DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 20 | SAYI: 81 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2017 | ISSN: 1303-7242



KÜRESEL ŞİDDET

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

KÜRESEL ŞİDDET

81

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 81
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Halkla İlişkiler: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Onur Kurucuları: Halil İnalcık, Şerif Mardin

Yayın Kurulu
Oğuz Adanır, Ali Akay, Simten Coşar, Özcan Doğan, Kurtuluş Kayalı,
Armağan Öztürk, Özgür Taburoğlu, Ali Utku, Aytaç Yıldız

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
Aralık 2017

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Benvenuto Cellini, *Medusa'nın Başını Tutan Perseus*, 1545.
Arka Kapak Resmi: G8 protestoları, Genoa, 2001, Black Bloc.

İÇİNDEKİLER

KÜRESEL ŞİDDET

Hamit Bozarslan 11
Herşeye Hükmeden Ama Bir Çözüm Sunamayan Şiddet
Şiddet, Gaddarlık ve Medine ("Cité") Üzerine Düşünceler

Damla Sezgi 25
Küresel Isınmanın Gölgesinde Çevre Etiği: 'İnsan' ve 'Doğa' Savaşta mı?

Halil Nalçaoğlu 37
Şaşırmamaya Şaşırmak: Göçmen Bahçeleri Üzerine Kısa Bir Not

Oğuz Adanır 49
İlkel Savaşçı Toplumlarda Oldürülme ve Oldürme İlişkisi

Armağan Öztürk 57
Küresel Terör Çağında Politik Şiddetin Meşruluğu Sorunu

Mesut Özdil 79
Küresel Şiddet ve Selefî Cihad İdeolojisi

Özgür Taburoğlu 91
Hakikat-Sonrası Zamanlarda Şiddet

Kemal Bakır 101
Küresel Şiddete Karşı Evrensel Ahlâk: Tolstoy ve Tanrı'yla Barışık Anarşi

Ali Akay 123
Terör, Şiddet ve Toplum

Seçkin Koç 131
Şiddetin Dönüştürülmesi Üzerine Bir Deneme: Konstelasyon Yöntemi

Kadir Pektezel 145
Şiddetin Küresel Perspektifi

İlyas Söğütlü 153
Tarihin *Deus Ex Machina*'sı Olarak Devrim Fikri ve Şiddet-Siyaset İlişkisi Üzerine Bir Not

Ömer Çaha 175
Doğu'dan Batı'ya Devlet

Ümit Kartal 185
Thomas Pynchon ve Yaratıcı Paranoya
"*Bahar Bu Yıl Biraz Geç Gelecek*"



"Ölümün Zaferi", Pieter Brueghel, Detay.

TOPYEKÛN ŞİDDET

Belirsizlik

Uygarlık kavramı bir inşa süreci referans alınarak tanımlanır. Kentler kurmak, yasalar oluşturmak, barışı tesis etmek, ihtiyaçları gidermek ve her şeyi belli bir akıl ve plan dâhilinde yürütmek bu inşa sürecinin bir parçasıdır. Eğer uygarlıkların üstünlüklerinden bahsedecek olursak bugünün sıradan bireyine söyleyecek ne söz kalır? Çünkü geçmişte elde edilen kazanımlarla günümüz arasında kolay kolay bir köprü kurulamamakta, örneğin dünya ölçeğinde yaşanan küresel şiddet açıklanamamaktadır. Gelinen noktada büyük bir belirsizlik hâkimdir. Sanki bu belirsizlikten kurtulmak için tüm uygarlık değerlerinin yerle bir edilmesi gerekiyormuş gibi geriye doğru giden bir tarih felsefesi söz konusudur.

Çelişki

Her terör saldırısı sonrasında uygarlıkla barbarlık kelimelerinin yan yana kullanılması basit bir tesadüf müdür?... Eğer bir ders notundan anlatılmıyorsa, tarihsel zaman çizelgesinde uygarlıkla barbarlığın nerede başlayıp nerede bittiğini tespit etmek oldukça zordur.

Çaresizlik

Birbirinden farklı toplumların ortak ruh hali... Uygarlığın meziyetleri artık "müzelerde" sergilenmektedir. Büyük sorumluluk isteyen ödevler tamamlandı ve bitti. Şimdilerde kısa vadeli ve geçici, insani ilişkilerde şiddetin yerini ve ölçüsünü de belirleyen bir hayat akışı içinde moral bulmak, özgüven tazelemek ve eğlenmek isteyen kitleler, esasen kapitalizmin daha çok para talep eden keyifsizliğine teslim olmuş durumdadırlar.

Korku

İlkel toplumlarda her şey korkunun bir nesnesiydi, çevrede âni bir hareket ve kıpırdanma ciddi bir tehdit kaynağıydı. İlkel insan kendi kabilesinden olmayanları, yani düşman olarak bellediğini kolayca ayırt edebilme yeteneğine sahipti ama onlar modern insanın düştüğü şu tuzağa hiç düşmediler: Kimi intihar bombacısı, seri katillerin hikâyesinde gözden kaçırılmayacak bir ayrıntıdır: "Eğitimli", "çevresinde sessiz ve sakin olarak bilinen" kişiden bir canavar çıkması, işte bu ilkellerin bile tahmin edemeyeceği en tehlikeli düşman profilidir.

Sözde İnanç ve İdeolojiler

Uğursuz bir miras gibi yüzyıllardır süregelen meseleler... Ortadoğu'daki çıkar çatışması/mezhep savaşları. Tarihin bilinçaltı biraz kazındığında bölgede ideolojik kodların başka ittifak ve düşmanlıklar yaratılarak sürekli yenilendiğini ama mücadelenin hiç bitmediği görülecektir. Çıkan sonuç: Yaşamı temelden inkâr eden bir inanç ve ruh haline tam sadakat.

Doğadan, Canlılardan Nefret

Yalnızca kendi biyolojik üstünlüğünü hâkim kılmak, doğayı ve tüm canlıları en aşağı tabakadan gören bir perspektiftir. Hiçlik felsefeleri son kertede mutlak anlamsızlık üreten bir hayal gücüne ulaşamamıştı. Her şeyi yok ettikten sonra bir gün kendisinin de yok olacağının farkında *olmayan* bir insan tasavvurundan sakınmışlardı.

Küresel Şiddet

Ve topyekûn şiddet... Artık yaşam iddiasını sürdürmek isteyen her varlık bunun da bir bedeli olacağını baştan kabul ederek küresel çapta bir şiddetin mevcudiyetine çoktan boyun eğmiştir. Hiç kimse bir adım ötede ne ile karşılaşacağını veya yarın dünyanın nasıl bir hal alacağını tahmin edemez. Uygarlık sağduyusunu yitirmiştir. Küresel sistem korku ve çaresizlik ortamında yalnızca sert müdahalelerle günü kurtarmayı hedeflemektedir.

Bu sayımız, farklı konulara temas eden yazılarıyla küresel şiddetin fotoğrafını belirgin kılmaya çalışmaktadır.

Taşkın Takış

KÜRESEL ŞİDDET



"Özgürlük Heykeli", Tammam Azzam, Suriye.

HERŞEYE HÜKMEDEN AMA BİR ÇÖZÜM SUNAMAYAN ŞİDDET
ŞİDDET, GADDARLIK VE MEDİNE ("CİTÉ") ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Hamit Bozarslan*

2011'de devrimci başkaldırıların doğurduğu güçlü umutlardan sonra, Arap dünyası ve genel olarak "Büyük Ortadoğu", kitlesel bir şiddet fenomeniyle karşı karşıya kaldı. Bir yandan General Abdülfattah el-Sisi'nin yaptığı darbeyle Mısır'da gaddarlık yeniden medinenin merkezine yerleşirken, diğer yandan Libya ve onun devamındaki Sahil bölgesi, Sina yarımadası, Yemen, Suriye, Irak (ve daha az oranda Lübnan) ve nihayet Afganistan ve Pakistan kısmî ya da topyekûn siyasi ve toplumsal bir çöküş tehlikesiyle başbaşa kaldılar. Devletlerin parçalanması, toplumların mikro birimlere bölünüp yerel silâhlı kuvvetlere terk edilerek parçalanmasını da beraberinde getirdi. Bilanço can kaybı açısından olduğu kadar, söz konusu mekânlarda hüküm süren silâhlı birimlerin özerkleşmesi açısından da çok ağırdı. 2011-2014 yıllarındaki çatışmalar onlarca şehri ortadan kaldırmış, yüzbinlerce kurbanın yanısıra milyonlarca kişiyi mülteci durumuna düşürmüş veya yerlerinden etmişti. 2020'ler arifesinde artık ne bir Suriye toplumundan ne de bir Libya toplumundan bahsedebileceğimizi gösteren bir emare bulunmamaktadır. Silâhlı birimlerin ufalanma ölçeğine gelince, diğer çatışma alanlarını

Çeviri: Emre Onar

* Prof. Dr. Hamit Bozarslan, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris.

Fransızca özgün metin: "Quand la violence domine tout mais ne tranche rien: réflexions sur la violence, la cruauté et la Cité", *Rue Descartes*, n° 85-86, 2015, s. 19-35.

gözardı ederek sadece Libya'da yaklaşık 300, Suriye'de de 1200 aktif milis kuvvetinin olmasını hatırlamamız yeterli olur.

Tunus dışında, onur, özgürlük ve eşitlik taleplerini dile getiren 2011'in direnişçi aklı, artık mazinin bir hatırası haline geldi ve yerini zekâmıza meydan okuyan kavramsal ve analitik kategorilerimizin güvenilirliğini sorgulayan başka bir akla bıraktı. Örneğin, bölgenin birçok ülkesinde, "birleştirici" ve iktidar ilişkilerini olduğu kadar gündelik uzlaşmaları da düzenleyen zaman mefhumunun "kaybına"[1] tanık olmaktayız. Zaman, devletler için olduğu kadar muhalifler için de herşeyden önce bir "sermaye" olarak ortaya çıkmaktadır: iktidarlar, ancak "sahib ez-zaman" oldukları, bu zamanı hâkimiyet ilişkilerine, meşruiyet mekanizmalarına, mekâna müdahale araçlarına dönüştürebildikleri ölçüde kendi devamlılıklarını sağlayabilirler. Tarihçi Bernard Lepetit'nin de belirttiği gibi "mekân" son tahlilde zamanın "katılaşmış" halinden başka bir şey değildir.[2] Aynı şekilde, İbn Haldun'un 15. yüzyılda saptadığı gibi, her direniş, kendi öz zamanını, mekânı fethetme gerecine dönüştürmeyi, mevcut iktidarın zamanını altüst etmeyi ve parçalamayı amaçlar.[3] Fakat Suriye vakasında olduğu gibi iktidarın sadece kendi sürekliliğini sağlamak için toplumun müşterek zamanını ve mekânını yıkması karşısında ne yapılabilir? Devletin Suriye, Irak, Yemen ve hâlihazırda Libya'da olduğu gibi sıradan bir milis kuvvetine dönüşmesi ve zaman ve mekânı ortadan kaldırması nasıl tahlil edilebilir?

Toplumların etnik, mezhepsel, yerel veya sınır-aşırı aidiyetlerinden yola çıkan ve giderek hızlanan militarizasyon sürecinin nasıl devasa bir parçalanmayı tetiklediğini basit bir kronolojiyle gözler önüne serebilen sosyal bilimlerin, bu yıkım olgusu karşısında tümüyle çaresiz kalmadığı doğrudur.[4] Ancak, ne kadar ikna edici olsalar da, sosyal bilimlerin sunabilecekleri "açıklamalar" boşlukta kalmakta, daha da kötüsü, bu açıklamaların getirdiği "vuzuh", kişinin "kurtulması ya da karşı koyması gereken bir olguyu ortaya çıkarmakta"dır.[5] Pratik bir zorunluluktan ileri gelse de, şiddeti ortaya çıktığı bağlamdan ve mutasyonlarından yola çıkarak açıklamak sıradan bir vatandaş kadar araştırmacının da karşı karşıya kaldığı anlam krizini

[1] Bu kavram için bkz., Jules Michelet, *Histoire de la Revolution française*, t°3, Paris, J. Hitzel et C^ie^, 1848, s.2.

[2] Bernard Lepetit, *Carnets de croquis. Sur la connaissance historique,* Paris, Albin Michel, 1999, s. 137.

[3] Bkz. Hamit Bozarslan, *Le luxe et la violence. Domination et contestation chez Ibn Khaldûn*, Paris, CNRS Editions, 2014 (Türkçe tercümesi için bkz. *Lüks ve Şiddet. İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*, İstanbul, İletişim, 2016.

[4] Bkz. Hamit Bozarslan, *Moyen-Orient 2011-2015. Révolutions et état de violence*, Paris, CNRS Editions, 2015.

[5] Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal,* Paris, Editions de l'Eclat, 2012, s. 99.

aşmaya asla izin vermemektedir. Ne kadar rafine olursa olsun, araştırma, tabiatı dolayısıyla, dünya ölçeğinde kayda değer eleştirel bir bilincin, eyleme dayalı bir yurttaşlık tanımının oluşmasına imkân sağlayamaz.

Metnimizin temelinde (sosyal bilimlerin analizlerinde eksik olan) bu yurttaşlık âciliyeti yatmaktadır. İtiraf edelim ki, aldığımız tarih ve siyaset sosyolojisi eğitimlerine rağmen burada sunmak istediğimiz bir araştırma makalesinden ziyade, çıkış noktasını Ortadoğu'da bulan, ama şiddeti evrensel bir fenomen olarak düşünmeyi amaçlayan bazı serbest mülahazalardır.

Şiddet veya kerhen dönüşüm

60'lı yılların sonunda Hannah Arendt şiddet fenomeni üzerine çalışmaların ve genel olarak da şiddeti düşünmemizi mümkün kılan teorik gereç ve kavramlarımızın fakirliği karşısında hayrete düşmekteydi.[6] Bu tespit, hiç şüphesiz 80'li yıllarda da geçerliliğini koruyacaktı. O günden bu yana monografik olduğu kadar teorik, mukayeseli olduğu kadar disiplinler arası birçok yayın günyüzüne çıktı. Bununla beraber, bir araştırma ya da felsefi düşünce nesnesi olarak "şiddet" gizemini korumaya devam etmektedir. Geliştirdiğimiz tipolojilere rağmen şiddeti "tanımlamak"ta, bir anlamla donatmakta başarısız kalmaktayız: şiddet ya olguların marazi tanımlarının nesnesi, ya da terörizme karşı küresel savaşın cılız bilançosunun da gösterdiği gibi, baskıcı olduğu kadar aktörleri tarafından saptanan hedeflere zıt sonuçlar doğuran bir güvenlik aygıtının sorunu olarak, ya sahada etkisiz kalsa da zihinleri ve vicdanları rahatlatmaya yarayan bir öfkeyi tetikleyen, ya da diğer sorunların magmasında erimiş bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz, şiddeti, tahakküm ve direniş ilişkileri, ya da toplumsal olanın inşa ve çözülme süreci arasında bağ kurarak tahlil etme imkânı sağlayan fenomonolojik yaklaşım, geliştirebildiğimiz en başarılı yaklaşımdır; fakat bu yaklaşım da şiddetin *pratikte* doğurduğu dönüştürücü sonuçları hesaba katmakta yetersiz kalır. Benzer şekilde, şiddet analizleri, şiddetin herşeye hâkim olduğu ama hiçbir sorunu çözemediği, ya da sadece canda ve tende gözlemlenebilen sonuçlar ürettiği durumları okumamızı mümkün kılacak anahtarlar sunmaz. Bu nedenle de Etienne Balibar tarafından tekrar gündeme getirilen Hegelyen "konversiyon" sorunsalı ile karşı karşıya kalmaktayız.[7] Bizi burada ilgilendiren örneklerde, şiddet, ya iktidar erklerinin projelerini ve isteklerini "dönüştürmeye" muktedir olamadan ifa ediliyor, ya da, daha da kötüsü, mezhepsel ve kavimsel kaynaklar ile silâhlı sosyalizasyon

[6] Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence,* Paris, Calmann-Lévy, 1969.

[7] Etienne Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique,* Paris, Galilée, 2010, s. 63-70.

muhitlerinin anlamını sadece yıkımda bulan eylemleriyle, Thanatos'un zaferini ilân eden yeni bir devrin başlamasıyla atbaşı gidiyor.[8]

Tabii ki, bu "konverte edememe" ve "tahripkâr konversiyon" olguları köklerini toplumsal ve siyasi alanda, tahakküm, teslimiyet, direniş ya da sınıfsal veya etnik gruplar arasındaki güç ilişkilerinde bulmaktalar. Şiddetin aktörleri arasında yer alan Beşar el-Esad'ın "hayalet adamları" olarak tanımlanan Sabbiha'ları, İslâm devletinin kara üniformalı savaşçıları, Mağrib el-Kaide'sinin simaları, Arap yarımadası El-Kaidesi ya da Misrata aşiret milisleri, Libya'daki Zintanlar, Afganistan'da ve Pakistan'daki Talibanlar, Somali'deki Şebbablar veya Nijerya'da Boko Haram, sosyal, siyasi veya kültürel bir "yerçekimsizliği"nde filizlenmiyorlar. Ama angaje oldukları ve kendilerini feda etmeye dayalı süreçler, dünyayı ve dolayısıyla da kendi dünyalarını radikalleştirmekte,[9] onları kendilerine özgün tutkular ve kutsallıklarla donatmakta, onlara kendilerini yaratan koşullardan özgürleşme imkânlarını sunmaktalar. Bazen çok kısa bir zaman-mekânda gerçekleşen bu gidişatın sonucundadır ki, bu aktörler sadece kendi aksiyolojik-hareketsel dinamikleriyle itilen bir güce dönüşmekteler. Savundukları aksiyoloji, şiddetin içinde ve şiddet tarafından üretilen ve durmadan dönüştürülen, iyiyi kötüden, dostu düşmandan ayırmayı hedef alan, hem korunan gruba bir himaye sağlayan, hem de diğerlerine karşı girişilen katliamları haklı gösteren değerlere dayanmaktadır. Şiddetin pratikteki dönüştürücü kapasitesinden kaynaklanan kopuş, bu olgu karşısında hissettiğimiz bulantıyı, anlayamamazlık hissini de açıklamaktadır. Bir örnek vermek gerekirse: bu aktörlerin büyük ölçüde belgelenmiş, üzerinde çalışılmış, bireysel ve ortak yörüngeleri ve militan kariyerlerin yeniden yapılanmasını da içeren bir geçmişi bulunmaktadır. Ama aktörler, devamlılık gösteren ve tecrübelerin birikimine dayanan mantıksal bir gelişim içinde seyretmemektedirler. Tam aksine zaman içindeki sürekliliklerini, kendilerini her türlü ufuktan mahrum bırakan dönüşümlerinin etkisiyle sağlamaktadırlar. Bu gözleme, mekânsal (doğum yeri, mekânda hareketlilik, dayanışma ve sosyalizasyon muhitlerinin oluşturulması), zamansal (nesillerarası aktarım ve kopuşlar, kurucu olaylar, gerçek ya da sahip çıkılan mütehayyil silsileler), sembolik (vesayet simaları, kutlamalar, örgüte kabul ritüelleri, yoldaşlık) ve anlamsal (öznel bir kelime dağarcığı, savaşta kullanılan kod adları, estetik dil) tutanaklara sahip olsalar da, aktörlerin somut varlığının, kendi yarattığı şeyler dâhil önündeki herşeyi sürüp süpüren hareketlilik nedeniyle zayıflatıldığını eklemeliyiz. Şiddet, böylece, yeni bir toplumun "ebeliğini" yapmaktan çok, toplumun geçmişini, şimdiki anını ve geleceğini tüm karma-

[8] Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, Paris, Le Monde & Flammarion, 2010, s. 127.
[9] Jean Baudrillard, *L'échange symbolique de la mort*, Paris, Gallimard, 1976, s. 63.

şıklığıyla birlikte yıkan bir ajan haline gelir. Ancak yıkıcılar, kendilerinin yok edilmelerinin de aktörlerine dönüşürler; şüphesiz, bu aktörler zamana demir atabilir ve mekânın bazı parsellerini kontrol edebilirler, ama kendi zamanlarını ve mekânlarını zayıflatıp parçalayarak, kendilerini de yarınsız bir güzergâha ve boğulmaya mahkûm ederler. Şiddeti iktidara yürüme sürecinin göbeğine yerleştirdiklerinden ve kelimenin tam anlamıyla *politicid* (siyaseti öldüren) bir nitelik kazandıklarından dolayı, zaferlerini kendi çöküşlerinin kilometre taşlarına dönüştürürler.

Yarattığı etkilerin ötesinde, şiddeti ontolojik bir varlığa ve sıradan bir "hareket tarzı"na dönüştüren bu ayrışmalar, "şer" sorununu yeniden formüle etmemizi de kaçınılmaz kılmaktadır; "ehven"le diyalektik bir ilişki içinde bulunmayan, hattâ herhangi bir metafizik anlama sahip olmaktan uzak olan "şer", hareketlik içinde ve hareketlilik sayesinde vücud bulabilmektedir. Politik ve sosyal alanlardan giderek daha fazla sıyrılan "şer", sadece aktörlerin tarihsel devamlılıklarını ve dayanaklarını değil, aynı zamanda her türlü etik kaygıyı da ortadan kaldırmaktadır. Bu özerkleşme ve hareketliliğin mümkün kıldığı güç sayesindedir ki, intihar saldırıları gibi "akıl almayan" davranışlar, değişik etnik ve sosyal kökenlerden, hattâ 80'li yıllarda Afgan Cihadı'na katılmış ve günümüzde 55-60 yaşlarında olan "eski savaşçılar"dan 90'lı yılların sonunda Avrupa şehirlerinde doğmuş gençlere kadar değişik nesillerden gelen onbinlerce erkeğin (ve yüzlerce kadının) başvurduğu bir "sıradan"lığa dönüşmektedir. Bu çeşitlilik sadece "evrensel" ve kuşaklar-arası bir "kader birliği"ni üretmemekte, aynı zamanda her ferdin "dava" içinde yeniden doğmasını *ve* ölmesini de mümkün kılmakta, teknik bilgilerin bir sahadan diğerine aktarılmasını kolaylaştırmakta, savaş oyunlarının ("Wargames") sanal dünyasından esinlenen gotik bir estetiğin yaygınlaşmasını, ama tümüyle gerçek olan bir dünyada konuşlandırmasını sağlamakta ve kaçınılmaz olarak her ferdin kişisel sorumsuzlaştırılması anlamına gelen genel bir "etik sorumsuzlaşma"yı da beraberinde getirmektedir. "Şiddet topluluğu"na üyeliğin kazandırdığı ve kişisel olarak kabul edilen fedakârlıkların fevkinde olan güç, sadece "davanın doğruluğu"nun kanıtını oluşturmamakta, aynı zamanda, öldürmeyi erdem ve cesaret kadar ortak bir moral ve mecburiyete de dönüştüren heyecansal, ahlâki, bilişsel düzenlerin oluşmasına da yol açmaktadır. Bu şekilde, bireyin kolektif olan bünyenin verdiği güçle imhasını ve yine kolektif bünyenin ona güç edinmesini sağlayan değerler sayesinde "yeniden doğuşu"nu sağlayan ikili bir sürecin ortaya çıkmasına tanık olmaktayız.

ŞİDDET, ZAMAN VE MEKÂN

Daha sonra ele alacağımız gibi, 80'li yıllarda, Ortadoğu geniş anlamda bir şiddet haline[10] tanıklık etmişti. Kürt ve kısmen Filistin sahaları hariç tutulacak olursa, bu dönemin şiddeti sadece yoğunluğuyla değil, aynı zamanda kısırlığıyla, son tahlilde bir yeniden inşaya ya da konversiyona yol açmamasıyla da tahayülleri zorlamaktaydı. İkinci Dünya Savaşı'ndan beri en yıkıcı devletlerarası çatışmalardan biri olan İran-Irak savaşı, sekiz yüz bin ilâ bir milyon arasında insanın hayatına mâl olmuştu, ama iki ülke arasında savaş öncesi statükoya aynen geri dönülerek sona ermişti. Aynı şekilde, 4 milyonluk nüfusunun 180 binine mâl olan Lübnan iç savaşı, 1943 cemaatlerarası "Milli Pakt"ın yeniden düzenlenmesiyle sonuçlanmıştı. Arap aleminden on binlerce kişiyi harekete geçiren Afganistan Savaşı, hiç şüphesiz Kızıl Ordu'nun işgaline son vermeyi başarmış, ama bundan da önemlisi, ülkenin parçalanmasına yol açmıştı.

Bu on yıl, İran devriminin şok dalgalarıyla ve Afganistan'ın kara romantizmiyle yükselen radikal İslâmcı akımın kuvvetlenmesine de tanık oldu. Ancak radikal İslâmcı akım da ya bir "konversiyon"da bulunamadı ya da "sapkın bir konversiyon"a meyyal oldu; gençliklerinin radikalizmini Afganistan'a "ihraç" etmekte tereddüt etmeyen rejimler, "terörizm tehdidi'ni otoritarizmlerini pekiştirmek için kullanmaktan çekinmediler. 90'lı yıllarda kısmen (ama sadece kısmen) "Afgan Arapları"nın ülkelerine dönmesiyle açıklanabilecek Cezayir ve Mısır cihatları, mekânı, militan kuşakları ve sivil halkı imha eden son derece tahripkâr anlar olarak hafızalarda yer tuttu, ama iki ülkede de devletlerin otoriterliğinin güçlendirilmesinden başka bir sonuç üretmedi.

Şimdiki ve geçmiş cihadî konar-göçerliğin etkisiyle doğuda Afganistan ve Pakistan'a, batıda da Sahil'e kadar uzanan Büyük Ortadoğu'da, en somut ifadesini parçalanmış bölgesel, aşiretsel, mezhepsel militer dinamkilerde bulan yeni bir şiddet hali gözlemliyoruz. Anthony Giddens'in devletlerin egemenlik alanlarını birbirinden ayıran "şiddet bentleri" olarak tanımladığı "uluslararası sınırlar"[11] bu sefer herşeyden önce değişik aktörlerin müdahil oldukları devlet-aşırı bir şiddetin sahaları haline dönüştü. Geçişkinliklere imkân sağlamayan ve "ulusal" toprakları parçalayan bu yeni hatlar, kelimenin etimolojik anlamıyla askerî cephelere ("fronts") dönüştüler.

Günümüzde bölgede 80'li yıllardan daha güçlü bir şekilde gözlemlediğimiz şiddet, eşzamanlı olarak hem somut/maddi, hem de duygusal/tutkulu

[10] Bu kavram için, bkz, Frédéric Gros, *Etats de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, coll. «NRF Essais», 2006.

[11] Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1987, s. 120.

bir nitelik arz etmekte, Etienne Balibar'ın "ultra-objektif" ve "ultra- sübjektif" olarak tanımladığı[12] bu ikili sicilin birleşmesinin doğurduğu etkilerle radikalleşmektedir. Aktörlerin kullanabileceği ekonomik ve sembolik kaynakların üretebildiği, hattâ ana düzenleyicisi olduğu bir "transaksiyon" sisteminin[13] oluşması, şiddetin "ultra-objektif" bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Örneğin Suriye ekonomisinin daha 2011 sonbaharında gözlemlenen ve ölçülebilen çöküşünün, rejimin ve cihadî hareketlerin "savaş ekonomisi" üzerinde hiçbir etkisi olmadı, hattâ bu ekonomiyi daha da canlı kıldı.

Bu şiddetin "maddiliği" aynı zamanda öznelliği (subjectivité) imha etmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır; salt katliamlara başvurmadığında ya da gaddarlığı ve korkuyu kaynak olarak kullanmadığında bile bu şiddet, hiçbir öznenin onlarsız var olamayacağı zamansal ve mekânsal dayanakları, yani sosyal bağı parçalayıp yok etmektedir. Toplumsal mekânın yıkılması, aktörleri bir mekânda güvenle demirlenmek ve bu mekânda hareket etmek imkânından, bireyleri ve genel olarak toplumu, artık yok edilmiş ortak zaman mefhumundan, kendilerini geçmişe ve geleceğe dayanarak düşünebilmek, geçmişlerini bir kaynak olarak kullanabilmek ve geleceklerini inşa edebilmek potansiyelinden mahrum bırakmaktadır. Son olarak da sosyal bağın sona ermesi, herkesi salt bir bireysel veya ailesel, ya da en iyi ihtimalle bir mikro-mekânla sınırlı hayatta kalma kaygısına mahkûm eder. Simone Weil'in belirttiği gibi "haksızlık şehit değil, yarı-lanetliler üretir"[14]. Fakat bu süreç esnasında silâhlı bireylerin kendileri de yarı-lanetli, hattâ aşırı-lanetli haline gelirler. Gene Weil'in "İlyada'nın son sırrı" deşifresinde belirttiği gibi, savaşlar, "hesaplayan, karar veren ve uygulayan insanlar tarafından değil, bu melekelerden mahrum kalan, ya hareketsiz/atıl madde haline dönüşmüş, yani tam bir edilgenlik içinde bulunan, ya da sadece hamle yapan, sadece "hareketlilik"le belirlenen kör güçler tarafından kararlaştırılır (...). Savaş sanatı sadece bu tür dönüşümleri gerçekleştirme sanatıdır; kullanılan silâhlar, savaş pratiği, hattâ ve hattâ düşmana dayatılan ölüm, bu amaca ulaşmak için kullanılan araçlardır. Savaş sanatının gerçek nesnesi savaşçıların ruhudur".[15]

Öte yandan, her türlü bahsi, savaşı ya da taktiği hayati bir önemi haizmiş gibi algılayan, hareketsel bir âciliyetle belirlenmiş, hattâ sonucu savaşçıların kararlılığı ve fedakârlık ruhuyla belirlenecek olan kozmik bir dram-

[12] Etienne Balibar, *age.*, s. 34.

[13] Bu kavram için, bkz.. Daniel Pecaut, "De la banalité de la violence à la terreur: le cas colombien", *Cultures et Conflits*, n° 24/25, 1997, s. 166.

[14] Simone Weil, *Le pesanteur et la grâce*, Paris, Agora, 2012, s. 76.

[15] Simone Weil, *L'Iliade ou le poème de la force et autres essais sur la guerre*, Paris, Payot, 2014, s. 101.

la bağdaştıran karanlık bir öznellikler rejimi (*régime de subjectivité*) ile de karşı karşıyayız. Belirli ve hazin bir zaman ve mekânda vuku bulan olaylar zincirinin tarih-dışıcılık çerçevesinden (*a-historicisation*) yola çıkarak algılanması, uzun vadeli her şiddet olgusunda temel bir rol oynayan "strateji" kavramının bile berhava edilmesi sonucunu doğurur. Hiç şüphe yok ki, bir milis gücü seviyesine indirgenen rejimler, İslâmcı savaşçılar veya diğer aşiretsel ve mezhepsel silâhlı gruplar, (bir stratejik olgu olarak) silâhlı mücadeleyi düşünebilmekte, cephe hatlarının yerlerini değiştirebilmekte, kendi alanlarında kontrolü sağlayabilmekte, bazen uzun mesafelere göre birliklerinin hareket kabiliyetlerini organize edebilmekte, ellerindeki ekonomik kaynakları ve güçlü enstrümanlarını verimli bir şekilde kullanabilmekteler, ama bunları başkalarının ve kendilerinin vücutlarını hareketliliğin ve salt yaşanan ânın gerilimine maruz bırakarak, başkalarını ve kendilerini kaynak olarak kullanılabilecek geçmişten ve değişimin ve projelerin gerçekleşmesini mümkün kılan bir ufuk oluşturan gelecekten mahrum bırakarak yaparlar. Böylece Augustinus'tan beri filozofların üzerinde durdukları, geçmiş, gelecek ve şimdiki an olarak algılanan zamandaki devamlılık kırılmaktadır.

Bu kopuşun muhtemel sonuçlarından biri şiddetin aktörlerinin "kiliastik bir mantığa" geçişidir. Karl Mannheim'ın belirttiği gibi, "kiliazm", "varolmamızı mümkün kılan tarihsel varlığı mahveder". Dünyaya, dünyanın kültürüne, tüm eserlerine, dünyevi kazanımlara düşmanlığa dönüşme eğilimini taşır ve bunları yalnızca Kairos tarafından sunulabilecek büyük çabaların erken doğmuş tatminkârlığı olarak değerlendirmeye eğilim gösterir".[16] Kiliazmdan da daha aşırı olan ikinci olgu ise, hemen "şimdi ve burada", dünyevi mekân ve anda gerçekleşmesi beklenen eskatolojik kurtuluş arayışıdır. Şiddetin failleri, kendilerini kelimenin tam anlamıyla aktör olarak görmekten vazgeçmekte, diğer bir deyişle geçmişin tecrübeleri, gelecek projeksiyonları ve şimdinin etik ve değer yargılı sorumluluğu ile değil de, "öbür dünya"/ "ilahi bir mercii" tarafından dayatılan bir senaryoyu pratiğe geçiren basit eyleyiciler (actants) olarak algılarlar. Bu algılama ise, salt militer ve organizasyonel bir boyutun ötesine geçen tüm yargılama ve durum değerlendirmesi melekelerini ortadan kaldırmaktadır. Bu gelişimin nihai ifadesini intihar saldırılarında bulan üçüncü bir sonucuna da dikkat çekmeliyiz: 80'li 90'li yıllarda istisnaî bir olgu olan intihar saldırıları, 11 Eylül'den sonra sayıları binlere varacak düzeyde sıradanlaştı. Kendini feda etmeye dayalı bu özel eylem biçiminin, diğerlerini, dolayısıyla zamanı, mekânı, kısaca dünyayı ve her türlü farklılığı kendi vücudunda öldürmekten ibaret olduğunu hatırlatmak gerekir mi?

[16] Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956, s. 167.

"Şiddet Halî" ve Cemiyetlerin Çöküşü

Filozof Frederic Gros tarafından 2000'li yılların ortalarında geliştirilen "şiddet hali" kavramı,[17] Batılı demokrasilerde, seferberlik ve terhis süreleri, iç mekân ile dış cephe, ordu ve polis arasındaki devamsızlıkların sona ermesi ile belirlenen yeni bir güvenlik rejiminin oluşmasını ifade eder. Daha önceki çalışmalarımızda, bu kavramı 1980'lerin Ortadoğu'su bağlamında kullandık; Ortadoğu'da sadece bu devamsızlıklar ortadan kalkmamıştı: aynı zamanda, askerî konar-göçerliğin etkisi altında, Arap dünyasından Pakistan'a ve Afganistan'a, İran-Irak savaşına ve Lübnan İç Savaşı'na kadar, devlet ile devlet-dışı aktörler arasındaki ayrım bulanıklaşmış, sınırlar devletlerin eğemenlik alanlarını belirleyen hatlar olmaktan çıkmış, yoğun bir şiddetin üretildiği alanlara dönüşmüştü. Bu on yıl boyunca, uluslararası hukuk tarafından meşru kabul edilen tek kurum olan devletler, kurucu ilkeleri olan Vestfalya ilkelerini ihlal eden ilk aktörler olarak ortaya çıkmıştı. Heinrich Sharp ve Bertrand Badie'nin altmış yıl arayla önerdikleri gibi,[18] 1648'de Vestfalya Antlaşması'nın Avrupa'nın ateş ve kan devrinden çıkmasına imkân sağladığı doğruydu; ne var ki, bu Anlaşma, muktedirlerin "kendi" toprakları üzerindeki mahsus egemenliğini tanıyarak ulus-üstü veya emperyal bir Avrupa umudunu da yok etmişti. Devletler, –teorik olarak– şiddeti tekellerine alan aktörler sıfatıyla ikili bir meşruiyet kazanmaktaydılar: artık yasal olarak hem sınırlarının ötesinde savaşa başvurma hakkına, hem de askerî varlıklarını barış döneminde ülkesel birimlerini "örgütleme" ve merkezîleştirme amacıyla kullanma, vergi ve zorunlu askerliği dayatma ve son olarak da teknokratik ve bürokratik etkinlik kazanma hakkına sahip bulunmaktaydılar. Bu nedenledir ki, Max Weber[19] ve Charles Tilly'nin[20] kendilerini kurumsallaştırmayı başarmış bir mafya olarak tanımladıları "devlet"ler, en azından kısmen "kendi" bölgelerinde barış/huzur sağlanmasını başarabildiler.

Vestfalya modeline ancak 20. yüzyılda giren Ortadoğu'da ise "devlet" çok daha değişik bir macera izledi.[21] Daha 80'li yıllarda açık bir şekilde

---

[17] *Une histoire de la violence au Moyen-Orient*, Paris, La Découverte, 2008 (Türkçe tercümesi için bkz, *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi*, İstanbul, İletişim, 2010).

[18] Heinrich Scharp, *Abschied von Europa?* Francfort, 1953; Bertrand Badie, *Quand l'histoire commence*, Paris, CNRS Editions, 2012.

[19] Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Press Pocket, 1992, s. 335.

[20] Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", in Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer & Theda Skocpol, *Bringing the State Back*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 169-191.

[21] Rolf Schwarz, *War and State-Building in the Middle East*, Gainesville, University of Florida Press, 2013, p. 2 & Afrika örnekleri için bkz., Achille Mbembe, *Sortir de la Grande Nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013.

toplumların militerleşmiş bir parçalanma sürecine girdikleri, devletlerin yeniden bir milis kuvvetine dönüşme eğilimini gösterdikleri, hattâ Vestfalya sistemi tarafından meşrulaştırılan milli ulus çerçevelerinde yağmacı güçlere dönüştükleri gözlenebilmekteydi. 90'li ve 2000'li yıllarda sessizce devam eden bu süreçler, 2011'den beri baş döndürücü bir hızla ilerlediler ve sadece devletlerin değil toplumların da çöküşünü de tetiklediler; devletler, toplumları da harabeleri altında bırakarak çöktüler. Mali'deki Timbuktu ya da Irak'taki Musul gibi önemli askeri kaynaklara sahip geniş alanlar ya da şehirler, birkaç yüz ya da birkaç bin kişinin saldırısına maruz kaldıklarında herhangi bir direnç göstermeksizin "düştüler". "Ulusal ordu"lar amirlerinin hayatta kalmasını garantilemek için kaçarken, kelimenin her iki anlamında da silâhsızlandılmış/savunmasız bırakılmış sivil halk kendisini nasıl savunacağını bilmiyor ve dolayısıyla da kendisini savunamıyordu. İbn Haldun'un, Machiavelli'nin aksine[22] medinenin varlığının koşulu olarak gördüğü pasifleştirme,[23] iktidar sahiplerine itaat üretmekte, ama bu itaatin kaynağı olan iktidar ortadan kaybolduğunda, toplum, direnişçi marjlarına ya da şiddet kaynaklarına sahip olan, nasıl savaşılabileceğini, "dava" uğruna nasıl ölüneceğini ve öldürüleceğini bilen ve genellikle başka mekânlardan gelen milislere teslim olmaktaydı.[24] "Ulusal ordunun" bir milis haline dönüşmesi de aynı sonucu doğurmaktaydı: barış zamanlarında toplum, baskıcı bile olsa bir iktidarla nasıl yaşanması gerektiğini bilir, iktidarın kendisine dayattığı hâkimiyet paktını kabul edebilir ve onunla ortak bir zemin bulabilirdi. Ama kendi devamlılığını sağlamak için kendi toplumuna savaş açan, zorlayıcı/baskıcı araçlar kullanan, Suriyeli *sebbiha*lar gibi kendi (mezhebi) cemaatinden gelen ve kötü bir üne sahip olan paralı askerler kullanan bir muktedire ("hükümdar", "prince") karşı nasıl savunacağını bilememekteydi.

Muktedir ve Milis: Şiddet Sınavındaki Medine

Medinenin kendi marjlarının ya da iktidar erkinin saldırıları sonucu çöküşü, bizi politika ve şiddet üzerine düşünmeye davet etmektedir. İbn Haldun'dan Marx ve Engels'e kadar birçok düşünür, şiddeti yeni bir düzenin kurucusu olarak değerlendirmekteydiler. Buna karşın Walter Benjamin[25] ve Sebastien Haffner'in de[26] aralarında bulunduğu diğer entelektüeller ise,

[22] Nicolas Machiavel, *Œuvres completes*, Gallimard, 1952, s. 353.

[23] Cf. Hamit Bozarslan, *Le luxe et la violence, op.cit.* & Gabriel Martinez-Gros, *Brève histoire des Empires. Comment ils surgissent ? Comment ils s'effondrent ?* Paris, Seuil, 2014.

[24] Bu metinde kullanılan « marj » kavramı ekonomik ya da sosyal olarak marjinal grupları değil de radikal kopuşlara yol açabilen "sistem-dışı" grupları tanımlamaktadır.

[25] Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, Paris, Payot, 2013.

[26] Sebastien Haffner, *Histoire d'un Allemand, Souvenirs 1914-1933,* Arles, Actes-Sud, 2002.

şiddetin medinenin bağrında zuhur etmesi karşısında çaresiz kalmaktaydılar. Daha sonraki bir dönemde ise, Hannah Arendt şiddet ve siyaset arasında antinomik bir ilişki olduğu hipotezini öne sürmekteydi.[27] Bariz bir şekilde eski çağları model olarak alan Arendt'e göre, medine, ancak bu faaliyetin "politik olmadığını" kabul etme koşuluyla kendi toprakları dışında bir savaşa girişebilirdi. Arendt'in bu ifadeleri, ilk bakışta, şiddet olgusu konusunda derin bir cehaletin göstergesi olarak yorumlanabilir. Şiddetin medinede bir yer tuttuğu, hattâ kurucu bir sahife olarak medinenin temelini oluşturduğunu kim inkâr edebilir? Fakat bu empirik argümanı bir kenara bırakıp normatif bir perspektife doğru ilerlediğimizde, Arendt'in bu görüşüyle medinenin yaşanabilirliğinin koşullarını okumak için değerli bir anahtar sunduğunu söyleyebiliriz. Medine, devamlılığını sağlamak için, aslında çelişkili fakat birbiriyle bağlantılı, her ikisi de şiddeti dışlayan ikili bir siyasi prensibe dayanmalıdır: kimliğini, sınırlarını, temsil ve hükümet sistemini tanımlamak için uzlaşma ("konsensus") ve iç ihtilaflarını meşrulaştırmayı, müzakere etmeyi, çözümlemeyi ve gerekirse kurumsallaştırmayı mümkün kılan uyuşmazlık ("disensus"). Böyle bir perspektifte, şiddetin devreye girmesi sonuçta medinenin çökmesinden başka bir sonuca yol açmaz: ortak, kurumsal ve tüzel bir kişilik olan medineye meydan okuyan şiddet, fikir birliği/uzlaşma ilkesini etkili bir biçimde sükûta uğratmakta ve silâhların eleştirisini eleştiri silâhının yerine geçirerek muhalefeti meşru bir araç olarak imkânsız kılmaktadır. Özellikle de hegemonya yoluyla zafere ulaşmayı hedefleyen silâhlı bir muhalefet, kaçınılmaz olarak yasal bir muhalefet olasılığını da ortadan kaldırmaktadır.

Şüphesiz, diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da tez elden bir sonuca varmaktan kaçınmak gereklidir. Gerçekte, şiddet (Almanca genel anlamıyla *gewalt*) terimi, müesseseleşmiş bir iktidarın kullandığı zor ile toplumun bir bölümünün geliştirdiği silâhlı muhalefet arasındaki ayrımı ortadan kaldırmakta ve bu nedenle de oldukça zayıf bir bulgulayıcı değere sahip bulunmaktadır. Georges Sorel ve Charles Tilly'nin[28] analizlerinin merkezinde yer alan bu ayırımı göz ardı etmek, muhalefet, egemenlik, tahakküm, dışlanma, entegrasyon veya en basitinden vatandaşlık gibi siyasetin kurucu kavramlarından birçoğunu anlamsızlaştırır. Dünya devrimler tarihinin bize hatırlattığı gibi, şiddet, hükmedilen, dışlanmış veya iktidara karşı gelen sıradan politik muhaliflerin bir tepkisi olarak ortaya çıkabilir. Aynı şekilde, en azından aktörlerin sübjektif okumalarında, tüm siyasal ve toplumsal temsiliyeti ve dolayısıyla siyasi oyunun herhangi bir şekilde genişlemesini

[27] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*? Paris, Seuil, 1995, s. 121 & 139.

[28] George Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Quartier Libre, 2006 ; Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge & Londres, Cambridge University Press, 2003.

reddeden oligarşik bir siyasi makinenin kırılmasını hedefleyebilir, ya da derin eşitsizliklerin ağırlaştırdığı "toplumsal sorunun" çözülmesi için başvurulabilecek nihai çare olarak ortaya çıkabilir. Son olarak da, şiddete yol açan olgunun radikalizm değil de radikalizmin yasaklanması olduğu yadsınamaz. 60'lı ve 70'li yıllarda Avrupa'da sol radikal akımlar ya da aynı dönemde baş gösteren Afro-Amerikalı protestolar, genel olarak kamusal veya politik alana entegre olabildiklerinde ya da taleplerini gerçekleştirmek için başka eylem tarzlarına başvurma fırsatını yakaladıklarında şiddeti terk ettiler.

Fakat medinenin yıkıldığı ya da oldukça zayıfladığı bazı hallerde, şiddet, her zaman politik olmayan ırk ya da mezhep temelli bir radikalizmi besler ve silâhlı muhalefet ve devlet zoru arasındaki ayırımı ortadan kaldırabilecek bir düzeye ulaşabilir. Bu özel koşullarda, şiddete başvuran ve sembolik ve söylemsel iki sicili, *meşru* düzenin ve *meşru* direnişçiliğin sicillerini tekellerine alanlar, dışlanmışlar ya da Arnold Toynbee'nin bahsettiği "iç proletarya"[29] değil, güçlüler ya da cellatlardır. Hukukçu Sebastien Haffner'i hem cezbeden hem de korkutan bu "sentez", cellatlara kendilerini, müesses bir nizamın kendini savunma hakkını, ve "ezilen" ve "dıştalanan"larının "adil olmayan bir düzen"e karşı isyan hakkını eşzamanlı olarak kullanma imkânını sağlamaktadır. (Haffner'in tahlil ettiği) Nasyonal Sosyalizm, kendisini aynı zamanda bir "düzen" ve "anti-düzen", bir cellat ve bir kurban olarak tanıtmakta ve ortadan kaldırdıklarını kendilerini kurban olarak tanıtma ve isyan etme hakkından mahrum bırakmaktaydı. Beşar el-Esad'ın milis devleti, Suriye ve Irak'taki geniş bir bölgeyi *devlet* olarak kontrol eden İslâm Devleti, tamamen aynı model üzerinden hareket etmekte, kendilerini yasal olarak değerlendirdikleri ve *düzen*i korumanın koşulu olarak tanıttıkları sınırsız bir devlet zoru ve "adil olmayan bir düzen"i yıkmaya çalışan "ezilenler"in başvurduğu şiddetle meşrulaştırmaktadırlar.

Böylece Murray Edelmann'ın dikkatimizi çektiği "sapık bir rasyonalite"[30] ya da *ad absurdum* bir rasyonaliteye tanıklık etmekteyiz. Bu rasyonalitenin eylemsel bir etkinliğe sahip olduğu, değer birlikteliği üretimi yoluyla bir "bağlılar/gönüllüler" muhitini ikna etmeyi başardığı inkâr edilemez; ama bu tür bir rasyonalite, aynı zamanda mağdurlarını hem gerçek anlamda hem de mecazi anlamda savunmasız bırakmakta, onları vahşeti ve abdsürdü mümkün olan tek insanlık koşulu, tek insanlık hikâyesi olarak yaşamaya da mahkûm kılmaktadır. Zamanında Cornelius Castoriadis'in de önerdiği gibi, "anlamsızlık" (*a-sens*) "toplumun anlamı için bir tehdit

[29] Arnold J. Toynbee, *L'Histoire. Un essai d'interprétation,* Paris, Gallimard, 1951.
[30] Murray Edelman, *Pièces et règles du jeu politique*, Paris. Seuil, 1991, s. 143-144.

oluşturmak"ta ve "sosyal mânâlar binasını sarsma" riskini taşımaktadır[31]. Bu koşullarda gaddarlık da, her seferinde daha kesif, tahayyüleri felç edici bir üst-gaddarlık gerektiren bir değiş-tokuş sistemi haline gelmektedir. Marie-Françoise Baslez'in söylediği gibi, böyle bir sistemde, «gerçekte, cellat ve mağdur birer özne olarak ortaya çıkmaktan çok, gizli birer enstrüman olarak gaddarlığı kullanan siyasi bir boyun eğmenin konumları" şeklinde tezahür etmektedirler.[32]

Bu gelişimin kendisi de sapkın olan sonucu, iktidarın bir ilke ve etkin bir organ olarak korunması, ama medinenin metodik bir şekilde imha edilmesinin aracı haline gelmesidir: Şiddetin aktörleri kendilerini inşa etmekle, ya da kendilerini bir orduyla donatmakla kalmaz, bakanlıklarla, imzalı kararnamelerle, yetkili fetvalarla, maaş ödeyerek, hattâ İslâm Devleti örneğinde olduğu gibi maaşlara zam yaparak, vergileri ve zorunlu askerliği kurumsallaştırarak, büyük bir gaddarlıkla kendi yargılarını, eğitim kurumlarına dayattıkları müfredatlarını, tercihe dayalı bölüşüm politikalarını geliştirerek, bir devleti belirleyen imtiyazların önemli bir kısmına sahip olabilmektedir. Ama diğer yandan da, bu bürokratik ve teknokratik rasyonalite, kentsel alanda tankların ve / veya askerî uçakların tahripkâr kullanımı ile atbaşı gitmektedir. Bu aktörlerin geliştirdikleri rasyonalite birleştirmemekte, tam aksine parçalamaktadır; medinenin ihtiyacı olan güveni değil de, korkuyu üretmekte, "akd"ı gerçekleştirmeden "hal"e yol açmaktadır. Sosyal Darwinizm'i yakın mesafede, şehirler, mahalleler, hattâ sokaklar ölçeğinde uygulamaya koyarak, "öteliliği"/ "başkalılığı" indirgenemez bir düşmanlık, hattâ kıtal ile bastırılması gereken bir iğrençlik olarak yeniden tanımlamaktadır. Dolayısıyla Jean Baudrillard'ın önerdiği gibi, şiddet, "ölüm"ü medineden ihraç etmemekte;[33] tam aksine medineyi, yoğun bir şekilde reklâm edilen katliamların tiyatrosuna dönüştürmektedir. Bu şiddetin bir rasyonalitesi bulunmaktadır, ama bu rasyonalite, anlamını medinenin aklının katledilmesinde bulan, son tahlilde devasa bir "Walpurgis'in Üçüncü Gecesi"nde[34] vuzuha ulaşan harabelerin rasyonalitesine dönüşmektedir.

***

Geçmişteki kötü üne sahip bazı dönemlerde olduğu gibi bugün Ortadoğu'da gözlemlediğimiz şiddet de aynı zamanda bir tuzak olarak "sorumluluk" sorununu gündeme getirmektedir. Şiddet bir fail/aktör değildir, bir

[31] Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé, Les Carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 2000, s.146.

[32] Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007, s. 48.

[33] Bkz., Jean Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002.

[34] Karl Kraus, *Troisième nuit de Walpurgis (Dritte Walpurgisnacht)*, Paris, Agone, 2005.

pratiktir; şiddet sorgulanmaz, ona maruz kalınır. Hannah Arendt'in belirttiği gibi, "söz konusu olan sadece şiddetin kendisinin konuşamaması ve düşüncenin şiddet karşısında çaresiz kalması değildir. Siyaset teorisi, şiddet olgusu hakkında söyleyecek pek bir şey bulunmamakta, bu konudaki etüdleri teknisyenlere emanet etmek zorunda kalmaktadır".[35] Fakat "şiddete maruz kalmak", dünyayı enkazlardan oluşan bir kadere ve dolayısıyla da daha fazla bir sorumsuzluğa teslim etmek, sadece, eleştirebilmek, akil olmak ve kendisi ve dünyası üzerinde tesirde bulunmak koşuluyla var olabilen "özne"yi yok etmek anlamına gelmiyor mu?

Eğer şiddeti sorgulayamıyorsak, şiddetin kendilerini kâh âdil bir davanın savunucuları, kâh kozmik bir dramın sorumsuz ve sıradan eylemcileri olarak tanımlayan faillerini, günümüzün korkunç sahneleri karşısında felç olmuş "uluslararası camia"yı ve evrensel medinemizi, "uzaktaki bir şiddetin hâlâ hüküm sürmekte olan bir şiddet"[36] olduğunu, medeniyetin bizlerden ırak bir mekânda "çöküşünün" genel olarak "medeniyetin çöküşü" anlamına geldiğini kavrayamayan medinemizi sorgulamak mümkün ve zorunludur.

[35] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution,* Paris, Gallimard, 1967, s. 21.

[36] Jan Philipp Reemtsma, *Confiance et violence. Essai sur une configuration particulière de la modernité*, Paris, Gallimard, 2011, s. 236.

KÜRESEL ISINMANIN GÖLGESİNDE ÇEVRE ETİĞİ: 'İNSAN' VE 'DOĞA' SAVAŞTA MI?

Damla Sezgi*

> "Does not lucidity, the mind's openness upon the true, consist in catching sight of the permanent possibility of war? The state of war suspends morality ... In advance its shadow falls over the actions of men. War is not only one of the ordeals –the greatest– of which morality lives; it renders morality derisory. The art of foreseeing war and of winning it by every means –politics– is henceforth enjoined as the very exercise of reason. Politics is opposed to morality, as philosophy to naïvité."
>
> Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*

Etiğe içkin zorluklardan biri şudur: Teorik kısmı kategorik zorluklarla, güçbela yol almaya çalışıyorken, pratik yönü aciliyet talep eder. Etiğin ufkunu belirlemeye çalıştığımız düşünsel alanda tüm etiksel düşünce tarihinin yükünü omuzlayıp âdil bir yargıya varabilmenin gerektirdiği olgunlaşma süreci, pratiğin 'şimdi-ve-burada'lığıyla örtüşmez. Günümüzün çevre etikçileri, geri dönüşü olmayan bir tehdidin –daha önceki çağlarda hiçbir düşünürün şahit olmadığı küresel bir aciliyetin gölgesinde, bu zorlukla başa çıkmak durumundadırlar. Doğaya olan antropojenik tahribat, küresel kapitalizmin korkunç bir hızla ilerlemesi ve yeryüzündeki yaşamı tehdit etmeye başlamasıyla birlikte, uluslararası politik söylemlere yadsınamaz bir şekilde dâhil olmuş ve uluslararası çevre hukuku kapsamında gündeme

* Damla Sezgi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

gelmiştir. Kimi zaman 'bilimsel' bulgu ve öngörülerin politik ve ekonomik gücü elinde barındıranların iradesine göre biçim aldığı ve istatistiklerle manipülasyonda bulunmanın bir 'sanata' dönüştüğü günümüz dünyasında küresel ısınmanın gerçekliği birçok kez reddedilirken durumun vehameti bununla da sınırlı değildir; doğaya karşı şiddetin etik ve politik altyapısına dair düşünce biçimleri insanmerkezcil bir faydacılıkla sınırlı kalma riski taşır. Elbette bu faydacılığın merkeze koyduğu 'insan' fikri, tarihsel ve politik yapıların oluşturduğu ontolojik bir kategori olmasının yanısıra kendinden menkul bir görünüm kazanmaktadır; 'insanın' sınırlarının ne olduğu çoğu kimse için aşikârdır ve verilecek etik kararlar bu belginliğe dayanır. Bulunduğumuz çağ tam da 'insan'a dair bu tarihsel kurgunun küresel bir faciaya sürüklediği eşikte seyretmektedir; nitekim insanın doğayla olan ilişkisinin yeniden problematize edilmesi artık teorik bir çağrı değil, hayatta kalma savaşının celbettiği bir zorunluluktur. Bu makalede, küresel çevre krizinin gölgesindeki çevre etiğinin koşulları çerçevesinde, 'insan' ve 'doğa'nın özniteliğiyle birlikte beşeri sorumluluğun kapsamını inceleyeceğiz.

Endüstri Devrimi çağında kontrolsüz atıkların doğurduğu ekolojik tahribat daha çok yerel bir boyutta değerlendiriliyordu; hava ve su kirliliğinin doğrudan sonuçları bölgesel bir kaygı uyandırmaktaydı. Sera etkisinin antropojenik etkenlerle artırılabileceği, endüstrileşmiş dünyanın atmosferde tehditkâr bir ısınmaya neden olabileceği ve bu meselenin küresel bir boyut taşıdığı iddiası ilk olarak 19. yüzyılın sonunda İsveçli bilim insanı Svante Arrhenius tarafından öne sürülmüştü. Öte yandan küreselleşmenin henüz politik anlamda olgunlaşmadığı bu ortamda küresel ısınmaya dair endişelerin bir asır kadar ertelenmesi kaçınılmazdı. İklim değişikliği araştırmalarının gündeme gelmesi, 1980'lerin sonlarına doğru sosyal bilimcilerin söylemlerine dâhil olan 'küreselleşme' tartışmalarıyla aşağı yukarı paralel bir ilerleme gösterdi.[1] Bu çerçevede güdülmesi gereken politikayı belirlemenin önündeki ilk engel, küresel siyasete dair açmazlar veya sürdürülebilir yaşam idealinin hükümetlerin üzerine bindireceği ekonomik yükten önce etik boyutu belirlemekti: Yaklaşan bir küresel felaketin eşiğinde, çevreye karşı etik sorumluluğumuzun ufku nedir? Bu ufku hem gelecek nesillere hem de diğer canlılara genişletmek demek, sürdürülebilir olmadığı açıkça belli olan modern yaşam biçimlerinde muazzam boyutlarda fedakârlıkta bulunma, âcil ve devasa bir sosyal değişimi sağlayabilme gerekliliği anlamına gelmektedir. Peki, gerçekçi anlamda yapabileceklerimiz ile etik olarak yapmamız gerekenler arasında bir adalet sağlamak nasıl mümkün?

[1] Dipesh Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses", s. 198-9.

İnsan ve doğa ilişkisinden bahsederken benimseyeceğimiz söylemin ta kendisinin ortaya koyacağı peşin hükümlere değinmeden başlamak istemiyorum. Bilhassa insanın doğaya uyguladığı 'şiddetten' söz etmek için bu dinamiğin taraflarının neliğine dair algımızın açık kılınması gerekiyor; doğaya *karşı* gücü elinde bulunduran insanın edimi, 'şiddet' yerine 'müdahale' gibi farklı bir etik ima içeren bir ifadeyle incelenecek dahi olsa, insanın doğaya *karşıt* ontolojik duruşu her iki söylemde de kararlı bir devamlılık gösteriyor. Öyle ki, 'kültür' ve 'doğa' arasında *özsel* bir ayırım olduğunun kanıksanması, insanın 'doğanın bir parçası' olmakla birlikte metafiziksel bir aşkınlık içerdiği fikrine dayanır. Bu metafiziksel aşkınlık Ortaçağ'da insanın tanrıya olan yakınlığıyla açıklanmaktaydı; doğayı fani varoluşla özdeşleştiren ve insanın bu faniliği aşan tanrısal bir ebediyetten köklendiğini ileri süren düşünce biçimleri söz konusu zıtlığı gün yüzüne çıkarmaktaydı. Aydınlanma'yla birlikte bu zıtlık, teolojik yapıdan arındırılmış haliyle, insanın düşünsel yetileri üzerinden yeniden biçim aldı; doğayı dönüştürme gücü rasyonel kabiliyetlerle orantılı bir şekilde artarken insanı insan yapan özsel nitelik bu güç ilişkisi üzerinden kurularak söylemlere dâhil oldu. Diğer bir deyişle, kültürün, insanın doğayla olan 'savaşının' neticesinde oluştuğu düşüncesi bu 'savaşın' tarafları arasındaki uçurumu büyüttü. Şüphesiz ki daha sonrasında bu kanı, metafiziksel sorunsallara sert eleştirilerle gelen 19. ve 20. yüzyıl düşünürlerinin gözünden kaçmadı; kültür ve doğa ayırımını metafiziksel kılan arka planın üstesinden gelmenin tek yolunun, taraflardan birinin diğerine indirgenmesi olduğu fikri iki zıt kutupta vücut buldu: İlki, insana ve kültüre dair her niteliğin özdeksel ilişkilere indirgenebileceği iddiası, ikincisiyse 'doğa'nın mutlak olarak kültürel bir kurgudan ibaret bir kategori olduğu düşüncesiydi. Bu tartışma o derece derinlikli ve çetrefillidir ki çağdaş çevre felsefesinin büyük bir çoğunluğu bu iki zıt kutup arasındaki tansiyonun çözümlenmeye çalışılması üzerinden kurulmuştur. Nitekim bir yanda kavramsal yapıların tarihsel kurulumunun ardındaki güç ve iktidar süreçlerini naif bir realizmle görmezden gelme tehlikesi, diğer yandaysa bu süreçleri *mutlak* bir dinamik olarak ele alma riski söz konusudur. Bu gerilim hattında insan ve doğa ilişkisini dile getirmek, söylemin ta kendisinin eleştirmeye çalıştığı ayırımı gizliden gizliye varsayma ve yeniden kurma olasılığını beraberinde getirir. Dolayısıyla bunun altını çizmemiz, söz konusu kavramlara dair yerleşik algıları askıya alma çabasının ayrılmaz bir parçasıdır. 'İnsan' ve 'doğa' arasında bir savaş olup olmadığı konusunda bir yargıya varmadan önce kelimelerin taşıdığı olası imalara işaret etmek elzemdir.

'YABAN' MİTİ

'Doğa' olarak nitelendirdiğimiz olgunun özünü oluşturan şeyin ne olduğu sorusuna verilen en radikal yanıtlardan biri Eric Katz'a aittir: Katz'a göre doğayı tanımlayan öznitelik, beşeri eylemler tarafından müdahale edilmemiş, teknolojik hâkimiyet altına alınmamış ve tümüyle özerk olma durumudur.[2] Başka bir ifadeyle, doğa 'yaban'dır. Bu el değmemişlik ideali uzlaşmaz bir mefhumdur; bakir doğaya en küçük bir müdahalenin geri dönüşü olamaz. Doğal olanın kendi özerk tarihine tahakküm kuran insanın, verdiği zararı tazmin etmesinin, tahrip ettiğini eski haline geri getirmesinin hiçbir yolu yoktur. Katz, doğanın restore edilmesinin mümkün olduğu iddiasına 'Büyük Yalan' adını verir. Her müdahale telafisi olmayan bir şiddet edimidir. Endüstriyel üretimin arazilere, ormanlara, atmosfere ve yer altı sularına etkileri düşünüldüğünde artık bilfiil 'doğa' olarak tanımlayabileceğimiz bir yer kalmamıştır. Yaban, geçmişin bir gerçeği, şimdinin ise kaybedilmiş bir davasıdır. Böylesi bir doğa anlayışı karamsar ve görünüşe bakılırsa sonuçsuz bir çevre etiği sunuyormuş gibi görünse dahi aslında bugün için de üzerinde tefekkür etmeye değecek bir vizyon sağlar. Sürdürülebilir yaşam ve doğanın korunması gibi başlıklar günümüzde doğal kaynakların sürdürülebilir şekilde işletilmesi üzerinden tartışılagelen konulardır; doğa çoğunlukla salt olarak bir kaynak, yani beşeri amaçlar için bir araç olarak addedilmekte ve insanmerkezcil bir faydacılık çerçevesinde değerlendirilmektedir. Katz'ın sert çıkışı gerçekçi şartlar altında elle tutulur bir öneri sunuyor gibi görünmese de önemli bir uyanış çağrısıdır; doğanın değerinin sömürülebilir bir 'kaynak' olmaktan fazlası olduğunu haykırır.

Doğanın değerinin el değmemişlikte olduğu düşüncesinde Katz yalnız değildir. Robert Elliot, doğal tarihin özerkliğine müdahalede bulunmanın bir şiddet eylemi olduğu fikrini paylaşır, ancak kaybedilen değerin tümüyle restore edilemez olduğu iddiasına karşı çıkar.[3] Katz'ın sunduğu bakış açısı çözümsüzlük karşısında çaresiz bir pasifliğe sığınmış ve ileriye dönük bir sorumluluk üstlenmeyi beyhude görmüştür. Meseleye daha ılımlı ve iyimser yaklaşan Elliot gibi düşünürler, doğayı doğa yapan değerin insandan bağımsız devinimi olduğu tasarısına tutunmuş, fakat bu kapsamda restorasyon tartışmasını devam ettirmişlerdir.

Doğal süreçleri beşeri eylemlerden mutlak surette ayırma ve doğayı 'yaban'la eş tutma ideali birçok açıdan ciddi problemler ihtiva eder. En başta, doğanın devamlı olarak korunmaya muhtaç ve şiddet mağduru bir taraf olarak konumlandırılması, bu sözde acziyeti yaratan insanın elinde

[2] *Nature as Subject*, s. 103-12.
[3] *Faking Nature*, s. 84.

bulundurduğu 'doğaüstü' güçlere ilişkin soru işaretleri doğurur. Diğer bir deyişle, insanın doğayı topyekün karşısına alabilecek kadar 'öte' bir varlık olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu da aslına bakılırsa daha önce sözünü ettiğimiz metafiziksel arka plana dayanan bir kanıdır. J. Baird Callicott, beşeri tarih ile doğal tarihi böylesi bir uçurumla ayırma girişiminin Darwin öncesi dönemlere ait, temelsiz bir kurgu olduğunu belirtir; insan ve doğa arasında çekilmeye çalışılan bu katı çizgi çevre etiğini basitleştirmeye yönelik başarısız bir girişimdir.[4] İnsan varoluşu, başından beri biyotik toplulukların bir üyesi, ekosistemlerin holistik döngülerinin bir parçası olarak mümkün olmuş ve süregelmiştir. Beşeri edimlerinin ekolojik döngülere zarar vermesi ve biyolojik çeşitliliği tehdit etmesi insanı doğanın dışında tasavvur etmek için bir temel olarak atanamaz. Dolayısıyla el değmemiş doğa, yani 'yaban', insan ve doğa ilişkisine dair açıklayıcı niteliği bulunmayan bir kurgu unsurudur.

Bu durum, doğa kavramının neliğine ilişkin tasarıların tarihsel kurulum süreçlerini açımlamak için fevkalâde bir örnek teşkil etmektedir, nitekim 'yaban' fikri özünde Avrupa-merkezci bir olgudur ve kolonileşme sürecinde belginlik kazanmıştır. El değmemiş, 'orijinal' haliyle doğa, medeniyetin zıddı olarak konumlandırılmış ve kültürden arınmış bir mevki olarak düşünülmüştür. Hikâye 'Avrupalının yeni kıtaları keşfetmesiyle' başlar: Avrupalı insan tüm beşeriyetin yegâne öznesiymişçesine 'yeni' kıtaları 'keşfetmiştir', zira o kıtalarda halihazırda yaşamakta olan insan toplulukları insan-altı bir kategoride değerlendirilmektedir.[5] Yaban miti, Avrupa'nın başka kıtalara adım atmasıyla şahit olduğu 'gelişmemişliği' ve 'kültürsüzlüğü' açıklamak ve koloni zihniyetini oluşturmak için çok kullanışlı bir araç olmuştur. D. B. Rose'a göre yaban kavramı Avrupalıların Avustralya'yı kolonileştirmesinde büyük bir rol oynar; ayak bastığı toprakta kendi kültürüne dair bir işaret bulamayan Avrupa, karşılaştığı manzaranın 'doğa' olduğunu düşünür ve *terra nullius* (sahibi olmayan boş arazi) üzerinde mülkiyet sahibi olma hakkını kendinde görür.[6]

Bu tür bir sömürgeci algı aleni bir küçümseme üzerine kurulmak zorunda değildir. Sömürgeci söylem tekbiçimli değil çok yönlüdür. Örnek vermek gerekirse Bhabha, 'asil yabani' klişesinden söz eder: Bu tür söylemlerde 'yeni' kıtalardaki yaşam biçimleri romantik bir öykünmeyle tasvir edilir; 'yabanilerin' ilişkileri yüceltilir, 'saf ve kirletilmemiş' olarak görülür, doğanın 'orijinal' haline yakın olmalarıyla takdir görür.[7] Montaigne'in 'Yam-

[4] "The Wilderness Idea Revisited", s. 348-54.
[5] Robert J. C. Young, *White Mythologies*, s. 158-65.
[6] *Nourishing Terrains*, s. 17.
[7] *The Location of Culture*, s. 121-31.

yamlar Üstüne' adlı denemesi bunun harikulade bir temsilidir. Montaigne, yamyamları kıskançlıktan, hırstan, ihanetten, yalandan ve hileden azade olmakla yüceltir. Lindenbaum, Montaigne'in yamyamlara atfettiği sıfatların Hıristiyan teolojisindeki erdemler olduğuna bilhassa dikkat çeker.[8] Batı, kendi değer yargılarını evrensel kabul ederek 'yabanilerin' yaşam biçimlerini Hıristiyan teolojisine asimile etmeye yönelmiştir; bunun yanısıra kendisinden doğma bir düalizm olan kültür ve doğa ayırımını evrensel olarak kabul etmiş, 'yabaniler' için belki de mânâsız olabilecek bu zıtlığı dayatmıştır. Böylesi bir eylem epistemik şiddetin en somut örneklerindendir. Ellingson'a göre 'asil yabani' üzerinden kurulan romantik söylemlerdeki asıl edim, Öteki'yi Öteki olarak karşılamaktan ziyade onların üzerine izlenimlerde bulunup Avrupa kültürüne eleştiriler getirerek Avrupalı kimliğini pekiştirmektir.[9] Romantik düşünürlerin yaptıkları tümüyle Öteki olana bir methiye düzmek değil, kendi legal sistemlerindeki yozlaşmışlığa işaret etmektir –dolayısıyla meselenin özü 'yabanilere' özenmek değil, 'yaban'a ayak basmalarıyla birlikte karşılaştıkları aynaya bakıp kendilerine çekidüzen vermektir.

Elbette tarihsel koşullar yalnızca sömürge çağlarında değil her zaman kavramsal oluşum süreçleri ardındaki itici kuvvet olmuştur. Doğanın *ne* olduğunu sorup insanla olan etik ilişkisini detaylandırmaya çalışırken tam da bu nedenle bir dilemma ortaya çıkar: 'Ne' sorusu, öze dair bir sorudur. Söz konusu nesneyi o nesne kılan özniteliği belirlemeye yönelik bir girişimdir; öte yandan, bu soruya verilebilecek cevaplar ancak ve ancak toplumsal ve politik bir arka planla koşullanmış bir temelden ortaya çıkabilir. Çevre etiği kapsamındaysa, 'doğa'nın evrensel ve söylemsellikten azade olan nihai anlamını araştırma gayreti en başta sözünü ettiğimiz teorik istencin pratiği askıya almasına sebep oluyor gibi görünmektedir. Zira tam olarak *neyi* koruyacağımızı kestiremeden 'doğayı' korumaktan söz etmek bariz bir çelişkidir. Peki, o halde bu açmazın üstesinden gelmek nasıl mümkün olabilir?

Çevre Etiğinde Bir Fetiş Olarak 'Doğa'

Doğa kavramının netleştirilmesine ilişkin bulunduğumuz etik çıkmaz özetle şudur: Eğer 'doğa' fiziksel dünyanın tamamını kapsayacak kadar geniş bir şekilde ele alınırsa, o halde beşeri eylemlerin tümü bu ufukta doğanın kendi kendine işleyişiyle bir tutulmak zorundadır ve bu durumda etik bir sorumluluktan söz etmek mânâlı değildir. Fakat doğanın insan-dışı bir yerde konumlandırılması ne biyolojik ne de antropolojik açıdan desteklenebilir bir iddiadır.

[8] "Thinking about Cannibalism", s. 485.

[9] *The Myth of the Noble Savage*, s. 28-34.

Bu noktada Steven Vogel, 'doğa' kavramına sorunsuz bir şekilde açıklık kazandırmaya çalışan tartışmaların yersiz ve sonuçsuz olduğunu belirterek küresel krizin eşiğindeki bir dünya için 'postnatüralist' bir çevre etiği geliştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Postnatüralist düşünceye göre, insan varoluşuna bakıldığında, beşeriyetin her zaman bir çevre ile kuşatıldığını ve varoluşu gereği o çevreyi dönüştürerek hayatta kaldığını görürüz. Bu da çok önemli bir kilit noktayı bize sunmaktadır: İnsan dediğimiz şeyin ta kendisi, halihazırda bir çevrede bulunmasıyla mümkün olmuştur. Bir çevre tarafından kuşatılmamış bir beşeriyet halini (Kartezyen düalizme geri düşmeden) tasavvur etmek olanaksızdır. Başka bir ifadeyle, *bir çevrede bulunma hali insanın ontolojik bir önkoşuludur*. Doğa ve kültürü özsel olarak ayıran her türlü düşünce bu ontolojik gerçeği örtülemektedir. İnsan olma haline yaşamsal açıdan baktığımızda, insanın, kendisini çevreleyenle karşılıklı bir etkileşim ve dönüşüm içinde varoluşunu mümkün kıldığını görürüz. İnsanı kendisini çevreleyenden ayrı bir kategorik olgu olarak düşünmek, teorik bir soyutlamadır ve yaşamsallığa ikincildir. Vogel şöyle söyler: "İnsan olmak, bir çevrede bulunmaktır ve bir çevrede bulunmak demek, o çevrede aktif olmak demektir".[10] Yani yaşamsal pratik, teorik soyutlamayı önceler. Dolayısıyla ihtiyacımız olan şey 'doğa' gibi ikircikli ve müphem bir kavramla uğraşmak değil, 'çevreyi' anlamaktır. Çevre, insan ve doğa arasına çekilen teorik çizgiyi önceleyen bir mefhumdur; ikisini ontolojik olarak kendinde toplar, yaşamsallığın ve pratiğin önceliğini vurgular.[11] Çevreyi anlamak demek, beşeri eylemleri tarihsel dinamiği içinde, indirgemeden anlamak mânâsına gelir. Bu tür bir tarihsellik, hem kültürel hem doğal tarihi ontolojik olarak bir tutmaktadır.

Vogel, çevreyi inşa eden *pratiğin* her türlü kategorik ayrışmayı önceldiğini belirtir, bu da insanın çevresiyle olan etkileşiminin indirgenemez dinamiğidir. İnsan, pratiğiyle dönüştürdüğü bir çevrede varoluşunu sürdürür ve çevreye dair bilgisi pratiği sayesinde oluşur. Bu söylem, Marx'ın 'emek' kavramıyla anlatmaya çalıştığı düşünceyle aynı temelden seyretmektedir; epistemolojik açıdan kurucu güç olarak işlemesinin yanısıra, emeğin (yahut pratiğin) "insanın varoluşu üzerine doğa tarafından konan ve her zaman geçerli olan koşul"[12] olarak tanımlanması söz konusudur. Vogel, Marx'ın

[10] *Thinking Like a Mall*, s. 45.

[11] Vogel'in bu çıkışı, Heidegger'in metafizik eleştirisinin çevre felsefesi kapsamında tekrarlanması olarak yorumlanabilir. Ontolojik ve fenomenolojik bir noktadan Batı metafiziğindeki düalizme eleştiri getiren Heidegger, Dünya-İçinde-Varolma fikriyle insan varoluşunu dünyaya saçılmışlık olarak tanımlar. Vogel'in 'doğa'yı bir kenara koyup 'çevre' kavramıyla yol alması benzer bir manevradır. İnsan ve doğa kategorilerini önceleyen 'çevre-içinde-varolma' durumunun incelenmesinin elzem olduğu düşüncesiyle yola başlamaktadır.

[12] Karl Marx, *Capital* (cilt. I), s. 290.

'doğa' ile kastettiği şeyin açık bir biçimde 'çevre' olduğunu öne sürer. *Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* isimli eserinde Marx, kendi görüşüyle Feuerbach'ın materyalizm anlayışı arasındaki farka işaret etmiş, Feuerbach'ın 'materyal' dünyanın insan emeğinin bir sonucu olduğunu kavrayamamasından kaynaklı olarak naif bir natüralizme düştüğünü öne sürmüş ve insanları dışsal etkiler karşısında pasif kalan varlıklar olarak algıladığını söylemiştir.[13] Buna dayanarak Vogel, Marx'ın 'emek' anlayışının aktif bir inşa süreci olduğunu ve insanın kendisine dışsal bir 'doğa'yla değil, dinamik bir emek süreciyle koşullandığını belirtir:

> Materyalizmin bu aktivist biçimi için maddenin tine olan üstünlüğünü vurgulamak insanlığın doğaya muhtaç olduğunu söylemek demek değil, hem insanın hem de doğanın *pratik* veya emek ile koşullandığını öne sürmek demektir –fikirlerle, teorilerle veya *Tin*'in özdevinimiyle değil, somut, dönüştürücü, fiziksel pratik ile koşullanmış olmasıdır.[14]

Elbette Vogel'in Marx yorumu tartışmaya açıktır, fakat kendi söylemini Marx'ın görüşlerine yakın konumlandırması postnatüralist çevre etiği için kurucu bir temeldir. Zira çevreye karşı sorumsuzluğun küresel bir norm haline geldiği çağımızın durumunu açıklayan şey Vogel'e göre çevreden yabancılaşmadır ve bu yabancılaşma süreci Marx'ın çözümlemeleriyle birebir paralel giden bir olgudur. Vogel, meseleyi şöyle açıklar. 'Doğa' fikri, insanın karşısına aldığı, verili bir nesne olarak kavramsallaştırılmaktadır. Oysa 'çevre', nesneleştirilemeyecek kolektif bir inşa pratiğinin altını çizen bir nosyondur. Dolayısıyla doğa, çevrenin şeyleştirilmiş, soyutlanmış ve dışsallaştırılmış bir tasavvurudur. Doğa, 'doğal' olana işaret eder; doğal olan, verili olandır ve insan pratiğini ima etmez. Marx'ta yabancılaşma süreci her nasıl ki emeğin metalaşmasıyla, ortaya çıkan ürünün üreticiden bağımsız bir *şey* haline gelmesiyle ve kolektif emek sürecinin üzerinin örtülmesiyle gerçekleşiyorsa, aynı şekilde Vogel için çevreden yabancılaşma, çevreyi inşa etme sürecindeki toplumsal pratiğin öneminin görmezden gelinmesiyle ortaya çıkar. Doğayla çevreyi aynı olgu olarak algılamak bu yabancılaşmayı körükleyen birincil etkendir. Bu doğrultuda 'doğa' bir fetiştir. Dışsallığı, üretilmemişliği, verililiği ve nesnelliği ihtiva eden 'doğa' yerine bilfiil ürettiğimiz çevreden bahsetmek, yabancılaşmayı üstümüzden atmamız ve ne kadar kötü bir inşa ortaya çıkardığımızın farkına varıp sorumluluğu üstlenmemiz için çok mühim bir adımdır.[15]

---

[13] *Thinking Like a Mall*, s. 72.
[14] *Age.*, s. 73.
[15] *Age.*, s. 66-94.

Çevrenin inşa edilmiş olması demek, insanların mutlak bir gücünün olduğunu iddia etmek veya ortaya çıkan sonucun bütünüyle insan zihnindeki planın kusursuz bir yansıması olduğunu ileri sürmek değildir. Benzer şekilde, beşeri tarihle doğal tarihin ayrılmasına karşı çıkmak naif bir materyalist veya idealist yönelim de değildir. Sözü edilen şey, insanı insan yapan limitlerin eşiğinde seyreden bir dinamiktir –bir süreç ontolojisi olarak tanımlanabilir. Ne maddenin ne de ideanın üstünlüğünü öngören bir süreç anlayışının mümkün kıldığı bir kavramdır 'çevre'. Haliyle, kötü bir çevre inşa etmiş olmak kötücül bir bilincin eseri olmasa da, sorumluluğumuzun ufkuna dair bir bilinçsizliğin sonucudur. Postnatüralist çevre etiğinin merkezindeki amaç da sorumluluğumuzu inkâr edemeyeceğimiz bir söylem oluşturmaktır.

Sorumlu Özneyi Aramak

Bu noktada şu soruyu sormanın vakti gelir: 'Çevreye karşı sorumluyuz' derken 'biz', kimiz? Vogel'in bahsettiği 'sorumlu özne', genelgeçer mânâda insan türüdür. Peki, tarihsel ve politik olarak ayrışmış olan insan ırkından tek bir özne olarak bahsetmek ne kadar meşru ve gerçekçidir? Vogel'in çevre etiğindeki öneri, çevresel sorumluluğun bilincine erişmiş demokratik bir ortamda, bilimin de yol göstermesiyle âdil kararlar almak ve daha fazla oyalanmadan bu kararları pratiğe geçirmemizdir. Fakat meselenin bir kez daha çetrefilli hale geldiği yer tam da burasıdır; günümüzün çevresel problemleri geçen yüzyılların aksine küresel bir nitelik taşımaktadır. Bu bağlamda Vogel'in önerisinde uluslararası bir demokratik platform kurmanın mümkün olabileceği önkabulü vardır. En başta, uluslararası güç ilişkilerinin simetrik kurulmadığı bir dünyada bu tür bir diyaloğun âdil ve 'demokratik' bir biçimde ilerletilebileceğini iddia etmek fazlasıyla toy bir inançtır. Keza farklı tarihselliklerden gelen toplumları 'insan türü' kategorisinde, tek bir öznede bir araya getirmek ve çevresel sorunları doğuran farklı tarihsel süreçleri göz ardı ederek sorumluluğu herkese eşit dağıtmak başlı başına büyük bir tartışma konusudur.

Chakrabarty, konuya şöyle açıklık getirir:

> İklim değişikliği bağlamında tür nosyonunu kullanmak kuşkulu bir durumdur... Buna itiraz edilebilir, örneğin küresel ısınmaya neden olan tüm antropojenik etkenlerin –fosil yakıtların kullanılması, hayvansal gıdaların sanayileştirilmesi, tropik ormanların yok edilmesi ve benzerlerinin– tümü daha büyük bir hikâyenin bir parçasıdır: Batı'da kapitalizmin yayılması ve Batı'nın, emperyal gücüyle dünyanın geri kalanı üzerinde tahakküm kurması. Çin'in, Japonya'nın, Hindistan'ın, Rusya'nın ve

> Brezilya'nın elitlerinin kapitalist ekonomiye, teknolojik ve askerî güce, süper güçlü politikaya ve küresel hâkimiyete yönelmelerine ilham olan şey Batı'nın bu yakın tarihidir. Eğer bu genel anlamda dahi doğruysa, *insan türünden* veya *beşeriyetten* [tek bir özneymişçesine] bahsetmek, kapitalist üretimin ve bunun tetiklediği emperyal tahakküm mantığının ardındaki gerçeği düpedüz saklamak anlamına gelmiyor mu? Güncel [çevresel] krizin faturasının doğrudan zengin uluslara ve zengin sınıflara kesilmesi gerekirken, karbon ayak izi halihazırda çok az olan yoksul toplumları 'tür' veya 'beşeriyet' gibi her şeyi kapsayan terimlere neden dâhil edelim?[16]

Küresel anlamda çevreyi korumaya yönelik bir politika geliştirme konusunda Chakrabarty'nin yoksul toplum ve sınıflara olan vurgusu çok yerinde bir itirazdır. Örneğin Üçüncü Dünya Ülkeleri'nde ekolojik ortamı koruma adına uluslarüstü projeler geliştirilmektedir, fakat bu durumda koruma altına alınacak alanlar bu ülkelerin elit kesimleri için kuvvetli bir politik araç haline gelir; bir yandan da söz konusu projeler yeterli tarım alanı bulunmamasından kaynaklı olarak açlık çeken, geçimini balıkçılık ve toplayıcılıkla sürdüren toplumlar üzerinde insafsız yaptırımlar uygulama riski taşır.[17] Küresel kapitalizmin zorunlu koştuğu endüstriyel gelişimi henüz tamamlayamamış ülkeler üzerinde çevresel yaptırımlar uygulamak son derece problemli bir girişimdir.

Çevreye karşı etik sorumluluğunun farkına varması beklenen beşeriyeti bir 'tür' altında toplamak, sorumluluğunun bilinciyle kararlar alıp eyleme geçecek bir 'biz' oluşturmak, toplumların tarihselliğini görmezden gelen teorik (ve başarısız) bir girişimden öteye gidebilir gibi durmuyor. Toplumsal inşa sürecine, politik ilişkilerin ortaya çıkardığı pratiğe ve yaşamsallığa öncelik vermek isteyen Vogel'ın böyle bir itirazla karşılaşması oldukça çelişkili bir durumdur. Chakrabarty, çevre etiğinde tüm beşeriyeti bir özne olarak konu edinme konusunda şunları belirtir:

> *Biz* kimiz? Biz insanlar kendimizi asla bir tür olarak deneyimlemeyiz. İnsan türünün varlığını ancak akıl ile kavrayabilir veya çıkarsayabiliriz ... ancak insan türünün fenomenolojik olarak tecrübe edilmesinden bahsetmek mümkün değildir. Beşeriyet kavramıyla duygusal olarak bir bağ kurabiliriz ... [fakat] bir kavramı deneyimlemek gibi bir şeyden söz edilemez.[18]

[16] "The Climate of History", s. 216.
[17] A. C. Diegues, "Recycled Rainforest Myths", s. 265.
[18] "The Climate of History", s. 220.

Nitekim tarihleri, kültürleri ve dilleriyle indirgenemez derecede farklılaşmış toplumları tek bir öznede toplama çabası kökten bir hegemonik şiddet yönelimidir. Güç ilişkileriyle yolunu bulan küresel politikada çevre açısından salt olarak 'rasyonel' ve 'bilimsel' kararlar alınmasını beklemek temelsizdir; zira tarihsel ve politik güç ilişkilerinden tümüyle azade bir rasyonellikten veya bilimsellikten söz etmek, en hafif ifadeyle, inandırıcı değildir. Çevre sorunlarının çözümü bu güç ilişkilerini iyi niyetlerle maskelemekten çok tanımaktan ve bu doğrultuda yerel altyapı farklılıklarına göre sürdürülebilir yaşam biçimlerini adapte etmekten geçmektedir.

Sonsöz

Tarihsel ve politik çerçeveye bakıldığında küresel bir beşeri kimlik oluşturma gayesinin bir hüsnükuruntu olduğunu dile getirmek abartıya kaçmak sayılmaz. Tam da bu noktada oldukça ironik bir resim ortaya çıkar: Yüzyıllar boyu insanı diğer hayvanlardan ayıran özniteliğin rasyonel kudret olduğu söylenir; insan 'politik hayvan' olarak tanımlanır, şimdiyse küresel bir krizin karşısında yeterli politik organizasyonu sağlayamaması nedeniyle varoluşsal bir tehlikeye girmiştir. İnsan, kendi insanlığıyla test edilmektedir. Küresel ısınma insan türünün varlığını topyekün tehdit etmektedir, fakat bu tehdit karşısında kendisini bir 'tür' olarak deneyimleyememesinin yanısıra eyleme geçmeyi mümkün kılacak organizasyonu sağlayamayan, tüm akıl gücüne ve yapılması gerekenin ne olduğu bilgisini bilimsel olarak üretme kabiliyetine rağmen geleceğini koruyamayan beşeriyet tamamen savunmasız bir bekleyiştedir. Yaklaşmakta olan kriz elbette yalnızca insanlar için değil, ekosistemlerdeki diğer canlı türleri için de bir tehdit unsurudur; antropojenik etkenler nedeniyle krizin eşiğine getirilmiş bir dünyada insanların diğer canlılara karşı sorumluluklarını tartışmak bambaşka bir makale konusudur. Öte yandan Dünya, homo sapiens'in varlığının öncesinde de birçok kez kitlesel yok oluşlar yaşamıştır ve çok ilginç bir şekilde her kitlesel yok oluştan sonra biyolojik çeşitlilikte patlamalar meydana gelmiştir. Bunun nedeni kaynakların büyük çoğunluğuna hükmeden hâkim türün yok olmasının ardından ortaya çıkan nişlerin çok farklı türlerin evrimleşmesine yer sağlamasıdır. Görünen o ki, Dünya için insan vazgeçilmez bir tür değildir. İnsanın hayatta kalması artık *doğaya karşı* verilen bir savaşla değil, *çevre için* verilen bir savaşla mümkündür. Bu da insanın asıl savaşının kendisiyle olduğu mânâsına gelir.

KAYNAKÇA

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. New York, NY: Routledge, 1994.

Callicott, J. Baird. "The Wilderness Idea Revisited: The Sustainable Development Alternative." *The Great New Wilderness Debate*. Ed. J. Baird Callicott and Michael Nelson. Athens, Georgia: The University of Georgia Press, 1998: 337-66.

Chakrabarty, Dipesh. "The Climate of History: Four Theses." *Critical Inquiry* 35.2 (Winter 2009): 197-222.

Diegues, Antonio Carlos. "Recycled Rainforest Myths." *The Wilderness Debate Rages on: Continuing the Great New Wilderness Debate*. Ed. Michael P. Nelson and J. Baird Callicott. Athens, Georgia: The University of Georgia Press, 2008: 264-81.

Ellingston, Ter. *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley, California: University of California Press, 2001.

Elliot, Robert. *Faking Nature: The Ethics of Environmental Restoration*. London: Routledge, 1997.

Katz, Eric. *Nature as Subject: Human Obligation and Natural Community*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997.

Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. Print.

Lindenbaum, Shirley. "Thinking about Cannibalism." *Annual Review of Anthropology* 33 (2004): 475-98.

Marx, Karl. *Capital (vol. I)*. Trans. B. Fowkes. Harmondsworth: Penguin, 1976.

Marx, Karl. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Trans. Martin Milligan. Amherst, New York: Prometheus Books, 1988.

Montaigne, Michel de. "On the Cannibals." *The Essays: A Selection*. Ed. M. A. Screech. Trans. M. A. Screech. London: Penguin Books, 1993: 79-92.

Rose , Deborah Bird. *Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*. Australian Heritage Commission, 1996.

Vogel, Steven. *Thinking Like a Mall: Environmental Philosophy after the End of Nature*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2015.

Young, Robert J. C. *White Mythologies: Writing History and the West*. 2nd ed. London: Routledge, 2004.

ŞAŞIRMAMAYA ŞAŞIRMAK: GÖÇMEN BAHÇELERİ ÜZERİNE KISA BİR NOT

Halil Nalçaoğlu*

ŞAŞIRMAMAYA ŞAŞIRMAK

Yakın siyasi tarihin açık hava müzesi Berlin'de Daniel Liebeskind imzalı Yahudi Müzesi zamansız dersler çıkartılabilecek bir mekân. Burada Nazi Almanyası'nda olup bitenleri anlamak ve öldürülen altı milyon Yahudi'nin yasını tutmak dışında *insan aklına akılla açıklama getirmenin imkânsızlığını* öğreniyorsunuz. Yirminci Yüzyılda aklın meşruiyetini yitirdiğini anlamak için daha somut, daha çelik, daha cam ve daha *yamuk* başka bir mekân bulamazsınız. Ya da tam tersine, aslında bu mekânların ne kadar çok sayıda ve yaygın olduğu konusunda şaşırmadığınıza şaşırabilirsiniz.

Müzenin işlevlerinden biri hatırlatmaktır. Unutmak bazı şartlar altında bazıları için elzem olabilir. Hiç unutamayanların hatırlatmaya gücü yetmediği zaman müzeler devreye girer. Acaba 1930'ları, 1940'ları yaşamış Yahudi-olmayan Almanlar, onların çocukları ve torunları, *Der Garten des Exiles*'in yamuk mekânında yükselen 49 beton kolondan yukarı, gökyüzüne baktıklarında gördükleri ağaç dallarını umuda mı yoruyorlar? Yoksa yüksekliğin ve erişilemezliğin anlattığı umutsuzluğa mı? Bu "Göçmen Bahçesi," ve diğer tüm göçmen bahçeleri, Yahudi olmayan bir Alman için, ya da topraklarından en amansız yol maceralarını göze alarak kaçmaya çalışan insanların olduğu bir ülke insanı için, *suçlanma* vesilesi mi oluyor,

* Prof. Dr. Halil Nalçaoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Medya Bölümü.

suçlama mı? Kalpte derin bir yara gibi titreşen vicdan, bu "bahçenin" sahibi ya da konuğu (misafiri/zorunlu sakini/kaçak ziyaretçisi/...) konumunda olanlar için aynı işlevi mi görüyor? Bu alternatif yorumların birini ya da diğerini benimsemenin koşulu ne olabilir?



Fotoğraf 1: Berlin Yahudi Müzesi

Bu yazının ana temasını *şaşırmamaya şaşırmak* şeklinde belirleyebiliriz. Şaşırmak ya da şaşırmamak bilincin bir seviyesini temsil ederken, şaşırmamaya şaşırmak kuşkusuz bir üst seviyeyi temsil eder. Bugün dünyada olup bitenlere *artık* şaşırmıyoruz. Ne zamanki kendi coğrafyamızdan kopup başka (yabancı) diyarların, "işte birşeyler olmuş da" ansızın (ansızın?) başkalaştırılmışlarının yamuk bahçesinde hatırlamaya zorlanıyoruz, işte o zaman, "nasıl olmuşsa olmuş," biz kendi kentinde yabancı olanlar, "evimize" konuk gelenlere bakıyor şaşırıyoruz (şaşırıyorum). Sonra geri dönüp bazen nasıl olup da şaşırmadığıma şaşırıyorum. Ve soruyorum: Müzenin siyah-beyaz televizyon ekranında "sizce Yahudilerin ölüme gönderildiğini herkes biliyor muydu?" sorusuna "orasını fazla karıştırmamak lazım" diye yanıt veren Alman'ın şaşırmamaya çalışan jesti, dünyanın pek çok köşesinde her dakika kurulan göçmen bahçeleri için "*onlar* oralarda bir şe-

kilde yaşıyorlar... galiba...” diyen evrensel vicdan(sızlığ)ın prototipi değil mi? Öyleyse öyle, şaşırmıyoruz. Şaşırmadığımıza şaşırıyoruz belki. Ama, günün sonunda, şaşırmamaya şaşırmakla, şaşırmamak arasında hiçbir fark olmadığını teslim etmek gerekir.



Fotoğraf 2: *Der Garten des Exiles*

“*BURADAYKEN OLMAYACAĞIM O YERDEYİM*”[1]

Türkiye’de sık sık unutmaktan, unutkanlıktan söz ediyoruz. Ülke sınırları içinde ister kaba tekil saldırılar, ister kitlesel katliamlar, isterse organize onursuzlaştırma, özgürlükten alıkoyma eylemleri olsun, karşılaştığımız şiddet manzaralarını, kanıksıyor ve unutuyoruz. Aynı şekilde, yakından ta-

[1] Waldenfels 95, italik orijinal.

nıdığımız, çocukluğumuzun geçtiği, adım adım yaşlandığımız bu kent, biz durduğumuz yerde dururken ayaklarımızın altından kayıp gidiyor. Önce şaşırıyoruz. Sonra hatırlamamaya başlıyoruz. Olan biteni geçmişten gelen hayalet bir çeşme ya da ölmeyi başaramamış bir zombi cami hatırlatıverdiğinde şaşırmadığımıza şaşırıyoruz. Şiddetin bireysel ve toplumsal sonuçları ile ilgili adalet beklentimiz bu kanıksamanın panzehiri olamıyor. Çünkü, kılcal damarlarına kadar ele geçirilmesi nedeniyle temel hukuk mekanizmalarına olan güvenin yitirilmesi, unutmanın da ötesinde bir tür yılgınlık ve çaresizliğe yol açıyor. Bu gerçek bir "unutmak" mı, bilemiyorum. Ancak bu aşamada en azından şunu söyleyebiliriz: "Unutuyoruz" dediğimiz anda unuttuğumuzu söylediğimiz şeyi hatırlıyoruz. O halde "unutuyoruz" derken kastettiğimiz şey, çaresizliği işaret eden bir eylemsizlik aslında. Çaresizlik olan biten karşısında yapılabilecekleri düşünmeye rağmen yapılabilecekleri belirsiz bir geleceğe ertelemek anlamına geliyor. Bu çaresizliğin asli nedeni, olan bitenin kendi hakikat çerçevesi[2] dışına, iradi olarak kurgulanmış başka bir hakikat çerçevesine kaydırılmasıdır. Bu hakikat çerçevesi, toplumu kitlesel bir narsisizme sevk eden konukseverlik ve buna yol açan evsahibi kibiri kadar Ev'in kendisinin temelden çatıya ele geçirilerek topyekûn dönüştürülmesi ile işaretleniyor olabilir.

Şiddet karşısında içine düşülen çaresizliğin en önemli boyutlarından biri hiç kuşkusuz doğrudan bombaların patladığı mekânlar kadar, bu mekânları tanımlayan genel şiddet topografyasıdır. Yakın tarihinin her döneminde her türden şiddetin kendini gösterdiği bu ülke, ironik biçimde civar ülke mazlumlarının hem "güvenli limanı" hem de çıkacakları "umut yolculuğunun" güzergâhı. Demek ki, şiddetin dereceleri var ve şiddetin yöneldiği insanların yerle ilişkili kimlikleri, aynı bölgeyi güvenli/güvensiz dengesinde farklı konumlara oturtabiliyor. Burayı güvenli liman olarak görenlerle aynı şiddet topografyasında ama farklı mekânlardayız. "Onların" geldiği mekân savaş marifetiyle yeniden kurulurken, vardıkları yer adına inşaat kapitalizmi diyebileceğimiz başka bir makina tarafından yağmalanıyor.

Ben burada kalmayı tercih ediyorum. Burası benim yerim ve *bana güvenli* (mi?). Buradan baktığımda, yerinden yurdundan edilmiş ruhların, örneğin üç buçuk milyon (milyon!) Suriyelinin, fazlaca göze batmadan, misafir olmanın kendilerine tanıdığı sınırları zorlamadan ve *hostipitalité*, "konuksev(-er-/-mez-)liğin (Derrida 1999) açtığı çatışmalı uzamda, arsız suçlamaların ve kibirli malsahibi/efendi azarlamalarının sindirilmişliği

[2] "Hakikat" yerine "hakikat çerçevesi" kavramını kullanıyorum. Çünkü ilki, kuşku götürmez ispatın ürününü, ikincisi bu ispat sürecinin kendisini imliyor. Hakikatlar olmadan yaşayamayız; sıkça içine düştüğümüz hata kendimizi içinde bulduğumuz bir hakikat söylemini somut ve nihai ürün zannetmemizdir. Hakikat, geçicidir.

içinde geçip gittiklerini görüyorum. Geçip gittiklerini görmem için geçip *gidememeleri*, konuk oldukları bu yerden geçerken "Ege'de can pazarı" haberlerine "konuk olmaları" gerekiyor. Göçmenlik olgusuna geniş perspektiften baktığımızda görüyoruz ki, Ege Denizi'nde, Suriye sınırında, Trakya'da olup bitenler, gerçek anlamda küresel bir nitelik kazanmıştır. Bu bağlamda "bahçe metaforu" özel bir anlam kazanır. Bahçe, evin dışı, evi sarmalamasına rağmen ev olmayan, ama tamamen dışarısı ya da sokak olmayan yerdir. Kültürel, dilsel, ekonomik, siyasal, tarihsel (vb.) anlamlarda evin içinde olmayanlar aslında bahçededirler. Bugün Türkiye büyük bir göçmen bahçesi değil mi?

Uğradıkları fiziksel şiddet nedeni ile yurtlarından olan Suriyeliler bölgeyi kasıp kavuran iç savaşın mağdurları. Sığındıkları ülke ise bölgesel ayrılıkçı şiddetin (terörün) yoğun yaşandığı bir coğrafya. Biliyoruz ki göçmenler çoğunlukla kalmak için değil daha güvenli ve bol kaynaklı olduğunu düşündükleri Avrupa ülkelerine gitmek için geliyorlar Türkiye'ye. Ancak büyük kent varoşlarında ya da "mülteci kamplarında" (resmî göçmen bahçelerinde) takılıp kalıyorlar; ta ki şiddetin en yalın halini yaşam biçimi olarak benimsemiş mafyatik insan kaçakçılarının yardımı ile Ege Denizi'ne açılana kadar. Bazı durumlarda bu yolculuğun minimal gereklerini (şişme bot, can yeleği, vb.) bir tür köle emeği kapsamında bizzat yolculuğa çıkacak olanlar tarafından merdivenaltı imalathanelerde üretildiğini biliyoruz.[3] Bu durum çaresizliğin en uç noktasına, bulunduğu yerde *varolamazken*, bulunmak istenilen yerde de hiçbir zaman olamayacaklarına işaret etmiyor mu? Kendi çıkacağı ölüm yolculuğunda kullanmak üzere kendi sahte/işlevsiz can yeleğini imal etmek ile bir Avrupa kentine yasal uçak bileti almak arasındaki derin uçurum tasvir edilebilir mi?

Avrupa Birliği ülkeleri tarihsel bir ikiyüzlülükle ve kimi zaman açık şiddet içeren faşizan tutumlarla sınırlarını geçmek isteyenleri durdurma gayretinde. Avrupa üç buçuk milyon mülteci adayının Türkiye tarafından uluslararası diplomatik koz olarak kullanıldığını düşünüyor. Bu düşüncede olanlar bütünüyle haksız olmasalar da, bunun sonuçlarını para karşılığında ortadan kaldırmayı kabul etmeleri, ileri sürdükleri tezlerin altını ahlâken oyuyor. Küresel şiddetin yerinden ettiği insanlarla ilgilenen devletlerin elleri, şüphesiz ki, tertemiz değil. Gelişen bütün bu olayların dünya medyasında yer alması, ölü bedeni kumsalda yüzükoyun fotoğraflanan Ayman bebeğin yol açtığı (geçici) teessür sayesinde olabiliyor; bu görüntüyü hayatın başka olayları hafızalardan silene kadar.

İki bin on yedi yılına geldiğimizde Suriye iç savaşı bütün hızıyla sürüyor. Ege Denizi'nde boğularak can verenler ABD'den Rusya ve İran'a,

[3] "Kaçacakları botu kendileri yapıyor" cnnturk.com, 20.07.2017.

Türkiye'den Yunanistan ve Almanya'ya kadar neredeyse bütün dünya güçlerinin irili ufaklı katkılarıyla hedefi belirsiz olan bir yolculuğa çıkmak zorunda bırakıldıklarını belki de bilmiyorlardı. Ama bizler bu gerçeği biliyor ve bu gerçeği konu ile ilgili televizyon programlarında soğukkanlı bir dille ifade edebiliyoruz. Bu sözde bilinç, evin içini de bölüyor, "ev sahipleri" arasında çatışma alanları doğmasına neden oluyor.

Örneğin, kendini konukluk ve düşmanlığın *aporia*'sında buluveren Suriyeli göçmenler, konukluk sınırlarını aştıklarında ya da bu sınırı aştıkları *düşünüldüğünde* "yerel halkın" saldırısına uğrayabiliyor. Yöneticilere göre, aynı Suriyeliler iç savaştan kaçıp zorunlu göçmen olarak geldikleri Türkiye'de aslında ciddi bir *sınavdan* geçiyorlar. Bu sınav metaforunun satır aralarını okuduğumuzda şunları görüyoruz: Burada bolluk ve özgürlük var, ülke sakinleri konuksever, isteyen bu nimetlerden istediği gibi yararlanabilir... *Ama haddini aşmamak koşulu ile.* Yakın zamanda okuduğumuz haberlere göre, göçmenler arasında edepli, milletine devletine bağlı olanların (ve elbette işe yarayanların) vatandaşlığa kabul edilecekleri ilân edildi:

> Vatandaşlık kazanmanın şartları kanunlarla belirlenmiştir. Bu şartların başında da kuşkusuz edepli olmak, milletine, devletine bağlılık gelecek. Sınırlarımızda geçirdikleri süre onlar için ciddi bir sınavdır. Mülteciler arasında iyi eğitim almış, ülkesinde kariyer sahibi çok değerli kişiler de bulunuyor. Akademisyenler, bilim adamları, hekimler de var. 3 milyondan fazla sığınmacı içinden, ince eleyip sık dokuyarak belirlediğimiz nitelikli kardeşlerimize vatandaşlık vereceğiz. *Ancak haddini aşanlar da hak ettikleri şekilde hukuk önünde cezalarını alır.* Gerekirse bu kişileri sınır dışı dahi ederiz. Bundan kimsenin şüphesi olmasın. Sapla samanı karıştırmamak lazım. (*Haber Türk*, 06.07.2017, italik benim)

Başbakanın sözünü ettiği "haddini aşanlar," elbette, Türk Ceza Kanunu'nda olmayan "haddini aşma" suçunu işleyenlerdir. Bahçede yaşayanlar için millet ve devlet kavramları ise alabildiğine sıkıntılı. En hafifinden "hangi millet, hangi devlet?" sorusunu sorduğumuzda alacağımız yanıt, bizi bir başka çıkmaz sokağa yönlendiriyor: Göçmenlik felaketinin nedeni zaten millet duygusunun gerektirdiği ortaklık değerlerinin paramparça olması, devletin (Suriye devletinin) egemenliğini kısmen kaybederek beka gerekçeli bir şiddet makinesine dönüşmesi değil mi? Haddini aşmayan ama nitelikli olanlar daha iyi şartlarda (Avrupa'da) yasal göçmen olabilecekleri düşüncesi ile Türkiye'nin uzattığı pasaportu zaten kabul etmiyor. Göçmenin kapısında durduğu yeni millet/devlet, göçmene kendi yurttaşına sunduğu koşulları sunarken, kendi yurttaşına sunduğu hukuk-dışı sınırları da sunmak zorundadır: *Haddini bileceksin.*

Ama biz, buralı olanlar, bunun ne demek olduğunu gayet iyi biliyoruz. Bunun anlamı, entropisi her geçen gün düşen toplumumuzda her an aşabileceğimiz bir "had," olduğu ve bu haddin yasalarda açıkça belirtilmiş suç ve kabahatlerin dışında belirlendiğidir. Sözünü ettiğim had ya da sınır, yasal/yasal olmayan yelpazesinin farklı noktalarına yerleştirilebilecek siyasal pozisyonların yarattığı çatışma ve şiddet ortamının artık hukukla tanımlanabilir ve düzenlenebilir olmaktan çıkacak kadar karmaşıklaşmasının bir sonucu. İki kutuplu dünyanın yerini çok odaklı ve pek çoğu uluslararası hukuk anlamında meşru olmayan güçlerin at oynattığı dünyaya bırakmasıyla doğan bu karmaşa, sadece açık şiddetin hüküm sürdüğü çatışma alanlarında gözlemlenmiyor. Savaşan devletlerin ve grupların ideolojik uzantısı olarak tanımlanan insan kümelerini dikkate alacak olursak, savaş alanlarının çok uzağındaki coğrafyalarda bile şiddetin sıcak nefesini gündelik yaşamlarımızda hissedebiliyoruz.

Yabancının içine düştüğü yersizliğin bende yarattığı teessür, topyekûn şiddetin (henüz) benim mekânıma sıçramamış olmasının getirdiği örtük sevinç ve bunun paralelinde gelen suçluluk, "ana-eksensiz" dünyanın getirdiği karmaşa ve bilinemezlik nedeniyle başat duygular olmaktan çıkar. Çünkü içinde bulunduğumuz mekân-zaman kesitinde bu duygulara *ben*'in yersizleşmesi de eklenmiştir. Ben'in yersizleşmesi, kendi topraklarından kopup gelen yabancı/konuğun, karşısında artık (zaten çoktan) evsahibi-olmayan yersiz statüsüne fırlatılmış bir kimlik bulması ile açıklanabilir. Bu his, buralı olan *ben*'in, burası ile özdeşleşmiş mekân-kimlik ilişkisinin eksenini kaydırmıştır. Bunu biraz açalım.

Ben'in Yersizleşmesi

Waldenfels "Yabancının Topolojisi"nde kimlik ve mekân ilişkisi üzerinde duruyor (1999). Makale iki temel soruyu merkezine alıyor: (1) "...yabancılığın herhangi bir yersellikle ne gibi bir ilgisi olabilir?" (2) "Kendi ve yabancı arasındaki ayırım ile belirlenebilecek bir yer ya da uzam türünü nasıl nitelendiririz?" (88). Waldenfels'e göre ilk sorunun yanıtı basitçe "çok"tur. İkinci soruya verilen yanıt, kendi tartışmamız bakımından bizi daha fazla ilgilendiriyor. Soruya yanıt vermeye çalışalım.

Kendi ve yabancı arasındaki ayırımı niteleyen yersellik, burada ve başka yerde olma ve buna bağlı iyelik ilişkisi olamaz. Bu ayırımda altı çizilen fark, ancak burada ve orada olanın biraraya gelmesi, orada olanın buraya ya da burada olanın oraya gitmesi, veyahut başka bir kanal yardımıyla karşılaşması ile yabancılık ilişkisi doğurabilir. Suriye'de savaş koşulları öncesi orada olanlar, Suriye'nin normal bir "orası" olarak tanımlandığı her an "yabancı" olacaktı. Bunun tersi de Suriye'de olanlar için geçerli olacağın-

dan, Waldenfels'in deyimi ile, "(b)u ayırım, basit bir yer-değiştirme ya da perspektif değiş tokuşu ile etkisiz duruma gelecekti" (94). Halbuki ben, buradan, *bana ait* yerden baktığımda, bana ait yerin bahçesini dolduranları görmüyor, onların seslerini duymuyorum. Onların burada olmaları, ancak *burada iken yok olmaları* ya da *burada hadlerini aşmaları* ile mümkün oluyor –her iki durumda da yerleştikleri bahçenin sınırlarından çıkmış oluyorlar.

Gittiğinde hatırlanmak, kaybolduğunda görülmek veya işitilmek nasıl bir yabancılığa işaret eder? Waldenfels bu yabancılığı "*kökten bir yabancılık*" olarak tanımlıyor. Kökten yabancı, hiçbir koşulda bulunduğu yerde varolamayacak fakat potansiyel olarak gideceği yerde de olamayacak olandır:

> İçe alma ve dışa atmanın çift devinimi, bir yere gitmenin belli kuralarına göre işleyen koşullarını yaratır. Bundan doğan düzen, yabancıyı da olağanüstü bir şey gibi dünyaya getirir. 'Düzen-dışı', bir yok-yeri, bir atopiyi işaretler, çünkü yerini hiçbir yerde bulamaz. (Waldenfels 96)

Türkiye'deki Suriyeli göçmen, Suriye'den atılmıştır; ama buraya, benim ait olduğum yere de tam olarak alınmamıştır. Buraya "tam olarak alınmak" (örn., yasal göçmen ya da vatandaş olmak) burada olanların tâbi olduğu hukuki şartlara ve bunun ötesinde burada olanların hukuk dışı uzamının olağanüstü haline uyum sağlamak anlamına gelir. Bir başka ifade ile, coğrafi olarak burada olmak, hukuki olarak burada olmak anlamına gelmediği gibi, göçmen bahçesinde olmanın bir gereği olarak *kökten yabancı*, fiziksel olarak burada iken aslında indirgenemez biçimde *olamayacağı o yerdedir* –"tıpkı sözün yerinin sözü edilen yer ile çakışmaması ve bakışın yerinin görülen yer ile çakışmaması gibi" (Waldenfels 96).

Kökten yabancı, yabancılık işlevini kimin anti-tezi olarak kazanır? Sözgelimi bu yazıda yer yer yüzeye çıkan *ben*, kökten yabancının evsahibi sayılır mıyım? Yukarıda vurgulanan "haddini bilme" kuralının nesnesi olarak ben ne kadar evsahibiyim? Evsahipliğinin kazandırması beklenen (üstten) bakış bu konjonktürde Edward Said'in (2004) literatürde kendine sağlam yer edinen Öteki nezdinde "kendini var etme/onaylama" (*self-affirmation*) yaklaşımı ile açıklanamaz. Zira kolonyal karşıtlığın özneleri bizim durumumuzda alabildiğine karmaşıklaşmış, morfolojik olarak evsahibi Batılı ve batılı-olmayan, kuzeyli ve "küresel güneyli" (Escobar 2004) karşıtlıkları yeni küresel düzende hep altta ve altın da altında olanlar arasında farklı bir nitelik kazanmıştır. Bu nitelik incelenmeye değer.

Bahçesini dolduran kökten yabancılara bakarken görmeyen, dinlerken işitmeyen ben, nasıl bir ruh hali içindeyim? Arendt'in (1958: 199) deyişi ile kendi görünürlük uzamımdan (*space of appearance*) uygulanan şiddet

sonucu sessizce çekilirken, bu alanı başkaları ile bir müzakere uzamına dönüştürebiliyor muyum? Örneğin, *Gezi Olayları* olarak hatırlanan ancak aradan geçen yıllar içinde söylemsel olarak "barışçıl isyandan" "komplocu ihanete" evrilen politik hareketliliğin bastırılma biçimi beni buraya kök salmış evsahibi kimliğinden alabildiğine uzaklaştırmıyor mu? "Kamu alanından mahrum edilerek" içine itildiğim ruh hali aşağıdaki satırlarda eksiksiz-fazlasız ifade edilmiş. Parekh'e göre böyle bireyler,

> uğursuz bir gerçek-dışılık duygusu edinir, tıpkı tiranlık altında ve kitle toplumunda izole olmuş bireylerin kendi üzerlerine fırlatılmalarında olduğu gibi 'gölgeli' bir varoluşu yaşar ve yoğun kişisel duygulanımlarla gerçeğin peşine düşer ya da şiddete baş vururlar. (Parekh'ten aktaran Springer 546-547)

Bugün sığındığım evin duvarları arasındayım ama bu ev artık göçerek bahçesine sığınanlara evsahipliği taslayacağım ev olmaktan çıktı. Ev koca bir politik aparat (evsahibi olarak bütün Türkiye), evin sahibi bu ulus-çapında evsahibi (Arendt 1958: 60) olduğundan beri. Öte yandan bu süreci gündelik politik şiddetle açıklamak çok eksik olurdu. İnsanları kamu alanından sürerek politik temsili, seçim sandığı temsiline indirgeyen şiddete alışığız. Ancak bu alışık olma hali "devlet şiddeti" kolaycılığı ile açıklanamayacak kadar köklü, derinlerde yatıyor olmalı –kadına dönük şiddet, hayvanlara dönük şiddet, çocukların maruz bırakıldığı şiddet, kökten yabancıların içinde bulunduğu küresel şiddet ve benzerleri geliyor hatıra. Bu örneklerin her birinin nesnesi değil öznesi olma potansiyeli taşıyan ben neden hâlâ evimin sahibi değilim? Neden bitmeyen uğursuz bir gerçek-dışılık hali deneyimliyorum?

Bu soruyu anlamak için göçmen bahçesinin ortasında yükselen bu devasa evi doğru anlamak gerekiyor. Soruyu formülleştirildiği soyut seviyeden aşağılara çekelim ve gerçek bir göçmen bahçesine, İstanbul'a bakalım.

Bugün İstanbul, Ben'in yersizleşmesi temasının vücut bulmuş hali değil mi? Arzu eden yapacağım İstanbul tarifini bir metafor olarak da okuyabilir. Ama ben burada çok somut, çok çelik-beton-cam ve çok yamuk bir örnekten bahsediyorum. İstanbul bir "kentsel dönüşüm" geçiriyor. Arazi değeri yüksek her mahallede yükselen yeni "rezidanslar" da bahçelerle çevrili olabiliyor –sahte granit kaplanmış, yeşilin saksı içine yerleştirilmiş şimşir dalları ile temsil edildiği bahçeler. O kadar ki, bu yeşillik arazinin durumuna göre temsilî akarsu, temsilî orman, temsilî göl ve hattâ temsilî İstanbul'un kendisi olabiliyor.

Tıpkı kökten yabancı göçmen Suriyelilerin kendilerini ölüme götürecek işlevsiz can yeleklerini bizzat imal etmeleri gibi, bizler de kendimizi

varlıklar âleminden temsiller âlemine uğurlayan yapılar imal etmekle meşgulüz. Çok açık ki, bu yeni temsilî evi sarmalayan temsilî bahçeler bizi Ev'e yabancılaştırıyor. Ev-olmayan evden dışarı çıktığımızda granit kaplı bahçemizin göçmenleri olarak spor yapıyor, yürüyor, kürek çekiyor ve güneşleniyor (...) gibi yapıyoruz. Eskiden bulunduğumuz yer bir tür *zamansal göçe* tâbi tutulmuşuz gibi altımızdan kayıyor ve bizi yeni inşa edilmiş bir yere istemsizce sürüklüyor. İşte bu yer, bu ev-olmayan ev bizim yeni kimlik uzamımızdır.

Kökten yabancılıkla ilk bakışta ilişkisizmiş gibi duran bu yeni yerinden-olma hali biraz dikkatli baktığımızda evimizde neden kibirli evsahibi olamadığımızı da açıklıyor. Reklâm söylemlerinde sıkça kendine yer bulan yeni ev-olmayan ev promosyonları adeta evin özel alan vasfını yerle bir etmek için bize "otel konforunda" rezidanslar sunuyor. Otel gibi ev duygusunun tam karşısında kurulmuş bir işletme, bedelini ödeyebilen herkese kamu alanını da yasaklamış olmuyor mu? Bu söylemsel jest, devlet şiddeti-savaş-terör üçlüsünün tahrip ettiği kamu alanını başka bir araçla (inşaat kapitalizmi araçları ile) yok ediyor. "Özel alan" kavramı ancak "kamu alanı" kavramı ile girdiği karşıtlık ilişkisi içinde anlam kazanır. Kendi özel alanına çekilmiş (sığınmış) birey, kamu alanında boy gösterme hakkını da yanına alarak, deyim yerindeyse, bir ayağı dışarıda olmak kaydıyla hareket eder. Dışarıda etkileşime gireceği bir kamusallık (başkaları) olmayan birey en temel insani uyaranlardan da soyutlanmış olur. Kamusal-özel alan ilişkisinin modern kitle toplumu koşullarında erimesi bağlamında yazan Arendt, yasal vatandaşlığın tek bir dev beden, evin ise tek bir dev ulus gibi kurgulandığı günümüz Türkiye'si bio-politiği için yazıyor sanki:

> Modern koşullar altında ötekilerle girilen "nesnel" ilişkilerden ve bunların garanti altına aldığı gerçeklikten bu mahrumiyet artık kendinin en aşırı ve en insanlık-dışı (*antihuman*) formunu bulmuş bir kitlesel yalnızlık fenomenine dönüşmüştür (1958: 58-59).

Arendt okurları burada söz konusu olanın nostaljik bir ev güzellemesi, bir aile kutsaması olmadığını gayet iyi bileceklerdir. Zira antikiteden beri ev sınırları içinde (kadınlar ve köleler üzerinde) egemen olma hali kamu alanında varolmanın da ön koşuludur. Sözünü ettiğim nostalji, kentin güçlüklerinden kaçıp daha ucuz ve konforlu olduğu varsayılan "memlekete dönme" arzusunu dile getiren burjuva dilinden daha önce, rezidans reklâmlarında boy göstermiyor mu? Belki de İstanbul'un güncel haline maruz kalan bizler bu reklam dili ile konuştuğumuz için "kaçmaktan," "geri dönmekten" söz ediyoruz. Ama tıpkı Waldenfels'in söylediği gibi, ne sözünü ettiğimiz yerdeyiz ne de gördüğümüz yerde olabiliyoruz. Basit dijital numaralarla betondan başka hiçbir görünür detayı kalmamış İstanbul'u Amazon Or-

manları gibi gösteren inşaat kapitalizmi aslında bize zaman içinde göç ettiğimizi açık açık söylüyor: Orada olmak için sadece biraz daha fazla para harcaman, çocuklarına miras bırakacağın miktarlarda borçlanman yeterli!

Şu halde savaş ve kapitalizm, tüm kaba genelliklerine karşın, mekân ve kimlik ilişkisini kuran iki net durum olarak karşımızda duruyor. Bu ikiliden ilki insanları başka diyarlara doğru sonu olmayan bir yolculuğa, azımsanmayacak sıklıkta ise, "nihai çözüme" gönderiyor. Savaştan kaçanlara sunulan, kökten yabancıların hiçbir yerde hiçbir zaman tam olarak *Burada* olamayacakları bir yolculuktur. İkinci oluşum ilki ile yakından ilişkili bir gidişin mekanizmasını kurguluyor. Burada "inşaat kapitalizmi" olarak adlandırdığım oluşum aynı fizikî coğrafya içinde tutarken insanları zamansal olarak başka bir yere fırlatıyor. Benjamin'in *Angelus Novus*'u gibi sırtımız geleceğe dönük artık olamayacağımız yerlere bakarak olduğumuz yerde geleceğe savruluyor gibiyiz. Sanki giden –biz değiliz de altımızdan koca bir İstanbul kayıyor: Etrafımıza bakıp şaşırıyoruz –"bu çelik-beton-cam dün burada yoktu!" Bu göç, kentin ve genel olarak tüm ülkenin karakterini değiştirdiği için mal meraklısı zengin azınlıkla sınırlı etkisi olan bir göç değil üstelik.

Herşeyini geride bırakıp olamayacağı o yere gelen kökten yabancı ile bulunduğu yerde yabancılaşan beni karşılaştırmak bir tür şımarıklık olarak kabul edilebilir. Ne var ki iki durum incelendiğinde bu jesti salt şımarıklık olmaktan çıkaran kesişme noktaları da var. İki göç de insanları artık asla olunamayacak o yere savurmuyor mu? İki yolculuk da Ev'i eritiyor ve insanları evin dışına, göçmen bahçelerine mahkûm ediyor. İki göç de mağdurlarına şiddeti ve zulumü asimetrik bir optikten gösteriyor: Savaş ve kapitalizmin yıktığı Ev'den uzaklaşırken çıkarıp atmamız yasaklanmış gözlüklerimizle arkada bıraktığımız yıkıntılara bakıyor, bakarken zaman ve mekân içinde savruluyoruz. Her iki yolculukta da dengesini kalıcı olarak kaybetmiş bir koşma ama bir türlü tam olarak *düşememe* duygusu hâkim. Nihayet her iki yolculuk da insanı derin ve kökten bir yabancılığa mahkûm ediyor.

İşte bu nedenle Suriyeliyi göremiyorum. Suriyeli'nin geldiği yer, küresel kapitalizmin savaş ve inşaat makineleriyle dönüştürdüğü koca bir göçmen bahçesi. Ben evimde yabancıyım; Suriyeli yabancısı olduğum bu yerde iki kere yabancı. İkimiz de artık geri döndürülemez biçimde harap olmuş Ev'e kavuşmak istiyoruz.

Tek çaremiz başımızı yukarı kaldırıp beton sütunların en tepesinde yeşeren ağaçlara bakmak. Acaba beton kafes arasından görünen mavi gökyüzünü kutsal desenler gibi süsleyen yeşil dallar umuda mı yoksa umutsuzluğa mı işaret ediyor. İşte bu soruyu yanıtlayamıyorum.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. *Olağanüstü Hal*. Translated by Kemal Atakay, Varlık, 2005.

Arendt, Hannah, ve Canovan, Margaret. *The human condition*. University of Chicago Press, 2012

"Başbakan Binali Yıldırım: Suç İşleyen Kendini Sınır Dışında Bulur." *Haber Türk*, 6 July 2017, www.haberturk.com/gundem/haber/1553715-basbakan-binali-yildirim-suc-isleyen-kendini-sinir-disinda-bulur. Accessed 1 Aug. 2017.

Benjamin, Walter, ve diğ. *Şiddetin eleştirisi üzerine*. Metis, 2010.

Escobar, Arturo. "Development, Violence and the New Imperial Order." *Development*, vol. 47, no. 1, 2004, ss. 15-21., doi:10.1057/palgrave.development.1100014.

Derrida, Jacques "Konuksev(-Er-/-Mez-)Lik." *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma*, ed. Ferda Keskin ve Önay Sözer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 45-71.

Keskin, Ferda & Sözer, Önay. editors. *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma*. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Said, Edward W. *Orientalism*. Vintage Books, 2004.

Springer, Simon. "Public Space as Emancipation: Meditations on Anarchism, Radical Democracy, Neoliberalism and Violence." *Antipode*, vol. 43, no. 2, 2010, ss. 525-562., doi:10.1111/j.1467-8330.2010.00827.x.

Waldenfels, Bernhard. "Yabancının Topolojisi." *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma*, edited by Ferda Keskin and Önay Sözer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 86-97.

İLKEL SAVAŞÇI TOPLUMLARDA ÖLDÜRÜLME VE ÖLDÜRME İLİŞKİSİ

Oğuz Adanır*

Başta Frazer, Lévy-Bruhl gibi isimlerin çalışmaları olmak üzere ilkel topluluklarda öldürülme ve öldürme anlayışı konusunda pek çok metne ulaşabilmek mümkün. Biz burada V. M. Jirmunskiy'nin *Türk Kahramanlık Destanları* (TDK, 2011) başlıklı çalışmasından yola çıkarak bu konuda daha önce bir benzerinin sunulup sunulmadığını bilemediğimiz yeni bir yorum getirmeye çalışacağız.

Jirmunskiy'nin bu çalışmasından yola çıkma nedenimiz yalnızca Orta Asya (Kırgız, Kazak, Özbek, vb.) değil, aynı zamanda birbirlerinden çok uzak Avrupa (Skandinav, Germen, Fransız, Antik Yunan vb.), Anadolu, İran, Afganistan, vb. gibi başka coğrafyalarda da benzer veriler bulunduğunu göstermektir. Yazar yalnızca Manas değil hemen tüm ulusal nitelikteki destanlarda çok sayıda ortak paydanın bulunduğunu örneklerle sunmaktadır. Dikkatimizi çeken nokta bu örneklerin hemen tamamında kahramanlığın başkalarının öldürülmesi ve başkaları tarafından yiğitçe öldürülme sonucu elde edilen bir paye olmasıdır. Yiğitçe gerçekleştiği takdirde burada ölme ve öldürülme arasında niteliksel bir fark yok gibidir.

Bizim açımızdan değişik kültürlerde kahramanlık yapmak amacıyla öne sürülen düşmanlık, hainlik, intikam, vb nedenlerin hiçbir önemi yoktur. Önemli olan bu toplulukların zihninde neden yalnızca öldürme ve öldürül-

* Prof. Dr. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Film Tasarımı Bölümü.

menin yüzyıllar, belki de binyıllar boyunca ilk sırayı aldığıdır. Bu uzun zaman yanıtsız kalmış sorulardan birine benzemektedir.

Jirmunskiy'nin örnekleri ve açıklamaları özellikle savaşçı kavim ve toplulukları kapsar. Örneğin, Çin gibi belki de binyıllar boyunca savaşmayı ve savaşçılığı sevdiği ve saydığını söylemenin zor olduğu bir ülke ve benzerlerinde ölüm konusunda yapacağımız açıklama geçerli olmayabilir ya da yalnızca kısa süreli ve belli bölgeler için geçerli olacağı söylenebilir. Hiç kuşkusuz savaşmayı sevmeyen kimi ilkel topluluklarda savaşçı topluluklardakine benzeyen bir ölüm anlayışı olabilir. Zaten biz de bugüne kadar sahip olduğumuz bilgi birikimi ve özellikle de Lévy-Bruhl'ün çalışmalarının genelinden yola çıkarak tutarlı bir varsayım üretmeye çalışacağız.

İlkel toplumsal oluşumlar genellikle her şeyini atalarına, tanrılarına borçlu olduklarına inanırlar. Öldükleri zaman atalarının yanlarına giderek onlarla birlikte yaşamayı sürdüreceklerini düşünürler. Nasıl bir ölüm düşüncesine sahip olduklarına gelince onlar açısından bu dünya ve öteki dünya diye bir ayırım söz konusu değildir. Ölüler ve canlılar ya da atalar ve torunları hep birlikte yaşarlar. Ölülerin canlılardan farkı yalnızca görünmez olmalarıdır. Bir bakıma ölen kişi canlılar tarafından ölüler tarafına sanki bir köprü üstünden geçtikten sonra görünmez hale gelen ancak fiziksel yapısından hiçbir şey yitirmeyen biridir. Zaten bu yüzden ölüler evlendirilebilir, hattâ çocuk sahibi bile olabilirler. Dolayısıyla bu ölüm anlayışının bundan birkaç yüzyıl önce keşfedilen modern olarak nitelendirilebilecek insanların gerçekten ölüp gittiklerine, yok olduklarına inanılan ölüm kavramıyla bir ilişkisi yoktur. Öte yandan ölüm konusunda ilkel topluluklara özgü somut, net açıklamalar yapabilmenin bu zihinlerde çelişki kavramı olmaması nedeniyle mümkün olamayacağını da unutmamak gerekir.

Bu kültürlerde ölümle atalar arasında son derece önemli bir ilişki vardır. Yaşayanlar ölü atalara karşı olan tüm yükümlülüklerini eksiksiz yerine getirmek zorundadırlar. Öte yandan ölenler atalarının yanına ancak onların adına, şanına yaraşan onurlandırıcı işler yapmışlarsa kabul edilirler, aksi takdirde atalar onları kendilerinden uzakta tutar ki, bunun büyük bir itibar, prestij kaybı, kimsenin yüzüne bakamama, rezil olma, vb. gibi sonuçları vardır. Yaşayanların en büyük korkularından biri budur, yani öldüklerinde atalarının yanına gidememek. Onların yanına gitme konusunda konulan kuralların hemen hepsini yerine getirseler bile fiziksel olarak genellikle kırık, eksik bir organa sahip olmamaları gerektiğine inanırlar. Aksi takdirde ataların kendileriyle alay edip, yanlarına sokmayacaklarını düşünürler.

Bu atalar görülebileceği gibi torunlarına karşı oldukça acımasızdırlar (bunun belki de destanlarda da karşılaşılan en önemli nedeni soyun devamının sağlanması, yani ataların kolektif bir şekilde yok olup gitme korku-

sundan kaynaklanan ödün vermeyen katı tavırlarıdır, bu tavrın kökeninde o çağlarda bağışıklık sisteminin zayıflığı nedeniyle insan ömrünün genellikle 30-35 yılı aşmayan kısalığı, hemen tüm gündelik işlerin güç gerektirmesi nedeniyle erkekliğin ön plana çıkmasının yanısıra savaşların erkek nüfusun sayısını azaltan önemli bir etken olması, dolayısıyla aynı dönemde erkekler kadar güçlü kadınların varlığı gerçeğe dair ipuçlarıdır). Dolayısıyla savaşçı topluluklarda da ataların yanına gidebilmek için onları hoşnut etmek zorunlu koşuldur. Savaşçı toplulukların ataları nasıl hoşnut edilebilir sorusunun yanıtı şöyle olabilir. Birbirlerine yabancı savaşçı topluluklar bu atalar kültü nedeniyle (yalnızca soyun devamlılığı adına mı?) birbirlerini yok etmek üzerine programlanmış güçlere[1] benzerler.

Hangi grup karşı tarafın liderlerini, savaşçılarını öldürür, organlarını parçalarsa bir bakıma onların atalarının yanlarına gitmelerini engellediğini (kimi zaman o soyu yok ettiğini) zira ataların kendilerini rezil eden, onurlarının kırılmasına yol açan sonuçlar alan torunlarına sahip çıkmayı, yardım etmeyi yadsıyacaklarını (geriye kalanlar olmuşsa ta ki aralarından atalarının yüzünü yeniden güldürecek birileri çıkıncaya kadar), yalnız bırakılan torunların da böylelikle kendilerini yenenlere boyun eğip, köleliği kabul etmek zorunda kalacaklarını (bu kez de soylarının simgesel anlamda yok olup gitmesi[2] söz konusudur) düşünüp, buna candan inanır.

Görüleceği gibi böyle bir durumda (yani geride kalanlar olması durumunda soyun devamını sağlayarak) ataların sevgisini ve saygısını yeniden kazanmanın yolu onlara (örneğin, Manas destanında olduğu gibi) eski saygınlık ve prestijlerini hattâ daha fazlasını kazandırmaktan geçmektedir. Bunun da tarihte kısırdöngüsel[3] bir manzara arz eden sonu gelmeyen sa-

[1] Burada öldürmenin ya da öldürülmenin yeterli bir açıklaması yapılabilir mi gibi bir konuyu tartışıyoruz. Atalara yaranmanın en önemli yolu bu olduğu için mi kahramanlık, yiğitlik adı altında şiddete başvurulmaktadır. Simgesel düzende atalara verilebilecek en yüce armağan onlar ya da torunlarına bıraktıkları topraklar, miras ve verdikleri can (soy), maddi manevi şeyler karşılığında ya da tüm bunları koruma pahasına ölerek ataları bu torunları yanlarına alma zorunluluğuyla karşı karşıya bırakmak şeklinde de yorumlanabilir mi? Zira modern ölüm kavramından yoksun bu insanlar için ataların yanına gidebilmenin en sağlam yolu bu gibidir. Öyleyse böyle bir dünyada torunları şiddet eylemleri gerçekleştirmeye zorlayanlar ölü atalardır.

[2] Almambet, Manas'a şöyle der: "Kimin ki kendi obası var, görüldüğü gibi er sayılıyor. O ne söylerse kıymeti var. Görüldüğü gibi öz elinden ayrı düşen yiğit için ölüm her şeyden daha yeğdir. Kim ki kendi kalkına (halkına) güvenir, ne söylerse değerlidir. Kendi halkını terk etmiş bir bedbaht için ise en iyisi kısa zamanda ölmektir." (Jirmunskiy, s. 93). Burada soyun devamını sağlamak amacıyla ölmekle, halkından kopmak ya da aynı anlama gelen soyun devamını sağlayamamak sonucu ölmenin aynı anlama gelmediğini bilmek gerekir. Çünkü ikinci ölüm seçeneğinde ataların yanına gitmek söz konusu olmadığından bu ölüm daha çok yok olup gitme duygusuna/düşüncesine yakın bir niteliğe sahiptir ki, bunun bu insanlar açısından birinciden çok daha korkunç ve ürkütücü bir duygu/düşünce olduğuna kuşku yoktur.

[3] Bu kısırdöngüsel süreci en iyi şekilde ifade eden vahşi uygulamalardan biri kan davasıdır. Kan davasının kökeninde topluluğa ait biri öldürüldüğünde öcünün alınmaması durumunda (soyun

vaşlara yol açması kadar doğal bir şey olamaz. Oysa ilkel toplumsal oluşumlardan modern toplumsal oluşumlara geçildiğinde savaşlar devam ettiğine göre ilkel topluluklara yönelik böyle bir açıklama geçersiz sayılır mı? Hayır sayılmaz, zira ilkel toplumlardan modern toplumlara miras kalan pek çok kural, ilke, duygu ve düşünce vardır.

Modern toplumsal oluşumlarda artık atalar kültü bu özelliklerinin büyük bir çoğunluğunu yitirse bile meydan okuma ya da rekabet duygusu ve saldırganlık dürtüleri varlıklarını sürdürüyorlar. İlkel toplumlarda zafer kazanan tarafın ataları torunlarına yalnızca şan ve şeref kazandırma konusunda yardımcı olmakla kalmayıp aynı zamanda onlara yenilenlerin sahip oldukları her şeyi armağan ederek ödüllendirirler. Manas destanı ve diğerlerinde buradaki açıklamaları doğrulayacak onlarca örnekle karşılaşabilmek mümkün.

Tek tanrılı dinler döneminde bile bu inanç ve düşünce biçimine bir son verilememiş, olsa olsa görünüşte bir din ve Tanrı, (gerçekteyse ataların yadigârı) vatan adına (kişisel düzeyde vatanseverlik, şehitlik, gazilik, bayrak, madalya vb. gibi kavram ve ödüllerin ardına saklanarak) savaşlar çıkartılmıştır. Bu noktada Tanrıya karşı olan yükümlülük bir tapınak yaptırmayla sonuçlansa bile ('atalar'=) prensler, krallar, beyler, sultanlar, padişahlar, hanlar, çarlar, komutanlar, generaller ve imparatorların vb. mezarları hemen her zaman birer kutsal ibadet yerine (türbeye) dönüştürülmüştür.

Deyim yerindeyse günümüze miras kalan daha çok bu maddi ödüllendirilmedir. Ayrıca modern ölüm kavramı modern çıkar kavramıyla uyum halinde olup günümüz savaşları gene potansiyel tehdit yani kendisine meydan okunduğunu düşünme, aşağılanma, saldırıya uğrama vb. nedenlerden dolayı çıkabilmektedir. Başka bir deyişle gizemli güçleri arkasına alıp düşmanını yiğitçe ortadan kaldıran ilkel insan açısından hasmının sahip olduklarını ele geçirmek ataların takdirine benzerken modern insan açısından başkalarının ellerindekini alabilmek amacıyla bilinçli bir şekilde savaş çıkartarak sahip olunan modern teknolojik güçlerle sonuca ulaşmak bir zekâ oyunu gibi algılanabilmektedir. Bilim ve teknoloji aracılığıyla güçlülerin güçsüzleri ezmesi, soyması akıl ve zekâyla bağdaştırılmaya çalışılır gibi-

---

yok edilmesine göz yumma mı?) ataların öfkesini üzerlerine çekmekten korkmalarıdır. Zira böyle bir durumda öfkeli ataların tüm topluluğu yok edebileceği düşünülmektedir. Diğer topluluklar da aynı düşünce yapısına sahip olduğundan bu döngü o inançlardan vazgeçildiğinde bile hemen ortadan kaybolmamıştır. Hıristiyanlığın, Pagan topluluklar üzerinde ağırlığını yeterince hissettiremediği Ortaçağ boyunca Avrupa'da kan davaları durmak bilmemiş ve Roma Kilisesi bu konuyla yüzyıllar boyunca mücadele etmek durumunda kalmıştır. Kolektif ve kişisel düzeydeki kan davaları başlangıçtakinden değişik gerekçelerle günümüze kadar yavaşlayıp, azalarak da olsa sürüp gelmiştir.

dir. Doğal olarak günümüzde bu oyun açıkça güçlülerin soydukları güçsüzleri başka güçsüzlerden koruma adı altında oynanmaktadır.

Atalar, soyun devamlılığını sağlama, itibar, vb kavramlar ve değerler anlamlarını ve önemlerini yitirseler bile biçimsel ve zihinsel açıdan değişip, dönüşen savaşlar varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Daha uzun bir süre de devam edeceğe benzer gibidirler.

*

Bu tartışma bizi modern toplumların gerçekten modernleşip modernleşmediklerini sorgulamamıza yol açmaktadır. Zira demokrasi, insan hakları ve özgürlükleri gibi kavramlara ve değerlere inandıklarını söyleyen ve bunlara uyan toplumların bunlardan kolay bir şekilde vazgeçebildikleri ve bir süre sonra yeniden modern değerleri yaşama geçirdikleri görülmektedir.

Dolayısıyla modern toplumlar acaba sözcüğün gerçek anlamında modernleşebilmişler midir? Modernleşmek günümüzde artık her türlü savaş, insanlık dışı şiddet ve teröre son vermeyi zorunlu kılan bir kavram değil midir? Modernleşmek en üstün insani değerlere sahip olmak değil midir ya da öyle olması gerekmez mi? En üstün insani değerlere sahip olmak zaten kendiliğinden denilebilecek bir şekilde şiddet ve teröre bir son vermek anlamına gelmez mi?

Bu bakış açısı doğrultusunda modern toplumların bir bakıma içinde yaşadıkları dünyada modern olabilmeleri ya da kalabilmelerinin olanaksız olduğunu söylemek gerekir. Modern olsun ya da olmasın dünyaya açılan tüm toplumlar hattâ yeryüzünde yaşayan tüm topluluklar benzer evrensel nitelikteki insani değerleri benimsemedikleri sürece kimsenin sözcüğün gerçek anlamında modern olarak kabul edilemeyeceğini anlamakta yarar var. Evet kimi toplumlar ötekilere oranla görece daha insani bir yaşam ve değerlere sahip olabilirler, ancak bunun onları diğerlerinden daha üstün kılabileceğinden artık o kadar emin değiliz.

Tüm dünya üç aşağı beş yukarı benzer insani ve ahlâki değerlere sahip olmadan yeryüzünde şiddete bir son verilmesi, terörün ortadan kaldırılabilmesi söz konusu değildir. Günümüz modern toplumları dünyayla birlikte aynı ilke ve değerleri paylaşmadıkları sürece modernlikleri tartışmalı kalmaya mahkûmdur. Öyleyse gerçekten insanlığa, insani değerler ve erdemlere önem veren modern toplumsal oluşumların dünyanın bu anlamda gelişmesine ve kalkınmasına katkıda bulunmaları bir zorunluluktur. Birbirine zıt değerlere ve erdemlere boyun eğen dünya toplumlarının barış ve huzur içinde yaşamaları şimdilik olanaksız görünüyor.

Sonuç olarak günümüze özgü akılcı düşünce teknolojik ve bilimsel açıdan giderek küreselleşen yani tek bir topluluğa evrilecek gibi görünen ya

da o hale getirilmeye çalışılan dünya toplumlarını eğitim-öğretimin yardımıyla demokrasi, eşitlik ilkesi üstüne oturan evrensel insani değerler ve erdemleri paylaşmaya itmek zorundadır. Bu aslında o kadar da zor bir iş değildir. Dünya toplumları ilkelerden çok modellere öykünüyor olabilirler, ancak bu onların trafik kuralları örneği belli evrensel ilkeler ve erdemlere boyun eğmelerini engelleyici bir durum değildir. Başka bir deyişle değerler ve erdemler bir bakıma ilkel toplumlarda olduğu gibi biçimsel bir görünüme sahip oldukları takdirde tüm insanlık tarafından kolaylıkla benimsenebilirler...

Meydan Okuma ve Simgesel Ölüm

Gündelik yaşamın geneline yönelik açıklamalar konusunda akılcı bir düşünce biçimini benimsemiş modern bir insanın atalarımız olan ilkel toplumların zihinsel evrenini derinlemesine kavramaları son derece güç olup, bu çok büyük bir çaba ve emek harcamayı gerektiren bir iştir. Zira akılcı düşünce aşırı duygusal olarak nitelendirilebilecek, gündelik yaşamının neredeyse tamamında davranış ve düşüncelerine duygularının egemen olduğu bu insanın zihninde çelişki olarak nitelendirilebilecek bir kavramın bulunmadığını anlamakta çok zorlanmaktadır. Örneğin, uçabilen büyücüler, uyku sırasında bedenini terk eden gölge ya da soluğun birtakım olaylar yaşadıktan sonra yeniden çıktığı bedene geri dönmesi, bir insanın aynı anda birçok yerde bulunabilme özelliğine sahip olması, yerden alınıp atılan bir taşın yüz ya da iki yüz kilometre ötedeki bir başka insanı vurabilmesi, yapılan büyüyle insanları ölüme kadar gidebilecek etkileme sürecine inanma konusunda ilkel insanın kafasında en ufak bir kuşku yoktur. Bunların akılcı bir açıklamasını yapması söz konusu değildir, zira geleneksel düşünce yapısına sahip olan tüm toplumların insanları her şeyin yanıtının önceden verildiği bir evrende yaşadıklarından sorgulama kavramından bile haberdar değildirler. Atalar ya da tanrılar öyle demişse öyledir ve bu kuralların istisnai durumlar dışında değişmesi olanaksızdır. Bu olaylar ya da eylemlerin gerçekliğinden hiçbir şekilde kuşku duymamaktadırlar. Doğal olarak modern düşünce yapısına sahip bir insan gerçekleşmesi olanaksız, çelişkiler yumağını andıran inanılması zor böyle bir zihinsel evren karşısında afallamakta ve ne yapacağını bilememektedir. İlkel insandan bu durumu açıklamasını istediğindeyse daha da büyük bir şaşkınlığa düşmektedir. Zira zihninde çelişki kavramı bulunmadığı söylenebilecek bu insan kimi olay ya da eylemleri modern bir insanın doğaüstü güçler olarak nitelendirdiği uğursuz gizemli güçlere bağlamakta, kimileriniyse sıradan şeyler olarak kabul etmektedir. Onun açısından her şey son derece basit, açık ve seçiktir. Başka bir deyişle çelişkiden yoksun bir zihin için bir bakıma yeryüzünde insanın

aklına gelebilecek her şey mümkündür. Her yerde doğaüstü gizemli güçler olduğuna inanan bir zihin için akılcı anlamda bir anormallikten söz edilemez. Dolayısıyla akılcı düşünce penceresinden bakıldığında bu insanların oldukça zengin ancak bir o kadar karmaşık ve içinden çıkılması olanaksız bir düşünce yapısına sahip oldukları görülmektedir.

Buna karşın modern toplumlara ait akılcı düşünce sahibi çok sayıda insanın inanılmaz bir enerji, çaba, zaman harcayarak pek çok ilkel topluluğun zihinsel evrenini nerdeyse tamamıyla çözdükleri, ancak inceleme konusu olan her yeni toplulukla birlikte ortaya aşağı yukarı aynı özelliklere sahip değişik bir modelin çıkabildiği görülmektedir. Başka bir deyişle sistematik düşünce ilkel toplumlara yönelik yeni araştırma ve inceleme yöntemleri keşfetmek durumunda kalmıştır.

*

İlkel toplumların istisnasız hemen tamamında karşılaşılan en temel özelliklerden biri de meydan okuma alışkanlığıdır. Bu özellik genellikle insanlar arası, topluluklar arası ve insanlarla doğaüstü gizemli güçler ya da atalar arasındaki ilişkiler çerçevesinde ön plana çıkmaktadır. Çelişkiden yoksun bu beyin örneğin, arkasında olduğunu düşündüğü gizemli güçler sayesinden hasmını ya da düşmanını bir bez, bir tahta bebeğe sapladığı bir küçük ok, sivri bir nesne aracılığıyla öldürebileceğine inanmakta, bu olay gerçekleşmediğinde hasmını ya da düşmanını destekleyen gizemli güçlerin kendi arkasındakilerden daha güçlü olduğunu düşünmekte ve aynı olayı değişik yöntemlerle arkasına aldığını düşündüğü daha çok gizemli güçle tekrar tekrar denemektedir. Görüleceği gibi bu bir meydan okumadır. Kişi düşmanını koruyan gizemli güçlere meydan okumakta ve onu ortadan kaldırabileceğine inanmaktadır. İlkel insanlar ilke olarak ataları, tanrılaştırdıkları ataları ya da tanrılarına baştan boyun eğmişlerdir. Ancak duruma göre bunlara da meydan okuyabilmektedirler.

Meydan okuma evrensel bir kural olup yeryüzünün her yerinde karşılaşılmaktadır. Modern toplumlar bu kuralı saf dışı edip, ondan kurtulamamışlardır. Herkesin bildiği gibi meydan okumak karşısındakini küçümseyerek, aşağılayarak bir üstünlük taslama bir prestij, saygınlık kazanma biçimidir. Meydan okumak kural olarak her zaman karşı ya da daha büyük bir meydan okumaya yol açar, zira tüm kültürlerde kimse aşağılanmaktan, adam yerine konulmamaktan hoşlanmaz. Prestij, saygınlık, onur gibi değerlere önem veren tüm toplumlar aşağılandıklarında buna daha büyük bir aşağılamayla karşılık verirler. Karşılık veremeyenler rezil olur, onurları zedelenir ve her türlü aşağılanmaya tahammül etmek durumunda kalırlar. İlkel toplumlarda bu aşağılanma ve bir karşılık verememe yani onurunu yitirme, re-

zil olma durumu simgesel anlamda ölmek anlamına gelir. Bu topluluklarda simgesel anlamda ölmek fiziksel anlamda ölmekten çok daha önemlidir. Çünkü bir kez saygınlığınızı yitirdiğinizde bunu yeniden kazanabilmeniz çok zordur. Dolayısıyla meydan okuma sürecinde kişi bunun yaşamına mâl olacağına bilse bile kolay kolay vazgeçmez. Zira yalnızca fiziksel ya da maddi gücüne değil aynı zamanda arkasındaki tanrıların, ataların, gizemli güçlerin desteğine inanır. Ataların yanına rezil olarak, onursuz bir şekilde gitmek mümkün olmadığından mücadeleyi yitirse bile onurunu, saygınlığını yitirmeyecektir. Çünkü en büyük korkularından biri atalarının yanına, özellikle de saygınlığını yitirmiş biri olarak gitmektir/gidememektir, zira atalarının kendilerini rezil eden birini içlerine kabul etmeyeceğine inanır. Dolayısıyla ilkel topluluklar istisnalar ve istisnai durumlar dışında meydan okumaktan kolay kolay vazgeçmezler.

KÜRESEL TERÖR ÇAĞINDA POLİTİK ŞİDDETİN MEŞRULUĞU SORUNU

Armağan Öztürk*

Şiddet hep var oldu. Doğada ve uygarlık içerisinde. Devletle ve egemenlikle beraber veya devletin iktidarıyla mücade edilen her yerde. Şiddetten arındırılmış bir insanlık edimi bulmak hemen hemen olanaksız. Şiddetin bu tarihsel genel geçerliliği onun üzerine düşünüşü de bir hayli zenginleştirmiş durumda. Makalede bu bahsi geçen şiddet literatürünün ancak bir kısmına, sorunsalımızın izin verdiği ölçüde değineceğiz.

Çalışmada ilk hesaplaşacağımız sorun şiddetin politika ve ahlâkla ilgisine yönelik olacaktır. Siyaset şiddeti gerektirir mi, yoksa siyasetin başladığı yerde şiddet sona mı erer? Ayrıca şiddeti ahlâken sınırlamak mümkün müdür meselesine değinmeye çalışacağız. Bu bağlamda haklı savaşla ilgili hatırlatmalar önemlidir. İkinci önemli husus terörle ilgilidir. Bilindiği üzere küresel zamanlar aslında bir savaş çağı olmaktan çok terör çağı niteliğine bürünmüş durumda. Terörün savaşın yerini alması olgusu toplumların kendi içerisinde ve toplumlar arası ilişkiler bakımından geçirmekte olduğu bir dizi büyük ve kalıcı değişikliğin etkisiyle söz konusu oldu. Terör aslında nihilistleşen toplumun bir hastalığı. Düşman belirsizleştikçe savaşlar yerini teröre bırakıyor. Tabii terör kavramının yaygın ve keyfî kullanımı hem devletin hem de sermayenin yararına sonuçlar doğurmakta. İnsanların terörden korktukları bir dünya egemen güçler tarafından daha kolay idare edilebilen bir politik alana karşılık geliyor.

* Yrd. Doç. Dr. Armağan Öztürk, Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Makale içerisinde son olarak İslâmi terör olgusu ele alınacaktır. Bilindiği üzere din terör eylemlerini meşrulaştırma noktasında işlevsel bir öneme sahiptir. Din ve tanrı uğruna verilen savaşlar savaşı kutsallaştırır. Bu uğurda ölenler şehit kimliğiyle donatılarak ölümsüzleştirilir. İslâm da bu genel yargının dışında bir terminolojiye sahip değil. Allah yolunda savaş, yani cihat hem Kuran'da hem de dinin diğer kaynaklarında açıkça övülür. İslâmi terör ise bu teolojik gerçek ile isyan veya hak mücadeleleri arasındaki yapısal devamlılıkta olgunlaşır. Modern dünya karşısında yürütülen mücadele dinî kavramlarla meşru ve makul hale getirilir (Kirman, 2004: 328). Makalede ayrıntılı bir şekilde ortaya konulacağı üzere İslâm köktendinciliği ve İslâmi terörizmin tarihi dinin ilk dönemlerine kadar geri götürülebilir. Güncel gelişmeler ve küresel şiddet çağına damgasını vuran İslâmi terör ise hem Selefî düşüncenin popülerleşmesi hem de böylesi bir dönüşümü mümkün kılan siyasi tarihteki bazı gelişmelerle yakından ilgilidir.

ŞİDDET ÇAĞI: MAĞDURLARIN ZALİMLİĞİ VE ZALİMERİN ZALİMLİĞİ

Şiddetin apaçık bir gerçek olduğu düşünülür genellikle. Şiddeti diğer olgu ve olaylardan ayırt etmek kolay gibi görülür. Çünkü kendine ve başkasına zarar vermektir şiddet. İncitir, acıtır ve yok eder. Ancak meselenin derinlerine indikçe şiddeti hayatın normal akışındaki diğer eylem ve edimlerden ayırt etmek giderek daha zor hale gelir. Her şeyden önce her türlü güç kullanımı şiddet midir sorusunun yanıtı açık değildir (Öztürk, 2007-8: 115). Ayrıca şiddet hemen her zaman bir ilke veya değerin aracıdır. Şiddet meşrulaştırıldığı için onu meşrulaştıran değerden ayrı düşünüp değerlendirme yapmak oldukça zordur (Moses, 1996: 34; Hobart, 1996: 53).

Şiddetin hayatla iç içeliği, bir anlamda akışkanlığı onu ontolojik anlamda kurucu bir niteliğe dönüştürür. İnsan doğasının şiddete eğilimli olduğu (1), iktidar ve siyasetin şiddetten ayrı düşünülemeyeceği (2), şiddetin insanı özgürleştirdiği (3), uygarlığın tarihinin aslında şiddetin tarihi olduğu (4) savları şiddetin toplumsal gerçekliğin düşünsel inşasındaki temel malzemelerden biri olduğunu gösterir (Öztürk, 2007-8: 116).

Bu iddialar içerisinde özellikle iktidarla şiddet arasında kurulan bağlantı siyaset teorisi bakımından oldukça önemlidir. Otorite tesisi ve mevcut otoritelerin devamı çoğu kez şiddetin başlıca araç olduğu araçsal akılcı bir düzlemde söz konusu olur (Arendt, 2003: 10-1, 46-8). İktidarla şiddet arasındaki ilişkisellik arttıkça devletin bekası dışındaki her şeyi bu bekanın aracı haline getiren bir düşünme tarzı ön plana çıkar. Bahsi geçen mantık aynı zamanda özgürlükler karşısında güvenlikçi bir paradigmaya da işaret eder (Öztürk, 2007-8: 118). İktidar şiddetle siyaseti olanaksız hale getirir.

Gücün yıkıcı etkisi karşısında söz yerini sessizliğe, çoğulculuk ise tekliğe bırakır.

İktidar ile şiddet arasındaki ilişki linç ve faşizm gibi konu başlıkları özelinde ezen-ezilen ilişkisini yeniden ele almamıza yol açacak düzeye ulaşır. Şiddet sistemin sorgulanmasını engelleyen her türlü eylemde kendini tekrar eder. Faşizm şiddet yoluyla kendini yeniden üreten engelleyici siyasi pratiklerin ideoloji düzeyine çıkmış halinin adıdır. Faşizmin inşasıyla birlikte muhalif kesimler hiyerarşiye eklemlenmiş kitle ruhu ve devlet terörüyle ezilir. Devletin izniyle devlete paralel bir şekilde oluşturulan paramiliter unsurlar şiddet gören öznenin ne kadar kolay bir şekilde şiddet gösteren özneye dönüştüğünün kanıtı niteliğindedir. Bir kez faşist bir iklim kurulduğunda linç kaçınılmaz hale gelir. Kitleler iktidarın önüne attığı iç düşmana yok edici bir hırsla saldırırken iktidarın kendisinden kaynaklanan tüm mağduriyetler ve hak kayıpları unutulur (Freire, 2006: 62; Poulantzas, 2004: 369-395; Paker, 2006: 32-3; Öztürk, 2007-8: 120).

Şiddetin iktidar, linç ve faşizmle olan ilişkisi bir anlamda onun sonuçlarıdır. Şiddet tartışması sonuçlardan nedenlere doğru kaydırıldığında ise karşımıza kapitalizm ve erkeklik meselesi çıkar. Şiddet erkeğin toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki baskın ve ezici konumunun temel enstrümanıdır. Şiddet çoğu kez erkeğin şiddetidir. Tüm ataerkil ve patriarkal ilişkiler bu şiddet sayesinde devam eder. Ayrıca hem siyasi tarihi hem de toplumsal tarihi yıkıcı bir şekilde değiştirip dönüştüren savaş olgusu erkeğin başat özne olduğu bir düzlemde sonuç doğurur (Connell, 1998: 153-4; Yeğenoğlu-Coşar, 2003: 212-3, 225; Öztürk, 2007-8: 120-1). Tabii şiddet erkek için sadece iktidar kurmakta kullandığı bir enstrüman değil, aynı zamanda kendi kimlik inşa sürecinin vazgeçilmez bir ögesidir. Heteroseksüel erkek kimliği ve bu kimliğe paralel bir şekilde olgunlaşan ayırımcı dil şiddeti hem olgular hem de simgeler düzeyinde sürekli bir şekilde motive eder (Öztürk, 2007-8: 121-2).

Kapitalizm şiddetin nedenlerini ele alan bir soruşturmada en az erkeklik kadar önemli bir mevzuya karşılık gelir. Çünkü kapitalizm kurumsallaştırdığı sömürücü pratikler aracılığıyla şiddete maddi bir zemin yaratır. Şiddet aracılığıyla yoksun kılınan şey insanın özgürlüğüdür. Ayrıca kapitalizme rasyonelliğini veren rekabet ve *homo economicus* kavramları kontrollü bir savaş stratejisinin unsurlarıdır. Bu bağlamda bir noktanın altı yoğun bir şekilde çizilebilir. Kapitalizm her durumda savaşa yol açar önermesini kanıtlamak hiç de o kadar kolay değildir. Çünkü kapitalizm karşılıklı ticaret ve dolayısıyla karşılıklı bağımlılığı ön plana çıkarabilir. Herkesin diğer herkese ihtiyaç duyduğu küresel ekonomi politik savaşı herkesin kaybedeceği bir olgu düzeyine indirgeyebilir. Ancak kapitalizm içerisinde rekabet

olgusunun çatışmacı bir toplumsal iklim yarattığı da açıktır.[1] Bu nedenle savaş belki kapitalizmin doğrudan bir sonucu değildir, ama verili eşitsizlik koşulları ve kapitalizmin işleyiş biçimi savaşı makul ve mümkün hale getiren bir siyasi iklimle kolaylıkla buluşabilir.

Kapitalizm-şiddet ilişkisini savaş üzerinden değil de disiplin kavramı bağlamında ele aldığımızda karşımıza daha bereketli bir olgusal zemin çıkar. Çünkü Weber'den Foucault'ya kadar modern sosyoloji literatüründe yoğun bir şekilde işlendiği üzere kapitalizm disiplini ve standartlaşmayı dayatan bir çalışma etiği yaratır (O'Neill, 2007-8: 233-252). Bu bahsi geçen etik hapsetme, kapatma ve gözetim üzerinden önce tüm çalışma ilişkilerini, ardından da hemen tüm toplumsal ilişkileri iktidara ve onun şiddetine bağlar (Foucault, 2006: 91-4). Herkesin gözetlediği ve gözetlendiği bu modern kapitalizm koşulları aşırı teknikleşme ve kayıtsızlık altında *kötülüğü sıradanlaştırır*. Arendtçi anlamıyla kötülüğün sıradanlığı totaliter mantığın yarattığı temel sorunlardan biridir. Özel alan ile kamusal alan arasındaki ayırımın koyboldüğu tiransız tiranlık koşullarında insanlar düşünme ve muhakeme yetilerini yitirirler. Kötülük hayatın normal akışını hemen tümüyle kaplar (Arendt, 2003: 97; Arendt, 2012: 294).

Bu hususta son olarak kapitalizmin kuruluş süreci ile şiddet arasındaki bağlantıya değinmek gerekir. Tarihsel sosyoloji literatüründe pek çok mesele –özellikle çitleme hareketi yoluyla İngiltere'de kapitalizmin yerleşmesi, tarım toplumların çözülmesi ve yoksulluk yasalarının tasfiye edilerek serbest piyasanın inşa süreci– açıkça gösterir ki kapitalizm devlet şiddeti aracılığıyla hegemonik bir toplumsal-ekonomik sisteme dönüşmüş durumdadır. Bu son hatırlatma bağlamında rahatlıkla denilebilir ki kapitalizmin tarihi onun önündeki engelleri kaldırma adına yapılan devletin şiddet tarihidir.[2]

Şiddetin yapısal bir kerte içerisinde anlam kazandığı bağlam ise militarizm olarak adlandırılabilir. Militarizm şiddeti yücelten tüm norm, değer ve anlayışların toplamıdır (Belge, 2012: 125-6, 147-150). Militarist yapının bireyi ölmeyi ve öldürmeyi meşru görür. Şiddet araçlarının kullanımı noktasında ilkesel bir itiraz içerisinde değildir (Altınay, 2009: 144-5, 160-1). Daha çok barış zamanlarında olgunlaşan ve milliyetçiliği beslediği ölçüde ondan da beslenen militarizm tüm toplumu, ama özellikle de toplumun alt katmanlarını etkisi altına alır. Militarizmin şiddeti normalleştiren dili ezilen kesimin dili olur (Saigol, 2013: 232-241). Erkek çocukların sosyalleşme süreçleri bağlamında ilgili dil askerî değer ve davranış kalıplarının

[1] Savaş ve kapitalizm tartışması için bkz. Mann (2013).

[2] Devletin şiddet yoluyla yürüttüğü kapitalizm inşa süreci için bkz. Polanyi (2014); Moore (2003: 29-70).

sivil olan içerisinde yeniden üretimini teşvik eder (Belge, 2012: 150-1). Bu şiddet dili aynı zamanda ulus devletin homojen yapısını yaratan aynılaştırıcı pratiklerin de dilidir. Devlet istikrarının sağlanması noktasında da işlevsel bir araca karşılık gelen militarist dünya tasarımı, ötekini korkulacak bir nesneye ve tehditkâr bir unsura dönüştürerek politikayla akıl arasındaki bağları zayıflatır. Bu noktadan sonra politika hemen tamamiyle duyguların kontrolüne girer (Altınay, 2013: 221-2; Taşkale, 2015: 60-1).

Şiddetin anlamı üzerine düşünceleri nedensellik içerisinde ele aldığımızda ortaya çıkan tablo siyaset-şiddet ilişkisini irdelememizi kolaylaştırır. Bahsi geçen kolaylaştırıcı etkinin de yardımıyla önce şiddetin etik politik savunusu tartışmaya açılabilir. Schmitt'in politik felsefesi şiddet ile siyaset arasındaki ilişkisinin varoluşsal bir açıklamasını sunar okuyucusuna. Schmitt siyasetin arkasında dost-düşman ayırımını görür. Düşman olmadan dost olamaz. Dost olmadan ise toplumsal birlik kendini siyasal bir kertede açamaz. Dost karşısında düşman ötekiye veya toplum içerisindeki yabancıya karşılık gelir. Fiziksel yok etme dâhil olmak üzere her türlü dışlayıcı, ötekileştirici, ayırımcı ve çatışmacı eylem biçimi dost-düşman ikiliğinin olağan maddi zeminine karşılık gelir. Dostu düşman karşısında tanımlayan şey düşmana karşı dışlayıcı tutumu ve kendi içerisindeki birliğidir (Schmitt, 2006: 46-7; 67). Birlik türdeşliğe işaret eder. Türdeşliğin niteliği veya kökeni meselesini önemsemeyen düşünür siyasal olanın devlet karşısındaki önceliğinin altını yoğun bir şekilde çizer. Birlik yoksa siyasal olan ve dolayısıyla devlet de söz konusu olamaz (Norris, 1998: 81; Schmitt, 2006: 39).

Düşmanı kalıcı bir ötekiye dönüştüren Schmitt düşüncesi siyaset ve hukuk yoluyla ötekiye yönelik şiddeti kurumsallaştırır. İstisna hali, olağanüstü hal ve egemen diktatör kavramlaştırmaları ilgili kurumsallığın başlıca izlekleridir. Şiddetin kime ne kadar uygulanacağı noktasında egemen diktatör tek karar verici makama dönüşür. Egemenliği normların üstünde veya dışında bir yerde kurgulayan Schmitt düşüncesinde düşmana yönelmiş şiddet ön görülemez ve keyfî niteliktedir (McCormick, 1998: 220-4; Öztürk, 2015: 513-514).

Neoliberalizmi yeniden üreterek hayata geçiren küresel reel politik içerisinde Schmitt'in tezlerine olan ilgi artmıştır. Özellikle Leo Strauss dolayımıyla yeni sağı besleyen muhafazakâr ve müdahaleci dil dost-düşman ayırımını teröre karşı küresel savaşta kullanma eğilimindedir. Özel olarak Bush doktrini genel olarak ise yakın dönem Amerikan siyaseti Schmittci anlayışı pratik düzeyinde yeniden üretir (Luban. 2010: 6; Yaşlı, 2004: 30-1; Öztürk, 2015: 514).

Schmitt de olduğu üzere mevcut düzeni sağlamlaştırmak için şiddet olumlanabileceği gibi anarşist ve Marksist akımlarda karşımıza çıktığı üze-

re düzeni yıkmak adına da şiddet savunusu yapılabilir. Bu son bağlam bakımından şiddet uygarlaşırken kaybettiğimiz otantik doğamıza dönmemizi sağlar. Öldürme olanağını da içerisinde barındıran kötülük yapma imkânı içgüdüsel kişiliğin ön plana çıkması olarak da yorumlanabilir (Crowder, 1999: 188; Öztürk, 2007-8: 122). Şiddet yasağı her türlü düzenin kurucu ilkesi olduğundan şiddet kullanımı yoluyla baskıyı ortadan kaldırmak mümkündür. Şiddet insanı özgürleştirir tezi kişinin şiddet yoluyla kendini yeni bir başlangıca doğru yenilemesi olanağını da içerisinde barındırır (Camus, 1990: 46-, 158-9, 261-2). Beliren bu yeni insan aynı zamanda yeni bir düzenin kurucu öznesidir.

Şiddet yoluyla yeninin vücuda gelmesi süreci birtakım duraklardan geçerek olgunlaşır. Başkaldırma, intikam ve adalet yeni insan ve yeni insanlığı yaratacak büyük dönüşümün unsurlarıdır. Başkaldırarak hem haksızlığa karşı çıkmış hem de dolaylı yoldan olsa kendi hak ölçütümüzü ortaya koymuş oluruz. İsyan olmaksızın adalet gerçekleşemez. İsyan kötülüğü yok ederek gerçek barış ve gerçek adaleti mümkün kılan zemini ortaya çıkarır (Camus, 1990: 11-5; Solomon, 2004: 27; Öztürk, 2013: 34-5). Adalete şiddet olmaksızın ulaşmak imkânsızdır. Çünkü adalet merhametten farklı olarak içerisinde şiddeti, intikamı, öfkeyi ve dışlamayı içerisinde barındırır. Adaletsizlik karşısında duyduğumuz nefret ve değersizlik hissi bizi adalet adına bir şeyler yapmaya iten temel motive edici unsurdur (Solomon, 2004: 66-8, 155-6; Gordon, 1987: 45-7; Öztürk, 2013: 35).

Daha iyi bir dünyaya ulaşma yolunda intikama duyulan özlem Nietzsche'nin kavramlaştırması bağlamında aynı zamanda bir hınç eylemidir. En derinden bastırılmış intikam özlemi hıncın arkasındaki katalizör güçtür. Hınç duyarak intikam isteyen insanla adaleti arzulayarak intikam isteyen insan pek çok noktada aynı şeyi duyumsar. Ancak hınçta belirgin bir iktidarsızlık ve eylemsizlik vardır. Zayıflığın ortadan kalkacağı ve adaletin gerçekten de tesis edileceği bir dönemi içten içe arzulayan hınç dolu insan intikamını hayata geçirme noktasında yeterince aktif bir pozisyonda değildir (Nietzsche, 1989: 33-4, 46-7).

Daha iyi bir dünya kurma noktasında şiddetin zorunlu bir unsur olduğuna dair inanç Marksizm başta olmak üzere devrimci ideolojileri ciddi ölçüde etkilemiştir. Marx ve izleyicileri mevcut düzene alternatif yaratmanın zor kullanımdan geçtiğini düşünme eğilimindedir. Ayrıca devrimlerle iş başına gelmiş burjuvazi sınıfının yarattığı siyasi ve hukuki yapı özgürleştirici niteliğini kaybettiğinden şiddetin sadece gerekli değil aynı zamanda meşru olduğu kabul edilir. Şiddet meşru görüldüğü için kullanılan kavramlar da farklılaşır. Mesela Marksistlere göre devrimci şiddet aslında şiddet değil

karşı şiddettir. İşçi sınıfının yaptığı burjuvazinin şiddeti karşısında kendini korumaktan ibarettir (Brenkert, 1998: 218-235; Öztürk, 2007-8: 124).

Anarşizm ve Marksizm gibi ideolojilerin sözcülüğünü yaptığı şiddeti ahlâkileştiren bakış açısı kendiliğinden bir şekilde şiddet kullanım koşullarını haklı hale getirmez. Bu bağlamda haklı savaş başlığı altında masumların durumu, savaşın amacı ve şiddetin araçları hakkında ayrıca birşeyler söylemek gerekir. Haklı neden, meşru otorite ve doğru amaç gibi unsurlara atıfla şiddet tartışmasını etik politik bir duyarlılıkla yeniden ele aldığımızda bir sonraki bölümdeki terör meselesini de ilgilendirecek kesinlikte bazı sonuçlara ulaşırız: Şöyle ki masumların öldürülmesini engellemeye yönelik tüm teorik açılımlarda bir muğlâklık sorunu vardır. Şiddetin haklı neden ve meşru otorite üzerinden değerlendirilmesi bahsi geçen sorunu daha da derinleştirir. Çünkü şiddet aslında sadece insanların değil aynı zamanda nedenlerin ve farklı meşruluk taleplerinin de çatışmasıdır. Bu nedenle bize yönelmiş şiddet meşru değilken bizden kaynaklanan şiddet makul görülür. Hangi örgütün terör örgütü konusunda anlaşamamız da ihtimal ki aynı nedenle ilgilidir.

Siyaset felsefesi tarihi içerisinde meşru şiddeti öyle olmayandan ayırt etme noktasında sayısız ölçüt ve kuram geliştirilmiştir. Mesela MacIntyre'a göre savaş ancak daha büyük bir kötülüğe engel olduğu müddetçe meşru kabul edilebilir (MacIntyre, 2001: 21-4). Bir tür ehven-i şer siyaseti olan MacIntyrecı yorum şiddeti en kötü olandan bir önceki seçenek olarak kodlar. Ancak en kötü olanın tam olarak neye karşılık geldiği meselesi çok da açık olmadığından daha büyük bir şiddetten kaçınmak adına şiddet uygulama seçeneği anlamlı sonuçlar doğurmayabilir (Öztürk, 2007-8: 126).

20. yüzyıl liberal siyaset felsefesine önemli ölçüde katkı sunmuş iki düşünürün, Rawls ve Berlin'in yürüttüğü tartışmalarda da bu mesele irdelenir. Ulaşılan sonuç MacIntyre'a benzerlik gösterir. Rawls savaşı öz savunma ve ağır insan hakları ihlalleriyle ilişkilendirir. Varlığımıza ve başkalarının varlığına yönelik telafisi mümkün olmayan açık saldırılarda bahsi geçen fiilî durum veya tehlikeyi önlemenin son çaresidir şiddet (Rawls, 2006: 85). Göreceliği ve çoğulculuğu olumlayan Berlin'e göre de meşruluğun oldukça geniş bir içerikle yorumlanması gerekir. Ama Nazi şiddeti örneğinde somut bir içeriğe kavuştuğu üzere hiçbir durumda meşru olmayan davranış biçimleri ve yaşam tarzları da vardır. Ahlâki minumum olmazsa insanca bir yaşam da söz konusu olamaz. Şiddetin o asgari yaşam standartlarına müdahale etmemesi gerekir. Ancak bizi en kötüye doğru sürüklenmekten koruyan bu ahlâki minumumun içeriği Berlin'in düşünüşü içerisinde ayırt edici bir içerikle ele alınmamıştır (Berlin, 1997: 13-6; Berlin, 2009: 54; Öztürk, 2016a: 115).

Bu mesele üzerine Grotius'un yorumu ise derecelendirilmiş bir meşruluk teorisi üzerine bina edilmiştir. Şöyle ki, düşünüre göre direnme hakkı doğaldır. İnsanlar tanrının buyrukları ve doğal hukukla bağdaşmayan eylemler karşısında kamu otoritesine direnir. Ama bu direniş ölçülü veya sınırlı olmalıdır. Direnme hakkının kamu düzenini tümüyle ortadan kaldıracak şekilde kullanılması hakkın kötüye kullanılmasıdır (Grotius, 2011: 59-60). Görüldüğü üzere Grotius direnme hakkından bir devrim hakkı teorisi çıkarmaz. Ölçülü üslup amaçlara paralel bir şekilde araçların yorumlanması noktasında da kendini gösterir. Haklı olmak aracı da haklı çıkarmaz. Ayrıca düşman insanlık dışı bir kategori değildir. Düşmanlara karşı dahi yapılmayacak şeyler vardır. Mesela verilen sözleri tutmak gerekir. Sözün tutulması doğal hukuku, yani insanı insana bağlayan en temel bağlardan birini korur (Grotius, 2011: 314-5; Öztürk, 2015: 517).

Şiddet-meşruluk tartışmasının bir sonraki önemli durağı ihtimal ki masumiyettir. Asgari ahlâk ve insan hakları kavramları öncelikle masum özneyi korumayı amaçlar. Masum özne savaşa katılmayan ve silâh kullanmayan herkesi kapsar. Bu nedenle asker ile sivil arasında ayırım yapmayan her savaş haksızdır. Vitoria gibi bazı düşünürler askeri, sivilden ayırt eden meşruiyet çizgisinin dahi yetersiz kalabileceği kanaatindedir. Askerlerin çoğu da masumdur çünkü. Savaşın hakkaniyetiyle ilgili ayrıca bir karara varmadan, hattâ bu hususta bir bilinç dahi geliştirmeden sadece verilen emirleri uygular asker (Akal, 2003: 12-21; Öztürk, 2007-8: 126).

Şiddet tartışmasını sonuca bağlarken iki hususun altı özenle çizilmelidir: Savunma ile saldırı arasındaki sınır oldukça muğlâk bir içeriğe sahip. Şüphesiz ki herhangi bir anda şiddet uygulayan birini böyle bir davranış sergilemeyen bir diğer kişiden ayırt etmenin güçlüğü yol açmıyor bu karmaşaya. Kimin şiddet uyguladığını tespit etmek kolay. Ancak şiddeti tarihin içerisinde ve neden-sonuç ilişkisi içerisinde ele aldığımızda karmaşık bir tabloyla karşı karşıya kalıyoruz. Şiddet uygulayan özne genelde daha önce kendisi de şiddete maruz kalmış bir kişi veya kesim oluyor. Bu nedenle hemen herkes şiddet konusunda kendisini haklı görmekte. Benim terörist diye adlandırdığım bir grup bir başkası tarafından özgürlük savaşçısı olarak görülebiliyor.

Bir diğer çözümsüz husus siyaset-şiddet ilişkisiyle ilgilidir. İhtimal ki siyaset ikna ve zorun toplamıdır. Bu nedenle sadece şiddetle veya sadece konuşarak siyaset yapmak olanaksız. Demokratik siyasetin şiddeti dışladığını biliyoruz. Medeni memleketlerde siyaset öldürerek yapılmıyor. Ama bu steril koşullarda bile ötekileştirmeyi engelleyemiyoruz. Başta seçimler ve seçim kampanyaları olmak üzere neredeyse her siyasi olayda dışlama, çatışma ve sözel şiddet var. Silâhların yerini kelimeler almış durumda. Ama

şiddet devam ediyor. Demek ki siyaset şiddetten arındırılamıyor. Tıpkı tümüyle şiddete özdeş kılınamadığı gibi.

TERÖR ÇAĞI: NİHİLİZMİN SÖNMEYEN ATEŞİ

Şiddet konusundaki belirsizlik özel bir şiddet türü olan terörü de etkiler. Terörün öznesi, amacı ve yöneldiği nesne gibi hususlar bakımından terör üzerine literatür çok sayıda birbiriyle çelişen bakış açısı ve tanımı içerisinde barındırır (Laqueur, 1987: 12-3; Öztürk, 2015: 509). Terörün devletle olan ilişkisi bu bahsi geçen karmaşayı daha da yoğun bir hale getirir. Özellikle küresel dünyada terör açık savaşı ikame eden bir unsura dönüşmüştür. Devletler reel politiğe şekil verme noktasında ve (veya) rakip devletleri zor durumda bırakmak için terör örgütlerine yardım ederler. Terör örgütü hemen her durumda onu himaye eden bir veya birden fazla devletle birlikte söz konusu olur. Bu bağlamda devletlerle terör örgütleri arasındaki ilişki son derece yapısal bir karaktere sahiptir (Ünsal, 1996: 557; Öztürk, 2015: 510).

Terör kavramının muğlâk ve geniş bir içerikle kullanımı toplumsal mücadelelerle terör arasındaki farkı belirsiz hale getirir. Sistemik olmayan tüm eylem biçimlerini ve (veya) rejimin meşruluk ölçütleriyle çatışma halindeki iddiaları tümüyle terör olarak adlandırmak ilgili karışıklığı daha da derinleştirir. Terörizm kavramı sadece barışçıl olanla olmayan arasındaki farkı tartışmalı hale getirmez, aynı zamanda barışçıl olmayan politik eylemleri tek bir başlık altında toplar. Komplo, gerilla savaşı, yasa dışı gösteri ve halk ayaklanması gibi aslında birbirinden farklı amaç ve içeriklere sahip eylemlerin tamamı terör çatısı altında birleştirilir. Terör kavramı üzerinden yapılan bu birleştirici okuma olgular arasındaki farkı anlaşılmaz hale getirdiği için siyasal sosyolojik anlamda sorunludur (Sommner, 2012: 15-6, 19-21; Öztürk, 2015). İlgili sorun başka sorunları da beraberinde getirir. Mesela terör ve terör örgütü ifadeleri şiddetin planlı ve kasti bir şekilde gerçekleştiği yönünde bir algı yaratır. Oysa toplumsal hareketler tarihi bakımından şiddetin ortaya çıkışı çoğu kez kontrol edilmez ve kendiliğinden bir niteliğe sahiptir. Öznelerin rejim ve şiddetle ilgili kararları ne olursa olsun şiddet nadiren tasarlanarak hayata geçirilir (Sommner, 2012: 25-8; Öztürk, 2015: 524).

Terörizmle ilgili bir diğer önemli husus bu kavramın pejoratif niteliğinde somut bir içeriğe kavuşur. Terör ve terörist ifadeleri eylemin öznesi tarafından genelde kabul edilmez. Şiddet eylemini gerçekleştiren kişi veya gruplar değil de, eyleme muhatap olan kesimler şiddeti terör olarak görür. Bir grubu terörist ilân ettiğimizde veya şiddet eyleminin aynı zamanda bir terör eylemi olduğunu söylediğimizde dolaylı yoldan da olsa haksız savaşa işaret ederiz. Olumlanmayan şiddet terör adıyla kavramsallaştırılır.

Şüphesiz ki bu genel eğilimin aksine bir şekilde terörün olumlu anlamda kullanıldığı ve terör uygulayan öznenin yaptığı eylemden övgüyle bahsettiği olaylar da söz konusudur. Robespierre'in iktidarı kontrol ettiği 10 Mart 1793 ile 28 Temmuz 1794 arasındaki Jakoben diktatörlük dönemi devlet terörünün yoğunlaştığı bir konjonktüre karşılık gelir. Bu dönemde devrimci öznenin başlıca siyasal eyleminin terör eylemi olduğu yadsınamaz. Hattâ devrim için terörün gerekli olduğu yönünde belli başlı aktörler arasında genel bir mutabakat vardır (Laqueur, 1987: 11-2; Tilly, 2004: 8).[3] Ulusal birliğin yeniden kurulması, karşı devrimin önlenmesi, açlık ve düşman saldırısına karşı lojistik imkânlarının Devrim lehine düzenlenmesi noktalarında Jakoben devlet terörü oldukça başarılı olmuş, terör ve olağanüstü halin yarattığı şiddet ortamından modern Fransa doğmuştur (Maintenant, 2005: 113, 125; Baker, 2001: 47-50; Öztürk, 2015: 521).

Devrim üzerinden terörü gerekli gören dil Bolşevik Devrimi için de söz konusudur. Aynı zamanda Kızıl Orduyu da komuta eden Troçki, Kautsky'ye yönelik olarak kaleme aldığı polemikte özel mülkiyetin ilgası için diktatörlük, diktatörlük için ise terörü meşru bir araç olarak görür. Ona göre terör devrimci düzenin kurumsallaşmasını sağlayan en önemli enstrümanlardan biridir (Troçki, 2008: 79-80, 83-4; Öztürk, 2015: 522). Terör sansür, idam ve çalışma yaşamının askerîleşmesi gibi edimlerde somut bir içeriğe bürünür. Devrim için terör nosyonu bağlamında Bolşeviklerin Jakobenleri Bolşevik Devriminin Fransız Devrimini izlediğini söyleyen Troçki terörü açıkça olumlar (Troçki, 2008: 116-120, 196, 202-3; Öztürk, 2015: 522).

Terör-özne ilişkisine yönelik hatırlatmalardan sonra terör ile güvenlik arasındaki yapısal devamlılık tartışmaya açılmalıdır. Bu bağlamda terörün daha çok güvenlikçi söylem içerisinde sorunsallaştırıldığı iddia edilebilir. Güvenlik ihtiyacı ile ulus devlet ve (veya) güvenlikçi söylem ile neoliberal küresel siyaset tarzı arasındaki ilişkiyi irdelemeden terörün neden ve nasıl bu denli önemli bir siyasi olay haline geldiği meselesini kavramamız hiç de kolay değildir. Güvenlikçi paradigma özelinde önce liberal devlet üzerinde durulabilir. Liberal devlet en azından teorik düzeyde özgürlükle güvenliği dengelemeyi amaçlar. Çünkü özgürlüğe dayalı temel nosyon negatif karakterdedir. Bireyin özgürlüğü müdahalenin yokluğuna bağlıdır. Müdahaleden arındırılmış bir özel alanın tesisi noktasında ise otorite zorunludur. Ancak uygulamada özgürlüğü güvenlikle dengeleme amacı özgürlüğü korumak adına her türlü güvenlik tedbirinin alındığı, dolayısıyla özgürlüklerin askıya alındığı fiilî bir durumla sona erer. Liberal ilkenin hüküm sürdüğü yerlerde meşruluğunu özgürlüğü koruma nosyonundan alan devlet şiddeti normal hale gelir (Neocleous, 2012: 16-7, 19-22; Öztürk, 2015: 515). Belki

[3] Fransız ve Rus Devrimlerinde şiddet kullanımı için bkz. Öztürk (2014); Öztürk (2016).

de bu nedenle olağan durumla olağanüstü durum arasında yapılan ayırım keyfîdir. Agamben'in de haklı bir şekilde belirttiği üzere kural her durumda istisnayla birlikte var olur. Özgürlük özgürlüğü askıya alan şiddetten bağımsız bir şekilde düşünülemez. Bu düzende özel-kamusal ayırımı dâhil olmak üzere her türlü ayırım ve yasal sınırlama anlamsız hale gelir (Agamben, 2001: 104-6; Agamben, 2005: 50). Küresel siyaset koşullarında, özellikle de 2001 sonrası konjonktür bakımından gelişmiş dünyada hükümetlere verilen pek çok yetkinin kalıcı hale gelmesi tesadüf değildir. Her türlü toplumsal ve politik eylem kolaylıkla terör başlığı altında değerlendirilebilmekte ve devletler terörle mücadele adına neredeyse sınırsız bir müdahale gücüne kavuşmaktadır (Neocleous, 2012: 21, 33, 41, 43; Öztürk, 2015: 515).

Özellikle Amerikan siyaseti bakımından şiddeti meşrulaştıran güvenlikçi bakış küresel çağın postmodern koşullarıyla sınırlı değildir. Bugün küreselleşme ile terör arasındaki bağlantının bir benzeri yakın zamana kadar soğuk savaş ile totalitarizm arasında söz konusuydu. Sovyetler örneğinde somut bir içeriğe bürünen totaliter-komünist dünya özgürlük ve demokrasi düşmanı olarak görülürdü. Şeytanlaştırılmış ve ötekileştrilmiş komünist-totaliter dizge şiddetin ve devlet terörürün somutlaşmış haliydi (Neocleous, 2012: 84-5, 89-91; Öztürk, 2015: 516).

Geçmişte totalitarizmi bugünlerde ise terörizmi özgürlük önünde engel olarak gören anlayışın verdiği temel mesaj korkuyla ilişkilidir. Dünyanın tehlikeli ve güvensiz bir yer olduğunu vurgular güvenlikçi söylem. Bahsi geçen dilin kalıcı hale gelmesiyle korku imge olmaktan çıkarak gerçekliğe dönüşür. Terör örgütlerinin kin ve umutsuzluğuna paralel bir şekilde sonuç doğuran terörle mücadelenin yarattığı korku ve güvensizlik hali küresel dünya içerisinde nihilizmi besleyen temel kaynaklardan biridir. Terör örgütleri kendilerini ve düşmanlarını yok etmeye çalışırken korkunun genelleşmesine yol açar. Terörle mücadeleyle kendini meşrulaştıran devletin güvenlik aygıtı da terör üzerinden insanları korkuya mahkûm ederek korkunun toplumsal hafıza üzerindeki ağırlığını artırır. Terör çağı ile güvenlik çağının iç içe geçmesi bu nedenle hiç de şaşırtıcı değildir. Terör de güvenlik de aynı sonuca, korkuyla beslenen politik nihilizme hizmet eder (Diken ve Taşkale, 2010: 119-122, 132-4; Öztürk, 2015: 516).

Terörizm çağı belirsizlik ve şüphenin sosyolojik durumu belirlediği bir çağdır. Bu çağda her şey sonu gelmez bir şekilde birbirinin yerine geçer. Özgürleşme iyiliğin yanında kötülük de yaratır. Zevkler ve geleneklerin yanında felaketler ve cinayetler de özgürleşir. Doyuma ulaşan ama doğuramayan, hızlanan ama denetlenemeyen bir dünya gerçekliği ön plana çıkar.

Korku ve belirsizlik arttıkça hedefsizlik, kendinden geçme ve hız da artar (Baudrillard, 1995: 9-11, 33-6, 103).

Gerçek olan ile olmayan arasındaki farkın belirsizleşmesi tüm sistemi terör üreten bir mekanizmaya dönüştürür. Bu nedenle içerisinden terörün de çıktığı modern şiddet aslında aşırı çağdaşlığın yarattığı bir şiddettir. Medya ve televizyon şiddeti görselleştirerek her yere yayar. Bu durum aynı zamanda terörün yapısal bir kertede kendini yeniden üretmesi anlamına da gelir (Baudrillard, 1995: 43, 73-4, 99). Terörün kapitalist ve emperyalist sistemi hedef aldığı iddiası da bu meseleye dair pek çok iddia da bir benzeri görüldüğü üzere gerçek dışı bir karaktere sahiptir. Çünkü terör ikna olasılığını ortadan kaldırarak toplumsala saldırır. Emperyalist-kapitalist sistemin kamusal ve toplumsal olana yönelik yıkıcı etkisi terör örgütleri aracılığıyla devam eder (Baudrillard, 1991).

Terörle mücadele edenlerin yarattığı terör bu kavramın özellikle Batılı güçler tarafından bir propaganda ve denetim aracı olarak kullanıldığı şüphesini güçlendirmektedir. Şiddetin nasıl ortaya çıktığı üzerine derinlemesine değerlendirmeler yapmayan bu anlayış terörle kapitalist-emperyalist sistem arasındaki ilişkiyi de tartışmaya açmaz. Konuşulmayan şeylerin fazlalığı aşırı yanlılığın ve teori kurma noktasındaki zayıflığın işaretleri sayılabilir (Amin, 2010: 271-283; Herman ve O'Sullivan, 1999: 50-1; George, 1999: 105-6). Eleştirel terör literatürün şekillenmesine ciddi ölçüde katkı sunmuş Chomsky'nin çalışmaları Batı lehine sonuç doğuran bu yanlı tutumun ayrıntılandırılması yardımcı olan bir içeriğe sahiptir. Chomsky, mesela ABD'nin kendi benzersiz üstün konumunu devam ettirmek adına bir az gelişmişlik literatürünü devreye soktuğunu iddia eder. Az gelişmişliği kaçınılmaz bir evre olarak sunan ilgili söylem dünyanın pek çok halkını bu yolla gelişmiş dünyaya mecbur hale getirir. Bağımlılık ileri kapitalist ülkelerin gelişmekte olan ülkelere uygun gördüğü düzenin temel ilkesidir. Başta ABD olmak üzere gelişmiş dünyanın üyeleri kendisine bağımlı bu az gelişmiş dünyayı kendi menfaatleri doğrultusunda şekillendirmeye çalışır. Dışarıdan yapılan müdahaleler piyasa ekonomisi, güvencesiz çalışma ve liberal demokrasi lehine yeni bir düzen yaratmayı amaçlar (Chomsky, 1995: 13, 18, 130, 183). İşte terör tam da bu noktada söz konusu olur. Yenidünya düzeninin yerleşik iktidar ve ideolojisine muhalif herkesi içine alan en genel ötekileştirici ifadenin adıdır terörizm. Direnenler terörist olur. Onların kullandıkları şiddet gayriahlâki bir konumda değerlendirilir. Karşı çıkanların şiddeti ahlâk dışı ilân edilirken kendisini medeni dünya olarak gören kesimlerin şiddeti ise "insani müdahale" adı altında ahlâkileştirilir. Ahlâkileşme ulusal ve uluslararası düzeyde sonuç doğuran otoriter ve saldırgan siyasetin sorgulanamaz hale gelmesi gibi bir yan anlamı da

içerisinde barındırır (Chomsky, 1995: 88; Chomsky ve Achcar, 2007: 3-4; Chomsky, 2002: 217; Öztürk, 2015: 525).

Terör örgütleri ve (veya) devlet aracılığıyla hayata geçirilen terör en fazla zararı demokrasiye verir. Terör yoğunlaştıkça insanlar duydukları korku nedeniyle kamusal alandan özel hayatlarına çekilirler. Bu süreç demokratik çoğulculuğu ve yurttaşlık kültürünü tahrip eder. Terörle mücadele her durumda meşru kabul edilse dahi bu amaca yönelik olarak alınacak tedbirlerin demokrasinin sınırlarını polis devleti sınırlarına çekme tehlikesi vardır. Güvenliği sağlama gerekçesiyle pek çok temel hak askıya alınabilir. Böylesi tedbirlerin alındığı bir ülkede tüm yurttaşlar, ama özellikle de etnik, dinî, kültürel ve siyasi bakımdan azınlıkta olan grup ve kesimler ciddi ölçüde zarar görür (Hazır, 2001: 81-2, 96-7; Öztürk, 2015: 531). Gelinen nokta itibariyle rahatlıkla şöyle bir yorum yapılabilir: Terör de terörle mücadele de demokrasi için birer sorundur. Çünkü her iki durumda da şiddet yoğunlaşır. Şiddetteki yoğunlaşma, söylemi imkânsız hale getirir.

İSLÂM, KÖKTENCİLİK VE TERÖR

İslâmi terör olgusu çağcıl şiddet tartışmalarının merkezinde yer alır. Müslümanlarca kurulan ve amacı cihat olan terör örgütlerinin eylem kapasitesi küresel ölçeğe ulaşmış durumdadır. Bu nedenle İslâm ile terör arasındaki ilişkiyi köktencilik dolayımıyla ele almak yerinde olabilir. Bilindiği üzere terörizm yüksek düzeyde siyasi motivasyona sahip bir şiddet türüdür (Denker, 1997: 3). Teröre kaynaklık etme noktasında ise üç fikrî yapının ön plana çıktığı görülür. Bunlar sırasıyla Marksist-Leninist ideoloji, etnik-ırkçı akımlar ve dinî-kültürel akımlardır (Taylor, 2003: 19-21). Reel sosyalizmin çöküşüyle birlikte sol temelli örgütlerin sayısı ve etki kapasitesinde ciddi bir gerileme olmuş, ortaya çıkan boşlukta etnik ve dinî esaslı örgütler daha da güçlü bir pozisyona gelmiştir. Postmodern dünyanın kültürel koşulları ve bu bağlamda gelişen kimlik hassasiyetinin süreci hızlandırdığı iddia edilebilir.

Genel olarak din-siyaset, özel olarak ise İslâm diniyle siyaset arasındaki ilişkinin şiddet üzerinden yoğunlaşmasına dair bir okuma için ayrıca bir dizi unsura değinilebilir. Şöyle ki, dinin siyasal bir varlık olarak siyasetin ise dinsel bir etkinlik olarak görülmesinin tarihi ihtimal ki bu iki etkinliğin tarihi kadar eskidir. Ancak modern siyaset şiddeti siyasal alanın dışına atmasına parelel bir şekilde dini de devletten koparmıştır. Modern kamusal alan şiddetten ve dinden arındırılmış bir niteliğe sahipir. Bu hegemonik durumun köktenci din yorumlarının yükselişe geçmesiyle birlikte ortadan kalkmaya başladığını iddia edebiliriz. Bilindiği üzere *fundamentalizm* ilk kez 20. yüzyıl başlarında Amerikan Protestanlığı içerisindeki tartışmalarda

ortaya çıkmıştır. Köktencilik özel ve kamusal alanların her ikisi için de İncil esasına dayanan tutucu bir din yorumunu ön plana çıkarır. Seküler dünya pratiklerini kendisine hedef alan ve Mesihçi yanı ağır basan köktenci tez geneksel din yorumlarını da etkileyerek geniş kitlelere nüfuz etmişir (Garvey, 1993: 13-27; Zeidan, 2002: 207-8; Zeidan, 2003: 50-1).

Hıristiyan köktenciliği devlet ile toplum ve birey ile toplum arasındaki ilişkilerin seküler olmayan bir içerikle yeniden tanzimiyle ilgilenir. İslâmi köktencilikte ise bu amaç dışında küreselleşme karşıtı bir pozisyon daha vardır. Postsömürgecilik çağında zayıflamış kimlik duyguları Batı karşıtı bir tutumla güçlendirilir. İslâm ile Batı arasında derin kökleri olan gerilim İslâmi teröre kaynaklık eden köktenci zihniyetin temel motive edici unsurudur. Köktenci anlayış İslâmi uyanışı engellemek ve sömürü düzenini devam ettirmek isteyen Batılı güçlerin İslâm dünyasına savaş ilân ettiği iddiasını dile getirir. Bu savaşa karşı cihat merkezli bir başkaldırı hattı oluşmaktadır. ABD ile diğer Batılı güçlerin terörizm olarak gördüğü ve teröre karşı savaş paradigmasıyla boğmaya çalıştıkları direniş işte bu cihatla ilgilidir (Demirtepe, 2007: 257-8).

Tam bu noktada İslâmi terörün ekonomi politiği hakkında bir hatırlatma yapılabilir. Merkez, çevre ve yarı çevre ülkeler arasındaki küresel işbölümü ve eşitsiz mübadele (Wallerstein, 1997, 371-3; Wallerstein, 2002a: 12-15; Wallerstein, 2002b: 41-3) aşırılık yanlısı hareketlerin güç kazanmasının maddi zeminini oluşturur. İslâmi örgütlere katılarak terör yoluyla politik şiddet eylemlerine katılan kişilerin ağırlıklı bir kısmı ya çevre ülkelerin yurttaşlarıdır ya da merkez ülkeler içerisinde kendini kültürel ve ekonomik nedenlerle dezavantajlı bir konumda hisseden, bir anlamda merkezde çevreyi yaşayan insanlardır. Bu durum da açıkça göstermektedir ki toplumsal talepler din yoluyla meşrulaştırılmakta, din gerilim, şiddet ve çatışmaya dönüşecek sinerjinin katalizör gücü olarak iş görmektedir (Wellman-Tokuno, 2004: 291-2).

Makale içerisinde vurgulandığı üzere İslâmi köktencilikle Hıristiyan köktencilik arasındaki temel farklılık küresel terörle ilgilidir. Bu farklılık dışında aşırılık yanlısı İslâmi akımlara bakıldığında karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Köktenci anlayış dinî metinlerin donuk bir okuması üzerinden modern demokrasi ve insan haklarını göz ardı eder. Bu iki kavram İslâm kaynaklı hukuk ve devlet düzeni karşısında olumsuzlanır. Fanatik bir ötekileştirme siyasetiyle Batılı ile İslâmi değerleri yan yana getirmeye çalışan her türlü anlayış *cahiliye* olarak görülür (Ramadan, 1993: 151-2; Zeidan, 2003: 63-4).

Modernitenin reddi ve Batı karşısında İslâm dünyasının kendisini cihat yoluyla savunması gibi iki önemli amaçta siyasal varlığı kristalize olan

İslâm köktenciliğinin tarihsel kökleri bu ideolojinin temel argümanlarını analiz etmemize yardımcı olacak bir kavrayış düzeyi sağlar. Terör üreten köktenci akımların ortaya çıkma süreci Halife Osman'ın öldürülmesiyle başlayan iç karışıklık çağına kadar geri götürülebilir. Bahsi geçen dönem köktenci hareketlerin ilk örneği olan Haricî akımının da oluştuğu zamana karşılık gelir (Hinds, 1972: 450-1; Hawting, 1978: 453-463). Kuran metninin kitabi yorumuna sıkı sıkıya bağlı bir pozisyonda ısrar eden ve toplumsal hayatı katı bir şekilde bu daraltıcı yorum üzerine bina eden Haricîlik kendisi gibi düşünmeyen herkesi öldürebilecek savaşçı bir eylem ahlâkını da benimsemişlerdir. Haricîlerin şiddet eylemleri İslâmi terörün ilk örnekleri arasındadır. Haricîlerin benimsedikleri bu tutum geleneksel İslâm'dan radikal bir kopuşu da karakterize eder. Çünkü bu akımın ortaya çıkışına kadar İslâm iman dairesini geniş tutan bir perspektife sahipti. Ama Haricîler bu daireyi daraltmış, Müslümanların epey bir kısmını da kâfir ilân eden bir okuma tarzını benimsemiştir (Demircan, 1996: 47-52).

Köktenciliğin güçlenmesi noktasında ikinci önemli durak İbn-i Teymiye'nin din yorumudur. Moğal istilasının yarattığı büyük tahribat karşında Müslümanların kâfirlerin boyunduruğu altında yaşamayacağı tezini ısrarla savunan bu din adamı Sünni İslâm'ın bir kısmının radikalleşerek Selefîliğe evrilmesini kolaylaştırmıştır. Pek çok yorumcu El-Kaide-IŞİD çizgisinin teorik kaynağının İbn-i Teymiye olduğunu düşünür. Çünkü ondan kalan külliyat hem cihadı devlet otoritesi dışına çıkararak bir meşru müdafaa yöntemine doğru evriltmiş hem de Hanbel gibi çok bilinen öğrencilerinin yarattığı ekoller İslâm'da yorum kapısını sıkı sıkıya kapatarak Selefîlikle sonuçlanan sürecinin altyapısını inşa etmiştir (Ebu Zehra, 2000: 197-205; Whelan, 2006: 59-60; Burke, 2004: 190-4).

Selefî İslâmı'nın güçlenmesi sürecinde Vahhabîliğin katkısı ayrıca yorumlanmalıdır. 18. yüzyılda Arabistan'da ortaya çıkan Vahhabîlik, Haricîlik tezlerini sert bir biçimde hayata geçirmiş ve giderek ortaya çıktığı coğrafyanın hâkim din yorumu haline gelmiştir (Esposito, 2003: 67-8). Suudi Arabistan devletinin mali olanaklarının da yardımıyla Vahhabî anlayışın son çeyrek asırda ciddi bir atılım yaptığı ve İslâmi terörün başat öznesi olan mücahitlerin siyasi kültürel kodlarını belirlediği söylenebilir. Bu bağlamda El-Kaide örgütü başta olmak üzere pek çok İslâmi örgütte Vahhabî etkisi oldukça açık ve güçlüdür (Esposito, 2003: 65-7; Whelan, 2006: 63).

Modern köktenci hareketler ise Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın önderliğinde olgunlaşan Selefî gelenekle yakından ilişkilidir. Selefî anlayışa göre Batı karşısında ezilen ve modernite tarafından kirletilen İslâm dünyası için tek çözüm özüne veya köklerine dönmektir. Altın çağa dönüş Kuran'ın öngördüğü ve uydurma hadisler ayıklandıktan

sonra Peygamberin yaşadığı gibi yaşamak şeklinde özetlenebilir (Hashmi, 2004: 262; Voll, 2004: 608-9; Kramer, 2004: 537). Hasan El-Benna'nın 1928'de Müslüman Kardeşleri kurmasıyla birlikte Selefî düşünce kurumsal bir yapı içerisinde örgütlenmiş olur. Tabii kurucusunun İslâmi mesajın yayılması noktasında şiddeti meşru bir araç olarak görmemesi nedeniyle Müslüman Kardeşler uzun bir süre köktenci veya terörist bir grup gibi nitelenmemiştir (Volpi, 2000: 78-9; Ramadan, 1993: 152). Ancak Kutub ve Mevdudî'nin fikirleriyle birlikte özel olarak Müslüman Kardeşler, genel olarak ise İslâmi hareketler şiddeti de araç olarak kullanan daha katı bir çizgiye doğru dönüşmüşlerdir.

Kutub ve Mevdudi'deki İslâmi kavramlaştırma sadece şiddet kullanımını olumlayan Neo-Haricî üslup bakımından değil, Batı uygarlığının topyekûn eleştirisi bağlamında da önemlidir. Mesela Kutub Batının üstünlüğünün geçici olduğunu, çünkü ahlâka dayanmadığını iddia eder. Batı uygarlığı İslâm öncesi cahiliye toplumları gibidir. Maddeye teslim olmuş yaşama biçimi ve yozlaşmışlık Batının kurucu nitelikleri arasındadır (Volpi, 2000: 81-4). İslâmı sadece bir din değil, aynı zamanda bir ideoloji olarak gören Mevdudi modern ve Batılı olanı ötekileştiren mantığı devam ettirir. Ona göre de modern olan hemen her şeyde cehalet ve putperestlik vardır. Bu koşullar altında Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasında çatışma kaçınılmazdır (Arjomand, 1986: 407-8).

Her iki düşünür için de son bir hatırlatma yapılabilir. Kutub ve Mevdudi'nin şiddete yönelik ötekileştirici felsefeleri sadece Batılıları kendisine hadef almaz. Cahiliye kavramının kullanılışındaki genellik ve keyfîlik dikkate alındığında pekâlâ gerçek dinden uzaklaşan, Müslüman gibi yaşamayan Müslümanların da cahiliye içerisinde değerlendirildikleri görülür (Euben, 1997: 34-5). Cahiliye kavramının bu geniş kullanımı cihad kavramının yorumlanmasını da derinden etkiler. Teoride ve somut gerçeklik düzeyinde Müslümanlar da İslâm'a aykırı bir yaşam sürebildiklerinden onlara karşı da şiddet kullanılabilir, yürütülen bu mücadele cihad içerisinde değerlendirilebilir (Euben, 2002: 14).

İslâm köktenciliğin terörizme kayması meselesi sadece bazı düşünürlerin aşırılık yanlısı görüşlerinin İslâmi kamuoyu içerisinde popülerleşmesi olgusuyla sınırlı değildir. Şiddetin bir politik davranış biçimi olarak genel kabul görmesinde 1948 sonrası gelişmeler, özellikle İsrail Devletinin kuruluşu, Arap kökenli halkların İsrail ile giriştikleri savaşlar ve bu bahsi geçen savaşların Müslümanların aleyhine sonuçlanması gibi olgular oldukça etkili olmuştur. Bu çatışma süreci Müslümanların çoğunlukta olduğu yerlerde modernist, seküler veya liberal akımların gerilemesine ve İslâmi radikalizmin egemen ideoloji haline gelmesine yol açmıştır. Bir anlamda İsrail karşısında

alınan yenilgiler Selefî anlayışı aşırılık yanlısı bir azınlığın görüşü olmaktan çıkararak İslâmi kamuoyunun ağırlıklı bakış açısı haline getirmiştir (Khashan, 1997: 10-13; Volpi, 2000: 85). 1979 İran İslâm Devrimi, Sovyetlere karşı yürütülen Afgan direnişi, Bosna ve Çeçenistan savaşları, 11 Eylül saldırısı ve Irak'ın işgali gibi olaylar etki alanı giderek uluslararası bir boyut kazanan İslâmi terörün mesafe kaydetmesi sürecindeki diğer önemli köşe taşlarına karşılık gelir. Bu olaylar içerisinde Afgan-Sovyet çatışmasının ayrıcalıklı bir konumda olduğu gerçeğinin altı özenle çizilebilir. Çünkü Sovyetlerin Afganistan'dan çekilişiyle sonuçlanan savaş mücahit kültürünün özgüveninde büyük bir sıçrayışa yol açmış ve İslâmi gerilla hareketleri kitleselleşerek popüler bir nitelik kazanmıştır (Roy, 1990; Collins, 2006: 12-3).

İslâmi terörün yaygınlaşarak tüm dünyayı etkileyen küresel bir olguya dönüşmesi darü'l-İslâm ile darü'l-Harp arasındaki geleneksel sınırların bulanıklaşmasına yol açmıştır. Bu gelişmenin doğal sonucu ise sınırsızlığa parelel bir şekilde güvensizliğin de yaygınlaşmasıdır (Kepel, 2006: 17-8). Güvensizliğin toplumsal kriz koşullarıyla ilgisine işaret edilerek terörü yaratan küresel reel politik ayrıntılı bir şekilde yeniden ele alınabilir. İslâmi terör kimlik krizi, kültür krizi, meşruiyet krizi ve ekonomik kriz gibi birbirlerini koşullayan bir dizi bunalımın görünen yüzünü karakterize eder. Çözüm bulunamayan toplumsal sorunlar karşısında duyulan derin hayal kırıklığı ve hoşnutsuzluk Batı kaynaklı ilke ve modellerin topyekûn bir şekilde reddine yol açmıştır. Bu metinde köktendincilik kavramı altında sorunsallaştırılan eğilim aslında İslâm'ı bir toplum ve devlet düzeni yaratma noktasındaki pratikleri ifade eder. Terör olarak karşımıza çıkan olgu ise hem bu hoşnutsuzluktan kaynaklanan öfke hem de yeni bir düzen yaratımı için kullanılan kurucu şiddete karşılık gelir (Esposito, 2002: 46-8; Dökmeciyan, 1992: 217-237).

Sonuç yerine

Yürüttüğümüz şiddet tartışması birkaç kerteden geçerek olgunlaştı. Öncelikle şiddet ile meşruluk arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırdık. Ardından terör olgusu, son olarak ise İslâmi terörü küresel dünyanın reel politiği içerisinde irdelemeye çalıştık. Ulaştığımız sonuçları bir dizi önermeyle somut hale getirebiliriz: Öncelikle şiddetin ve savaşın ne ölçüde meşru olduğu noktasında bir fikir ve değer karmaşası vardır (1). Şiddet üzerinde düşünmek ihtimal ki yanıtları hiçbir zaman tam olarak verilemeyecek bir dizi soruyu düşünmek demektir (2). Şiddetle ilgili kaotik durum savaş ve terör gibi şiddet olgusunun belli başlı fenemonlerini de etkiler (3). Terör kavramının kullanımındaki keyfilik şiddetin sınırları ve niteliğiyle ilgili büyük tartışmayla ilgili değildir sadece (4). Devletlerin kendi iç egemenliklerini sürdürmek adına tüm toplumsal muhalefet ve direniş biçimlerini terör ola-

rak adlandırabilmesi terörü sorunlu bir kavram haline getirir (5). İslâmi terör olgusu önemli ölçüde İslâmi köktendinciliğiyle ilgilidir (6). İslâm köktendinciliğinin tarihi premodern bir döneme kadar geri götürülebilir. Bu bağlamda İslâmi terör hiç de yeni bir olguya karşılık gelmez (8).

Tartışmayı bitirirken iki noktanın altı daha özenle çizilebilir: Öncelikle şiddeti egemenlikten veya egemenlik talebinden ayrı düşünmemiz olanaksızdır. Şiddet tahakküm yaratır ve tahakküm ettirici her mekanizma şiddet kullanımına muhtaçtır. Ancak toplumsal düzenin işleyiş biçimi bize açıkça gösterir ki hukuk yaratmayan şiddet kalıcı olamaz. Bu nedenle siyaset-şiddet ilişkisini düşünürken gizli özne olarak hukukun varlığı da hatırda tutulmalıdır. Şiddet hukukileştikçe meşru hale geldiğinden siyaset kurumu kendi şiddetini olumlama noktasında hukuka ihtiyaç duyar.

Şiddetin hukukileşmesi yakın zamana kadar insanlığa en fazla zarar veren şiddet türünü, yani savaşı giderek daha seyrek gerçekleşen bir olaya dönüştürmüştür. Ancak bir hukukileştirilmiş şiddet biçimi olarak savaşların yerini hukuk dışı şiddetin modern formu olan terör almıştır. Tabii terör ile savaş arasındaki fark sadece hukukun varlığı noktasında söz konusu olmaz. Terör toplumsal parçalanmışlığa gereksinim duyan bir şiddet türüdür. Toplumsal örgütlenme düzeyi geriledikçe, mesela sivil toplum aşınıp kamusal alan yok oldukça terör etkin hale gelir. Bu bağlamda terör pek çok diğer özelliğinin yanısıra toplumsal olanın yokluğuna ihtiyaç duyan bir şiddet türünü ifade eder (Arendt, 1972: 153-4).

Kaynakça

Agamben, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan*, Çev: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Agamben, Giorgio (2005). *State of Exception*, Chicago: University of Chicago Press.

Akal, Cemal Bali (2003). "Masumlar Öldürülemez-Masumlar Öldürülebilir: Vitoria, el Inca ve Spinoza'da İletişim Hakkı", *Doğu Batı* 24, ss. 11-27.

Altınay, Ayşe Gül (2009). "Can Veririm, Kan Dökerim': Ders Kitaplarında Militarizm", (Der.), G. Tüzün, *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II: Tarama Sonuçları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, ss. 143-165.

Altınay, Ayşe Gül (2013). "Askerlik Yapmayana Adam Denmez", (Der.), N. Y. Sünbüloğlu, *Erkek Millet Asker Millet: Türkiye'de Militarizm, Milliyetçilik ve Erkek(lik)ler*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 205-260.

Amin, Samir (2010). "İnsanlığın Savunulması İçin Halk Mücadelelerini Radikalleştirelim", *Günümüzde Şiddet, Ya Barbarlık Ya Sosyalizm*, (Ed.), Leo Panitch ve Colin Leys, Çev: Umut Haskan, İstanbul: Yordam Yayınları, ss. 271-283.

Arendt, Hannah (1972). *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace.

Arendt, Hannah (2003). *Şiddet Üzerine*, Çev: Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah (2012). *Kötülüğün Sıradanlığı*, Çev: Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları.

Arjomand, Said Amir (1986). "Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective", *World Politics*, 38 (3), ss. 383-414.

Baker, Keith Michael (2001). "*Transformation of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France*", *The Journal of Modern History*, 73 (1), ss. 32-53.

Baudrillard, Jean (1995). *Kötülüğün Şeffaflığı,* Çev: Emel Abora-Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, Jean (1991). *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu,* Çev: Oğuz Adanır, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Belge, Murat (2012). *Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Berlin, Isaiah (1997). "The Pursuit of the Ideal", (Eds.), H. Hardy and R. Hausheer, *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* içinde, London: Chatto and Windus, ss. 1-16.

Berlin, Isaiah (2009). *Isaiah Berlin'le Konuşmalar*, Söyleşi: Ramin Jahanbegloo, Çev: Zeynep Kılınç, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Brenkert, George (1998). *Marx'ın Özgürlük Etiği*, Çev: Yavuz Alagon, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Burke, Jason (2004). *El Kaide Terörün Gölgesi*, Çev: Ebru Kılıç, İstanbul: Everest Yayınevi.

Camus, Albert (1990). *Başkaldıran İnsan*, Çev: Tahsin Yücel, Ankara: V Yayınları.

Chomsky, Noam (1995). *Dünya Düzeni: Eskisi Yenisi,* Çev: Ali Çakıroğlu-Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Chomsky, Noam (2002). "Uluslararası Terörizm: Görünüş ve Gerçek", *Silinen Yüzler Karşısında Terör*, (Ed.), Cemal Güzel, Ankara: Ayraç Yayınevi, ss. 217-228.

Chomsky, Noam ve Gilbert Achcar (2007). *Perilous Power: The Middle East and U.S. Foreign Policy,* Pradighm Publisher.

Collins, Aukai (2006). *My Cihad*, Çev: Ekrem Oruç ve diğerleri, İstanbul: Ark Yayınları.

Connell, Raewyn (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, Çev: Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Crowder, George (1999). *Klasik Anarşizm*, Çev: Sinan Altınparmak, Ankara: Öteki Yayınları.

Demircan, Adnan (1996). *Haricîler"in Siyasi Faaliyetleri,* Ankara: Beyan Yayınları.

Demirtepe, Turgut (2007). "Orta Asya"da Radikalizm, Otokrasi ve Terör", (Ed.), İhsan Bal, *Terörizm,* Ankara: Usak Yayınları, ss. 257-290.

Denker, M. Sami (1997). *Uluslararası Terör, Türkiye ve PKK*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Diken, Bülent ve Ali Rıza Taşkale (2010). "Bugün Nihilizm: Terör ve Teröre Karşı Savaşın Kesişmeli Sentezi", *Toplum ve Bilim*, 117, ss. 118-141.

Dökmeciyan, R. Hrair (1992). *Arap Dünyasına Köktendincilik*, Çev: Muhammed Karahanoğlu, İstanbul: İlke Yayınları.

Ebu Zehra, Muhammed (2001). *İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi,* Çev: Sıbğatullah Kaya, Ankara: Anka Yayıncılık.

Esposito, John L. (2002). *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Çev: Ömer Baldık ve diğerleri, İstanbul: Ufuk Kitapları.

Esposito, John L. (2003). *Kutsal Olmayan Savaş, İslâmcı Terör,* Çev: Nuray Yılmaz ve Ertan Yılmaz, İstanbul: Oğlak Yayınları.

Euben, Roxanne L. (1997). "Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism", *The Journal of Politics*, 59 (1), ss. 28-55.

Euben, Roxanne L. (2002). "Killing (For) Politics: Jihad, Martyrdom, and Political Action", *Political Theory,* 30 (1), ss. 4-35.

Foucault, Michel (2006). *Hapishanenin Doğuşu*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları.

Freire, Paulo (2006). *Ezilenlerin Pedagojisi*, Çev: Dilek Hattâtoğlu-Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Garvey, John H. (1993). "Introduction: Fundamentalism and Politics", *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economics and Militance,* (Ed.), Martin E. Marty-R. Scott Appleby, Chicago: Chicago University Press.

George, Alexander (1999). "Terörbilim Anabilim Dalı", *Terörizm Efsanesi*, Çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Ayraç Yayınları.

Gordon, Robert (1987). *The Structure of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Grotius, Hugo (2011). *Savaş ve Barış Hukuku*, Çev: Seha L. Meray, İstanbul: Say Yayınları.

Hashmi, Sohail H. (2004). "Fundamentalism", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Vol. 1,* (Ed.), Richard C. Martin, New York: Macmillan Reference.

Hawting, G. R. (1978). "The Significance of the Slogan 'La Hukma illa Lillah' and the References to the 'Hudud' in the Traditions about the Fitna and the Murder of Uthman", *Bulletin of Oriental and African Studies*, 41 (3), ss. 453-463.

Hazır, Hayati (2001). *Siyasi Şiddet ve Terörizm*, Ankara: Nobel Yayınları.

Herman, Edward S. ve Gerry O'Sullivan (1999). "İdeoloji ve Kültür Endüstrisi Olarak Terörizm", Çev. Bahadır Sina Şener, *Terörizm Efsanesi*, Ankara: Ayraç Yayınları.

Hinds, Martin (1972). "The Murder of the Caliph 'Uthman" *International Journal of the Middle East Studies*, 3 (2), ss. 450-469.

Hobart, Mark (1996). "Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasına Doğru", *Cogito* 6-7, ss. 51-64.

Kepel, Gilles (2006). *Fitne, İslâm'ın Merkezinde Savaş, Çev:* Mahmut Özışık, İstanbul: Doğan Yayıncılık.

Khashan, Hilal (1997). "The New World Order and the Tempo of Militant Islam," *British Journal of Middle Eastern Studies,* 24 (1), ss. 5-24.

Kirman, M. Ali, (2004), "Küresel Bir Sorun Olarak Din ve şiddet", *Dini Araştırmalar Dergisi,* 7 (20), ss. 303-314.

Kramer, Gudrun (2004). "Political Islam", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Vol 2,* (Ed.), Richard C. Martin, New York: Macmillan Reference.

Laqueur, Walter (1987). *The Age of Terrosim*, Boston/Toronto: Little, Brown and Company.

Luban, David (2010). "Carl *Schmitt and the Critique of Lawfare", Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper,* No: 11 (33), ss. 1-13.

Maintenant, Gerard (2005). *Jakobenler*, Çev: İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mann, Michael (2013). *Devletler, Savaş ve Kapitalizm*, Çev: Semih Türkoğlu, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Mccormick, John P. (1998). "The Dilemmas of Dictatorship: Carl Schmitt and Constitutional Emergency Powers", *Law as Politics: Carl Schmit's Critique of Liberalism*, London: Duke University Press, ss. 217-251.

Maclntyre, Alasdair (2001). *Erdem Peşinde*, Çev: Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Moore, Barrington (2003). *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, Çev: Şirin Tekeli ve Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Yayınları.

Moses, Rafael (1996). "Şiddet Nerede Başlıyor", *Cogito* 6-7, ss. 23-8.

Nietzsche, Friedric (1989). *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, New York: Vintage Books.

Neocleous, Mark (2012). *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*, Çev: Gül Çorbacıoğlu ve Ersin Embel, Ankara: Dipnot Yayınları.

Norris, Andrew (1998). "Carl Schmitt on Friends, Enemies and the Political", *Telos* 112, ss. 68-88.

Öztürk, Armağan (2007-8). "Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir Mi?", *Doğu Batı* 43, ss. 115-128.

Öztürk, Armağan (2013). *Liberal Adalet*, Ankara: Doruk Yayınları.

Öztürk, Armağan (2014). "Devrim, Jakobenizm ve Özgürlük", *Bibliotech* 20, ss. 48-53.

Öztürk, Armağan (2015). "Anti-Terörizm Söyleminin İdeolojik Sınırları: Terör ve Öteki", *Öteki'nin Var Olma Sancısı*, (Der.), İsmet Parlak, Bursa: Dora Yayınları, ss. 509-534.

Öztürk, Armağan (2016a). "Berlin Düşünüşünde Eleştirel Akıl, Özgürlük ve Çoğulculuk", *Felsefelogos* 62, ss. 107-119.

Öztürk, Armağan (2016b). "Fransız Devrimi'nde Şiddet ve Devlet", *Düşünen Siyaset 32*, ss. 13-27.

Paker, Murat (2006). "Lincin psiko-politiği: Nedir, Niçin, Nasıl?", *Birikim* 211, ss. 28-35.

Polanyi, Karl (2014). *Büyük Dönüşüm*, Çev: Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları.

Poulantzas, Nicos (2004). *Faşizm ve Diktatörlük*, Çev: Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ramadan, Abdel Azim (1993). "Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups", *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economics and Militance,* (Ed.), Martin E. Marty-R. Scott Appleby, Chicago: Chicago University Press.

Rawls, John (2006). *Halkların Yasası*, Çev: Gül Evrin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Roy, Olivier (1990). *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge: Cambridge University Press.

Saigol, R. (2013). "Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri", (Der.) Ayşe Gül Altınay, *Vatan, Millet, Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 227-259.

Schmitt, Carl (2006). *Siyasal Kavramı*, İstanbul: Metis Yayınları.

Solomon, Robert C. (2004). *Adalet Tutkusu*, Çev: Ertuğ Altınay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sommner, Isabelle (2012). *Devrimci Şiddet*, Çev: Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları.

Taşkale, Ali Rıza (2015). *Neoliberal ve Militarist Post-Politika: Siyasalı Bastırma "Sanat"ı*. Ankara: Notabene Yayınları.

Taylor, Philip M. (2003). *Munitions of the Mind: A History of Propaganda*, Manchester University Press.

Tilly, Charles (2004). "Terror, Terrorism, Terrorists", *Sociological Theory*, 22 (1), ss. 5-13.

Trotskiy, Lev (2008). *Terörizm ve Komünizm, Karl Kautsky'e Yanıt*, Çev: Onur Koyunlu, Ankara: Epos Yayınları.

Ünsal, Niyazi (1996). *Terör Olgusu ve Türkiye Gerçeği*, Ankara: Dönüşüm Yayınları.

Yeğenoğlu, Meyda ve Coşar, Simten (2003). "Savaş ve Patriarka: Savaş ve Barışı Yeniden Düşünmek" *Doğu Batı* 24, ss. 211-227.

Yaşlı, Fatih (2004). "Kural Haline Gelen İstisna: 11 Eylül ve Savaş", *Felsefelogos* 22 (1), ss. 27-32.

Wallerstein, Immanuel (1997). *Sosyal Blimleri Düşünmemek*, Çev: Taylan Doğan, İstanbul: Avesta Yayınları.

Wallerstein, Immanuel (2002a). *Tarihsel Kapitalizm*, Çev: Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları.

Wallerstein, Immanuel (2002b). *Ütopistik*, Çev: Taylan Doğan, İstanbul: Aram Yayınları.

Wellman, James K. ve Tokuno, Kyoko (2004). "Is Religious Violence Inevitable?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43 (3), ss. 291-296.

Whelan, Richard (2006). *El-Kaidecilik İslâm'a Tehdit Dünya"ya Tehdit*, Çev: Bayram Sinkaya ve diğerleri, İstanbul: Platin Yayıncılık.

Voll, John O. (2004). "Salafiyah", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Vol. 2,* (Ed.), Richard C. Martin, New York: Macmillan Reference.

Volpi, Frederic (2000). "Understanding the Rationale of the Islamic Fundamentalists' Political Strategies A Pragmatic Reading of their Conceptual Schemes during the Modern Era," *Totalitarian Movements and Political Religions,* 1 (3), ss. 73-96.

Yves, Michaud (1986). *Şiddet,* Çev: Cem Muhtaroğlu, İstanbul: İletişim Yayınları.

Zeidan, David (2003). "A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses", *British Journal of Middle Eastern Studies,* 30 (1), ss. 43-80.

Zeidan, David (2010). "Typical Elements of Fundamentalist Islamic and Christian Theocentric Worldviews", *Islam and Christian-Muslim Relations,* 13 (2), ss. 207-228.

KÜRESEL ŞİDDET VE SELEFÎ CİHAD İDEOLOJİSİ

Mesut Özdil

"... Peygamberlerin getirdiklerini kabul etmeyenler kâfirdir... Peygamberin getirdiği şeyleri yalanlayan herkes kâfirdir. Yalanlamasa bile, iman etmediği sürece gene kâfir olur."

İbn Teymiye

"Her Müslüman, kalbindeki temayülü anladığı an, Amerikalılardan, Yahudilerden ve Hıristiyanlardan nefret eder. Bu inancımızın ve dinimizin bir parçası. Hatırladığım kadarıyla, kendimi hep işkence altında ve savaşta hissettim, Amerikalılara karşı kin ve husumet besledim..."

Usame bin Ladin

"İslâm hiçbir zaman barış dini olmadı. İslâm savaş dinidir. Kimse bizim savaşımızın İslâm Devleti için olduğunu düşünmesin. İslâm Devleti'nin başını çektiği savaş, tüm Müslümanların kâfirlere karşı savaşıdır."

Ebu Bekr el Bağdadi

Bugün bizler şiddetin giderek arttığı bir dünyada yaşıyoruz. Yaşadığımız çağda dinler de şiddet için birer enstrüman halini almış durumda. Şiddet bir yaşam biçimine dönüştüğünde ya da bir varlık, birey, topluluk ya da ulus olarak ekonomi, kültür ve siyasetle içkin olduğunda sıradanlaşır. Yirminci yüzyılda, derin ideolojik savaşlara girildi ve küresel bir barış yerine, ulusötesi antlaşmalar ve savaş kurallarına ilişkin geleneksel ortodoksilerin için-

de bulunduğu çatışmalar patlaması yaşandı. Zaman ve mekân duygumuz, geleneğin içinden gelen birtakım kavramların (cihad gibi) yeniden-yanlış yorumlanmasıyla yitirildi. Daha eskiye (asr-ı saadete) dönmek isteyen birçok cihadist sıkı birer 'selef' oldular. Geleneklerin ortak uygulama yoluyla oluşturulduğu göz önüne alındığında, söz konusu Selefî cihadist düşünce, daha meşru bir eski pratiğe dönme adı altında derin ve bilinçli olarak manipüle edilebilir hale geldi. Gelenek ve mitler, yeni dinî, ideolojik ve politik ihtiyaçları karşılamak üzere canlandırılmakta ve yeni çatışma sahaları ortaya çıkmaktadır. Bu çatışmaların birçoğu ise Müslümanların yaşadığı coğrafyalardadır. Modern çatışmalar, nadiren savaş meydanlarında birbirine bakan, denk ordulardan oluşuyor. Bunun yerine teröristler, milis güçler, savaş baronları, demagoglar, üniformalı silâhlı savaşçılar birtakım maceralara girmektedir. Savaşta meydana gelen sivil kayıplar, eşzamanlı olarak artmaktadır. Birinci Dünya Savaşı'yla Afganistan, Somali, Bosna, Irak veya Suriye gibi çatışma bölgelerinde sivil yaşamın sözde teminatını karşılamak bir yana, artık bu değeri azaltacak olan modern çatışmalar söz konusudur. Bu çatışmalarda siviller kasıtlı olarak hedef alınıyor.[1]

Çalışmamızın öznesi, Afgan dağlarındaki mücahidlerden Batı'da eğitim gören Müslüman gençlere kadar etkili olan yeni bir radikalizm türü olan Selefî cihadistlerdir. Mümin davranışlarını, İslâm'da doğrudan kaynağı olmayan her şeyden arındırılması ve 'hakiki İslâm'a dönme fikri, hayalî cemaatlerin oluşmasına ön ayak olmuştur. Selefî cihadizm, Müslümanların geleneksel değerlerini ve bağlı oldukları kutsalları değersizleştiren ve yaşamlarını devam ettirme koşullarından uzaklaştıran değerlere karşı duyduğu amaçsız ve biçimsiz hınç ve öfkeye bir biçim kazandırmaya çalışmaktadır. Bir milat olarak kabul edebileceğimiz 9/11 olayı insanların zihninde birtakım soruların ortaya çıkmasına neden oldu. Kimileri bunun Batı'nın güvenliğine ilişkin adı konulamayan bir tehdit olduğunu düşünüyordu. Hayatını kaybeden insanların sayısı ve meydana gelen maddi zarar, ABD hükümeti için bir güvenlik sorunu gibi algılanmış olsa da daha temel sorular soruldu. Mesela: Bu olay neden gerçekleştirildi? Bu insanlar bizden ne istiyorlar? Bizden, bu kanlı olayı gerçekleştirebilecek kadar nefret mi ediyorlar? Selefî cihadistler neden ABD'ye savaş açtı? Bir şekilde yanıt bulabileceğimiz ve makul görünen bu sorular, Selefî cihadizmin, taraftarlarının ve/ya sempatizanlarının hedefleri ve bunları gerçekleştirme arzularının ne olduğu hususunda bir anlayış eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Eksiklikten kastımız şu, sorunu yapısal bir konumdan ele almak, 21. yüzyılda belirli bir dış politikanın sonucu olarak görmek veya bireysel cihad ya da Selefî örgütlerin yapısını incelemeyle işe koyulmaktır. Fakat bu metotla

[1] Elie Kedourie, *Politics in the Middle East*, Oxford: Oxford University Press, 1992: 1.

soru(n)ları arttırmaktan başka bir şey elde edemeyiz. Mütavazı biçimde şunu iddia edebiliriz, muktedir olanın (burada ABD ve müttefikleri) politik gücünü nasıl ikame ettiğini ve Selefî cihadistler gibi İslâmi geleneğin belli unsurlarının siyasi ve dini iktidarlarla nasıl bir kesişim içinde olduklarını göz önüne alarak soruna daha nüanslı bir yanıt bulunabilir. Daha net söylemek gerekirse, küresel cihadın ilânıyla ilgili bir söz söylemek isteyenler, yaklaşımları tamamen yanlış olmasa da 21. yüzyılın kelimelerini kullandılar. Sıkça rastlanan konular: İsrail'in varlığı, Ortadoğu ülkelerinde var olan anti-demokratik kurallar, ABD'nin dış politikası, Şii hilali ve küreselleşme oldu. Tüm bunlar birer 'üst-anlatı' olarak okunabilir. Çünkü belirli bir biçimde neden-sonuç ilişkisi içindeki üst-anlatılar ve varsayımların ötesinde söz konusu küresel cihadın arkaplanında birçok kez marjinalize edilmiş tarihsel kökler bulunmaktadır. Selefî cihadizm, derin kökleri olan ve İslâm tarihinde önemli bir yeri olan bir düşüncedir. Bernard Lewis'in, sorunun 'Müslüman öfke' olarak sınırlarını çizmeye çalışmış olduğu şeyi[2] bir kenara bırakıp, Selefî cihadist ideolojisi, İslâm tarihi, kültürü ve teolojisiyle ele alınmalıdır. Örneğin, Huntington'a göre; gelecekte yaşanacak olan şiddet eylemleri politik, ekonomik hattâ ideolojik nedenlerle değil, bütün bunların yerine kültürel faktörler nedeniyle ortaya çıkacaktır.[3] Fakat şiddetin önce Batı'ya karşı artması bir medeniyetler çatışması tezini akıllara getirse de hâlihazırda gelmiş olduğumuz nokta 'medeniyet içi' bir çatışmadır.

Cihadizm, teolojik önemi bir yana aynı zamanda uluslararası sistemin doğasına aykırıdır. Çünkü özünde gelişmeye çalışan iki farklı güç vardır: uluslararası sistemin Batı lehine pekiştirilmesi ve çokuluslu şirketlerin varlığı, diğeri ise Müslüman kimliğiyle meşru bir liderlik (halife) altında oluşturulmaya çalışılan İslâm Devleti. Selefî cihadizm ile küresel sistem arasındaki bu çatışma aynı zamanda *köktendincilik*[4], *devlet*, *meşruiyet* ve

[2] Bernard Lewis, 'The Roots of Muslim Rage', *The Atlantic Monthly*, September, 1990: 47-60.

[3] Huntigton ünlü kitabı *Medeniyetler Çatışması*'nda şu tespiti yapar. "Batı için temel sorun İslâmcı köktendincilik değildir. Bu sorun bizzat İslâm'dır, başka bir deyişle, halkı kültürlerinin üstünlüğüne kani olmuş ve güçlerinin azlığını takıntı haline getirmiş farklı bir medeniyettir. İslâm'ın sorunu ise, CIA veya ABD Savunma Bakanlığı değil, Batı'dır; halkı kültürlerinin evrenselliğine inanmış ve azalmakta olsa bile, üstün güçlerinin, kendilerine bu kültürü dünyaya yayma yükümlülüğü dayattığına inanan farklı bir medeniyettir. Bunlar, İslâm ve Batı arasında çatışmayı körükleyen temel bileşenlerdir" (S. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Kurulması*, Okuyanus Yayınevi, 1996: 322) ifadelerini sarf etmiştir.

[4] Fundamentalizm, bu tarzda bir kullanım ile kendilerine göre "gerçek inananların" dinî anlamda uğradığı erozyona, inananlar etrafında manevi anlamda bir kale inşâ etme suretiyle laik yapıya belirgin militan biçimde meydan okumasıdır. Habermas'a göre bu ifadeyi, genelde kendi inanç ve gerekçelerini, rasyonel olarak kabul edilmeleri imkânsız olsa dahi, siyaseten hayata geçirmekte direnen bir zihniyeti nitelendirmek için kullanıyoruz. Bu özellikle de dinî inançlar için geçerli. Köktendinciliği, dogmatizmle ve ortodokslukla karıştırmamak gerekir elbette. Her dinsel öğreti dogmatik bir inanç özüne dayanır. Bazen de Papa ya da Roma Katolik Kilisesi gibi, hangi görüş-

egemenlik gibi tarihi kavramlarla ilgilidir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Ortadoğu'da Osmanlı otoritesinin ortadan kalkması, bölgenin emperyal güçler tarafından ulus-devletlere bölünmesiyle yeni-farklı bir siyasal düzen oluşmamış, aynı zamanda dînî otoritenin imkânı da ortadan kalkmıştır. Bu anda, meşruiyet kavramına yönelik belirgin engeller karşımıza çıkmaktadır. Müslüman bilinçte hüküm süren meşruiyet ve İslâm devleti kavramları tarihsel olarak tartışılagelmiştir. Hz. Muhammed'den bu yana kimin mümin topluluğunu yöneteceği hususunda siyasi iktidarı meşru hale getirmek için tutarlı bir rekabet mevcuttu. Uluslararası sistemin devlet egemenliğine ayrıcalık tanıyan, hegemonik bir siyasi aktörün gücü girdisiyle, iktidar konusunda artık rekabet değil çatışma söz konusu haline geldi. Modern yapay devlet(cik)lerin *oluşturulması* ve küresel sistemin pekiştirilmesiyle, Ortadoğu'ya özgü olan kabilevi mücadeleler, uluslarası alana cihadizm olarak girmiştir. Dahası, uluslararası sistemi korumada önemli bir rol oynayan(?) ABD ve müttefikleri, Selefî cihadistler için hedef haline gelmiştir. Müslümanları farklı siyasi birimler haline getirme çabaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve hilafetin 1924 yılında ilga edilmesi, *şiddetin İslâmileştirilmesini*[5] hızlandırmıştır.

Selef sözcüğü, önceden gelip geçmiş olan demektir.[6] Ayrıca 'yaşça büyük ve makamca ileri gelenler, yapılan güzel işleri, faizsiz borç verme ve görüşleri kendinden sonra taklit edilen kimse' gibi anlamlara gelir. Özellikle de İslâm'ın normatif tecrübesini yaşadıkları kabul edilen İslâm tarihinin ilk üç nesli anlamında da kullanılır.[7] Selefîzm, bugünkü mânâsıyla kullanımına İbn Teymiyye marifetiyle kavuşmuştur.[8] Selefîlik, *asr-ı saadeti* bir 'manevi çağ' ya da 'altın çağ' olarak anma fikri üzerine kurulmaktadır. Burada insanın kurtuluşu, geçmişte belirlenmiş ve ontolojik değer biçilmiş etik hayata kendini bırakması, teslim olmasıyla gerçekleşmektedir.[9] Altın çağ, aynı zamanda üstünlük duygusu da sağlamaktadır. Selefîlik, yetkisiz kalma ve yabancılaşma duygularını dengeleyen üstünlükçü bir püritenliktir. Selefîlik, İslâm geleneği içerisinde bir anlama biçimidir. 19. yüzyıldan itibaren aksiyon, bid'at ve taklitçilikten uzak durarak 'selef'in yaşadığı saf yaşam biçimini hâkim kılmak gibi bir amaçla ortaya çıktığından 'Selefiyye' ismi ile anılmaya başlanmıştır. Çok geniş bir anlam yelpazesine sahip

lerin bu dogmadan ya da fanatizmden saptığını belirleyen bir otorite söz konusu. Hakiki inancın hamileri ve temsilcileri, epistemik bir durum olan toplumu görmezden gelir ve hattâ evrensel ve siyaseten kabulü konusunda –şiddete de başvurarak– direnirlerse şayet, bu tür bir fanatizm köktendinci olur (Jürgen Habermas, *Bölünmüş Batı,* Yapı Kredi Yayınları, 2006: 9-28).

[5] Bu ifadeyi ilk kez Olivier Roy kullanmıştır.

[6] A. Yolcu, *Selef-i Salihin Akidesi.* İstanbul, Guraba Yayınları. 2014: 50.

[7] J. Esposito, *Oxford İslâm Sözlüğü.* Ayrıntı Yayınları. 2013: 309.

[8] M. Z. İşcan, Selefîlik, *İslâmi Köktenciliğin Tarihi Temelleri.* Kitap Yayınevi. 2014: 45-75.

[9] T. Bottomore, ve R. Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi.* Ayraç Yayınları. 1997: 643-646.

olan bu kavram en genel anlamda 'kök(t)encilik'tir. Selefî cihadist ideoloji, dinî epistemolojik açıdan, nasslar üzerine bina edip dinî alanda aklın kullanılmasını asgari seviyede tutmak isterken; metodolojik olarak aklî faaliyet süreci sadece vahyi anlamak ve idrak etmek için kullanılır. Bu aklî süreç açık anlamanın dışına çıkmamakta ısrarlı ve özenlidir. Selef, bilgine göre bu yöntem sahabenin yöntemidir. Selefîlik iç tecrübe hayatının ve tarihsel bir olgunun resmidir. Kavramdan anlaşılan şey, Hz. Muhammed ve sonradan gelen iki neslin sürdürdüğü bir yaşamın dışavurumudur.

KÜRESEL ŞİDDETE NASIL GEÇİLDİ?

Afganistan'da Savaş, Düşman işgaline karşı şiddetli mücadele: Şiddetin küreselleşmesinin köklerini 26 Aralık 1979'da Sovyetler Birliği ve Afganistan arasındaki savaşa dayandığını iddia edebiliriz. Bu savaş iki süper güç olan Sovyetler ve ABD arasında 'oyun kurallarını' ihlâl anlamına geliyordu. Aslında gayrimüslim bir devlet tarafından bir Müslüman ülkenin istilası, İslâmi grupların duygularını harekete geçirmişti.[10] Cihadist gruplar dünyanın farklı coğrafyalarında faaliyet gösteriyorken, Afganistan savaşıyla beraber belirgin bir dönüşüm yaşamıştır. Sovyet müdahalesi Müslümanlara yönelik saldırgan bir tutum olarak görüldü. Bu tepki iki düzeyde kendini gösterdi: Devletler ve mücahidler. Mücahidlerin birçoğu, cihadın ümmetin zayıflığının çözümü ve mazideki zaferleri tekrar etmenin anahtarı olduğu inancı taşıyorlardı. Böylece toplumsal bir görev olarak cihad kavramı yeniden canlanmıştı. Suudi Arabistan, Pakistan ve ABD, Sovyet karşıtı direnişe teknik ve mali yardım sağladı ve dünyanın her yerindeki Müslümanları Afganistan'a götürmeye teşvik etti.[11] Gönüllü olarak savaşa katılan Selefî cihadistler esasen Arap kökenliydi. Yerli halk ile 'kibirli' Araplar arasındaki mücadelede, ihraç edilmiş mücahidlerin rolünü daha da marjinal hale getirdi. Afganların İslâmi yorumuna karşı, radikal Arap mücahidlerin sayısı artıyordu. Fakat Selefî cihadizm, Arap mücahidlerin deneyimi, onların küresel hedefleri ve erişimi ile önemli bir ilerleme kaydetti.

Afganistan'daki cihada katılan genç Müslüman Arapların ortaya çıkması küresel cihadın yaygınlaşması açısından önemli bir gelişme olsa da yeterli değildi. Sağlanan maddi ve teknik destek yanında savaşın dînî bir hüviyet kazanması gerekiyordu. Sovyet ordusunun çekilişinden kısa süre sonra Filistinli teolog Abdullah Azzam, Pakistan'a gitti ve küresel cihadı meşrulaştıran altyapıyı inşa etti, böylece Selefî cihadizme dinî ve ulus-ötesi

[10] Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror.* London: Phoenix, üçüncü baskı, 2004: 78-79.

[11] Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam.* Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

bir boyut kazandırılmaya başlandı. Azzam'ın rolü bununla sınırlı kalmadı. Pakistan-Afganistan sınırında yer alan Peşaver'de gönüllüler için konaklama ve eğitim imkânının sağlanmasına öncülük etti.[12] 1984'te Azzam, öğrencisi Usame bin Ladin ile beraber *Maktab al Khidamat*'ı (MAK) kurdu.[13] Azzam, cihad çağrısını yineliyor, coşkulu gençleri saflarına katmak için yurtdışına seyahat ediyordu. Faaliyetleri birkaç Arap gönüllü tarafından destekleniyorken, kısa sürede binlerce mücahid takipçisi olmuştu. Müslüman topraklarında demokratik seçimleri reddediyor, Afganistan'da cihadın asla durmamasını savunuyordu.[14] Ancak cari siyasi hesaplarla desteklenen bu hareketin –ki yıllar sonra karşımıza Selefî cihadizm olarak çıkacaktır– iki tarafı keskin bir kılıç olduğu ortaya çıktı. Çünkü sponsor devletler uygulamaların kontrolünü kaybetmiş ve gayretli mücahidler cihadı Afganistan'ın dışına ihraç etmeye başlanmıştı. Farklı milletlerden katılan radikal cihadistler kurdukları kişisel ağlar, savaş alanında deneyim, askeri ve terör operasyonlarıyla ilgili bilgi değişimi ve aktarımı ile deneyim kazanırken, Sovyetlerin nihai çekilişi başarıya olan inancı daha da arttırdı. Afganistan'da Selefî cihadist gruplara bağlı 'heyecanlı gençler'in cihada olan sadakati radikallaşmeyi beraberinde getirdi. Farklı coğrafyalardan gelen mücahidler, ümmetin durumunu, yeniden nasıl canlanacağını tartışıyorlar, bu da doktriner farklılıkların genişlemesine neden oluyordu. Aynı zamanda Arap ve Afganlar arasında hızlı biçimde liderlik pozisyonları el değiştiriyordu. Deneyimsiz gönüllülerin sayısı arttıkça daha fazla eğitim kampına ve deneyimli liderlere ihtiyaç duyuluyordu. 1986'da Usame bin Ladin'in Afganistan'da kendi kamplarını kurması, 1989'da Azzam'ın suikast sonucu ölmesi ve MAK'ın Ladin'e katılmasıyla sonuçlandı.[15]

Küresel cihadın yeniden yönlendirilmesi: Cihadist gruplar ve bölgesel hükümetler arasında bir dizi mücadeleden küresel bir vizyon yaratmak için ikinci aşamaya ihtiyaç vardı. Artık mücahidler davalarına daha güçlü bir bağlılık içindeydi. Sovyetlerin çekilişi Allah'ın onlara olan desteğinin bir göstergesi anlamında yorumlanmıştı ve uzun süredir umut içinde bekledikleri, Müslümanların geçmişteki ihtişamına yeniden kavuşacaklarını düşünüyorlardı.[16] Afganistan'daki savaş sona erince, bir kısmı evine döndü, bir kısmı yerli halktan kadınlarla evlendi veya orada yaşamayı tercih etti. Ba-

[12] Martin Smith, Interview with Dr. Saad al Fagih, "Hunting Bin Laden", *PBS*, September 12, 2001.

[13] Ahmad Muaffaq Zaidan, *The "Arab Afghans": Media at Jihad*, Islamabad: The Pakistan Futuristic Foundation & Institute, 1999: 36-49.

[14] Abdullah Azzam, *Join the Caravan.* London: Azzam Publications, 2001.

[15] Steve Coll, *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001.* New York: The Penguin Press, 2004: 204.

[16] Rashid, Ahmed, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia.* New Haven, CT: Yale University Press, 2001: 131.

zıları cihadı kendi ülkelerine taşımak isterken bazıları ise gayrimüslim bölgelere gitmeleri gerektiğini düşünüyorlardı. 1988'de bölgesel çatışmalarda başarı elde edilemeyince, Usame bin Ladin'in farklı milletlerden oluşan bir azınlıkla, küresel bir erişim ve kapsama alanı olan el Kaide'yi kurdu.[17] Afganistan'dan eğitilen mücahidler Mısır ve Cezayir'de laik liderlere karşı mücadele içine girmiş olsalar da istedikleri başarıyı elde edemediler. Bin Ladin, 1989 yılında Afganistan'dan Suudi Arabistan'a geri döndü. Ağustos 1990'da Irak'ın Kuveyt'i istila etmesiyle bir mücahid gücü oluşturmayı teklif etti. Suudi rejimi bu teklifi reddetti ve bununla beraber topraklarında ABD yabancı güçleri konuşlandırılmasına izin verince Ladin öfkelendi.[18] Fakat bin Ladin, Birleşik Devletler'in mücahitlerin en büyük destekçileri arasında yer aldığı Afganistan'daki yıllarında bile Birleşik Devletler için herhangi bir şaşkınlık göstermemişti. 1987'de Amerikan malları için ekonomik bir boykot çağrısı yapmaya başladı.[19] Körfez Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri kademeli olarak Müslüman ümmetin sıkıntıları ve bu sorunlara gereken cevabın odağı haline geldi. Kendi ülkesindeki sorunlarla ve Suudi hanedanı ile olan sorunlu ilişkileriyle doluydu. Şeriatın sıkı bir şekilde uygulanmasını, kraliyet ailesinin üyeleri arasındaki yolsuzluğa ve ahlâk dışı davranışa son verilmesi ve Amerikan kuvvetlerinin bölgeyi terk etmesi çağrısında bulunan bağımsız Sahwa (Uyanış) Hareketi'ne ulema da destek verdi. Yetkililer bin Ladin'i kraliyet ailesine yönelik saldırılarını durdurmak için birkaç kez uyardılar. Ladin bunu reddedince ise pasaportu iptal edildi. Suudi Arabistan'da bir mahkûm olarak kalmamak için ülkeyi terk etti.

1996 yılında Mısır, Cezayir ve Bosna gibi ülkelerde bölgesel cihadın hedeflerine ulaşamamış olması, Usame bin Ladin'in düşüncelerini pratiğe aktarmak için bir fırsat sundu. Yerel cihadlar, laik yöneticilerinin ABD'ye olan bağlılığı nedeniyle başarısız olmuştu. Örneğin Körfez ülkelerinde ABD'nin askerî üsleri, bölgeye 'dışarıdan' bir aktörün katılımı anlamına gelmekteydi. El-Zevahiri'ye göre 'Körfez savaşında ABD kendi menfaatlerini yönetebilmek için bölgeye taşındı. Dolayısıyla gizli bir rol üstlenerek müslümanları taraf haline getirdi.'[20] Bu problem ancak ABD ile karşı karşıya gelmek, böylelikle Arap rejimlerinin güçlü kalkanlarını yok ederek halkları kontrol altına almakla çözülecekti. Arap rejimler ile ABD arasın-

[17] Peter Bergen, *The Osama bin Laden I Know*. New York: The Free Press, 2006: 76-87.

[18] Steve Coll, *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*. New York: Penguin Press, 2004: 222-223.

[19] Ayman al Zawahiri, *Knights under the Banner of the Prophet,* London: Al Sharq al Awsat, December 2001.

[20] Ayman al Zawahiri, *Knights under the Banner of the Prophet,* London: Al Sharq al Awsat, December 2001.

daki organik bağı ifade etmek, mücahidler arasındaki fikrî bütünlüğü sağlamak ve küresel cihad konusundaki tartışmaları bitirmek için kullanılıyordu. Amerika'nın Vietnam'dan, Lübnan'dan veya Somali'den geri çekilmek zorunda kalması, mücahidlerin başarıya olan inanışlarını arttırıyordu. Bin Ladin'in dediği gibi: "Rusya, komünist bloğun başıydı. Rusya'nın ortadan kaldırılmasıyla, komünizm Doğu Avrupa'da yok oldu. Aynı şekilde, eğer ABD ortadan kaldırılırsa Arap krallıkları kaybolacaktı."[21] Bir süpergücün (Sovyetlerin) çöküşünü sağlayan mücahidler, aynı şeyi ABD için yapabileceklerini düşünüyorlardı. Bin Ladin bir yandan Selefî cihadizm ideolojisini yayarken, bir yandan Afganistan, Çeçenya, Bosna, Somali, Yemen ve Kosova'daki mücahidlere maddi ve teknik destek sağladı. El Kaide artık bir sonraki adıma hazırdı. Bin Ladin'in bir dizi terör örgütünü kapsayan 'Yahudilere ve Haçlılara Cihad için Dünya İslâm Cephesi'ni ilân ettiği Şubat 1998'de çalışmalarında yeni bir aşamaya başlandı. El Kaide'nin başını çektiği mücahid cephe, Suudi Arabistan'daki kutsal mekânları özgürleştirmek için Müslümanları, Amerikalı ve müttefiklerini öldürmekle görevli olduğunu ilân eden fetvayı yayımladı.[22] Fetvaya meşruiyet kazandırmak ve bin Ladin'in dinî kararlar verme yetkisine sahip olmadığı iddialarına karşı koymak için, Afganistan, Pakistan ve Londra'daki Müslüman akademisyenler, destekleyici görüşler vermeye ikna edildi.[23] Karşı-cephe oluşturmak ve mücahidleri daha radikal hale getirmek için Tanzanya ve Kenya'daki ABD Büyükelçilikleri bombalandı (1998) ve Amerika destroyeri USS Cole'a saldırı düzenlendi (2000).

11 Eylül. 9/11 saldırıları, Selefi cihadistlerin küreselleşmesinde üçüncü aşamanın başlangıcı diyebiliriz. ABD'nin Ortadoğu'dan geri çekilmesi ve ümmetin yeniden iktidara geçişi amaçlanmıştı. Bin Ladin ve kurmayları oluşturdukları küresel ağ, mücahidlerin davaya katılması ve harekete geçmelerini sağlayacak motivasyonlarının devamına bağlıydı. El Zevahiri: 'Cihad hareketleri kitlelere daha yakın olmalı... Halkların sorumluluğunu, sevgisini ve saygısını kazanmalıyız. İnsanlar bizim onları sevdiğimizi, onları önemsediğimizi ve onları savunmaya hazır olduğumuzu hissetmedikçe bizi sevmeyecek... Cihad hareketi ümmetin ortasında veya önünde olmalıdır. Yanıt vermediği veya görevi yerine getirmediği için ümmeti suçlamamalıyız' derken ideolojisi yere basan bir tarafının olmasından, tabanlarının desteğinden dem vuruyordu. Bin Ladin, ABD'nin 9/11'e cevap vermek

[21] Simon Reeve, *The New Jackals: Ramzi Yousef, Osama bin Laden and the Future of Terrorism,* Boston: Northern University Press, 1999: 262.

[22] Osama Bin Laden, "Jihad against Jews and Crusaders", *Al Quds al Arabi*, February 23, 1998.

[23] Rohan Gunaratna, *Inside al Qaeda: Global Network of Terror*, New York: Columbia University Press, 2002: 46-47; Jason Burke, *Al Qaeda: Casting a Shadow of Terror*, London: I. B. Tauris, 2003: 166.

için muhatabını Afgan topraklarına çekmeyi umuyordu.[24] Böylelikle cihad çağrısı yankı bulacaktı. Afganistan'ın bir savaş alanı haline gelmesi, "imparatorlukların mezarlığı" ve ümmetin bilinç kaynağı olacağı anlamına geliyordu. Bin Ladin konuşmalarında, Amerikan ordusunun zayıflığına dikkat çekerek, ABD'nin Ortadoğu'dan geri çekileceğini ve Sovyetlerin yaşadığı çöküşü onların da yaşayacağını dile getiriyordu. Böylece yozlaşmış Arap rejimleri ABD desteği olmaksızın ayakta kalamayarak yıkılacak, onların yerinin "gerçekten inananlar" alacaktı. Fakat 9/11 saldırıları ve Amerikan işgali mücahidlerin cephesinde beklenen uyanışı ve seferberliği sağlamadı. Gilles Kepel'e göre, el Kaide'nin cihad hususundaki duygusal tepkisine aşırı derecede itimat edilerek yanlışlık yapılmış, Müslümanlar bu karşı örgütlenme ve harekete geçmede hiçbir çaba harcamamıştır.[25] Afganistan dağları yeni mücahidler için cazip gelmiyor olsa da Müslümanların ABD'ye olan kızgınlığı artmıştı. Dönemin ABD başkanı George W. Bush'un bunu bir haçlı seferi olarak nitelediği konuşmaları, pek çok kişi tarafından İslâm'a karşı bir savaşın başlangıcı olarak algılanmıştı. El Kaide Afganistan'da sinik bir performans sergilese de Somali, Pakistan, Endonezya, Filipinler gibi ülkelerde varlığını devam ettiriyordu. Oluşturulan küresel ağ ve internet kullanıcılarının sayısını artması sayesinde, Selefî cihadist ideolojiye sempatizan kazandırılmaya, yeni bir kamusal alan oluşmasına ve dünyanın her yanına bilginin yayılmasına zemin hazırlamıştır. Dahası, internet, sempatizanların pasif dinleyiciden aktif destek aşamasına gelmesine bir araç olmuştu. Sohbet odalarında canlı tartışmalar ve davaya katılmak isteyenlere profesyonel yardım yapılmaktadır.[26]

ABD'nin Irak'ı işgaliyle el Kaide için koşullar daha elverişli hale gelmişti. Tarihî olarak Müslümanlar için önem arz eden bölgede, Başkan Bush'un olumsuz imajı Amerika'ya karşı kampanyayı kolaylaştırıyordu. Saddam döneminden kalan silâhların ele geçirilmesi el Kaide'ye operasyonel imkânlar sundu. ABD'nin bölgeyi istikrarsız halde tutması radikalizmi yaygınlaştırdı ve bu itiraz imamların-mollaların ve mücahidlerin yaygın olarak bulunduğu, Avrupa'da da belirginleşti. Bulunduğu ülkelere tam entegre olamayan Müslümanlar, el Kaide'nin çağrısı ile Avrupa'dan Irak'a doğru göç etti. Kalanlar ise Madrid (11 Mart 2004) ve Londra (7 ve 21 Temmuz 2005) gibi büyükşehirlerde eylemler gerçekleştirdi. Irak'taki savaşın ardından, el Kaide'nin yerelden küresel cihada geçişi tamamlamış olduğu görülüyor. Irak'taki sivillerin de öldürülmeye başlamasıyla el Kaide'nin

[24] Allen Cullison, "Inside al Qaeda's Hard Drive," *Atlantic Monthly 294, no. 2, 2004:* 55-70.
[25] Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam.* Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1996: 376.
[26] Gabriel Weiman, *www.terror.net: How Modern Terrorism Uses the Internet*, Washington, DC: The United States Institute of Peace, Special Report 116, March 2004.

küresel cihad algısı cazibesini yitirecekti. Gene de el Kaide'nin yaşadığı dönüşümler ve türbülanslara rağmen, küresel cihad hareketi, 9/11 saldırılarından yıllar sonra bile açıkça çok canlı ve öldürücüdür. Cihadın küreselleşmesinin tüm yükünü bin Ladin'e yükleyebilir miyiz? İslâm ümmetini yeniden *var etmek*, tüm Müslümanların özlemidir ve bu kalıcıdır. Sadece strateji ve zamanlama değişebilir. İslâm'ı dünyaya duyurma-yayma arzusu bitmek bilmeyen bir motivasyondur. Bin Ladin'in farklı tarafı, Afganistan başarısından sonra cihad hareketinin başarısızlığına yeni bir yorum getirmekti.

İslâm Devleti (İD) Kurulurken: Selefî cihadist hareket artık farklı bir boyutta yaşamını devam ettirmektedir. Ortadoğu'nun militan grubu İD, Ortadoğu'nun geniş bir bir bölümünü kapsayan, kendi kendini ilân eden bir 'halifelik' olmaktan çok, net bir vizyonu olan örgütlü bir yapıdır. İD, şiddeti medyayı da kullanarak kendilerini ifade etme metodu haline getirmiş, cihad fikrinin daha önce görülmedik şekilde yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Selefî cihadistler, kolektif kimliklerini şekillendirmek suretiyle kendini toplumsal değişimin katalizörü olarak konumlandırmaktadır. Vaad edilen şey Allah'ın kanunlarını ihlal eden tüm kültürel kirliliğin izlerinin kaldırılması ve yalnızca Kuran ve hadisin kaynaklığında şeriatın uygulanmasıdır. Toplumsal hareketler, teşvik ve kısıtlamaların yapılandırılması ve politik durumlarla doğrudan ilintilidir. Selefî cihadistlerin bu yeni yorumuna *Tekno-fundamentalizm*[27] denebilir. Tekno-fundamentalislerin internet ve sanal medya aygıtlarını kullanarak cihadın her yerde ve herkese açık halde olmasını sağlamıştır. Tekno-fundamentalistler, web sitelerinden Irak ve Suriye'deki son gelişmeleri takip edebilecekleri sesli ve görüntülü kaynaklar, dinî tartışmalar, haber gruplarından birine ait e-posta ile özet akışlarına kolayca kaydolma, cihadist haber havuzu vb. geniş imkânlara sahiptir. Kendi terörist hücrelerini kurmak isteyen kişiler, çevrimiçi haber güncellemelerinden daha fazlasını bulabilir. Cihadist forum siteleri, hücre üyeleri ile iletişim kurmak, taktik ve prosedürleri tanımlamak ve patlayıcı madde üretmek için, adım adım talimatlar içeren çeşitli e-doküman sağlamaktadır. El bombası yapımından nükleer cihazlar inşa etmeye kadar çok kapsamlı eğitim el kitapları ve broşürler barındıran cihadist web sayfaları mevcuttur.

[27] Kavramın teorik temeli ilk olarak "Tekno-Muhafazakârlık" ismiyle Dr. Fırat Mollaer tarafından atılmıştır. Mollaer'e göre bu "cihatın kapitalizme evrildiği süreç"tir. "Tekno-muhafazakârlığın bildirimini şu şekilde okuyabiliriz: "Batı'nın AVM'lerini (tabii ki onların bağlamını oluşturan kapitalizmi) alalım; yanlarında gösterişli camiler yükseltelim." Bu bildirim "tekno-muhafazakârlığın düalist/ikici metafiziği"nin kısa bir anlatımını sunar. Kültürel-politik düalizmin gözlükleriyle, teknik/teknoloji ve ekonomi/ekonomik sistem, nötr/yansız/evrensel bir araç olarak görülür; bedenin kültür/dinden müteşekkil öz ruhu etkilemeyeceği düşünülür. Hattâ beden denetim altına alınacak ve ruhun emrine verilecektir: Nur saçan AVM'ler" F. Mollaer, *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi*. İstanbul, İletişim Yayınları, 2016: 35.

Cihad teknolojisi uzmanları, gittikçe artan bir şekilde ayrıntılı öğretim dokümanlarını ve videolarını, belirli yazılım paketlerine dönüştürmüş veya çevrimiçi bazı dosya türlerini erişilebilir hale getirmişlerdir. Bu amaçla, Tekno-fundamentalist bilgisayar programcıları yalnızca belirli siteleri araştıran microsoft internet explorer'a benzer yeni web tarama yazılımını başlattılar. Yapısal olarak web trafiğini kısıtlayan yazılım, diğer çevrimiçi hedeflere gitme özgürlüğünü caydıracak ve dolayısıyla mücahidleri siber âlemin genel kaosundan entelektüel olarak ayırmayı kolaylaştıracaktır. Çevrimiçi erişilebilen sitelerde, alternatif bakış açılarının fazlalığı, cihad başarısı için kritik öneme sahip olan Selefî cihadist ideolojiyi tanımlama ve taraftar toplama çabaları, ideologların bu teknoloji üzerinde hâkimiyet kurmasıyla hemen hemen hız kazanmıştır. "Kıyamet kültünün ölümcül takipçileri' olan grup twitter, instagram, facebook vb. uygulamalarını yoğun biçimde kullanmakta, eylemlerini video formatında kamuoyuna sunmaktadır. Daha önce hiçbir cihadcı grubun yapmadığı biçimde sanal medyayla bütünleşik olan Tekno-fundamentalistler, dünyanın farklı coğrafyalarında 'sanal üyeler'e sahiptir. Afgan dağlarında, Arabistan çöllerinde katil, maktul ve şahitler arasındaki cinayet seremonileri artık dünyanın herhangi bir yerinden izlenebilir hale gelmiştir.

Sonuç

Selefî cihadist –yeni ifadeyle Tekno-fundamentalist– şiddetin yaratmış olduğu korku ve öfke imparatorluğu, benzeri olmayan tatmin duygusu, alanda ve sanal âlemde duyguların yönetişiminde etkin bir rol oynamaktadır. Toplumsal bir olgu olarak radikalizmi açıklamak için çok sayıda parametreler dâhil olmalıdır. Kişinin kimlik bunalımı, Batı'daki İslâm karşıtlığı, adaletsiz olduğu düşünülen yeni küresel düzen, ideolojik hedefler vb. nedenler küresel şiddeti anlamak adına önemlidir. Tekno-fundamentalizm yeni bir olgu olarak karşımıza çıksa da; Afganistan'da, Irak'ta, Somali'de veya Suriye'deki mücahidler gelecekte yaşlanmış olacaklar ve kendileri ve/veya selefleri başka bir bayrak altında savaşacaklardır. Dolayısıyla esas mesele muhtelif coğrafyalarda ilân edilen 'İslâm Devleti' değil, şiddete meyyal örgütlerdeki elemanların neyi temsil ettiği, bir mefkûrenin öncüleri mi yoksa tarihin onları dışına ittiği *rate*ler (tutunamayanlar) mi olduğunu bilmektir. Luizard'ın iddia ettiğinin aksine, Batı medyası, kendisine bir çeşit "politik UFO" gibi görünen, nereden çıktığı belli olmayan ve sanki durdurmaya da kimsenin gücü yetmeyecekmiş gibi görünen cihadcı bir ordunun varlığını, gözlerine inanamayarak keşfetmiş değildir.[28]

[28] P. J. Luizard, *IŞİD Tuzağı*. İstanbul, Topkapı: İletişim Yayınları. 2016: 10.



"Şiddetin Resmi"

Niki de Saint Phalle, Guggenheim Müzesi Bilbao.

HAKİKAT-SONRASI ZAMANLARDA ŞİDDET

Özgür Taburoğlu

Adına hakikat-sonrası denilen yeni bir dönemin önümüzde açıldığıyla ilgili, kendi kanıtlarıyla beraber gelen kanaatler var. Biraz da kehanet türünden bu iddialar, hakikatli zamanların son bulduğuyla ilgili bir varsayım içeriyor. Bundan önceki dönemlerde hakikatin kendi halinde orada durduğunu ve ona maruz kalan, mazhar olan faillerin aralıksız keşfettikleri bu hakikatle biçim verdikleri bir dünyanın sonunu ilân eden bir söylem bu. Sahici zamanlar artık nüfuzunu yitirmiş, herkes hakikatsiz, sahih olmayan bir kanaatler ve kehanetler peşine düşmüş gibi bir varsayım da burada fark edilebilir. Bu kadim hakikatin kendi yanlış temsillerini yarattığı ideolojilerin ve yapılaşmış söylemlerin de etkisini yitirmesi bu zamanların belirtileri arasında sıralanıyor. Hakikat-sonrası adında bir dönemleştirme, beşeri ya da kamusal alanı kendi çarpık imgeleriyle, yanılsama türleriyle de olsa dolduran bir hakikatin tümüyle tasfiye edildiğine dair bir iddiaya yaslanıyor.

Özellikle Nietzsche'den bu yana, hakikatin hiçbir zaman orada öylece duran ve kendisini bulmasını bekleyen bir kendilik olmadığı yolunda bir fikir kenarda dursa da, hakikat-sonrası, biraz da hakikat yaratma eyleminin, kararlılığının, istencinin, ısrarının, inancının yitirilmesi gibi bir anlamı da barındırıyor olabilir. Hakikat yaratma pratiğiyle onun yapıçözümü, kendi kuşkusunu, acabasını üretme eylemi arasındaki zaman ve yer farkı öylesine kısalır ki, hakikatler yaratıldıkları anda bozulmaya açık bir şüpheyle dolarlar. Hakikat sayılan, kendi eleştirisi, sinik karşıtlık arayışlarıyla beraber gelir. Sahici olana inanç, her zaman onu silmeye açık bir bilgi fazlasıyla kuşatılır. Kendi hakikatini yaratmanın en belirgin görüngüleri olarak inanç nesneleri, ideolojik varsayımlar dayanıksızlaşır.

Post-hakikatli zamanlar, kendi inandığı nesneyi yaratamayan mecalsiz faillerin dönemi olur bir bakıma. Ruhsal ya da maddi, beşeri ya da içtimai nesnesine güç geçiremeyen, onu kendi hakikati, inancı, ideolojisi için eğip bükmeye gücü yetmeyen zayıf bir öznelikle ortaya çıkar. Diğer yandan da, büyük ötekinin, nesnenin bakışının tam nüfuzu altında bağnaz, fanatik, ben-merkezli bir başka benlik modeli ortaya çıkar. Özne ve nesnenin karşılaşmasına, ilişkisine dair bir üretim olarak hakikatin yaratılma dinamikleri farklılaşır. Özne ya da bazen tam tersine nesne fazla güçlü olur bu ilişkide. Sadistçe ya da mazoşistçe, bir tarafın diğerine güç geçirmeye, şiddet uygulamaya müsait olduğu bir alan açılır. İlişkinin, karşılaşmaların belirleyeni öznenin ya da nesnenin keyfî ve dolayısıyla aşırılıklara açık serbestliği olur. Hakikatli, sahici diye tarif edilen bir ilişkide özgürleşen faillerin yerini, kendi benliğini sınırsızca ifade etmek isteyen bir özne ya da nesnenin hükmü altında varlıklar ortaya çıkar. Hakikatin bir mizaç gibi içerisine karışmadığı, Baumancı akışkan benlikler, özne ve nesne konumları arasında salınan bireylikler görünür olurlar.

Yeni Şiddet Biçimleri

Hakikat sayılanın yanlış temsilleri olarak ideoloji ve söylem yapılarındaki boşluk, özellikle siyaset dünyasının şahsiyetleri üzerinden anlaşılmaya çalışılıyor. Kuzey Kore, Birleşik Devletler, Türkiye, Avrupa'da bazı figürler, bu boşluğu bir keyfîliğe doğru yön vermiş gibi anlaşılırlar. Boşluk, bu keyfîlikle birleştiğinde bir tür aşırılık görünümü elde eder. En basit şekliyle bu şahsiyetlerin tuhaf ruh halleri, garip beden dilleri, her türlü teamülü aşan eylemleri bu değişimin işareti gibi anlaşılır.

Hakikatin, yanlış temsiller şeklinde bile bir belirleyen olmaktan çıkması, kişisel keyiflerin serbest kalmasına, başka keyif biçimleri üzerinde baskın olmasına, şiddet üretmesine neden olur. Hakikati bir kararlılıkla tutan bir toplumun ya da yapılaşmış bir topluluğun istencinin serbest kalmasıyla, daha gevşek birlikteliklerin bu boşluğu tahkim etmesine neden olur. Dolayısıyla hakikat-sonrası zamanlar diye bir yer ve zaman parçasından söz etmek mümkünse, burada tamamen öngörülemez beşeri davranışlar ve bu kimselerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan yapılaşmamış, belirli, bilinen bir ideoloji ya da söylemin yörüngesinde zümrelerden söz etmek de zorlaşır. Hakikat-sonrası zamanların belirtisi bu ideolojik, söylemsel boşluklar içerisinde, büyük ve dirençli yapıların olmadığı bir alanda, kanaatleri yönetmek ayrıcalıklı bir yönetim etkinliği olur. Hattâ kanaat şeklini almadan, belli bir düşünüme, fikre, yaşam biçimine eklenmeden, aşağıda tanımlandığı şekliyle algıları yönetmek, hakikat etkisi yaratmanın temel yöntemlerinden birisi olur.

Hakikat sonrası zamanlarda keyfî davranışların, yapılaşmamış eylemlerin temel kamusal eylem türünü oluşturduğu bir alanda, kişisel keyiflere, belli yer ve zamanlarda sınanmış büyük anlatılar, ideolojiler ya da söylemler tarafından biçim verilmez. İdeolojik söylem yerine yaşam biçimleri, ferdî seçimler ve arzular temel belirleyen olur. Sanki Foucault'nun kişileri benzer kılan değil de, ayıran, farklılaştıran tertibatı gereğinden fazla çalışmış gibi, kişisel gelişim hedefleriyle hakikat yaratma deneyleri arasında doğrudan bir köprü ortaya çıkar. Özellikle küresel bir iletişim ağı üzerinden kendi hakikat yaratma pratiğine sahip diğer dünya sakinleriyle kurulan birliktelik yoluyla, oldukça marjinal, atipik görünen bir yaşam biçimi, beşeri haller, büyük bir topluluk içerisinde birleşebilir. Bu topluluk, kendi özel ve tuhaf şiddet biçimlerini de hayata geçirir. Sözgelimi, paintball oynayan bir arkadaş grubu, kısa zamanda cihatçı bir söylemle buluşabilir. Bunun bir örneği olarak, bir paintball çetesinden bazı gençler Amerika'dan İŞİD kamplarına geçiş yapabilirler; bir ideolojinin peşinden değil de, bir eğlencenin ardından gider gibi. Boyalı mermileri gerçek olanlarla değiştirme arzusu yeterli bir güdü oluşturabilir. Bu nedenle, terörist denileni, bir ideolojinin, söylemin esiri, bağnaz bir adam, kadın saymamalı her zaman. Eğlence arayan, macera peşinde, aşırı sporların bir türü gibi savaşmak, öldürmek isteyen biri de olabilir.

Geleneksel göndermelerle tarif edilen şiddet, her zaman bir ideolojiyle, kurumla, yapıyla, söylemle ilişkili sayılır. Bu söylemlerin taşıyıcısı failler de bu şiddeti tanımlı araçlarla ve hedeflerle hayata geçirirler. Şiddetin ilkesini yapı belirler. Onun dışında kişisel bir telaffuza, tefsire açık olmayan kişilerin keyfine terk edilmeyen bir şiddet alanı vardır. Diğer türü sapkınca bir suç, patolojik nitelikte değerlendirilir. Yani "ilkeli şiddet"in uygulayanı ve maruz kalanı iki yapının öznesi ve onların bütünlüklü söylemleri, ideolojileridir. Şiddet bu yüzden bir savaş görünümünde ortaya çıkar. Terör, cürüm, linç, ferdî eylem gibi bir görünüm ortaya koymaz. Özellikle birbirine yakın, fiziksel olarak bir araya gelebilir failler üzerinden yürür; isimsiz bir veri ağı üzerinden değil de, karşılıklı konuşarak örgütlenen toplulukların eylemleridir. Şiddet üretim araçları ve yöntemleri de daha "esoterik" denilebilecek yollarla taşınır. Şiddet bir bakıma, topluluğa dâhil olma kararıyla beraber kabul edilmiş olur. Sokak çetelerinin dahi böyle geleneksel bir şiddet üretme yolu vardır. Topluluk şuuru, aynı zamanda hasım topluluklarla ne türden araçlar ve ilkelerle savaşılacağına dair bir aktarımı da içerir.

Bu yüzden failler, şiddetin bir tür altyüklenicisi gibi değil de, doğrudan belirli bir inançla donanmış, şiddetin neden ve sonuçlarıyla ilgili bir inanç sahibi, fikren "bağnaz" sayılabilecek aktörler gereksinir. İnançları, uyguladıkları şiddetin bir cürüm gibi görünmesine engel olur; kutsal bir amaç,

savaş, cihat için zorunlu bir eylem gibi ortaya çıkar. Şiddet için temel motif yaşam biçimiyle, öznelikle, benlikle ilişkili değil, bir topluluğa ait soyutlamalar, inançlardır. Bir başka deyişle, süper ego'dan id'e doğru bir vektördür. Topluluk vicdanının bireysel olana vaz'ettiği bir yükümlülük gibi tecrübe edilir. İlkel benliğin kendi arzuları, ilksel enerjisi için seferber ettiği bir şiddet türü harekete fazla geçmez. Özellikle ideolojik aygıtların, aile terbiyesinin, toplumsal bastırma tertibatlarının yapılaşmış bir toplumda böyle güdüleri erkenden bastırmış olması beklenir. Bu türden daha yapısal şiddetin temel belirleyeni, yükümlülük, sorumluluk, borç, ödev, hak gibi sözcüklerle ilişkiliyken, yaşam biçiminden destek alan, id'den süper ego'ya doğru bir vektörle cereyan edeni ise, arzu, haz, istek, gereksinim, zevk, eğlence gibi isimler altında tarif edilebilir olur. Böyleleriyle bir araya gelmiş bir örgüt, terörist grup, biraz da seri katillik nüveleri taşıyan bireylerin birlikteliği gibi anlaşılabilir.

Örneğin bir paintball çetesinin, savaş oyunları etrafında birleşen üyeleri, böyle bir oyuna dönük tutkunun, arzunun, eğlencenin bir devamı olarak kendilerini gerçek çatışma alanlarına atabilirler. Bir ideolojinin, inancın uzanımı olmaktan çok, belli bir arzu yatırımının, ruhsal ya da bedensel düşkünlüklerin sonucu bir yer değiştirmedir yaptıkları. Bu arzu, biçimsel olarak, aşırı spor tutkunluğundan ya da deneysel yaşam biçimlerinden ayrı düşünülemez. Kendilerini terörist kamplarda bulanların yaptığı, gönüllü askerliğin bir türü sayılabilir. Hakikat-sonrası zamanlarda sahici saydıkları yaşam alanlarını tecrübe etmek isteyenler de olabilirler. Özünde kendi kişisel gelişimi peşinde, benliğini arayan bir tipleme olarak terörist, bu anlamda geç-kapitalist işleyişe karşı bir fail değildir. Onu da arzuları peşinde bir tüketici saymak olanaklıdır. Kendi olmak isterken, başkasının özgürlüğünü de hesaba katan eylemciden temel farkı, ferdî arzularını hayata geçirme arzusudur. Sahici yaşamı tek başına arayandır. Bunun için de herhangi bir başkasını özgürleştirmek bir yana, yok etmekten çekinmeyendir.

Başıboş kalmış, kendi keyfine terk edilmiş teröristin şiddetinin karşısında ama biçimsel olarak ondan çok ayrı olmayan topluca icra edilen şiddet türü vardır. Karşıt görünen ama eşbiçimli bu iki şiddet türü, Foucault'nun modern zamanlar için ayırt ettiği iki farklı soyut makineye, biyosiyasal ve benlik tekolojilerine ait iki uygulama alanından kaynaklanıyor gibi görünür. Biyosiyasal nitelikte olan makinenin üretimi toplu faillerin, sözde ortak çıkarların ifadesi şiddet türüne karşılık, benlik teknolojileriyle farklılaşan faillerin ferdî şiddeti, cürüm eylemleri ortaya çıkar. Bu iki uygulamayı, makineyi eşzamanlı ve uyumlu kılacak yönetsel bir tertibat olmadığında, bu iki şiddet türü birbirinden ayrışarak serbest kalır. Örneğin toplu failin iradesini yansıttığı iddiasına sahip bir devletin şiddet eylemleriyle,

daha deneysel ferdî şiddet aynı anda ortaya çıkabilir olur. Özellikle küresel bir genişlikte, devletlerin, toplulukların, bireylerin özerk şiddet alanları ortaya çıkar. Küresel boşlukta serbest kalan şiddet türlerini belirli bir hedefe yönlendirecek ya da bastıracak yönetsel güç ilişkileri kaybolduğunda, birey ve devletin şiddet üretme biçimi ayırımsızlaşabilir.

Yönetsel tertibatlar, bir devletin, siyasetin, bürokrasinin, sivil veya özel alanın içerisine dağılarak, bu iki makinenin keyfî şekilde çalışmasını engellemeye dönük bir güvenlik ağı gibi de tasvir edilebilir. İşlemekte olan tüm makinelerin, içtimai ya da ferdî, akılcı bir şekilde çalışmasını güvenceye alan görünür ya da gizli memuriyet alanlarıdır. Kafka'nın romanlarında genelleşen memur tiplemesi gibi, hayatı yöneten ve onun içinde yönetilen, öznesi olduğu şeyin nesnesi olan, kendi nedenlerini ve sonuçlarını yaratan karmaşık bir işleyiştir. Bu güvenlik ağı zayıf düştükçe, onun akılcı tasarımı aradan çekildikçe, arkasındaki büyük ya da küçük failler görünür olmaya başlarlar; despot bir idare ya da kendi keyfince şiddete başvuran beşeri varlıklar açığa çıkarlar. Bu soyut makinelerden birisi diğerine göre daha fazla çalıştığında, toplumsal ya da bireysel keyfilikler ağır basar. Süper ego ve id arasındaki o vicdan bağıntısı, birini diğerinden sorumlu, merhametli kılan bağ da gevşemiş olur. Örneğin biyosiyasal makine benlik teknolojilerini ya da kişisel gelişim uygulamalarını bastırdığında, toplumsal linçlerin ortaya çıkabileceği yönetsel bir boşluk ortaya çıkar. Diğer yandan benlik teknolojileri daha baskın çalıştığında, ferdî ve deneysel şiddet, seri katiller, okul cinayetleri daha fazla rastlanabilir olur.

Yönetsel yapı, Durkheim, Weber ve Habermas'ın nazariyeleriyle uyum içerisinde çalışıyormuş gibi, toplu halde eyleyenle, tek tek hareket edenleri işbölümüne, dayanışmaya, akılcı, sağduyulu iletişime çağıran, zorlayan yordamlar, modeller içerir. Bu ortaklığa çağıran yapılar çözüldükçe, toplu ve ferdî varlıklar arasındaki bağlantılar da kaybolur; birbirlerinin ufkundan çıkarlar. Gökalp gibi söylenirse, ferdî ve zümre vicdanları ayrı düşer. Bu iki fail türünün kendine özgü şiddet türü de böylece serbest kalmış olur.

Hakikat-sonrasının küresel sahnesi de biraz bu ayrışmanın sonrasını temsil eder. Toplu ya da beşeri failler için belirli bir yapı teklif edemeyen, bir hakikati, inancı vaz'edemeyen, zorlayamayan bir yönetsel boşlukta çoğalan hakikatler arasında çatışmalar başlar. Büyük ve yapısal hakikatlerin savaşının yerini, küçük ve yerel olanların bölgesel çatışmaları alır. Bu savaşın ve çatışmanın diğer yüzü ise kayıtsızlık, başkasının hakikatinden habersiz olmaktır. Yönetsel yapı görünür olmaktan çıkarak, daha teknik bir işleve dönüşür; gözetleme, denetleme, izleme ve özellikle hakikat yaratmanın güncel ve sinik biçimi olarak algı yönetimine.

Algı Yönetimi

Algı yönetimini genel olarak güç sahibi herhangi bir varlığın, otoritenin, kurumsal yapının gerçekleştirdiği düşünülebilir. Gücü elinde tutanlar, sözgelimi yurttaşların, diğer aile bireylerinin ya da öğrencilerin duyu şemalarıyla oynama, onların ilgisini dağıtma ya da başka yerde toplama ayrıcalığına sahip olurlar. Bu gücün sahibi egemen varlık, görme, işitme yollarımızla oynayacak araçlarıyla, duyulur hakikati yaratma olanağına sahiptir. Dolayısıyla güç sahibi, uyruklarına görünür bir şiddet uygulamadan, onları kendi istediği gibi düşünüp duymalarını sağlayabilir. Bu yolla icat edilmiş belirli gündemler yardımıyla, dar ya da sorumsuzca geniş bir dünya ortaya çıkar.

Batı denilen ülkelerde, algı ufukları birbiriyle fazlaca kesişmeyen bireyler, sadece kendileri ve belki de hemen yakındaki arkadaşların, komşuların algı yönetiminden sorumlu olurlar. Herkes biraz istediği gibi duyup ifade edermiş gibi görünür. Kamuoyu, dağınık ilgiler peşinde görünür. Oysa Doğu denilen yerler, sivil toplum ya da kamuoyundan yoksun oldukları hep söylenegelse de, ortak bir vicdanın, tepkinin, hıncın etrafında aceleyle toplanıp dağılmaya daha açık görünürler; algıları topluca bir tarafa dönüp, sonra farklı bir gündemin ve icat edilmiş başka bir hakikatin ardına takılabilir. Batı'daki dağınık ilgiler peşindeki yurttaşlar, bu vicdanı, etik kaygıları ve tepkileri, sözleşmelerle sahip çıktıkları kurumlara terk etmiş görünürler. Müesses olan, kendisine bağlı yurttaşların telaffuzundan ayrı bir algıyı, kanaati, görünür bir şekilde harekete geçirmekten çekinir. Medyada farklı telaffuzlar barınabilir. Kurumlaşmış, dolayısıyla algı yönetimine dirençli olanların dışında, her türden kanaat telaffuz edilebilir olur. Derin yurttaşlık sözleşmeleri, suni gündemlere, geçici algı operasyonlarına karşı kendilerini savunurlar. Kamuoyu, Spinozaca söylenirse, ruhsal dalgalanmalardan (*fluctuatio animi*) daha uzak görünür. Kendi dışlama ve içerme yollarını kurumlarda işler hale getirmeleri, onlar için daha endişesiz bir kamusal dünya tecrübesi sağlar.

Oysa Doğu denen tarafta, kamuoyunu, algı yönetiminin de parçası olduğu dalgalanmalara teslim eden, endişeli veya fazlaca huzurlu uyruklar yaratmaya uygun serbestçe işleyen araçların egemenliği vardır. Spinoza'nın siyasetin temeli saydığı yurttaşlarda "kötü duygular", korkular yaratmaya dönük işlev serbest kalır. Böyle işlevlerden birisi olarak algı yönetimi, yurttaşların ruh hallerini bozarak onları daha korkunç, daha küçük, daha kötü bir dünya resmiyle baş başa bırakabilir. Sözgelimi yurttaşlar, trafikte seyretmek binlerce kez daha tehlikeliyken, uzun yolculuklara çıkmaktan çekinmez ama her an kucaklarına bir bomba düşecekmiş gibi bir kaygı içe-

risinde var olabilirler. Tam tersine, bu algılarla yaratılan gündelik hakikat, daha huzurlu, güvenli bir dünya duyusuna da neden olabilir. Ülkenin bir yarısı sınırsızca huzurlu, diğeri aynı ölçüde endişeli olabilir.

Yurttaşların sadece duyularını değil, kanaatlerini de benzer kılmaya, aynı anlam ve ifade biçimleri etrafında toplamaya dönük bir girişim olarak algı yönetimi, sofistçe bir hakikat yaratma pratiği gibi anlaşılabilir. Batı ya da Doğu fark etmeden, herhangi düzeyde bir güç istencinin neden olduğu bu yönlendirilmiş algılar, olduğundan daha iyi ya da daha kötü bir dünya resmine neden olmazlar. Algılanandan başka bir dünyanın olmadığını söylemek olanaklıdır. Ancak gücün etkisi, mümkün dünyaların, daha iyi ya da daha kötü başka dünyaların duyum olanaklarını bu ruhsal dalgalanmalar içerisinde tasavvur edilir olmaktan çıkarır. Her bir bireyin, yurttaşın, monadın ya da tekil başka bir varlığın bir başkasıyla karşılaştığında farkına vardığı bu başka dünyaların imkânı, algı yönetiminin yarattığı ortak ve işlevsel gündem altında görünür olmaktan çıkar. Algıları başarıyla yönetilenler, hep aynı dünyayı duyarlar; güçlü olanın işaret edip görünür kıldığı bir ufkun içerisine yerleşirler.

Algılara başarıyla yön verildiğinde, ortakduyumdan (consensus) söz edebilmek de olanaklı olur. Beraberce aynı şeyi duymak, bir tür sağduyu halini alır. Kamuoyu da bu yönlendirilmiş ortakduyumun içerisinde kendi doğruluk yargılarını, adalet kavrayışını dillendirir. Kamunun ortak sözünü ve duyusunu telaffuz eden kanaat önderleri, bu şekilde güvenceye alınmış sağduyuyu yeniden üretir, daha da sağlamlaştırırlar. Bir zamanlar güçlünün, egemenin keyfî icralarından birisi gibi ortaya çıkan algı yönetimi, kendi hakikatini ve savunucularını da bu şekilde yaratmış olur.

Birçok inanç görüngüsü, ideolojik kanılar da bu şekilde bir zamanlar yön verilmiş algıların, kanaatlerin üretimi gibi anlaşılabilir. Zamanımızda bu algı yönetimi çok kısa aralıklarla yaratılıp bozulduğundan, eski zamanların daha sebatkâr, zamana yayılan girişimlerinden farklı olduğu sanılabilir. Ancak toplu inanç görünümleri altında da bu türde algı operasyonlarını işler halde bulmak olanaklıdır. Topluca belli bir yere bakıp aynı şeyleri düşünmeye, düşlemeye neden olan güçlerin doğallaşması ya da kaybolması, bu toplu görüngünün yönlendirilmiş, yaratılmış bir hakikatin sonucu olmasına engel olmaz. Dünyayı belli bir şekilde duymanın ve de dile getirmenin karşılığı bir doğruluk, her zaman tekil ya da çoklu bir gücün, istencin, kararlılığın ya da arzunun sonucudur.

Önemli olan, her tür duyum ve kanaatin bir algı yönetiminin sonucu olduğunu fark edebilmektir. Bu girişim, aile içerisinde ya da dostlar arasında gerçekleştiğinde daha doğal, medya, siyasal ya da idari kurumlarca yapıldığında daha yapay bir gündeme işaret eder görünürler. Oysa hemen etrafı-

mızdakiler de, belki daha görünmez yollardan ve rıza yaratarak, bize sağduyunun, aynı düşünceye ve düşe ortak olmanın yollarını gösterirler. Diğer yandan, sözgelimi medya, bizdeki bu yön arayışına cevaben daha görünür bir yönlendirme arayışı içerisine girer. Ama kaynağı ne olursa olsun, en yakınlarımız ya da en uzaktakiler algılarımıza yön vermediğinde, görmek, işitmek, kanaat bildirmek olanaksızlaşır. En azından onların yerleştirmek istediği ortakduyuma, sağduyuya tepki duyar ve dile geliriz. Bize yakın ya da uzak kaynaklardan gelen bir algı yönetimi, inanç, tepki, vicdan ya da korku yaratıyorsa, bu, operasyonun sonuçlarının tümünü doğal saymalıdır.

Algı yönetimi, özünde kayıtsız ve yönsüz olmaya açık duyum ve kanaatlerin, değerlerle, yön, yer ve zaman bilgisiyle yüklenmesi anlamını taşır. Bu değerlerin yaratıcısı, Nietzschece söylenirse, her zaman için güç istencine sahip bir başkası olur. Bu sırada yaratılan değerler de bizdeki nihilizme, boşluk haline açık yönsemelere yeniden ayar verir. Kendimizi inançla, ideolojiyle, hiddetle, sevgiyle donanmış buluruz bu sayede. Gene Nietzsche'ye atfen söylersek, algı yönetimini yapan soylular, kölece yaşamaya açık olana izlenecek bir yol önerirler. Soylular, bizdeki hazır ihtiyaçlara, arzulara uygun değer nesneleri yaratırlar.

Buna göre algı yönetimini, güç sahibi olan her varlığın doğal eylemlerinden birisi gibi görmek olanaklıdır. Bu durumda, böyle bir yönlendirmeye karşı bir güçle, şiddetle, arzuyla, vicdanla, istençle cevap veremeyende de suç aranabilir. Zaten bu noksanlığın kendisi böyle yönlendirmelerin zeminini oluşturur; işlevin başarısı biraz da bu basireti bağlanmış olanları yakalama, onları kendi ütopyalarındaki, rüyalarındaki dünyayı duyulur ve istenir kılmakla ilgilidir. Bu durumu Gilles Deleuze, iyi ya da kötü niyetli güç sahiplerinin "rüyalarına yakalanmak" olarak tarif eder:

> Rüya görenlerin rüyası rüya görmeyenlerle ilgilidir. Peki, bu neden onları ilgilendirir? Çünkü başkasının rüyası söz konusu olduğunda, tehlike vardır. İnsanların rüyaları bizi de yutabilecek doymak bilmez rüyalardır. Yani başkalarının rüya görmesi çok tehlikelidir. Rüya korkunç bir güç istencidir. Her birimiz başkalarının rüyalarının az ya da çok kurbanıyızdır. Daha da kötüsü, rüyasına yakalandığınız dünyanın en tatlı, en güzel kızı da olsa, bir canavar kesilebilir –ruhuyla değil, ama rüyalarıyla. Başkasının rüyalarından uzak durun, çünkü başkasının rüyasına mı yakalandınız; boku yediniz demektir bu (2003: 30)[1].

Daha güçlülere ait rüyaların karıştığı bu daralmış ya da fazlaca ferah dünya resminde yaşamaya razı olan, düşlerini, düşüncelerini dile getirmek, kendi algı yönetimini işletmek konusunda bir noksanlık sergiler. Etrafında olup bitenleri belli şekillerde görmeye, işitmeye veya okumaya izin veren

duyu şemaları içerisinden bakan için daha iyi dünyaların imkânı duyulur olmaktan çıkar. Başkalarının rüyası, algı yönetiminin nesnesi için çoğu zaman bir karabasan gibi deneyimlenir. Çünkü başkasının keyfi tarafından düzenlenmiş bir zaman ve mekâna kapatılmıştır. Ama kendi arzuladığı, istediği, düşündüğü, düşlediği gibi bir dünyayı yaratmaya dair bir istenç ortaya koyamadığında, elindeki tek dünya görüsü/görüşü de bu olur. Hiçbir şeyin tek başına kurulmadığı fikrinden uzak şekilde, güçsüzlüğünü aşmak için, kendisi gibilerle bir araya gelmeye çalışmadığından, birbirine benzer arzular, inançlar, çıkarlar ya da vicdanlarla temellenen mümkün bir başka dünyanın taslağını yaratamaz olur. Bu şekilde algı yönetimine yenik düşen, biraz da kolaycılıktan, kendisine daha dar ya da bol gelen bir dünya halini kabullenir.

Kaynakça

Deleuze, Gilles (2003). *İki Konferans*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk.

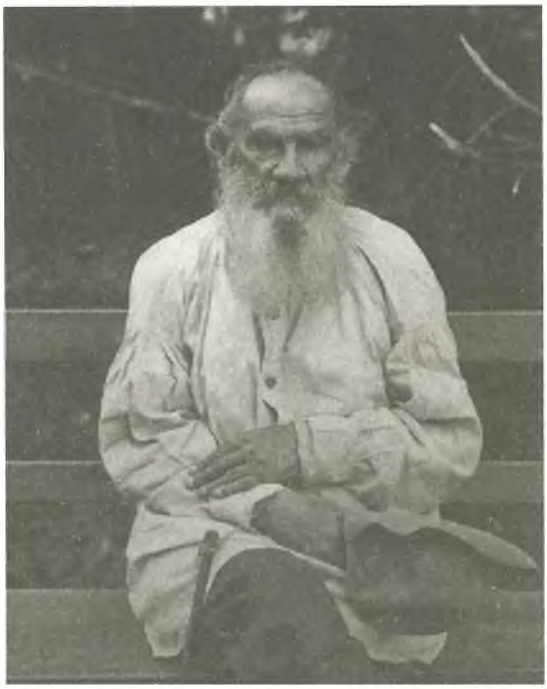
Durkheim, Émile (2006). *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem.

Foucault, Michel (2011). *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar -2*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

Gökalp, Ziya (2008). *Seçme Eserler -1*, haz. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay.

Habermas, Jürgen (2012). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim.

Weber, Max (2002). *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç.



Lev Tolstoy



Mihail Bakunin



Pierre-Joseph Proudhon



Henry David Thoreau

KÜRESEL ŞİDDETE KARŞI EVRENSEL AHLÂK: TOLSTOY VE TANRI'YLA BARIŞIK ANARŞİ

Kemal Bakır*

KÜRESEL BİR SORUN OLARAK ŞİDDET

Şiddetin tarihi, insanlık tarihi kadar eski olsa da, onun bireysel ya da küçük çaplı bir olgu olmaktan çıkıp toplumu, toplumları ve hattâ bütün insanlığı kuşatma süreci ilk uygarlıkların ortaya çıkmasıyla başlar. Ancak dünyayı tamamıyla sarmalayarak küresel bir fenomen haline gelmesi son iki yüz yıllık zaman dilimi içinde olmuştur. Kuşkusuz bir insan eylemi olarak şiddetin örgütlenmiş en devasa biçimi savaştır ki, bunun bile sınırını ortadan kaldıran "dünya savaşı" kavramı da gene bu son dönemde ortaya çıkmıştır. Bilim ve teknolojideki gelişmelerin yanısıra toplumların siyasal ve sosyal yapılarındaki değişimler şiddetin yaygınlaşmasına, savaşın dünyanın en ücra köşelerine kadar yayılabilmesine imkân tanımıştır. Bilim, insanın önündeki fiziksel engelleri bertaraf etmede önemli bir araç işlevi görürken, düşüncesinin ve siyasetinin sınırlarını da genişletmiştir. Artık dünya küçülmüştür ve tarih boyunca hiçbir şekilde savaşmaktan vazgeçmeyen insanoğlu her yere kolayca ulaşabilmektedir. Böylece şiddet küresel bir boyut kazanmıştır. Bu gidişle dünya bir tarafa gelecekte uzay ve evren savaşları bile mümkün gibi görünmektedir. Hattâ hâlihazırda uzayda dünya/insan kaynaklı bir soğuk savaşın varlığı hissedilir derecededir. Bütün bunlar da gösteriyor ki, insan elinin ve düşüncesinin ulaştığı her yerde savaş kaçınılmaz gibidir.

* Doç. Dr. Kemal Bakır, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Bu noktada şöyle bir soru gündeme gelebilir ki, gelmiştir de: *Şiddet ve onun en azılı biçimi olan savaş insanoğlunun temel karakteristiğinde mi vardır;* ya da *şiddet insan doğasına özgü dizginlenemez içgüdüsel bir şey midir?* Bu problem tarih boyunca düşünürler tarafından etraflıca tartışılmış ve farklı sonuçlar/kurgular ileri sürülmüştür. Ancak genel gidişattan anlaşılan şudur: başka hiçbir şiddet türüne benzemeyen ve yıkıcı etkisiyle arkasında milyonlarca ölü, sakat, yaralı ve acı dolu insan bırakan savaş, *homo sapiens*in evrensel tarihinde en sevilen faaliyetlerden biridir, yani insan türü gerçekten savaşmayı seviyor.[1] Öyle ki:

> Macera tutkusundan mı, özgürlük aşkından mı, kan içicilikten mi, gururuna düşkünlükten ya da görev bilincinden midir bilinmez, birçokları hücum borusu ötünce savaşa katılmak için ileri fırlar. Nasıl ki bir diktatörlükte işlenen suçları tek başına zalim bir hükümdarın üzerine atmak mümkün değilse, savaşta işlenen kitlesel cinayetler de sadece birkaç komutanın suç portföyüne dâhil edilemez. Terörün kendine daima gönüllü kalfa ve çıraklar bulması gibi, savaş da çağrısına kulak verecek sade vatandaşlar ve köylüler bulur zahmetsizce. Eğer askerin hizmet aşkı olmasa, ordu içi boş bir kabuktan ibaret kalırdı; askerlerin çabası olmasa, her türlü disiplin baş aşağı giderdi; insanın öldürme tutkusu ve kendi hayatını feda etme cesareti olmasa savaşlar sadece birkaç gün sürerdi. Savaş zamanı, insanın her gün hayatta kalabilmek için kendi elleriyle adam öldürmesini şart koşan tek zamandır.[2]

Tarihin başlangıcından beri sebep olduğu derin, tarif edilemez acılara rağmen savaşın hâlâ var olması ve *bu zamanın* sıklıkla yaşanmasının sebebi salt insanoğlunun savaşı sevmesi ve buna benzer tutku ya da güdüleriyle açıklanabilir mi? Eğer öyle ise bunun önüne geçmek için ne yapılmalıdır? Bu çok ciddi bir ahlâki problem değil midir? O halde ne yapılması ya da yapılmaması gerektiğini söyleyecek olan ahlâk ve ahlâk üzerine kafa yoranlardır. Tarih boyunca bu konuyu sorunlaştıran pek çok ahlâkçı, filozof ve teolog belirli öğretiler geliştirmiş ve evrensel barışa dair etkili görüşler ileri sürmüşlerdir. Fakat gelinen son nokta itibariyle savaş, daha gelişkin ve yaygın, küresel bir şiddet unsuru olarak hâlâ bizimledir. Arendt'e göre ise:

> Savaşın hâlâ bizimle olmasının başlıca nedeni, ne insan türünün gizli ölüm istenci, ne bastırmaya gelmeyen bir saldırganlık dürtüsü, ne de (daha inandırıcı olsa da) silâhsızlanmanın içerdiği ciddi toplumsal ve iktisadi tehlikelerdir. Savaşların hâlâ var olmasının nedenini, uluslara-

[1] Wolfgang Sofsky, *Dehşetli Zamanlar Amok, Terör, Savaş*, çev. Dilek Zaptçıoğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul, 2009), s. 140.
[2] Sofsky, *age.*, s. 140-141.

rası ilişkilerde savaşın yerine siyasal sahnede başka bir nihai hakemin ortaya çıkmamış olmasında aramak gerekir. Hobbes, "kılıç olmaksızın sözleşmeler sözden başka bir anlam taşımaz" derken haksız mıydı?[3]

Hakem güç olunca, bu gücü meşrulaştırıp yönetecek, sözleşmeyi teminat altına alacak bir organizasyona, Hobbes'un tasviriyle, bütün güçleri kendisinde toplayıp idare edecek bir güce, Hegelci bir söylemle de muhtemel birinci şiddeti bertaraf edecek ikinci bir meşru şiddet (karşı-şiddet)[4] kaynağına her zaman ihtiyaç duyulur. Bu da devleti ve onun otoritesini zorunlu kılar. Ancak gözden kaçırılmaması gereken nokta savaşın ancak devletlerarası bir olgu olmasıdır. Zira bireysel şiddet ya da yumruk yumruğa kavga, örgütlenmeyi ya da organize bir yapılanmayı gerektirmeyen minimal bir şiddet türüdür ve bazı düşünürler, örneğin Rousseau, Goodman vd., tarafından gayet doğal karşılanır. Çünkü bu bir savaş değildir. Savaşın baş sorumlusu devasa yapısıyla örgütlü organize sistem, yani devlettir. Devlet hem içeride hem de dışarıda, dahası dünya çapında savaşın kaynağıdır. Hegel, her ne kadar, realite âleminde savaşın ya da şiddetin kendi kendisini bertaraf etmesini meşru/hukuki[5] görse de bu yöntemsel olarak yeni bir savaşa (tez/sentez) yol açmaktan, dünyayı daimi bir savaş halinde tutmaktan ve barışı çok uzak, metafizik bir ideal olarak sabitlemekten başka bir şey değildir. O halde Hegel'e rağmen onun belirlediği nihai ideale bu dünyada farklı yöntemlerle ve daha kısa bir yoldan ulaşmak, tarihin sonunu getirme pahasına da olsa güce başvurmayan, şiddete yol açmayan bir *hakem* bulmak ve hukuku buna göre düzenlemek gerekmektedir. Burada Hegelciliğin ve Hegelci yöntemlerin işe yaradığı pek söylenemez. Zira Hegel'i sağdan okuyanlar devleti idealize edip yücelterek faşizm gibi şiddet ve savaş açısından sabıkalı bir ideolojinin yolunu açmışlardır. Soldan okuyup yöntemini benimseyenlerin bir kısmı (Marksistler) devrim yolunda şiddete karşı-şiddeti ve onu doğuran, tarihsel ara aşama biçiminde de olsa devleti (proletarya diktatörlüğü) meşru görme eğilimindeyken, diğer kısmı (klasik anarşistler), bireysel ya da kolektif bir tarzda şiddete karşı-şiddeti meşru görme eğilimindedirler. Öyleyse bu iş, şiddet doğurma ihtimali bulunan yöntemlerle ya da devlet ve ona benzer organize bir sistem eliyle değil doğrudan insani bilinçle; düşünce, inanç, tutum ve davranışla ahenkli bir bütünlük arz eden insanî bir ahlâk ile gerçekleşmelidir. Bu noktada *dünyada ya da dünyanın dışında* her tür şiddete son verecek, küresel barışı sağla-

[3] Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, (İletişim Yayınları, İstanbul), 2003, s. 11.
[4] George W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, (Sosyal Yayınları, İstanbul, 2004), s. 93-94.
[5] Hegel, *age.*, s. 93-94.

yacak ve tek tek bütün insanları rasyonel bir şekilde ikna edecek evrensel bir ahlâka duyulan özlem had safhadadır.

Bu özlem nasıl giderilecektir? Burada çeşitli seçenekler öne çıkmakla birlikte en etkili olanlarından birisi, Kant'ın ifade ettiği üzere, bütün alacak verecek hesaplarını bir kenara bırakarak savaşın baş müsebbibi olan devletler ya da organize güçler arasında, içinde hiçbir yeni savaş vesilesi barındırmayan ve *ebedi barışı* tesis edecek sözleşmeleri hayata geçirmektir. Bu da dünya çapında karşılıklı silâhsızlanmayı ve daimi orduların mütemadiyen ortadan kaldırılmasını gerektirir.[6] İnsanın ebedi barışın tesisi ve idamesi için ihtiyaç duyduğu şey ise tıpkı onu savaşa yönelten şeyle aynı kaynaktan, kendi doğasından gelir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli niteliği akıllı bir varlık olmasıdır ve akıl insana doğasına uygun davranmayı buyurur.[7] İnsanın doğasına uygun davranması, özgürce kendini bir araç olmaktan çıkarıp odağında insanlık olan *amaçlar krallığı*'na bağlamasıdır ki, bu ahlâki bir ödevdir. Bu durumda devletlerin varlıklarını sürdürmek ve anlaşmazlıkları çözmek için başvuracakları hakem *savaş* değil *evrensel ahlâk yasası* olmalıdır. Bu görüşün pratikte mümkün olup olmadığı ya da ne kadar mümkün olacağı tartışılabilir, ancak gene de evrensel ahlâk ve onun tesis edeceği *evrensel barış ideali*'ni hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Bu ideale ulaşmanın kestirme ancak oldukça zahmetli başka bir yolu daha ileri sürülür ki, bu da savaşın baş sorumlusu olan devleti ya da adı her ne olursa olsun ona benzer örgütlü organize sistemleri kökten ortadan kaldırmak ya da uygulayacağı olanca şiddete, baskıya ve zorlamaya rağmen onu yok saymak, böylece gereksiz kılmaktır. Bu anarşist bir çözümdür. Fakat adı kötüye çıkmış, şiddetle ilişkilendirilme olasılığı oldukça yüksek, *Tanrı düşüncesiyle kavgalı* olan bir felsefe evrensel barışı nasıl sağlayabilir? Şiddeti bertaraf etmek adına Hegelci bir yöntemle daha fazla şiddet üretmez mi? İşte tam bu noktada anarşizmin içinden yükselen farklı tonda, Tanrı'yla barışık bir ses evrensel ahlâkı ve barışı tesis etmeyi, *direnmeme* ya da *pasif direniş (non-violence)* ve *sivil itaatsizlik (civil disobedience)* yoluyla devleti gereksiz kılmayı ve bertaraf etmeyi vadeder. Bu ise, Tolstoy'un edebî sesidir.

[6] Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, (Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960), s. 9-10.

[7] Harun Tepe, "Kant Etiği ve Barış Düşüncesi: Etik Savaşları Önleyebilir mi?", *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant*, Yay haz. İonna Kuçuradi, (Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013), s. 66.

TOLSTOY VE TANRI'YLA BARIŞIK ANARŞİ

Lev Nikolayeviç Tolstoy (1828-1910), savaşın ve dolayısıyla şiddetin büyük bir hızla tüm dünyayı kuşatmaya başladığı bir dönemde yaşamış ünlü bir edebiyatçı, düşünür ve fikir adamıdır. O, sonrasında her ne kadar savaşı devlet şiddetinin insanlıktan en uzak örneği olarak kınayacak olsa da çok bilindik eseri olan *Savaş ve Barış*'ta ve diğer erken dönem romanlarında savaşı daha az sorunlaştırmıştır. Hattâ savaşı hayatın zorunlu bir boyutu, kaçınılmaz bir olgu olarak değerlendirmekle kalmayıp onu edebî, destansı bir dille ifade etmekten de kaçınmamıştır. Fakat sonraki süreçte Tolstoy kendi açısından, Hıristiyanlığın özüne nüfuz ettikçe hem savaşa hem de onun sorumlusu olan devlete karşı tiksinti duyarak savaşı sürdürme arzusu içinde olan Hıristiyan devletlerin Hz. İsa'nın öğretisine karşı açıkça bir ihanet içerisinde olduklarını ve riyakârca bu eylemi meşrulaştırmaya çalıştıklarını düşünmeye başlamıştır. Bundan sonra Tolstoy, edebî ve entelektüel yeteneğini şiddeti ve savaşı kınamakta kullanmış; "savaşı anlamsız bir vahşetin dayanılmaz bir portresi olarak" resmetmiştir.[8] Bu resmin şekillenmesinde bilhassa onun yaşadığı yüzyılın etkisi büyüktür. Çünkü Tolstoy'a göre, tarihin hiçbir döneminde on dokuzuncu yüzyıldaki kadar maddi/bilimsel başarıya ulaşılmamıştır. Lakin gene tarihin hiçbir döneminde, on dokuzuncu yüzyıl Hıristiyan âlemindeki kadar vahşileşmiş, insanın hayvani eğilimlerinin herhangi bir dizginlemeden azade olduğu ahlâksız bir hayat tarzı görülmemiştir. Olanca ihtişam ve büyüklüğüne rağmen maddi ilerleme, insani ahlâktan nasibini alamamış hattâ Attila, Cengiz Han ya da Neron'un döneminde bile görülmeyen bir biçimde ahlâkın en temel kaideleri çiğnenerek hayvani eğilimler ve bencillikle bir ticari faaliyete dönüşmüştür ve hâlâ da öyledir.[9] Bugün toplum hayatı bilimin gölgesinde kalmış, ahlâk bu maddi yığınların altına gömülmüştür. Ortaya çıkan manzarada göze çarpan şunlardır:

> Savaş! Kavga etmek! Boğazlamak! İnsanları katletmek! Günümüzde, çağımızda, uygarlığımızla, üstün insanlık seviyesine ulaştığımızı sandığımız ilerlemiş bilimimizle ve geniş felsefe bilgimizle öldürmeyi öğreten, uzaktan ve kusursuz bir şekilde öldürmeyi öğreten, birçok insanı, aile sahibi birçok zavallı masum insanı, hem de yargılamadan öldürmeyi öğreten okullarımız...[10]

[8] Alexandre J. M. E. Christoyannopoulus, "Tolstoy'un Devlet Şiddeti ve Riyakârlığını Kınamasına Dair Detaylı Bir Fotoğraf", çev. Yasemin Reis, *Anarşizm ve Din*, der. Alişan Şahin, (Öteki Yayınevi, İstanbul, 2016), s. 89-90.

[9] L. N. Tolstoy, "What is Religion", *On Life and Essays on Religion*, çev. Aylmer Maude, (Oxford University Press, London, 1934), s. 249.

[10] L. N. Tolstoy, *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, çev. Dominik Pamir, (Kaos yayınları, İstanbul,

Bu ise Tolstoy'un nazarında, bilimin, evrenin maddi şartlarına ilişkin kendi araştırma alanında yakaladığı başarıyı ahlâki hayata yansıtamamasının, insan hayatına ilişkin konularda sessiz kalarak insanın evrenle ilişkisini açıklamakta acze düştüğünün resmidir. Tolstoy'a göre, bu boşluğu dolduran, insan hayatını anlamlandıran, ona ahlâki bir çerçeve çizen dindir ki, din aslında insanın kendisiyle ve sınırsız ve sonsuz evrenle ya da onun menşei ve ilk sebebiyle kurduğu ilişkidir. Bu durumda ahlâk da insanın bu ilişkiyi sürdürmesinin doğal bir sonucu olarak bu tür insan eylemlerinin göstergesi ve açıklamasıdır.[11] Bu çerçevede Tolstoy, yaşadığı yüzyılda insanın kendisiyle ve evrenle olan ilişkisinin sekteye uğraması ve ortaya çıkan ahlâki çöküntü sonucu küresel bir boyut kazanan savaş ve dolayısıyla şiddete karşı tüm insanlığı kuşatacak bir evrensel ahlâkın, *nihai hakemin* peşine düşmüştür. Fakat bunun ne bilimde, ne çağa damgasını vuran felsefi kavrayışlarda[12] ne mevcut dinde ne dinsizlikte ne de herhangi bir başka ideolojide olduğunu düşünen Tolstoy, çağdaşlarının pek çoğundan farklı bir yol izlemiş ve olağan şartlarda bir araya gelmesi pek mümkün olmayan din ile anarşiyi pasifist bir yöntemle rasyonel bir temelde sentezlemeye çalışmıştır.

Şiddete ve savaşa kesin bir dille karşı çıkan Tolstoy, anarşizmin, halk arasında şiddetle özdeş bir düşünce olarak anılmasından dolayı kendisine anarşist denilmesinden pek hoşlanmamış ve *hakiki bir Hıristiyan* olarak anılmayı tercih etmiştir. Fakat özgürlüğü edebî bir dille ve rasyonel bir biçimde savunmasından, bilhassa da şiddetin yanısıra devleti ve mülkiyeti reddetmesinden dolayı en büyük anarşist düşünürlerden biri olarak kabul edilmiştir. Hattâ Stefan Zweig, onu "günümüzün en tutkulu anarşisti ve anti-kolektivisti" olarak tanımlamıştır.[13] Anarşizmin kötü bir üne kavuşmasında payı inkâr edilemez olan Mihail Bakunin (1814-1876) gibi Tolstoy da Rus aristokrasisindendir. Fakat Bakunin'in ve diğer anarşistlerin yıkıcı şiddet çağrısını kesin bir dille reddeden Tolstoy, siyasi düşüncesini, Hıristiyanlığın Ortodoks olmayan bir türünü temel alarak ahlâki bir boyutta ortaya koymuş; hükümet sahtekârlığını, vatansever ahlâkdışılığı ve militarizmi kıyasıya eleştirmiştir.[14] Bundan dolayı Tolstoy, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarında iyice hissedilen devlet otoritesinin halk

2014), s. 142.

[11] L. N. Tolstoy, "Religion and Morality", *On Life and Essays on Religion*, çev. Aylmer Maude, (Oxford University Press, London), 1934, s. 184.

[12] Tolstoy, *age.*, s. 184.

[13] Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi, İmkânsızı İstemek*, çev. Yavuz Alogan, (İmge Kitabevi, Ankara, 2003), s. 509; George Woodcock, *Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, çev. Alev Türker, (Kaos Yayınları, İstanbul, 2001), s. 228.

[14] Marshall, *Anarşizmin Tarihi, İmkânsızı İstemek*, s. 509.

üzerindeki baskısına ve bu otoritenin kaba güç ve şiddete varan haksız kullanımına karşı çıkan dönemin sembol isimlerindendir. Şiddetin ve sosyal adaletsizliğin sorumlusu olarak insan doğasındaki bencilliği ve bilhassa bunun örgütlenmiş hali olan devleti gören Tolstoy'a göre, devlet doğası gereği kaba güce dayandığı için mutlak bir zorlama ve bu anlamda şiddet aracıdır. Hükümetler ise genellikle baskı ve şiddeti kanunlarla meşrulaştırmaya, bu kötülüğü perdelemeye çalışırlar.[15] Bu, dünyanın her yerinde aynı şekilde gerçekleşmekte, ister iç isterse dış kaynaklı olsun sorun her ne ise çözümü için ya doğrudan güce başvurulmakta (şiddet/savaş) ya da güç gösterisinde (soğuk savaş) bulunulmaktadır. Zira devletin hükümet şekli nasıl olursa olsun (cumhuriyetçi, despot, muhafazakâr, devrimci, federalist, sosyalist, liberal ya da bir başkası fark etmez) doğası güç idaresi ve kullanımına dayalıdır ki, ancak bu şekilde otoritesini tesis eder.[16]

Böylece şiddete, savaşa ve onun kaynağı olan devlete karşı çıkmakla bir şekilde anarşizmini haykıran Tolstoy, halka hükmetmekle birlikte halkın aklını ve vicdanını hiçe sayan siyasi otoritenin temelinin de fiziksel şiddete dayandığını vurgular. Zira siyasi otorite, her ne kadar kendi amaç ve varlığını, bireysel çıkarları uğruna kamuya zarar verenleri dizginlemek, kamu düzenini sağlamak gibi sözde bir işlevle meşrulaştırmaya çalışsa da aslında toplumsal hayat anlayışını tahrip eden bir dayatmadır. İktidar her ne şekilde elde edilmiş olursa olsun –tanrısal kutsama, seçim, veraset– onu elde edenlerin diğerlerinden hiçbir farkı yoktur. Onlar da devlet otoritesini kendi çıkarlarına kullanacaklardır. Devletli toplumsal hayat anlayışı ancak bütün insanların gönüllü bir biçimde kamu yararına kendi çıkarlarından feragat ettiklerinde savunulabilir bir pozisyon alır. Fakat insanlar kendi çıkarlarını üstün tuttukça otoriteye daima ihtiyaç duyulacaktır ki, böylece de "bölücülük halkın bir kısmının diğer kısmına baskı uygulaması olarak, buna dayalı örgütlenmenin toplumsal anlayışına girmiş olur." Toplumsal düzen de ancak kamu yararını gözetmek üzere iktidarın, kendi çıkarını hiçbir şekilde düşünmeyen kutsanmış azizlerin/ermişlerin/velilerin eline verilmesi durumunda haklı çıkarılabilir. Fakat gerçekte böyle bir şey olmadığına, hattâ tam aksine iktidar sahipleri mütemadiyen ermişlikten (!) uzaklaştığına göre devlete dayanan toplumsal düzen hiçbir şekilde meşrulaştırılamaz. Ahlâk düşkünlüğünden yükselen bireysel şiddet eğilimini bertaraf etmek üzere daha düşük bir şiddete başvuran bir otoritenin mevcudiyetinin faydalı olduğu zamanlar olmuşsa bile, bunun çok uzun sürmeyeceğini görmek gerek.

[15] Şükrü Nişancı, *Sivil İtaatsizlik İyi Vatandaş Olmak mı, İyi İnsan Olmak mı?*, (Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2013), s. 145

[16] L. N. Tolstoy, "Devrimciye Mektup", *Yurtseverlik, Askerlik ve İtaatsizlik Üzerine*, der. ve çev. Ö. Aydın Süer, (Epos Yayınları, Ankara, 2010), s. 23.

Zira insanların zamana ve hayat standartlarına bağlı olarak şiddete olan eğilimlerinin kendiliğinden azalması ve iktidarların da kendilerini dizginlemedeki yetersizliklerinden ve giderek yozlaşmasından dolayı bu fayda asgari düzeye inmiş, silikleşmiştir.[17] "Son iki bin yıllık tarihin tamamı, kitlelerin ahlâkî gelişimi ile hükümetlerin yozlaşması arasındaki ilişkinin aşamalı değişiminden ibarettir."[18] Buna rağmen geçmişte olduğu gibi bugün de devlet hâlâ gücü elinde tutmakta ve onu istediği zaman istediği şekilde kullanabilmektedir. Öyle ki:

> Meseleler ancak güç kullanılarak çözümlenmekte, güç kullanmaya bir son verilmemektedir. Güç kullanılan, kendisine güç kullanana kin duymakta, fırsat buldukça tüm güçlerini kendisine zor uygulayanlara karşı mücadele için harekete geçirmektedir. Bunun nedeni, sorunların güç kullanılarak çözümünde, zaferi her zaman iyi insanların değil, daha bencil, kurnaz, vicdansız ve acımasız kişilerin kazanmasıdır. Bencil, vicdansız ve acımasız kişilerin de elde ettikleri ve yararlanmakta oldukları avantajlar, her zaman halkın zararınadır. Halkın içinde yaşadıkları aldatmaca ve zulümden kurtulmasını engelleyen şey, şu ya da bu düzenin önceden iyi düşünülmemesi değil, düzenlerin güç kullanılarak kurulması ve desteklenmesidir. Bunun içindir ki, halkın kurtulmasını isteyen insanların, köleleştirilmekten kurtarılan halk için en iyi yaşam düzenini yaratmaları değil, halkı köleleştiren bu güç kullanımından kurtulmanın yollarını aramaları doğaldır.[19]

Bu noktada Tolstoy, anarşizmin ilkelerini ilk kez sistematik bir şekilde ortaya koyan ve itaat etmek yerine aklın kullanımını tavsiye eden William Godwin'in (1756-1836) *Siyasi Adalet Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde dile getirdiği, "Hepsinden önemlisi, unutmamalıyız ki, hükümet, insanoğlunun öz yargıları ve bireysel vicdanı üzerine dayatılmış bir kötülüktür... Her hükümet kötüdür"[20] şeklindeki düşünceleri benimsemede ve P. J. Proudhon'un, "Bütün hükümetler eşit derecede iyi ve kötüdür. En iyi ideal anarşidir" önermesini kabullenmede oldukça istekli bir duruş sergiler. Böylece tüm diğer anarşistler gibi devlet, hükümet, iktidar, din ya da adı her ne olursa olsun güç kullanımına dayanan her tür otoritenin etkisiz kılınması gerektiği kanaatine varır. Bu doğrultuda, "devletin kendi vatandaşlarını sadece sömürmek için değil, daha önemlisi yozlaştırmak için tasarlanmış bir fesat" olduğunu düşünen Tolstoy, bağlayıcı olmayan fakat insanlara uyum-

[17] Tolstoy, *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, s. 156-157.
[18] Tolstoy, *age.*, s. 157.
[19] Tolstoy, "Devrimciye Mektup", s. 23-24.
[20] William Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*, (Oxford University Press, Oxford, 2013), s. 204.

lu bir gelecek vadeden ahlâki yasaları, ahlâk ve din yasalarını anladığını ve daima mutluluk veren sanat yasalarını anlamlı bulduğunu vurgular. Ancak siyasetin yasalarının kendisine oldukça dehşet verici geldiğini, onlarda iyi ya da kötü hiçbir şey göremediğini, bundan dolayı da bir daha asla bu tür şeyleri takip etmeyeceğini ve asla herhangi bir hükümete hizmet etmeyeceğini belirtir. Çünkü Tolstoy, daha öncesinde ciddi bir savaş deneyimi yaşamış, bizzat orduda bulunmuş, Kırım Savaşı'nda kendisine Sivastopol savunması batarya komutanlığı görevi verilmişti. Savaş onda oldukça travmatik bir etki bırakmış, orada devlet şiddetinin en kötü biçimini gözlemlemişti. Ordudan ayrıldıktan sonra, gençlere askere gitmemeyi öğütleyecek olan Tolstoy'da anarşist fikirler yeşermeye başlamıştı, zira devletin "adaleti ve Tanrı'nın yasasını gerçekleştirmek için gösterdiği küstah ve kibirli arzu"su karşısında dehşete düşmüştü.[21]

Tolstoy'a göre, devlet yetmezmiş gibi dinî kurumlar, Hz. İsa'nın öğretisinden sapmış Kilise de büyük bir gaflet içerisinde halkı savaşa tahrik ederek ve diğer dinlere karşı hoşgörüsüz bir tutum sergileyerek bu kötülüğe ortak olmaktadır. Bu anlamda mevcut Hıristiyanlığın inanç öğretilerini de baskı ve dolayısıyla şiddet aracı olarak nitelendiren Tolstoy, dini, yalın bir ahlâk öğretisine indirgemiştir. Zira ona göre, şiddet ve savaş lehine propaganda yapma hususunda devlet ve kilisenin olağanüstü bir uyumla çalışması her ikisini de totaliter kılmaktadır. Bilhassa dinî bir kimlikle ya da din adına savaşta başarı için dua etmek, cinayeti alkışlamaktan başka bir şey değildir ve bu hiçbir şekilde tasvip edilemez.[22] Tolstoy her ne kadar devletin bertaraf edilmesi hususunda tüm anarşistlerle hemfikir olsa da yöntem olarak bir virgülle pek çoğundan ayrılır ki, bu da şiddet de dâhil her tür kötülüğe şiddetle karşılık vermemektir.

Çünkü Tolstoy'a göre, yasaya ya da dine bağlı kalmak şiddete başvurmayı gerektirmez. Şiddete başvurmak insanı duyarsız vahşi bir hayvan pozisyonuna soktuğu gibi onun bir yöntem ve araç olarak kullanılma imkânı hiçbir medeni yöntemle bağdaşmaz ve herhangi bir medeni yöntemin geliştirilmesi ve uygulanmasını imkânsız kılar. Bu sebeple Tolstoy açısından iyi bir amaca ulaşmak için bile olsa şiddete başvurulamaz. Çünkü şiddet ona başvuran her iki tarafı da birbirinin insafına bırakır ve sonrasında her iki taraf da şeytani bir zalimlikle diğerini alt etmeye çalışır. Bu, siyasal açıdan örneklenecek olursa: bir hükümet şiddet aracılığıyla devrildiğinde yerine gelecek olanın otoritesinin eskisininkinden daha az şiddetli olacağının garantisi yoktur.[23] Anarşistler, "mevcut koşullarda otoritenin yarattığından

[21] Marshall, *Anarşizmin Tarihi, İmkânsızı İstemek*, s. 511-513.
[22] Nişancı, *age.*, s. 145.
[23] Nişancı, *age.*, s. 145-146.

daha kötü bir şiddetin olamayacağı konusunda haklıdırlar. Tek hataları, anarşinin bir devrimle gerçekleşebileceğini sanmalarıdır." Oysa asıl olması gereken (ahlâki bir biçimde) otoriteyi halkın bilincinde gerçekleşecek bir değişimle ortadan kaldırmaktır.[24] Bu sebeple devrim hele hele şiddete sebebiyet veren bir devrim hiçbir şekilde gerekli değildir. Çözüm inançta saklıdır:

> Halkın, yönetenlerin arzularına bağlı olarak kendi kendisine yaptığı zulümden kurtulması için gereken şey, halkın arasında zamanımıza uygun bir dinin oluşmasıdır. Bu din, tüm insanların aynı tanrısal kökenden geldiğini kabul etmeli, bu nedenle de insanın insana zulmetmesine izin vermemelidir.
>
> Zorbalıktan kurtulduktan sonra halkın nasıl bir düzen kuracağına gelince; halk kurtuluş(u) gerçekleştikten sonra kuracağı düzeni kendisi düşünecek, bilgin profesörlerin yardımı olmadan kendisine uygun ve gerekli düzeni bulacaktır.[25]

Bu çerçevede Tolstoy, modern zamanların şiddet dolu ortamının dinden uzaklaşmaktan, dinin özünden sapmaktan kaynaklandığını düşünür. Çağdaşı olan entelektüeller her ne kadar pozitivist söyleme aldanarak dinin işlevini kaybettiğini ve yerini bilime bırakması gerektiğini düşünseler de o, hiçbir toplumun ya da insanın, bilhassa da rasyonel insanın şimdiye dek dinsiz yaşayamadığı ve yaşayamayacağı kanaatini canlı tutar. Çünkü ancak rasyonel olmayan varlıklar, örneğin hayvanlar dinsiz yaşayabilirler, din rasyonel varlıkların, yani insanların yaratılışında vardır ve onlara yol gösterir.[26] Şayet insani hayattaki dönüşümler, bilimin ortaya koyduğu, hayvani varoluşun zorunlu olarak tâbi olduğu kanunlar çerçevesinde şekilleniyorsa, bu kanunların keşfedilmesi ne işe yarar? İnsanların bu kanunları bilip bilmemesi bir şeyi değiştirmez, bunların olağan şartlar altında insan hayatına yapacağı etki herhangi bir hayvanın hayatı üzerinde yapacağı kesin etkiden, örneğin bir aslanın bir ceylanı avlamasını belirlemesinden, farksızdır. Oysa asıl olan insanın hayatını tâbi kıldığı, kılması gerektiği aklî kanunu bilmesidir ki, bunu da ancak vicdanında bulabilir. Modern bilimler ve çağdaş düşünürler ne kadar insan hayatının hayvani varoluştan ibaret olduğunu iddia ederlerse etsinler, insanların hayata ilişkin besledikleri düşünce, bu kanunları bilmediklerinde nasıl ise gene öyle kalacaktır. İnsanların kendi hayatlarının rasyonel kanununu modern bilimlerden öğrenebilmeleri imkânsızdır.[27] Bunu sağlayacak olan dinin özüne sadık kalmak

[24] Marshall, *Anarşizmin Tarihi, İmkânsızı İstemek*, s. 526.
[25] Tolstoy, "Devrimciye Mektup", s. 27.
[26] L. N. Tolstoy, *Din Nedir?*, çev. Yeşim Ilgın, (Metropol Yayınları, İstanbul, 2008), s. 13.
[27] L. N. Tolstoy, *Hayat Üzerine Düşünceler*, çev. Ahmet Midhat Rıfatof, (Kaknüs Yayınları, İs-

ve rasyonel varoluşun farkına varmaktır. Dinin özünü oluşturan orijinal buyruklarda, insanların birbirlerini sevmeleri ve bu temele dayanan insanî bir ahlâka inanmaları telkin edilerek toplum hayatının sürdürülebilirliğini buna bağlamış; insanlara huzur ve mutluluk içinde yaşayabilecekleri bir çevre kurma yolu gösterilmiştir. Bu inanç insanın rasyonalitesine katılmış ve insana genel ve ahlâki özgürlük kazandırmış, sorumluluk yüklemiştir. Bu çerçevede din, her rasyonel varlığın, yani insanın iyi ile kötü arasında seçim yapabilmesine, onun ahlâki bir varlık olmasına imkân tanıyan yegâne etkendir. Kötülük, şiddet ve savaş ise makul düşünmemekten, vicdanın sesini dinlememekten, dinin salık verdiği rotadan sapmaktan doğar. Öyle ki, Tolstoy'a göre:

> Dinden uzaklaştıkça günümüzün insanları kendilerine gayet zalim, vahşi ve ahlâksız bir çatıdan gökyüzü kurdular. Karmaşık ve kimseye yararı olmayan düşünce yapılarını muğlâk ve dumanlı bir seviyeye getirdiler ve artık iyi ile kötü, hak ile batıl arasında ayırım yapılamaz hale gelindi.. Günümüz dünyasının insanlarının basit ve doğrudan yaklaşabileceği tek bir soru bile yok. İster ekonomik, diplomatik ya da bilimsel olsun, isterse dinî ve felsefi olsun bütün sorular öyle yapay ve yanlış şekilde yönlendiriliyor, öyle karmaşık, kibirli bir kâğıda sarılıp sarmalanıyor ve öyle ince anlam ve kelime oyunlarıyla, ya da safsatayla ve tartışmalarla dolduruluyor ki... Günahlar işleniyor, üzerleri örtülüyor ve daha çok büyümesi için dinlendiriliyor; her şey yalanla tütsülendi...[28]

Böylece savaşın, şiddetin ve bu tür kötülüklerin baş sorumlusu olan devletin ortaya çıkışını dinin yani Hıristiyanlığın özünden uzaklaşmakta gören Tolstoy, Hz. İsa'nın ortaya koyduğu ilkelerle devletin bağdaşmazlığını göstermek için sıklıkla modern devlet ile ideal bir Hıristiyan toplumu kıyaslar. Ona göre, Hz. İsa'nın öğretisi ile devletli toplumsal hayat anlayışı arasında radikal bir fark vardır ve bu fark devlet teorisi ile Hıristiyan buyrukları arasındaki farkı doğurur. Devletin buyrukları çoğunlukla pozitiftir ve müdahale hakkını saklı tutar, bazı eylemleri tavsiye ederek onları gerekçelendirip meşrulaştırır. Buna karşın Hıristiyanlığın buyrukları, *Dağdaki Vaaz*'da geçen beş buyruğun tamamı –ki en önemlisi sevgidir ve sözcük anlamı itibariyle bir buyruk sayılmaz, öğretinin özünü ifade eder– negatiftir ve asla bir müdahaleye ve zorlamaya izin vermez, sadece belirli bir gelişim seviyesinde, insanlara ne yapmayabileceklerini söyler. "Bu buyruklar bir bakıma insanlığın yürümekte olduğu sonsuz mükemmellik yolundaki kavşak noktaları, gelişimin belirli bir periyodunda ulaşılabilir mükemmellik

---

tanbul, 2005) s. 66.

[28] Tolstoy, *Din Nedir?*, s. 47.

dereceleridir. *Dağdaki Vaaz*'da[29] Hz. İsa, insanlara hem yönelmeleri gereken ebedî ideali (evrensel barışı), hem de çağımızda şimdiden ulaşabilecekleri dereceleri gösterdi."[30] Bu buyruklar insanlığın mütemadiyen neleri içgüdüsel alışkanlık haline getirmesi gerektiğini göstermekle birlikte Hz. İsa'nın öğretisinin tamamını kapsamazlar, yalnızca mükemmelliğe doğru atılacak sayısız adımdan birini oluştururlar. Bundan dolayı bu buyruklar, daha üst düzey yükümlülükler içeren buyruklarla takip edilmelidir. Hıristiyanlığın en önemli yönü de, toplumsal yaşam anlayışından hareketle bu buyruklardan hiçbir şekilde taviz vermeden onları geliştirmek ve yeniden formüle etmektir.[31]

Bu bağlamda Tolstoy'un Hıristiyanlık anlayışı, Hz. İsa'nın insani bilgeliğin en yüksek temsilcisi olduğunu ve öğretilerinin akıl yoluyla bilfiil doğrulandığını, diriliş gibi batıl inanışların bunlardan çıkarı olan seçkinlerce sonradan eklenmiş gerçek olmayan çarpıtma hikâyelerden ibaret olduğunu savunacak derecede akılcıdır. Tolstoy'a göre, devlet ismen Hıristiyan olduğunda bile bütün bu ilkeleri ihlal eder. Modern devlet ise bunun çok ötesinde tam bir kötülük fabrikasıdır.[32] Bunun dinde yeri yoktur, zira din yukarıda da ifade edildiği üzere özünde, insanın hemcinsine, komşusuna şiddet uygulamamasını, onun hakkını yememesini emreder ve kötülüğe, şiddete yol açan bütün batıl inançları, safsataları yıkmayı, insanlarda şiddet ihtimalini dışlayan dinî ilkeleri benimsemeyi öğütler.[33] Oysa modern çağın insanları geçmişten gelen alışkanlıkla dini istedikleri gibi anlayıp yorumlayarak onu ya küresel şiddet çağrısı yapan bir araç pozisyonuna sürüklemeye ya da işlerine gelmediği noktalarda karşısına bilimi koyarak geçersiz kılmaya çalışmaktadırlar:

> Dünya kurulalı beri milyarlarca insan birtakım batıl inançlara girdikleri halde gelip geçmişlerdir. Ancak onların yolundan gittikleri inançlar – tahrif edilmiş bir şekilde de olsa– onlara hakiki iyilik ve hakiki hayata dair zamanlarında değişmez birer fikir vermiş ve bu fikirler asırlar boyu devam ederek her milletin büyükleri tarafından bir tefekkür zemini olarak kabul edilmiştir. Zamanımızdaki pozitif bilimcilerin öne sürdükleri

[29] Tolstoy, Hıristiyanlığın özünü bulduğu ve idealize ettiği *Dağdaki Vaaz*'da geçen buyruklar kısaca şunlardır: (1) Kötülük yapmayı arzulamamak, kötü niyet beslememek, herkesi sevmek. (2) Düşüncede bile mükemmel, erdemli olmak. (3) Gelecek kaygısı duymadan şimdiki zamanı yaşamak. (4) Hiçbir zaman hiçbir sebeple şiddete başvurmamak. (5) Bizden nefret edenleri dahi sevmek. Bkz. Tolstoy, *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, s. 98-99.

[30] Tolstoy, *age*, s. 98.

[31] Tolstoy, *age.*, s. 99.

[32] Christoyannopoulus, *age.*, s. 80-81.

[33] Tolstoy, *Din Nedir?*, s. 50.

> teorilerin ise hiçbirisi on senelik bir hayata mazhar olamamakta ve daima sonra gelen kendinden önce gelenleri çürütmektedir.[34]

Buna rağmen Hz. İsa'nın ahlâk öğretisine daha alt seviyedeki hayat anlayışından (devletli toplumsal hayat anlayışından) bakan bilim insanlarının çoğu bu öğretiyi, bugün geçerli olamayacak kadar değerini yitirdiğini düşündükleri Hint çileciliği, Stoacılık ve Yeni Platonculuk gibi öğretilerin ve toplum karşıtı ütopik görüşlerin alelade bir sentezi olarak görür. Onlar açısından bu öğreti, Katoliklik, Protestanlık, dogmalar ve sivil iktidara karşı mücadele gibi göstermelik oluşumların ifade ettiklerinden başka bir anlam taşımaz. Fakat bu sözde Hıristiyan oluşumlara bakarak Hıristiyanlığa değer biçmek, sağır bir kimsenin müziğin niteliğini müzisyenlerin hareketlerine bakarak değerlendirmesine benzer. Bundan dolayı başta Kant, Strauss, Spencer ve Renan olmak üzere, onlar gibi düşünen bütün bilim insanları Hz. İsa'nın anlatmak istediği şeyi anlamadılar, zahmet edip anlamaya da çalışmadılar. Öğretinin rasyonel bir anlam taşıdığını kabullenmeye hazır olmadıklarından onu inkâr ettiler. Ukalaca Hz. İsa'nın aslında söylemek istediği şeyi söyleyemediğini varsayıp onu küçümseyerek öğretiyi düzeltmeye kalktılar. Fakat aslında onların bu düzeltme girişimlerinin amacı, Hz. İsa'nın öğretisini ondan daha alt düzeyde olan devlet anlayışına indirgemek[35] ve bir şekilde devleti mazur göstermektir.

Bu çerçevede neredeyse bütün bilim insanları ve filozoflar savaşın meşruiyetini ve hattâ kutsallığını kabul ederler ve bu yüzden insanlar savaşın gereksiz bir şey olduğuna kolayca ikna olmaz.[36] Çünkü bu, insanlara dinlerin temel ilkesini yani bütün insanların eşit olduğunu unutturur ve onları din adına ileri sürülen yığınla saçma dogmanın etkisi altına sokar. Bilim de hayatın, yalnızca güçlülerin hayatta kaldığı bir varoluş mücadelesi olduğunu söyleyerek bu tür dogmaları kabullendirir.[37] Hâlbuki "İnsanlar bütün insanları kendi kardeşleri olarak görmedikçe, insan hayatını en kutsal varlık olarak kabul etmedikçe, hayatı korumayı ve desteklemeyi ilk görevleri olarak bilmedikçe, insanlar birbirlerine kulluk bilinciyle davranmadıkça, menfaatleri için birbirlerinin hayatını mahvedeceklerdir."[38] Her bir insanın kâinattaki konumu diğeriyle aynıdır. Bundan dolayı şahsi iyilik ve menfaat söz konusu değildir. Konfüçyüs'ten Buddha'ya, Yahudi bilginleri'nden Stoacılara farklı din, etnik köken ve milletten dünya çapında ün yapmış

[34] Tolstoy, *Hayat Üzerine Düşünceler*, s. 34.
[35] Tolstoy, *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, s. 89-90.
[36] L. N. Tolstoy, "The Beginning of End", *Tolstoy on Civil Disobedience and Non-violence*, (Signet Books, New York, 1968), s. 16.
[37] Tolstoy, *Din Nedir?*, s. 38.
[38] Tolstoy, *age*, s. 39.

bilgeler bu durumun farkındadır ve onlar insanlığa aynı şekilde gerçek menfaatin ve hayat ilkelerinin ne olduğunu öğretip, telkin etmişlerdir. Hz. İsa da bütün bunları özetler nitelikte; "Hayat, insanı iyilik ve mutluluğa götüren sevgi ile başkalarını sevmektir" demiştir.[39] Bu doğrultuda Hz. İsa'nın öğretisi bir *sevgi öğretisi*dir ve bu yalnızca *devletsiz toplumsal hayat* anlayışını öngörür.[40]

Tolstoy'un nazarında, eğer insan başkalarını sevmekte benliğine takılıyor ve bencillikle bezenmiş bir hayat sürüyorsa *hayvani doğasına* uygun fakat aklına, vicdanına ve dolayısıyla Tanrı rızasına aykırı bir biçimde yaşıyor demektir. Ya da tam aksine, iyi yürekli, başkalarına karşı sevgi dolu bir hayat sürmekle birlikte Tanrı'ya iman etmediğini belirtiyorsa aslında o kişi kendi *tanrısal doğası*'nın otonom işleyişine, vicdanına uyan hayat pratiğiyle Tanrıya iman etmiştir. Onun kendisini inançsız addetmesinin sebebi, kendi tutum ve pratiği ile, iman ettiğini beyan eden fakat vicdanını hayvani bir kabuğa sıkıştırıp kötülüğü sıradanlaştırmış olanlarınki arasındaki farktan dolayıdır. Oysa "herhangi birinin dindar olup olmadığı, eskiden olduğu gibi şimdi de onun hayatından, davranışlarından pek az anlaşılır... Ortodoksluğa inandığını söyleyen biriyle, bunu reddeden biri arasında eğer bir fark varsa, bu fark, hiç de birincinin lehine değildir. Geçmişte olduğu gibi, bugün de Ortodoksluk inancını benimsediğini söyleyen kimselere en fazla, kendini çok önemli sayan acımasız ve ruhsuz insanlar arasında rastlanır. Hâlbuki akıl, dürüstlük, yumuşak kalplilik ve ahlâklılık, en çok kendini inançsız ilân eden insanlarda görülüyor."[41] Burada inanç/vicdan ile hayat/pratik arasında bir tezat vardır.

Hayat ile vicdan arasındaki tezadı gidermek ise ancak iki şekilde mümkündür: İnsan ya hayat tarzını değiştirmeli –ki öğütlenen ve mümkün olan da budur– ya da vicdanını değiştirmelidir. Bunların dışında başka bir yol yoktur. İnsan kötü olduğuna inandığı bir şeyi yapmaktan vazgeçebilir fakat kötü olan şeyi "kötü" bulmayı bırakamaz. Aynı şekilde bütün insanlık da kötü olarak gördüğü şeyden vazgeçebilir fakat kötü olan, yani olmaması gerekene dair günbegün daha da berraklaşan bilincini değiştirmek bir tarafa kısa bir süreliğine de olsa durduramaz.[42] Bu, ahlâki maksimler belirleyen insani rasyonel bilinçtir ki, Tolstoy'un *vicdan*, *Tanrı yasası* ya da *Tanrı'nın içimizdeki krallığı* olarak nitelediği ve Hıristiyanlığın özünü oluşturduğunu düşündüğü şeydir. Bu bağlamda vicdan, aklî bir fonksiyondur ve aklını kullanan insanları –adına Hıristiyanlık demeseler ve dinsiz/inançsız olduk-

[39] Tolstoy, *Hayat Üzerine Düşünceler*, s. 30.
[40] Tolstoy, *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, s. 100.
[41] L. N. Tolstoy, *İtiraflarım*, çev. Sevil İnan Sönmez, (Akvaryum Yayınevi, İstanbul, 2010), s. 10
[42] Tolstoy, *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, s. 127.

larını beyan etseler de– Hıristiyanlığın *hakikatine*, Tanrı'nın içimize yerleştirdiği evrensel ahlâk yasasına götürür.

Hakiki Hıristiyanlar her zaman var olmalarına rağmen sayıları oldukça azdır. Hıristiyan ülkelerde Hıristiyan sayılan pek çok insan, yalnızca ismi haricinde Hıristiyanlıkla hiçbir ortak yanı bulunmayan bazı Kilise doktrinlerini ikrar ederler. Kötülüğe ve şiddete bulaşmaktan, savaşı desteklemek ve ona katılmaktan geri durmazlar.[43] Bir yandan da *düzen*'den bahsedip siyasi-ideolojik nutuklar atar ya da atanları dinler, onlara katılırlar. Oysa *hakiki* "Hıristiyanlar şeylerin genel düzeni hakkında düşünmezler fakat Tanrının zihinlerimize ve yüreklerimize kendi yasasını yerleştirdiğine, burada düzensizlik değil yalnız düzen olacağına, bize açıkça bildirilen su götürmez Tanrı yasasından sadece iyilik gelebileceğine yürekten inandıklarından dolayı idarelerini Tanrı'ya bırakırlar."[44] Tanrı yasalarıyla insanın doğasına, vicdanına hükmeder vicdanın sesi aynı zamanda Tanrı'nın sesidir ve insana nasıl yaşayacağını söyler. "İnsan sevgi ile yaşar." Tanrı, insanların bir arada yaşamalarını ve birbirlerini sevmelerini ister. İnsanların hayatlarını sürdürmelerini sağlayan şey benlik kaygısı, kendilerini kayırmaları gibi görünse de aslında onlar yalnızca sevgiyle yaşar. Sevgiye yer açan Tanrıya yer açar ve Tanrı yüreğindedir, zira Tanrı sevgidir.[45] *Sevgi nerdeyse Tanrı oradadır.* Böylece Tolstoy, Hıristiyanlığın *sevgi fikri*'nden ve Hz. İsa'nın ahlâk öğretisi'nden hareketle anarşizmine *Tanrı'yla barışık* bir kavrayış kazandırmış ve onu dünya çapında bir felsefe haline getirmek için özel bir gayret göstermiştir. Şiddeti bertaraf edip ebedi barışı sağlayacak evrensel ahlâkı din-akıl-vicdan üçgenine anarşist bir yöntemle inşa etmeye ve böylece bir *vicdan krallığı* kurmaya, *Tanrı'nın içimizdeki egemenliğini* tescil etmeye çalışmıştır ki, buna *Tanrı'yla barışık anarşi* ya da *dinî anarşizm* de denebilir. Zira Tolstoy'un anarşizmi sadece *Tanrı ile barışık* değil, Tanrı'nın istediği gibi *hiç kimsenin hiç kimseyle savaşmadığı, herkesin herkesi sevdiği, herkesin herkesle barışık* olduğu ve insanların yalnızca iman ederek *Tanrı'yla sözleştiği* devletsiz/şiddetsiz toplumları ve dünyayı idealize eder. Bu ideale ulaşmanın yolu ise evrensel ahlâkın gereği olarak her ne şart altında olursa olsun asla şiddete başvurmamak ve her tür şiddet vesilesini ve aracını ortadan kaldırmaktır. Bu bağlamda Tolstoy'un ahlâk felsefesinin özü, öç almadan ve misillemede bulunmadan vazgeçme olarak

[43] Tolstoy, "The Beginning of End", s. 11.
[44] L. N. Tolstoy, "A Letter Addressed to "The Daily Chronicle", *Tolstoy on Civil Disobedience and Non-violence*, (Signet Books, New York, 1968), s. 138.
[45] L. N. Tolstoy, "What Men Live By", *Eyes to See*, ed. Bret Lott, (Thomas Nelson, Inc., Nashville, 2008), s. 206.

ifade edilebilir ki, bu da kötülüğe karşılık vermemeyi, şiddetle direnmemeyi ve *sivil itaatsizliği* kapsar.[46]

ANTİ-MİLİTARİZM, VATANSEVERLİK VE SİVİL İTAATSİZLİK

Tolstoy, Henry David Thoreau'nun (1817-1862) *Sivil İtaatsizlik*[47] başlıklı denemesini okuduğunda büyük bir sevinç duymuş ve muhtemelen ondan aldığı ilhamla *Tanrı'nın Krallığı İçinizdedir* (The Kingdom of God is within You, 1894) başlıklı kitabında direnmeden sevme ilkesini ve şiddete ve her tür haksızlığa karşı şiddetle direnmemeyi yani *pasif direnişi* ve *sivil itaatsizliği* önermiş, bunu hükümete, kiliseye, vatanseverliğe ve savaşa uygulamıştır. Böylece Tolstoy'un öğretisi sonrasında Tolstoycu bir topluluğun kurulmasına yol açmış, Mahatma Gandhi'nin (1869-1948) *pasif direniş* felsefesinin[48] şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur.[49] Tolstoy'un sivil itaatsizliği önermesinin en önemli sebebi, şiddetin kendi kendini devam ettiren bir iç dinamizme sahip olması, dünyayı ve evreni saracak kadar büyüme ve yayılmada sınır tanımaması, şiddete her başvurulduğunda bunun gelecekte daha fazla şiddete yol açması ve gayriahlâki bir şekilde her seferinde daha çok hayatı mahvetmesidir. O, bu sebeple şiddet ya da savaşın hiçbir şekilde meşru görülemeyeceğini ileri sürmüş ve şiddete sebebiyet veren her şeye,

[46] Nişancı, *age*, s. 146.

[47] Bilindiği üzere *sivil itaatsizlik* kavramını ilk kez aynı adı taşıyan denemesinde kullanmak suretiyle geliştiren ve literatüre kazandıran düşünür Henry David Throeau'dur. 3. ABD başkanı Thomas Jefferson'ın (1743-1826) "en iyi devlet en az yöneten devlettir" deyişine katılmakla birlikte bunu daha ileri taşıyarak "en iyi devlet hiç yönetmeyen devlettir" diyen Thoreau'ya göre, bu ideal ancak insanlar buna hazır olduğunda mümkün olacaktır. Thoreau'nun, insanların hazır olması ile kastettiği şey ise muhtemelen, herhangi bir kanuna ya da kurala itaat zorunluluğu, ödül beklentisi ya da cezalandırma korkusu olmaksızın insanların ahlâki bilincinin yani vicdanının işlemesi durumudur. Bu durumda zaten ne kanuna ne kanun koyucuya/devlete ne de onun güç kullanmasına ihtiyaç kalacaktır. Sivil itaatsizlik, bireyin ya da toplumun, gördüğü kötülükler ve haksızlıklara karşı kamu vicdanının ya da ilgili makamların dikkatini çekmeyi, böylece de bu kötülükleri bertaraf etmeyi amaçlayan ve asla başkalarına zarar vermeyen şiddetsiz eylemler bütünü olarak nitelendirilebilir. Bu çerçevede sivil itaatsizlik her ne kadar şiddete ya da kötülüğe şiddetle karşılık vermeme ilkesinden dolayı *direnmeme* olarak anlaşılsa da aslında barışçı bir amaçla şiddet içermeyen bir *direnme hakkını* ve *ahlâki bir eylem tarzını* yani *pasif direnişi* ifade eder. Bkz. Henry David Thoreau, *Sivil İtaatsizlik*, çev. Caner Turan, (Say Yayınları, İstanbul, 2015), s. 51, 57-87.

[48] Hindistan bağımsızlık hareketinin ruhani lideri Gandhi, bir Brahman rahip olmakla birlikte Tolstoy'un Hıristiyan anarşizminden oldukça etkilenmiş ve bunu, "herkesin kendi efendisi" olduğu ve devlet olmadığı için siyasi gücün de olmadığı en yüksek toplum biçimini oluşturacak "aydınlanmış anarşi" olarak görmüş ve mevcut siyasi otoriteye karşı halka sivil itaatsizlik ve pasif direniş çağrısında bulunmuştur. Bkz. Peter Marshall, "Introduction", *Religious Anarchism: New Perspectives*, ed. Alexandre J. M. E. Christoyannopoulus, (Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne, 2009), s. xix.

[49] Marshall, *Anarşizmin Tarihi, İmkânsızı İstemek*, s. 509, 522.

özellikle de devlete karşı anarşist bir tutum sergilemiş, devlet şiddetinin çeşitli boyutlarına odaklanarak bunları açıklama gereği duymuştur.

Tolstoy'a göre, insanlara fiziksel şiddet imkânı ise evvela silâhlı kuvvetler yapılanması yani ordu ile sağlanır fakat bu yapılanmanın birlik içerisinde davranması ve tek bir iradeye itaat etmesi gerekir ki, bu da devlet ve onun güç ve otoritesini idare eden iktidardır. Romalı Sezarlardan Rus çarlarına ve Alman kayzerlerine kadar tarih boyunca bütün iktidar sahipleri her şeyden daha çok ordularına özen göstermiş ve daima orduyu imtiyazlı bir pozisyonda tutmuştur. Zira onlar orduyu elde tutmanın iktidarı ve dolayısıyla siyasi otoriteyi ayakta tutmak olduğunu gayet iyi bilirler.[50] Bu yüzden devletler büyük bir aldatmacayla *savaş* tehdidini ve sözde *barış* vaadini her zaman canlı tutarak muazzam ordularının ve onları idare etmek üzere kendilerinin mevcudiyetinin zorunluluğunu gerekçelendirmeye çalışırlar. Böylece her ulusun halkı yöneticileri tarafından bu tür yalanlarla aldatılır. Aslında hükümetlerin söyledikleri tam olarak şudur:

> Yönetmekte olduğumuz sizler, diğer uluslar tarafından ele geçirilme tehlikesi içindesiniz; biz sizin refahınızı ve güvenliğinizi gözetiyoruz ve haliyle her yıl –emeklerinizin karşılığı olan– milyonlarca rubleyi sizi korumak amacıyla silâhlar, toplar, barut ve gemiler tedarik etmede kullanmamız için bize vermenizi talep ediyoruz; ayrıca sizi katılmanız gereken yere, tarafımızca organize edilen ve mutlak kontrolümüz altında olacağınız şekilde devasa bir makinenin düşünmeyen bir parçasına dönüştürecek olan kuruma –orduya– celp ediyoruz. Silâh altındayken, kendi iradenizle insan olmaktan vazgeçecek ve ne istersek basitçe onu yapacaksınız. Ama bizim istediğimiz şey esas itibariyle egemenlik tatbikatıdır; yani biz öldürerek egemen oluruz, bu yüzden sizi öldürmeye programlayacağız.[51]

Bu durumda ve böylesi silâhlı insanlar olduğu müddetçe savaş kaçınılmazdır. Devasa daimi bir askerî güce sahip bir ülke eninde sonunda bu gücü kullanacak, ya başka bir ülkeyle ya da kendi halkıyla savaşacaktır. Yumruk yumruğa kavgada gücüyle böbürlenen bir kimse de bir gün kendisini en iyi dövüşçü sayan birisiyle karşılaştığında muhakkak kavgaya tutuşacaklardır. Bu tür durumlardan kaçınma yollarını araştıran Tolstoy, vatanseverliğin kavgadan savaşa şiddetin bütün biçimlerini meşrulaştırmak için kullanılan bir paravan olduğunu, devletin oluşturduğu ordunun ise halkın emeğini savurmaktan, enerjisini soğurmaktan, acı ve gözyaşına sebep olmaktan başka

[50] Tolstoy, *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, s. 156.

[51] L. N. Tolstoy, "Two Wars", *Tolstoy on Civil Disobedience and Non-violence*, (Signet Books, New York, 1968), s. 19.

bir işe yaramadığını düşünür. Onun için asıl problem, halkın, emek sarf etmeyen fakat sarı düğmeler ve türlü lüks teçhizatla bezendirilmiş üniformalar giyinen bu açgözlü insanlardan nasıl kurtulacağıdır. Sivil insanlar onlarla savaşamaz, çünkü hem buna gücü yetmez hem de daha önemlisi insanlığın vicdanında savaş, şiddet ve kan dökmek hiçbir şekilde tasvip edilemez. O halde üzerimize ateş açan bu orduyu besleyen, kayıran, ayakta tutan kimdir, diye soran Tolstoy'a göre, bu orduyu ayakta tutan, ülkelerini düşmanlarına karşı savunarak Tanrı'ya hizmet ettiklerini düşünen, düşünmeleri sağlanan yani vatanseverlik yalanıyla kandırılmış kardeşlerimiz ve komşularımızdır. Hâlbuki bizim, itaat etmeyi ve vergi vermeyi kabul etmemiz karşılığında çıkarlarımızı koruyan ve kardeşlerimiz ve komşularımızla aramızda sahte bir düşmanlık yaratan egemen sınıftan başka düşmanımız yoktur. Devlete egemen bu sınıflar, Hz. İsa'nın öğretisini takip etmek isteyen insanları tam aksi yönde savaşa sürüklüyorlar. Oysa Hz. İsa, halim olmayı, alçakgönüllüğü, affedici olmayı öğütlemiş, insan öldürmeyi men etmiştir. Kitabı mukaddes bize ant içmemeyi öğütlerken, egemen sınıflar bizi aslında inanmadığımız şeyler (vatan aşkı, vatanseverlik vb.) üzerine ant içmeye zorlamaktadır.[52] Bu noktada halkın, daima savaş çağrısı yapan ve öldürmeyi öğreten devlete karşı ayaklanmamasını şaşkınlıkla karşılayan[53] Tolstoy, her yıl askere çağrılan milyonlarca insandan yalnızca çok az kısmının vicdanının sesini dinleyerek silâhaltına alınmayı ve bu şekilde hizmet etmeyi reddetmekten yani sivil itaatsizliğe başvurmaktan korkmadığını vurgular.[54]

Tolstoy bunu Johannes Van der Veer'in[55] durumuyla açıklar. Tolstoy'a göre Van der Veer bir Hıristiyan olmamakla birlikte onun reddetme ve eylem güdüleri Hıristiyan'dır. Çünkü Van Der Veer için vicdanının buyrukları herhangi bir insanın buyruklarından daha bağlayıcıdır. Bu sebeple o, bir türdeşini, kardeşini öldürmeyi arzulamadığı için devlete itaat etmeyi red-

[52] L. N. Tolstoy, *Patriotism and Government*, çev. Aylmer Maude, (The Free Age Press, London, 1901), s. 28-29.

[53] Tolstoy, *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, s. 142.

[54] Tolstoy, "The Beginning of End", s. 11.

[55] Tolstoy'un düşüncelerini benimsemeden önce "özgür sosyalist" ya da anarşist olmakla birlikte kesinlikle Hıristiyan olmayan Johannes Van der Veer (1888-1942), Alman ordusunda zorunlu askerlik hizmetini yaparken bir yandan da Tolstoy'un meşhur kitabı *Tanrı'nın Krallığı İçinizdedir*'in Almanca tercümesini okumuş ve oldukça etkilenmiştir. O, bu etki ile Ulusal Güvenlik komutanlığına, insan ya da hayvan olsun herhangi bir canlıyı öldürmekten tiksinti duyduğunu, en önemlisi de emir-komuta zinciriyle işlenen cinayetlerden nefret ettiğini, eğer devlet yönetimine itaat ederse bunun gereği olarak bu tür cinayetlere bulaşacağını bildirmiş ve bu bağlamda askerlik yapmayı reddetmiştir. Bundan dolayı azami düzeyde hapis cezasına çarptırılsa ve cezası ağırlaştırılsa da Tolstoycu düşüncelerinden vazgeçmemiştir. Bkz. Charlotte Alston, *Tolstoy and His Disciples The History of a Radical International Movement*, (I. B. Tauris & Co Ltd, London, 2014) s. 74

detmiştir. İşte bu yüzden Van Der Veer'in reddi bu kadar önemlidir. Böylece o, Hıristiyanlığın bazılarının ikrar ettiği, bazılarının da reddettiği bir cemaat ya da mezhep olmadığını fakat bütün insanları aydınlatan aklın ışığının takip edildiği bir yaşam biçimi olduğunu göstermiştir. Hıristiyanlığın erdemi sadece Hıristiyanlara bu tür eylemleri buyurmak değil, bütün insan türünün gitmesi gerektiği ve gittiği yolu öngörmek ve buna dikkat çekmektir.[56]

Tolstoy, Van der Veer gibi rasyonel insani bilinci ya da vicdanı kendisini terk etmemiş aklı başında karakter sahibi "nadide insanların" sayısının artırılması, bütün toplumun ve hattâ bütün insanlığın bunlar gibi düşünmesi ve eylemesi gerektiğini düşünür. Bunun için de tek çare olarak eğitimi[57] görür. Zira eğitilmiş insan, öldürmenin kötü bir şey, sevginin ise iyi bir şey olduğunu bilir. Tanrı yasasının salık verdiği bu *altın kural*'ı bütün insanlığa öğretmeli, defaatle altını çizmeliyiz. Devleti idare eden ve insanlığı sömüren egemen sınıfın savaş fetişizmine boyun eğmeyi reddederek onu sükûnetle, şiddetsiz bir şekilde def etmeliyiz. Savaş çığırtkanlığı yapan ve kayda değer bir şeymiş gibi hararetle vatanseverliği telkin eden hatiplerin vaazlarına kulak asmamalıyız.[58] Egemen sınıfların da bizim gibi çalışmasını sağlamalıyız. Biz Hz. İsa'ya inanıyoruz ve onun vaazlarını benimsiyoruz fakat bu çığırtkanlar ve çığırtkanlıktan hoşlananlar inanmıyor. Hz. İsa, düşündüğü şeyi söylemiştir. Onlar ise, gücü elinde bulunduran egemen sınıfa ait insanların hoşlanacaklarını düşündükleri şeyleri söylerler. Bundan dolayı askerlik hizmetini kabul etmemeli, onların emriyle başkalarına kurşun sıkmamalı, mazlum ve uysal halka karşı süngü takmamalıyız. Egemenlerin kurt gibi uluması bizi telaşlandırmamalı. Vergiyi ise ancak vermek zorunda olduğumuz için ve vermemiz gereken zamana kadar vermeliyiz. Kilise vergisi vermemeli onların yalancı hayırseverlik söylemlerine kanmamalı

[56] Tolstoy, "The Beginning of End", s. 14.

[57] Tolstoy, Rousseau'yu takiben, bütün günah ve kötülüklerin uygarlıktan kaynaklandığını ve eğitimin öğrenciye bilgi yüklemektense onun kendi orijinal karakterini bulmasına, gerçek anlamda insan olmasına yardımcı olması gerektiğini düşünür. Bu noktada, "eğer insan istemezse, insan olmaz" diyen Tolstoy, Descartes'ın *Cogito*'suna, "düşünüyorum o halde varım" önermesine karşılık "istiyorum öyleyse varım" önermesini ileri sürer. Tolstoy, Descartes'ı eleştirirken doğal olarak Rousseau ile karşılaşmış ve ona hayran kalmıştır. Rousseau'nun *İtiraflar*'ı onda deprem etkisi yapmıştır. Çünkü korkunç içgüdülerin verdiği huzursuzluğu içinde taşıyanın yalnızca kendisi olmadığını, tüm insanların korkak, cinsel arzular peşinde, içindeki ve dışındaki şeytana uymaktan kaçınmayan, yalancı, kıskanç ve acımasız olduklarını fakat bunu itiraf edebilmek için oldukça karakterli olmak gerektiğinin farkına varmıştı. Ayrıca Tolstoy, Rousseau'nun "uygarlığın doğurduğu kötülüklere karşı ilkel hayatın iyilikleri" düşüncesini o kadar benimsemişti ki, sanki "kendi düşüncelerimi okuyor gibiydim, yalnızca sağına soluna birkaç ayrıntı ekliyordum" diyerek bir kez daha Rousseau'yu ve ona olan hayranlığını tasdik etmiştir. Bkz. Henri Troyat, *Lev Tolstoy*, çev. Z. Canan Özaltay, Işık Ergüden, (İletişim Yayınları, İstanbul, 2010), s. 75, 304.

[58] Tolstoy, *Patriotism and Government*, s. 29.

ve her fırsatta sahtekârlıklarını yüzlerine vurmalıyız. İnsanların bu şekilde eğitilmesi gerekir ki, ancak o zaman, sessiz etkimiz sürekli bir yayılım içine girecek, silâhaltına alınmış insanlar askerlik yapmakta gönülsüz olacak ve savaşmayı reddedeceklerdir. Böylece barış dolu Hıristiyan bir hayatın ve iyi niyetin kavga ve savaş dolu kan dökücü bir hayattan daha iyi olduğunu öğretmiş olacağız. Dünyada barış ancak insanların askerlikten uzak durduklarında ve *kendilerine nasıl davranılmasını istiyorlarsa başkalarına öyle davrandıklarında* tesis edilebilir.[59]

Sonuç

Çağdaş bilim ve uygarlığın güçlü bir ivme yakaladığı on dokuzuncu yüzyıl, dünyaya refah ve mutluluk getirmesi beklentisinin tam aksine felaketlerin eşiği olmuş ve akabindeki yirminci yüzyılın, sahne olduğu dünya çapında iki büyük savaşla tam bir *şiddet yüzyılı* olmasına sebep olmuştur. Küresel şiddetin eşiğinde yaşayan ve I. Dünya Savaşı patlak vermeden dört yıl önce 1910'da hayata veda eden Tolstoy, sahip olduğu entelektüel yetenek ve birikimle, şiddetin giderek güçlenen ayak seslerini duymuş ve bunun tüm dünyayı kasıp kavuracağını tahmin etmiştir. O, bireysel, küçük çaplı da olsa bir insanın hemcinsine şiddet uygulamasını tüm insanlığa karşı işlenmiş büyük bir günah olarak görürken, *herkesin herkese karşı* toplu ve örgütlü bir biçimde savaşmasının ya da savaş hazırlığı içinde olmasının insanlığın aklına ve vicdanına sığmayacağını düşünmüş ve kendisini büyük bir huzursuzluğun içinde bulmuştur.

Bu ruh haliyle, savaşa sebep olan asıl şeyin insanın hayvani doğasında bulunan bencillik olduğu ve bunun da çağdaş uygarlık ve bilim tarafından meşrulaştırılıp dünyaya egemen bir felsefenin temeline yerleştirildiği kanaatine varan Tolstoy, bundan dolayı Rousseau'nun uygarlık eleştirilerine yürekten katılır. Fakat Rousseau'ya olan bu hayranlığına rağmen, para ve makam sahibi olan tüm diğer insanlar gibi, romanlarından kazandığı parayla mülk edinmekten, çiftlikler ve geniş topraklar satın almaktan, Rousseau'nun deyimiyle de *çit çekmekten* geri durmamıştır. Sonrasında ise Rousseau gibi Tolstoy da modern uygarlığın kendisini ve türdeşlerini sürüklediği bu durumdan duyduğu iç huzursuzluğu, sorumlu bir karakter olmanın gereği olarak, tüm insanlığa bencilliğin ne kadar kötü bir şey olduğunu haykırırcasına *itiraf* etmiştir. Tolstoy'un nazarında bütün kötülüklerin anası olan ve tüm dünyayı saran bu bencilliğin en azılı, örgütlenmiş biçimi devlettir ve o, bu yüzden devleti, savaşı ve şiddeti meşrulaştıran ne varsa hepsine karşı düşünsel bile olsa asla şiddet içermeyen entelektüel bir mücadele başlatmıştır.

[59] Tolstoy, *age*, s. 29-30.

Bu yolda, tüm insanlığın aklına ve vicdanına hükmedecek evrensel bir ahlâkı, mevcut dinde ve kendisinden önce ve zamanında bu konuda kafa yoranların düşüncelerinde bulamayan ya da eksik bulan Tolstoy, en asgari düzeyde de olsa şiddet ihtimali barındıran her çözümü reddetmiştir. Onun *ebedi barış* yolunda Kant ile belli hususlarda hemfikir olmasına rağmen fikir ayrılığına düştüğü en önemli nokta, Kant'ın ilâhi vahye dayalı dinî ahlâkı maddi/pozitif dünyanın dolayısıyla salt aklın sınırları dışında ele alması, tarihsel gerçekliğini reddetmesi ve ayrıca sınırlı da olsa devleti meşru görmesidir. Tolstoy'un yöntem olarak anarşiyi seçmesinin ve onu Tanrı ile barışık bir konumda tutmasının ve de pozitivizmi reddetmesinin baş sebebi de budur. Kant'tan hareket eden ve işi daha ileri boyuta taşıyan felsefi ve bilimsel yaklaşımlar aklı salt dünyaya indirgeyip devleti ve şiddete sebep olan pek çok insani hasleti rasyonelleştirirken Tolstoy tüm bunları reddederek aklın Tanrı'yla temasının yolunu açmış ve bunun tarihsel gerçekliğini kabul etmiştir. Bu çerçevede evrensel ahlâka dayanak olan bilim değil, inanç ve akıldır. Hz. İsa'nın öğretisinin özünde bulunan diğer buyruklar gibi, "komşunu kendin gibi sev" buyruğu da aklın rahatlıkla tasdik edebileceği bir ahlâki ilkedir ki, Konfüçyüs, Hz. İsa'dan önce aklıyla bu ilkeye varmış, sonrasında ise Hz. Muhammed bir hadisinde "birbirinizi sevmedikçe gerçek anlamda iman etmiş sayılmazsınız" demiştir. Tüm bunları; insanların birbirlerini sevmesinin ne denli önemli olduğunu vurgulayan ve sevgiyi temele alan Hıristiyanlık dışındaki dinler ve öğretileri de dikkate alan Tolstoy, bu minvalde aklın inançla bağlantısını ortaya koymaya ve buradan evrensel ahlâki ilkelere varmaya çalışmış, bütün din ve öğretilerin evrensel olduğunu düşündüğü yönlerini akıl ile inancın aynı kaynaktan geldiğinin ve birbiriyle çelişmediğinin kanıtı olarak görmüş; akıl ve inancın eşgüdümlü bir gayretle insanlığı evrensel bir ahlâka ve dolayısıyla *ebedî barış* idealine götüreceğini ileri sürmüştür.

Kaynakça

Alston, Charlotte, *Tolstoy and His Disciples The History of a Radical International Movement*, I. B. Tauris & Co Ltd, London, 2014.

Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Christoyannopoulus, Alexandre J. M. E., "Tolstoy'un Devlet Şiddeti ve Riyakârlığını Kınamasına Dair Detaylı Bir Fotoğraf", çev. Yasemin Reis, *Anarşizm ve Din*, der. Alişan Şahin, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 79-118.

Godwin, William, *An Enquiry Concerning Political Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

Hegel, George W. F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2004.

Kant, Immanuel, *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*, çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960.

Marshall, Peter, "Introduction", *Religious Anarchism: New Perspectives*, ed. Alexandre J. M. E. Christoyannopoulus, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne, 2009, s. xiii-xxii.

___, *Anarşizmin Tarihi, İmkânsızı İstemek*, çev. Yavuz Alogan, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.

Nişancı, Şükrü, *Sivil İtaatsizlik İyi Vatandaş Olmak mı, İyi İnsan Olmak mı?*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2013.

Sofsky, Wolfgang, *Dehşetli Zamanlar Amok, Terör, Savaş*, çev. Dilek Zaptçıoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Tepe, Harun, "Kant Etiği ve Barış Düşüncesi: Etik Savaşları Önleyebilir mi?", *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant*, Yay haz. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013, s. 63-73.

Thoreau, Henry David, *Sivil İtaatsizlik*, çev. Caner Turan, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Tolstoy, L. N., "A Letter Addressed to "The Daily Chronicle", *Tolstoy on Civil Disobedience and Non-violence*, Signet Books, New York, 1968, s. 136-140

___, "The Beginning of End", *Tolstoy on Civil Disobedience and Non-violence*, Signet Books, New York, 1968, s. 9-17.

___, *Din Nedir?*, çev. Yeşim Ilgın, Metropol Yayınları, İstanbul, 2008.

___, "Devrimciye Mektup", *Yurtseverlik, Askerlik ve İtaatsizlik Üzerine*, der. ve çev. Ö. Aydın Süer, Epos Yayınları, Ankara, 2010, s. 21-27.

___, "Religion and Morality", *On Life and Essays on Religion*, çev. Aylmer Maude, Oxford University Press, London, 1934, s. 167-198.

___, "Two Wars", *Tolstoy on Civil Disobedience and Non-violence*, Signet Books, New York, 1968, s. 18-23

___, "What is Religion", *On Life and Essays on Religion*, çev. Aylmer Maude, Oxford University Press, London, 1934, s. 225-281.

___, "What Men Live By", *Eyes to See*, ed. Bret Lott, Thomas Nelson, Inc., Nashville, 2008, s. 176-208.

___, *Hayat Üzerine Düşünceler*, çev. Ahmet Midhat Rıfatof, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.

___, *İtiraflarım*, çev. Sevil İnan Sönmez, Akvaryum Yayınevi, İstanbul, 2010.

___, *Patriotism and Government*, çev. Aylmer Maude, The Free Age Press, London, 1901.

___, *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, çev. Dominik Pamir, Kaos yayınları, İstanbul, 2014.

Troyat, Henri, *Lev Tolstoy*, çev. Z. Canan Özaltay, Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Woodcock, George, *Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, çev. Alev Türker, Kaos Yayınları, İstanbul, 2001.

TERÖR, ŞİDDET VE TOPLUM

Ali Akay

Bu yazı çerçevesinde, 20. yüzyıl içindeki şiddet kavramına antropolojik, sosyolojik ve siyasi açıdan bakacağım. Aynı zamanda şiddetin, sanatlardaki yansıması üzerinde duracağım. Günümüzdeki şiddet kavramının, Baudrillard'ın söylediği, kendi etrafında dönen, tözünü kaybetmiş bir kavramsallaştırma dünyası diye adlandırdığı halin, içinde yaşadığımız postmodern durumda, nereye doğru gittiği üzerinde duracağım.

20. yüzyıl aslında büyük bir şiddetin ve büyük bir barbarlığın olduğu bir yüzyıl. Bu yüzyıl, I. ve II. Dünya Savaşlarının, özellikle Almanya'daki Nazi politikasının büyük şiddet eyleminin, barbarlık eyleminin yüzyılı. Bu eylem, 20. yüzyıl modernitesini krize sokan bir eylem. Bu anlamda da toplumların ilerlediği düşüncesi üzerine kurulu olan pozitivist sosyolojik yaklaşımı da yok eden korkunç barbarca bir olay. Ve bu şiddet baskı ve direnme kavramını devletin terörü ve devlete karşı terör kavramlarını, 20. yüzyılın ikinci yarısında sorunsallaştırma alanını yaratan acı bir dönem.

19. yüzyılın en dikkat çeken bilim dallarından biri antropolojidir. Yabanlar, yahut ilkeller, vahşiler diye adlandırılan yerliler, özellikle de Güney Amerika'daki yerliler 15. yüzyıl sonunda da yeni kıtanın keşfiyle başlayan ve büyük bir kırımı ortaya koyan, yani kıtayı bir İspanyol Portekiz sömürgesi haline getiren ve yeni hastalıklarla tanışan (Avrupa'dan gelen salgınla) yerlilerin aşağı yukarı büyük bir kısmını yok ettiğini biliyoruz. Bu bakımdan şiddet kavramına öncelikle antropolojik olarak bakmanın, bu kavramı sorunsallaştırmak açısından bize büyük bir yarar sağlayacağını düşünüyo-

rum. Pierre Clastres'ın küçük bir makalesi üzerinde duracağım öncelikle ve Clastres'ın şiddet ve savaş kavramlarına bakışını ele alacağım. Clastres'ın bu makalesi bize aynı zamanda Deleuze ve Guattari'nin 1980'li yılların başında yayımlanan *Bin Yayla* adlı kitaplarında şiddet kavramına bakışını da gösterecek. Genelde klasik anlamda şiddetin, ilkellerden başlayıp yavaş yavaş yok olduğuna dair bir toplumsal teori var ve bu, özellikle de Hobbes'tan kaynaklanan bir başlangıcı içeriyor. Hobbes'un meşhur "herkes'in herkes ile savaşı" veya –insan insanın kurdudur– diye adlandırdığı ve bunun engellenmesi için de, devletin barışı sağlamak üzere ortaya çıktığı tezi, yani Leviathan'ın ortaya çıktığını söylediği tezi, yerlilerin 16. yüzyıldaki savaşçı karakterlerinin, Amerika kıtasına giden papazlar, misyonerler, din adamları tarafından aktarılan hikâyelerindeki anlatılarından oluşuyor. Hobbes, yerlilerin savaşmak için var oldukları tezini ileri sürüyor ve bunun herkesin herkes ile savaşına yol açtığını gösteriyor. Ve diyor ki, doğal bir durumdan (çünkü doğa bu savaşı yapan şey, yerliler doğal yaşıyorlar ve doğallığın içinde şiddet var diyor) bu şiddetin engellenmesi için merkezî bir yapı lazım, bu da devletin yapısı ve devlet sayesinde şiddet engellenip topluma geçilecek. İşte burada, sosyoloji başlıyor aslında. Clastres bu tezi eleştiren dönemin bazı düşünürlerinden bahsediyor ve özellikle Montaigne'in *Denemeler*'inde ve La Boetie'nin gönüllü kulluk üzerine olan metninde yerlilerin aslında şiddeti, savaşı isteyen varlıklar değil, tam tersine kendilerine yapılan şiddete karşı kendilerini korumak üzere savaştıkları tezini gündeme getiriyor. Bu aslında, 20. yüzyılın başında fizikteki izafiyet kuramının 17. yüzyıldaki ilk nüvelerini bize gösteriyor. Bu başka bir şekilde Claude Lévi-Strauss tarafından ele alınıyor. Ona göre de, yerlilerdeki mübadele, esasen savaşı ve şiddeti engelleyen şeydir. Aileler ve kabileler arası ittifaklar bize savaşı değil, ticareti verdikçe savaşlar engellenmektedir diyor, Claude Lévi-Strauss. Bu savaşın sadece istisnai durumlarda ortaya çıktığını söylüyor. Yani yerlilerde, vahşilerde savaş ve şiddet istisnai bir durum. Clastres, Claude Lévi-Strauss'un bu tezine dayanarak şunu söylüyor: Evet, yerliler mübadele üstüne kurdular hayatlarını; savaş ve şiddet birincil olan değil, ikincil olan, ama bu çok da doğru değil diyor: Aslında yerlilerde savaş, mübadeleden daha da önce gelen bir şey. Çünkü yerliler, yabanlar, vahşiler nasıl adlandırırsak adlandıralım, kendi toplumsal yapılarını birleştiren her şeye karşı savaş vererek mücadele ediyorlar diyor. Bir kabilenin, (bu aynı zamanda Marksist antropoloji diye de adlandırılan görüşün eleştirisi) erkeklerin kadınlar, büyüklerin çocuklar üzerindeki iktidarını öngören domestik üretim biçimi diye adlandırılan, yerli üretim biçimi içindeki hiyerarşiyi bize gösteren şey. Bu durum, bütünleşme teorisini bize anlatıyor. Bu yaklaşım, Hobbes'a yakın bir yaklaşım. Buna göre, savaşıldı-

ğı zaman yerliler ancak bütünleşmeyi engelliyor ve birliği oluşturan şey de, sonunda bir birlik, merkezî bir siyasi yapı olduğuna göre, asıl önlenmesi gereken yerliler için savaşarak birleşmeyi engellemek. Clastres'ın *Devlete Karşı Toplum* kitabında savaş sayesinde yabanlar, devletin ortaya çıkmasını engelliyorlar. 20. yüzyılın en çok sorunsallaştırılan kavramlarından biri olan devlet kavramının, kurumlar kavramının, 1960'lı yıllardaki eleştirisini düşündüğümüzde Clastres'ın metinleri de, 60'ların sonu 70'lerin başında yazılan metinler de bize devlet kavramının eleştirisi için, savaşın ve şiddetin yerliler için bir koşul olduğunu izah ediyor. Yerlilerin merkezî yapılanmayı engellemek üzere yaptıkları savaş, mücadele, klanlar arası savaş, bizi 20. yüzyılın bütün bir tarihiyle bütünleştirecektir.

Bu bağlamda, 20. yüzyıldaki şiddet içermiş birkaç girişime, sosyoloji, siyaset ve sanat penceresinden bakmak istiyorum. Bunu Clastres'ın öngördüğü kuram üzerinden geliştireceğim. Günümüzden değerlendirildiğinde, ideolojik olarak 20. yüzyılda iki önemli kuramsal yapılanma ve bunların pratiği yaşandı. Bunlardan bir tanesi 19. yüzyılın işçi hareketleri ile başlayan ve 20. yüzyılda Sovyetler Birliği'nde 1917 Devrimi'yle ortaya çıkan bir devletin şekli ve ideolojisi. Bir tür sosyalizmle kendini bütünleştiren ve komünizme geçecek olan toplumu oluşturmak üzere başlayan bir hareket. İkincisi ise 1930'larda baş gösteren ve 1933'te, döneminin istisnai durumuna (Giorgio Agamben'in geliştirdiği) yaslanarak, demokratik bir biçimde seçimle iktidara gelen, Hitlerci Nazizmin yapısı. 20. yüzyılın iki tane totaliter diye adlandırılan siyasi devlet yapısının, yüzyılın şiddeti üzerindeki önemi. 20. yüzyıla bütün bir bakışı, Pierre Clastres'ın bakışına doğru çeviren bir hareket bu. Bu iki totaliter siyasi rejim; birincisinde, günümüze kadar etkisini sürdüren şovenliğe, ırkçılığa doğru giden milliyetçi kimliğini bize sunuyor. Milliyetçi kimliğin şiddetini gösteriyor. Bugün bunun uzantılarını her yerde görüyoruz. Ruanda'dan, Avrupa'daki göçmen işçilere yapılan saldırılara kadar giden, Türkiye'de son dönemde bazı grupları korkutan milliyetçi bir dalganın 19. yüzyılda başlayan ayağının, 20. yüzyılda aldığı şekil aslında bu. Hobbes'un Leviathan'ının bize sunduğu en korkunç örnek olarak karşımıza çıkıyor.

İkinci örneğe bakıldığında, bu sefer bir devlet şiddetini oluşturan kolektif bir kimlik çıkıyor karşımıza. Ulusal olmayan ancak kendi cumhuriyetler birliği içine sıkışmaya başlayan özellikle de Stalin dönemindeki "tek ülkede sosyalizm" şiarıyla, sadece Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği içindeki cumhuriyetleri ilgilendiren, avangart kolektif bir kimlik. Bir tür içselleştirilen kolektif kimlik gibi duruyor. Ve içselleştirilmiş bir şiddetin devlet şiddetiyle birlikte çalıştığını görüyoruz. Devlet şiddeti ve içselleştirilmiş şiddet de, antiemperyalist diye adlandırılan bir şiddet. İsmi antiemperya-

list, fakat Sovyetler Birliği daha 1918'de (daha ayrıntılı bilgi için *Minör Politika*'ya gönderme yapabilirim), Lenin'in *Devlet ve Devrim* kitabından itibaren Sovyetler Birliği dış politikasının yayılmacı emperyalist bir politika benimsediğini görmek mümkün. Aynı zamanda, devlet şiddeti ile içselleştirilmiş şiddetin birlikte işlediği ideolojik bir yapı çıkıyor karşımıza. Bunun oluşmasını sağlayan koşullar var.

Hobbes'tan başladık, belki geriye dönüp Descartes'a ulaşabiliriz. Doğanın zapturapt altına alınması üzerine kurulu bir şiddet, Descartes'ın 17. yüzyılda doğa üzerine olan pagan bir anlayışı tamamen silmek üzere, tanrının her şeyi düzenlediğini ileri sürdüğü cogito'sunun meşhur sözü "düşünüyorum o halde varım". Bize tanrının sadece ve sadece Tanrı'nın, hem doğayı hem de insanı düzenleyen mekanik bir yapı olduğunu sunan ve doğa üzerindeki egemenliği ve şiddetin, insanın doğa üzerindeki şiddetini ortaya çıkaran düşünceleri ve doğanın zapturapt altına alınmasını gösteren şiddeti 19. yüzyıla doğru taşıyan fikirler olarak karşımıza çıkıyor. Bu düşünceyi takip eden Hegel ve Marx'ın toplumların ilerlemesi üzerine kurulu olan zihniyeti, üretim biçimleri üzerine kurulu anlayış, hep ilerleyen ve yükselen üretim güçlerini bize gösterdi. Veya Hegel'in mutlak "Tin"inde devlette bütünleştirdiği bir birleşmeyi sunduğu, gene karşımıza toplumsal pozitivizmi sunan bir bakış çıkıyor. Bu bakışın getirdiği şiddet ise, sanayi toplumunun şiddeti olarak belirginleşiyor. Yani, toplumları sanayileşmiş ve geri kalmış diye ayıran şiddet. Güneydekileri ve doğudakileri geri kalmış, batıyı ise ilerlemiş olarak kabul eden bu pozitivist ve sosyolojik anlayış aynı zamanda ulus devletlerin de oluştuğu zamana rastlayan bir anlayış. Böylelikle, ulus devlet şiddeti, ulus devlete karşı şiddet bir tür sınıf mücadelesi şiddeti ile birlikte tarihin motoru olarak ele alınıyor. Ve bu anlayış uzun süre devam ediyor, belki de 20. yüzyılın ikinci yarısının sonuna kadar... Doğanın zapturapt altına alınması ile başlayan anlayış, geri kalmış ve ilerlemiş olarak adlandırılan şiddetin 20. yüzyıl sonunda aldığı şekil ise, bize öncelikle Bernard Lewis'in öne sürdüğü "medeniyetler çatışmasını" ortaya çıkarıyor. Yani Samuel Hantington'un tezinin mimarı ünlü oryantalist Bernard Lewis. Kültürlerin ilerlemiş ve geri kalmış toplumlar olup birbirleriyle tamamen farklı olduğunu söyleyen ve bu farklılığı da gene bütünleştirme üzerinden okuyan bir bakış. Yahudi-Hıristiyan medeniyeti ile İslâm ümmeti arasındaki farkı oluşturacak olan bugünkü 11 Eylül sonrası durumu kuramsallaştıran teorinin kendisi. Başlangıcı da gene 1960'lı yıllar. Bununla birlikte söz konusu olan şey, Batı dünyası içinde global bir şekilde 1980'li yıllardaki yeni muhafazakârlık diye adlandırılan ve aynı zamanda bu yeni muhafazakârlığın beraberinde getirdiği yeni sağ diye adlandırılan, kültürel ırkçılık çıkıyor karşımıza. Kültürel ırkçılıkta, öncelikle Batı içinde farklı-

lık üzerine kurulu bir toplumsal kuramı "evet Doğulular, Güneyliler, Uzak Asyalılar, Batı'da eğer asimile olmuyorlarsa, kendi farklılıklarını vurgulamak istiyorlarsa çok güzel, bu doğrudur" diyen bu teori aynı zamanda, "bu farklılıklarını gitsinler evlerinde yapsınlar" anlayışına götürüyor. Yani "yabancılar dışarı" fikrini beraberinde getiriyor. Bu durum, Batının kendi içindeki şiddet eylemlerine kaynaklık ediyor. Bu çizgi ve sosyolojik bakış altında 11 Eylül meselesine geliyoruz. 11 Eylül'ün bize bıraktığı dünya yeni sağın ve yeni muhafazakârlığın ve neoliberal ekonominin oluşturduğu bir dünyadır. Bize şunu sunuyor; bir tarafta Yahudi-Hıristiyan medeniyetinin oluşturduğu batı dünyası, ki bu dünyanın ruhani lideri, yakın zamanda Fransiskenlerin finansal özerkliğini, küreselleşmecilere yandaşlık yaptıkları gerekçesiyle ellerinden alan XVI. Benoît. Bu kültürün ayrı bir kültür olduğunu, karşısında ise bu kültürün dışındakileri oluşturan El Kaide ve İslâm dünyası ile kimlikleştirilen ve şiddetin ve terörün kaynağı diye adlandırılan, bu terörün de 11 Eylül günü bir günde ikiz kulelerin çökmesi ile yapıldığını söyleyen neoliberal politikaların güvenlik üzerine kurulu söyleminin şiddeti. Hukuk devletini Batı'da yok eden bir şiddet aslında bu. Bugün New York'taki, Kaliforniya'daki sanatçıların büyük bir kısmı Avrupa şehirlerine kaçıyor. Paris, Berlin, Londra belki günün birinde İstanbul. Bu kaçış bize sembolik bir şekilde işleyen, Stephen Wright'ın değindiği söylentiler üzerine kurulu olan şiddeti verecek.

20. yüzyılda şiddetin sanatlardaki yansımasına bakarsak karşımıza bütün bir sanat tarihi çıkacaktır. Yüzyılın başında Picasso ile Kübistlerle başlayan bir tür primitivizme dönüş yahut da minörleşme diye adlandırabileceğimiz gelişim söz konusu; Batının kendi sanat tarihini terk etmesi, ki bu aynı zamanda bilimsel bir buluş üzerine gerçekleşiyor: Euclides geometrisinin eleştirisi üzerinden ortaya çıkan bir durum. Reimann fiziği ve Lobachevsky matematiği üzerine kurulu bir anlayış. Bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 dereceden fazladır veya azdır yaklaşımına bağlı iki görüşün, Euclides yanlısı geometriyi bozmasının yanısıra, 20. yüzyılda bütün bir perspektif meselesi sanat tarihinde yok edilmeye başlanıyor. Rönesans perspektifinin oluşturduğu anlayışın yanında bir karşı şiddet diye bakabiliriz buna. İkinci girişim, sanayi toplumu malzemeleriyle, her şeyin mal haline gelmesiyle birlikte, Marcel Duchamp'tan beri başlayan *ready-made* anlayışı. Nesnelerle yapılan bir sanat. Aynı zamanda bir tür resimsel anlayışa karşı geliştirilen, resimsel anlayışın iktidarına karşı getirilen bir karşı şiddet. Marcel Duchamp'ın *Büyük Cam* eseri bunun en güzel örneklerinden biri. Çünkü iki katlı eserinde; alt katta perspektif üzerine kurulu bir dünya, içinde jandarmalar, polisler ve bekçiler var. Yukarıdaki bekârlar tarafından soyulan evli kadına tecavüz edecekler. İkinci katta ise perspektifi olmayan bir dün-

ya. Yeni oluşmakta olan bir sanata karşı perspektifli bir bakışın şiddetini yansıtan bir Marcel Duchamp var karşımızda. Şimdi bu iki bakışın açtığı yoldan aslında 20. yüzyılın iki ana akımı ilerledi. Bugün küratörler, 20. yüzyıl sonunda yapılan bir sanat sergisinde, "sanatın seksi, sanatın cinselliği" diye adlandırılan Beaubourg'daki bir sergide bize iki yol gösteriyordu. Biri Picasso'nun takipçileri, diğeri Marcel Duchamp'ın takipçileri. Picasso'nun takipçileri arasında daha çok pentür geleneğini görüyoruz. Öbür tarafta ise, pentür dışı diğer malzemelerle yapılan sanatı görüyoruz. Aslında bu iki ayrı yol gibi gözüken, ikisinin de Batı sanat tarihinin anlayışına karşı verdikleri mücadele aynı. Malzeme burada hiç önemli değil, ister resimle olsun, ister başka bir şeyle olsun, sonuçta iki ayrı yolun aynı görüşünü bize sunuyorlar. 1960'lı yıllardan iki örnek vereyim. İki örneği de Viyana'dan vereceğim. Bir tanesi Herman Nitsch'in yapmış olduğu çizgi, yani pentür. Üzeri kanla kaplı bir pentür, Picasso'nun yahut Jackson Pollock'un akıtmalarına benzer bir şiddet ögesi kullanılarak yapılan tablolar. Diğeri ise, Otto Müehl'ün yaptığı performanslar. Bunlarda da aynı şeyi görüyoruz. Viyanalı aksiyonistler olarak geçiyor bunlar, sanat tarihinde büyük bir kan çalışması, şiddet çalışması. Bugün filmini görebiliriz. Bir tür Leda mitolojisi üzerine kurulu, kazın kafası kopuyor, büyük bir orjiyak durum söz konusu ve bu orjiyak vaziyetin içinde kanlar ve şiddet. Bütün bir sanayi toplumun kurallarına, kodlarına, normlarına karşı büyük bir başkaldırıyı bize veriyor. Şiddet karşısında şiddet. Toplumsal normların kurduğu şiddet karşısında, sanatsal karşı şiddet. Örnekleri çoğaltabiliriz fakat belki buna gerek kalmayacak. En son bu çizginin devamında gene 20. yüzyılın sonunda şiddetin, devlet şiddeti-karşı şiddet arasındaki ilişkilerde yavaş yavaş 1990'lı yıllarla başlayan, bir şekilde postmodern diye adlandırılan bir dönemde kendi üzerine dönmeye başladığını görmeye başlıyoruz. Yani şiddetin kendisinin hedefi, 20. yüzyılda şiddet-karşı şiddet şeklinde ya da yabanlarda devlete karşı verilen savaş şeklinde hedefliyken, bu postmodern olarak adlandırılan bu dönemde ise hedefsizleşmeye başladığını, telosunu kaybettiğini ve aynı zamanda tözünü, "subtance"ını yitirdiğini görmeye başlayacağız. Çünkü 20. yüzyılın sanatlarına baktığımızda, az önce söylediğim 11 Eylül sonrasında güvenlik söylemi üzerinden kendini kuran devlet politikaları ve bunun karşısında bize homojen bir şekilde sunulan İslâm dünyasının terörünün bizi getirdiği yer, sembolik anlamda bu iki söylemin, yani bir yanda El Kaide bir yanda da Amerikan politikası diye baktığımız zaman bir günlük karşı şiddetin bütün yıllara yayılan politikasını kanıtlıyor. Her iki karşı çıkışın da hedeflerinin, hem bütün dünya hem hiçbir yer olduğunu göstermektedir. Hiçbir yer, çünkü yeri belli değil. Ama her yer, çünkü küresel bir sistemde yaşıyoruz. İki tarafta; bir tarafta devletin, diğer tarafta

devlet karşıtı olarak adlandırılan hareketlerin, transversal yani yatay geçişli hareketler olduğunu göreceğiz. Yani bir ulus devlet politikası üzerine kurulu olmaktan çok, ya da bir ulus devletin kamusal alanı üzerine kurulu olmaktan çok, dünyasal bir kamusal alan üzerinde oluşan yatay geçişli bir devletlerin ittifakları ve ona karşı grupların ittifakları şeklinde gelişiyor. İkisinin de hedefi tam olarak belli değil, çünkü bombalar her tarafa gidiyor, herkesi vurabiliyor, hedefi yok. Baudrillard'ın dediği gibi hepimiz rehineyiz. Çünkü ister politikaları destekleyelim, ister desteklemeyelim kitleler için fark etmiyor bu. Güvenlik söylemi tüm yabancılar üzerine kurulurken, diğer taraftan karşı terör herkesi içerebiliyor. Dolayısıyla bugün geldiğimiz noktada siyasi, sosyolojik, antropolojik ve sanatsal anlamda her türlü şiddet ögesinin kullanımı, hedefsiz, "telos"suz, "töz"süz, nereye gittiği belli olmayan ve kendi etrafında, kendi ekseninde dönen bir şiddetin dağılması üzerine kurulu. Paul Mc Carthy ve Mike Kelley'nin hem ironik, hem humor dolu performanslarını düşünelim hem de büyük bir şiddeti içeren askerler için yaptıkları kampları, enstalasyonları, orjileri, saldırıları vs. Bütün bunları içeren, ama aynı zamanda da hiçbir şeyi içermeyen, tam bir komedyayı bize içi boşaltılmış bir şekilde sunan bir sanatsal yaklaşım.

Sonuç olarak, ister üretici, ister tüketici olsun toplumlarda, siyasette veya sanatlarda, yani katılımcı interface diye adlandırılan sanatta, –tıpkı teknolojik sanatta dokunduğunuzda size cevap veren makineler gibi– bütün bunlardaki tüketen ve katılımcı olan kişinin, aynı zamanda 20. yüzyıl sonunda almış olduğu şekilde bize uzman olmayan, konuyu bilmeyen, konsere gidiyorsa notasına bakamayan (19. yüzyılda müzik dinlemeye giden insanlar ellerinde kitaplarıyla gidiyorlar) insanlar. Bugünün izleyicisi ise sadece oturuyor. Bir tür pasifleştirici bir tüketim toplumunun, tüketici topluluğunun, sanatlarda da devam ettiğini görüyoruz. Pasifleşmiş, her şeyi tüketmeye hazır, müzelerin önünde saatlerce insanlar kuyruklarda bekliyor. En son örneğimi Rirkrit Tiravanija hakkında vereceğim. Tüyap'ta (Tepebaşı'nda), dört ekranda dört film oynatarak, bir kamusal alan yaratmıştı. Onun Paris'te Modern Sanatlar Müzesi'nde yaptığı son sergisi daha önceki sergilerin sadece espacelarını göstermesi üzerine kuruluydu. Çünkü mekân, yalnızca metrekaresine göre düzenlenmiş bir sergiden oluşuyor. Hedefi kalmamış, sanatın hedefsizliğini, hayalini bize gösteriyor. Oraya sadece rehberler koyuyor. Bir de, tiyatrocu gençler sergiyi anlatırken ister istemez performans yapıyorlar. Sanatçının Philippe Parreno'nun kendi yazdığı metnini okuyor: globalleşme üzerine. Rehberler ise aynı çocukların oyunlarındaki gibi. Burada bakın kâğıtlar var, zarflar var, yerde cam var, yatak var gibi izleyicilere anlatıyor ve izleyiciler hiçbir şey göremeden, o gösterilen şeylere bakıyorlar. Hattâ rehberi izlemeyen bazı izleyiciler de gi-

dip bir şey görmek için duvarlara bakıyorlar. Özetle 20. yüzyıl Picasso'dan başlayan Duchamp ile devam eden her türlü şiddet içeren sanatsal şiddete ve karşı çıkış içeren söyleminin gelmiş olduğu yerin kendisine, hedefini yitirmiş nereye gittiği belli olmayan bombalar gibi; sanatların da, siyasetin de ve sosyolojik söylemin de kendisi şiddet üzerinden baktığımız zaman "töz"süz, hedefsiz, her yerde ve hiçbir yerde!

Şiddetin Dönüştürülmesi Üzerine Bir Deneme: Konstelasyon Yöntemi

Seçkin Koç

Konu küresel şiddet olduğunda belleklerde beliren resim daha çok uluslararası ilişkiler disipliniyle ve onun da altında yer alan güvenlik çalışmalarıyla ilgilidir. Oysa şiddet dediğimiz olgu değişkendir ve travmalardan beslenir. Bu açıdan bir değerlendirme yap(a)mamak ise güvenlik çalışmalarına ilişkin tahlilleri eksik ve yetersiz bırakır.

Siyaset psikolojisi bilinenin aksine sadece siyasi liderlerin seçim çalışmaları ya da kamu diplomasisi alanına destek veren bir 'yan' dal değildir. Siyaset psikolojisi –görece– yeni ve kendine özgü bir disiplindir. Psikolojiyi siyaset biliminin konusu olan herhangi bir kavramla bütünleştirerek çözümlemeler yapabilmeyi amaçlar. Bu çok boyutluluk sayesinde siyasete ilişkin olgulara 'tepeden' değil, 'içinden' bakabilir. Nitekim şiddete ve şiddet sarmalındaki küresel ölçekli düğümlenmelere çözümleme sunabilmek için siyaset psikolojisine ihtiyaç her zamankinden fazla.

Konstelasyon bir psikoterapi yöntemidir. Ancak sadece bireysel düzlemde değil, kurumlardan devletlere, etnik topluluklardan uluslara kadar her türlü 'sistem' için çalışır. Zira bahsi geçen sistemlerin odağındaki en küçük birim insandır ve insana dokunmadan herhangi bir sisteme açıklama getirmeye çalışmak eksik kalacaktır. Konstelasyon sistemik bir düzlemde bireye odaklanarak yol alır.

Bu makale siyaset psikolojisinin olgulara 'içinden' bakabilme yönünden hareketle, şiddet gibi önemli bir kavrama konstelasyon yöntemi ile çözümleme yapılabileceğine dair bir sav taşır. Konstelasyon bu bağlamda şiddeti dönüştürmeye ilişkin bir yöntem olarak önerilmektedir. Zira sistemik konstelasyon çalışmalarının siyasi çözülümlerine dair dünya psikoterapi alanyazınında önemli vaka değerlendirmeleri mevcut. Türkiye'de bu yöntemin siyasetle bütünleştirilmesi henüz çok yaygın olmasa da bu makaleyle disiplinde ufuk açıcı bir başlangıç yapabilme şansı doğabilir.

ŞİDDET: TÜRLER, KAVRAMLAR VE SİYASET PSİKOLOJİSİ

Kesin olan şu ki, şiddetin birçok yüzü var.

'Ruh'a dair parçalanmaları farklı bakış açıları ve yöntemlerle ele alan psikoloji ve psikiyatri için şiddet bir patolojidir ve tedavi edilmelidir. Sosyologlar ise toplumsal irdelemeler olmaksızın şiddete dair çalışmaların yetersizliğine vurgu yapar. Siyaset bilimciler için şiddet diğerlerine kıyasla daha belirsiz bir içeriktir. Zira 'zor' kullanma anlamına da gelen şiddet, kimi zaman siyasal bir araçtır ve onun meşruiyeti 'devletin şiddet kullanma hakkı'na dair tartışmaları alevlendirir. Antropologlar ise şiddetin genetik, biyolojik ve tarihsel arka planına odaklanarak kriminoloji'den ekonomi'ye kadar uzanan geniş yelpazedeki bir alana kaynak sağlar.

Bu nedenle, kendini çok farklı mekânlarda ve şekillerde gösteren şiddet olgusu için tek ve kesin bir tanımlama yapmak kolay değil. Ancak üzerinde hemfikir olunan bazı ortak yaklaşımlar var ki, bu durum şiddeti kavramsallaştırmaya yardımcı olur.

Kâmûs-ı Turkî'de[1] yer aldığı haliyle şiddet, "sertlik, katılık, yoğunluk ve kaba kuvvet" anlamına gelen, Arapça 'şdd' (ش د د) kökünden türemiş bir kavram. Bununla birlikte, şiddet Türkçede zamanla 'fazlalık, sıkılık, inandırma, sözle yola getirmek yerine kuvvet kullanma' anlamlarına da gelmiştir. Latince kökeni *violentia* olan şiddet kavramı Batı dillerinde "bir kişiye güç veya baskı uygulayarak isteği dışında bir şey yapmak ya da yaptırmak; şiddet uygulama eylemi, zorlama, saldırı, kaba kuvvet, bedensel ya da psikolojik acı çektirme ya da işkence, vurma ve yaralama"[2] olarak tanımlanır. Bununla birlikte, Türkçede şiddetin kullanım alanlarına ilişkin yukarıda bahsi geçen ikilem[3] ortak bilinçaltımızda şiddeti sorunsallaştır-

[1] Kâmûs-ı Turkî (Şemseddin Sami, 1901), Osmanlıca içindeki Arapça ve Farsça kelimelerden ayıklanarak basılmış ilk Türkçe sözlük olması sebebiyle esas alınmıştır. Yazarı Şemseddin Sami'dir.

[2] Artun Ünsal, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", *Cogito* (Yapı Kredi Yayınları), Sayı 6-7, Kış-Bahar 1996, s. 29

[3] Günlük hayatta çokça 'şiddetli sıcaklar, şiddetli yağışlar, şiddetli alkış ya da şiddetli tavsiye' gibi tanımlamalar bulunduğu gibi, toplumsal bir infial halinde, duruma ilişkin tepkinin inandırıcı-

maya ilişkin yaklaşımı bir nevi yumuşatır. Bu yumuşatma halinin bir sonraki aşaması kanıksamadır ve ciddi toplumsal ve siyasal sonuçlar doğurabilir.

Bu bağlamda, "karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan biri veya birkaçı doğrudan veya dolaylı, toplu veya dağınık olarak, diğerlerinin veya birkaçının bedensel bütünlüğüne veya törel (ahlâki/moral/manevi) bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel ve sembolik ve kültürel değerlerine, oranı ne olursa olsun zarar verecek şekilde davranırsa orada şiddet vardır."[4] Peki, bu tanım şiddeti hem bireysel hem de toplumsal olarak açıklamaya yeter mi? Belirlenen bu ölçütler iki yapı içerisinde farklı tanımlamalar içerir mi?[5]

Bu sorulara verilen yanıtlar bir şiddet tipolojisinin varlığını gözler önüne serer ve nitekim böylesi bir ayırım zaruridir. Çünkü şiddete doğrudan maruz kalınabileceği gibi dolaylı olarak da etki alanında bulunulabilir ve bu hal şiddetin 'olmadığının' kanıtı değildir. Dar anlamda (ya da doğrudan), şahıslara yönelik fiziksel ve ruhsal zulmün bir sonucu olarak ortaya çıkan ve cezai kurallara tâbi olan bir şiddet tipi var olduğu kadar, geniş (dolaylı) mânâda şiddet toplumsal, kültürel, siyasal, ekonomik ve küresel düzlemlerde ortaya çıkabilir.

Toplumsal şiddet, söz konusu dolaylı tanımlamaların içinde akla ilk gelen türdür. Yıkıcı bir kitlesel nitelik taşıyan toplumsal şiddet birçok alt kavramı da kapsar. Toplumsal şiddeti bedenlendiren elbette kitledir. Ancak söz konusu kitleyi, yığın ya da güdülen bir güruh olmaktan çıkaran hal, belli bir lider ve onun takipçilerinden oluşan çekirdek bir topluluğun varlığıdır. Söz konusu kitlenin en belirgin özelliği yıkıcılığı ve öfke patlamalarıdır. Toplumsal şiddet kimi zaman kurulu bir düzene duyulan karşıtlığı yansıtır, kimi zamansa kurulu düzenin sürekliliği için ortaya çıkar.[6]

Bu noktada yukarıda bahsi geçen, toplumsal şiddetle ilişkili alt kavramlardan birisine, devrim olgusuna da değinmek gerekir. Zira kitlesel şiddet ile devrim birbirlerinden farklı dinamiklere sahip. Bireysel ya da toplumsal karmaşadan beslenen şiddetin devrim üretmeye ilişkin gizil bir gücü yok, zira devrimi yaratan tarihsel süreçte çelişkilerin ortaya çıkması sonucu meydana gelen toplumsal olgunlaşmadır.[7] Fakat devrimin de şiddet unsuru taşıdığı yadsınamaz. Devrim, tabandan tavana yayılan, merkezî bir iktidarı ele geçirmeye çalışan, iktidara karşıt fikirdeki bilinçli toplulukların eylemlerinin sonucudur. Büyük toplumsal değişimlere sebep olması nedeniyle

---

lığını vurgulamak için genellikle kullanılan 'şiddetle kınıyorum' ifadesi de kendi içinde çok ciddi ikilemler taşır.

[4] Yves Michaud, *Şiddet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 5.

[5] *Age.*, s. 5.

[6] Betül Karagöz, *Şiddetin Görünümleri: Toplumsal ve Siyasal Şiddet, Kültür-Politik Şiddet, Likidite Şiddeti*, İstanbul: Divan Kitap, 2011, ss. 17-18.

[7] *Age.*, s. 18.

şiddetin güdüleyici gücü olarak görülür ve amaçlı, örgütlü, programlı ve liderli bir toplumsal birlik ekseninde şekillenmesi sebebiyle siyasal sisteme bir bütün olarak karşı koyma hali olarak kabul edilir.[8]

Esasında her kitlenin şiddet eylemiyle hareket ettiğine ilişkin sav edilgen bir toplumsallık anlayışı yaratır. Zira sosyal hak mücadelesi veren kitleler tahrik ve olumsuz yönlendirme yerine uzun soluklu bir örgütlülük, bilinçli ve şiddetsiz bir eylem yöntemini esas alır. Bu da aynı zamanda toplumsal şiddetin bir başka yönüne, bilinçsizliğe ve güdüselliğe vurgu yapar.[9]

Şiddet türlerine ilişkin tasnifte zorlanılan nokta ise genellikle siyasal şiddettir. Zira siyasal şiddetin bir yönüyle toplumsal şiddeti yarattığına dair savlar olduğu gibi,[10] diğer yönüyle siyasal şiddetin meşru bir hak olarak görüldüğü yaklaşımlar da mevcuttur. Siyasetin ana unsuru olarak devlet ve onun araçlarına (polis, ordu, haber alma örgütleri vb.) yüklenen 'meşru hak' iddiası temel ayrışma noktasıdır. Zira "farklı çıkar, kimlik ve niyetlere sahip aktörlerin bu çıkarlarını gerçekleştirmek için kullandıkları bir araç olarak şiddet, toplumsala içkindir."[11] Ve Max Weber'in "devlet, belirli bir toprakta meşru fizikî güç kullanma tekelini elinde tuttuğunu iddia eden insan topluluğudur"[12] tanımından (yani modern devletten) bu yana şiddetin meşru kullanım tekeli siyasal otoriteye devredilmiştir.

Devletin söz konusu meşru şiddet tekelini kullanım hakkının 'keyfîliği' ancak yasalarla engellenebilir. Lakin bu noktada yasaları Weber'in otorite tiplerinden –yasal, karizmatik ve geleneksel– hangisinin yaptığı büyük bir tartışma konusudur.

> Devletin bütün kurum ve faaliyetlerini hukuka bağlamak, şiddet tekelinin kullanımının hukuka göre belirlenmesi; böylece keyfî olmaktan çıkarılması anlamına geldiğinden; hukuk devleti, şiddet tekelinin gemlenmesinde önemli bir adımdır. (...) şiddet tekelinin muhataplarının, şiddet tekelinin kullanım şartlarını ve şeklini belirlemeleri, aynı zaman-

[8] Halis Çetin ve Levent Görüşük, *Siyaset Psikolojisi*, Ankara: Orion Kitabevi, 2015, s. 252.

[9] Sosyal hak mücadelesinin etkin bir toplumsallık için gerekli olduğu inkâr edilemez. Bu mücadelenin en çarpıcı yöntemi ise 'önetkin' (proaktif) uygulamalardır. Eylemcilik (aktivizm) söylemi üzerinden şekillenen önetkin yaklaşımlar aynı zamanda toplumsal şiddetin de önleyicileridir. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bakınız: Randy Shaw, *Aktivistin El Kitabı*, Barış Yıldırım (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

[10] Siyasal şiddetin birçok alt başlıkta toplumda şiddeti beslediğine ilişkin savların sunduğu seçenek şiddetsiz siyasettir ve bunu da 'sivil itaatsizlik' yaklaşımıyla açıklarlar. Sivil itaatsizlik üzerine tavsiye edilen kaynak: *Sivil İtaatsizlik*,Cogito (Yapı Kredi Yayınları), Sayı: 67, Yaz 2011.

[11] Evren Balta, "Siyasal Şiddetin Örgütlenmesi", *Siyaset: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler,* Yüksel Taşkın (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s.175.

[12] *Age.*,s. 176.

da demokratik mekanizmalar aracılığıyla denetlemeleri anlamına gelmektedir.[13]

Ancak "olması gereken" (*sollen*) ile "olan" (*sein*) arasındaki fark gibi, şiddet tekelinin kullanımının hukuka göre belirlenmesi düşüncesi ile bunun eylem ve uygulamaya yansıması arasındaki fark aşikârdır. Burada toplumun yasaları içselleştirdiği ve hukuka dönük bir tutum ve davranış kültürü oluşturabildiği ölçüde siyasal şiddetin denetlenebileceğinin altı çizilmelidir.[14]

Konu siyasal şiddet olduğunda akıllara gelen bir diğer kavram savaştır. Hannah Arendt'in de vurguladığı üzere, devletler arası her türlü anlaşmazlıkta "nihai ve amansız hakem olarak karşımıza çıkan savaş",[15] teknolojinin 20. yüzyıldaki hızlı gelişimi nedeniyle, şiddet olgusunu araç olmaktan çıkarıp amaç haline getirmiştir. Şiddet araçlarının teknik gelişiminde gelinen nokta öylesi yıkıcı bir güce sahiptir ki, Arendt bu durumu karanlık ve anlaşılmaz (apokaliptik) bir satranç oyununa benzeterek söz konusu şiddet araçlarının caydırıcılığına ve bu nedenle barışın güvencesi haline gelişine ilişkin çılgınlığa insanoğlunun verilecek bir yanıtının bulunmayışını çaresizlikle ifade eder.[16]

Geride bıraktığımız yüzyıldaki durdurulamaz teknolojik gelişmelerin sonuçlarından birisi olan küreselleşmeyle birlikte, etnik, ulusal ve dinsel temelli kültürel kimlik arayışları siyasal alanın tartışma konularından birisi haline geldi. Kültürü 'yeniden' tanımlama çabaları beraberinde bir şiddet dalgasını da getirdi. Zira bireyin toplumsal bir unsur olarak kendini ifade ettiği simgelerle ilgili olan kültür konusunda küresel bir dil yakalamak imkânsız ve belki de gereksiz.

---

[13] Mithat Sancar, "Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı:13, Kasım, Aralık 2000 Ocak 2001, s. 38 ve 42.

[14] Toplumsal ile siyasal arasındaki ince çizgide karşımıza bir başka ihtilaflı konu, toplumsal cinsiyet çıkar ki; günümüzde siyasal şiddetin işleyişinde çok önemli bir yer teşkil eder. Külliyatlı bir literatüre sahip ve çok yönlü bir bakış açısı gerektiren toplumsal cinsiyet konusu doğrudan bu makalenin konusu olmaması sebebiyle burada ayrıntılandırılmamıştır. Ancak bu şiddet türünün farklı boyutları ve değerlendirmeleri için tavsiye okumalara bakınız: Toplumsal Cinsiyet – I, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 63, Kasım, Aralık, Ocak 2012-2013; Toplumsal Cinsiyet – II, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 64, Şubat, Mart, Nisan 2013.

[15] Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, Bülent Peker (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 1.

[16] *Age.*, s. 2. Şiddetin teknik araçların gelişimindeki hızdan mütevellit bir amaç haline gelmesinden sonra, küresel düzlemde şiddetin örgütlü, kasıtlı ve taktik bir başka yüzü ortaya çıkar: terör! Aşırı korku ve dehşet saçmak, bu amaçla yaralama, yıkma ve öldürme davranışları sergilemek, cezalandırmak ve yıldırmak, kitlelerde ölüm-kalım güdülenmesi yaratacak belli bir hedefe yöneltmek amacı terörü tanımlar. Terörün ideolojik yönü ve siyasal hedefleri vardır. Günümüzde bahsi geçen ideolojiler, dini-kültürel eksende, siyasal hedefler ise küresel vekâlet mücadelesinde kendine yer edinmiştir. Şiddetin bir modern çağ uygulaması olarak teröre ayrı bir makalede değinmek gerekliliği doğduğu için burada ayrıntılandırılmamıştır.

Din, ideoloji, dil, sanat ve bilim gibi simgeler aracılığıyla kendisini ifade eden kültür, doğrudan bir şiddet unsuru olmasa bile, ortaya çıktığı toplumların baskın nitelikleri nedeniyle siyasal ve toplumsal şiddetin bir türü olarak anılır. Özellikle siyasi ya da dinî figürlerin söylemleri, sanatçıların, bilim insanlarının bahsi geçen simgelere yaklaşımı ayırımcılığı, tahammülsüzlüğü ve hoşgörüsüzlüğü körükleyebilir. Küresel düzlemde ise kültürel önyargılar, yabancı düşmanlığı ve din/mezhep eksenli politikalar kültürel şiddetin dolaylı ancak varlığı yadsınamaz yansımaları olarak görülür.

Şiddete ilişkin bahsi geçen farklı türler siyasetin konusu olan bazı önemli kavramlara siyaset psikolojisi ekseninden değinmeyi gerekli kılıyor. Peki neden siyaset psikolojisi? Eğer insanlık için zararlı olan davranışları dönüştürerek yararlı olan davranışları teşvik etmek istiyorsak –ki konu şiddetse bunu kesinlikle öncelemeliyiz– siyasal davranışların psikolojik nedenlerini anlamak büyük önem taşımaktadır.

Uluslararası ilişkiler ve siyaset bilimi "devletlerin eylemleri kendi güçlerinden mi yoksa uluslararası sistem içerisindeki konumlarından mı kaynaklanmaktadır? Ya da devletlerin içsel karakteristikleri dışa dönük eylemlerini şekillendirmede belirleyici midir? Ya da devletlerin dış politikalarını yönlendiren, belirli liderlerin psikolojileri midir?"[17] gibi sorulara yanıt arar. Kısacası söz konusu disiplinler 'sistem → devlet → birey' düzleminde bir yaklaşımla yol alır. Siyaset psikolojisi ise daha çok bireysel değerlendirme düzleminde çalışır. Bahsi geçen disiplinleri oluşturan kuramlar durumların, olguların ve zamanın (tarihsellik) önemini bireylerden daha çok vurgularken, siyaset psikolojisi bireyin siyasetteki duygu, tutum ve davranışlarına odaklanır. Zira tarih sadece olguların ya da sistemlerin şekillendirdiği bir hikâyeden ibaret değil; bireylerin kendileri de siyaseti şekillendiriyor.[18]

Peki, siyaset psikolojisinin ana unsuru olan bireyin tutum ve davranışlarını ne belirler? Bireyi çevreleyen tüm durum ve yapılar (durumculuk) ile bireyin sahip olduğu kişilik (eğilimcilik) arasında siyasetin konusu olan her kavrama getirilen açıklama siyaset psikolojisinin omurgasını oluşturur. Elbette bireyin iç dünyasının (eğilimlerinin) çoğu yaşamış olduğu deneyimlerin (karşılaştığı durumların) birer sonucudur. Ancak kişiliğin birer parçası olan değerler (eğilimler) bir noktada bireyin başına gelen olayları (durumları) da belirler. Her ikisi de kaçınılmaz olarak önemli bir rol oynamakla birlikte, karar vermede sosyal ve durumsal baskıların olmadığı zamanlarda, eğilimlerin daha ağır bastığı görülür.[19]

---

[17] David Patrick Houghton, *Siyaset Psikolojisi: Durumlar, Bireyler, Olaylar*, Hüsamettin İnaç ve Duygu Şekeroğlu (çev.), İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015, s. 39.
[18] *Age.*, s. 39.
[19] *Age.*, s. 261 ve s. 265.

Bu noktadan hareketle şiddeti salt Freudcu bir bakış açısından yola çıkarak bilinçaltına ve oradan da eğilimlere bağlamak elbette eksik bir değerlendirme olacak. Ancak bireysel şiddet üzerine konuşulduğunda 'aşırı eğilimci' bir yaklaşım devreye girer ve şiddetin güdüselliği ve bilinçsizliği ortaya çıkar. Ancak konu toplumsal ya da siyasal şiddet olduğunda tek egemen açıklama 'durumcu' yaklaşım etrafında şekillenir ve dış unsurların bu şiddet türlerini yarattığı vurgulanır. Oysa göz ardı edilen gerçeklik şudur: hem toplumsal hem de siyasal alanın 'eğilimleri' (yani iç devinimleri) vardır. Bu eğilimler kültürel simgelerdir ve kültürel simgeler dikkate alınmadan basmakalıp tanımlamalar ekseninde toplumsal ya da siyasal şiddete bakmak yetersizdir.

Şiddetin kavramsallaşmasında özellikle güç kavramı ile ilişkisine değinmek gerekir. Güç, zor ya da (kaba) kuvvet kullanmak anlamı kastedildiğinde şiddetin bir parçası haline gelir;[20] ancak 'etki, yeterlilik ya da nitelik' mânâlarında kullanılan bir güç kullanımının şiddet kavramıyla bağı yoktur. Çünkü insana fiziksel ve ruhsal zarar veren her türlü eylem 'zor'un bir parçasıdır ve 'ihlal etmek' anlamındadır. Bireyin yetkinliği mânâsındaki 'güç' ise şiddetin barındırdığı olumsuzlamadan uzaktır. Ancak birey hedefinin (amacının) gerçekleşmesi için zorlayıcı/baskıcı bir 'kuvvet' kullandığında güç ile şiddet arasında bir ilişki doğar.[21]

Şiddetin kavramsallaşmasında, aynı zamanda şiddete kaynaklık eden öfke, saldırganlık ve narsisizm kavramları karşımıza çıkar. Saldırganlık şiddeti besleyen en önemli güdülerden birisidir. Saldırganlık "hâkim olmak, yenmek, yönetmek amacı ile güçlü, şiddetli, etkili bir hareket, fiil, işlem; bir işi bozma, engelleme, boşa çıkarmaya karşı düşmanca, yaralayıcı, hırpalayıcı veya tahrip edici (yıkıcı, yok edici) amaç taşıyan davranıştır."[22] Bu davranış hem fiziksel hem de sözel olabilir ve biraz antisosyallik biraz da narsisizm içerir.[23]

Saldırganlıkla ilgili yaklaşımlar genellikle iki merkezde toplanır: doğa mı etkili yoksa çevre mi? Biyolojik kuramlar saldırganlığı bir içgüdü olarak görür ve doğuştan geldiğini savunur. Freud'un *Thanatos* (ölüm içgüdüsü)

---

[20] Burada güç kelimesinin İngilizce karşılığı "power", kuvvet kelimesinin İngilizce karşılığı "force" ve zor kelimesinin İngilizce karşılığı "coercion"dır.

[21] Joseph Betz, "Violence: Garver's Definition and a Deweyan Correction", *Ethics*, Cilt. 87, No: 4, ss. 342-343.

[22] Yavuz Erten ve Cahit Ardalı, "Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları", Cogito (Yapı Kredi Yayınları), Sayı 6-7, Kış-Bahar 1996, s. 143.

[23] Antisosyal kişilik dürtüsel yaşar. Amacına ulaşmak için şiddet ve saldırganlığı araç olarak kullanır. Ve suçu işlemeyi normal bir olay olarak görür. Bu da antisosyal kişiliği şiddetin bir kaynağı haline getirir. Aynı şekilde kendini fazla önemseyen benmerkezci kişilik yapısı, yani narsisizm de şiddete kaynaklık teşkil eder. Her türlü eleştiriye, kendisini mükemmel bulduğu için, öfke ve saldırganlıkla karşılık verir.

yaklaşımı bu kuramların temelini oluşturur. Darwin'in evrim kuramı da bu yaklaşımı destekler ve bireyin genlerinden saldırganlığın aktarıldığı görüşü egemendir. Söz konusu biyolojik yaklaşımların, saldırganlığın önlenmesine ilişkin yeterli bir sav ortaya koyamaması ve insani davranışlarına ilişkin sınırlı ve yanlı bir gözleme dayanması nedeniyle günümüz psikoloji çalışmalarında etkinliği yetersizdir.

Sosyal kuramların da biyolojik yönü bulunur ve daha çok bireyin bulunduğu çevreden etkilenme hallerine ilişkin bir yaklaşım geliştirir. Örneğin engelleme ile saldırganlık arasında bir neden-sonuç ilişkisi bulunduğu, her engellemenin saldırganlığa sebep olacağı ve bunu engellemenin temel yolunun cezalandırmadan geçtiği savı araştırmacılar (Yale Üniversitesi) tarafından ortaya konmuştur. Ya da öğrenme kuramında olduğu gibi saldırganlık gözlenerek (örnek alarak) öğrenilebilir. Bu kurama göre saldırganlık modellenir ancak belli durumlarda, özellikle davranışın sonucunun ne olacağına ilişkin beklenti neticesinde gerçekleşir.[24]

Açık olan şu ki, "kurtuluş, dışarıdan gelmez."[25] Birey kendisini tanıdığı ölçüde şiddetten kaçınır, kaçınabilir. Bu bağlamda, bireyin kendisini tanıma yolculuğu zorlu ama bir o kadar da bilgece bir serüvendir. Bu yolculuk esnasında ona eşlik eden kolaylaştırıcılara ihtiyaç duymasından daha doğal ve doğru bir tercih olamaz. Bireyin siyasal tercihleri ve bu tercihler doğrultusunda ortaya çıkan toplumsal ve küresel sonuçların değerlendirilmesine odaklanan siyaset psikolojisi için bahsi geçen kolaylaştırıcılarla yol almak hem disiplinin nicel yönünü besleyecek hem de siyasette şiddet unsuru ile sarmalanmış zorunlu alanların çözümüne seçenek sunabilecektir.

Gestalt terapisine dayanan konstelasyon yöntemi siyaset psikolojisinin bahsi geçen şiddet sarmalındaki konularına derinlemesine bakabilen ve çözümleme sunabilen bir yöntem. Siyaset biliminin uygulamalı ve deneysel alanlarla bütünleşme ihtiyacı yüksektir. Bu bağlamda siyaset psikolojisi çalışmalarının ufuk açıcı etkisi olacaktır. Özellikle sebeplerine çok boyutlu bakılması gereken, küresel bir unsur olarak şiddet, ancak travmatik sonuçları terapi ile sağaltılabilen bir olgu olarak karşımızda dururken.

[24] Banu Yılmaz, "Şiddetin Psikolojisi", *Türkiye Klinikleri J Psychiatry-Special Topics*, Volume: 4, No: 2, 2011, ss. 9-10.

[25] Alexander Mitscherlich, "Zulüm Üstüne Savlar", *Cogito (Yapı Kredi Yayınları)*, Sayı 6-7, Kış-Bahar 1996, s. 222.

Şiddeti Dönüştürmede Bir Yöntem Olarak Konstelasyon

Konstelasyon astronomiden[26] psikoterapi literatürüne ilk kez Bert Hellinger tarafından kazandırılan bir kavramdır ve birbiriyle bağlantılı unsurların oluşturduğu topluluk anlamına gelir. Esasında kökeni Gestalt terapiye dayanır. Zira 'bütünlük' anlamına gelen 'gestalt' oldukça geniş bir içeriğe sahip olması nedeniyle birçok psikoterapi yöntemine kaynaklık etmiştir.

1940'larda Laura ve Fritz Perls[27] tarafından geliştirilen ve 'görüngübilimi'ne (fenomenoloji) dayanan Gestalt terapi yöntemi aşağıdaki varsayımlar etrafında şekillenir:[28]

– İnsan, beden, duygular, düşünceler ve algılardan oluşan bir bütündür.

– İnsan varolduğu çevrenin de bir parçasıdır ve ondan ayrı anlaşılamaz.

– İnsan dünyaya verdiği tepkileri kendisi belirler (tepkilerini kendisi yaratır) ve bu bağlamda tepkilerinden sorumludur.

– İnsan kendi duygu, düşünce ve algılarının farkında olma becerisine sahiptir. Bu beceri aracılığıyla tutum ve davranış geliştirir, seçim yapar. Bu durum da onu davranışlarından sorumlu kılar.

– İnsan kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek kaynağa ve güce sahiptir.

– İnsan kendisini sadece içinde bulunduğu anda deneyimler.

– Geçmiş hatırlama, gelecek ise sezgi aracılığıyla ancak (şu) anda deneyimlenebilir. (Herşey sonsuz bir şimdiden ibarettir)

– İnsan doğuştan iyi ya da kötü değildir.

Gestalt terapisine göre kin, nefret, öfke, kırgınlık, acı, keder, suçluluk, utanç gibi duygular 'bitirilmemiş işler' ile ilgilidir ve farkına varılmadan üzeri örtüldüğü ya da yok sayıldığı –kaçınıldığı– için sürekli olarak arka planda durarak bireyin diğerleriyle temasında öne çıkarak ânın yaşanmasına engel teşkil ederler.[29] Nitekim Gestalt terapiden beslenen konstelasyon da bahsi geçen kavramlar ve yaklaşımlarla çalışır.

---

[26] Astronomide takımyıldız tanımlaması için konstelasyon kavramı kullanılır.

[27] Fritz Perls psikoanalitik birçok kavramdan etkilenmesine rağmen Freud'un kuramlarına çoğu yönüyle itiraz etmiştir. Freud yaklaşımlarında insan mekanik bir şekilde tasvir edilir; Perls ise bireye ve onun kişiliğine bütüncül bakar. Freud daha çok geçmiş ve özellikle erken çocukluk dönemindeki travmalara dönük çözümlemeler yaparken, Perls âna odaklanarak bireyin geçmişine yönelik değerlendirme yapar. Nitekim Perls çocukluk dönemi travmalarını yok saymamakla birlikte, bireyin yetişkin bilinciyle seçim hakkı olduğunu ve travmalarını dönüştürebilecek güce ve farkındalığa sahip olduğunu vurgular.

[28] Petruska Clarkson, *Gestalt Counseling in Action,* London: Sage Publication, 1989.

[29] Serdal Gür, "Gestalt Terapi", Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Derneği http://www.turkpdr.com/makale/psikoloji-ve-psikolojik-danismanlik-kuramlari/gestalt-terapi.htm (18.01.2017).

İlk olarak Bert Hellinger tarafından 'aile konstelasyonları' olarak adlandırılan konstelasyon yöntemi, esasında Virginia Satir'in 'Yaşantısal Aile terapisi' ile Jacob Moreno'nun psikodrama yöntemlerinden etkilenmiştir. Ancak bu iki yaklaşımdan konstelasyonu ayıran temel nokta, temsilcilerin temsil ettikleri unsurla ilgili çok az (ve hattâ hiç) bir bilgi edinmeden alandaki görüngüsel (fenomenolojik) algı ile hareket etmesidir. Satir ve Moreno'da kurgulama ve yönlendirme vardır.

En yalın haliyle ifade etmek gerekirse konstelasyon şöyle bir yöntem içerir:[30]

1) Sorunun tanımlanması

2) Soruna göre topluluk terapisinde temsilci olarak yer almak üzere bekleyen bireylerin 'alana' birer temsiliyet verilerek davet edilmesi (burada kimin hangi unsuru temsil ettiği bilgisi sadece terapiyi kolaylaştırmak adına orada bulunan terapistte bulunur)

3) Soruna dair ilişkisel örüntünün kurulması (temsilcilerin alan içerisinde konumlanması)

4) Temsilcilerin bilişsel, duygusal ve fiziksel deneyimlerinin tanımlanan sorunla bağlantılı olarak aktarılması

Broughton'un yukarıdaki tanımından yola çıkarak konstelasyon yöntemine dair hassasiyetle üzerinde durulması gereken nokta, bu deneysel terapi sürecini yürüten 'kolaylaştırıcı'dır. Kolaylaştırıcı burada esasında terapisttir. Ancak belirtildiği üzere –ve aslında Satir ve Moreno'nun yöntemlerinden farklı biçimde– sorun olarak çalışılan konuya ilişkin bir kurgu ya da çalışma esnasında 'öğretici' bir müdahale terapist tarafından yapılmaz. Zira yürütülen oturum bir 'öğreticilik' sorumluluğu taşımaz. Daha çok andaki gerçekliğin ortaya çıkması adına yürütülen bir süreçtir. Bu sebeple terapist bir danışman ya da akıl hocası değil, sorunun çözümüne dair gidilen yolda bilgeliğiyle yer alan bir kolaylaştırıcıdır.[31]

Broughton'un yukarıdaki tanımında yer alan, deneysel alanın ana unsuru olan 'temsilci' ve onun algısına da değinmek gerekir. Zira konstelasyon sürecinin akışı temsilci vasıtasıyla olur.

Günümüzde kuantum fiziğinin felsefeye çapa attığı en önemli gelişme, konstelasyon ve Gestalt gibi terapi yöntemlerinin de çekirdeğini teşkil eder. Werner Heisenberg ve Albert Einstein'ın *Parça ve Bütün* adlı başyapıt

---

[30] Vivian Broughton, *Bireysel Terapi Bağlamında: Konstelasyon Çalışmaları*, Fatma Zengin (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013, s. 27.

[31] Konstelasyon yönteminde terapistin 'çok daha büyük bir şeye' kendisini ne kadar açabildiği ve kendi kişisel görüşlerinden zihinsel anlamda ne kadar feragat edebildiği büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle terapist yerine kolaylaştırıcı kavramını kullanmak daha doğrudur. Bu aşamada kolaylaştırıcının ne kadar süreyle yönteme dair tecrübe kazandığı esası oluşturur. Tecrübe ise ancak bir konstelasyonda 'temsilcilik' alarak yıllar içerisinde kazanılacak bir özelliktir.

eserinde de savunulduğu üzere 'parça bütünün bilgisini' taşır. Temsilci olarak alana çıkan kişiler (parça), ortaklaşa bilinçte (bütün) yer alan bilginin sezgi yoluyla kavranması sonucunda bilince tezahür eden duyguyu ifade ederek ya da bedensel olarak göstererek konstelasyon çalışmasına katkı sağlar. Burada saklanmış bilgilerin yüzeye çıkabilmesi için temsilcinin bireysel geçmişinden ve zihinsel şartlanmalarından uzak kalarak, tam bir 'niyetsizlik' hali içerisinde alanda bulunabilmesi önem taşır.[32] Bu nedenledir ki temsilcilik alarak alana çıkan bireylere 'neyi' ya da 'kimi' temsil ettiği söylenmeden, sadece bütünde yer alan 'bilgi'nin 'parça'da tezahür etmesine izin vererek yol alınır. Bu da konstelasyon yönteminin sağlanmasıdır.

Konstelasyon bireysel düzlemde aile konstelasyonları ile başlamış olmakla birlikte 'sistem konstelasyonları' ya da 'sistem dizimi' olarak toplumsalı ilgilendiren çalışmaları da içerir ve dünyada sıklıkla kullanılır. İşletmeler, sivil toplum kuruluşları, hükümetler, ülkeler, uluslar ve hattâ ekolojiler üzerine sistem dizimi yapılabilir. İlgi alanının odağı ne olursa olsun çıkış noktası insandır ve insanı çözümlemeden büyük sistemlere çözüm üretmek imkânsızdır.

Bu bağlamda temel odağı insan, onun siyasi tutum ve davranışları ve bunların sonuçları olan siyaset psikolojisi disiplini için konstelasyon yöntemi 'dönüştürücü' bir araç olabilir. Özellikle siyaset psikolojisinin, 'psikoloji' tarafına dair çalışmalarda belki de en fazla mesaiyi gerekli kılan şiddet sorunsalı ancak konstelasyon gibi bir terapi yöntemi vasıtasıyla çözümlenebilir. Zira şiddet bir travmadır ve travma (yani yaralanma) varsa direnç de vardır.

Toplumsal direnç noktalarını bilmek, o direnç noktalarına yönelik bir sağaltım yapmak sadece o toplum ya da o ülke için değil, küresel bir çözülmeyi de tetikler. Şiddetin kökenlerini o travmalarda bulabilmek ise cesaret isteyen bir süreçtir. Konu şiddet olduğunda iki taraf vardır (şiddete maruz kalan ve şiddet uygulayan) ve şiddet uygulayanın da sistemik vicdanda bir yeri olduğu gerçeği yadsınamaz. Bu aşamada siyaset psikolojisi bağlamında çok önemli iki kavramla karşı karşıya kalınır: bireysel vicdan ve sistemik vicdan.

Bireysel vicdan, güvenli bir aidiyet duygusu ile bir topluluğun içerisinde yer alabilmemizi sağlar. Belli bir toplulukta 'doğru' sayılan şeylerle uyum içerisindeysek aidiyetimiz güven içerisindedir. Eğer o topluluğun 'yanlış' kabul ettiği tarafa geçersek aidiyetimiz tehlikeye girer. Toplulukla kurduğumuz bağ güvenli bir bağlanma ise bireysel vicdanımız da o topluluğun kültürü ve gerekliliklerinin hududu içinde oluşur. Nitekim bireysel

[32] Franz Ruppert, *Travma, Bağlanma ve Aile Konstelasyonları: Ruhun Yaralarını Anlamak ve İyileştirmek,* Fatma Zengin (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2011, s. 271.

vicdan topluluğun sınırlarıyla yakından ilgilidir ve topluluk kimin dâhil olup kimin dışlanacağına karar verir. Bu noktada bireysel vicdan topluluğun kimliği ile o kadar birleşmiştir ki, herhangi bir mutlak ahlâka fazla ilgi göstermez.[33]

Bu bakış açısını küresel şiddet unsuru içeren ve siyaset psikolojisinin önemli bir konusuyla örneklendirmeye çalışalım: soykırım.

Temiz vicdan ya da suçlu vicdan ayırımının bireysel vicdan düzleminde karşılığı muğlâktır. Zira soykırım, bireyin ait olduğu topluluğun yararı için iyi bir vicdanla yapılır. Soykırımı yapan topluluk açısından kendileri, topluluk yararına hizmet etmiştir. Kendilerine göre iyi bir vicdanla hareket etmişlerdir. Bu evrensel iyinin vicdanı değil, topluluğun iyisine dair bir vicdandır. Ve birey, bağlı bulunduğu topluluğun gerçekleştirdiği en kötü vahşetleri uygulamayı reddedip, farklı ama evrensel anlamda iyi bir şey yaparken bireysel vicdan bağlamında suçluluk duyar.[34]

Sistemik vicdan ise, topluluğun ortaklaşa vicdanına verilen addır. Kapsamı bireysel vicdandan daha geniş ve derindir; birçok nesille (geriye doğru) çalışır ve sistemi birinci sıraya, üyeleri ikinci sıraya koyar. Sistemin bütünlüğüne hizmet ettiği için, sistemin ihtiyaçları doğrultusunda üyelerini 'kurban edebilir'. Bireyin benliğindeki çatışma bireysel vicdanla sistemik vicdan arasındaki bir savaş alanı gibidir. "Sistemleri rahatsız eden dinamikler temel olarak dışlanmalıdır ve bu dinamikler çoğunlukla çözümsüz kalmış ve sıkıntı yaratan, sürekli çözüm ve tamamlanma için baskı kuran travmatik olayların etkisiyle harekete geçer."[35]

Sistemik vicdana ilişkin konular nesiller boyunca sistem üyelerinin davranış ve eylemlerinde kendini gösterir. Hattâ sistemik vicdanın bekası için güçlü bir bağlılık ve sadakatla iç içe geçmiş bir sevgiden, kör sevgiden, bahsedilebilir. Dışlanan sistem tarafından yok sayılarak sistemik vicdanın dışına itilmiş olabilir. Ancak evrende hiçbir olgu yok sayılamayacağı için dışlanana dair temsiliyet ne yazık ki arkadan gelen kuşaklara düşer. Atalarının hatasını yüklenen, onlara duyduğu kör sevgi ile kendisini feda eden nesiller bu bağlamda travmatize olmuş şiddet ile 'doğal'mışcasına yaşamak zorunda kalır. Bu bağlamda konstelasyon, suçun failini dışlamak yerine bilinçli bir şekilde, konumu ne olursa olsun, onu kendi sistemine dâhil etmeyi kolaylaştıran bir süreç olarak işler.

Sistemik konstelasyonda şiddeti dile getirebilmek, doğrudan ya da dolaylı olarak varlığını kabul edebilmek, şiddet üzerine konuşabilmek, sa-

[33] Broughton, *Bireysel Terapi Bağlamında Konstelasyon Çalışmaları*, ss. 47-49.

[34] Bert Hellinger, Gunthard Weber ve Hunter Beaumont, *Sevginin Saklı Simetrisi*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2007, s. 57.

[35] Broughton, *Bireysel Terapi Bağlamında Konstelasyon Çalışmaları*, s. 51.

mimi ve çıkarsız duygularla pişmanlıkları ve özürü paylaşabilmek esastır. Küresel iyileşme ancak bu şekilde sağlanabilir. Özellikle ifade edilmeyen, yok sayılan ya da üzeri örtülmeye çalışılan tarihsel-siyasi gerçekliklerin, ilerleyen nesillerde olumsuz bir duygulanımla ve çoğunlukla şiddetle kendini gösterdiğine tanık olduğumuz bir yüzyılda yaşıyoruz. Gelecek nesillerin aynı duyguyla ve daha ağır bir yükle yol almasını önleyebilmek siyaset psikolojinin önceliklerinden birisi olmalı.

Sonuç yerine

Şiddetin hangi türü olursa olsun, sadece dış uyaranlara bağlı kalarak bir açıklama getirmeye çalışmak yetersiz. Şiddet gibi çok farklı türleri bulunan bir olgu ancak 'içeriden' bakarak, farklı 'eğilimlere' değinerek yorumlanabilir. Küresel şiddet ise güvenlik çalışmalarının tekelinde kalamayacak kadar önemli ve çok boyutlu bir hal aldı.

Şiddetin küresel boyutunu sadece devletler ya da toplumlar nezdinde değerlendiremeyiz. Sadece terörizm ya da iç savaşların bölgesel/küresel etkileri şiddet ile bağdaştırılamaz. Şiddet ve onunla bağlaşık kavramlar, ortaya çıktıkları zeminde kendi içindeki devinimlerle dikkate alınarak olumluya dönüştürülmesi gereken olgulardır. Kısacası şiddetin varlığı kabul edildiği kadar onu yaratan eğilimlere odaklanarak daha derinlemesine bir çözüm sunabilmek gerekir.

Bu makalede bahsi geçen olumlamaya bir katkı sunabilmek hedeflendi. Kanımca, konstelasyon gibi psikoterapiye ilişkin bir kavramın siyaset psikolojisi ile bütünleştirilmesi imkânsız değil, aksine gerekli. Nitekim dünyada ve Türkiye'de kavramsal siyasi dizim (konstelasyon) çalışmaları yapan önemli girişimler mevcut. Ancak bu aşamada konstelasyona ilişkin 'bulanık' kalan bazı noktalar da eleştirel mânâda sunulmalı.

Öncelikle konstelasyon sürecini yürütecek uygulayıcıların (terapist ya da siyaset psikologları) bireysel yetkinliği de en az tecrübe kadar önem taşıyor. Kendi travmalarıyla yüzleşmeden, kendi kör noktalarını keşfetmekten kaçınarak ve 'mış gibi' yaparak bu alanda çalışma yürüten kişilerin yaşama ilişkin yetkinlikleri sorgulanmalı. Böylesi bir uygulayıcı ile yol almaya çalışmak sınırlı düzeyde yarar sağlar ve hattâ konstelasyonun uygulamasını yozlaştırabilir.

Bunun dışında konstelasyonun siyasette dönüştürücü bir araç olarak kullanılması için kavramsal altyapısı üzerine daha fazla yazılıp çizilmesi gerekiyor. Zira konstelasyon 'ezoterik' (batını) yani gizli bir öğreti değil. Konstelasyon bir teknik. Bu tekniğin 'ruhsal' bir yanı olması onun kavramsallaştırılmasının önünde bir engel teşkil etmemeli. Zira siyaset içerisinde devletler, toplumlar ve uluslar arasındaki bağlara ve hikâyelere bakabilmek

için konstelasyon tekniğini uygulayanların siyaset bilimcilerden, sosyologlardan, tarihçilerden, felsefecilerden ve hattâ antropologlardan bile destek alıyor olmaları gerekir. Bunun için de konstelasyonun görüngüsel (fenomenolojik) dil ve söz dağarcığının siyasetin içerisindeki kavramlara göre de açıklanması şart.

Örneğin bu makaledeki şiddetin farklı türleri bağlamında bireysel ve sistemik vicdanın yaklaşımları aynı mıdır? Ya da siyasal şiddet gibi ihtilaflı bir konunun bir unsuru olarak devletin, zaman zaman uyguladığı şiddetin bireysel vicdanda tesiri nasıl olur ve küresel düzlemde sonuçları nasıl çalışır? Ve devletin meşru şiddet kullanım hakkı hangi vicdan kapsamındadır? Devlet aygıtı ile toplum ilişkisi konstelasyonda nasıl konumlanır? Dikey hiyerarşik bir yapıda ebeveyn (devlet)-çocuk (toplum) ilişkisi gibi mi, yoksa iki eşit taraf olan kadın-erkek ilişkisi gibi? Ya da şiddetin cezai unsurunun teminatı olarak hukuk, sistemik vicdan için mi çalışır yoksa daha bütüncül bakabilen bir vicdan yaklaşımı var mıdır?

Bu soruların her biri, özelde şiddet ve genelde siyaset psikolojisinin konstelasyonu gibi bir yöntemle bütünleştirilerek çözümlenmesine ilişkin ufuk açıcı bir başlangıç yapabilmek için. Sorulara yanıt vermek ise sadece siyaset psikolojisi alanında çalışan araştırmacıların sorumluluğunda değil. Sorumluluk aynı zamanda konstelasyon yönteminin siyasetteki konuları çözümlemede kullanılabileceği görüşündeki uygulayıcılarındır da.

ŞİDDETİN KÜRESEL PERSPEKTİFİ

Kadir Pektezel

Öfke; bir canlının hak etmediği bir durum karşısında duyduğu algının bazen görünebilen, bazen de görünemeyen memnuniyetsizliğinin olgusal gerçekliğidir. Şiddet ise, enerjisini öfkeden alan ama tamamen ona indirgenemeyen bilinç katsayısı yüksek bir iradenin veya bir olgunun, bir başka irade veya olgu üzerinde kurmayı amaçladığı tahakkümün gerektiğinde imha amacına matuf, gerektiğinde ise baskı, korku ve bir standarda uydurma amacını taşıyan bir zor kullanma aracıdır. Bu perspektiften hareketle ve amaç-araç diyalektiği açısından bir hayvanın, bir başka hayvanı yaşamda kalma amacına matuf olarak imha etmek için uyguladığı zor kullanmaya tam anlamıyla şiddet diyemeyiz. Zira şiddet, bilinç katsayısı yüksek bir iradeden ve olgudan belirlenen bir tezahürün çok çağrışımlı ve çok boyutlu biçimlerinin yansımasıdır. Dolayısıyla şiddet, insanı merkeze alan ve onun etrafında dönen bilinç olgusunun kendi karmaşıklığındaki insana has bir yaşam pratiğidir. Bu gerçekten hareketle ve böylesi bir yaşam pratiği açısından şiddet, doğrudan ya da dolaylı olarak beşeri ilişkilerin yapısındaki olan biten üzerinden kendini açığa vurur. Peki, öyleyse şiddetin küresel bir nitelik kazanması ne demektir? Dünya barışı açısından şiddetin toplumsal durumlara bağlı olarak suretini değiştirip sınır ötesi bir boyut kazanması demektir. Yani şiddetin sınır tanımamasıdır. Şiddetin sınır tanımaması ve sınır ötesi bir boyut kazanması ise, hem uluslararası ilişkiler açısından, hem siyaset sosyolojisi açısından, hem de teolojik açıdan çok boyutlu bir bakış açısının zorunluluğunu gerekli kılar. Haddizatında şiddetin sınır ötesi

gerçekliğini analiz etmek, aynı zamanda bu durumun nedenlerini görme iradesini de zorunlu kılar. Çünkü şiddet bazen herkes tarafından çok iyi bilinen yüzüyle, bazen itiraf edilemeyen ve gizlenen kaygı görünümüyle ve bazen de nedenlerini ilk bakışta fark etme olanağını bulamadığımız bir sorunla kendini sınır ötesi boyutlara taşır. Belki de bunun en bariz örneklerinden biri de, kişilerin veya devletlerin hem herkes tarafından bilinen, hem de herkes tarafından kolayca kabullenilemeyen "Yalnızca kendisinde olması istenilen ya da bir başkasında olan ama kendisinde olmayan gerçeklik algısına tahammül edememe" olgusunun dışavurumudur. Bu durum hem kişiler arası ilişkiler için geçerlidir, hem de devletlerarası ilişkiler için geçerlidir. Bu duruma kişiler arası ilişkiler özeli açısından baktığımızda, bu durumun en net fenomeni, çekememezlik duygusunun sonucunda oluşan ve kendisinde olmayan ama bir başkasında olan gerçeklik algısına tahammül edememe duygu durumudur. Kuşkusuz insan teki farklı coğrafyalarda yaşasa da, şiddetin sınırları aşan karakteri açısından ve bu olgu özelinde olmak şartıyla tarihin her döneminde böylesi bir "gerçeklik algısına tahammül edememe" duygusuyla kendisini sınır ötesi boyutlara sürekli taşımıştır. Bu çekememezlik duygu durumu kimi zaman entrika, kumpas, itibarsızlaştırma ve Ali Cengiz oyunlarıyla kendini gösterebileceği gibi, kimi zaman da açıktan ve aleni bir şiddet yoluyla da kendini gün yüzüne çıkartabilmiştir. Bilindiği gibi insan kompleks bir varlıktır. Her insanın kendine ait bir "KENDİLİK" imajı açısından, kendine göre doğrudan ya da dolaylı bir kendini görme ve algılama mantığı vardır. Bu görmenin ve algılamanın mantığından hareketle her insanın bir olduğu "BEN"i, bir olmak istediği "BEN"i, bir de göründüğü "BEN"i vardır. Eğer kişiler olmak istedikleri bir "BEN"e ulaşamazlarsa bu durum karşısında bir suçlu ararlar. Peki, bu suçlu kimdir ve bu kişi kimse ona şiddet uygulanabilir veya bu kişi cezalandırılabilir mi? Çekememezlik duygusuna düçar olmuş bir birey için evet. Muhakkak cezalandırılmalıdır. Zira böyle bir karakter kendini cezalandıramayacağına göre bir başka özneye faturayı kesmek zorundadır. İşte böyle bir durum karşısında kendini suçlu görmek istemeyen özne, kendisinde olmasını arzu ettiği ama kendisinde olmayan niteliklerini ya da sadece kendisinde olması gerektiğine inandığı niteliklerini bir başkasında görünce gerek doğrudan, gerek dolaylı, gerek açık ve gerekse gizliden gizliye o kişiye bir şiddet uygulamayı kendi rehabilitasyonu açısından kendinde bir hak olarak görür. Bu hakkı icra ederken birey, çekememezlik duygusunun ilmihali neyi gerektiriyorsa onu yerine getirir. İşte küresel şiddetin –yani şiddetin sınır ötesi karakterinin– en bilineni ama neredeyse hiç kimsenin kabullenmediği ve kendine yakıştıramadığı mikro tecellisi budur. Çekememezlik duygusudur. Bu duygu durumunun tezahürleri koşuldan koşula

veya bölgeden bölgeye göre değişiklik arz edebilir. Çünkü insanın olduğu her yerde şiddetin bu türü, şiddete sınır ötesi bir karakter katarak şiddete zihinsel ve duygusal bir yapısal nitelik kazandırır. Çok kırılgan bir güçler dengesi üzerine kurulu devletlerarası ilişkiler de bundan farklı değildir. Zira devletleri de gökten zembille inen melekler ya da uzaylılar yönetmez, insanlar yönetir. Yakın bir tarihte Kuzey Kore nükleer bir füze denemesinde bulundu ve başarılı oldu. Bu denemenin sonucunda başta NATO üyesi ülkeler ve özellikle ABD, Kuzey Kore'nin bu denemesine dünya barışına zarar verdiği gerekçesiyle ve küresel şiddeti teşvik ediyor bahanesiyle çok sert bir şekilde karşı çıktı. Başta ABD ve diğer ülkelerin karşı çıkma gerekçesinin en temel belirleyeni nedir? Bu ülkeler (ABD, İNGİLTERE, ÇİN, FRANSA, vb.) geçmişlerinde hiç nükleer füze denemesinde bulunmamışlar mıdır? Aslında buradaki asıl mesele "Güç" algısıyla ve olgusuyla girilen ilişkinin mahiyetini tekeline alma meselesidir. Yani aynı sonuca varan iki gerçekliğin nedenlerine değer biçerek etiket vurma girişimidir. Kendisinde olduğunda ahlâki açıdan ve dünya barışı özelinde ve özellikle küresel şiddeti önlemek amacıyla dünyanın jandarmalığının caydırıcı gerekçesi iken, bir başkasında dünya barışını tehdit eden bir küresel şiddet denemesidir. Bu durum "Yalnızca kendisinde olması istenilen ya da bir başkasında olan ama kendisinde olmayan gerçeklik algısına tahammül edememe" olgusundaki dışavurumun bir boyutundaki yansımanın tezahürüdür. Açıkçası burada küresel şiddeti, küresel siyasetin kendine ait fenomeni olan bir imaj vasıtası olmadan göremeyiz. Çünkü her imaj, küresel siyaset açısından değer biçen ve değer biçilen ayırımına dayanır. Bu paradigmadan hareketle küresel şiddeti terörden, terörü de meşru müdafaadan ayıran nedir? Küresel şiddeti terörden ayıran suç niteliğine sahip kriter nedir? Terörist ama kime göre, neye göre ve niye? Örneğin Rusya'ya göre ayrılıkçı Çeçenler birer terörist iken, ayrılıkçı Çeçenlere göre de Rusya işgalci bir terörist devlettir. Dolayısıyla kamerayı kimin nereden ve nasıl tuttuğu çok önemlidir. Hiç kuşkusuz terör; evrensel hukuk dışı, evrensel etik dışı, evrensel ahlâk dışı ve evrensel insanlık dışıdır ve bundan ötürü de meşru temeli olmayan bir şiddet kullanımıdır. Evrensellik ise tarihselliği kendi içinde barındıran bir süreklilik perspektifinin noktası değil, noktalı virgülüdür. Terör ister bir devlet tarafından yapılsın, isterse bir örgüt tarafından yapılsın, bir insanın ölü bedenindeki kan üzerinden siyasi bir mesaj vermenin zavallılığıdır. Burada dinî terör ifadesinin kullanılmamasının asıl sebebi, şiddet açısından onun da aslında temelinde güç-iktidar ilişkisinin sonucu olan siyasi bir arka planın olmasındandır. Bugün hiç kuşkusuz küresel şiddet denilince bilincimize ilk yerleşen DEAŞ, İŞİD, EL-KAİDE gibi dinî metinleri referans gösteren terör örgütleri akla gelir. Böylesi bir örgüt üyesi için referans, yazılı

olan kutsal metinden yapılan alıntı sonucu dinin mücadele perspektifinden meşruiyet alarak metni şiddetin ajitasyonu, motivasyonu, konsantrasyonu ve mistifikasyonu oluruna onaylatmaktır. Şiddeti, inandığını iddia ettiği metnin içinde arayan böylesi bir örgüt üyesi, şiddeti metinsel meşruiyetinin patlayıcı hammaddesi olarak algılar. Böylelikle bu kişi, şiddet açısından kendi aktüel siyasi gerçekliğinin ve bunun teolojik meşruiyetindeki gerekçenin metinsel olanağını arar. Metni sürekli tarih-üstü bir okumaya tâbi tutarak, onun şimdiyle olan ilişkisindeki geçmişe ait kutsal bir arka planını bulur. İnandığını iddia ettiği metin ile girdiği sathi ilişkideki fark edemediği zihnî bunalımını örtbas edebilmek için de, şiddet karşılığında kendisine satılan cennetin tapusunda umut ettiği metafizik bir vecd hâlini yaşar. İşte böylelikle benliği hipnotize olmuş bir örgüt üyesi, farklı bölgelerde ve farklı etki düzeylerinde kendini gösteren ve neredeyse tarifi mümkün olmayan şiddete ve algılara sebep olmaktadır. Açıkçası semavi dinler olarak nitelenen dinler, epistemolojik açıdan ister istemez bir öteki yaratırlar ve bu öteki de doğal olarak kişiyi bilgisel bir ayırımcılığa götürür. Bu bilgisel ayırımcılık epistemolojik bir kopmadır ve bu kopmanın sonucunda farklı inanma prensipleri ve muamelat biçimleri ortaya çıkar. Böylesi bir inanma prensibi ve muamelat biçimi farklılığından ötürü inanç, ayırımcılığın bir türü olduğundan ötürü şiddetin de kaçınılmaz bir türü olabilir. Tabiî tarihsel olarak görülmediği takdirde. Zira Tanrısı olan her din, Tanrı'ya inanma iradesini ve hakkını tek başına kullanmak ister. En azından bu durum sonuçları itibarıyla böyledir. Gün içerisinde öğle namazını eda eden bir kişi, aynı gün içinde kiliseye gidip âyine katıldığında sahip olduğu inanma prensibinin ibadet biçimi açısından bu durumu Tanrı'ya yaklaşma biçimi olarak görüp, bu durumu kulluk algısı özelinde sevap hanesine yazdırabilir mi? Aslında inanmak koşullanmış bir benliğin tepkimesidir ve illâ da bir dinin olmasına gerek yoktur. Bir insana bir şey inandırıldığı zaman ona her şey yaptırılabilir. O kişi hem şiddete hazır hale getirilebilir, hem duygusal olarak tüketilebilir, hem de cebine musallat olunarak söğüşlenebilir. Sadece dinlerin yorumlanma sonucundaki yaptırma biçimi ve içeriği, etki düzeyi açısından biraz daha sonuç odaklıdır ve kullanışlıdır. İşin gerçeğini söylemek gerekirse, bu sonuç ve kullanış yaşadığımız son çeyrek yüzyılda küresel şiddet açısından daha çok revaçta olup, dünya barışını her zamankinden daha çok tehdit etmektedir. İşte bu tehdit gerçeğini ancak bir sahicilik etiğiyle sorular sorarak ve cevaplarını arayarak analiz edebiliriz. Acaba bir İŞİD militanını hiç görmediği ve haritada bile bulamayacağı bir yerdeki intihar eylemine sevk eden ve kendisiyle birlikte başka insanları da ölüme götüren asıl sebep nedir? Eğer bunun asıl sebebi teolojik nedenler ise, böyle bir kişi farklı bir Tanrı tasavvuruna inanan ve bu inancın maneviyatındaki

muamelatı yaşayan kişileri cezalandırmayı mı amaçlamaktadır? Bir İŞİD militanı bir inançsızı veya başka bir dine mensup bir topluluğu, gerçekten inançsız olduğu veya başka bir dine inandığı için mi onları öldürmeyi kendinde bir hak olarak görmektedir? Meseleye daha farklı bir boyut katacak olursak, Kur'an'da geçen Yahudiler ve Hıristiyanlarla ilgili hüküm niteliğindeki yargılar bütün dünyadaki Yahudileri ve Hıristiyanları kapsayan ontolojik tezahürün teolojik betimlemesini mi içerir? Yoksa Kur'an'ın bu hüküm niteliğindeki yargıları, ilk muhatapları arasında olmalarından ötürü Yahudiler ve Hıristiyanlar özelinde tarihsel bir cevap niteliğine sahip pozisyon saptamaları mıdır? Bu soruya verilecek tutarlı bir yanıt, hem metin ile girdiğimiz yorum diyalektiğinin niteliğini, hem de şiddete bakış açımızın teolojik karakterini ortaya koyar. Eğer ikinci sorunun cevabı evet ise, bu yorum diyalektiğinin adı tarihselci metottur ve hermenötik tutarlılık açısından bu metot sonuna kadar metne uyarlanmalıdır. Yok eğer ilk sorunun cevabı hayır ikinci sorunun cevabı da hayır ise, metne rağmen bu yaman çelişkiyi nasıl bir yorum manevrasıyla aşmak gerektiği tasarlanmalıdır. Zira hangi metin olursa olsun o metnin işimize gelen yerini tarihsel, işimize gelmeyen yerini tarih-üstü görme lüksümüz doğru bir yaklaşım biçimi değildir. Üstelik söz konusu olan şiddetin küresel bir boyut kazandığı, yani şiddetin sınır ötesi bir karaktere büründüğü bir ortamda ise hiç değildir. İlk muhatapları açısından zaman aşımına uğramış her metin nesnel bir yoruma muhtaçtır. Bu gerek dinî bir metin olsun, gerek ideolojik bir metin olsun, gerekse de edebî bir metin olsun fark etmez. Örneğin Marx'ın yazdığı metinleri mezarından kaldırıp "Sen bunu mu veya şunu mu kastettin?" diyemeyeceğimize göre, yapacağımız tek şey kendisinden varoluşsal anlam üretilen metinleri kendi içinde tutarlı bir algıya denk düşecek bir şekilde nesnelce yorumlamaktır. Kuşkusuz her metnin yorumlanma süreçlerindeki algı düzeyi açısından öznel bir tarafı vardır. Ve her metnin ilk muhataplarından sonra okuyucu özelinde içerik açısından ona vücut vermiş olduğu ortam ve bağlam nedeni ortadan kalkmış olsa dahi, kişinin o metinle girdiği hermenötik uğraşta varoluşuna isabet eden bir olasılığı da olabilir. Bunu kesinlikle inkâr etmiyoruz ve hattâ nesnellik kimi metinler için imkânsız gibi görünebilir. Zira hangi metin olursa olsun o metin hakkındaki değerlendirme verileri ne kadar azalırsa, yorumlar da bir o kadar çoğalır. Burada asıl amaçlanan, metinlerin yorumlanma süreçlerindeki algıların öznelliğini tamamen reddetmeden, olabildiğince nesnelliğin peşine düşüp metnin suiistimal edilmesinin önüne geçmektir. Özellikle dinî metinler, bir yorum nesnesi olarak suiistimale çok açık metinlerdir. Hattâ bu suistimal öyle bir boyutlara varır ki, aynı dine inanan iki farklı grubu birbiriyle savaştıra da bilir. Tarih bunun sayısız örnekleriyle doludur. Ama burada bizi asıl ilgilen-

diren husus, aynı dine inanan iki farklı grubun birbirlerine şiddet uygularken Tanrı ve metin ile girdikleri korelasyonun algı düzeyidir. Birbirleriyle savaşan iki grubun birbirlerine karşı silâh sıkarken ve bomba atarken tam bu esnada, "Allahuekber" diye bağırmasının şiddet açısından anlamı ne demektir? Haddizatında her iki grup da karşı tarafa uyguladığı şiddet girişimini Allah'ın büyüklüğünün insana düşen taşıyıcı rolün küçük bir parçası olarak görmektedir. Kendi beklentilerini Allah'ın beklentisinin tecelli etmiş hali olarak algılamaktadır. Durum bu iken, büyük devletlerin arasındaki rekabetin stratejisi, böylesi algılara sahip öznelerin şiddete olan meylini her zaman kullanıma hazır bir küresel şiddetin insan sermayesine dönüştürebilmiştir. Bunun en bilinen örneği, Soğuk Savaş döneminde Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgalindeki içeriğin, sürecin ve bu savaşın sonucundaki fotoğrafın öğretici gerçekliğidir. Bu savaşta komünist sisteme ve Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgaline karşı dünya çapında çok büyük bir kampanya başlatıldı ve algı operasyonları yapıldı. Bu savaş dünya kamuoyuna çok maksatlı bir şekilde servis edilerek, özellikle Müslüman ülkelerdeki heyecanlı gençlerin harekete geçmesine yönelik özel bir algı oluşturuldu. Bunun sonucunda dünyanın birçok yerinden binlerce insan Sovyetler Birliği'ne karşı savaşmak için Afganistan'a gitti. Bu fotoğrafta Sovyetler Birliği'ne karşı yapılan savaşa sözde "Cihad", bu savaştaki gayrete sözde "mücahede" ve bu savaşa katılanlara da sözde "mücahid" tanımlaması yapıldı. Aslında bu sözde tanımlamalar bir savaş ortamında ister istemez dokunduğu her şeye bir anlam kattı. Bu durum küresel siyasetin simsarları açısından kavramların işlevselliğindeki kullanım kolaylığının maksatlı bir açmaz yaratma girişimidir. Çünkü küresel siyasetin simsarları farklı tarihsel koşullarda ve farklı coğrafyalarda bu kavramları değerlendirirken ve bu kavramları ifade ederken her zaman başka partnerlere ihtiyaç duyarlar. Uyarlanmış bir durum dayatması ve dikkat saptaması sonucunda klasik bir pazarlama tekniği ile önce sorunu yaratırlar, sonra da çözüm diye bu kavramları retorik pazarına sunarlar. Uluslararası ilişkiler alanıyla ilgilenen herkes bu gerçekleri çok iyi bilir. Bu gerçeklerden hareketle Sovyetler Birliği'ne karşı Afganistan'a gidip mücadele edenler, savaş bittikten sonra kendi ülkelerine geri döndüklerinde yerin yedi kat altına girip kış uykusuna mı yattılar? Buradaki mücadele ne zaman kutsal şiddete dönüştü ve hangi küresel aktörlerin güdümündeki taşeron örgütlerin sınır ötesi şiddeti haline geldi? Bu insanların hayatla kurduğu ilişkideki ekonomik, sosyolojik ve psikolojik durumları nedir? İstisnaları olmak kaydıyla bu insanların büyük bir çoğunluğu emekçi insanlardır. Hiç kuşkusuz emek-sermaye çelişkisinin küreselleşmesi, beraberinde ona karşı olan şiddetin de küreselleşmesi demektir. Bu gerçeği görmemek insan aklına hakaret etmektir. Var

olan zenginlikten kendisine hiçbir pay düşmediğini gören, algılayan ve hisseden her birey, bu duruma gerek bilinçli olarak, gerekse de bilinçsiz olarak bir tepki gösterir. Eğer bu tepki örgütlü bir mukavemetle kendini ifade edecek bir şiddete dönüşecek olursa, bu durum kimi zaman ahiret saadetiyle harmanlanmış dinî referanslı örgütlerde, kimi zaman da kahramanlık olgusuyla harmanlanmış ideolojik temelli örgütlerde kendini gösterir. Dolayısıyla küresel şiddetin ana belirleyeni, emek-sermaye çelişkisinin gerçekliğinden nemalanan zihinsel bir hareket noktasının tepkimesidir. Bu tepkime kişilerde gömlek değiştirerek farklı dünya görüşlerinde ve farklı siyasal pozisyonlarda karşılık bulabilir. Meselenin en trajik olan boyutu ise, bir DEAŞ militanının kendi ölümüyle birlikte hiçbir suçu olmayan insanları suçlu olarak görüp ve algılayıp, kendi ahiret anlayışındaki ikbal uğruna intihar eylemine kalkışmasıdır. Burada şiddet, bir inanç sorunu olmaktan çok daha öte bir sorun olmaktadır. Böyle bir kişi benliği hipnotize edilmiş, ruhsuz, düşünemeyen, inisiyatif alamayan, zombileştirilmiş ve dolayısıyla şiddet açısından kullanıma hazır bir karakter haline getirilmiştir. Hülasa küresel şiddet, bir "BEN" algısının hayatla kurduğu ilişkideki zor kullanmanın sınır ötesi boyutlarının negatif yansımasıdır. Öyleyse Franz Kafka'nın dediği gibi "Kendinizi insanlık üzerinden sınayın. Bu, şüphecinin şüphelenmesini, inananın inanmasını sağlar."[1] Sonuç olarak her insan bir potansiyel olarak küresel şiddetin nemalandığı gerçekliği kendi içinde barındırır. Kuşkusuz bu gerçeklik, bazen çekememezlik duygusuyla kendini mikro düzeyde gösterirken, bazen de inanç gruplarının hayatla kurduğu ilişkideki inanma iradesinin hakikat anlayışında açığa çıkar. Bazen de, devletlerin kendi aralarındaki rekabetin güç algısındaki pozisyonda kendini dışa vurur. Her üç durumda da iyiliği, gücü, doğruluğu ve hakikati yalnızca kendinde görme ve yalnızca kendi gibilere hak olarak algılama anlayışıyla karşı karşıyayız. Ve bu üç durum da sınır tanımaz ve sınırları aşan bir hüviyete sahiptir. Açıkçası bugün herkes küresel şiddetten şikâyetçi olabilir, ama hiç kimse küresel şiddetin doğrudan ya da dolaylı bir parçası olduğunu kabullenmek istemez. Buna intihar eylemcileri de dâhildir. Bu eylemciler sözde dünyayı daha yaşanılabilir bir dünya kılmak adına, yaşam için yaşama rağmen yaşamları hiçe saymaktadırlar. Özetlemek gerekirse her kendi içinde her tutarlı önerme bir doğruluk ifade etmez. Maalesef tavşanın izinin peşine düşüp karıncaları yakalıyoruz ama tavşan yanı başımızdadır. Dolayısıyla küresel şiddet biziz. İnsanın hayatla kurduğu ilişkideki hakikat anlayışı, kendisi hakkındaki "BEN" imajı, şeylerle girdiği diyalektik ilişki, etik açıdan usa vurduğu demagoji ve kelimelerin teskin edici re-

[1] Franz Kafka, *Aforizmalar*, çev. Serpil Demirci, Öteki Yayınevi, 1. Baskı, Temmuz 2016, İstanbul, s. 75.

toriğidir. Öyleyse küresel şiddet bir perspektiftir. Bazen kendimizden kaçtığımız, bazen kendimizi onaylattığımız, bazen de kendimizi sakladığımız bir perspektiftir. Franz Kafka'nın dediği gibi "Sayısız saklanacak yer, sadece bir kurtuluş vardır, ama kurtuluş olasılıkları saklanacak yer kadar çoktur. Varılacak bir yer vardır, ama ona giden yol yoktur; yol dediğimiz şeyse tereddüttür."[2]

[2] *Age.*, s. 28.

Tarihin *Deus Ex Machina*'sı Olarak Devrim Fikri ve Şiddet-Siyaset İlişkisi Üzerine Bir Not

İlyas Söğütlü*

Giriş

Modern zamanlarda, Eski Yunan ve Roma'daki, insanlık için iyi bir geleceğin mümkün olduğu ve bunun da siyaset yoluyla mevcut toplumsal yapı ve ilişkileri değiştirmekle gerçekleştirilebileceği inancı yeniden canlandı ve bu inanç dünyada pek çok devrimci harekete esin kaynağı oldu. Toplumsal sorunu toptan çözüme kavuşturmayı hedefleyen bu devrimci coşkunun arka planında, insani-toplumsal dünyanın "iyi" ve "mükemmel" halinin bilgisine ulaşılabileceği ve kötülüklerden, trajedilerden, sömürüden arınmış bir dünyanın tasarlanabileceği ve inşa edilebileceği koyutu bulunmaktaydı. Geçmişte dinler ve kimi felsefeler tarafından çerçevesi çizilen bu "iyi" ve "mükemmel" olan, artık insan aklı tarafından, bilimsel yöntemlerle keşfedilecekti.

Tarih boyunca pek çok felsefe, din ve ideoloji tarafından ileri sürülen bu vaadin bir toplumsal gerçekliğe dönüştürülebileceğine olan inancın artmasında, doğa bilimleri alanında gerçekleştirilen büyük keşifler ile teknolojideki devasa ilerlemelerin yarattığı iyimserliğin büyük etkisi oldu. Bu gelişmelerden esinlenen devrimciler, aynı başarıyı beşerî dünyada da gerçek-

* Doç. Dr. İlyas Söğütlü, Karabük Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

leştirmek, insani-toplumsal dünyaya daha fazla özgürlük, daha büyük adalet, daha zarif insan ilişkileri getirme emelindeydiler. Ne var ki toplumsal dünyanın yeniden düzenlenmesine yönelik bu siyasi girişim ve devrimler, umulanın aksine, pek çok yerde şiddetle ve insani felaketle sonuçlandı. Bu tarihî tecrübe ve insanlık adına ödenen ağır bedellere rağmen, gene aynı umudun gelecekte de zuhur etmeyeceği ve telafisi imkânsız insani krizlere yol açmayacağı hiçbir surette garanti edilemez. Zira devrim fikrine ilham veren ana istek ve tutku, dışarıda değil bizzat insanın içindedir. Castoriadis'in (2006: 302) sözleriyle bu tutku; "...istek ve kararlarımızla dünya ve varlığın doğası arasında bir tekabüliyetin, denkliğin ve uyumun olması gerektiği biçimindeki insanda var olan temel dilek ve yanılsamaya tekabül" eder. Dolayısıyla bu umuttan türeyen devrimci ütopyaların yaratacağı insani dramları önlemek için insanın elindeki seçeneklerden biri ve belki de en önemlisi onun farkında olmaktır ve bu yazı da bu türden bir farkındalığa sınırlı da olsa bir katkı sağlama amacındadır.

Bu çalışmada, devrim kavramı, salt siyasal rejim değişimini amaçlayan eylemlerin ötesinde, planlı siyasal karar ve uygulamalarla ekonomik ve sosyal yapıda köklü ve esaslı değişiklikler yapılabileceği varsayımı anlamında kullanılacaktır. Hiç şüphesiz tarihsel olarak Amerikan, İngiliz, Fransız ve Rus devrimleri tek başına bu türden bir tahayyülün sonucu olarak gelişmiş değillerdir. Bu devrimler, sayısız tarihsel toplumsal parametrenin devinimi, etkileşimi sonucunda ortaya çıkmış hareketlerdir. Ancak bu yazının sınırlı yapısı içinde bütün bunları bir arada ayrıntılı olarak ele almaya olanak yoktur. Kısacası bu çalışma, devrimlerin nasıl gerçekleştiği, hangi nedenlerin devrime yol açtığı, devrimlerin ortak yönlerinin ne olduğu sorularından hareket eden tarihsel sosyolojik bir analiz yapma iddiasında değildir. Bu çalışmanın amacı, pek çok devrimci hareketin açık ya da örtük biçimde içerdiği devrim yoluyla mükemmel toplumu yaratma tutkusunun arkasındaki mantığı ve tarihsel olarak bu mantığın ne gibi sonuçlara yol açtığı konusunu tartışmaktır.

Devrimci Söylemde İnsan, Toplum, Tarih

Köklü ekonomik ve toplumsal değişimi, toplumsal ilişki ve süreçlere radikal siyasal müdahale yoluyla gerçekleştirme anlamında devrim fikri, insan, toplum ve tarih hakkında, açık ya da örtük, belirli aksiyomatik iddialara dayanır. Hiç şüphesiz bu iddialar çoğunlukla, toplumun radikal siyasi müdahaleyle biçimlendirilebileceği ana tezini destekler mahiyettedir. Geniş boyutlu bir toplumsal değişim anlamında devrim fikrinin arkasındaki mantığı kavrayabilmek için bu varsayımları kısaca ele almak gerekir.

İNSAN

Devrimci düşüncenin temelinde mükemmel insan ve toplum modeli fikri yatar. Devrimlerin başlıca amacı, bütün insanlara mutluluk getirecek mükemmel toplumun inşasıdır. Bu da –diğer koşulların yanında– öncelikle mükemmel insanın varlığını gerekli kılar. Bu nedenle nerdeyse bütün devrimler, insanın doğası ve özüne dair bir teorik açıklama getirmişlerdir. Ancak devrimlerin tanımladığı bu mükemmel insan henüz ortada yoktur. O, ya muhayyel bir geçmişte var olan ancak tarihsel süreç içinde sayısız nedenlerle bozulmuş ve dolayısıyla devrim tarafından yeniden aslına döndürülecek olandır ya da belirli bir tanıma uygun insan, bizzat devrim ve devrimciler tarafından süreç içinde var edilecektir. Her iki durumda da ortak olan yan, istenirse insanın belirli bir kalıba dökülebileceği ve belirli bir insan tipinin ve dolayısıyla buna dayalı bir toplumsal sistemin var edilebileceği inancıdır. Bu durumun tipik örneği Fransız Devrimi'nde ve devrimin öncü düşünürlerinde karşımıza çıkar. Fransız devrimcileri, insan doğası hakkında idealist bir yaklaşım içerisindedirler. Örneğin Rousseau, özgür doğan ancak her yerde zincirlere vurulu ve doğal iyiliğini yitirip yozlaşmış olan insanı, tekrar doğal özgürlüğüne kavuşturmak ister. Eşit, özgür bireyi var etmeyi hareketlerinin temel çıkış noktası olarak sunan Fransız devrimcileri, bencil, çıkarcı bir varlık olan ve kendi başına bırakıldığında hemcinsleriyle sonu gelmez bir çatışma içine girecek insanı, kamusal çıkarı kendi çıkarının önüne koyan, ahlâki bir varlığa dönüştürebilecekleri iddiasındadırlar (Ağaoğulları, 1989: 201). Zira bireylerin sınırsız özgürlüğü ve kendi çıkarları peşinde koşmaları, diğer insanların özgürlüğü ve siyasal toplumun bütünlüğü açısından bir tehdittir. Dolayısıyla devrimciler, siyasal toplumun geleceği açısından bireyi yurttaşa dönüştürmek isterler. Buna göre bireyler, kamusal düzeyde bireyselliklerinden arındırılarak, bir istenç ve çıkar birliği içine sokulacaklardır. Görüldüğü üzere burada ideal birey, yani yurttaş, Rousseau ve Sieyes'in düşüncelerinden hareketle ancak bir dizi soyutlamalar üzerinden, teorik bir kurguda varlık kazanmıştır (Ağaoğulları, 1989: 207).

Devrimci düşüncede zımni olarak ileri sürülen varsayımlardan bir diğeri de insanın, her spesifik durumda pek çok koşul altında ve gene pek çok motife bağlı olarak davranan bir varlık olmak yerine, dinî, ideolojik, bilimsel vb. belirli bir programa göre davranan ve o programın işaretlediği dünyayı yaratmak üzere eyleyen misyoner bir varlık olarak koyutlanmasıdır. Bir başka ifadeyle insanların gerekli bilinçle donatılarak, önceden belirlenmiş bir planı gerçekleştirmek üzere belirli bir nedensellik silsilesini göz önüne alarak yönlendirilebileceği varsayımıdır. Örneğin Rus Devrimi'nde,

bireysel tutku ve çıkarlarından arınmış, toplumun ortak çıkarı için devinen kamusal insanı yaratmak temel amaçtır. Görüldüğü üzere, devrimlerin kendi ideallerine uygun olarak tanımını yaptıkları bu mükemmel insan, gerçekte var olmayan, içeriksiz bir zihinsel konstrüksiyonun ürünü bir varlıktır. Ancak devrimciler bu soyut insanı sanki gerçekte varmış gibi düşünerek plan yaparlar. Örneğin, Ekim Devrimi'nden hemen sonra Lenin şöyle demektedir: "Sosyalizmin, en uygar ülkelerin ileri işçileri tarafından gerçekleştirilecek olan zaferine doğru kararlılıkla, yılmadan ilerleyeceğiz ve halkları gerçek bir barışa kavuşturup, tüm zulümleri, sömürüleri ortadan kaldıracağız" (Carr, 2012: 106-107).

Toplum

Devrimci düşünce, insani-toplumsal dünyanın biçimlenişi ve insanın bu süreçteki rolü hususunda büyük ölçüde Aydınlanma düşüncesini temel alır. Buna göre doğada ve toplumda, kendilerine içkin yasaların sağladığı bir düzenlilik vardır. İnsan, akıl ve bilim aracılığıyla bu yasaları keşfedebilir. Dahası, eğer isterse, toplumsal yaşamı, örneğin eşitlik, özgürlük, kardeşlik gibi belirli ilkeler doğrultusunda yeniden düzenleyebilir ve giderek daha mutlu bir dünya kurabilir (Özlem, 1999: 133). Aydınlanma iyimserliğinden ilham alan bu devrimci söylemde, insan aklı ve iradesi, potansiyel olarak yaratıcı, kurucu bir güce sahiptir ve dolayısıyla zaman, mekân ve toplum, bu kurucu gücün zihinsel ve maddi eylemlerinin eseridir.[1]

Devrimci düşüncedeki, toplumsal dünyanın tekil, rasyonel ve uyumlu bir bütün olarak biçimlendirilebileceği ve düzenlenebileceği varsayımı, literatürde tekçi yaklaşım olarak adlandırılır. Devrimci ruh halini besleyen ve insani toplumsal gerçekliğe bütüncül siyasi müdahaleyi kaçınılmaz kılan tekçi yaklaşımı dile getiren ilk düşünür Platon'dur (Berlin, 2009: 70). Mükemmel hayat idealinin peşinde olan Platon için insani toplumsal "iyi", ancak iyi bir siyasal örgütlenme varlık koşulu altında gerçekleşebilir. Zira iyi ahlâkı koşullayan şey "iyi" bir toplumdur ve bu "iyi toplum" da siyasal olarak var edilebilir (Popper, 1989: 36). O halde öncelikle yapılması gereken şey, iyi toplumun bilgisine ulaşmak ve bundan hareketle onun inşa-

[1] Hiç şüphesiz, insanın yaşadığı dünyayı belirli idealler doğrultusunda biçimlendirebileceği inancı, ilk defa modern zamanlarda dile getirilmiş değildir. Bu, çok daha gerilerde, Antik Yunan'da ve en çarpıcı biçimde de Sokrates ve Platon tarafından ileri sürülen bir görüştür. Sokrates için, insani toplumsal sorunların başlıca nedeni hakikatten (episteme) uzaklaşmadır. Hakikatten uzaklaşan ve inşa ettiği ve içinde yaşadığı dünya sağlam temellere dayanmayan insanın mutlu olması imkânsızdır. Sokrates'in çözüm şemasına göre önce insan yaşamının dayandırılacağı sağlam kavram ve ilkeler bulunacak, sonra da bireysel ve toplumsal yaşam ona göre yeniden dizayn edilecektir. Aydınlanmayla birlikte bu düzenleme fikri yeniden canlandı ve bir modern form olarak devrimler, bu fikirden esinlendiler.

sıdır. Görüldüğü üzere Platoncu yaklaşım, ideal ve rasyonel olanla tarihsel toplumsal gerçekliğin özdeşleştirilebileceğine dair bir metafiziğe dayanmakta ve dolayısıyla burada insan ve toplum dünyasının gerçekte nasıl biçimlendiği hususu ihmal edilmektedir. Castoriadis (2006: 304), modern siyasal düşüncenin karşılaştığı güçlüklerin, bu Platoncu tanrıbilimsel felsefenin egemen ve ısrarlı etkisinden kaynaklandığını belirtir. Zira bu felsefede fizik dünyanın topyekûn akılcı ve dolayısıyla anlamla dolu bir tek düzeninin olduğu ve aynı düzenliliğin toplumsal dünya için de geçerli olması gerektiği varsayılmaktadır. Fiziki ve beşerî dünyanın tek bir düzeni varsa her şeyin bir iyi, doğal hali de olacak ve dahası gerek olguya ve gerekse değere ilişkin her sorunun da kullanılan yöntem ne olursa olsun verilecek tek bir doğru cevabı olacaktır.[2] Castoriadis, bu yaklaşımı üniter varlık bilim olarak adlandırır.[3] Sonraları Kant ve Marx tarafından da kabul edilen bu üniter varlıkbilim ve Tanrıbilimsel felsefenin ana dogması ve felsefi ön kabulü "Varlık, temelinde iyidir" varsayımıdır (Castoriadis, 2006: 302). Eğer varlık gerçekten iyi ise bu özünde iyidir anlamına gelir. O halde aktüel ve ampirik olan, bu, "zatında iyi olan"a göre dışarıdan bir müdahaleyle yeniden düzeltilip eski biçimine döndürülebilir. Zaten Platon'un da Marx'ın da yapmaya çalıştıkları budur.

Tekçiler ve tekçilikten esinlenen devrimciler için ister Tanrı tarafından vazedilsin, isterse rasyonel akıl tarafından keşfedilsin, evrensel değerler ve bütün insanlar için geçerli iyi bir yaşam tarzı vardır ve olmalıdır. Tanrı'yı merkeze alan tekçi evrenselci felsefede, doğrular ve yasalar bir kez ve her zaman geçerli olmak üzere Tanrı tarafından vaz edilmiştir. Geriye kalan bireyin ve toplumun davranışlarını bu aşkın ilkelere göre düzenlemesidir. Bireyin bunları sorgulaması, değiştirmesi ve reddetmesi düşünülemez, yalnızca inanması, sevmesi ve itaat etmesi beklenir' (Castoriadis, 2006: 282). Aynı şey modern zamanlar için de geçerlidir. Zira Yeniçağ Felsefesinde Descartes'la birlikte Tanrı-Öznenin yerini İnsan-Özne almıştır ve artık evrensel ilkeler insan aklı tarafından keşif ve inşa edilecektir. İnsanı ve insan aklını merkeze alan evrenselci felsefede insan, kendi düşünme yetisiyle her şeyin dışında durarak zaman ve tarih boyutundan bağımsız olarak fiziki ve beşerî dünyayı tek başına bilebilir ve onu biçimlendiren yasaları

[2] Bu cevap ise rasyonalist ya da empirist ya da bir başkası, ancak son kertede akılcı bir yöntemle bulunabilecektir. Her soruya verilebilecek tek bir cevabın olduğu ve doğru olanı keşfetmenin metodunun rasyonel araştırma olduğu fikri, Antik Yunan'dan Roma'ya, Ortaçağ bilginlerinden Rönesans'a ve böylece Descartes'a, Leibniz'e, Spinoza'ya, Fransız *Ansiklopedi*'ye, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesine ve metafizikçilere, pozitivistlere, realistlere, idealistlere kadar uzanan bir yaklaşımdır (Berlin, 2009: 67-68). İnsani toplumsal sorunlara toptan çözüm bulunabileceği fikrinin arka planındaki epistemolojik varsayımlardan biri de budur.

[3] Castoriadis'e (2006: 305) göre bu varsayım, insanlık tarihinin bir yaratım olduğu gerçeğini gizlemeye yarar.

keşfedebilir. Dahası insan, kendi aklından çıkardığı ilkelere göre bireysel ve toplumsal yaşamını dilediği gibi şekillendirebilir. Tanrısal evrenselci felsefe ile insan merkezli evrenselci felsefede ortak olan yan, insani-toplumsal dünyanın belirli bir "iyi"ye göre otoritelerce düzenlenebileceğine dair inanç ve imandır (Özlem, 1999: 134). İmandan sonra geriye kalan tek şey bu ideal dünyayı kurmak üzere harekete geçmektir. Devrim fikrinin ve devrimci eylemin arka planındaki açık örtük varsayımlardan biri budur.

Devrimler tarihinin de gösterdiği üzere, devrimciler, mevcut toplumsal ve insani gerçeklikten, yani tikel olandan hoşnut değillerdir. Bu nedenle, tikel olanı bir tümele göre yeniden biçimlendirmek isterler. Arendt'in (2016: 19) belirttiği gibi burada insanlık durumunun olgusallığına bir isyan söz konusudur. Toplum çeşitli açılardan yozlaşmış, bozulmuş, yolundan sapmış ve meşruiyetini yitirmiştir. Dolayısıyla onu dini, ahlâki, felsefi, bilimsel herhangi bir açıdan belirlenmiş ideal bir kalıba göre yeniden biçimlendirmek için kaybedilecek vakit yoktur. 'Bu yaklaşımın tipik örneği, Fransız Devrimi deneyiminde "riyakârlığa açılan savaş"ta izlenebilir. Devrimcilere göre insan için eşitlik, özgürlük normal ve doğal, eşitsizlik ve bundan türeyen yoksulluk ve sefalet anormaldi. Rousseau ve Robespierre için insan doğası itibariyle "iyi"ydi, onu bozan, derin yoksulluğa ve sefalete sürükleyen toplumsal koşullardı. O halde istenirse insanı bozan toplumsal koşullar değiştirilerek, onu tekrar o doğal özüne ve iyi haline döndürmek mümkündü. Zaten devrimcilerin riyakârlığa karşı açtığı savaşın amacı da buydu. Savaş, topluma ve çürümüşlüğün, bozulmanın simgesi olan Versailles Sarayı'na karşı yürütülüyordu. Yoksulların sefil yaşamı, zenginlerin çürümüş yaşamı yüzündendi. Devrimin amacı, bu kokuşmuş toplumsal ve siyasal yapıyı tasfiye etmekti. Devrim ise, bu çürümüş yapıya karşı insandaki bozulmamış ve zaten bozulmaz olan içsel özün patlayışı demekti. Devrimci terörün vahşeti de bu özün doğum sancısına yani eski oluşumun son bulup yenisinin vücut bulması sürecine eşlik eden o acıya benzetiliyordu' (Arendt, 2012: 137).

Görüldüğü üzere, devrim fikrinin arka planındaki temel iddia, düşüncenin ve düşünsel olarak inşa edilmiş projelerin salt bir özerk olgu olduğu ve diğer toplumsal olguları değiştirebileceği varsayımıdır. Buna göre insanı, toplumu ve tarihi biçimlendiren veya biçimlendirmesi gereken ana parametre "düşünce" ve "bilinç"tir. Dolayısıyla dinsel, bilimsel, rasyonel, ideolojik, kaynağı ne olursa olsun insan ve toplum dünyası için tek ve mükemmel bir "iyi"ye düşünsel olarak ulaşılabilir ve istenirse toplum bu ideal duruma göre biçimlendirilebilir ve bütün insanları mutlu kılacak mükemmel toplum kurulabilir (*communitas perfecta*). Bu, ya önce iyi insanı var

edip iyilerden oluşan mükemmel toplumu kurarak (Sokrates)[4] ya da mükemmel siyasal toplumsal düzeni (ideal devlet) düşünsel olarak tasarlayıp, siyaset kanalıyla var ederek gerçekleştirilecektir (Platon). Her iki önermede de ortak olan yan toplumun ve tarihin biçimlenmesinde düşünceye ve akla özerklik ve kurucu, inşacı bir rol atfedilmesidir.

Modern zamanlarda aklın ve bilimin gücüne duyulan güvendeki muazzam artışa koşut olarak toplumun yeniden düzenlenebileceği yönündeki bu kadim tutku yeniden canlandı. Öyle ki, XVII. yüzyılla birlikte Batı düşüncesinde var olan hâkim yaklaşım, toplumsal soruna toptan ve köklü çözüm getirilebileceği ve insanları mutlu kılacak mükemmel bir toplumsal dünyanın tasarlanabileceği yönündeydi. Zira yüzyıllardır din, gelenek, efsanelerin esareti altındaki insan aklı artık özgürdü ve kendisi bizzat akılcı sistemler inşa edebilecek düzeydeydi. İnsan, isterse, zihnini esaret altına alan bilgi kaynakları kadar, onların tekabül ettiği ve meşrulaştırdığı gayri insani, eşitsiz vb. düzenleri de tasfiye edip yerlerine yenisini ikame edebilirdi. Görüldüğü üzere bu kurguda, toplumda adeta bir kendinden atalet ve edilgenlik olduğu, düşüncenin ve iradenin tek başına bütün toplumsal parametreleri devindirebileceği ve belirli bir amaca ulaşmak üzere seferber edebileceği varsayımından hareket edilmektedir.

Tarih

Devrimciler çoğu kez, geçmişi, şimdisi ve geleceğiyle tarihsel gelişim sürecinin bilgisine ve tarihin gizine sahip olduklarına inanmaktadırlar (Popper, 1989: 19). Buna göre tarihsel evrimi belirleyen, tarihe ve topluma içsel belirli evrim yasaları vardır. Devrimler, kimi kez bu evrim sürecini yönetip hızlandırarak, kimi zaman da bu akışa müdahale edip onu değiştirerek tüm insanlık için bu "mutlu son"u tez zamanda yaratmayı düşlerler. Örneğin Marx'ın, devrimleri, tarihin lokomotifi ve ebesi olarak adlandırması bundandır. Devrimcilere göre toplumsal değişme, denetlenebilen ve yönlendirilebilen bir süreçtir. Kitlelerin devrim için ikna edilmesi için, net ve sistematik bir tarih okuması aynı zamanda pratik bir gerekliliktir. Bu yüzden devrimler ve devrimciler, topluma bir ilerleme şeması sunarlar. Fransız Devrimi'nde mutlu son "kamusal özgürlüğün ve mutluluğun" yetkinlik düzeyine ulaşması, türdeş ve birleşik toplumun yaratılmasıdır (Ağaoğulları, 1989: 217). Fransız Devrimi'nde amaç, çerçevesi Rousseau tarafından çizilen "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" ilkeleri üzerine yükselecek yeni bir toplumsal ve siyasal yapıyı gerçekleştirmektir. Rus Devrimi'nde bu, kapitalist dünya düzeninin yıkılıp ve onun yerine insanın insanı sömürmediği,

[4] Sokrates, erdem bilgisine ulaşıp onları insanlara öğretip benimseterek erdemli bir topluma ulaşmayı düşlemiştir.

eşit, özgür bir dünyanın kurulmasıdır. Devrim veya karşı-devrim olarak adlandırılan faşizmde ise ulusal düzeyde sermaye ve emeğin uzlaştırıldığı bir ulusal topluluk (volksgemeinschaft) yaratmaktır (Callinicos, 2007: 320). Zira faşizm, tarihin, ulusal canlanma yönünde ilerlediği ve sonunda kazananın ulusal bütünleşmeyi gerçekleştirebilenler olacağı iddiasındadır.[5] Kısacası yenilik unsuru bütün devrimlere içkindir. Fransız Devrimi'nde kralın idamı ve Cumhuriyetin ilânını, eşitlik üzerine kurulan toplumun doğum tarihi ve milat kabul eden bir takvime geçilmesi, devrimcilerin yepyeni bir dönemi başlattıkları inancında olduklarının bir kanıtıdır (Furet, 1989: 34).

Amaçları ne olursa olsun Fransız Devrimi ve sonrasındaki bütün devrimler şu ya da bu düzeyde Aydınlanma iyimserliği ve "ilerleme" düşüncesinden esinlenmişlerdir. Hepsinin ortak paydası, idealleştirilmiş bir geleceğe özlem ve tüm insanlık için mutlu sonu yaratmaktır. Bu nedenle devrim ideologlarınca geçmiş tarih, bu mutlu sonu imleyen merkezî kavram doğrultusunda rasyonel olarak yorumlanır. Tarihin ve toplumun bu akılcı nedensel açıklaması, en bariz biçimde Marksist tarih felsefesinde karşımıza çıkar. Başka bir deyişle Marksist tarih felsefesi bu kabil bir iddiadan türemiştir ve bu varsayımları imler. Bu felsefede, geçmiş tarih ve şimdiki zaman akılcı biçimde açıklanmış, gelecek de aynı biçimde öngörülmüştür. Castoriadis'in (2013: 72) söylediği gibi bu felsefede, tarihin dinamiği de statiği de, her toplumun oluşumu da işleyişi de, onu yeni bir oluşuma götürmesi gereken dengesizlik durumu ve altüst oluşlar da bir nedensellik şemasına göre açıklanmıştır. Buna göre tarih, sınıf mücadelelerinin tarihidir. Tarihin itici gücü, diğer faktörlerin yanında son tahlilde tekniğin gelişmesidir. Bu felsefede teknik gelişme, özerk, toplumsal değişmeyi organize eden ve yönlendiren bir öge olarak koyutlanır.[6] Son tahlilde Marksist tarih felsefesi, "baskın güdülenimi ekonomik olan, özünde değişmez bir insan doğasının var olduğu yönündeki gizli bir koyuta dayanır" (Castoriadis, 2013: 50). Bu sosyo-ekonomik sistem "üretim güçlerinin gelişimiyle" uyuşmaz hale geldiğinde devrim kaçınılmazdır. Zira bir sosyo-ekonomik sistemi işletmek için olduğu gibi, devirmek için de bir sınıf gerekir. Devrimi gerçekleştirecek olan, işçi sınıfıdır. Ancak burada işçi sınıfı, eylemekten çok eylettirilir. Burada bu sınıfı eylettiren bilinçleri değil, bilinci belirleyen toplumsal konumlarıdır (Castoriadis, 2013: 52). Marx'a göre bu diyalektik, tarihte son sınıf olan proletaryanın ortaya çıkışıyla son bulacaktır. Zira proletaryanın iktidara gelmesiyle sınıflı toplum da onun yarattığı çelişki ve çatışma da

[5] Olacağı da belli değildir olmayacağı da. Kabul görmesinin nedeni, kurtuluş umudu bekleyen kitlelere yönelik metafizik bir vaat içermesidir.

[6] Teknik gelişme, üretim güçlerini, ta ki bolluğun komünist toplumu ve özgür insanlığı var ettiği noktaya kadar geliştirecektir (Castoriadis, 2013: 56).

son bulacak ve tarihsel evrim nihai noktasına ulaşacaktır. Proletarya, evrensel ve son sınıftır ve dolayısıyla kabul ettirmesi gereken tikel çıkarları yoktur (Castoriadis, 2013: 62).

Marksist tarih kuramı ve "nedensel akılcılık" yaklaşımına göre geçmiş tarihte olduğu gibi gelecek tarih de akılsaldır ve üstelik bu akılsallık hem olgu hem de değer yönündedir. İşte bu nedenle, gelecek tarih aklı gerçekleştirecek hem de bunu ikinci bir yönde yani değer yönünde yapacaktır. Castoriadis'in (2013: 73) ifadesiyle "Gelecek tarih olması gerektiği gibi olacak, insanların özlemlerini harekete geçirerek, insanın nihayet insani olacağı (bu onun varoluşunun özüyle çakışacağı ve fiili varlığının kavramını gerçekleştireceği anlamına gelir), akılsal bir toplumun doğduğunu görecektir". Kısaca tarih, gelecekte, Marx'ın nihai amacı ve beklentisi olan özgür insanın doğumunu sağlayacak biçimde, yani olgunun değere dönüşmesini sağlayacak yasaları içermesi yönünde akılsal olacaktır (Castoriadis, 2013: 73). Tarihin belirli bir aşamasında teknik gelişme öyle bir noktaya ulaşacak ki artık çelişki de ve bu çelişkinin yarattığı evrim de son bulacaktır.

Tarihin bu materyalist ve tek parametreyi radikalleştiren açıklaması, her yerde yalnızca ekonomik ilişkilerin yarattığı refleksleri ve yansımaları görür. Bu belirlenimci rasyonalist açıklama tam da bu katı rasyonalizmi yüzünden kolayca irrasyonalist bir tarih tasarımına dönüşebilir. Maddi süreçlerin spiritüalist açıklaması da temelde aynı düşünme tarzını yansıtır (Schmitt, 2016: 49-50).[7]

Devrimler ve Şiddet

Ahlâki, felsefi ideallere göre yeni bir dünya yaratmak isteyen devrimciler için toplumsal değişme, öncelikle siyasi bir meseledir. Bu nedenle devrimciler, işe, şiddet yoluyla devlet iktidarını ele geçirerek başlamak isterler. Bir siyasal radikalizm biçimi olarak devrimlerin ana hedefi reel ile ideal arasındaki boşluğu, toplumsala sert siyasi müdahale yoluyla doldurmaktır. Devrim fikrinin arkasında bu tutkulu ruh hali ve düşüncede radikallik yatar. Yukarıda değinildiği üzere devrim fikri, aklın kavrayış gücü ile insanın yaratıcı, inşa edici vasfının abartılması olgusundan türemiştir. Bu nedenle ampirik siyaseti değil, rasyonalist siyaseti önceler. Umduğu değişimin yaratılamaması durumunda devrimci asla pes etmez. Platon'un birinci ideal devletin gerçekleşmeyeceğini gördükten sonra vazgeçmeyip ikinci, üçünü ideal devleti tasarlaması tipik bir devrimci ruh halidir ve bu, önünde sonunda bir siyasal iktidar talebine ve dolayısıyla otoriter ve totaliter bir rejime

[7] İster rasyonalist, isterse spiritüalist olsun, tek nedeni radikalleştirerek ön plana çıkaran bu açıklamaların cazibesi tutarlı olmalarından kaynaklanır. Karmaşık bir tarihî toplumsal biçimlenme sürecini anlamanın ağır yükünden bizi kurtarır.

yol açar. Zira devrimciler, insani-toplumsal dünyanın kendi iç dinamiklerine bağlı olarak biçimlenmesine de olgusallığa sınırlı müdahale anlamında "siyaset"e de razı değillerdir. Bunun için yeterli sabırları yoktur. Onlar, toplumda, âni ve hızlı bir değişim isterler. İşte bu, mucize nosyonunun devrimci yaklaşıma taşındığı andır. Devrimlerin öngördüğü tepeden inmeci değişim modeli kaçınılmaz biçimde şiddete yol açar. Zaten devrimler tarihi, toplumsal sorunu radikal yöntemlerle çözme yönündeki her girişimin terörü ve şiddeti doğurduğunun kanıtlarıyla doludur.[8] Zira mevcut düzeni yıkıp onun yerine insanın özüne uygun bir sistem kurmak maksadıyla yola çıkan bütün devrimler her zaman şiddete başvurmak durumunda kalmışlardır (Toker, 2002: 61).

Devrimciler, çoğu kez işe, çürümüş, meşruiyetini yitirmiş siyasal rejimi yıkmakla başlarlar. Devrimler ve devrimciler için bu, nispeten kolay bir eylemdir. Şiddeti ve terörü doğuran asıl neden, mevcut toplumsal yapının tasfiyesi ve yeni bir toplumsal düzenin yaratılmasıdır. "Yeni"nin yaratılması için bilinçli bir şekilde kullanıma sokulan devrimci yöntem terördür (Arendt, 2012: 129). Zira devrimler mevcut toplumsal yapı ve ilişkilerin, kültürün bir an evvel yok olup gitmesini isterler. Oysa toplumun kendi doğal akışı içinde değişimin devrimcilerin hedeflediği yönde gerçekleşmesi beklenemez. Dahası, değişmenin gelecekte nasıl bir hâl alacağı da önceden kestirilemez. İşte devrimciler, toplumun nesnel koşullarının doğal biçimde var ettiği sonuçlarla yetinmeyip, gerçekte var olmayan bir şeyi güç kullanarak var etmeyi isterler. Devrimci eylem meşruiyetini bu vehimden alır. Onların gözünde devrim, bu köklü toplumsal değişimi sağlayacak bir *deus ex machina*'dır. Devrimci ilahiyatta devrim, her şeyi yerinden edip, kendi düzenini yaratan bir Tanrıdır adeta. Devrimci mantığa göre, bütün insanlığa mutluluk getirecek bir düzenin kısa sürede var edilmesi, zor kullanımı ve şiddeti gerektiriyorsa buna başvurulacaktır. İşte devrimciyi histerik bir şiddete yönelten neden budur. Arendt'in (2012: 19) söylediği gibi savaşın öfkesi bile devrimin şiddeti karşısında oldukça cılız ve sönük kalır. Çünkü devrimci için mevcut toplumdaki her şey meşruiyetini yitirmiştir ve bir an evvel yok edilmelidir. İdealar topluma değil, toplum idealara uymak zorundadır. Ne kadar bozgunla sonuçlanırsa sonuçlansın devrimci ruh asla pes etmez, yeniden savaş meydanına döner ve kaldığı yerden devam edip ütopyasını gerçekleştirmek ister. Gelecekte milyarlarca insanı mutlu, mesut kılacak bir düzenin kurulması için onun önünde engel teşkil eden milyonların öldürülmesi böylece meşru hale gelir (Berlin, 2009: 17-18).

[8] Her devrim şiddeti doğurmaz, şiddeti doğuran ilk devrim, tüm modern devrimlerin anası olan Fransız Devrimi'dir ve şiddet, bu devrimden sonraki devrimlerin ayırıcı özelliklerinden biri olmuştur.

1917 Ekim Devrimi'nde Lenin'in yaptığı gibi muarızlara karşı devrimci terör ve şiddetin kullanılması, devrim sonrası yaşanacak güzel günler adına meşru hale gelmiş ve devrim sonrası iç savaşın yol açtığı can kaybı, Birinci Dünya Savaşı'ndaki Rus kurbanların sayısının dört katına, yani on milyona ulaşmıştır (Perrie, 2003: 210).

Devrimi şiddete yönelten ana neden, tasfiye edilen geçmişle mutlu gelecek arasındaki boşluğun doldurulması ya da tam aksine doldurulamamasıdır. Örneğin Fransız Devrimi'nde devrimciler bireysel çıkarların parçalayıcılığına karşı, genel irade ve ortak çıkarın bütünleyiciliğini çıkarmak isterler. Yani reel olana karşı ideal olanı. Çünkü onlar, farklılıklardan ortak iyiliğin çıkmayacağı kanısındadırlar. Zira devrimcilere göre her türlü kötülüğün kaynağı, bu farklı çıkarların yarattığı bölünmüşlüktür ve çıkış yolu da bu bölünmüşlüğün aşılması ve toplumu oluşturan parçaların birliğinin sağlanmasıdır (Ağaoğulları, 1989: 207). Bu da herkesin yurttaş olmasıyla olasıdır (Rousseau, 1992: 17-18). Rousseau ve Sieyes'in yaratmak istedikleri yurttaş da ulus da ve bunları var edeceği düşünülen ortak çıkar da "soyut"tur (Ağaoğulları, 1989: 208-209).

Devrimci söylemde bireyleri, bireysel çıkarlarını bir yana bırakarak ortak çıkara uygun davranmaya yöneltmenin ne ölçüde olanaklı olduğu sorusu yanıtlanmaz. Olgusalla kurgusal olan arasındaki kopukluğu gidermede ve devrimin kendi kozmosunu yaratmada devrimcilerin başvurdukları şiddet içermeyen siyasi enstrümanlar da vardır ve bunların başında ideolojik enformasyon aracı olarak eğitim ile "yasal düzenlemeler" gelir. Bu noktada kadir-i mutlak kanun koyucu devlet, kadir-i mutlak Tanrı'nın yerini almıştır (Schmitt, 2016: 43). İlahiyat ile hukuk arasındaki yöntemsel yakınlık burada kendini gösterir. Ancak bu iki enstrümanın bu sonucu sağlayacağı kuşkuludur. Bu durumun tipik örneği Fransız Devrimi'dir. Fransız devrimcileri için amaç, bireysel ve toplumsal çıkarı uzlaştırmaktır. Devrimciler bireysel çıkarı büsbütün yadsımazlar, ancak bireysel çıkarlar genel çıkar ile uyum içinde olmalı ve bireysel özgürlükler de yasalarca çizilen sınırları aşmamalıdır. Peki, iyi de bu idealin pratikteki karşılığı nedir? Bütün bunlar nasıl toplumsal gerçeklik kazanacaktır? İşte bu aşamada devrimci yaklaşımın normatif, idealist ve naif karakteri karşımıza çıkar. Örneğin Sieyes'e göre; "toplumsal birlik ancak ortak noktalar sayesinde gerçekleşmiş olduğu için", her yurttaş bütün toplumu ilgilendiren konularda bireyselliğinden arınarak yalnızca toplumun genel yararını isteyip gözetmelidir; zaten iyi bir yurttaş olmanın koşulu da budur. Çünkü "istenç birliği olmadıkça topluluk istençli ve hareketli bir bütün niteliği kazanamaz". Devrimci perspektife göre bir insanın toplumsal özgürlükler ve haklar bakımından kendini ayrıcalıklı kılmaya kalkışması, Ancien Régime'in içerdiği sınıfsal ayrıcalıkları

savunması, onun yurttaşlık bilincinde olmadığını gösterir (Ağaoğulları, 1989: 209-211).

Görülebileceği üzere, devrimci söylemde bu iki enstrümanın bireyleri devrimci ideallere göre davranmaya ikna edip etmeyeceği hususu bulanık kalmıştır. Burada temel soru şudur: Ne kadar ideolojik enformasyon yapılırsa yapılsın toplumsal faillerin hepsinin aynı niyetle ve aynı yönde davranmalarını bekleyebilir miyiz? Devrimciler, ideolojik endoktrinasyon ile eğitimin bunu sağlayacağı hususunda emindirler. Zira devrimci düşüncenin arka planındaki moral kaynak olan Aydınlanmaya göre de insan eğitilebilir bir varlıktır. Örneğin Rousseau'ya göre insanlık, insan doğasını değiştirmeye muktedir bir kanun koyucu tarafından eğitilip ona yeni bir kişilik kazandırılabilirdi (Schmitt, 2010: 62). Aynı değerlendirmeyi, Althusser'in ideoloji kavramına yüklediği anlamda da görmek mümkündür. Zira Althusser için de bireyler, hâkim sınıfın düşünce ve yaşama biçimi yönünde devletin ideolojik aygıtlarıyla güdülenebilir ve bu yolla sistem güçlenerek sürekli kılınabilirdi.

Devrimciler, toplumsal dünyanın biçimlen(diril)mesi hususunda devrimci yöntemden o kadar emindirler ki insanların, rasyonalize edilmiş ve herkes için faydalı olduğunu addettikleri bu nosyonların gereklerine göre davranmamaları şaşılacak bir şeydir ve iyi niyetle açıklanamaz. Bu tasavvura göre her şey gün gibi ortadayken bunlara uygun davranmayanlar olsa olsa hain, dönek ve iç düşmandırlar ve dolayısıyla Fransız devrimcilerinin düşündükleri gibi, bu erdemsiz insanların giyotine yollanarak yok edilmesi bir zorunluluktur. Görüldüğü üzere devrimler hedeflediklerinin aksine yaratmak, inşa etmekte değil yok etmekte başarılıdırlar. Ne var ki, kaotik ve dramatik olan, var kılmanın yok edilmenin doğal sonucu olmamasıdır. Örneğin Fransız Devrimi ve sonrasında eşitliği, birliği sağlama yönündeki çabalar, baskı ve şiddeti doğurmaktan başka bir işe yaramamıştır. Tek başına bu bile, baskı ve şiddet, eğitim ve hukuk enstrümanlarının kitlelerin davranışını belirlemede umulduğu kadar etkili olmadığının kanıtıdır. Ne var ki, devrimciler çoğu kez, kendi yöntemlerini sorgulamak yerine, bekledikleri gibi davranmayan insanları suçlu bulurlar. Onlara göre bu amaca ulaşma yönünde engel oluşturan herkes iç düşmandır. Şiddeti kaçınılmaz kılan, soyut olanın siyaset yoluyla somutlaştırılması istencidir. Fransız Devrimi ve özellikle Rus Devrimi sonrasında yaşananlar bunun açık kanıtıdır.

Devrimlerin, toplumsal yapıda kökten bir kopuş ve değişim yaratmak bir yana, en iddialı oldukları siyasal alanda bile istedikleri sonucu yaratabildikleri söylenemez. Örneğin Fransız Devrimi, mutlakiyetçi yönetimin dışlayıcılığına son verme konusunda bir başarı kazanmıştır ama bu başarı o kadar da iç açıcı değildir. Zira devrimci koalisyonun bir unsuru olan bur-

juvazi çok geçmeden inisiyatifi ele almış, köylüler, baldırıçıplaklar ve işçi sınıfı gibi diğer ortaklar devlet iktidarından büyük ölçüde dışlanmıştır. Devrim, umulanın aksine, kökleri Roma İmparatorluğu'nun son yüzyılına kadar uzanan mutlakiyetçi yapıyı ortadan kaldıramamış, mutlakıyet olgusu başka aktörler ve kavramlar üzerinden güçlü bir biçimde daha uzun süre varlığını devam ettirmiştir. Fransız deneyiminde kralın mutlak egemenliğinin yerini, ulusun egemenliği almış, devrimin ideologlarından Sieyes bile, ulusu, yasanın üzerine çıkarmakta bir beis görmemiştir (Hobsbawm, 1989: 112).

Fransız devrimcileri yönetimin sınırlanması ve güçler ayrılığı ilkeleri konusunda da yeterince kararlı davranmadılar veya davranamadılar. Devrimin idealleriyle bağdaşmayan bu durumu meşrulaştırmak için, Fransız halkını bir çokluk değil de tek bir kişiden ibaretmiş gibi varsayan Rousseau'cu *genel irade* nosyonuna başvurmak durumunda kaldılar. Bu bağlamda "genel irade"yi, mutlak monarkın egemen istencinin bir ikamesi olarak ortaya sürdüler. Fransız devrimcilerinin halkla ilişkileri ve halkın temsilcileri olma konusu ise, devrimlerin amaç ve idealleriyle gerçekler arasındaki ilişkiyi yansıtan tipik tarihsel durumlardan biridir. Bilindiği üzere devrimciler, halk sözcülüğüne, bizzat kitleler tarafından seçilmemiş, o konuma, kendi kendilerini atamışlardır. Kendilerini halktan hissetmeleri, siyasi güçsüzlüklerinden ve açıkça zulmedilenler tarafında yer almalarından kaynaklanır. Yoksa halkla sahici bir dayanışma içinde değillerdir. Zira bütün çabaları halk sevgisinden türeyecek ve halkın üzerine tesis edilecek bir iktidar uğrunadır. Her adımda bu doğrultuda düşünmüş ve eylemişlerdir. Kısaca devrimle birlikte Fransız monarşisinin çöküşü, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi değiştirmemiş, halkla yönetenler arasındaki açıklık kapanmamıştır. Yani devrimci yönetimler kendilerinden öncekilerden farklı olarak halk yönetimleri değil, "halk adına" yönetimlerdir. Dolayısıyla devrimle tiranlıktan kurtuluşun yalnızca devrimci azınlık için özgürlük anlamına gelmesi, bunun sefalet altında inleyen çoğunluk için neredeyse hiç hissedilmemesi kaçınılmaz bir sonuçtur (Arendt, 2012: 94-95). Devrimin sonuçları, devrimcilerin idealleri tarafından değil, zaman içinde, toplumsal koşullara ve toplumsal aktörlerin mücadelelerine bağlı olarak biçimlenmiştir. Örneğin kırsal Fransa'nın Cumhuriyet ulusuna katılması için en az bir yüzyıl (Furet, 1989: 35), devrimin siyasi hedeflerinden olan oy tabanının genişlemesi ve temsilî demokrasinin istikrar kazanması için 1962 yılını beklemek gerekmiştir.

Fransız Devrimi'nden de esinlenerek, aydınlanmış despotlarca oluşturulan diğer pek çok rejimde de seçkinlerin hayalleri, toplumsal nesnel koşulların kayasına çarpmış ve reform programları çoğu kez gösterişli kuramlar

olarak kalmaktan öteye geçememiştir. Zira yerleşik çıkarların temsilcisi olan reform karşıtı güçler yüzünden reform çabaları, ülkenin biraz daha çekidüzen verilmiş ama çoklukla eskinin alttan alta kendini sürdürdüğü bir durumla sonuçlanmıştır (Hobsbawm, 1989: 106). Salt devrim ya da hukuk yoluyla, –ne kadar yüce ve ahlâki olurlarsa olsunlar– belirli mevhum ve ilkelerin birer toplumsal gerçekliğe dönüştürülmesinin güçlüğü, Fransız devrimi deneyiminde,1789-1875 arasında tam on dört kez anayasa yapılmış olmasından bile anlaşılabilir (Arendt, 2012: 193).

Devrimci ideallerle bilanço arasındaki fark, aynı biçimde, Ekim Devrimi'nde de karşımıza çıkar. Devrimi besleyen temel ideoloji olan Marksizmde devlet, burjuva sınıfının yaratığı ve onun elindeki tahakküm aracıdır, dolayısıyla sosyalist devrimle burjuvazinin tasfiyesine koşut olarak devlet de kendi kendine sönümlenecektir. Ne var ki Marx'ın öngörülerinin aksine, eski devlet aygıtı bırakın sönümlenmeyi, daha da güçlenerek varlığını sürdürmüştür. Sovyet Devrimi'ni, Sovyet iktidarının, adem-i merkeziyetçi bir halk demokrasisi biçiminde yapılanacağı umuduyla destekleyenler, kısa sürede bir hayal kırıklığına uğramaktan kurtulamamışlardır. Bolşevik liderlerin, kendi devrimlerine Avrupa'daki kapitalist sistemin yıkılışının eşlik edeceği beklentisi de doğru çıkmamıştır (Perrie, 2003: 211).

Bütün bunlar göstermektedir ki; devrimciler ne hayal etmiş olurlarsa olsunlar, toplumsal değişim sayısız insani, tarihsel ve toplumsal durumlara, aktörlerin farklı motiflere bağlı değerlendirme, yorum ve eylemlerine bağlıdır. Yani toplumsal koşullar yeterince elverişli değilse, salt yasal düzenlemeyle ne bir yeni rejim tesis edilebilir ne de ona istikrar kazandırılabilir. Devrimci eylemle, tarihte tümüyle yeni bir şey başlatılamaz. Kısaca başlangıç bitişin otomatik ve doğrudan sonucu değildir (Arendt, 2012: 275). Hattâ devrimler kimi zaman toplumsal değişmenin doğal, tabii akışını bozarak toplumun iç dinamikleriyle ve bu dinamikleri harekete geçirme yönündeki sınırlı müdahalelerle ulaşabileceği kazanımlardan da toplumun mahrum kalmasına neden olabilir.

Toplumun Oluşumu & Siyasetin İmkânı

Devrimlerin ve devrimci yöntemin murat edilen toplumsal sonuçları yaratmada neden başarılı olamayıp devrimcilerin şiddete ve teröre yöneldikleri sorusuna yanıt bulmak için, toplumun oluşumu ve değişiminin nasıl ve hangi motiflere göre gerçekleştiği ve siyasetin bu bağlamdaki yerinin ve işlevinin ne olduğu konusu üzerinde durmak gerekir? Zira devrim fikri ve söylemi, çoğu kez yarı-dinî bir coşkunluk niteliği taşıması yüzünden, devrimle murat edilen sonuçlara ulaşılıp ulaşılamayacağı sorusu temelinde bir

tartışmayı zımnen engellemekte ve bu türden bir tartışma girişimi, kolayca, devrime inançsızlık olarak değerlendirilebilmektedir.

Toplumun Oluşumu

Birinci ve en temel soru, insani-toplumsal gerçekliğin nasıl biçimlendiğidir? Etrafımızda olan biten hangi motiflere göre nasıl biçimlenmektedir? İnsan ve toplum dünyası kendisine içkin bir mantık silsilesine göre biçimlenmez. Öyle olmadığı için de insani-toplumsal dünyanın gelecekte alacağı biçim önceden öngörülemez ve dahası planlanamaz. İnsan-toplum dünyası ile fizik dünya nitelik bakımından farklıdırlar. Doğa, sonsuza dek verilmiş, somut ve sabit olduğu halde, insan-toplum dünyası sürekli bir değişim, başkalaşım ve oluşum içindedir. İnsanın doğası yoktur, ancak kendi deneyimlerinin eseri olan tarihi vardır (Gasset, 2011: xiii). Bu nedenle tarihsel ve toplumsal biçimler, ne dışarıdan belirlenmiş aşkın bir iyiye göre, ne de tarihe topluma içkin belirli yasalara göre belirlenmiş değildir. Tarih ve toplum bir yaratımdır. Bu yaratımı kurumlandıran, bu yaratımın faili bizzat insan ve toplumdur (Castoriadis, 2006: 277).

İnsan, kendisinin seçmiş olmadığı bir hayatın içine doğar ve yaşama tutunabilmek için bir şeyler yapar durumda olmak zorundadır. Bu yapıp etme sürecinde elinde kendi deneyimleri ile içinde yaşadığı toplumunkilerden başka ona yol gösterecek hazır bir yaşam haritası yoktur. O, önündeki sayısız seçenekler arasında bilinçli bilinçsiz kimi tercihlerde bulunur. Gasset'in (2011: xiv ve 3) ifadesiyle "bize sunulmuş olan yaşam yapılıp bitmiş durumda değildir, onu biz yapıp yakıştırmak durumunda kalırız". Bu da sayısız yollar arasında bir seçim yapmamızı zorunlu kılar. Zira "hiçbir zaman ille de belli bir şeyi yapma zorunda değiliz, şu ya da bu etkinlik bize bir yıldızın yörüngesine ya da bir taşın yer çekimine zorlandığı gibi dayatılamaz".

Devrimci söylemde ileri sürüldüğü gibi, insan davranışının biçimlenmesinde ideallerin ve değerlerin de etkisi olduğu muhakkaktır. Ancak bu, oldukça sınırlı bir etkidir. Zira insanı şu ya da bu biçimde davranmaya iten sayısız neden vardır. Ve biz bunlardan hangisinin davranışı biçimlendirmede daha etkili olduğunu önceden kestiremeyiz. Öte yandan davranış, tam o anda eyleyen öznenin eseridir ve esere vücut veren parametrelerin dizilişi, o anda ve sayısız faktörün etkisi altında gerçekleşir. Davranış, biraz da bireyin, koşullar, kendisine sunulan dünya ile seçiminin muhtemel sonuçları hakkında o andaki yorumuna bağlıdır. Buradan anlıyoruz ki insan davranışlarında bir fikrin etkili olup olmaması, pek çok başka faktörün bir arada bulunmasına bağlıdır ki hiç kimse bırakınız diğer insanlar için, kendisi için

de spesifik durumda hangi faktörün hangi ağırlıkta etkili olacağını önceden bilememektedir.

Öte yandan, bireyin, bireylerin birlikte yaratımı her şeyin sıfırdan, baştan yaratılması da değildir. Yorumlama, yargılama ve tercihin her zaman belirli bir tarihsel-toplumsal kurum dâhilinde ve sayesinde ve her hâlükârda yeni bir yaratım olduğu (Castoriadis, 2006: 299), ancak sıfırdan, beyaz bir levhadan (*tabula rasa*) değil olsa olsa mevcuda yeni bir ekleme ile sınırlı bir inşa olduğu aşikârdır. Kendi eylemi ve yaratımı üzerine düşünen, onu eleştiren ve yeniden düzenleme ve inşa şansına sahip yegâne varlık olarak insanın bu yaratısı Gasset'nin söylediği gibi (2011: 31) Tanrı'nınkinden farklı olarak mutlak değildir, durumla sınırlıdır, yani ortam koşullarına bağlıdır.

"İnsan hayatı bir defa yaşanır ve kararlarımızın hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğunu kestiremememizin nedeni, verili durumda ancak bir tek karar verebilecek olmamızdır" (Kundera, 2007: 229). Bırakınız, toplumsal dünyanın verili bir program, model, din, ideoloji vb.'ine göre biçimlenmesini, kurumlandırma ve yaratım sonucunda oluşan durum da biricik ve özgüldür, yinelenemez, başka bir toplumsal bağlamda aynen var edilemez. Zira karar o anda sayısız parametrenin etkisi altında pek çok bireysel ve toplumsal durum bağlamında gerçekleşir. Hiç şüphesiz alınan karar, atılan adım bu parametrelerin oluşturduğu matematiksel olarak formüle dökülebilir bir biçimde gerçekleşmiş değildir. Kısaca belirli parametrelerin belirli bir formüle göre bir araya getirilmesinin kaçınılmaz sonuçları olarak değerlendirilemez. Zira Adorno'nun (2014: 113) ifadesiyle; "Bütün eylemler matematiksel olarak hesaplanabildiğinde budalaca bir nitelik kazanırlar". Dolayısıyla tek bir spesifik durumda oluşum bu minval üzere gerçekleşirken, devrim fikrinde olduğu gibi, geleceğin toplumunu bütüncül bir düzenlemeye tâbi kılma girişiminin naifliği ortadadır. Dolayısıyla tarih ve toplum, Hegel'in, Marx'ın ve pek çoklarının söyledikleri gibi önceden belirlenmiş veya sonradan akılsal olarak keşfedilebilecek aşamalar üzerinden gerçeklik ve rasyonel olanın uzlaşmasıyla sonuçlanacak şekilde mantıki bir biçimde oluşmamaktadır. Bu nedenledir ki sosyalist devrimler Marx'ın öngördüğü gibi sınıf çelişkilerinin keskinleştiği ileri kapitalist ülkelerde değil, aksine toplumsal siyasal koşulların çok daha az olgunlaştığı bir köylü toplumunda, Rusya'da gerçekleşmiştir. 1789'da Avrupa'nın bir başka yerinde değil de Fransa'da devrimin başlaması da devrimci tahayyülden çok toplumsal yatkınlıkların bir sonucudur. Yani başlıca devrimci aktörler olan burjuvazi, köylüler ve sankülotlar, güçsüz oldukları bir durumda değil, belirli bir güce ulaşmış oldukları için devrimi başlatabildiler. Fransa'da devrim kısmî bir başarı kazandıysa, bu, toplumsal dinamiklerin bir sonucudur.

Aynı şekilde devrim siyasi hedeflerine ulaşamadıysa bu da gene toplumsal aktörlerin tutumu yüzündendir (Rudé, 2015: 15). Kısaca devrimle her şeyi sıfırdan başlatmanın imkânsız olduğunun kanıtı bizzat devrimlerin kendisidir. Devrim, meşruiyetini yitirmiş bir rejimin altedilmesidir. Yoksa koşulları bizzat devrim var etmemiştir; dolayısıyla devrim bir neden olmaktan çok, sonuçtur (Furet, 1989: 53). Bir yerde toplumsal nesnel koşullar, bir değişim yaratacak düzeye erişmişse bunu siyaset veya başka bir yolla durdurmak kolay değildir. Örneğin Fransız Devrimi, burjuvazi ve köylülerin, ekonomik ve toplumsal alanda edindikleri yer ile bağdaşmayan bir siyasal konumda olmalarına gösterdikleri şiddetli tepkiden doğmuş, diğer toplumsal gruplar da başka başka nedenlerle bu koalisyona katılmışlardır (Rudé, 2015: 17-18). Devrimden sonra başlangıçtaki ideallere uygun olmayan bir siyasal yapılanma da gene Fransız toplumunun nesnel koşullarıyla yakından bağlantılıdır. Sonuç olarak, toplumsal olgular çok sayıda çevresel koşula o kadar farklı biçimde bağlıdır ki, hiçbir şeyin oluşumuna ilişkin dört başı mamur bir program tasarlanamaz. Zira nedenler arasında bir kusursuz korelasyon yoktur. Bütün önkoşulların mevcut olması, planlanan şeyin gerçekleşeceği anlamına gelmez.

Siyasetin İmkânı

Mademki toplumsal alanda bu kabil köklü makro değişimleri devrim veya bir başka yolla gerçekleştirmek bu kadar güç, bu durumda insan her şeyi oluruna bırakıp yaşamda doğallığa boyun mu eğecektir? Dünyayı daha yaşanılır bir hale sokmak için insanın önünde başka seçenekler yok mudur? Elbette vardır ve o yol felsefe ve siyasettir. Siyaset ve felsefe şu koyutlama dâhilinde mümkündür: Gerek evrende gerekse insani toplumsal dünyada kısmen düzen kısmen kaos hâkimdir. Zira Castoriadis'in sözleriyle (2006: 304); "Evren tamamen düzenli olsaydı en ufak bir felsefe olmaz, yalnız tek ve değişmez bir bilme sistemi olurdu. Buna karşılık evrende yalnızca kaos olsaydı, hiçbir düşünme olanağı bulunmazdı". Kısaca 'İnsani-toplumsal dünyanın mükemmel ve sonul bir düzenlemeye konu olamaması, bizi felsefeye, siyasete ve demokrasiye götüren temel koyuttur. Siyasetin ve demokrasinin yaratımını koşullandıran ana ayrım budur. Eğer, insanların evreni, yani toplum, ister dışarıdan (Tanrı) ister bizzat insan tarafından bir kerede mükemmel biçimde düzenlenebilir olsaydı, zaten siyasete de siyasal etkinliğe de hiç gerek olmazdı.[9]

Hiç şüphesiz aynı biçimde eğer insanlar, kendi çabalarıyla yaşadıkları dünyada sınırlı da olsa bir düzen yaratmayacak olsalardı, bir kurumlandı-

[9] Laclau'nun (2002: 31) bir söyleşisinde dile getirdiği üzere işte bu nedenle gerçek bir siyasetin amacı "saf bir toplum modeli"ne yönelik olamaz.

rıcı etkinlik olarak siyasete yer olmazdı. "Ve insana ait alanın emin ve topyekûn olarak bilinmesi (episteme) mümkün olsaydı, siyaset hemen son bulur ve demokrasi, aynı zamanda hem olanaksız hem de saçma olurdu; çünkü demokrasi tüm yurttaşların dürüst bir doxa'ya ulaşabilme olanağı bulunduğunu ve hiç kimsenin siyasal şeylerin bir episteme'sine sahip olmadığını varsayar" (Castoriadis, 2006: 304).

Siyaset, devrimci düşüncedeki gibi toplumsal olanın güç ve şiddet yoluyla yeniden kurulması etkinliği değildir. Siyaset kesin, bütüncü bir müdahale olmayıp, daha iyi bir dünya yaratma yolunda, oldukça sınırlı ve mütevazı bir çabadır. Yaratıcı eyleyici bir varlık olarak insan, siyaset yoluyla ancak olsa olsa mümkün olanın gerçekleşme şansını artırabilir. Bu da öncelikle, mümkün ve muhtemel olana ilişkin ciddi bir anlamayı, tartışmayı, göreli bir uzlaşmayı gerektirir. Bu anlamda siyaset, Bourdieu'nün sözleriyle (2016: 57) "dünyayı performatif (edimsel) bir söylem yoluyla, bir tür sihir gücüyle değiştirmeye yeltenen ütopizmden tamamen farklı bir şey"-dir. Siyaset, bir şeyi sıfırdan başlatmak ve var etmek olmayıp "toplumsal dünyaya yuvalanmış belli potansiyellikleri -çelişkileri ve içkin eğilimleri içinde- açığa vurmak ve bunlardan istifade etmektir."[10] Siyaset, gökten inen kerameti kendinden menkul bir sihirli değnek olmayıp, gerçeklikte ancak başka koşulların da var olması durumunda sınırlı bir değişim yaratacak ve tarihsel toplumsal bağlam ve koşullar tarafından çizilen sınırları çok fazla aşamayacaktır.

Siyaset yoluyla, kalıcı, kesin ve kapsayıcı değil, ancak geçici, göreli ve sınırlı çözümler var kılınabilir. Zira toplum karmaşık ve çok boyutlu bir yapıdadır. Dolayısıyla bütün sorunların bir anda çözüme kavuşturulması düşünülemez. Bir yandan sorunların bir kısmı çözülür ve kalanı üzerine arayışlar devam ederken, öte yandan da üstesinden gelinmesi gereken yeni sorunlar baş gösterir. Dolayısıyla siyaset, belirli ve toptancı bir program değildir, ucu açık, insan var olduğu müddetçe devam edecek bir sorun çözme sürecidir. Siyaset, şiddet ve terör yoluyla toplumu yıkıp yeniden kurma değil –ki bu bir beyhude çabadır– kısmi bir yapma ve yapılmış olanı uzlaşıma dayalı olarak mütevazı bir iyileştirme çabasıdır. Oysa devrimler bu süreci kısaltma ve cenneti yeryüzüne indirme ve sonsuza dek bozulmadan devam edecek bir dünya yaratmak isterler. Örneğin, Fransız Devrimi'nde, o güne değin dile getirilemeyen ve siyasal sürecin konusu olarak, siyasal müzakere platformu üzerinde sağaltılamayan taleplerin birden ve kökten karşılanacağına dair bir iddia ile ortaya çıkılmış ve yüzlerce yıldır bastırıl-

[10] Bourdieu'ye (2016: 57) göre; "Sosyolog böylece, insanları, sonucu sebep zannederek, siyasal eylemin sonuçlarını eylemin etkili olmak için ihtiyaç duyduğu tarihsel koşullarla karıştırma hatasına karşı uyarır."

mış duyguların harekete geçirilmesi neticesinde kaos kaçınılmaz olmuştur (Arendt, 2012: 307-308). Açıktır ki, uyarılan taleplerin, söylemleştirilen özlemlerin karşılanması, dizginlenmesi, yönetilmesi zannedildiği kadar kolay değildir. Talepler, özlemler bir kez uyarıldıktan sonra, siyaset zeminini ortadan kaldırıp, toplumsal sorunlara kısmi çözüm yolu olarak siyasetin mütevazı verimlerinden de mahrum kalınmasına yol açabilir. Yüzyıllardır devam eden yoksulluk ve sefaletin kısa sürede ortadan kaldırılacağı vaadi başlangıçta oldukça parlak ve cezbedicidir ancak sonucu o kadar da iç açıcı olmayacaktır.

Dolayısıyla, sert ve kapsayıcı bir siyaset biçimi olarak devrimler ne hayal etmiş olurlarsa olsunlar, toplumun alacağı biçim yatkınlıklarla sınırlı olacaktır. Siyaset, bu yatkınlıklardan yola çıkan ve onun biraz üzerinde bir iyileşme yaratma çabasıdır ve sonucu hiçbir biçimde garanti değildir. Devrimlerin kalıcı bir kurum sağlamaktaki beceriksizliği tam da buradan gelir. Çünkü tarihte güçlü bir süreklilik vardır. Bütün kuruluşlar, oluşumlar asla sıfırdan başlangıçlar olmayıp, mevcuda onun imkân verdiği ve onu belki biraz aşan yeni şeylerin eklenmesidir. Öyle ki; dayanıklı ve sürekli bir siyasi yapı inşa etme ihtimali üzerine kafa yoran Machiavelli bile, bunu bir sıfırdan yeniden yaratım olarak değil, bir onarım (restorasyon) olarak düşünmüştür (Arendt, 2012: 45). Filozoflara tarihi salt yorumlamakla yetinmeyip yapmalarını da salık veren, devrimci düşüncenin öncülerinden olan Marx bile, kendi önermesinin sınırlarının farkındadır (Marx-Engels, 2013: 94). Marx'a göre bu yapım toplumsal koşulların izin verdiği sınırlar dahilinde olacaktır. Dolayısıyla siyasal karar vericiler, bu yüzden, diğer tüm toplumsal etkenleri göz önüne almak durumundadır. Marx'a (2010: 30) göre; "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar".

İnsanlık tarihi, önemli insani-toplumsal kazanımların, ideal bir projenin hayata geçirilmesi yönünde devrim türünden bir oldu bitti ile değil, uzun ve sabırlı çabaların bir sonucunda elde edildiğinin kanıtlarıyla doludur. Örneğin serflik, kölelik şiddetli devrimlerle değil, göreli olarak barışçıl ve aşamalı toplumsal mücadele süreçlerinin sonunda ortadan kaldırılabilmiştir (Quinton, 1981: 162). Bu yüzden örneğin Amerikan Devrimi aslında patlak vermemiş, nesnel durumlarla da yakından bağlantılı olarak, Arendt'in (2012: 288) ifadesiyle; "ortak müzakereler ve karşılıklı konuşma temelinde insanlar tarafından gerçekleştirilmiştir". Zira, mevcut olan sorunları çözme, bozuklukları aşma konusunda uzlaşı nispeten kolaydır. Ancak uzun dönemli makro-sosyolojik hedefler üzerinde uzlaşmak oldukça zordur ve şiddet doğurucudur. Bu yüzden geniş boyutlu bir devrimin savunucuları,

amaçlarının gerçekleşmesi için şiddetin vazgeçilmez olduğunu kabul ederler (Quinton, 1981: 161). Oysa, Arendt'in belirttiği üzere (2016: 65) şiddet, iktidarsızlığın işaretidir. Başka bir söyleyişle, iktidarın amaçladığı değişimleri yapabilme gücünü ve meşruiyetini yitirdiğine delalet eder. Şiddet, bir kez başladıktan sonra araç olmaktan çıkıp kendisi bir amaca dönüşür. Her zaman bir keyfîlik ögesi içeren şiddetin yer aldığı bir mücadelenin, bütün diğer insani eylemlere nispetle daha fazla istenmeyen ve tahmin edilemeyen sonuçlar yaratması muhtemeldir (Arendt, 2016: 10).

Sonuç yerine

Devrimler tarihi göstermektedir ki toplumsal sorunlara, tek, nihai, evrensel çözümler bulunabileceği fikri tam bir hayaldir. Bu türden ütopyacı arayışlar, kendisinden beklenen sonuçları vermek bir yana, sadece şiddete, kan dökülmesine, beşerî sefaletin artmasına ve toplumsal güçlerin serbest devinimi ve siyaset yoluyla edinilecek kazanımlardan da insanlığın mahrum kalmasına neden olmaktadır. Zira bir toplumda değişim, ister sert bir siyasi müdahale olarak devrim biçiminde, ister yatkınlıkları hesaba katan siyaset kanalıyla olsun, son kertede toplumsal koşulların izin verdiği boyutun fazla ötesine geçememektedir. Devrimlerin ideal ile reel arasındaki derin boşluğu dolduramamış olması bunun bir kanıtıdır. Bu nedenle siyaset, toplumda murat ettiği değişimi gerçekten yaratmak istiyorsa, sahici ve mütevazı bir sonuç alma fikri ve ihtiyatını asla elden bırakmamak durumundadır. Zira toplumsal değişme, düzenli, denetlenebilen ve yönlendirilebilen bir süreç değildir. Dolayısıyla mükemmel sonuca ulaşılabileceği fikri, tam bir yanılsamadır. İnsanı bu yanılsamaya iten nedenlerden biri ve belki de en önemlisi, "ahlâki olan"ın mutlaka kazanacağı ve kazanması gerektiği yönündeki inancıdır. Bu inanç, tarih ve toplumun biçimlenişi konusunda gerçekçi düşünmemizi engellemekte ve gökten inme hayalî tasarıların peşinde sürüklenmemize neden olmaktadır.

İnsan davranışının önceden öngörülemeyeceğinin ve insanların belirli biçimde eylemeye yöneltilemeyeceği ve dolayısıyla toplumsal alanda devrimlerde olduğu gibi köklü, esaslı bir değişim yaratılamayacağının kanıtı, devrimlerin şiddet ve teröre başvurmuş olmasıdır. Terör ve şiddet, aczin ve iktidarsızlığın göstergesidir. Çürümüş, meşruiyetini yitirmiş ve yıkılmaya yüz tutmuş rejimi yıkmada büyük ölçüde başarılı olan devrimler, sıra yapısal sorunların çözümüne gelince bocalamışlar, bunun sorumluluğunu ise devrimci idealleri yeterince kavrayıp ona uygun biçimde davranmadıklarını düşündükleri kitlelere yüklemişlerdir. Halbuki bunda asıl sorumlu, tarihi ve toplumu, insanın bilinçli eylemlerinin bir alanı olarak gören ve toplumsal alanda bütüncül, köklü bir değişimin devrim yoluyla gerçekleşti-

rilebileceği hayaline kapılanlardır. Zira ne kadar nesnel ve öznel bütün parametreler dikkate alınarak oluşturulursa oluşturulsun apriori olarak politik bir kararın isabetliliği garanti edilemez. Zira siyaset, her şeyden önce, insanın var ettiği kurum, değer ve sorun çözme modellerinin daima eksikle malul olduğu bilincini gerektirir. Yani daha mutlu ve insani bir dünyaya mutlak olarak ulaşılmaz, yalnızca ona doğru gidilebilir. Bu da yaşadığımız dünyayı nasıl biraz daha eşit biraz daha özgür hale getirebiliriz sorusu temelinde toplumsal uzlaşımlar ve buna imkân veren siyaset yoluyla mümkündür. Ancak bu koyut bizi, toplumu yeniden kurma yanılsamasının yarattığı şiddetten ve insani felaketlerden koruyabilir.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. (2014), *Minima Moralia*, 8. Basım, Çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları.

Ağaoğulları M. Ali (1989), "Fransız Devrimi'nde Birey Devlet İlişkisi" *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 44/3, ss.195-228.

Arendt, Hannah (2016), *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, 8. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah (2012), *Devrim Üzerine*, Çev. Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları.

Berlin, I, (2009), *Isiah Berlin'le Konuşmalar*, Söyleşi: Ramin Jahanbegloo, Çev. Zeynel Kılınç, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bourdieu, Pierre (2016), *Sosyoloji Meseleleri*, Çev. Filiz Öztürk vd., Ankara: Heretik Yayınları.

Callinicos, Alex (2007), *Toplum Kuramı-Tarihsel Bir Bakış*, Çev. Yasemin Tezgiden, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Carr, E. Hallet (2012), *Bolşevik Devrimi* 1917-1923, 4. Basım, Çev. Orhan Suda, İstanbul: Metis Yayınları.

Castoriadis, Cornelius (2013), *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?*, Cilt I, Çev. Hülya Tufan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Castoriadis, Cornelius (2006), *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, 3. Baskı, Çev. Hülya Tufan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Furet, François (1989), *Fransız Devrimini Yorumlamak*, Türkçesi: Ahmet Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Gasset, J. Ortega y (2011), *Sistem Olarak Tarih*, Çev. Neyyire Gül Işık, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Hobsbawm, Eric (1989), *Devrim Çağı: 1789-1848*, Çev. Jülide Ergüder-Alâeddin Şenel, Ankara: V Yayınları.

Kundera, Milan (2007), *Var Olmanın Dayanılmaz Hafifliği*, Çev. Fatih Özgüven, 32. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Laclau, Ernesto (2002), "Post-Marksizm, Küreselleşme ve Etik", Söyleşen: Mesut Yeğen, Çev. Devrim Kabasakal- Mehmet Ruhi Demiray, *Birikim*, Sayı: 158, ss.28-35.

Marx, Karl-Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, Çev. Emir Aktan, Ankara: Alter Yayıncılık.

Marx, Karl (2010), *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, Çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özlem, Doğan (1999), "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/1, ss.127-145.

Perrie, Maureen (2003), "Rus Devrimi", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991*, Derl. David Parker, Çev. Kemal İnal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Popper, Karl R. (1989), *Açık Toplum ve Düşmanları*, İkinci Basım, Çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Quinton, Anthony (1981), "Karl Popper: Özler Olmadan Siyaset" Çev. Tuğrul Eryılmaz, A. De Crespigny- Kennet R. Minogue, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, İstanbul: Remzi Kitabevi, ss.151-169.

Rousseau, J.-J. (1992), *Toplum Anlaşması*, Çev. Vedat Günyol, İstanbul: MEB Yayınları.

Rudé, George (2015), *Fransız Devrimi*, Çev. Ali İhsan Dalgıç, İstanbul: İletişim Yayınları.

Schmitt, Carl (2016), *Siyasi İlahiyat*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Toker, Nilgün (2002), "Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analizi", *Birikim*, Sayı: 41, ss.60-70.

DOĞU'DAN BATI'YA DEVLET

Ömer Çaha*

Devlet, insanlığın kendisi kadar eski bir kurumdur. Bir anlayışa göre insanların bir arada yaşamaya başlamasıyla birlikte yönetim ihtiyacı ortaya çıktı, bu da zamanla karmaşık bir hal alarak devlete evrildi. Başka bir anlayışa göre de ilk insan toplumlarında var olmayan devlet, özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte insanlar arasındaki çatışmaları yatıştırmak üzere ortaya çıkıp gelişti. Modern öncesi dönemde devlet söz konusu olduğunda devletin kaynağı, nasıl ortaya çıktığı ve kimin adına yönettiği soruları daha fazla ön plandaydı. Bu sorulara verilen cevaplar ışığında devlete ve devlet otoritesini elinde bulunduran yöneticilere bakılır, onlara onun üzerinden değer verilirdi. Oysa modern toplumlarda, devletin kaynağının ne olduğu sorusundan çok; devletin insanla, toplumla ilişkisinin hangi düzeyde olması gerektiği soruları ön plana çıktı. Bu da tartışmaların, devletin nasıl yönetilmesi gerektiğinin yanısıra işlevlerinin neler olması gerektiği soruları üzerinden seyretmesine yol açtı. Bugün devlet-toplum ilişkisi söz konusu olduğunda hâlâ tartışmaya devam ettiğimiz sorular bunlardır.

Bu çalışmada tarih boyunca değişik toplumlardaki devlet anlayışlarına dikkat çekmeye çalışacağız.

DOĞU TOPLUMLARINDA DEVLET DÜŞÜNCESİ

Antropolojik çalışmalara göre insan toplumunun bulunduğu her yerde otorite de vardır. Otorite, bazı toplumlarda şaman, kabile reisi, kanaat önderi adında tek bir kişinin şahsında toplanırken, bazı toplumlarda biraraya gelen

* Prof. Dr. Ömer Çaha, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

bir heyetin elinde temerküz etmiştir. İnsan toplumunun karmaşık bir hal alışıyla birlikte, tek veya birkaç kişinin elinde yoğunlaşmış olan otorite giderek örgütsel yapıların veya kurumların uhdesine girmeye başladı. Dünyadaki en eski ve en yaygın inanç sistemi olan Şamanizmde ilk zamanlarda şaman hem ruhani otoriteyi temsil ederdi hem de siyasi otoriteyi. Şamanist toplumların karmaşık bir hal alışıyla birlikte Kam olarak bilinen şamanın görev alanıyla, topluma hükmeden Han'ın görev alanı birbirinden ayrıştı.

Türklerde Kam, toplumun ruhani, dinî ihtiyacını karşılarken; Han, otoriteyi, düzeni, dirliği ve birliği sağlamaktan sorumluydu. Ama her halükârda ikisinin de otoritesi ruhsaldı, ilâhiydi, kutsaldı. Kam, ruh ve büyü üzerinden Tanrı'yla irtibat kurarken; Han O'nun yeryüzündeki temsilcisi olarak onun adına yönetir ve onun otoritesini temsil ederdi. Bu bakımdan Türklerde devlet kutsal bir varlıktı; devlet otoritesini elinde bulunduran hükümdar da ilâhi bir kişilikti, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisiydi. İslâm öncesinde Türkler, bu anlayış üzerinden devlete, otoriteye ve hükümdara değer verirlerdi. Han, Gök Tanrı adına yeryüzünü imar eder, ona dirlik ve düzen verirdi. Gök, Tanrı (baba); yer ise bir çeşit Tanrıça (ana) idi. Yer anadan Tanrı baba adına sorumlu olan kişi Han'dı. Türklerde vatanın "anavatan" yani dişi ve anneyle özdeş olarak kabul görmesi bu inançtan gelir. Batı dillerinde vatan genel olarak babayla özdeş tutulur ve "babavatan" diye ifade edilir. Türk siyasal kültüründe devletin babayla, vatanın da anayla özdeş tutulması, Şamanist inanç sistemindeki gök ve yer ayırımından kaynaklanır.

Aynı inanç Moğollarda da hâkimdi. Cengiz Han, kendisini Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görürdü. Cengiz'e göre nasıl ki, gökyüzünde tek bir Tanrı varsa, yeryüzünde de tek bir hükümdar olmalıydı; çünkü onun temsil makamı tekti, parçalanamazdı. Cengiz, tüm savaşlarını bu inanç ve güdüyle yapardı. Savaşa çıkmadan önce dağa çıkar, günlerce tanrısıyla baş başa kalır, ona dua eder, yardım ve himmet dilerdi. Tanrısından gerekli desteği ve gücü aldığını hissettikten sonra başlatırdı seferlerini. Cengiz, bu inançla Çin'i baştanbaşa fethettikten sonra yüzünü o tarihlerde Batı dünyasının en büyük gücü olan Müslümanlara çevirdi. Harezm devletinin şahı Alaaddin Muhammed'e gönderdiği mektupta, "Nasıl ki gökte tek bir Tanrı varsa, yeryüzünde de tek bir hükümdar olmalıdır" diyordu. Cengiz Han'ın yasaları, "Yeri ve göğü yaratan; ölümü, hayatı, serveti, fakirliği istediği gibi dağıtan; her şeyde mutlak hükmünü yürüten tek Tanrı'nın varlığına iman etmenizi emrederim" ifadesiyle başlar ve tek Tanrı inancına sahip olmayı zorunlu hale getirirdi.

Eski Çin'de de hâkim olan anlayış buna benzerdi. Hükümdar tanrısal bir varlıktı ve yeryüzünde Tanrı adına yönetirdi. Hükümdar, tüm yıldızların

etrafında pervane olduğu bir kutup yıldızı gibiydi. Çin kültüründe devlet, toplumun ahlâki tekamülünü sağlamak üzere gelişmiş bir varlık olarak kabul edilirdi. Konfüçyüs, "hükümet etmek demek insanları doğru yola eriştirmek demektir" diyerek Çin siyasal kültüründeki yönetme anlayışına vurgu yapardı. Konfüçyüs'e göre, kral dürüstlük (*yi*) ve hikmet (*zhi*) yoluyla yöneterek halkının beğenisini ve övgüsünü kazanmalıdır. Konfüçyüs'ün yolundan giderek öğretisini kurumlaştıran Mensiyüs, Kutsal Yasaya uygun olarak yöneten bilge-kral düşüncesini geliştirdi. Mensiyüs'ün kralı, bir yandan tanrısal iradeye (Gök) uygun hareket eden, bir yandan da halkını memnun eden kişidir. Devlet, tanrısal irade ile halk iradesinin buluştuğu ortak bir değer olup kral onun koruyucusudur. İnsan tabiatının doğuştan iyi olduğunu düşünen Mensiyüs, yöneticiye düşen görevin adalet ve hikmetle yöneterek insanın toplum içinde aşınan erdemlerini geliştirmek olduğuna inanırdı. Bütün insanlar sevgi, doğruluk, âdetlere uyma ve hikmet gibi dört erdeme sahiptirler. Ancak insanın bu tür erdemleri toplumsal yaşam içinde aşınırlar. İyi yönetim, toplumu bozucu olmaktan çıkararak insanın saf halindeki bu değerleri korumaya yardımcı olur. Bu da Göğün iradesine uygun hareket eden bilge-kral ile mümkündür.

Çin siyasal kültüründe yöneticinin sadece otoritesi değil, kendisi de kutsaldı. Çin hükümdarlarının öldükten sonra da hükümdar olarak varlıklarını sürdürdüklerine inanılırdı. Onun için ölen her hükümdar dünyadaki sarayının benzeri bir sarayı da öldükten sonraki hayatında kullanmak üzere kutsal bir mekânda inşa ederdi. Bu anlayış Çinlilerde Batı'yla temasın kurulduğu modern çağlara kadar devam etmiştir. Bugün Pekin yakınlarında, Ming Hanedanı ile Qink Hanedanına mensup hanların ve hükümdarların saray tarzında inşa edilen mezarlarının bulunduğu devasa tapınaklar yer almaktadır. Hanlar, öldükten sonra kullanmak üzere hüküm sürdükleri dönemdeki saraylarının benzerini buralarda inşa etmişler ve bu saraylara gömülmüşler. Pekin'e giden turistlerin uğradığı turistik mekânlar içinde hanların yatmakta olduğu saray tarzı mezarlar önemli bir yer tutar.

Yönetimin ilâhi bir varlık olduğu anlayışını, Eski Hint inanç sisteminin kutsal metinleri *Veda*'larda daha ileri düzeyde görürüz. Tanrı Brahma, başlangıçta insanları hükümdar olmaksızın kendi başlarına bıraktı. Fakat insanlar balıklar gibi birbirlerini yemeye, güçlüler zayıfları ezmeye başlayınca Tanrı Brahma daha fazla dayanamadı; dünyaya düzen vererek anarşi ve keşmekeşliğe son vermek üzere onlara krallar gönderdi. İlk iki kral Manu ile Prithu'dur. Tanrı Brahma, yönetimin yedi unsuru olarak kralı, bakanları, halk ve memleketi, onun başkentini, hazineyi, orduyu ve devletin müttefiklerini öngörmüştür. Tanrı Brahma, krallara halkı iki yoldan yönetmelerini emretmiştir: *Dharma* ve *Râja*. Dharma, hukukun üstünlüğü, adaleti, düze-

ni; Râja ise halkın memnuniyetini ve gönüllerini kazanmayı ifade eder. Kısaca, Eski Hint düşüncesinde devlet kutsal bir varlık olarak kabul görürken, kral da bu kutsal varlığın bekçisi, koruyucusu ve Tanrı Brahma adına temsilcisi olarak öngörülmüştür. Bu bakımdan krala başkaldırı veya isyan hiçbir şekilde meşru olarak kabul edilmezdi.

Bu kültürün bir ürünü olarak ortaya çıkan Budizmde de benzer biçimde devlete ve yöneticiye kutsal bir misyon yüklenerek, toplumu selamete ve aydınlığa götürecek güç olarak bakılmaktadır. Buddha'ya göre kralın halkıyla ilişkisi, "evlatlarını yöneten bir baba gibidir; nasıl ki baba ağlamadan çocuğunun ıslanmış kıyafetlerini değiştirir, karnını doyurursa aynı şekilde kral da halkına karşı müşfik ve merhametli davranarak" halkını aydınlığa çıkarmaya yardımcı olur. Buddha'nın ortaya koyduğu ideal toplumda, bireyler sıkı bir disiplinin yanısıra, adaletle yöneten bir devletin yardımıyla aydınlığa (Buddha'ya) kavuşurlar. Bu bakımdan yönetme işi kutsal bir görev olup, onu yönetenler ilâhi bir görevi yerine getirirler.

Anadolu ve Mezopotamya coğrafyasında boy veren Akad, Sümer, Babil, Asur ve Hitit uygarlıklarında da benzer biçimde yönetime kutsal bir özellik atfedilmiştir. MÖ 2650 yıllarında ortaya çıktığı tahmin edilen ve en eski Akad metni olarak kabul edilen *Gılgamış Destanı*'nda Uruk kentinin kralı olan Gılgamış, göklerin Tanrısı Anu adına yönetmektedir; kendisi de tanrısal bir varlıktır. Gene MÖ üçüncü bin yılın sonlarına doğru (2112-2095) Ur şehrinin krallığını yapan ve çıkardığı yasaların bir kısmı bugüne kadar intikal etmiş olan büyük Sümer kralı Ur-Namma, Tanrı Nanna ve Tanrıça Ninsun'un oğlu olarak kabul edilmiş bir siyasi tanrıydı. Ur şehrinin bir başka önemli kralı olan İştar da benzer biçimde sadece yönetici değil, aynı zamanda siyasi bir tanrıydı. Tanrı An ve Enlil'in, kendisini Akad ve Sümer topraklarını adaletle yönetmek üzere görevlendirdiğine inanılırdı. Birkaç yüz yıl sonra Babil krallığı yapan, âdil yönetimi ve yasalarıyla ün kazanmış olan Hammurabi'nin, "zayıfları korumak ve kollamak, halkının arasında adaleti sağlamak üzere" Tanrı tarafından görevlendirildiğine inanılırdı. Nitekim yasalarının başlangıç kısmında, "Ben Tanrı Enlil tarafından başınıza çoban olarak tayin edilmiş Hammurabi'yim" der.

Mezopotamya'da ortaya çıkan kutsal devlet anlayışına benzer bir anlayışı Hititlerde de görüyoruz. Hitit uygarlığı, inanç bakımından Mezopotamya'da ortaya çıkan inanç sistemlerinden çok da uzak ve farklı değildi. Yönetime ilişkin anlayışları da büyük ölçüde benzerdi. Hitit krallarının, Tanrı adına yönettiklerine ve güçlerini oradan aldıklarına inanılırdı. Hitit devletini zirve noktasına taşıyan Kral I. Şuppiliuma, "Hatti topraklarının ve cennetin kralı olan Tanrı" adına dünyaya nizam vermek üzere yönettiği anlayışındaydı. Hitit siyasal yapısında kral aynı zamanda başrahip sıfatına

sahipti ve dinin en üst makamı olarak kabul edilirdi. Dolayısıyla kral, hem dinî otoriteyi hem de devlet otoritesini şahsında barındıran kişiydi. Onun şahsında devlet, dinle birlikte yönetilirdi. Bu bakımdan Hitit siyasal kültüründe krallar kutsal ve ilâhi bir varlık olarak kabul edilir; öldüklerinde ise tanrılara dönüşerek ölümsüzleştiklerine inanılırdı. Hititlerde ölen krallara adaklar adanır, onlar adına kurbanlar kesilirdi.

Kısaca, Eski Doğu toplumlarının siyasal kültüründe devlet ilâhi bir varlık olarak kabul edilmiştir. Devlet, Tanrı adına, bir yandan topluma adalet, dirlik ve düzen verir, bir yandan da toplumu erdemli değerler üzerinden eğiterek doğru yola sokardı. Yönetme işinin kendisi kutsal olduğu gibi onu elinde bulunduran yöneticiler de kutsal varlıklardı.

Batı'da Devlet Anlayışı

Batı'da devlet anlayışı esas itibariyle Antik Yunan'da ortaya çıkan siyasal kültürden beslenir. Antik Yunan medeniyeti, Mezopotamya coğrafyasındaki medeniyet bakiyesi üzerinden gelişti. Ancak Antik Yunan'da da mitolojik ve çok tanrılı bir inanç sistemi baskın olmasına rağmen devlet tanrısal değil, beşeri bir varlıktı. Antik Yunan kültüründe var olduğuna inanılan tanrıların her biri tabiattaki bir faaliyet alanından sorumlu olup devleti yönetme işini insana bırakmışlardı. Tanrı Kronos'un çocuklarından Zeus tanrıların tanrısı olup göklerden sorumlu iken, diğer çocukları Hades yer altından, Poseidon denizlerden, Demeter ekinlerden, Hera ise aileden sorumluydu. Antik Yunan'da devlet yöneticileri bu tür tanrılara inanmalarına rağmen güçlerini onlardan değil, halktan alırlardı. Başka bir deyişle devlet, tanrılar adına değil, halk adına yönetirdi.

Batı toplumlarında gelişen birçok siyasi kurumun ve değerin temeli Antik Yunan'a gider. Batı'da vatandaşlık, meclis, seçim, anayasa gibi kurumlar ilk önce Antik Yunan kent devletlerinde ortaya çıkmıştır. Batı'daki siyasi düşünce gelenekleri ve devlet anlayışı da Antik Yunan'da ortaya çıkan siyasi düşünceler üzerinden gelişti. Antik Yunan'da ana hatlarıyla üç siyasi düşünce geleneğinin geliştiğini söyleyebiliriz. Bunlardan biri Sokrates-Platon-Aristoteles çizgisinde gelişen ve devleti merkeze alan düşüncedir. İkincisi, Sinik-Stoa öğretisi etrafında gelişen ve devletten kaçınmayı vazeden öğretidir. Üçüncüsü de Epikurosçu gelenek içinde gelişen ve devleti olabildiğince sınırlı tutmayı öngören yaklaşımdır.

Birinci gelenekte, devletle ilgili kapsamlı tartışmaları Platon'da görüyoruz. Platon, *Devlet* adlı eserinde, nüfus bakımından küçük, herkesin birbirini tanıdığı, vatandaşlarının iyi eğitimden geçtiği, filozof krallar tarafından yönetilen bir devleti idealize etmiştir. Bu devletin yöneticileri, kendilerini tümüyle devlete adamış, aileleri ve mülkiyetleri olmayan filo-

zoflardır. Platon'un, ideal devleti, yönetici, asker ve üretici olmak üzere üç zümreden oluşmaktadır. İlk iki sınıfın disiplinli bir eğitimden geçmesi gerektiğini öngörür Platon. Gücün istismarının önlenmesi Platon'da önemli bir sorun alanıdır. Gücün istismarını önlemenin yolu eğitimden geçer. Platon, "Kötülüğün kaynağı insan zihnidir, insanı eğiterek" kötülüğün kaynağını kurutabileceğimiz inancındaydı.

Platon'un yolundan giden Aristoteles, onun gibi herkesin birbirini tanıdığı, kontrol edebildiği, toplumun devletle bütünleştiği küçük bir kent devletini idealize etti. İnsanı politik bir hayvan olarak kabul eden Aristoteles, devletin insan doğasının kaçınılmaz bir sonucu olarak tarihî süreç içinde ortaya çıktığını düşünürdü. Bir aile içine doğan insan, toplumun evrimine bağlı olarak kendisini kent devletinde bulurdu. Kapsayıcı bir devlet anlayışını idealize eden Aristoteles, devletin bireyi her yönüyle kuşatarak kamusal yaşamına olduğu gibi, onun özel yaşamına da müdahil olma hakkına sahipti. Çünkü Aristoteles'e göre insan eksik bir yaratık olup onun tekâmülü ancak devletle mümkün olabilirdi. Devlet hem mutluluğun hem de erdemlerin kaynağıydı.

Sinikler ve Stoacılar kuşatıcı devlet düşüncesine karşı savaş açarak Antik Yunan'daki baskın devlet anlayışına meydan okudular. Stoacılara göre tüm evrene hükmeden ilâhi bir otorite vardır. İnsan, ilâhi bir varlık olarak her yerde aynıdır; insanlar hangi sosyal konumda olurlarsa olsunlar birbirlerinin eşiti ve kardeşidirler. Tanrı, tüm evreni, adına doğal hukuk dedikleri evrensel bir akılla yönetmektedir. Stoacılar buna aynı zamanda dünya devletinin anayasası derlerdi. Tanrı, kendi iradesini insana vermiş; onu bu dünyaya kendi halifesi olarak göndermiştir. Stoacılar, buradan hareketle insanı çepeçevre kuşatan kapsayıcı bir devlet anlayışına karşı çıkarak "çifte devlet" düşüncesini geliştirdiler. Buna göre her insan, aynı ilâhi irade altında dünya devletinin kozmopolit birer vatandaşıdır. İnsan zorunlu nedenlerden dolayı kendi lokal devletinin vatandaşı olsa da onun amacı devleti aşıp dünya devletine ulaşmak olmalıdır. İnsan bu yoldan erdeme ve bilgeliğe ulaşabilir.

Epikuros çizgide gelişen yararcı felsefe, çifte devlet tartışmasına girmeden insan doğasına uygun bir devlet tasavvuruna ulaşmaya çalıştı. İnsanın tüm eylemlerinin haz ve elem üzerinden geliştiğine inanan Epikuros, insanı mutlu eden her şeyin onun için doğru ve meşru olduğunu düşünüyordu. Buradan hareketle devletin hayatımızda sınırlı biçimde yer alması gerektiğini ileri sürdü. Çünkü devlet, her şeyden önce sınırlamadır; devletin bizi sınırlandırması mutluluğumuzu kısıtlaması anlamına gelir. Gerçek adalet, herkesin kendi menfaatini gerçekleştirdiği bir düzende elde edilir. O bakımdan devletin varlık nedeninin güvenlik, düzen ve asayiş olması gerek-

tiği düşüncesine ulaştı Epikuros. Devletin bireye, güvenlik söz konusu olmadıkça hiçbir şekilde müdahil olmaması gerektiğini savundu.

Roma'da devlet anlayışı Antik Yunan'da ortaya çıkan Stoa öğretisi üzerinden gelişti. Stoa öğretisi, Roma dönemi düşünürleri Seneca ve Cicero tarafından kapsamlı bir öğreti haline getirilerek Roma devletinin kurucu felsefesi haline geldi. Yeni Stoacı Seneca, "devlet, günahlarımızın bedeli olarak gelişmiştir," diyerek devletin sonradan ortaya çıkan ve düzeni sağlamakla sınırlı bir kurum olduğunu savunurdu. Cicero ise devletin bir sözleşme ürünü olarak ortaya çıktığını düşünürdü. Bireylerin birbirleriyle anlaşarak önce toplumu, daha sonra da devleti ortaya çıkardığını ileri sürerdi. Cicero'nun idealindeki devlet, dünya devleti olup anayasası Stoacıların ilâhi yasa olarak kabul ettikleri doğal hukuk idi. Romalılar, bu anlayış üzerinden giderek Roma devletinin tüm dünyaya hükmeden bir devlet olduğu iddiasındaydılar. Uluslararası hukuk disiplininin ilk defa Roma'da kapsamlı biçimde gelişmiş olmasının nedeni budur.

Stoacı öğreti, Hıristiyanlığın etkisi altında biçim değiştirmekle birlikte Hıristiyan düşünürlere de önemli bir ilham kaynağı oluşturdu. Aziz Augustinus, ilâhi ve seküler otorite ayrımına dayanan çifte kılıç doktrinini ve Tanrı devleti düşüncesini bu düşünce geleneğinden esinlenerek geliştirdi. Stoacıların dünya devleti, Augustinus'un elinde iki dünyaya hükmeden Tanrı devletine dönüştü. Roma Katolik Kilisesi, 5. yüzyıldan itibaren modern çağa kadar bu anlayış üzerinden devletler üzerinde egemenlik kurdu. Ortaçağ boyunca Avrupa'daki tüm devletlerin üzerinde yer alan Vatikan devleti, Tanrı'nın yeryüzündeki egemenliğini temsil eden bir otorite olarak kabul edilmiştir. Augustinus'un "kilise, Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür" ifadesi, Vatikan Kilisesi'nin (aynı zamanda devlet) şahsında hayata geçmiştir.

Ortaçağ boyunca baskın olan bu anlayışa bir tepki olarak doğan modern dünyadaki Batı siyaset düşüncesinin esas itibariyle Antik Yunan'daki düşünce geleneği üzerinden geliştiğini söyleyebiliriz. İnsan doğasını olumsuz olarak kabul eden düşünürler (Machiavelli, Hobbes, Hegel) bireyi çepeçevre kuşatan ve tüm toplumsal varlık alanlarının üzerinde yer alan aşkın bir devlet anlayışını geliştirdiler. Bunlara göre bireyin ahlâki tekamülü ve özgürlüğü devletle bütünleşmesiyle mümkün olacaktı. İnsan, devletle bütünleştikçe politik bireye dönüşür, böylece doğal halinden yalıtılarak medeni varlığa dönüşür. Bu da insanın özgürlüğü anlamına gelir. Üç düşünür de devleti, din ve kilise dâhil olmak üzere tüm toplumsal varlık alanının üzerine çıkarmıştır. Hegel, Augustinus'a nazire yapmak üzere, "Devlet Tanrı'nın yeryüzündeki ihtişamlı yürüyüşüdür," derdi. Bu düşünceyle bir yandan devletin metafiziksel bir boyuta sahip olduğuna, bir yandan da dev-

letin üzerinde hiçbir gücün yer alamayacağına vurgu yapıyordu.

Modern dünyada sistemli bir ideolojiye dönüşen liberal düşünce geleneği ise insan doğasına olan güven üzerinden gelişti. İnsan kendi seçiminin belirleyen olduğuna göre devlet onu dönüştüren ve gelişimini sağlayan bir kurum değildir. Bireyin devletle kurduğu ilişki, müdahalesizliği öngören negatif bir ilişkidir. Bireyin kendi tercihlerini hayata geçirebilmesi için özgürlüğe ihtiyacı vardır. Bu da devletin hem faaliyet alanları hem de hukukun altında yer alması bakımından sınırlı bir varlık olmasını gerektirir. Devlet, bir amaç değil, esas itibariyle güvenliği ve düzeni sağlayan bir araçtır. Liberal düşünce, modern dünyada ortaya çıkıp gelişen bir düşünce sistemi olmakla birlikte, Stoacı öğretiden ve Epikurosçu düşünceden de bazı unsurları bünyesinde barındırmıştır.

Modern Batı dünyasında ortaya çıkan sosyalist düşünce geleneği ise tümüyle devletsiz bir düşünce üzerinden gelişti. Devletin ortadan kaldırılması için onu var eden mülkiyet ilişkilerinin köklü bir değişimden geçirilerek özel mülkiyetin kaldırılması gerekir. Bu düşüncenin öncü ismi olan Marx, devletin üst sınıfların çıkarlarını savunmak üzere tarihsel süreç içinde gelişen bir varlık olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla mülkiyet ve üretim ilişkilerinin değişmesiyle birlikte devletin olmadığı komünist bir topluma ulaşılabilecekti.

Batı'da modernleşmeyle birlikte devletle ilgili ortaya çıkan tartışmalar Fransız Devrimi'yle birlikte hayata geçti. Devrim'den sonra yayınlanan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, devrim niteliğinde iki ilkeyi vazederek Ortaçağ boyunca devam etmekte olan bir anlayışı köklü biçimde değişime uğrattı. Bu ilkeler eşitlik ve halk egemenliği ilkeleriydi. Eşitlik ilkesiyle birlikte Ortaçağ boyunca toprak ve dinî aristokrasisine tanınan ayrıcalıklara son verilirken, egemenliğin halka ait olması ilkesi üzerinden de Avrupa'da bin yılı aşkın süredir Tanrı adına süren yönetim anlayışına son verilmiş oldu. Batı'da böylece bin yılı aşkın bir süreden sonra egemenlik yeniden halka dayandı, yönetim halk adına olmaya başladı.

İSLÂM DÜNYASINDA VE MÜSLÜMANLARDA DEVLET DÜŞÜNCESİ

İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'da yönetimin yapısına ilişkin herhangi bir vurgu yoktur. Daha çok yönetime ilişkin değerler dile getirilir. Yönetimle ilgili zikredilen değerler ana hatlarıyla adalet, istişare, sözleşme, liyakat ve barış ilkeleridir. Yöneticilerin adil olmaları, yönetilenlerle istişare içinde bulunmaları, sözleşme ilkelerine göre halkın temel haklarına riayet etmeleri, atamalarda liyakat ilkesine göre hareket etmeleri ve barışı korumadan yana olmaları tavsiye edilir. Kur'an'da öngörülen biat kavramı tek taraflı

itaat ve bağlılığı öngörmez, yönetenle yönetilene karşılıklı yükümlülük yükler. Yönetilen, yöneticinin koyduğu yasalara uymakla yükümlü iken, yöneten de tebaasının yaşam, mülkiyet, inanç, düşünce ve özel yaşam gibi temel haklarını garanti altına almak zorundadır. Kısaca, devletin altındaki tebaa devlete zimmetlenmiştir. İslâm toplumlarında zimmî statüsü daha çok gayrimüslimler için kullanılmış olsa da, esasında devletin tüm tebaası için geçerlidir. Tüm tebaa, hakları bakımından devlete zimmetlidir.

Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalara bakıldığında dönemin İslâm'ın temel esaslarıyla çelişmeyen yönetime ilişkin ilkelerinin muhafaza edildiği görülür. Yahudi kabilelerle yapılan ortak sözleşmenin ürünü olarak ortaya çıkan Medine Vesikası'nın (Medine Anayasası) öngördüğü ilkeler o günkü Arap toplumunda geçerli olan yönetime ilişkin ilkelerdi. İstişare, sözleşme, ortak yaşama sahip olma, inanç özgürlüğü vesikada öngörülen değerlerdi. Benzer ilkelerin dört halife döneminde de geçerli olduğunu biliyoruz. Halife, halk adına yönetmek, egemenliği halkla paylaşmak, halka hesap vermek, açık ve şeffaf biçimde yönetmek mecburiyetindeydi. Dört halife döneminde halifenin sıfatı *emiru'l-Müminin,* yani müminlerin hükümdarı idi. Bu da demektir ki, Halife egemenlik hakkını halktan alır ve onun adına yönetirdi.

Muaviye'den sonra bu durum değişmiştir. Muaviye, kendi sıfatını *emiru'l-Allah* olarak takdim etmiştir. Böylece kendisinin Allah adına yönettiğini ve Allah'ın yeryüzündeki egemenliğini temsil ettiğini iddia etmiş oluyordu. Bu sıfat daha sonra gelen Müslüman devletlerin başındaki hükümdarlar tarafından da kullanıldı. Abbasi ve Osmanlılarda Sultan'ın sıfatı *zilullah-i fil arz*, yani Allah'ın yeryüzündeki gölgesi idi. Dolayısıyla Sultan ilâhi sıfatı olan kişiydi. Zira Sultan hem dinin hem de devletin başı olan kimse olduğu için onun şahsı ve otoritesi kutsal olarak kabul edilir, isyan ve başkaldırı meşru olarak görülmezdi.

Müslüman toplumlarda devlet, genel olarak kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bunun iki nedenden kaynaklandığı söylenebilir. Birincisi, İslâm'ı yayma ve din adına cihat (mücadele) devlet eliyle yapıldığı için devlet bu misyonundan dolayı kutsanmıştır. Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Teymiyye ve İbn Rüşd gibi düşünürler buradan hareketle devleti ve yöneticiliği yücelten bir düşünce sistemi geliştirdiler. Mesela Fârâbî, Platon'un yolundan giderek erdemli devletin küçük bir kent devleti şeklinde olacağını düşünmesine rağmen, İslâm'ı yayma misyonundan dolayı, gerekli değerleri yaşaması durumunda dünya devletinin de erdemli olabileceğini savundu. Bununla birlikte, erdemli bir devletin temel direği olarak devlet başkanını kabul etti.

Müslümanlarda devletin kutsanmasının diğer bir nedeni de devletin adaleti ve nizamı sağlayan bir kurum olmasıyla ilgilidir. Devlet, özellikle

İslâm hukuku üzerinden adaleti ve nizamı korurken, aynı zamanda dinin kendisini de kurumlarıyla birlikte korumaktadır. Bu bakımdan Müslümanlar tarafından kurulan Emevi, Abbasi, Osmanlı gibi devletlerde yönetim, seküler özellikler göstermesine rağmen sahiplendiği bu misyondan dolayı yüceltilmiştir. Ehli Sünnet anlayışında yönetime (*ulu'l-emre*) itaat bu bakımdan şart koşulmuştur. Bu anlayışta itaat, yöneticilerin şahsından bağımsız olarak yönetime yapılır. Çünkü adaleti ve nizamı sağlayan devlettir, yönetimdir. Yöneticinin şahsi özelliği ne olursa olsun adalet ve nizam devletin işlevidir. Bu bakımdan İslâm tarihinde devlet, dinle bütünleşerek onunla el ele gitmiştir. Müslümanların tefekküründe devletin başı olan hükümdar, hem dinin hem de devletin başı olarak Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi, halifesi, hattâ gölgesidir.

Müslümanların Batı karşısında gerileyişi ve 19. yüzyılda Batı'yla karşılaşmaları devletçilik düşüncesine sarılmalarına yol açtı. Namık Kemal, Cemalettin Efgani, Muhammed Abduh ile başlayıp diğer İslâmcı aydınlarla devam eden İslâmcı ideoloji, devlet üzerinden yeniden ihya anlayışını öngörmüştür. Devleti kurtarma düşüncesi, zaman içinde sadece İslâmcı aydınların değil, diğer aydınların da (Batıcı, milliyetçi vb.) önerdiği bir reçete haline gelecektir. Osmanlı'da Batılılaşma hareketi de esas itibariyle öncelikli olarak *devlet-i aliyye*yi kurtarma düşüncesi üzerinden gelişmiştir. İslâm dünyasında 20. yüzyıldaki kurtuluş hareketleri devlet üzerinden olunca doğal olarak devlet ve devletçilik düşüncesi Müslüman toplumların temel politik tutumlarından biri haline gelmiş oldu. Türkiye'de Cumhuriyet'i kuran yönetici kadronun geliştirdiği ilkelerden birinin devletçilik olduğunu unutmamak gerekir.

Kısaca, İslâm dünyasında devlet, modern öncesi dönemlerde dinle kurduğu ilişkiden dolayı yüceltilip kutsanırken, modern dünyada üstlendiği kurtarıcı misyondan dolayı yüceltilen bir varlık haline geldi. İslâm dünyasında demokrasiyle tanışan ülkelerde egemenlik halka dayanmış, yöneticiler de kutsal bir zümre olmaktan çıkmıştır. Ancak demokrasiyle tanışmayan otoriter rejimlerin bir kısmında devletler hâlâ ilâhi egemenliği temsil ettikleri iddiasındadırlar. Bir kısmında ise cumhuriyet rejimleri adı altında yönetim halka dayandığı iddiasında olmasına rağmen, yöneticiler egemenliği halklarıyla paylaşmayarak âdeta birer siyasi tanrı gibi yönetmektedirler. Arap Baharı olarak isimlendirilen süreç, esas itibariyle bu tür siyasi tanrılara karşı bir başkaldırı olup halkların egemenliğe ortak olması talebiydi. Ne var ki bu süreç, birçok ülkeyi iç savaşa sürükledi; Suriye'de olduğu gibi ülkeleri paramparça etti, yüzbinlerce insanın ölümüne yol açtı, milyonlarca insanı da hallaç pamuğu gibi sağa sola savurdu.

THOMAS PYNCHON VE YARATICI PARANOYA "*BAHAR BU YIL BİRAZ GEÇ GELECEK*"[1]

Ümit Kartal*

GİRİŞ: MODERN

Modern insanın takıntısı zamandır. Zamanın kayıt dışı ekonomisi hız ve akışkanlık sınırında yol alırken baş dönmesi ile sarsar ve savurur bireyleri. Modernliğin birey kavrayışı ve çağdaş dünyanın her şeyi ve herkesi yakına taşıyan teknolojisi sayesinde birey iletişim ve ulaşımın önündeki engellerin kalkması vesilesiyle bir "global köy" vatandaşı statüsünü kazandığı sanısına kapılmıştır.[2] Ne var ki, köy Tönnies'in özgün bir biçimde ayırt ettiği gibi geniş bir uzama yayılan ve çıkar ilişkisinin bağlayıcı olduğu bir *Gesellschaft* (toplum) değil, ilişki ve iletişimin yüz yüze gerçekleştiği ve dayanışmayla belirlenen *Gemeinschaft*'a (cemaat) dâhildir.[3]

Köyü global olarak nitelediğimizde *Gesellschaft*'ı dayanışma ve yüz yüze olma eksenine çekmiş olmuyoruz, tersine dayanışma ve yüz yüze ilişkinin imkânını, son sığınağını istila eden bir evrenselleştirici ilkeye boyun eğmiş oluyoruz. *Gemeinschaft* samimiyet temelli bir yakınlık ve her ne kadar kolektif değer üzerinden anlam kazansa da kendine has bir kişilik/karakter üzerine kuruludur. *Gesellschaft* ise söz konusu yakınlığı ve kendine

* Ümit Kartal, Ankara Üniversitesi DTCF, Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı.

[1] Thomas Pynchon, Entropy, *Slow Learner* içinde, Boston 1984 (özgün metinde sayfa numaraları belirtilmemiş).

[2] Global köy, Marshall McLuhan'ın küreselleşme tartışmalarının entelektüel gündemi işgal ettiği süreçte fazlasıyla dolaşımda olan bir kavramdı.

[3] F. Tönnies, *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, New York 2002.

özgü karakteri askıya alan bir gayrişahsi ilişkiler ağı (teknik terminoloji ile *network*) düzeyinde iş görür. Cemaat ve toplum arasındaki ayrım organik dayanışma ve mekanik örgütlenme (organizasyon) arasındaki ayrıma tekabül eder. Fakat yirminci yüzyılda sözü edilen bu mekanik örgütlenme "organik" kimyanın atılımlarıyla her şeyi *plastik*leştirir, organik (canlı) olanı bu yeni örgütlenmenin hizmetinde sentetikleştirir. Organik, canlı, olanın, ya da bir bütün olarak yaşamın, kontrol altına alınarak, laboratuvarlarda teşrih edilmesi ve ardından tesviye edilmesi/üretilmesi/yaratılması tinsel olanı yaşamdan tasfiye eder.

Çağdaş insani ilişkilerde, özellikle yakın ilişkilerde kullanılan jargon, ironik bir biçimde "şok edici" olarak, söz konusu değerlendirmenin belirgin örneklerini sunuyor: "kimyamız uyuşmadı", "elektrik alamadım", "frekanslarımız tutmadı"... Batı metafiziği insanı rasyonel ve bu rasyonelliğin belirlediği bir dil/söz varlığı olarak diğer canlı ve cansız varlıkların üzerinde konumlandırır. Batı metafiziğinin bu kibri bilim vasıtasıyla sınır noktasına ulaşır; evrenselleştirilebilir doğa yasalarını, doğanın matematik dilinin şifrelerini çözdükten sonra bilim insan dilinin kendisini, iletişim de bu evrenselleştirilebilir yasalılığın ölçütüne tâbi kılar. Filozofların evrensel bir dil arayışı tasarımsal boyutun ötesine geçemese de yirmi birinci yüzyılda bu evrensellik arayışı insan sözünün özgünlüğünü, anlamın çok katlılığı ve yorumu çağırışını tasfiye ederek mekanik ve inorganik olanın jargonu üzerinden yayılmaya devam ediyor.

Modern insanın zamana ilişkin takıntısı, kuşkusuz, onun mekân kavrayışını da belirliyor. Zaman sürekli bir ivmeyle hız kazanıp akışkan bir hal aldığı ölçüde mekân da o ölçüde yerleşiklik, insanın yeryüzünde ayırt edici bir noktada bulunma imkânını elinden alarak huzursuzluğu perçinliyor. Zaman ve mekân algısına ilişkin bu kırılmanın ya da algısal paradigma değişikliğinin postmodern çağın/söylemin mi bir ürünü olduğu yoksa postmodern çağın/söylemin bu değişikliğin ifadesini bulduğu bir sonuç mu olduğu tartışmalıdır.

M. McLuhan iletişim ve medya alanında "devrim" yaratan yapıtı *The Medium is the Massage*'da[4] şu dikkate değer tespitte bulunur:

> Tekerlek ayağın bir uzantısıdır. Kitap gözün bir uzantısıdır... Kıyafet derinin bir uzantısıdır... Elektrik akımı merkezî sinir sisteminin bir uzantısıdır... Araç (media), ortamı değiştirerek, bizde duyu algılarının özgün orantısını çağrıştırır. Herhangi bir duyunun uzantısı düşünme ve

[4] Kitabın başlığı bir tipografi hatası sonucunda Message (mesaj, ileti) yerine Massage (masaj, aynı zamanda mass-age olarak da okunabilir) olarak basılmış, takip eden basımlarda yazar değiştirmemeyi uygun görmüştür.

> eyleme –Dünyayı algılama– tarzımızı değiştirir... Orantılar değiştiğinde, insanlar değişir.[5]

Filozofların öngörülerinin tuttuğu pek görülmüş değildir, nitekim meşum Minervanın baykuşu biliyoruz ki yalnızca alacakaranlıkta kanatlarını açar, yani dünyevi meselelerde felsefe hep bir sonradan geliş, *ex post facto*, geç kalmışlık olarak kalır. Fakat Adorno'nun McLuhan'dan yaklaşık otuz yıl önce yazdığı şu notta istisnai bir öngörü ile karşılaşırız:

> Araçların insandaki organların uzantısı olduğunu ifade eden tümceyi, insan organlarının da bu araçların uzantısı durumuna geldiğini ifade edebilecek bir tümceye dönüştürmek gerekiyor.[6]

Modern çağın "başarısı", Arendt'in özellikle *The Human Condition*'daki keskin çözümlemesiyle, saniyeler ölçüsünde bir şehri, içinde yaşayan insanlarla birlikte ortadan kaldıran atom bombasıdır.[7] Diğer uç noktası ise toplama ve ölüm kamplarıdır. İnsan yeryüzünde bir artığa/fazlalığa dönüşmüş ve bilim-teknoloji-politika bu sorunu ortadan kaldırmanın bürokratları olmuşlardır.[8] İnsanın tekrar merkezî bir rol alması, Sokratesçi anlamda iyi ve erdemli bir yaşama ve eylemi hedefleyen bir etik sorun olarak değil, etiğin bütünsel olarak askıya alındığı, bu istisna halinin tahkim edildiği bir kırılma anına işaret eder. Psikoloji ve istatistik öne çıkar ve insani eylem yerini davranışa bırakır. Davranış ise sınıflandırmaya, manipülasyona ve sapmaların dışlanmasına/ortadan kaldırılmasına açılır. Düşünme, eyleme ve söz temel insani fenomenler olmaktan çıkar ve belirli bir bilimin işlenebilir, biçimlendirilebilir ve "düzeltilebilir" verileri olmaya başlar. Heidegger meseleyi hakkını vererek özetler: "Düşünceye kışkırtan (provoke eden) bir çağda, asıl sorun, neden hâlâ düşünmediğimizdir."[9]

Modernite, Habermas'ın yaptığı gibi, onun evrensellik, akıl, insan hakları ve yurttaşlık idealleri üzerinden hâlâ tamamlanmamış bir proje olarak değerlendirilebilir mi?[10] Habermas "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje" makalesinde bu soruya olumlu bir yanıt verir:

---

[5] M. McLuhan ve Quentin Fiore, *The Medium is the Massage*, California 2001, s. 31-41.
[6] Alıntılayan M. Jay, *Diyalektik İmgelem*, İstanbul 1989, s. 124.
[7] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1998.
[8] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1966.
[9] Martin Heidegger, *What is Called Thinking?*, New York 1968, s. 5-6.
[10] Lukács da modernliği bir tamamlanmamışlık olarak tanımlar, fakat bu tanımlamada söz konusu olan modernliğin "tamamlanmamış günahkârlık" biçiminde açığa çıkan ayırt edici yönüdür. Alıntılayan Bernd Witte, *Walter Benjamin*, İstanbul 2002, s. 49.

> Modernliği ve onun yitirilmiş bir dava olarak projesini gözden çıkarmak yerine, bu modernliği yadsımaya çabalamış bulunan abartılı programların hatalarından ders almamız gerektiği kanısındayım.[11]

Modernlik tamamlanmamış bir proje olarak konumlandırıldığında tamamlanmanın nasıl olacağı sorusu gündeme gelir. Başka bir deyişle bir ideal iletişimsel eylem kuramı, ideal konuşma tasarımı etrafında bir çıkış bulunabilir mi? Habermas'ın "tahrip edilmemiş iletişim" arayışı samimiyet ve müzakereye dayalı bir politik ve epistemolojik doğruluk kavrayışı sunarak metafiziğin güvenli sularında hareket eder.

Tartışmanın diğer tarafı ise modernitenin çoktan sona ermiş bir çağ olduğu ve içinde yaşadığımız çağın post-endüstriyel bir çağ olarak kendi projesini, postmodernizmi, yaşadığı iddiası etrafında temelleniyor. Kuşkusuz bu tespit sadece olumlu bir anlam etrafında temellenmiyor. Örneğin F. Jameson, E. Mandel'in kavramsallaştırmasını takip ederek, postmodernizmi geç-kapitalizmin bir ürünü olarak Marksist bir eleştiriye tâbi tutar. Geç kapitalizmin medya aracılığıyla geçmiş ve gelecek üzerindeki tasarrufumuzu, kendimizi tarihsel bir bağlama yerleştirme imkânını, ortadan kaldırarak bizi "ebedi bir şimdi"ye hapsettiği tespitinde bulunur.

Michel Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde projesini "sessizliğin arkeolojisi" yapmak olarak belirlerken temel sorusunu "aklın dilinin beri tarafı"nı keşfetmek olarak koyar. Derrida *Cogito and The History of Madness*'da Foucault'nun projesinin imkânsızlığının altını kalınca çizer.[12] Derrida bu eleştiri ile sınırlı kalmaz. Yapıbozumun temel stratejilerinden biri olarak da görebileceğimiz, akla içerden muhalefet etmeyi önerir. Foucault, Blanchot'dan aldığı, "dışarı" düşüncesini/arayışını nihayete erdirdiğini iddia etmez fakat gene de onun argümanında önemli bir nokta vardır. Modernitenin, rasyonel söylemin özdeşlik ve aynının ebedi dönüşü, onaylanışı üzerine kurulu mantığının dışında, onu hezimete uğratabilecek bir başka mantık arayışının imkânını sorgulamak. Bu imkân Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de ifade ettiği biçimde edebiyat ve delilik arasındaki yakın ilişki ve iletişimde temellenir.[13]

Edebiyat ve delilik arasındaki yakınlığın vurgulandığı örnek, gene *Kelimeler ve Şeyler*'de, *Don Quijote*'dir. Foucault'ya göre Don Quijote "Rönesans dünyasının negatifini temsil etmektedir."[14] Kelimeler ve şeyler arasın-

[11] Jürgen Habermas, *Postmodernizm* içinde, İstanbul 1994, s. 41.

[12] Michel Foucault ve Jacques Derrida arasındaki bu şiddetli tartışmanın ayrıntılı bir analizi için bkz. Roy Bayne *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, Ankara 2009, özellikle ss. 79-132.

[13] Bu ve devamındaki paragraf daha önce Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'nde Haziran 2013 tarihinde yayınlanmış olan "Delilik ve Eser Yokluğu: Bir Sınır Durum Olarak Delilik" çalışmamızdan kısmi değişikliklerle alıntılanmıştır.

[14] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, Ankara 1994, s. 85.

daki karşılıklı ilişki yakınlık ve benzerlik üzerinden değil ama kelimelerin şeylerin düzeni tesis ettiği bir temsil üzerinden kurulur. Don Quijote'nin "benzerliğin bütün işaretleri önünde mola veren özenli bir hacı" olarak maceraları bir sınır deneyimi olarak açığa çıkar.[15] Don Quijote gösterge ve gösterilen arasındaki kopukluğu gidermek, ilişkiyi yeniden inşa etmek ister. Bu isteği modern edebiyat için de söylenebilir. Katedral Heyeti Üyesi'nin tanımıyla *Don Quijote* "komik bir mensur epiktir". Komedi ve dolayısıyla kahkaha ciddiyeti tehdit eder, onun özgüvenini sarsar. Bu anlamda *Don Quijote* "geleneğe ve otoriteye başkaldırı" anlamına gelir.[16] Don Quijote ardına düştüğü kelimeler ve şeyler arsındaki benzerliği yeniden tesis etme arayışı başarılı olmaz ama edebiyatta özgün bir yer açar: roman. Kelimeler ve şeyler arasındaki benzerlik bağının çözüldüğü ve yeni bir temsil ilişkisinin açığa çıktığı Rönesans edebî türleri "tanımlamış ve sınıflandırmıştır. Neoklasik dönemde bu tanım ve sınıflandırmalar kurallaştırılmaya" çalışılmıştır.[17] Don Quijote bu sınıflandırmadan kaçar. Don Quijote romanın ilk örneğidir, roman on dokuzuncu yüzyıla kadar edebî bir tür olarak algılanmaz. Bunun nedeni ise farklı türleri iç içe geçiren bir yapısı olması dolayısıyladır. Bu bağlamda, Don Quijote'nin başarısız girişimi bir hayal kırıklığına değil, başka bir dil olanağının, söylemin dışına çıkmanın olanağını işaret ettiği söylenebilir.

Thomas Pynchon, bu anlamda, modernizm ve postmodernizm tartışmasının özgün bir ufku, belki de kaçış ve çıkış noktası olarak beliren edebiyata ve özellikle postmodern edebiyatın kült örneklerinden biri olarak karşımıza çıkar. Amacımız Pynchon'ın yazma deneyimine odaklanmaktır. Fakat burada Pynchon'ı bütünsel bir analiz etrafında serimleme veya onu postmodern edebiyat içerisinde konumlandırma ya da postmodern edebiyatın genel bir çerçevesini sunmak iddiasında değiliz. İlk olarak postmodern edebiyatın temel kavrayışlarına kısa bir giriş yapılarak, ardından Pynchon'ın temel problemlerinden biri olan paranoya yaklaşımına Pynchon'ın *Gravity's Rainbow* ve bazı öyküleri ekseninde bir değerlendirme sunmaya çalışacağız.[18]

POSTMODERN/-İST/-İZM(LER) MUAMMASI –GERÇEĞİ ARARKEN PARÇALANMAYI GÖZE ALMAK[19]

Postmodern/-ist/-izm terim(ler)i *muammalı* bir anlam aralığına sahiptir. Muammanın karmaşık yapısı postmodern/-ist/-izm'in genel olarak, ne ka-

[15] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, Ankara 1994, s. 83.
[16] Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, İstanbul 2013, s. 56.
[17] Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, İstanbul 2013, s. 29.
[18] "Nearer, my couch, to thee", "Low-Lands" ve "Entropy".
[19] Ece Ayhan, "Yort Savul", İstanbul, 2015, s. 119.

dar genelleştirilebilirse tabii, "anlam muamması" üzerine temelleniyor olmasında belirginleşir.[20] Kuşkusuz bu muamma nitelemesi terim hakkında erken bir değer atfına göndermede bulunmuyor. Postmodern/-ist/-izm bir tarihsel döneme mi, sanatsal ve edebî bir akıma mı yoksa düşünsel ve felsefi bir yönelime mi (ya da hepsine mi?) işaret ettiği konusunda belirginleşen bir "adlandırma" muamması. Bu bağlamda ilk elden öne çıkan terimin öneki olan POST, terimin modern olanla ilişkisi sorununa, zamansallık vurgusuyla hem "sonralık" hem de gene zamansal fakat apokaliptik *son*ralık?, bir cevap veriyor gibi durur.[21] Bu yanıt beraberinde başka bir soruyu gerekser: nedir o halde modernizm?[22] Abel Jeanniere "Modernite Nedir?" makalesinde moderniteyi bilimsel (evrensel doğa yasaları), siyasal (demokratik rasyonalite), kültürel (Aydınlanma, düşüncenin laikleşmesi) ve endüstriyel (makineleşme) devrimin bir sonucu olarak tartışır.[23] Modern, *lat.* modernus, yeni olan anlamına gelir. Bu yeni olandan, onun sonunu ilan

[20] Muamma, edebî anlamıyla, divan edebiyatında bir şeyi başka bir şeyin içerisine gizleyerek ifade etmek anlamına geliyor. Fakat diğer taraftan, sözcük düzeyinde, anlaşılmazlığa, karışıklık ve bilinmezliğe işaret ediyor. Her iki anlamıyla da postmodern/-ist/-izm(ler) adlandırması ve etkinliğinin hem içeriğine hem biçemine hem de alımlanışına dair problemleri karşılıyor olması sebebiyle uygun görünüyor. Muamma kinaye/metonimi ile karıştırılmamalıdır. Burada da örtük olan ima yoluyla dile getirilen bir giz söz konusudur, fakat okuru bir hesaba/başka bir mantık arayışına teşvik eden bir giz. Bu giz varlık ve yokluk karşıtlığından ziyade varlığın farklı veçhelerine işaret eder. Augustinus'un "yeri ve göğü yaratmadan önce ne yapıyordu Tanrı" sorusuna bir yanıt kabul edebileceğimiz biçimde İbn Arabi *Fütühat-ül Mekkiye*'nin ilk cildinde Tanrı/Allah "âmâdaydı", hiçbir yerde, la mekân, der. (İbn Arabi'ye dikkatimizi çeken Doç. Dr. Emin Çelebi'ye teşekkür ederim.) Pynchon'ın yapıtları bilimsel kavram ve kuramların yanısıra Talmud, Tarot, Hristiyanlık gibi dinî ve mistik geniş bir söylem üzerine kuruludur. Muamma ile ilişkisi içerisinde anlam arayışında olan insanın "yeryüzünde" muallakta bir varlık olduğu söylenebilir. Bu muallak varoluşun yeryüzünde nihayete ermesinden sonra, en azından bedensel yok oluşun başladığı (Pynchon'ın vurguladığı gibi, kim bilir belki de "ölümden sonraki tinsel varoluş"a inancımızı kuvvetlendiren) "yer altı/mezar" bu muallaklığın/arada kalmışlığın/"limbo" önemli bir teolojik örneğidir.

[21] Apokaliptik (açığa vurmak/örtüsünü açmak/vahiy-tebliğ), çünkü kendi üzerine yıkılma anlamında dramatik/trajik, fakat kaçınılmaz bir son'a işaret eder. Fakat hem de geleceğin ön görülemez ve karar verilemez olan, sürekli ertelenenin gelişini önceleyen/haber veren/mübaşir (müjdeleyen ve mahkeme kapısında (yargı günü) davalı-davacıları yargı makamı huzuruna çağıran) bir sondan söz ediyor olabiliriz burada.

[22] "There is no way out. Lie and wait, lie still and be quiet. Screaming holds across the sky. When it comes, will it come in darkness, or will it bring its own light? Will the light come *before* or *after*?" (Pynchon, 2000: 5). Vurgular metne tarafımdan eklenmiştir. Genel olarak postmodern edebiyatın ve özel olarak Pynchon'un, ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere, dile ilişkin uzlaşımsal kodları askıya alan yazma biçimi dikkate alınarak şöyle çevrilebilir: "Hiçbir çıkış yolu (çözüm) yok. Yat (yalan söyle) ve bekle, kıpırdamadan yat (lie still, yalan söylemeye devam et?) ve sessiz ol. Çığlık yayılıyor gökyüzünde. Geldiğinde, karanlık (esrarengiz, bilinmezlik, cehalet ya da muğlâklık?) olarak mı gelecek, yoksa kendi ışığını mı getirecek. Işık önce mi yoksa sonra mı gelecek?"

[23] *Modernite versus Postmodernite* içinde, İstanbul 2000, ss. 95–107.

ederek, sonra gelen POST-modernizmin yeniliğini nasıl tarif ve tefrik edeceğiz? Christine Brooke-Rose'un ifadesiyle moderner modern, ya da most modern?[24] Lyotard'ın "modern olan sonradan gelendir" çıkarımının haklılık payına mı işaret ediyor bu muamma?[25] Postmodern modern olandan bir kopuşu mu yoksa bir sürekliliği mi simgeliyor? Bu soru kültür sahasında ve özellikle edebiyatta ciddi bir tartışmanın ipuçlarını veriyor. Postmodern edebiyatın yeniliği nedir? Virginia Woolf "The Decay of Essay-Writing" denemesinde eski-yeni, kopuş ve süreklilik arasındaki ilişkinin muğlâklığını açıkça ifade eder:

> Bu çağ kendisini diğerlerinden daha sadık bir biçimde, kurmacanın sıra dışı büyük yapıtlarıyla olmasa da, zeki ve özenli sayısız yapıtla renklendirdi; modası geçmiş zamanların soluk renklerine hayat vermeye gayret etti. Sebatkâr bir biçimde kazma ve kürekle çöp yığınlarının ve yıkıntıların altını üstüne getirdi. Buna karşın, şimdilik, sadece kalem ve mürekkep kullanıyor oluşumuzu takdir edebiliriz. Fakat İngiliz kamuoyu gibi bir canavarı beslemek durumundaysanız, onun bayatlamış damağını yeni tarzlarda gıdıklamayı denersiniz. Eski eşyalara canlı ve zevkli biçimler verilmelidir, zira bizim esasında, bilindik eski biçimlerden herhangi birine uymayacağını söyleyebileceğimiz, yeni bir şeyimiz yok. Dolayısıyla kendimizi hiçbir edebî araçla sınırlamıyoruz, eskiye giderek yeni olmaya çalışıyoruz...[26]

İnsanın trajedilerinden biri ve belki de en önemlisi iletişimin sembolik düzeyde gerçekleşmesidir. Gene de sembol sembolize ettiği şey ile bir benzerlik temelinde kurulur. Fakat gösterge bu benzerlik ilişkisinin tamamen ortadan kalktığı, dil ve dünya arasındaki varsayılan ve benzerlik yoluyla tesis edilmeye çalışılan mütekabiliyeti, örtüşmeyi devre dışı bırakarak tamamen kendi başına dilin evreni içinde hareket eder. Buradaki ilişki artık bir benzerlik değil temsil etrafında kurulur. Anlam bu göstergeler sistemi çerçevesinde kurulurken tersine çevrilen bir ilişkiler ağı yaratır. Kopya ile gerçeklik arasındaki bağıntı epistemoloji ve ontolojinin temel varsayımlarını yeniden şekillendirmekle kalmaz, eş zamanlı olarak ciddi bir siyasal bağlamı öne çıkarır. Kopya ile gerçek arasındaki bu bağıntı, Baudrillard'ın kavramıyla, bu *sembolik değiş-tokuş*, "her şey[in] her şeyle takas edilebilir, her gösterge[nin] potansiyel olarak birbiriyle değiştirilebilir/yer değiş-

[24] Broke-Rose İngilizcedeki karşılaştırma ve üstünlük sıfatları üzerinden moderni tanımlama karmaşasına dikkat çekiyor. Moderner modern, daha modern modern; the most modern ise en yeni olarak çevrilebilir. Alıntılayan Brian McHale, *Postmodernist Fiction*, New York 2004, s. 4.

[25] Jean-François Lyotard, "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap", *Postmodernizm* içinde, İstanbul 1994, s. 53.

[26] Virginia Woolf *Selected Essays* Oxford World's Classics içinde, New York 2009, s. 3.

tirebilir, tersine çevrilebilir (reversible)" olduğuna işaret eder.[27] İdeolojinin klasik Marksist kavranışı "yanlış bilinç" kavramı etrafında temellenir. Fakat sembolik değiş-tokuşun yasaları altında ciddi bir yarılma söz konusudur. Sloterdijk'ın ifadesiyle "ideolojinin istediği biçimde eylemeye veya inanmaya tahrik edilmemizden ziyade, yaptığımızın yanlış olduğunu bilir, fakat gene de yaparız."[28]

Post-modern edebiyatı en iyi tanımlayan belirlemelerden biri bu edebiyatın bir "tükenmişlik edebiyatı" (*the literature of exhaustion*) olduğudur.[29] Post-modern edebiyatın öncülerinden biri olan John Bart'a ait olan deyim edebiyatın ifade olanaklarına ya da biçime ilişkin repertuarına atfetmez tükenmişliği. Nedir öyleyse tükenen? Tükenen ve tükendikçe edebiyatçıyı da tüketen insani deneyimin kendisidir. Bu tükenmişlik fenomenine (ki mantıksal olarak zorunlu olmasa da buna *acedia* eşlik eder) erken bir yanıt Nietzsche'nin fragmanter, Blanchot'nun deyimiyle *l'écriture fragmentaire*, yazma deneyimi örnek gösterilebilir. Nietzsche'nin açtığı bu yol yirminci yüzyılın alacakaranlığında Eleştirel Kuram'ın önemli bir sığınağı olacaktır. Deneyimin tükenmişliğine/parçalanmışlığına bir yanıt olarak parçalı yazı geç bir edebî tür olarak romanın geleneksel, realist, kurgu biçimlerine, tekniklerine, kahramanlarına, temsil mantığına, bizatihi kurgunun kendisine meydan okur.

Parçalı yazı bir re-aksiyon değildir. Reaksiyon Nietzscheci anlamda bir eylem değildir zaten. Nietzsche'nin yaratma eylemi için söylediğini edebî yaratıcılık alanında alacak olursak, yazma (yaratma) eyleminin odağı "yıkma" olmalıdır. Bu düşünce çizgisinin açıkça belirttiği üzere yıkım ilkin yazının kendisinden başlamalı, ona ait konformizmin dayanaklarını elinden almalıdır. Nietzsche'nin projesi sadece konformizmin dayanaklarına değil genel anlamda batı metafiziğinin dayanak/substance fikrinin kendisine yöneldiği gözden kaçırılmamalıdır. Ayrıca son zamanlarda popülerleşen "yaratıcı yazarlık" kavramı/kursları/el kitapları kendi içinde ciddi bir çatışkıyı barındırır: yazmak zaten yaratıcı bir edimdir, yazana (*creator*) bir tanrısallık atfeder, en azından kendi kurgusal (*fictive*) dünyasında. Bu konum yazı/n ve realite arasındaki ilişkiyi öne çıkarır.

Modernist roman bireyin yalnızlığından, bütünlük ve tamamlanmışlık arayışından doğar. Bireyin iç dünyası, çatışmaları ve dış dünya arasındaki gerilimi uzlaştırmaya çabalar. Okuyucu ise kahramanla özdeşleşmek uğruna açılan yolu sonuna kadar katederek bütünlük ve tamamlanmışlık

[27] Alıntılayan Bran Nicol, *The Cambridge Introduction to Postmodern Fiction*, New York 2009, s. 5.
[28] Alıntılayan Bran Nicol, *Postmodern Fiction,* New York 2009, s. 13.
[29] Bran Nicol, *Postmodern Fiction,* New York 2009, s. 15.

yanılsamasına katılır, gerilimin/enerjinin boşaltılmasını hedefler. Okuyucu aktif bir katılımdan ziyade pasif bir izleyici konumundadır. Özdeşleşme yalnızca kahraman ve okur arasında sınırlı değildir. Modernist romanın iddiası kurgunun gerçekliğin bir yansıması olduğudur.[30] Dolayısıyla, postmodernist edebiyat ile modernist edebiyat arasındaki farkın açığa çıktığı yer modern roman tekniğinin reddi, yeni bir tekniğin inşası üzerinde değildir. İlkin kurgusal olanın gerçekliğin bir yansıması olduğu yanılsamasına karşıt olarak kurgunun kendi gerçekliğinin/dünyasının vurgulanmasında, ikinci olarak ise yazarın yapıtın tanrısı olması ayrıcalığını elinden alarak, okurun aktif olarak sürece dâhil olmasında temellenir. Umberto Eco postmodernizmin bir "tarz" değil bir "tavır" olduğunu belirtir.[31] Bu tavrın açığa çıktığı yer *ironi* kavramıdır. Nicol'e göre ironi "söylenenin ifade edilen tarafından (kasten ya da farkında olmadan) yadsındığı veya söylenenin söylendiği belirli bağlamın tersyüz edildiği, dilin edebî olmayan bir kullanımıdır."[32] Dolayısıyla "yeni" bir şey söylemenin koşulu, ya da Foucault'nun aradığı aklın dilinin beri tarafı, eski ile özgün/ironik bir bağlanış ile mümkündür. Burada postmodern edebiyatın kendine has özelliği açığa çıkar: "Postmodernizmi modernizmin devamı veya ondan bir kopuş olarak değil, ama her ikisi olarak düşünmek daha doğrudur. Postmodern sanat kendi üzerine katlanmak (self-reflexive) *ya da* gerçek dünyaya göndermede bulunmaktansa, her ikisini de yerine getirir."[33]

Postmodernist edebiyat kuramcıları (Nicol, McHale, Hutcheon) postmodern edebiyatı tanımlarken Rus Formalist R. Jakobson'un "dominant" kavramı çözümlemelerini etrafında şekillendirirler. Bu bağlamda üç temel özellik karşımıza çıkar:

> "1. Bir metnin statüsünün inşa edilmiş, estetik bir yapıntı olarak kendi üzerine katlanan onaylanışı, 2. Hem anlatıya hem de kurmaca bir "dünya" temsiline yönelik gerçekçi yaklaşımların dolaylı (ya da zaman zaman doğrudan) bir eleştirisi, 3. Okurun dikkatini, okurun metni okurken kendi yorum sürecine, çekme eğilimi."[34]

Birinci ve ikinci özellikler birbiriyle yakın ilişkilidir. Kurmacanın gerçekliğin bir yansıması olduğu temel yaklaşım tarafından belirlenen realist gelenek karşısında postmodern edebiyat kurmacanın bu mütekabiliyet ilişkisini

[30] Shakespeare *Hamlet*'te bu yansıtma ilişkisini şöyle tanımlar: "Doğduğu gün de, bugün de tiyatronun asıl amacı nedir? Dünyaya bir ayna tutmak, çağımızın ne olup ne olmadığını ortaya koymak", İstanbul 2012, s. 77.

[31] Alıntılayan Nicol *Postmodern Fiction,* New York 2009, s. 14.

[32] Nicol *Postmodern Fiction,* New York 2009, s. 13.

[33] Nicol *Postmodern Fiction,* New York 2009, s.16.

[34] Nicol, *Postmodern Fiction,* New York 2009, s.16.

kırılmaya uğratır. Kurmaca kendi gerçeklik dünyası ve algısını yaratır, fakat bu yaratma geleneksel anlamda mimetik bir yaratma, dış/gerçek dünyanın model alındığı bir yaratma/yazma değildir. Burada söz konusu olan paralel/izdüşümsel bir ilişkiden çok sarmal ve iç içe geçmiş bir süreçten ve bu sürecin özgün bir karakteri olarak geçişin yasalarının çok belirgin olmadığı bir ilişkidir. Kuşkusuz burada söz konusu olan gerçeklikle olan ilişkinin tümden ilga edilmesi, yok sayılması değildir. Böylesi bir tavır zaten mümkün de değildir. O halde nedir burada açığa çıkan? Gerçeklik ve kurmaca arasındaki ilişkinin bu yeni zemini geleneksel batı metafiziğinin mantığını hezimete uğratarak genel olarak sanat ve özel olarak da edebiyatın bu mantığı/dili dinamitlemek için oyuna dâhil edilmesidir.

Gerçeklik ve yapıt arasındaki ilişkinin sarsılması, yazar ve okur arasındaki ilişkiyi de başkalaştırır. Modernist yapıt, ironik bir biçimde, bilim öncesi kapalı evren tasavvuru doğrultusunda yol alır. Yol alırken de olumsallıkların, bakış açılarının ve yorumun imkânını geçit vermeyerek zorunluluğun yasaları çerçevesini tahkim eder. Çehov'un meşhur "bir hikâyede duvara asılı bir tüfek varsa, mutlaka patlar" deyişi, modernist kurmacanın kapalı evreninin zorunluluk ve nedenselliğin yasaları tarafından sıkıca kuşatıldığının önemli bir ifadesi. Buna karşın postmodern kurmaca kapalı, tamamlanmış, zorunluluk ve nedensellik yasalarıyla sıkıca dokunmuş yapıt karşısında olumsallığı, yorumu, tamamlanmamışlığı ile açık metini çıkarır. Modernist kurmaca okuru yazarın kurduğu bilmeceyi takip ederek, sonunda bir çözüme ulaştırması beklentisi içerisinde yerine çivilerken, postmodernist kurmaca okurun kendisini de bilmeceye dâhil ederek onu sürekli diken üstünde tutar, kurmacanın aktif bir parçası haline getirir.[35]

THOMAS PYNCHON

Thomas Pynchon'ın postmodern edebiyatla olan ilişkisi genellikle Joyce'un modern edebiyatla olan ilişkisi üzerinden konumlandırılır. Bu konumlandırma Pynchon'ı postmodern edebiyatın paradigmatik örneği olarak işaret

[35] Burada *énigme* (bilmece/muamma) üzerinden postmodernizmin tanımlanmasına ilişkin daha önce sözünü ettiğimiz muammalı belirlenimin postmodern metnin temel bir özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan Levinas'ın muammaya yaklaşımı önemli bir ufuk sunuyor: "'Muamma' olduğu haliyle görüngüsel (*fenomenal*) olmayan aşkınlığın, görüngüsellik içinde görünme ve böylece, onlar arasında onlar tarafından yakalanmaksızın kendi izini bırakmak suretiyle fenomenler arasında anlam (*signification*) ya da anlamlılık (*significance*) boyutunu açma tarzıdır. Bundan ötürü muamma, adeta şimdiyi senkronize etme ve böylece görüngüselliği görünür kılma ya da göz önüne serme çabasını sürdüren felsefi söylemde, bir ikiye katlanma halinde olduğu gibi yeniden işin içine girer. Görünür olanın birçok evreye ayrılması (*déphasage*) olarak muamma, aşkınlığın mutlak ayrılığını, radikal namevcudiyetini fenomenler arasında bırakılmış izde korumaya olanak tanıyan 'bu kendini göstermeden gösterme tarzıdır'" Calin ve Sebbah *Levinas Sözlüğü*, İstanbul 2011, s. 96.

eder. Pynchon'ın yazar kimliği bağlamında sürdürdüğü münzevi yaşantısı, kamusal bir figür olmayı reddedişi ile ters orantılı bir biçimde metinleri hem edebî kamusal alanda hem de akademik bir çalışma alanı olarak "popülerlik" kazanmaya devam ediyor. Bu popülerlik ile anlaşılırlık arasındaki ilişkinin çakıştığını söylemek ise, Pynchon'ın yıldırıcı metinleri dikkate alındığında, mümkün görünmüyor.

Pynchon'ın popülerliğinin doruk noktasını 1973 yılında yayımlanan ve 1974 yılında National Book Award'ı alan *Gravity's Rainbow* kitabı oluşturur. Kitap İkinci Dünya Savaşı'nın ekseninde şekillenmiş bir tarihsel anlatı olarak görülebilir. Fakat bu görüş ciddi anlamda problemlidir ya da daha doğru bir ifadeyle Pynchon'ın metni bu görüşe şiddetle meydan okur. Yirminci yüzyılın ilk yarısı iki büyük dünya savaşı ile altüst olurken çağa damgasını vuran felaketler modernizmin ve Aydınlanmacı geleneğin temel argümanlarını, ilerleme ve akla duyulan koşulsuz özgüveni yerinden etmiştir. Felaketin temel karakteristiği savaşın, daha önce tarihte örneği görülmemiş bir biçimde, dünya ölçeğinde gerçekleşmesidir. Bunu mümkün kılan ise bilim ve teknolojinin suç ortaklığıdır.

Tarihin seyri Aydınlanmacı ilerleme idealinin öngördüğü, Kant'ta açık bir ifadesini bulan, savaş durumuna dahi sınır çizen anayasal yurttaşlık temeline dayalı cumhuriyetçi bir yapılanmaya gidişi, "ebedi barış"ı imkânsız kılmıştır. Dünya ölçekli savaş olgusu bir zamanlar söz konusu olan kahramanlık, *heroism* söylemini geçersiz kılar, çünkü modern savaş bireysel kahramanlık hikâyelerinin yazılabileceği destansı yapısını kaybetmiş *hero*'nun yerini hesaplanabilir ve kontrol edilebilir *one* ve *zero*'nun öngörülebilir aritmetiği almıştır. Tarihsel olay ve kişilerin parodi olarak sunumu tarihsel olanın, deneyimin, değersizleştirilmesi değil, bilakis "tarih ve kurmaca arasındaki epistemolojik ve ontolojik ilişkilerin metakurmacasal [*metafictional*] yeniden düşünme aracılığıyla politikleştirilmesi[dir]."[36]

Tarihsel anlamda kahraman ve kahramanlığın ortadan kayboluşu edebî anlatının sınırlarında kahramana biçilen konumun sarsılmasını da birlikte getirir. Pynchon'ın metinleri ve özellikle de *Gravity's Rainbow* bu sarsılmanın özgün bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Romanın yapısını biçimlendiren sadece yüzlerce kahramanın ortaya serilmesi değildir, fakat farklı zaman ve mekân kesitleri arasındaki sıçramalar ve süreksizlikler üzerinden kurulan ilişkiler modern okurun anlatının kahramanını yalnızlığında ele geçirebilme kurnazlığını elinden alır. Pynchon'ın kahramanları okuyucuya yolunu bulması için kırıntılar bırakmak, ona ipuçları vererek geçici rahatlamalar ve iz sürmeye devam etmesi için küçük motivasyonlar vermek yerine bu kahramanlar enflasyonu ve uzamsal-zamansal kırılmalar sarmalında

[36] Linda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, New York 2003, s. 121.

kahramanlar arasındaki iletişimin olanağını da ortadan kaldırır. Bu bağlamda Pynchon'ın metinleri bir iletişim yoksunluğunun ifadesidir. Anlaşılır konuşmanın yokluğunda evreni saran yalnızca mekanik bir gürültüdür. Gürültünün yasaları hâkim hale geldiğinde ise anlamlı konuşmanın iletilebilirliği imkânı da kalmaz, her ses bu total gürültünün kaosunda kaybolur. Bu iletişim kaybı insanlar arasındaki ilişkinin dokusunu da tahrip eder. Tinsel ve tensel olan elektrik akımının gerilim ve deşarj olması gibi fiziksel bir uyarıcı ve doyuma indirgenir. Gene de dikkate alınması gereken önemli bir nokta Pynchon'ın yapıtlarını yalnızca bir durum tespiti, muhafazakâr bir reaksiyon ya da kötümser bir dünya görüşü etrafında kurmuş olmadığıdır. Bilakis, Pynchon bu iletişim yoksunluğu, çıkış ve kaçış eksenlerinin imkânsızlığı karşısında termodinamiğin ikinci yasasına, entropi/enerjinin tersinmezliği ilkesine rağmen bir alternatif iletişim düzlemi, bir *counterforce* arayışının işaretlerini verir. Nitekim mutlak sıfır noktasında gidişin bir simgesi olarak *Gravity's Rainbow* kendi içindeki çok katlılıkta hem ölümü hem de yaşamı simgeler.

Pynchon'ın metinlerini klasik anlatının ölçütleriyle (olay, olay örgüsü, uzam-zaman, karakter, anlatıcının bakış açısı) çözümlemek mümkünse bile sonuç verici değildir. Postmodern metin bütün parçalılığı, olumsallığı, tamamlanmamışlığı ve açıklığı ile okuyucuyu aktif bir katılımcı olarak oyunun içine çeker. Kuşkusuz bu dâhil oluş öyle ilk elden, hemen, gerçekleşebilen bir katılım değildir. Burada sözü edilen bu metinlerin yalnızca profesyonel, akademik ilgiye açık oldukları değil. Tersine bu akademik koşullanmışlıkların ve kalıpların dışına çıkabilen "amatör" bir okumadır gerekli olan.[37] Bu amatör okumanın karşısında Pynchon'ın çıkardığı bir güçlük ise okurun amatörlüğünü insani iletişimin temeli olan sembolik düzeyin neredeyse bütün alanlarına yayılmasını beklemesidir. Bunun nedeni, Pynchon'ın metinlerinin dil, din, mitos, bilim, tarih, siyaset ve mistisizm gibi alanlara beklenmedik anlarda açılan bir iç içelik oluşturmasından kaynaklanır. McHale, Pynchon'ın özellikle *Gravity's Rainbow*'da "artık modernizmin kısıtlamalarıyla sınırlı olmadığını" ileri sürer ve onun "özgür bir biçimde dünyaların çoğulluğunun, dünyalar arasındaki sınırların ihlalinin, sanatsal olanaklarından faydalandığını" ifade eder.[38]

YARATICI *PARONIA*

Gravity's Rainbow (1973) Pynchon'ın ilk iki metniyle, *V* (1963) ve *Crying Lot of 49* (1966) bir süreklilik içerir, bir üçlemenin sonuncusu olarak kar-

[37] Richard Poirier, "The Importance of Thomas Pynchon", Bloom's Modern Critical Views *Thomas Pynchon* içinde, Philedelphia 2003, s. 43-46.
[38] Brian McHale, *Postmodernist Fiction*, New York 2004, s. 25.

şımıza çıkar. Burada sürekliliği sağlayan şey ise bir düğümün çözülmesi olarak değil, bilakis düğümün katmanlarının belirgin bir biçimde ortaya çıkmasıdır. Bu düğümün en önemli bileşeni ya da düğümün bizatihi kendisi, gerçekliğin komplosu karşısında alınan paranoyak tavırdır: "Bu bir düğümün çözülüşü değil, fakat tedrici bir *düğümleniştir*."[39] "Low-Lands" ve "Entropy" öyküleri bu üçlemenin, düğümün başladığı yer olarak işaretlenebilir. Fakat bu iki öykünün izini sürmeden önce, Pynchon için, paranoyadan ne anlaşılması, ya da anlaşılmaması gerektiği üzerine biraz durmak gerekir.

Paranoya (*παράνοια*) etimolojik olarak Grekçe iki sözcüğün bir araya gelmesinden oluşur: *παρά* öte ve *νους* akıl, aklın ötesi/dışı.[40] Bu anlamda Foucault'nun aradığı aklın dilinin beri tarafı için yaratıcı paranoyanın bir giriş kapısı olduğu söylenebilir. Bu etimolojik analiz önemlidir, çünkü Pynchon'ın kavrayışını paranoyanın klinik kavranışından keskin bir biçimde ayrıştırır ve anlamını belirgin kılar. Paranoya akıl hastalığının bir biçimi olarak değil, bilakis aklın ayırt edici ediminin, düşünmenin, eleştirel ve şüpheci bir ufka doğru çekilmesi, içinde bulunduğu akametten, eylemsizlik (*inertia*) durumundan çıkarılması çabasıdır. Burada paranoyanın bir diğer kavrayıştan, bu dünyanın reddi ve öbür dünyanın yasalarını katı bir biçimde uygulayan Püritenizmin paranoyasından da ayırt edilmesi gerekir: "ve ışık her ne kadar eskisi gibi parlaksa da aydınlatmaya daha az kabiliyetlidir... bu görünür olanın ardında başka düzenler arayan Püriten bir refleksdir, paranoya olarak da bilinir."[41] Pynchon'ın paranoyası ise görünür/*visible* olana odaklanır, fakat aynı zamanda onun duyulur/*audible* olanla karmaşık ilişkisi içerisinde. Bu ilişki yaşam ve ölüm, iletişim ve sessizlik arasındaki karşıtlıkta temellenir. Bu karşıtlığın anlamını yitireceği bir diyalektik ilişkinin arayışı gündeme gelir: arayüz/*interface*.

Romanın ilk cümlesi, *Gökyüzünden bir çığlık geliyor,*[42] iki anlamda okunabilir. İlkin, çığlığın gökyüzünden gelmesi sebebiyle, tekniğin olanaklarıyla yıkım gücü sınırsızlaşmış savaşın büyülediği, mekanikleştirdiği, iletişimden yoksun kalmış ve tinselliğini yitirmiş kitlelere Tanrısal bir uyarı, uyandırma ve harekete geçirme olarak okunabilir. İkinci olarak, sözünü ettiğimiz *visible-audible* ilişkisi içerisinde, gene gökyüzünden, fakat bu kez insan yapımı, bir roketin sebep olduğu mutlak sıfır noktasına varış olarak okunabilir. Çünkü roket sesten hızlıdır ve ancak patlama anında, bu sesi işitecek bir canlı kalmadığında bir ses verir: "Artık çok geç."[43]

[39] Thomas Pynchon, *Gravitiy's Rainbow*, New York 2000, s. 3.
[40] Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, New York 1996.
[41] Pynchon,*Gravitiy's Rainbow*, New York 2000, s. 141.
[42] Pynchon, *Gravity's Rainbow,* New York 2000, s. 3.
[43] Pynchon, *Gravity's Rainbow,* New York 2000, s. 3.

Pynchon'ın, her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu bir komplonun tehdit olarak kahramana/kişiye/yazara/okura yöneldiği yerde ortaya çıkan, paranoyası klinik bir paranoya olmaktan ziyade düşünme ve eylemeye yeni bir ufuk çizme, bir uyarma ve uyandırma deneyimi olarak karşımıza çıkar. Fakat bu uyarma ve uyandırma ne Tanrıdan ne de tanrısal yazardan bir buyruk olarak gelir; metin ve okur arasındaki diyalektikte temellenir. Buradaki ilişkiyi iyi takip etmek gerekir, çünkü bu ilişki eylemin düşünceyle, düşüncenin de dille olan özgün bağıntısı üzerinden sıkıca dokunmuştur. Bu üçlü ilişki Heidegger'in *Hümanizm Üzerine*'de ortaya koyduğu düşünümle ciddi bir biçimde çakışır. Heidegger'e göre

> Eylemenin özü hakkında hiç de yeterince kafa yorduğumuz söylenemez. Eylemek sadece bir etkinin etkilemesi olarak bilinegelir. Gerçekliği de, sağladığı faydayla ölçülür. Oysa eylemenin özü, yerine getirmektir. Yerine getirmek, bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmek, tamamlamak, süreç anlamına gelir... Düşünme bir etkide bulunduğunda ya da uygulamaya konduğunda eylem haline gelmez. Düşünme düşünürken eyler.[44]

> Dilin her tarafta ve hızlı bir şekilde fakirleşmesi, gıdasını sadece dilin tüm kullanımındaki estetik ve ahlaki sorumluluktan almaz. Bu, insanın özünün tehlikede olmasından ileri gelir. Yalnızca titiz bir dil kullanımı henüz bu özlü tehlikeden uzaklaştığımızı kanıtlamaz. Hatta böyle bir kullanım bize daha çok, henüz tehlikeyi görmediğimizi ve göremediğimizi gösterebilir, çünkü kendimizi onun bakışına daha hiç koymadık bile.[45]

Özel olarak Pynchon'ın ve genel olarak da postmodern kurmacanın bu okuması hem yaratıcı paranoyanın derinliğine işaret eder hem de kurmacanın kendi gerçekliği zemininde sadece bir ayna olma/yansıtma isteğinin karşısında yazar, kahraman, okuyucuyu ve düşünmeye, eylemeye ve dile çağırır. Çünkü paranoyaklar "paranoyak oldukları için paranoyak değildirler, fakat onlar, bu ahmaklar, kendilerini bile isteye paranoyak durumların içine atıp durdukları için paranoyaktırlar."[46]

Paranoya bir düzene öykünme olarak görülebilir. Fakat bu düzen arayışı öncelikle kaosa geri çekilmekle mümkündür. Paranoya modern neden-etki ilişkisi üzerinden lineer olarak ilerlemez. Gerçeklik *tersine çevrilebilir* değildir, fakat yaratıcı paranoya bize bir tersine çevirme önermez zaten. Yaratıcı paranoyanın ufkunda mümkün dünyaların çeşitli biçimlerde inşa-

[44] Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, Ankara 2013, s. 5.
[45] Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, Ankara 2013, s. 10.
[46] Pynchon, *Gravitiy's Rainbow*, New York 2000, s. 349.

sı, yeni başlangıçların imkân arayışı temellenir. Yaratıcı paranoya dünyayı açık bir yapıt olarak yorumlar. Asıl problem onun kodlarını deşifre edip olumsallığın manipüle edilmesi değildir. Deneyimin beklenmedik olana, yeni başlangıçlara açılma imkânını takip eder yaratıcı paranoya. Yaratıcı paranoyayı Pavlovcu şartlı refleks ve organik kimya karşısında daha açık bir biçimde kavrayabiliriz. Şartlı refleks neden ve etki zinciri üzerinden bir organizmada uyarıcı yokluğunda bile davranışın ortaya konmasını sağlar, onu kontrol eder. Organik kimya ise molekülleri dahi manipüle eder, doğanın tasarrufuna meydan okur.

Başta yaptığımız tespite geri dönecek olursak yirminci yüzyıl insanı muallakta bir varlıktır. Bu muallakta varoluş, *limbo*, çoktan ölmüş olmak fakat kurtuluşa da henüz ermemiş olmak arasında sıkışmış ruhların kaygı ve korkulu bekleyişine işaret eder. Pynchon'ın romanları bu muallakta varoluşun ifadesidirler. Bununla Pynchon'ın romanlarının klasik anlamda bir tarihsel roman olduğu hatasına düşmemek gerekir. Batının yüzeye vuran yeraltının dehşet fantezilerinin kaotik ortamında yiten anlamın arayışıdır Pynchon'ın romanları. Bu arayış klasik temsil epistemoloji-ontolojisinden yola çıkmaz, zira burada sembol ile sembolize edilen arasında kapatılmaz bir uçurum açılmıştır. Paranoya bu bağlamda anlam arayışının hem şeyler arasında hükümsüz kılınmış ilişkinin hem de insani iletişimin yeniden tesis edilmesinde ayrıcalıklı bir konum edinir. Pynchon'ın *V*'de Wittgenstein'a yaptığı gönderme bunu daha açık bir biçimde ortaya koyar:

> Eğer dünya olduğu gibi olan şey ise
> Herhangi bir tür romantizmin
> Peşine düşmek için
> Tamamen cesaret kıran bir dayanaktır bu[47]

Adından da anlaşılacağı üzere Low-Lands Pynchon'ın yeraltı takıntısının belirdiği ilk örnek olarak görülebilir.[48] Yer altı, gizli patikalar ve tünelleri kör noktaya ulaşana kadar takip eder Pynchon. Bu apokaliptik görüş yalnızca bir felaketi işaretlemez, fakat aynı zamanda bir çıkış yolunun olup olmadığı sorusunu da gündeme getirir. Entropy öyküsü ise bu çıkış/kurtuluş arayışının ufkunda negatif bir tavır sergiler. Öykü H. Miller'ın *Yengeç Dönencesi*'nden "There is no escape" alıntısıyla başlar. Öyküde Descartes ve Nietzsche arasındaki uzlaşmaz paralellik öne çıkan izleklerden biridir: "Orta yaşın tükenmekte olan sonbaharında, o zamana dek öğrenmiş olduğu her şeyin radikal bir yeniden değerlendirilmesine zorlanmıştı..."[49]

[47] Thomas Pynchon, *V*, New York 1998, s. 269.

[48] Thomas Pynchon, "Low Lands", *Slow Learner* içinde, Boston 1984.

[49] Thomas Pynchon, "Entropy", *Slow Learner* içinde, Boston 1984, özgün metinde sayfa numaraları belirtilmemiş.

Descartes modern bilim ve dünya görüşünün yolunu açarken, Nietzsche gelmekte olan nihilizmi haber verir. Descartes yeni bir bina inşa etmek isterken, Nietzsche temellere dinamit koyar. Kuşkusuz bu anlamda Pynchon, Nietzsche'ye daha yakındır, fakat dinamiti koyan kendisi değil çağın kendisidir. Nihilizm gelmekte olan bir tehdit değil, olgusal bir gerçekliktir artık, ya da gerçekliği bir felaket fantezisine çeviren bir simyacı. Entropi enformasyon kuramına uygulandığında açığa çıkan entelektüel bir eylemsizlik, düşüncelerin iletilemediği bir kaotik gerilimdir.

Pynchon'ın erken dönem metinlerinde karşımıza çıkan izlekler sonraki metinlerinde yeniden gündeme gelirler: teknoloji-bilim eleştirisi, tinselliğin kayboluşu, iletişimsizlik... Bu devamlılık bir kötümserlikle belirlenir, fakat gene de Pynchon bir çıkış/kurtuluş (*redemption*) arayışına hep açık kapı bırakır: *Gravity's Rainbow*'da ifade ettiği gibi "Söz konusu her Onlar karşısında, bir Biz olması gerekir..."[50] Yaratıcı paranoya bunu gerektirir. Bir karşı hareketin imkânı daima ufuktadır. Teknolojinin gündelik hayatımıza sızmış uç örneklerinden biri olan uzaktan kumanda içinde yaşadığımız yanılsamayı özgün bir biçimde ifade eder. Gerçeklik, Pynchon'ın *Gravity's Rainbow*'da açıkça belirttiği gibi, *tersine çevrilemez* olandır, fakat uzaktan kumanda bizi *kontrol etme, geri alma, yavaşlatma, hızlandırma ve zamanı tekrar etme –hattâ ondan kaçabileceğimizi tahayyül etme* yanılsamasına sevk eder.[51] Pynchon'ın çıkış/kurtuluş arayışı politik bir tasarım etrafında değil, fakat alternatif iletişim imkânlarının arayışında temellenir. Yapılacak iş belki de Benjamin'in de peşine düştüğü "kötümserliği örgütlemek" arayışında kendini açığa vurabilir. Bu bağlamda son sözü gene Pynchon'a bırakacak olursak:

> Rahatlamaya ihtiyacın varsa, tam yanında oturan kişiye dokunmak için vakit var, ya da soğuk bacak arana uzanmak için...[52]

Kaynakça

Arendt, Hannah (1966) *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace & World Inc.

Arendt, Hannah (1998) *The Human Condition*, Chicago: Second Edition. Edited by Introduction by Margret Canovan. Chicago: The University Press of Chicago.

Ayhan, Ece (2015) "Yort Savul", *Bütün Yort Savul'lar Bütün Şiirleri* 12. Basım. İstanbul: YKY

Bayne, Roy (2009) *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, Çeviren: İsmail Yılmaz. Ankara: BilgeSu.

[50] Thomas Pynchon, *Gravitiy's Rainbow*, New York 2000, s. 480.

[51] Thomas Pynchon, "The Deadly Sins/Sloth; Nearer my Couch, to Thee", The New York Times Book Review, New York 1993.

[52] Thomas Pynchon, *Gravitiy's Rainbow*, New York 2000, s. 902.

Calin Radolphe ve François David Sebbah (2011) *Levinas Sözlüğü*, Çeviren: Murat Erşen. İstanbul: Say Yayınları.

Foucault, Michel (1994) *Kelimeler ve Şeyler*, Çeviren: M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.

Habermas, Jürgen (1994) "Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje", *Postmodernizm* içinde, Derleyen ve Sunan: Necmi Zeka, Çeviren: Gülengül Naliş. 2. Baskı. İstanbul: Kıyı Yayınları, ss. 31–44.

Heidegger, Martin (1968) *What is Called Thinking?* Çevirenler: Fred D. Wieck ve J. Glenn Gray. New York: Harper & Row Publishers.

Heidegger, Martin (2013) *Hümanizm Üzerine*, Çeviren: Yusuf Örnek. Ankara: TFK.

İbn Arabi, Muhyiddin (2013) *Fütühhat-ül Mekkiye* I. 4. Baskı. Çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Jay, Martin (1989) *Diyalektik İmgelem*, Çeviren: Ünsal Oskay. İstanbul: Ara Yayıncılık.

Jeanniere, Abel (2000) "Modernite Nedir?" *Modernite* versus *Postmodernite* içinde, Ed. Mehmet Küçük. Çeviren: Nilgün Tutal. İstanbul 2000, ss. 95–107.

Kartal, Ümit (2013) "Delilik ve Eser Yokluğu: Bir Sınır Durum Olarak Delilik", Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 1, S. 1, ss. 45–54.

Liddell, Henry George, Robert Scott (1996) *A Greek-English Lexicon*, New York: Harper & Brothers.

Lyotard, Jean-François (1994) "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap", *Postmodernizm* içinde, Derleyen ve Sunan: Necmi Zeka, Çeviren: Dumrul Sabuncuoğlu. 2. Baskı. İstanbul: Kıyı Yayınları, ss. 45–58.

McHale, Brian (2004) *Postmodernist Fiction*, New York: Routledge.

McLuhan M. ve Quentin Fiore (2001) *The Medium is the Massage*, California, Ginko Press Inc.

Nicol, Bran (2009) *The Cambridge Introduction to Postmodern Fiction*, New York: Cambridge University Press.

Parla, Jale (2013) *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. 13. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Poirier, Richard (2003) "The Importance of Thomas Pynchon", Bloom's Modern Critical Views *Thomas Pynchon* içinde, Philedelphia: Chelsea House Publishers, ss. 43–56.

Pynchon, Thomas (1984) "Entropy", *Slow Learner* içinde, Boston: Back Bay Books.

Pynchon, Thomas (1984) "Low Lands", *Slow Learner* içinde, Boston: Back Bay Books.

Pynchon, Thomas (1993) "The Deadly Sins/Sloth; Nearer my Couch, to Thee", The New York Times Book Review, New York.

Pynchon, Thomas (1998) *V*, New York: Vintage.

Pynchon, Thomas (2000) *Gravitiy's Rainbow*, New York: Vintage.

Shakespeare, William (2012) *Hamlet*, Çeviren: Sebahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tönnies, F. (2002) *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, ed. C. F. Loomis, New York: Dover Publications.

Witte, Bernd (2002) *Walter Benjamin*, Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY.

Woolf, Virginia (2009) *Selected Essays* Oxford World's Classics içinde, New York: Penguin.

DOĞUBATI

Yayın Listesi

FELSEFE

Defterler 1914-1916 *Ludwig Wittgenstein*

Nazar *Özgür Taburoğlu*

Batı Felsefesi Tarihi *Nigel Tubbs*

Bilgenin Sarsılmazlığı *Senaca*

Hoşgörü & Ruhun Dinginliği Üzerine *Seneca*

Nietzsche Edebiyat Olarak Hayat *Alexander Nehamas*

Francis Hutcheson ve Ahlâk Duyusu Teorisi *Kemal Bakır*

Ölümü Küçümseme *Cicero*

Freudculuk Eleştirel Bir Bakış *V. N. Voloşinov*

Minerva ve Bigelik *Alain*

Mutlu Olma Sanatı *Alain*

Hint Felsefesinin Temelleri *Korhan Kaya*

Michel Foucault'ta İktidar ve Direnme Odakları *Ali Akay*

Tekil Düşünce *Ali Akay*

Günah ve İtiraf *Mehmet Aydın*

Çağdaş Yorumbilim Kuramları *Osman Bilen*

Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi *Uluğ Nutku*

Varoluş ve Tarihsellik *Uluğ Nutku*

İnsan Felsefesi *Takiyettin Mengüşoğlu*

Felsefe'ye Giriş *Takiyettin Mengüşoğlu*

Kant ve Scheler'de İnsan Problemi *Takiyettin Mengüşoğlu*

Yöntem Üzerine Konuşma *René Descartes*

Estetik Anlayış *Moritz Geiger*

Kâmûs-ı Felsefe *Rıza Tevfik*

Ahlâk *Hilmi Ziya Ülken*

Bilgi ve Değer *Hilmi Ziya Ülken*

İslâm Felsefesi *Hilmi Ziya Ülken*

İslâm Düşüncesi *Hilmi Ziya Ülken*

Varlık ve Oluş *Hilmi Ziya Ülken*

Eğitim Felsefesi *Hilmi Ziya Ülken*

Böyle Dedi Zerdüşt *Friedrich Nietzsche*

Bahtin ve Çevresi *Craig Brandist*

Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri *Editör: Yavuz Kılıç*

Avrupa Düşüncesinin Serüveni *Jacqueline Russ*

Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar *Jean Hyppolite*

Estetik'in Kısa Tarihi *Hakkı Hünler*

Gilles Deleuze *Claire Colebrook*

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk *Søren Kierkegaard*

Yeni Bilim *Giambattista Vico*

Plotinos ya da Bakışın Saflığı *Pierre Hadot*

Wittgenstein ve Dilin Sınırları *Pierre Hadot*

Ludwig Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe *Ali Utku*

Kant'ın Felsefesi *Heinz Heimsoeth*

Felsefenin Temel Disiplinleri *Heinz Heimsoeth*

Tarih Tasarımı *R. G. Collingwood*

Speculum Mentis ya da Bilginin Haritası *R.G. Collingwood*

Tarih Felsefesi *Haz. Doğan Özlem - G. Ateşoğlu*

Alman İdealizmi -I Fichte *Haz. E. Kılıçarslan - G. Ateşoğlu*

Alman İdealizmi-II Hegel *Haz. G. Ateşoğlu*

Aydınların İhaneti *Julien Benda*

Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı *Henri Bergson*

Fransız Aydınlanma Felsefesi *Oskar Ewald*

Tarih Felsefesinin Problemleri *Georg Simmel*

Oyunun Ontolojisi *Yücel Dursun*

SOSYOLOJİ

Çağdaş Alman Sosyolojisi *Raymond Aron*

Sosyolojiye Giriş Dersleri *Philippe Riutort*

Can Çekişen Küresel Güç *Jean Baudrillard*

Simülakrlar ve Simülasyon *Jean Baudrillard*

Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği *Jean Baudrillard*

Sessiz Yığınların Gölgesinde *Jean Baudrillard*

Foucault'yu Unutmak *Jean Baudrillard*

Frankfurt Okulu *Editör H. Emre Bağce*

Burjuva *Werner Sombart*

Çağdaş Sosyoloji Kuramları *Ruth A. Wallace/Alison Wolf*

Sosyoloji Kuramları Tarihi *Hans Freyer*

Din Sosyolojsi *Hans Freyer*

Sanayi Çağı *Hans Freyer*

Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış *Oğuz Adanır*
Osmanlı ve Ötekiler *Oğuz Adanır*
Osmanlı ve Avrupalılar *Oğuz Adanır*
Kent Efsaneleri *Özgür Taburoğlu*
Boşluk, Aşırılık ve Keyfilik *Özgür Taburoğlu*
Bilim Sosyolojisi *Editörler: Bekir Balkız & Vefa Saygın Öğütle*
Georg Simmel *Editör: Jale Özata Dirlikyapan*
Oryantalizm: Tartışma Metinleri *Editör: Aytaç Yıldız*
Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış *Umut Özkırımlı*
Tarihsel Sosyoloji *Elisabeth Özdalga*
Sosyolojik Yöntemin Kuralları *Émile Durkheim*
Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim *S. N. Eisenstadt*
Orta Doğu'da Kültürel Geçişler *Editör: Şerif Mardin*
Şerif Mardin Okumaları *Editör: Taşkın Takış*
Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü *Vilfredo Pareto*
Weber'in Metodolojisi *Fritz Ringer*
Kimlik Politikaları *Editör: Fırat Mollaer*

TARİH

Akdeniz ve Akdeniz Dünyası-I *Fernand Braudel*
Akdeniz ve Akdeniz Dünyası-II *Fernand Braudel*
Tarih Üzerine Yazılar *Fernand Braudel*
Antikçağ'da Korsanlık *J.-M. Sestier*
Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler *Hilmi Ziya Ülken*
Notlar Galya Savaşı Üzerine *Caesar*
Japonya *Lafcadio Hearn*
Ortaçağ Batı Uygarlığı *Jacques Le Goff*
ABD Tarihi *Allan Nevins-Henry Steele Commager*
Maâriften Eğitime *Mustafa Gündüz*
Osmanlı Eğitim Mirası *Mustafa Gündüz*
Ahmed Cevdet Paşa *Mustafa Gündüz*
Annales Okulu *Peter Burke*
Feodal Toplum *Marc Bloch*
Doğu Batı Makaleler - I *Halil İnalcık*
Doğu Batı Makaleler - II *Halil İnalcık*
Halil İnalcık Armağanı-I Tarih Araştırmaları
Halil İnalcık Armağanı-II Tarih Araştırmaları
Halil İnalcık Armağanı-III Tarih Araştırmaları

Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler *Ümit Hassan*
Levant Kumpanyası Tarihi *Alfred C. Wood*
Bizans Tarihyazımında Öteki Selçuklu Kimliği *Adem Tülüce*
Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı *Suraiya Faroqhi*
Orada Saat Kaç? *Serge Gruzinski*
İslâm Tarihyazımında Gerçeklik ve El-Mes'ûdi *E. Sonnur Özcan*

SİYASET BİLİMİ

Amerika'da Demokrasi I *Alexis De Tocqueville*
Amerika'da Demokrasi II *Alexis De Tocqueville*
Siyaset Felsefesi Tarihi *Editörler: Ahu Tunçel & Kurtul Gülenç*
Devrim'in Yorumu *François Furet*
Res Publica Editör: *Armağan Öztürk*
İslâm'da Modernleşme *Bedri Gencer*
Avrasyacılık *Meşdi İsmayılov*
Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar I *Editör: Hilâl Onur İnce*
Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar II *Editör: Hilâl Onur İnce*
Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar III *Editör: Hilâl Onur İnce*
İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi *Ümit Hassan*
Türkiye'de Devlet Geleneği *Metin Heper*
Türkiye Sözlüğü Siyaset, Toplum ve Kültür *Metin Heper*

ANTROPOLOJİ / KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR

İmgeler ve Simgeler *Mircea Eliade*
Mitler, Rüyalar ve Gizemler *Mircea Eliade*
Arayış *Mircea Eliade*
Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar *Mircea Eliade*
Buddhizm Sözlüğü *Korhan Kaya*
Eski Çin'de Dinler *Herbert Allen Giles*
Antropoloji ve Modern Yaşam *Franz Boas*
Bilimsel Bir Kültür Teorisi *Bronislaw Malinowski*
Çin Uygarlığı *Eugène Simon*
Sosyoloji ve Antropoloji *Marcel Mauss*
İlkel İnsanda Ruh Anlayışı *Lucien Lévy-Bruhl*
İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler *Lucien Lévy-Bruhl*
Armağan *Ali Akay*
Çin Halkının Zihniyeti *Kou Hung-Ming*
Japonya'da Budizm *Vedat Şafak Yamı*

EDEBİYAT

Hyperion *Friedrich Hölderlin*

Arap Edebiyatı *H. A. R. Gibb*

Morgue Sokağı Cinayetleri *Edgar Allan Poe*

Özdeyişler *François La Rochefoucauld*

Muhteşem Gatsby *F. Scott Fitzgerald*

Şiirler / Tiyatro Oyunları / Denemeler *Oscar Wilde*

Hikâyeler ve Masallar *Oscar Wilde*

Yaşamın İdaresi *Ralph Waldo Emerson*

Susam ve Zambaklar *John Ruskin*

Dönüşüm *Franz Kafka*

Altın Ayna veya Şeşian Kralları *C. M. Wieland*

Murr Kedinin Hayat Görüşleri *E. T. A. Hoffmann*

İvan İlyiç'in Ölümü *Tolstoy*

Kreutzer Sonat *Tolstoy*

Bir Kadının Yaşamından Yirmi Dört Saat *Stefan Zweig*

Korku *Stefan Zweig*

Dünün Dünyası *Stefan Zweig*

Joseph Fouché *Stefan Zweig*

Bilinmeyen Bir Kadının Mektubu *Stefan Zweig*

Üç Büyük Usta *Stefan Zweig*

Kendileri ile Savaşanlar *Stefan Zweig*

Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar *Stefan Zweig*

Satranç *Stefan Zweig*

Amok Koşucusu & Sahaf Mendel *Stefan Zweig*

Kumarbaz *Dostoyevski*

Suç ve Ceza *Dostoyevski*

Yeraltından Notlar *Dostoyevski*

Genç Werther'in Acıları *J. Wolfgang von Goethe*

Faust *J. Wolfgang von Goethe*

Goethe Der Ki... *J. Wolfgang Von Goethe*

Ölü Canlar *Gogol*

Heinrich von Ofterdingen *Novalis*

Fragmanlar *Novalis*

"Kayıp Zamanın İzinde" Ahmet Hamdi Tanpınar *Mehmet Aydın*

Şair ve Patron *Halil İnalcık*

Saint-Beuve'e Karşı *Marcel Proust*

Alman Romantizmi *Ricarda Huch*

Edebiyat Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış *Gürsel Aytaç*
Genel Edebiyat Bilimi *Gürsel Aytaç*
Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi *Gürsel Aytaç*
Schiller *Hazırlayan: Gürsel Aytaç*
Çağdaş Türk Romanı Üzerine İncelemeler *Gürsel Aytaç*
Yeniçağ Alman Edebiyatı *Gürsel Aytaç*
Çağdaş Alman Edebiyatı *Gürsel Aytaç*
Kendime İyi Geceler *Özcan Doğan*
Bay How Ne Yapmalı *Özcan Doğan*
Modern Narsist Yaralı *Fermâ Lekesizalın*

SANAT

Sanat Bizi Seviyor *Ali Akay*
Sanat *France Farago*
Resim, Söz ve Yazı *Özgür Taburoğlu*
Beden Sanatı *Serhat Soyşekerci*

MİTOLOJİ

Mit ve Mitya *Devdutt Pattanaik*

BİLİM

Teknolojinin Evrimi *George Basalla*



KÜRESEL ŞİDDET

Hamit Bozarslan
Herşeye Hükmeden Ama Bir Çözüm Sunamayan Şiddet

Damla Sezgi
Küresel Isınmanın Gölgesinde Çevre Etiği: 'İnsan' ve 'Doğa' Savaşta mı?

Halil Nalçaoğlu
Şaşırmamaya Şaşırmak: Göçmen Bahçeleri Üzerine Kısa Bir Not

Oğuz Adanır
İlkel Savaşçı Toplumlarda Öldürülme ve Öldürme İlişkisi

Armağan Öztürk
Küresel Terör Çağında Politik Şiddetin Meşruluğu Sorunu

Mesut Özdil
Küresel Şiddet ve Selefî Cihad İdeolojisi

Özgür Taburoğlu
Hakikat-Sonrası Zamanlarda Şiddet

Kemal Bakır
Küresel Şiddete Karşı Evrensel Ahlâk: Tolstoy ve Tanrı'yla Barışık Anarşi

Ali Akay
Terör, Şiddet ve Toplum

Seçkin Koç
Şiddetin Dönüştürülmesi Üzerine Bir Deneme: Konstelasyon Yöntemi

Kadir Pektezel
Şiddetin Küresel Perspektifi

İlyas Söğütlü
Tarihin *Deus Ex Machina*'sı Olarak Devrim Fikri ve Şiddet-Siyaset İlişkisi Üzerine Bir Not

Ömer Çaha
Doğu'dan Batı'ya Devlet

Ümit Kartal
Thomas Pynchon ve Yaratıcı Paranoya
"*Bahar Bu Yıl Biraz Geç Gelecek*"

20 OCT
16 OCT

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724818