle ilgili olarak masum kanı dökmenin toprağı kirlettiği, verimsizleştirdiği anlatılır. (Bkz.: Tekvin, Bab 4/8-12)

**Kan İçme veya Eti Kanıyla Yeme Tabusu**

Konumuzla ilgili şu noktaya açıklık getirmeliyiz. Genel yapıları itibariyla toplum/kültürler, bazı hususlarda inanılmaz bir benzerlik hatta aynılık gösterirken, bazı noktalarda birbirleriyle tamamen zıt kutuplarda yer almaktadırlar. Örneğin bir geleneğin, bir âdet veya pratiğin aynısını bir başka toplumda bulabiliriz. Ama başka bir adet veya pratik aynı toplumlarda tamamen farklı olabilir. Yine, aynı toplum içinde betimlenmiş bir yasak, amaç ya da uygulamanın yöneldiği sonuç farklılaştığında ortadan kalkabil-

**Mayalar**

Kan adağı Batı kültürlerinde önemli bir yere sahipse de, Maya kültüründe kilit roldedir. Kan adağı, Maya kültürünün temelini oluşturur ve ona anlamını verir. Mayaların, kendilerini ya da savaş esirlerini kurban ederken, ya da yaşamlarının her safhasına eşlik eden karmaşık kan akıtma törenlerinin farklı aşamalarında kullandıkları araçlar, vazolardaki tasvirlerde ve tapınakları süsleyen alçak kabartmalarda belgelenmiştir. Mayaların karmaşık kozmoloji sisteminde dünya, üç katmanlı bir bütün olarak tasarlanmıştı; bu üç katman kutsal güçlerle donatılmış olan varlıklardı. Yıldızlı Gökkubbe, insanlığın ikamet ettiği Yeryüzü ve bazen Xibalba diye anılan karanlık Yeraltı dünyası. İnsanların dünyası ötekilere, "6 gök" ya da "yüksek gök" (*Wacah Chan*) adı verilen, üç dünyadan da geçen bir ağaçla simgelenen, hayali bir eksenle bağlanıyordu. Ağacın kökleri Yeraltı'nın derinliklerine kadar uzanıyor, gövdesi insanların dünyasından geçiyor ve dalları Gökyüzü'nün en yüksek noktalarına varıyordu. İnsanlık varoluşunu, tanrıların kendi kanlarıyla insanoğluna can vermesine borçluydu. Bu yüzden, tanrılara olan borçlarını, var olmalarını sağlayan şeyle, yani kanla ödemek zorundaydılar. Klasik ve Geç Klasik Dönemden, hatta İspanyol istilasını izleyen süreçten kalma tasvirler, Mayalar için en önemli ritüellerin penisten ya da da dilden kan akıtmaya dayandığını gösteriyor. Eski Mayalar için ritüelin iki esas amacı vardı: Tanrıları beslemek ve hayal görmek; hayal görmeyi öbür dünya ile iletişim kurmak olarak değerlendiriyorlardı. Kan adağı, tanrılara birkaç damla kan sunulan, gündelik bir ibadet olabileceği gibi, vücudun çeşitli bölümlerini sakatlamaya varan bir aşırılık da içerebilirdi. Bu uygulamalarla ilgili tasvirlerde, adak sunanların yaklaşık bir parmak kalınlığındaki bir ipi kanayan bölgeye bastırarak kanın akışını birtakım kâğıt parçalarına yönlendirdikleri görülür. Cinsel organlarını kesen erkekler kendi çevrelerinde dönerek dans ederlerdi, böylece kan, yaralı penise sarılan, kâğıttan ya da kumaştan yapılan geniş şeritlere yayılırdı.

mektedir. Örneğin pek çok toplumda insan kanı içme çeşitli nedenlerle yasaklanmışken, Aztek, İnka, Maya, Iraqua toplumlarında bunun serbest olduğunu görüyoruz. ( Bkz. Harris, 1994) Altaylılarda şaman törenlerinde sunulan kurban kanının yere akıtılmamasına, etraftakilere sıçramamasına büyük bir özen gösterilirken, sıradan bir hayvanın kesilmesinde kan çanaklara doldurularak içilmektedir. "Kan çanaklarda toplanır ve büyük bir kısmı fakir komşuların kulübelerine gider; küçük bir kısmı da taze taze içilir." (Radloff, 1956- I**:310) Yine, Altay şamanlığına ilişkin kansız kurban ritüeli ile ilgili şu bilgi, kan dökme ve kan yeme tabusu konusuna açıklık getirmektedir. "Kurban kesilmez, boğulur (purap yat.). Hayvanın ağzını burnunu tıkayıp dört ayağını dört tarafa çekerler. [...] Merasimden kalan parçaları ve kurbanın kanından yapılmış sucukları ayine iştirak edenler yerler." (İnan, 1968: 435) Yukarıda sözünü ettiğim meslektaşımın bana aktardığı bilgi içinde, hayvanı öldürmenin kansız bir biçimde yapıldığı, derinin tulum olarak çıkarılmasından sonra arka ayaklarından asılan hayvanın kanının alta konulan bir leğene toplanarak temizlenmiş bağırsaklara doldurulup etle birlikte kaynatılarak, bir tür kan sosisi yapıldığı ve yendiği konusu da bulunmaktadır. Bu son iki örnek bizi, Altaylılarda kanla ilgili tabunun sadece hayvanı öldürme sırasında kan dökmede geçerli olduğu, kurban kanının yenmesinde ise herhangi bir tabunun bulunmadığı düşüncesine götürmektedir.

Klan yapılı totemist ilkel toplumların tamamında şefin, bir klan üyesinin hatta aynı soydan gelindiğine inanılan totem hayvanının –özel bir amaçla, yılda bir kez öldürülüp yenmesi ritüeli hariç– kanının akıtılarak öldürülmesi yasaklanmıştır. Oysa bazı ilkeller arasında yönetme yeteneğini yitirdiğine inanılan, gücünü kaybetmiş şef ya da kralların öldürüldüğü, bazılarının kanının içilip etinin yendiği bilinmektedir.

Tektanrıcı dinler döneminde kan yeme ile ilgili yasakların iyice belirginleştirildiğini görüyoruz. Kutsal kitapların, bu konu üzerinde özel bir hassasiyet gösterdikleri dikkat çekmektedir. Kur'an'ın da bu konu üzerinde önemle durduğu görülmektedir. Burada, kan yeme ile ilgili yasak şu ayetlerde geçmektedir: Bakara, 2/173, Maide, 5/3; Enam, 6/145 : Nahl, 16/115 . Aşağıda Nahl suresinin 115. ayetinden yaptığımız alıntı, belirtilen diğerleriyle hemen hemen aynı içeriktedir. Ama, Enam suresinin 145. ayetinde kanın "akıtılmış kan" olarak ifade edildiği dikkat çekmektedir. Ayrıca, Kur'an'da kan ve etin darda kalındığında ve aşırıya kaçmaksızın yenebileceği de belirtilmektedir. "Allah size ancak leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilenleri haram etmiştir. Darda kalan, aşırı gitmemek ve başkasının hakkına el uzatmamak şartiyle bunun dışındadır." (Kur'an 16/115)

**Ay Hali Tabuları**

Yukarıda değindiğimiz tabuyu doğuran kavramlardan bir şeyin "pis" olması ona yaklaşılmaması, ondan uzak durulması, ona dokunulmaması yasaklarının "tabusunun" ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kanla ilgili tabular içinde ay hali ve doğum kanı tabuları bir başka grubu oluşturmaktadır. Bu grup tabular, bir yandan doğrudan bu hallere özgü kana yönelikken, diğer yandan yoğun bir biçimde bu kanı üretene yöneltilmiştir. Hemen bütün toplumlarda böyle hallerdeki kadınlar hastalıklı veya pis olarak kabul edilir. Ve pek çok ilkel toplumda, bu durumdaki genç kız veya kadınlar grubun diğer bireyleri için sayısız tabunun merkezi olur. Bu durum geçinceye, grubun temizlenme, arınma gerekleri yerine getirilinceye dek, ilgili genç kız veya kadının gruptan ayrı bir yerde yaşamasına, belirli şeylere bakmamasına, dokunmamasına, onlardan uzak durmasına, cinsel ilişkide bulunmamasına özel bir dikkat gösterilir. (Bkz.: Örnek, 1971: 37)

Seksüel tabuların bir bölüğü, ay hali tabuları içinde yer alır. Ve tektanrıcı dinler de bu konuya özel bir önem verirler. "Âdet murdarlığında iken

çıplaklığını açmak için bir kadına yaklaşmayacaksın." (Tevrat Levililer, Bab 18); "Ve bir adam âdet halinde olan kadınla yatar, ve onun çıplaklığını açarsa; onun pınarını çıplak etmiştir, ve kadın kendi kanının pınarını açmıştır; ikisi de kavımlarının arasından atılacaklardır." (Tevrat Levililer, Bab 20)

> "Ey Muhammed! Sana kadınların aybaşı hali hakkında da sorarlar, de ki: 'O bir ezadır.' Aybaşı halinde iken kadınlardan el çekin, temizlenmelerine kadar onlara yaklaşmayın...." (Kur'an, Bakara 2/222)

**Kan Rengi (Kırmızı) İle İlgili Tabular**

Konuyla ilgilenen bilim adamlarının dikkatini çeken bir husus da, çok eski (paleolitik) dönemlerden beri "insanların renk olarak kırmızı ve madde olarak kan arasında doğrudan bağlantı kurma eğiliminde olmalarıdır." (Leach, 1985: 26) Kanla ilgili tabunun, onun rengindeki nesnelere uzandığı görülür. Bu durumla ilgili olarak sayısız nesne yanı sıra, kırmızı toprak önplana çıkmaktadır.

Modern toplumlarda da kırmızı rengin tehlikeyi, dikkat etmeyi gerektirdiği anlamlarında bir tür tabu, uyarı işareti olarak kullanıldığını görürüz. Günlük yaşamımızda sürekli yüz yüze olduğumuz bu ikaz rengi ile ilgili olarak şu tespitler dikkat çekicidir: "Kırmızıya hep aynı değer verilmekte, hep tehlike işareti olarak kullanılmaktadır: Sıcak su muslukları, elektrik akımı taşıyan kablolar, muhasebe kayıtlarında borç haneleri, kara ve demir yollarında dur işaretleri. Bu kalıp bizimkinin dışında daha birçok kültürde ortaya çıkmaktadır. Bunlarda çoğu kez, kırmızıdaki 'tehlike'nin 'doğal' olarak kanı çağrıştırmasından kaynaklandığı açıkça kabul edilir." (Leach, 1985: 24) Anadolu'da yaygın olarak bilinen "Al Karısı" tasarımının, kan ve kırmızı renk ile doğrudan ilgili olduğu açıktır. Ayrıca, Alevi-Bektaşi gruplarda görülen kırmızı alın bağı ve Türk Bayrağının rengi, kurban olma, kutsal bilinen bir uğurda kanını akıtıp, canını verme gibi dinsel anlamda yüce bir mertebe olan şehitlikle ilişkilendirilmiştir.

Konuyu etnolojik bağlamda ve genel bir çerçevede özetleyecek olursak: Toplumlar dine, ahlaka ve bunlar dışındaki sosyal kurumlara ilişkin yaptırımı katı normlar oluştururken, çoğu kez onu esnetecek, katılığını giderecek birtakım kapıları açık bırakma eğilimindedirler. Ayrıca, daha önce de

değinildiği gibi, modern ya da geleneksel yapılı toplumlarda, aynı konuda, zıt kutuplarda yer alan sayısız anlayış, kabul ve uygulama bulmak mümkündür; bununla bağlantılı olarak çoğu şeyde olduğu gibi kanın ve kan rengindeki nesnelerin, genel bir kompozisyonla tüm insanlık tarafından "olumlu-olumsuz; pozitif-negatif" yönleriyle çift karakterli bir yapıya sahip oldukları kabul edilmiştir. Çünkü kan, olumsuz-negatif yönüyle "pislikle", olumlu-pozitif yönüyle "enerji" ve "hayat"la özdeşleştirilmiştir.

**Kaynakça**

E.R.E., 1930
*Encyclopaedia of The Religion and Ethics*, ed.: James Hastings. II. cilt, T&T Clark, London&New York, 1930
Erginer, Gürbüz, 1999
*Kurban: Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*, İstanbul, YKY (Cogito 53).
Erginer, Gürbüz, 2003
"Anadolu'da Batıl İnanmalar ve Büyü", *Elemterefiş: Anadolu'da Büyü ve Batıl İnanışlar*", (13 Haziran-16 Ağustos 2003) Sergi Kataloğu, YKY, s. 50-61.
Eliade, Mircea, 1999
*Şamanizm*, çev.: İsmet Birkan, Ankara, İmge Kitapevi Yayınları.
Freud, Sigmund, 1971
*Totem ve Tabu*, çev.: Niyazi Berkes, İstanbul, Remzi Kitabevi.
Gaster, Theodor H., 2000
*Thespis: Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama*, çev.: Mehmet H. Doğan, İstanbul, Kabalcı Yayınları.
Hoppal, Mihaily, 2002
"Sibirya Şamanizminde Doğa Tapınımı", çev.: Gürbüz Erginer, Ankara, *A.Ü. DTCF Dergisi* c. 41, sayı: 1-2, s. 209-225.
Harris, Marvin, 1994
*Yamyamlar ve Kralla:. Kültürlerin Kökeni*, çev.: Fatih Güğmüş, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları.
İnan, Abdulkadir, 1968
*Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, TTK Yayıları: VII, Seri-Sa. 51.
Leach, Edmund, 1985
*Levi-Strauss,* İstanbul, Afa Yayınları.
Larousse, 1973
*Meydan-Larousse, Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, Meydan Yayınevi.
Örnek, Sedat Veyis, 1971
*100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, İstanbul, Gerçek Yayınevi.
Örnek, Sedat Veyis, 1979
*Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara, DTCF Yayınları: 218.
Radloff, Wilhelm, 1956
*Sibiryadan*, IV C., çev.: Ahmet Temir İstanbul, Maarif Kitabevi.
Roux, Jean-Paul, 1999
*Eski Çağ ve Orta Çağda Altay Türklerinde Ölüm*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

# Kan Kavgası

JULIAN HUXLEY

Onsekizinci yüzyılın sonlarında, Almanya'da bin yıldan uzun süre diğerlerinden ayrı yaşamaya zorlanan Yahudilerin, küçük gruplar halinde ve belirli sınırlamalar dahilinde, tamamıyla izole edilmiş halde yaşadıkları ortamlardan çıkmalarına izin verildi. Birkaç nesil sonra, bu Yahudiler ortaçağa özgü kültürlerini ve eğitim biçimlerini terk ederek, büyük bir hevesle Hıristiyan komşularının yaşam biçimlerine uyum gösterdiler. Bu durumun sonuçlarından biri, sürekli bir "asimilasyon" süreci oldu. Ancak 1919'da Weimar Cumhuriyeti'nin kuruluşuna dek, Almanya'da hâkim olan anti-semitizm, Yahudi profesörlerin üniversitelerde önemli pozisyonlar elde etmelerini oldukça zor ya da imkânsız kılıyordu.

Bununla da kalmıyordu, ondokuzuncu yüzyılın ortalarına dek Yahudilerin Alman bilimine katkısı, nüfus bakımından sahip oldukları %1'lik orana bile ulaşmıyordu. Oysa, yirminci yüzyılda, bu oran Almanya'dan kaynaklanan ve gerçekten önemli sayılabilecek bilimsel katkıların %25'ine ulaşmıştı. Bazı önemli dallarda, özellikle tıp, matematik ve kuramsal fizikte bu oran daha da yükseliyordu.

Yahudilerin Alman bilimine katkıları hakkında kaba ama yine de iyi bir ölçüt için, doğal olarak bağımsız olması beklenecek İsveçli bir komite tarafından verilen Nobel Ödülü örnek gösterilebilir. Bilim adamları, ülkeleri dışındaki meslektaşlarının tarafsız yargılarıyla belirlendiği için, bu ödülü sahip olabilecekleri en büyük onurlardan biri olarak görürler. Alman bilim adamları yaklaşık kırk tane Nobel Ödülü kazanmıştır. Bunların dörtte biri Yahudi olarak sınıflandırılabilecek bilim adamlarına aittir, oysa Yahudiler Almanya'nın nüfusunun ancak yüzde birini oluştururlar.

Yirminci yüzyılı Einstein ve Freud kadar etkilemiş başka iki adam olma-

dığı söylenebilir. Çalışmaları kendi alanlarının çok ötesinde felsefi sonuçlara yol açmıştır. İkisi de Yahudi oldukları için, Nazi dehşetinden kaçmak zorunda kalmışlardı.

Yahudiler, ne nüfusa oranlarının Almanya'dakine denk sayılabileceği İngiltere, Fransa ve Hollanda'da ne de Almanya'daki oranın dört katına yakın oranda bulundukları ABD'de bilimde bu kadar baskındı. Açıklaması ne olursa olsun, Almanya'daki Yahudiler, Yahudi olmayanlara göre daha çok "başarılı bilim adamı" ve çok daha fazla sayıda "bilimsel deha" üretmişlerdir. Yani Yahudi karşıtı ayaklanmalar ve Nazi rejiminin temizlik harekâtı Almanya'daki akademik topluluğun nazik yapısı üzerinde son derece zararlı etkiler doğurmuştur.

Yani Almanya'daki anti-semitizm, kısmen, Almanların aşağılık kompleksine kapılmalarının bir belirtisi olarak görülebilir. Ancak, bu noktada bu olağandışı durumun başka bir özelliğine dikkat çekmemiz gerekiyor. Nasyonal Sosyalizmin Yahudilere, Yahudiliğe, Yahudilerle bir bağı olanlara karşıtlığını bu kadar önemle vurgulaması bize başka bir soru sorma hakkı vermektedir. Eğer sözde "yurttaşları" olan Hıristiyanlar, Hitler'in gelişinden önce bile Alman Yahudileri'ne böyle davrandılarsa, eski rejimde bile Yahudiler Hıristiyanlarla eşit haklara sahip değillerdiyse, o zaman pek çok Yahudi kökenlinin bir tür Hıristiyanlığı kabul etmiş olması nasıl açıklanabilir? Burada kiliseden söz etmemiz yerinde olacaktır, çünkü kiliselerin tavrı bilimin gelişiminde çok önemli bir etkiye sahip olmuştur. Almanya'da çok yakın bir zamana kadar (tıpkı daha önceleri İngiltere'de olduğu gibi) onur ve saygınlık sahibi olmak isteyen herkes, kendini yerleşik kilisenin mensubu olarak tanıtmak zorundaydı. Bu yüzden, Yahudiliğe pek de sıkı sıkıya bağlı olmayan pek çok insan, çocuklarına Hıristiyan bir din eğitimi vermeyi tercih etmişti. Yetişkinlerin bir kısmı vaftiz olmayı kabul ediyorlardı. Böylece ismen Hıristiyan olan milyonlara karışmış oluyorlardı. İnsanları böyle davranmaya iten ya da böyle davranışları özendiren bir sistem, ülkedeki ahlakın çöküşünün sorumluluğunu da üstlenmelidir.

*Akademik Yaşamın Küçümsenmesi*

Modern uygarlığımızın yapısı bütünüyle soyut çalışmalarda ulaşılan sonuçlara dayanır, bu hem düşünme şekillerimiz hem de uygarlığımızın altyapısını oluşturan teknolojik iskelet açısından böyledir. Bu türden soyut sonuçlar elde edilen yerler olarak üniversiteler,[1] fazlasıyla duyarlı organizmalardır ve asıl işlevlerini ancak popüler tartışmalarla devletin baskısının uzak kaldık-

ları bir atmosfer içinde gerçekleştirebilirler. Bu yüzden bilimin ve aklın kötüye kullanılması söz konusu olduğunda, bunun üniversiteler üzerinde ve onlar aracılığıyla gerçekleştirilmesi belki de en tehlikeli ve en yıkıcı durumdur. Gençlerin, kişiliklerinin temellerini oluşturan yılları geçirdikleri üniversitelerde, geleceğin toplumsal değerlerini belirleyecek bu insanların beyinleri kolayca yıkanabilir. Hitler ve yandaşları bunu erkenden ve açık bir biçimde fark etmişlerdi.

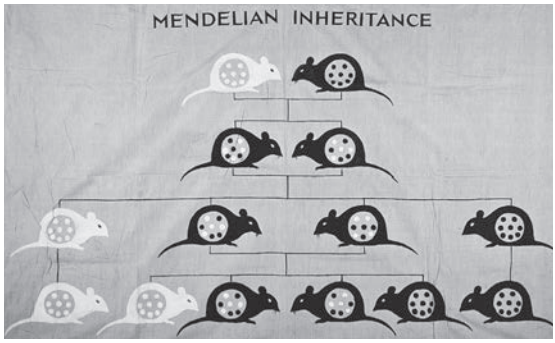
Nasyonal Sosyalizm özellikle tarafsız gerçeğin peşine düşenler için yıkıcı olmuştu ve bu açıkça ifade ediliyordu. Dinin, felsefenin ve ahlakın yerine koyulmaya çalışılan şey ise, özünde duyguların ve iradenin yüceltilerek aklın üstünde bir konuma taşınmasından ibaretti. Hitler pek çok konuşmasında "ırkın içgüdüsünün" (bunun hiçbir biyolojik temeli olmayan bir ifade olduğuna dikkat ediniz) bilimsel yönteme üstünlüğünden söz ediyordu. O ve yardakçıları, artık aklın egemenliğinin sona ermiş olduğu konusundaki iddialarını defalarca kez tekrar etmişlerdi. Tarafsız bilgi ya da soyut gerçek diye bir şey olmadığı konusundaki iddialarını ısrarla yineliyorlardı.

Onlar için bilimin bir değeri ya da kendi içinde bir bütünlüğü yoktu, tıpkı hukuk ve diğer insan etkinlikleri konusunda olduğu gibi, Nazi devletinin yararına olduğu sürece, bilime katlanılabilirdi. Bir orduları vardı ve bu ordunun yönetimi ve ihtiyaç duyduğu araç gereç için bilimsel bilgi sonuna kadar kullanılıyordu. Ancak burada konumuzun, Alman askeri mekanizmasının bilimsel olarak kusursuzlaştırılması değil, Nazilerin bilime ve bilimin yuvası olan üniversitelere bakışının etkileri olduğunu unutmamalıyız.

Nazi işgalcilerinin, saldırdıkları komşu ülkelerdeki akademik yaşam üzerinde ne kadar büyük bir yıkıma yol açtıklarını incelemek için apayrı bir çalışma gerekir. Polonya ve Çekoslovakya'daki entelektüel yaşam tümüyle ortadan kaldırılmıştı. Orta Avrupa'nın en eski iki üniversitesi olan Prag ve Krakow üniversiteleri kapatılmış ve en seçkin profesörleri ya ölen ya da sürgün edilen Viyana Üniversitesi, eski halinin bir karikatürüne dönüşmüştü. Toplama kampları ve bu kampların mezarlıkları, bu akademik merkezlerden gelen ve isimleri günümüzde akademisyenler tarafından saygıyla anılan pek çok kişinin sırlarını barındırmaktadır. Bu, akademik hayatın mümkün olan en kaba şekilde ortadan kaldırılması demektir. Oysa burada biz kendimizi Almanya örneğinde görüldüğü gibi akademik hayatın küçümsenmesinin ve kötüye kullanılmasının sonuçları ile sınırlamalıyız.

O dönemde Almanya'da 22 üniversite ve bunlara ek olarak, öğretim ve araştırma etkinliklerinin üniversite standartlarına ulaştığı birkaç enstitü vardı. Bu makalenin sınırları içinde her birini tek tek tartışmak mümkün değildir.

Ancak Nazi rejiminin Alman akademik yaşamının nazik yapısı üzerinde açtığı yaranın derinliğini göstermenin en iyi yolu gerçek örneklere başvurmaktır. Burada en eski ve çoğu açıdan da en tipik örnek olması bakımından Heidelberg Üniversitesi'ni ve Alman akademik yaşamında bilimsel açıdan en seçkin örnek olan Göttingen Üniversitesi'ni ele almayı tercih ediyoruz.




Mendel'in fareleri; The Eugenics Society (ÖJenik Derneği), 1930.

*Heidelberg*

Heidelberg Üniversitesi 1385'te kuruldu. Onaltıncı yüzyılda Protestan akademik hayatının kalesi haline geldi. Melanchthon'un reformist görüşlerinden etkilenen, bu üniversite mensubu teologlar Reformasyon döneminde yazılan en güzel ve en az çelişki içeren ilmihali, ünlü "Heidelberg ilmihalini" yazmışlardı. Onyedinci yüzyılda Heidelberg Üniversitesi, felsefe bölümü profesörlüğünü, inançsız olduğunu itiraf etmiş birine teklif etti, çağrı yazısında bu kişinin "felsefe yapmakta tamamen özgür olacağı" belirtilmişti. İlk kez bir üniversite böyle bir adım atıyordu ve bu yüzden de bu olayın tarihi, yani 1673 modern düşüncenin tarihinde unutulmaz bir yere sahiptir. Heidelberg'in bu onuru vermekten gurur duyduğu bu büyük adam, Hollandalı bir Yahudi olan Baruch Spinoza'ydı.

On dokuzuncu yüzyılda Heidelberg, reform hareketinin gerçekleştiği ilk üniversitelerden biri olmuştu ve o günden bu yana da profesörlük makamına istisnai bilim adamları getirmekte sakınca görmemişti. Heidelberg özellikle felsefe alanında güçlüydü, 1925'te Spinoza'nın tüm eserlerinin eksiksiz bir baskısını yayımlayan üniversite, Spinoza yorumlarının merkezi kabul ediliyordu.

Nasyonal Sosyalizmin getirdiği değişimin bir simgesi olarak, Heidelberg'in ana binasının üzerindeki "EVRENSEL RUHA" adanan ünlü yazıtın yerine "ALMAN RUHUNA" yazılmasından daha açık ve çarpıcı bir örnek bulunamaz. Bu hareket, Almanya'nın, insanlığın ortak mirası olan bilim ve akademik gelenekteki payını reddettiğini simgeliyordu. 1935'te atanan rektör, işe kurukafalı ve çapraz kemikli bir amblem –Kara Muhafızların amblemi– taşıyan bir şapkayla gezmekle başlamıştı! Heidelberg'in geçmişinden kopuşunu gösteren üçüncü bir örnek olarak, üniversitenin önde gelen bilim

adamlarından birinin *Alman Fiziği*[2] korkunç ismiyle yayımladığı kitabın önsözünden bir alıntı yapabiliriz.

> Alman Fiziği mi?' diye sorabilirsiniz. 'Aryan Fizik ya da Kuzey ırkından insanların Fiziği' de diyebilirdim. Bana 'Bilim evrenseldir ve öyle kalacaktır' diye yanıt verebilirsiniz. Bu doğru değil. Bilim, diğer tüm insan ürünleri gibi ırka dayalıdır ve kanla belirlenmiştir.

Bu metnin Nazi ideolojisine kanmış olan yazarı, elbette Nazi geleneğine uygun olarak, dilbilime ait bir terim olan "Aryan", kültürel bir terim olan "Alman" ve fiziksel antropolojiye ait bir terim olan "Kuzey ırkı" terimlerini karıştırmıştır. "Alman Dini", "Alman Fiziği" ya da "Alman Felsefesi" gibi ifadelerdeki bu "Alman" önekinin, yakında yanlış yananlamlar yükleneceğini tahmin etmek güç değildir.

*Felsefe, Hukuk ve Tıp*

1936 yılı geldiğinde Heidelberg'de ciddi bir felsefe eğitimi diye bir şey kalmamıştı. Almanya'daki sınıflandırma sistemine göre tüm "saf" bilimleri ve aslında teknik olmayan tüm dalları içeren "Felsefe Fakültesi'nin", öğretim kadrosunun yarısına yakını atılmıştı. Artık "Führer" olarak anılmaya başlanan rektör yaptığı konuşmalarda bununla açıkça övünüyordu. Katı bir Nazi propagandacısı haline gelen bir ilkokul öğretmeni, felsefe bölüm başkanı yapılmıştı. Öğretim kadrosuna alınan başka ilginç isimler de vardı. Bir "Modern Savaşlar Tarihi" profesörlüğü kadrosu oluşturulmuştu. İnsan İngiliz üniversitelerinde de bu konulara biraz daha ilgi gösterilmesini isteyebilir; ama Almanya'da bu konulara verilen önem aşırıya kaçmıştı. Örneğin, bu yeni makamın sahibi "özellikle Savaş Tarihi ve Askerlik Bilimi alanlarında uzmanlaşmış Tarih Ordinaryüs Profesörü" unvanına sahip olmalıydı. Akademisyenler kendilerini "Topyekûn Savaş", "Alman Askeri Olmak ve Alman Askeri Gibi Davranmak", "Politikada ve Savaşta Liderlik", "Almanya'nın Koloniler Üzerindeki Hakları" gibi konulara adamışlardı. Gençliğe önerilen felsefe konuları arasında "Halk Felsefesi", "Antik Alman Dininin Doğası" ve "Nasyonal Sosyalist Dünya Görüşünün Temelleri" gibi konular vardı.

Hukuk Fakültesi'nde de benzer değişiklikler olmuştu. Hukuk Tarihi Enstitüsü'nün, Yahudi kaynaklı bağışlarla kurulduğuna işaret eden eski ismi, "Rudolf Mosse Vakfı" anılmaz olmuştu (gerçi düşünceli davranılmış, kurumun Yahudilerin bağışıyla satın alınan donanımı elden çıkarılmamış-

tı). Hukuk biliminin önemli alanları programdan çıkarılmıştı. "Uluslararası Hukuk"un değeri düşmüş, "Yabancılar Hukuku" haline gelmişti, gerçi bu kadroya kimse atanmamış ve sonraları kadro sessizce ortadan kaldırılmıştır. Ama "Yakın Dönem Politik Tarihi", "Hukuk'ta Halk Öğeleri", "Aile ve Kalıtım", "Halk ve Irk", "Alman Askeri Hukuku" gibi konulara özel bir önem gösteriliyordu, hepsinden önemlisi de Ceza Hukuku'ndaki değişikliklerdi, bu değişikliklerle Alman Ceza Hukuku açıkça taraflı ve çoğunlukla iyi eğitim görmemiş yargıçların iradesine bırakılıyordu.

Tıp Fakültesi'nde bile benzer değişiklikler gerçekleşmişti, (büyük kısmı yeni alınan öğretim üyeleri tarafından verilen) tıbba giriş dersleri "Nazi Felsefesi ve Irk Kuramı", "Halk ve Irk", "Fiziksel Gelişime Tıbbi Bakış" ve "Askeri Biyolojik ve Kimyasal Savunma Özelinde İlkyardım" gibi başlıklara sahipti.

1936'da, Heidelberg Üniversitesi'nin bir yıl önce geçip gitmesine ses çıkarılmayan 550. yılının kutlanmasına karar verilmişti. Kutlama günü olarak sapıkça bir yaklaşımla, Hitler'in, kendi arkadaşlarından ve yandaşlarından 1184 kişiyi katlettiği "kanlı günün" ikinci yıldönümüne rastlayan 30 Haziran tarihi seçilmişti. O tarihe dek, Heidelberg Üniversitesi'ndeki öğretim üyelerinden ellisi ya fikirleri yüzünden ya da Yahudi kökenli oldukları için üniversiteden atılmışlardı. Spinoza yaşıyor olsa, her iki nedenle de atılabilirdi. Ancak Heidelberg, benzer bir kökene ve tarihe sahip insanlara çok şey borçluydu. Yine bir Yahudi olan Emil Lask, Heidelberg'in son elli yılda ortaya çıkardığı en önemli düşünürdü. Üstelik fakültesinin, Birinci Dünya Savaşı'nda savaşırken ölen tek üyesiydi. Onun ders verdiği binanın üzerine şu yazı asılmıştı: "Bir Yahudi Almanca yazıyorsa, yalan söylüyordur" (*Wenn der Jude Deutsch schreibt lügt er*). Meslektaşlarından hiçbiri bu yazıya karşı çıkmamıştı. Nazi dehşeti, Alman akademik yaşamının üzerine işte böyle, insanları, bir şeyin ahlaksızca olduğunu söyleyemeyecek hale getirecek kadar korkutarak, bir karabasan gibi çökmüştü.

*Göttingen*

Göttingen Üniversitesi'ndeki akademik yaşama verilen zarar için, Heidelberg'dekinden de aşırıya gidildiği söylenmelidir. Belki de dünyadaki hiçbir üniversite bu kadar uzun bir süre boyunca, Göttingen'deki kadar yüksek bir akademik seviyeyi koruyamamıştır. Göttingen, İngiltere kralı II. Edward tarafından 1734'te kurulmuş ve daha kurulduğu günlerden itibaren önemli bir akademik merkez haline gelmişti. Yüzyıl önce Göttingen'de gerçekleşen bir olay, Almanya'daki akademik özgürlüğün gelişiminde önemli bir rol oynadı. 1837'de, Kral III. George'un oğlu, o zamanki

Hanover Kralı üniversitenin liberal kurucu yasasını kaldırdı. Üniversitenin seçkin profesörlerinden yedisi –ünlü "Göttingen Sieben"– buna karşı çıktı ve boyun eğmektense, atılmayı yeğledi. Kovulan profesörler arasında çağın en büyük akademisyenlerinden birkaçı da bulunuyordu; Grimm kardeşler; ismi özellikle telgraf ve elektriksel niceliklerin ölçümü konularında anılan, çokyönlü ve başarılı fizikçi ve fizyolog Wilhelm Weber; bilimsel temelli *Kitabı Mukaddes* eleştirisinin babası olarak anılan, büyük İbrani akademisyen Ewald da vardı. Bu profesörlerin kendilerini feda etmeleri Almanya'daki akademik özgürlük sorununu gündeme getirdi ve Alman üniversitelerindeki genel reform hareketinde etkili oldu.

*Kitapların Yakılması*

1932'de Göttingen Üniversitesi'nin Matematik Enstitüsü'nde, Kuramsal Fizik Enstitüsü'nde, iki Deneysel Fizik Enstitüsü'nde ve İstatistik Enstitüsü'nde, dünyanın her yerinde olduğu gibi, bir grup etkin ve başarılı araştırmacı bulunuyordu. 1933'te toplu halde üniversiteden atılmalar başladı. Bu dalga, en çok yukarıda saydığımız ve üniversitenin gurur kaynakları olan enstitüleri vurdu. Matematik Enstitüsü'nde geriye tek kişi kalmıştı, diğer seçkin enstitülerde ise sadece asgari kadro bulunuyordu. Akademik kadronun 238 üyesinden 52'si –neredeyse dörtte biri– daha ilk anda kovulmuşlardı; en seçkin üyelerinin büyük kısmı da kovulanlar arasındaydı.[3] Göttingen de "Kitapların Yakılmasına" sahne olmuştu; bu, Nasyonal Sosyalizmin nefret ettiği ve korktuğu fikirleri yok edebilmek için benimsediği bir *auto-da-fé* yöntemiydi. Bizim

**Mavi Kan**

Hanedan evlilikleri konusunda en büyük ustalar, ortaçağın sonlarından başlayarak birinci dünya savaşına kadar geçen zaman içinde, kolları neredeyse Avrupa'daki bütün kraliyet ailelerine uzanmış olan Habsburg'lardır. Habsburg Hanedanlığı gibi hanedanlıklar, "kan üstünlüğü" efsaneleri yoluyla kurulmuş ve iktidarları bu yolla meşruiyet kazanmıştı. 12. yüzyıldan itibaren bu kraliyet aileleri güçlerinin bölünmemesi ya da kaybedilmemesi için, kan bağının sürdürülmesi ile ilgili kurallar koymuş ve evlilik sözleşmelerini devreye sokmuşlardır. 1077 yılında bir dük, Rheinfelden'li Rudolf, Alman prensleri tarafından Forcheim'da, soyundan gelenlerin taç üzerinde hiçbir hakkı olmadığını açıklamak şartıyla anti-kral seçilmişti. Yaklaşık iki yüz yıl sonra, Habsburg'lar, Rheinfelden'li Rudolf'un soyundan geldiklerini ve aynı soydan gelen I. Rudolf'un 1273 yılında kral seçilmesinin kendilerini kraliyet ailesi konumuna yükselttiğini iddia ettiler. Bununla yetinmeyip, öncelikle, Hohensteuffen'lerle bir kan bağı uydurdular. Bu ilişki pek dolambaçlı ve zayıf bir bağ olduğundan soylarının Romalı asilzadelere dayandığını iddia etmek daha akıllıca olacaktı. O sıralar Colonna'lar Julian imparatorluk soyundan geldiklerinde ısrar etmekteydiler. Habsburg'lar da, Colonna'ların Alman kolu oldukları iddiasını ortaya attılar. Böylece bağlantı kurulmuş oldu. İsviçreli Habsburg'lar, artık Julius Sezar'ın soyundan geliyordu. İkinci olarak, Kutsal Roma İmparatorluğu ile aralarında henüz bir bağlantı kuramadıklarından, Roma'nın etrafın-

gibi, hiçbir zaman örgütlü bir terörizme dayanan bir sistem içinde yaşamamış olanlar için, tam da üniversitenin kütüphanesinin kapısı önünde gerçekleşen bu olayın öğretim üyeleri arasında hiçbir tepkiye yol açmamış olması şaşırtıcı gelebilir. Diğer Alman üniversitelerinde de, aynı aşağılayıcı kitap yakma ayini gerçekleştiğinde, olaylar benzer bir kabullenişle karşılandı.

Bilimin ruhundan tamamen vazgeçildiğinin resmi bir ağızdan açıklanmasına, bir zamanlar İngiltere'de eğitim almış olan, Göttingen'li bir konuşmacının 1934'te Alman İmparatorluk Günü'nde açıksözlülükle yaptığı konuşmada tanık olunuyordu. Şöyle diyordu konuşmacı: "Şu yemini etmemizin günü gelmiştir: Evrensel bilimden vazgeçiyoruz. Akademik yaşamın evrenselliğinden vazgeçiyoruz. Sadece bilgi edinmek için yapılan araştırmalardan vazgeçiyoruz. Tıp öğretiyoruz ve öğreniyoruz, ama bilinen mikropların sayısını artırmak için değil, Alman ulusunu güçlü ve sağlıklı kılmak için. Tarih öğretiyoruz ve öğreniyoruz, ama birtakım olayların gerçekten nasıl meydana geldiklerini araştırmak için değil, Alman ulusuna geçmişten nasıl ders çıkarabileceğini göstermek için. Bilimleri öğretiyoruz ve öğreniyoruz, ama birtakım soyut yasalar keşfetmek için değil, Alman ulusunun başka uluslarla rekabet etmesini sağlayacak silahları geliştirmek için." Konuşma böyle sürüp gidiyordu…

Şimdi Nazi devriminin, akademik yaşamın organik yapısı üzerindeki etkilerini değerlendirmeye çalışacağız. Bunu önce bilimsel bilgi üretimi, sonra akademik kadronun yapısı ve özellikleri, son olarak da üniversiteye alınan öğrencilerin ve onlara verilen eğitimin niteliği üzerinden tartışmak yerinde olacaktır.

dan dolaşarak, Avusturya ile Truva arasında masalsı bir bağlantı kurdular. Ondördüncü yüzyılın başlarına gelindiğinde Avusturya ve Truva ile aile bağları çoktan kurulmuştu. Daha sonra Jacob Mennel, İmparator I. Maximillian için yazdığı metinlerde bu ilişkiyi ustalıkla işleyerek Habsburg'ların Merovenjlerle bağlantılarını "ispat" etti ve bu şekilde onları Kutsal Roma imparatoru Charlemagne'ye doğrudan bağlamış oldu.
Diğer bir kan bağı yaratma girişimi de aileyi Ortaçağ Papaları'na bağlama üzerineydi. Aile kendisini, Aziz Benedict ve Papa Gregory gibi tarihi şahsiyetlerin ataları olan antik Romalı Anici'lerin soyundan gelen Pierleoni'lerle ilişkilendirme yoluna gitti. Bu yolla artık Habsburg sülalesi soy ağacı yarıtanrılardan, sezarlardan, Kutsal Roma imparatorlarından ve azizlerden oluşuyordu. Tüm bu bağlar aileye gerekli soylu kanı sağlamıştı, artık izdivaçlara başlanabilirdi. 1273 yılında ilk resmi Habsburg kralı olan I. Rudolf, bütün kızlarını, onunla aynı unvan için yarışan dükler ve prenslerle evlendirmek suretiyle taç giydi. Bavyera dükü II. Louis, Mathilda ile; Saksonyalı II. Albert, Gertrud'la; Brandenburg markisi Otto, Hedwig'le; Bavyera dükü II. Otto, Katharina'yla evlendirildi. Rudolf'un son kızı Guta Bohemyalı çocuk kral II. Wenceslas ile sözlendirildi. Bu yeni ve devasa asil ailenin soy ağacı, sonunda İmparator Rudolf'un mezarına işlenecekti.



Thomas Theodor Heine (1867-1948), "Karanlık Almanya'da"

Almanya'da üretilen bilimsel yayın sayısı Hitler'in yönetime gelişinden sonra büyük oranda düşmüştür. Her bilim dalındaki niteliksel zayıflamayı ayrıntılı istatistikleriyle incelemek uzun ve karmaşık bir ödev olacaktır ve bunun için pek çok uzmanın yardımının alınması da gerekecektir. Doğal olarak bazı dallarda daha ciddi bir zayıflama gözlenmiş, ancak askerlikle doğrudan ilgisi olan dallarda belirgin bir zenginlik görülmüştür. Bütün bunları bir yana bırakırsak, 1933'le savaşın başlangıcı arasında bilimsel üretime yapılan ciddi katkıların toplamındaki azalma %50'ye yaklaşıyordu. "Irk Bilimi" gibi propaganda konuları dahilinde üretilen yanlı ve değersiz yayınların oluşturduğu o meşum yığını ve bilimleri ulusal bir temele oturtmak için yapılan özenli, ancak yetersiz birkaç çalışmayı hesaba katmıyoruz.

*Nitelikteki Düşüş*

Yayın sayısının azalmasından daha önemli bir nokta da nitelikte yaşanan düşüştür. Bu konuda yargıda bulunabilecek konumdaki insanlar arasında, sekiz yıllık Nazi yönetimi süresince nitelikte büyük bir düşüş yaşandığı konusunda görüş birliği vardır. Bu durum özellikle matematik, fizik ve biyolojinin bazı dallarında göze çarpıyordu. Bu dallarda gösterilecek bir ilerlemenin doğrudan bir askeri değeri yoktur. Öte yandan, askeri bir değeri olan birkaç konuda, özellikle uçak mühendisliği alanında ve genel anlamda tüm askeri bilimlerde, yüksek bir niteliğe sahip yayın sayısında, beklendiği üzere, büyük bir artış olmuştur.

Ölçü olarak kullanılabilecek sıradışı bir örnek olarak psikolojiden söz edilebilir. Psikanalizin kurucusu Freud, Avusturyalı bir Yahudi olduğu ve Naziler onun kuramlarından nefret ettiği için, Avusturya'nın işgalinden sonra, görüşlerinden etkilenen psikologların tümü onunla birlikte sürgüne gönderildi. Bu nedenle, 1933'ten bu yana Almanya'da ve 1938'de işgal edilmesinden bu yana da Avusturya'da, psikanaliz alanında hiçbir özgün yapıt yayımlanmamıştır. Özellikle psikolojinin derse devam eden öğrencilerin sayısında artış olan az

sayıda alandan biri olduğu göz önüne alındığında, Nazilerin de kabul edebilecekleri türden bir psikoloji biliminin geliştirilebileceği düşünülebilirdi. Yine de, psikoloji konusundaki ciddi bilimsel yayınların sayısında (ortalama bir seviyeyi ancak tutturanlarda bile) büyük bir düşüş yaşanmıştı.

*Tıp Eğitiminin Süresinin Kısaltılması*

Tıp biliminin, Nazi salgınının akademik yaşam üzerindeki etkilerinden uzak kalmasını sağlayacak kadar "uygulamalı" bir bilim olduğu düşünülebilir. Oysa öyle olmamıştır. Burada da, hem kuramsal bilgi hem de pratik açısından açık bir yozlaşma gerçekleşmiştir. Bunun nedeni kısmen Nazi öncesi Almanya'sında en ehil tıp adamlarının çok büyük bir kısmının Yahudi olması, kısmen de Nazilerin tıp kuramlarıdır. Akıl yerine içgüdülerin yüceltilmesinin doğal bir sonucu olarak, halk tıbbının ve "doğal ilaçların" bilimsel bir temel üzerine kurulan tıptan daha iyi olduğu inancı yaygınlık kazanmıştır. Böylece tıp eğitiminin süresi iki yıl kısaltılırken, insanlar şarlatanca tıp yöntemlerine yönelmeye başlamıştır. Ayrıca, binlerce doktor görevden uzaklaştırıldığı ve tıp öğrencilerinin sayısı üçte bir oranında düştüğü için, Alman halkı hem daha az sayıda hem de daha kötü doktorların eline düşmüştür.

Bu noktada, bu akıl almaz durumun üniversitelerin öğretim kadroları üzerinde yol açtığı değişikliklerden söz etmek yerinde olacaktır. Bir öğretim görevlisinin üniversiteden atılması ve atılanlara ya da atılmak üzere olanlara fiziksel şiddet uygulanması sıradan bir olay haline gelmişti. Profesörler asistanlarının dövülmesine, toplama kamplarına gönderilmelerine, sürgün edilmelerine ses çıkarmamışlardır ya da nadiren karşı koymuşlardır. Atanmalarına kendilerinin karar verdikleri, yıllarca birlikte çalıştıkları meslektaşlarının kovulmasına karşı çıkmamışlardır. Akademisyenlerin çok azı özel yaşamın sessiz ve nezih ortamına çekilmeyi tercih etmiştir.

Nazi rejiminin akademik yaşama vurduğu son darbe budur. Gerçeği kendi yararına çarpıtmasından, düşünce özgürlüğünü korumaya çalışan herkesi üniversiteden uzaklaştırmasından başka, modern bir diktatörlüğün sahip olduğu, başka bir örneği bulunmayan bütün o dehşet verici güçlerini kullanarak, akademisyenlerin ve bilim adamlarının tümünü sessiz bir kabulleniş içinde çürümeye mahkûm etmiştir.

Üniversite öğretim üyelerinin kaçı kovulmuştur, kaçta kaçı? Bu konuda gerçek rakamlara ulaşmak zor. Almanya'daki Devlet Eğitim Bürosu bu konuda hiçbir rakam yayımlamamıştır. Bu büronun yayımladığı istatistiklerin sunum biçimi sürekli olarak öyle değişikliklere uğramıştır ki, burada-

ki rakamlardan bizim aradığımız türden bir sonucun çıkarılması mümkün değildir. Öğretim üyeleri de üniversiteden atıldıklarını bildirmekte gönülsüz davranmışlardır, çünkü ailelerinin başına bir şey gelebileceğini, hatta toplama kamplarına (Gestapo'nun kendi rakamlarına göre 1939'da toplama kamplarında 436.589 kişi bulunuyordu) gönderilebileceklerini düşünmüşlerdir. Birkaç yıl sonra Eğitim Bakanlığı bir genelge yayımlayarak, öğretim üyelerinin atılması olaylarından hiçbir şekilde söz edilmemesini istemişti.

Uzaklaştırmalar dışında, Nazi rejimini memnun edemeyen öğretim üyelerinden kurtulmak için her türlü hileye başvurulmuştur. Görevden almaların bir kısmı, deneme süresi içinde bulunan genç akademisyenlerin sözleşmelerinin uzatılmaması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Bazı öğretim üyeleri ise, üniversiteden atılmamış, ancak dereceleri düşürülerek, olan bitene müdahale edemeyecekleri görevlere getirilmiştir, bunlar tam bir sessizlik içinde görevlerini sürdürmekten memnun olmuşlardır. Çünkü ses çıkaranlar bunu yaşamlarıyla ödüyordu.

1937 sonbaharına gelindiğinde Alman üniversitelerindeki öğretim kadrosunun neredeyse beşte biri, yani yaklaşık olarak 2.500 kişi görevlerinden alınmış ve yoksulluğa mahkûm edilmişti. Bunların 2.000 kadarının isimleri ve adresleri, uygarlığımız adına, Almanya'daki akademik yaşamdan geri kalanı kurtarmaya adanan kurumlarca biliniyordu. 1937'den sonraysa, Almanya'daki akademik yaşam hakkındaki istatistiklerin üstünü bir sis bulutu kapladı.

Ancak akademik yaşama verilen zarar, personel kaybından ötedir. Nazi etkisinin arttığı her yerde, akademik dokunulmazlığın getirdiği güvenlik hissi ortadan kalkmıştır. Bir öğretim üyesi çok az bir ücret karşılığında son derece yorucu bir çalışma sürdürür, ama görevini kaybetmeyeceğinden emindir ve işini çok sever. İş güvenliğini ortadan kaldırdığınızda, çalışmalarının tüm niteliği ister istemez değişecektir. O zaman yaptığı her işte kendisinin ve ailesinin geçimini de göz önünde tutmak zorunda kalacaktır. Eğer yöneticilerin hoşuna gitmeyen sonuçlara ulaşırsa ya da bu tür eğilimler sergilerse, kariyerini tehlikeye atacağının ve belki de hem kendisini hem de sevdiklerini bir toplama kampında bulacağının farkında olacaktır. Yani öğretim üyelerinin dörtte birini görevden alan Alman Hükümeti, kalan dörtte üçlük kısmın da yozlaşmasına neden olmuştur. Bir Alman üniversitesindeki gibi tehditkâr, kimsenin kendini güvende hissetmediği bir atmosferde özenli ve tarafsız bir bilimsel çalışma yapmak çok zordur – ki aslında istenen budur.

Uzun vadede, Nazi sisteminin belki de en kötü yönü, gerçeği kasıtlı olarak çarpıtmasıdır. Bunu sadece dar anlamda propaganda etkinlikleri için

değil, Nazi "ideolojisinin" dogmalarına sözde bilimsel bir temel sağlamak için de kullanmaktadırlar. Nazi ideolojisinin kendisi de, eğitimsiz kamuoyu tarafından tüketilmesi için bilinçli bir şekilde hazırlanmış ahlaksızca bir üründür! Bu süreçte bilimsel bilginin kaynakları tamamen yozlaştırılıyor ve olgulara dayanan kayıtlar kasıtlı bir şekilde tahrif ediliyordu.

Bu makalenin sınırları içinde tüm bilimlerdeki yozlaşmayı incelememiz mümkün değildir. Bazı bilimlerde, örneğin matematik ve fizikteki değişim daha az ve görece yavaştır. Askeri açıdan bir değer taşımadıkları için, sekiz yıllık Nazi yönetimi boyunca ihmal edilmişler ve bunun sonucunda bir bozulmaya uğramışlardır. Yeterli miktarda öğrencileri yoktur ve en iyi temsilcileri üniversiteden atılmıştır. Yine de Almanya'da halen dünyanın en seçkin matematikçileri ve fizikçileri arasında sayılabilecek, epeyce yaşlı birkaç bilim adamı kalmıştır, gerçi Nazilerin iktidarda kalmaları durumunda bu kalıntılar da yeni nesli göremeyecekti. Savaş teknolojisini desteklemek için bozulmak zorunda olan bilimler, bu görece kabul edilebilir konumda bile değildi. Bazı çalışma alanlarında, örneğin antropolojide gündelik çalışmalardan çıkan normal sonuçlar, Nazilerin görüşleri ile sürekli olarak çelişir. Bu yüzden bu alanlardaki bulgular çarpıtılır ve kasten yanlış yorumlanır. Almanya'da bunu yapmak çok da zor değildir. Nazi öğretileri, Nazi terminolojisine göre, "kanın sesidir." Bu öğretiler, "içgüdüseldir, akılcı değil." "Özneldirler", çünkü Nazi bakış açısıyla "bilim asla nesnel değildir" ve bu yüzden bilimde ulaşılan sonuçlar tamamen bilim adamlarının görüşlerine bağlıdır. Nazi görüşleri yönetimi ele geçiren küçük bir grup tarafından belirlendiği için, onlar için bir tehlike oluşturabilecek olan bu bilimler bütünüyle bu küçük grubun iradesi doğrultusunda şekillendirilir.

*"Irk Biyolojisi"*

İnsanlığın kökeni ile ilgilenen bilim dalının Nazi görüşlerine uygun hale getirilebilmesi için, önce zihinlerin bu yanlış öğretiyi kabul edecek şekilde hazırlanması gerekir. Bu amaçla, tamamen temelsiz ve bilimsel açıdan değersiz bir sistem olan "ırk biyolojisi" ilkokullarda bile okutulur. Hangi dalda olursa olsun üniversite eğitimi alan herkesin, bu saçmalık hakkında özel bir derse devam etmesi zorunludur. Bu sözde bilim, hiçbir ciddi bilim adamının kabul edemeyeceği birtakım önermeler üzerine kurulmuştur. Tüm üniversiteler, özünde sapkın bir inanç tanımına dayanan bir tür teoloji olan bu olağandışı öğretiyi yayacak öğretmenlerin eğitimi için vardırlar.

Bu dogmatik sistemin "Irk biyolojisi", "ırk temizliği", "kalıtım-bilim" gibi adlar taşıyan tüm varyasyonlarının profesörleri, bütünüyle yetersiz bir

bilim eğitimi alan, bilim çevrelerinde hiç tanınmayan kişilerden oluşur. Örneğin –Almanya'nın ikinci büyük üniversitesi olan– Münih Üniversitesi'nde, Hitler'in iktidara gelmesinden hemen sonra bir "Irk Temizliği" kürsüsü ve enstitüsü oluşturulmuştu. Enstitünün başkanlığına ve profesörlüğüne Dr. Tirala atanmıştı; o güne dek ortalama bir pratisyen hekim olmaktan öteye gidemeyen Dr. Tirala coşkulu bir Nazi'ydi. Antropoloji eğitimi almamıştı ve Çeklerle Yahudiler hakkında oldukça sert ifadeler kullanarak yaptığı yorumlar dışında kayda değer tezleri de yoktu (kendisi de bir Çekti, orada doğmuş ve eğitim görmüştü). Tüm fakültelerdeki öğrenciler, Dr. Tirala'nın dersine girmenin yanı sıra yaptığı konuşmaları da dinlemek zorundaydılar.

Enstitülerin kaynaklarını kullanan ve Parti'nin resmi matbaaları ellerinin altında bulunan bu insanlar, sürekli bilimsellik süsü verilen ama inanılmaz yanlışlar içeren çalışmalar yayımlıyordu; baskıları kaliteliydi ve ucuza satılıyordu. Biz bu etkinliğin tipik bir örneğine, Münih Üniversitesi'nde "Irk Temizliği" profesörü olan Dr. Tirala'nın, şık bir şekilde hazırlanmış ve resimlerle süslenmiş *Irk, Zihin ve Ruh*[4] isimli eserine göz atacağız. Bilimsel bir eğitim almamış olduğu için, Dr. Tirala'nın "bilimsel" ürününü ortaya koyarken kendi iç sesine güvenmek zorunda kalmasında şaşırtıcı bir durum yoktur. Bunu önsözde de dile getirmektedir. "Bir gün birkaç saat boş boş dolandıktan sonra eve geldim ve kitap birden karşıma çıktı. Tüm bölümleriyle, tamamlanmış bir halde, masamın üzerinde duruyordu. Bölümler bilinçsizce bir araya gelmiş ve kitabın yapısı araştırmacının şaşkın gözleri önünde ortaya çıktığı anda kristal bir form almıştı… 'Aslan yürekli adamın', yani Adolf Hitler'in yaptıkları olmasa, Alman halkının en cesur düşlerinde bile olamazdı bu."

Kitabın içeriği ve değeri yapılacak birkaç alıntıdan kolayca anlaşılacaktır. "Dünya, uygarlık ve kültür için Kuzey ırkına şükran duymalıdır" (s. 9). "Biz Almanlar, Kuzey ırkının hâkim olduğu yerde suç oranının düşük olduğunu söylüyoruz. Alman kanı ne kadar safsa, suçlu sayısı da o kadar azdır. Avrupa söz konusu olduğunda, insan suçluların başka bir ırktan olduğu izlenimine kapılıyor" (s. 21). Felsefe (*Weltanschauung*) "kandan kaynaklanır, insanın ırksal özüne içkin olması bakımından zorunlulukla bağlı olduğu düşüncelerden, duygulardan ve yargılardan kaynaklanır. Bunu hiçbir öğretmen değiştiremez, çünkü bu bir armağan, atalarımızdan bize geçen bir miras gibi bizimle birlikte dünyaya gelir. *Weltanschauung* insanın kendi ırkına mı, başka bir ırka mı ait olur? … Aynı şey din için de geçerlidir. Yaşamı olumlayan bir din midir bu, yoksa yaşamı olumsuzlayan bir din mi? İnsanın ırkına uygun mudur, yoksa yabancı mıdır? Bunlar iki ayrı sorudur, çünkü (Hıristiyan-

lık gibi) yaşamı olumsuzlayan dinler vardır ki, bunlar ölmek isteyen ırklara uygundur, ama sağlıklı bir ırk için ölümcül bir zehirden farksızdır" (s. 32).

"Bana göre, tüm insan ırklarının tek bir kökenden geldiğini söyleyen antropologlar yanılmaktadırlar. Daha olası görünen, bugünkü ırkların birkaç ilkel ırktan gelmiş olmasıdır. Ben çeşitli ilkel insan ırklarının, birbirinden bağımsız olan, ama hepsi insana benzeyen farklı maymun türlerinden geldiği görüşünü daha olası ve daha sağlam buluyorum. Yani insanın 'ana ırkları' olduğu söylenen ırklar, aslında birer ırk değil, türdür" (s. 43). Bu noktada okura bu görüşün tüm bilimsel bulgularla tamamen çeliştiğini ve Almanya dışında bu görüşü savunan hiçbir ciddi bilim adamı bulunmadığını hatırlatmak yararlı olabilir.

"Almanlar ve Yahudiler arasındaki birlikteliklerden ortaya çıkan yavrularda kesinlikle atavizm görülmektedir, özellikle taşıdığı ruhta bu böyledir, içindeki ruhsal çatışma yüzünden yavru neredeyse her zaman ana babasına göre daha aşağı niteliklere sahip olur. Böyle bir birliktelikten gerçekten seçkin bir akademisyenin ya da sanatçının çıkması olasılığı yok gibidir" (s. 52). Alman akademik yaşamının ve sanatının tarihi bunun tam tersini gösterir.

"Almanya, hijyen yasasıyla modern devletlerin önüne geçmiştir ve uygar dünyanın kalanı da onun açtığı yolu izleyecektir. Bu yasanın işleyişini engellemeye yönelik her tür çaba, halkımıza ve ırkımıza karşı işlenmiş bir suçtur" (s. 82). "Ancak, ırkların karışımının, dejenerasyonun önlenmesi gerektiği kabul edilmezse, tek başına hijyenle, hastalıkları ve Alman halkının yozlaşmasını önlemek olanaklı değildir" (s. 83). Bu ifadenin de hiçbir bilimsel temele dayanmadığı ortadadır.

"Adalette eşitlik ve birbirine eşit adalet kavramları, ancak halklar ve ırklar arası eşitlik kadar olanaklıdır" (s. 118). "Hıristiyanlığa geçtiğimiz günden bu yana, hukuk anlayışımız bize yabancı bir adalet kavramının etkisi altındadır. Bunun üstesinden gelmek bizim için kutsal bir ödevdir" (s. 129). "İnsana benzeyen herkesin eşit hakları olduğu düşüncesi, Hıristiyanlığın ve Roma'nın son dönemlerindeki, efendilerle köleleri aynı kefeye koyan ve bu yüzden kabilenin mahvolmasına neden olan düşüncelerin eseridir" (s. 131). "Pek çokları hâlâ her yaşamın kutsal olduğuna ve korunması gerektiğine inanıyor. Oysa öyle değildir; kutsal olan ve korunması gereken sağlıklı yaşamdır" (s. 180).

*"Kuzey Irkı"*

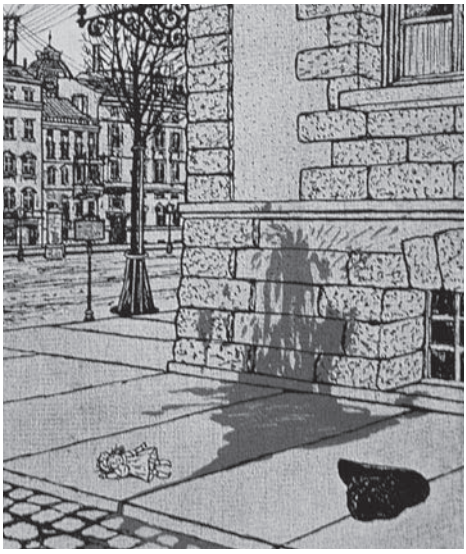
Kitapta bilimin gelişimine katkıda bulunanların büyük çoğunluğunun "Kuzey Irkından" olduğu tezine (ki olgularla açıkça çelişmektedir) büyük bir yer

ayrılmıştı. "Dehanın, özellikle de bilimsel dehanın tüm insanlığın kültür ağacı üzerinde açan evrensel bir çiçek olduğu bir dogma haline gelmişti. Bu tamamen yanlıştır" (s. 190). "Deha gökten inmez ya da rastlantı eseri ortaya çıkmaz, her zaman belirli bir soydan (*Volk*) gelir ve genellikle sağlam bir ırka ait olur… Bu yüzden… Rönesans İtalyası'ndaki büyük dehaların tümü Almanlara benzeyen Kuzey ırkındandı, Leonardo, Tiziano ya da Galileo'nun da kanıtladıkları gibi" (s. 192). Bilimsel olma iddiasında olan, ama bu kadar da yanlış olan başka bir ifade bulmak olanaklı değildir. Bu iddiayı çürütmek için Galileo'nun portresine bir göz atmamız yeter. Bu büyük adam "Kuzey" ırkından olmamakla kalmıyordu, genellikle "Alp tipi" denilen tipin neredeyse bir karikatürü gibiydi. Ama kitap aynı çocukça ve arsızca övünme havası içinde devam ediyor: "Bilim, Almanların fenomenleri mekanizmalara dayanarak açıklamak için geliştirdikleri bir yöntemdir… modern bilimimizin sağlam temeller üzerinde gururla yükselen yapısı tamamen Alman soyundan ve Kuzey ırkından insanların eserleriyle kurulmuştur" (s. 193). "Bu çalışmadan çıkan tek bir açık sonuç varsa, o da dehanın ırkın-ruhunun bir ifadesi olduğudur. Kuzey ırkı olmadan ne bilim ne de Avrupa kültürü olabilir" (s. 207). "Kanın ve ırkın sesi, düşüncenin en uç sınırlarına dek işler ve onun hangi yöne gideceğini belirler" (s. 212).

Yahudi dâhi Einstein'ın Kuzey ırkı kuramı için bir engel oluşturduğu düşünülebilir. Profesör Tirala'nın Einstein'dan şık bir yöntemle kurtulmasını alıntılamadan edemeyeceğim. "Bilinçli bir biçimde ilk kez Goethe ve Humboldt'un hayal ettiği ve modern insanın yararlanması için tarif ettiği Alman bilimsel dünya görüşü, şimdi Ortadoğu (*vorderasiatischen*) ırkının yeni bir saldırısıyla karşı karşıyadır. Adına 'diyalektik dünya görüşü' diyeceğim bu görüşü Einstein'a borçluyuz. Einstein mekânın üç boyutuna dördüncü bir boyut olarak zamanı ekliyor ve matematik formülleri aracılığıyla basit olgusal verileri ve büyük Aryan dünya görüşünü ortadan kaldırmaya çalışıyor. Ancak şimdiden bu çabanın boş olduğunu söyleyebiliriz." Dr. Tirala kitabının sonunda "*Weltanschauung*'umuzun Alman ırkının-ruhunun zorunlu bir ifadesi olduğundan" emin olmamızı istiyor. "Düşmanlarla dolu bu dünyada, bize verilmiş olan bu kahramanca *Weltanschauung*, kendimizi tamamlamamız için vazgeçilmez bir araçtır."

Bu kitabın düzeyinden daha düşük bir düzeye Almanya'nın en büyük üniversitesi olan Berlin Üniversitesi'nde ulaşıldı. Buradaki ırk kürsüsü 1935'te, hiçbir teknik donanımı olmayan ve yıllardır Tirala'nınkine benzer çizgide popüler kitaplar yazan usta bir yazar, Dr. Hans Günther'e emanet edilmişti. Ama bilimsel düzey bakımından dibe oturan, Berlin Üniversitesi'nden

başka bir profesör, Dr. von Leers'tir. Dr. von Leers bunu okullarda okutulması için yazdığı *Irk Temelinde Tarih*[5] isimli kısa ders kitabında başarmıştır. Bu kitap Alman çocukları için tarihe giriş kitabı olarak hazırlanmıştır. Bu bilgili profesör için insanoğlunun dünya üzerindeki hikâyesi çok basittir ve tarih de hiçbir güçlük barındırmaz. Dr. von Leers'in insanlık tarihi labirentinden çıkmasını sağlayan bir *Ariadne* ipi vardır. Bu ipin ismi "ırk"tır.



Thomas Theodor Heine (1867-1948), "Karanlık Almanya'da, Yürüyüşten Sonrası"

Kendi ifadesiyle, "ırk her şeydir." Tek bir iyi ve büyük ırk vardır, Dr. von Leers bu ırkı aklına estikçe "Aryan", "Kuzey" ya da "Alman" gibi farklı isimlerle tanımlar. Pek çok meslektaşı gibi, o da kendisinin de ait olduğunu düşündüğü bu "ırkı" hangi sıfatla onurlandırmak istediğine bir türlü karar veremez, gerçi üç terimin anlamı birbirinden farklıdır ve birbirleriyle kıyaslanmaları mümkün değildir. Tarihin sırrını çözmemize yardımcı olacak anahtar, bu büyük ve iyi "Aryan", "Kuzey" ya da "Alman" ırkının varlığıdır; Dr. von Leers kitabının ilk bölümünü bu ırkın varlığını kanıtlamaya ayırır, ona göre insanlığın kaydettiği tüm ilerlemeler ve yaşamı yaşanır kılan her şey bu asil soyun ürünüdür.

Ama kötü varlığın da açıklanması gerekmektedir. Bu da zor değildir, çünkü dünyada tamamen kötü tek bir "ırk" vardır: Yahudiler. Bu yüzden kitabın ikinci bölümü "Yahudi Irkı"na ayrılmıştır. Almanlarla Yahudiler arasındaki ayrım baştan beri sürmektedir, çünkü Almanlar (ya da "Kuzeyliler" veya "Aryanlar") her zaman toprağı işleyenler olmuşlardır (gerçi Dr. von Leers bunu nasıl ortaya çıkardığını söylemez ve iddiasını kanıtlamaya çalışırken kendisiyle çelişkiye düşer), Yahudiler de her zaman göçebe olmuşlardır (bu arada Yahudilerin bin yıldan uzun bir süredir yerleşik çiftçi hayatı sürdüğünü anlatan *Kitabı Mukaddes*'i es geçer). Ayrıca, herkesin bildiği gibi tüm çiftçiler iyidir ve topluma yararlıdırlar, oysa çobanlar ve göçebeler kötü ve zararlıdır. Yani biraz erken ortaya atılan bu antitez, daha sonra olacakların önceden ifade bulmasından başka bir şey değildir. Böylece, Dr. von Leers büyük bir tutarlılıkla, kitabının ikinci bölümünü "Yahudi Irkının" iğrenç özelliklerini ve insanlığa yaptıkları büyük kötülükleri anlatmaya ayırır.

*Sonuç*

Ne kadar basit! Peki bu nasıl oldu? İlkokul çocuklarına bu kadar büyük bir saçmalığı anlatabilmek nasıl mümkün olmuştur? Olmuştur, çünkü bu türden sözde bilimsel saçmalıklar insanların büyük ilgisini çekmektedir. Bütün önemli adamların İskoç olduğunu iddia eden İskoç'un öyküsünü hatırlarsınız. Shakespeare'in İskoç olduğunu nasıl kanıtlayacağı sorulduğunda, kanıtlayamayacağını, ama Shakespeare'in eserlerinin değerinin zaten bunu ortaya koyduğunu söyler. Çocukça görünse de, Dr. von Leers ve onun gibilerin başvurdukları temel yöntem budur. Tarihin belirsizliklerini sürekli tek taraflı yorumlayarak, sürekli kendini tekrarlayan bir argümana ulaşmak zor değildir ve karşı taraf dinleyicileri uydurma gerçekler hakkında bilgilendirmedikçe (ya da Almanya'da olduğu gibi, karşı tarafın bunu yapması mümkün olmayınca) eleştirel yöntemler uyarınca eğitilmemiş ya da eğitilmesine izin verilmemiş zihinlere bu masallar ikna edici görünecektir.

Bütün bunlar bilimin çarpıtılmasıdır. Ancak bu amaçsız ya da aptalca bir şey değildir, çünkü buradaki çarpıtmanın belirli bir amacı vardır. Nazi amaçlarına uyan sonuçlar ortaya çıkaran bilimlerin çarpıtılmamasına özen gösterilmiştir. Patlayıcılar geliştirmek için kullanıldığı sürece kimya bilimi, savaş araçlarının yapımında gerekli olduğu sürece metalurji bilimi, yıkım araçları yapmak için kullanıldığı sürece mühendislik bilgisi, tüm bunlar büyük bir gayret ve özenle geliştirilmiştir.

Sadece Tirala ve Dr. von Leers'in kitapları gibi kitaplarda değil, Alman Ulusal Araştırma Konseyi'nin kuruluşunda da bu seferberliğin yalnızca pratik amaçlı değil, aynı zamanda ideolojik amaçlı olduğu görülecektir.

*Çeviren: A. K.*

## Notlar

1 "Üniversite" terimi buradaki ve bundan sonraki kullanımlarında tüm yüksek öğrenim ve araştırma kurumlarını kapsayan genel bir terim olarak alınmıştır.

2 *Deutsche Physik*, Philip Lenard, Münih, 1936, yayımlayan J. E. Lehmanns Verlag, Nazi Partisinin resmi yayıncıları.

3 Alman üniversitelerinde daha sonra gerçekleşen uzaklaştırmaların sayısının belirlenmesi mümkün değildir.

4 *Rasse, Geist und Seele*, Lothar Gottlieb Tirala, J. F. Lehmanns Verlag, Münih, 1935.

5 J. von Leers, *Geschichte auf rassischer Grundlage,* Leipzig 1935.

# Kan, Arınma ve Şiddet Döngüsü

RENÉ GIRARD

Kurban sürecinin uygun işleyişi kurbanın temsil ettiği varlıklardan bütünüyle ayrılmasının yanında, iki taraf arasında bir benzerlik de gerektirir. Bu çifte gereksinim, ancak titizlikle dengelenmiş bir eşleştirme mekanizması aracılığıyla doyurulabilir.

Yaşayan canlıların hiyerarşik sınıflandırılmasındaki her değişiklik, ne kadar küçük olursa olsun, kurban yapısının bütününün zayıflatılması riskini taşır. Kurban ediminin sürekli yinelenmesi –aynı tür kurbanın yinelenen katli– kaçınılmaz olarak böylesi bir değişim yaratır. Yeni koşullara uyum sağlamada yetersizlik, genel olarak dinin karakteristiğidir. Çoğunlukla olduğu gibi, kurban kurumu, ilerlemiş bir çürüme veya göreli bir zayıflık düzeyiyle ön plana çıktıysa, bunun sebebi, onunla önemli ölçüde oynanmış olmasıdır.

Mekanizmadaki savrulma, kurban ile kurbanın temsil ettikleri arasındaki ilişkinin, ister "çok yakın", ister "çok uzak" olmasından kaynaklansın, sonuçlar aynıdır. Şiddetin ortadan kaldırılması bundan etkilenmez artık; tam tersine, topluluktaki çatışmalar katlanarak artar ve zincirleme tepki tehdidi daha da büyür.

Eğer kurban ile topluluk arasındaki boşluğun çok genişlemesine izin verildiyse, tüm benzerlik yok edilecektir. Kurban, artık şiddet güdülerini kendine çekme yeteneğine sahip olmayacaktır; metalin iyi bir elektrik iletkeni olması gibi, "iyi iletken" olarak hizmet edemeyecektir artık. Öte yandan, *aşırı* bir devamlılık söz konusuysa, şiddet kurban kanalından taşacaktır. "Kirli" kan, dinsel ritüelin "kutsanmış" kanına karışacaktır, bu da "kutsanmış" kanı, kirlenme sürecinde, lekeleyici bir suç ortağına dönüştürecektir, hatta daha fazla kirliliğin yayılmasında önemli bir rol oynayacaktır.

Bunlar, *a priori* şekillenen önkabullerdir. Edebiyatta karşılıkları bulunabilir – klasik Yunan tragedyalarına uyarlanmış mitlerde, özellikle de *Herakles* efsanesinin Euripides versiyonunda buluruz onları.

Euripides'in *Herakles*'i, ne trajik bir çatışmayı ne de iki rakip arasındaki mücadeleyi konu alır. Oyunun asıl konusu, bir kurbanın başarısızlığı, aniden *yolunu şaşıran* kurbancı şiddettir. "İşlerini" bitirip evine dönen Herakles, karısıyla çocuklarının Lykos isimli bir zorbanın eline geçtiğini görür, Lykos onları kurban olarak sunmaya hazırlanmaktadır. Herakles Lykos'u öldürür. Şehrin göbeğinde gerçekleştirdiği bu son şiddet eylemiyle birlikte, kahramanın kendini arındırma ihtiyacı katlanarak büyür, o da bir kurban sunmaya hazırlanır. Karısı ve çocukları, çıldırdığında Herakles'in yanındadır. Herakles onları düşman zannederek katleder.

Herakles'in karısıyla çocuklarını başkalarıyla karıştırması, delilik tanrıçası Lyssa'ya bağlanır. Lyssa, diğer iki tanrıça, Herakles'in kötü niyetlerinin sorumlusu Iris ve Hera tarafından görevlendirilmiştir. Kurban için yapılan hazırlıklar, cinayetle açığa çıkan şiddet için çekici bir ortam yaratır; bu hazırlıkların vurgulu dramatik etkisinin rastlantısal olduğu düşünülemez. Gerçekte, dikkatimizi katliamın ayinsel köklerine çeken, Euripides'in kendisidir. Kıyımdan sonra, Herakles'in babası Amphitryon, oğluna sorar: "Oğlum, ne oldu sana? Bu felaket nasıl geldi meydana? Yoksa dökülen kan mıydı aklını çelen?" Bilincine yeni yeni kavuşan ve olup biteni hatırlamayan Herakles, bir soruyla karşılık verir: "Nerede esir aldı beni delilik? Nasıl bitirdi işimi?" Amphitryon cevap verir: "Sunağın yanında, kutsal ateşte ellerini arındırırken sen."

Kahramanın tasarladığı kurban ritüeli, şiddetin gücünü kutuplaştırma konusunda fazlasıyla başarılı olmuştur. Gerçekten de, bu, aşırı oranda "zararlı şiddet" üretmiştir. Amphitryon'un söylediği gibi, hem şehirde hem de daha önce tanık olduğu korkunç olaylarda dökülen kan, sonunda kahramanın aklını çelmiştir. Ritüel, şiddeti geri plana itip zayıflatacağına, şiddetin taşmasına, bir kan seline sebep olmuştur. Kurban artık iş görmez; kirli şiddetle mücadele etmek yerine, onu azdırır. Temsil mekanizması kötü yola sapmıştır; kurbanın koruması gereken kişiler, onun mağdurları olurlar.

Kurban kanıyla kirli kan, bu iki tür şiddet arasındaki fark, kesin olmaktan çok uzaktır; hatta rastlantısaldır. Bazı anlarda, fark tamamen yok olma tehlikesi gösterir. Bütünüyle "saf" şiddet diye bir şey yoktur. Buna rağmen, kurban kanı, uygun şartlarda, bir arınma aracı olarak kullanılabilir. Ayini yapanların, kurban sunduktan sonra kendilerini arınmak zorunda hissetmelerinin

sebebi budur. Bunu takip eden süreç, atom enerjisi santrallerini anımsatır; uzman kişi tesisatı radyoaktiviteden arındırdıktan sonra, kendisini de arındırmalıdır. Her zaman için kaza riski vardır.

Kurban ediminin katastrofik ters-dönüşü, Herakles mitinde önemli bir öğe olarak gösterir kendini. İnce bir biçimde, ikincil izleklerin ardına gizlenen motif, öykünün bir başka epizodunda, Sophokles'in *Trachiniae*'sinde yeniden ortaya çıkar.

Herakles karısı Deianeira'ya tecavüz eden santor Nessos'u ölümcül biçimde yaralar. Ölmeden önce, Nessos genç kadına kendi tohumuyla lekelediği bir gömlek verir – Sophocles versiyonunda tohuma Hydra'nın kanı da karışır. (*Ion*'da olduğu gibi burada da, bir bütün oluşturmak için birbirine karışan iki tür kan izleğiyle karşılaşırız.)

Tragedya, Euripides'in *Herakles*'inde olduğu gibi, kahramanın dönüşünü anlatır. Bu örnekte, Herakles, Deianeira'nın kıskandığı genç ve güzel bir köle de getirir yanında. Deianeira kocasına uşağıyla bir karşılama hediyesi gönderir, Nessos'un gömleğidir bu. Nessos son nefesini verirken, bu gömleği giyen kişinin Deianeira'ya ebediyen sadık kalacağını söylemiştir; ancak onu, gömleği ateşten uzak tutması konusunda uyarmıştır.

Herakles gömleği giyer ve kısa bir süre sonra arınma ayini için bir ateş yakar. Alevler gömlekteki zehri etkin kılar; kötülüğü geri döndüren, ritüelin kendisidir. Herakles kahrolur, yakması için oğluna yalvardığı ateşte yaşamına son verir. Ölmeden önce, gömleği getiren hizmetçiyi öldürür; bu ölüm, Herakles'in ölümü ve karısının bunu izleyen intiharıyla birlikte, Herakles'in dönüşü ve kurbanın başarısızlığıyla haberlenen şiddet döngüsünü tamamlar. Bir kez daha, şiddet, kurban ritüelinin koruyuculuğuna güvenen varlıklara zarar vermektedir.

Bu iki oyunda, farklı kurban motifleri iç içe geçer. Savaşın lekesiyle yurduna dönen savaşçı zaten kirlidir. Herakles'in durumunda, istekle yaptığı işler onu özellikle kirletmiştir.

Evine dönen savaşçının, şiddet tohumlarını şehrin göbeğine taşıması tehlikesi vardır. Horatius miti, Georges Dumézil tarafından açıklandığı gibi, bu izleği canlandırır: Horatius, arınma ayininden önce kız kardeşini öldürür. Herakles'in durumunda, kirlilik, ritüel üzerindeki zaferini ilan etmektedir.

Bu iki tragedyadaki şiddet mekanizmasını yakından incelersek, yoldan çıkan kurban ediminin, bir zincirleme tepkiyi açığa çıkardığını görürüz. Lykos'un öldürülmesi Euripides'in oyununda kahramanın son "işi" olarak

sunulur, sonraki aşamada gerçekleşen delice patlamaya, henüz akılcı bir giriş niteliğindedir bu. Ayini yapanın bakış açısından, kirli şiddetin ilk bağlantısını kurduğu da söylenebilir. Bu olayla, belirttiğimiz gibi, şiddet şehrin kalbini işgal eder. Bu ilk cinayet, *Trachiniae*'deki yaşlı hizmetçinin ölümüne karşılık gelir.

Doğaüstü müdahale bu olaylarda herhangi bir rol oynamaz, yalnızca asıl konunun üzerine ince bir örtü sermeye yarar: asıl konu kurban töreninin başarısızlığa uğramasıdır. Tanrıça Lyssa, Nessos'un gömleği; tüm bunlar öyküye hiçbir şey katmazlar; gerçekte bir örtü işlevi görürler ve örtü kaldırıldığı an, "iyi" şiddetin "kötü"ye dönüşmesi izleğiyle karşılaşırız. Öykülere eşlik eden mitolojik öğeler ikincil niteliktedir. Lyssa, delilik tanrıçası, gerçek bir tanrıçadan çok alegorik bir masaldan göçüp gelen bir sığınmacıya benzer ve Nessos'un gömleği, Herakles'in bütün şiddet eylemlerine yoldaşlık eder.

Savaşçının dönüşü izleği, doğrusunu söylemek gerekirse, mitolojik değildir ve sosyolojik ve psikolojik yorumlamalara açıktır. Yurdunun özgürlüğüne karşı bir tehdit unsuru oluşturan muzaffer kahraman, tarihe aittir, mite değil. Corneille *Horatius*'ta konuya bu açıdan yaklaşır, aslında öykünün bu versiyonunda ideoloji bir biçimde tersyüz edilmiştir – evine dönen savaşçı, haklı olarak, kız kardeşinin hiç de yurtsever olmaması karşısında şaşkına döner. Herakles ve Horatius örneklerini kolaylıkla psikolojik veya psikanalitik yaklaşımlara konu edebilir ve böylece hepsi birbiriyle çelişen çok sayıda kurama kavuşabilirdik. Ancak, buna direnmemiz gerekir, çünkü bu durumda, her kuramın göreli yararlarını tartışırken, ritüelin oynadığı rolü gözden kaçırırdık – bu tür kuramsal tartışmalara olanak tanısa da, gerçekte bu tartışmalarla hiç ilgisi olmayan bir konudur bu. Daha *ilkel* olan ayinsel eylem, tüm ideolojik yorumlara açıktır, ancak hiçbirine bağımlı değildir. Tek bir aksiyomu vardır: çarpışmada savaşçının karşısına çıkan şiddetin bulaşıcı doğası – ve yalnızca bir tek reçetesi vardır: ayinsel arınmanın doğru uygulanışı. Tek amacı, şiddetin yeniden güç kazanmasını ve topluluğa yayılmasını engellemektir.

Tartıştığımız iki tragedya, sıradışı bireylerin öykülerini anlatıyormuş gibi görünseler de, topluluğu bütün olarak etkileyen olaylar üzerinde dururlar. Kurban toplumsaldır ve yoldan çıktığında, bunun sonuçları, Kader tarafından seçilmiş bazı "sıradışı" bireylerle sınırlı değildir.

Tarihçiler, Yunan tragedyasının, arkaik teokrasinin hükümdarlığıyla, devletçiliğe ve yasalara dayalı, yeni, "modern" düzenin tanınması arasındaki bir geçiş dönemine ait olduğu konusunda uzlaşmış görünüyorlar. Gerileyişinden

önce, arkaik düzen, bir durağanlığın zevkini sürmüş olmalıdır ve bu durağanlık dinsel öğeye, yani kurban ritüeli üzerine kurulu olmalıdır.

Tragedya yazarlarından önce yaşamış olsalar da, Sokrates öncesi filozoflar, çoğunlukla klasik tragedyanın filozofları olarak görülürler. Onların yazılarında, açıklamaya çalıştığımız dinsel krizin yankılarını bulabiliriz. Herakleitos'un beşinci fragmanı, oldukça açık biçimde, kurban ritüelinin bozulmasına, kirli olanı arındırma yolundaki yetersizliğe değinir. Dini inançlar ritüeldeki bozulma yüzünden tehlikededir: "Kendilerini kanla kirleterek, boş yere çabalarlar arınmak için, bataklıkta yıkanan adamın kendini çamurla temizlemeye çalışması gibidir bu. O kadar gülünçtür ki halleri şaşırtırlar insanı! Tanrıların ve kahramanların gerçek doğasını bilmek için çaba sarf etmeden, tanrı resimlerine dua ederlerken, gerçekte duvarlarla konuşurlar."

Kutsal kanla suç kapsamındaki amaçlar uğruna akıtılan kan arasındaki fark, artık ortadan kaybolur. Herakleitos fragmanı, Eski Ahit'teki benzer bölümlerle karşılaştırıldığında, hafif bile kalır. Sürgün öncesi peygamberler, Amos, İşaya ve Mika, oldukça sert bir üslupla, kurbanın ve genel olarak ritüelin kısırlığından yakınırlar. Çok açık bir biçimde, dini uygulamaların önemini yitirmesiyle dönemin davranış biçimlerindeki bozulmayı birbirine bağlarlar. Kurban sisteminin aşındırılmasının kaçınılmaz olarak, karşılıklı şiddetin tanınması sonucunu doğurduğu görülmektedir. Daha önce müşterek saldırganlıklarına üçüncü bir kişi için son veren ve "dışsal" bir canlının kurban edilmesi için bir araya gelen komşular, şimdi birbirlerini kurban etmeye başlarlar. Empedokles'in *Katharmoi*'si bizi soruna biraz daha yaklaştırır:

**Kan: Simge**

Kan, ateşin tüm niteliklerini, ayrıca güneşin içerdiği sıcaklık ve canlılığı simgeler. Bu nitelikler aracılığıyla da şefkat, soyluluk, doğurganlık ve zekâya bağlanır. Yaşamın kaynağı ve doğurganlık ilkesi olarak kabul görür. Kan, nefes ve ruha karşılık gelen ışığın zıddı olarak, bedensel ve yaşamsal ısıyı simgeler. Bu anlamda tutkunun aracısıdır.

Kıldani geleneğine göre tanrı canlıları, kendi kanını yeryüzüne karıştırarak yaratmıştır. Pek çok mitte kan, anemon (dağ lalesi) gibi çiçeklerin ve hatta metalin doğmasını sağlamıştır. Anemon, Venüs'ün Adonis'in kanını kırmızımsı mor çiçeklere dönüştürmesiyle oluşur. Kanı toprağa akan savaşçı, eğer canından olursa, gül olarak yeniden doğar. Antik Kamboçya'da mızrak dövüşü sırasında veya kurban törenlerinde akan kanın bolluk, bereket ve talih getireceğine inanılır. Çin sembolizminde, Çu Sin, göksel Kaos'un sudan tenine ok attığında, gökten kan yağar.

Orta Asya'da, Ural-Altay halklarının dünyanın sonuna ilişkin anlatılarında, kan-ateş özdeşliği gözlemlenir. Dünyayı yok edecek olan yangının bu ateş-kan özdeşliğinden doğacağına inanılır. Obdorsk bölgesindeki Yurek efsanesi gibi bazı anlatılarda, dünyanın sonu ateşle gelecektir; çünkü hayat ağacı ölecek, yıkılırken akacak olan kanı ateşe dönüşüp yayılacak, tüm yeryüzünü yakacaktır. Altay Tatarları tanrının göndereceği bir kahramanın şeytan ile savaşıp kanını akıtacağına, bu kanınsa ateşe dönüşeceğine inanırlar. (Bkz. *DDS*)

136. Bu katliamın uğursuz gürültüsü ne zaman sona erecek? Görmüyor musunuz, nasırlaşmış kalplerinizle yok ettiğinizi birbirinizi?

137. Baba, biçim değiştiren oğlunu yakalar; kudurup kendinden geçerek öldürür onu, dualar mırıldanarak. Oğul bağırır, infazcısına canını bağışlasın diye yalvarır. Ama baba duymaz onu, keser boğazını, sonra sarayında büyük bir kutlama düzenler. Aynı şekilde, oğul babasına boyun eğdirir, çocuk da annesine, birbirlerini katlederek, kendi kanlarından olanları yok ederek.

"Kurban krizi" kavramı, Yunan tragedyasının belli yönlerine açıklık getirmek için yararlı olabilir. Bir yere kadar, bu dramaların kökeninde kurban dini vardır; oyunlarda suçlu, kurban kanı dökerken doğru bir iş yaptığını düşünmez. "Trajik akışı" daima yeninin, yeni düzenin bakış açısından görürüz; olup bitene silinişinin son aşamasındaki eski düzen açısından bakamayız. Bu yaklaşımın sebebi açıktır: Modern düşünce, kurban eylemine asla gerçek bir işlev yüklemeyi başaramamıştır ve eylemin doğası bizi şaşırttığından, doğal olarak, parçalanmaya başlayıp başlamadığını, ya da ne zaman başladığını belirlemekte zorlanırız. Yunan tragedyası örneğinde, yalnızca eski düzenin varlığına inanmak yeterli değildir; dönemin dinsel sorunlarını deşifre etmeyi umuyorsak, daha derine bakmamız gerekir. Bakış açıları tarihsel olan Yahudi peygamberlerin aksine Yunan tragedya yazarları, kurban krizlerini, gelenek yönünden sabitlenen efsanevi figürler yoluyla canlandırmışlardır.

Oyunlarda arkaplan işlevi gören tüm kanlı olaylar –salgınlar, kıranlar, iç çatışmalar ve savaşlar– şüphesiz dönemin gerçekliğini yansıtır, ancak görüntüler belirsizdir, sanki buzlu bir camın ardından görülmektedirler. Örneğin, Euripides'in oyunları, her seferinde kralın sarayının çöküşüne değinir (*Herakles*, *Iphigeneia he en Aulidi* veya *Bakkhai*'de olduğu gibi); şairin, gördüğümüz sahnenin buzdağının yalnızca görünen kısmı olduğunu anlattığına, gerçek konunun tüm topluluğun kaderi olduğuna inanırız. Herakles ailesini katlederken, koro bağırır: "Bakın, bakın! Fırtına sarsıyor evi, çöküyor çatı."

Eğer trajik kriz gerçekten de kurban krizi aracılığıyla açıklanacaksa, kurban etme eylemiyle bağlantısının tragedyanın bütününde belirgin olması, ister doğrudan, açık göndermelerle belirtilmiş olsun isterse dolaylı yolla sezdirilmiş olsun, oyunun genelinde dramatik yapının temelini oluşturması gerekir.

Eğer tragedya sanatı tek bir cümleyle tanımlanabiliyorsa, biz daha da ileri gidip en temel özelliklerinden birine dikkat çekebiliriz: simetrik öğelerin karşıtlığı. Tragedyada izleğin, biçemin veya dilin, bu simetrik şablonun yinelenmediği tek bir görünümü yoktur. Üçüncü aktör, eleştirmenlerin iddia ettiğinin aksine, tragedyaya ciddi anlamda bir yenilik getirmemiştir. Dramanın merkezi, her zaman için klasik diyalogtur; iki başkarakterin, karşılıklı suçlamalarda bulunup giderek artan bir cesaretle birbirlerine hakaretler yağdırdıkları kaçınılmaz yüzleşme anıdır bu. Yunan izleyici bu söz düellolarına, bizim yüzyıllar sonra "kendi klasik dramamız" için şekillendirdiğimiz duyarlıkla yaklaşmaz – Theramene'nin, *Phaidra*'nın son perdesindeki ünlü konuşması örneğin, ya da *Le Cid*'in hemen hepsi.

Trajik diyaloğun simetrisi, iki başkarakterin, art arda gelen mısralarda birbirine hitap ettiği *stikhomythia*'da kusursuz biçimde yansıtılır. Trajik diyalogda soğuk çeliğin yerini sıcak sözcükler alır. Ama şiddet ister fiziksel olsun isterse sözel, gerilim korunur. Taraflar adeta bir eşitlik kaygısıyla seçilir, çarpışmanın sonucunu tahmin etmek imkânsızdır. İki şiddet biçimi arasındaki yapısal benzerlik, Euripides'in *Phoinissai*'sinde, Eteokles ve Polyneikes kardeşlerin düellosunda da açığa çıkar. Burada iki kardeşin birden yapmadığı tek bir şey yoktur: darbeleri, hamleleri, saldırıları, tavırları ve duruşları, eştir: "Biri, öbürünün kalkanın üstünden baktığını görünce, Kaldırırdı mızrağını."

Polyneikes de Eteokles de mızraklarını yitirirler. İkisi de yaralıdır. Her darbe dengeyi bozar. Her darbe son darbe gibi görünür, ama onu yeni bir darbe izler; yeni darbe yalnızca dengeyi sağlamakla kalmaz, aynı zamanda simetrik bir dengesizlik de yaratır ki bu da doğal olarak kısa ömürlüdür. Trajik gerilim, hep bir sonuç vaat eden –ancak bunu asla başaramayan– bu değiştokuşun ritmini izler. "Eşit şartlarda savaşıyorlar şimdi, ikisi de mızrağını yitirdi. Kılıçlar kınından çıktı ve iki kardeş yakın dövüşe girdi. Kalkan kalkana çarpıyor ve gürültü ikisini birden boğuyor." Ölüm bile dengeyi bozmayı başaramaz. "Yere düştüler, yattılar yan yana, miras sahipsizdi hâlâ."

Kardeşlerin ölümü hiçbir şeyi çözümlemez; yalnızca çarpışmanın simetrisini ölümsüzleştirir. İkisi de ordu komutanıdır ve rakip ordular mücadeleye devam ederek simetriyi yeniden sağlar. Yine de, tuhaf biçimde, çatışma, şimdi kesin olarak sözel düzleme taşınmış, böylece kendisini gerçek trajik diyaloğa dönüştürmüştür. Fiziksel çarpışmanın sözel uzantısı olarak tragedya, daha önce gerçekleştirilen şiddet eyleminin zamansal olarak kararsız

karakteri tarafından harekete geçirilen, sonsuz bir tartışma olarak işlev görmesi gerektiğini varsayar:

> Sonra askerler kahramanların ayaklarına kapandı ve tartışma başladı. Biz kralımızın kazandığını söyledik; onlar Polyneikes'in kazandığını söylediler. Şefler de tartıştı. Bazısı ilk darbeyi Polyneikes'in indirdiğini söyledi; diğerleri, ölümün, hakkını arayan iki kardeşi birden zaferden mahrum bıraktığını.

İlk çarpışmanın kararsızlığı doğal olarak ikinciye de yansır, böylece kararsızlık yayılır. Trajik diyalog, sonuca ulaşmayan tartışmadır. İki taraf inatla aynı iddiaları öne sürer, vurguları ve amaçları aynıdır; Hölderlin buna *Gleichgewicht* der, tragedya tartının dengelenmesidir. Adaletin sağlanması değil, şiddetin dengelenmesi. Bir kefeye bir şey konduğunda, hemen, diğer kefeye eşit ağırlıkta başka bir şey konur. Aynı suçlamalar ve hakaretler bir savaşçıdan diğerine uçar, tıpkı teniste topun bir oyuncudan diğerine uçması gibi. Çatışma sonu gelmez biçimde uzar, çünkü gerçekte iki rakip arasında bir fark yoktur.

Dövüşte denge çoğunlukla trajik tarafsızlık denen şeye atfedilir; Hölderlin, *Impartialität* der buna. Ben bu yorumu doyurucu bulmuyorum. Tarafsızlık, taraf tutmayı kasıtlı olarak reddetmeyi gerektirir, iki yarışmacıya eşit muamele etmek için kaba bir taahhüttür. Tarafsız kişi meseleyi sonuçlandırmaya istekli değildir, bir çözüm olup olmadığını bilmek istemez; ayrıca çözümün imkânsız olduğunu da iddia etmez. Onun şaşmaz tarafsızlığı, genellikle, kanıtsız bir üstünlük iddiasından başka bir şey değildir. Rakiplerden biri haklıdır, diğeri haksız, izleyici taraf tutmak zorunda kalır; ya da, doğrular ve yanlışlar iki grup arasında eşit biçimde paylaştırılmıştır ve taraf tutmak imkânsızdır. Tarafsız kişi iki taraftan birinin yanında yer almak istemez. Eğer bir kampa itilirse, diğerine sığınır. İnsanlar daima, bir tartışmada, iki tarafın "sebepleri"nin eşit oranda geçerli olduğunu kabul etmeyi tatsız bulmuşlardır – çünkü bu, *şiddet sebepsizdir* anlamına gelecektir.

Tragedya, tarafsızlık yanılsamasının, aynı zamanda düşmanlık yanılsamalarının çöktüğü noktada başlar. Örneğin, Oidipus, Kreon ve Teiresias, tarafsız arabulucu rolüyle çözümleyeceklerini düşündükleri çatışmalara bizzat kendileri de bulaşırlar.

Tragedya yazarlarının tarafsız kalmayı nereye kadar başardıkları belli değildir. Euripides *Phoinissai*'de, Eteokles'i tercih ettiğini –belki de Atinalı izle-

yicinin onayını tercih ettiğini, demeliyiz– gizlemekte güçlük çeker. Her durumda, onun taraflılığı sıradandır. Taraflardan birini kayıran tercihleri, yazarları rakipler arasındaki simetrik ilişkinin altını çizmekten alıkoymaz.

Tarafsızlığı terk etmiş göründükleri anda, aslında izleyiciyi taraf tutmaktan alıkoymak için ellerinden geleni yapmaktadırlar. Aiskhylos, Sophokles ve Euripides simetriyi, benzerliği ve karşılıklılığı belirtmek amacıyla, aynı yöntemlerden, aynı kalıplardan yararlanırlar. Burada, trajik sanatın çağdaş eleştiri tarafından büyük oranda gözardı edilmiş bir yönüyle karşılaşırız. Şimdilerde eleştirmenler bir sanat eserine *özgünlüğü* temel alarak değer biçiyor. Bir yazarın izlekleri, biçemi ve yapıtının estetik etkileri bütünüyle o yazara özgü değilse, yapıtı yetersiz sayılıyor. Estetiğin egemen dünyasında, "teklik" hüküm sürüyor.

Benzer bir kriter, elbette, yazarları hiçbir şekilde özgünlük doktrinine bağlı olmayan Yunan tragedyasına uygulanamaz. Yine de, taşkın bireyciliğimiz Yunan tragedyasının modern yorumları üzerinde zararlı bir etkide bulunuyor.

Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in ortak izlekler üzerinden gittiği ve oyunlarındaki karakterlerin ortak özellikleri olduğu açıktır. Yine de, bu ortaklıkları sıradan klişeler olarak sınıflandırmak için bir sebep yoktur. Ben bu "klişeler"in Yunan tragedyasının özünü içlerinde barındırdıklarına inanıyorum. Bu oyunlardaki trajik öğe bizi hâlâ şaşırtıyorsa, bunun sebebi, dikkatimizi inatla bu benzerliklerden kaçırmamızdır.

Tragedya yazarları, "iyi" ile "kötü" karakterler arasında herhangi bir ayrım yapılmasına izin vermeyen, kişisel olmaktan uzak bir şiddetin kurbanı olan erkekler ve kadınlar resmeder. Modern eleştirinin yanlış yola sapmasının sebebi budur; Romantik dönemde güç kazanan ve etkisini günümüzde de hissettiren "Manici" çerçeveden kurtulamıyoruz.

Yunan tragedyasında şiddet, taraflar arasındaki farklılıkları siler. Aralarında bir fark olmadığının bilgisi, Eteokles ile Polyneikes'in öfkesini körükler. Euripides'in *Herakles*'inde kahramanımız, Lykos'u, ailesini kurtarmak için öldürür ve hemen sonra, düşmanının yapmasını engellemeye çalıştığı şeyi kendisi yapar, böylece şiddetle işbirliği yapan Kader'in şakacılığına kurban olur. Sonunda, düşmanının dolayımında suçu işleyen Herakles'tir. Trajik çatışma ne kadar uzatılırsa, şiddetli bir *mimesis*'le sonuçlanması da o kadar kolaylaşır; savaşçılar arasındaki benzerlikler, biri ötekinin ayna imgesine dönüşene kadar artar. Bilimsel bir çıkarsamaya değinmeden geçemeyeceğim: modern araştırma, farklı arkaplanlardan gelen bireylerin, şiddete özünde aynı biçimde tepki verdiğini gösterir.

Trajik anlatının özü, misilleme eyleminin, taklitçi şiddet eylemlerinin tekrarlanışıdır. Farklılıkların yokoluşu, özellikle, karakterler arasındaki hiyerarşik uzaklık büyüdüğü ve birinin diğerine duyduğu saygı arttığı zaman –örneğin baba ile oğul arasında– görülmeye değerdir. Ayrımların bu lekeleyici silinişi, Euripides'in *Alkestis*'inde belirgindir. Babayla oğul trajik diyalogda karşı karşıya gelmişlerdir; birbirlerini ölümden kaçmakla ve kadın kahramanı ölüme terk etmekle suçlar. Simetri kusursuzdur ve Koro üyelerinin simetrik müdahaleleriyle vurgulanır; Koro önce oğlu paylar ("Genç adam, hatırla kiminle konuştuğunu; suçlama babanı"), ve sonra babayı azarlar ("Bu konuda konuşuldu yeterince; yalvarıyoruz sana, vazgeç öz oğluna kötü davranmaktan").

Sophokles, Oidipus'a sık sık babasına benzerliğini vurgulayan sözler söyletir: Arzularda, kaygılarda ve tavırlarındaki benzerliktir bu. Eğer kahramanımız, onu mahvedecek olan bilgiye ulaşmak için, hiç düşünmeden yola çıkıyorsa, bunun sebebi, tıpkı Laios'un –bilicilere göre onu Thebes'in tahtından ve kraliçenin yatağından uzaklaştıracak olan– suikastçiyi ararken davrandığı gibi davranmasıdır.

Oidipus sonunda Laios'u öldürür, ama ilk el kaldıran Laios'tur. Baba katli böylece ölümcül jestlerin değiştokuşunda yerini alır. Misillemelere dayalı bir evrende yapılan bir misillemedir bu.

Oidipus mitinin merkezinde, Sophokles'in gösterdiği gibi, tüm eril ilişkilerin karşılıklı şiddet eylemlerine dayandığı iddiası vardır. Biliciye danıştıktan sonra, oğlunun, tahtını ve yatağını ele geçireceğinden korkmaya başlayan Laios, Oidipus'u reddeder. Biliciye danışan Oidipus Laios'tan kurtulur, sfenksi alt eder, sonra da yerlerine geçer – hem kral hem de "şehrin felaketi" olarak. Yine, Oidipus, biliciden duydukları yüzünden, yerine göz koyan bilinmeyen kişiyi öldürmeyi tasarlar. Oidipus, Kreon ve Teiresias, bilicinin rehberliğinde, birbirlerini yok etmek için çaba sarf eder.

Tüm bu şiddet eylemleri, yalnızca aile içinde değil, topluluğun bütününde yer alan farklılıkları yavaş yavaş aşındırır. Oidipus ile Tiresias arasındaki trajik çarpışma, topluluğun liderlerini birbirine düşürür. Öfkeli Oidipus rakibinin çevresini saran "gizem"i dağıtmak, onun sahte bir peygamber olduğunu kanıtlamak ister, hepsi bu:

> Gel anlat bize: peygamber olduğunu kanıtladın mı sen? Korkunç sfenks yurttaşlarımızı mahvederken, fısıldadın mı hiç kulaklarına onları

> kurtaracak sözleri? Bilmeceyi kimse bilemeyecekti zaten; peygamberlik yeteneği aranıyordu gerçekte. Ama bu yetenek sende olan bir şey değildi; ne de sana bahşedildi, kuşlar ya da tanrılar tarafından.

Gerçeği gizleyemeyen ve bu yüzden öfkeden çılgına dönen kralla yüzleşen Teiresias da kozunu oynar. Şartlar neredeyse aynıdır: "Eğer gizleri çözmede bu kadar akıllıysan, neden bu gizi çözmekte güçsüzsün?" Bu trajik diyalogda iki taraf aynı taktiklere başvurmalı, aynı silahları kullanmalı ve aynı amaç için çaba sarf etmelidir: düşmanın yok edilmesi için. Teiresias gelenekçi görünür, Oidipus alay ettiği biliciler adına silahına sarılır. Yine de, böyle yaparak, kralın otoritesine saygısızlık eder. Hedef bireyler olsa da, darbeleri alan kurumlardır. Meşru otoritenin zemini sallanır ve savaşçılar, sonunda, uğruna emek verdikleri düzenin çöküşüne yardım ederler. Koro'nun işaret ettiği tehdit –bilicilerin ihmali, dine yayılan çürüme– aile ilişkilerini olduğu kadar dini ve toplumsal hiyerarşileri de güçsüzleştirir.

Kurban krizi, yani, kurban ritüelinin işlevini yitirmesi, kirli kan ve arındırıcı kan arasındaki farkın ortadan kalkmasına karşılık gelir. Bu farklılık bir kere silindi mi, arınma artık mümkün değildir ve kirli, bulaşıcı, karşılıklı şiddet, tüm topluluğa yayılır.

Kurbana ilişkin ayrım, saf ve kirli olan arasındaki ayrım, diğer tüm farklılıklar aşılmadan yok edilemez. Aynı çift yönlü şiddet süreci, bütüne yayılır. Öyleyse, kurban krizi bir ayrımlar krizi olarak tanımlanabilir – bu, kültürel düzeni sarsan bir kriz demektir. Kültürel düzen bu anlamıyla, bireyler arasındaki farklılıkları, "kimlik"leri ve bireyler arası ilişkileri belirleyen bir ayrımlar sisteminden başka bir şey değildir.

Kurban pratiğinin ortadan kalkmasıyla topluluğu tehdit etmeye başlayan şey, bir zincirleme tepki, bir intikam döngüsü, yani kan davasıdır. Bir toplumun dini iskeleti çatırdamaya başladığında, toplumun fiziksel güvenliği değil, öncelikle, toplumun kültürel temelinin bütünü tehlike altındadır. Kurumlar canlılıklarını yitirir; toplumun koruyucu dış yüzeyi ortadan kalkar; toplumsal değerler hızla aşınır ve kültürel yapının bütünü çöküşün eşiğine gelmiş görünür.

Kurban krizinin saklı şiddeti, ayrımları yok etmede er geç başarıya ulaşır ve bu yıkım, yeni şiddeti besler. Kısaca, kurban kurumunu olumsuz yönde etkileyen herhangi bir şey, topluluğun temeline, uyumla dengenin dayandığı ilkelere tehdit oluşturur.

* * *

Hem ilkel dinde hem de klasik tragedyada tek bir ilke geçerlidir, örtük, ama temel bir ilkedir bu. Düzen, barış ve verimlilik, kültürel ayrımlara dayanır; düşmanlıklara, hatta aynı aile veya toplumsal gruptan bireylerin birbirinin boğazına sarılmasına sebep olan, bu ayrımlar değil, onların kaybıdır.

Modern toplum, insanlar arasında eşitliği amaç edinir ve içgüdüsel olarak, tüm farklılıkları, insanın ekonomik veya toplumsal statüsüyle ilişkisi olmayanları bile, insan mutluluğunun önünde engel olarak görür. Bu modern ideal, açık ilkelerden çok teknik yöntemler düzeyinde de olsa, etnolojik yaklaşımları belirgin biçimde etkiler. Bu idealin permütasyonları karmaşık, gizil çelişkiler açısından oldukça zengin, ayrıca kısaca açıklanamayacak kadar güçtür. "Farklılaşma-karşıtı" önyargı, çoğunlukla yalnızca uyuşmazlık ve çatışmanın değil, aynı zamanda bütün dinsel modellerin kökenine işaret eder. Genellikle örtük biçimde işlense de, Victor Turner'ın *The Ritual Process* kitabında, ilkeleri açıkça belirtilmiştir: "Hem dikey hem de yatay anlamda yapısal farklılaşma, çatışma ve gruplaşmanın, rakipler arası ikili ilişkilerin temelidir."[1] Farklılıklar, bozuk düzenlerde ortaya çıktıklarında, savaşın araçlarını ortaya çıkardıkları için, genellikle düşmanlıkların sebebi olarak tanımlanırlar. Onların rolü her zaman bu olmamıştır. Kurban ritüeli örneğinde olduğu gibi, şiddeti durduracak setler çekemedikleri durumlarda, şiddet selini körüklerler.

Kendimizi moda olan bazı entelektüel tavırlardan uzak tutmak için, *Troilos ile Kressida*'da, Odysseus'un ünlü tiradıyla, şiddet ve "farklılıklar" arasındaki etkileşim üzerine ilginç gözlemler sunan Shakespeare'e dönebiliriz. İlkel din ve Yunan tragedyasının bakış açısı, bu konuşmada olduğundan daha iyi özetlenemez.

Yunan ordusu Troya'yı uzun süredir kuşatma altında tutmaktadır ve harekete geçmek isteyen askerlerin morali bozulmuştur. Odysseus, durum değerlendirmesi yaparken, özelden genele giderek, "basamağın" rolü veya insan uğraşlarında yapılan ayrımlar üzerine düşüncelerini açıklar. "Basamak" veya *gradus*, doğal veya kültürel bütün düzenlerin altında yatan ilkedir. Basamak, bireylere toplumda bir yer bulma fırsatı verir; şeylere anlamlarını verir, onları bir hiyerarşide, uygun bir sıralamada bir araya getirir; hedefleri belirler, insanların değiştirdiği, bozduğu ve dönüştürdüğü ahlaki standartları tanımlar. Müzikal metafor, bu düzeni, modern anlamıyla bir

"yapı", karşılıklı şiddetin müdahalesiyle uyumu bozulan bir nota sistemi olarak tanımlar:

> … Ah, sarsıldığında basamaklar,
> Tüm büyük amaçlara çıkan merdiven,
> O zaman hastalığa dönüşür cesaret!
> Okullarda sınıflar ve kentlerde loncalar,
> Sahillerde barışçı ticaret,
> Babadan oğula geçen ve doğuştan gelen,
> Yaştan, taçtan, asadan, şandan gelen ayrıcalıklar
> Basamaklar olmadan nasıl durur gerçek yerlerinde?
> Merdiveni al götür, boz bu telin akordunu,
> Ve gör bak, nasıl bir gürültü kopuyor!
> O zaman düşman olur her şey birbirine:
> Su kıyılardan yükseğe kaldırır göğsünü
> Ve bu katı yürekli yerküreyi ağlatır hüngür hüngür:
> Güç, budalalığın kralı olur,
> Ve vefasız evlat babasını vurup öldürür:
> Güç doğru olmalıdır; ya da doğru ve yanlış olmalıdır,
> Onların sonsuz karşıtlığında oturur adalet,
> Onların adlarını unutanlar, adaleti de unutur.

Yunan tragedyasında ve ilkel dinde olduğu gibi, burada da şiddet ve kaos doğuran, Odysseus'un canını yakan, farklılıklar değil, onların kaybıdır. Bu kayıp insanları, tüm ayrıştırıcı özelliklerinden, tüm "kimlik"lerinden soyundukları sonsuz bir yüzleşmeye iter. Dilin kendisi tehlike altındadır. "O zaman düşman olur her şey birbirine": Rakipler, belirsiz birtakım nesnelere, fırtınaya yakalanmış bir geminin güvertesindeki başıboş kargo gibi çarpışıp duran "şeyler"e indirgenmiştir. Dünyanın yüzeyini bir bataklığa dönüştüren "taşkın" metaforu Shakespeare tarafından, Yaratılış'ta resmedilen ve bizim kurban kriziyle ilişkilendirdiğimiz farklılaşmamış dünyayı betimlemek için sıkça kullanılır.

Bundan hiç kimse ve hiçbir şey kurtulamaz; tutarlı düşünce çöker ve akılcı faaliyetler askıya alınır. Tüm ortak biçimler erir veya karşıt hale gelir; ruhsal ve maddi tüm değerler yok olur. Elbette, akademik "derecelerle" temsil edilen formel eğitim işe yaramaz görünür, çünkü değerini işlevsiz

evrensel farklılaşma ilkesinden alır. Bu tür söylevlerin Rönesans'ta kaldığı, büyük varlık zinciri gibi geride kalmış şeylerden söz edildiği iddiası pek tatmin edici olmayacaktır. Büyük bir varlık zincirinin dağıldığını gören olmuş mudur ki?

Odysseus profesyonel bir askerdir, duygusal açıdan otoriterdir ve eğilimleri açısından muhafazakârdır. Yine de korumaya ant içtiği düzen, örtük bir biçimde, rastlantısal bir düzen sayılmaktadır. Ayrımların sona ermesi, güçlünün zayıfı ezmesi, oğulun babayı alt etmesidir – bu noktada, beklenmedik biçimde, bireyler arası "farklılıklar" açısından tanımlanan insani adaletin sonudur. Eğer kusursuz denge, Yunan tragedyasında olduğu gibi, kaçınılmaz biçimde şiddete yol açıyorsa, insani adaletin sağladığı göreli şiddetsizlik, bir tür dengesizlik, "iyi" ile "kötü" arasında bir ayrım olarak tanımlanmalıdır – "saf" ve "kirli" kan arasındaki ayrıma paralel bir ayrım. Dengeli bir ölçüt, ince bir tarafsızlık olarak adalet fikri, adaletin köklerini insanlar arasındaki farklılıklarda, adaletin ölümünü ise bu farklılıkların kaybolmasında bulan kurama tamamen yabancıdır. Tragedyanın korkunç dengesi yürürlükteyken, doğrular ve yanlışlar üzerine söylenen her şey değersizdir. Çatışmanın bu noktasında insan savaşçılara ancak şunu söyleyebilir: El sıkışın ya da yıkıma razı olun.

* * *

Eğer sözünü ettiğimiz bu çifte kriz temel bir gerçeklikse –eğer bir toplumun kültürel yapısının çökmesi karşılıklı şiddete yol açıyorsa ve bu çöküş, aynı zamanda şiddetin her yere yayılmasını sağlıyorsa– o zaman, bu gerçekliğin işaretlerini Yunan tragedyasının veya Shakespeare dramasının sınırlı coğrafyasının dışında da bulmamız gerekir. İlkel toplumlarla yakın ilişki kurduğumuzda, bu toplumlar kendi ayrıştırıcı özelliklerini yitirme eğilimi gösterirler; ama asıl kayıp bir tür *kurban krizi* aracılığıyla gerçekleşir. Krizlerden bazıları etnologlar tarafından doğrudan gözlemlenmiştir. Bu konuda çok sayıda akademik çalışma vardır; ancak ortaya nadiren tutarlı bir resim çıkabilmektedir. Araştırmalar genellikle parçalı bir yapı sergiler, ayrıca yalnızca yapısal konulara ilişkin yorumlar yapıldığını da görürürüz. Burada üstünde durulması gereken önemli bir istisna, Jules Henry'nin, Brezilya'nın Santa Katarina bölgesinde yaşayan Kaingang Yerlilerini konu alan *Jungle People* isimli kitabıdır.[2] Yazar, özel bir bölgeye yerleştirilmelerinden kısa süre sonra, bu yerlilerle birlikte yaşamaya başlar. Son radikal değişim, yani

göç, henüz etkisini göstermemiştir. Böylece yazar, benim kurban krizi dediğim şeyi gözlemlemeyi başarmıştır.

Kaingang kültürünün gerek dinsel, gerekse teknolojik düzeydeki aşırı yoksulluğu, bunu kan davalarına bağlayan Henry'yi çok etkiler. Karşılıklı şiddetin etkilerini tanımlamak için, içgüdüsel olarak, büyük mitlerin abartmalı imgelerine, özellikle de salgın imgesine başvurur; "Kan davaları topluluğu paramparça etmiş, bir salgın hastalık gibi, toplum yaşamını mahvetmiş."[3]

Bunlar, kurban krizini veya ayrımlar krizini tanımlarken özellikle dikkat çekmeye çalıştığımız belirtilerdi. Kaingang yerlilerinin, gerçek kan davası anlatıları uğruna, eski mitolojilerini bütünüyle terk ettikleri görülür. Henry, kan davalarının yol açtığı cinayetleri tartışırken şöyle der: "bunlar bir makinenin parçaları gibi birbirini tamamlıyor; yerliler makinenin nasıl çalıştığını çok iyi biliyorlar. Kendi yıkımlarının tarihine duydukları ilgi, kan davalarının çok sayıdaki işleyiş biçimini akıllarına kazımış." [4]

Kaingang kan davaları, bir dönem göreli bir durağanlığın zevkini süren bir sistemin bozulmakta olduğuna işaret etse de, yerli kültürünün "kurbancı" doğasının kalıntılarını taşır. "İyi" şiddetin koruyucu ve kısıtlayıcı güçlerine tutunmak için, daha çok kan dökülen –ve bu yüzden daha az etkili olan– bir yol seçmişlerdir. Topluluk içinde, topluca avlanarak varlığını sürdüren bir grup vardır ki, "kötü" şiddet bu grubun savunmasını delemez henüz. Yine de bu grup küçük bir gruptur ve barışçıl tutumu, farklı gruplar arasında giderek yayılan şiddet eylemleriyle açık bir tezat oluşturur.

Grup içinde uzlaşma ruhu hâkimdir. En kışkırtıcı meydan okumalar bile görmezden gelinir; rakip topluluklarda en kanlı çatışmaları doğuran zinaya açıkça göz yumulur. Şiddet belirli bir yoğunluk eşiğini aşmadığı sürece, kurban bağlamında ele alınır ve temel toplumsal işlevlerin devamlılığı için, yani toplumun varlığını sürdürmesi için temel öneme sahip olan "şiddetsizlik çemberi"nin sınırlarını çizer. Her şeye rağmen, bu grup da kirlenir. Yerleşik düzene zorlanan grup üyeleri birbirine düşer. Öfkelerini dışsal düşmanlara, "ötekilere", "farklı insanlara" karşı, bir kutupta toplayamazlar artık.[5]

Cinayetler zinciri sonunda grubun kalbine ulaşır. Bu noktada toplumsal yaşamın temeline meydan okunmaktadır. Kaingang örneğinde, dışsal faktörlerin –öncelikle de Brezilyalı otoritelerin– müdahelesi, Kaingang'ın son temsilcilerinin can güvenliğini garanti altına alıyor, aynı zamanda kültürlerinin tükenişini hazırlıyordu.

Kaingang örneğinde içsel bir kendini-yoketme sürecinden söz etmek, bu tragedyada beyaz adamın oynadığı rolü küçümsemek ya da görmezden gelmek değildir. Brezilyalının yeni yerleşimcileri, kiralık katilleriyle, sözü edilen süreci hızlandırmış olmasaydı bile, olup bitenden bir ölçüde sorumlu olacaklardı. Ne olursa olsun, Kaingang kültürünün silinmesi ve topluluğun bir kendini-yoketme sürecine girmesi, yabancı bir kültürün baskısı olmaksızın, yine de gerçekleşir miydi diye sormaya değer. Yabancı bir kültürün baskısı olsun olmasın, şiddet döngüsü, her toplum için bir tehdit unsurudur. Süreç, temel olarak içseldir.

Henry'nin Kaingang konusunda ulaştığı sonuç da buydu. Yazar "toplu intihar" deyimini kullanıyordu, bizimse böylesi bir kendini-yoketme potansiyelinin her toplumda var olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Tarih boyunca birçok topluluk, kendi vahşi içgüdülerine yenilmiş ve iz bırakmadan ortadan kaybolmuştur. Tartıştığımız konudaki bazı yorumlarına itirazlarımız olsa bile, Henry'nin ulaştığı sonuçların, tarihleri hiç bilinmeyen sayısız insan topluluğunun kaderine ışık tuttuğunu söyleyebiliriz. "Doğal çevreyle baş etmelerini sağlayacak fiziksel ve psikolojik gereksinimlere sahip oldukları halde, toplumsal yaşamlarını bozan içsel güçlere direnmeyi başaramıyorlardı. Bu güçlerle savaşırken gereksinim duydukları kültürel standartlardan yoksun olduklarından, toplu intihar yolunu seçtiler."[6]

"Öl ya da öldür" sendromundan kaynaklanan korku, (bizim çağdaş "barış için savaş" kavramımıza benzeyen) şiddeti ilk saldıran taraf olarak "bekleme" eğilimi, yalnızca psikolojik yollarla açıklanamaz. *Kurban krizi* fikri psikolojik yanılsamayı dağıtmak için tasarlanmıştır; Henry zaman zaman psikolojiye başvursa bile, bu yanılsamayı paylaşmadığı açıkça ortadadır. Her tür aşkın adalet standardından yoksun bırakılmış, şiddete açık bir evrende, herkesin olabileceklerin en kötüsünden korkmaya hakkı vardır. Kişinin kendi paranoyasıyla nesnel bir durum değerlendirmesi arasındaki fark aşınmıştır.[7]

Hayati önem taşıyan bu ayrım bir kez yokolunca, hem psikoloji hem de sosyoloji sendeler. "Normallikleri" ve "anormallikleri" temel alarak bireyler ve kültürlere iyi veya kötü not veren uzman gözlemci, gözlemlerini, *öldürülme riski taşımayan* birinin bakış açısından yapmaya zorunlu hisseder kendini. Psikologlar ve diğer sosyal bilimciler, genellikle, ilgilendikleri kişilerin özünde barışçıl bir yapıya sahip olduğunu varsayarlar; bu uzlaşımcı niteliğe kanıtsız inanma eğilimi gösterirler. Radikal biçimde "aydınlanmış", sağlam bir zemine oturtulmuş, idealist zırvalardan arındırılmış olmasından gurur

duydukları akıl yürütmeleri, böylesi bir iddiayı haklı çıkaramaz – Henry'nin çalışmasının açıkça gösterdiği gibi: "Katil tek bir cinayetle, kilitli bir sisteme girer. Öldürmeye devam etmeli, kurbanının hiçbir akrabasını canlı bırakmamalıdır; geride ondan intikam alacak kimse kalmamalıdır."[8]

Henry, Kaingang'lar arasında kana susamış katillerle karşılaştığı gibi, yıkım mekanizmasından kurtulmak için boş yere uğraşan barışçı kabile üyeleriyle de karşılaşmış. "*Kaingang katilleri Yunan tragedyasının kahramanları gibi, engellenemez süreçlerle işleyen doğal bir yasanın egemenliği altında*."[9]

* * *

Olaya daha dolaylı yaklaşmış olsalar da, Yunan tragedya yazarları, tıpkı Jules Henry gibi, kültürel bir düzenin son bulmasını konu edinirler. Karakterlerini boğan şiddet döngüsü, bu yıkım sürecinin göstergesidir. Bizim kurban konusundaki çalışmamız, ayinsel krizin –tüm ayrımların yok oluşu– tragedyanın biçimlenmesindeki can alıcı rolünü ortaya çıkarıyor. Ayrıca, tragedya üzerine bir çalışma, krizin doğasını ve ilkel dinin ayrılmaz biçimde onunla bağlantılı yönlerini açıklığa kavuşturur. Son değerlendirmede, dinin biricik amacı şiddet döngüsünün tekrarlanmasını engellemektir.

O zaman, tragedyanın din etnolojisinin büyük açmazlarına muhteşem bir çıkış yolu açtığını öne sürmeye eğilimliyim. Böylesi bir duruş, şüphesiz, "bilimsel" araştırmalar yürütenlerden, ateşli Yunan sevdalılarına, geleneksel humanizmin destekçilerinden, Nietzsche ve Heidegger'in havarilerine pek çok uzman tarafından küçümsemeyle karşılanacaktır. Bilimselliğe eğilimli kişilerde, edebiyat çevresini, toplum için giderek büyüyen bir tehlike yaratan bir topluluk olarak görme eğilimi vardır; "bilimsel" çabalarsa bunun karşısında bütünüyle kuramsal kalmaktadır.

Bir kez daha, trajik edebiyatı temel almanın, araştırmanın akademik ölçütlerini terk etmek anlamına gelmediğini vurgulamak gerekiyor; bu, konuya yalnızca "estetik" bir yaklaşım da getirmez. Aynı zamanda, bilimsel yöntemin edebiyata uygulanması düşüncesini rahatsız edici bulan, böyle yöntemlerin sanat eserlerini yüzeysel "indirgemeciliğe" dönüştürüp edebiyatın ruhunu görmezden gelen verimsiz analizlere yol açacağına inanan edebiyatçıları da ikna etmeliyiz. "İki kültür", bilim ile edebiyat arasındaki çatışma, ortak bir yanlış anlama, edebiyat eleştirmenleriyle ilahiyatçıların olumsuz suç ortaklığı üzerine kuruludur. İki topluluk da araştırmalarında, nesnelerinin temel ilke-

sini algılayamamıştır. Tragedya yazarları bu ilkenin açıkça ortada olması için boş yere uğraşmış görünüyor. Çok sınırlı bir başarı elde edebildiler ve çabaları, edebiyat eleştirmenleriyle sosyal bilimcilerin, çalışmalarına yüklediği anlamlar yüzünden, kaçınılmaz olarak yok edildi.

Etnologlar ayinsel kirliliğin bireylerle kurumlar arasındaki ayrımların ortadan kalkmasıyla bağlantılı olduğunun farkındadır.[10] Yine de, bu tartışmaya içkin olan tehlikeleri fark etmekte yetersiz kalırlar. Belirttiğimiz gibi, modern akıl, şiddeti ayrımların kaybolması olarak, ya da ayrımların kaybolmasını şiddet olarak algılamakta güçlük çeker. Oyunları radikal bir bakış açısından incelemeyi kabul edersek, tragedya bu zorluğu çözmekte bize yardımcı olabilir. Trajik drama, *en can alıcı noktaya* yönelir. Bu konuya oyunların içinde hiçbir zaman açıkça değinilmez, çünkü tragedyalar tam da değerler ve ayrımların –ki oyunlardaki çatışmalar sözde bunların çevresinde döner– şiddet döngüsü tarafından silinmesiyle ilgilidir.

Konu bir tabu olduğu için (hatta tabudan fazlası, ayrımlara adanmış dilde neredeyse konuşulamaz olduğu için) edebiyat eleştirmenleri, incelikle farklılaşan kategorileri aracılığıyla, ortak bir çaba sergileyerek, klasik dramada trajik yüzleşmeyi belirleyen, taraflar arası farklılığın göreli eksikliğini gizlerler.

İlkel akıl, tersine, şiddet ile "ayırt edilemezlik" arasında bir ilişki hayal etmekte hiç zorluk çekmez ve gerçekte, böylesi bir bileşimin olası sonuçlarına takılıp kalmıştır. Doğal farklılıklar kültürel farklılıklar aracılığıyla, kültürel farklılıklarsa doğal farklılıklar aracılığıyla anlaşılır. Bizler, ayrıştırıcı bir özelliğin yitimini [örneğin bir hayvan türünün yok oluşunu] insan ilişkileriyle hiç ilgisi olmayan, tamamen doğal bir fenomen olarak görürüz, ilkel insansa böyle bir olayı derin bir korkuyla izlerdi. Farklılaşmanın değişik biçimleri arasında gerçek bir fark olmadığı için, sonuç olarak, şeylerin farklılaşmada başarısız olmaları da bir fark doğurmaz; doğal farkların yokoluşu, böylece, bireyin toplumdaki uygun yeriyle ilgili belirlemelerin silinmesini çağrıştırabilir – yani, bir kurban krizine sebep olabilir.

Bu gerçeği bir kere kavradığımızda, geleneksel yaklaşımlarla asla açıklanamayan bazı dinsel olaylar, aniden anlaşılır hale gelirler. Bu olayların dikkate değer olanlarından birine kısaca göz atmak, bence, trajik geleneği din etnolojisine uygulamanın faydalarını göstermeye yarayacaktır.

Bazı ilkel toplumlarda, ikizler, korkuya sebep olurlar. İkizlerden birinin (çoğunlukla ikisinin birden) öldürülmesi, alışılmadık bir şey değildir. Bu korkunun kaynağı etnologların aklını uzun süredir meşgul ediyor.

Bugün, bu giz, bir sınıflandırma sorunu olarak sunuluyor. Yalnızca biri beklenirken, iki kişi ortaya çıkar; yaşamalarına izin verilen toplumlarda ikizler çoğunlukla tek bir toplumsal kişiliği temsil ederler. Yapısalcılığın tarif ettiği sınıflandırma sorunu, ikizlerin öldürülmesini açıklamaz. Erkekleri bazı çocuklarını öldürmeye iten sebepler, hiç şüphesiz, kötü sebeplerdir, ancak saçma sebepler değildir. Kültür, resim tamamlandığında fazla parçaların bir kenara atılacağı bir yap-boz değildir. Eğer sınıflandırma bu kadar can alıcı bir konuysa, bunun sebebi, içeriğinin can alıcı öneme sahip olmasıdır.

İkizler ortak bir kültürel kimliği paylaşırlar ve dikkat çekici bir fiziksel benzerliğe sahiptirler. Farklılıkların eksik olduğu yerde, şiddet tehdidi başlar. Biyolojik ikizlerle sosyolojik ikizlerin birbirine karışması, farklar sorununun bir krize yol açmasıyla, daha sorunlu bir çatışmaya dönüşür. İkizlerin korku yaratması doğaldır, çünkü onlar ayrımsız şiddetin, ilkel toplumların en büyük tehdidinin habercisidir. Şiddetin ikizleri ortaya çıkar çıkmaz, çoğalırlar ve bir kurban krizi üretirler. Bu fazlasıyla bulaşıcı hastalığın yayılmasının engellenmesi önemlidir. Biyolojik ikizlerle yüz yüze geldiğinde, kültürün normal tepkisi, basitçe, bulaşıcı hastalıktan kaçınmaktır. İlkel toplulukların bunu başarmak için kullandığı yöntem, ikizleri ne tür bir şiddetle ilişkilendirdiklerinin kanıtıdır. Varlıklarının bile tehlikeli görüldüğü toplumlarda, çocuklar "dışlanırlar"; yani, ölümlerini kaçınılmaz kılan koşullara, topluluğun dışına terk edilirler. Tiksinti uyandıran insana karşı doğrudan fiziksel şiddetten titizlikle kaçınılır. Böyle bir eylem yalnızca failleri kötücül bir şiddet döngüsüne hapsetmeye yarayacaktır – "kötü" şiddetin topluluk için kurduğu ve ikizlerin doğumuyla açık ettiği tuzaktır bu.

Korkuya sebep oldukları bu toplumlarda, ikizlere ilişkin geleneklerin, açıklamaların ve yasakların envanteri, ortak bir korkuya işaret eder: kirlilik korkusu. Yukarıda tanımlanan, "kötü" şiddete karşı alınan önlemlerin katı biçimde empirik –yani, korku kaynaklı– karakterine ilişkin dinsel yaklaşımlar, bu konuda gözlemlenen kültürlerarası çeşitliliği açıklar. İkizler örneğinde, önlemler yanlış yönlendirilmiştir; yine de, onlara esin veren korkuyu kavradığımızda, anlaşılır hale gelirler. Tehdit, toplumdan topluma farklı şekilde algılansa da, özü itibariyle hep aynıdır ve bütün dinsel kurumların mücadele etmek zorunda olduğu bir olgudur.

Nyakyusa, "kötü" şiddetin ikizlerin ebeveynlerini de kirlettiğini iddia eder ve bu iddianın arkasında sağlam bir mantık vardır, ne de olsa ebeveynler ikizlerin üretiminden sorumludur. İkizlerle ilişkilendirilen ebeveynler;

tehdit oluşturan diğer bireylere benzer biçimde, anormal ya da korkunç yaratıklar gibi muamele görürler. Kirliliğin yayılmasını engellemek için, ebeveynlerden kendilerini yalıtmaları ve arınma ritüelleri uygulamaları istenir; ancak bu şekilde topluluğa yeniden katılabileceklerdir.[11]

İkiz ebeveynlerinin akrabaları, yakın arkadaşları ve komşularının da, hastalığa doğrudan maruz kalan kişiler olduğuna inanmak mantıksız değildir. "Kötü" şiddet, tanımı gereği farklı düzeylerde iş gören –fiziksel, ailevi, toplumsal– bir güçtür ve bir düzeyden diğerine yayılmaktadır.

İkizler, kana susamış bir savaşçı, âdet gören bir kadın ya da ensest ilişki kuran bir çift gibi kirlidir. Tüm şiddet biçimleri daha fazla şiddet talep eder. Bu gerçeği göz ardı ederiz, çünkü ayrımların kaybıyla şiddet arasındaki ilkel bağlantı bize yabancıdır; bu kavramın mantığını algılamamız için, ilkel insanın ikizlerle ilişkilendirdiği felaketleri göz önüne almamız gerekir. İkizlerle ilişki salgınlara, kadınlar ve hayvanlarda kısırlığa yol açan gizemli hastalıklara sebep olabilir.

Gördüğümüz gibi kutsal, insanı tehdit eden tüm bu güçleri kucaklar. Doğal güçler ve hastalık, topluluğun parçalanma tehlikesinden ayrılmaz. İnsan ürünü şiddet, kutsal olanın diyalektiğinde belirleyici bir rol oynasa ve dinin getirdiği uyarılarda asla gözden kaçırılmasa da, arkaplana itilmeye ve sanki dışarıdan kontrol ediliyormuş gibi görünmeye eğilim gösterir. Onun, insana gerçekten dışsal olan güçlerin arkasına, neredeyse görünmez biçimde saklandığı söylenebilir.

İkiz imgesinin ardında, kutsalın kötücül yüzü saklanır; bu iki yüz, iki farklı varoluş olarak algılansa da, korkutucu bir güç birliğine işaret ederler. Kurban krizi topluluğa yöneltilmiş genel bir şiddet olarak görülebilir; ikizlerin doğumunun krizi haber verdiği korkusu sebepsiz değildir.

Öldürülmedikleri ilkel toplumlarda, ikizler, çoğunlukla ayrıcalıklı bir konumdadır. Bu tersine dönüş, âdet kanıyla ilişkili olarak belirttiğimiz davranışlara benzemektedir. Kirli şiddetle bağıntılı her fenomen, ters çevrilip faydalı hale getirilebilir; fakat bu ancak, ayinsel pratiğin değişmez ve titiz çerçevesinde yaşanabilir. Şiddetin arındırıcı ve yatıştırıcı yönleri, yıkıcı yönlerinden daha önemli hale gelir. Böylece, eğer çözümlememizde haklıysak, ikiz görünümünün bazı toplumlarda kötü olaylar yerine iyi olaylara işaret etmelidir.

*Çeviren: Kaya Genç*

## Notlar

1 Victor Turner, *The Ritual Process* (Chicago, 1969), f. 179.
2 Jules Henry, *Jungle People* (New York, 1964)
3 A.g.e., s. 50.
4 A.g.e., s. 51.
5 Kainganglar, (1) her türden farklılık; (2) daima yakın akraba olan, rakip topluluklardan kişiler; (3) geleneksel düşman Brezilyalılar; (4) ölüler ve çoğunlukla "farklı şeyler" olarak bahsedilen tanrısal ve şeytansal tüm mitolojik figürler için aynı kavramı kullanmaktadır.
6 Henry, *Jungle People*, s. 7.
7 "Yakwa bana 'Kuzenim beni öldürmek istiyor,' dediğinde, Yakwa'nın, buğday yetiştirmek için onun domuzlarını katleden kuzenini öldürmek istediğini bilirim; 'Eduardo (temsilci) bana kızgın,' dediğinde, ona giysi vermeyen Temsilci'ye kızdığını fark ederim. Yakwa'nın düşünce yapısı, kendi nefret ve korkularını, nefret edip korktukları kişilere yansıtan Kaingang alışkanlığının soluk bir yansımasıdır. Yine de insan bunun yalnızca bir yansıma olduğundan emin olamaz, çünkü bu kan davalarında tehlike çatışmanın bilinmez sayıda noktasından yayılabilir ve genelde korku için yeterli sebep bulunur." (a.g.e., s. 54).
8 A.g.e., s. 53.
9 A.g.e.
10 Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londra, 1966).
11 Bkz. Monica Wilson, *Rituals of Kinship among Nyakyusa* (Oxford, 1957).

# Ağıt ve İntikam: Anadolu'da Bitmeyen Kan Davası

ARTUN ÜNSAL

"Ağırla atamızı tutma anı/ Bizden tutgil biz eyledik bu kanı"
( Şeyyat Hamza)

"Sayyad sakın cefa yamandır/ Bilmezsin mi ki kana kandır"
( Fuzulî)

Eski sıklıkla olmasa da, kan davaları Van'dan İstanbul'a, Muğla'dan Sinop'a, Mardin'den Yozgat'a ülkenin dört bir yanında hâlâ görülüyor. Sadece Anadolu'da değil, Ortadoğu'nun birçok ülkesinde, hatta Balkanlar'da Devlet'in adaletini hiçe sayan öç alarak kişisel adalet arama geleneği, bunca sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal gelişmelere karşın kimi kırsal yörelerde gücünü koruyor. Öyle ki, Türkiye'de İstanbul, İzmir, Bursa, Adana gibi büyük kentlere yerleşen Anadolulu ailelerin üyeleri bile zaman zaman kan davalarına kurban gidiyor.

Süpergüç ya da bölgesel güç olsun, kimi devletlerin çıkarlarının yol açtığı savaşların, ayrıca birçok ülkenin sınırları içinde patlak veren etnik, dinsel, kabilesel ya da sınıfsal şiddetin, Asya'dan Avrupa'ya, Amerikalardan Afrika'ya yer yer ve zaman zaman kendini gösterdiği günümüzde, şiddet "küreselleşirken", Anadolu'daki kan davaları elbette çok daha sınırlı bir yerel şiddet ortamını yansıtıyor. Gene de, özellikle kırsal bölgelerde, kimi aileler arasında yaşanan kıskançlık, rekabet ve çıkar çatışmaları ya da namus kavgalarının yol açtıkları cana ve mala yönelik şiddet davranışları, hâlâ "aile şerefi"ni korumak dürtüsüyle, kurban alıp veriyor ve gerçek bir trajediye dönüşüyor.

Son birkaç yıl içinde basında yer alan kimi kan davası cinayeti haberlerine bir göz atalım: "Erzurum'un Narman ilçesine bağlı Şekerli Beldesi Belediye Başkanı Nihat Akbulut ile kardeşi ve yeğeni yaklaşık 50 yıldan beri süren kan davası sonucu öldürüldü [...] Kan davasından hapiste yatan oğlunu ziyarete giden Akbulut, kardeşi ve yeğeni, hasımları tarafından öldürüldü. Başkanın makam aracına kamyonla çarpan saldırganlar, daha sonra otomatik silahla ateş açtı." (*Hürriyet*, 2 Eylül, 2003) "Kan davası yüzünden işlenen bir cinayet nedeniyle bir yılı aşkın süre cezaevinde yatan Akbulut, beraat ederek görevine dönmüştü." (*Radikal*, 2 Eylül, 2003) "Erzurum'da kan davası nedeniyle MHP'li Belediye Başkanı Nihat Akbulut ile yeğeni ve kardeşini öldüren Han Ailesi yeni olaylara neden olmaması için beldeden çıkardı."(*Milliyet*, 2 Eylül 2003).

"Pamukkale Üniversitesi Meslek Yüksek Okulu Elektronik Bölümü öğrencisi genç, ailesinden dokuz kişiyi katleden ve 'Çal Canavarı' olarak anılan katili, 17 yıl sonra pusuya düşürüp öldürdü. [...] Denizli'de 17 yıl önce dokuz kişiyi öldürüp, altısının cesedini yakan Nurettin Akşit (45), korkunç katliamdan kurtulan ve şimdi 18 yaşında olan üniversite öğrencisi genç tarafından 15 yerinden vurularak öldürüldü." (*Sabah*, 14 Ağustos 2003) "Olaylar zinciri, Çal'ın Dağmarmara köyünde, Akşit'in Neriman Akçan'ı kaçırmasıyla başladı. Bu suçtan mahkûm olan Akşit, cezaevinden çıktıktan sonra Neriman'ın başkasıyla evlendiğini öğrenince, yakınlarından dokuz kişiyi katletti, husumetin yeni katliamlara neden olabileceği gerekçesiyle hem onun, hem de öldürdüğü kişilerin ailelerinden 150 kişi köyü terk etti [...] Adnan Ünal bebekliğinden itibaren aile fertlerinden katliamı dinledi ve katile karşı büyük kin besledi." (*Hürriyet*, 15 Ağustos 2003)

"İzol aşiretinin lideri ve AKP Ş.Urfa milletvekili Zülfikar İzol'un amca çocukları, arazi anlaşmazlığı yüzünden birbirine girdi. Üç kardeş bir olup araziden fazla payı alan baba bir kardeşlerini öldürdü. [...] Arazi davası başta olmak üzere çeşitli anlaşmazlıkların sıkça yaşandığı İzol aşiretinde meydana gelen kanlı olay ilk değil. 1975-76 yıllarında da Ankara Üniversitesi SBF'de okumakta olan ve ismi yine Mehmat Alki İzol olan bir aşiret mensubu, arazi davası nedeniyle annesi ve iki kardeşini öldürdü. Bunun dışında da 10 kadar cinayete adı karışan anne katili Mehmat Ali İzol, yine aile içi bir cinayete kurban gitmişti." (*Sabah*, 23 Ağustos 2003)

"Malatya Hekimhan'ın Gelengeç köyünde, Süleyman Yılmaz, yıllar önce bir akrabasının ölümünden sorumlu tuttuğu akrabalarıyla tartışmaya başladı. Tartışma büyüyünce cinnet geçiren Yılmaz, av tüfeği ile İsmet Yılmaz,

Hatice Yılmaz, Ali Yılmaz, Yusuf Yılmaz ve Erdal Yılmaz'ı kurşuna dizdi.[1] (*Hürriyet*, 25 Temmuz,2003)

"80 yıllık kan davası... Urfa Siverek'de Recep Delibaş, Delibaş'ın annesi ve çobanı su kuyusunun başında çıkan anlaşmazlık yüzünden 1927'de katledildi. Köy ikiye bölündü. Aşağı Beşyamaç ve Yukarı Beşyamaç köylerinde özellikle kadınların kışkırtmasıyla kan davalarının ateşi sürekli harlı tutulmuş. [...] Yukarı Beşyamaçlı Cemil Tanrıverdi, kan davalıları tarafından 1992'de Almanya'nın Hamburg kentinde öldürüldü." 1998 ve 1999'da karşılıklı 7 kurbanın verildiği bu kan davasının dışında, bir başka ailelerarası düşmanlık da Siverek Yeniköy'de yaşanıyor. 1979'da tarla sınırı yüzünden çıkan çatışmada verilen bir kurbanın ardından başlayan kan davası sürüyor. "15 yılda, 130 hanelik köyden geriye 7-8 hane kalmış. Köydeki erkeklerin büyük bölümü öldürüldüğünden erkek çocuklarını korumak için kadınlar siperlerde nöbet bekliyor." Gene Siverek'in Başekin köyünde de 1993'ten beri süren ve arazi uyuşmazlığından kaynaklanan bir başka kan davası nedeniyle, köy ikiye bölünmüş. "Erkekler üç yıldır şehre inmiyor, alışverişi kadınlar yapıyor."

"Aşağı Başekin Köyü'nde İstanbullu diye çağrılan iki çocuğa rastladık: Serhat ve Ayhan Bayraktar. Babaları kan davalarından nefret ettiği için yıllar önce köyü terk edip İstanbul'a gitmişler. Önce seyyar satıcılık sonra da ticaret yapmış, Bağcılar, Bahçelievler ve Sirkeci'de marketler açmışlar. Evlenip çoluk çocuğa karışmışlar. Ama kan davası onları İstanbul'daki yeni hayatlarında da rahat bırakmamış. Düşmanları onları İstanbul'da da bulmuş. Tetikçilerin yola çıktığını haber alan Bayraktarlar evlerini, işlerini terk edip kaçmış. Nereye giderlerse gitsinler düşmanlarının nefesini enselerinde hissedeceklerini anlayan Bayraktarlar çözümü köylerine geri dönmekte bulmuş." (*Hürriyet Pazar*, 11 Mayıs 2003)

Görüldüğü gibi, ister aile ister aşiret bağları nedeniyle, toplumsal bir sorumluluk altında kaldığı gibi cezalandırılma riski de yaşayan onca masum kişinin, kendilerinin işlemedikleri bir cinayet yüzünden yaşamları bir işkenceye dönüyor. Dahası, geleneksel kan davalarının dışında da, bilinçsiz öç alma duygusuna rastlanıyor. Örneğin, on yıl önce İskenderun'da bademcik ameliyatı sırasında beş yaşındaki kızını yitiren anne kendince suçlu gördüğü, ameliyatı yapan doktorun izini sürüp onu öldürebiliyor. (*Hürriyet*, 28 Ocak 1996) Hatta, Aydın'ın Çine ilçesinde izlendiği gibi, köpeğini vuran komşusunun yaşamına son verecek ölçüde gözünü kan bürüyen "intikamcılar" yaşayabiliyor. (*Hürriyet*, 12 Eylül 2002)

Son örnekler elbette klasik kan davasının tanımına girmiyor. Ne var ki, klasik kan davalarının da başta aşiret bağlarının güçlü olduğu Güneydoğu ve Doğu Anadolu olmak üzere, kimi yörelerde kültürel ağırlığını koruduğu, "kan, şeref ve intikam" sözcüklerinin birlikte telaffuz edildiği, cezaevine düşen "tetikçilerin" ise aileleri ya da aşiretleri içinde birer kahraman muamelesi gördükleri hâlâ izleniyor. Cezaevinde türküler yakılıyor. "Koyunumu hey eyle/ Sis dağına yel eyle/ Aldım kanını baba/ Mezarda rahat eyle."

**Kan kardeşliği**

Kanla edilen yemin, insanlar arasında kan bağı kurar. Yemin sırasında taraflar karşılıklı olarak, birbirlerinin kollarından akan kandan birkaç damla içerler. Bu ritüel Doğu Avrupa'da bazı loncalarda ve Templar Şövalyeleri'nde üyeliğin temel koşuludur. Uzakdoğu'daysa daha yaygındır. Üç Krallığın kahramanları, Lieu Pi, Kuan Yu ve Chang Fei'yi bir araya getiren kan yeminidir. Çin'de ve Vietnam'da kan yemini bugün hâlâ geçerliliğini korur, birçok gizli topluluğa üye olmanın koşuludur. Hindistan'da savaşçılar kastı Kshatriyas'a girmek için de kan yemini edilir. Bu gizli topluluklarda kan şarapla karıştırılarak aynı kaptan içilir, ölümsüzlük ve bilginin simgesi kabul edilen bu içeceğin üyeleri bir araya getiren bağları pekiştireceğine inanılır. Ayrıca Çin'de evlilik akdi olarak gelin ve damadın aynı şekilde birbirlerinin kanını içtikleri bilinmektedir. (Bkz. *DDS*).

Oysa, her şeyden önce kan davalarının romantizmin bulutundan sıyrılması ve ağırlıkla sosyo-ekonomik ve politik bağlamda incelenmeleri gerekiyor. Gerçekten de, kan davası, her ne kadar olumsuz sonuçlar doğursa da, toplumsal bir olgudur. Her toplumsal olgu gibi nedenleri araştırılırken, sadece inanç ve değerler sistemi içinde kalınmamalıdır. Sözgelimi, Coşkun Üçok ve Ahmet Mumcu[2] çok değerli bir çalışmalarında Orta Asya'da Hun İmparatorluğu döneminden yüz yıllar sonra da Anadolu'ya kısmen gelen, baba ölünce üvey anne, kardeş ölünce yengeyle evlenme adeti ya da zorunluğuna (levirat) değiniyorlar. Yazarlara göre, levirat kurumunu iki değişik biçimde açıklama olanağı vardır. İlkinde, böyle bir adet gereklidir çünkü, "bir kadın kocasının da ruhuna hizmet edeceğinden, ölenin oğlu ya da kardeşi ile evlenirse bu vazifesini yerine getirebilir. Halbuki yabancı bir erkekle evlenirse, yabancı iki erkeğe ve atalarına birden hizmet edemez". Öteki açıklamada "neden?" sorusuna ise "sağ kalan eşin eski soyuna dönerek bir miktar malı beraber götürmesi ve bir işgücünün eksilmesi böylece önlenmek istenmiştir" yanıtı verilebilir. Kısacası, belli bir toplumsal âdete, yani olguya, farklı açılardan yaklaşılabilir.

Bir yanda "tanrılara ve kocalara hizmet" anlayışı, bir yanda da "ailenin mallarının parçalanmasını önlemek gereği"... Kan davasına benzer bir yaklaşım uygulandığında, bir yanda hasım aile üyelerinin "adalet, namus, şan, şerefle bezenmiş manevi yükümlülükleri ve görevleri", bir yanda da ailenin

ekonomik, sosyal ve siyasal gücünü hasımlar lehine yitirmeme güdüsünün ağır bastıkları görülecektir. Bizce, öncelik maddi koşullara verilmelidir. Yukarıdaki basın kupürlerindeki örneklerde de görüldüğü gibi, kırsal yörelerin pek de cömert olmayan ekonomik ve sosyal ortamında, arazi, tarla, su anlaşmazlıkları nice paylaşım kavgalarına yol açıyor. Nitekim, bundan yıllar önce kan davasından hüküm giymiş mahkûmlar arasında gerçekleştirdiğim alan araştırmasında kan davalarına yol açan ilk cinayetlerin çıkış nedenlerinin dağılımı da bu toplumsal trajedide yaşamsal ekonomik nedenlerin başrolü oynadıklarını açıkça ortaya koyuyordu.

Örneğin, arazi, su, otlak, mera anlaşmazlıkları başta olmak üzere, başkalarına ait hayvanların verdiği zararlar, miras kavgaları ve para alıp verecekleri gibi anlaşmazlıklar yüzünden işlenen ilk cinayetlerin oranı %40'tı. Öte yandan, "namus" gibi çok hassas bir alana giren ırza geçme, sarkıntılık ve kız kaçırma olayları sonrasında işlenen ilk cinayetlerin oranı da %29'u buluyordu. Aileler arasında sosyal statü çekişmeleri, küslükler, siyasal rekabet ve particilik de %29 oranında silahların patlamasına ve kan dökülmesine yol açıyordu. Ayrıca, elimizdeki örneklemde %2 gibi düşük bir oranda kalsa bile, özellikle düğünlerde havaya sıkılan silahların neden olduğu "kaza" ölümlerinin de kan davalarına yol açabildiği izleniyordu.

Türkiye'de kan davalarının genelde doğal olarak kırsal yörelerde başladığı, ancak "iz sürülerek", büyük metropollere hatta Avrupa'ya göç etmiş hasım ailelerin üyelerini de hedef aldıkları ortadadır. Peki, bunca sosyo-ekonomik dönüşümlere, eskiden ölüm şimdi de müebbet hapis yaptırımlarına karşın, "töre" neden gücünü koruyabiliyor?

Kan davası geleneği, her şeyden önce bir "altkültür" olgusudur. Ailenin üyeleri ekonomik, sosyal ve kültürel yönden aile "birey"lerine dönüşme olanağını bulamadıkları sürece, altkültüre özgü değer, inanç ve davranış biçimleri gücünü korur. Aile veya aşiret üyeleri üzerinde, anaların gözyaşları ve çocuklarını koşullandırmalarıyla da beslenen "babaerkil" baskılar azalmadıkça, eğitim düzeyi yükselmedikçe, gerçek bir toplumsal akışkanlık yaşanmadıkça, kimi zaman Bakanlar Kurulu kararı ile zorunlu, kimi zaman da gönüllü göçler, yani coğrafi yer değiştirmelerin aile üyeleri üzerindeki etkisi sınırlı kalacaktır. Büyük metropollerde bile, Anadolu'dan göç edenlerin hâlâ hemşerilik kültürüne sıkı sıkı sarılmaları, Karadenizliler, Doğulular, Güney Doğulular ve Sivaslılar'ın belirli bölgelere yerleşerek adeta kent içinde yeni kentler yaratmaları, ana toplumun kültürüyle bir türlü bütünleşememeleri

ya da bütünleşmek istememeleri de şaşırtıcı değildir. İster köyde, kasabada veya büyük kenttte olsun, böyle bir toplumsal çevrede ellerine silah verilip, "git, babanın kanlısını vur" denilen ve çoğu genç, eğitimsiz ve mesleki becerileri yetersiz, dolayısıyla ekonomik yönden ailelerine bağımlı kişilerin, aile şerefinin sadece intikam yoluyla korunabileceği inancından vazgeçirilmeleri de bu yüzden zorlaşmaktadır. Nitekim, az önce değinilen araştırmamızda kan gütmekten hüküm giyenlerin %53'ü kan davasının bir aile görevi olmadığını söylemelerine karşın, aynı deneklerin %61'i gerçekten ailelerinin öcünü almak istediklerini de belirtiyorlardı. Ama geride kalan %39'u da içlerinden istemeseler bile, tetiğe sarılmak zorunda kalmışlardı.

1970'li yıllarda gerçekleştirdiğim bu araştırmada kan davasından mahkûm olanların %50'sinin cinayetlerini 12-16 yaşları arasında işledikleri görülüyordu. Birgül Tüzün, Haluk İnce, Mazlum Çöpür ve İmdat Aslan'ın 1994 yılında İstanbul çocuk mahkemelerinde adam öldürme ve adam öldürmeye teşebbüs suçlarından yargılanan 11-15 yaş grubu çocuklar arasında yaptıkları bir araştırmada da benzer bulgularla karşılaşıyoruz:[3]

"Kan davası nedenli homisidal suçların büyük bir bölümünün, yaş küçüklüğünün ceza sorumluluğu üzerinde hafifletici etkisi dolayısıyla, 18 yaşına gelmemiş silah kullanabilen çocuklarla işletilmekte olduğu [...] çocukların belirli bir görevi yerine getirdiği ve bu şekilde harekete mecbur olduğu düşünce ve kaygısıyla suça yöneldiği [...] aile bireyleri tarafından çocuklara sürekli telkin ve ikazlarda bulunulduğu hatta teşvik edildikleri [...] kırsal kesim topluluklarında, namusun en değerli manevi öge olduğu, ailenin namusuna leke sürecek her olayın, çocuk veya gencin tereddüt etmeden bu suçları işlemesine neden olduğu"nu belirten araştırmacılar, 16 çocuk katilin suç işleme nedenlerine bakıldığında, "13 çocuğun kan davası, 2 çocuğun namus temizleme gibi sosyal içerikli nedenlerle, diğerinin ise bir anlık kızgınlıktan doğan tepki sonucu suç işlediklerini" vurguluyorlar.

Peki ya toplumsal çevre? "Cinayetten sonra" aile üyeleri ve yakınlarının o'na "iyi yaptın" dediklerini belirtenlerin oranı %39 iken, kan davasına dahil olmayan "başkaları"nın katile %72 oranında "iyi yaptın" demeleri iginç olsa gerek. Oysa, "çevre"den gelen bu güçlü onaylamanın gerçekçi bir açıklaması da olabilir. Elbette, kan davalı taraflar "başkalarına" yani ötekilere, ailelerine karşı verilen bir zararı hemen ödeteceklerini göstererek gözdağı verebilirler. Ama, aslında kan davasına taraf olmayanların da iki aile arasındaki anlaşmazlıkları daha da kışkırtıp, birbirlerini giderek zayıflatmaları

sonucu, onların mal varlıkları ile toplumsal ve siyasal üstünlüklerini ellerine geçirmeyi de umdukları söylenemez mi? Çünkü kırsal yörelerin sınırlı varlık ortamında, bir aile ancak başka ailelerin zararına kendi payını artırabilir.

Kan davalarının sürüp gitmesinde Devletin kollarının henüz tam anlamıyla ulaşamaması, başka bir deyişle adalet mekanizmasının iyi çalışmaması kadar, geleneksel yerel güçlerin ya da aşiret düzeninin de kan davalarını önleme, frenleme ve barış yolu ile çözme açısından eskisi kadar güçlü ve etkin olmamaları önemli bir rol oynamaktadır. Devlet temsilcilerinin yerel güç odakları ile el ele verip özellikle aşiretler arası kan davalarını sona erdirme çabaları elbette zaman zaman başarılı sonuçlar vermektedir. Örneğin, Mardin'de "Anterat ve Abdulsalih aşiretleri arasında kan davası Vali Fikret Güven'in araya girmesiyle tatlıya bağlandı..." Haberin devamını birlikte okuyalım: "Ortaköy'deki barış töreninde aşiret sofrası kuruldu, davetliler için 40 kuzu kesildi. Kan davası Ortaköy Beldesi'nde oturan Anterat ve Abdülsalih aşiretleri arasında kadın meselesi yüzünden başlamış ve bir kişi ölmüş beş kişi de yaralanmıştı. Aşiretlerin barışması şerefine, Belde Belediye Başkanı Abdülkadir Çakmak'ın evinde barış yemeği verildi. ANAP Mardin milletvekili Süleyman Çelebi'nin de hazır bulunduğu barış yemeğinde konuşan Vali Güven, 'Kan davası düşmanlıktır. Dinimizde kin, husumet yasaklanmıştır, barış içinde yaşayın' dedi". (*Hürriyet*, 10 Şubat 1998)

"Hakkari'de yaşayan Hani ve Muhdari aşiretleri arasında 22 yıl önce Hani aşiretinden Hasan Elmas'ın öldürülmesiyle başlıyan kan davası Vali Orhan Işın'ın girişimleriyle sonuçlandı. Hani Aşireti lideri İhsan Çölemerik ve Muhdari aşireti lideri Ahmet Mühürdaroğlu el sıkarak barıştılar. Vali Işın, 'Kan davasında ölenlerin çocuklarının, anne ve babaların artık ağlaması susturulmalıdır. Kan davalarını yargıya bırakalım. Başka türlü bir yere varılamaz' dedi." (*Zaman*, 11 Aralık 2000)

Ne var ki, bu tür barışların da zaman zaman bozulduğu, "Kanı kanla yumazlar, kan su ile yıkanır" atasözüne kulak asmayan tarafların yeniden silaha sarıldıkları da görülmektedir. Kısacası, kırsal yöreler de, Türkiye'nin genelinde olduğu gibi, bir geçiş döneminden geçmektedir. Kırsal yörelerde tapu-kadastro kayıtlarının tam sağlıklı olmaması kadar, adalet mekanizmalarının da yeterince tarafsız ve iyi işlememesi bir yana, sık sık çıkarılan afların ya da benzer "ceza indirimlerinin" yakınlarının katillerini kısa bir süre sonra yeniden karşılarında bulan ailelerin intikam duygularını körüklediği açıktır. Öteden beri siyasilerin de oy kaygısıyla sıcak baktıkları "af" konusu, ceza-

evinden çıkıp iş bulamayanların işledikleri yeni suçlar nedeniyle kamuoyunda sık sık eleştirilirken, özellikle çeşitli cezai indirimlerle cinayet işlemiş, özellikle 18 yaşından küçük yaşta suç işledikleri için daha az ceza almış katillerin kan davalarının yeniden alevlenmesine neden oldukları unutulmamalıdır. Ama af beklentisi önemlidir: "Muş'un Kırköy beldesinde yaşayan Huyti aşireti mensupları cezaevinde bulunan yakınlarının serbest bırakılması için af kanunu çıkmasını bekliyor. Son günlerde hükümetin af yasası ile ilgili yaptığı umut verici açıklamanın ardından çeşitli suçlardan 30 yakınları cezaevinde yatan Huyti aşireti mensupları eğlendiler. [...] Huyti aşireti mensuplarından Mehmet Dinçer 'Yaklaşık 30'a yakın akrabamız kan davasıyla cezaevinde çürümektedir. Onlar içeride olduğu müddetçe bizler azap çekmekteyiz, bir an önce affın çıkmasını bekliyoruz' dedi." (*Zaman*, 11 Aralık 2000) Örneğin, Ecevit hükümetinin çıkardığı af yasası öncesi durum böyleydi.

Ama başat nedenlerine gelince, kan davası aynı zamanda yaşamak için öldürmek davasıdır. Kırsal yörelerin çok sınırlı ekonomik ve maddi ortamında paylaşım kavgalarının ortaya çıkması çok daha kolaydır. Ekonomik anlaşmazlıklar kadar, namus sorunları ve muhtarlıktan milletvekilliğine politik üstünlük arayışları da özünde bu sınırlı kaynakların paylaşımını hedef almaktadır. Atasözünün dediği gibi, "Ya bu deve güdülecek ya da bu diyardan gidilecek"tir. Kan borcu, kanın yerde kalmaması ya da aile şerefi gibi "manevi" ağırlıklı söylemlere karşın, kan davasının temelinde "kısıtlı maddi" ortam içinde akrabalık ilişkileri çok güçlü olan aileler arasında, cinayet nedeniyle bozulan güç dengesini yeniden düzeltmek, ama alışılmış söylemle "adalet"i ve "hak"kı sağlamak arzusu yatmaktadır. Paylaşılacak şeylerin bollaştığı bir ortamda, arada istisnai durumlar çıksa bile, kan davalarının azalacağı ve giderek ortadan kalkacağı açıktır.

Öte yandan, Türkiye'de 1970 ve 80'li yıllarda geleneksel kırsal şiddet ve siyasi amaçlı kent terrörü arasındaki örtüşmeye, "kan bağlı" aile ile "ideolojik bağlı" aile üyeleri arasındaki yakınlığa, her iki durumda da tetikçilerin genellikle aynı toplumsal kökenden geldiklerine *Anadolu'da Kan Davası* araştırmamda değinilmişti. Eğer günümüzde kan davalarını daha geniş bir şiddet perspektifi içine yerleştirmek gerekiyorsa şunları ekliyebilirim:

Günümüz Anadolu'sundaki kan davaları, toplumsal bir yaranın hâlâ iyileşmediğini yansıtıyor. Gene de yöresel/ kentsel şiddet arasında bir anlamda çok fark olmadığı da kolaylıkla görülüyor. Gerçekten, ister devletler, uluslar, bölgeler, ister kırsal kökenli aşiretler ve aileler arasında yaşanan,

"BİZ VE ONLAR" ayrımına dayalı çıkar ve iktidar çatışmalarında çözümü şiddete başvurarak arama yöntemleri, özünde aynıdır. Bu durumda, maddi ve manevi kaynakları hakça paylaşmayı reddeden şiddetin, YEREL ya da KÜRESEL çözümsüzlüklerin anası olmasından doğal ne olabilir?

Şöyle bir etrafımıza bakalım: Filistin'den İsrail'e, Afganistan'dan Çeçenya'ya, Hindistan'dan Pakistan'a, Kolombiya'dan Peru'ya, Endonezya'dan Filipinler'e, Kongo'dan Liberya'ya, Nijerya'dan Cezayir'e, El Salvador'dan Kuzey İrlanda'ya, Balkanlar'dan Türkiye'ye, hatta New York'tan Bağdat'a, şiddet, kan ve gözyaşı kol geziyor. "Başrol oyuncuları" yani " esas oğlan"lar kimi zaman devletler, kimi zaman ise dinsel, ideolojik ya da etnik gruplar. Bu "küresel" karmaşada büyük ya da küçük ölçekli çıkar savaşlarıyla, özgürlük, eşitlik yolunda verilen mücadeleler, büyüğün küçüğü ezmesi veya küçüğün büyüğe başkaldırışı, karşılıklı intikam çığlıkları ve öç almalar birbirine karışıyor. Bir yandan, "akıllı bombalar"la "neşter operasyonları" yapılırken, öte yandan kalaşnikoflar, el bombaları, roketler sahipsiz, "intihar komandoları" ise işsiz kalmıyor.

Oysa, yerel alt-kültürün sadece hasımlar için caydırıcı olması gereken kan davası töresinin şiddeti ile, "evrensel hukuk", "insan hakları", "özgürlük" ve "kültür"ü yaşama geçirmek idealinin ardına sığınan "küresel" şiddetin ortak paydasının aslında ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal iktidar paylaşım kavgalarından oluştuğu açık değil mi?

**Notlar**

1 Hukuk sosyolojisi açısından bir yaklaşım için, bkz. Artun Ünsal, *Anadolu'da Kan Davası*, (2. Baskı), YKY, İstanbul, 2003.

2 Coşkun Üçok, Ahmet Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara Üniversitesi HF Yayınları, Ankara, 1976.

3 Birgül Tüzün, Haluk İnce, Mazlum Çöpür ve İmdat Aslan, "11-15 Yaş Grubu Çocuklarda Homisidal Suçlar", *İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 61:1, 1998.

# Mutfaktaki Kan

GÜVEN TURAN

Yakındoğulu üç tektanrılı dinden ikisinin tüketimini kesinlikle yasakladığı bir üründür kan. Yahudilikte ve İslamda yasaklandığı için de, yer aldığımız coğrafyada büyük ölçüde kanın yiyecek olarak kullanılmaması doğaldır. İlginç olan, yasak olmasa bile bu bölge Hıristiyanları arasında da kanın yiyecek olarak kullanılmayışıdır. Belki bunda, kanın ilk Hıristiyanlarca da yasak edilmiş olmasının etkisi vardır. Oysa hayvancılığın tarihsel merkezlerinden biridir burası. Müthiş de et tüketimi olan bir bölgedir. Kanın yasaklanmasını bir yana bırakarak kanın yasaksız olduğu kültürlere ve yörelere uzanmak istiyorum.

Geçmişe kısaca döndüğümüzde, Strabon'un ünlü coğrafyasında çıkıyor karşımıza kanın yiyecek olarak yer alması. Strabon, XVII. kitapta, Etopyalılardan söz ederken, onların "kan"ı gıda olarak kullandıklarından da söz ediyor. Strabon'un Etopya'sı, bugün sınırlarını bildiğimiz devletten daha geniş bir alanı kapsamaktadır. Doğu Afrika'da yer alan bu coğrafyada bugün baktığımızda Masai'leri de görmekteyiz. Bugün de sığır yetiştirici göçebeler olan Masai'ler Strabon'un Etopyalı tarifine uymaktalar. Bugünün Masai'leri kanın gıda olarak kullanılmasında ilginç bir yöntem izlemektedir. Bu bir tür ritüel şeklinde olmaktadır. Öncelikle, bu iş için küçük boyutlu bir yay ve ucu sivritilmiş bir çubuk kullanmaktadırlar. Bu oku çok yakın bir mesafeden, sığırın boynundaki bir damara atıyorlar ve çıkan kanı bir çanakta topladıktan sonra, hayvanın boynundaki yarayı özel bir madde ile kapatıp kanın akmaya devam etmesini ve hayvanın ölmesini engelliyorlar. Sonra da kana başka bir işlem uygulamadan, onu içiyorlar.

Hayvanı öldürmeden kanını elde etme adetine başka göçebeler arasında, örneğin Moğollarda, Berberilerde de rastlanmaktadır. Amerika'nın ilk yerle-

şimcilerinin, çölü geçerken ya da kışın, uzun süren seferler sırasında, Kızılderililerden öğrendikleri bir yöntemle atlarının kanını içtikleri bilinmektedir.

Kanın çiğ ve taze tüketiminde, kan tek başına içildiği gibi, sütle karıştırılarak da içiliyor.

Kanın gerçekten yemeğe dönüşmesi onun pişirilmesiyle olmaktadır. Bunun da bir eski kaynakta bir örneği çıkıyor karşımıza. Plutarkhos *Yaşamlar*'ında Sparta'dan söz ederken, onun kan, domuz eti, tuz ve sirkeyle yapılan "Sparta Çorbası"ndan söz eder. Gene aktardığına göre Pontus krallarından biri, övgüsünü duyduğu bu çorbayı içmek için epey bir çaba harcadıktan sonra nihayet tattığında, onun "Ancak hamamdan sonra içilebilir" olduğunu söylemiştir. Pontus'lu kralın düşüncesi bir yana, bu anektod bize Yunan mutfağında kanın daha antikçağda çorbada bile kullanıldığını göstermektedir.

Kan çorbası, Orta Avrupa mutfağında da yer almaktadır. Özellikle Çek mutfağının özel yemeklerinden biri kabul edilmekte ve Prag'daki yerel yemekler sunan lokantalarda ilk tavsiye edilen yemeklerden biri olmaktadır. Ne var ki, yemeğin geleceği pek parlak görünmemektedir. İnternet'te Prag üzerine Amerikalı turistler arasında yapılan bir soruşturmada Prag'daki en kötü deneyimlerden biri olarak öne sürülmektedir bu yemeğin lokantalarda yer alması. Oysa o bölge, kan salamları bir yana, kan, siyah bira, çeşitli baharatlar ve çavdarla yapılan bir ekmeği ile de ünlüdür. Plutarkhos, yemek masasındakı sohbetler konusunu işlediği Symposiakon'lardan birinde Karyke adlı kan ve baharatla yapılan bir Lidya sosundan söz edip, onu bir "mutfak tuhaflığı" diye nitelendirir.

Gene de kanın Avrupa yemek kültürü içindeki büyük yerini "kan salamları" belirlemektedir. Bilinen en eski kan salamı MÖ bin yıllarından kalmadır. Homeros, *Odysseia*'nın 18. bölümünde, kan ve yağ doldurulmuş keçi midesinin ateşte kızartıldığından söz eder. Günümüzdekilere benzeyen bilinen en eski kan salamı tarifi ise Roma'dan kalmadır. MS üçüncü yüzyıldan kalma bir kaynakta Apicius Tarifleri başlığı altında verilen yemek tarifleri

**Erzsebet Bathory (1560-1614)**
Elizabeth Bathory olarak da bilinir. Guiness Rekorlar Kitabı'nda adı en çok insan öldüren katil olarak geçen Erzsebet Bathory soylu bir Macar ailenin kızıdır. Genç yaşta Kont Ferencz Nadasdy ile evlendirilir. Kocası savaş alanlarındaki acımasızlığıyla ün salar. Kesin bir bilgi olmamakla birlikte, Erzsebet'i hizmetkârlarını katletmeye sevk eden, bir hizmetçi kızın sakarlığıdır. Genç kız Erzsebet'in saçlarını tararken kadının canını yakar, bunun üzerine Erzsebet hizmetçi kızı döver, bu arada eline kızın kanı bulaşır. Eline bulaşan kanın tenini gençleştirdiğini gören Erzsebet, sonsuz gençliğin sırrının, genç kızların kanı olduğuna kanaat getirir ve bakirelerin

içinde bulunmaktadır bu tarif. (Ayrıca şunu da belirteyim, bu tarifler, bir kişinin, bir "şef"in adını taşıyan bilinen ilk tariflerdir). Burada, bağırsak ve kanla birlikte, daha sonra çoğunlukla görüldüğü üzere, kanı tok tutmak için un yerine, parçalanmış lop yumurta, çam fıstığı, soğan ve pırasa kullanılmaktadır. Ortaçağdan kalma tariflerde de un yer almamakta, daha çok yağ ve soğan kullanılmaktadır. 15. yüzyıldan kalma bir İngiliz kan salamında ise, kanla birlikte yunus yağı, yulaf unu, karabiber ve zencefil kullanılmakta, salam önce haşlanıp sonra kızartılmaktadır. İçindeki malzemelerden de anlaşılacağı gibi bu bir asil yemeğidir. Bağırsak kan salamlarının ana malzemesiyse de, Homeros'un da belirttiği gibi, küçükbaş hayvanların midelerinin kullanımı ikinci sırayı almaktadır. Bu da çoğunlukla domuz olmaktadır çünkü en yaygın domuz kanı kullanılmaktadır, ne de olsa hayvanlar arasında domuz en kanlı olanıdır. İskoçya'nın geleneksel kan salamları olan *haggis*'lerde de mide kullanılmaktadır. Ama bu salamın İskoçlara Romalıların armağanı olması olasılığı bir hayli güçlüdür.

Almanya'da başta *blutwurst* olmak üzere, *rotwurst* ve büyük dil ya da karaciğer parçaları eklenmiş, küçük hindistancevizi ve paprikayla çeşnilendirilmiş *zungenwurst* kan salamlarının başta gelenleridir. Ne var ki, kan salamında Fransa, Almanya'yı geçer. Fransızlar kan salamına genel olarak *boudin noir* derler. Geleneksel olarak domuz kanı, yağ, soğan, kremadan oluşur, tuz, karabiber ve değişik baharatlarla çeşnilendirilir. Ancak, hemen hemen her yörede, neredeyse her yerleşim yerinde kendine özgü *boudin noir* bulunmaktadır. Çeşitli otlar ve brandy ile çeşnilendirmiş *boudin de Lyon*, elmalı *boudin noir alsacien*, ıspanaklı *boudin de Poitou aux épinards*, soğanlı *boudin noir de Paris*, kuşüzümlü ve kuru üzümlü *boudin à la flamande*... Auvergne'de kana süt, Brötonya'da domuz kanına dana kanı katılır... İspanya'da, Astura bölgesinde kana pişmiş kuru fasulye karıştırılarak yapılan kan salamına *fabada* denir. Endülüs *morcilla*'sında ise (bu İspanya'da kan salamının genel adıdır) badem, yenibahar ve maydanoz bulunur.

kanıyla yıkanmaya, küvetinde kan banyosu yapmaya başlar. Bu uğurda bazı kaynaklara göre 610, bazı kaynaklara göre de 650 genç kızı öldürmüştür. Kurbanlarını genellikle fakir halktan ve kendi hizmetkârları arasından seçen Kontes'in şatosu 1610 yılında bir akrabası, Kont Gyorgy Thurzo'nun askerleri tarafından basılır. Askerler şatonun bahçesinde ve zindanlarında onlarca kansız ceset bulur. Kontes tutuklanır ancak suçunu itiraf etmez. Onunla işbirliği yapan 16 hizmetkârı ölüm cezasına çarptırılır, Kontes ise, pencereleri taşla örülerek bir zindan haline getirilen odasında 4 yıl yaşadıktan sonra 1614 yılında ölür. Kontes Erzsebet Bathory birçok vampir hikâyesine ilham kaynağı olmuştur.

Fransızlar kanı sadece salamda kullanmaz. Çeşitli yemekleri koyultmada da kullanırlar. Örneğin bir tür tavşan yahnisi diyeceğimiz *civet de lièvre*'de hayvanın kanı da kullanılır. Burgundy bölgesinde kanla pişen bir tavuk yemeği vardır.

Fransız mutfağı Kuzey Amerika'ya da geçer ve Missisippi'nin deltasında Cajun ve Acadia mutfağını oluşturur ve elbette, kanı da taşır oraya. *Boudin du Pays* ve *boudin des Branches* bu mutfakların iki kan salamıdır.

Bu arada, halka şeklindeki Macar kan salamı *kishka*'yı da unutmamak gerekir.

Kanın mutfakta kullanımı Çin ve Güneydoğu Asya'da da oldukça yaygındır. *Mao xue wang* Çin (Siçuan) mutfağının gözde yemeklerinden biridir. Bu yemekte kan kullanımı, daha önce gördüğümüz kullanımlardan tümüyle farklıdır. Önceki kullanımlarda kan taze olarak kullanılırken bu yemekte kan kurutulmuş olarak kullanılır. Ayrıca kanın türü de farklıdır. Önceden kaynatılmış ve tuzlanmış olan tavuk ve ördek kanı kurutulur. Küpler halinde kesilir, saklanır. Bu kuru kan, yumuşaktır ve tofuyu andırmaktadır. Söz konusu yemekte bu kurutulmuş kanlar, küp şeklinde doğranmış işkembeyle birlikte pişirilir.

Filipinlerde ise *dinuguan* kan kullanımlı yemeklerin genel adıdır. Kelimenin kökü, kan anlamına gelen *dugo*'dur. Kan, sirke, sarmısak ve acı biberle pişen yahnilerin genel adıdır. Bu yemeklerde çoğunlukla sakatat kullanılır: Yürek, karaciğer, bağırsak gibi. Sıklıkla da içyağ eklenir buna. *Dinuguan*'lar çoğunlukla domuzdan yapılır. Tavuk eti, tavuğun iç organları ve kanıyla pişen *dinuguan manok*, dananın kullanıldığı *cerkely* de değişik kan yemekleridir. Hindistancevizi sütü katılmış bir tür *dinuguan* da Filipin mutfağında yer almaktadır.

Kuzey Afrika'da, Moritanya'da, domuz eti ve domuz kanıyla yapılan yemek, ülke mutfağının özel yemeğidir.

Bu saydıklarım tüm kanla yapılan yemekleri ve mutfaklarda kan kullanımını kapsamıyor elbette. Gene de, dirimin temel sıvısı olan sütle karşılaştırıldığında kanın kullanımı bir hayli sınırlı ve çoğunlukla da domuz besleyen ve tüketen topluluklarla bağımlı olmaktadır, aradaki aykırı hayvan kullanımlarına karşın. Bunun bir nedeni, pekâlâ kanın kurban ayinin bir parçası, tanrılara ve ölülere sunulan bir nesne olarak, eski ve gizli bir tabu olma özelliği olabilir sanırım. Düşmanının kanını içmek, totem hayvanının kanını içmek gibi âdetler de doğal olarak, mutfaktaki kan kullanımının alanına girmiyor. Ayrıca şunu da belirtmekte yarar var: Hayvan kanı, bir ara aksi iddia edilmiş olsa da, en iyi özümlenen demir kaynaklarından biridir insan için.

# Çağdaş Sanatta Kan Üzerine Düşünceler

PETER WEIERMAIR

20. yüzyılın ikinci yarısında, sanatçının yapıtının konusu, yapıtın fiziksel sunumuyla özdeşleştikçe, sanatla günlük yaşam arasındaki sınır da giderek bulanıklaşmaya, yok olmaya başladı. Biçimler ve durumlardan türetilen ifadeler sanatın konusu olmakla kalmadı, gerçek olaylar olduklarından, dansta ya da tiyatroda olduğundan çok daha belirgin biçimde sahnede hâkimiyet kurdular. Bu fiziksel ve yaşamsal boyutlar yeni binyılda yine insanla ilgili birçok önemli meseleye ışık tutuyor, burada birkaçını saymak gerekirse: cinsel kimlik, yaşamın anlamına yönelik arayış, korku, şiddet, bedene ilişkin bozukluklar ve bedene zarar verilmesi, bunun yanı sıra kaygı, acı ve işkence.

Bu yazının konusu, sanat bağlamında ele alındığında, bedeni resim ve heykelin ötesinde *happening* ve dökümantasyonun odağına yerleştiren yaşamsal bir öğe – insan ve hayvan yaşamı için vazgeçilmez bir önemi olan bedensel sıvı: yani kan. Çağdaş sanatta önemli bir yeri olan kan, 1960'lardan bu yana etkinliğini sürdüren iki sanatçı kuşağı tarafından çok farklı biçimlerde ele alındı. Eylem ressamlarının ve ilk performans sanatçılarının kuşağı için asıl önemli olan eylemlerinin arındırıcı [*cathartic*] etkisiydi, bunlar seyircilerinin karşısına en alışılmadık pozisyonlarda çıktılar, seyircilerinin gözü önünde bedenlerine zarar verdiler; bu kuşak için savaş deneyimi henüz tazeliğini koruyordu, bir yandan da Vietnam Savaşı devam ediyordu. Sonraki kuşak içinse, AIDS ve genetik mühendisliği çevresinde dönen tartışmalar, yaşam ve insan sağlığıyla ilgili sayısız soru doğurmuştu. Eğer ilk grup için mesele bedenin kesilip açılması ve bütünlüğünün bozulması idiyse şimdi mesele tehlikenin, ölümcül hastalığın, modern salgının taşıyıcısı olarak, ayrıca genlerimizdeki kodların saklandığı havuz olarak kandı.



Marina Abramovic, *Thomas'ın dudakları*, 1975, performans (ayrıntı), Innsbruck, Galerie Krinzinger

Viyana Eylemciliği ve *happening* akımını ateşleyen sanatçılar, sanatla yaşam arasındaki sınırın kaldırılmasıyla ilgileniyorlardı. Bu gelişme çerçevesinde, etkinliğin tanımından etkinliğin kendisine varan bir süreçte, nihayet özümsenen ve bütünüyle benimsenen Fütürizm ve Dadaizmin tarihsel modellerinin yanında, Marcel Duchamp, Yves Klein ve Piero Manzoni gibi, büyük tarihsel önem taşıyan figürlere de gönderme yapılıyordu. Radikalizmden söz ederken, sanatçıların –özellikle de Viyana Eylemciliğiyle ilişkisi olanların– yaşadıkları dönemin tahammül sınırlarının ötesine geçtiklerini; özellikle de geç dönemde feminist sanatçıların, kendini sakatlama dahil birçok simgesel ve metaforik eylemle, toplumdaki baskıcı mekanizmalara dikkat çektiğini akılda tutmak gerekir. Sanatçıların kısıtlanan özgürlükler, savaş ve işkenceye karşı sergilediği muhalif tavır ve yapıtlarının aydınlanmacı vurgusu önemlidir. Özellikle Avusturya Eylemciliği boğucu, tutucu, hatta dinsel bir atmosferde filiz vermişti. İçerdiği radikalizm, uluslararası alanda, Avustralyalı Mike Parr'dan Çek Petr Stembera'ya

**Hermann Nitsch,**
1. Prelüd – (a) kalabalık bir bandodan yükselen neşeli bir müzik, açık havada sofralar kurulmuş, güneş parlıyor, şenlik havasında mutlu insanlar; (b) bandonun yerini bir kuartet alıyor, oda müziği, klasik müzik keyfi; (c) yakındaki bir kalede çalınan orgdan kasvetli, gizemli bir melodi duyuluyor; orgun başında Nitsch var, ayinin başladığını haber veriyor.
2. Eylem – (a) Kamera bizi kaledeki odalardan birine götürüyor. Seyirciler beyaz örtülü uzun bir masada oturuyorlar. Müzik kakofoniye dönüşüyor, şangırtı, ıslıklar, davullar. Giderek yükselen gürültü birden kesiliyor. (b) Sessizlik. Beyazlar giymiş üç adam yavaş adımlarla beyaz tuvale yaklaşıyor. Tuvalin önünde, baş aşağı çarmıha gerilmiş bir koyun. Ortadaki adam cüppesini çıkarıyor, ellerini hayvan leşinin üzerine koyup duruyor. Nitsch adamın sırtından aşağı birkaç bardak kan döküyor. Adam doğruluyor, cüppesi tekrar giydiriliyor, gözleri ve elleri bağlanıyor, seyircilerin arasına geri gönderiliyor. Müzik.
Adam kollarını çarmıhtaki gibi iki yana açmış, ayakta duruyor; Nitsch ona içmesi için kan veriyor;

kalabalık bir sanatçı ordusuna etki etmiştir. Fiziksel ifadenin sayısız biçimi, sanatsal stratejilerde esaslı bir yer kazanmıştır bu tarihten sonra. Sanatçılar kendilerini fiziksel ve psikolojik dayanıklılık testlerine tabi tutmuşlardır ki, "beden işi" [*body work*] tanımının vatanı Amerika'da bu yapıtlar, arınma etkisini daha çok önemseyen Avrupalı sanatçıların yapıtlarının psikolojik anlamda oldukça derin, mitolojik karakteri göz önüne alındığında, fazlasıyla davranışsal kalmıştır.

Anılması gereken ilk isim kuşkusuz Hermann Nitsch'tir. Sonuçta uluslararası arenada, özellikle de *Orgien Mysterien Theater* sebebiyle, "kanı çalışmalarının merkezine alan sanatçı" olarak tanınır. Çalışmalarının kuramsal arka planı büyük ölçekte, Yunan ve Maya kurban mitlerinden, Hıristiyan mistisizminin Mesih'in ete kemiğe bürünmesi izleğine, –yapıtında merkezi rol oynayan iki filozofun ismini anmak gerekirse– Friedrich Nietzsche'den Sigmund Freud'un kuramına uzanan bir tarihsel bağlamda aranmalıdır. Nitsch ilk yapıtlarından başlayarak saf hayvan kanı kullanmıştır; modellerinin ve kendisinin üzerine döktüğü kan katıksız hayvan kanıdır. Üç gün sürebilen eylem resmi [*action painting*] gösterilerinde akıttığı kan, tuval işlevi gören levha ve platformlarda izler bırakır. Bu multimedya, sinestetik "olay", video kayıtları, fotoğraflar ve anı eşyalarının yanı sıra Nitsch'in çalışmasının tüm duyulara hitap eden doğasına uygun biçimde, bir koku laboratuvarı aracılığıyla sergilenir.

Günter Brus, bedeninde yaralar açarak gerçekleştirdiği 1971'deki son *Dayanıklılık Testi*'nden sonra etkinliklerini edebiyat ve resim alanlarında sürdürmek üzere performanstan uzaklaşır; bir sonraki yıl gruptan ayrılan Otto Mühl'se, bir komün kurarak yaşamını kendi toplumsal ütopyasını gerçekleştirmeye adar. Rudolf Schwarzkogler'in 1969'daki ölümünden sonra, Hermann Nitsch Viyana Eylemciliğinin en önemli temsilcisi konumuna

kan oyuncunun beyaz cüppesinden akıyor. (c) Çıplak adam kollarını çarmıhtaki gibi iki yana açmış, bu kez yere yatıyor. Cinsel organının üzerine bağırsak (veya beyin) yerleştiriliyor ve Nitsch adamın üzerine kovalar dolusu kan döküyor. Tekrar, adama içmesi için kan veriliyor. Uzun bir süre bu kanla vücudunu ovuyor, açıkça keyif alıyor. Kulak tırmalayan sesler eşliğinde, sedyeyle olay mahalinden uzaklaştırılıyor; gürültü kesiliyor, ardından büyüleyici bir keman.
Sonraki bölümler bu modele göre çeşitlenir:
– *"çarmıha gerilen" oyuncunun pozisyonu*: ayakta, otururken, uzanmış veya baş aşağı;
– *ona yapılanlar*: içmesi için kan verilir, yüzü ve cinsel organlarına kan dökülür, birkaç kişi, vücuduna konan bağırsaklarla ona masaj yapar;
– *aksesuarlar*: başının üzerinde asılı duran hayvan leşinden akan kan, hayvanın bağırsakları.
3. Bitiş – (a) Tef ve davul eşliğinde bağırsak yığını üzerinde dans. Yüzleri ve cüppeleri kan. Düşmemek için yukarıdan sarkıtılmış bir ipe tutunuyorlar; (b) Nitsch'in seyircileri kutsaması; (c) Gençler ve seyirciler dağılıyor.

yükselmiş, ayrıca sayısız *happening* kayıtları bir yana, edebiyattan resim ve müziğe birçok farklı alana uzanan, karmaşık bir bünyeye sahip çalışmalarıyla akımın en özgün sanatçısı olmuştur. Tüm performanslarında ve bunların "artakalanlarında", kanın çok önemli bir rolü vardır. Sanatçı, –yine kan döktüğü– erken döneminden sonra, parçaladığı kuzuların kanını modellerinin üzerine akıttığı "alternatif bir kurban töreni" tasarlar; seyredenin kurban rolünü deneyimlediği ve bu rolü özümsediği bir törendir bu. Viyana kökenli estetikçi, Hermann Nitsch'in çalışmalarını inceleyen başlıca sanat tarihçilerinden Peter Gorsen'in de yazdığı gibi, *happenning* gerçek bir olayla salt performans estetiği arasında bir denge kurmayı başarmıştır. Peter Gorsen'e göre Nitsch böylelikle, gerçekle simgesel mübalağa arasında bir uzlaşma kurmuş, mitsel geçmişle an arasında bir yarılma sağlamıştır.

Hermann Nitsch'in tiyatrosu zulmü resmeden ilkel bir duyarlığın tiyatrosudur ve sanatçı katı bir sanat formu kullanarak yapıtını yaşama taşımıştır. Rudolf Schwarzkogler'in fotoğraf dizisi, Viyana Eylemcilerinin erken dönem çalışmalarını belgeler, bu dönemde başıboş bir grup arkadaştır bu eylemciler; Schwarzkogler'in hadım edilmiş olduğuna yönelik efsanenin yayılmasında pay sahibidirler. Schwarzkogler'in düzenlemeleri ampütasyon, mutilasyon, elektrikle idam ve korkunç işkence kurgularını sergiler, fakat seyirci bu fotoğraflarda neler olup bittiğini ancak çağrışım yoluyla anlayabilir. Kan vurgusu güçlü değildir. Dört kahraman Viyana Eylemcisi arasında Apollon kimliğini sahiplenen Schwarzkogler, Asyatik düşünce pratikleri ve çeşitli vücut sıvılarının belirleyici olduğu saflık anlayışlarından yola çıkmıştır.

Nitsch, kuzuları paramparça etmekten, Hıristiyan ideallerini Oidipus ve Marsyas'ı çevreleyen mitlere eklemlemekten; yani kuzuları çarmıha gerip bağırsaklarını çıkararak imgeleri gerçekliğe döndürmekten söz ederken, Brus daha radikal bir çizgi izler. *Dayanıklılık Testi* gibi erken dönem çalışmaları çerçevesinde, bedenini heykel üretimi için malzeme olarak kullanır (ki bu, kendi bedenine aşırı şiddet uygulamasını gerektirir), deneyimin öncesi ve sonrasında çizimler yapar. Aşırı baskı altında yaratılan *Dayanıklılık Testi* ve bunu izleyen süreç, onun için bir dönüm noktasıdır. Bu dönemde, bütünüyle bedene zarar vermeye odaklanan köktenci tutumu, aynı radikal düzeyde eyleme dönüşseydi, sonuç intihar olurdu. *Dayanıklılık Testi*, sanatçıların kendilerini, mesihvari figürler olarak değilse bile şehitler olarak resimlemeleri geleneği içinde değerlendirilebilir. İzleyici adına, sanatçı söz konusu deneyimi yaşar; bunlar sergilenebilecek artıklar değildir, dolaylı deneyimlerdir.

Sınırlı olmaktan kaçamayan psikodramalar sahnelemek yerine temel



Günter Brus, *Dayanıklılık Testi*, 1971, Viyana, Galerie Heike Curtze

sorular sormayı tercih eden Brus, bu tavrıyla Chris Burden'dan ayrılır. Burden, California'da, bir arkadaşının ona "ateş etmesinden" oluşan bir dizi performans gerçekleştirmiştir; ikonografik anlamda, Aziz Sebastian'ın oklarla şehit edilmesini anımsatır bu. Ya da örneğin, İsa'nın çarmıha gerilmesi imgesi üzerinden giderek, kendisini –haça değilse de– bir arabanın arkasına "çivilemiş"tir. Bu noktada Paul McCarty ile Hermann Nitsch arasındaki ayrım ortaya çıkar: Nitsch, klasik mitoloji ve Freudçu analizden yola çıkarken McCarty'nin eylemi, Amerikan ideolojisi ve Hollywood ideallerine yönelen bir toplum eleştirisidir. Valie Export, Marina Abramovic, Gina Pane, Ana Mendieta ve E. Krystufek gibi pek çok kadın sanatçının yapıtlarında, sarsıcı etkisinin aydınlanmacı bir nitelik taşıması öngörülen, seyirci karşısında sanatçının gerçek yaralarından gerçek kan akan eylemlere büyük önem verilmiştir.

Performans sanatı 1970'li yıllarda ortaya çıktı; bünyesinde bütün azınlıklara yer vardı. Tecavüz ve kadın hakları ana konulardı; kadınlar, erkek zulmünün kurbanları olarak görülüyordu. Ana Mendieta, kariyerinin başlangıcında, Iowa Üniversitesi'nde loş bir odada, tıpkı bir tecavüz kurbanı gibi yarı çıplak, sırtından aşağı kan dökerken, *Rape Piece* isimli performansını gerçekleştiriyordu. Genç yaşta ölen Gina Pane için, bedenin yüz vb duyarlı bölgelerine uygulanan yaralama eylemleri, örnek eylemlerdi. Bu eylemlerle amaçladığı,

kadının gündelik yaşamda maruz kaldığı baskıya dikkat çekmekti. Kişi kendine zarar verdiğinde, bedeninde yaralar açtığında, kendi kanını akıttığında eylem kurgusal tiyatro olmaktan çıkıyor, "acı gerçeğe" dönüşüyordu; bir ritüel, bir tür ruh çıkarma oluyordu. İlk akla gelen böyle bir eylemin yinelenemez olduğu (ama Marina Abramovic, tenine cam kırığıyla beş köşeli yıldız çizerek gerçekleştirdiği eylemini tekrarlamıştır). Gina Pane ile aynı ülkede yetişen ve onun gibi genç yaşta ölen Michel Journiac'ın *Mass for a Body* isimli yapıtı, kendi kanıyla yaptığı, puding kıvamında bir kütledir. Hem Pane hem de Journiac, bedenin ne kadar kolay incinir olduğuna, açıldığında ne kadar savunmasız göründüğüne dikkat çekerler. Sanatçıların izlekleri, yalıtılmışlık ve yalnızlık, risk ve tehlike, acı ve acının üstesinden gelmenin yollarıdır.

Marina Abramovic'in 1975'te Innsbruck'taki Galerie Krinzinger'de gerçekleştirdiği *Thomas'ın Dudakları* adlı performans da bir tür ruh çıkarmadır, burada sanatçı bir adak sunar, adak kendisidir: Marina Abramovic, bir kilo bal yeyip bir şişe kırmızı şarap içtikten sonra, avucunun içinde cam ezmeye başlar. Kırık camla karnına bir yıldız çizer. Dört ayak üstünde, teni duyarsızlaşana kadar kendini kamçılar ve ardından yüzükoyun bir buz yatağına yatar; seyircilerden biri gelip onu kaldırana kadar kalkmaz. Daha önceki bir çalışmasında, Napoli'de, Morra Galerisi'nde kendini tamamen seyircinin inisiyatifine bırakmıştır, bedeninde ciddi yaralar açmış, canı, nerede dur deneceğini bilen bir seyirci tarafından kurtarılmıştır. Marina Abramovic'in sahnelediği (gerçek) psikodramalarda seyircinin katılımı hayati önem taşır. Abramovic için ve hatta Burden için, acı çekmek, bedeni yaralamak ve bu deneyimlerin sınırlarını zorlamak önemlidir.

İngiliz sanatçı Marc Quinn kendi *memento mori*'sini yaratır. Birkaç ay boyunca, kendi kanını biriktirir ve bu materyali yüzünü yeniden yaratmak için kullanır. İnsan bedenindeki ortalama miktardan daha fazla kan kullanarak, kendi başının bir kalıbını hazırlayan Quinn'in çalışması, bugün Saatchi koleksiyonunda –70°C'de cam bir bölmede saklanmaktadır. Quinn bu yolla bedenin temel öğelerinden biriyle, en radikal otoportreyi yapmıştır. Bu kalıp, kan grubundan genetik özelliklerine, sanatçıyla ilgili tüm bilgiyi içerir. Quinn, öldükten sonra da, bir baş (kendi başı) biçiminde sembolik olarak var olmaya devam edecektir.

Kan, domuz yağı, keçe ve balı temel sembolik elementler sayan Beuys'un tersine Marc Quinn, 1980'li ve 1990'lı yıllarda etkinlik gösteren, aralarında Andres Serrano, Kevin Clarke'ın da bulunduğu sanatçı grubu içinde yer alır. Önceki kuşaktan olsalar da Gilbert ve George da o yıllarda hâlâ büyük ser-

giler açıyorlardı. Gilbert ve George'un "Kan Resimleri" 1990'ların başında yapılmıştır.

Yeni kuşak sanatçılar bu dönemde, özbilinç, ritüel ve tinsel deneyim vb izleklere duyarsız kalmıştır. Ama kan ve meni yoluyla bulaşan AIDS gibi salgın hastalıkların tehlikesinin farkındadırlar. Serrano, soyut ve dışavurumcu izlenimi veren büyük boyutlu fotoğraflarında bizi yaşam, ölüm, din ve cinsellikle yüzleştirir. 1985-1990 arasında oluşturduğu bir seri olan "Vücut Sıvıları"nda Serrano, vücut sıvılarını saf renklermiş gibi ele alır. Elementlerin taşıdığı bildik tehlikelerle renk alanlarının güzelliği zıtlık oluşturur.

"Kan Resimleri"ndeki, örneğin morgda çekilenlerdeki mesajın *pathos*'unu kavramak, bu imgeleri farklı bir bakış açısıyla okumaktan geçiyor, figüratif ve anıtsal karakterlerini göz önünde bulundurmak gerekiyor. Temiz görünmelerine rağmen kan ve meni, 20. yüzyılın vebası AIDS'in taşıyıcısı olduklarından, bu kuşaktan sanatçılar için her an gerçekleşebilecek korkunç bir deneyimi simgelerler. Benzer bir deneyim Gilbert ve Georges'un büyük boyutlu resimlerinin de karakterini belirler. Bazen uzunluğu beş ve yüksekliği iki metreyi bulan tuvallerinde Romanesk ve Gotik kilise pencerelerini anımsatan pek çok detay işlerler. Yapıtlarında, örneğin dışkıyla biçimlendirilen dev figürler ya da idrardaki kristallere karışan kan hücrelerinin mikroskopla büyütülmüş dev görüntülerini kullanırlar. Kan, dışkı ve idrardan oluşan bu manzara üzerinde, çıplak veya giyinik, uzun adımlarla yürürken, cehennemde iki Dante ya da iki Âdem gibi görünürler. Gilbert ve Georges bir yandan, genellikle gizlediğimiz ya da göremediğimiz şeylerdeki ironi ve "güzelliği" sergilerken, bir yandan da, romantik çağda, hatta otuz yıl öncesinde olduğunun aksine, artık "görünür" olmayan kanın getirdiği tehlikelere işaret ederler. Genetik mühendisliği bugün, bu iki İngilizin muhteşem kilise pencerelerini gölgeleyecek ölçüde gelişmiştir.

Kevin Clarke, son dönem çalışmalarını oluşturan deneysel portreleriyle bu makalenin sonunda yer alıyor. Clarke, kan örneğinden elde edilen genetik parmak iziyle çalışır. İnsanın genetik yapısını meydana getiren ve herkesin bireysel farklılığını sağlayan kromozomları oluşturan DNA'dan söz ediyoruz. Clarke, bölünerek çoğalan hücrelerin zincirleme reaksiyonunun, karmaşık kimyasal analiz tekniğiyle ritmik eğriler veya harfler olarak tanımlanmasından oluşan DNA kodlarını, 1980'li yıllardan beri kullanıyor. Clarke bu soyut bilimsel dille kendi imgelemini birleştiriyor. Kan, Clarke'a göre, vasat kodlar ve klişelerden çok, kişiyi fiziksel ve resimsel niteliklerle temsil etme gibi bir role sahip.

*Çeviren: Melishan Devrim*

# Âdet Kanaması Tecrübesi: Sınırlar ve Ufuklar

ZEYNEP DİREK

**I.**

Kadın ve erkek arasındaki sembolik mübadele tarihte hiçbir zaman özgür ve adil olmamıştır. Dişi bedeninin döllenmeyen yumurtayı bedeninden atarken geçirdiği kanama da kadınların dilinden onların kendi bedenlerinin tecrübesi olarak hâkim kültür içinde ifade edilememiştir. Bugün bedenimizle ilişkimiz, büyük ölçüde, globalleşen, yoğun cinsel bastırmaya dayalı Batı kültürü tarafından belirleniyor. Aslında bu kültürün ideolojisi, yaşayan cinsiyetli bedenlerin hemen hepsini aşağılar, ancak pazarlayabildiği bedenlerin onun gözünde geçici bir değeri vardır. Adet kanaması gibi bedensel tecrübelerin kültürde bir yer bulabilmesi, felsefi bir anlam kazanabilmesi için, dişi başkalığını erkeğe göreli hale getiren kültürün sembolik dönüşümüne yol açabilecek, yeni pratik söylemlere güç kazandıracak yapıbozumlar gerekir. Cinsiyet farklılığı sorunsalını, nihai olarak cinsel kimlik terimlerinin sınırlarını çizdiği bir çerçeveyi aşarak düşünmeyi başardığımız zaman, cinsiyetli bedenin bu ve benzeri tecrübeleri de, onun maddeselliğini ve başkalığını kurucu tecrübeler olarak hakkıyla düşünülebileceklerdir.

Dişi bedenin maddeselliği, erkek egemen söyleminin nesnesi, özne konumunu ifade eden aşkınlığın, saflığın ve akılsallığın karşı kutbu olarak onun kurucu dışarısıdır. Ancak, babaerkil ekonomiye ait, erkek özne ve onun arzularına ve ihtiyaçlarına göre şekillenen bir nesne olarak dişi arasındaki kavramsal karşıtlık, dişi bedenin kültürle ilişkisini yeterince ince bir biçimde düşünmeye yetmez. Hiçbir özne konumu, hele cinsiyetli bedene açık bir

etikte, bütünüyle kendine saydam, kendisi olan ve olmayan arasındaki sınıra bütünüyle hâkim, kör noktadan muaf değilse, dişi farklılık ya da içkinlikteki varlığından, ötenin ulaşılmazlığından çekip çıkarılarak, nesnenin aşkınlığı alanında kolayca konumlandırılamaz. Nietzsche, Lacan, Derrida ve Levinas'ın işaret ettikleri gibi dişinin örtüsü, bir şeyin dıştan bilindiği açıklıkta açılmaz. Dişi bedeni bir nesne gibi çıplak, açıklığa koymaya çabalayan pornografik şablonlar onu bir karikatür kadar bile yakalayamaz. Aslı olmayandan bir kat, bir gölge, uzak bir imge bile sunmaz. Julia Kristeva'nın dişinin kültürle ilişkisinin kavramsal çerçevesini çizerken ima ettiği gibi, dişi, tam da cinsel nesne haline getirilmeye çalışıldığında, hiçbir zaman gerçekten nesne olmaz, o, nesne evveli arkaik tensel bir içkinlik, nesne-özne evveli bir *abjekt*, kültürelin doğumundan bir atık, bir zillet durumudur.[1]

İlksel olarak dışkılanan anne bedeni, tüm ayrımın öncesi anonim varlıktır ki – sonradan, bütün farklar öncesi imkânsız fark, "ulaşılamaz dişi farklılık" olarak adlandırılacak olan budur. Kristeva'ya göre, her gün dışarı attığımız "iğrenç şeyler" sayesinde daha arkaik bir ayrılmayı –anne ile çocuk arasındaki ayrılmayı– tekrar eder ve böylece bu ilk ayrılığı kabullenmeye çalışırız.[2] Bedenin anonimliğinden sıyrılarak benim bedenim olması, "iç dünya"nın benim için bir içsellik boyutunun açılması, dünyanın bir şeyler, nesneler dünyası haline gelmesi gibi sonu açık, sınırları aslında gayet akışkan olan süreçler "ilksel" dışkılamaya ve onun sürekli tekrarına bağlıdırlar.

"İğrenç" olduğunu düşündüğümüz kan, irin, ter, bok vb. "şeylerin" dışkılanmasıyla bedenin anonim, ayrımsız birlikten ayrılması, benim haline gelmesi arasında bir tekrar ilişkisi vardır. Bedenin benimliği, sınırlarının bağımsızlığı bu kayıplarla yeniden tesis edilir. Psikanalize göre, bedensel ayrılıkla ilkin anal atıklarla ilişkimizde yüzleşiriz. İçsellik boyutu da –başka türlü, içinde aşkınlığın mümkün olduğu bir içkinlik– bu ayrılığı kabullenme süreci içinde başlar. Benliğe doğru yolculuk ile vücudun iğrençten ayrılarak benim olması birbirine paralel, yakın süreçler olarak okunabilir. Benliğe doğru yolculukta da, kayıpları göze alıp imkânsıza teslim olmaya eşlik eden bir endişe vardır. İçkinliğin fethi de, bedenimin benim olması süreci kadar sınırlandırılamazdır – egoizmin ve ateizmin, dar anlamda özerkliğin aşılmasına olanak tanıyan süreçlerdir bunlar. Son olarak, annenin bedeninden ayrılıkla, ben olanla olmayan arasında –ilk ve son kez– bir ayrım yaparak başa çıkılamaz, bu ayrımı dışkılamayla tekrar etme zorun-

luluğu bir nesneler dünyasını yeniden üretme zorunluluğuyla eşdeğerdir. Bedenden dışkılanmış ve iğrenç olan, hiçbir zaman tam olarak "nesne" kategorisine sığdırılabilecek bir şey değildir. Dışkı, kan, irin, ter, çöp, kesilmiş saç ve tırnak, kopmuş organ, kadavra iğrenç (*abject*) ile nesne (*object*) arasında, nesneler dünyasının kıyısında salınırlar. Dışkılananın bu sınırdalığı, nesne ve özne kategorilerine öncel, bu karşıtlığın ortaya çıkabilmesinin olanağının koşuludur.

Bok, bir nesne değildir, bir *abject*'tir ama nesnenin nesne, öznenin özne olarak sahneye çıktığı bu steril dünya, bu ve benzeri *abject*'ler sayesinde içinde güvenle yaşadığımız sıradan dünya haline gelir. Nasıl şehrin altı kanalizasyon sistemiyle kaplıysa vücudun alt kısmı da bağırsaklarla doludur. Gündelikliğimizde unutarak yaşadığımız ve dehşetle hatırladığımız şeydir bu. Dehşeti denetleyebileceğimiz yanılsamasıyla kurduğumuz dünyevi düzen, temiz kalmak için dışkılamaya devam eder ve toplum tecavüze uğramış, hastalanmış, sakatlanmış, şiddete maruz kalmış olan bedenleri de *abject* hale getirir. Özne-nesne karşıtlığı etrafına kurulan "rasyonel" söylem, üçüncü kategori olan *abject*'e ya da dışkılanana yer vermez. Dolayısıyla, *abject*'lerle ilişki, söylemdışı, bu tür bir akılsallığın kavrayamayacağı "zor" bir ilişki olmaya mahkûmdur. Politik, sosyal, ekonomik ve metafizik söylemlere kaydolarak ve dünyanın halihazırdaki düzeninin olumsallığını gizleyerek biçimlendiren sembolik sistem, "aşağısı ile yukarısı" arasındaki ilişkiyi, aşkınlığın mekânsal yanılsamasının yönü olan yukarısının lehine belirler. Bu dikey belirlenim, *abject*'lerle aşkınlığa dair hangi yanılsama ile başa çıkmaya çalıştığımıza ilişkin önemli bir ipucu vermektedir.

**Sade-Jekyl/Sade-Hyde**

Sarane Alexandrian, *Erotik Edebiyat Tarihi*'nde iki farklı Sade'dan söz eder: Sadizme ismini veren Sade ve ünlü yazar de Sade. İkisi arasındaki ilişkiyi de Dr. Jekyl-Mr. Hyde ilişkisine benzetir. Sade-Jekyl Fransa'nın Cervantes'i olmak sevdasındadır ve masum Justine'in acılarının yazarıdır. Birkaç yıl sonra Sade-Hyde kalemi eline alır ve Sade-Jeykl'ı küçük düşürürcesine, *Juliette*'i yazarak, yine aynı görkemli üslupla erdemsizliğe övgüler düzer. Her şey karşıtlıklar üzerine kuruludur; Justine ne kadar masumsa Juliette o kadar kötüdür, Juliette'in karşıtıysa çirkin Marquis Gernande'dir. Juliette sadist oyunlardan zevk alan Gernande'ye yardım eder. Sade-Jekyl da üslubunu armağan ettiği Sade-Hyde'a yardım eder. Sade-Jekyl'ın romanlarında kan akıtılan her sahne, tutkunun doruğa çıktığı sahnelerdir. Okuruna irrasyonel çarpıklıkları etkileyici bir biçimde aktararak, onu sonunda çıplak bir rasyonalizmin kucağına atar. Romanlarının en ünlü karakteri, Gernande'nin ağzından, ne için yazdığını anlatır Sade: "Eğer kanı seviyor ve kana susuyorsanız, susuzluğunuzu gidermelisiniz!".

**II.**

Sembolik toplumsal düzen, hem kirli ve iğrenç hem de kutsal addettiği kanla genel olarak başa çıkamaz. Kadın bedeninin atığı olan âdet kanı da, gösterilmesi yasaklanmış olan kan olma özelliğiyle, sembolik toplumsal düzenin kanı ve diğer bedensel atıkları dış(kı)lama işleminde ayrıcalıklı bir yere sahiptir, çünkü ayrıcalıklı bir biçimde dış(kı)lanmıştır. Âdet kanaması üstüne yapılan antropolojik çalışmalar âdet gören kadın bedenine gösterilen çeşitli kültürel tepkilerin ikircilliğinin altını çizmektedir. Yaralanmadan kanayan, kanadığı halde kan kaybından ölmeyen ve bir rutini takip edebilen dişi bedendeki bu akıntı, hem onun doğurgan pedergüçlerinin bir işareti olduğu için kutsaldır hem de dişi bu güçleriyle toplumsal düzeni tehdit edebileceği için lanetlidir. Âdet kanaması gören kadının hem tanrılar hem de insanlar tarafından kirli sayılması, dişi vücudun verimliliği karşısında babaerkil düzenlerin yaşadığı dehşetin bir ifadesidir. Roma'lı Plinius'un *Doğal Tarih*'inde söylediklerine benzer batıl inançlar birçok kültürde bulunur: "Bu kanla temas eden yeni yapılmış şarap sirkeye döner, mahsul bozulur, aşı tutmaz, bahçedeki tohum kurur, ağacın meyvesi düşer, çeliğin ucu körelir, fildişinin parlaklığı kaybolur, kovandaki arılar ölür, bronz ve demir bile paslanır, havayı korkunç bir koku kaplar; onu tadan köpek delirir, ısırdığı yer iltihap kapar ve iyileşmez [...] Karınca gibi küçücük bir yaratığın bile ona karşı duyarlı olduğu ve onun bulaştığı mısır tanelerini taşımayı bırakıp, bir daha da dokunmadığı söylenir."[3] Öte yandan, âdet kanının büyüsünün meydana getirdiği bazı olumlu sonuçlar da vardır. "Cüzzama, siğillere, doğum lekelerine, gut hastalığına, guatra, hemoroide, saraya, bağırsak kurtlarına ve başağrısına iyi gelir. Etkili bir aşk büyüsüdür, nehir iblislerini ve başka kötü ruhları kovalayabilir, tanrıları onurlandıran bir adak olabilir. Bakirenin kullandığı ilk bez vebaya karşı deva olmak üzere saklanır."[4]

Âdet kanamasıyla ilgili tabular, kültürel yasakların kadının doğa ile ilişkisini, tanrı ile ilişkisini, kamusal ve özel alanda ötekiyle ilişkisini sınırlayabildiğini ortaya koymaktadır. Müslümanlıkta kanamalı kadın dinsel aşkınlığın alanından dışlanmış bir biçimde yaşar, dini vecibelerini yerine getiremez, namaz kılamaz, oruç tutamaz. Erotik temastan, yakınlıktan dışlanmış, dokunulmazlaşmıştır. Bizim kültürümüzde yaşayan kadının ruhunda bu yasakların ve dışlamanın bıraktığı iz utanç duygusunu üretir. Sözünü ettiğimiz/etmekte zorlandığımız kanama, toplumsal cinsiyetinde maddeleşmiş dişi vücudun utanılması, sakınılması gereken ikinci hayatı-

na aittir. Küçük kız çocuk denecek yaşta âdet olur, bu durum ailesindeki erkeklerden saklanır ve o bunu ilk dile getirdiği hemcinsinden o geleneksel tokadı yer. İşlenmeyen suçun cezasıdır bu. Normal bir kanamayı durdurmak için kullanılan hiçbir malzemenin görünür olması, ortada dolaşması ayıp değilken, çeşitli kadın bağı ürünleri ve tamponlar gözlerden ırak tutulmalıdır. Kadınların bunları satın alması bile utanç duygusu yüzünden dert olur. Kültür, doğurganlıklarının işareti olan âdet kanamasını kadınlara nefret edilecek bir durum, bir ayıp, bir bela, bir lanet gibi yaşamayı öğretir. O günlerde kadınlar kanın giyside görünürlüğü korkusunu üstlerinde ikinci bir elbise gibi taşırlar. Yasa ve toplum, bize, hormonal değişimlerden kaynaklanan gerginlikler, rahim duvarlarındaki kılcal damarların çatlamasına bağlı ağrılar ve kasılmalar, çeşitli menopoz sıkıntıları gibi dişi bedene ait yaşantılar temelinde hak tanımaz, bunların kamusal alanda örtbas edilerek yaşanmasını buyurur.

Üstüne konuşulamayanla ilgili bu yazıyı yazmakla uğraştığım şu günlerde, milli atlet Süreyya Ayhan'ın Dünya Şampiyonası'nda ikinci olduktan sonra basına yaptığı açıklama sırasında, geçirmekte olduğu âdet kanamasını birinci olamamasının sebebi olarak göstermesi medyada regl kanaması üstüne günlerce süren bir tartışma başlattı. Süreyya Ayhan o cümleyi kurmakta sakınca görmeyerek kadın olduğunu hatırlattı, halbuki çoğunluk onu cinsiyetsiz bir başarı makinesi gibi izlemeye alışmıştı. Konunun bu vesileyle kamusal alanda uzun uzun tartışma konusu yapılması, ilk bakışta benim temel tezimi çürütür gibi görünmektedir ama bu durumdan duyulan rahatsızlık kuramsal çerçeveyi doğrular niteliktedir. Bu çerçevede Süreyya Ayhan'a getirilen etik ve politik yönlenimli iki eleştiriye göz atalım:

1– Kadın olmak doğal olarak âdet görmeyi içeriyorsa, adet kanaması kadınlar arası atletizm müsabakasında alınan ikincilik derecesinin mazereti olabilir mi? Bu müsabakaların tarihi boyunca kanamalı yarışmak zorunda kaldığı için dezavantajlı duruma düşen pek çok başka kadın olmuş olabileceği gibi, belki de aynı yarışta âdet kanaması geçirdiği için dezavantajlı olan başka kadınlar da vardı. Öyleyse böyle bir mazeretin kullanılması, başka kadınlara haksızlık olacağı için ahlaken reddedilmelidir. Kadınların "regl olmasaydım daha iyi performans gösterebilirdim" tarzındaki iddialarının yarattığı rahatsızlık bu iddianın sınanamaz olmasından kaynaklanmaz. Cinsiyetli doğamız bize bağlama göre zaman zaman avantaj zaman zaman da

dezavantaj sağlayabilir. Eğer dezavantajlı durumu ortadan kaldırmak için yapılabilecek bir şey yoksa, bu dezavantaj düşük performansın gerekçesi olarak kullanılamaz. Yine de bu akıl yürütme ikna edici değildir, çünkü insan "neden kullanılamasın?" diye sormadan duramıyor. Üniversite sınavına giren bir gencin hasta olduğu için iyi performans gösterememiş olabileceğini kabul ederiz. Kanama geçirmek de kadın bünyesini bir hastalık kadar sarsabilir, hatta kanama geçirdiğini belirtmek için kadınlar "hasta olmak" ifadesini kullanırlar. Bu bir hastalık değildir elbette, ama vücuttaki etkisi hastalığa benzeyebilir, onu andırır.

2– Âdet kanamasının beklenilen performansı gösterememenin gerekçesi haline gelmesi erkekler tarafından kadının eksik bir varlık olduğu görüşünü doğrulamak için kullanılabileceğinden politik olarak tehlikelidir. Bu sav âdet görme olgusunun hakikatinin kadınların erkeklerle eşitlik mücadelesine zarar verecek bir gerekçe olarak kullanılabileceğine işaret ederek, politik iyi niyetle "kol kırılsın yen içinde kalsın" mantığını işletmeyi önermektedir. Buradaki yönlenim, meseleyi tikel örnekten soyutladığı için sağlammış izlenimi yaratır. Ancak bu soyutlama, Türk atletizminde Süreyya Ayhan'ınkine benzer bir başarı gösteren, onun eşitlik bakımından kıyaslanabileceği bir erkek atlet olmadığı gerçeğini gizlemektedir. Her neyse, ahlaki veya politik argümanlarla bu konunun gündeme getirilmesine karşı çıkanlar bir tabunun sürdürülmesine katkıda bulunmaktadırlar – bu tabuyu kırdığı için Süreyya Ayhan'ı tebrik eden yazarlar da vardır ki ben de cinsiyeti dışlayan ahlakın gerçekten ahlaklı, cinsiyeti dışlayan politikanın gerçekten özgürleştirici bir politika olmadığını düşündüğüm için bunlara katılıyorum.

Kültür kadınlara âdet kanamasını bir lanet gibi yaşamayı öğretir ama kadınların bu tecrübesi de olumlu anlamlardan ve olanaklardan bütünüyle yoksun değildir. Kadınların gözünde bu kanama aynı zamanda bedeni temizleyen "olumlu bir olay"dır. Hamile olunan dönemler dışında, âdet görmemek kirli kanın vücutta kaldığı ve sağlıksız bir hal yarattığı anlamına gelir. Kadınların bu tekrar eden laneti yaşama biçimleri başka kültürlerde de her zaman olumsuz değildir. Toplumdan dışlanma kadınlar arasında iletişime, başka bir tür toplumsallaşmaya, kendiyle ve başka kadınlarla ilişki kurmaya da yol açar.[5]

**III.**

Julia Kristeva 1972 tarihli "Kadınların Zamanı"[6] adlı ünlü makalesinde, dişi vücutta biyolojik bir ritmin, doğanın döngüsel zamanına uygun bir biçimde her ay dönüp gelişini tarihin, gelişmenin, ilerlemenin ve tasarının çizgisel zamanının karşısında konumlandırmaktaydı. Kristeva'ya göre bu döngüsel zaman, birçok uygarlığa ait mitlerin ve özellikle de mistik tecrübenin zamanı olan anıtsal zamanla birlikte, çizgisel zamandan başka türlü anlamlar, dişil anlamlar ifade eder; başka türlü değerler, dişil değerler taşır. Çizgisel zaman bu değerlerden bir kopuşla ivme kazanır ve döngüsel-anıtsal zamanın teskin edebildiği bir ölüm kaygısını açığa vurur Irigaray'a göre tasarının zamanı olan çizgisel zamanın ekonomisi erkek cinselliğinin gerilim, boşalma ve eksikliğin giderilmesiyle gelen durulma (*homeostasis*) hareketi ile belirlenir.[7] Buna karşın kadın cinselliğinin zamansallığı evrenin zamanına, kozmik zamana, aya, güneşe, dalgalara ve mevsimlerle bağlı başka bir tür ekonomiye gönderir bizi. Menopoz da hem kozmik hem de toplumsal düzenle başka türlü bir ilişkidir.

Kristeva, tarihsel ve politik zamanda eşitlik talep eden ilk dönem feminizme karşın cinsiyet farklılığı sorusunu merkezileştiren 1968 kuşağı ikinci dalga feminizmin, kadınların kamusal yaşamın görünürlüğünde yeterince yer almamasından çok daha zor bir problemi olduğunun altını çizer. Bu hareketin asıl meselesi sembolik toplumsal sözleşmeden, indirgenemez, çoğul, akışkan, kendisiyle özdeş olmayan bir kimliğin ve başkalığın dışlanmış olmasıdır. Aslında birinci ve ikinci dalga feminist hareket birbirinden kopuk değildir, ilki ikincisini gerektirmiştir. Zira, kadınların kamusal yaşama girdikten sonra birbirleriyle ve erkeklerle kurdukları toplumsal ilişkiler, kültürel, sembolik bir dönüşümün zorunlu olduğunu görmelerini sağlamıştır. Bu sayede dil, anlam, iktidar ve sembolik olanın cinsel olanla ilişkisi bir sorun olarak ortaya çıkabilmiştir. Sembolik düzen kadınların kendileri olarak özne konumunu almasını imkânsız kılmaktadır. Kadınlar politik iktidar içinde özne konumunu kazandıklarında onları o güne kadar dışlamış olan düzenle özdeşleşmekte, erkeklerden bile daha şiddetli bir biçimde statükoyu savunmaktadırlar.[8] İkinci dalga feminist hareketin gördüğü şey şudur: Dil ve temsil sistemi, sembolik ve toplumsal düzen dönüştürülmediği sürece kadınların kendi bedenlerinin tini olmayı isteyebilecek kadar kendilerini güvende hissetmeleri, bedenlerine biçimler, sözcükler ekleye-

rek evrenle ve toplumla kendilerine özgü araçlarla mübadele edebilmeleri olanaksızdır. O zaman yapılması gereken şey kadınların sembolik düzen içinde gerçekten nerede durduklarını sorgulamak ve bu yeri dönüştürmeye çalışmaktır. Temel toplumsal bağ olan dil, kadınların kendi bedenleriyle ilişkilerini, bu bedenlerdeki akıcı anlamları dile getirmelerini sağlayacak hiçbir duygu ifadesine yer vermez. Bunu yapabilmenin koşulu dilin kalıplarını kırarak toplumsal sözleşmede adlandırılamaz olanı söyleyebilecek özgül bir söylem kurmaktır. İşte bu çabada âdet kanamasını yaşama tecrübesi de özel bir önem taşıyacaktır.

Kristeva'yı ve Irigaray'ı okurken şunu da unutmayalım: Belki de aylık kanamanın kadın bedeninin doğal ritmi olduğu önermesi de endüstriyel çağın kültürüne aittir. Dorren Asso'nun belirttiği gibi, bu çağdan önce yetişkin bir kadın bedeninin yasası, her ay âdet geçirmek değil, hamilelik ve uzun emzirme dönemleri boyunca kanama geçirmemek, birkaç senede bir kanamaktı. Belki aylık kanamanın gerçekten lanetlenmesi de, kadınları endüstride işgücü haline getiren, kamusal alanda çalışmaya sevk eden teknoloji çağının ürünü olarak okunabilir. Çocuk ölümlerinin azalmasıyla birlikte kadınların çok çocuk doğurmasına gerek kalmamış, kadınların yaşamının doğurmaktan başka odakları da olabilmiştir. Belki de her ay kanama geçirmek kadınlarda başka bir fiziki, psikolojik iklimin doğmasına yol açmıştır.[9]

Lacan'ın belirttiği gibi sembolik düzen özü itibarıyla, reel bir birlikten hayali bir ayrılış, onu kurban etmeye dayalı bir ilişki ile kurulmuştur. Julia Kristeva'nın Lacan okumasında bu ayrılış dış(kı)lanmış olanı (*abject*) üretir. Her ayrım, ondan ayrılışla delice bir pazarlığa bağlı olduğu sürece, "anne" en dehşet verici olan, ilk *"abject"*tir. Bu *"abject"* ontoloji öncesi ve ötesidir çünkü "şey" bile onun vücudunu "*abject*" hale getiren bir fırlatmaya, doğuma bağlı olacaktır.[10] Anneyle yaşanan ilksel reel birliğin hayali kurban edilişi annenin geride bırakılan bedenini dış(kı)lanmış olarak kurar. Yalnızca anne değil, doğurma potansiyeline sahip olduğu âdet kanamalarıyla işaretlenen dişi de *abject'*tir. Babanın, dilin düzenine geçiş, kültürün, sembolik düzenin koşulu işte bu ayrılış ve bu dış(kı)lamadır. Böyle olduğu için dışkılananın kendi bedeniyle ilişkisinin sembolik düzende dile getirilemiyor olmasına şaşmamak gerek. Kristeva'nın yaptığı okumanın önemi, dişi bedene ait âdet kanaması ve diğer tecrübeleri yalnızca biyolojik ya da kültürel anlamlara indirgenmekten kurtarması ve bu tecrübelerin dış(kı)lanmasını dilin ve kültürün koşulu haline getirerek onlara yarı aşkın bir statü veriyor

olmasıdır. Böylelikle kadın vücudunun menopoz dönemine dek sürdürdüğü bu aylık âdet, bu düzen, bu regl felsefi bir anlam kazanır, yalnızca ontik bir fark değil, ontolojik olanın koşulu olarak felsefi söyleme girer.

**IV.**

Buna karşın cinsiyet farklılığını ontolojik, kültürel olanı aşan bir fark haline getirmenin tehlikeleri de vardır. Cinsiyet farklılığına böyle bir statü tanındığında, cinsiyetin (*sex*) toplumsal cinsiyet (*gender*) tarafından dolayımlandığı gerçeğinin üstü örtülebilmekte, dişi cinsiyet farkı erkek cinsiyet farkı ile karşıtlığı dışında bir anlam ifade etmemeye başlamakta, daha da önemlisi cinsiyet farklılığını kadın/erkek ikiliğinin dışına çıkarak düşünme gereği unutulabilmektedir. Cinsiyet farklılığı sorusu feminist kuram sayesinde çağdaş felsefenin en önemli sorularından birisi haline gelmiştir. Ama cinsiyet farklılığından bahsederken heteroseksüel bir çerçeve içinde yalnızca "kadın" ve "erkek" arasındaki farklılığı anlamak sorunsaldır. Heteroseksüel kadın ve heteroseksüel erkek cinsiyet farklılığının yalnızca iki somutlaşmasıdır ve cinsiyet farklılığının eşcinsellikte sayılamayacak kadar çok başka somut vücuda gelişi olabilir. Bu bile, fazla dar bir çerçeve çizmek olabilir, zira heteroseksüelliğin içindeki farklılıkları da düşünmek gerekir. Âdet kanaması yaşantısı yalnızca heteroseksüel kadının cinsiyet farklılığını belirlemez, transseksüellerdeki ve travestilerdeki dişiliği nitelendirmekte de bir işe yaramaz. Âdetten kesilme dişiliğin sonu da değildir. Cinsiyet farklılığı yalnızca empirik bir fark değil, anlaşılırlığın koşulu olduğu için "aşkın" veya "yarı-aşkın" bir farktır. Bu farklılığı radikal bir çoğulculukla düşünmeyi başaramadığımız sürece anlaşılırlığı tehdit eden ve onun tarafından baskı altında tutulan yaşama biçimleri hep olacaktır.

Jean Luc Nancy *Cinsel İlişkinin Var'ı* başlıklı eserinde cinsiyet farklılığını yeni bir biçimde düşünmeyi kışkırtabilecek önemli bir ipucu veriyor. Şöyle yazıyor: "Cinsiyetlerin farklılığı, her biri kendisi için varlığını bir cinsiyet olarak sürdürüp gidecek olan iki veya birçok şeyin farklılığı değildir: Cinsiyetlerin farklılığı ne türlerin farklılığı, ne bireylerin farklılığı, ne doğa farklılığı, ne de derece farklılığı gibi bir farktır. Kendisinden farklılaşan cinsiyetin farklılığıdır; cinsiyet kendisinden farklılaşan var olandır. Yaşayan her cinsiyetli varlık için her bakımdan geçerlidir bu."[11] Nancy'e göre, cinsiyet, eril/dişil, homo/hetero, aktif/pasif vs. denilen birçok "basınç eğimine" ve "bir-

birine dolanmış oluşlara" (*devenirs enchevêtrés*) göre kendinden farklılaşır. "Eril", "dişi", "eşcinsel", "karşıcinsel", "etkin", "edilgin" temsilleriyle temsil edilen tekilliklerde cinsiyet sonu gelmez bir biçimde kendisini çoğaltabildiği içindir ki cinsiyet farklılığını "kendinden farklılaşma" temelinde okumak gerekir. Öyleyse farklılaşan cinsiyet, cinsiyet farklılığının varlığına önceldir. Bu düşüncenin kışkırtıcı yanı "cinsel kimlik" kavramının altını oymasıdır. Elbette, toplumsal özgürlük mücadelesinde kadın veya eşcinsel haklarını savunmak açısından cinsel kimlik politikalarına başvurmanın stratejik bir getirisi olabilir. Ama bu kimliklerin derhal katılaşma ve kendi içlerindeki farklılaşmalara yer vermekte zorlandıklarını da tespit etmek gerekir. Farklılaşana karşı "anlayışlı" ya da "hoşgörülü" olma çabası bile öncel bir dışlamayı işaretlemektedir. İşte tam da bunun için, felsefi olarak, cinsiyetin "kimlik" ve "özdeşlik" kategorilerinden çok "başkalaşma olarak başka", "farklılaşma olarak fark" kategorilerinin yardımıyla daha akıcı ve özgürleştirici bir biçimde düşünülebileceği kanaatindeyim.

Evrensellik iddiasında bulunan her cinsel etiğin göz önüne alması gereken şey şudur: Başkasıyla erotik ilişkinin içerdiği tensel duyarlık, jest, etkilenme ve etkileme içinde kişi kendisi için daha evvelden çizdiği erotik sınırları aşabilir, yeni sınırlar icat edebilir. Bedensel sınırlarımız zamansaldır ve başkasıyla erotik karşılaşma bu sınırların dönüşmesi imkânını içinde taşır. Bu kutlanacak, olumlanacak bir olaydır. Elbette şunu da eklemek gerekir: Cinsel etik her şeyden önce ötekinin cinsiyetli bedeninin mutlak kabulünü, o bedenin sınırlarının sürekli bir dönüşüm içinde bulunabileceğini anlamayı, ötekinin cinsiyetini katılaştırmadan ve dışlamadan ondaki dönüşüme etik bir sorumlulukla yanıt verebilmeyi gerektirir.

"Hakiki kadın", "hakiki erkek" gibi erotik sınırları katılaştıran stereotipleri, "yasa" konumunda bulundukları yerlerinden etmek gerekir. Bunların norm olmaktan çıkarılmaları, heteroseksüel söylemsel pratiklerin yerine çoğul cinsel hayatların özgürce vücuda gelebileceği farklı söylemsel pratiklerin koyulmasıyla olacaktır. Heteroseksüel erkeğin cinsel farkının tahakkümü altında olmayan bu yeni ekonomiye geçiş, onun farklılığını yok etmek, onu eşcinselliğine davet etmek anlamına gelmez. Nasıl ne kadın ne de erkek eşcinselliği tek biçimli değilse, heteroseksüel kadınlık ve erkeklik de çeşitlidir. Bedenler aşkta indirgenemez çoğulluktaki biçimlerde maddeselleşirler. Her yeni maddeselleşme başkasıyla tekil bir karşılaşmanın ürünüdür. Bu ne iki sayısının yardımıyla sınıflandırılabilir, ne de sayılabilir sayıdaki başka

kategori altında toplanarak sınıflandırılabilir. Heteroseksüel sembolik düzene karşı olmak, bireylerin heteroseksüel cinsel hayat yaşamalarına karşı çıkmak değildir. Heteroseksüel sembolik düzen, heteroseksüel aşkı yok etmek için değil, onu ve diğer aşk biçimlerini özgürleştirmek amacıyla sorgulanarak dönüştürülmeli ve aşılmalıdır.

Heteroseksüel yaşam heteroseksüel toplumsal sembolik düzenin baskısından nasıl kurtulabilir? Belki de bunun yolunu açabilecek olan şey stereotipleri reddetmek değil, onlarla oynamaktır. Erotik düşünsellik yoluyla "karşı cins"e dair kültürel olarak inşa edilmiş stereotiplerle mücadele edilebilir. Ama erotik olan üstüne düşünme yetimiz, "gerçek kadın" ve "gerçek erkek" tüm cinselliğin normu olmaktan çıktıkları zaman tam manasıyla gelişebilecektir. Kadınların ve erkeklerin birbirlerine duydukları aşk bu sayede özgürleşebilir. Heteroseksüel kültürel dayatmalar başka aşk biçimlerine olduğu kadar heteroseksüel aşka da zarar vermektedir. Kişiler "gerçek kadın", "gerçek erkek" gibi stereotipleri yeterince içselleştirdiklerinde ve bu rol dağılımı toplumsal olarak desteklendiğinde, bir ilişki, içinde korkunç kırılgan ve sahte bir şey taşısa da uzun süre yürüyebilir. Ama bu yolu tercih etmeyip, kendi tiplerini, kavramlarını, sınırlarını, hazlarını erotik düşünsellik yoluyla kendisi yaratabilen aşk ilişkileri de mümkündür. Bu ilişkilerde stereotipler baştan terk edilebilir ya da bu rollerin benimsenip kesintiye uğratıldığı, tersine çevrildiği vs. oyunlar oynanabilir.

Lacan'da gerçek olandan hayali ayrılış –ki Kristeva bunu annenin dışkılanması (*abjection*) olarak okumaktadır– ve Baba'nın yasasına boyun eğerek sembolik düzene giriş –ki öznenin, kültürün olanağının koşulu budur– cinsiyet farklılığını mutlak, ilksel farklılık haline getirmekte, onun kültürel ve toplumsal olandan önce olduğunu ima etmektedir.[12] Öznenin Lacancı "gerçek", "hayali" ve "sembolik" terimleriyle anlatılan soykütüğü heteroseksüel ikiliği –kadın sembolik düzende cinsiyet farklılığıyla var olmasa, baba adından ibaret olsa dahi– ilksel ve mutlak haline getirir ki işte adaletin sağlanması için bu mutlaklığın yapıbozuma uğratılması gerekir. Cinsiyet hiçbir zaman yalnızca maddi, biyolojik farklılıkların bir sonucu değil, söylemsel pratiklerle biçimlenen ve işaretlenen bir şeydir. Ancak bu pratikleri dönüştürerek kimsenin cinsiyeti yüzünden mağdur olmadığı bir toplumda yaşamak mümkün olabilir.[13] Lacancı sistemin yapıbozumu dişi başkalığın da ifadesinin önünü açacaktır. Dişi cinsiyet farkına bu sistemde yer yoktur, zira o dışkılanmasa, terk edilmese sembolik bir sistem olmayacaktır. Kadın

bu sisteme cinsiyet farklığından, kadınlığından vazgeçerek, erkek olarak girer – sistem içinde ancak erkeğe göreli bir başkalığı olabilir. Bu hikâyenin temel eksenini kuran heteroseksüelliktir – onun ilksel kıldığı ikiliğin ortadan kaldırıldığı, cinsiyet farklılıklarının çoğaldığı durumda, göreli dişi başkalığın klasik belirleniminin biricikliğinden kurtulmak mümkün olabilir.

## Notlar

1 Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur, Essai sur l'abjection*, Editions du Seuil, 1980. Julia Kristeva'da "abjection" konusunu ele aldığım başka bir yazı için bkz. Zeynep Direk, "Cindy Sherman", *Defter*, sayı 39, Bahar 2000. "Âdet Kanaması: Sınırlar ve Ufuklar" kuramsal olarak, "Cindy Sherman" adlı yazının temasını sürdürmekte, dışkılanmış olanın tecrübesinin cinsiyet farklılığı sorusuyla bağını daha açık hale getirmektedir.

2 A.g.e.

3 Pliny, *Natural History*, çev. H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1961), 7. kitap, s.549. Alıntı: Janice Delaney, Mary Jane Lupton and Emily Toth, *The Curse, A Cultural History of Menstruation*, University of Illinois Press, 1988, s. 9.

4 A.g.e., s. 9.

5 Buckley and Gottlieb, *Blood Magic, The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, 1988.

6 Julia Kristeva, "Women's Time" , *The Kristeva Reader*, ed. Toril Mori, New York, Columbia University Press, 1986,ss-187-213.

7 Luce Irigaray, *je, tu, nous, Toward a Culture of Difference*, çev. Alison Martin , Routledge 1993, s. 65.

8 Kristeva şöyle yazar: Kadınların idari, endüstriyel ve kültürel iktidar konumlarına gelmiş olmaları şimdiye dek bu iktidarın doğasını kökten bir biçimde değiştirmemiştir. Özellikle Doğu'da karar verme konumuna yükseltilmiş kadınların, binlerce yıldır mahrum bırakıldıkları ekonomik ve narsisistik avantajları birdenbire kazanınca var olan hükümetlerin dayanağı, statükonun ve yerleşik iktidarların en cebbar koruyucusu haline geldiklerini görebiliriz. (Kristeva: 1972)

9 Dorren Asso, *The Real Menstrual Cyle* (New York: John Wiley & Sons, 1983), s.40.

10 Bkz, Zeynep Direk, "Cindy Sherman", *Defter*, sayı 39, Bahar 2000, s.137. "Doğum, 'mucizevi' ve 'iğrenç'tir; hem doğan hem de doğuran *abject*'tir. Anne ve bebek arasındaki ilişki tek bir vücutta gerçekleştiği süreç içinde bile özneler-arası bir ilişki değil, *abjeckt*'ler arası bir ilişkidir. İçerden dışarıya, dışardan içeriye. Ve sonunda akıp gidecek olan plasenta… Her türlü özdeşliğe tehdit, bakan, besleyen, kirlenen, temizlenen sıvı. Vücutlar arasındaki sınır probleminin ve iletişimin yeri. Dişide vücudunun sınırı pek belli değildir, hamilelikte dıştaki vücut olmasına rağmen içerden hapsedilmiş gibidir, hacim kazanır, iki-üç kiloluk bir et parçası gibi kendinden kopar."

11 Jean-Luc-Nancy, *L'il y a de la différence sexuelle*, Galilée 2002, s. 30.

12 *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, Verso,2000.

13 Batıda "aile" kavramının heteroseksüelliğin dışına genişlediği bir çağda yaşıyoruz. İstatistikler yalnızca ABD'de eşcinsel ailelerde yaşayan on dört milyon kişi olduğunu, bunların altı milyonunun çocuk olduğunu gösteriyor. Teknoloji artık bu ailelerin çocuk sahibi olmasını mümkün kılmış bulunuyor. Kurumlar ve yasalar da artık bu toplumsal gerçeğe göre yeniden şekillendirilmek zorundadır.

# Bir Vampirizm Kuramı

SLAVOJ ZİZEK

Flaubert'in, Madame Bovary'yle âşığının ilk buluşmasını betimlediği satırlar,[1] Foucault'ya göre on dokuzuncu yüzyılın Kant-sonrası epistemini belirleyen bütün bir sorunsalı özetler: temsilin alanıyla Şey'in alanı arasındaki ölçekdeşsizlik ve bunun yanı sıra, cinselliğin, temsili-olmayan Şey'in saygın konumuna yükseltilmesi sebebiyle, iktidar-bilgi ekseninde gerçekleşen yeni bir düzenleniş. Âşıklar arabaya binip de, sürücüye şehirde dolaşmasını söyledikten sonra, sımsıkı kapanan perdelerin ardında neler olup bittiğiyle ilgili hiçbir şey duymayız: Flaubert yirminci yüzyılın *nouveau roman*'ını anımsatan bir tarzda, özenli bir biçimde ayrıntılar üzerinde durarak, arabanın amaçsızca gezindiği şehirle ilgili uzun mu uzun betimlemeler yapmakla sınırlar kendini, taş döşeme yollar, kiliselerin kemerleri vs – yalnızca, kısacık bir cümlede, bir an için perdenin arkasından çıplak bir el çıktığına değinir ki, bu sahne adeta Foucault'nun tezini; *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinden bu yana savunduğu, "resmi" işlevi cinselliği gizlemek olan konuşmanın, gerçekte onun sırrının görünüşünü meydana getirdiğine yönelik, yani –Foucault'nun bu tezle karşı çıktığı psikanalizin terimleriyle dile getirecek olursak– "bastırılmış" içeriğin, baskının bir sonucu olduğuna yönelik tezini resmeder: yazarın gözleri konuyla ilgisiz ve sıkıcı mimari ayrıntılarda takılıp kaldığı sürece, arabanın kapalı perdelerinin ardındaki uzamda neler olup bittiğini öğrenmek için yanıp tutuşan biz okurlar, işkence çekeriz. *Madame Bovary*'ye karşı açılan kamu davasında savcı bu tuzağa düşüp, kitabın müstehcen karakterinin bir göstergesi olarak tam da bu pasaja işaret eder: Flaubert'i savunan avukat için, taş döşeli yolların ve eski evlerin suya sabuna dokunmayan betimlemelerinde müstehcen bir yan

olmadığını göstermek hiç zor olmaz. Olası her tür müstehcenlik, okurun (bu durumda: savcının), perdenin arkasındaki "gerçek şey"e takılıp kalan hayalgücüne terk edilmiştir... Flaubert'in izlediği bu yöntemin bugün bizlere müthiş sinematografik gelmesi tesadüf olmasa gerek: adeta, sinema kuramında *hors-champ* tabir edilen şeyle oynamaktadır; görüntü alanının, görünenlerin ekonomisini düzenleyen dışsal boyutu: eğer (Eisenstein'ın analizlerinin uzun zaman önce kanıtladığı gibi) Dickens yazınsal söyleme, sonradan temel sinematografik yöntemlere dönüşen birtakım öğelerin korelatiflerini getirdiyse –kurucu çekim üçlüsü, "Amerikan" panları ve yakın çekimler; paralel montaj vs.– Flaubert bir adım öteye giderek, standart alan ve karşı-alan ilişkisinden incelikle sıyrılan bir dışsallığa yönelmiştir. Bu dışsallıkla ele alındığında, temsil edilebilenin alanı tutarlılığını koruyamaz.[2]

Öte yandan, asıl mesele, temsilin alanıyla cinsellik arasındaki bu ölçekdeşsizlikle, önceki dönemlerde de var olan cinsel betimlemelerin sansürünü birbirine karıştırmamaktır. Eğer *Madame Bovary* yazıldığı tarihten yüz yıl önce yazılmış olsaydı, hiç kuşku yok ki yine, cinsel ilişki söz konusu olduğunda ayrıntıya girilmeyecekti, gelgelelim iki âşık, arabanın mahrem iç mekânına girip gözden kaybolduktan sonra okuyacağımız, kısa, basit, şöyle bir cümle olacaktı: "nihayet perdelerin arkasında, arabada baş başa kalan âşıklar tutkuya teslim oldular" – burada sokaklar ve binalarla ilgili uzun betimlemeler tümden yersiz kaçacak, ya da işlevsiz öğelere dönüşecekti, çünkü bu Kant-öncesi temsiller evreninde, temsil edilen içerikle perdenin ardındaki travmatik Şey arasında radikal bir gerilimin baş göstermesi mümkün olamazdı. Böyle bir arkaplan karşısında, "realizme" bir tanım öne sürmeye çeliniyor insanın aklı: temsiller perdesinin arkasında, bir tür bütünlüklü, tözsel gerçekliğin (*Madame Bovary*'nin durumunda, cinsel taşkınlığın gerçekliği) sahiden var olduğuna yönelik, saf bir inanç. Postrealizm "perdenin ardındaki" bu gerçekliğin varlığıyla ilgili bir şüpheyle, örneğin gizleme ediminin kendisinin, gizlendiği varsayılan şeyi yarattığına ilişkin bir öngörüyle başlar.

René Magritte'in resimleri, bu tür "postrealist" oyunbazlıkların en iyi örneklerindendir hiç kuşkusuz. Bugün "Magritte" dendiğinde, ilk akla gelen, tabii ki, o ünlü, altında şu sözcüklerin yazılı olduğu pipo resmidir: "Ceci n'est pas une pipe" ("Bu bir pipo değildir"). Bu resmin içerdiği paradoksları başlangıç noktası alan Michel Foucault, aynı başlıkla küçük, zekice bir kitap yazdı.[3] Yine de, Magritte'in başka bir resmi, onun eserine atfedilen tuhaf etkileri doğuran düzlemin kurulmasına daha iyi hizmet ederdi:

1963 tarihli *La lunette d'approche* – bu resimde, aralanmış pencerenin camına baktığımızda dışsal gerçekliği görürüz (beyaz bulutlar serpiştirilmiş mavi bir gök), oysa camın ötesindeki gerçekliğe doğrudan ulaşmamızı sağlayan o daracık aralığa baktığımızda, ötede yalnızca, ne olduğu belirsiz, kapkara bir kütle vardır... Lacan diline çevirecek olursak, resim şunu ifade etmektedir: Pencerenin çerçevesi, gerçekliği oluşturan fantezi-çerçevesidir, öte yandan, dışarıya açılan aralıkta karşımıza çıkan, "olanaksız" Gerçek, yani Kendinde-şey'dir.[4]

Bu resim, (simgelenen, kategorize edilen, transandantal olarak kurulan) gerçeklikle, Kendinde-şey'in yokluğu, yani gerçekliğin ortasında açımlanarak ona fantazmatik bir karakter veren "Gerçek yokluğu" arasındaki "Kantçı" yarılmayı gözler önüne sererek, Magritteçi paradoksların düzlemini verir. Bu düzlemde türetilebilecek ilk varyasyon, resmedilen gerçekliğe "dışarıdan gelen", tuhaf ve kararsız bir şeyin, acayip bir biçimde hem onun içinde yeri olan, hem de adeta ona "sığmayan" bir öğenin varlığı olacaktır: *La Bataille de l'Argonne*'daki (1959) gibi, bir bulutun yanında, bu ağır sureti-çiftiyle birlikte, havada süzülen dev bir kaya; *Tombeau des lutteurs*'daki (1960), bütün odayı kaplayan çiçek. Bu "yerli yerine oturmayan" tuhaf öğe, öncelikle, *La lunette d'approche*'da pencere aralığından gördüğümüz gerçekliğin karanlığını dolduran hayali nesnedir. Ünlü *Ceci n'est pas une pipe*'in, Magritte'in sonraki bir dönemine ait bir varyasyonu, *Les deux mysteres*'de (1966) olduğu gibi, "aynı" nesnenin özdeş bir çiftinin çıkarılması, garipseme duygusunu körükler: hem pipo hem de altındaki "Ceci n'est pas une pipe" yazısı karatahtaya çizilmiştir, fakat tahtanın sol yanında, koskoca, başka bir pipo, belirsiz bir uzamda başıboş gezinmektedir. Bu yapıtın adı da pekâlâ

**Vampirler**
Rusya, Polonya, Orta Avrupa, Yunanistan ve Arap dünyasında yaygın inanç uyarınca, yaşayanların kanını emmek için mezardan çıkıp gelen ölü, vampirdir. Slavlar, "kan uğruna mezardan kalkan ölünün kalbine kızılağaçtan yapılmış kazık saplar." Geleneksel olarak, vampirin kurbanı yine bir vampire dönüşür; çünkü vampir, kanını emdiği kişiyi kirletir. Hayaletler insanı korkutmaktan öteye gidemezken, varlıklarını canlıların kanına borçlu olan vampirler, insanı kanını emmek suretiyle öldürürler. Vampir, yaşama arzusunu simgeler, öylesine doyurulamaz bir arzudur ki, dizginlenmediği sürece, sürekli canla beslenmesi gerekir ama asla tatmin edilemez. Bu yok edici arzu, özünde kişinin kendisine yönelik olsa da, "ötekine" yansıtılır. Kişi kendi özündeki kaynakları tüketip, yetersizliğine çare bulamayınca, "ötekini" kendi eksikliğinden sorumlu tutar, ancak kendisiyle ilgili asli sorumluluklarını ve ölümlülüğünü kabullenirse, vampir olmaktan çıkar. Vampir, çevresi ve kendisiyle uyum sağlayamayan kişidir. Vampir kişinin ruhsal güçlerinin kendisine yönelmesini simgeler. (Bkz. *DDS*)

"Pipo pipodur" olabilirdi; bu, totolojinin mutlak çelişki olduğu yönündeki Hegelci tezin mükemmel bir temsili değildir de nedir: açıkça tanımlanmış simgesel bir gerçeklikte konumlandırılan piponun, hemen yakınında, tuhaf bir biçimde havada salınan, hayali, acayip çiftiyle çakışması. Tahtadaki piponun altındaki yazı iki pipo arasındaki yarılmaya tanıklık ediyor: gerçekliğin bir parçasını oluşturan pipo ve gerçeğin kendisi olarak, bir fantezi-görüntüsü olarak pipo, araya giren simgesel bir düzenle birbirinden ayrılıyor: bu, gerçekliği, her biri bir diğerini "gerçekdışı" kılacak biçimde kendisine ve anlaşılmaz artığa bölen simgesel düzenin ortaya çıkmasıdır.

Bu noktada konuya Lacancı açıdan yaklaşacak olursak, böylesi bir yarılma, ancak bir arzu ekonomisinde gerçekleşebilir: bu yarılma, arzunun nüfuz edilemez nesnesi, "hiçliğin metonimisi"yle –havada başıboş salınan pipo– içsek de asla "o" olmayan "empirik" pipo arasındaki boşluğun resmedilmesidir... (Bu resmin Marx biraderler versiyonu "Bu bir pipoya benziyor ve bir pipo gibi iş görüyor, ama bu seni yanıltmamalı – bu bir pipodur"[5] gibi bir şey olurdu). Havada salınan dev piponun varlığı, tabii ki, tahtadaki pipoyu "yalın bir resme" dönüştürüyor, yine de, karşılıklı olarak, boşluktaki pipo tahtadaki "ehlileşmiş" piponun simgesel gerçekliğiyle tezat oluşturarak hayaletvari, "süreal" bir varlık kazanıyor; tıpkı Otto Preminger'in *Laura*'sında birden ortaya çıkan "gerçek" Laura gibi. Dedektif (Dana Andrews), öldüğü sanılan Laura'nın portresine bakarken uyuyakalır; uyandığında, portrenin yanı başında "gerçek" Laura'yı görür, sağ salim oradadır. "Gerçek" Laura'nın bu varlığı, portrenin yalnızca bir "taklit" olduğu olgusunun altını çizer; öte yandan, "gerçek" Laura, simgelenmemiş, fantazmatik bir artık, hayalete benzer bir görüntü olarak belirir – kişi rahatlıkla portrenin altında "Bu Laura değildir" yazısını gördüğünü hayal edebilir. Sergio Leone'nin *Once upon a time in America*'sında neredeyse türdeş bir gerçeklik etkisi gözlenir: telefon hiç susmayacakmış gibi çalar; nihayet bir el ahizeyi kaldırır, ama telefon çalmaya devam eder – ilk ses "gerçekliğe" aittir, öte yandan, ahize kaldırıldıktan sonra çalmaya devam eden telefonun sesi, belirsiz gerçek-yokluğundan yükselmektedir.[6]

*Özneler-arası olmayan Öteki*

Öyleyse, Magritte'in eserinde aralanan pencereden görülen nüfuz edilemez karanlık, "normal" özneler-arasılığın Öteki'sini aşan, onu önceleyen bir Öteki'ye ilişkin tuhaf görüntüleri olanaklı kılan bir ortam hazırlar. Tam bu noktada, Hitchcock'un dehasının bir kanıtı olan *Frenzy*'den bir ayrıntıyı

hatırlayalım: ikinci cinayetten az önceki bir sahnede, müstakbel kurbanımız, Covent Garden'da bir barda çalışan Babs isimli genç kız, patronuyla kavga ettikten sonra bardan çıkarak kendini işlek caddeye atar; bir an kulaklarımızı tırmalayan sokak gürültüsü, çok geçmeden (gerçekçi olmayan bir biçimde) kesilir ve kamera yakın çekim için Babs'e yaklaşır, ardından bu gizemli sessizlik, mutlak bir yakınlıkta belirsiz bir noktadan gelen acayip bir sesle –hem kızın hemen arkasındaki birinden geliyormuş gibi, hem de kızın içinden geliyormuş gibi hissettiren bir sesle– kesintiye uğrar, bir erkek sesi uysal bir tonla "Kalacak bir yere mi ihtiyacın var?" diye sorar; Babs bir adım geri gider, sonra arkasına bakar – arkasında "kan emici" dostumuz vardır, kız henüz bunu anlamaz; birkaç saniye sonra büyü bozulur ve yine "gerçekliğin" örtüsü işlevini gören sesleri, hayat fışkıran sokağın gürültüsünü duyarız. Gerçekliğin askıya alınmasıyla birlikte ortaya çıkan ses *objet petit a*'dan başka bir şey değildir, Babs'in arkasında beliren figür izleyici tarafından, bu sesle birlikte, bir fazlalık olarak deneyimlenir: figür ona beden verir ama, aynı zamanda, tuhaf biçimde Babs'in bedeniyle içiçe geçmiştir, Babs'in bedeninde gölgemsi bir yumru gibidir (Freud'un analizindeki *Madonna*'nın tuhaf çifte bedeni; ya da *Total Recall*'da, Mars'taki yeraltı direniş hareketinin liderinin, başka bir insanın karnında oluşan bir tür parazitik yumru biçimindeki bedeni...). Benzer etkilerin uzun bir listesini vermek mümkün; *Silence of the Lambs*'in en önemli sahnelerinden birinde, Clarice ve Lecter, Lecter'ın gözlem altında tutulduğu mekânda, konuşmaya daldıkları bir sırada, birden yan yana çıkarlar karşımıza: ön alanda, gözlerini kameraya dikmiş olan Clarice yakın çekimdedir, arkasındaki cam paravana Lecter'ın yüzü yansımaktadır –onun dışındadır– onun gölgemsi çifti gibidir, aynı zamanda hem daha gerçektir ondan, hem daha sahte. Öte yandan, bu etkinin en üstün örneklerinden biri, Hitchcock'un *Vertigo*'sunun en gizemli çekimlerinden birinde bulunur; Scottie'nin, çiçekçi dükkânının aralanan arka kapısından Madeleine'e baktığı sahne. Bir an için Madeleine, bu kapının yakınındaki bir aynada kendisine bakar, böylece ekran dikey olarak yarılır: soldaki dilimde Madeleine'in yansımasını gördüğümüz ayna vardır, öte yandan sağdaki dilim, bir dizi dikey çizgiyle bölümlenen (kapılar); dikey karanlık alanda (yani aralanan kapının boşluğunda) Scottie'nin bir parçasını görürüz, gözleri, sol dilimde ayna imgesini gördüğümüz şeyin "aslına" odaklanmıştır: bu eşsiz çekimde gerçekten "Magrittevari" bir nitelik vardır: öyküsel uzamın yerleşkesine gelecek olursak, Scottie, burada,

"gerçekliktedir", Madeleine'de gördüğümüz şeyse yalnızca onun ayna imgesidir, oysa çekimin etkisi aksi yöndedir: Madeleine gerçekliğin bir parçası olarak algılanır, Scottie'yse hayaletimsi bir görüntü, Pamuk Prenses'teki efsanevi cüce gibi, aynanın arkasında pusuya yatan bir "şey"dir. Bu çekim açık bir biçimde Magritteçidir, Scottie'nin bir cüceninkine benzeyen hayali silüeti, *La lunette d'approche*'un aralanmış penceresinden görünen o nüfuz edilemez karanlıktan bakmaktadır (*Vertigo*'nun aynası, Magritte'in resminin pencere camına karşılık gelir) – iki durumda da, yansıyan gerçekliğin çerçeve içinde kalan mekânının içinden dikey siyah aralıklar geçer. Kant'ın söylediği gibi, Kendinde-şey hakkında pozitif bilgi sahibi olmak mümkün değildir, onun ancak yeri tasarlanabilir, ona "yer açılabilir". Magritte'in apaçık bir biçimde ve doğrudan vermeyi başardığı şey budur: aralık bırakılan kapı, buradaki nüfuz edilemez karanlık, Şey'e yer açar. Hitchcock bu boşluğa, yani kapının aralığına bir çift göz yerleştirince, Magritte'le aralarında, Hegel-Lacan ilişkisine benzer bir ilişki doğar: "Eğer görünüşün ötesinde kendinde şey diye bir şey yoksa, bakış var".[7]

**Drakula'nın Kadınları**
Bram Stroker'ın Drakula'sı kadınları baştan çıkarmakta çok yeteneklidir. Bütün vampir hikâyelerinde kadınlar, başlarına geleceğin bilincinde olsunlar olmasınlar, kendilerini bu çekici, baştan çıkarıcı, kan emici varlıklara teslim ederler. Aslında vampirin peşinde olduğu yaşam kaynağı kandır, fakat bunu vazgeçilemez bir erotizm kisvesi altında öyle bir sunar ki, kadının tek yapabildiği kendini bu hazzın kucağına bırakmaktır. Kanın erotizmle bu derece iç içe olduğu bir ilişki daha yoktur; kanla birlikte emilen hayat kadının vücudunu titreterek dışarı çıkar.

Jean-Pierre Ponelle, Bayreuth prodüksiyonu *Tristan ve Isolde*'sinde Wagner'in özgün hikâyesini değiştirerek, Tristan'ın ölümünü izleyen olayları – Kral Mark ve Isolde'nin gelişi, Isolde'nin ölümü– çıldıran Tristan'ın gördüğü bir düş olarak yorumlar: Isolde, göründüğü son sahnede, Tristan'ın arkasında göz kamaştırıcı ışıklar içinde çıkar ortaya, bu arada Tristan gözlerini, biz, yani duyduğu ölümcül hazzın yumrusunu - yüce çiftini görebilen seyirlerden ayırmaz. *Sihirli Flüt* versiyonunda Bergman da, Panima ve Monostatos'u çoğu zaman benzer biçimde kameraya almıştır: yoğun bir duyarlılıkla kameraya bakan Panima yakın çekimdeyken, Monostatos, onun gölgemsi çiftiymiş gibi, sanki gerçekliğin başka bir düzeyine aitmiş gibi (ki vurgulu bir biçimde, "doğal olmayan", mor bir ışıkla aydınlatılır), yine gözlerini ayırmadan, kameraya bakmaktadır. Özneyle gölgemsi, dışsal çiftinin bir ve aynı yere, bir üçüncü noktaya (yani biz, seyircilerde cisimleşen bir noktaya) baktığı böyle bir yerleşim, öznenin, öznelerarasılığı önceleyen bir Ötekilik'le ilişkisini özetler niteliktedir. Öznelerin ortak gerçeklikleri içinde "birbirle-

rinin gözlerinin içine baktıkları" öznelerarasılık alanı, bu ataerkil metafor aracılığıyla askıya alınmıştır, öte yandan iki bakışı birden kendine çeken üçüncü noktanın yokluğuna yapılan gönderme, partnerlerden birinin –arka plandaki partnerin– konumunda değişikliğe sebep olur; o artık hazzın gerçeğinin yüce cismidir.

Salt sinematografik yöntem düzeyinde, tüm bu sahnelerin buluştuğu bir nokta varsa eğer, o da, yüz yüze deneyimlenen öznelerarasılığın, ters çevrilerek, özneyle öznenin yüce cismi –yani arkasında beliren yumru, gölgemsi çift– arasındaki ilişkiye döndürülmesinin bir tür yapısal bağdaşımıdır: alan ve karşı-alanın bir ve aynı çekimde yoğunlaştırılması. Burada elimizde paradoksal türden bir iletişim vardır: özneyle, karşısında duran, onunla aynı türden bir yaratık arasında gerçekleşebilecek "doğrudan" iletişim değildir bu, özneyle arkasındaki yumru arasında gerçekleşen bir iletişimdir ki, sanki karşı alan, alanın kendisine ayna imgesini verebilirmiş gibi, üçüncü bir gözün dolayımında meydana gelir. Sahneye hipnotik bir boyut katan bu üçüncü gözdür: özne, "onda, ondan çok 'o' olan"ı gören bu göz tarafından hapsedilmiştir... Peki psikanaliz bizzat kendisi de –analistle hasta arasındaki ilişkiyi kastediyorum– sonuçta, öznenin (hasta), gölgemsi Öteki'yle, yani içinde olmasına rağmen dışladığı nesneyle arasındaki öznelerarasılık öncesi ilişkiye bir tür geri dönüş tasarlamaz mı? Analizdeki uzamsal yerleşim buna göre tasarlanmış değil de nedir: ön görüşmeler tamamlanıp da asıl çalışma başladıktan sonra, analist ve hasta bir daha yüz yüze gelmezler, analist, divana uzanıp karşısındaki yokluğu seyreden hastanın arkasında oturur. Bu yerleşim, analisti, hastanın diyalog kurabileceği diğer bir özne olarak değil de, hastanın "nesne a"sı olarak konumlandırmaz mı?

*Sonsuz Yargıların Nesnesi*

Bu noktada Immanuel Kant'a geri dönmemiz gerekiyor: Kant felsefesinde böylesi acayip varlıkların ortaya çıkabileceği bu aralık, bu boşluk, olumsuz ve sonsuz yargılar arasında yapılan ayrımla açılır. Bu ayrımı açıklamak için Kant'ın bizzat kendisinin kullandığı örnek ilgi çekicidir: yüklemin (mantıksal) özneye yüklendiği yargılar olumlu yargılardır – "Ruh ölümlüdür"; yüklemin özneye karşıt kılındığı yargılar olumsuz yargılardır – "Ruh ölümlü değildir"; bir yüklemi olumsuzlamaktansa, bir tür olumsuz-yüklemi olumlama yoluna gittiğimiz önermeler sonsuz yargılardır – "Ruh ölümlü-olmayandır". (Almanca metinde ayrım yalnızca iki sözcüğün birlikte mi yoksa

ayrı mı yazılacağına bağlıdır: "Die Seele ist nicht sterbliche" – "Die Seele ist nichtsterbliche"; Kant gizemli bir biçimde, standart "unsterbliche" sözcüğünü kullanmaz. Bkz. *Salt Aklın Eleştirisi* A 72-73.)

Aynı çizgide devam edersek, Kant *Salt Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısında "numen"in olumlu ve olumsuz anlamları arasında yaptığı ayrımı sunar: terimi olumlu anlamıyla alacak olursak, numen "duyusal-olmayan sezginin bir nesnesidir"; olumsuz anlamıyla alacak olursak, numen "duyusal sezgimizin nesnesi olmadığı ölçüde bir şey"dir (*SAE*, B 307). Burada gramatik yapının bizi yanlış yönlendirmemesine dikkat etmeliyiz: olumlu anlam olumsuz yargıyla ifade edilmektedir, olumsuz anlamsa sonsuz yargıyla. Başka bir deyişle, biri Şey'i "duyusal-olmayan sezginin bir nesnesi" olarak belirlediğinde, daha baştan Şey'i "duyusal sezginin bir nesnesi" olarak belirleyen olumlu yargıyı değiller: yani sezgiyi sorgulanmaz zemin ya da cins olarak kabul eder; böyle bir arkaplanda, sezginin iki türüne karşı çıkmış olur; duyulur ve duyulur-olmayan sezgi. Öyleyse olumsuz yargı yalnızca sınırlayıcı değildir, aynı zamanda Şey'i konumlandırmak için fenomenin ötesinde bir bölge tarif etmektedir –duyulur-olmayan sezginin bölgesidir bu–, öte yandan olumsuzlayıcı belirleme söz konusu olduğunda, Şey, örtük bir yolla duyulur-olmayan sezginin nesnesi olarak önerilmeksizin, duyulur sezgimizin bölgesinden dışlanır; Şey'in olumlu halini belirsizliğe bırakan olumsuzlayıcı belirleme, yüklemi olumlamayla yüklemi değillemede ortak olan cinsi yok eder.

"Ölümlü değildir" ile "Ölümlü-olmayan'dır" arasındaki fark da işte tam burada yatmaktadır: ilk durumda elimizde basit bir değilleme vardır, ikinci durumdaysa, bir olumsuz-yüklem olumlanmaktadır. Numenin "yasal" tek tanımı "duyulur sezgimizin nesnelerinden biri olmayan"dır, bu onu fenomenal bölgeden dışlayan bütünüyle olumsuzlayıcı bir tanımdır; bu yargı "sonsuz" bir yargıdır çünkü numenin fenomenal bölgenin dışında kalan sonsuz uzamda nerede konumlandırılacağına ilişkin bir çıkarsama içermemektedir. Kant'ın "transandantal yanılsama" dediği şey, sonsuz yargının olumsuz yargı olarak (yanlış)okunmasından meydana gelir: numeni "duyulur-olmayan sezginin bir nesnesi" olarak tasarladığımızda, yargının öznesi yine aynı öznedir (bir sezginin nesnesi), değişen yalnızca bu sezginin karakteridir (duyulur yerine duyulur-olmayan), böylece minimal bir düzeyde de olsa, özneyle yüklem arasında (elimizdeki örnek söz konusu olduğunda, numenle fenomenal belirleyimleri arasında) bir "ölçekdeşlik" hâlâ korunmaktadır.

Olumsuz yargıyla sonsuz yargı arasındaki bu zor ayrım, ikinci öğenin birinci öğeyi –yüklemini değilleyerek– hemen tersine çevirmektense, aynı şeyi, yerini değiştirdiği değillemeyi özneye yükleyerek yaptığı bir tür alaycılıkta kendini gösterir. Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde yaptığı ironik Proudhon eleştirisini hatırlayalım: "Sıradan konuşmaları ve düşünceleriyle sıradan bir birey yerine, elimizde yalnızca, saf ve basit, sıradanlık var – birey olmaksızın."[9] "Duyulur-olmayan sezgi" saçma fikri de tam bu meseleyle ilgilidir aslında: duyulur sezginin sıradan nesneleri yerine, yine sezginin sıradan nesneleri vardır elimizde; duyulur olma nitelikleri eksiktir. Ya da başka bir örnek vermek gerekirse: "bir sürü aptallığı olan bir bireydir" yargısı standart ayna imgesi yöntemiyle, yani onun yerine karşıtının getirilmesi yoluyla yadsınabilir – "hiçbir aptallığı olmayan bir bireydir"; öte yandan yargının değillemesi şöyle de formüle edilebilir: "bir sürü aptallığı olsa da birey değildir". Değillemenin yerini değiştirerek, onu yüklemden özneye taşımak, öğrenciyi önyargıların ve klişelerin kısıtlamalarından kurtarmaya yönelik eğitim çabalarımızın genellikle öngörülemeyen bir sonucu için mantıksal bir düzlem sağlar: bu sonuç, kendisini sıkıntı çekmeden, rahat bir biçimde ifade edebilen bir insan, artı, arkalarında "gerçek bir insan" varlığı sezemediğimiz, otomatiğe bağlanmış bir sürü (yeni) klişedir. Gelin bireyi gündelik düşünce yapısının sınırlamalarından kurtarıp, onun, tüm hakiki yaratıcı güçlerini, "hakiki kişisini" serbest bırakmayı hedefleyen psikolojik eğitimin yaygın sonucunu bir değerlendirelim (transandantal meditasyon vs.): kişi, eski klişelerden (ki kendileriyle arkalarındaki "kişilik" arasındaki diyalektik gerilimi korumayı her halükârda başarırlar) kurtulur kurtulmaz, bu eski klişelerin yerini, arkalarındaki kişiliğin "derinliğini" yok eden yeni klişeler alır... kısacası, birey gerçek bir hilkat garibesi haline gelir, bir tür "yaşayan-ölü" olur. Hollywood'un eski patronlarından Samuel Goldwyn çok haklıydı: ihtiyacımız olan şey hakikaten yeni, özgün klişeler...

Burada "yaşayan-ölü" tabiri boş yere kullanılmadı: gündelik dilde, özellikle, yerleşik ayrımların altını oyan sınırötesi fenomeni anlamaya çalıştığımız zamanlarda, sonsuz yargılara başvurma gereği duyarız; yerleşik ayrımlara örnek vermek gerekirse, ölülerle canlılar arasındaki ayrımdan söz edebiliriz: popüler kültür metinlerinde, ne ölü ne de canlı olan acayip yaratıklar, yani "vampirler", "yaşayan-ölüler" olarak anılırlar – ölü olmasalar da, biz sıradan öümlüler gibi canlı olmadıkları, bizim yaşadığımız biçimde yaşamadıkları ortadadır. "O yaşayan-ölüdür" yargısı böylece tam

da, vampirleri ölülerin bölgesinden dışlamaya, ama sırf bu yüzden de onları ("o ölü değildir" yargısıyla yapılabileceği gibi) canlıların bölgesinde konumlandırmamaya yönelik salt olumsuz bir yaklaşım içermesi anlamında, sonsuz-sınırlayıcı bir yargıdır. Vampirler ve diğer "yaşayan-ölülerin" genellikle "şeyler" olarak anılması, salt Kantçı anlamıyla ele alınmalıdır öyleyse: bir vampir görünüşü bizimkine benzeyen ve bizim gibi hareket eden, ama bizden biri olmayan bir Şey'dir... Uzun lafın kısası, bir vampirle canlı kanlı bir insan arasındaki fark, sonsuz yargıyla olumsuz yargı arasındaki farktır: ölü bir insan canlı bir varlığın yüklemlerine karşıt bir öznedir, yine aynı öznedir; yaşayan-ölüyse, tam tersine, canlı bir varlık olmasa bile canlı varlığın tüm yüklemlerini olumlar – daha önce bahsi geçen Marx esprisinde olduğu gibi, vampir dendiğinde elimizde "saf ve basit bir biçimde sıradan konuşmalar ve sıradan düşünceler" vardır, "birey olmaksızın".

*"Size lamelden söz edeceğim..."*

Daha incelikli bir kuramsal irdelemeye ihtiyaç duyulan bu noktada yapılması gereken şey, Lacan-Heidegger ilişkisine yeni bir yoldan yaklaşmak olacak. Ellili yıllarda Lacan, ölümü, indirgenemez zamansal karakteri sebebiyle, simgeleştirmenin doğal nihai sınırı olarak anlayıp Heidegger'in "ölüme-yönelme" (*Sein-zum-Tode*) kavramı üzerinden bir "ölüm-dürtüsü" okuması yapma çabasına girdi. Altmışlardan sonra Lacan'ın "gerçeğe" kaymasıyla birlikte, mutlak korku nesnesi olarak ortaya çıkan şey, "yaşayan-ölü"nün bölgesinde yeşeren yok edilemez yaşamdır. Lacan *Psikanalizin Dört Temel Kavramı* adlı yapıtının on beşinci bölümünün sonlarına doğru, kavramının genel hatlarını çizmeye girişir; Platon'un *Şölen*'inde Aristophanes'in anlattığı hikâyenin, *l'hommelette* (kadın-erkek – *omelette*)[10] mitinin önerdiği model üzerine kurduğu özgün miti aktarır:

> "Doğuma doğru yol alacak ceninin ortaya çıktığı yumurtanın zarlarının kırılmasıyla, aniden bir şeyin kanatlanıp uçtuğunu hayal edin, aynı şeyin bir yumurtada değil de, bir adamda, *hommelette*'te, ya da lamelde de olabileceğini düşünün.
>
> Lamel aşırı yassı bir şeydir ve amip gibi hareket eder. Gerçi biraz daha karmaşıktır bu konu. Ama her yere gider. Ve sanki ... cinsiyet sahibi varlığın cinsellikte kaybettiği şeyle bağıntılı bir şey gibidir, cinsiyet sahibi varlıklar karşısında amip gibi, ölümsüzdür

o – çünkü bölünmeye direnir, ayrılmaya yönelik müdahaleler onun karşısında etkisizdir. Ve gezebilir.

Bundan o kadar emin olamayız. Ama, siz sessizce uyurken gelip yüzünüzü sardığını bir düşünün...

Böylesi yetenekleri olan bir varlıkla nasıl olur da savaşa girebiliriz, bilemiyorum. Ama adil bir savaş olmayacağını görebiliyorum. Bu lamel, bu organ, karakteristiği var olmamak olan, yine de bir organ olan bu şey ... libidodur.

O libidodur, saf yaşam içgüdüsü olarak libido, yani ölümsüz yaşam, ya da bastırılamaz, söndürülemez yaşam, hiçbir organa ihtiyacı olmayan yaşam, basit, yok edilemez yaşam. Eşey üreme döngüsüne mahkûm olan canlı varlığın elinden alınmış olan şeydir bir kere. *Objet a*'nın sayıp dökülebilecek bütün formları işte bunun temsilidir, bunun eşdeğeridir. *Objet a* yalnızca onun temsili, şeklidir. Göğüs –ve belirsiz bir biçimde, memeli organizasyonun karakteristik bir öğesi olarak, plasenta örneğin– bireyin doğumda kaybettiği ve en temel kayıp nesneyi simgelemeye yarayabilecek şeyi, benliğin bu parçasını temsil eder kuşkusuz."[11]

İşte burada elimizde öznelerarasılığı önceleyen bir Ötekilik var: öznenin bu amip benzeri yaratıkla arasındaki "imkânsız" ilişki, tam da Lacan'ın "nesne a" formülüyle ifade etmeye çalıştığı şeydir.[12] Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için yapılabilecek en doğru şey, öyle görünüyor ki, popüler kültür çizgisinde yol alarak kendimizi Lacan'ın betimlemesinin uyandırabileceği çağrışımlara bırakmak. Ridley Scott'ın aynı adlı filmindeki "alien" en saf haliyle "lamel" değil de nedir? Filmin gerçekten korkunç ilk sahnesinde, bilinmeyen gezegende rahim benzeri bir mağarada, "alien", yumurtaya benzeyen bir kürenin açılan kapağının ardından çıkıp John Hurt'ün yüzüne yapıştığında, Lacan'ın mitinin tüm temel öğeleriyle karşı karşıya gelmiyor muyuz? Amip benzeri yassı yaratık, öznenin yüzünü sarmaladığında, bastırılamaz/söndürülemez yaşamın; bu yaşamı yalnızca temsil eden, onun şeklinden öte bir şey olmayan tüm sonlu formların (filmin devamında "alien" sayısız farklı biçime girer) ötesinde duran, ölümsüz ve yok edilemez olan yaşamın (bir bilim adamının küçük bir bıçakla, Hurt'ün yüzünü saran yaratığın bir bacağını kestiği sahneyi hatırlamak yeter de artar: kesilen yerden akan sıvı metal zemine damlar ve onu eritir, hiçbir şey onun karşısında dire-

nememektedir), sonsuz yaşamın yerini almaz mı?[13]

Bizi Wagner'e geri döndürecek ikinci bir çağrışım, Syberberg'in *Parsifal*'inden bir ayrıntı olacak: Syberberg Balıkçı Kral Amfortas'ın yarasını bedenin dışında bir yerde konumlandırır, kralın önünden giden uşaklar bir yastığın üzerinde taşırlar yarayı; sürekli kanayan, vajina benzeri parçalı bir yapıdadır (*vulgari eloquentia*; sonu gelmez bir âdet görmekte olan bir vajina gibidir...). Tüyleri diken diken eden bu yarık – aynı zamanda başlı başına bir organizma olan bu organ (bilindik bilimkurgu öykülerinden türdeş motifleri hatırlayalım, örneğin kendi bağımsız yaşamını sürdürmekte olan dev göz) – bu yarık yok edilemezliği içindeki yaşamı özetlemektedir: Amfortas'ın acısı asla ölemeyeceği gerçeğinde yatmaktadır, acı dolu sonsuz bir yaşama mahkûmdur; nihayet Parsifal "yarayı açan mızrakla" kralın acısını dindirince, Amfortas huzur bulur ve ölür... Amfortas'ın bu yarası, onun dışında kanamaya devam eden, yaşayan-ölü sınıfına ait olan bu şey, "psikanalizin nesnesi"dir.[14]

*Çeviren: E. Efe Çakmak*

## Notlar

1 Bkz. Alain Abelhauser'in analizi, "D'un manque a saisir", *Razpol* 3, Ljubljana 1987.

2 Bu sahnenin sinematografik bir versiyonunun kontrpuantal ses kullanımı üzerine nasıl kurulabileceğini hayal edebiliyor insan: kamera boş sokaklarda, eski sarayların ve kiliselerin önünde gezen arabayı gösterirken, seslerin, Şey'e mutlak yakınlığı korumasına izin verilebilir, arabanın içinde olup bitenin gerçeğini yansıtması sağlanabilirdi: cinsel ilişkinin yoğunluğuna tanıklık eden derin soluklar ve inlemeler...

3 Bkz. Michel Foucault, *This is not a pipe*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1982.

4 Robert Heinlein'ın bilimkurgu romanı *The Unpleasant Profession of Jonathan Hoag*'ta aynı paradoksla karşılaşıyoruz: bir pencere açılır, daha önce camdan görünen gerçeklik dağılır ve pencerenin ötesinde tüm görebildiğimiz, geçirimsiz yoğunluğu içinde Gerçek'ten ibaret kalır. Bu romanın daha ayrıntılı bir Lacan'cı okuması için bkz. Slavoj Zizek, *Looking Awry*, [1. Bölüm], Cambridge (Ma): MIT Press 1991.

5 Marx-biraderler'in filmlerinde, bu kimlik paradoksunun, varlıkla nitelik arasındaki bu acayip ilişkinin üç ayrı varyasyonuna rastlıyoruz:
– Groucho Marx, daha önce karşılaşmadığı biriyle tanıştırılır: "Hey, bana Emmanuel Ravelli'yi anımsatıyorsun. – Ama ben Emmanuel Ravelli'yim. – Öyleyse ona benzemene şaşmamalı!
– Groucho, mahkemede müvekkilini savunmaktadır: "Bu adam bir aptal gibi görünüyor ve aptalca davranıyor, yine de bunlar sizi şaşırtmamalı – o bir aptal değil!"
– Groucho bir hanımefendiye iltifatlarda bulunmaktadır: "Her şeyiniz bana sizi anımatıyor, burnunuz, gözleriniz, dudaklarınız, elleriniz – sizin dışında her şeyiniz!"
Bütün bu paradoksların kalbi, tabii ki, Rus formalistleri, örneğin Jakobson tarafından daha önce savunulmuş olan, her yüklemin bir metafor konumunda olduğu tezidir: bir şeyi yük-

lemleri kullanarak da olsa tarif etmek nihayetinde o şeyin neye benzediğini söylemekten ibarettir.

6 Bu sahnede karşımızda, düş görme edimini tetikleyen dışsal uyarıcının (ses, organik gereksinim vs.) bir tür düşünümsel çifte-katlanması vardır: kişi uykuyu uzatmak için bu öğeyle bağlantılı bir düş uydurur, yine de düşte karşılaşılan içerik öylesine travmatiktir ki sonunda kişi gerçekliğe kaçar ve uyanır... biz uyurken çalan bir telefon *par excellence* bir uyarıcıdır bu anlamda; gerçeklikteki kaynağı onu yaratmayı bıraktıktan sonra bile sürmesi, Lacan'ın gerçeğin direnci dediği şeye örnektir.

7 Bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton l977, s. 103.

8 Bu hayaletimsi çift, gölgemiz olsa da "bizden daha gerçek" olan bu şey, Coleridge'in Ancient Mariner'ının, Mary Shelley tarafından, Dr. Frankenstein'la korkunç yaratığı arasındaki ilişkinin betimlenmesinde kullanılan ünlü mısralarında da çıkar karşımıza: "Issız bir yolda tek başına / Korku ve ürpertiyle yürüyen birinin / Bir kez dönüp baktıktan sonra / Yol boyu bir daha bakmaması gibi ardına; / Çünkü bilir ki korkunç bir yaratık / Hemen arkasında, peşindedir artık."

9 Bkz. Karl Marx, "The Poverty of Philosophy"; Karl Marx / Friedrich Engels, *Collected Works*, Volume 6, New York: International Publishers 1976, s. 163.

10 Lacan'ın burada gönderme yaptığı deyişin [Türkçeye sözcüğü sözcüğüne] çevirisi, "Yumurtayı kırmadan omlet [*hommelette*] yapılmaz" gibi bir şey olurdu .

11 Bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1979, s. 197-198.

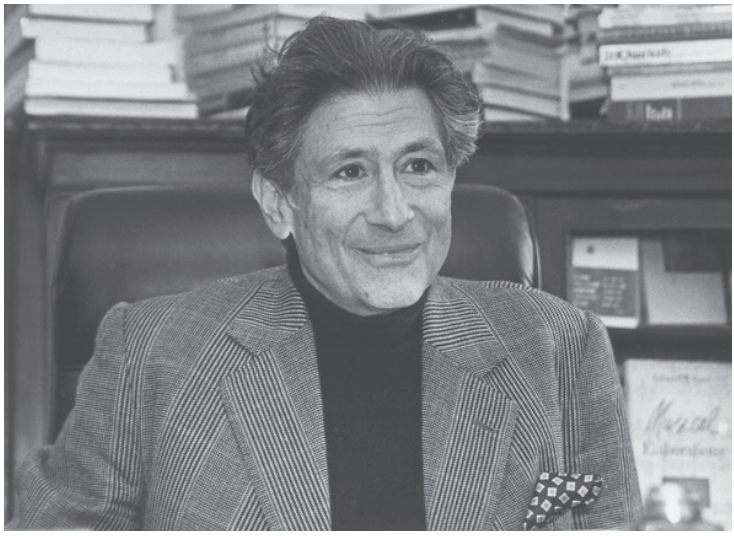
12 Burada lamel deniyorsa bile, telaşa kapılıp da, lameli anne bedeniyle özdeşleştirme gibi bir tuzağa düşmemeye dikkat edilmeli. Mektuplarından birinde Freud'un işaret ettiği üzere, çiftin (ve lamelin de) modeli, anneden çok plasenta'dır – o, bebek bedeninin öyle bir parçasıdır ki, doğum sırasında yok olması hem yenidoğan için hem de anne için bir kayıptır.

13 *Alien*'ın devamında kaybolan etki, öncelikle "lamel"in bu fiziksel, elle dokunulur etkisidir, bu yüzden de ikinci film birincisinden çok daha zayıf kalmıştır. – Bunun yanı sıra, *Alien 3* çok daha ilginçtir, iki temel öğesi sebebiyle: birincisi, "alien" motifinin çifte katlanması söz konusudur (Ripley, erkek mahkûmlar arasında tek kadın olarak bir alien'dır, dahası içinde bir "alien" taşır); ikinci öğeyse filmin kapanışındaki intihar olayı (bir "alien"a hamile olduğunu öğrenince, eninde sonunda göğsünü parçalayıp dışarı çıkacağını bildiğinden –ki ilk Alien'da da John Hurt'ün göğsünü parçalayıp kendini dışarı atmıştı "alien"– Ripley kendini kor halindeki demirin içine atar; bu, "onun içinde olup da ondan daha çok 'o' olan" şeyi, a'yı, içindeki artık-nesneyi yok etmenin tek yoludur...).

14 Syberberg'in *Parsifal*'ini daha genel bir ilgisi açısından değerlendirecek olursak, yıkıcı ideolojisine göz atmamız gerekir, bu ideolojiye "kişisiz sorgu" adını da verebiliriz (aynı paradoks Franz Kafka'nın romanlarında da çıkar karşımıza, bkz. Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, [5. Bölüm], London: Verso 1990): özne kendisini sorguda bulur ama ne konuda sorguya çekildiğini bilmez, herhangi tür bir kişileştirme, özbilinç önerilmemektedir. İşte yoğun bir suçluluk duygusuna sebep olan da, özellikle bu "boş" sorgu; Öteki'nin ne istediğine ilişkin herhangi bir açık izlenime sahip olmayan bizlere yönelen, ya da çağrıldığımız bu belirsiz kavramdır. Böylece Öteki'nden kaynaklanan "Che voui?" yanıtsız kalır. Ya da, başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, Syberberg'in *Parsifal*'i, içinde boş yere tutarlı bir mesaj aradığımız, barok simge bereketi aracılığıyla büyüler seyircilerini; bu aşırı bolluk, paradoksal bir biçimde, anlamın etkisini örter ve Lacan'ın *jouis-sense*, haz-anlam, anlamdahaz diye vaftiz ettiği kavramı ortaya çıkarır.

odak

# EDWARD SAİD ve "ÖTEKİ"



# Ötekine Bir Yer Vermenin Bir Yolu Olmalı

## EDWARD SAID'LE SÖYLEŞİ-DAVID BARSAMIAN

Son on yıl içinde Edward Said'le pek çok kez konuştum. Zor bir insandı, kolayca söyleşilebilecek biri değildi. 1987'de onunla yaptığım ilk söyleşiye giderken oldukça gergindim, söyleşi başlar başlamaz bana iyi bir sorum olup olmadığını sorması da cabası.

Said 1935 yılında Kudüs'te, Filistin'de doğdu; orada ve Kahire'deki okullarda eğitim gördü. Lisans derecesini Princeton'dan, yüksek lisans ve doktorasını ise Harvard'dan aldı. *Şarkiyatçılık*, *Haberlerin Ağında İslam, Kültür ve Emperyalizm, Entelektüel-Sürgün, Marjinal, Yabancı* gibi kitapların yazarı.

"Bir davaya adanmamış veya askıya alınmamış bir hayat yaşama olanağım olmadı," diye yazar anılarında. "Hiç de popüler olmayan bir davayla bağlantım olduğunu açığa vurmakta tereddüt etmedim."

1967 Arap-İsrail savaşı onu politik eylemciliğe yöneltir. Bir yıl sonra ilk politik makalesi, "The Arab Portrayed" yayımlanır. 1965'te İsrail Başbakanı Golda Meir'in ünlü "Filistinli diye bir şey yoktur" dehşet verici açıklamasından sonra, "işe, açığa çıkarılması gereken bir kayıplar ve el koymalar tarihini dakikası dakikasına, sözcüğü sözcüğüne, metresi metresine birleştirmekle başlayıp, onunla bir parça anlamsız bir çürütme mücadelesine" giriştiğini yazar Said.

Birleşik Devletler'de uzun yıllar Filistin davasının sözcüsü olur.

"Filistin," der "nankör bir davadır. Size hakaret, suiistimal ve sürgünden başka bir şey getirmez. Kaç arkadaş bu meseleden uzak duruyor? Kaç meslektaş Filistin anlaşmazlığı hakkında hiçbir şey talep etmiyor? Kaç *bien pensant* liberal Bosna, Somali, Güney Afrika ve Nikaragua ve daha nice ülkedeki sivillerin haklarıyla ilgilenmek için vakit bulurken, Filistin ve Filistinlilere zaman ayırmıyor?"

Filistin konusundaki ünü yüzünden bedel öder. "Terör Profesörü" olarak karalanır. Yahudi Savunma Gücü ona Nazi der. Columbia'daki ofisi ateşe verilir ve hem kendisinin hem de ailesinin "sayısız ölüm tehdidi aldığını" yazar.

Said on yılı aşkın bir süre Filistin Ulusal Konseyi üyeliği yapar. "İsrailli Yahudilerle Filistinli Müslümanların bir arada yaşaması fikrini" savunduğu ve "askeri seçenek olmadığını" düşündüğü için, Arap milliyetçilerinin gazabına uğradığını yazar. "Masumların ölümüne yol açan, Filistin davasında politik anlamda ilerleme kaydedilmesini engelleyen 'silahlı mücadele' gibi slogan-klişelerin kullanımına karşı da çok eleştirildim."

90'ların başında Konsey'den istifa ettikten sonra Said, Arafat'ı ve sözde barış sürecini en açık şekilde eleştirenlerden biri oldu. 1993 Eylül'ünde, Beyaz Saray'ın Güney Çimliğinde Oslo Antlaşması imzalandığı zamanki coşkunun ortasında, onunki direnişin neredeyse tek sesiydi. Oslo'nun ne anlama geldiğini o anda anlamış ve bu sayfalarda bir "Filistin Versaille'ı" olduğunu söylemişti.

"Clinton orada, imparatorluk avlusuna iki köle kral almış, onlara el sıkıştıran bir Roma imparatoru gibi duruyordu," diye anlatmıştı bana.

Politik eylemciliğine paralel olarak, İnsan Bilimlerine çok büyük katkısı söz konusudur. Said *Şarkiyatçılık*'la İslam'ın, Arapların ve Ortadoğu'nun yazınsal temsillerine bakma biçimimizi dönüştürdü. Yine bilginin, gücü savunmakta nasıl kullanıldığını keşfetti. 1993'te yayımlanan *Kültür ve Emperyalizm* ve *Şarkiyatçılık* büyük kültürel çabasının başlıca yapı taşlarıdır.

Her nasılsa, bu Rönesans adamı fırsat bulduğunda, piyano çalmaya ve müzik ve opera hakkında yazılar yazmaya da vakit buluyor. Aimé Césaire'ın bir şiirinden alıntı yapmayı seviyor:

> *ama insan elinden çıkan bir başlangıçtır yalnızca*
> *yine insana düşer, tutkunun kuytularına yerleşen*
> *vahşeti keşfetmek*
>
> *Ve hiçbir ırkın tekelinde değildir güzellik,*
> *zekâ ve güç, herkes gün gelir*
> *zaferle buluşur.*

Yeri gelmişken, şiir onunla yaptığım ilk söyleşide işimi kolaylaştırmış olabilir. Ben çağdaş Filistinli şair Mahmud Derviş'in bir beyitini andıktan sonra, iyi geçinmeye başlamıştık. Sonraki yıllarda Said'le, 1994'te Common

Courage Press tarafından yayımlanan bir derleme, *The Pen and The Sword*'ta bir araya getirilen, bir dizi söyleşi yaptım.

Son birkaç yıldır Said kan kanseriyle savaşıyor. Söyleşiyi şubatta yaptık; sağlığını, gündemdeki ona ait iki-uluslu devlet fikrini, piyanist ve şef Daniel Barenboim'la yaptıkları kültürel işbirliğini konuştuk.

**DAVID BARSAMIAN**: 1998'in sonlarında, şu anda İsrail'e bağlı bulunan Nasıra'da, annenizin doğum yerinde bir konuşma yapma fırsatınız oldu. Frank Sinatra Salonu adında, akıl almaz bir yerde konuştuğunuzu duydum. Nasıldı?

**EDWARD SAID:** Frank Sinatra İsrail'in büyük bir destekçisiydi. 1970'lerde, ağırlıklı olarak Arapların yaşadığı Nasıra'da inşa edilecek bir tesis için bağış yapmaya ikna edildi. Kasabada Yahudiler de vardı, özellikle yukarı Nasıra'da. Buranın Arap ve Yahudi gençlerinin bir araya gelip basketbol oynayabilecekleri bir tür spor tesisi olması düşünülüyordu. Zaman içinde akşamları kiralayabildiğiniz bir mekâna dönüştü. Benim ziyaretimi Knesset üyesi olan, Filistin asıllı bir İsrailli, Azmi Bishara düzenledi. İsrail vatandaşı olan Filistinlilerle kamuya açık ilk buluşmamdı.

Benden politik görüşlerimin geçmişi ve şu an sahip olduğum konuma nasıl geldiğim hakkında konuşmam istendi. Özünde herkese açık bir tartışmaydı. İstedikleri her soruyu sordular. Çok etkilenmiştim. Bu insanların diğer Araplardan farklı bir deneyim yaşadıkları gerçeğine işaret eden, bir tür bağımsızlık havası, bağımsız bir dil vardı. Yahudi devleti içinde, Filistinliler olarak, Filistinli azınlığın üyeleri olarak yaşıyorlardı. Bu yüzden İsrail'i, daha önce karşılaştığım diğer Arap gruplarından daha iyi tanıyorlardı. Soruların çoğu barış süreciyle ilgiliydi. Ve tabii herkes barış sürecinin alternatifinin ne olduğunu öğrenmek istiyordu, ki bu yanıtlanması zor bir soru. Fakat anafikir nasıl bir arada olunacağıydı.

Gittiğim her yerde, farklı kuşaklar arasındaki niteliksel farklar dikkatimi çekmişti. Otuz yaşın altındaki herkeste, yeni bir cesaret ve şüphecilik –entelektüel anlamda merak– vardı, bundan emin olmuştum. Benim kuşağım ve ondan hemen sonra gelen kuşakta deneyimlediğim her şeyden farklıydı bu.

**D.B.:** *The New York Times Magazine*'de, iki-uluslu devlet fikrini savunan bir makale yazdınız yakınlarda. Görüşleriniz neden bu yönde değişti?

**E.S.:** Geçen yıl Batı Şeria ve Gazze'ye ve İsrail'e beş kez gittim –1947'de Filistin'den ayrıldığımdan beri bu kadar sık gitmiyordum bölgeye. Her ziyaretimde, Filistinlilerle Yahudilerin geri dönüşsüz bir biçimde iç içe geçmiş oldukları gerçeğinden daha çok etkilendim. O kadar dar bir alan ki, taraflardan birini görmezden gelmeniz mümkün değil.

Batı Şeria ve Gazze yerleşiminin inşası ve genişletilmesi çalışmalarında İsrailliler Filistinlileri çalıştırıyor. Bu gerçekten büyük bir ironi. Yine Filistinliler, İsrail'in içinde, Tel Aviv ve Haifa gibi yerlerde, restoranlarda çalışıyorlar. Tabii Batı Şeria'da, Filistinlilerle göçmenler birbirlerine nefret ve düşmanlıkla yaklaşıyorlar, ama fiziksel olarak yine aynı yerdeler.

Sınırları ya da devletleri ayırmak için insanları geri çekmekle değişemeyecek bir şey bu. İki tarafın böyle iç içe geçmiş olması –ki doğrudur, bu büyük oranda, İsrail'in Filistin topraklarına saldırmasından ya da ta en başta Filistin bölgesini istila etmesinden dolayıdır– benim için, barışsever bir biçimde bir arada yaşamalarına olanak tanıyacak bir düzenin kurulması gerektiğini ifade ediyor.

Bu, tarafları ayırmak yoluyla gerçekleşmeyecek. Ne Oslo sürecinin öngördüğü biçimde ne de daha önce benim ve pek çoklarının sözünü ettiği biçimde... Yani iki devlet yaratacak bir bölünme sağlamayacak bunu.

Çok önemli olduğunu düşündüğüm başka bir etken de, yeni kuşak: İsrail vatandaşı olan Filistinlerle başlayan bir yeni kuşak var; baskı altında bir azınlık olarak, nasıl bir güçlükle karşı karşıya olduklarını bilen, sivil ve yurttaş hakları için mücadele etmeye başlayan bir kuşak bu.

İlginçtir; din adamlarının giderek artan gücünden ve genel anlamda devlet yasalarının dinsel yoldan –"Yahudi kimdir?" tartışması üzerinden– tanımlanması meselesinden rahatsız olan laik İsrailliler, onları üstü örtülü bir biçimde destekliyor. Laik kesim içinde hatrı sayılır bir topluluk, insanları etnik değil ulusal kritere göre tanımlayan bir anayasa ve yurttaşlık nosyonunu tartışmaya başladı. Arapları da işin içine katmak zorunda olan bir tartışma bu ve benim için gerçekten etkileyici. İki taraftan gruplarla konuştum, bir arada olduğumuz da oldu, ayrı ayrı da görüştüm. Yol açık.

Sonra, demografik bir gerçek var: 2010 yılı itibariyle Filistinlilerin ve İsraillerinin nüfusları eşitlenecek. Güney Afrikalılar, İsrail'den yirmi kat daha büyük bir ülkede, ırk ayrımını uzun süre muhafaza edemediler. İsrail gibi etrafı Arap devletleri ile çevrili bir ülkenin, Filistinlileri ırk ayrımına tabi tutan bir sistemi uygulamayı sürdürmesi olanaksız.

Bu yüzden, iki-uluslu devlet fikri, şu an için çok zor ve bütünüyle ütopik, çılgınca görünse de, insanların bir arada yaşamalarına –ve birbirlerini katletmemelerine– olanak tanıyacak tek fikir.

**D.B.:** Sizin kapsama ve tek-devlet çözümünüz aslında eski bir Siyonist eğilimin izinden gidiyor.

**E.S.:** Pek çok Filistinli gibi, ben de Siyonist göçmen hareketi içindeki tartışmaların tarihini okudum. Bu tartışmalara katılan büyük isimler var; Martin Buber gibi, İbrani Üniversitesi'nin ilk başkanı Judah Magnes gibi, saldırgan iskân politikaları ve Arapları görmezden gelme tutumu sürerse bir çatışmanın ortaya çıkacağını düşünen Hannah Arendt gibi. David Ben-Gurion şöyle diyor: "Tarihte bir halkın topraklarından kolayca vazgeçip başkalarının orayı ele geçirmesine izin verdiği bir örnek yoktur."

Yani bir çatışma olacağını biliyorlardı, özellikle de gerçek bir idealist olan Magnes bunun bilincindeydi. Çağının ilerisinde bir adam, dikkate değer bir kimseydi. Diyor ki, "Araplar hakkında düşünürken ahlaki kaygıları elden bırakmamaya ve konuya derinlikli bir biçimde bakmaya çalışalım. Onların yokluğunu değil, mevcudiyetini düşünelim."

Yeni kuşak İsrailli tarihçilerin çalışmalarında, İsrail ulusal tarihine geri dönen, İsrail'in bağımsızlığı mitini yeniden inceleyen ve Arap varlığının inkârının, silinmesinin veya bu olgudan kasıtlı olarak kaçmanın bu tarihin temelinde ne ölçüde bulunduğunu keşfetmeye çalışan bir ruh var. Son elli yıl boyunca İsrail'in bütün yapabildiği, elbette, yalnızca kendi güvenliğini sağlamak değildi. Bu tür bir güvenlik zaten yoktur. Arapları açıkça dışlayan bir olağanüstü hal söz konusu. Nüfus oranı ve insanların yenilseler de vazgeçmeyecekleri gerçeği, zaman içinde bu düzeni de işlemez hale getirecek. Filistinliler daha büyük bir azim ve inatla direnecekler.

Yani yeni bir düşünce iklimi var. Sanırım bunu Siyonizmin dışına çıkmak olarak görebilirsiniz. Siyonizme karşı olumsuz veya eleştirelmiş gibi görünmek istemem. Bu daha çok Yahudiler arasında geçen bir tartışma, Filistinliler ile İsrailliler arasında değil. Siyonist ya da Yahudi kamp –Magnes, Arendt ve Buber örneklerinde olduğu gibi– içinde geçen bir şey.

İsrail ya da Filistin'deki gündelik yaşamın baskısıyla yüz yüze gelmeyen, meseleye belli bir uzaklıktan bakmaya fırsat bulan benim gibi şanslı insanlar, diğer kamptaki karşıtlarıyla tartışma ve müzakere olanağı yaratma yoluna gidebilir, böyle bir rol üstlenebilirler. Az çok sistemli biçimde gerçekleşmeye başlıyor bu. Filistinli ve İsrailli entelektüeller diyaloğa giriyor, konferanslar düzenleniyor; hem eskiden olduğu gibi değil artık, sorunu idari açıdan çözmeye yönelen bir perspektifle yaklaşmıyorlar birbirlerine, barış sürecine bir tür katkı amacıyla bir araya gelmiyorlar. Bu bizi bir yere götürmedi.

Sabırlı bir etüde ve titiz bir arşiv çalışmasına dayanan yeni tür bir tartışma bu. Politik hırsları olan insanlar değil; çoğunlukla, kendi toplumlarında, akademisyen veya entelektüel kimliğiyle belli bir konuma sahip insanlar

yürütüyor bu tartışmayı. Çok yeni bir şey bu. Barış sürecinin başarısızlığına takılıp kalan medyada buna yeterince dikkat çekildiğini düşünmüyorum.

**D.B.:** Yaser Arafat'ın iyi olmadığı açık. Titriyor ve bitkin görünüyor. Sağlığı hakkında aldığınız haberler nelerdir?

**E.S.:** Sadık destekçileri –birini geçen hafta tamamen tesadüfen gördüm, aynı uçaktaydık– sağlığının çok iyi olduğunu söylüyorlar. Şu titremeler dışında bir şikâyeti yokmuş. Parkinson hastası olduğuna ikna olanlar da var; Gazze'de yaşayan bir hekim örneğin. Son bir yıl içinde konuştuğum herkes, çok yavaşladığını, eskisi kadar dinç ve neşeli olmadığını söylüyor; bu yüzden ben de ciddi bir rahatsızlığı olduğunu varsayıyorum. Asıl sorun, her şeyin hâlâ onun yönetiminde olması. En önemsiz belgeleri bile onun imzasına sunmak gerekiyor, çalışanların tatil talepleri dahil. Her şey onun masasından geçmek zorunda. Hâlâ bir mikro-yönetici. Yetkiyi bir başkasına devretmek gibi bir niyeti yok anlaşılan. Yanındakilerin çoğu onu sert bir dille eleştiriyor, bakanları dahil. Ama onların da hiçbir şeye gücü yetmiyor.

Kolayca gözden kaçabilecek bir şeye dikkat çekmek gerekiyor bu noktada: bütün bir bölgedeki en büyük işveren Arafat. İsrail Hükümeti'nden de büyük. Memurları, Dünya Bankası raporuna göre, 77.000 kişi. Buna sayısı kabaca 50.000'i bulan güvenlik personeli dahil değil. 125.000'den fazla insan çalıştırıyor – ki bunu hane başına altı ya da yediyle çarparsanız, neredeyse bir milyon insan söz konusu. Ekonominin oldukça verimsiz bir alanı, ama en kabarık maaş bordrosu burada. Ciddi bir altyapı yatırımı yok. Yaklaşık %3. Onun yöntemleri yüzünden durum her geçen gün daha kötüye gidiyor. Temelde Arafat iktidarının sürmesini; büyük ölçüde İsrailliler ve Amerika tarafından dikte edilen bu yapıda herhangi bir değişiklik olmamasını hedefleyen, muhalefete izin vermeyen yöntemler bunlar.

**D.B.:** Arafat'ın ülkesinde kitaplarınız yasaklanmıştı. Yasak kalktı mı?

**E.S.:** Bunu bilmek çok zor aslında. Kitapları satın alabiliyorsunuz. Tezgâh altından satılıyor. Daha ironik, daha tuhaf bir şey duymak istiyorsanız; kitaplarımın Enformasyon Bakanlığının emriyle yasaklanmasından bir yıl sonra, emrin altına imza atan adam, kitaplarımı Batı Şeria'da yayımlamak için bana bir teklif getirdi. Varın siz bir anlam verin artık. Ben veremiyorum.

**D.B.:** İsrail'de yasak mı?

**E.S.:** Serbest.

**D.B.:** Ya diğer Arap ülkelerinde?

**E.S.:** Değişiyor. Araştırma yapmadım. Mısır'da ve Lübnan'da bulunabiliyor. Ürdün'de ve bazı başka körfez ülkelerinde kitaplarımın yasaklandı-

ğı haberini aldım. Kuveyt ve Suudi Arabistan'da *Kültür ve Emperyalizm*'in Arapça baskıları yasak. Ama bu bizim ortak kaderimiz. Otokrasilerden ve despotizmlerden söz ediyoruz. Birileri bir şeyleri saldırgan buluyor ve "biz bundan istemiyoruz" diyorlar. Sonra da yasaklıyorlar. Kafalarına esince bir gazetenin bir baskısını veya bir derginin bir sayısını yasaklıyorlar. Bütün bunlar çok dengesiz.

**D.B.:** İsrail'i ziyaret ettikten sonra Mısır'a gittiniz. Mısırlılarla Filistinliler arasında etkileşim var mı?

**E.S.:** İsrail'de, Batı Şeria ya da Gazze'de, Filistinlilerle ilgili dikkat çeken ilk şey, bir tecrit duygusu. İsrail iktidarının gölgesi altında yaşamaları değil asıl sorun, Arap dünyasının geri kalanıyla kolay, doğal temas kuramamaları. İsrail'den ya da Batı Şeria ve Gazze'den Arap dünyasına gitmek için –yola çıkmadan önce iki kez düşünmenize sebep olan– oldukça karmaşık bir prosedürden geçmeniz gerekiyor: Sınırı geçmek için izin belgelerine ihtiyacınız var, karşınıza sayısız gümrük çıkıyor. Benim de böyle bir yol izlemem gerekiyor, Amerikan pasaportum var ama Kudüs'te doğduğum için, ben de bir tarafa yerleştiriliyorum. Otomatik olarak şüphelisiniz. Yani, seyahat etmek ve Arap dünyasındaki Araplarla bağlantıda olmak çok, çok zor.

Filistinli olmayan Araplar Filistin topraklarına güç bela geliyorlar ve hemen hiçbiri –pratik olarak hiçbiri– İsrail'e gitmiyor. Çoğu Arap ülkesinin milliyetçi ve radikal entelektüelleri, "normalleştirme" (Arapçada *tatbîa*) sürecine, yani İsrail'de ve İsrail'le barış imzalayan Arap ülkelerinde yaşamın normalleştirilmesi sürecine karşı bir muhalefet geliştirdi. Filistinlerle dayanışma içinde olduklarını göstermek için, bu entelektüeller İsrail'le bütün ilişkilerini kestiler. Sorun üniversiteler, hastaneler, gazeteler kurmaya çalışan Filistinlilerin, onlarla benzer anlayışta olan Araplardan koparılmaları, ki bir şekilde onların yardımına ihtiyaçları var. Mısır'dan, Suriye'den, Lübnan'dan ya da Ürdün'den Arap hekimler, hastaneler ve klinikler kuran Filistinlilere yardım edebilirlerdi. Normalleştirmeye karşı oldukları için gelmiyorlar.

Mısır ve Ürdün'le yapılan barış, soğuk bir barış: Sıradan vatandaşlar, Ürdünlüler ya da Mısırlılar İsrail'e gitmiyorlar, İsraillilerle yapacak hiçbir şeyleri yok. İsrailli turistler Mısır'a gidip piramitleri geziyorlar. Fakat bunun dışında, dünyanın diğer yerlerinde barış içinde yaşayan komşu ülkeler arasında gözlemlenen –üniversiteler arası değişim, toplumsal ve ticari alışveriş vb– türden ilişkiler pek yok.

**D.B.:** Filistin'e gitmelerini önerdiğinizde Araplar nasıl tepki gösteriyorlar?

**E.S.:** Araplarla karşılaştığımda, Arap ülkelerine gittiğimde, özellikle Mısırlılara şöyle diyorum, "Filistin'e gidebilirsiniz. İsrail üzerinden gidebilirsiniz, çünkü İsrail'le Mısır barış halinde. Bu avantajı kullanabilir, onlarla konuşarak, orada bulunarak ve onları eğiterek onlara yardım edebilirsiniz."

"Hayır," diyorlar, "pasaportlarımızın damgalanmasına izin veremeyiz. İsrail elçiliğine gidip vize almayacağız. Sınırda İsrailli polisler tarafından sorguya çekilerek küçük düşmeye boyun eğmeyeceğiz."

Bu iddiayı bir düzeyde makul bulmakla birlikte bir yandan da korkakça buluyorum. Bana öyle geliyor ki; gururlarını bir kenara bıraksalardı, İsrail'e ait bir kontrol noktasına, bir barikata ya da sınıra gitmiş olsalardı, Filistinlilerin her gün yaptıkları bir şeyi yapmış olacaklardı ve bunun neye benzediğini göreceklerdi.

İkincisi, İsrail'i tanımış ya da ona itibar kazandırmış da olmayacaklardı. Tam tersine, belki de Filistinlilerle dayanışmalarını göstereceklerdi. Örneğin, İsrail buldozerleri evleri yıkarken; Mısırlılar ve Ürdünlüler –ve tabii diğer Araplar da– bu günlük, sürekli tehdide karşı Filistinlilerle birlikte göğüs germek için, orada olsaydı, bu harika olurdu.

**D.B.:** Arapların Filistin'e gelmemesinin başka sebepleri var mı?

**E.S.:** Sadece dar görüşlülük değil. Bir tür tembellik, bir tür vurdumduymazlık da var, başkalarının bir şeyler yapmasını bekliyorlar. Bence en büyük düşmanımız bu, inisiyatif yokluğu. Filistinlilere yardım edebilir, İsrail'i alt edebilirlerdi, kurgusal bir varlık olarak değil, –evet, Arap yaşamını pek çok yönden olumsuz biçimde etkileyecek– reel bir güç olarak.

Arap dünyasında bildiğim hiçbir üniversitede İsrail kültürü araştırmaları yapan bir bölümü yok, İbranice çalışan kimse de yok. Bu Filistin üniversiteleri için de geçerli –bunu yine, hepimizin yaşamlarına müdahale eden, herhangi bir şekilde ilişki kurmak bile istemediğimiz bu büyük güce karşı bir tür savunma olarak görebilirsiniz. Bence tek kurtuluş yüzleşmek; bu dili öğrenmek, tıpkı pek çok İsrailli siyaset bilimcinin, sosyologun, oryantalistin ve istihbaratçının Arap toplumu üzerine çalışması gibi, İsrail toplumu üzerine çalışmak. Biz neden onlarla ilgili çalışmalar yürütmeyelim? Bu, komşunuzu ya da –gerçekten öyleyse– düşmanınızı tanımanın yolu. Araplar için, İsraillilerin onları tıktığı bu zindandan kurtulmanın yolu.

Ne yazık ki, bu edilginlik, bu dar kafalılık İsrail'le sınırlı kalmıyor. Hindistan'a, Japonya'ya, Çin'e, dünyanın diğer büyük uygarlıklarına karşı da çok az ilgi var. Amman'daki gibi bir üniversiteye gidin. Sizi temin ederim, Afrika, Latin Amerika ya da Japonya üzerine çalışan kimseyi bulamaya-

caksınız. Bu, ihmalkârlığımızın, zayıflığımızın, entelektüel durgunluğumuzun, dünyanın diğer bölgelerine karşı ilgisizliğimizin göstergesidir. Kendi yaptığımız, zihnimizde dövdüğümüz bu kelepçeyi kırmalı ve dünyanın geri kalanına bakmalıyız – eşiti olarak onunla ilgilenmeliyiz. Haddinden fazla bir mağduriyet duygusu var. Bu kısmen demokrasi yokluğunu da açıklıyor. Sadece yöneticilerin despotizminden dolayı, sadece emperyalizmin planlarından, sadece bozuk rejimlerden, sadece gizli polisten dolayı değil. Entelektüellerimizin yurttaşlıktan yoksun olmalarından, nihayetinde. Bir durumu değiştirmenin tek yolu, kişinin çabalaması, okuması, sorması, karşılaşması, zincirlerden kurtulmaya çalışmasıdır.

**D.B.:** Üzerinde ısrarla durduğunuz konulardan biri, İsraillilerin halkınıza, Filistinlilere neler yaptığını teslim etmesi gerektiği. Bu neden o kadar önemli?

**E.S.:** Çünkü tarihimiz büyük ölçüde gizlenmiş. Biz görünmez insanlarız. İsrail söylencesinin bu derecede güçlü ve etkin olmasının sebebi, söylencenin neredeyse bütünüyle, öncülerin destansı bir anlatımına dayanıyor olması; bu öncüler çöle geldiklerinde, karşılarında, şehirlerde yaşayan, kendisine ait bir toplumu olan yerleşik bir halk değil, defedilebilecek göçebeler bulurlar. Bu göçebe figürünün kurulması oldukça karmaşık bir süreç, ancak kesinlikle, Siyonistler tarafından bizim halkımıza karşı kullanılmış.

İsrail'de nereye giderseniz gidin, işaret levhaları ya İngilizce ya da İbranicedir. Arapça yoktur. Yani Arapsanız ve İngilizce ya da İbranice bilmiyorsanız kayboldunuz. Bu tasarlanmış bir şey. Nüfusun %20'sini dışlamanın bir yolu.

1950'li ve 60'lı yıllarda, İsrail yurttaşlarının eğitimi bütünüyle Filistinlileri dışlamak üzerine inşa edildi. Kabul edilmesi zor bir düşünce –Holocaust'tan kaçan, yüce ve kahramansı bir figür olarak değil; büyük oranda, başka birilerini yerinden etmek, öldürmek, sürmek pahasına oradasınız.

Bu yüzden gerçek bir "normalleştirme" –İsraillilerin Ortadoğu'nun bir parçası olduğu; yalıtılmadığı, İsrail'in yalnızca Batı'yla ilişki kuran bir mabet haline gelmediği; Filistinlileri reddetmeyen, hor görmeyen ve yadsımayan bir İsrail yaratacak bir normalleştirme– olması için, İsraillilerin kendi tarihleriyle entelektüel anlamda, ahlaki anlamda yüzleşmeleri gerektiği gerçeği, bana çok can alıcı bir şeymiş gibi geliyor.

Burada İsrailli tarihçilerin yapacağı çok şey var, ama bence bunu doğrudan Filistinlilerin İsraillilere yapması ve "Gerçek bu," demeleri de önemli. Bugün, çok gecikmiş olsak da, Filistinlilerin ve İsraillilerin tarihlerini bir arada, iç içe geçmiş ve etkileşim içinde bulunan iki ayrı tarih olarak görebi-

liyoruz. Bu olmaksızın, Öteki daima canavarlaştırılacak, şeytanlaştırılacak ve görünmez sayılacak. Bir yol bulmalıyız.

Bu nokta, zihnin rolünün, entelektüel ve ahlaki bilincin rolünün çok önemli olduğu bir nokta. Öteki'yle doğru dürüst bir ilişki kurmanın, yokülkedeki Öteki'ne bir yer vermenin bir yolu olmalı. Dolayısıyla bu, ütopik olmaktan uzaklaşmak demek. Ütopya "yokyer" demektir. O yüzden bu, Öteki'ni somut bir tarihe ve mekâna yerleştirmektir.

Moshe Dayan 1970'lerin ortalarında oldukça önemli bir şeye dikkat çekti. Her İsrail kasabasının ve köyünün geçmişte Arap sakinleri olduğunu söyledi. Bunu görebildi ve dile getirdi. Fakat sonraki kuşaklar –kısmen, Amerika'da ve diyasporadaki Amerikan Yahudi topluluğuna yakınlığın etkisiyle– bu duyarlık imkanını aşındırdılar.

Bence, kendisini dogmanın, ortodoksinin ve otoritenin kalıntılarından kurtaran bizlerin, yeni adımlar atması ve bu yerleşimleri gerçekte oldukları gibi göstermesi önemli. Arapların da, İsrailli Yahudilerin Haçlılar ve geri gönderilebilecek emperyalistler olmadıklarını anlamaları önemli. Yine bizim için –benim sıkça yaptığım gibi– İsraillilerin İsrailli olduğunda ısrar etmek önemli. Onlar İsrail denen bir toplumun yurttaşları. Basit bir biçimde, başıboş dolaşan kimseler olarak düşünülebilecek, Avrupa'ya geri dönebilecek "Yahudiler" değiller. Geçici bir yaşam biçimine ilişkin bu söz dağarının bütünüyle reddedilmesi gerek.

**D.B.:** Daniel Barrenboim, Arjantin'de doğan ve bir İsrailli olarak büyüyen, dünyaca ünlü bir piyanist ve şef. Kendisiyle aranızda oldukça ilgi çekici bir etkileşim oldu. Nasıl tanıştınız?

**E.S.:** Yedi ya da sekiz yıl önce tanıştık ve şaşırtıcı bir biçimde, yakın arkadaş olduk. Çok seyahat ediyor, benim gibi. Bazen yollarımız kesişiyor. Bir arada bir şeyler yapmaya çalışıyoruz. Konuşmalar düzenledik, ama o politikayla benim kadar ilgilenmediğinden, müzik, kültür ve tarih gibi şeyler üzerine konuştuk. İsrailli, Yahudi bir müzisyen için, Wagner gibi isimlerle fazla ilgili; Wagner gibi Yahudi karşıtı, ama büyük müzisyenlerle. Dolayısıyla kültür ve müziğin aynı anda hem koşut hem de karşıt biçimde işlediği bir süreçle ilgileniyor. Birlikte bu konuyu temel alan bir kitap yapıyoruz.

Aynı zamanda, benim gibi o da, kendi toplumunda hâkim olan ortodoksiden rahatsız. Son yıllarda İsrail'de yaşamıyor ve geçen yıl, İsrail'in ellinci yıldönümü için İsrail Filarmoni'yle çalmayı reddetti. Batı Şeria ve Gazze'nin işgaline karşı çıkıyor. Bir "Filistin devleti" hakkında açıkça konuşabiliyor. Çok cesur bir adam.

Müzik bizi birleştiriyor, fakat yaşamöyküsel yakınlıklar da var. Tel Aviv'e aşağı yukarı benim ailemin Filistin'den çıkartıldığı sıralarda gelmiş. Geçenlerde, önde gelen bir Batı Şeria Üniversitesi, Bir Zeit'te, bir resital verdi, ben düzenledim. Büyük bir jestti.

Konser benim için olağanüstü bir başarı, hayatımın büyük olaylarından biriydi. Dayanışmanın ve dostluğun insancıl bir ifadesiydi. Barrenboim, dünyanın her tarafında, bütün konser salonlarında talep gören ve oldukça masraflı bir iş yapıyor. Büyük bir piyanist ve şef olarak müzik kariyerinin zirvesinde. Oradaysa sade bir biçimde, müzik yapmaya gelen bir birey olarak bulunuyordu.

Bütün bunlar o gece, orada bulunan hiç kimsenin gözünden kaçmayan, oldukça heyecan verici bir kültürel atmosfer yarattı. Zubin Mehta geldi, Daniel'in yakın bir arkadaşı. İsrail Filarmoni'nin şefi. Hintli fakat inanılmaz bir şekilde, fanatik bir İsrail yanlısı. Batı Şeria'ya hiç gelmemişti. Yanaklarından gözyaşları dökülüyordu. Bu oldukça önemli bir olay, çünkü şurası açık ki politik değildi. Kimse bir cinayet işlemeye, bir şey elde etmeye çalışmıyordu.

Barenboim'ın duruşu şöyle; eğer İsrail yaşamaya devam edecekse, Araplarla ve Müslümanlarla eşitlik ve dostluk ilişkileri içinde yaşamak zorunda. Arapça öğrenme konusunda hayli istekli. Olağanüstü bir adam. Etrafta onun gibi çok insan yok.

Yo-Yo Ma'yla birlikte bu yaz Weimar'da bir şeyler yapacağından söz etmem gerek belki de. Bu fikir, aralarında İsraillilerin de bulunduğu ama çoğu Arap, onsekiz-yirmibeş yaş arası yetenekli müzisyenleri Weimar'da on günlüğüne bir araya getirdiğimizde aklımıza geldi. İlginçtir Weimar, Buchenwald'a bir saat uzaklıktadır. Tabii ayrıca Goethe'nin, Schiller'in ve Wagner'in şehri, Alman kültürünün zirvesi. Niyetimiz, Daniel, Yo-Yo ve Daniel'in şefi olduğu Berlin Devlet Operası'ndan müzisyenlerin ders vermesi ve akşamları da kültürle politika, tarih ve özellikle de müzik arasındaki ilişkiler üzerine, benim tarafımdan yönetilecek tartışma toplantıları düzenlemek. Birkaç genç, harikulade müzisyeni kabul ettik. Hepimiz için oldukça keyifli bir deneyim olacağa benziyor. Benim açımdan iyi olan hiçbir düzeyde bir program bulunmaması. Hiç kimse sonunda bir bildiri imzalamayacak. Bizim ilgilendiğimiz şey müziğin, tartışmanın ve kültürün bir eşitlik ve kardeşlik duygusu yaratma gücü; diğer türlü, Ortadoğu'nun kutuplaşmış yaşamının sıkıntı ve geriliminde sahip olamayacağımız bir şey.

**D.B.:** Yaygın olarak "barış süreci" diye adlandırılan şeye karşı eleştirileriniz, Oslo'dan, Eylül 1993'ten beri oldukça sert. Yıllarca ana-akım medya,

en azından Amerika'da sizi görmezden geldi. Bununla birlikte son zamanlarda daha sık görünmeye başladınız –makalelerinizle *News Week* ve *The New York Times*'ta, görüntülerinizle NPR ve PBS'te. Bunun sebebi nedir?

**E.S.:** Benim için buna cevap vermek zor. Burada, Amerika'da bir çeşit sansür var: marjinal gösteriliyorsunuz. Ana-akım medyada görünemiyorsunuz. Yazılarım Arap ülkelerinde yayımlanıyordu, sonra internette görünmeye başladı. Alınıp okunuyordu. Çözüm önerim, yani Filistinliler ve İsrailliler için iki-uluslu bir devlet fikri üzerine *The New York Times Magazine*'de yazmam istendiğinde, bunun sebebi bir editörün internette yazılarımı okumasıydı. Ayrıca bir gerçek var ki –bana öyle söylendi– ne barış süreci ne de Siyonizm işe yaradı. Bu nedenlerle dikkatlerini başka bir yöne çevirdiler.

Fakat bunun tek bir taraftan bakmaktan başka bir şey olduğunu düşünmüyorum. "Kapsayıcı olmalıyız, o halde pekâlâ onu da alabiliriz." Bence gerçekte olan bundan ibaret.

Genelde, eski söylemler, eski klişeler, eski kalıplar yerli yerinde duruyor; gerçeklik ya da olgulardan etkilenmeden. Bu gerçekten ilginç. PBS'te Charlie Rose'a konuk oldum; sağduyu deyip durdu ve cümlelerimi bitirmeme izin vermedi. Gerçekte söylediğim şey o kadar çirkindi ki, söylenmesine izin veremezdi.

**D.B.:** Rutin bir kolesterol kontrolü esnasında kan kanseri olduğunuzu öğrenmenizin üzerinden sekiz yıl geçti. İnsanlar sağlık durumunuzu merak ediyor. Kendinizi nasıl hissediyorsunuz?

**E.S.:** Kötü dönemler geçirdim. İlk üç yıl tedaviye ihtiyaç duymadım. Sonra bir anda, 1994 ilkbaharında tedaviye başladım, önce kemoterapi sonra da radyasyon. 1997 ve 1998 yıllarında, bütün bunlar çeşitli enfeksiyonlara ve benim için çok çok yıpratıcı sonuçlara sebep oldu. Çoğu zaman hastaydım. Çok kilo verdim. Hindistanlı, muhteşem bir doktorum vardı. Bütün bunlar olup biterken, bilinen bütün kemoterapilere direnen, inatçı lösemi adı verilen, nadir rastlanan bir lösemi çeşidine yakalandığımı öğrendim. Geçen yaz, yirmi haftalık deneysel bir tedaviye başvurdum, monoklonal antikor adı verilen, dayanılması çok zor bir tedavi. Yirmi hafta boyunca, her dakika hastaydım. Bereket versin, şu an geçici iyileşme denen bir dönemdeyim. Tam anlamıyla iyileşme değil. Hastalık geri geliyor, ama bana en azından altı ay kadar, genel anlamda sıhhat kazandırıyor. Kendimi iyi hissediyorum.

**D.B.:** Arapçada söyledikleri gibi *inşallah*, gelecekte daha uzun bir süre bizlerle birlikte olacaksınız.

*Çeviren: Emre Barcadurmuş*

# Said ve Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi

IBN WARRAQ

Çağdaş Arap dünyasındaki duruma ilişkin aşağıdaki gözlemlere bir bakalım:

> Modern Arap dünyasının tarihi –bütün siyasi başarısızlıklarına, insan hakları ihlallerine, şaşırtıcı askeri beceriksizliklerine, giderek azalan üretimine, modern halklar arasında yalnızca bizim demokratik, teknolojik ve bilimsel gelişmede geriye gittiğimiz gerçeğine karşın– çağdışı ve geçerliliği kalmamış pek çok fikirle çarpıtılmıştır; bu fikirlerden biri, Yahudilerin asla acı çekmedikleri ve Şoa'nın [Holokaust] Sion Bilgeleri tarafından yaratılmış akıl karıştırıcı bir kurgu olduğu görüşü, çok fazla –gereğinden fazla– yaygınlık kazanan bir görüştür.
>
> ... Bu yılın başlarında, Şoa'yı inkâr suçlamalarıyla yargılanıp suçlu bulunan Fransız yazarı Roger Garaudy'yi "ifade özgürlüğü" adına savunmak bizi – beceriksizliğimiz yüzünden, bir savaşı "adam gibi" sürdürebilme konusundaki başarısızlığımız yüzünden, içinde yaşadığımız tarihi ve dünyayı kökten yanlış anlayışımız yüzünden dünyanın gözünde düştüğümüz kötü durumdan daha kötü bir duruma düşüren, budalaca bir hiledir. Neden kendi toplumlarımızda ifade özgürlüğü için –söylemeye gerek bile yok, pek de var olmayan bir özgürlük için– daha güçlü bir mücadele vermiyoruz?[1]

Bir Arap için bu tür bir özeleştiriyi kaleme almak epey cesur olmayı gerektirir; gerçekten de, Edward Said'i bir yana bırakalım, kişi zamiri "biz" olmasa, kaç kişi bunları yazanın bir Arap olduğunu tahmin edebilirdi? Gene

de, ne tuhaftır ki, Araplarla Müslümanlar açısından özeleştiriyi ve özellikle Batı'da İslam'ın eleştirilmesini son derece zorlaştıran şey, Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ının bütünüyle olumsuz etkisidir.[2] Bu yapıt bütün bir Arap kuşağına kendine acıma sanatını –"kötü emperyalistler, ırkçılar ve Siyonistler olmasa, gene olağanüstü bir durumda olurduk"– öğretmiş; 1980'li yılların İslamcı köktendinci kuşağını yüreklendirmiş; İslam'a yönelik her tür eleştiriyi sessizliğe mahkûm etmiş, hatta bulgularıyla İslami duyarlıkları incitebileceklerinden korkan ve "Şarkiyatçı"lıkla yaftalanma riskini göze alamayan seçkin İslam bilginlerinin araştırmalarını durma noktasına getirmiştir. *Şarkiyatçılık*'ın saldırgan tonunu "entelektüel terörizm" olarak adlandırıyorum, çünkü bu ton insanları, ussal savlar ya da tarihsel çözümleme yoluyla değil, ahlaki bir zirveden ırkçılık, emperyalizm, Avrupamerkezcilik suçlamaları serperek ikna etmeye çalışır; Said'le görüş ayrılığı içindeki herhangi bir kişi pek çok hakarete maruz kalır. Ahlaki zirve, Said'in taktiğinin temel bir öğesidir; Said konumunun ahlaki açıdan kusursuz olduğuna inandığı için, açıkça, "ahlaki kusursuzluğunun" ona, seçkin bilim adamlarının görüşlerini çarpıtma da dahil olmak üzere her tür araçtan yararlanma, entelektüel ve siyasi tarihi fazlasıyla yanlı bir biçimde yorumlama, kısacası hakikati çarpıtma hakkı verdiğini düşünür. Ama her durumda, kendisi "hakikat"e inanmaz.

Said, olumsuz ırkçı klişeleri, Arap ve İslam karşıtı önyargıları, değişmez, özcü bir "Şark" mitini sürdürmekle suçladığı, oysa Şark'ın bilimsel olarak incelenmesiyle uğraşan bütün bir Şarkiyatçılık disiplinine saldırmakla kalmaz; aynı zamanda, Şarkiyatçıları sömürgeci güçlerle işbirliği yapan bir topluluk olmakla suçlar ve "üstün Batı"–"aşağı Doğu" şeklindeki ayrımın yaratılmasından onları sorumlu tutar. Said'e göre Şarkiyatçılar "Şarklı"nın sesini bastırmak ve aslında milyonlarca bireyden oluşan topluluklar hakkında son derece kapsamlı, ama belirsiz genellemelerde bulunmak gibi insanlık dışı eğilimleriyle başarırlar bunu. Bir başka deyişle, genel olarak Doğu hakkında, özel olarak da İslam ve İslam uygarlığı hakkında yazılanların çoğu yanlıştır. Şarkiyatçılar "Öteki"ni –her zaman olumsuz bir biçimde, sözgelimi edilgen, zayıf, uygarlaştırılmaya muhtaç olarak nitelendirilen Avrupalı-olmayanı– yaratmakla da suçlanırlar (Batı'nın güçlülüğü ile Doğu'nun zayıflığı).

Ama "Şarkiyatçılık" aynı zamanda daha genel olarak "'Şark' ile (çoğu zaman) 'Garp' arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçemidir."[3] Buna bağlı olarak, Avrupalı romancılar ve destan, gezi, toplum betimlemeleri, töreler ve halklar üzerine çalışan yazarların hepsi "Şarkiyatçılık"la suçlanır. Kısacası, Şarkiyatçılık "Şark'a egemen

olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi olarak" görülür. Said görüşlerini kaynağını Foucault'dan alan bir söylem kavramına dayandırır büyük ölçüde; Foucault, toplumda sözgelimi bazılarına ayrıcalık tanıyan ve ötekileri topluma uymadıkları gerekçesiyle cezalandıran, sözde nesnel ve doğal yapıların, aslında "iktidar söylemleri" olduğunu öne sürmüştü. Bir bilim dalının sözde "nesnelliği" onun gerçek doğasının gizli kalmasına yol açıyor; Şarkiyatçılık gibi disiplinler de bu tür söylemlerden paylarını alıyorlardı. Said sözlerini şöyle sürdürür: "Şarkiyatçılık bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark'ı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini –hatta üretebilmesini– sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır."[4]

**Gösterişten Anlamsızlığa**

Yazımda göstereceğim üzere, Said'in nüfuz edilmesi güç, "temsili söylem evreni," "Şarkiyatçı söylem"[5] gibi postmodern terimlerle bezeli düzyazısında (bir editörün gerçekten de Said'e *literally*[6] sözcüğünün anlamını ve *scatological* ile *eschatological*[7] arasındaki farkı açıklaması gerekiyor)* birbiriyle çelişen çeşitli tezler ve çoğu zaman sıradan bir gözlem içeren gösterişli bir dil –tüm kastettiği "kitabi" ya da "kitabilik" iken, "metinsel tutum"dan[8] söz ettiğinde olduğu gibi– söz konusu. "Denetimsiz cinsellik özgürlüğü"[9] sözünde olduğu gibi, pek çok totoloji var.

Ya da şu alıntıdaki yorumlara bir bakalım:

> Böylece Napolyon'un Şark seferi, Chateaubriand'ın *Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris*'inden (Paris-Kudüs ve Kudüs-Paris Yolculuğu) Lamartine'in *Voyage en Orient*'ı (Şark Yolculuğu) ile Flaubert'in *Salammbô*'suna, gene aynı gelenekte Lane'in *Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekleri Üzerine Açıklamalar*'ı ile Richard Burton'ın *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*'sına (Medine ile Mekke'ye Bir Hac Seyahatinin Kişisel Öyküsü) uzanan bir metinler dizisi doğurdu. Bunları bir araya getiren şey, Şark efsanesi deneyiminin sağladığı ortak arka plan değildir sadece, onları dünyaya getiren bir tür ana rahmi olarak Şark'a duydukları bilgi destekli güvendir de. Bu yaratılar

* *Literally* sözcüğünün "tam olarak; harfi harfine; olduğu gibi; gerçekten" gibi çeşitli anlamları vardır. *Scatology* "(edebiyatta) müstehcenliğe, özellikle de dışkıya yönelik ilgi"; *eschatology* ise "(özellikle Hıristiyanlık öğretisinde) dünyanın sonu ile ilgili olgular" anlamına gelir. (ç.n.)

> sonuçta, çelişkili bir biçimde, son derece stilize suretler olarak, canlı bir Şark'ın benzediği düşünülen şeylerin incelikle işlenmiş taklitleri olsalar da, bu durum ne söz konusu suretlerin, taklitlerin imgesel kavram yükünün gücünü, ne de Şark üzerindeki Avrupa egemenliğinin etkinliğini azaltır – bu gücün ve etkinliğin ön-örnekleri, sırasıyla, Avrupalı büyük Şark taklitçisi Cagliostro ile Şark'ın ilk modern fatihi Napolyon'dur.[10]

Said "Napolyon'un Şark seferi ... bir metinler dizisi doğurdu" derken, bu beş farklı yapıtın 1798'den *sonra* yazılmış olduğu dışında ne söylemiş oluyor? Napolyon'un seferinden doğan metinler dizisi gibi gösterişli bir söyleyiş, bu apaçık gerçeği gizliyor. Belki de bu terim yüklü dilde bu yapıtların bir biçimde Napolyon'un seferinden etkilendiği, ondan esinlendiği ve söz konusu sefer olmasa yazılamayacakları gibi derin bir tez gizli. Ama böyle bir tez öne sürülmüyor. Bu keyfi topluluk, üç Fransız, iki İngiliz, bir Romantik tarih romanı, üç gezi kitabı ve modern Mısırlılar hakkında ayrıntılı bir incelemeden oluşuyor. Chateaubriand'ın *Itinéraire*'i (1811) yazarın Yakındoğu gezisinin yetkin bir betimlemesidir; *Voyage en Orient* (1835), Lamartine'in Filistin, Suriye ve Yunanistan izlenimlerini içerir; *Salammbô* (1862), Flaubert'in eski Kartaca'yı konu alan romanıdır; Lane'in *Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekleri Üzerine Açıklamalar*'ı (1836), Mısır'daki, özellikle Kahire ve Luksor'daki yaşama ilişkin ilk elden olağanüstü bir anlatıdır ve yazar kitabını sözünü ettiği yerlerde yıllarca (önce 1825-1828, sonra 1833-1835 yılları arasında) yaşadıktan sonra yazmıştır; Burton'ın Mekke'ye yaptığı gözüpek yolculuğa ilişkin anlatısı ilk olarak 1855-1856'da üç cilt halinde yayımlanmıştır. Lane ile Burton klasik Arapçayı ve halkın konuştuğu Arapçayı çok iyi biliyorlardı, buna karşılık öteki yazarlar Arapça bilmiyorlardı; ayrıca Lane ile Burton'ın, özellikle Lane'in İslam araştırmalarına katkıda bulunduğu söylenebilir, aynı şeyi üç Fransız yazar için söylemek olanaksızdır.

Bu kişilerin ortak yönü nedir, söyler misiniz? Said'e göre onları birbirine bağlayan şey "Şark efsanesi deneyiminin sağladığı ortak arka plan değildir sadece, onları dünyaya getiren bir tür ana rahmi olarak Şark'a duydukları bilgi destekli güvendir de." Burton'a ya da Lane'e esin kaynağı olan Şark efsanesinin arka planı nedir? Flaubert'in canlı düş gücünü harekete geçiren şey "Şark efsanesi" miydi ve bu, Burton, Lane ve Lamartine'e esin kaynağı olan efsanevi malzemenin aynısı mıydı? "Bir tür ana rahmi olarak Şark'a duydukları bilgi destekli güven," Said'in bilineni gösterişli bir dille söyleme tarzının bir başka örneği; söylenmek istenen şu: Bu yazarlar, belli bir dene-

yime ve entelektüel bilgiye sahip oldukları Şark hakkında yazıyorlardı.

Neden bütün bu birbirinden farklı yapıtlar birer "taklit" olsun? Mesela, Lane ile Burton'ın yapıtlarını alalım; bunların ikisi de kişisel, ilk elden deneyime dayalı gerçekçi anlatılardır. Herhangi bir şeyin taklidi değildir ikisi de. James Aldridge *Cairo* (1969; Kahire) adlı incelemesinde Lane'in anlatısını "Mısırlıların nasıl yaşadıklarına ve nasıl davrandıklarına ilişkin İngilizce yazılmış en doğru ve en ayrıntılı anlatı"[11] olarak nitelendirir. Burton'ın son derece titiz gözlemlerine gelince, bunlar bilimsel değerleri nedeniyle hâlâ –sözgelimi F. E. Peters'in *The Hajj*'ında– alıntılanırlar.[12] Said, Lane için şunu da söyler: "Zira bir araştırmacı olarak Lane'in mirası, Şark için değil, kendi Avrupalı toplumunun kurumları, aracı kuruluşları için önemlidir elbette."[13] "Elbette"si falan yok, Lane'in beş ciltlik *Arabic Lexicon*'u (1863-74; Arapça Sözlük) Kuran'ı İngilizceye çevirmek isteyen bütün Müslüman bilim adamlarının –İngilizce çevirisine 1909'da başlayan ve kapsamlı dipnotlarında tıpkı A. Yusuf Ali'nin 1934 tarihli çevirisinde yaptığı gibi, sürekli olarak Lane'e gönderme yapan Maulana Muhammad Ali vb bilim adamlarının– başvurduğu temel sözlüklerden biridir hâlâ. Üstelik, bugün Lane'in bu vazgeçilmez başvuru kaynağının "Librairie du Liban" yayınevince yayımlanan makul fiyatlı bir nüshasının satın alınabileceği tek yer Beyrut'tur.

Said'in dolambaçlı son tümcesi hangi derin gizemleri açığa vuruyor? Kont Alessandro Cagliostro (1743-1795) Yunanistan, Mısır, Arabistan, İran, Rodos ve Malta'yı gezen Sicilyalı bir şarlatandı; gezileri sırasında, batıni bilimlere, özellikle simyaya ilişkin epey bilgi edindiği söylenir. Cagliostro Avrupa'ya geri döndüğünde, birçok düzene karışmış; göründüğü kadarıyla, şu ya da bu türden pek çok sahtekârlık tertiplemiş, ama bu arada birçok Mason locası ve gizli dernek kurmaya vakit bulmuştur. 1795'te hapishanede ölen Cagliostro'nun Yakındoğu ya da Ortadoğu'ya ilişkin bilimsel incelemelere –ne Doğu dillerine, ne de Doğu tarihi ve kültürüne– herhangi bir katkısı olmamıştır. Cagliostro, Lane gibi seçkin bir Şarkiyatçı değildi. Gerçekten de, Cagliostro'nun "Fransız Halkına Mektup" (1786) dışında bilimsel nitelikli herhangi bir şey yazdığını sanmıyorum. Cagliostro, Said'e göre, "onların [yukarıdaki beş yazarın] imgesel kavrayışının ön-örneği"ydi. Said, öteki yazarların Mısır, Yakındoğu ve Arabistan'a ilişkin bütün bilgilerinin de düzmece ya da uydurma olduğunu mu söylemek istiyor? Kastettiği buysa, yukarıda gösterdiğim gerekçelerden ötürü yanlıştır bu.

Buna karşılık, Said'e göre, Napolyon "Şark üzerindeki Avrupa egemenliğinin gücü"nün ön-örneğiydi, çünkü Şark'ın ilk modern fatihiydi o. Epey

zorlama bir eğretileme olarak okunabilseydi, –Napolyon'un Mısır'ı fethetmesi gibi, Lane ile Burton'ın da Arapçayı fethetmesi– belki birileri güzel bulabilirdi söylediklerini, ama ne yazık ki Said kitabının geri kalanında Şarkiyatçıların egemen güçlerle suç ortaklığı yaptığı konusunda çok daha somut bir şeyden söz ediyor gibidir.

*Şarkiyatçılık*'ta pek çok anlamsız tümceyle karşılaşıyoruz. Bir örnek verelim: "Kısacası hakikat, sonunda varoluşunu bile Şarkiyatçıya borçluymuş gibi görünmeye başlayan kaynağın kendisine değil, âlimce hükümlere bağımlı bir özellik haline gelir."[14] Said şunu söylüyor gibidir: "Hakikat" uzmanlar ya da Şarkiyatçılar tarafından yaratılır ve gerçekliğe, bir başka deyişle, dış dünyada var olan her ne ise ona karşılık gelmez. İyi ama "dış dünyada var olan"ın da varlığını Şarkiyatçıya borçlu olduğu söyleniyor. Durum bu ise, o zaman Said'in tümcesinin ilk kısmı anlamsızdır; ilk kısım doğru ise, bu kez ikinci kısım anlamsız olur. Said, kördüğümden kurtulmak için şu kaçamak "görünme" sözüne mi güveniyor? Bu hile de işe yaramayacaktır; çünkü Şarkiyatçının hükmünden bağımsız bir dış gerçekliğin, aynı zamanda Şarkiyatçının bir yaratısı gibi göründüğünü söylemenin anlamı nedir? Apaçık bir çelişki olur bu.

İşte bir başka örnek: "Şarkiyatçı Şark'ı taklit edebilir, ama bunun tersi geçerli değildir."[15] Kitabın başından sonuna kadar, Said "Şark" diye bir şeyin olmadığını göstermek için binbir zorluğa girer; ona göre "Şark" emperyalistlerin ve ırkçıların hizmetindeki Şarkiyatçıların icat ettiği anlamsız bir soyutlamadan ibarettir. Bu durumda, "Şark, Şarkiyatçıyı taklit edemez" sözünün anlamı nedir, söyler misiniz? "Şark"ın yerine tek tek ülkeleri, sözgelimi Mısır ile Hindistan'ı koyduğumuzda, daha tutarlı herhangi bir şey elde etmiş oluyor muyuz? Hayır, belli ki olmuyoruz: "Hindistan, Mısır ve İran, Renan, Bernard Lewis, Burton ve benzeri Şarkiyatçıları taklit edemezler." Said'in tümcesini nasıl açımlamaya çalışırsak çalışalım, saçma bir sonuca varırız.

**Çelişkiler**

Bazen Said Şarkiyatçıların Şark'a, Şark'ın tarihine, kültürüne, dillerine ilişkin gerçek, kesin bilgiler ortaya koyduklarını kabul eder gibi görünür; sözgelimi, Lane'in *Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekleri Üzerine Açıklamalar* adlı yapıtı için "üslubu, ayrıntıları son derece zekice ve parlak bir biçimde işlemesi nedeniyle tarihsel ve antropolojik bir gözlem klasiği"[16] der ya da "Avrupa'da Şark hakkında giderek artan sistematik bilgi"den[17] söz eder. Said'in bilgi sözcüğünü alaycı tırnak imi içine almadığına bakarak, gerçek bilgide bir gelişme

olduğunu kastettiğini varsayıyorum. Daha sonra, Said Şarkiyatçılığın "Şark hakkında önemli ölçüde doğru, kesin bilgi" ürettiğinden söz eder.[18] Keza, "Jones'un karşılaştırmalı dilbilgisi alanındaki filolojik keşifleri"nden[19] söz ederken, Said'in alaycı bir tutum takınmadığını varsayıyorum. Son bir örnek vermek gerekirse, Said Şarkiyatçılığın "nesnel söylemleri"nden söz eder.[20]

Ne var ki, Şarkiyatçıların gerçek keşiflerine ilişkin bu kabuller, Said'in "hakikat" diye bir şey olmadığı yönündeki ısrarı[21] ya da Şarkiyatçılığı "bir tür paranoya, sözgelimi sıradan tarihsel bilgiden türce farklı bir bilgi"[22] şeklinde nitelemesi ile çelişir. Ya da şu görüşü ile: "sonuçta daha incelikli, daha karmaşık hale gelen [şey], Batı'ya özgü, hacmi ya da doğruluğu artan bir bilgi bütünü değil, Batı'nın cehaletidir."[23] Kitabının bir yerinde Said, Şarkiyatçının herhangi bir nesnel bilgi edinmiş olduğunu yadsıyor gibidir;[24] biraz ileride de şöyle yazar: "Şarkiyatçılık gibi bir 'bilim'in akademik biçimiyle kaydettiği ilerlemeler, nesnel anlamda, çoğu zaman sandığımızdan daha az doğrudur."[25] Son sözün, bilimin *bir kısmının* –şimdiye kadar sandığımızdan daha azının– doğru olabileceği olasılığına açık kapı bıraktığı açıktır. Ayrıca, Said elbette Abdel Malek'in Şarkiyatçılığa ve Şarkiyatçılığın Şark'a ilişkin sözde yanlış "bilgi"sine yönelik eleştirilerini yürekten desteklemektedir.[26]

1994 tarihli Sonsöz'ünde Said "asıl Şark ya da İslam'ın gerçekte ne olduğunu göstermekle ilgilenmediğini, böyle bir şeye gücünün de yetmeyeceğini"[27] vurgular. Gene de, bu sıradışı alçakgönüllülük ve tevazu gösterisi, şu öne sürdüğüyle çelişir: "[Şarkiyatçının] Şark'ı, olduğu haliyle değil, şarklılaştırılmış haliyle Şark'tır"[28]; çünkü böyle bir söz, Said'in gerçek Şark'ın ne olduğunu bildiği varsayımına dayanır. Böyle bir varsayım, Said'in şu ifadesinde de göze çarpar: "halihazırdaki kriz, metinler ile gerçeklik arasındaki eşitsizliği gözler önüne sermektedir."[29] İkisi arasındaki farkı söyleyebilmesi için, Said'in gerçekliğin ne olduğunu bilmesi gerekir. Aynı şey, şundan yakındığında da söz konusudur: "Şarkiyatçılıkta . . . Şarklının insani, hatta toplumsal gerçekliğiyle ilgili canlı bir duygu aramak, boşa kürek çekmektir."[30]

**Tarihle İlgili ve Başka Hatalar**

*Şarkiyatçılık* ciddi bir düşünce tarihi çalışması olma iddiasında bulunan bir yapıt için çok fazla tarihsel hata içerir.[31] Said'e bakılırsa, on yedinci yüzyılın sonunda Doğu Akdeniz'e Britanya ile Fransa hükmediyordu; oysa gerçekte Doğu Akdeniz bir yüzyıl daha Osmanlıların denetiminde kalacaktı. İngiliz ve Fransız tacirleri, karaya çıkmak için sultandan izin almak zorundaydılar. Mısır pek çok yerde bir İngiliz sömürgesi olarak betimleniyor, oysa aslında

Mısır olsa olsa koruma altındaki bir ülkeydi; Said'in iddia ettiği gibi asla ilhak edilmedi.[32] Avustralya ve Cezayir gibi gerçek sömürgelerde yoğun bir Avrupalı nüfus yaşıyordu, Mısır'da böyle bir durum söz konusu değildi.[33]

Said'in en vahim hatası, Müslüman orduların Kuzey Afrika'yı istila etmeden önce Türkiye'yi fethettiğini öne sürmesidir.[34] Gerçekte, elbette, Araplar Kuzey Afrika'yı yedinci yüzyılda istila etmişlerdir; bugün Türkiye'ye ait olan topraklar ise Doğu Roma İmparatorluğu'nun bir parçasıydı ve on birinci yüzyılın sonlarında Selçuklu Türkleri tarafından fethedilinceye dek bir Hıristiyan ülkesiydi.[35] Said şunu da yazmaktadır: "Kuzey Afrika'dan Pakistan'a değin pek çok sömürge yönetimi, birer İslam uzmanı olarak Macdonald ile Massignon'un peşinden koşuyordu."[36] Oysa Pakistan asla bir sömürge olmamış, 1947 yılında, İngilizler Hindistan'ı terk ettiğinde kurulmuştur. Said, on dokuzuncu yüzyıla değin Portekizlilerin Doğu Hint Adaları'ndaki, Çin'deki ve Japonya'daki "mutlak egemenliği"nden de oldukça tuhaf bir biçimde söz etmektedir.[37] Oysa Portekiz, özellikle on altıncı yüzyılda, yalnızca ticarete egemendi ve tarihçi J. M. Roberts'in işaret ettiği gibi, asla "geniş bölgelere hâkim olma ya da buralara yerleşme gibi bir amaç gütmemişti".[38] Portekiz'in Çin'de yalnızca Macao'da çok küçük korunakları vardı. On yedinci yüzyılın ilk otuz-kırk yılı, Doğu'daki Portekiz egemenliğinin büyük bir bölümünün çöküşüne, bu egemenliği Felemenklerin ele geçirmesine tanık olmuştur. On sekizinci yüzyılın başlarında Hint Okyanusu ve Endonezya'da Felemenk egemenliği söz konusuydu. Bununla birlikte, Portekizliler gibi Felemenkler de "Doğu"yu egemenlikleri altına almamış, yerli yöneticilerle diplomatik ilişkiler ve bir ticaret merkezleri ağı kurarak işlerini görmüşlerdir.[39]

Said, Carlyle ile Newman'ın "liberal kültür kahramanları" olduğunu sanmaktadır! Oysa Carlyle'ın yapıtlarını faşizmin entelektüel atası olarak nitelendirmek daha doğru olurdu.[40] Newman da liberal değildi; daha çok, Katolikliğe geçen bir "High Church" Anglikanıydı. Ayrıca Said, Goldziher'in Alman olduğunu sanıyor gibidir;[41] Goldziher elbette Macardı. (Umarız Said'in 1994 tarihli Sonsöz'ünde Claude Cahen'in adının yanlış yazılması yalnızca bir dizgi hatasıdır.)[42] Said, "Müslümanlar"ın bir ırkı gösterdiğini sanmaktadır.[43]

**Entelektüel Onursuzluk ve Yanlı Yeniden Yorumlamalar**

Yukarıdaki hatalar bilgisizliğe yorulabilir, Said tarihçi değildir, ama Said'in böyle bir kitabı yazma konusundaki ehliyetine kuşku düşürür. Öte yandan, Said'in seçkin bir bilim adamının yapıtını ve vardığı sonuçları kasten yanlış yorumlama tarzını olsa olsa entelektüel onursuzluk olarak nite-

lendirebiliriz. Said, R. W. Southern'ın *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Ortaçağ'da Batılıların İslam Hakkındaki Görüşleri) adlı kitabında vardığı sonuçlardan bazılarını, onaylayarak ve hayranlık duyarak alıntılar:[44]

> Bizim için en çarpıcı olan, bu düşünce dizgelerinin [Avrupa-Hıristiyan düşünce dizgelerinin], açıklamaya kalkıştıkları görüngüye [İslam'a] sahiden doyurucu bir açıklama getirme konusundaki yetersizlikleridir – üstelik gerçek hayatta olayların akışını da pek etkilemez, belirli bir yola sokmaz bu dizgeler. Olaylar, fiiliyatta, en aklı başında gözlemcilerin kestirimlerinin tersine, ne çok iyi ne de çok kötü bir seyir izler; olayların asla, işi en iyi bilenlerin kuşku duymadan bekledikleri mutlu sona ulaşmadığını saptamakta da yarar var herhalde. [Hıristiyanlığın İslam bilgisinde] bir ilerleme var mıydı? Olduğu kanısına vardığımı söylemeliyim. Çözüm inatla gözden ırak tutulmuş olsa da, sorunun dile getirilişi daha karmaşık, daha ussal, daha bir deneyimlerle bağlantılı hale geldi. ... Ortaçağda İslam sorunuyla uğraşan araştırmacılar, aradıkları, bulmak istedikleri çözüme ulaşmayı başaramadılar; ama, başka insanlar arasında, başka alanlarda günü geldiğinde başarıya hak kazanabilecek zihinsel alışkanlıklar, kavrayış yetileri geliştirdiler.

İşte Said'in Southern'dan aktardığı yukarıdaki görüşlere ilişkin son derece yanlış yorumu: "Southern'ın çözümlemesinin en iyi yönü, sonuçta daha incelikli, daha karmaşık hale gelen şeyin Batı'nın cehaleti olduğunu, Batı'ya özgü, hacmi ya da doğruluğu artan bir olgusal bilgi bütünü olmadığını kanıtlamasıdır."[45] Said'e göre, Southern Batı'nın Şark'a ilişkin kesin bilgisinde ilerleme olmadığını söylemektedir. Southern'ın söylediği bu *değildir*. Southern açıkça bir soru sorar ve karşılığını verir: "[Hıristiyanlığın İslam bilgisinde] bir ilerleme var mıydı? Olduğu kanısına vardığımı söylemeliyim." *Evet, Batı'nın bilgisinin ilerlediğinden kesinlikle eminim*, Southern'ın söylediği budur. Sonra Southern, Ortaçağ âlimlerinin metodolojisinin giderek daha incelikli hale geldiğini, bu âlimlerin ileride yarar sağlayacak zihin alışkanlıkları ve kavrayış güçleri geliştirdikleri için entelektüel açıdan artık daha olgun olduklarını sözlerine ekler. Gerçi Said'in, her zamanki gösterişli sözcük dağarcığıyla, nasıl olup da "daha incelikli hale gelen Batı'nın cehaleti"nden söz edebildiği bir sırdır; ama bu tutum, entelektüel açıdan dürüst olmayışı ve Batı'yı olabildiğince olumsuz resmetmeye yönelik saplantılı kaygısı ile uyum içindedir. Bu arada, ne tuhaftır ki, Southern'dan aynı alıntı, Said'in Şark Araştırmaları hakkındaki

temel tezlerinden biriyle ("Şark Araştırmaları emperyalizmin nedenlerinden biridir") çelişir. Şark hakkındaki bütün bu düşünceler, der Southern, "gerçek hayatta olayların akışını da pek etkilemez."

Said, Friedrich Schlegel'in aslında doğru olan görüşleri savunmasından da yakınıyor gibidir: "[Friedrich Schlegel] 1808'de . . . Şarkiyatçı olduğunu inkâr etmiş olsa da, bir yanda Sanskritçe ile Farsçanın, diğer yanda Yunanca ile Almancanın birbirlerine, Sami, Çin, Amerika ya da Afrika dillerine olduklarından daha yakın olduklarını savunuyordu."[46] Buradan olsa olsa Said'in Schlegel'in aslında ne düşündüğünü bilmediği sonucuna varabilir insan: Sanskritçe, Farsça, Yunanca ve Almanca –bütün bu diller– aynı aileye, Hint-Avrupa ailesine aittir; bu dillerin kendi aralarında, Sami dilleri gibi başka bir ailedeki herhangi bir dille olduğundan daha çok ortak yönleri vardır.

Said, Sir William Jones'un Sanskritçeye ve Sanskritçenin Yunancayla Latinceye olan benzerliklerine ilişkin ünlü övgüsünü, sanki bu övgünün sinsi bir anlamı varmış gibi alıntılar ve alıntıdan önce olsa olsa saçmalık olarak betimlenebilecek gözlemlerde bulunur:

> Jones'un ünlü sözleri, modern Şarkiyatçılığın, kendisine ilk hedef olarak Avrupa dillerini ırak, zararsız bir Şark temeline dayandırmayı seçmekle – felsefi kökenlerinde bile– karşılaştırmalı bir disiplin olmayı ne ölçüde başardığını gösterir: "Ne kadar eski olursa olsun, *Sanskritçe*'nin olağanüstü bir yapısı vardır; *Yunanca*'dan daha yetkin, *Latince*'den daha zengindir, bu dillerin ikisinden de daha incelikli bir arılığı vardır, ama bu iki dille arasında, hem fiillerin kökenleri, hem de dilbilgisi biçimleri bakımından, rastlantıyla ortaya çıkmış olabilecek bir benzerlikten daha sağlam bir benzerlik görülür; hiçbir filoloğun, bu üç dili, ortak bir kaynaktan doğduklarına inanmaksızın inceleyemeyeceği kadar sağlam bir benzerliktir bu aslında."[47]

Modern Şarkiyatçılığın "Avrupa dillerini ırak, zararsız bir Şark temeline dayandırmayı" hedef olarak seçtiğini söylemekle, Said ne demek istemektedir? Gösterişçi bir saçmalıktır bu. Jones, Sanskritçe ile Yunanca ve Latince arasında dikkate değer benzerlikler olduğunu gören ilk kişi değildi –on altıncı yüzyıl gibi erken bir tarihte Filippo Sassetti ve 1767'de P. Coeurdoux farkına varmıştı bunun–, ama Jones'un bağımsız düşünceleri onu bir benzerlik olduğu sonucuna vardırmıştı ve bir *keşifti* bu – o günden bugüne geniş ölçüde kanıtlanmış, son derece heyecan verici bilimsel bir keşif. Şarkiyatçıların Avrupa dillerini Şark kaynaklarına dayandırmak istediklerini söylemek saçmadır, onlar bu dil-

lerin bir biçimde akraba olduklarını *keşfettiler*; "Avrupa dillerini Şark kaynaklarına dayandırma" arzularına uyacak bir teori icat etmediler. Her durumda, "zararsız, ırak Şark temeli" ne demektir, söyler misiniz? Yunanca ile Latincenin temeli Sanskritçe değildir, yalnızca bu diller aynı kök-aileden gelmektedir, büyük bir olasılıkla ortak bir ana ön Hint-Avrupa dilinden türemişlerdir.

Hindistan'daki Puna Üniversitesi'nden Prof. K. Paddaya'nın Sir William Jones'a ilişkin değerlendirmesinde belirttiği gibi: "Jones gibi Doğu Hindistan Kumpanyası görevlilerinden bazılarını gönüllü olarak Hindistan'ın tarihsel koşullarını incelemeye yönelten, gerçek bir merak ve hayranlıktı."[48]

Jones'un Sanskritçeye ilişkin övgüsü hâlâ pek çok Hintli bilim adamı tarafından gururla anılır; bu bilim adamları Nisan 1994'te, ölümünün iki yüzüncü yıldönümünde Jones'u anmak için Kalküta ve Puna'da konferanslar düzenlemişlerdir. Jones'un temelini attığı Asya Derneği'nin kuruluşunun iki yüzüncü yılı, 1984'te Yeni Delhi ve Kalküta'da törenlerle kutlanmıştır.

Said, Dante'nin ve başyapıtı *İlahi Komedya*'nın iyi bir okuru olmadığını da ortaya koyar. Batı uygarlığını lekeleyecek "küfür" bulmak için Batı edebiyatını tarayan Said, Dante'nin *Cehennem*'indeki Hz. Muhammed betimlemesine rastlar ve şu sonuca varır: "Bu noktada Dante'nin dizeleri, bu kadar kanlı canlı bir cezanın getirdiği öte dünya bilgisi ayrıntılarının hiçbirinden mahrum etmez okuru: Hz. Muhammed'in bağırsakları ile dışkısı pervasız bir özenle betimlenir."[49] İlk olarak, Said "müstehcenliğe, özellikle dışkıya ilişkin" anlamına gelen *scatological* ile "dünyanın sonu ile ilgili" anlamına gelen *eschatological* arasındaki farkı bilmemektedir; ikincisi, Said'in Dante'nin betimlemesinde pervasız bir özenin söz konusu olduğunu nasıl bildiğini sorabiliriz. Sanırım, Said'in kastettiği, bu betimlemenin görsel açıdan son derece çarpıcı olduğudur.

Daha sonra Said, *Cehennem*'in başlarında üç Müslümanın Platon ve Aristoteles gibi erdemli paganlar topluluğu içinde görülmesini çok önemli bir olay haline getirir ve sözlerini şöyle sürdürür: "Ama Hıristiyanlık öncesinin ünlülerini Hıristiyanlık sonrasının Müslümanlarıyla aynı kategoriye koymak, aynı 'dinsizliğin' cezasına mahkûm etmek gibi özel tarih karmaşaları, aykırılıklar rahatsız etmez Dante'yi. Kuran'ın Hz. İsa'nın peygamber olduğunu bildirmesine rağmen, Dante büyük Müslüman filozoflarla [İbn Sina ile İbn Rüşd] bu Müslüman hükümdarı [Salaheddin] kökten Hıristiyanlık cahili diye bellemeyi yeğler." Bu anlamsız yorum, kendisi de bir Hıristiyan olmasına rağmen, Said'in Hıristiyanlık öğretisi konusundaki temel bilgisizliğini açığa vurmaktadır. Günah işlememiş olsalar bile bu "çok değerli insanlar"ın (*gente di molto valore*), Hıristiyan öğretisine göre, Kilise dışında, bir başka deyişle ilk ayin

ve dolayısıyla "inancın kapısı" olan vaftiz olmaksızın kurtulmaları mümkün değildi. Üç Müslüman, Hıristiyanlığı bilmedikleri için değil, vaftizsiz öldükleri için Cehennem'in dış halkasındadırlar. Cehennem'in bu bölgeleri zamansız olduğu ve burada yaşayanlar sonsuza dek burada kalacakları için, tarih karmaşaları [anakronizmler] sorunu diye bir şey yoktur, özellikle de bu tarihsel kişilerin alegorik bir anlamları olduğu için. Elbette Said, MÖ 19'da ölen Virgilius'un Dante'nin rehberi olduğunun ve alegorik bir işlevi yerine getirdiğinin farkındaydı; Virgilius'un sesi, aklın ya da felsefi bilgeliğin sesidir. Alegori, *İlahi Komedya*'nın anlaşılmasında merkezi önemdedir: *littera gesta docet, quid credas allegoria* ("harf olayları öğretir, alegori inanman gerekenleri").

Kaldı ki, bu ünlü Müslümanlar, yukarıda sözü edilen topluluğa, Dante'nin Hıristiyan olmayan dünyadaki iyi her şeye yönelik derin saygısından ötürü dahil edilmişlerdi; onların Hıristiyanlık öğretisi gereğince kurtuluştan dışlanmaları Dante'yi üzmüş, onun için büyük bir manevi yük haline gelmişti: *gran duol mi prese al cor quando lo 'ntesi* ("büyük bir acı kapladı yüreğimi, bunu duyduğum an"). Dante, İbn Rüşd'ün "olanak halindeki anlık" kavramından da çok etkilenmişti. Dante'nin İbn Sina gibi Hıristiyan olmayanlara ve onların soyluluklarına saygı duymasını sağlayan yücegönüllü itki –bir başka deyişle, insanlığın ve insanlığın bütün manevi değerlerinin birliğine olan güçlü inancı: *universalis civilitas humani generis* ("insan soyunun evrensel birlikteliği")– Hz. Muhammed'i de Cehennem'in sekizinci halkasındaki ebedi cezasına göndermesine yol açmıştı. Dante ve on üçüncü yüzyılın sonuyla on dördüncü yüzyılın başlarındaki çağdaşlarının, İslam tarihiyle ilahiyatı ve onun kurucusu hakkındaki bilgileri son derece yetersizdi. Dante, Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin Hıristiyanlıkla İslam arasındaki büyük bölünmenin başlatıcıları olduklarına inanıyordu. Çağdaşları gibi Dante de, Hz Muhammed'in başlangıçta bir Hıristiyan ve papa olmak isteyen bir kardinal olduğunu sanıyordu. Bu yüzden, Hz. Muhammed [Dante'nin inanışına göre] insanları *bölen* birisiydi, oysa Dante insanlar arasında birliği –temel organik birliği– savunuyordu. Said'in göremediği nokta, Dante'nin Batı kültüründeki evrenselciliğe yönelik güçlü eğilimin kusursuz bir örneğini oluşturmasıdır.[50]

### Kendine Acıma, Emperyalizm Sonrası Kurban Edilmişlik ve Emperyalizm

Said genel olarak Batı'yı, özel olarak da Şarkiyatçılık disiplinini olabildiğince olumsuz resmetme amacını gerçekleştirmek için çeşitli taktiklere başvurmuş. Gözde hamlelerinden biri, Şark'ı Batı emperyalizminin, egemenli-

ğinin ve saldırganlığının sürekli bir kurbanı olarak betimlemek. Şark, asla bir eyleyen olarak, özgür iradesi ya da kendine ait tasarıları ve fikirleri olan etkin bir kişilik olarak görülmüyor. Çağdaş Ortadoğu kültürünün büyük bir bölümüne özgü o ham ve tatsız nitelik –kendine acıma– ve bütün kötülüklerin Batılı-Siyonist komplolarının bir sonucu olduğu inancı buradan kaynaklanıyor.[51] İşte Said'in "Filistin Sorunu"ndan alınmış, bildik komplolara inancının bir örneği:[52] Balfour gibi Siyonizm destekçileri, Siyonist planların en başından beri Filistin'in sömürgeleştirilmesinin Batılı güçlerin bir amacı haline getirildiğini çok iyi biliyorlardı. Herzl bu fikirden yararlanmıştı, Weizmann da bu fikirden yararlanmıştı, o günden beri önde gelen her İsrailli de bu fikirden yararlanmaktadır. İsrail, İslam'ı –sonra da Sovyetler Birliği'ni ya da komünizmi– denetlemek için bir araçtı. Demek ki, İsrail İslam'ı denetlemek için yaratılmıştı!

Kurban edilmişlik politikasına gelince, Said "bundan ölçüsüzce yararlanmıştır."[53] Said şöyle yazıyordu:

> Bana bu kitabı yazdıran, kısmen, bu sorunları yaşamışlığım oldu. Bir Filistinli Arabın Batı'daki, özellikle de Amerika'daki yaşamı, umut kırıcı. Amerika'da Filistinli Arabın siyasal açıdan var olmadığına, var olmasına izin verildiğinde de ya bir başbelası ya da bir Şarklı olarak var olduğuna dair neredeyse tam bir mutabakat var. Irkçılıkla, kültürel klişelerle, siyasal emperyalizmle, Arapların ya da Müslümanların maruz kaldıkları insandan sayılmama ideolojisiyle oluşan ağ gerçekten çok güçlü; her Filistinlinin benzersiz, cezalandırıcı bir yazgı olarak duyumsadığı şey de bu ağdır zaten.[54]

Biz fanilerin yalnızca hayalini gördüğü ayrıcalıklardan ve dolgun bir maaştan yararlandığı, bir yandan da kendisini kabul edip çeşitli ödüllerle onurlandıran ülkeye sürekli olarak nefretini kustuğu Columbia Üniversitesi'nde kadrolu olarak çalışan, herkesin saygı gösterdiği bir profesörün böyle bir kendine acıma içine girmesi mide bulandırıcı. Ian Buruma'nın Said'in anı kitabı *Out of Place*'e ilişkin değerlendirme yazısında belirttiği gibi, "Çektiği acılar ve sürgün konumu üzerinde ne kadar durursa, hayranları o kadar hayranlık duyuyor ona. Ne var ki, benim üzerimde tam tersi etkisi oluyor bunun. Bir anı kitabına biçim veren tutumlar arasında en az çekici olanıdır kendine acıma."[55]

Napolyon'un Mısır'ı sözde fethi, Said'in her kötülüğün Şarkiyatçılık'ta olduğunu gösterme tertibinde önemli bir simgesel rol oynar. Said'e göre, Napolyon Mısır'ı fethetmiş, ona egemen olmuş, onu kuşatarak yok etmiş,

ona sahip olmuş ve hükmetmiştir.[56] Mısır, Batılı vahşiliğin edilgen kurbanı olarak betimlenir. Aslında, Fransızlar yenilgiye uğramış ve dört yıldan daha kısa bir sürede apar topar geri çekilmek zorunda kalmışlardı; Napolyon Temmuz 1798'de buraya gelip, bir yıldan biraz uzun bir süre sonra bir daha dönmemek üzere buradan ayrılmış, Fransız kuvvetleri Eylül 1801'e kadar burada kalmışlardı. Bu kısa ara sırasında, Fransız Donanması Nil Savaşı'nda bozguna uğramış ve Fransızlar Murad Bey'i yakalayamamışlardı. Ayrıca, Kahire'de bir konut yasasının yürürlüğe sokulması üzerine isyanlar patlak vermiş ve Kahire'nin asker valisi Fransız kumandan Dupuy öldürülmüştü. Fransızlar Matariya'da Türklerle çarpışmak üzere ayrıldıklarında, Kahire'de Müslümanlar arasında başka isyanlar patlak vermişti, ama asıl kurbanlar Hıristiyanlar olmuş, pek çok Hıristiyan Müslümanlar tarafından öldürülmüştü. Fransız kumandan Kléber de öldürülmüştü. Mısırlıları "Öteki" olarak görmek ve İslam'ı aşağılamak bir yana, Fransızlar 1798'den başlayarak Müslümanların görüşüne karşı son derece duyarlı olmuşlardı; Napolyon'un Kuran'ı çok iyi bildiği görülüyordu. Belki de işin en tuhaf yanı şudur: Kléber'in öldürülmesinden sonra, Fransız ordusunun kumandası General J. F.'ye (Baron de Menou) geçmiştir; Fransız kumandan daha önce Müslüman olmuştu ve Müslümanlarla uzlaşmayı sağlayacak çeşitli önlemleri uygulamaya soktu.

Nobel ödüllü Mısırlı roman yazarı Necib Mahfuz bir konuşmasında ülkesinin yüzyıllar süren bilim aleyhtarlığından Napolyon'un Mısır seferi sayesinde kurtulduğunu belirtmişti. Mısır bütün modernliğini Napolyon'a borçludur![57] "Mısır Fethi"nin kötülükleri hakkında söyleyeceklerimiz bu kadar.

Said, Mısır'ın daha sonraki tarihini inceleme zahmetine katlanmış olsa, hemen herkesçe modern Mısır'ın kurucusu kabul edilen Muhammed Ali'nin tarihiyle karşılaşacağı için bütün Batı emperyalizmini yerli yerine oturtabilirdi. Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması Batılı güçlerin asla çıkarına değildi, hatta böyle bir amaçları da yoktu. Osmanlı İmparatorluğu imparatorluk kazanımlarını korumak için pek çok kez Avrupalıların desteğine başvurmuş ve onlardan destek görmüştü. Fransızların onur kırıcı geri çekilmelerinden sonra, Osmanlıların en zorlu hasmı bir Müslümandı: "Osmanlı İmparatorluğu'nun yerine kendi imparatorluğunu geçirmek gibi çok büyük bir tutkusu olan"[58] becerikli, ama hırslı Mısır valisi Muhammed Ali Paşa. Napolyon'u örnek alan Muhammed Ali Mısır'ın çağdışı kurumlarından birçoğunu modernleştirmiştir. Osmanlılar bir kez daha, Britanya, Rusya, Avusturya ve Prusya gibi, kendi imparatorluk alanlarını genişletmek için sultanın zor durumundan yararlanmak isteyen büyük güçlerin yardımıyla engel

oldular Ali'nin imparatorluk hayallerine. Bir süre sonra, Muhammed Ali'nin torunu İsmail de Mısır'ı modern bir imparatorluk gücü haline getirmeyi hayal etmiştir. 1870'li yılların ortalarına gelindiğinde, "kuzeyde Akdeniz'den Victoria Gölü'ne, doğuda Hint Okyanusu'ndan Libya çölüne uzanan uçsuz bucaksız bir Mısır imparatorluğu ortaya çıkmıştı."[59]

On dokuzuncu yüzyıl emperyalizmini bağlamına oturtmak ve Ortadoğu tarihinin Ortadoğulu eyleyenlerce kurulduğunu göstermek için bu tarihi ayrıntılar üzerinde durdum; bu insanlar "emperyal güçlerin çaresiz kurbanları değil, bölgelerinin yeniden yapılandırılmasına etkin bir biçimde katılan kimselerdi."[60] Ama bu, elbette, "Şarklılar"ı kendi yazgılarına hükmetmekten aciz, Batı emperyalizminin kurbanları olarak göstermek isteyen Said'in işine gelmez. Şarkiyatçılara yüklediği suçları işleyen –bir başka deyişle, Mısır halkının sesine kulak vermeyen ve yerli eğilimler, arzular, özgürce seçilmiş eylemler yoluyla oluşturulmuş gerçek Yakındoğu tarihini görmezlikten gelen– Said'in kendisidir.

*Şarkiyatçılık*'ta Said şunları yazar: "Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında gizli diplomasi, Yakınşark'ı önce etki alanlarına, ardından da mandalara (ya da işgal edilmiş topraklara) bölmekte kararlıydı."[61] Bu bütünüyle yanlıştır; işte iki tarihçinin duruma ilişkin görüşleri: "Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla ve modern Ortadoğu'nun kurulmasıyla sonuçlanan olaylar zincirini, Ortadoğu'yu bölme amacındaki gizli diplomasi *değil*; daha çok, Osmanlı yöneticilerinin Almanya'yla yazgı birliğine gitme kararları başlatmıştır. Modern Ortadoğu tarihindeki en önemli karar buydu ve hiçbir biçimde kaçınılmaz değildi. Osmanlı İmparatorluğu ne varlığını sürdürebilmek için bir son çareye başvurmak zorunda bırakılmıştı, ne de buyurgan bir Alman müttefik ve kayıtsız, hatta düşman bir İngiliz politikasıyla bu yola sokulmuştu. Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi isteğiyle girdabın içine dalması, doğrudan topraklarını genişletmeye ve itibar kazanmaya yönelik emperyalist Osmanlı politikasını yansıtıyordu daha çok."[62] [vurgu özgün metne aittir]

Başbakan Asquith günlüğünün Mart 1915 tarihli bölümünde şunları yazıyordu: "[Hem Dışişleri Bakanı Sir Edward Grey, hem ben] gelecekteki çıkarlarımız açısından en iyi şeyin savaş sonunda hiçbir şey almadığımızı ve hiçbir şey elde etmediğimizi söyleyebilmek olduğunu düşünüyoruz." Benzeri biçimde, Nisan/Mayıs 1915 tarihli Bunsen Komitesi, beş ana vilayetten oluşan bağımsız, ama merkezi olmayan bir imparatorluğun korunmasını açıkça yeğliyordu: Anadolu, Ermenistan, Suriye, Filistin ve Irak-Cezire. Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden yaklaşık bir yıl sonra, Britanya

hâlâ Türkiye'nin Asya'daki varlığının sona ermesini görmek istemiyordu.[63] Buna karşılık, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıntıları üzerinde kendi imparatorluğunu kurmak isteyen kişi bir Araptı: Mekkeli Şerif Hüseyin.

Benzeri biçimde, T. E. Lawrence'dan söz ederken, Said şöyle yazar: "Lawrence'ın çalışmalarının büyük dramı, ilkin (cansız, zamansız, güçsüz) Şark'ı harekete geçirme; ikinci olarak, bu harekete özünde Batılı bir biçim dayatma[sıdır]."[64] Bir kez daha, Arapların edilgen olduğunu, onlar adına kararlar alınıp bu kararların onlara dayatıldığını varsayan Said'in kendisidir, sanki Araplar arzuları olamayan ve özgürce hareket edemeyen birer çocuk ya da budalaymış gibi. Elbette, Mekkeli Şerif, Hüseyin bin Ali ve oğlu Faysal'ın Birinci Dünya Savaşı sırasında son derece önemli rolleri olmuştur ve savaş sonrası beliren durumdan Batılı güçler denli sorumludurlar.

Bu yüzden, Said'in Batı emperyalizmine, onun sözde kötülüklerine ilişkin duygusal dili, bütün bölgenin gerçek, bütünsel tarihi arka planını gizlemektedir. Fransız varlığı dört yıldan daha kısa sürmüşken ve Fransızlar İngilizlerle Türkler tarafından onur kırıcı bir biçimde saf dışı bırakılmışken, Osmanlılar 1517 yılından beri –toplam 280 yıl!– Mısır'a hükmetmişlerdi. Daha sonraki İngiliz ve Fransız egemenliğindeki yönetimleri saysak bile, Mısır 67 yıldır, Suriye 21 yıldır, Irak ise yalnızca 15 yıldır Batı'nın denetimi altındaydı. Ve, elbette, Suudi Arabistan hiçbir zaman Batı'nın denetimi altına girmedi. Bunu, 781 yıl boyunca Müslümanlarca yönetilen Güney İspanya, 381 yıl boyunca Müslümanlarca yönetilen Yunanistan'la karşılaştırın; Roma'yı gölgede bırakan görkemli Hıristiyan başkenti Bizans hâlâ Müslümanların elinde.[65] Ne var ki, İspanyolların ya da Yunanlıların herhangi bir "kurban edilmişlik" politikasından haberim yok.

**Said'in Batı Karşıtlığı**

1994 tarihli oldukça içtenliksiz bir Sonsöz'de Said Batı karşıtı olduğunu da, Şarkiyatçılık olgusunun bütün Batı'yı gösteren bir kapsamlayış (*synecdoche*) olduğunu da inkâr ediyor ve "Şark" ile "Garp" gibi değişmez bir gerçekliğin ya da kalıcı bir Şark gerçekliğinin var olduğuna inanmadığını, hele kalıcı bir Garp özünden daha da az söz edilebileceğini, Şark ile İslam'ın gerçekte ne olduğunu göstermekle ilgilenmediğini, böyle bir gücünün de olmadığını öne sürüyor.[66]

Bütün bu yadsımalara karşın, Said'in Batı karşıtı olduğunu görmek için *Şarkiyatçılık*'ı okumak yeterli. Yer yer "Şark" ile "Garp"ı tırnak içine alsa da, Said'in polemiğinin bütün gücü, epey kalın çizgilerle kurduğu Batı-Doğu,

Şark-Avrupa, Biz-Öteki zıtlıklarından ve karşıtlıklarından kaynaklanıyor.

Said şöyle yazmış: "Sözgelişi, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Hindistan'daki ya da Mısır'daki bir İngilizin bu ülkelere duyduğu ilgi, onları zihninde İngiliz sömürgesi konumuna yerleştirmiş olmasından bağımsız değildir, kanımca tartışma götürmez bir şeydir bu. Bu söylediğim, Hindistan ile Mısır'a ilişkin tüm akademik bilginin, bir biçimde, [emperyalizme ilişkin] kaba siyasal gerçekler tarafından lekelendiğini, damgalandığını, bozulduğunu söylemekten çok farklı olabilir; ama yine de, elinizdeki Şarkiyatçılık incelemesinde *söylediğim bu*."[67] [vurgu özgün metne aittir]

Said'in bütün Avrupalılara ilişkin değerlendirmesi şöyle: "Dolayısıyla, Şark hakkında dile getirebilecekleri bakımından her Avrupalının sonuçta ırkçı, emperyalist, neredeyse hepten etnikmerkezci olduğunu söylemek de yerinde olur."[68] Bir başka deyişle, her Avrupalı ırkçı olduğu gibi, bir de *zorunlu olarak* öyledir. Said, özellikle "Garp" hakkında özcülük karşıtı olduğunu açıkça öne sürmektedir. Ama işte Said'in bir başka yerde söyledikleri: "Önce Şark ile Batı arasına konan sınırı ele alalım. Zaten *İlyada*'dan beri belirgin bir sınırdır bu. En etkili Doğu çağrışımlarından ikisi, mevcut en eski ve en yeni tarihli iki antikçağ oyununda –Aiskhylos'un *Persler*'i ile Euripides'in *Bakkhalar*'ında– ortaya çıkar... Şark'ın bu oyun çiftinde onu Batı'dan ayıran iki yüzü, Avrupa'nın imgesel coğrafyasının temel motifleri olarak varlığını sürdürecektir. İki kıta arasına bir hat çekilir. Avrupa güçlü, dillendirilmiş olandır; Asya bozguna uğrayandır, uzakta, belirsiz kalandır."[69]

Keith Windschuttle'ın yukarıdaki alıntıyla ilgili yorumunda belirttiği gibi:

> Said'in iddiasına göre, bu motifler Batı kültüründe modern döneme kadar varlığını sürdürür. Aiskhylos, Dante, Victor Hugo ve Karl Marx'ınki gibi birbirinden son derece farklı bakış açılarını içinde barındıran bir gelenektir bu. Ne var ki, Said Avrupa'nın imgesel coğrafyasının Eski Yunan'dan beri varlığını sürdüren "temel motifleri"ni betimlerken, Batı'ya belirli bir değer yargıları bütünü üretmiş tutarlı bir özkimlik atfetmektedir: "Avrupa güçlü, dillendirilmiş olandır; Asya bozguna uğrayandır, uzakta, belirsiz kalandır"; 2500 yıldır değişmeden kalan değer yargılarıdır bunlar. Bu, elbette, Said'in başka yerlerde büyük bir güçle mahkûm ettiği "özcülük" kavramından yararlanmanın ta kendisidir. Kısacası, özcü ve tarihdışı olan, Said'in yapıtının kendisidir. Said, Şarkiyatçıların çalışmalarında son derece kuşku götürür olduğunu söylediği kusurları işlemektedir.[70]

Yukarıdakiler Said'in Batı karşıtı özcülüğünü kanıtlamaya yetmiyormuş gibi, işte bir inci daha: "Şark, sırf sıradan on dokuzuncu yüzyıl Avrupalısının varsaydığı tüm o basmakalıp biçimleriyle 'Şarklılığı' keşfedildiği için değil, Şark'ın Şarklı *kılınabilmesi* –yani, Şarklı kılınmışlığa boyun eğmesi– için de Şarklaştırıldı."[71] Burada Said'in son indirgemeci saçmalığıyla karşılaşıyoruz: sıradan on dokuzuncu yüzyıl Avrupalısı!

Said'in taktiğinin bir parçası da, kendi kuramsal çerçevesine uymayan Batılı yazarları ve bilim adamlarını dışarıda bırakmaktır. Said'e göre, bütün Avrupalılar *a priori* ırkçı olduğu için, ırkçı olmayan yazarları alıntılayabilmesi elbette olanaksızdır. Gerçekten de, Avrupalı olmayan kültürlerin çeşitli yönlerinden etkilenmiş, bu kültürleri övmüş ve kendi çökmüşlükleri, bağnazlıkları, hoşgörüsüzlükleri ve savaşçılıkları ile karşılaştırmış Batılı yazar, bilim adamı ve gezginlerden alıntılarla oluşturulmuş, *Şarkiyatçılık*'a koşut bir yapıt yazılabilir.

Said, Aiskhylos'un *Persler*'inden ve bu yapıtın Batı uygarlığında güya "Öteki"ni kalıcı olarak yaratmasından uzun uzun söz eder. Ne var ki, büyük bir olasılıkla MÖ 480'de bizzat katıldığı ve beşinci yüzyıl Atina'sının varlığının bağlı olduğu bir savaşı –Salamis Savaşı– anlatırken, bir zafer edasına bürünmesinden ötürü bağışlayabiliriz Aiskhylos'u. Yunanlılar yitirdikleri kırk gemiye karşı iki yüz gemiyi yok etmiş ya da ele geçirmişlerdi ve bu, Aiskhylos için özgürlüğün zorbalık üzerindeki, Atina demokrasisinin Pers emperyalizmi üzerindeki zaferini simgeliyordu; çünkü unutmamak gerekir ki, Persler acımasız emperyalistlerdi ve yönetimleri kuşaklar boyunca Yunanlılara aykırı gelmişti.

Kaldı ki, Said Yunan uygarlığına ve tarihine biraz daha yakından baksaydı ve Herodotos'un büyük tarihine göz atma zahmetine katlansaydı, Batı uygarlığının gene köklü özellikleri olan ve Said'in binbir çabayla gizlemeye ya da kabul etmemeye çalıştığı iki niteliğiyle karşılaşacaktı: yalnızca bilgi adına bilginin ardına düşmek ve insanların birliğine olan derin inanç, bir başka deyişle Batı uygarlığının evrenselciliği. Batı dillerindeki "tarih" sözcüğünün kaynağı olan Yunanca *historia* sözcüğü "araştırma" ya da "irdeleme" anlamına gelir; Herodotos da yapıtının araştırma ürünü olduğuna, gördüklerinin, işittiklerinin ve okuduklarının araştırmayla desteklenip doğrulanması olduğuna inanıyordu. Herodotos'a göre, "tarihsel gerçeklerin içsel bir değerleri ve ussal bir anlamları vardır." Herodotos ırkçı önyargıdan tamamıyla uzaktır –gerçekten de, Plutarkhos daha sonra onu *philobarbaros* olarak nitelendirecektir; bu sözün en yakın modern karşılığı "yabancısever" olsa gerektir– ve yapıtında Perslerle Pers uygarlığına yönelik hayli olumlu bir tutum göze

çarpar. Herodotos Persleri dürüst ("yalan söylemeyi başka her şeyden daha küçük düşürücü kabul ederler"), cesur, ağırbaşlı ve krallarına bağlı kimseler olarak anlatır. İncelediği çeşitli halkların dinlerine gelince, Herodotos bütün bu dinlere yönelik alışılmış entelektüel merakını, ama aynı zamanda da saygısını ortaya koyar, çünkü "bütün insanlar tanrısal şeyleri eşit ölçüde bilirler."[72]

Ortaçağ'da bile, Maxime Rodinson'un sözleriyle, "İslam dinine ilişkin nesnel temelli bilimsel bir bilgiyi edinmeye ve aktarmaya yönelik ... olağanüstü bir çaba" göstermeye hazır kişiler görürüz Hıristiyan Kilisesi'nde. Rodinson, olağanüstü bir kişiliği olan Cluny Başrahibi Aziz Pierre'den (1094-1156) söz etmektedir. Aziz Pierre'in yalnızca polemikçi gerekçelerle değil, "çıkardan bağımsız bir merakın itkisiyle"[73] bunu yaptığından kesinlikle emindir Rodinson.

Avrupa'da bazı düşünürler, yazarlar ve bilim adamları kendi kültürlerini eleştirmenin ve Batı dışındaki başka kimselere yönelik hoşgörüyü teşvik etmenin bir aracı olarak soylu vahşi temasını işlemişlerdir. Belki de on altıncı yüzyılın soylu vahşi öğretisinin gerçek kurucusu Petrus Anglerius'tu (1459-1525). 1516'da yayımlanan *De Orbo Novo* adlı yapıtında Anglerius, açgözlülük, darkafalılık, hoşgörüsüzlük ve zalimliklerinden ötürü İspanyol *conquistador*'larını eleştiriyor; onları "paradan, yasalardan, düzenbaz yargıçlardan, aldatıcı kitaplardan ve belirsiz bir geleceğin kaygısından arınmış oldukları için daha mutlu olan" Yerlilerle karşılaştırıyordu. Ama Anglerius'un etkisiyle, kültürel görecilik fikrinin de kaynağı olan "Yamyamlar Üzerine" (y. 1580) başlıklı ünlü denemesinde ilk eksiksiz soylu vahşi portresini geliştirmek Montaigne'e düşecekti. Brezilya Yerlilerinin görece ürkütücü göreneklerine ilişkin oldukça iğreti bilgisini basit, sıradan bir adamdan edinen Montaigne, bu göreneklerin bazılarını anlatıp şu sonuca varır:

> Bu eylemlerin korkunç vahşiliğini görmek durumunda olmamız o kadar kaygılandırmıyor da beni, daha çok, onların kusurları hakkında böylesine doğru hükümler verirken, kendi kusurlarımızı görmezlikten gelmemiz endişelendiriyor. Bir insanı canlı canlı yemek, öldükten sonra yemekten; henüz her şeyi hissedebilen bir bedeni gergi aletiyle parçalayıp ona işkence etmek, onu yavaş yavaş pişirmek, sonra da ezip yemeleri için köpeklerle domuzlara vermek –yalnızca okumakla kalmayıp yakın zamanlarda, eski düşmanlarımız arasında değil, komşularımızla yurttaşlarımız arasında, daha da kötüsü merhamet ve din kisvesi altında gördüğümüz bir uygulama– bir insanı öldükten sonra pişirip yemekten daha barbarca geliyor bana.

Montaigne aynı denemenin bir başka bölümünde Yerlilerin mutlak yalınlığının, saf hallerinin ve yozlaşmamışlıklarının altını çizer. "Dövüşmeleri bile bütünüyle soyludur." Anglerius gibi, Montaigne'in de bu soylu vahşilere ilişkin oldukça kuşku götürür, ikinci elden bilgisi, kendi kültürünü ve uygarlığını eleştirip ahlaki açıdan mahkûm etmekten alıkoymaz onu: "Her tür barbarlıkta onları aşıyoruz."

On yedinci yüzyıl, Jurieu ve Bayle'inkiler gibi İslam'a ilişkin bazı gerçekten olumlu değerlendirmelere tanık olmuştur. Jurieu'ye kulak verelim: "Gerçekten şu söylenebilir: Sarazenlerin Hıristiyanlara karşı acımasızlığı ile Papalığın gerçek inançlılara karşı acımasızlığı birbiriyle karşılaştırılamaz. Vaud halkına karşı savaşta ya da yalnızca Aziz Bartholomaeus Günü'ndeki katliamlarda, Sarazenlerce Hıristiyanlara yönelik bütün kıyımlarda dökülenden daha fazla kan dökülmüştür din adına. İnsanları, Müslümanlığın acımasız bir hizip olduğu, insanları ya ölüm, ya da Hıristiyanlıktan vazgeçme seçenekleriyle karşı karşıya bırakarak yayıldığı önyargısından kurtarmak şarttır. Bu hiçbir biçimde doğru değildir; ayrıca, Sarazenlerin tutumu, yamyamların acımasızlığını aşan Papalığın tutumuna kıyasla İsevi bir yumuşaklıktı."

Jurieu'nün *Lettres Pastorales* (1686-1689) adlı eserinin büyük önemi, ancak onun Bossuet'nin can düşmanı bir Huguenot papazı olduğunu ve Nantes Fermanı'nın iptalinden sonra Felemenk'ten yazdığını fark ettiğimizde netlik kazanır. Jurieu, Roma Katolikliğini eleştirmek için Müslümanların hoşgörüsünden yararlanmaktadır – onun için Sarazen'in "İsevi yumuşaklığı" Katolikliğin Aziz Bartholomaeus Günü'ndeki barbarlığıyla karşıtlık oluşturmanın bir yoludur.

Pierre Bayle, Jurieu'den çok etkilenmiş ve İslam'ın hoşgörüsünü övmeyi sürdürmüştür. Bayle, Türklerin hoşgörüsü ile Hindistan'da Brahmanların Portekizlilerden gördükleri eziyetleri ve İspanyolların Amerika'da yaptıkları barbarlıkları karşılaştırır. "[Müslümanlar] öteki dinlere karşı her zaman Hıristiyanlardan daha insanca davranmışlardır." Bayle, bir hoşgörü savunucusuydu – zaten kendisi de hoşgörüsüzlüğün kurbanı olup Felemenk'ten kaçmak zorunda kalmamış mıydı?

On yedinci yüzyılda Jurieu ve Bayle için Türk, Müslümanla eşanlamlıydı, böylece Türk hoşgörüsü genel olarak Müslüman hoşgörüsüne dönüşüyordu. Daha sonra, on yedinci yüzyılın sonunda yayımlanan *Bir Türk Hafiyesinin Yazdığı Mektuplar* on sekizinci yüzyılın sözde yabancı mektup modasını başlatıyordu; bu tür yayınlar arasında şunları sayabiliriz: Montesquieu'nün yazdığı *İran Mektupları* (1721), Madame de Grafigny'nin yaz-

dığı *Bir Perulunun Mektupları* (y. 1747), D'Argen'ın yazdığı *Çin Mektupları* (1750), Voltaire'in *Felsefe Sözlüğü*'ndeki Asyalı (1752), Horace Walpole'un *Xo Ho'dan Mektup*'u (1757; Londra'daki Çinli filozofun Pekin'deki arkadaşı Lien-Çi'ye mektubudur bu) ve Goldsmith'in yazdığı *Dünya Vatandaşı* (1762; bu mektupta Lien Çi Altangi İngilizlerin davranışları hakkında hiciv dolu felsefi yorumlarda bulunur).

Kont Henri de Boulainvilliers'in (1658-1722) Hz. Muhammed'i savunan yaşamöyküsü, yazarın ölümünden sonra 1730'da Londra'da yayımlanmıştır. Avrupa'nın İslam'a ve onun kurucusu Hz. Muhammed'e bakışını şekillendirmede bu kitabın önemi ne kadar vurgulansa azdır; hiç kuşkusuz, bu kitap Voltaire ile Gibbon'ı derinden etkilemiştir. Boulainvilliers, Hz. Muhammed'den ve İslam'ın kökeninden "kendi teolojik önyargılarının bir aracı" olarak, ayrıca genel olarak Hıristiyanlığa, özel olarak da ruhban sınıfına karşı bir silah olarak yararlanabiliyordu. İslam'ı akla uygun buluyordu, İslam insanın olanaksız şeylere inanmasını şart koşmuyordu – gizemler yoktu, mucizeler de. Hz. Muhammed, Tanrı olmamakla birlikte, benzersiz bir devlet adamıydı ve Eski Yunan'ın yetiştirdiği yasa koyucuların hepsinden daha büyük bir yasa koyucuydu.

George Sale'in Kuran çevirisi (1734) İngilizcedeki ilk doğru çeviridir. Sale de, Hz. Muhammed biyografisini dikkatle okuduğu Boulainvilliers gibi, şuna kesinlikle inanıyordu: "öyle görünüyor ki Tanrı, [Arapları], Hıristiyan kilisesini cezalandırsın diye kasten ortaya çıkarmıştır – çünkü kilise, en kutsal dine, kendi dinine uygun şekilde yaşamamıştır."

Voltaire'in tutumu, bütün yüzyılın tipik tutumu olarak görülebilir. Voltaire, dine karşı saygısız ve bir Müslüman açısından küfür sayılabilecek oyunu *Mahomet*'te (1742) Hz. Muhammed'le ilgili yazdıklarından pişman olmuş gibidir; oyunda Peygamber insanların ruhlarını tutsak eden bir hilekâr olarak sunulur: "Hiç kuşku yok ki, onu olduğundan daha kötü göstermişim."

Ama Voltaire *Töreler Üzerine Deneme*'sinde (1756) ve *Felsefe Sözlüğü*'nün çeşitli maddelerinde genel olarak Hıristiyanlığa, özel olarak da Katolikliğe karşı İslam'ın lehine önyargılı olduğunu ortaya koyar.

Voltaire *Ellilerin Vaazı*'nda (1762), saçma bulduğu için İsa'nın tözsel dönüşümü gibi Hıristiyan gizemlerine; inanılmaz bulduğu için Hıristiyan mucizelerine ve çelişkilerle dolu bulduğu için Kutsal Kitap'a saldırır. [Voltaire'e göre] Hıristiyanlığın Tanrı'sı acımasız ve nefret edilmeyi hak eden bir zorbaydı. Bunun tersine, Voltaire İslam'ın dogmalarını [nasslar] yalınlığın ta kendisi olarak görür: Allah'tan başka Tanrı yoktur ve Hz. Muhammed

onun Peygamberidir. Bütün yaradancılar [*deists*] için, İslam'ın varsayımsal rasyonelliği çekiciydi: rahipler yoktu, mucizeler de, gizemler de. Buna bir de Hıristiyanlığın hoşgörüsüzlüğünün tersine İslam'ın öteki dinlere yönelik mutlak hoşgörüsü gibi başka inançlar ekleniyordu.

Voltaire gibi Gibbon da, Hıristiyanlıkla karşıtlığını daha belirgin kılabilmek için İslam'ı olabildiğince olumlu bir bakış açısıyla sunuyordu. Gibbon, İsa'nın Tanrılığı şeklindeki Hıristiyan öğretisini dolaylı olarak eleştirmenin bir aracı olarak Hz. Muhammed'in insanlığını vurguluyordu. Gibbon'ın ruhban sınıfı karşıtlığı, İslam'ın bu lanetli sınıftan, rahiplerden sözde bağımsızlığının altını çizmeye yöneltiyordu onu. Gibbon'un İslam'a ilişkin yaradancı görüşü –İslam'ın akla dayalı, ruhban sınıfından arınmış bir din; bunun yanı sıra, Hz. Muhammed'in akıllı ve hoşgörülü bir yasa koyucu olduğu– sonraki yıllarda bütün Avrupalıların bu kardeş dini algılama tarzlarını çok büyük ölçüde etkilemiştir.

Ama Aydınlanmanın Öteki'ne olan açıklığını, onun evrenselciliğini ve hoşgörüsünü sergileyen yapıt, hiç kuşkusuz Gotthold Lessing'in 1778/1779'da yazdığı *Bilge Nathan*'ıdır. İki izlek –"insan olmak yeterlidir" ve "dostum ol"– oyunu baştan sona kuşatır ve oyuna insani boyutunu verir. Lessing üç tektanrılı din arasında dostluğu savunarak –Hıristiyan Haçlılarını bozguna uğratan büyük Müslüman önder Salaheddin Eyyubi (1137-1193), üç ana karakterden biridir–, İslam, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin temsilcisi üç oğlundan her birine dinin temsilcisi bir yüzük veren baba (Tanrı) alegorisini anlatır:

> Her birinizde
> babanın sunduğu bir yüzük varsa,
> hepiniz inanın kendinizdekinin gerçek yüzük olduğuna.
> Belki de baba artık katlanmamayı seçmiştir
> tek yüzüğün tahakkümüne;
> ve elbette, hepinizi çok sevdiği için,
> ayırmadığı için birinizi ötekinden, memnun etmezdi onu
> birini öteki ikisinin hükmedicisi olarak kayırmak.
> Bu özgür sevginin onurunu yaşayın her biriniz,
> önyargının etkisinden uzak; çaba gösterin her biriniz
> yarışmaya kardeşlerinizle, sergilemek için
> yüzüğünüzün erdemini; destekleyin onun gücünü
> şefkatle, iyilikle, anlayışla,

içinizden teslim ederek kendinizi Tanrı'ya.[74]

Said'in oldukça kasıtlı dışlamalarına –Araplara, Türklere ve İslam'a olumlu bakan yazarlardan söz etmemesine– ilişkin örnekleri çoğaltabilirim; sözgelimi, Mısır ve Arabistan'daki gezileri "içinde Britanya emperyalizmine karşı şiddetli bir tepki yaratan ve ömrünün ikinci yarısını Mısır, Hindistan, Arabistan ve İrlanda'daki milliyetçi dava lehine pek çok şiir, kitap ve risale yayımlayarak geçiren"[75] W. S. Blunt (1840-1922) gibi yazarlar. Sözgelimi, şunları yazan Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762) gibi yazarlar: "Efendim, bu insanlar [Türkler] onları sunduğumuz kadar kaba insanlar değiller. Görkemli yanlarının bizim beğenimizden farklı, belki de daha üstün bir niteliği olduğu doğrudur. Yaşamlarını müzikle, bahçelerle ve nefis yiyeceklerle geçirirken yaşama ilişkin doğru bir görüşleri olduğu kanısındayım neredeyse; oysa biz bir siyaset tertibiyle beyinlerimize işkence ediyor ya da asla ulaşamayacağımız bir bilimle uğraşıyoruz."[76] Ya da sonradan İslam'ı kabul eden, Kuran'ı çeviren, Mısır hakkında romanlar yazan ve *Islamic Culture* dergisinin yayın yönetmenliğini üstlenen Marmaduke Pickthall gibi yazarlar. Ya da *Literary History of Persia* (1902-24; İran'ın Edebiyat Tarihi) gibi anıtsal bir yapıtı kaleme alan ve İran milliyetçiliği davasını da savunan E. G. Browne (1862-1926) gibi yazarlar.

Burada vurgulanması gereken önemli nokta, Said'in görünüşte bilgiye dayalı ve kesin seçimindeki kasıtlı yanlı niteliği vurgulamaktır; Batı edebiyatını tarayarak Said'in öne sürdüğü savın karşıtını öne sürebiliyorum. Üstelik, benim seçimim Batı kültürünün kıyılarından derlenmiş bazı ikincil önemdeki kişilerden değil, o kültürün oluşturucularından, Montaigne, Bayle, Voltaire, Gibbon, Lessing ve alıntılamadığım Montesquieu (*İran Mektupları*, 1721) ile Diderot (*Bougainville Gezisine Ek*, 1772) gibi kimselerden –son ikisi, Avrupa Aydınlanmasının aklı, nesnel gerçekliği ve evrenselci değerleri temel alan tutumunu yansıtmaktadır– meydana geliyor.

Çoğu zaman, Said'in yalnızca Şarkiyatçıların ne denli kılı kırk yaran bir titizlikte, akademik, kısacası bilimsel ve başarılı olmalarına içerlediği izlenimini ediniyor insan; Said özellikle Şarkiyatçıların çeşitli dilleri büyük bir yetkinlikle bilmelerini kıskanıyor. Sözgelimi, Said D'Herbelot'nun Arapça, Farsça ve Türkçe okuyabildiğini diş bileyerek kabul edip, sonra da D'Herbelot'nun *Şark Kitaplığı*'nı *harf sırasına göre* düzenlemiş olmasından esef duyuyor adeta![77] Said, "özel Şarkiyatçı teknikler – sözlük oluşturma, dilbilgisi, çeviri, kültürel şifre çözümleri"nden sanki bunlar Şark'ı parçalama, boyunduruk altına alma, ona egemen olmada kullanılan işkence aletleriymiş gibi

söz ediyor.[78] "Düzenleyici şifreler, sınıflandırmalar, örnek vakalar, süreli yayınlar, sözlükler, dilbilgisi kitapları, yorumlar, edisyonlar, çeviriler"le ilgili olarak da aynı içerleme dile getiriliyor; bu da olsa olsa Said'in bilimden nefreti olarak görülebilir.[79] Batı'nın entelektüel enerjisi ve merakı, bir başka deyişle "etkinliği, yargı gücü, hakikat istenci ve bilgisi" bütünüyle "saldırganlık" olarak nitelendirilip bir kenara itiliyor.[80]

**Batı Uygarlığının Yanlış Anlaşılması**

Batı uygarlığını baştan sona kuşatan altın çizgi rasyonalizmdir. Aristoteles'in belirttiği gibi, insan doğası gerçeği bilme çabası içindedir. Bu bilme çabası bilimi ortaya çıkarır; bilim, aklın uygulamaya geçirilmesinden başka bir şey değildir. Zihinsel sorgulayıcılık Batı uygarlığının ayırt edici özelliklerinden biridir. J. M. Roberts'in söylediği gibi:

> Bazı uygarlıkların başka dünyalar hakkındaki büyük kayıtsızlığı ve meraktan yoksunluğu çok kapsamlı bir konudur. Neden, çok yakın zamanlara kadar, İslam bilginleri Latince ya da Batı Avrupa dillerindeki metinleri Arapça'ya çevirme yönünde hiçbir istek duymadılar? Neden İngiliz şairi Dryden Moğol imparatoru Evrengzib'in ölümünden sonra Delhi'de kimin tahta geçeceğini konu alan bir oyunu rahat rahat yazabiliyorken, hiçbir Hintli yazarın on yedinci yüzyıl İngiliz sarayının aynı ölçüde dramatik politikası hakkında bir oyun yazmayı asla düşünmemiş olduğunu kolaylıkla tahmin edebiliyoruz? Şurası açık: Avrupalının sorgulayıcılığının ve serüvene açıklığının, ekonomiden –ekonomi ne kadar önemli olursa olsun– daha derin bir nedeni olsa gerektir. Avrupalılara yola koyulup dünyayı ele geçirebilecekleri duygusunu veren, açgözlülük değildi yalnızca. Kazanç tutkusu belirli bir halk ya da kültürle sınırlı değildir. On beşinci yüzyılda pek çok Arap, Gucratlı ya da Çinli tacirin paylaştığı bir tutkuydu bu. Bazı Avrupalılar daha fazlasını istiyorlardı. Keşfetmek istiyorlardı.[81]

Bütün insan etkinliklerini sırasıyla para, cinsellik ve iktidara indirgeyen indirgemeci Marksçılar, Freudcular ve emperyalizm karşıtları, çıkardan bağımsız zihinsel sorgulama kavramını, bilgi için bilginin ardına düşmeyi anlamakta güçlük çekerler. Avrupalı insan doğası gereği bilme çabası içindedir. Kuşkusuz, bilim, aşağı madenleri altına dönüştürmenin yollarını bulma itkisini kısmen pratik sorunları çözmeye yönelik çabalara borçluydu; ama elbette bilme, hakikate ulaşma arzusuna da pek çok şey borçluydu

– Karl Popper gibi filozofların bu itkiyi tinsel bir başarı olarak adlandırmalarının nedeni budur. Bu yüzden, Said'in tek tek her Şarkiyatçıyı en bayağı itkilerle lekelemeye yönelik umutsuz çabaları esef verici olduğu gibi, Batı uygarlığını baştan sona kuşatan bu altın çizgiye de hak ettiği ağırlığı vermekten uzaktır.

Said'e birilerinin şunu anımsatması gerek: Yakındoğu halkının kendi geçmişini ve kendi kimliğini yeniden elde edip keşfetmesi de, Avrupalıların bu bilme arzusu sayesinde olmuştur. On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında Mezopotamya'da, Eski Suriye'de, Eski Filistin'de ve İran'daki arkeolojik kazılar bütünüyle Avrupalılar, daha sonra da Amerikalılar tarafından yürütülmüştür – insanlığa mirasının büyük bir bölümünü kazandıran Mısırbilim, Asurbilim, İranbilim gibi disiplinler, sorgulayıcı Avrupalı ve Amerikalıların yaratılarıydı yalnızca. Buna karşılık, öğretisinden kaynaklanan nedenlerle, İslam bilinçli olarak Cahiliye dönemi olarak değerlendirdiği kendi İslam-öncesi geçmişine bakmayı reddetmiştir.[82]

Şunu da belirtmekte yarar var: Çoğu zaman bir bilim adamının itkilerinin, arzularının ve önyargılarının, onun katkısının bilimsel değeri üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Keza, sözgelimi indirgemeci Marksçılar bir karşıtlarının savlarını herhangi bir bilimsel ya da rasyonel zemine dayalı olarak değil, yalnızca ilgili bilim adamının toplumsal kökeninden ötürü reddetmektedirler. Nöldeke'nin bağnazlığı çok iyi biliniyordu, hatta meslektaşları açısından büyük bir utanç kaynağıydı, ama hiçbir çağdaş İslam uzmanı onun *Geschichte des Qorans* (Kuran'ın Tarihi) adlı eserini görmezlikten gelemez; benzeri biçimde, Henri Lammens'in Hz. Muhammed'e olan nefreti herkesçe bilinir, ama Prof. F. E. Peters'in bir yerde belirttiği gibi, Lammens asla çürütülememiştir. Bunun tersine, İslam'ın her yönüne olumlu yaklaşan bir bilim adamı ille de iyi bir bilim adamı değildir. Sözgelimi, Said, Norman Daniel'i onaylayarak anar yapıtında, ama Maxime Rodinson'un belirttiği gibi, Daniel nesnel bir tarihçi değil, bir İslam savunucusuydu: "Bu yolla, sömürgecilik karşıtı sol, Hıristiyan olsun olmasın, İslam'ı ve Müslüman dünyasının çağdaş ideolojilerini kutsama noktasına vardırır işi. ... Norman Daniel gibi bir tarihçi, Hz. Muhammed'in ahlaki tutumlarına ilişkin her tür eleştiriyi Ortaçağ ya da emperyalizm yanlılığıyla sakatlanmış kavrayışlar arasında sayacak ve İslam ile İslam'ın özelliklerinin insanlık tarihinin normal mekanizmaları aracılığıyla açıklanmasına yönelik her tür girişimi benzeri eğilimlerle suçlayacak kadar ileri gitmiştir. Anlayış, katışıksız ve yalın savunmaya bırakmıştır yerini."[83]

Oldukça şaşırtıcı bir biçimde, Said İslam'a olumlu yaklaşımı yüzünden Louis Massignon'u da ötekilerden ayırarak övgü yağmuruna tutar. Massignon'un bilim adamlığı konusunda hiçbir kuşku yoktur ve sözgelimi Hallac-ı Mansur biyografisi [*Passion d'al-Hallaj*: Hallac'ın Çilesi] bir başyapıt kabul edilir. Ama Massignon aynı zamanda Said'in başkalarında mahkûm ettiği nitelikleri de sergilemektedir. Bu Fransız bilim adamı, maddeci Batı'ya karşı ruhani Doğu mitinin sürdürülmesinden sorumludur. Said, "'Doğu kültürü'nü biçimlendiren 'hayat enerjisi'yle özdeşleşme"sinden[84] ötürü över onu, ne var ki daha önce şunu söyler bize: "Şark'ın panteizmine, tinselliğine, istikrarına, süreğenliğine, ilkselliğine, vb. abartılı bir değer atfediliyordu."[85] Ayrıca Massignon, Said'in sözünü etmediği başka tatsız özellikler de –güçlü Yahudi karşıtı duygular anlamında antisemitizm gibi; Massignon'un yaşamöyküsünü yazanların bile kabul ettiği bir şeydir bu– sergiler.[86] Son olarak, Massignon, Said'in düşündüğü gibi Hıristiyan tinselliğinin kusursuz bir örneği olmaktan uzaktı, çünkü Massignon'un Doğu'daki ilgi alanlarından biri, şehir şehir dolaşıp erkek fahişeler aramaktı: "çöküş içindeki Batı"da yapmaya cesaret edemediği bir şey! Mircea Eliade *Günlük*'ünde şunları yazıyor: "Bu akşam Massignon'la yemek yiyorum. Birkaç saat konuşuyoruz. Nasıl da çenebaz! Üstelik, oğlancılığa takmış aklını; dönüp dolaşıp 'genç erkek fahişeler'e getiriyor sözü."[87] Massignon, işine geldiğinde Doğu'yu sömürmeye hazırdı.

Maxime Rodinson, Massignon ve başkalarını, Kuran'ı kendi çerçevesi içinde görme fikrini çok abarttıkları için de eleştirecekti; gene de onların bakış açıları "bir metni metne yabancı bir çerçeveye dayanarak anlama çabasına ve dinsel bağlama ait temaları bağlamından soyutlama eğilimine karşı gerekli bir tepki"yi temsil ediyordu. Rodinson sözlerini şöyle sürdürür: "on dokuzuncu yüzyıla özgü eğilimlerdi bunlar. Ne var ki, tarihçi zaman zaman bu tepkinin abartılıp abartılmadığını sormalıdır kendine. Bu düşünce okulunun [Massignon ve diğerleri] yöntemlerinden bazılarının tarihçileri ilgilendirmesi gerekir. Bir inancın içsel mantığını incelemek ve ona saygı göstermek, son derece meşru hedeflerdir. Bilim adamının, incelemekte olduğu dinsel bilincin 'ateş'ini ve gereklerini kendi içinde yeniden yaşamayı denemeye kesinlikle hakkı vardır. Ne var ki, tutarlı bir dizgeyi oluşturan öğeler aslında son derece farklı kaynaklardan geliyor olabilir ve başka dizgelerde bambaşka bir rol oynayabilir. Samimi inançlıların inancına saygının, tarihçinin araştırmasını engellemesine ya da bozmasına izin verilemez. Belirli bir inancı kişisel bir 'zihinsel sınama' temelinde irdelemekten çıkan sonuç, son derece ciddi eleştirel bir irdelemenin nesnesi haline getirilmelidir. Temel tarihsel metodolojinin haklarını savunmak zorundayız."[88]

**Said'in Şarkiyatçılığı**

*Şarkiyatçılık* yer yer Said'in Avrupalı olmayanlara yönelik, sürekli olarak mahkûm ettiği bazı emperyalistlerden çok daha büyük aşağılamasını, onun Şark'a yönelik olumsuz tutumlarını açığa vurur. Said, "Arapça kitapların, dergilerin sayfaları"nın "Araplar tarafından yapılmış ikinci elden çözümlemelerle dolu" olduğundan söz eder ve ekler: "aynı şey Japoncada, çeşitli Hint lehçelerinde ve diğer Şark dillerinde yayımlanan kitaplarda, dergilerde de görülüyor kuşkusuz."[89] Lewis'in söylediği gibi, "Hintlilerin konuşup yazdıklarının diller değil lehçeler olduğu varsayımı"yla gerçekten de aşağılayıcı, küçümseyici bir yorumdur bu; daha önce de Said "sayısız Hint lehçesi"nden[90] söz eder, oysa Hindistan'da on beşten fazla dil vardır, bunlardan her birini 40 milyondan fazla kişi konuşur ve her biri uzun ve zengin bir edebiyat geleneğine sahiptir. Şarkiyatçılık karşıtı Said'in aldığını Şarkiyatçı Said geri vermektedir, çünkü işin ilginç yönü şudur: Sir George A. Grierson'ın 1866-1927 yılları arasındaki dilbilimsel araştırması *The Linguistic Survey of India* Hindistan'daki İngiliz yönetimi sırasında yürütülmüş ve bu araştırma Grierson'ın 179 Hint dilini saptayıp incelediği birkaç bin sayfalık anıtsal çalışmasıyla sonuçlanmıştır. Daha sonraki bütün araştırmalar, bu görkemli akademik çalışmayı temel alır; söz konusu çalışma, Grierson için, Hindistan'a olan sevgisinin bir göstergesiydi. Dahası, 1927'de yayımlanmasından yaklaşık seksen yıl sonra bu Şarkiyatçılık klasiği ihmal edilmek ya da küçümsenmek şöyle dursun (Said öyle olmasını isterdi hiç kuşkusuz) Hindistan'da hâlâ basılmaktadır. Bu çalışma bir gerçeği mükemmel biçimde ortaya koyar: Birçok Şarkiyatçı çalışma, sözgelimi Hintlilere, kendilerinin farkında olmadıkları kendi zengin ve çeşitlilik içeren kültür miraslarını geri vermiştir.

Said şunu da öne sürüyor: "Hiçbir Arap ya da Müslüman araştırmacı, ABD ile Avrupa'daki akademik dergilerde, kurumlarda, üniversitelerde olup bitenlere aldırmazlık edemez; oysa tersi geçerli değildir bunun. Sözgelimi, bugün Arap dünyasında yayımlanan kayda değer hiçbir Arap araştırmaları dergisi yoktur."[91] Said, yalnızca birkaçının adını sayacağımız şu seçkin dergileri görmezlikten gelmeyi yeğliyor: *Majallat al-Ahfad* (Omdurman), *Alif: Journal of Comparative Poetics* (Kahire), *Al-Majalla al'Arabiya li-l-'Ulum al-Insaniya* (Kuveyt), *Al-Tawasul al-Lisani* (Fez), *Review of the Arab Academy* (Şam), *al-Abhath* (Beyrut), *Review of Maghribi History* (Tunus) ve Kahire, İskenderiye, Bağdat'taki Güzel Sanatlar ve Toplum Bilimleri fakültelerinin bültenleri.

**Said, Cinsellik ve Psikanaliz**

Said'in bir "can düşmanı" olduğu söylenebilirse, hiç kuşkusuz Bernard Lewis olmalıdır bu kişi. Said, Lewis'in kitabı *What Went Wrong*? için *Harper's*'da yazdığı bir değerlendirme yazısında[92] Lewis'e duyduğu nefreti dile getiriyordu; söz konusu yazıda Lewis kendini yineleyen birisi olarak nitelendirilir, İngilizlere özgü 'bilgiçlik'ten nasibini aldığı belirtilir, aynı yazıya göre Lewis'in kitabı tam bir rezalet, entelektüel ve ahlaki bir felakettir, gösterişçi bir akademik sesin son derece cılız gıcırtısıdır. "Cin toniğini yudumlarken [Lewis'in] şöyle dediğini duyar gibi oluyor insan," diye sözlerini sürdürür Said, "'Biliyorsun ya, dostum, şu fellahlar hiçbir zaman işin doğrusunu anlamadılar, değil mi?'" Ardından Said'in Lewis'e karşı son savı gelir: "O gıdıklı varlığı belli ki hoşuna gidiyor muhataplarıyla yayımcılarının"!

Ama en çarpıcı bulduğum nokta, Said'in Lewis'i "çağdaş Arap Müslümanlarının devrim şiddetine olan eğilimlerinin bir yönünü, devenin kalkmasıyla ilgili Bedevi betimlemelerine dayandırmak gibi 'filolojik' numaralarda" ısrar etmekle suçladığı cümle oldu. Said, aradan geçen yirmi beş yıla rağmen, Lewis'le devenin kalkması konusundaki şimdi aktaracağım kavgasını hâlâ unutmamış. Said *Şarkiyatçılık*'ta[93] Lewis'in "Islamic Concepts of Revolution" (İslam'da Devrim Kavramları) adlı yazısından bir alıntı aktarır:

> Arapça konuşulan ülkelerde *savrâ* [devrim] yerine başka bir sözcük kullanılırdı. Klasik Arapçada *s-v-r* kökü, kalkmak (örneğin devenin kalkması), tahrik olmak, heyecanlanmak, buna bağlı olarak da özellikle Mağriplilerin kullanımında başkaldırmak anlamına geliyordu. Bu sözcük genellikle ufak, bağımsız bir hükümranlık kurma bağlamında kullanılır; sözgelimi, on birinci yüzyılda Kurtuba Halifeliğinin yıkılmasından sonra İspanya'da hüküm süren "iştirakçi kral"lara *suvvar* denir (tekili *sâ'ir*). İsim olarak *savrâ*, öncelikle, standart Ortaçağ Arapçası sözlüğü *Sihah*'ta verilen cümlede, "intazır hatta teskunû hadîdi's-savrâ," "bu heyecan yatışıncaya kadar bekle" cümlesinde olduğu gibi heyecanlanmak anlamına gelir – pek yerinde bir tavsiyedir bu. Fiil hali de el-İci'nin yazılarında *savarân* ya da *isârat fitne* –fitne faaliyete geçti ya da ortalık karıştı– diye geçer; insanı, kötü yönetime karşı direnme görevini ifadan vazgeçiren tehlikelerden biridir bu. *Savrâ*, on dokuzuncu yüzyılda Arap yazarlar tarafından Fransız Devrimi için, bu yazarların ardılları tarafından da, zamanımızın yerli ya da yabancı onay gören tüm devrimleri için kullanılan terimdir.[94]

Said'in vardığı sonuçlardan biri şudur:

> Lewis'in *savrâ*'yı devenin ayağa kalkışıyla, genelde de (değerler adına mücadeleyle değil) heyecanlanmayla bir araya getirmesi, Arabın nörotik bir cinsel varlıktan öte bir şey olmadığına ilişkin alışıldık imalarından çok daha açık bir ima barındırır. Devrimi betimlemek için kullandığı her sözcüğe, her ifadeye cinsellik karışır: *Tahrik, heyecanlanma, kalkma*. Ne ki Araba atfettiği cinsellik, "kötü" bir cinselliktir çoğu zaman. Sonuçta, Araplar aslında ciddi bir eylemin gerektirdiği donanıma sahip olmadıklarına göre, cinsel heyecanları da bir devenin ayağa kalkmasından daha asil bir şey olamaz. Devrim yerine, fitneye bulaşmak, küçük küçük hükümranlıklar kurmak, fazla heyecanlanmamak söz konusudur; bu aynı zamanda, Arabın cinsel birleşmeyi değil, ancak oynaşmayı, mastürbasyonu, yarıda kesilen cinsel birleşmeyi becerebileceğini söylemektir. Yaydığı masumane ilim havasına, kullandığı edepli dile rağmen Lewis'in sözlerinden çıkan sonuçlar bunlardır kanımca.

Lewis'in Klasik Arapça etimolojisiyle ilgili akademik tartışmasından Edward Said'inkine uzaktan da olsa benzeyen herhangi bir sonuç çıkarabilir miydi aklı başında bir insan? Pek moda olan cinsellik merkezli bir ruhsal çözümlemeye kalkışacak olsam, şunu sormaktan alamazdım kendimi: "Said hangi cinsel kaygı özürünü gizlemeye çalışıyor? Kahire'deki İngilizce hazırlık okulunda *ne* yaptılar acaba Said'e?" Lewis'in Said'in vardığı sonuçlara verdiği özlü ve zarif yanıt, Wellington Dükü'nün sözünü aktarmak olmuş: "Buna inanıyorsanız, her şeye inanabilirsiniz."

Ama hepsi bundan ibaret değil. *Şarkiyatçılık*'ta Said sanki cinsel imgelere aklını takmış gibidir; D. G. Hogarth'ın Arabistan'ı keşiflerine ilişkin kitabının "*The Penetration of Arabia* (1904; Arabistan'ın İçine Giriş)" gibi bir başlık taşımasını "anlamlı" bulur.[95] Ne var ki, Said kendisi şunları yazmıştır: "[Sir Richard Burton] İslam'ın kalbine girebilmiş, Hintli Müslüman bir hekim kılığında Mekke'ye hacca gitmişti";[96] keza: "Lamartine'e göre Şark'a yapılan bir hac yolculuğu, müstebit bir bilincin Şark'ın içine girmesini gerektirmekle kalmaz..."[97] Ya da şu: "Burada ana nokta, Şark gibi daha zayıf ya da gelişmemiş bölgeler uzamının Fransız çıkarını, nüfuzunu, döllemesini –kısacası, sömürgeleştirmeyi– çağıran bir şey gibi görülmesiydi. ... Fransız araştırmacıları, idarecileri, coğrafyacıları ve tacirleri taşkın etkinliklerini, güzelce sırtüstü uzanmış, kadınsı Şark'a akıtıyorlardı." Aynı biçimde:

"Napolyon'dan önce, Şark'ı peçesini açarak ... istila etmeye yönelik, ikisi de birer araştırmacı tarafından gerçekleştirilen iki girişim olmuştu sadece."[98] Sahi acaba *ne* yaptılar Said'e hazırlık okulunda?

**Şarkiyatçıların Emperyalizmle Suç Ortaklıkları**

Said'in en önemli tezlerinden biri, Şarkiyatçılığın çıkardan uzak bir etkinlik değil, siyasi bir etkinlik olduğudur; buna göre, Şarkiyatçılar emperyalistlere zemin hazırlarlar ve onlarla sıkı bir işbirliği içinde hareket ederler: "Şarkiyatçılığın sırf sömürge yönetimini aklileştirmenin bir yolu olduğunu söylemek, işin önemli bir yönünü, Şarkiyatçılığın sömürge yönetimini her şey olup bittikten sonra değil daha baştan temellendirdiğini görmezden gelmek olur."[99] Şarkiyatçı, Şarklıyı denetim altında tutan bilgiyi sağlar: "Yinelenecek olursa, bağımlı ırkların ya da Şarklıların idaresini kolay ve kazançlı kılan, onlar hakkındaki bilgidir; bilgi güç verir, gitgide daha kazançlı hale gelen bir öğreni-denetim diyalektiğinde güç arttıkça bilgi de artar."[100]

Bu, Said'in Kıpti sosyalist düşünür Anwar Abdel Malek'ten aldığı bir başka teziyle birleşir: Şarkiyatçıların Şark'ı her zaman değişmez, tekbiçimli ve kendine özgü[101] görmeleri; Şarklıların ırkçı klişelere indirgenmeleri ve "özcü nitelikteki bir ... ötekilikle damgalanmış"[102] tarihdışı inceleme "nesneleri" olarak görülmeleri. Şarkiyatçılar İslam'a ilişkin yanlış bir resim sunmuşlardır: "İslam temel olarak yanlış temsil edilmiştir Batı'da."[103] Said, bu "hercai" karışıma Foucault'yu ekler; Fransız guru, Şarkiyatçı araştırmaların, "söylem" adını verdiği ideolojik çerçeve içinde gerçekleştiğine inandırmıştır Said'i, bir de şuna: "Gerçekten doğru bir temsil olabilir mi, yoksa her temsil, sırf *temsil olmasından* ötürü, temsil edenin öncelikle dilinde, ardından da kültüründe, kurumlarında, soluduğu siyasal havada mı yerleşiktir? Eğer (benim de inandığım gibi) ikinci seçenek doğruysa, temsilin *eo ipso* [kendi başına] gene bir temsil olan 'hakikat'in yanında başka pek çok şeyle de ima edildiği, iç içe geçtiği ve örüldüğü gerçeğini kabul etmeye hazır olmamız gerekir."[104]

Said'in en önemli tezinde bir çelişki olduğunu görmek için fazla düşünmek gerekmez.[105] Şarkiyatçılar Şark'a, Şarklılara, İslam'a, Araplara ve Arap toplumuna ilişkin yanlış bir resim oluşturdularsa (zaten her durumda Said için "hakikat" diye bir şey yoktur), o zaman bu yanlış ya da sözde bilgi Avrupalı emperyalistlerin dünyanın dörtte üçüne egemen olmasına nasıl yardım etmiş olabilir? "Enformasyon ve denetim," diye yazıyordu Said, peki ya "yanlış enformasyon ve denetim"e ne demeli?

Said tezini savunmak için büyük bir rahatlıkla Alman Şarkiyatçılığını tartışmanın dışında bırakır, çünkü onların dahil edilmesi *Şarkiyatçılık*'ın merkezi tezini –bütün Şarkiyatçıların iktidara yol açan bilgi ürettikleri ve emperyalistler ile imparatorluklar kurmaları konusunda sıkı bir işbirliğine gidip onlara yardım ettikleri– ortadan kaldıracaktır; aslına bakılırsa, dışarıda bırakılmaları bu tezi bütünüyle ortadan kaldırmaktadır. Göreceğimiz gibi, Alman Şarkiyatçıları Şark üzerine çalışan araştırmacıların en önde gelenleriydi, ama elbette Almanya Kuzey Afrika'yla Ortadoğu'daki Doğu ülkelerinin hiçbirinde hiçbir zaman emperyal bir güç olmamıştı. Bernard Lewis şunları yazıyordu: "sömürgeci dönemden önce ya da sonra hiçbir zaman [İngiliz ve Fransızların] katkıları, kapsam, derinlik ya da standart açısından Almanya'daki ve komşu ülkelerdeki büyük Şark araştırmaları merkezlerinin başarısına ulaşmamıştır. Gerçekten de, Almanlar olmaksızın Avrupa'daki Arap araştırmalarıyla ilgili hiçbir tarih ya da kuramın çok büyük bir anlamı olmayacaktır, tıpkı Avrupa müziği ya da felsefesiyle ilgili bir tarih ya da kuramın bu dışlamayla çok büyük bir anlamının olmayacağı gibi."[106]

Dışta bırakılanlar ikincil önemdeki kimseler değil, Ortadoğu, İslam ve Arap araştırmaları alanının gerçek yaratıcılarıdırlar; Paul Kahle (1875-1964), Georg Kampffmeyer (1864-1936), Rudolf Geyer (1861-1929), F. Giese (1870-1944), Jacob Barth (1851-1914), August Fischer (1865-1949), Emil Gratzl (1877-1957), Hubert Grimme (1864-1942), Friedrich Schulthess (1868-1922), Friedrich Schwally (1863-1919), Anton Baumstark (1872-1948) ve Gotthelf Bergsträsser (1886-1933) ayarında araştırmacılar; ele alınmayan öteki araştırmacılar arasında G. Wustenfeld, Von Kremer, J. Horovitz, A. Sprenger, Karl Vollers vardır. Nöldeke (1836-1930), Fuck, G. Weil, Becker, E. Sachau ve Carl Brockelmann'dan söz edilse bile, çalışmaları ve önemleri ayrıntılı olarak ele alınmaz; oysa *Kuran'ın Tarihi* (1860) adlı çalışması daha sonraki bütün Kuran araştırmalarının temeli haline gelecek olan Nöldeke, Goldziher'le birlikte Batı'da İslam araştırmalarının öncülerinden biri kabul edilir.

Ama elbette dışarıda bırakılanlar yalnızca Alman araştırmacılar değildir; İslam'a olumlu yaklaşan ve onu kardeş bir din olarak değerlendiren Ruslar (örneğin, Belayev, Tolstoy), İtalyanlar (Caetani) ve pek çok Yahudi araştırmacıdan hiç söz edilmez.

Kaldı ki, Fransız ve İngiliz Şarkiyatçılarının emperyalistlere bir biçimde zemin hazırladıklarını öne sürmek, tarihi ciddi biçimde çarpıtmak demektir. Fransa'da ilk Arapça kürsüsü 1538'de Collège de France'da kurulmuş-

tur, buna karşılık bir Arap ülkesine yönelik ilk Fransız girişimi 1798 yılında Napolyon'unkidir. İngiltere'de, ilk Arapça kürsüsü 1633'te Cambridge'de kurulmuştur, buna karşılık bir Arap ülkesine ilk İngiliz saldırısı on dokuzuncu yüzyıla kadar gerçekleşmemiştir. Şarkiyatçılarla Emperyalistler arasındaki suç ortaklığı neresedir burada? Batı'da ilk iki Arapça kürsüsü kurulduğunda, Akdeniz'e hükmedenler Müslümanlardı, Balkanlar Türklerin egemenliğindeydi ve Türklerin Viyana Kuşatması henüz olmamıştı.[107]

Said, bazı Şarkiyatçıların çalışmalarından söz eden Lord Cromer, Arthur Balfour ve Lord Curzon gibi İngiliz devlet adamlarının konuşmalarından ve yazılarından uzun uzun söz eder. Ama, Windschuttle'ın belirttiği gibi, "bu alıntılar, 1908-1912 yılları arasında, yani İngiliz emperyal yayılmasının doruk noktasına ulaşmasının üzerinden yirmi beş yılı aşkın bir süre geçtikten sonra yazılmış eserlerden alınmıştır. Bu konuşmalar, potansiyel emperyal fetihlerin amaçlarını ve hedeflerini dile getirmekten çok, geriye bakılarak kabul ettirilmiş, her şey olup bittikten sonraki haklı çıkarmalardır." Said, Curzon'un şu sözlerini alıntılar: "Doğu insanının yalnız dillerine değil, törelerine, hissiyatına, geleneklerine, tarihine, dinine de aşina olmamız ... kazanmış olduğumuz mevkii gelecekte de koruyabilmemizi sağlayacak tek dayanaktır."[108] Ama burada Curzon, Londra'da yeni bir Şark Araştırmaları okulunun kurulmasına destek olmak için 1909'da Lordlar Kamarası'na konuşmaktadır ve hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde "okulun geleceğini olabildiğince parlak çizmektedir."[109]

**Silvestre de Sacy, Ernest Renan ve Ignaz Goldziher**

Lawrence Conrad, Martin Kramer'in yayıma hazırladığı olağanüstü bir kitapta[110] her zamanki görkemli araştırmacılığı, anlaşılırlığı ve analitik dehasıyla, Said'in söylediklerinin hatalı olmakla kalmayıp temel olarak yanlış olduğunu ortaya koymuştur:

> Said'in Silvestre de Sacy'den başlayarak Şarkiyatçılığın gelişimi için varsaydığı ilginç çizgiselliği geçerli saymak zordur. Leiden ve Berlin gibi –buralarda Şark'a ya da (Hollanda örneğinde) hiç olmazsa Ortadoğu'ya ilgi uyandırmak gibi emperyalist mülahazalar söz konusu değildir– Şarkiyatçılık araştırmaları merkezlerindeki dev boyutlu Şark koleksiyonlarının da büyük ölçüde gösterdiği gibi, Avrupalı Şarkiyatçılık araştırmacılarının metinlere ulaşmak için "emperyalist Britanya ve Fransa"ya bağlı olduklarını belirtmek büyük bir hatadır. Hollanda ve Almanya'daki Şarkiyatçı gelenek on sekizinci yüzyıla gelindiğinde çoktan yerleşmişti. Leiden'de belir-

> leyici itki (tek tek bireylerin katkıları çerçevesinde düşünülecek olursa) Jacob Golius'tan (1596-1667) gelmiş ve Warner Kitaplığı'nın hazineleri sayıları giderek artan bir bilim adamları çevresine malzeme sağlamıştır; Almanya'da Şarkiyatçılığın kurucusunun Leiden'da öğrenim gören Johann Jacob Reiske (1716-74) olduğu söylenebilir.[111]

Conrad'ın bir dipnotta belirttiği gibi,[112] "Leiden Üniversitesi Kitaplığı'ndaki İslami kaynaklar kabaca British Library'deki kaynaklara (yaklaşık 23.000) eşittir, Berlin'deki Deutsche Staatsbibliothek'te ve Paris'teki Bibliothèque Nationale'de bulunanların sayısı ise gene yaklaşık olarak aynıdır (yaklaşık 12.000)."[113]

Said önce De Sacy'nin Renan üzerindeki etkisini abartır, daha sonra da her ikisinin Şarkiyatçılık tarihindeki önemlerini büyüterek hatasına hata ekler. Renan kendisi Bopp'un yapıtını sürdürdüğünü düşünüyordu; ayrıca "Silvestre de Sacy'ye yalnızca birkaç yerde gönderme" yapar "ve ona kendi entelektüel ya da mesleki gelişiminde özel bir önem atfetmez." Renan, De Sacy'ninki gibi bir araştırmacılığa –derleme, yayına hazırlama, çeviri– pek değer vermiyordu.[114] Conrad'ın buradan vardığı sonuca göre, "bütün bunlar, Said'in Silvestre de Sacy'den sonra Şarkiyatçıların yalnızca onu kopyaladıkları ve yeniden yazdıkları şeklindeki iddiasına[115] kesin karşı kanıtlar oluşturur."[116] Renan'ın *Langues sémitiques* (Sami Dilleri) adlı yapıtının on dokuzuncu yüzyıldaki alımlanma biçimi de Said'in özcü savına –Şarkiyatçılığın kendi inceleme ve çözümleme konusunu kavramsallaştırmada hiçbir yeni yol geliştirmeyen statik bir fikirler sistemi haline geldiği– karşı bir kanıt oluşturur.[117] Ya da Said'in kendisinin belirttiği gibi, Silvestre de Sacy ve Renan'dan sonra "Alman Şarkiyatçılığının [bütün] yaptığı, teknikleri inceleştirmek ve geliştirmekti; bu teknikler, Şark'tan müstebit Britanya ile Fransa'nın neredeyse sözcüğün gerçek anlamıyla derlediği metinlere, mitlere, fikirlere ve dillere uygulanıyordu."

Ama Renan'ın kuramlarına Sami dilleri uzmanları, filologlar ve genel olarak Şarkiyatçılar karşı çıkıyorlardı.[118] Şarkiyatçılık araştırmalarına yönelik akademik eleştiri hep varolagelmiştir; akademik dürüstlük, meslektaşların, tek tek bilim araştırmacılarının ya da araştırmacı topluluklarının araştırma ve sonuçlarına ilişkin sürekli bir eleştiriyi gerektirir, böylece bu kimseler disiplinlerinin hiç dokunulmayan statik bir bilgi arşivi olmamasını güvence altına alırlar.[119]

Renan'a ilişkin en sorgulayıcı eleştirilerden biri Ignaz Goldziher'den gelmiştir; Goldziher, 1889 gibi erken bir tarihte yeni bir bilim dalının kurucusu

olarak tanınıyordu: Arap ve İslam araştırmaları. Said bütün Şarkiyatçıların en önemlisi Goldziher'i üç satırda geçiştirir, buna karşılık Henry Kissinger üç sayfayı hak etmektedir!

Goldziher'in etkisi ve İslam, İslam tarihi, İslam ilahiyatı araştırmaları, hadis araştırmaları ve benzeri alanlarda açtığı yeni yollar ne kadar vurgulansa azdır. Conrad'ın belirttiği gibi, Goldziher'in *Muhammedanische Studien* (1888-89; Hz. Muhammed Araştırmaları) adlı çalışması "Arap-İslam yazınsal kültürünün uçsuz bucaksız yelpazesini –tarihsel metinler, şiir, *adab*, atasözü derlemeleri, Kuran şerhi, öğretisel eserler, fıkıh, hadis, biyografik sözlükler, vb.– kapsıyordu ve bunlardan yola çıkarak tarihsel deneyime ilişkin daha önce bilinmediği gibi, araştırılmamış olan son derece zengin bir görünüm sunuyordu. Goldziher'in meslektaşlarının onun yapıtı karşısında şaşırıp kaldıklarını söylemek abartı olmayacaktır."[120]

Goldziher, hiçbir biçimde Silvestre de Sacy, Renan ya da Fransız Şarkiyatçılığından değil, daha çok Yahudi Aydınlanması hareketinin bir parçası olan Abraham Geiger'den, Bauer'in başı çektiği Tübingen Okulu'ndan, Moses Mendelssohn ve Kant'tan etkilenmişti. Conrad'ın Goldziher'in Renan eleştirisine ilişkin özeti şöyle: "[Renan'ın 'Sami' meselelerine ilişkin araştırmaları] sistematik olarak incelediği nesneyi küçük düşürüp aşağılıyor; tarihsel değerinden sıyırıyor; neredeyse bütünüyle olumsuz nitelikler çerçevesinde tanımlıyor; bir araç olma dışında herhangi bir önemi olduğunu yadsıyor; araç olma durumunda bile başka halklara yönelik ödün vermez irdelemeden uzak tutulan ve *a priori* ayrıcalıklı olan bir başka halk ve bir başka dönemin değerleriyle normlarına göre değerlendirilmesinde ısrar ediyordu. Renan'ın yapıtlarının oluşturduğu bütün, kaygan bir küreydi: insan onu tutabilir ya da bırakabilir, ama onunla çalışamazdı. Başka araştırmacıların yanı sıra Goldziher de hem kavranış, hem de uygulanış açısından ne kadar kusurlu olduğunu ortaya koyduktan sonra, akıllı bir tutumla bu bütünü bırakmaya karar verip başkalarını da aynı şeyi yapmaya teşvik etti."[121]

Goldziher, İslam dünyasının nesnel, ama her zaman duygudaş bir gözlemcisi olarak kalacaktı;[122] sürekli olarak Yakındoğu'daki Batılılaşmayı ve Batı etkisini eleştiriyor, özellikle Hıristiyan misyonerlerden hiç haz etmiyor ve Siyonizme sempati duymuyordu. Goldziher Aydınlanmanın değerlerine bağlıydı ve İslam'a ilişkin öngörülerinin Yahudiler için de aynı ölçüde önemli olduğunu düşünüyordu, çünkü kardeş bir inanç konusunda vardığı sonuçların evrensel bir boyutu vardı. İslam ve Müslümanlara yönelik ruhsal empatisi şu olağanüstü sonucu doğurmuştur: "İçimden benim de Müslüman

olduğum kanısına vardım. [Kahire'de] binlerce inançlının ortasında, camide secde ettim. Hayatımda asla o kutsal Cuma günündekinden daha inançlı, gerçek anlamıyla daha inançlı olmamıştım."[123]

Said, Renan'a, sandığı kadar önemli bir kişi olmamasına karşın başka Şarkiyatçılardan daha çok yer verdiğine göre, Renan'ın da görüşlerini değiştirdiğini belirtmekte yarar var. Renan'ı ırkçı olarak görenler, onun 1882 tarihli ünlü konuşması "Qu'est-ce qu'une nation?"u ("Ulus Nedir?") okusalar iyi ederler; burada Renan örtük olarak, *Dialogues*'da (Diyaloglar) ortaya koyduğu ırksal eşitsizlik konusundaki görüşlerini bir yana bırakır ve açık olarak ulus olma kavramını ırk, dil, ekonomi, coğrafya ve dine dayandırma girişimini reddeder. Shmuel Almog da Renan'ın bilinçli bir Yahudi karşıtı olmadığını belirtmiş, Renan'ın antisemitizmi açıkça reddedişine, 1882'deki Tisza-Eszlar karalamasına karşı protestosuna, Victor Hugo'yla birlikte Rusya'daki Yahudiler için kurtarma komiteleri düzenleme çabalarına işaret etmiştir.[124]

Renan Müslüman kaynakları temel alarak Hz. Muhammed'in son derece olumlu bir portresini çizmiş,[125] bu arada onun ahlaki zaaflarını da dile getirmiştir: "Sonuçta, Muhammed nazik, duyarlı, inançlı, kin ve nefretten arınmış bir insan gibi görünüyor bize. Onun sevgileri içtendi, karakteri genel olarak kibarlığa eğilimliydi. ... Ne hırs, ne de dinsel kendinden geçme ondaki kişisel duyguları yok etmişti. Hiçbir biçimde [Voltaire'in *Mahomet* oyununda betimlediği] bu hırslı, kalpsiz ve Makyavelci fanatiğe benzemiyordu." Renan, Hz. Muhammed'i olası eleştirilere karşı savunmak için büyük bir çaba gösterir: "Hz. Muhammed'in yaşamının bize onun ahlakı üzerindeki bağışlanamaz kusurlar olarak görünebilecek özelliklerine gelince, bunları çok katı bir biçimde eleştirmek haksızlık olacaktır. ... Katı bir tutumla ve enine boyuna tartılmış kendi fikirlerimizle Hz. Muhammed'in günümüzde birer hile olarak nitelendirilmesi gereken eylemlerini yargılamak haksızlık olacaktır." Peygamber bir hilekâr değildi: "İslam gibi derin bir devrimin yalnızca kurnaz bir tertiple başarılabileceğini sanmak, tarih duygusundan tamamıyla yoksun olmak anlamına gelecektir; Hz. Muhammed'i düzen ya da hileden çok, ışıkçılık (İng. *illuminism*)* ve dinsel coşkuyla izah edebiliriz." Renan inançlı bir hümanist olarak İslam'a ve genel olarak dine önem veriyordu – "insan doğasında tanrısal olanı gösterdiği"[126] ve insan doğasının en derin güdülerine, özellikle de yedinci yüzyıl Arabistan'ının gereksinmelerine karşılık verir göründüğü için. Modern dönemde Montgomery Watt'ın savunduğu bir fikirdir bu.

* Bilindiği gibi, ışıkçılık (*illuminism*) bireysel sezgiyle tanrısal gerçekliği kavramaya dayanan dinsel-gizemsel öğretilerin genel adıdır. (ç.n.)

İkincisi, Renan yazısını aşağıdaki gözlemle bitirir:

> Eklemek bile gereksiz: İslam'da reformist bir hareket ortaya çıkacak olursa, Avrupa buna yalnızca en genel türden bir etki yoluyla katılmalıdır. Avrupa'nın başkalarının inancını düzene sokmak istemesi yakışık almaz. Avrupa kendi dogmasını –bu dogma uygarlıktır– yaymak için hep aktif olarak çaba gösterirken, kendi dinsel geleneklerini kendi gereksinmelerine göre ayarlamak gibi son derece hassas bir görevi insanların kendilerine bırakmak ve bireylerin olduğu kadar ulusların da ellerinden alınamaz haklarına –insanın kendi vicdanıyla ilgili devrimlerden tam bir özgürlük içinde kendisinin sorumlu olması hakkına– saygı göstermek durumundadır.

Bunlar hiç de bir kültür emperyalistinin sözleri değildir. Renan, İslam'ın değişmez ya da özü gereği değişmekten aciz olduğu kanısında da değildir: "Mısır'da ve Türkiye'de, biliyorum, daha ciddi nitelikli belirtiler ortaya çıkıyor. Orada Avrupa bilimi ve görenekleriyle temas, bazen açıkça sergilenen özgür düşünceyi ortaya çıkardı. Tehlikenin farkında olan içten inançlılar huzursuzluklarını gizlemiyorlar ve Avrupa kökenli bilim kitaplarının ölümcül hatalar içerdiğini ve bütün dinsel inancı yıkıcı bir nitelik taşıdığını öne sürüyorlar. Gene de, ben ısrarla şu kanıdayım: Eğer Şark, eylemsizliğinin üstesinden gelip ussal düşünme söz konusu olduğunda şimdiye kadar aşamadığı sınırları aşabilirse, İslam modern zihnin ilerlemesine ciddi bir engel oluşturmayacaktır. Teolojik bir merkezi gücün olmayışı, Müslüman milletlere belli bir dinsel özgürlük payı bırakmıştır her zaman."[127]

**Şarkiyatçıların Karşı Saldırıları**

Epey uzun bir süredir İslambilimciler Said'in *Şarkiyatçılık*'ının disiplinleri üzerindeki yıkıcı etkisinin farkındalar. Prof. Berg, bu etkinin "potansiyel olarak zor soruları –Müslüman duyarlıklarını altüst edebilecek soruları– sorma ve yanıtlama konusunda bir korku" yarattığından yakınıyor.[128]

Şimdi doksanlı yaşlarını süren ve hayattaki Batılı İslambilimciler arasında en saygın adlardan biri olan Prof. Montgomery Watt, Sir Hamilton Gibb'in İslam'ın ana biliminin ilahiyat değil fıkıh olduğunu söylerken yanıldığını belirten Said'i paylar. Bu, der Watt, "Said'in İslam konusundaki bilgisizliğini göstermektedir." Ama Watt, epey haksızlık ederek ekler, "çünkü Hıristiyan Arap arka planından gelmektedir."[129] Said gerçekten de İslam konusunda bilgisizdir, ama elbette Hıristiyan olduğu için değil, çünkü Watt ile Gibb de inançlı birer Hıristiyandı. Watt, Said'in Gibb ile Lane gibi çeşitli

yazarlara, araştırmacılara ve devlet adamlarına kuşkulu saikler atfetmesini de eleştirir, Said'in sözgelimi Müslüman olmayanların Müslüman kadınlarla evlenemeyeceğini fark etmeme gibi öğretisel hatalar işlediğini belirtir.[130]

R. Stephen Humphreys, Said'in kitabını bazı yönlerden önemli görüyordu, çünkü bu kitap bazı Şarkiyatçıların gerçekten de nasıl "İslam'ı ve Ortadoğu'yu 'Batı'da bir bakıma özü itibarıyla farklı biçimde çizen bir görüşün tuzağına düştüklerini' gösteriyordu." Bununla birlikte, "Edward Said'in Şarkiyatçılığa ilişkin çözümlemesi, birçok açıdan abartılı ve yanıltıcıdır; salt bir düşünce tarihi irdelemesi olarak *Şarkiyatçılık* ciddi kusurları olan bir kitaptır." Humphreys'e göre, daha da kötüsü, Said'in kitabının aslında Ortadoğu toplumlarındaki modernleşme fikri üzerindeki olumsuz etkisidir. "İşin tuhafı, kitap, tam o sıralarda siyasi arenaya girmeye başlayan İslamcı eylemcileri ve militanları da cesaretlendirdi. Bu insanlar, Ortadoğu'daki muhaliflerine ülkelerinin gerçek kültür ve değerleriyle temasını yitirmiş köle "Batıcılar" şeklinde saldırmak için Said'den yararlanabiliyorlardı. Said'in kitabının Ortaçağ İslam tarihi incelemeleri üzerinde daha az etkisi oldu – bunun bir nedeni de, Ortaçağcıların Said'in klasik Batı Şarkiyatçılığına ilişkin değerlendirmesinin ne kadar çarpıtılmış olduğunu bilmeleridir."[131]

Said'in *Şarkiyatçılık*'ta övdüğü araştırmacılar bile onun çözümlemesinden, savlarından ya da vardığı sonuçlardan hoşlanmazlar. Maxime Rodinson'a göre "her zamanki gibi, [Said'in] militan duruşu sürekli olarak onu aşırı beyanlarda bulunmaya sürüklemektedir"; hiç kuşkusuz, bu kısmen, Said'in "Şarkiyatçıların çalışmalarını yeterince bilmemesinden"[132] kaynaklanıyordu. Rodinson, Said'in polemik ve üslubuna "Stalinist" de demektedir.[133] P. J. Vatikiotis ise şunları yazmıştır: "Said, Ortadoğu Araştırmaları'na McCarthyciliği soktu."[134] Gene Said'in övdüğü Jacques Berque, Said'in "karşılarında Batılı bir istihbarat birliği olduğu kanısı yaratarak, kendi yurttaşlarına büyük bir kötülük ettiğini" yazmıştır.[135]

Clive Dewey'e göre, Said'in kitabı "teknik olarak, son derece kötüydü; her yönüyle, kaynak kullanımıyla, çıkarsamalarıyla akademik disiplinden ve dengeden yoksundu. Sonuç, Batı'nın Şark'a ilişkin bilgisinin açıkça siyasi bir gündemin itkisiyle çizilmiş bir karikatürüydü. Gene de, açık olarak, Amerikan üniversitelerinde varlığını derinden duyuran kaba bir önyargı damarına dokunuyordu."[136]

Said'e karşılık vermekle kalmayıp onu tam anlamıyla mat eden en ünlü modern araştırmacı elbette Bernard Lewis'di. Lewis, pek çok tarih, yorum, çözümleme ve dışta bırakma hatasına işaret eder. Lewis'in savları, çürütülmek bir yana, asla yanıtlanmamıştır.

Lewis, Said'in özellikle üzerinde durduğu İngiliz ve Fransız araştırmacıları arasında bile, Claude Cahen, Lévi-Provençal, Henri Corbin, Marius Canard, Charles Pellat, William ve George Marçais, William Wright'tan hiç söz etmediğini; ya da R. A. Nicholson, Guy Le Strange, Sir Thomas Arnold ve E. G. Browne gibi araştırmacılardan, çoğunlukla uzun bir adlar listesi içinde, yalnızca şöylece bir söz ettiğini belirtir. "Sn. Said'in seçtiği eserler son derece keyfidir. Aslında Said'in genel tutumu, onların bilim dünyasına en önemli katkılarından söz etmemek, bunun yerine ikincil ya da görece önemsiz bölümleri üzerinde durmaktır." Said, seçkin araştırmacılar hakkında uydurma hikâyeler düzmekten bile geri kalmaz: "Buna bağlı olarak, on sekizinci yüzyılın sonuyla on dokuzuncu yüzyılın Fransız Şarkiyatçısı Silvestre de Sacy'den söz ederken, Sn. Said şunu öne sürer: 'Şark arşivlerini talan etti. ... Ayırdığı metinleri getirtti; bunları elden geçirdi.' "[137] Bu sözlerin herhangi bir anlamı varsa, o da şudur: Sacy bir biçimde bu belgelere ulaşmakla hata etmiş, sonra da onlarla uğraşma suçunu işlemiştir. Büyük bir bilim adamına yönelik bu akıl almaz karalama en küçük bir hakikat payı içermemektedir.[138]

Said'in ortaya attığı bir başka yanlış suçlama, Şarkiyatçıların Rodinson'un *İslam ve Kapitalizm* (1966) adlı kitabına kadar Şark'ın ekonomik etkinliklerini asla gereğince ele almadıklarıdır. Bu, Said'in Adam Mez, J. H. Kramers, W. Björkman, V. Barthold ve Thomas Armold gibi hepsi de Müslümanların ekonomik etkinliklerini konu edinmiş araştırmacıların eserlerinden bütünüyle habersiz olduğunu gösterir.

Rodinson'un da başka bir yerde belirttiği gibi, bu alanda öncü üç araştırmacıdan biri, Bernard Lewis'ti.[139]

Said, İslam Şarkiyatçılığının insan bilimlerinin başka alanlarındaki, özellikle ekonomi ve toplum bilimlerindeki gelişmelerden kopuk olduğundan da söz eder.[140] Ama bir kez daha bu olsa olsa Said'in kendi imgelemindekiler dışında gerçek Şarkiyatçıların eserlerinden habersiz olduğunu açığa vurmaktadır. Rodinson'un R. Lévy'nin eserini anarak belirttiği gibi, İslam sosyolojisi eski bir konudur. Rodinson daha sonra, Durkheim'ın ünlü dergisi *L'Année sociologique*'in yirminci yüzyılın ilk yirmi-otuz yılından itibaren her yıl İslam üzerine birtakım yapıtlar sıraladığını belirtir.[141]

**Said'in *Şarkiyatçılık*'ına Araplardan ve Asyalılardan Olumsuz Tepki**

Yapıtlarından birçoğunda bazılarına hayranlığını dile getirdiği ve ötekilerden ayırt ederek övdüğü Arap, İranlı ya da Asyalı entelektüllerin *Şar-*

*kiyatçılık*'a ilişkin düşmanca değerlendirmelerini görmek Said için özellikle rahatsız edici olmuş olsa gerek. Sözgelimi, Said'in *Covering Islam*'da (*Haberlerin Ağında İslam*) övdüğü Nikki Keddie, *Şarkiyatçılık*'ın belli bölümlerine hayranlık duymakla birlikte, bu yapıtın yıkıcı etkisinden söz etmiştir:

> Kanımca, Ortadoğu alanında, temel olarak Arap-İsrail tartışmasında "yanlış" konum alan ya da aşırı "muhafazakâr" oldukları düşünülen insanlara gönderme yaparken, "Şarkiyatçılık" sözcüğünü genel nitelikli bir küfür gibi benimseme eğilimi var. Bunun o insanların kendi disiplinlerinde iyi olmaları ya da olmamalarıyla hiçbir ilgisi yok. Dolayısıyla, birçok insan için "Şarkiyatçılık," düşüncenin yerine geçen ve insanlara bazı araştırmacılarla yapıtlarını bir kenara itme olanağını veren bir sözcük. Bunun çok kötü olduğu kanısındayım. Edward Said'in kastettiği bu olmayabilir, ama terim bir tür slogan haline geldi.[142]

Nikki Keddie, kitabın "tehlikeli bir biçimde kullanılabileceğini" de belirtir, "çünkü *Şarkiyatçılık* insanları şunu söylemeye teşvik edebilir: 'Siz Batılılar, siz bizim tarihimizle gerektiği gibi uğraşamaz, bizim tarihimizi gerektiği gibi inceleyemezsiniz, aslına bakılırsa incelememeniz gerekir, kendi tarihimizi gereğince inceleyebilecek yegâne insanlar biziz.'"[143]

Said'in büyük bir hayranlık duyduğu Albert Hourani de benzeri bir görüş öne sürer: "Edward'ın kitabından sonraki bütün bu konuşmalarda belli bir tehlikenin var olduğu kanısındayım. Müslümanlardan açık bir karşı saldırı var: İslam'ı kendileri dışında hiç kimsenin anlamayacağını söylüyorlar."[144]

Hourani, Said'in *Şarkiyatçılık*'ına ilişkin eleştirisini daha öteye götürür: "Şarkiyatçılık şimdi kirli bir sözcük haline geldi. Gene de, bütünüyle saygın bir disiplin için kullanılması gerekli. ... Kanımca, [Said] Şarkiyatçıların Şark'ı, kolları bağlı, emperyal güçlere teslim ettiğini söylerken söylemi uç bir noktaya taşıyor. ... Edward, Şarkiyatçıların merkezi geleneğini oluşturan Alman tarih geleneğini ve felsefesini bütünüyle görmezlikten geliyor. ... Ben Edward'ın öteki kitaplarının olağanüstü olduğu kanısındayım. ..."[145] Benzer biçimde, Aijaz Ahmed *Şarkiyatçılık*'ın "son derece kusurlu bir kitap" olduğunu ve ortalık yatıştığında unutulacağını, buna karşılık Said'in Filistin hakkındaki kitaplarının anımsanacağını düşünüyordu.[146]

Seçkin Iraklı araştırmacı Kanan Makiya, Said'in özellikle Arap dünyasındaki yıkıcı etkisini gözler önüne seriyordu:

> Entelektüel bir proje olarak *Şarkiyatçılık* bütün bir genç Arap araştırmacılar kuşağını etkilemiş ve 1980'li yıllarda çağdaş Ortadoğu araştırmaları disiplinini şekillendirmiştir. Özgün kitabın amacı asla çağdaş Arap politikasının bir eleştirisi değildi, ne var ki Batı'ya karşı köklü popülist bir hınç politikasını besledi. Kitabın çözümlediği çarpıtmalar on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıldan kaynaklanıyordu, ama genç Arap ve "Arap yanlısı" araştırmacılar bunları giderek artan emperyalist bir egemenliğin değil hızla yükselen bir acımasızlığın hükmettiği bir dünyada yaşamakta olan Araplaların gerçek gereksinmeleriyle bağdaşmayan bir entelektüel-siyasi gündeme taşıdılar. Said'in *Şarkiyatçılık*'ından *Haberler Ağında İslam*'ına uzanan çizgi, "Batı'nın, Ortadoğu'yla kurduğu kötü ilişkinin köklü tarihi sebebiyle hemen ve burada suçlanması gerekir" gibi ahlaken yanlış bir varsayıma dayanır. Bu yüzden, söz konusu çizgi, genç ve etkiye açık Arap gençlerini Ortadoğu'nun gerçek sorunlarından uzaklaştırmış, aynı zamanda çevrelerinde zaten fazlaca var olan hınç duygusunu artırmıştır.[147]

Makiya şöyle sürdürür sözlerini: *Şarkiyatçılık* "Arapların, açıkça işe yaramamış temel varsayımlarını yeniden düşünmelerini sağlamak yerine, içinde bulundukları halden memnun olmalarına yol açmaktadır. ... Arapların, 'her Avrupalı, dünyaya ilişkin görüşleri ne olursa olsun, ırkçıdır ya da ırkçıydı' gibi fikirlerden mutlaka kendilerini arındırmaları gerekir. ... İşin tuhafı, 'neredeyse hepten etnikmerkezci' Batı'da kitabın bunca ilgi görmesi, yazarının Filistinli olmasından kaynaklanıyordu büyük ölçüde."[148]

Said'in *Şarkiyatçılık*'ında hayran olunacak pek çok şey bulmasına rağmen, Suriyeli filozof Sadiq al'Azm şu görüştedir: "Edward Said'deki üslupçu ve polemikçi yön, çoğu zaman, sistematik düşünürün seçeceği yönden uzağa düşer."[149] Al'Azm, Said'in Doğu ile Batı arasındaki ayrımı sürdürerek, görünüşte eleştirmek üzere yola çıktığı özcülük hatasına düştüğünü de düşünür. Said, özgürlükçü bir bakış açısıyla öteki kültürlerin nasıl incelenebileceği gibi zor bir sorunu ele almak isteyenlere de büyük bir kötülük etmektedir. Al'Azm, Said'deki bilim karşıtı eğilimi görür ve bazı Şarkiyatçı tezleri Said'in eleştirisine karşı savunur; sözgelimi, al'Azm şunu söyler: "Said'in 'Şarkiyatçıların Şarkiyatçı zihniyeti, Müslüman toplumların gerçeklerine gözlerini kapamalarına yol açmış ve genellikle Şark'a ilişkin görüşlerini çarpıtmıştır' şeklindeki görüşüne katılmam olanaksız. Sözgelimi, genel olarak, bugün Şam ve Kahire halkının, yaşamlarında aşkın bir gücün varlığını, Parislilere ve Londralılara göre daha somut ve daha aktif biçimde hissettikleri doğru değil midir? Günü-

müzdeki Faslı, Cezayirli ve İranlı köylü için dinin, Amerikalı çiftçi ya da Rus kolkhozu üyesi için mümkün olmayan bir biçimde, 'her şey' anlamına geldiği doğru değil midir? Doğa yasalarına inancın, Moskova ve New York'taki üniversite öğrencilerinin zihninde, al-Azhar ve Tahran Üniversitesi öğrencilerinin zihninde olduğundan daha köklü bir yer tuttuğu gerçek değil midir?"[150]

Al'Azm, Said'in Karl Marx'a ilişkin değerlendirmelerini ve Louis Massignon'a yönelik çelişkili övgüsünü de eleştirir. Said'in katlanılamaz bulduğu şey, on dokuzuncu yüzyıl Avrupalısının üstünlük duygusudur, ama Sadiq al'Azm şunu belirtir: gerçekten de "on dokuzuncu yüzyıl Avrupası üretim kapasiteleri, toplumsal örgütlenme, tarihe yön verebilme imkânları, askeri güç, bilimsel ve teknolojik gelişme açılarından Asya'dan ve dünyanın kalan birçok bölümünden üstündü."[151]

Lübnanlı bir Müslüman olan Nadim al-Bitar, Said'in bütün Şarkiyatçılar hakkındaki genellemelerini kabul etmenin zor olduğunu düşünür ve Said'in birkaç Şarkiyatçının eserinden fazlasını okuduğundan son derece kuşkuludur. Al-Bitar, Said'i özcülükle de suçlar: "[Said, Batılı] Şarkiyatçılığa, onu Şark'a yapmakla suçladığı şeyi yapar. Şarkiyatçılığı ikiye ayırıp ona özcü bir nitelik kazandırır. Doğu Doğu'dur, Batı da Batı ve her birinin kendine özgü, kalıcı bir doğası vardır."[152] Iraklı araştırmacı Al-Saghir de bütün Şarkiyatçıları önsel olarak bir yana ittiği için Said'i eleştirir. Sözgelimi, al-Saghir Kuran'a ilişkin Şarkiyatçı çalışmalara bakar ve genel olarak onları son derece yararlı bulur; bu çalışmalar "özenle sürdürülmüş araştırmalara dayalı olup entelektüel açıdan dürüsttür," "genel nitelikleri katışıksız olarak akademik"tir."[153]

Said'in *Şarkiyatçılık*'ının en olumsuz mirası, dinsel köktenciliğe verdiği destektir; bir de "[Arap dünyasının başına gelen] bütün illetlerin kaynağı Şarkiyatçılıktır ve Arap ülkelerinin sosyo-ekonomik, politik ve ideolojik yapısıyla ya da onun ardındaki kültürel tarihsel geri kalmışlıkla hiçbir ilgisi yoktur" görüşü üzerindeki ısrarıdır.[154]

*Çeviren: Kemal Atakay*

**Notlar**

1 E. Said, "Israel-Palestine: a third way", *Le Monde Diplomatique*, Eylül 1998.
2 E. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1994. [Çeviri boyunca bu yapıttan alıntıların büyük bir bölümü Türkçe basımdandır: Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis, 1999]
3 *Orientalism*, s. 2.
4 *Orientalism*, s. 3.
5 *Orientalism*, s. 71.

6 Bkz. *Orientalism*, s. 19, 93, 87, 138, 179, 218, 307.
7 *Orientalism*, s. 68.
8 *Orientalism*, s. 92-93.
9 *Orientalism*, s. 190.
10 *Orientalism*, s. 87-88.
11 Lane'in *Modern Egyptians*'ına (New York: Dover, 1973) yazdığı giriş yazısında aktaran J. M. White.
12 F. E. Peters, *The Hajj*, Princeton: Princeton University Press, 1994; Burton'a göndermeler ve ondan alıntılar için bkz. s. 72, 100, 128-129, 175-177, 187-188, 215-218, 225-226, 242, 255-256, 257-258, 265, 289, 338, 350.
13 *Orientalism*, s. 164.
14 *Orientalism*, s. 67.
15 *Orientalism*, s. 160.
16 *Orientalism*, s. 15.
17 *Orientalism*, s. 39.
18 *Orientalism*, s. 52.
19 *Orientalism*, s. 98.
20 *Orientalism*, s. 203.
21 *Orientalism*, s. 272.
22 *Orientalism*, s. 73.
23 *Orientalism*, s. 62.
24 *Orientalism*, s. 122.
25 *Orientalism*, s. 202.
26 *Orientalism*, s. 96-97.
27 *Orientalism*, s. 331.
28 *Orientalism*, s. 104.
29 *Orientalism*, s. 109.
30 *Orientalism*, s. 176.
31 Keith Windschuttle, "Edward Said's 'Orientalism revisited'," *The New Criterion*, Cilt 17, No. 5, Ocak 1999.
32 *Orientalism*, s. 35.
33 K. Windschuttle, *a.g.e.*
34 *Orientalism*, s. 59.
35 K. Windschuttle, *a.g.e.*
36 *Orientalism*, s. 210.
37 *Orientalism*, s. 73.
38 J. M. Roberts, *History of the World*, New York: Oxford University Press, 1993, s. 503.
39 J. M. Roberts, *a.g.e.*, s. 504.
40 Bertrand Russell, *In Praise of Idleness*, Londra: Allen and Unwin, 1935, s. 82-108.
41 *Orientalism*, s. 18.
42 *Orientalism,* "Afterword", s. 341; burada Cahen, Cohen şeklinde yanlış yazılmıştır. Rushdie'nin adı da s. 351'de yanlış yazılmıştır.
43 *Orientalism*, s. 99.
44 R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962, s. 91-92, 108-9.
45 *Orientalism*, s. 62.
46 *Orientalism*, s. 98.
47 *Orientalism*, s. 78-79. Jones alıntısı için bkz. *Collected Works*, Cilt III, s. 34-35.
48 Dekkan Üniversitesi Doktora Sonrası ve Araştırma Enstitüsü Eşbaşkanı K. Paddaya, *Sir William Jones. An Appreciation*, http://www.picatype.com/dig/da2/da2aa06.htm.
49 *Orientalism*, s. 68.
50 Bkz. Keith Windschuttle, "The Ethnocentrism of Clifford Geertz", *The New Criterion*, Cilt 21, No. 2, 2 Ekim 2002.
51 Bkz. Daniel Pipes, *The Hidden Hand. Middle East Fears of Conspiracy*. New York: St. Martin's Griffin, 1998.

52 E. Said, *The Question of Palestine*, New York: Vintage Books, 1980, s. 29.
53 Keith Windschuttle, "Edward Said's 'Orientalism revisited' ", *The New Criterion*, Cilt 17, No. 5, Ocak 1999.
54 *Orientalism*, s. 27.
55 Ian Buruma'nın E. Said'in *Out of Place. A Memoir* (New York: Knopf) ile ilgili eleştiri yazısı, *The New York Times Book Review*, 3 Ekim 1999.
56 Özellikle bkz. *Orientalism*, s. 83-88.
57 Aktarıldığı yer: *Courrier International*, 28 Mayıs 1998, No. 395.
58 E. Karsh ve I. Karsh. *Empires of the Sand. The Struggle for Mastery in the Middle East, 1789-1923*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001 [Birinci Basım 1999], s. 27.
59 E. Karsh ve I. Karsh, *a.g.e.*, s. 45.
60 E. Karsh ve I. Karsh, *a.g.e.*, s. 2.
61 *Orientalism*, s. 220.
62 E. Karsh ve I. Karsh, *a.g.e.*, s. 3.
63 E. Karsh ve I. Karsh, *a.g.e.*, s. 203.
64 *Orientalism*, s. 241.
65 H. Bloom. *The Lucifer Principle. A Scientific Expedition into the Forces of History*. New York: Atlantic Monthly Press, 1995, s. 231.
66 *Orientalism, Afterword*, s. 330-333.
67 *Orientalism*, s. 11.
68 *Orientalism*, s. 204.
69 *Orientalism*, s. 56-57.
70 Keith Windschuttle, "Edward Said's 'Orientalism revisited' ", *The New Criterion*, Cilt 17, No. 5, Ocak 1999.
71 *Orientalism*, s. 6.
72 Herodotos, *The Histories*, Kitap II, 3. Alıntılandığı yer: J. L. Myers, "Herodotus," *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1978. Bu paragraftaki bilgilerin büyük bir bölümü J. L. Myers'in yazısından alınmıştır.
73 M. Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," *The Legacy of Islam* içinde, yay. haz. Schacht ve Bosworth, O.U.P., Oxford, 1974, s. 15-16.
74 G. Lessing, *Nathan the Wise*, çev. William Taylor of Norwich, 1830.
75 P. J. Keating, "W. S. Blunt," *The Penguin Companion to Literature*, I içinde, Harmondsworth: Penguin Books, 1971, s. 55.
76 Alıntının kaynağı: B. Lewis, *Islam and the West*, New York: Oxford University Press, 1993, s. 83-84.
77 *Orientalism*, s. 65.
78 *Orientalism*, s. 121.
79 *Orientalism*, s. 166.
80 *Orientalism*, s. 204.
81 J. M. Roberts, *The Triumph of the West*, Londra: BBC Publications, 1985, s. 176.
82 B. Lewis, "La carte du Proche-Orient," *Islam et Politique au Proche-Orient aujourd'hui* içinde, Paris: Gallimard, 1991, s. 162-163.
83 M. Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," *The Legacy of Islam* içinde, yay. haz. Schacht ve Bosworth, O.U.P., Oxford, 1974, s. 59.
84 *Orientalism*, s. 265.
85 *Orientalism*, s. 150.
86 C. Destremau ve Jean Moncelon, *Louis Massignon*, Paris: Plon, 1994, s. 258.
87 Mircea Eliade, *Journal I, 1945 –1955*, çev. Mac Linscott Ricketts, Chicago: The University of Chicago Press.
88 M.Rodinson, "A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad," *Studies on Islam* içinde, yay. haz. M. Swartz, New York, 1981, s. 57.
89 *Orientalism*, s. 322.
90 *Orientalism*, s. 52.
91 *Orientalism*, s. 323.

92 B. Lewis'in *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* (New York: Oxford University Press, 2002) adlı eseriyle ilgili E. W. Said'in "Impossible Histories: Why the Many Islams Cannot be Simplified" başlıklı eleştiri yazısı, *Harper's*, Temmuz 2002.
93 *Orientalism*, s. 314-315.
94 Aktaran Said, *Orientalism*, s. 314-315. Alıntının kaynağı: B. Lewis, "Islamic Concepts of Revolution", *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies; proceedings of a seminar* içinde, yay. haz. P. J. Vatikiotis, Londra: G.Allen & Unwin, 1972, s. 33, 38-39.
95 *Orientalism*, s. 224.
96 *Orientalism*, s. 195.
97 *Orientalism*, s. 179.
98 *Orientalism*, s. 76.
99 *Orientalism*, s. 39.
100 *Orientalism*, s. 36.
101 *Orientalism*, s. 98.
102 *Orientalism*, s. 97, Said'in Malek'ten alıntısı.
103 *Orientalism*, s. 272.
104 *Orientalism*, s. 272.
105 Keith Windschuttle, "Edward Said's 'Orientalism revisited' ", *The New Criterion*, Cilt 17, No. 5, Ocak 1999.
106 B. Lewis, *Islam and the West*, New York: Oxford University Press, 1993, s. 108.
107 B. Lewis, *a.g.e.*, s. 126.
108 *Orientalism*, s. 214.
109 Keith Windschuttle, "Edward Said's 'Orientalism revisited' ", *The New Criterion*, Cilt 17, No. 5, Ocak 1999.
110 Lawrence I.Conrad. *Ignaz Goldziher on Ernest Renan: From Orientalist Philology to the Study of Islam*, *The Jewish Discovery of Islam* içinde, yay. haz. M. Kramer, Tel Aviv: Moşe Dayan Ortadoğu ve Afrika Araştırmaları Merkezi, 1999, s. 137-180.
111 Lawrence I. Conrad, *a.g.e.*, s. 140.
112 Lawrence I. Conrad, *a.g.e.*, Not 18, s. 170.
113 Dipnotun kalanı şöyledir: "Bkz. Geoffrey, yay. haz., *World Survey of Islamic Manuscripts* (Londra: Al-Furqân Islamic Heritage Foundation, 1992-94), 1: 275-90 (Paris), 320-29 (Berlin); 2: 365-76 (Leiden); 3: 471-90 (Londra)." Alıntının kaynağı: Lawrence I. Conrad, *a.g.e.*, Not 18, s. 170.
114 Lawrence I. Conrad, *a.g.e.*, s. 142.
115 *Orientalism*, s. 177.
116 Lawrence I. Conrad, *a.g.e.*, s. 142.
117 Lawrence I. Conrad, *a.g.e.*, s. 139.
118 Göndermelerin tamamı için bkz. Lawrence I. Conrad, *a.g.e.*, Not 30-34.
119 B.Lewis, *Islam and the West*, New York: Oxford University Press, 1993, s. 118.
120 Lawrence I. Conrad, *a.g.e.*, s. 162-163.
121 Lawrence I. Conrad, *a.g.e.*, s. 161.
122 Lawrence I. Conrad, *a.g.e.*, s. 164.
123 Raphael Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary* (Detroit: Wayne State University Press), 1987, s. 28.
124 S.Almog, "The Racial Motif in Renan's Attitude to Jews and Judaism," *Antisemitism Through the Ages* içinde, yay. haz. Shmuel Almog (Oxford: Pergamon, 1988) s. 255-78. Gönderme yapan: Lawrence I. Conrad, *a.g.e.*, s. 156.
125 E. Renan, "Muhammad and the Origins of Islam" (1851), *The Quest for the Historical Muhammad* içinde, yay. haz. Ibn Warraq, Amherst, NY.: 2000, s. 127-166.
126 H. W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography* (Londra, 1964), s. 89.
127 E. Renan, "Muhammad and the Origins of Islam" (1851), *The Quest for the Historical Muhammad* içinde, yay. haz. Ibn Warraq, Amherst, NY.: 2000, s. 163.
128 H. Berg, "The Methods and Theories of John Wansbrough," *The Quest for the Historical Muhammad* içinde, yay. haz. Ibn Warraq, Amherst, NY.: 2000, s. 502. Herbert Berg, N. Carolina Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.

129 W. M. Watt, *Muslim-Christian Encounters*, Londra: Routledge, 1991, s.110.
130 W. M. Watt, *a.g.e.*, s. 110.
131 R. Stephen Humphreys, *Tradition and Innovation in the Study of Islamic History: The Evolution of North American Scholarship since 1960*. Tokyo Üniversitesi'nin Doğu Kültürü Enstitüsü'nde 21 Ekim 1997'de sunulan konuşma. R.Stephen Humphreys, California Üniversitesi'nde (Santa Barbara) İslam Araştırmaları profesörüdür.
132 M. Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, çev. Roger Veinus (Seattle: University of Washington Press, 1987), s. 131 n 3.; aktaran M. Kramer, *Ivory Towers on Sand*, Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001, s. 30.
133 Rodinson'la şu yapıttaki söyleşi: *Approaches to the History of the Middle East*, yay. haz. Nancy Elizabeth Gallagher (Londra: Ithaca Press, 1994), s. 124; aktaran M.Kramer, *Ivory Towers on Sand*, Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001, s. 38.
134 P. J. Vatikiotis, *Among Arabs and Jews: A Personal Experience*, 1936-1990, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1991, s. 105; aktaran M. Kramer, *Ivory Towers on Sand*, Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001, s. 38.
135 J.Berque, "Au delà de l'Orientalisme; Entretien avec Jacques Berque", *Qantara* 13 (Ekim-Kasım-Aralık 1994), s. 27-28; aktaran M. Kramer, *Ivory Towers on Sand*, Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001, s. 30.
136 C. Dewey, "How the Raj Played Kim's Game", *Times Literary Supplement*, 17 Nisan 1998, s. 10; aktaran M. Kramer, *Ivory Towers on Sand*, Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001, s. 31.
137 *Orientalism*, s. 127.
138 B. Lewis, "The Question of Orientalism", yazarın *Islam and the West* adlı kitabı içinde, New York: Oxford University Press, 1993, s. 112.
139 M. Rodinson, *La Fascination de l'Islam*, Paris: Editions La Découverte, s. 97, dipnot 132. Öteki iki araştırmacı, Jean Sauvaget ile Claude Cahen'dir.
140 *Orientalism*, s. 261.
141 M. Rodinson, *a.g.e.*, s. 123.
142 Nikki Keddie'yle şu yapıttaki söyleşi: *Approaches to the History of the Middle East*, yay. haz. Nancy Elizabeth Gallagher (Londra: Ithaca Press, 1994) s. 144-145; aktaran M. Kramer, *Ivory Towers on Sand*, Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001, s. 37.
143 Aktaran Kramer, *Ivory Towers on Sand*, s. 38.
144 Albert Hourani'yle şu yapıttaki söyleşi: *Approaches to the History of the Middle East*, yay. haz. Nancy Elizabeth Gallagher (Londra: Ithaca Press, 1994), s. 41; aktaran M. Kramer, *Ivory Towers on Sand*, Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001, s. 38.
145 Albert Hourani'yle şu yapıttaki söyleşi: *Approaches to the History of the Middle East*, yay. haz. Nancy Elizabeth Gallagher (Londra: Ithaca Press, 1994), s. 41; aktaran M. Kramer, *Ivory Towers on Sand*, Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001, s. 30.
146 A. Ahmed, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londra: Verso, 1992), s. 160-161.
147 Kanan Makiya, *Cruelty and Silence*, New York: W. W. Norton, 1993, s. 317-318.
148 Kanan Makiya, *Cruelty and Silence*, s. 319.
149 Sadiq al'Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse," *Forbidden Agendas. Intolerance and Defiance in the Middle East* içinde, yay. haz. Jon Rothschild, Londra: Al Saqi Books, 1984, s. 350.
150 Sadiq al'Azm, *Orientalism and Orientalism in Reverse* [Arapça], Beyrut, 1981 s. 18; aktaran E. Sivan, *Interpretations of Islam. Past and Present*, Princeton: The Darwin Press, 1985, s. 144.
151 Sadiq al'Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse," *Forbidden Agendas. Intolerance and Defiance in the Middle East* içinde, yay. haz. Jon Rothschild, Londra: Al Saqi Books, 1984, s. 363.
152 Aktaran E. Sivan, *Interpretations of Islam. Past and Present*, Princeton: The Darwin Press, 1985, s. 136.
153 Aktaran E. Sivan, *Interpretations of Islam. Past and Present*, Princeton: The Darwin Press, 1985, s. 139.
154 Al-Bitar, aktaran E. Sivan, *Interpretations of Islam. Past and Present*, Princeton: The Darwin Press, 1985, s. 151.

# Avrupa'nın Yeniden Doğuşu

JÜRGEN HABERMAS – JACQUES DERRIDA

Jürgen Habermas ve benim için, aynı zamanda bir çağrı olan bu analizin altına birlikte imza atıyor olmamız çok önemli. Bugün, Alman ve Fransız düşünürlerinin, bizi geçmişte ayırmış olabilecek tartışmaları dikkate almadan birlikte seslerini yükseltmelerini çok gerekli ve ivedi görüyoruz. Bu metin –kolayca anlaşılabileceği gibi– Jürgen Habermas tarafından kaleme alındı. Yine de Jürgen Habermas'a bu çağrıyı onunla birlikte imzalamayı önerdim. Onun bu konuyla ilgili şu önceliklerini ve perspektiflerini paylaşıyorum: Avrupa için her türden Avrupa-merkezciliğin ötesinde yeni politik sorumluluklar saptanması; devletlerarası hukukun, kurumlarının ve özellikle Birleşmiş Milletler'in varlığının bir kez daha vurgulanması ve verimli bir şekilde değişimi; devletin kuvvetler ayrılığı vb. ilkelerin, Kant geleneğine uygun bir ruhla, ya da en azından bu gelenek anlamında yeniden tasarımı ve uygulanması. Jürgen Habermas'ın düşünceleri birçok noktada kısa bir süre önce *Voyou-Deux Essais sur la raison* (Galilée 2002) isimli kitabımda geliştirdiklerimle örtüşüyor. Jürgen Habermas'ın ve benim, New York'ta, 11 Eylül 2002'den sonra, birkaç gün içinde ayrı ayrı yaptığımız iki görüşmenin yer aldığı bir kitabımız yayımlandı. Yaklaşımlarımızın ve gerekçelendirmelerimizin görünürdeki tüm farklılığına rağmen, devletlerarası hukuk kurumlarının geleceği ve Avrupa'yı bekleyen yeni görevler konusundaki görüşlerimiz birbirine yakın.

JACQUES DERRIDA

İki tarihi unutmamamız gerekiyor: Gazetelerin okurlarını şaşkına çevirerek, İspanyol Başbakanı'nın, savaşa hevesli Avrupa hükümetlerinden temsilcileri –diğer AB'li meslektaşlarına bilgi vermeksizin– davet ederek, Bush'a

sadakatini açıkladığı günü ve bir de, Londra, Roma, Madrid, Barselona, Berlin ve Paris'te gösteri yapan kitlelerin, bu dayatmaya tepki gösterdikleri 15 Şubat 2003 tarihini. Geriye dönüp bakıldığında, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana gerçekleşen en büyük eylemler olan bu görkemli gösterilerin eşzamanlılığı, belki de yeni bir Avrupa kamuoyunun doğuşunun işareti olarak tarih kitaplarında yerini alacaktır.

Irak Savaşı'nın başlamasından önceki birkaç ayın kurşun ağırlığındaki atmosferinde, ahlaksız bir işbölümü, duyguları ayağa kaldırdı. Önlenemeyen askeri yığınak, dev bir lojistik operasyon ve insani yardım örgütlerinin hummalı gayretkeşlikleri bir çarklının dişlileri gibi birbirine uyuyordu. Bu komedi, kurbanı olacak –ve her türlü inisiyatifi elinden alınmış olan– bir halkın gözü önünde hayasızca sahneleniyordu. Evet hiç şüphe yok: Duyguların gücü Avrupa vatandaşlarının hep birlikte silkinmesine yol açtı. Ancak savaş bir taraftan da Avrupalıların ortak dış politikalarının çoktandır yaklaşmakta olan iflasını idrak etmesini sağladı. Devletlerarası hukukun keyfi ihlali tüm dünyada olduğu gibi Avrupa'da da uluslararası düzenin geleceği üzerine bir tartışma başlattı. Ama bu tartışmayı alevlendiren düşmanca argümanlar bizi daha da derinden yaraladı.

Bu tartışma sayesinde bilinen kırılma noktaları daha da belirginleşti. Süper gücün rolüyle, gelecekteki dünya düzeniyle, devletlerarası hukukun ve Birleşmiş Milletler'in önemiyle ilgili karşıt görüşler, gizli kalmış karşıtlıkları su yüzüne çıkardı. Bir taraftan kıta Avrupası ve Anglo-Sakson ülkeler, diğer taraftan da "Eski Avrupa" ve Orta/Doğu Avrupa'dan Avrupa Birliği'ne aday olan ülkeler arasındaki uçurum giderek derinleşti. Büyük Britanya'nın Amerika Birleşik Devletleri'yle özel ilişkisi tartışma götürmez; ama bu ilişki hâlâ Down Street'te öncelik sıralamasında en tepedeki konu. Orta ve Doğu Avrupa ülkeleri de AB'ye girmeye çalışıyorlar gerçi, ama daha yeni kazandıkları egemenliklerini, yeniden sınırlandırmak istemiyorlar. Irak krizi sadece bir katalizördü. Brüksel'deki Anayasa Komisyonu'nda da, AB'yle bütünleşmek isteyen uluslarla, hükümetlerarası yönetimi var olan biçimiyle muhafaza etmek ya da sadece yüzeysel olarak değiştirmek gibi anlaşılır bir beklentileri olan uluslar arasındaki karşıtlık belirginleşiyor. Bu karşıtlığı daha fazla gizlemek artık mümkün değil. Gelecekteki anayasa sayesinde bir Avrupa dışişleri bakanımız olacak. Ama hükümetler ortak bir politika üzerinde hemfikir olmadıkça yeni bir koltuk neye yarar? Unvanı değiştirilmiş bir Fischer de tıpkı Solana gibi yetersiz kalacaktır. Çekirdek Avrupa'daki AB üyesi ülkeler şimdilik AB'ye devlete özgü bazı özellikler vermeye hazır görünüyor. Peki ya bu ülkeler sade-

ce "kendi çıkarları" tanımında hemfikir olursa ne olacak? Şayet Avrupa'nın dağılmaması gerekiyorsa, bu ülkeler şimdi Nis'te kararlaştırılan "daha güçlü işbirliği" mekanizmasını harekete geçirmeli ki, "farklı hızlara sahip Avrupa"da ortak bir dış politika, güvenlik ve savunma politikası hayata geçirilebilsin. Bu mekanizma, ortak para birimini kullanan ülkeler başta olmak üzere, diğer üye ülkelerin de zaman içinde karşı koyamayacağı bir "içine çekme" etkisi yaratacaktır. İlerlemek dışlamak değildir. Avangard Çekirdek Avrupa küçük bir Avrupa oluşturmamalı, daha önce sıkça olduğu gibi lokomotif konumunu üstlenmelidir. AB'nin daha sıkı işbirliği içinde olan ülkeleri, zaten, kendi çıkarları için de olsa, kapılarını açık tutacaktır. Çekirdek Avrupa kendi dışında ne kadar erken harekete geçerse; karmaşık bir dünya toplumunda bölünmelerin yanında, müzakere gündemlerinin, toplumsal ilişkilerin ve ekonomik çıkarların gücünün de önemli olduğunu ne kadar erken kanıtlarsa, davet edilenler de bu kapılardan o kadar çabuk girecektir.

Dünyamızda, siyasi çatışmaların, savaş ve barış çerçevesinde tırmandırılmasının hiçbir faydası yok. Avrupa'nın yapması gereken, ABD'nin tek taraflı üstünlüğüne denge oluşturabilmek için, uluslararası arenada ve Birleşmiş Milletler çerçevesinde ağırlığını koymaktır. Avrupa, dünya ekonomi zirvelerinde ve Dünya Ticaret Örgütü'nün birimlerinde, Dünya Bankası'nda ve Uluslararası Para Fonu'nda gelecekteki dünya politikalarının tasarımında etkisini göstermelidir.

Ancak bugün AB'nin genişlemeye devam etmesiyle idari olanakların sınırlarına dayanıldı. Şimdiye kadar ortak bir ekonomi ve para birimi bölgesi oluşturmak için gerekli olan işlevsel zorunluluklar reformları hızlandırıyordu. Bu itici güçler artık tükendi. Üye ülkelerden sadece rekabeti engelleyen faktörlerin ortadan kaldırılmasını değil, ortak bir irade de isteyen kurucu bir politika, vatandaşları harekete geçiren temel düşüncelere ve düşünce biçimlerine bağımlıdır. Dış politikada çeşitli sonuçlar doğuracak adımlar konusunda çoğunluk kararlarının benimsenmesi, çoğunluğun güçsüz azınlıklarla dayanışma içinde olmasına bağlıdır. Ancak bunun önkoşulu da siyasi anlamda bir birliktelik duygusudur. Vatandaşlar ulusal kimliklerini belli ölçüde "yükseltmeli" ve Avrupa boyutunu da katarak genişletmelidir. Bugün bile oldukça soyut olan ve kendi uluslarımızla sınırladığımız vatandaşlar arası dayanışma düşüncesi, gelecekte diğer uluslardan Avrupa vatandaşlarını da kapsamalı.

Bu durum "Avrupa kimliği" sorununu gündeme getiriyor. Susturulmuş azınlıkları, çoğunluğun iradesinin engellemelerinden, ancak ortak bir siyasi kader ve ortak bir geleceğe değin inandırıcı bir perspektif koruyabilir. Temel-

de, bir ulusun vatandaşı diğer bir ulusun vatandaşına, "bizden biri" diyebilmelidir. Bunun olmaması konuya şüpheyle yaklaşanların dile getirdiği şu soruyu gündeme getirir: Avrupa vatandaşları için, acılarına birlikte katlanılacak, ortaklaşa yapılandırılacak siyasi bir kader bilinci yaratan tarihsel olaylar, gelenekler ve başarılar var mı? Gelecekteki Avrupa için büyüleyici, hatta bulaşıcı bir "vizyon" gökten inmeyecek. Bugün bu vizyon ancak huzursuzluk yaratan bir çaresizlik duygusundan doğabilir.

Bağlayıcı olmayan üzerinde anlaşma sağlamak kolaydır. Hepimiz barışçı, işbirlikçi, başka kültürlere açık ve bu kültürlerle diyalog kurabilen bir Avrupa imgesinin hayalini kuruyoruz. 20. yüzyılın ikinci yarısında iki soruna örnek çözümler bulan Avrupa'yı saygıyla selamlıyoruz. Avrupa Birliği kendisini daha şimdiden post-ulusalcı oluşumlara örnek olabilecek bir "ulus-devlet ötesi bir yönetim" biçimi olarak sunuyor. Avrupa'nın refah devletleri de uzun zaman iyi birer örnekti. Bugün bu devletler ulus-devlet düzeyinde savunmaya geçtiler. Ama sınırları genişlemiş bir kapitalizmin ehlileştirilmesi için, gelecekte yürütülecek politikalar da bu devletlerin koyduğu sosyal adalet ölçülerinin gerisine düşmemeli. Bu çapta iki sorunla baş edebilmiş bir Avrupa, niçin rekabet halindeki tasarımların karşısında, devletlerarası hukuk bazında kozmopolit bir düzeni koruma ve geliştirme gibi bir başka zor görevi üstlenmesin?

Tabii bütün Avrupa'yı kapsayacak bir söylem, bir anlamda uyarıcı, kendi içinde anlaşma sürecini bekleyen, var olan biçimlerin üzerine oynamalı. İki gerçek, bu cesur varsayımla çelişiyor: Avrupa'nın önemli tarihi kazanımları, tam da dünya çapında sağladıkları başarı yüzünden kimlik oluşturma güçlerini kaybetmediler mi? Güven sahibi uluslar arasında süregelen rekabetin başka hiçbir bölgede olmadığı düzeyde belirleyici olduğu bir bölgede birlikteliği sağlayacak olan nedir?

Hıristiyanlık ve kapitalizm, fen bilimleri ve teknik, Roma Hukuku ve Fransız Medeni Kanunu, devletin ve toplumun laikleşmesi diğer kıtalara da yayıldığı için, bu kazanımlar bir kimlik oluşturmuyor. Kaynağını Yahudi-Hıristiyan öğretiden alan Batılı düşünce biçiminin kendine özgü özellikleri olduğu muhakkak. Ama Avrupa ulusları, bireyselliğin, akılcılığın ve eylemciliğin damgasını vurduğu bu düşünce biçimini, ABD, Kanada ve Avustralya'yla paylaşıyor. "Batı", bir düşünsel çerçeve olarak Avrupa'dan daha fazlasını kapsıyor.

Bir de buna Avrupa'nın, kendilerini polemiklerle birbirlerinden farklılaştıran ulus-devletlerden oluştuğunu eklemek gerek. Ulusal dil, ulusal edebiyat ve ulusal tarihin belirlediği ulus bilinci, uzun süre patlamaya hazır bir bomba görevini üstlendi. Doğaldır ki bu milliyetçiliğin yıkıcı gücüne tepki olarak,

benzersiz ve belirleyici kültürel çeşitliliğiyle bugünkü Avrupa'ya, Avrupalı olmayanların gözünde özel bir kişilik kazandıran bakış açıları da oluştu. Yüzyıllardır kırsal alan ve kent, kilise ve laik güçler arasındaki çatışmaların, inanç ve bilim arasındaki rekabetin, siyasi iktidarlar ve antagonist sınıflar arasındaki kavganın ortasında tüm diğer kültürlerden daha fazla sıkışıp parçalanmış olan bu kültür, farklılıkların nasıl iletişim içinde olabileceğini, karşıtlıkların nasıl kurumsallaştırılabileceğini ve gerilimlerin nasıl dengelenebileceğini acılar çekerek öğrenmek zorunda kalmıştı. Farklılıkların –ötekinin farklı oluşunun karşılıklı olarak– kabulü de ortak bir kimliğin göstergesi olabilir. Bunun en iyi örnekleri, Avrupa Birliği çerçevesinde sınıfsal karşıtlıkların sosyal devlet tarafından tatmin edilmesi ve devlet egemenliğinin kendini sınırlaması. Avrupa 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Demir Perde'nin bu tarafında Eric Hobsbawn'ın sözleriyle "altın çağını" yaşadı. O zamandan beri diğerlerinin –Hongkong'da olduğu gibi, Tel Aviv'de de– bizi Alman ya da Fransız değil de, Avrupalı olarak algılamalarına yol açan ortak bir siyasi anlayışın belirtileri görülmeye başladı.

Evet doğru; Avrupalı toplumlarda laikleşme görece daha ileri düzeydedir. Burada vatandaşlar siyaset ve din arasındaki sınırın aşılmasını daha büyük kuşkuyla karşılarlar. Avrupalılar pazarın performansına kuşkuyla yaklaşırken, devletin örgütlenme kapasitesine nispeten büyük bir güven duyarlar. "Aydınlanmanın diyalektiği"nin onlar için açık bir anlamı vardır; ama teknik ilerlemeyle ilgili olarak her zaman optimist bir beklenti içinde değillerdir. Refah toplumunun sağladığı, güven ve dayanışma bağlamındaki düzenlemeler, onlar için önceliklidir. Kaba kuvvet karşısında hoşgörü sınırları görece düşüktür. Onlar için yasalarla belirlenmiş, çok taraflı uluslararası bir düzen talebi, reform geçirmiş bir Birleşmiş Milletler çerçevesinde etkin bir dünya politikası umuduyla birleşir.

Ayrıcalıklı Batı Avrupalılara Soğuk Savaş'ın gölgesinde böyle bir anlayışı geliştirme olanağını sağlayan oluşumlar 1989/90 yıllarından bu yana dağıldı. Ancak 15 Şubat, bu anlayışın, oluştuğu çerçeveyi aşarak var olmaya devam ettiğini gösterdi. Bu durum süper güç ve müttefiklerinin hegemonyacı politikaları karşısında "Eski Avrupa"nın niçin kendini aşmak zorunda hissettiğini de açıklıyor. Açıkladığı bir başka şey de, Saddam'ın devrilmesini bir kurtuluş olarak olumlu karşılayan birçok Avrupalı'nın, devletlerarası hukuka aykırı, tek taraflı, önleyici, aynı zamanda da şaşırtıcı ve yeterince gerekçelendirilemeyen askeri müdahaleyi özünde reddetmiş olmaları. Bu anlayış ne kadar sağlam acaba? Kökeni, daha derinlerde olan tarihsel deneyim ve geleneklerde mi?

Bugün, "doğal" görüntüleri içinde otoriteden beslenen birçok siyasi geleneğin "icat edilmiş" olduğunu biliyoruz. Oysa kamuoyunun ışığında doğacak bir Avrupa kimliğinin içinde başından itibaren "yaratılmış" bir şeyler olacaktır. Ama bu kimlik de rastlantısallıktan doğan "gelişigüzellik" kusurunu taşıyacaktır. Yorumbilgisinde, kendi içinde uyuşma süreçlerini ortaya çıkaran siyasi-etik irade, "rastlantısallık" değildir. İçine adımımızı attığımız mirasla, reddetmek istediğimiz mirası birbirinden ayırmak hem özen, hem de bu mirası sahiplenirken onu nasıl okuyacağımız konusunda bir karar gerektirir. Tarihsel deneyimler, bilinçli biçimde özümsenmeye aday olmanın ötesine geçmezler. Özümsenme olmaksızın bu deneyimlerin kimlik oluşturan bir güç kazanması mümkün değildir.

Ve nihayet, Avrupa'daki savaş sonrası zihniyeti daha net olarak ortaya koyabilecek bu tür "adaylar" üzerine birkaç söz: Modern Avrupa'da devlet ve kilise ilişkisi, Pireneler'in bu tarafında ve arkasında, Alpler'in kuzeyinde ve güneyinde, Ren Nehri'nin batısında ve doğusunda farklı gelişti. Devletin gücünün ideolojik tarafsızlığı, çeşitli Avrupa ülkelerinin her birinde farklı bir hukuki biçim aldı. Ancak din, sivil toplumun her alanında siyasi olmayan, benzer bir konum edindi. İnanç dünyasının toplumda bu şekilde özelleştirilmesi belli açılardan bakıldığında üzüntüyle karşılansa bile, siyasi kültür açısından arzu edilen sonuçlara da yol açar. Bizim paralellerimizde bulunan bir ülkede günlük resmi işlerine halkın önünde bir duayla başlayan ve çeşitli sonuçlar doğuracak siyasi kararlarını tanrısal bir misyonla birleştiren bir devlet başkanını hayal etmek çok zor.

Avrupa'da burjuva toplumunun baskıcı rejimlerin vesayetinden kurtulması, her yerde, modern devlet yönetiminin elde edilmesi ve demokratikleşmeye doğru biçim değiştirmesiyle iç içe geçmiş değildi. Ama Fransız Devrimi'nin bütün Avrupa'ya yaydığı düşünsel aydınlık, bir taraftan da, burada siyasetin niçin her iki biçimde de, yani hem özgürlüğü güvence altına alan bir araç hem de örgütlenme gücü olarak olumlu bir anlam taşıdığını açıklar. Kapitalizmin yerleşmesi, aynı zamanda, keskin sınıfsal karşıtlıklarla birleşir. Öte yandan bunu hafızalarda canlandırmak, pazarın tarafsız bir şekilde değerlendirilmesini engeller. Siyaset ve pazarın farklı değerlere sahip olması, Avrupalıların devletin sivilleştiren gücüne duyduğu güveni güçlendirebilir, devletten "pazarın iflasının" düzeltilmesi beklenebilir.

Fransız Devrimi'yle doğan siyasi partiler sistemi birçok kez kopyalanmıştır. Ancak bu sistem yalnızca Avrupa'da, kapitalist modernleşmenin sosyal-patolojik sonuçlarını sürekli bir siyasi değerlendirmeye tabi tutan ideolojik yarışa hizmet etmiştir. Bu, vatandaşların ilerlemenin içinde var olan

paradokslara karşı duyarlılığını arttırır. Muhafazakâr, liberal ve sosyalist yorumlar arasındaki tartışmada söz konusu olan, şu iki noktanın karşılaştırılmasıdır: Ağırlıklı olan tutucu, geleneksel yaşam biçimleriyle bütünleşememenin ortaya çıkardığı kayıplar ve sahte bir ilerlemenin kazançları mıdır; yoksa bugünden yarının yaratıcı tahrip süreçlerini hazırlayan kazançlar, modernleşme mağluplarının acıları mıdır?

Avrupa'da uzun süre etkili olan sınıf farklılıkları bir kader olarak algılandı; ancak kolektif bir tutumla bunun ötesine geçilebildi. Böylece, işçi sınıfı hareketleri ve Hıristiyan-sosyal miras çerçevesinde, keskin sosyal eşitsizlikleri göze alan performans adaletinin bireyci ahlakının yerini, "daha fazla sosyal adalet" kavgasının dayanışmacı ve eşit dağılımı hedefleyen ahlakı aldı.

20. yüzyılın totaliter rejimler deneyimi ve *holocaust* –Nasyonal Sosyalizm'in, fethettiği ülkeleri de bulaştırdığı, Avrupalı Yahudilerin takibi ve yok edilmesi süreci– bugünkü Avrupa'ya damgasını vurmuştur. Bu geçmişle ilgili özeleştiri, siyasetin ahlaki temellerini gündeme getirdi. Kişisel ve bedensel dokunulmazlığın ihlal edilmesi karşısında artan duyarlık, Avrupa Komisyonu ve Avrupa Birliği'nin, ölüm cezasının kaldırılmasını, adaylık koşulu olarak öngörmesinde de belirginleşmektedir.

Savaş taraftarı bir geçmiş, bir zamanlar tüm Avrupa uluslarını kanlı çatışmalara bulaştırmıştı. Bu uluslar, askeri ve düşünsel anlamda birbirleriyle karşı karşıya gelmiş olmalarının deneyimiyle, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, işbirliği için yeni uluslarüstü biçimler geliştirmek gerektiği gibi bir sonuca vardılar. Avrupa Birliği'nin başarı öyküsü, Avrupalıların, devletin güç kullanımının ehlileştirilmesi için, egemen hareket alanlarının küresel düzeyde de karşılıklı olarak sınırlandırılması gerektiği yönündeki inancını güçlendirdi.

Büyük Avrupa uluslarının her biri emperyal güçlerin geliştiği bir yükselme dönemi yaşadı. Bizim bağlamımızda önemli olan, bir imparatorluğu kaybetme deneyimiyle nasıl başa çıkıldığı. Gerileme deneyimi birçok örnekte sömürge alanlarının kaybedilmesiyle at başı gider. Avrupalı güçler, emperyal iktidarlardan ve sömürgecilik tarihinden uzaklaştıkça, kendilerine belli bir mesafeden ayna tutma şansına sahip oldular. Böylece kendilerini, yenilenlerin perspektifinden, –dayatılmış ve köksüz bir modernleşmenin sorumlusu olan– kazananların kuşkulu rolünde algılamayı öğrendiler. Bu durum, Avrupa-merkezcilikten vazgeçmeyi destekleyebilir ve Kant'ın dünya politikası ile ilgili umudunu canlandırabilir.

*Çeviren: Dilman Muradoğlu*

# Avrupa Evi

GIANNI VATTIMO

Romano Prodi'nin Avrupa Birliği Komisyonu Başkanlığı görevinin özünü oluşturan programın tamamlandığı söylenebilir. Birliğin on yeni ülkenin katılımıyla genişlemesi, şimdiye dek hep ertelenen bir görevi kaçınılmaz hale getirdi: Artık geçmiş yıllardaki gelişime damgasını vuran çok taraflı anlaşmalarla sınırlı kalmayacak bir anayasanın ve yapının oluşturulması. Dolayısıyla, çeşitli ülkelerdeki parlamentoların değişiklik önerileri ya da halk oylamaları dışında, süreç son aşamasına girmiş oldu. Ama tam bu noktada aslında öngörülmemesi olanaksız olan bir tehlike kendini gösteriyor: Söz konusu genişlemeye Avrupa Birliği'nin bir tür "sulandırılması"nın eşlik etmesi tehlikesi. Sürtüşmeler ve çatışmalar olmaksızın bir arada yaşayabilmek için, bunca çok sayıda ve birbirinden birçok yönden farklı ülke, belli ki son derece geniş –yeni Avrupa anayasasının hizmet etmesi gereken en açık federal bağı bile ortadan kaldırabilecek boyutta– özerklik alanları öngören bir yapıya gereksinme duyuyor. Birliğin önünde uzanan olasılıklar konusunda umutlu olduklarını belirten, her siyasi görüşten pek çok kişide kolaylıkla fark edilebilecek açık ikircikliğin nedeni bu. Bazıları genişlemeyi –Prodi'nin görüşlerinde dile getirildiği gibi– Avrupa'yı dünya politikasının saygın ve yetkili bir eyleyeni haline getirecek, sınırları daha net belirlenmiş bir birliğe doğru kararlı bir atılım olarak görüyorlar. Bazıları ise, on beş üye ülkeden yirmi beş üye ülkeye geçişin Birliği "federal" bir yapı oluşturmaya yönelik tutkularını büyük ölçüde sınırlandırmaya zorlamasını; "hükümetler arası yöntem" adı verilen, önemli birçok politik konuda şimdiye dek yürürlükte kalan ve önemli her kararda (savunma, maliye, dış politika, adalet) görüş birliğini gerektiren yöntemin daha bir süre yürürlükte kalmasına yol açmasını umuyorlar.

Bu sınırlar açısından bakıldığında, Avrupa'nın federal geleceği –Avrupa'nın dünya sahnesinde sözü geçen bir varlığının olması için herkesin vazgeçilmez gördüğü bir koşul bu– umutsuz görünüyor. Ama belki de öyle değil, çünkü şimdiye kadar Avrupa Birliği kurumlarını ayakta tutan anlaşmalarda, siyasi iradenin var olması koşuluyla benimsenebilecek bir araca işaret ediliyor: "iki farklı hızda ilerleyen Avrupa" sözüyle anlatılan durumdan söz ediyorum. Kabul edilemez farklılıkları sabitleştirmek ister gibi göründüğü için (A sınıfı ülkelerle B sınıfı ülkeler) zaman zaman büyük tepkilere yol açıyor bu yaklaşım, oysa ortak paranın benimsenmesinden başlayarak hep iyi sonuçlar verdi. Aslına bakılırsa, bilindiği gibi, Birliğe üye ülkelerin yalnızca bir bölümü Euro alanında yer alıyorlar, buna karşılık Büyük Britanya gibi devler ortak para uygulamasının dışındalar. Oysa Euro, iyi ya da kötü, işliyor ve arzu ettiğimiz sonuçları vermiyorsa, bunun nedeni Britanya'nın dışarıda kalması değil; olsa olsa, Birliğin henüz gerçek bir federal ekonomi politikasının olmaması.

İki farklı hız yöntemi daha sıkı federal yapıların devreye sokulması için de –özellikle bunun için– kullanılabilir ve kanımca kullanılmalıdır: her şeyden önce dış politika, savunma ve ekonomi alanında. Tabii bunlar, öncü grubun girişti̇ği deneylerden çıkarılacak savlarla gelecekte topluluğun bütün üyeleri için daha geçerli olması gereken bağların bir "girizgâhı" olabilir ancak. Ama bir Avrupa kimliği var mı? Bu konuda tarihsel deneyimimizin sınırları bakış açımızı belirliyor. Aslında, "ordu, dil, din" ve benzeri unsurların bir araya getirdiği, dolayısıyla (daima "gerçekçi" biçimde olmasa da, her durumda genellikle paylaşılan toplumsal söylemde) birlik ve bağımsızlık iradeleri açısından "doğal" güdülerin meşrulaştırdığı vatanlar olarak düşünülmüş ulus devletler tarihinin mirasçılarıyız. Böyle "ulusal" bir bilinç Avrupa için hayal bile edilemez. Aksine, bütünleşmiş bir Avrupa projesini düşündüğümüzde bize en çekici gelen yan, kesinlikle, böyle bir birliği herhangi bir ulusal bilinç temeli üzerine oturtacak "doğal" temel diye bir şey olmamasıdır. Avrupa ancak bir "kültür" –özellikle de "doğa"nın karşıtı olarak kullanıldığı anlamıyla "kültür"– birliği olabilir. Kendimizi Avrupalı hissetmek için ortak dil, ırk, toprak, din gibi doğal güdüler ya da "organik" kültürel birliktelikler görmesek bile –aksine bu bize bir hata gibi, ondokuzuncu yüzyılın ulusçuluğuna bir gerileme gibi görünecektir–, özellikle yakın zamanlarda her şeye rağmen Avrupalı olmanın farklı olduğunu, Avrupalılığın, kurulma aşamasındaki Birlikten önce geldiğini ve daha temel bir şey olduğunu farke-

dişimizin nedenlerini "idrak etmeli" ve bunları açıkça dile getirmeye çalışmalıyız. Belki de Avrupa kimliğini ancak bu farklılığı dile getirerek belirleyebiliriz; söz konusu kimlik olmazsa, bizi federal Avrupa'yı kurmaya iten haklı pragmatik nedenler, yetkililer çevresi dışında, herhangi bir ortak siyasi yüküme girmek için son derece yetersiz ve inandırıcılıktan son derece uzak görünüyor. Bu pragmatik gerekçeler elbette yadsınamaz: Öncelikle ilk Avrupa topluluğu olan Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu'nun (ECSC) kuruculararını harekete geçiren gerekçe. Önce ECSC, sonra Ortak Pazar ve son olarak Euro, başta kıtanın ülkeleri arasında yeni savaşları önleme, sonra da Avrupa'yı daha rekabetçi ve daha zengin bir bölge haline getirme işlevi gördü. Ama pragmatik gerekçeler, çıkara dayalı gerekçeler yeterli değil. Politikanın uzlaştırmak zorunda kaldığı çıkarlar çoğu zaman kökten karşıt çıkarlardır, o kadar ki bir anlaşmaya varmak için bir tür "ruh birliği"ni, yani ekonomik kazanç, hatta genel olarak yaşamını sürdürebilme açısından, tek tek ülkelerin çıkarına olanı hesaplamakla yetinmeyen etik bir kararı gerektirir.

Öyleyse, ondokuzuncu yüzyılda ve daha önce ulus devletleri ve onların bağımsızlıklarını kurmaya yarayan yurtseverlik değerlerine benzer bir şeyi mi arıyoruz? Hem evet, hem hayır: doğalcı ya da organik, "kökensel" aidiyet değerleri aramıyoruz; bununla birlikte, yalnızca işlevsel bir rasyonellik açısından yararlı olmakla kalmayıp, etik-siyasi bir seçimin de –üstelik sadece az ya da çok dolaysız çıkara dayanmayan bir seçimin– güdüleyicisi olabilecek bir şeyi arıyoruz. Amaç edineceğimiz bu görece temel değerleri, pek çok bakımdan, bizi birbirimizden ayıran doğal farklılıklara rağmen kendimizi Avrupalı hissetmemizin gerekçelerini tahlil ederek belirleyebiliriz.

*ABD'ye Karşı Avrupa*

Burada, Irak'ın yakınlarda İngiliz-Amerikan güçlerince işgali dolayısıyla yaşadığımız deneyime değinmemem olanaksız. Rumsfeld'in, çağın temposuna ayak uyduramadığı için oyunun dışında bırakılması gereken yaşlı bir Avrupa'nın var olduğu, buna karşılık yeni Avrupa'yı ABD'yle "gönüllü" işbirliğine giden ülkeler koalisyonuna katılmaya hazır ülkelerin oluşturduğu şeklindeki açıklaması, yalnızca öncülük rolü yüzünden öfkelendirmedi bizi – öyle ya, "yaşlı" Avrupa'nın içinde Avrupa Birliği fikrinin doğmasına en çok katkıda bulunmuş ülkeler yer alıyordu (hiç kuşkusuz, Avrupa Birliği fikrinin yaratıcıları İngiltere, İspanya ya da Polonya'dan çıkmamıştı). Doğruyu söylemek gerekirse, bizi öfkelendiren, özellikle şu oldu: Avrupa üzerinde, sanki

Bush yönetiminin temsilcileri karar veriyor gibiydi; bu kimseler, Fransa, Almanya ve De Gasperi ile Spinelli İtalya'sını dışlayarak, görmeye alıştığımız Avrupalı ruhuna ihanet ediyorlardı adeta. Rumsfeld'le Bush'un Avrupa adını verdikleri şey, kendimize ait hissetmediğimiz değerlerle özdeşleşiyor; bu yüzden de, bizde, tam tersine, Avrupa'nın "gerçekte" ne olduğu bilincini canlandırıyor. Her şeyden önce –elbette burada değişik bireysel, hatta "ulusal" duyarlıklara göre farklı bir sınıflandırmaya gidilebilir– laiklik açısından radikal bir farklılık var. Elbette, Kuzey Amerika toplumunun dinsel köklerini, yeni kıtaya göç eden din adamlarının ve onların dinsel esinlenmeli mutlak vicdan özgürlüğü arayışının ne kadar önemli olduğunu biliyoruz. Ama Bush ile arkadaşlarının sunduğu görünümde, Amerikan ruhunun bu derin ve "özgür" dinselliği ne yazık ki gerçek çehresiyle gösterdi kendini: "Tanrı bizimledir" ve bunun da kanıtı ekonomik ve askeri üstünlüğümüzdür fikri. Avrupa'nın karşılığında farklı ve belki de daha büyük bir bedel ödenmiş laikliği, devlete ve görevlerine ilişkin farklı bir anlayış ortaya koyuyor.

Bütün bunları daha yalın bir dille söyleyecek olursak, şöyle diyebiliriz: Avrupa'nın DNA'sında ABD'nin bütünüyle gözardı ettiği bir "sosyalizm" geni var. Bu farklılık ciddi tarihsel nedenlere dayanıyor: ABD'de yerel, eyalet-bölge temelli ve federal yönetimlerin merkezi bir çatı altında toplanması "öncü" örgütlenme biçimlerinden "sonra" gerçekleşmiştir. Devlet kurumu, değişik düzeylerde, ortak yaşamın aktif bir etmeni olarak görülmekten çok "hoş görülür." Eğitimden sağlığa ve iş dünyasına kadar, Amerikan toplumunun baskın yönelimi, işleri özel girişimcilere ve onların örgütlenmelerine bırakmaktır. Sonuçta, kurumlara ilişkin böyle aşırı ölçüde "özgürlükçü" bir kavrayışın, Amerikalıların şimdiye kadar yararlandıkları mekân bolluğuna (fiziksel olarak da) bağlı olması mümkündür. Yaşadığımız mekânlar açısından giderek yoksullaşan, tarihle yüklü Avrupa'nın devleti yalnızca bu ikincil biçimiyle düşünmesi olanaksızdır. Aramızda en özgürlükçü olanlar bile, kamusal kurumların güçlü, düzenleyici varlığı olmaksızın özgür birliktelik alanının gerçekten korunamayacağını bilirler. Gerçek sosyalizmin yaşadığı bütün talihsizliklere rağmen, Avrupa'nın kültürel temellerinde koruduğu "sosyalizm" geninin özü budur. Bunun mantıksal bir sonucu şudur: Avrupa toplumlarında (sözgelimi, monarşileri yıkarak ortaya çıkan cumhuriyetlerde) toplumsal rekabet yalnızca ikincil ve "ek" olarak değil, en başından beri kamusal kurumlarca düzenlenir. Elbette, belki de Avrupalıların her zaman her şeyi ya da her durumda pek çok şeyi yetkililerden beklemeleri gibi kötü

bir alışkanlık buradan kaynaklanmaktadır. Ama ortak yaşama ilişkin daha hoşgörülü bir Darwinci yaklaşımın kaynağı da budur. Bunun, "gelişim"e ilişkin daha "ağır kanlı" bir kavrayış olduğu söylenebilir; ne var ki, büyük bir olasılıkla ABD'de bile artık "gelişim" bireysel mutluluk arayışını –ki bu arayış da tanınmış haklar arasındadır– olumsuz etkileyecek kadar nicel bir ideal olarak görünmeye başlıyor.

Kendimizi neden Amerikalı olarak değil de Avrupalı olarak hissettiğimizi düşünmeyi sürdürdüğümüzde (gelecekte daha da çok yapacağımız gibi), kaçınılmaz olarak şu sonuca varıyoruz: Varoluşa ilişkin farklı bir görüşümüz, "iyi yaşam"ın ne olduğuna ilişkin farklı bir kavrayışımız, farklı bir varoluşsal projemiz var. Ve doğal farklılıkların devlet tarafından düzeltilmek bir yana sistemin "gelişmesi" için desteklendiği ve kullanıldığı bir toplumda (neredeyse) zorunlu olarak ortaya çıkan katılıkları ve hiyerarşileri dışlayan katılımcı bir demokrasi programımız. Bunlarla mantıksal olarak bağlantılı olan, burada yalnızca ana çizgileriyle dile getirdiğimiz, ama Avrupalıların bilincinde geniş ölçüde yankı bulan nedenlerden ötürü, Croce'nin dediği gibi "Avrupalı olmadığımızı söyleyemeyiz," özellikle de Amerikan toplumunda bugün egemen olan ruhtan farklılığımız açısından. Umarım, bu farklılık Avrupa'ya dünya politikasında hakkı olan itibar ve ağırlığı verebilecek bir politikanın ana esinleyicisi haline gelir.

*Çeviren: Kemal Atakay*

# "Çekirdek Avrupa": Avrupa Kimliği Üzerine Düşünceler

ADOLF MUSCHG

Avrupa'yı en derinlerde bir arada tutan nedir? Siyasi açıdan kalıcı bir birleşmenin gerekli ama yeterli olmayan koşullarını burada saymak kolay. Para Birliği'nin başarısı, ilgiyi en net (ve ölçülebilir) olan ekonomik boyuta kaydırdı. Ancak en uygun fiyat/verim oranını sağlamak için –yerel olarak sınırlandırılması mümkün olmayan bir dünya pazarında– yapılan rekabet, Avrupalıların alışık olduğu değerleri kendiliğinden yaratmıyor. Rekabette dezavantaj yaratmasına rağmen "mülkiyetin yüklediği sorumluluğun" artık esamesi okunmuyor. Sosyal harcamalar artık bütçelerin kaldıramayacağı açıklar haline geldi. Kamuyu alçakgönüllü olmaya zorlayan "istikrar paktı", Avrupa'ya dahil olabilmenin en temel kriteri oldu. Ama artık hesap yapmaktan başka şey yapmak zorunda olmayan Avrupa, paylaşacak fazlalığı olmayan ve bunu telafi edecek bir şeyler sunamayan bir dayanışma birliği olarak temellerini kaybediyor. Yalnızca ekonomik açıdan bakıldığında, Almanya'nın birleşmesinin yanlış bir yatırım olduğu ortadadır, bu ekonomik gücün motoru teklemeye başlamıştır. Avrupa'nın doğuya doğru genişlemesinin iyi bir şey olduğu düşüncesinin çok cesur bir spekülasyon olduğu da ortada artık ve bu genişleme –Irak krizinin de gösterdiği gibi– siyasi anlamda da umulan cenneti yaratmayacak.

*Bölünme tohumları*

Çünkü genişleyen AB'nin "değerler birliği" de öylesine farklı önceliklerden oluşuyor ki, bu önceliklerin işlerlik kazanması aslında bizi korkutmalı. 'Yeni Avrupa'nın "Eski Avrupa'ya" çeyiz olarak getirdiği, zorlu savaşlarla kazanı-

lan, derin anlamlar yüklenen ulusal kimlik, bu taraftaki tarihi kazanımlara hiç uymuyor ve şimdiden ulusal-muhafazakâr "bölünme tohumları" serpiyor. Avrupa'nın yüz elli yıl süren iç savaşından sonra söylenen "Bir daha asla!", Roma Sözleşmesi'nin görkemli sloganıydı ve İkinci Dünya Savaşı'nın galipleriyle mağluplarını birleştirmişti. Soğuk Savaş'ın gölgesindeki barış isteği, tüm Avrupa'yı bir araya getiremese de, en azından Almanları, militer potansiyeli komşularını inandıracak kadar tarafsız bir birlik altında birleştirmişti. Batı Almanya'dan başka hiçbir ülke, Avrupa'nın entegrasyonunu, etkin bir "tazmin etme" biçimi olarak, büyük bir çabayla benimsemedi. Batı Almanya, Avrupa'nın entegrasyonunu, ona güvenlik vaat eden ve savaş sonrası ekonomik mucizeye olanak sağlayan, ama vicdanının ikilemine son veremeyen NATO üyeliğinden daha içten bir biçimde benimsemiştir. Savaş suçu ve Yahudi soykırımının yarattığı çifte travma, ancak Avrupa gibi daha büyük bir birleşmeyle ortadan kalkabilecek zorunlu bir otosansürün oluşumuna sebep oldu. Sevgili barış için Almanya'nın bölünmesi bile sineye çekilebilirdi. Berlin Duvarı'nın yıkılmasında, Sovyet İmparatorluğu'nun dağılmasında, silahsızlanmanın net bir şekilde reddedilmesinin değil, "yakınlaşarak dönüşme"nin etkin olduğu söyleniyor: Bu, Willy Brandt'tan bu yana Almanya'nın "doğu politikasının" en temel düşüncelerinden biriydi ve bu politika, tarihsel dinamitin zararsız hale getirilmesinden sonra çok temkinli olmayı görev edinmişti. Tüm beklentilerin ötesinde bir hedefe ulaşıldığında ise, kurtarılan ülkelerde işlerin farklı yürüdüğü görüldü. Muhalifler, iktidara geldikleri her yerde, insan ve vatandaşlık hakları için verilen –tiranların katledilmesine varan– mücadeleye kolektif barış güvenliğinin yasalarından daha fazla önem verdiler ve bunun için AB içinde yeni bir bölünmeyi göze aldılar. Çünkü Rumsfeld'in "Eski" Avrupasının güneyinde hükümetler, uluslararası hukukun inayeti olmadan bir savaşın yürütülebileceği, hatta yürütülmesi gerektiği ve bunun adil olduğu konusunda "Yeni" Avrupa'yla hemfikirdi. Böylece tek taraflı Anglo-Amerikan gücü, Irak'ta, Avrupa'yı felç eden ve savaş karşıtı Fransa'yla Almanya'ya, Rusya'yla ve –epey bir mesafede olan– Çin'le beklenmedik koalisyonlar armağan eden bir durum yarattı. Savaşın başlamasından sonra kimin kendini "yalnız kalmış" hissettiği konusundaki tartışma sonuca bağlandı; ama bununla birlikte Avrupa Birliği'nin nasıl teksesli bir güç olacağı konusundaki tereddütler dile getirilmeye başlandı. Politik açıdan sessiz bir kitle olmak için çok büyük; dünya politikasına ağırlığını koyabilmek için ise çok çelişkili. Goethe, "anlam geliştirir, ama felç eder; eylem canlandırır, ama

kısıtlar" der. Avrupalıların Bush'un yeni dünya düzenini "kısıtlayıcı" bulması, Avrupalılığın "anlamının" politik "yurtseverliğe" dönüşmesini istememelerini açıklayamaz. Giscard d'Estaing'in anayasa teamülü, Avrupalıların gerçek anayasası onu havada bıraktığı sürece asla etkili olamaz. Ama eğer Avrupa'nın en küçük ortak paydası ekonomi değilse ve en büyük ortak paydası olan kültür en iyi ihtimalle resmi şölen açılışlarında suya yazılıyorsa, o halde Avrupa'nın birliği ne üzerine kurulacak?

Avrupa hakkındaki görüşlerimiz, kilise büyüğü Augustinus'un zaman üzerine görüşleri gibi: Sorulmadığı sürece, ne olduğu biliniyor; ama sorulduğunda, ne olduğu bilinmiyor. Oysa bunun basit bir yanıtı var: Avrupa, yaratıldığı –ve İsviçrelilere özgü bir eklemeyle– istendiği taktirde, bir gerçek. Avrupa şüphesiz bir bellek ve deneyim birliği; bizi birbirimizden tamamen ayıran bir bellek ve aşılmaz görünen karşıt deneyimler. Bu karşıtlıklar yine de aşıldı – ancak çıkarcılar tarafından değil, mağdurlar tarafından. Almanya ve Fransa'nın barışması, İsviçreli bir Avrupalı olarak benim için, Soğuk Savaş'ın sona ermesinden daha önemli bir mucize. Eski Avrupa'nın merkezi bir çatlaktan oluşuyor, ve bu çatlak, yeni bir çatlağın ana hatlarını çiziyor. Eskinin muharebe meydanlarında bugün Avrupa Birliği'nin –Brüksel'den, Lüksemburg'tan Strassburg'a– başkentleri bulunuyor; bir yaranın bir kez daha atmaması gereken dikişleri gibi. İşte bu çekirdek Avrupa ne pahasına olursa olsun kendisiyle barışmayı öğrendi: Çünkü barış için ödenen, sonsuza dek Avrupa'nın borcu olmaya, ayrıca Avrupa için ödenecek bir borç olmaya devam edecek.

*Temel başarı*

Bu "yaraları sarma" sürecinin, ülkeler arasındaki siperlerin toprakla doldurulması ve Avrupa'nın –birçok anlamda açık olan– doğu sınırındaki duvarların yıkılması için bir örnek teşkil etmesi isteniyor. Ama istemek tek başına çare değil diye, Çekirdek Avrupa'nın beraberliği ve bununla birlikte *acquis communautaire* (AB müktesabatı- ç.n.) keyfi olarak zorlanmamalı. Batı'da politik geleneklerin çağdaşlaşmasında ulaşılan nokta elden çıkarılmamalı. Hiçbir Avrupalının istemeyeceği, normalin sınırında da olsa bir sapma durumunda, varlığını sürdüren tarihsel iradenin ulusalcı aptallığı *–right or wrong, my country–* büyük ölçüde aştığı noktaya dönmek gerekir. Bu, gelecekteki Avrupa'nın temel başarısıdır. İnsani olmayan sınırların duvarları yıkılmış olsa da, Demir Perde'nin izleri bugün bile ürkütüyor. Kal-

dırılan sınırın her iki yakasında milliyetçi-popülist tepkilerin artması, totalitarizmin açtığı yaraların bulaşıcı olmaya devam ettiğinin delili. Eski blokların erimesiyle, ezilenleri uyuşturan ve milliyetçiliği görünmez kılan anestezi durumu da ortadan kalktı: Milliyetçilik şimdi haklarını hemen "geri" istiyor. Avrupa'nın kendi çelişkilerinden beslendiği tarihsel olarak doğruysa ve kültürel olarak doğru olmak zorundaysa bile, şunu bilmek gerekir ki artık politik Avrupa'nın bu fütursuz çelişkiyle var olması mümkün değil ve kurumlar bazında da bundan kaçınması gerek. Avrupalıların birbirleriyle ve kendileriyle çelişki içinde yine de var olmasını sağlayan şey çok değerli olduğu için, olduğu gibi kabul edilmeli ve eylem yeteneği olan bir konfederasyon yapısı içinde bu çelişkiler ortadan kaldırılmalı.

Avrupa süreci bugün bazı yönleriyle İsviçre'nin 1818 Viyana Kongresi'yle 1848 yılı arasında yaşadıklarına benziyor. Her biri kendi içinde siyasi istikrarsızlık yaşayan, her biri sıkça politik kampını değiştiren yirmi iki adet başına buyruk birlik – hepsi "Avrupai" olarak tanımlanan farklılıklarının meyvesini bir konfederasyonda toplayabilmek için birbirleriyle boğuşuyordu. Yeni federal devletin kurumları, azınlıklardan oluşan bir devleti yönetmek ve onları barışık tutmak zorunda olduklarını biliyorlardı. Avrupa Birliği bugün, İsviçre'nin birleşme sürecinde var olan iki avantaja sahip değil: politik gücün sınırlılığı ve dış politikada tarafsızlık yükümlülüğü. Avrupa Birliği gibi bir küresel oyuncunun gizlenmesi mümkün değil; kendi çelişkilerinden ders almış olarak diğerlerinin çelişkileri için özel bir algılar sistemi geliştirmek zorunda. Eğer ABD'den "zafer kazanmayı öğrenmiyorsa", bunun nedeni, zaferin bedelini dikkate almayı öğrenmek zorunda kalmış olması. "Bir zafer daha, işte o zaman mahvolurum", der Kral Pirus; Avrupalılara da zaferleri öylesine pahalıya mal olmuştur ki, sözde sonuncu olan bu savaşı "kazanmak" istemiyorlar. Deneyimleri onlara, "terörizme karşı savaşın" yok edebileceğinden çok daha fazla düşman yarattığını; ortadan kaldıracağını iddia ettiği belaya bizzat kendisinin bulaşacağını söylüyor. Haçlı Seferleri geçmişte Avrupa'da başladı; işte bu nedenle böyle bir sefer için Avrupa'yı kimse arkasına alamaz. Ama Haçlıları kontrol etmek için de askerlere gereksinim var; radikal savaş karşıtlığı barışı garanti altına almaktan başka her şeye yarıyor. İsviçre Birliği, 19. yüzyılda vatansever bir retorikle değil, milis ordusuyla etkin olmuştu. Avrupa dış politikasının ise, karşı tarafa kulak verileceğine söz veren, "ne kadar çok düşman, o kadar çok şan, şöhret" sloganının miladını doldurduğuna kefil olan Joschka Fischer gibi bir çehreye gereksinimi var.

*Kader birliği*

Avrupa'yı bir arada tutan ve Avrupalıları birbirinden ayıran temelde aynı şey: Ortak bir bellek, ve adım adım kazanılmış olan, utanç verici alışkanlıklardan uzaklaşma alışkanlığı. Avrupa, gelecekte ne olacaksa, odur. Avrupa ne Batı'dır, ne de medeniyetin beşiği; bilim, aydınlanma ve modernizm Avrupa'nın tekelinde değil. Geçmişte yaptığı gibi kimliğini gerekçelendirmeye çalışmamalı, çünkü bu kimliği sadece kendilerine aitmiş gibi görenler, zorunlu olarak, 19. yüzyılda dünyayı temsil ettiğine inanan ve dünyaya hükmetmeye çalışan o kör büyüklenmeye kapılıyor. Avrupa'nın sınırları, kendini çağdaşlaştırdıkça doğal olarak dayandığı sınırlar olmalı. Bu sınırlar karşısında da hassas ve alıngan değil, –tarihinde ilk kez bir bütün olarak– duyarlı bir şekilde tepki vermeli.

İşte bu nedenle, şu soylu coşkuyu açığa vurmamız yasak değil: Avrupalılar niçin İsviçrelilerin kendi çeşitliliklerinden duyduğu mutluluğu duymasın? Bir Avrupa Federasyonu, insanlık tarihinin evreninde sadece yeni bir şey olmakla kalmıyor: Daha önce böyle bir şey olmaması, bu federasyonu hem bir esin kaynağı hem de tedbir ve ihtiyat kaynağı haline de getiriyor.

Avrupa örgütlenirken, yaşamın kendisi kadar becerikli olmak zorunda; modern biyoloji biliminin hedefi olan bir süreç gibi, kutsal tarihin doğal karşıtı olarak değil, yalnızca bir yamalı bohça, günbegün kendi kendine gelişen, dar bir alanda bir denge arayışından öte bir şey olmayan yaşam gibi. Aynı anda hem tehdit eden, hem de kurtarıcı olan "küreselleşmiş" bir çevreyle sürekli oynanan bir çeşit soru-cevap oyunu gibi. Böylece tüm Avrupa organları –gövde ve uzuvlar, "Brüksel" ve eski ulus devletler– rasyonel bir kendiliğinden formasyon sürecinin taşıyıcıları olacaklar. Böyle bir Avrupa'nın kimlik endişesine kapılması gerekmez, çünkü bu kimlik sadece içe yönelik bir politik ekolojinin ürünü olarak düşünülebilir, kokuşmuş kimlik propagandasından vazgeçilmelidir. Avrupa sivil varlığının edimleriyle yetinebilir; bu da birinci sınıf tarihsel bir yeniliktir.

Ya da melodramatik söyleyecek olursak: Avrupa bir kader birliğidir. Antik Stoa, Amor Fati'nin "kaderi sevme" konseptini biliyordu. Bu sevgi hiç kolay değildi, ama bundan ötürü ruhsuz ve atıl da değildi. Avrupa'yı inşa etmek için, onu sevmemiz gerekmez; ama sevebiliriz de.

*Çeviren: D. M.*

# Aşağılanma ve Dayanışma: Avrupa'nın Washington'a Direnmesi

RICHARD RORTY

Amerikan gazetelerinin de yazdığı gibi, Rusya'nın affedileceği, Almanya'nın dikkate alınmayacağı ve Fransa'nın cezalandırılacağı yönündeki değerlendirmeler Başkan Bush'un ulusal güvenlik danışmanına ait. Rice'ın bu sözleri gerçekten söyleyip söylemediği önemli değil; bu sözler, Bush yönetiminin Irak savaşında koalisyona katılmayan ülkeler karşısındaki tutumunu ifade ediyor. Diğer ülkelerin Washington'dan farklı görüşlere sahip olması, Beyaz Saray tarafından, kabul edilebilir bir görüş ayrılığı olarak değil; alçakların ve delilerin bilgeler, uzağı görenler ve iyi niyetliler tarafından idare edilmeye direnmeleri olarak görülür.

(Üniversitemin eski rektörü) Rice, çok uygar ve kültürlü bir insandır. Bu nedenle Avrupa hükümetlerini böylesine basit kalıplar içinde düşünüyor olması mümkün değil pek. Ama uluslararası konularda bütün kontrolün Amerika'nın elinde olduğu yönündeki görüşleri, Amerikan basınında ona atfedilen sözlerle örtüşüyor. Rice dengeli bir dünya düzeni kurabilmek için, Joschka Fischer ve Dominique de Villepin gibi insanları, alçak ya da deli olmamalarına rağmen, açıkça aşağılamak gerektiğini düşünüyor herhalde. Bu denge, Amerikan hegemonyasının şüpheye yer bırakmayacak şekilde devam etmesinin önkoşulu.

Ancak Başkan Bush'un danışmanlarının sözlerindeki kötücül tondan daha da ürkütücü olan, Avrupalı hükümet başkanlarının ve dışişleri bakanlarının, eski kötü alışkanlıklarına geri dönüp, Amerika'nın inayetine layık olabilmek için birbirleriyle yarışa girmeleri. Avrupalı liderler bunca yıllık bağımlılıktan sonra, dış politikadaki başarılarını, emperyal büyük güçle iliş-

kilerinin dostane olup olmadığıyla ölçmenin ötesine geçmekte zorlanıyorlar. Ama böyle davranmaya devam ederlerse, Washington için onları birbirlerine düşürmek, hatta öğretmenin sevgisini kazanmak için yarışan okul çocukları gibi yarıştırmak çok kolay olacak.

Jürgen Habermas ve Jaques Derrida, Avrupa'nın, ABD'nin tek taraflı üstünlüğüne denge oluşturabilmek için, uluslararası arenada ve Birleşmiş Milletler çerçevesinde ağırlığını koymasını istiyorlar. Çekirdek Avrupa'nın devlet adamları Habermas ve Derrida'nın talebini benimseyip, birbirleriyle uyum içinde Washington'dan bağımsızlaşmaya çalışırlarsa, ABD hükümeti, Amerikan kamuoyunu onlara karşı harekete geçirmek için akla gelebilecek her şeyi yapacaktır. Amerika'nın doktriner otoritesini kabul etmemek, birçok Amerikan medya kuruluşu tarafından ahlaki zaafın işareti olarak algılanacaktır. Washington, AB üyelerini birbirine düşürmek ve Çekirdek Avrupa'nın cesaretinin diğer AB üyelerine örnek olmasını engellemek için, tüm gücünü kullanacaktır.

Çünkü birliği ve kendine güveniyle Washington'un hegemonyasını tehlikeye atacak bir Avrupa, Washington'un en son istediği şey. Yani Çekirdek Avrupa'nın vatandaşları ve hükümetleri Habermas'ın ve Derrida'nın umduğu gibi hareket ederlerse, Washington, onları tekrar yola getirmek için her türlü hileye başvuracaktır. Yola getirmek, daha önce de olduğu gibi, ülkelerini Birleşmiş Milletler'deki oylarını, Rice ve onun Ulusal Güvenlik Konseyi'ndeki dostlarının kararlarının dikte ettiği şekilde kullanmaya razı etmek anlamına geliyor. Çünkü Bush'un danışmanları, Avrupa Birliği'nin dayanışma içinde olması yani üye ülkelerin hükümetleri hep bir ağızdan ve yüksek sesle Bush'un macerasını reddetmeleri halinde, Irak'a karşı bir savaş için Amerikan kamuoyunu kazanmanın mümkün olmayacağını hissettiler. Eğer bugün Avrupa vatandaşları ve hükümetleri bu olayları değerlendiremezse, 15 Şubat'ta gösterdikleri gibi kararlı bir şekilde tek taraflı Amerikan gücüne karşı durmazlarsa, Avrupa, dünyanın gelecekteki düzeninde asla belirleyici bir rol alamayacaktır. Fransa'nın, Almanya'nın, Benelüks Ülkeleri'nin, İtalya'nın ve İspanya'nın hükümet başkanları bu karar aşamasını erteleyemezler: Ya Amerika'nın gerçekleştirmeyi umduğu aşağılayıcı vesayeti kabul edecekler, ya da bu vesayetten, dış politikada, Washington'un inanılmaz bir öfkeyle tepki göstereceği girişimler aracılığıyla kurtulacaklar.

Avrupalı devlet adamları Amerikan tek taraflılığına eklemlenmiş olsalardı, bu, Bush'un Irak'a karşı açtığı savaşı onaylayan Amerikalıların (ve Demokratların) itaatkârlığından dehşete kapılan Amerikalılar için bir trajedi

olurdu. Çünkü Washington, Almanya'yı dikkate alınmak için, Fransa'yıysa affedilmek için yalvarma noktasına getirirse, başka bir ABD başkanı bir kez daha heyecanlı bir askeri maceraya karar verdiğinde, ülke dışından ciddi bir tepkiyle karşılaşmayacaktır. Avrupa hükümetleri –Washington'a son başkaldılarının utanç verici sonuçlarını göz önünde bulundurarak– Birleşmiş Milletler'deki temsilcilerine Amerikan girişimlerini sorgulamak gibi bir talimat vermek istemeyeceklerdir.

*O gün gelecek*

Bush hükümetinin, koşullarını sadece Washington'un tayin ettiği Amerikan tarzı sürekli bir barışın (*Pax Americana*) dünyanın tek umudu olduğu görüşü, ABD'nin askeri gücüne karşı konulmasına asla izin verilmemesini gerektirir. Bu iddia "Amerika Birleşik Devletleri'nin Ulusal Güvenlik Stratejisi" memorandumunda da açıkça belirtilmiştir. Bu memorandumda çok net bir şekilde "birliklerimizin, ABD'nin gücünü aşmak ya da onunla aynı ölçüde başarılı olmak umuduyla silahlanan potansiyel muhaliflere engel olabilecek ölçüde güçlü olması gerektiği" belirtilir.

Gelecekte, Demokratlardan çıkacak başkan adaylarının bile, sürekli hegemonya iddiasını slogan haline getirmeleri beklenebilir artık. Evet, Bush hükümetinin gözdağı veren tavrı, gelecekteki bütün Amerikan başkan adaylarının –Amerikan hükümetinin yapmak isteyeceği her şey için özür olarak öne süreceği bir söylem olan– "terörizme karşı yürütülecek savaşta", "güçlü" ve "kararlı" görünmek için sergilemek zorunda hissedecekleri tavır haline gelebilir. Hatta –önümüzdeki yıl yapılacak olan seçimlerle Demokratların adayı olması muhtemel– senatör Kerry ve vali Dean bile büyük olasılıkla bu baskıya boyun eğecekler; hem de Başkan Bush'un anlayamadığı, hiçbir imparatorluğun sonsuza kadar var olamayacağı gerçeğini anlamış olmalarına karşın. İkisi de Amerika'nın ekonomik ve askeri üstünlüğünün geçici olmak zorunda olduğunu tahmin edebilecek kadar öngörülü insanlar; yine her ikisi, sürekli askeri üstünlüğün Amerika'yı er ya da geç Çin'le, Rusya'yla, ya da her ikisiyle birden karşı karşıya getireceğini bilecek kadar öngörülüler; bu durumun bir atom savaşıyla son bulması da olasılıklar arasında. Ama görünen o ki, bunu biliyor olmaları, Amerikan dış politikasındaki çizginin değişmesi için yeterli değil.

Bunun sonucu olarak, Washington'un kalıcı bir *Pax Americana* projesine alternatif yaratmak Avrupa Birliği'ne düşüyor. Rusya ve Çin'deki

rejimler ne kadar güçsüz olurlarsa olsunlar, bu ülkelerdeki güç odakları, bir bütün olarak dünya için en iyi çözümün ne olduğuna kafa yorabilmek için, kendi güçlerini garanti altına almak ve iç politikayla ilgili sorunlara odaklanmak zorundalar. Washington'un kibri karşısında duydukları antipati sessizce büyümeye devam edecek. O günü, Washington'un askeri gücüne direnebilecekleri günü beklemeyi bilecekler. Amerika o günün mutlaka geleceğini görmemekte direnirse ve Avrupa dünya düzeni için alternatif bir plan ortaya koymak için çaba göstermezse, her şey eskisi gibi kalacak. O zaman er ya da geç, soğuk savaşta hüküm süren oluşumlara (karşı tarafı roketleri ilk kez kullanan taraf olmaya iten nükleer güçlere) yeniden tanık olacağız.

Yakında bir düzineden fazla ülkede hükümet başkanları parmaklarını kırmızı düğmeye uzatacak. Washington'un bu iktidar sahiplerini korkutarak köşeye sıkıştıracağına inanmak aptalca olur. Ama bu aptallık gitgide yaygınlaşmaya başladı. ABD'nin "Ulusal Güvenlik Stratejisi" belgesinin hiçbir yerinde nükleer silahsızlanmadan söz edilmez; sözü edilen sadece nükleer silahların el değiştirmemesi ilkesidir. "El değiştirmeme"den kasıt ise, sadece Amerika'nın hegemonyasını kabul eden ülkelerin nükleer silahlara sahip olabileceğidir. Bu belge, Soğuk Savaş'ın son bulmasıyla nükleer bir çatışma tehlikesinin ortadan kalktığını göstermek ister. Bu belgeye göre, on metropolü yok edecek sayıda nükleer başlıkla donatılmış Amerikan ve Rus denizaltıları nesiller boyunca okyanusun derinliklerinde tavşan uykusuna yatabilir.

Bush hükümetinden önce devlet adamları, samimi olmasalar da, *Pax Americana*'nın daha iyi ilişkilere giden yolda bir geçiş dönemi olduğunu "söylüyorlardı" en azından. Çoğu, Amerikan hegemonyasının –kalıcı bir askeri barış gücüne sahip, küresel bir parlamento gibi işleyen, üyelerinin veto hakkı bulunmayan bir Birleşmiş Milletler gibi– kalıcı bir çözüm bulunana kadar dünya çapında silahsızlanmayı gerçekleştirecek geçici bir oluşum olduğunun bilincindeydi (Bir keresinde, Cumhuriyetçi bir dışişleri bakanının özel bir konuşmada, Amerikanın nükleer silahsızlanma için kendi kaderini tayin hakkından bir ölçüde ödün vermeye hazır olduğunu söylediğine şahit olmuştum). Oysa Bush ve danışmanları için böylesine güçlü bir Birleşmiş Milletler faydasız bir idealizmden, gerçeklerden kaçmaktan, düşler âlemine romantik bir geri dönüşten başka bir şey değil.

*Saçma rüyalar*

Yeni bir uluslararası düzenle ilgili projelerin ya da Çekirdek Avrupa hükümetlerinin uzlaşmasının bir faydası olacaksa eğer, buna, Amerika'nın sürdürmekte başarısız olduğu bu idealizm damgasını vurmalı. Avrupa Birliği dünyaya, Amerika'nın mutlaka alaycı bir tonla tepki vereceği yeni bir vizyon gösterebilmeli. Birleşmiş Milletler Şartı'nın değiştirilmesi ve Birleşmiş Milletler'in dünya çapında bir nükleer silahsızlanma programında lider rolünü üstlenmesi için yeni öneriler geliştirmeli. AB, politikacılara saçma gelen düşler kurmalı. Habermas ve Derrida'nın söylediği gibi, Avrupa'nın en son düşleri gerçek oldu. Habermas ve Derrida Avrupa'nın 20. yüzyılda ulus-devletin ortadan kaldırılması yolunda bir çözüm bulduğunu söylerken çok haklılar. Avrupa Birliği –ortak bir anayasanın altına imza atılmamış bugünkü haliyle bile– politikacıların anlamsız bir fantezi olarak gördüğü şeyin gerçekleşmiş halidir. Eğer, tıpkı 18. yüzyılın ilk çeyreğinde, Amerikan vatandaşı olma bilincinin kök salması gibi, 21. yüzyılın ilk çeyreğinde de, bütünleşmiş bir Avrupa devletinin vatandaşı olma bilinci kök salabilirse, dünya küresel bir federasyon gibi olumlu bir oluşuma doğru gidecektir. Bu tür bir federasyonun, Hiroşima'dan bu yana atom silahlarının yarattığı soruna tek uzun vadeli çözüm olduğu anlaşılmıştır.

"Niçin" diye soruyor Habermas ve Derrida, "....Avrupa, rekabet halindeki tasarımların karşısında, devletlerarası hukuk bazında kozmopolit bir düzeni koruma ve geliştirme gibi bir başka zor görevi üstlenmesin?" Evet, niçin üstlenmesin? Bu yolla dünyanın kurtarılacağı söylenemez. Ama Amerikan politikalarının yapamadıkları yapılabilir. Amerika'nın "Ulusal Güvenlik Stratejisi", felaketi en iyi ihtimalle ileri bir tarihe erteleyebilir. Bu şekilde ancak bir ya da iki nesil idare edilebilir. Eğer kamuoyunun, politikacıları, istenenden daha idealist olmaya zorlamak durumunda kalacakları bir gün varsa, o gün bugündür. Habermas ve Derrida'nın belirttiği tüm nedenlerden dolayı, Çekirdek Avrupa'nın vatandaşları bu tür bir baskıyı uygulayabilecek en uygun konuma sahipler.

15 Şubat'ın, Habermas ve Derrida'nın da umduğu gibi "yeni bir Avrupa kamuoyunun doğuşu" olarak, ortak bir Avrupa kimliğinin başlangıcı olarak algılanmasıyla, herkesin kafasında siyasi açıdan nelerin olanaklı olduğuna değin yeni bir düşünce şekillenebilir. Avrupa'nın kendini bir idealist olarak yeniden tanımlama sürecine girmesi, ABD'den Çin'e, Brezilya'dan Rusya'ya, tüm dünyada yankı yaratabilir. Bu da bizi şu anda içinde sıkışıp kaldığımız

çıkmazdan kurtarabilir. Görebildiğim kadarıyla böyle bir etkiyi yaratabilecek tek yol bu.

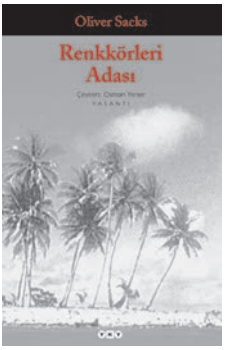
Bush'un Amerikan medyasındaki savunucuları, Habermas ve Derrida'nın çağrısını, Avrupalı entelektüeller arasında düzenli aralıklarla ortaya çıkan, kıskançlık ve kin dolu bir anti-Amerikancılığın yeni bir örneği olarak görüp reddedecekler. Böyle bir suçlama her türlü temelden yoksundur. Her iki düşünür de Amerika'ya yaptıkları sayısız ve uzun süreli gezilerden faydalanmayı bilmişlerdir ve Amerika'nın politik ve kültürel başarıları hakkında derin bir bilgiye sahiptirler. Her ikisi de Amerika'nın ilk büyük anayasal demokrasi olarak dünya tarihindeki yerinin ve yine Amerika'nın İkinci Dünya Savaşı'nda Avrupa için yaptıklarının bilincindedir. Birleşmiş Milletler'in oluşmasını ABD'deki idealist Wilson enternasyonalizminin sağladığını kabul ederler. Bush hükümetinin sergilediği, tek güç olmanın getirdiği kibrin bir talihsizlik olduğunu biliyorlar; bu talihsiz durum, tarihsel düzlemde bakılacak olursa, sürmek zorunda değildir kesinlikle; yani ne kaçınılmazdır, ne de Amerikan kültürünün ve toplumunun derinliklerine işlemiş, değiştirilemez bir şeyin ifadesidir.

Avrupa'da ve Amerika'da milyonlarca insan, Amerika'nın sürekli hegemonya iddiasının, bu ülkenin insanlığın özgürlüğü için sağladıklarına rağmen, korkunç bir hata olduğunun açıkça farkındalar. Bunun bilincinde olan Amerikalıların, Bush'un ülkeyi soktuğu yanlış yol konusunda vatandaşları ikna edebilmeleri için yardıma gereksinimleri var. Avrupa Birliği'nin dünya politikasında güçlü ve bağımsız bir güç olması yönünde değişmesi, böyle düşünen Amerikalılar tarafından kin dolu bir anti-Amerikancılık olarak değil, Amerikan dış politikasının bugünkü çizgisinin yarattığı tehlike karşısında tamamen duruma uygun ve saygıyla karşılanacak bir tepki olarak değerlendirilecektir.

*Çeviren: D. M.*

# Renkkörleri Adası

OSMAN YENER




**Oliver Sacks, *Renkkörleri Adası*, çev.: Osman Yener, Yapı Kredi Yayınları, 1998.**

Popüler bilim kitaplarına pek rağbet etmeyen medyamıza ve eleştirmenlerimize rağmen okurların gözünden kaçmayan bir yazar Oliver Sacks. Türkçedeki ilk kitabı *Karısını Şapka Sanan Adam* bütün dünyada olduğu gibi bizde de merakla okundu, konusu belirli bir bilim dalı olan kitaplar için rekor sayılacak satışlara ulaştı. Bu kitapta ve ardından çevrilen *Mars'ta Bir Antropolog*'da nörolog Dr. Sacks, hekimlik yaşamı boyunca karşılaştığı ilginç tıp vakalarını, özellikle de hastaların iyileşme, hayata uyum sağlama süreçlerini sürükleyici bir üslupla anlatır. Dr. Sacks'in popüler bilim kitapları, yazarın bilimsel merakındaki içtenliği ve insancı bakış açısıyla okuru kavrar. Nitekim bu sıcaklığı gözden kaçırmayan Hollywood yapımcıları hekim-yazarın *Awakenings* adlı kitabını ve yukarıda sözünü ettiğim iki kitabından bir öyküyü sinemaya uyarlamakta gecikmediler (*At First Sight*).

1933 doğumlu, İngiltere'de dünyaya gelen ve yıllardır New York'ta yaşayan Oliver Sacks, birkaç kuşaktır hemen tüm bireyleri hekim olan bir aileden geliyor. En çok etkilendiği kimselerden olan annesi cerrahmış. Türkiye'de *Binyılı Sorgulamak* adlı kitabıyla tanıdığımız paleontolog Stephen Jay Gould'la yakın dostluğu, bu iki bilim adamının yazınsal üsluplarındaki benzerliği açıklayabilir; her iki yazar da monografilerini başka disiplinlerden verdikleri örneklerle zenginleştirerek konuyu kavramamıza büyük ölçüde yardımcı olurlar.

Oliver Sacks, Türkçede çıkan üçüncü kitabı *Renkkörleri Adası*'nda diğer kitaplarından farklı olarak tek bir konu üzerinde yoğunlaşıyor: Mikronezya'daki adalara özgü (bazıları endemik) hastalıklar. Tam renkkörlüğünün (akromatopsi) olağanüstü bir oranda (nüfusun %10'u) görüldüğü Pasifik Okyanusu'ndaki Pingelap Adası'na yapılan bir yolculukla başlayan kitap, ikinci bölümde yakınlardaki Guam ve Rota adalarında ölümcül bir nörodejeneratif bozukluğun (litiko-bodig) yerliler üzerindeki etkisini araştıran bir keşif gezisine dönüşüyor. Her iki bölüm de keyifli ve bilgilendirici bir gezi kitabı tadında.

Pingelap atolü, Pasifik Okyanusu'ndaki Mikronezya, Melanezya, Polinezya gibi ada kümelerinden biri olan Caroline Adaları'nda, volkanik Pohnphei adasından 180 mil uzaklık-

ta, birbirine çok yakın üç adacıktan oluşan küçücük bir yerleşim bölgesi. Dr. Sacks'i dünyanın bu ucuna çeken şeyse, Pingelap'ın toplam nüfusu olan yedi yüz kişiden elli yedisinin, "akromatopsi" adı verilen total ve kalıtsal renkkörlüğünden mustarip olmaları. Geri kalan halkın da üçte biri, normal görme yeteneğine sahip olmalarına karşın akromatopsi geni taşıyor.

Dr. Sacks, *Mars'ta Bir Antropolog*'daki "Renkkörü Olan Ressamın Öyküsü"nde bir kaza sonucu beyni zedelenen ve renkleri görme yetisini kaybeden Bay I.'nın dramatik öyküsünü anlatmıştı. New Yorklu tanınmış bir ressam olan Bay I. otoyolda arabasıyla giderken bir kamyonet aracının sağ yanına çarpar. Götürüldüğü hastanenin acil servisinde bir travma geçirdiği, yazıları ve renkleri seçemediği anlaşılır. Birkaç gün içinde yazıları seçmeye başlar, hatta görüşü "bir kartal kadar" keskinleşir. Ne var ki, her şeyi siyah-beyaz görmektedir; başka deyişle total renkkörü olmuştur. O güne dek renklerle yaşayan, müzik dinlerken bile zihninde renklerin dansını gören ressam Bay I. için gerçek bir felakettir bu. Dr. Sacks bütün öykülerinde yaptığı gibi vakayı bütün boyutlarıyla ele alır; zengin dipnotlarından Wittgenstein'ın son büyük çalışmasının "Renk Üstüne Görüşler" olduğunu, Goethe'nin renk üzerine yazdığı bir risaleyi "Bütün çalışmalarım bir yana, bu kitapçık bir yana" şeklinde değerlendirdiğini, renkli fotoğrafın tarihini öğreniriz. Yine her zaman olduğu gibi, hastanın iyileşme sürecini de bütün ayrıntılarıyla anlatır Dr. Sacks; Bay I. her şeyi gri ve kurşuni renklerde gördüğü için yiyecekler midesini bulandırmakta, eşinin temasından ürkmektedir. Sonunda yeni durumuna uyum sağlamak için geceleri yaşamaya başlar, pirinç, zeytin, kahve gibi siyah-beyaz ağırlıklı yiyecekler yer. Bay I.'yı gerçekten hayata döndüren olaysa, bir sabah güneşin doğuşunu seyrederken gerçekleşir. Daha önce ayrımına varmadığı gri tonlarla bezeli bu manzarayı, normal gözle bakanların hiçbir zaman göremeyeceğine kanaat getiren Bay I. bundan böyle siyah-beyaz tablolar yapmaya karar verir. Yaptığı resimler ilgi görür, gözlerindeki bozukluğun farkında olmayan sanatseverler onun resimde "yeni bir aşama" kaydettiğini düşünürler. Bay I. zamanla yeni durumuna alışır; öyle ki, küçük bir operasyonla yeniden renkleri görebileceği söylendiğinde, yeni bir travma yaşamak için gücünün kalmadığını, durumundan hoşnut olduğunu belirtir. Dr. Sacks, "Renkkörü Ressamın Öyküsü"nde ele aldığı bu görme bozukluğuna, *Renkkörleri Adası*'nda daha geniş bir perspektiften bakıyor.

Gözlerimiz ışığı dört çeşit reseptörün yardımıyla algılar. Bunlardan biri çubuk hücrelerdir; geceleri ve soluk ışıkta siyah, beyaz, gri tonları çubuk hücrelerin yardımıyla görürüz. Diğer üç reseptör konik hücrelerdir; bu hücrelerin yardımıyla da gündüz vakti ve parlak ışıkta renkleri görürüz. Konik hücrelerde farklı renklere (farklı dalga boylarına) farklı tepkiler veren üç çeşit pigment bulunur. Renkkörlüğü vakalarının çoğu, bu üç konik hücreden birinin eksikliğinden kaynaklanır; Daltonizm de denen bu eksiklik kırmızıyla yeşilin ayırt edilememesine yol açar, bunun dışında gerek renk gerek desen açısından görsel algılarda hiçbir bozukluk söz konusu değildir. Oysa Pingelap'taki akromatopların gözlerinde konik hücrelerin hiçbiri bulunmaz, yalnızca çubuk hücrelerle idare etmek zorundadırlar; böylece de bizim geceleri gördüğümüz görüntülere benzer, renklerin olmadığı bir dünyada yaşarlar. Bizim gibi "normal" görme yetisine sahip olanlarda, parlak ışıkta çubuk hücreler işlevini yitirir, konik hücreler devreye girer; Pingelap'lı akromatoplar ise konik hücrelerden mahrum

oldukları için çubuk hücrelerle görmeye çalışırlar; bu yüzden parlak ışıkta gözlerini iyice kısarlar, sık sık göz kırparlar ve çoğunda "nistagmus" (göz küresinin titremesi) görülür.

Akromatopsi yalnızca Pingelap'a özgü bir durum değildir, seyrek de olsa yeryüzünün her yerinde görülebilir. Oliver Sacks'e Pingelap yolculuğuna kendisi de bir akromatop olan Norveçli bilim adamı Knut Nordby eşlik ediyor. Nordby'nin Pingelap'taki akromatoplarla karşılaşması *Renkkörleri Adası*'nın en dokunaklı satırlarını oluşturur. Adaya indikten hemen sonra çevrelerini saran çocukların arasında akromatop olanları derhal tanıyan Nordby, kayıp akrabalarını bulmuşçasına sevinir. Akromatop çocuklar da, gözlerini parlak güneşten korumak için üst üste taktığı iki güneş gözlüğüyle bir uzaylıyı andıran bu yabancıyı sevinçle aralarına alırlar, mahremiyetlerini ona açmakta sakınca görmezler. Pingelap'lı akromatopların sevinci, bir lanet sonucunda yakalandıklarına inandıkları bu illetin yalnızca kendi adalarına özgü olmadığını keşfetmelerinden kaynaklanmaktadır. Nordby ise, adadaki hemcinslerinin yalıtılmış bir hayat sürmediklerini, toplum tarafından dışlanmadıklarını ve batıdaki akromatoplar gibi yalnız ve çaresiz bırakılmadıklarını gördüğü için sevinir. Dr. Sacks, Nordby'nin adadaki akromatoplardan Entis Edward'ı ziyaretini şöyle anlatıyor:

Yarattığı sosyal sorunları bir yana bırakırsak Entis renkkörlüğünü bir engel olarak görmüyor, ama parlak ışığa olan duyarlığı ve ince ayrıntıları görememesi zaman zaman ona güçlük çıkarıyor. Nordby konuştuklarımızı dinlerken başını salladı, Entis'in anlattığı her şeyi büyük bir dikkatle dinlemişti, birçok bakımdan onunla aynı şeyleri hissediyordu. Dürbününü çıkarıp Entis'e gösterdi – bu aygıt onun üçüncü gözü olmuştu, boynundan hiç çıkarmıyordu. Entis dürbünün ayarıyla oynayıp, hayatında belki de ilk kez suyun üstünde inip kalkan sandalları, ufuktaki ağaçları, yolun öteki tarafındaki insanların yüzlerini incelerken gözleri sevinçle parladı, sonra aşağı çevirip ellerinin, parmaklarının ucundaki derinin kıvrımlarına baktı. Knut ani bir kararla dürbünü boynundan çıkardı ve Entis'e armağan etti. Etkilendiği her halinden belli olan Entis bir şey söylemedi, karısı eve girdi ve kendi emeği, harikulade bir kolyeyle dışarı çıktı; üç dizi deniz kabuğundan oluşan bu kolye ailenin en değerli eşyalarından biri olmalıydı. Kadın bunu ciddi bir tavırla Knut'a uzatırken Entis uzaktan olanları seyrediyordu.

Akromatopsi nasıl oldu da bu küçük, dış dünyaya uzak adada bu denli çok yayıldı? Dr. Sacks akromatopsinin genetik yapısının ve Pingelap'ın tarihinin bu durumu açıklayabileceğini düşünüyor. Akromatopsi, genetikbilimcilerin "otosomatik resesif hastalık" dediği türden bir bozukluk. Bilindiği gibi, genlerimizin büyük çoğunluğunu iki kopya halinde, hem annemizden hem babamızdan alırız. Annemizden ya da babamızdan gözde konik hücre oluşturacak normal bir gen kopyası almışsak, bu kopya gözlerimizde normal konik hücreler oluşması için yeterli olacaktır. Konik hücrelerimizin eksik olması için, hem annemizin hem de babamızın bozuk (mutant) genlere sahip olması gerekir; bu durumda konik hücre üretimi için normal bir kopyaya sahip olmadığımızdan bizde de konik hücreler bulunmayacaktır. Akromatopsi geni, Pingelap dışında yeryüzünün başka yerlerinde de görülmekle birlikte pek ender rastlanan bir gendir; hem annenin hem de babanın bu geni taşıması olasılığı ise çok düşüktür. Buna ek olarak, genetik yasalarına göre (resesif kalıtım) hem annenin hem

babanın bozuk gen taşıdığı durumlarda bile doğacak çocukların ancak dörtte biri bu bozuk geni taşıyacak ve akromatop olacaktır. Başka bir deyişle, bütün dünyada akromatopsi genine ender olarak raslanır; bu geni taşıyan iki insanın evlenmesi çok ender görülen bir durumdur, bu evliliklerden doğan çocukların akromatop olması ise daha da enderdir.

Pingelap, evrimci biyologların *"founder effect"* (soy etkisi) adını verdikleri etkiyi araştırmak için ideal bir ortam. 1775'te Pingelap'ın üstünden geçen Lengkieki tayfunu bu düz, denizden yüksekliği üç metreyi geçmeyen adadaki halkın %90'ını bir anda yok etmiş, bütün hindistan cevizi ağaçları, ekmek ve muz ağaçları sularla sürüklendiği için hayatta kalanların çoğu balıktan başka bir yiyecek bulamayıp açlıktan ölmüş. Adanın o zamanki bin kişilik nüfusu bu olaydan sonra yirmiye inmiş; büyük olasılıkla bu yirmi kişiden altı kadarı doğurma çağındaki kadınlar, bir o kadarı da erkeklerdi; erkekler arasında *"nahnmwarki"* adı verilen kral da varmış ki, kadınların çoğunu bu kralın döllediği varsayılabilir. Bir süre sonra yirmi kişilik nüfus yüze ulaşmış; tayfundan sonraki dördüncü kuşakta da ilk akromatop çocuklar doğmuş. Birkaç kuşak sonra adadaki akromatopların oranı şimdiki seviyesine, %10'un biraz altına ulaşmış.

Pingelap'taki soy araştırmaları akromatopsi genini bütün adaya yayan kişinin *nahnmwarki*'nin kendisi olabileceğini gösteriyor. Yeryüzünün başka bölgelerinde olduğu gibi Pingelap'ta da akromatopsi geni muhtemelen daha önce de vardı; yine yeryüzünün başka bölgelerinde olduğu gibi iki asemptomatik gen taşıyıcısı –yalnızca bir bozuk gen kopyası taşıyanlar– nadiren evleniyordu. Lengkieki tayfunu yetişkin erkek nüfusunu bir *nahnmwarki*'ye ve daha alt statüdeki birkaç erkeğe indirgeyince Pingelap'taki akromatop geni taşıyıcılarının sayısı arttı ve bu küçük nüfusta zorunlu hale gelen aile içi evliliklerle akromatop çocuklar doğmaya başladı.

Dr. Sacks'in kısaca değindiği *founder effect*'in evrimci biyolojide önemli bir yeri var; bu kurama göre hayvan ve bitki türlerinin çoğu küçük gruplar halinde periyodik olarak ürerler, Pingelap'taki tayfun gibi doğa olaylarının etkisiyle de nüfusları periyodik olarak azalır. Evrimci biyologlar genelde hayvanlar üstünde yapılan araştırmalardan yola çıkarak bazı yasalar bulurlar ve bu yasaları insanlara uyarlarlar; "soy etkisi"nde ise tersine bir durum söz konusudur; insanlar birey oldukları ve birer ad taşıdıkları için soy araştırmaları çok daha rahat yapılabilmektedir. Böylece belirli bir bölgede sıklıkla görülen genetik özelliklerin izi, soyun kurucusu sayılan bir ya da birkaç kişiye kadar sürülebilmektedir. Sözgelimi hekzadaktili –altı parmaklı cücelik– Pennsylvania'da Lancaster County'de yaşayan Amish'ler arasında olağanüstü yaygındır. Bu yaygınlığın nedeni altıncı parmağın Lancaster County'de çok özel bir yarar sağlaması değil, buraya ilk yerleşen ve aralarında Bay Samuel King ve eşinin de bulunduğu öncülerin hekzadaktili geni taşımasıdır. Bir başka örnek de Güney Afrika'da Cape Colored diye adlandırılan bir bölgede görülen osteodental displazya'dır. Yirmi yaşına gelmeden kişinin bütün dişlerinin dökülmesine yol açan bu hastalığın nedeni de Güney Afrikalıların dişe ihtiyacı olmaması değil, oraya yerleşen Arnold adlı bir göçmenin yedi karısıyla birlikte bozuk geni yaymasıdır.

Amerika ve Afrika kıtalarında nüfus araştırmaları yapan genetikçiler, Lancaster City ve Cape Colored'deki bu *founder effect*'i şans eseri keşfettiler. Pasifik Okyanusu'ndaki ücra adalarda yaşayanların aksine, siyasi sınırlarla birbirinden ayrılan insan

nüfusları genetik açıdan son derece homojendirler; soy etkisine yol açacak orijinal yerel genler anakaralarda kolaylıkla bertaraf edilir. Soy etkisinin izlerine en çok uzak adalarda ve büyük anakaraların son on üç bin yıldır nüfusu homojenleşmemiş bölgelerinde rastlanır. On üç bin yıl önceye kadar yeryüzündeki bütün insanlar küçük, avcı-toplayıcı topluluklardan ibaretti ve büyük olasılıkla hepsi, tıpkı Pingelap'taki akromatoplar gibi kendi "yerel" genlerini taşıyorlardı. Geçen zaman içinde anakaralardaki insan toplulukları birbirini izleyen üç büyük homojenleşme dalgası geçirdi. Bunlardan ilki, ilk çiftçilerin avcı-toplayıcıları yerlerinden sürerek arazi kazanmaları, böylece geniş topraklarda eski gen çeşitliliğini yok etmeleriydi. Güney Sahra'daki Bantu çiftçilerinin beş bin yıl önce başlayan yayılmaları, Avustralyalı çiftçilerin Filipinler ve Endonezya'da yayılması, on bin yıl önce Avrupa'ya İndo-Aryan dillerini getiren çiftçiler bu ilk dalganın örnekleridir.

İkinci homojenleşme dalgası beş bin yıl önce siyasi sınırların çizilmesiyle başladı; sınırların içinde yaşayan halk arasında evlilikler yaygınlaştı. Evrimci biyologlara göre üçüncü dalgayı şimdi yaşıyoruz; anakaralardaki dev nüfus, okyanuslararası yolculuklar, uçaklar ve *fast-food* tipi yiyeceklerle giderek birörnekleşen yeme alışkanlıkları yeryüzünün her yerinde genleri, teşbihte hata olmaz, hamur gibi yoğuruyor. Sözün kısası, insan geni geçmişte, bugünkünden çok daha büyük bir çeşitliliğe sahipti. İnsanlar binlerce yıldır kitleler halinde birbirleriyle karışıyorlar; öyle ki çok uzak bir gelecekte, insanoğlu ayakta kalmayı başarabilirse, herkes birörnek cilde (sütlü kahverengi) ve başka benzer genetik özelliklere sahip olacak.

Dr. Sacks kitabın ikinci yarısını Pasifik Okyanusu'nda, Guam adasında yaşayan Chamorro'lara özgü nörolojik bir bozukluğa, litiko-bodig'e ayırmış. Litiko-bodig çok çeşitli semptomlarla tanımlanan bir hastalık; öyle ki Chamorro'lar bu semptomların bir bölümüne litiko, bir bölümüne bodig adını vermiş. Belirtiler amyotrofik lateral sklerosis'ten (ALS ya da Lou Gehrig hastalığı) Parkinson'a ve bunamaya dek değişkenlik gösteriyor.

Dr. Sacks ele aldığı bu iki bozukluğu adalardaki bitki örtüsü ve bazı bitkilere (özellikle sikad'a) ilişkin ilginç gözlemlerle zenginleştiriyor. Dr. Sacks'in daha önceki yapıtlarında rastladığımız canlı tablolara ve duygulu anlara bu kitapta da rastlıyoruz; işte bodig'den mustarip bir hastanın portresi:

Jesus, Chamorro diliyle "manman" olmuştu, yani bütün gün boş gözlerle önüne bakıyordu. Ama bu, gördüklerini algılamayan, boş bir bakış değildi; dikkatli, neredeyse acı veren bir arzuyla gözlerini yoldan ara sıra geçen otomobillere ve yük arabalarına, yolda oynayan çocuklara, her sabah işe gitmek üzere evlerinden çıkan ve her akşam evlerine dönen komşularına dikiyordu. Sundurmanın altında, (rüzgâr ya da yağmur yoksa) gündoğumundan geceyarısına dek gözlerini kırpmadan, hareketsiz, kaplumbağa gibi kıpırtısız duruyor, önünde sürüp giden hayatın değişimlerini, artık bu sahnede bir rolü olmayan ama tutkuyla oyunu izleyen bir seyirci gibi gözlemliyordu...

Bize Jesus'ın bazen bütün günü tek kelime etmeden geçirdiği söylenmişti. Buna karşılık bizimle sohbet ederken son derece düzgün, hatta akıcı konuşuyordu; yine de bir süre sonra bizden soru sormamızı beklediğini anladık. Oldukça hızlı yanıt veriyordu; ama kendi başına bir cümle kuramıyordu. Pek hareket de etmiyordu – biri ya da bir şey onu hareket etmeye zorlamazsa saatlerce kımıldamadan

oturuyordu. Post-ensefalitik hastalarım aklıma geldi, onlar da ancak başkalarının inisiyatifiyle konuşur ya da harekete geçerlerdi. Defterimden bir sayfa kopardım, topak haline getirdim ve Jesus'a fırlattım. Hareket yeteneği yokmuş gibi duruyordu, ama aniden kolunu uzattı ve kusursuz bir hareketle kâğıt topağını yakaladı. Yanımızda duran küçük torunlarından biri bunu görünce hayretle gözlerini açtı. Top oyununa devam ettim, Jesus'dan topu torununa, sonra bir başka çocuğa, sonra bir başkasına atmasını istedim. Kısa bir süre sonra bütün aileyle birlikte top oynuyorduk, ve Jesus oyunun orta yerindeydi. Çocuklar "felçli" dedelerinin kendi kendine hareket edebileceğini, hele atılan bir topu tutabileceğini, dikkatle nişan alıp bir hedefe fırlatabileceğini, blöf yapabileceğini, çeşitli numaralar sergileyeceğini herhalde akıllarına bile getirmemişlerdi.

Dr. Sacks, anayolda giderken ara yollara sapmaktan hoşlanmayanları düşünerek, dipnotları kitabın sonunda, elli sekiz sayfalık bir notlar bölümünde toplamış. Her biri ortalama yarım sayfalık doksan dört makaleden oluşan bu bölümde yengeçlerden botanikçilerin hayatına, Darwin'in tohumların yayılması üzerine fikirlerinden muzun evrimine, Mikronezya'da konuşulan dillerden Rota'da golf sahaları inşasının adadaki yılan nüfusunu nasıl etkilediğine kadar yazarın meraklı bakışlarını yönelttiği çeşitli konular yer alıyor. Meraklı nitelemesi Dr. Sacks'a yakışıyor; yalnızca bilimsel merakından ötürü değil, doktorumuz sözgelimi Rota adasında dolaşırken önüne çıkan bitkilerin tadına bakmaktan kendini alamıyor; Guam'da yerlilerin halusinojenik etkileri olan sakau bitkisinden yapılan bir içkiyi içiyor ve üç sayfa boyunca hissettiklerini anlatıyor. Her fırsatta kendini okyanusun sularına atıyor (Pingelap'a giderken mola verdikleri Majuro atolünde denizden çıkamadığı için az daha uçağı kaçırıyor).

Sıradan okurun da tıp dünyasındaki ve diğer bilimlerdeki gelişmeleri izlemeye hakkı olduğu düşünüldüğünde, hekimlerin deneyimlerini ve uzmanlık alanlarını geniş kitlelere aktarma ve açıklama çabaları takdirle karşılanmalı. Bunu yapabilen birkaç hekim-yazar arasında ilgi alanlarının genişliği, akıcı dili, gözlem gücü, başka dünyaları (başkalarının dünyalarını) okura iletmedeki yeteneğiyle Dr. Sacks'in özel bir yeri var.

# www.zmag.org

DİDEM NUR GÜNGÖREN

İnternet sayesinde tartışılmaya başlanan konulardan biri de bu yeni iletişim alanının demokrasiye katkısının olup olmayacağı. Katılımın yaygınlaşması, kamusal "alan"ın genişlemeye uğraması ve bunun yanısıra bilginin yaygınlaşması yeni demokrasi paradigmaları yaratıyor. www.zmag.org adresinde bulunan *Z Communications* projesi, bilginin daha çok kişiye ulaşması, hatta derinlik kazanması yönünde, bu terazinin olumlu kefesine ağırlık kazandırıyor. *Z Communications*, altbaşlığı, 'The Spirit of Resistance Lives" (Direnişin Ruhu Yaşıyor) ile amacını ortaya koyuyor: toplumsal, ekonomik, politik pek çok farklı alanda her türlü düşünce ürününe ulaşmak mümkün site aracılığıyla. Üstelik ürün verenlerin başını Noam Chomsky ve Robert Fisk gibi efsane muhalifler çekiyor.

Proje dört ana ayaktan oluşuyor. 1995'te yayına başlayan "ZNet" projenin internetteki ücretsiz üssü, buradaki malzeme internet ve demokrasi tartışmalarının odağına oturmaya aday: dünyada gündemi işgal eden ya da etmeyen hemen her konudaki problemler üzerine makalelerin yanında, yazarlarla iletişime geçmek, aktif olarak siteye katılmak gibi oldukça demokratik imkânlar da bulunuyor.

www.zmag.org/weluser.htm adresinde bulunan ana sayfanın hemen solunda akan sütunda ZNet'in içeriği var. Ana sayfada ise bu içeriğin detayları bulunuyor. "Introduction to Znet" linki siteyi ilk kez ziyaret edenlere genel bir fikir verebilir. Bunun yanında "Getting Started in Radical Politics" başlığı sitenin içinde ya da başka sitelerde bulunan temel muhalif metinlere geçiş veriyor.

Sitenin belkemiğini iki ana kısım oluşturuyor: *Watches* ve *Resources*. *Watches*, site tarafından takip edilen ana konuları kapsıyor. Bunlar arasında Irak, 2004 ABD Başkanlık Seçimleri, Ortadoğu, Irkçılık, Savaş, Terörizm, Uluslararası Politika gibi, güncel politik tartışmaların odağına yerleşen başlıklar var. Örneğin *Repression* bölümü Amerika Birleşik Devletleri'nin teröre karşı savaş ilan etmesinden bu yana uyguladığı baskı rejimi hakkında yazılan eleştirel makaleleri bir araya getiriyor.

*Resources* ise bu konuların yanında daha genel planda tasavvur edilebilen, kültürel özellikleri daha baskın olan konulara yol veriyor: Biyolojik Çeşitlilik, Hayvan ve İnsan Hakları, AIDS, Çokkültürlülük, Feminizm, Ekoloji, bunlardan bazıları. Bu başlıklar altında toplanan makaleler ya internette çeşitli alanlardan derlenmiş ya da ilk kez ZMag projesinde yayınlanmış.

Sitenin makaleler alanına eklenen bir başka proje de "Indy Media" linkinden açılan "Independent Media Center". Bu site 1999'daki Seattle hareketinden sonra bazı aktivistler ve alternatif medya organizasyonları tarafından kurulmuş.

ZNet'in bu özellikleri internetin geldiği nokta düşünülürse pek de şaşırtıcı görünmüyor, fakat sitenin yan özellikleri makale deposunu oldukça anlamlı hale getiriyor. *Interviews* bölümü sitenin yazarlarıyla yapılan söyleşileri ya da radyo konuşmalarını sunuyor. *Audio* bölümünde ise ses kayıtlarını bir araya getiren sitelere ulaşmak mümkün.

*Interactive* bölümü ise sitenin tüm interaktif imkanlarına geçiş veriyor: Buradan site üyelerinin siteye kendi ürünlerini yollamaları, forum ve topluluklar oluşturabilmeleri, iş ilanı verebilmeleri ve Z Institute'ün düzenlediği seminerlerin notlarına ulaşabilmeleri mümkün.

Günde 147.000 kişinin ziyaret ettiği ZNet'in yaygınlığının bir nedeni de sitenin makalelerinin gönüllüler tarafından birçok ülkede çevirilip internet üzerinde yayımlanıyor olması. Bu sitelere de ZNet'ten ulaşılabiliyor. Örneğin Türkçe ve Kürtçe olan site Aram Yayıncılık tarafından yayımlanıyor. Aynı şekilde Indy Media'nın da bu siteden ulaşılabilen bir Türkçe versiyonu var.

ZMag projesinin bir başka ayağı *Z Magazine*. Site aslında 1988'den beri yayımlanan *Z Magazine*'in de internet sitesi. Siteden güncel sayıya ulaşmak için üye olmak ve ödeme yapmak gerekiyor, ama makaleler üç ay sonra bu sitede yayınlanıyor, geriye dönük olarak dergide makale taraması yapılabiliyor.

Z Media Institute ise her yaz Massachusetts'de açılan dokuz günlük bir okul; Medya ve Politika konularında seminerler verilen okulun amacı ABD'de radikal aktivist politik hareketlere özellikle medyada alan kazandırmak ve bilgiyi paylaşıma açmak. Seminerleri sitenin yazarları düzenliyor.

Son olarak Z Videos sitesi politika, ekonomi ve Dünya Sosyal Forum'u hakkında hazırlanan kırk kadar videoyu satışa sunuyor. Bu videolar verilen seminerlerden ya da konuşmalardan oluşuyor.

Z Communications projesi ancak ziyaret edildiğinde kavranabilecek bir proje, takip edilmesi ise uluslararası gündem maddelerine yaklaşmaya olanak sağlayabilir, genel bilgi sahibi olunan konulara derinlik kazandırabilir. Aktif anlamda politika yapmanın politikacılara bırakıldığı bir toplumsal yapıda, radikal aktivistliğe bu denli önem veren bir site uzun vadede internet yoluyla demokratik katılıma önemli katkılarda bulunacak gibi görünüyor.

geçen sayıdakiler

# Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe

Cogito / Sayı: 36

**Cogito'dan /** Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe • Besim F. Dellaloğlu: *Bir Giriş - Adorno Yüz Yaşında* • Ömer Naci Soykan-Ferda Keskin-Besim F. Dellaloğlu: *Adorna ve Yapıtı* • Leo Löwenthal: *Theodor Adorno'yla Anılarım* • Theodor W. Adorno: *Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken* • Jürgen Habermas: *Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno* • Jean-François Lyotard: *Şeytan Adorna* • Teo Grünberg-David Grünberg: *Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm - Adorno Popper Tartışması* • Samuel Weber: *"Allemal ist nicht Immergleich" - Eleştirel Kuram ve Okuma* • David Kaufmann: *Adorno ve Tanrı'nın Adı* • Theodor W. Adorno: *Neden Hâlâ Felsefe* • J.M. Bernstein: *Görünüşü Kurtarmak Niye? Metafizik Deneyim ve Etiğin Olabilirliği* • Theodor W. Adorno: *Auschwitz Sonrasında Eğitim* • Emre Zeytinoğlu: *Theodor Adorno'nun Sanat Tanımı ve Protesto* • Tom Huhn: *Kant, Adorno ve Estetiğin Toplumsal Geçişsizliği* • Theodor W. Adorno: *Proust Üzerine* • Raymond Geuss: *Adorno ve Berg* • Edward W. Said: *Gecikmişliğin Kendisi Olarak Adorno* • Theodor W. Adorno: *Müzik ve Dil* • **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 35: Yeni İstanbul • **Yazarlar Hakkında**

# İLAN 4
# OYUN VE BÜGÜ

# Yazarlar Hakkında

**Sadun Aren:** 1922'de doğdu. İktisatçı, siyaset adamı. Siyasal Bilgiler Okulu'nu bitirdikten sonra yine aynı okulda 1945'te asistan, 1950'de doçent oldu. Daha sonra İngiltere'ye gönderildi. 1958'de profesör oldu, Maliye Yüksekokulu'nda ve Devlet Planlama Teşkilatı'nda (1960) çalıştı. Sosyalist Kültür Derneği'nin kurucuları arasında yer aldı, TİP'in yönetiminde görev aldı. 1965'te İstanbul milletvekili oldu, 12 Mart'ta tutuklandı ve 12 yıla mahkûm oldu. 1974'teki afla serbest kaldı, DİSK'te görev aldı. Sosyalist Birlik Partisi'nin genel başkanı oldu. Ülkenin idari ve iktisadi yapısı üzerine araştırmalar yaptı. *İstihdam, Para ve İktisadi Politika, Yatırım İndirimi ve İktisadi Politika, İktisada Başlangıç, 100 Soruda Ekonomi El Kitabı, Ekonomi Dersleri* kitaplarının yazarı.

**Sait Aykut:** 1969, Tokat doğumlu. Felsefe, siyaset düşüncesi, seyahat, Arap edebiyatı ve tasavvuf alanlarında çok sayıda çeviri ve incelemesi yayımlandı. Başlıca çevirileri arasında Turtûşî'den *Sirâcü'l-Mülûk*, Seâlibî'den *Adâbü'l-Mülûk*, İbnü'l-Cevzî'den *Sıfatü's-Safve*, Necip Mahfuz'dan *Binbirinci Geceden Sonra*, Câbirî'den *Felsefî Mirasımız ve Biz* sayılabilir.

**Selim Badur:** 1952 yılında İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini Saint-Joseph'te, yüksek öğrenimini Universite Catholique de Louvain ve İstanbul Üniversitesi Eczacılık Fakültesi'nde tamamladı. 1988 yılında Klinik Mikrobiyoloji Doçenti, 1994'te Profesör oldu. 1992 yılından itibaren, İstanbul Tıp Fakültesi Mikrobiyoloji ve Klinik Mikrobiyoloji Anabilim Dalı, Viroloji ve Temel İmmünoloji Bilim Dalı Başkanlığı görevini sürdürüyor. 2002-2006 dönemi, HEPMED-Avrupa Topluluğu projesi yürütücü yardımcılığı; WHO "Viral Hepatitis Prevention Board" yönetim kurulu üyeliği; Türk İmmünoloji Derneği 2. Başkanlığı ve AIDS Savaşım Derneği Başkanlığı yapıyor.

**David Barsamian:** Gazeteci-yazar. Aynı zamanda Boulder, Colorado'daki "Alternative Radio"nun yöneticisi; Zmag projesinin etkin isimlerindendir.

**Şeyla Benhabib:** İstanbul'da doğdu. Amerikan Kız Koleji'nde okudu. ABD'de, Brandeis Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördü, ardından öğrenimini Yale Üniversite-

si'nde sürdürdü. Harvard Üniversitesi'nde ders verdi, bir dönem New School Araştırma Merkezi'ni yönetti. Liberal demokrasilerde çokkültürlülük, vatandaşlık kavramının değişimi gibi konularda çalıştı. 1995'ten bu yana Amerikan Sanatlar ve Bilimler Akademisi üyesi olan Benhabib, Marx, Hegel, Weber ve Habermas üzerine yaptığı çalışmalarla tanınıyor. Bir dönem Cambridge Üniversitesi'nde de ders veren Benhabib, halen Yale Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdürüyor.

**Jacques Derrida:** Cezayir doğumlu Fransız filozof ve dilbilimci. 1930'da doğdu. Ecole Normale Supérieure ve Harvard Üniversite'sinde öğrenim gördü. Post-yapısalcılık, fenomenoloji, dil felsefesi ve estetik konusunda Avrupa felsefesinin en önemli isimlerindendir.

**Zeynep Direk:** 1966 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü, son olarak da University of Memphis'ten mezun oldu. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapıyor. Çağdaş Kıta Avrupası felsefesi üstüne çalışıyor.

**Gürbüz Erginer:** Ankara Üniversitesi, DTCF Halkbilim Bölüm Başkanı. 1945'te İstanbul'da doğdu, 1964'te ilk ve orta öğrenimini Aydın'da tamamladı, 1970 yılında DTCF Etnoloji Kürsüsü'nden mezun oldu, aynı yıl, o dönemki Milli Eğitim Bakanlığı, Milli Folklor Enstitüsü'nde Folklor araştırmacılığı görevine atandı. 1974'te TRT Ankara Televizyonuna kameraman olarak girdi. 1982 yılında etnoloji alanında doktorasını tamamladı, 1998'te aynı dalda profesör oldu. *Kurbanın Kökeni ve Anadoluda Kanlı Kurban Ritüelleri* kitabının yazarı.

**Mino Gabriele:** Udine Üniversitesi Modern Sanat Tarihi Bölümü öğretim üyesi. İtalya'nın ikonografi ve ikonoloji alanlarında en önemli uzmanlardan biridir.

**Rene Girard:** 1923'ün Noel'inde Avignon'da doğdu. 1943-47 yılları arasında Paris'te, Ecole des Chartres'de tarih ve arşiv okudu. Ortaçağ tarihi konusunda uzmanlaştı. 1947'de bir yıllığına Indiana Üniversitesi'ne gitti. Burada çalışmalarını sürdürürken dile merak saldı. Duke Üniversitesi'nde bir süre görev yaptıktan sonra Johns Hopkins'te profesör oldu. *Feodor Dostoyevski: Yeraltının Doğuşu, Şiddet ve Kutsal, Kıskançlığın Tiyatrosu: William Shakespeare, Şimşek Gibi Düşerken Şeytanı Gördüm* gibi kitapların yazarı.

**Jürgen Habermas:** Richard Rorty'nin, "Modern zamanların en sistematik filozofu" diye nitelediği Habermas, 1929'da Almanya'da doğdu. Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak üyelerinden. Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun öğrencisi oldu. Habermas'ın Türkçe'ye çevrilen kitapları arasında *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, *İletişimsel Eylem Kuramı, Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti, Öteki Olmak-Ötekiyle Yaşamak, İnsan Doğasının Geleceği, Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* var.

**Julian Huxley:** İngiliz Biyolog ve yazar. Sir Julian Sorell Huxley 1887'de Londra'da doğdu. Zoolog Thomas Henry Huxley'in torunu, yazar Aldous Leonard Huxley'in kardeşidir. Oxford'ta, Balliol College'ta eğitim gördü. Döneminin en ateşli panelistlerinden, çokyönlü bir kişilikti; *Religion Without Revelation*, *Evolution: The Modern*

*Synthesis*, *Touchstone for Ethics*, *The Courtship Habits of the Great Crested Grebe* vb kitapların yazarıdır.

**Neşet Kocabıyıkoğlu:** 1949 doğumlu. Ankara Atatürk Lisesi'ni ve ODTÜ Makine Mühendisliği Bölümü'nü bitirdi. Sosyalist siyasi harekette yer aldı. *Yürüyüş Dergi*'sinin yazı işleri müdürlüğünü yaptığı için 12 Eylül döneminde yargılandı ve çeşitli cezalar aldı. Çevirmenlik, yayıncılık, redaktörlük ve kitabevi yöneticiliği yaptı. Yayın faaliyetleriyle ilişkisini halen sürdürüyor.

**Adolf Muschg:** 1934'te Zürih'te dünyaya geldi, Alman Dili ve Edebiyatı Profesörü, yazar. Adolf Muschg'un yapıtları *Büchner Preis* (1994), *Vilenica-Preis* (1995), *Internationalen Literaturpreis Chianti Ruffino-Antico Fattore* (1996) ve *Grimmelshausen-Preis* (2001) gibi birçok ödüle değer görülmüştür.

**Kaan H. Ökten:** 1969'da Samsun'da doğdu. İstanbul Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler okudu, 1996-1997 yıllarında DAAD bursuyla Almanya'da *Göttingen Üniversitesi*'nde Heidegger, Kant ve Hıristiyanlık konularıyla ilgili doktora çalışmalarını yürüttü. İstanbul'a döndü ve Immanuel Kant'ın barış anlayışı üzerine hazırladığı tezle 2001'de doktor oldu. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak çalışıyor. *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş, Heidegger ve Üniversite, Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi – Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları* kitaplarının yazarı.

**Richard Rorty:** 1931 yılında New York'ta doğdu; ailesi Amerikan Kömünist Partisi'yle yakın ilişki içindeydi. Chicago Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördü, doktorasını Yale Üniversitesi'nde tamamladı. Kendi deyişiyle, on iki yaşına bastığında, yaşamdaki olası tek amacı "sosyal adaletsizlikle savaşmak"tı. Virginia ve Princeton üniversitelerinde dersler verdi, halen Stanford Üniversitesi'nde görev yapıyor.

**Edward Said:** 1935'te Kudüs'te dünyaya geldi. Princeton ve Harvard üniversitelerinde eğitim gördü, 1963 yılında New York'da Columbia Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. 70'lerin sonlarında Enver Sedat ve Yaser Arafat tarafından barış görüşmelerine Filistin temsilcisi olarak atandı. Sürgünde Filistin Parlamentosu'nda 14 yıl görev yaptı. *Şarkiyatçılık* dışında, *Filistin Sorunu, Kış Ruhu, Kültür ve Emperyalizm, Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı* gibi kitapları Türkçede de yayımlandı.

**İbn Sina:** En çok *el-Qânûn fi't-Tıbb* adlı sistematik tıp ansiklopedisiyle tanınan filozof tabip. Miladi 980'de Buhârâ-Efşene'de doğdu, bilim, felsefe, siyaset ve macerayla dolu bir hayatı 1037'de Hemedan'da noktaladı. Çok küçük yaşlarda klasik tedrisatın temel metinlerini ve Kur'an'ı ezberledikten sonra Hint aritmetiği, tıp, farmakoloji, botanik, geometri, coğrafya ve Yunan felsefesi alanında döneminde zirve sayılan kişilerin öğrencisi oldu. Samani hükümdarı Nuh b. Mansur'u ağır hastalığından kurtarınca Asya'nın en zengin ve bin bir dilli kütüphanesinin kapısı ona açıldı.

**Güven Turan:** 1943'te Sinop Gerze'de doğdu, ortaöğrenimini Samsun'da Maarif Koleji'nde tamamladı. Ankara Üniversitesi DTCF İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi ve aynı bölümde İngilizce okutmanlığı yaptı. 1976-1995 yıllarında İstanbul'da

reklamcılık alanında çalıştı. İlk şiiri 1962'de yayımlandı. Şiir, öykü, eleştiri ve inceleme türlerinde yoğunlaşan ilk çalışmaları *Türk Dili Dergisi, Devinim, Dönem, Yazko Edebiyat, Gösteri* gibi dergilerde yayımlandı. Kitapları: *Güneşler Gölgeler, Sevda Yorumları, Bir Albümde Dört Mevsim, İkaros'un Uçuşu, Toplu şiirler, 101 Dize, Görünen Kentler, Düş Günler*.

**Artun Ünsal:** 1942'de İstanbul'da doğdu. Ankara Koleji'nden (1961) sonra, Paris Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni 1966'da, Siyasal İncelemeler Enstitüsü'nü (Sciences-Po) 1967'de bitirdi. Gene Paris Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde 1970'te Siyasal Bilim doktorasını tamamladı. 1970-73 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi'nde, 1975-82 yılları arasında Ankara Üniversitesi SBF'de çalıştı. 1994'te Galatasaray Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine atanan ve Boğaziçi Üniversitesi'nde de dersler veren Prof. Dr. Artun Ünsal, *Siyaset ve Anayasa Mahkemesi, Kent ve Siyasal Şiddet, Benim Lokantalarım, Ölmez Ağacın Peşinde, Nimet Geldi Ekine, Kan Davası* gibi kitapların yazarıdır.

**Gianni Vattimo:** 1936'da Torino'da doğdu. Luigi Pareyson'un rehberliğinde öğrenim gördü. Heidelberg Üniversitesi'nde Karl Löwith ve Hans Georg Gadamer'le çalıştı. Torino Üniversitesi'nde 1964'te asistanlığa başladı ve 1969'da estetik profesörü oldu. Aynı Üniversitede felsefe profesörü olarak görev yaptı. ABD'deki değişik üniversitelerde misafir öğretim üyesi olarak dersler verdi.

**Ibn Warraq:** 1946'da Rajkot, Hindistan'da dünyaya geldi. Ailesinin Pakistan'a göç etmesinin ardından, Warraq bir süre burada eğitimini sürdürdü, ardından Edinburgh Üniversitesi'nde, Şarkiyatçı Montgomery Watt ile çalıştı. Halen İngiltere'de çalışmalarını sürdürüyor. *What the Koran Really Says: Language, Text, and Commentary*, *Quest for the Historical Muhammed*, *Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*, gibi kitapların yazarıdır.

**Peter Weiermair:** Salzburg'taki Rupertinum, Modern ve Çağdaş Sanat Müzesi'nin yöneticisi, küratör.

**Slavoj Zizek:** Slovak sosyolog, filozof. 21 Mart 1949'ta Ljubljana, Yugoslavya'da (şimdi Slovenya) doğdu. Columbia, Princeton, New York, Michigan üniversitelerinde de dersler veren Zizek European Graduate School'da felsefe profesörü, ayrıca Ljubljana Üniversitesi Sosyoloji Enstitüsü'nde görev yapıyor. *David Lynch'in Kayıp Otoban'ı Üzerine, İdeolojinin Yüce Nesnesi, Kırılgan Temas* gibi kitapları Türkçede yayımlandı.