

Eleştiri Seküler midir?

Küfre Girme, İncinme ve İfade Özgürlüğü

TALAL ASAD
JUDITH BUTLER
SABA MAHMOOD
WENDY BROWN

.443
5
14]

AÇILIMKİTAP

ELEŞTİRİ SEKÜLER MİDİR?

Küfre girme, İncinme ve İfade Özgürlüğü

Talal Asad

Türkiyeli okurun yakından tanıdığı Talal Asad 60'lardan beri Antropoloji'de her biri çığır açan çalışmalarıyla biliniyor: *Antropoloji ve Sömürgecilik* (Ütopya, 2008) derlemesi, *Sekülerliğin Biçimleri* (Metis, 2007), *Dinin Soykütükleri* (Metis, 2015) ve *İntihar Eylemleri* (Eskiyeni, 2012). Modernliğin antropolojisini yapan Asad, antropolojinin araçlarını Batı'yı çalışmak için kullanır. Sekülerizm, acı, şiddet, beden ve hukuk üzerine yoğunlaşan Asad'ın çalışmaları modernliğin kurucu kavramlarının evrenselliğini yapısökümе uğratır, tarihselleştirir ve iktidar ilişkilerini açığa çıkarır. Babası Muhammed Esed üzerine yazdığı bir makalesi *Umran* dergisinin Ağustos 2012 sayısında okunabilir.

Judith Butler

1990'da yayınladığı *Cinsiyet Belası*'yla (Metis, 2008) toplumsal cinsiyet çalışmaları alanını temelden dönüştürmüş, Türkçe'de birçok eseri bulunan feminist bir filozof. 11 Eylül sonrası dönemde savaş ve yas meseleleri üzerine yazdı. Son kitabında Filistin sorununa eğilen Butler, siyonizmin ahlak nokta-i nazarından bir eleştirisini sunar.

Saba Mahmood

Berkeley Üniversitesi Antropoloji bölümünde ders vermektedir. 2005'te yayınladığı, yayınevimizce yakında basılacak *Takva Siyaseti* kitabıyla İslamcılık çalışmalarında bir devrim yaratmış, kitabı Amerikan akademisinde son 10 yılın en çok konuşulan eserlerinden biri olmuştur. Şimdilerde Mısır üzerinden Arap Baharı, hoşgörü kavramı ve Kıpti Kilisesi üzerine yazıyor.

Wendy Brown

Berkeley Üniversitesi Siyaset Bilimi'nde ders vermektedir. Siyaset bilimi alanına yaptığı kavramsal çalışmalarla egemenlik, gelenek, hoşgörü ve demokrasi tartışmalarında en sıradan detayları didikleyerek meseleyi yeniden düşündüren bir isim. Türkçe'de *Tarihten Çıkan Siyaset* (Metis, 2010) ve *Yükselen Duvarlar, Zayıflayan Egemenlik* (Metis, 2011) kitaplarıyla tanınan Brown, günümüzün önde gelen siyaset filozoflarından..

Talal ASAD - Judith BUTLER
Saba MAHMOOD - Wendy BROWN

ELEŞTİRİ SEKÜLER MİDİR?

Küfre girme, İncinme ve İfade Özgürlüğü

Türkçesi: Mehmet Fahrettin Biçici

AÇILIM KİTAP

açılımkitap
alemdar mah. çatalçeşme sok.
defne han no:27/15 cağaloğlu fatih-istanbul
tel: 0212 520 98 90
www.acilimkitap.com - bilgi@acilimkitap.com
yayınevi sertifika no: 22787

eleştiri seküler midir?:
küfre girme, incinme ve ifade özgürlüğü
talal asad - judith butler - saba mahmood - wendy brown

is critique secular?: blasphemy, injury, and free speech/2009/
the townsend center for the humanities, university of california press/berkeley
2013'de yeni bir takdimle fordham university press'den basılmıştır.

açılımkitap: 85
1:1 atlas dizisi: 9
dizi editörü: selim karlıtekin
yayına hazırlayanlar: uğur gezen-erkal ünal
son okuma: alperen gençosmanoğlu

ısbn: 978-9944-105-80-4
birinci baskı: mart 2015

kapak: tekin öztürk
içdüzen: pınar
baskı-cilt: step ajans rek. mat. tan. ve org. ltd.şti.
göztepe mh. bosna cd. no:11 34200 bağcılar-istanbul
tel: 0212 446 88 46 stepajans@gmail.com
matbaa sertifika no: 12266

açılımkitap pınar yayınları tic. ve san. a.ş'nin tescilli markasıdır.

İçindekiler

2013 Baskısına Takdim
Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood **7**

Wendy Brown
Giriş **23**

Talal Asad
İfade Özgürlüğü, Küfre girme ve Seküler Eleştirellik **37**

Saba Mahmood
Dinî Akıl ve Seküler Duygularım:
Mukayese Kabul Etmez bir Bölünme mi? **81**

Judith Butler
Eleştirinin Hassasiyeti: Asad ve Mahmood'a Cevap **117**

Talal Asad
Judith Butler'a Cevap **155**

Saba Mahmood
Judith Butler'a Cevap **165**

2013 Baskısına Takdim

Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood

Kitabın ilk yayınlanışının ardından kimi okuyucularımız "Eleştiri Seküler midir?" sorusuna neden daha doğrudan bir yanıt vermediğimizi sordular. Kitabın başlığındaki maksat, her şeyden önce seküler dünya görüşünün dini dünya görüşünden tamamen farklı olduğu iddiasını sorgulamak, her ikisinin de telif edilemez[1], ayrı epistemolojilere sahip olduğunu göstermekti. Buna ilaveten bu başlıkla, eleştirinin zaruri olarak seküler bir karakter arz ettiği zannına meydan okuyup, bu tezin aksine, sekülerizmin bizatihi kendisinin -değişmez bir biçimde dogmatik olduğu düşünülen dini ortodoksiden farklı olarak- eleştirinin ve öz-eleştirinin koşulunu oluşturduğunu söylemekti. Elinizdeki kitap bu iki varsayımın[2] tabiatını kavramaya çalışır,

1 Metin içerisinde 'mukayese edilemezlik' ya da 'telif edilemezlik' diye tercüme olunan ifade *incommensurability*, iki farklı gramere sahip ifadenin, ya da aynı ölçü birimleriyle ölçülemez iki büyüklüğün, olgunun varlığını hem tanır hem de bunlar tek bir ölçüde, tek bir anlam uzayında bir araya gelemeyeceğini anlatır. Bu 'mukayese edilemez' unsurların arasında doğruluk/yanlışlık ilişkisi yoktur. Farklı kurallara, epistemik kökenlere isnat ettiklerinden ortak bir durum belirtmezler. (ç.n.)

2 Yazarlar metin boyunca *assumption* değil de *presumption* kelimesini kullanıyor. Varsayımdan farklı olarak, *presume* edilen şeyin test edilmeden hakikat değeri taşıdığı, neredeyse tabii bir haklılık arz ettiği belirtilir. Hukukta ise karşılığı 'karine', *makul* başka bir alternatifin olmadığı durumlarda alınan tavra işaret eder. Bir diğer anlamı da 'küstahlık'tır, kişi-

sekülerizmin işleyişi bağlamında bunlardan neşet eden etkiler -hem ürettikleri hem de dışladıkları- üzerine kafa yorar.

Eleştirinin sekülerliği varsayımından yapılan bir çıkarım, hem sekülerizmin bir nesnenin veya düşünme tarzının faal eleştirisini yapmasına, hem de entelektüel konumların eleştiriye maruz bırakıldıkları atmosferin yaratımına olanak sağlar. Bunun yanı sıra varsayım, her iki terimin *-eleştiri* ve *sekülerizm- a priori* olarak, evrensel, tikel tarihler ve kültürlerden bağımsız biçimde söylemsel olarak teşkil edilmesine bağlıdır. Dinin karşıtı olarak tezahür eden sekülerizmin, inanç ve bağlılığa karşıt olarak akıl ve nesnellik tarafından yapılandırıldığı iddia edilegelir. Ortodoksinin, dogmatizmin veya köktenciliğin karşıtı olarak eleştiri, iman ya da sadakatten ziyade şeffaflık ve akliliğe bağlılıkla yapılandırılır. Gayri tarihsel ve a priori kategoriler üzerine dayanan bilindik hikayeye göre kurucu karşıtlıklardan müteşekkil birbiriyle ilintili bir diziye işaret eder: sekülerizmdin, eleştiri-ortodoksi, akıl-inanç, muhakeme gücü-itaat, hakikat-iman, şeffaflık-opaklık. Bu bağlantılı karşıtlıklar üzerinden seküler toplum ve özneler, kendilerini akla ve düşünümselliğe bağlı bilirler. Ve muhtemelen hepsinden önemlisi bu söylemle, sekülerizmin kendisi, "dini" olanın eylemlerinin ve tepkilerinin çerçevelendiği ve yorumlandığı imtiyazlı bakış açısı olur.

Çağdaş sekülerizm söylemine hükmeden bu düsturların birçok mühim epistemolojik ve siyasi neticeleri var ve bu kitapta bunlardan bir kaçına eğileceğiz. Öncelikle, bir tür sekülerizm kavramsallaştırmasının Batı kimliği (liberal, demokrat, hoşgörülü, eleştirel) için, muhayyel ötekisine (tarihin bu noktasında İslam ile emsalleşmiştir) karşıt olarak, ne kadar merkezi olduğunu göstereceğiz. Mevzubahis karşıtlığın bugünkü kullanımı, İslam'ın yekpare ve parodik bir tarifini hem üretir hem de böyle bir tarifin varlığına dayanır. Bu karşıtlık aynı zamanda

---

nin sınırları aşarak kendi doğrusunu dayatması anlamındadır. Yazarlar tüm bu semantik hatları ima eder tarzda kelimeyi kullanıyor. Tam bir Türkçe çevirisi olmadığından *varsayım*'ı kullandık. Küstahlık anlamında kullanıldığı yerlerde ise bu kullanımı tercih ettik. köşeli parantez içinde belirtildi. (ç.n.)

Batılı seküler toplumların belli düşünümsellik ve kendini tanıma türlerine (bu karşıtlığın üzerine kurulu olduğu yapının altını oyan ve dolayısıyla karşıtlığı zayıflatan düşünüm türleri) erişimini engeller. Bu amaçla, kitaptaki yazılar seküler-akıl-eleştiri-Batı ve dini-akıl dışı-köktenci-İslam/Doğu metonimik çağrışım zincirlerini istikrarsızlaştırmayı ve bunların tam da ikili karşıtlıklar olarak statülerinin istikrarını bozmayı amaçlar. Hem bu söylemsel düzenin kimi problematik uzanımları üzerine tefekkür etmeyi, hem de eleştirinin eleştirel düşünüme maruz bırakıldığında açığa çıkan imkanları yeniden düşünmek amacındayız. Böylece eleştirelin yeni bir işleyişiyle beraber dini ve seküler arasındaki ikili karşıtlığı aşan soykütüksel bir anlayış biçimini takdim etmek istiyoruz.

İkinci olarak, buradaki tartışmalarımızda standart normatif sekülerizm tarifini (din bahsinde devletin tarafsızlığı ilkesi; ek olarak, devlet ve kilisenin, din ve yasanın, kiliseye ait olanla siyasi erke ait olanın açıkça ayrışması) sorgulamanın peşindeyiz. Genelde sekülerizm, dinin yapı ve anlamını tanımlama, dönüştürme veya oluşturma olarak değil de yalnızca dinin aleniliğini ve yayılımını sınırlamak, onu şahsi alanda tutmak olarak anlaşılıyor. Bir başka deyişle, sekülerizm umumen insan hayatının a priori unsurları olarak görülen şeyleri -kamusal, özel, dini, siyasi- örgütleyen yapı olarak görülüyor. Halbuki sekülerizm tam da iktidarın, bu farklı alanları (sadece onların sınırlarını değil) üreten ve bunları bir içerikle donatan söylemsel işlemidir. Dahası, sekülerizmin bilindik tarifi son derece normatiftir: tüm devlet ve toplumların bir yasaya uyar gibi takip etmesinin beklendiği (ya da buna zorlandığı, benimsemeye mecbur edildiği) bir oluş erekselliği arz eder. Bu devlet ve toplumlar arasında özellikle bir akılsızlık ve inanç, sadakat, ortodoksi ve dini erk kültürüne takılmış toplumlar mercek altındadır. Tam da bu noktada sekülerizmin normatif boyutları, Batı medeniyetinin üstünlüğü iddiasıyla birleşir, bu ikili, mütekabilen birbirini meydana getirir ve tahkim eder.

Bu kavramsallıklar ve varsayımları parçalarına ayırmak için çalışan bizlerin de varsayımları var. Fakat biz evrensel iddiaları olan sekülerizmin bir tarihinin olduğunu ve bu tarihin, modern Batının ve onunla beraber Batı'nın Batı-dışına karşı bakış ve tavrının üretimine katkıda bulunduğunu söylüyoruz. Karşılıklı olarak üst üste binmiş kendi-öteki (Batı - Batı-dışı) karşıtlığını sorgulamanın ötesinde, yakın zamanda sekülerizmin sadece ulus-devletler ve cemiyetlerde dinin yerini tanzimle kalmadığını, dinin ne olduğunu ve ne olması gerektiğini *belirttiğini* iddia eden akademisyenlerin çalışmalarını takip ediyoruz. Sekülerizm, dine reva gördüğü bir içerik atfedip, buna uygun olarak dini ve seküler pratikler ile ben idrakleri üretiyor.[3] Marx'dan Weber'e ve Schmitt'e birçok düşünürün de belirttiği üzere, dini kisve ve unvanlarından yoksun kalmışlarsa da, dini tenkit, anlayış ve buyruklar; hukukta, ticarette, toplumsal normlarda ve devlet-birey ilişkilerinde tezahür eder. Bu anlamda sekülerleşmeyi, basitçe dinin tecridi olarak değil, seküler toplumları baştan sona kateden şekilde hegemonik dini geleneklerin ethosunu, ahlakını, kozmolojisini ve gündelik pratiklerini yayan bir süreç olarak anlıyoruz. Dinin kayıt altına alınışı ve yayılımı hem sıklıkla sekülerlik seviyesi sorgulanan Batı-dışı toplumlarda hem de paradigmatik olarak seküler addedilen toplumlarda (ABD, Fransa, İngiltere, Almanya ve Hollanda gibi) vuku buluyor. Şu

3 Bkz. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Palo Alto, 2003); [*Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik* (Metis Yayınları, 2007) çev. Ferit Burak Aydar]. Bhargava, Rajeev, ed. *Secularism and its Critics*. New York: Oxford University Press, 1998. Connolly, William E. *Why I am not a secularist*. University of Minnesota Press, 1999. Hirschkind, Charles. *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics*. Columbia University Press, 2006. Keane, Webb. *Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter*. University of California Press, 2006. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, 2007); [*Seküler Çağ* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,2014) çev. Dost Körpe]. Fessenden, Tracy. *Culture and redemption: Religion, the secular, and American literature*. Princeton University Press, 2011. Jakobsen, Janet R., and Ann Pellegrini, eds. *Secularisms*. Duke University Press, 2008. Warner, Michael, Jonathan VanAntwerpen, and Craig J. Calhoun, eds. *Varieties of secularism in a secular age*. Harvard University Press, 2010.

noktada belirtmemiz gerekir ki sekülerizmin ikili bir süreçle dini kayıt altına alma ve yayma faaliyetinde bulunuyor oluşu basit bir biçimde sekülerizmin tarafsızlık iddiasının yalan olduğunu göstermez. Aksine, dini ve seküler olanın nasıl karşılıklı bir biçimde kurucu olduğunu, kalıcı bir şekilde nasıl birbirlerine dolandıklarını, birbirlerinin alanlarını nasıl yapılandırıp buralara yayıldıklarını görmemize yardımcı olur. Bir başka şekilde söylersek, modern sekülerizmin kariyerinin izini sürmek, zaruri bir şekilde modern dinin de gidişatının izini sürmek demektir. Bu tez, muhtemelen yakın dönemde akademide vuku bulmuş sekülerizmi yeniden düşünme çabalarına aşina olmayan okuyucular için kitabın en sarsıcı analitik hamlesidir. Diğer yandan bu hamle, sekülerizmin nominal kavramsallaştırılmasına, yani devletin dine karşı tarafsızlık ve buna eşlik eden dini hakikatlere karşı kayıtsızlık olduğuna, ikna olmuşlar içinse tasvip etmesi en zor kısımdır. İddiamız o ki, tam da bu küstahlık [*presumption*], eleştirinin her daim seküler olduğu ve sekülerizmin her daim eleştirel olduğu önermesinin düpedüz en 'gayri eleştirel' anını teşkil etmektedir.

Dolayısıyla burada sekülerleşmenin tarihsel ve kültürel olarak dönüştürse de belli bir dini içeriği yeniden üretip yaydığını ve dini bakımdan eğilimi şekillenmiş hukuk, etik, öznellik ve bilinç modları meydana getirdiği görüşünden yola çıkıyoruz. Modern hukuk, siyaset ve ulus-devletin, Reformasyon sonrası doğduğu göz önünde bulundurulduğunda, sürprize yer bırakmayan bir şekilde bu dini içeriğin sıklıkla Protestan bir karakterde olduğu ve Protestanlıkla ilintili duyarlılık ve değerleri beraberinde taşıdığı görülür. Bu değerler arasında anahtar olanı dinin öznel bir mesele olduğu, içsel bir inanç belirttiğidir. Bu inanca atfedilen uygun yer ise dinin fenomenal biçimlerindense (törenler, ayinler, ritüeller, kutsal kitap) bireysel bilinçtir. Bu görüş dine dair modern hükme, yani din (özgürlük ve aydınlanmayla bağdaştırılmalı) âkil olup, irade üzere hareket eden bir failin (birçok denk seçenekler arasından) özgürce seçimini gerektirir fikrine dayanır. Kimi akademisyenler dine dair bu

tutumun Avro-Atlantik sekülerizminin farklılaştırıcı özelliği olduğunu belirtmektedirler[4]. Bir başka deyişle, bedenlenmiş formlara ikincil bir konum tahsis olunurken, inançlar birincil hale gelir. Seküler toplumlarda bu din kavramı öylesine doğallaşmıştır ki bu kavramsallaştırmanın önkoşulları ve gerektirdikleri neredeyse görünmezdir. Ta ki dine dair rekabet halindeki kavramsallaştırmalarla zıt düşene kadar, böylesi durumlarda rakip anlayışlar ekseriyetle geri kalmış, köktenci, gayri samimi veya en basitinden geleneksel denilerek saf dışı edilir.

Bu meselelerin, son dönemde Avrupa ve Amerika'da Müslümanların sekülerliğinin yetersizliği ve dolayısıyla Avro-Atlantik vatandaşlık standartlarını yakalamada başarısız olmaları üzerine süregiden kamusal tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda ne kadar önemli olduğu anlaşılacaktır. Bu suçlamalar özellikle 2005 ve 2008'de gerçekleşen Danimarka karikatür tartışması bağlamında kendini belli etmişti. Bu tartışmayı bugüne dek süren benzeri tartışmaların ikonik bir örneği olarak farklı yönleriyle ele alacağız. Karikatür tartışmasında aşağılayıcı Hz. Muhammed tasvirlerine karşı Müslümanların protestoları birçok (hem Avrupalı hem de Avrupalı olmayan) sekülerist tarafından ve de popüler yayınlarca İslam'ın "eleştiriyi hazmedememek" noktasındaki acziyeti olarak görüldü. Öne sürülen bu yetersizlik -sekülerizmin farz edilen karşıtı- ortodoksinin bir işareti olarak görüldü. Popüler görüşe göre hakaretamiz sözlere, görsel temsiller dahil, hoşgörü gösteremeyen Müslümanlar daha büyük bir sınırlılığı gösteriyordu: İslami tenkit ve doktriner önkoşullara dair gayri eleştirel bir tutum ve kendi inançlarının eleştirilmesini kaldıramama.

Müslümanların ve İslam'ın böylesine tasvirinin kendisi de bir tür karikatürdür ve Amerika'da, Avrupa'da İslam'ın eleştirilmesini destekleyip cesaretlendirmektedir. Öyle bir etki yaratıyor ki Müslümanlar için karikatürlere hoşgörüsüzlük dışında çare kalmıyor. Dolayısıyla seküler eleştiri vakası yeni karikatürlerin üretilmesine dayanıyor ve soruyoruz: Seküler eleştiri

4 Taylor, *A secular Age*.

ve karikatür arasındaki ilişki nedir? İktidarın dairesel işleyişini nasıl anlamaktayız? Bir yandan, bu durum seküleristlerin ahlaken yükümlü olmamakla beraber, İslam'ın seküler tavır alışlardan dışlanışını göstermek (ve üretmek) için İslam'ı karikatürleştirmeye ehliyet sahibi olduklarını gösteriyor. Diğer yandan, az ya da çok özcü bir biçimde Müslümanlar, Peygamberin ya da dinlerinin herhangi başka bir yönünün eleştirilmesine veya karikatürize edilmesine hoşgörüsüz olmalarıyla tanımlanıyorlar. Dolayısıyla, Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslümanlar seküler topluma girmeye uygunluklarını göstermek için karikatürlere karşı, Peygamberlerinin tahkir edilmesine ve küçük düşürülmesine, İslam'ın itibarını düşürecek şekilde cinselleştirilmesine, sarhoş gösterilmesine tahammül edebiliyor olduklarını göstermeleri gerekiyor. Böylesi eylemleri incitici (gücendirme [*offense*] ve incitme [*injury*] arasındaki farka dair hukuki tartışmayı şimdilik kenara koyalım) olarak tecrübe edenlere iki tercih kalıyor: gördükleri incinmeyi asimile olabilirliklerinin bir alameti olarak anlayıp kabul edecekler, ya da kamusal olarak gördükleri bu incinmeye itiraz edecek ve böylece asimile edilemezliklerini, seküler hoşgörünün normlarına uymaktaki başarısızlıklarını gösterecekler. Bu alametlerse onları vatandaşlıktan meneden hususiyetlerdir.

Şimdi, sekülerizmin ve karikatürize edilmiş bu İslam formülasyonunu eleştiriye tabi tutmanın bir yolu onun sadece iktidar ve hegemonya hamlelerini değil aynı zamanda ikiyüzlülüğünü de ifşa etmektir. Birden çok kez seküler Avrupa'da Hıristiyanlığın aşağılanmasına ya da Yahudilikle özdeş görülen İsrail'in tahkir edilmesine karşı itirazlar sunuldu. En bilineni Amerikan sanatçı Andres Serrano'nun kendi sidiğiyle dolu bir pet şişeye koyduğu plastik haçı gösteren 1987 tarihli *Piss Christ* [*Mesihe işeyim!*] fotoğrafıdır. Daha yakın tarihli bir olaysa 2012'de İsrail seçimlerinden sonra Başbakan Netanyahu'yu, tuğlalar arasına sıkıştırılmış kana bulanmış Filistinli bedenleriyle, Batı Şeria'yı ayıran duvarı inşa ederken gösteren *London Sunday Times* karikatürüydü. Dünyanın dört bir yanında hakarete

uğradığı iddiasındaki Yahudiler, İsrailli liderin şeytanımsı tasviriyle anti-Semitik bir kan iftirası masalının akla getirildiğini ve bunun kabul edilemez bir anti-Semitizm örneği teşkil ettiğini belirttiler. Bunun üzerine Rupert Murdoch sahibi olduğu gazetede "grotesk derecede tahkir edici" bu karikatürün basılmasından dolayı "büyük bir özür" diledi.[5]

Seküler toplumların ve sekülerleşmiş dinlerin eleştiriye, karikatüre veya tahkire karşı varsayılan açıklıkları noktasındaki tutarsızlık ve ikiyüzlülükleri aslında sekülerizmin bazı dinlere, diğer dinlere kıyasla daha taraflı olduğunun göstergesidir. Bu taraflılık, tarafsızlık değil, seküler kurum ve pratiklerin temelindedir. Gelgelelim ikiyüzlülük ve tutarsızlık suçlamaları, yapılabilecek eleştiri düzlemleri arasında en ilginçleri değiller, bizler burada başka bir tartışmayı açmak istiyoruz: (1) İslam'ın gayri eleştirel olduğu iddiasının -birçok seküler Avrupalı bu fikirde ve medyada da bu şekilde yer buluyor- temelini oluşturan din ve yorum etrafındaki normatif varsayımları anlamak ve (2) Peygamber'in İslam'daki ikonik konumuyla ilintili olarak başka ne tür dindarlık kavramsallaştırmaları ve yorumlayıcı pratiklerin hesaba katılması gerektiğini göstermek. Dolayısıyla vazifemizin bir parçası da mukayese edilemeyişleri aşikar olan farklı anlaşılırlık çerçevelerinin birlikte düşünülebileceği koşulların incelenmesidir.

Aslına bakılırsa, Ortodoks Müslümanların gayri eleştirel olmaları sebebiyle aleyhlerinde olmak sıklıkla, onların dini tecrübeye kaynaklık eden daha deruni ruhani anlamlar ve insani değerlerin hilafında İslam'ın fenomenal biçimlerini -Peygamber, tesettür, Kur'an- fetişleştirdikleri yargısına dayanmaktadır. Bu Protestanlaştırılmış din kavramsallaştırması beraberinde, simgelerin işaret ettikleri anlamdan, nesnelerin öznelerden, imleyenlerin imlenenlerden ayrı tutuldukları bir semiyotik ideoloji de getirir. Bu yorumlamaya göre Danimarka karikatürlerinden

5 "Murdoch apologizes for 'offensive' Netanyahu cartoon" [Murdoch "gücendirici" Netanyahu karikatürü için özür diledi], Reuters 21.1.2013 www.reuters.com/article/2013/01/28/us-newscorp-cartoon-idUSBRE90R14120130128

dolayı hakarete uğradığını hisseden Müslümanlar aslında bir kategori hatasına düşmektedirler: özneyle (mukaddes Peygamber) onun resimleşmiş nesne halini (Peygamberin basılı temsilleri) arasındaki zaruri bir ayrımı yapamamak. Eğer protestocu Müslümanlara bu ayrım öğretilebilseydi belki de gerçekte kutsal olanın (Peygamberlik fikri) Peygamber'in hicivli temsillerinden (yalnızca simgeler olarak anlaşılıyor, Peygamberin kendisinden bir parça taşımıyor) korunduğunu anlayabilirlerdi.

Bu semiyotik ideoloji, bağlı olduğu seküler din kavramıyla beraber, günümüzde birçok bağlamda işler haldedir. Buna bir örnek Fransa'da başörtüsü yasağının Müslümanların dini özgürlüklerini ihlal etmediği yönündeki argüman: yasak kimsenin inancına (dinin hakiki mekanı) müdahale etmemekte, sadece bu inançların kamusal ifadesini sınırlandırmaktadır. Bu cihetle, inancın içselliğinin, inancın kamusal ifadesinden ayrıştırılabileceği fikri hem Müslümanların Peygamber'in karikatürlerine gösterdiği tepkiye karşı gerçekleşen seküler kınamaları hem de tesettür yasağının bir dini özgürlük ihlali olmadığı iddiasını belirler. Fakat din ve simgeler arasındaki ilişkiye dair böyle bir anlayış, mukaddes simgelerle başka türden bir ilişkiyle çatışma içindedir. Birçok ortodoks Müslüman, saygıdeğer nesne ve saygı uyandıran özne arasındaki ilişkiyi bir birlikte var olma ve ilişkisellik formu olarak anlıyor. Yani, fenomenal simgeler basitçe öncelikli öznel anlamı işaret etmiyor, fakat performatif bir şekilde, edimsel olarak, algılanma ve öznellik koşullarını teşkil ediyor. Böylesi bir kavramsal ilişki İslam'a özgü değildir, diğer dinlerin de içine işlemiştir. Bir örnek, Orta Çağ Hıristiyanlığındaki *Corpus Christi* [İsa'nın Bedeni] geleneğidir: şarap ve ekmek ayini, yani komünyon, kutsalın bir temsili değil, bizatihi ilahi olanın maddeselliğinin vücut bulmasıdır. Wittgenstein, C.S. Peirce ve J.L. Austin gibi bizlere, farklı yollardan, semiyotik pratiklerin, yalnızca anlamlı iletişim kurmak ya da sembolik anlam verme kipleri olmadığını, deneyimsel alanları kurucu olduğunu düşünmemizi sağlayan filozofları da hatırlayalım.

Peki, normatif sekülerizmin farklı dini epistemoloji, önkoşullar, bağlılıklar ve ululamalarla olan çatışmasına dair sunduğumuz, yan yana getirdiğimiz terkipleri okuyucu nasıl alımlayacak? Burada yalnızca sekülerizmin, hizmet ettiği işlev ve kurduğu alanlara bağlı olarak, farklı formlar aldığını mı söylemekteyiz? Böylesi bir hamleyi yeterli görmek kolay olurdu: sekülerizmi çoğullaştırdığı için, sekülerin anlamı ve özü üzerindeki Batı tekelini yerinden ettiği için, seküleri mesken tutmanın 'başka yolları' (biri Protestan, bir başkası İslamî ve muhtemelen diğerleri, hepsi de dünya dinleri denilen ordövr tabağında, her biri kendi sekülerizm yorumunu sunuyor) olduğu söylenirdi. Fakat böylesi bir strateji sekülerizmin preskriptif ve normatif yanlarını layıkıyla takdir etmekten uzak kalır ve sekülerliğin basitçe kültürel anlamda tikel bir değer olmakla kalmayıp modern toplumları modüler ve müteşabih yollarla yapılandıran siyasal bir episteme olduğunu görmezden gelir. Sekülerizme dair böylesi bir bakış 80'ler ve 90'lardaki kapitalizm tartışmalarıyla öğretici paralellikler arz etmektedir. Kapitalizmin Batı-dışı toplumlarda aldığı küresel biçimler üzerine kafa yoran akademisyenlere sıklıkla kapitalizmin Avrupa merkezli doğuş ve gelişim hikayesini çoğullaştırmaya çalışıp çalışmadıkları sorulurdu. Bu suale verilmiş önemli cevaplardan biri, çoğulluk olgusundan ziyade, kapitalizmin çeşitleniş(ler)ini evrenselleştirici bir projenin normalleştirici itkileriyle ilişkili içinde kavramsallaştırma iddiasının daha ilginç olduğudur.[6] Bu kitapta sekülerizmin seyri ve biçimlerini yeniden düşünmek amacıyla sorduğumuz sorular Batılı ve Batı dışı ayrımını, kapitalizm tartışmasına paralel bir şekilde, aşmaktadır. Bu paralellik kimi okuyucularımıza evrensellik (sekülerizm) karşısında tikellik (din) ikiliğinden geri adım atmak için bir fırsat sunabilir.

6 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, (Princeton University Press, 2000); [*Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, (Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012) Çev. İlker Cörüt]. Timothy Mitchell, *Rule of experts: Egypt, techno-politics, modernity*, (University of California Press, 2002).

Kitap, okuyucularına sekülerizmin belli bir normatif kavramsallaştırılmasını idare eden bir anlaşılabilirlik rejimine dair sorular soruyor ve okurları zamansallıklar, aklilik rejimleri ve duygulanımsal yatırım yapıları arasında zorlu bir tercüme vazifesine dahil olmaya çağırıyor. Böylesi bir tercüme biçiminin sunduğu meydan okumayı anlayabilmek için gelin hep beraber seküler toplumların "rencide etme [*offend*] hakkı"nı ele alalım. Seküler bir duyarlılığın olmazsa olmazı kabul edilen bu hak, Avrupa ve ötesinde Peygamber karikatürlerinin dolaşıma sokulmasının meşruiyet temelini oluşturur. Şunu sorarak başlayalım: Ya "rencide etme" burada birçok Müslüman için vuku bulan şeye karşılık gelmiyorsa? Peki ya burada ne olup bittiğini kavramak için başka bir akıl veya anlama formunu temel almamız gerekiyorsa? Böylesi bir hamle Müslümanların pratiklerini liberal hukuk çerçevelerine tercüme etmek anlamına gelmez, bu daha çok seküler bir çerçeveye asimile etmek olurdu. Bizse karikatürlere isyan edenlerin perspektifini anlamak ve ele almak niyetindeyiz. Derdimiz sekülerlere 'öteki'nin bakış açısını nasıl benimseyeceklerini öğretmek de değil. Mesele "rencide etme hakkı"nı mutlak bir ilke olarak gören seküler hukuki norm ve ona eşlik eden epistemolojik - yorumlayıcı çerçevelerin koşul ve sınırlarının nasıl dile getirileceğidir. Bu sınırlar tam da özneler ve nesneleri seküler hukuk çerçevesinde kavramsallaştırılmayacak mukaddes bir ilişkisellikte bağlayan, dinin bedensellikle olan ilişkisinde açığa çıkar. Bu karşılaşmada telifi mümkün olmayan anlayış nosyonlarını göz önünde bulundurursak, kültürel tercüme pratiğinin neler gerektirdiği sorusunu yeniden düşünmemiz gerekir. Tercüme bir asimilasyon formu da olabilir, fakat vurgulu bir tarzla denge sağlayan bir bakış açısına "kendini adama"nın da bir yolu olabilir. Tercüme için farklı bir alternatif ancak bizler tercüme edilemezliğin sahalarını saptar ve sürdürmeye ikna olursak meydana gelecektir. Bunun sonucunda, tercüme edilemezlik halini olduğu gibi bırakmak en azından iki amaca hizmet eder şekilde başka bir anlayış alanını açar: (1) telif etmeye kalkışmadan telifi mümkün

olmayan görüşleri haritalandırmak; (2) bu telifi mümkün olmayan sahaların ilânihaye meylettikleri daha geniş bir diyalektik birlik planlamadan nasıl birbirlerini kurduğunu, büktüğünü ve hatta doldurduğunu görmek. Seküler eleştirinin kendi kendini sınırlayan işlevi, sekülerin epistemik sınırlarıyla mutabık olduğunda vuku bulmaktadır. Tam da bu sebepten seküler eleştiri her daim çevrilemezle karşılaşmasının izini taşıyor, bunda dolayı başka bir eleştiri formuna olmasa da, bu karşılaşmayı aydınlatmak için başka bir haritalandırma ve anlama -soykütük- formuna yönelmek zorunda. Kuşkusuz Kant için eleştiri bilinebilirin sınırları içerisindeki her yere ilgi duyar. Belki de şimdi seküler eleştirinin, eğer eleştirel kalmak istiyorsa, sekülerizmin kendisi tarafından bilinebilirin epistemik limitlerini sorgulaması gerektiğini söyleyebiliriz.

Burada ifa edilmesi gereken görev ne eleştirinin hususen modern Avrupa seküler anlatısına ait olduğunu göstermek ne de bir kez daha anlatıyı merkezinden etmek ya da taşralaştırmak için "öteki"yi sahneye çıkarmaktır. Örneğin, Danimarka karikatürleri vakasında özneyle imgenin irtibatını kuran bedenlenmiş akıl yürütme modlarını, yani imgenin özne ile arasında ilahi olarak yaşayan bir bağlantı kurduğu durumları, ele almalıyız. İlişkiselliğin bedenlenmiş formu, seküler hukuk söyleminin karikatüristler ile takva ehli Müslümanlar arasındaki ihtilafa hüküm verirken isnat ettikleri inanç ve temsil farkına meydan okur. Eğer karikatürün statüsüne dair tartışma sadece ve sadece bu hukuki çerçeve üzerinden sürdürülmeye devam edilirse sonuçta yalnızca bu çerçeve ve onun haczettikleri (iltihak ettikleri) teyit edilmiş olunur. Dolayısıyla mahkemelere karşı dinin tarafını tutmak için değil, bu mesafeliliği, başka bir soru dizisiyle daha iyi anlamak için meselenin seyrini tersine çevirmek önemli. Seküler sorabilir: Seküler söylemin ürettiği din fikrini aşan dini pratikler ve dini yaşamın fenomenal biçimleriyle nasıl bir etik ilişki mümkündür? Bu ufkun (sekülerizmin "dışarısı"nı oluşturan telifi mümkün olmayan pratikler sahası) sınırını işaretlemek için; sekülerizmin epistemik

öncelliğini teyit etmeyen ya da basitçe değerlendirme sürecinin tersine çevrilmesiyle sınırlı kalmayan, sekülerizm ve din arasındaki ilişkiyi yeniden haritalandırabileceğimiz müsait bir dil var mı, hangi tercüme pratiği zaruridir? Danimarka karikatürleri tartışmasında, seküler kamu siyaseti ve hukuki yargı formları bağlamında bir karara varma ihtimalini konuşmadan önce sormamız gereken soru şu: Vuku bulan hadiseyi ya da görülen incinmeyi bu söylemsel ufuk içinde isimlendirme veya bilme imkanı var mı? Eğer cevabımız hayır ise, yargı kararının dilinin kendisi fenomenin tasvir edileceği spontane terimleri sağlıyor demektir, yani ilgili dini gelenek veya pratiğin bu dile yaptığı meydan okumanın sesi daha baştan duyulmaz hale gelir ve tanımın kendisinden ihraç olunur.

Bu soruları sormak karikatürlere dair bir tavır almak anlamına -yani, basılmamalılar mı, yasaklanmalılar mı?- gelmez. Murat olunan, hukuki savların resme girişine dair tüm sorulardan evvel, karikatürlerin ne anlama geldiğini sormaktır. Eğer karikatürler üzerine yapılan hukuki tartışmalar, karikatürlerin nasıl çalıştıklarına ve ne tür bir önem arz ettiklerine bakmıyorsa, hukuk dilinin fenomeni kavramada yeterli olduğu varsayımında bulunuluyor demektir. Böylece, bu hukuk dili bağlamında karikatürler yeniden tanımlanıp yanlış anlaşılmaktadırlar. Netice olarak, karikatürlere karşı öfkeli bir tepki gösterenlere atfedilen "akıl dışılık" yargısı, kendi çerçevesince tabiatı gereği akıl dışı olarak kavramsallaştırılamayacak dini ilişkisellik modlarını basitçe ve tekrar tekrar dışlayan bir epistemenin faaliyeti olarak okunabilir. Paradoksal olarak, bu episteme kendi sınırlarının farkındalığından yoksundur ve kendi koşullarına göre anlayamadıklarını akıl dışı ve hoş görülemez olarak nitelendirirken aktif hale gelir.

Bu kitapta eleştirinin konumunu anlamak bakımından yukarıda girişilen çözümleme bize ne söylüyor? Eleştirinin birçok anlamı var ve bunlardan bazılarını ilerideki sayfalarda tartışacağız. Bu anlamlardan önde gelen bir tanesi eleştirinin bir şekilde ahlaki hassasiyetler taşıyan nesnelere veya sorunlara eğildiği

varsayımıdır. Ve tabii ki böylesi meselelerle karşılaştığımızda, ahlaki yük taşıyan şeylere dair gayri eleştirel olma riskini taşırız. Eğer ahlaki yük, bazı özne ve nesneleri eleştirel dikkate layık diğerlerini değmez kılan şeyse o zaman bu husus önemli hale gelir. Peki, sekülerizm eleştiriye ahlaki yükünü veren üstü örtük normatif şema işlevini mi görür? Öyleyse, bu durumda soralım: eğer artık sekülerlik varsayımını kabul etmiyorsak eleştiriye angaje olabilir miyiz? Ya eylediğimiz düşünceyi tarif için başka bir isim bulacağız; ya sözüm ona seküler eleştirinin düşünümsel bir eleştirisini yapmamız gerek (seküler varsayımın nasıl bu şekilde inşa olunduğunu gösteren farklı soykütüklerle beraber), ya da eleştiri pratiğini yeniden anlamlandırmamız, onu bugüne dek canlı tutan koşullarından azade ederek, eleştiri için başka bir geleceği -sekülerizmin farklı tarihlerinin yeniden inşasına dayanan bir geleceği- açmak lüzumu içindeyiz. Eleştirinin, soykütük gibi geniş bir pratikler kümesini içerecek şekilde yeniden tanımlanıp tanımlanamayacağı meselesinin tartışılması, dini pratiklere dair alternatif anlayışlara dayalı başvuru çerçevelerinin yönünü değiştirilmesi ve böylece din ve dinin üstesinden gelmeye dair yekpare masallara meydan okunması demektir. Bu kitabın yazarları mütemadiyen bu meselede hemfikir değiller, fakat bu tartışmayı başlatmanın hem zamanı geldiğini hem de zamanımıza değeceğine inanıyoruz.

Aşağıdaki metinlerde sekülerizmin yanlış olduğu varsayımından değil, sekülerizmin kendiliğinden dini bir içerik ürettiği ve bu içerikle dolu olduğunu, aklın daimi surette belli bir aklilik rejimi arz ettiğini ve eleştirinin tabiatı gereği belli bir konumun nokta-i nazarından yapıldığı ve taraflı olduğundan yola çıkıyoruz. Dolayısıyla sekülerizmin, aklın ve eleştirinin çağdaş Batılı söylemde birbirini gerekli kılan ve güvence altına alan yapısını akamete uğratmak istiyoruz. Eleştiriyi, evrensel akıl ve sekülerizmin kibrinden koparmanın, mümkün olursa, sekülerizmin kendisinin süregiden oluşumsal ve üretimsel boyutlarına müdahil olmamızın önünü açacağını düşünüyoruz. Böylece sadece tesettür tartışması, Batı'da şeriat meselesi ve Danimarka karikatür

krizi gibi olaylarla sınırlı kalmayarak, Asya ve Orta Doğu'da çağdaş siyasi ve hukuki rejimlerde dini partilerin mevcudiyetinden sudur eden siyasal mücadeleler üzerine düşünebileceğimiz daha bereketli bir entelektüel uzamı mesken tutma şansı yakalayacağımızı umut ediyoruz. Böylesi bir uzam ne "burada" ne de "şurada" olacak, ne hatalı bir evrensellik ne de sadece sekülerizm ve eleştiriye dair bir çoğulluktan ibaret olacak. Bunların yerine, muhtelif din, akıl ve tenkit modlarının tercümesi ve telifi mümkün olmayan yönlerini ele alacak, bunu yaparken de anlama ve eleştiri projelerini cesaretlendirip kolaylaştıracak.

Bu noktada neden "Eleştiri seküler midir?" sorusuna doğrudan doğruya tatmin edici bir cevap sunmadığımız umarız sarahate kavuşmuştur. Bu noktada bizler için en mühim mesele sorunun yarattığı beklentilerin, bu beklentilerin anlaşılırın alanına dair iddialarının izini sürmek, bunlara yapılacak meydan okumaların açığa çıkaracağı bilgi ile anlayış imkanlarını ele almaktır. Bizler bu suali tercümesi mümkün olmayanla bir karşılaşma ve bilme çerçevemizi dönüştürme yolu olarak sorduk. Verili bir çerçeve içerisinden beklentilerin üretimi bu çerçeveyi anlaşılır söylemin sınırı olarak teyit eder. Ta ki, bu beklentiler altüst olup, yeni bir şey gün ışığına gelinceye dek.

Türkçesi: Selim Karlıtekin

Wendy Brown
Giriş

Bu kitabı oluşturan yazılar ilk olarak, 2007 sonbaharında Berkeley Üniversitesi'ndeki Townsend İnsani Bilimler Merkezi'nin desteklediği "Eleştiri Sekûler midir?" isimli sempozyumda sunulmuştu.[1] Sempozyum, Berkeley'de eleştirel teori alanında, modern Avrupalı eleştirel teori ile Batı dışı ve post-Aydınlanmacı eleştirel teorik projeler arasındaki alışılagelmiş ayrılıkları birbirine bağlamayı amaçlayan yeni bir araştırma ve öğretim programının açılış etkinliği olarak tasarlanmıştı. Eleştirinin farz olunan sekülerliğini irdeleyen bir sempozyum, böylesi heveslere sahip bir programı başlatmak açısından ümit vadeden bir başlangıç oldu.

Sempozyumdaki sunumlar muhtelif konuları ele alıyor olsa da, Talal Asad ve Saba Mahmood'un sunumlarının basını yararlı göründü zira analizleri Danimarka'daki karikatür hadisesine, 2005 yılında Danimarka'daki bir gazetenin Muhammed Peygamberi hicveden bir dizi karikatürü yayınlamasının ardından

1 Bu sempozyumun düzenleyicileri Judith Butler, Saba Mahmood ve Christopher Nealon'dı. Diğer katılımcılar arasında Amy Hollywood'u ve Colin Jager'i sayabiliriz. Program hakkında daha detaylı bilgi için bkz. http://townsendcenter.berkeley.edu/swg_crittheory.shtml.

gerçekleşen protestolara ve tartışmalara odaklanıyordu. Bu hadise sekülerlik, din, hakaret, incinme, küfre girme [*blasphemy*], ifade özgürlüğü, muhalefet ve eleştirelliğin geleneksel buyruklarına dair (sıkça sorulmayan) bir öbek soruyu ortaya attığı ölçüde, eleştirinin farazi seküler temellerini ve öncüllerini yeniden düşünmek için olağanüstü bir zemin sağladı.

Bu takdim yazısı, sempozyumda yaptığım açılış konuşmasıyla başlıyor. Ardından kitapta basılan makalelere bir çerçeve sunmaya çalışacağım.

Eleştiri Seküler midir?

"Eleştiri seküler midir" sorusu, alışılagelmiş olarak hem eleştiriyle hem de sekülerizmle bağlantılandırılmış olan aklî düşünce beklentisini de naklederek, eleştirinin doğrudan sorgulayıcı usulünü ve sekülerizmin farazi şeffaflığını taklit ediyormuş gibi görünebilir. Başlıktaki terimler yakından dikkatle incelenir incelenmez, doğrudanlık ve şeffaflık pek tabii ki buharlaşmaktadır. Doğrusu istenirse, bu soru kendi dağılışına, yayılımına, çözülüşüne davetiye çıkarmaktadır. Başka bir ifadeyle, eleştiri işini davet etmektedir. Soruyu ortaya atanlar, konferansı düzenleyenler, soruda geçen terimlerin sabit kalmayacağını ve bu terimleri kendi çalışmalarında kapsamlı bir biçimde sorunsallaştıran akademisyenlerin olduğunu biliyorlardı. Gelgelelim Batı akademisine eleştirinin farazi sekülerizminin yön verdiğini ve bu idarenin kendisiyle işe başlanması gerektiğini de biliyorlardı. Bu türden bir yönetimi tahtından etmek siyasal, toplumsal ve kültürel eleştirinin alâmetifarikasıdır; şeylerin mevcut düzeninde varsayılmış, kesin, sağduyulu ya da verili olan ne varsa onların hepsini hedef tahtasına yerleştirir.

Eleştiri seküler midir sorusunun terimlerinin açıkça sabitlenmemiş nitelikleri ile bu terimlerin her birini sabitleme ve birbirine bağlama dürtüsünün tarihsel gücü arasındaki ilişkileri kısaca incelemek yardımcı olabilir. Bu amaçla her bir terimi birazcık sendeletip, ardından bunları birbirinde bu kadar sıkıca bağlayanın ne olduğuna kafa yoralım

-Midir?

Bill Clinton'ın, Monica Lewinsky ile cinsel münasebeti konusunda neden tam olarak yalan söylememiş olduğuna dair yaptığı utanç verici açıklamanın -"Olmak kelimesinin anlamının ne olduğuna göre değişir"- ardından bu ufak ama etkili fiilin kaygan anlamı, hem bilimsel hem de popüler tahayyülde dağlandı. Clinton önemli bir hususa parmak basmıştı. "Olmak" hem zamansal (şimdiki zamanı hem geçmişten hem gelecekten ayırarak), hem de ontolojik olabilir; öze ya da varoluşa gönderme yapabilir; edimsel ya da betimleyici olabilir; ısrar etmek, ilan etmek, reddetmek için seferber edilebilir veya sadece öne sürebilir. Soru olarak kullanıldığında, sahip olduğu sabitlik ve kesinlik gücünü ters yüz eder; kendini fesheder.

Eleştiri...

Reinhart Koselleck'in *Kritik ve Kriz*'inden eleştiri kelimesinin Antik Yunan'da hukuk bilimine ait bir kelime olan *krisis*'ten türediğini öğreniyoruz.[2] Bütünsel Yunan bağlamından bizim çok daha fazla parçalı olan bağlamımıza tercüme etmek neredeyse imkânsız olsa da *krisis*, faaliyet halinde olan özneyi ve nesneyi birbirine bağlarken, polis[3] kopuşunu, mahkemeyi, bilgiyi ve hükmü bütünleştirir ve tamir eder. *Krisis*, polisin kendi üzerinde yaptığı bir işe; iyiyi kötüden ayırma, sınıflandırma, yargılama ve vatandaşın polis yasasını ya da düzenini bozmasıyla oluşan hasarı tamir etme faaliyetine gönderme yapar. Terim Latinceye, oradan da yerel Avrupa dillerine doğru yol aldıkça, eleştiri bu çok veçheli bütünselliğini kaybetmiştir. Bugüne kadar süregelen kullanımına, yani bir hastalıktaki dönüm noktasını ifade

2 Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge, MA, 1988); [*Kritik ve Kriz: Burjuva Dünyanın Patolojik Gelişimi Üzerine Bir katkı* (Otonom Yayıncılık, 2012) çev. Eylem Yolsak Murteza]. Talal Asad bu kitapta, "eleştiri" ve "eleştirellik"e dair burada sunulanından farklı bir etimoloji öneriyor ve bu iki tabiri birbirlerinin Fransızca ve İngilizce muadilleriymiş gibi ele alıyor.

3 Antik Yunan'daki kent devleti anlamında. (ç.n.)

ettiği esasen tıbbi bir kelime dağarcığına doğru geri çekilmiştir. Bununla birlikte eleştiri, modernitenin pek çok parçası için ve özellikle de kendilerini sırasıyla "kurtipil eleştirmenler"den ve "eleştirici eleştirmenler"den ayıran Kant ve Marx için eleştirellikten ayrı bir yerde durmuştur.[4]

Tarihsel dönüşümlerden azade olarak, eleştirinin şimdiye kadar tanımlanmış anlamlarıyla ideoloji eleştirisi, kültürel eleştiri ve kimlik eleştirisi gibi göstergelerin altında faaliyet gösteren anlamları arasında şüphesiz ki bir dünya fark var. Kavram, bugün bazen polemiksel reddedişi iletmek, bazen içkin ve yapısökümcü analitik faaliyetleri işaretlemek, bazen de gizemlerin dokusundaki saklı hakikati aramayı tanımlamak için kullanılıyor. Bütün bu kullanımları içinde eleştiri, yine de aklın yanılgıyı açığa çıkarma becerisine dair zımnî zannı taşıyor görünmektedir. Sorunun bir kısmı da bu.

Seküler

Belli bir zaman kavramından etimolojik olarak türeyen bu tabir, Reformasyon sonrası Batı'da özel dinî (ya da dindışı) hayatı kamusal hayattan resmi olarak ayıran uygulamalar ve kurumların yerine kullanılagelmektedir. Talal Asad, sekülerliğin *biçimlerini* (aynı ismi taşıyan kitabında) çoğullaştırmadaki ısrarıyla, bu anlamı yerinden oynatan yegâne kişi değil. Charles Taylor da yazdığı Hıristiyan sekülerizminin tarihinde, seküler öznenin ve bu öznenin dünyadaki kendine has deneyiminin oluşumuna odaklanmak için bu anlamın arka planını vermekte.[5] Bunun yanında, sekülerliğin ilk akla gelen anlamına sığmayan bir dizi çağrışımı da göz önünde bulunduralım; "seküler", din

4 Her ne kadar Paul Krugman bir seferinde, "her ismin fiilleştirilebileceği"ne dair bir latife yapnuş olsa da, "eleştiri"nin güncel tedavülde bir fiilmiş gibi kullanılıyor oluşu, şüphesiz onunla eleştirellik arasındaki kıymetli mesafenin silinişine delalet etmektedir.

5 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Palo Alto, 2003); [*Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik* (Metis Yayınları, 2007) çev. Ferit Burak Aydar]. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, 2007); [*Seküler Çağ* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,2014) çev. Dost Körpe].

dışı ya da din karşıtı durumların yerine geçebildiği kadar dinî hoşgörü sahibi, hümanist, Hıristiyan, modern ya da sırf Batılı olmayı da belirtebilir. Bu mefhumu berraklaştırmak için sarfedilecek tüm çabalar bu çağrışımlar arasındaki çatışmalarca (aynı anda hem devlet okullarında Hıristiyan ibadetini meşru kılmaya çalışan, hem de sekülerleşmeyi Ortadoğu'daki rejim değişikliği projesinin merkezi ilkesi yapmaya çalışan Amerikan neo-muhafazakar siyasal gündeminin bir örneği olduğu çatışmalar) sönümleniyor.Aslına bakılırsa sekülerlik bugün anlamının büyük bir kısmını İslam'daki muhayyel bir karşılıktan türetmekte ve böylece Batılı kamusal hayatın ve onun emperyal tasarılarının dinî şeklini ve içeriğini perdelemektedir. Yine de Amerikan yerel siyasetindeki sağ kanat, "seküler hümanizm" denilen bir şeyi ailenin, ahlaklı insanın ve vatanseverliğin dokusunu tahrip etmekle sorumlu tutup kınamaktadır.

Eleştirel Olmayan Sekülerizm

Sekülerizm ve eleştiri bu kadar farklı doğrultuda savruluyorlarsa, eğer kendi anlamları ve menzilleri bu kadar değişkense, birbirlerine nasıl oluyor da boydan boya bağlanıyorlar? Daha doğrusu, eleştiri nasıl oldu da seküler diye tanımlanmaya başlandı ve nasıl oldu da sekülerizm hem eleştiriye hayat veren hem de eleştirinin boyun eğdiği bir şey olarak anlaşılmaya başlandı? Aydınlanma'nın kibirlerinin, eleştirinin sekülerizmle güçlük çekmeden bağdaştırılmasına izin veren şeyin parçalarından biri olduğu açıktır: Mill'den Marx'a, Diderot'tan Kant'a ve Hume'a; hakiki, nesnel, gerçek, aklî ve hatta bilimsel olanın ancak dinî otoritenin ya da "önyargı"nın dağıtılmasıyla ortaya çıkacağı yolundaki Aydınlanma varsayımına selam durduk. Bu varsayım, her şeyin ve hatta aklın kendisinin bile eleştiriye teslim olması gerektiğini söyleyen Kantçı vecizede ve Hegel'in Hıristiyanlıktaki aklî cevheri eleştirel tarih ve fenomenoloji vasıtasıyla açığa çıkarma çabasında zirveye ulaşır. Bunun üstüne, eleştirinin, dini ve diğer temelsiz otoriteleri ve önyargıları, dinin kendisini yıkmasa da, akılla yerinden ettiği kanısı gelir. Bir de

eleştirinin kanaat veya inancın yerine hakikati, öznelliğin yerine bilimi koyduğu, kısacası eleştirinin seküler olduğu kanısı vardır.

Ama bu hikaye dahi, eleştirinin kendini sekülerizme bağlarkenki, kendisini sekülerleştirici bir proje olarak ifade ederken ve kendini Tanrı'yı tahtından eden olarak vazederkenki şiddetini bütünüyle kavrayamaz. Bu şiddeti hakkıyla kavrayabilmek için, Marx'ın Genç Hegelcilerin din eleştirilerinin noksanlarından yola çıkarak geliştirdiği eleştirisini göz önünde bulundurmalıyız. Bruno Bauer, Max Stirner ve birçok diğer düşünür dini, insani güçler ve insani varoluş hakkındaki gerçekliği ve hakikati karartan, aldatıcı bir bilinç olduğu için eleştiriye tabi tutmuşlardı. Marx başta bu projeye kapılmış olsa da, sonradan ona karşı çıktı ve bunu da eleştirelliği "mutlak eleştirellik"ten ya da "eleştirici eleştirellik"ten ayırt ederek yaptı. Batılı eleştirel teori geleneği içinde eleştirinin seküler olduğu kanısını güvenceye alan hamledir bu. Gerisi nasıl geliyor peki?

Marx'ın Genç Hegelcilere itirazı, dinî yanılsamanın eleştirisini özgürlüğe giden yol olarak görmeleriydi. Onlara göre, eğer hem insan hem de devlet, dinî olanı söküp yerine aklî bilinci getirecek olursa, her ikisi de yanılgıdan, parçalılıktan ve tikellikten kurtulacak ve böylece özgür olacaklardı. Marx farklı bir yaklaşımı benimsedi. Ludwig Feuerbach'ın din eleştirisinden hem yararlanıp hem de onu dönüştürerek, dinî bilinci basitçe bir yanılgı olarak değil, bir sebepten ötürü varolan, hepsinin de ötesinde mutsuz ve özgürlükten yoksun insani varoluşun semptomu olarak gördü. Dinî bilincin en büyük hakikati, özgür olmayan bir dünyanın, "aldanışı gerekli kılan" bir dünyanın işareti olmasındaydı. Bu cihetle Tanrı, "insanın kendi etrafında dönmediği sürece etrafında döndüğü hayali güneştir" ve insan, varoluşu özgürleşmedikçe kendi etrafında dönemez.[6] Marx için dinin aldatıcılığının eleştirelliğiyle dinî bilinci üreten ve dinin ifade edilebileceği *koşulların eleştirisi* arasında büyük

6 Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*, Introduction," *The Marx-Engels Reader*, İkinci baskı, haz. R. Tucker (New York, 1978), s. 54; [*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş* (Sol Yayınları, 1997) çev. Kenan Somer].

bir fark vardı. Saf eleştirellik, dini bir uydurma olarak damgalar; eleştiri, dinî aldanışları ve bunlara olan ihtiyacı, dinî bilinci meydana getiren ve zorunlu kılan kendine has gerçekliğe bağlar. Bunun yanında eleştiri, dinin içindeki başka bir dünyaya, içinde hepimizin "tanrının gözünde eşit olacağı", "yeryüzünün alçak gönüllülere miras kalacağı" ya da önceden bir kutsallığa bahşedilen güçlerin ve erdemlerin nihayet insani güçler olarak tanınacağı ve yaşanacağı bir dünyaya dair arzunun farkına varır. Yani eleştiri, dini, özgür olmamanın tarihi koşullarıyla bağlantılandırmakla kalmaz, dini insanlığın şimdiki ızdırabına karşı olan dileklerini ve özlemlerini dolaylı olarak barındıran bir şey olarak da okur. Din, hem "ızdırabın bir ifadesi hem de bu ızdıraba bir itirazdır."[7]

Burada ne olmakta? Marx, eleştirellik ve eleştiri arasında kurduğu ayrımı, ikincisinin sahip olduğu (1) şeylerin gerçek düzenini kavrama, (2) bu gerçek düzenin neden aşikâr olmayıp da açık edilmek için eleştiriye ihtiyaç duyduğunu açıklama, (3) dinî aldanışta ne tür bir insani geleceğin sezinlendiğini açıklama becerisi üzerinde temellendirmektedir. Eleştiri, gerçekliğin tarihsel olarak zorunlu bir gizemlileştirilmesinin -varoluşun özgür olmayan, eşitliksizci, mutsuz doğasının zorunlu kıldığı bir gizemlileştirmenin- üstünde öncüllenir ve bu gizemlileştirmenin şifresini bilimsel olarak çözmeyi vadeder. Marx böylece, eleştiri kavramı içinde maddi olarak tanımlanan bir Gerçeğin kavranışını, bilimle tanımlanan bir nesnellik faaliyetini ve "safi teolojik eleştirellik" (sekülerizmin hem dindışının hem de, Charles Taylor'ın ortaya koyacağı gibi, birinin ortamının bir yanında yaşama, ayak uydurmaktansa onun olumsallığını anlama kapasitesinin yerine geçtiği) diye kötülediği şeyin yerine hakiki dinî özgürleşmenin gerçekleşmesini, hakiki sekülerizmi bir araya getirir.

Sekülerizmin Batılı eleştirel teori geleneği içinde eleştirellikle üst üste binmesini, daha doğrusu eş tutulmasını bu kadar üst-belirleyen şey, Marx'tan kalan bu özgül miras ve bu mirasın

7 A.g.e., s. 54.

Alman eleştirel teorisinde Habermas yoluyla silsilelenme biçimidir. Eleştiri, bu gelenek içinde 150 yıldan fazla bir süredir, dinin eleştirinin doğrudan hedefi olmadığı zamanlarda bile, dinî aldanışı meydana getiren bir dizi insani düzenlemenin idrakine bağlanmaktadır. Bu gelenek içinde eleştiri, hem gizemlileştirmeleri hem de bu gizemlileştirmelere yapılan insani refakati, onlara her yönden karşıt olduğu hayal edilen bir yerden açıklıyor olmakla övünmektedir. Böylelikle, aklî, maddi, gerçek, bilimsel ve insani olan; dinî, ideal, gerçekdışı, spekülatif ve kutsal olanı hem açıklamayı hem de onun yerini almayı hedeflemektedir.

Yani, bu sempozyumun "eleştiri seküler midir?" sorusunu yöneltmesi azımsanacak bir hadise değildir. Bu soru, eleştirinin türlü çeşitlerini ya da sekülerizmin çeşitlerini sormaktan daha ziyade, eleştirel teorinin kurucu dayanaklarından birini baş aşağı etmektedir. Bunu da eleştirinin, sekülerizmin diğer formülasyonlarının ve bunların ilişkilerinin olanaklılığına müsaade eden bir ruhla yapmaktadır. Bu formülasyonlar, eleştiriden yalıtılmış bir sekülerizm kavramının kendisine olan itimata boyun eğebileceği gibi, eleştirinin sekülerizmle olan özdeşliğini de gevşetebilir.

Eleştiri seküler midir sorusu, entelektüellerin bir yandan emperyal ve kendi üzerine düşünmeyen Batılı medeniyetin rasyonalite ve sekülerizm söylemlerine suç ortaklığı etmekle diğer yandan sekülerizmin, rasyonalizmin, özgürlüğün ve hatta demokrasinin olgusallığını, anlamını ve içeriğini tekelleştiren Batılı varsayımlara meydan okuma arasında seçim yapmakla yüzleştiği siyasal-tarihsel bir dönemeçte ortaya atılmıştır. Eğer Talal Asad'ın bu kitapta iddia ettiği gibi Hıristiyanlığın, sekülerizmin, liberalizmin, demokrasinin ve özgürlüğün birbirine sözümona yakınsaklığından kaynaklanan Batılı medeniyet kimliği değilirse, Batılılar kendileri ve muhayyel ötekileri hakkında farklı düşünmeye başlayabilir. Yani, bu sempozyumun başlattığı -bizatihi eleştiri işini müjdeleyen bir birleşim olan- sorgulama için hem teorik hem de siyasal teşvikler mevcuttur.

"İfade Özgürlüğü, Küfre Girmek ve Seküler Eleştirellik"te Talal Asad'ın, eleştirinin kabul görmüş Batılı anlayışlarına yaptığı bilge ve dolaylı eleştiri, açıkça çağrıda bulunduğu şeyi retorik olarak ifa etmektedir. Asad doğrusal mantıksal bir çözümleme yolunda ısrar etmek yerine; özgürlük, söz söyleme ve küfre girme meseleleri üstüne İslam ve seküler Hıristiyanlık arasındaki, saldırganlık ve ölümle bir tutulan siyasal bir İslam ve rasyonalite ve hayatla eş tutulan seküler bir Batı arasındaki söylemsel karşıtlıklar dizisinin her bir dönemecinde devreye girip bu karşıtlıkları aksatıyor. Asad, uzun süredir seküler olanı ve dinî olanı tanımlamaya yönelik çabalara direniyor ve bunların modern iktidarın ve yönetimin can alıcı nüfuz alanını teşkil eden, birbirine bağlı ve dalgalanan kavramlar olduğunu gösteriyor. Nitekim inanç ve küfre girme halleri, modern devletin güçleriyle olan ilişkileri çerçevesinde başkalaşır ve bu haller, diğer şeylerin arasında, bu güçlerdeki genişlemelerin ve değişikliklerin etkileridir.

Asad'ın başlangıç noktası, Muhammed Peygamberi acımasızca hicveden on iki editoryal karikatürün bir Danimarka gazetesinde 2005'te basılması ve ardından birkaç Avrupalı gazete tarafından 2008'te tekrar basılmasına vesile olan, karikatür münakaşasıdır. En dindar Müslümanlar bu karikatürleri aşağılayıcı, şedit ve/veya küfre girici olarak algıladı ve bunların yayınlanması, dünya genelindeki Müslümanlarda öfkeyi ve eylemleri kışkırttı.

Asad, küfre girme sorunsalının yakından bir mülahazası vasıtasıyla Hıristiyanlığı, sekülerizmi, aklı, hoşgörüyü, özgür düşünceyi ve söz söylemeyi bir köşede; İslamı, köktenciliği, teslimiyeti, hoşgörüsüzlüğü, kısıtlanmış düşünceyi ve sözü diğer köşede hizalayan söylemsel-entelektüel ikiliği fesheder. Bu da sonuç olarak, onun seküler eleştirellik ve dinî sansür arasındaki daha özel bir çelişkiye -bu çelişkide birincisi özgürlük, hakikat ve akılla ilişkilendirilirken, ikincisi hoşgörüsüzlük, cahillik taraftarlığı, keyfi hüküm ve baskıyla ilişkilendirilir- meydan okumasına izin vermektedir. Bu ikili sıralamalar içinde, İslam; İslamî toplumdaki küfre girme suçunun var olmasının kendisi,

Batılı kulaklarda ifade özgürlüğünün olmaması (ya da özgürlüğün toptan yokluğunun iması) olarak duyulur. Ama Asad'ın iddia ettiğine göre bunun yegane sebebi, kendine-sahip bireyin Batılı kibrinin bütün baskı çeşitlerinden -potansiyel olarak dinde, ticarette, aşkta, inançta ve tavırda zorunlu kılınmış baskılar da dahil olmak üzere- arınmış olduğunun varsayılmasıdır.

Asad bu kibri basit bir olgu olarak ele alıp itiraz ediyor -iyi ifade edilmemiş güçlerin uyguladığı gündelik baskıları, liberal emirlerin izini sürerek bize hatırlatıyor- ama bunun yanında, bu basit olgunun kendi sınırlarına liberal toplumlar bünyesindeki ifade kaygıları çeşitliliğinin içinde -bir tanesi de İslam'la olanı, baştan çıkarmayı ve onun akrabası olan ahlaki yozlaşmayı içine alacak şekilde- eriştiğini ortaya koyuyor. Bu muhakemeyle birlikte Asad, liberal öznelerin resmi söylemin iddia ettiği gibi pek de kendine-sahip olmadıklarını ve kısıtlamaların şedit bir parçalanması olan "küfre girme"yle ilgili kaygıların, alenen teokratik toplumlarda olduğu kadar seküler olduğu varsayılan toplumlarda da -söz konusu kaygılar değişik bir kelime dağarcığıyla çerçevelenip liberal emirlerin siyasal yüzeyinin altında yaşıyor olsa da- mevcut olduklarını su yüzüne çıkarıyor. Özgürlük ve küfre girme arasındaki modern Batılı karşıtlık, Batılıların bir yandan sekülerizmin başka, daha zımnî dinî terimlerle korumak zorunda olduğu belirli bir yaşam biçimine ait olduklarını reddederken, küfre girme söyleminin dayattığı sınırlamalardan azade olduklarını düşünmelerine imkan tanıyor.

Her şeyden daha önemlisi Asad'ın makalesi, farklı inanç, özgürlük ve hakikat kavramsallaştırmalarının dünya içindeki farklı *eylem* ihtimallerini nasıl ürettiğini ortaya koyuyor. Eğer Hıristiyanlığın bir hattındaki gibi, "özgürlük s[b]izi özgür kılacak"sa ve özgürlük kısıtların kaldırılması olarak anlaşılıyorsa, ifade özgürlüğü hem hakikatin hem de özgürlüğün ilk ilkesidir. Ama eğer İslam'daki bazı pratiklerde olduğu gibi, kişisel inancın sırrını Tanrı'dan başkasının çözemeyeceği telakki ediliyorsa, mesele kişisel inanç değil de, toplumsal pratikler ve kamusal davranışlar haline gelir. İslam'da inanç, bir kefalet mekanı değildir;

aksine esrarlıdır. İslam'da inancın özgürlükle olan ilişkisi, küfre girmenin ve özgür konuşmanın Hıristiyan yörüngesi içinde nitelendirilen halinden hayli farklıdır.

Asad, bu çerçeve vasıtasıyla, iki güncel sorunun derinliğini ve aciliyetini öngörüyor: "Küfre girme kategorisine yönelik modern liberal hoşnutsuzluk, siyasal dine duyulan bir kuşkudan mı kaynaklanmaktadır?" ve "Tanrı adına yapılan bu saldırganlık -seküler ulus ya da demokrasi adına yapılan can alma eylemi dehşete düşürmezken- neden seküler liberal hassasiyetleri dehşete düşürmektedir?" Bu noktaya kadar geliştirdiği çözümleme, bu muammaların mantıksal yanılgılarını ve ikiyüzlülüklerini teşhis ediyorsa da Asad, bu türden bir çözümlemeye ilgi duymuyor. Bunun yerine, bizi (Batılı) paranoyanın yatırımları ve duygulanımları üzerine yıkıcı, açık uçlu bir tefekkürle baş başa bırakıyor.

"Dinî Akıl ve Seküler Duygulanım"da Saba Mahmood ise Danimarka karikatürleriyle başlıyor ama Asad'ın din temelli varsayımların farklı bir veçhesini ve Avro-Atlantik sekülerizminin tesirini incelemek için oldukça üretken bir biçimde irdelediği küfre girme ve ifade özgürlüğü arasında varsayılan çarpışmadan yüz çeviriyor. Mahmood'a göre, küfre girmenin Hıristiyan seküler kavranışı, karikatürlerin inançlı Müslümanlarda sebep olduğu şiddetin ve ahlakî incinmenin derinliğini kavrayamaz. Bunun nedeni, İslam dindarlığından süzülen, onun "okuma pratikleri" dediği (pek çok Müslüman'ın karşı çıktığı bir yorumlama geleneği olan) şeyle seküler Protestanlık arasında ve daha iyi bir ifadeyle, bilhassa ilahlarla ve peygamberlerle ilgili olan ikonografinin ve temsilin farklı semiyotikleri arasında kayda değer farklar olmasıdır. Bunların semiyotik farklılıklar olduğunu, karşıtlıklar ya da farz-ı misal Hıristiyanlığın İslam'ın henüz erişmediği modernist bir başarıyı temsil ettiği gelişimsel aşamalar olmadığını vurgulamak önemlidir. Başka bir deyişle, eğer Protestan Hıristiyanlar dinî göstergelerin "kutsalın tecessümleri olmadığını, bu kutsalın yerinde ancak insani bir kodlama ve yorumlama vasıtasıyla durduğu"nu biliyorken, İslamî

dindarlar, karikatürlerdeki olumsuz ikonografiyi doğrudan bir saldırı olarak deneyimliyorlarsa, bunun sebebi ilkinin diğerinden hermenötik olarak daha incelikli olmasından kaynaklanmaz. Daha ziyade, İslamî dindarlar için kişi, "onun nasıl giyindiğini... yemek yediğini... arkadaşlarıyla ve hasımlarıyla nasıl konuştuğunu... nasıl uyuduğunu, yürüdüğünü vb." taklit ederek "peygamberin karakterini sindirirken", Protestan Hıristiyanlığın dinî otoriteyi mesafeli ve emir-temelli görmesindendir.[8] Bu yüzden Peygamberin kişiliğine yapılan, karikatürlerde ön plana çıkan hicivlerdeki gibi bir saldırı, sadece onu lekelemekle kalmaz, takipçilerine de doğrudan bir saldırı teşkil eder.

Mahmood, bu farklılığın İslam ve Hıristiyanlık arasındaki ilişkinin özünde olduğunu değil de bu farklılığın her bir dinin içindeki belli gelenekler içindeki inancın ve hermenötiğin belirli (ve tartışılabilir) bir usulüne mahsus olduğunu iddia ediyor. Bu farklılığın hakkı verilmediğinden, karikatürlerin birçok insanda neden olduğu incinme ve rencide olma ifade edilememiş ve bu incinmenin farkına varılmamıştır; tartışmalar, yegâne hermenötik olarak alınan, kendi üstüne düşünmeyen ve tek yönlü bir hermenötiğin içine hapsolmuştur.

Bu farklılığın ima ettikleri, Mahmood'un Danimarka'daki karikatür hadisesinin, kendini seküler olarak kutsayan Avrupalı Hıristiyan dünya görüşü içinde nasıl rol dağılımı yaptığına dair açıklamasının yalnızca bir bölümünü oluşturuyor. Bu rol dağılımının, karikatürlerde hicvedilenin ırk değil de din olduğunda ısrar etmeye izin veren bir rol dağılımının, Müslümanları bir yandan ırksallaştırıp bir yandan böyle bir ırksallaştırmayı reddediyor oluşu da önemlidir. (Eğer mesele edilenin ırk olduğu göz önüne alınsaydı, birçok ulusal mahkeme ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi nefret suçları yasaları, karikatürlerin basımını ve dolaşımını sansürlemek için payına düşeni yapardı). Avrupa'nın ırk ve dinin ayrımı ve kaynaşımı üstüne kendi kafası karışık ve kafa karıştırıcı istisnai tarihine -diğerlerine ilaveten

8 Saba Mahmood, "Dini Akıl ve Seküler Duygulanım: Mukayese Kabul Etmez bir Bölünme mi?" bu kitabın içinde.

Aryanların, Yahudilerin, Roma'nın ve Kuzey İrlanda Protestanlarının ve Katoliklerinin ırksallaştırılmasını niteleyen bir tarihe rağmen, Danimarka karikatür hadisesiyle meşgul olan Avrupalıların çoğu, dine isnat edici ve biyolojik bir kimlikten ziyade bir "seçim" olarak rol vererek, İslam'ın saf ve yalnızca dinî olarak kategorilendirilmesinde ısrarcı oldular. Ama Mahmood, bize dinin kişisel bir mesele olarak düşünülmesinin, dini kavramanın hâlihazırda müstakil (ve açıkça Protestan) bir yolu olduğunu ve bu yolun ne yazık ki İslam için, Yahudiliği de ben ekleyebilirim, uygunsuz bir yol olduğunu ve bu ikisinin de bu yüzden, Avro-Atlantik modernitesini yönlendiren dinî özgürlük ve hoşgörü formülasyonlarının varsaydığı özelleşmiş bireysel dinî özneyle bağdaşmadığını hatırlatıyor.

Judith Butler, Asad ve Mahmood'un yazılarına verdiği karşılıkta, onların modern Batılı gelenek içinde eleştiriye mündemiç bir sekülerizm atfedilmesine dair eleştirilerini birbirine bağlıyor ve onları genişletiyor. Butler, onların küfre girmenin, incinmenin ve özgürlüğün Batılı temsillerine, her zaman bu tür terimlerin işlediği semantik sahaları sınırlayan ve düzenleyen normatif bir çerçeve olduğunun altını çizerek getirdikleri itirazları tasdik ediyor. Fakat normatif çerçeveler bu sahaları sınırlamakla kalmaz, bizim eleştirel bakış açılarımızı da canlandırır. Yani, bu sahalara dair yaptığımız eleştirilerin kendisini, içinde yaşadığımız dünyaya verdiğimiz duygulanımsal ve ahlakî tepkilerimizi yeniden yapmayı amaçlayan normatif taahhütler yönlendirir. Butler ayrıca eleştiri kavramının kendisine de geri döner. Bunu sadece, eleştirinin eleştirellikten farklılığını yeniden kurmak için değil de, onu zengin, cisimleşmiş bir faaliyet -nesnelliğin geleneksel kibirlerinden kaçınırken, eleştirinin öznesini ve nesnesini yeni bir ilişkiye sürükleyen bir faaliyet- olarak formüle etmek için de yapar. Butler dikkatimizi, hem Asad hem de Mahmood'un bu tür eleştiriyi Danimarka'daki karikatür hadisesine gelen tepkileri analiz ederlerken nasıl ifa ettiklerine çekiyor ve bu değerlendirmelere kendi ifa ettiği, "seküler"

Hollanda'nın göçmen siyaseti içindeki, cinsel özgürlüğün eleştirisini katıyor.

Seküler oldukları varsayılan siyasetlerdeki yakın zamanda vuku bulan siyasal ihtilafların seküler çerçevelerine yapılan bu eleştiriler, bu çerçevelerin kısıtlamalarını su yüzüne çıkarırsa; eleştirinin bizatihi seküler olup/olmadığı, olması gerekip/gerekmediği ve sekülerizmin eleştirinin ön şartı olup olmadığı sorularını da açmakta başarılı olacaktır. Bu kitabın en mütevazı arzularından biri, böylesi açılımlardır.

Talal Asad

İfade Özgürlüğü, Küfre girme ve Seküler Eleştirellik

İfade özgürlüğüne yönelik tehdit konusu, özellikle de Müslümanların kamusal İslam eleştirilerine karşı küfre girme konusunu ortaya atmaya başlamalarından itibaren, Avrupa'da ve Amerika'da uzun yıllardır konuşulmakta. Bu konudaki son kriz, Danimarka'daki karikatür skandalıydı.[1] Salman Rüşdi hadisesinden 10-15 sene sonra eski, dinî küfre girme suçlaması zorlukla kazanılmış seküler özgürlükleri yok saymaya çalışarak Avrupa'daki ve ötesindeki Müslümanlar arasında tekrar önemli bir konum teşkil etmeye başladı. Ya da bize söylenen buydu. Bir tarafta kızgın protestolar ve bir kısım şiddet, diğer taraftaysa ilkesel onaylamalar, hakaret ifadeleri vardı.[2] Hadise geniş ölçüde,

1 30 Eylül 2005'te, Danimarka gazetesi *Jyllands-Posten* Muhammed Peygamberin birtakım karikatürlerini bastı ve olay birçok Müslüman tarafından küstahlık olarak görüldü. Bu durum geniş ölçekli protestolara ve Avrupa başta olmak üzere birçok yerde tartışmaların çıkmasına sebep oldu.

2 Batı basını dikkatinin büyük bir kısmını karikatürlerin yayımlanmasına tepki olarak ortaya çıkan Müslüman şiddetine yöneltti ama özelde Danimarka'da, genelde ise bütün Avrupa'daki Müslümanların içinde ya-

Müslüman göçmenleri Avrupa toplumuna entegre etme sorunu ve bu sorunun İslamcıların "küresel tehdidi"yle ilişkisi bağlamında konuşuldu.[3] Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırı ve Londra'daki bombalama eylemlerinden sonra gelmesi itibariyle karikatür skandalı, daha geniş bir söylemle, kimilerine göre İslam ve Avrupa medeniyetleri arasındaki içkin düşmanlığın parçası olan bir çatışmayla, Batı'nın "Teröre Karşı Savaşı"yla ilintilendi. Bu sebeple Danimarka basını ve birçok Danimarkalı politikacı, İslam çalışmaları uzmanlarını bu temel karşıtlığı yok saymakla eleştirmeye başladı. İddia edilen, bu uzmanların kasıtlı olarak İslam'ın entegrasyona engel olmakla kalmayıp, güvenliğe de olası bir tehdit oluşturduğu gibi, medeniyetle ilgili belli meselelerden de kaçındıklarıydı.[4]

şadığı siyasal havaya çok fazla önem vermedi. Danimarkalı bir araştırmacıya göre, çeşitli siyasal partilerden gelen meclisin muteber üyeleri, 2001 seçimlerinde ulusal medyaya şöyle demeçler verdi: "Müslümanlar bizi öldürmek için düpedüz fırsat kolluyorlar" (Mogen Camre, Progress Party); bazı insanların tek yaptığı, güvenlik riski yaratmak. Buna dinleri sebep oluyor. Demek oluyor ki toplama kamplarına gönderilmeleri gerekiyor (Inge Dahl Sorense, Liberal Party); eğer yasamayı bu sorunları gözardı ederek yapmaya çalışırsanız [Müslüman örgütlerini kastediyor], olacak şey, tarihi bir kural olarak, bu sıçanların üstü kapatılan delikler yerine yeni delikler bulması olur (Poul Nyrup Rasmussen, Social Democratic Party). P. Hervik, "The Emergence of Neo-Nationalism in Denmark, 1992-2001," *Neo-Nationalism in Europe and Beyond: Perspectives from Social Anthropology*, haz. Marcus Banks ve Andre Gingrich (Oxford, 2006) kitabındaki alıntılar kullanılmıştır.

3 *New Yorker*'ın kadrolu yazarı George Packer, "'Danimarka karikatürlerine yönelik sürekli ve şiddetli eylemler kendi ülkelerindeki ve Batı'daki düşmanlarını sindirmek için Müslümanlar tarafından sahnelenmiş bir oyundur" diye yazıyor; Fighting Faiths: Can liberal internationalism be saved?" *New Yorker*, 10 ve 17 Temmuz, 2006, s. 95-96.

4 "Mesela Danimarka siyasetçilerin olduğu kadar Danimarka basınının bir kısmı da, İslam Araştırmaları uzmanlarının siyasal failler gibi davrandığını iddia ediyor. Bunun sebebi de, İslam'ın içinde yer aldığı toplumsal süreçlerin uyum için bir engel ve/veya potansiyel bir güvenlik tehdidi olarak görülebileceği gibi bazı konuları gözardı ediyor olmaları"; içeriği Dan araştırma ağı *Forum for Research on Islam* (FIFO) tarafından desteklenen, *Research on Islam Repositioned*, University of Copenhagen, May-14-15, 2007 isimli seminerden. Gelgelelim Avrupa Polis Ofisi'nin 2007'de terör üstüne yayımlanan ilk raporuna göre, 2006 boyunca Avrupa Birliği'nde 498 terör eylemi gerçekleşmiş, İslamcılar bunların sadece birinden sorumluymuş. En büyük rakam Bask ayrılıkçılarına ait ve bu Bask saldırılarından yalnızca biri can kaybıyla sonuçlanmış. Ama terörizm şüphesiyle

Karikatür hadisesinde Müslümanlar ve Müslüman olmayanların ortaya koyduğu davranışlar son derece dikkate şayandı. Bu makale, bu davranışların ne bir müdafaası ne de bir eleştirisi olmakla birlikte, dinî bir kavram olan küfrün, seküler liberal toplumdaki yerini düşünme girişimidir. Ardından da küfrü değişik açılardan düşünmek ve ona liberal Avrupa'daki bazı ahlaki ve siyasal sorunların billurlaşması olarak yaklaşmak istiyorum. Bu nedenle İslamî düşünce ve davranış geleneklerinden ziyade içinde yaşadığımız modern seküler durum hakkında söz almak zorunda olacağım.

Medeni Kimliğin Bir İşareti Olarak Küfre girme

Birçok Avrupalı-Amerikalının Danimarka karikatürleri skandalında, biri demokrasi, sekülerizm, özgürlük ve akıl; diğeri ise tiranlık, din, otorite ve şiddet gibi karşıt değerlere önderlik eden Batı ve İslam arasında bir çatışma gördü. Küfre girme düşüncesi açıkça bu dizilerin ikinci kısmına aitti ve sekülerlerin demokratik ilkelerle ve Batı kültürünün merkezinde yer alan aklın uğraşıyla güvenceye aldığı ifade özgürlüğüne -özgürlüğün kendisine- bir kısıtlama olarak görülüyordu. Papa Benedict'in 2006'da Regensburg'da yaptığı konuşma, Yunan aklını İncil inancıyla birleştiren Hıristiyanlık ile inancında akla yer olmaması sebebiyle şiddete geri dönüşü destekleyen İslam arasındaki medeni yüzleşme düşüncesine vurgu yapmaktaydı.[5]

İfade özgürlüğünün demokrasinin merkezinde olduğu söylenir. Papa Benedict'in ve Danimarka karikatürlerini savunanların durduğu yerle uyum içinde olarak, demokrasinin

tutuklananların çoğu Müslüman. Neredeyse bütün Avrupa medyası, "İslam tehdidi" oyununu oynarken bu sonuçları yok saydı. Çok şey anlatan bu sessizliğin ne anlama geldiğini merak ediyor insan.

5 Kutsal Baba'nın konuşması, "Faith, Reason, and the University: Memories and Reflections," Eylül 2006, Regensberg Üniversitesi, Almanya: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html. Bu durumun aksine, seçkin Katolik filozof Charles Taylor "Hristiyanlık ve Grek felsefesi arasındaki köprü kurulamaz bir uçurum"dan bahseder. Bkz. Yazarın giriş yazısı *The Secular Age* (Cambridge, MA, 2007).

Hıristiyanlıkta kök saldığı ve bu yüzden İslam'a yabancı olduğu sıkça iddia edilir. Hıristiyan doktrininin, kilise ve devlet Hıristiyanlıkta (İslam'ın aksine) iki ayrı kurum olarak var olmaya başladığı için demokrasiye daha anlayışlı olduğu gibi yaygın bir kanı vardır. Tarihsel kökenlerin kavranması sanıldığından daha güçtür: Hıristiyanlık ne zaman başladı? Peki ya İslam? Unutulmamalı ki Bizans devlet-kilisesi temel Hıristiyan öğretilerin formüle edildiği ve üzerine kavga verildiği yerdi, Ortaçağ ve sonrasında bile dinî ve siyasal otorite arasındaki ayrılık tamamlanmaktan uzaktı ve siyasal eşitsizlik genellikle meşru görülüyordu. Bunu söylemek, eşitsizliği koruyanların Hıristiyan, karşıtlarının ise her zaman Hıristiyan olmayanlar olduğunu söylemek anlamına gelmez. Konu üzerine çalışan tarihçilerin hepsinin bildiği gibi, eşit haklar mücadelesi ideolojik ve toplumsal olarak karmaşık bir konuydu.

Birçok Avrupalı-Amerikalı, en güncellerinden Francis Fukuyama da dâhil olmak üzere, "demokrasi"nin Batı medeniyetine özgü bir değer olduğunu iddia edebilmek için, onu "siyasal eşitlik" vasıtasıyla Hıristiyanlığın "evrensel insanlık onuru" öğretisine dayandırmaktadır.[6] Aslında Ortaçağ Latincesinde *dignitas*, bütün insanların eşitliğini değil, yüksek makamların imtiyaz ve temayüzlerini belirtmek için kullanılırdı. Hıristiyanlık, evrensel ruhsal değer kavramına sahiptir (İslam'ın da sahip olduğu gibi) ama bu kavram büyük toplumsal ve siyasal eşitsizliklerle uyum içinde olagelmiştir. 19. yüzyılda bazı yazarlar (bunlardan bir tanesi de ünlü George Grote idi), modern demokrasi kavramını ve pratiğini Hıristiyanlığa değil klasik Yunan'a dayandırmaya başladı.[7] Hıristiyanlık öncesi Atina,

6 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*'inin yeni basımına sonsöz (New York, 2006); [*Tarihin Sonu ve Son İnsan* (Profil Yayınları, 2011) çev. Zülfü Dicleli]. Bkz. Ayrıca Hristiyanlık ve demokrasi arasındaki asli bağıntı konusunda uyuşan, Amerikalı ateist postmodern filozof ve İtalyan Hristiyan postmodern ilahiyatçı arasındaki diyalog: Richard Rorty ve Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, haz. Santiago Zabala (New York, 2005); [*Dinin Geleceği* (Ayrıntı Yayınları, 2009) çev. Rahmi G. Öğdül]

7 George Grote, *History of Greece* (Londra, 2001).

kısıtlı olsa da eşit vatandaşlık kavramına ve içinde "evrensel insan onuru" kavramına dair hiçbir şey taşımayan ama siyasal alanda özgürce konuşma hakkını içeren basit demokratik pratiklere sahipti. Avrupa Hıristiyanlığında ancak aşamalı olarak ve devamlı çatışma yoluyla eşitsizlikler giderildi ve seküler otorite kilisenin yerini aldı.

Yazarlarca anlatılan, en sık zikredilen örneği ise Marcel Gauchet'inki olan bir hikâye vardır.[8] Hıristiyanlık, süreç içinde kendi aşkın yönelimini parçalayan ve şu an Batılı demokratik toplumun kalbinde yatan dünyevi özerkliği mümkün kılan, çiçekleri de seküler hümanizm olan bir tohumdur. (Bu hikâye, dinde çakılı kalmış Müslüman toplumlara karşıtlık kurar). Hıristiyanlık, diğer bütün dinlerin arasında çoğulcu, demokratik dünyayı doğuran dindir; bütün dinlerin arasında kurtarılmış insan failliğine sadece o babalık eder. Bütün dinleri tanımlayan temel *insani yoksunlaşma*nın üstesinden, paradoksal bir biçimde özel bir din, Hıristiyanlık gelir. İnsan soyuna dönüşen ilahi ebeveyn (modernite) , kendini dünyevî hayatta cisimleştiren aşkınlık (sekülerlik), düşüncede evrenselliği devreye sokan tikellik şeklindeki bu "Batı Hıristiyanlığı" hikâyesi İsa'nın kutsal ilkeyi ete kemiğe büründürdüğü, öldüğü ve Baba'sının sağ tarafındaki yerini almak için tekrar doğduğu, amacı tüm insanlığın kefareti olan anlatıyı, yani bu Kutsal Hıristiyan anlatısını taklit etmesi açısından dikkate değerdir. Aşkınlık, artık yeni bir mekanı ve içeriği olmasına rağmen, kefareti ödenmiş dünyamızda, seküler "Avrupa Medeniyeti"nde var olmayı sürdürür. Avrupa-Amerikan felsefesindeki post-metafizik eğilimi araştıran Santiago Zabala, durumu biraz daha değişik bir biçimde ortaya koyar. Ona göre sekülerleşme, yalnızca Hıristiyan geçmişinin ürettiği bir şey değil, aynı zamanda Hıristiyanlığın varoluşunun post-Hıristiyan dönemde (Avrupa medeniyetinde) sürmesine yönelik bir ahittir.[9]

---

8 Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Charles Taylor'ın önsözü (Princeton, 1997).

9 Bkz. Santiago Zabalas'ın Rorty ve Vattimo'yu tanıttığı makalesi "A Religion Without Theists or Atheists," *Future of Religion*, s. 2; ["Teistleri

O halde, mevcut siyasal iklim içinde Hıristiyanlığı tarihsel temeli olarak alan ve diğer bir medeniyet olan İslam ile devamlı çatışma içinde olan Avrupa medeniyetinin doğuşunu anlatan hikâyeleri nasıl anlamalıyız? Siyasal söylemin bir parçası olarak bu hikâyeler, bir *Avrupalı* kimliğini ileri sürmektedir. Mantıksal imaları, İslam medeniyetinin "demokratik gelenekler"den yoksunluğunun, Müslümanların baskıcı küfre girme suçlamasına başvurmalarını ve bunun özgürlük için büyük önemini anlama yetersizliklerini açıklayabileceği yönündedir. Bu, kendi kendini açıklayan bir durum olarak görülür. Acaba gerçekten öyle mi?

Sosyolojik açıdan bakarsak, "Avrupa medeniyeti"ne ait halklar; sınıf, milliyetçilik ve dinî kimlik açısından oldukça bölünmüş durumdadır. Genellikle, muhalif partilerin birbirlerine saldırmak için aynı eleştirel kamusal konuşma ilkesini kullandığı ve bazı durumlarda Müslüman prenslerle anlaşmaların yapıldığı bir iç çatışma tarafından yarılmışlardır. Batı'da her zaman kamusal iletişimi sansürlemeye, özgürlük, eşitlik ve istikrar adı altında demokratik yönelimleri kısıtlamaya ve kontrol altına almaya yönelik önemli hareketler olmuştur. Avrupalı ülkelerin Amerika'daki, Asya'daki ve Afrika'daki (yerli nüfus üzerindeki baskılarla beraber) bütün tarihi, "Avrupa medeniyeti"nin ayrılmaz bir parçasıdır. Hannah Arendt, herkesin çok iyi bildiği gibi, Avrupa emperyalizminin ırkçı politikalarının Avrupa'daki faşizmin gelişimine mündemiç olduğunu iddia etmişti. Bu yüzden "demokrasi" ve "ifade özgürlüğü"nün "Avrupa medeniyeti"ne içkin olduğu söylendiğinde ve eşitsizlik ile baskı "İslam medeniyeti"ne atfedildiğinde tam olarak ne iddia edildiğini anlamak kolay değildir.

"Demokratik" kurumların Batı ülkelerinde Ortadoğu'dakilerden daha sağlam şekilde tesis edildiği[10] ve çoğunluğu Müslüman

---

ve Ateistleri Olmayan Bir Din," *Dinin Geleceği*.]

10 Ortadoğu tabii ki, "İslam Dünyası"yla -hatta "Müslüman çoğunluklu ülkeler"le bile- aynı şey değildir. Bunun nedeni Müslümanların çoğunun Ortadoğu dışında yaşıyor olmasıdır. Fakat Batı'nın, Ortadoğu'daki Müslüman ülkeler hakkındaki tahayyülü oraların "İslam'ın asıl toprakları" olduğu yönündedir. Aynı durum "Hristiyanlık"ın genellikle Latin Hristi-

olan ülkelerin hukuk sistemlerinin Batı hukukunu ithal edene kadar evrensel hukuki eşitlik fikri etrafında inşa edilmediği gerçektir. Ama evrenselin karşısına tikeli, toplumsal hakaret cezasına neden olan bir *yokluk*, bir yoksunluk olarak koymaktansa; belki de içinden liberal toplumlarda özgürlüğe giden evrensel yolun ortaya çıktığı biçimleri daha yakından inceleyebiliriz. Liberal siyaset ve ekonomiye merkezi olan evrenselleşmenin bir biçimi *yerine geçebilirlik*tir: seçim siyasetinin aritmetiğinde her seçmen bir sayılır ve başka bir seçmenin eşitidir, ne eksik, ne fazla, ne de farklıdır. Her yurttaş siyasal süreçte yer almak, siyasal olarak sesini duyurmak için diğer herkesle aynı hakka sahiptir. Yerine geçebilirlik, liberal demokrasi için Batılı devletlerin meşruiyetlerini aldıkları söylenen seçim onayından daha aslidir, çünkü onay burada birbirinin yerine geçebilir olan oyların sayımına dayanır.

Yerine geçebilirlik, seçim siyasetinin bir ilkesi olmaktan daha fazlasıdır. Aynı zamanda, ikisi de bireyi normalleştirme (dolayısıyla kısıtlama) yolu olan bürokratik denetime ve piyasa manipülasyonuna özsel olan toplumsal bir tekniktir. İşte bu sebeple düşünme ve temsiliyetin istatiksel biçimleri -siyasal ve ekonomik stratejilerin oranlar, ortalamalar, yönelimler gibi şeyler üzerinden kurulumu- kapitalist toplumlar için bu kadar önemlidir. Bireylerin eşit değere sahip olduğu ve bu yüzden birbirlerinin yerine geçebileceği gerçeği, liberal kişisel insan onuru kavramının altını oymaktadır; zira bireyin, yerine geçilebilir bir birim olarak görülebilmesi için tekilliğinin yok sayılması gerekir. Bu nedenle Batılı demokratik erdem ölçütünü kullanma durumumuzda bile, "liberal Avrupa medeniyeti" oldukça çelişkili bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

"Liberal" kavramını bu makalede kullanışım şu şekildedir: liberalizmin çapraşık bir tarihsel geleneği olduğunun, Locke'un, Constant'la; Constant'ın, Mill'le; Mill'in, Rawls'la bir olmadığının, Kuzey Amerika'daki liberalizm tarihinin Avrupa'dakiyle -bu

yanlığını belirtmesinde ve Müslüman çoğunluklu ülkelerdeki önemli (ve sürekli) Hristiyan cemaatlerini dikkate almamasında da geçerlidir.

bağlamda kürenin güney kısmının bazı parçalarının da azımsanamayacak etkileri olduğunun- aynı olmadığının farkındayım. Liberalizmin yeri sırf sadece klasik metinler değildir ve Batı'daki diğer geleneklerle itiş kakış halindedir. Erken evrelerinde liberal siyaset, hegemonik iktidarla çarpışma halindeydi, tutku doluydu. Şimdi ise her zaman olduğundan sıkı bir şekilde küresel iktidarın müttefiki: soğukkanlı, aklî ve itidallidir. Söylemsel bir mekan olarak liberalizm, taraftarlarına, sorunları ortaya çıkarıp onlarla başa çıkabilecekleri ortak siyasal ve ahlaki bir dil sunar. Bireysel özerklik, mübadele (ekonomik, siyasal, toplumsal) özgürlüğü, devlet iktidarının sınırlandırılması, hukukun egemenliği, ulusların kendi kaderlerini tayin etmesi, hoşgörü, özellikle de bu kavramların anlamları tartışma götürmediği zaman, bu mekana aittir. Teorisyenleri, liberalizmi tutarlı ve tek parçalı bir şekilde temsil etmeye çalışır ama liberalizmin dilinin kendi içindeki çelişkiler ve bulanıklıklar, kendine özgü liberaller ve onların "liberal olmayan" karşıtları arasındaki kamusal tartışmaları mümkün kılar. Liberalizm, modernleri günahlar ve erdemler kalabalığını kapsayabilecek bir dağarcıkla donatır. "Özgürlük" kelimesinin kendisi çarpışan birçok bakış açısının içine sokulmuştur; Amerikan hükümetinin siyasal iddiaları ve onu eleştirenlerin kanıtladığı gibi. Siyasal ve ahlaki tartışmaların bu sözlük kullanılarak yapıldığı toplumlara "liberal" toplumlar diyorum. Bu çelişkilerin bağlı olduğu gelenek, bizi (son dönemde birçok yazarın iddia ettiği gibi) çatışmanın her medeniyetteki veya toplumdaki "liberal" ve "liberal olmayan" eğilimler arasında görünmediği gerçeği konusunda uyarıyor. Çatışma evrim içindeki söylemsel bir gelenek olması itibariyle liberalizmin kendisine içkindir ve bir bağlamda özgürleştirici olan bir diğerinde açıkça baskıcı bir karakterdedir.

Demokrasi ve özgürlük, "Batı Medeniyeti"nin merkezinde ve evrensel ifade özgürlüğü de demokrasinin merkezindedir. Gerçekten öyle mi? Medeniyetin ima ettiği seçkin duyarlılıklar (nitelik) geliştirme fikri, demokrasinin ima ettiği kitlesel eşitlik (nicelik) fikriyle nasıl uyum içinde olabilir? Bu konu,

19. yüzyıl Britanya'sında oy hakkının yaygınlaşması tartışılırken gündeme getirilmişti. O zaman Mill, işçi sınıfının baskınlığını dengeleyebilmek için ağırlığın eğitimlilere (daha medenilere) verildiği çoklu oylama sistemini önermişti.[11] Ama sorun bu zamana kadar çözülmemiş bir şekilde kaldı. Güven, dostluk ve özgüven ölçütlerinin demokrasi için önem atfettiğini söyleyen felsefi düzeydeki cevaplar oldukça bereketlidir. İşte bu nedenle, daha önce alıntıladığım Zabala, sekülerliğin bu soruna bir çözüm önerdiğine inanıyor:

> "Dewey'in meziyeti herhangi bir metafizik kültürü olmadan, insani olmayan iktidarlara ve güçlere inandığımız kültür olmadan muvaffak olduğumuz zaman, siyasal olgunluğumuzu geliştirdiğimizi iddia etmesiydi. İnsanlar, kendi güçlerine güvenmeyi ancak Fransız Devrimi'nden sonra öğrendi; Dewey, dini, insanlara "aşk dini"ne ("korku dini"nin tam tersi) güvenmeyi öğreten şey olarak tanımladı, çünkü görünürde demokrasiye belirli bir şekilde katılan yurttaşın durumunu bu durumdan ayırt etmek imkânsızdır."[12]

Buna rağmen Fransız Devrimi'nin modern dünyaya sadece dayanışma, demokrasi ve özgürlük fikirlerini getirmediğini vurgulamak önemlidir. Devrimin orduları özgürlük, eşitlik ve kardeşliği işgal yoluyla yükseltmeye çalıştı. Devrim, dünya çapındaki modern savaşları, milliyetçiliği, ırkçılığı ve soykırımları ortaya salan modern imparatorluklar çağını başlatan şey oldu. Bütün bu olanlar açıkça "Hıristiyan" Avrupa tarihinin bir parçasıdır. Tabii ki tamamı ya da özü olduğunu söylemek saçma olur ama en nihayetinde bir parçası. Bu yüzden mirasının da bir parçası değil mi? Ünlü filozof Richard Rorty, "*Avrupalı mission civilizatrice (medeniyet görevi)*" fikrinin -onun eşitlik ve özgürlükle tek bağı olan- demokratik değerlere göre ıslah edilmesinden bahsediyordu.[13] Ama "Avrupalı değerler"in neyi temsil ede-

11 Bkz. John Stuart Mill,"Representative Government," özellikle Bölüm 8 (1861), *Three Essays* (Londra, 1973)'den.

12 Zabala, "A Religion Without Theists or Atheists," s. 6.

13 Rorty ve Vattimo, *Future of Religion*, s. 72.

ceğini, nasıl uygulanacağını, kararı kimin vereceğini ve eşitsiz iktidarın dünyasında ne işe yarayacağını açıklamıyordu. Son dönemde yorumcuların vurguladığı üzere demokratik cumhuriyetler, askeri ya da ekonomik yöntemlerle kendi evlerindeki baskıyı hukuksallaştırmak ve dışarıdaki zayıf insanları özgürlüklerinden yoksun kılmakta epey başarılıdır.

Liberalizm ya da İfade Özgürlüğünün Biçimi

Küfür suçlamasının çağdışı kalmış dinî bir kısıtlama olduğu ve ifade özgürlüğünün modern özgürlüğe içkin olduğu söylenir. Ama eğer Batı, tarihi temeli Hıristiyanlık olan bir medeniyetse, küfür kavramının şimdi sekülerleşmiş olan Batı'da herhangi bir yeri var mıdır? Küfür fikri ile seküler hukukun ilan ettiği yasaklar arasında herhangi bir benzerlik var mıdır? Konuşmaya ilişkin yasaklar ve korumalar, onların tanımladığı "insan" fikri hakkında bize bir şeyler söyler mi? Ve bu insan fikri "dinî" ve "seküler" olan arasında bir ayrım yapmamıza nasıl bir yardımda bulunur?

Eğer küfür aşılmış bir sınırı belirtiyorsa, seküler eleştirellik özgürlüğü mü işaret ediyor? Modern toplumlar tabii ki, iletişim üstünde çeşitli kısıtlamalarda bulunuyor. Her biri farklı şekillerde ifadelerin ve düşüncelerin serbest dolaşımını yasaklayan telif hakkı, patent ve marka yasaları ve ticari sırları koruyan yasalar var. Eğer bir sanat eseri, asıl yazarından farklı biri üzerine yorumda bulunmak amacıyla kamusal olarak yeniden üretilirse, telif hakları ihlal edilmiş mi olur? Ve eğer ihlal edilmişlerse, bu ihlal küfür hakkındaki iddialardan nerede ayrılır? Herhangi bir farklılık olmadığını söylemeyi amaçlamıyorum ama liberal demokratik toplumlarda neyin özgürce iletilebileceğini tanımlayan yasal durumlar ve sonuç itibariyle kamusal konuşmanın yayılma "özgürlüğünün" belirlendiği belirli bir biçimi vardır.

İlk başta mülkiyetle bir ilişkisi yokmuş gibi görünen, kamusal alandaki ifadeleri kısıtlayan yasalar vardır; örneğin, muzır yasaları ve internette dolaşımı bile yasak olan çocuk pornografisine ilişkin yasalardır. Birinci türden yasaların (telif vb.)

piyasa ekonomisinin ve buna bağlı olarak mülkiyetin işleyişine dair yasalar olduğunu söyleyebilirsiniz, fakat ikinci türden olanlar (pornografi) etikle ilgisi bakımından oldukça farklıdır. Ama ikincisine dair yasaların ihlalleri en fazla histeriye neden oluyor olsa da, bütün bu kısıtlamalar, bütün özgürlüklerin ve hakların uygun öznesi olan liberal seküler insan ideali hakkında ipuçları sunar. İki türden kısıtlama da, mülkiyet ve onun korunmasının biçimlerinin kişiyi nasıl tanımladığını açıkça ortaya koyar. Seküler bir toplumda bu yasalar, birinin kendisini neye sahip olduğu, ki buna bedeni de dâhildir, üzerinden ayırt etmesini ve savunmasını mümkün kılar. Demek ki bizim diğer bir insanın bedenini "suistimal etmek" ve ondan "faydalanmak" üzerine olan düşüncelerimiz, cinsel mülkiyeti düzene koymak hakkındaki yasaların temel dertlerindendir. Bu durumu, modern hukuk birinin kendi bedeninin sahipliğini başkasına veremeyeceğini ya da başkasının bedeni üzerinde hak elde edemeyeceğini savunduğu için, mülkiyetin liberal olmayan bir formu olan kölelikle de ilişkilendiriyorlar. Özgürlük bu sebeple mülkiyetin yabancılaşılamayacak bir biçimi, bütün bireylerin doğal durumda sahip oldukları bir kudret sayılır. Elbette ki kişinin kendi bedeni üzerindeki mutlak sahiplik ilkesine istisna teşkil eden durumlar da vardır: mesela intihar -kendini yok etme- sadece yasaklanmış değildir ama aynı zamanda insanın yaşadığı ve ikamet ettiği bedenin tek sahibi olduğu söylenmesine rağmen, liberal ülkelerdeki birçok kişi tarafından dehşetle karşılanır. Kendine-sahipliğe dair bu istisnayı sekülerler genellikle, savaşın vahşiliğiyle her zaman çatışmayan bir ilke, "insan hayatının kutsallığı" hümanist ilkesi çerçevesinde açıklar. Savaş hali, hayıflanarak, birinin ulusu ya da evrensel insan kurtuluşu için ölmesinin ya da öldürmesinin bir biçimi olarak sunulur.

Bu eski çelişkiden ayrı olarak, şimdi bağışlanan insan organlarının mülkiyeti ve insan dokusunun tıbbi araştırma için örnek olarak kullanılmasını kapsayan dikkate değer yasal ve ahlaki bir kafa karışıklığı alanı vardır.[14] Bu kafa karışıklığı -modern

14 R. Alta Charo, J.D., "Body of Research-Ownership and Use of Human

toplumdaki özgürlüklerin temeli olan- kutsal kendine-sahip insan kavramının tehlike altında olduğu algısını körükler. Bu ve başka sebeplerle kendi mülkiyet haklarını coşkunlukla onaylıyormuş gibi görünebilir.

Teoride, kendine-sahip liberal özne, kamusal alanda ispat edilebilir bir özgürlük olan serbestçe seçme özgürlüğüne sahiptir. Gerçeklik daha çapraşıktır. Özgürlüğüne liberal demokratik toplumda değer verilen, her biri özgürce seçen birey kavramı ve bunu koruyan sınırlarla ilişki içinde olan, bilinen iki özne durumu -biri ekonomik diğeri siyasal- vardır. Özne bir yurttaş olarak, siyasal koşulları *özgürce ve açıkça* eleştirme ve istediği siyasal adaya oy verme hakkına sahiptir ama bunu *katı bir gizlilik içinde* yapmak zorundadır. Esasında, bireyin aday seçiminin özgür olabilmesi için gizli olması gerekliliği ile eleştirel sözün özgür olabilmesi için kamusal alanda söylenmesi gerekliliği gerçeği arasında bir çelişki vardır. Bu farklılık, birinci durumun yurttaşın belirli sosyal ilişkilere bağlı olduğunu kanıksamış olduğunu ve ikinci durumun ise yurttaşın evrensel haklara sahip soyut bir birey olduğunu varsaydığını belirtir. Ekonomik bir birey olarak özne, nerede çalışacağını, ne harcayacağını ve ne satın alacağını seçmekte ve mülkiyetini yasal olarak korumakta özgürdür. Marx, modern liberal toplumlarda üreticinin özgürlüğünün sermayenin büyümesinin önkoşulu olduğunu -ya da bugün ortaya koyabileceğimiz üzere sınırsız tüketimin şirket iktidarının temeli olduğunu- vurgulamakta kesinlikle haklıydı. Ortaya koymakta başarılı olamadığıysa, sonuçta *bu* iktidarın yurttaşın özgürlüğünü sınırlandırabileceğiydi. Toplumsal kısıtlama (ve Freud'un bize öğrettiği gibi psikolojik kısıtlama da) bireysel seçimin kalbinde yatar. Bu nedenle, bu tür toplumlardaki küfür ithamlarının tahammül edilemez karakteri, onların kısıtlama çabaları kadar kısıtlamanın ifade edildiği teolojik dilden kaynaklanmaktadır. Teoloji, aşkın bir iktidara bağımlılığa başvurur, sekülerizm ise bu tür bir iktidarı insanın bağımsızlığını beyan ederek reddeder. (Ama şunu not edelim, aşkınlıktan

Tissue," *New England Journal of Medicine* 355 (October 12, 2006).

muaflık sekülerizmin biçimsel iddiasıdır. Gerçekte, kısıtlama ve bağımlılık, bireysel özne-failin bilme ve eyleme becerisini aşarak, seküler dünyamızda muazzam bir şekilde üretilir.)

Amacım ifade özgürlüğünün, liberal toplumda özgürlüğün sorumluluk tarafından dengelenmesi nedeniyle hiçbir zaman tamamıyla özgür olmadığını söyleyen iddiayı tekrar etmek değil. Bunun yerine, liberal kısıtlamanın belirli kalıplarının, bize *özgür* insan hakkındaki liberal fikirler üzerine neler söyleyebileceğini sormak istiyorum. Kendine-sahip birey, meşhur liberal bir fikirdir ve bu kavramsallaştırmayla, kişinin kendisine neler yapabileceğiyle ilgili kısıtlamalar olmasına rağmen, kişinin maddi mülkiyetiyle ilişkisi daha hoşgörülü karşılanır. Mülkiyet sahipliği, ona sahip olmayanlarla ilişkide dokunulmazlık kazandırmakla kalmaz. Aynı zamanda kişinin onunla dilediği şeyi yapabilmesini güvence altına alır; başkalarının haklarına herhangi bir zarar verilmediği sürece. Kişinin sahip olduklarıyla nasıl tasarrufta bulunacağını seçme hakkı liberal öznenin ayrılamaz bir parçasıdır ve öznenin bedeni, duygulanımları ve sözü kişisel mülkiyet addedilir çünkü bunlar kişiyi meydana getiren şeylerin ta kendisidir.

Mülkiyet söylemi noktasına daha sonra geleceğim, fakat önce ifade özgürlüğü konusunda İslamî düşünce geleneğinin merkezinde yer alıp liberal düşüncede yeri olmayan (ya da aynı şekilde olmayan) bir kavramı, *baştan çıkarmayı*, ortaya koymak istiyorum.

Liberal toplumda, bir insanın bedeninin cinsel zevk dürtüsüyle onun arzusu dışında tabi kılınması olan tecavüz ciddi bir suçtur ama başka bir insanın arzularının safî kullanımı olan baştan çıkarma, yani ayartma suç değildir. Birincisi şiddettir, ikincisi değildir. İkinci durumda, herhangi bir mülkiyet hakkı çiğnenmiş olmaz. Bu anlayışı, baştan çıkarmanın, birinin sahip olduğu duygulanımı ve sadakati onun elinden aldığı için, tecavüzden daha ciddi bir suç olduğu antik Yunan ile karşılaştıralım.[15] Bu

15 K. J. Dover, "Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour," aktaran Mark Golden and Peter Toohey, haz., *Sex and Difference in Ancient Greece*

sadece, antik dünyada kadınların bakış açısının yasal olarak göz önüne alınmadığını değil aynı zamanda liberal toplumda, küçükler söz konusu olmadığında, baştan çıkarmanın bir ihlal olarak değerlendirilmediğini de gösterir. Liberal toplumda baştan çıkarmaya izin verilmekle kalmaz, baştan çıkarma ayrıca kişisel özgürlüğün bir işareti olarak olumlu bir şekilde değerlendirilir. Her yetişkin, başkalarının mülkiyetine zeval gelmediği sürece bedenini, duygulanımlarını ve sözünü istediği gibi dağıtabilir. Bu durum yetişkinler arasında baştan çıkarmanın -yani cinsel işaretlerin kamusal mübadelesinin- yasaklanmasının doğal özgürlüğe yönelik bir kısıtlama olarak görülmesinin sebebidir. Böyle bir yasaklama normalde, ifade özgürlüğünün kısıtlanmasının bir parçası addedilir.

Baskı ve düşünülmüş seçim arasındaki, ifade özgürlüğü kavramının altında yatan, ayrım ne kadar açıktır? Aslında bu iki karşıt arasında, gündelik hayatın yaşandığı geniş bir alan mevcuttur. Baştan çıkarma oyunu da, baskı ve onayın muğlak bir şekilde mevcut olduğu, bu alanda oynanır. Ve bu alan gündelik özgürlük anlayışımızın tatbik edildiği alanın ta kendisidir.

Liberal demokrasilerde birey, tüketici ve seçmen olarak açgözlülük, kibir, haset ve intikam duygularına başvuran birçok albeniye maruz kalır. Başka durumlarda belki de ahlaki çöküş olarak tanımlanabilecek ve kınanabilecek şeyler, burada belirli bir ekonominin ve rejimin işleyişi için vazgeçilmezdir. Televizyonun bir iletişim vasıtası olarak izleyicilerin aday ve ürün seçimlerini nasıl şekillendirmeye çalıştığını birçok araştırma göstermiştir. (Hiçbir siyasi veya ticari mesajın verilmek istenmediği genele yönelik filmler bile izleyiciyi baştan çıkarmaya çalışır). Baştan çıkarmak, birinin en gizlisini baştan çıkaranın önerdiği imajlara, seslere ve kelimelere açması ve baştan çıkarılanı -iştirakçi olarak ya da bilmeden- birincinin tasarladığı bir akıbete götürmesi için ayartmaktır.

---

and Rome (Edinburgh, 2003), s. 117–18.

Liberal toplumlarda ifade özgürlüğüne getirilen sınırları ortaya koyar görünen telif hakkı sorununu tekrar ele alalım. Mark Rose, 18. yüzyıl sonları İngiltere'sindeki telif hakkının daimiliği hakkındaki yasal uyuşmazlıkları ayrıntılı bir şekilde izah ederken, zihinsel mülkiyet fikrinin (edebi çalışmalar) yazarın mal sahibi olarak görülmesiyle beraber nasıl ortaya çıktığını anlatır. Evvela, ömür boyu telif hakkını savunanların yazarın yarattığı şey üzerinde doğal bir mülkiyet hakkı olduğunu düşündüklerini söyleyelim. Sınırsız telif hakkının karşıtları ise fikirlerin mülk olarak değerlendirilemeyeceğinde ve telif hakkının patentte olduğu gibi kısıtlı kişisel bir hak olarak görülmesi gerektiğinde ısrarcıdır. Bunu söylerken mülkiyetin ne satın alınabilen kitabın kendisi, ne dolaşıma sokulan düşünceler olmadığını, yalnızca üslup ve duygu tarafından ortaya çıkarılan bir şey olduğunu söyleyenlerle ters düşerler. Rose, "burada gördüğümüz; ikiz bir doğumdur, mal sahibi yazarın ve edebi çalışmanın hukuk söyleminde eş zamanlı ortaya çıkışıdır. Bu iki kavram birbirlerine bağlıdır" der.[16]

Şunun açık olması gerekir ki, telif hakkı yasası sadece özgür iletişime getirilen bir kısıtlama değil, aynı zamanda fikrî iletişimin (modern liberal toplumdaki en değerli özgürlük biçimlerinden bir tanesidir bu) kimin için, nerede ve nasıl özgür, yaratıcı ve yabancılaşılamayacak olduğunu tanımlamarun bir yoludur. Bir insanın istediğini, istediği şekilde söyleme özgürlüğü, bir şekilde belirli bir mülkiyet kavramına sırtını yaslar. İfade özgürlüğü, ne konuştuğunun -yaratılan, kamuya sunulan *ama özünde hiçbir zaman yabancılaşmamış*- hakikatine dayanan belirli bir mülkiyet sahibi özneye işaret eder.

Kültür tarihçileri ulusal kurtuluş hareketlerinin Romantik sözcük dağarcığı üzerine ayrıntılı bir şekilde yazmışken, edebiyat tarihçileri ise, özgürlük ve kısıtlamanın bir arada şekillendirilmesiyle beraber, "edebi çalışma" kavramının Romantik

16 Mark Rose, "The Author as Proprietor: Donaldson v. Becket and the Genealogy of Modern Authorship," *Representations* 23 (Summer 1988).

kökenlerinin izini sürmeye yeni başladı.[17] Geriye kalan, yaygın "ifade özgürlüğü" düşüncesinin bu kökenlere ne ölçüde sahip olduğunu araştırmaktır. Böyle bir soykütüğün hâlâ haritalandırılması gerekiyor ki, böylelikle biz de onu seküler aklın talebi olarak değil de erdemli insan öznelerinin inşasını amaçlayan Romantik projenin bir sonucu olarak değerlendirebilelim.

Batı Küfre Girmekten Neyi Anlıyor?

Göstergelerin kasten yıkımı -yani imajlara ve kelimelere, neyin doğru sayılacağına karar verilmesi gücüyle sarmalanmış saldırı- dinî ve seküler arasındaki ayrımı aşan uzun bir tarihe sahiptir. Seküler eleştiri de, ayrı put kırıcılık ve küfre girme gibi, yeni gerçeklik için mekanlar yaratma arayışındadır ve aynen onlar gibi bunu başka göstergelerin işgal ettiği mekanları yıkarak yapar.

Fransız tarihçi Alain Cabantous'un bir keresinde vurguladığı gibi, İsa kendisinin kutsal bir doğaya sahip olduğunu iddia ettiğinde, bu iddiası küfre girmekle itham edilmişti. Küfre girme onu ölüme götürdü ve ölümünü yeniden doğuşu izledi. "Bu açıdan baktığımızda" diyor Cabantous, "küfre girme Hıristiyanlığı kurdu."[18] Belki de buraya, dinî olsun olmasın her yeni geleneğin söylemsel bir kopuşla -yani bir tür ihlalle- kurulduğunu ekleyebiliriz. Cabantous değil ama diğerleri bunu söylüyor. Hatta bazıları küfre girmenin bozuculuğunun, daha az kuvvetli bir şiddetin daha kuvvetliyi alt etme çabası olarak görülebileceğini iddia ediyor.[19] Bu bazı durumlarda geçerli olabilir ama her küfür ifadesinin yeni bir zemin olmadığını söylemekle yetineceğim; bir şiddet eylemi olarak küfür (güçlü ya da

17 Bkz. Martha Woodmansee, "The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the 'Author,'" *Eighteenth-Century Studies* 17, no. 4 (1984).

18 Alain Cabantous, *Blasphemy: Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century* (New York, 2002), s. 5.

19 Hent de Vries, iddiayı mükemmel metni *Religion and Violence* (Baltimore, 2002)'da Benjamin'inden olduğu kadar Derrida'dan da yararlanarak ortaya koyar.

güçsüz olsun), eylemin, müesses bir türün yeniden örneklenmesi, kendiliğinde ne temeli ne de içeriği olan bir üslubun onarımı olarak hizmet ettiği bir *takıntı*dan fazlası olabilir. Başka bir deyişle küfre girme, kendini yaratıcı kopuş olarak maskeleyen bir şiddet olabilir.

Cabantous, Hıristiyanlığın kuruluşunda küfre girmenin *inananlar* tarafından küfre girme olarak algılanmadığını gözlemleyebilirdi. Hıristiyan bakış açısından küfre girme suçlaması, salt inançsızlığın bir ifadesiydi. Ve bu inançsızlık her ne kadar İsa'nın ölümüne neden olmuş olsa da Hıristiyanlar, tarihsel olarak, İsa'ya uygulanan bu şiddeti kutsal bir planın parçası olarak kavradılar. İsa, inançsız dinleyicilerinin söylediklerini küfre girme olarak kabul edeceklerini biliyor muydu? Zira onun çarmıha gerilişi, insan kurtuluşu projesinin özünü oluşturan şeydi. Sonuçta o, hem bir insan hem de bir Tanrı'ydı. Harfî harfine söylersek elbette, Hıristiyanlığı kuran küfrün kendisi değil -inananlar için ölümsüz hayata açılan kapı olabilecek şehitlik (şahitlik) hikâyesi olan- fedakârlık ve kefaretti.

Hakikat, diyordu İsa takipçilerine, sizi özgürleştirir. Kurtuluşa ermemiş insanın durumu özgürlükten yoksundur; ifade özgürlüğü -hakikati söylemek- insan öznesini hizmetkârlıktan çıkarır. Hakikate sahip olmayanlar onun serbestçe konuşulmasını küfre girme olarak görse de, doğru olan açıkça söylenmelidir. Bu bağlamda modern bir Yeni Ahit uzmanı şöyle yazıyor: "İnanmayanların, Havari Yuhanna'yı eleştirenlerin, karşı çıkışına rağmen, Hıristiyan bütün durumları fetheden O'nun bilgisine sahip olduğu için özgürce konuşabilir, zira bilir ki Tanrı'yla kurulacak mükemmel komünyon dünyadaki her şeyi aşar."[20] Elbette, liberal ifade özgürlüğü ilkesi konuşmanın özgür olabilmesi için doğru olması gerektiği hükmüne dayanmaz ama Hıristiyan Hakikat fikrinin özgür konuşmaya ve dinlemeye uygulanması, bu ilkenin neden "kutsal" olarak düşünüldüğünü anlamamıza yardımcı olur.

20 W. C. Van Unnik, "The Christian's Freedom of Speech in the New Testament," *Bulletin of the John Rylands Library* 44 (1962): s. 487.

Küfre girmenin -dünyevi cezaya maruz kalan günahkâr bir eylem olarak- Hıristiyanlıkta uzun bir geçmişi vardır. İngiltere'de bu ilk defa, genel hukukta ulusal mahkemelerin kilise mahkemelerinin yerini aldığı ve modern devletin şekillenmeye başladığı 17. yüzyılda suç haline gelmiştir. Genel hukuk, sapkınlık (kilise öğretisine karşıt fikirler taşımak) ve küfre girme (Tanrı ve Azizleri'ne hakaret etmek) arasında ortaçağ kanunlarının yaptığı gibi bir ayrım yapmadı. Bu yüzden 17. yüzyıldan itibaren, küfre girme suçu siyasal hoşgörü sorunu ve modern seküler devletin oluşumu sorunlarıyla dallanıp budaklandı. Ondan sonraki iki yüzyıl boyunca yasal görüşteki farklılıklar, kamusal beyanların karalayıcı niyetten yoksun olup olmadıklarına veya düzgün bir dille ifade edilmelerinin onları cezai takibata yükümlü kılıp kılmayacağına göre ortaya çıktı. "Din karşıtı" görünüyor olsalar bile, akademik tartışma ve çekişmelerin korunması gerektiği düşünülüyordu. Bu durum, "küfre girme"nin göründüğü konuşmalara, ortaya konan gerçeklik ne kadar kargaşa yaratıcı olursa olsun, büyüyen bir yasal özen gösterilmesine neden oldu.

İfade tarzını vurgulama eğiliminin -küfre girmeyi içeriksel olarak değil de biçimsel olarak görmenin- bazı yasal çıkarımları oldu; işçi sınıfının bayağı konuşmaları orta ve üst sınıfların kibar konuşmalarından daha az korundu. 19. yüzyıl İngiltere'sindeki küfre girme davaları üstüne çalışan bir uzman, bunlara, işaret ettikleri sınıfsal önyargıdan dolayı, "dilin sınıf suçları" diyor.[21] Muazzam sayıda dava, ulus devletin ve sınıf sisteminin görünür olmaya başladığı dönemde ortaya çıktı. Bu sebeple, salt sınıfsal önyargıyı vurgulamaktansa, küfre girmenin tanımlanmasının, eşitsiz iktidarın devamlı içine kazındığı sınıf farkını inşa ettiğini söylemeye daha meyilliyim. Bunun için bu örneklerde küfre girmeyi, ifade özgürlüğünü baskılayan bir araç olarak değil de, küfre girmenin farklı zamanlarda ve yerlerde aldığı bi-

21 Bkz. Joss Marsh, *Word Crimes: Blasphemy, Culture, and Literature in Nineteenth-Century England* (Chicago, 1998). Marsh, her biri kuvvetli bir sınıf unsuruna sahip iki yüzden fazla küfür davasını ele alıyor.

çimin bir delili -ve böylelikle farklı iktidar ve öznellik yapılarını yansıtan bir şey olarak- gördüğümüzü söylemek istiyorum.

Müslümanlar İfade Özgürlüğüne Getirilen Kısıtlamalar Hakkında Ne Düşünüyor?

Küfre girme hakkındaki İslamî fikirler nelerdir? Bütün Müslümanların benzer düşünmedikleri açıktır ama İslamî düşüncede küfre girme hakkındaki sorular, hep ahlaki bir geleneği kastediyor. Bu geleneğin kendisi bile, bütün bir "medeniyet insanları"na atfedilemeyecek uyuşmazlıklara, gerilimlere ve değişkenliklere sahip. Bununla beraber, özgürlük hakkındaki başka liberal fikirleri keşfedebilmek için geleneğin bazı yönlerinin altını çizeceğim. Bunlardan biri, İslamî geleneğin kökeninin, liberal toplumun sağladığı ve koruduğu özgürlüklere (bilhassa da ifade özgürlüğüne) izin vermeyen daha sınırlayıcı bir ahlaki gelenekte yattığı varsayımıdır. Bu varsayımda doğruluk payı olsa da, mevcut veya namevcut olan basit özgürlük kavramı bu noktada bana yeterli görünmüyor.

İslamî dinî düzenlemenin bireyin istediği gibi davranmasını kamusal yasaklamalarla sınırlandırdığı ve böylece ahlak ve görenekler arasındaki (dünyevi bir eleştiri için hayati olan) çizginin hiçe sayıldığı, seçme mekanının daraldığı doğrudur. Dünyevi eleştiri, her şeyi görmek ve duymak ister: hiçbir şey tabu değildir, her şey eleştirel yükümlülüğe tâbîdir. Söz ve davranış kısıtlanıyorsa, bu, medeniliğe uyum sağlamaları gerekliliğindendir (peki kendi istekleriyle mi?). İyi görenekler dindarlığın yerini alır; kamusal ve özel olan da düzgünce birbirinden ayrılır. Ama temelde yatan durum basit ikiliğin (seçimin varlığı ya da yokluğu) imkan verdiğinden çok daha karmaşıktır. Aşağıdaki toplumsal-hukuksal duruma bakalım.

Liberal demokraside hukuk, yurttaşın ahlaki ve yurttaşlık hakkının dayandığı mahremiyet hakkını güvence altına alır. Fakat refah devletinin ortaya çıkışıyla, hukuk altındaki soyut eşitlik ideali ile yasanın özel durumlara uygulanışı arasında yeni gerilimler ortaya çıkmıştır. Ahlakın yalın bir şekilde "mahrem"

bir konu olduğu ve mahremiyetin yasanın işi olmadığı fikri, paradoksal olarak, kendini yasal alana dayatan zor "mahrem" davalarla ilgilenmeye niyetlenen yasamanın hüküm vermesine yardımcı olmuştur. Yasama, hâkimlere ve refah devletine ailevi (vesayet, çocuk bakımı, ailenin mülkiyeti ve miras) mevzularda daha büyük bir takdir yetkisi vermiştir. Bu hamleye rehberlik eden duygu, farklı kişisel inançların, duyguların ve durumların göz önüne alınabileceği cinsten çatışmalarla uğraşmanın daha insani bir yoluydu. Kişinin bireyselliğine saygı duyulmalıdır, yani kişisellik eksiksiz olarak tanımlanmalıdır. Bir başka deyişle, ketumluk ve kişisel sorgulamalar gereklidir. Hassasiyet ve histerinin (bedendeki duyguların ibareleri) sergilenmesi gözlemlenmeli ve değerlendirilmelidir. Netice itibariyle adalet bireyselleşir. Ayrıca sosyal hizmet uzmanlarının, ensest, çocuk ihmali ya da eş suiistimali gibi konularda aile hayatına müdahiliyeti, "özel" alanlardaki bürokratik eylemi yöneten "kamu" hukukunun bir işlevidir. Kısacası, dinsel ahlakın (dindarlık), bireyler üzerinde uygun konuşma ve davranma kuralları koymasına (Müslüman etiğinde olduğu gibi) izin verilmese de, bu yasal gelişmeler bireysel özgürlüğün sınırlarını yeniden çizmiştir. Öznenin kendi çocuğuyla ilgili hakları, sosyal yardım uzmanın bu ilişkiyi gözetleme ve ona müdahale etme hakkıyla birlikte kısıtlanmıştır. Neyin edepli -ve dolayısıyla neyin kabahatli- olduğuna dair yeni hassasiyetler yaratıldı, özellikle de cinsel ilişkilerde. "Kamusal" alandaki uyum daha sıkı olsa da, ev mekanına yapılan beklenmeyen ihlaller, "özel" alanların çiğnenmesi, İslam hukukunda yasaklanmıştır. Böylece özgürlüğün sınırları, kabaca "özel" ve "kamusal" olarak tanımlayabileceğimiz alanlarla ilişkileri açısından farklı ifade edilir ve değişik söylem çeşitleri, aykırı olanı, ister aşkın ister dünyevi olsun, uzaklaştırmada toplumsal olarak kullanışlıdır.

Bu beni, Hıristiyan geleneğinde "dini" bir sınırı aşmayı tanımlayan kabahati ifade eden küfre girmek ile bazı anlamlarda örtüşen İslamî dağarcığa getiriyor.

Arapça *tecdîf* kelimesi İngilizceye "küfre girme [*blasphemy*]" olarak geçse de ve Hıristiyan Araplar bu kelimeyi, Avrupa din tarihinde "küfre girme" denilen şeyi tanımlamak için kullanıyorsa da, Danimarka karikatürleri hadisesinde Arapça konuşanlar bu kelimeyi (benim bildiğim kadarıyla) kullanmadılar. Teolojik bir kavram olan *tecdîf*, özel olarak "Tanrı'nın ihsanıyla alay etmek" anlamına gelir.[22] Elbette, İngilizce olan *blasphemy*[23] kelimesiyle denk düşen başka kelimeler de var (mesela küfr, "dinden dönme, küfre girme, kâfirlik"; *ridde*, "dinden dönme"; *fısk*, "ahlak düşkünlüğü"; ve *ilhad*, "sapkınlık, dinden dönme"), ama bunlar benim bildiğim kadarıyla Danimarka karikatürlerine cevaben kullanılmadı. Müslüman olmayan gazetecilere yönelen ithamlara baktığımızda, bunların kullanımı her ihtimalde uygunsuz olurdu. Dünya İslam Birliği uzmanları, Danimarka karikatür hadisesiyle ilgili beyanatlarını sunduklarında, kullandıkları kelime *tecdîf* değil *isa'ah*'tı. Ve *isa'ah*, "aşağılamayı, zeval vermeyi, saldırma"yı kapsayan, seküler bağlamlarda da kullanılan, geniş bir anlam kümesine sahiptir.[24] (Hatırlamak gerekirse karikatürlerden bir tanesinde, Muhammed Peygamber bir intihar bombacısı olarak çizilmişti; hem absürt hem de barbarca bir figür). Dünya İslam Birliği, birçok İslam ve Arap örgütünün ve devletlerin, karşı taraftan münasip bir pişmanlık ifadesi elde etme çabalarına izin vermek için zaman geçmesini beklediklerini söyledi ama beklemek işe yaramamıştı. Bu nedenle, "Birlik, dünyadaki milyonlarca Müslüman'ı Danimarka ve Norveç mallarını ve faaliyetlerini boykot etmeye çağırmak zorunda kalacak"tı.[25] Belirli tüketici ürünlerine karşı kampanya

22 Bkz. Edward William Lane'in *Arabic-English Lexicon* (Londra, 1863). Ayrıca bkz A. de Biberstein Kazimirski'nin *Dictionnaire Arabe-Français* (Cairo, 1875), bu metin bize şu deyişi sunar: "Blasphémer Dieu, et faire nargue de ses bienfaits."

23 Metnin başından beri küfre girme olarak çevirdiğimiz kelimedir. (ç.n.)

24 Bu bağlamda *shatima*, *sabb*, *istihana* gibi kelimelerle örtüşür.

25 *Bayân al-ittihâd hawl nashr suwar masî'a li-rrasûl* (Dünya Müslüman Alimler Birliği'nin Peygamber'i Küçük Düşüren İmajların Yayımlanması Hakkındaki Açıklaması) , Kahire, Ocak 23, 2006: www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=4143&version=1&template_id=116&parent_id=114.

örgütleme özgürlüğü, inançları kamusal olarak eleştirme özgürlüğünün karşısına koyuldu: Bir toplumsal silah diğerinin karşısında, ikisi de modern özgürlük düşüncesinin farklı bir yanını kullanıyor. Eğer boykotu destekleyenlerden bazıları bazen fiziksel şiddet kullanmışlarsa da, bu durum ticari boykotun kendisinin, özellikle de öfkeyle aşılanmışsa, bir tür şiddet olduğu gerçeğini örtmemelidir, çünkü boykot insanların nafakalarına yönelir. Avrupa boykotlar (mal satın almayı reddetme) ve grevler (emeğin geri çekilmesi) tarihi, onlara eşlik eden bütün şiddetle beraber, modern haklar mücadelesinin hikâyesidir. Mevcut durumda, Avrupalı yorumcular bu ikisini farklı olarak tanımladı: birini özgürlüğün ifadesi olarak, diğerini ise özgürlüğü kısıtlama çabası olarak, dolayısıyla karşıt siyasal yönelimlere sahip iki medeniyetin birbirleriyle çatışmasına da bir kez daha işaret etmiş oldular. Liberal demokratik düşüncede ifade özgürlüğü ilkesi, uygulanışı iftira ve toplumsal düzene tehdit içermediği sürece, sebep olduğu saldırı nedeniyle kısıtlanamaz.

İfade özgürlüğünün siyasal savunusundan daha ilginç olan şeyse, dindar Müslümanların incinmesinin daha da iyi olduğunu söyleyen felsefi iddiaydı, çünkü onlara göre eleştiri yoluyla incinmek insanların inançlarını gözden geçirmelerini sağlayabilirdi. Hem demokratik tartışma hem de ahlaki karar verme süreci için, bu gözden geçirme hayati bir şeydi. Bu husus, birincisinin aksine, ifade özgürlüğü eyleminin kendisindense onun sonuçlarını değerli kılıyor. Sorgulanabilir (dinî) inançların eleştirisi, hakikatin güçle eşdeğer olduğu inancını kendi içinde taşıyan bir eylem olan ifade özgürlüğünün bir zorunluluğuymuş gibi sunuluyor. Hıristiyanlık sonrası birçok Batı toplumu bile, *hakikatin kişiyi özgür kılacağı* (Yuhanna 8:32) iddiasıyla uyuşmaktadır.

Bu, Kahire Üniversitesi'nde profesör olan Nasr Hamid Ebu Zeyd'in, Kur'an'ın vahiyle bildirilmiş metninin radikal yeni bir yorumunun taraftarı olması sebebiyle dinden dönme (*ridde*) iddiasıyla yargılandığı, çok tartışılan davasının incelenmesiyle ortaya çıkmış İslamî bir formülasyon değildir.[26] Tabii ki İslamî

26 Nasr Hamid Ebu Zeyd'in dinden döndüğünün (ve dolayısıyla artık

gelenekte *hakikat* ve *özgürlük* kavramlarına değer verilmektedir ama bunlar Hıristiyanlıkta olduğu kadar birbirine bağlı kavramlar değildir. (Belki de Batı'da fazlaca karnusallık kazanan bugünkü Ortadoğu'daki dinden dönme örneklerinin birçoğunun görece yeni örnekler olduğunu ve modern ulus-devletin, modern bir hukukun oluşturulması ve modern siyasallığın yükselişi ile yakından ilgili olduğunu vurgulamak lazım. Bu bağlamda, daha önce göndermede bulunduğum, 19. yüzyıl İngiltere'sinde küfre girme davalarının patlayışı hatırlanabilir). Bu davaların sırf özgürlüğün baskılanması olarak görülüp görülmeyeceği sorusu dikkate değer şu sorunu ortaya çıkarıyor: Bu davalar insan-özne liberal düşüncesi hakkında bize ne söylemektedirler?

Ebu Zeyd davasıyla ilgilenen bir kitapta[27] İslamcı hukukçu Muhammed Selim el-Ava, Şeriat'ın ("dinî hukuk") inanç özgürlüğünü güvence altına aldığına vurgu yapıyor. "İnanç özgürlüğü, her insanın istediği fikri ve öğretiyi, bunlar yaşadığı veya ait olduğu grubunkilerle veya grubun üyelerinin çoğunluğunun doğru kabul ettikleriyle çelişse bile, benimsemesi anlamına gelir."[28] Kimsenin bir başkasının dini inançlarını ifşa etmek için

---

karısıyla da evli olmadığının) ilan edilmesine sebebiyet veren kitabı: *Mefhûmu'n-Nass: Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut, 1990) [İlahi *Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kuran İlimleri Üzerine* (Kitabiyat,2001) çev. Mehmet Emin Maşalı]. Ebu Zeyd'in metodolojisi hakkında yazılmış iki ilginç makale: Charles Hirschkind, "Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd," *Stanford Humanities Review* 5, no. 1 (1996), ve Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation," *Public Culture* 18, no. 2 (2006). Mahmood, Ebu Zeyd'i diğer liberal İslamcı reformcularla beraber ele alıyor.

27 Davanın detaylı bir anlatımı, Killian Bälz'un "Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through the Family Trial: The 'Ebu Zayd Case,' *Die Welt des Islams*, New Series 37, no. 2 (1997)'inde veriliyor. Daha ilginç bir anlatım ise şurada görülebilir, böl. 1 ("The Legalization of *Hisba* in the Case of Nasr Ebu Zayd") Husein Agrama'nın doktora tezi *Law Courts and Fatwa Councils in Modern Egypt: An Ethnography of Islamic Legal Practice*, The Johns Hopkins University, 2005. İlk davanın, temyiz davasının ve iptal davasının hükümlerinden geniş alınılar şurada verilmiş (Fransızca çevirisinde) "Jurisprudence Ebu Zayd," *Egypte/Monde Arabe*, no. 34 (1998). Orijinal Arapça hükümler ise şurada görülebilir: Muhammed Selim el-Ava, *al-hak fi al-ta'bâr* (Konuşma Özgürlüğü Hakkı), (Cairo, 1998).

28 el-Ava, *al-haq fi al-ta'bâr*, p. 23. Bkz. Ayrıca Ahmad Rashad Tahun, *Hurriyat al'aqîda fi-shshari'a al-islâmiyya* (Cairo, 1998), kendisi ümmetin bir-

baskı uygulayamayacağını söyleyerek devam ediyor; bu demek oluyor ki Şeriat engizisyoncu yöntemlerin kullanımını yasaklamaktaydı.[29] İstediği şeyi düşünmek, yine de kişinin dini ve ahlaki inançlarını, insanları yanlış bir yargıya sürükleme niyetiyle, kamusal olarak ifade etmesini kapsamıyordu. Böyle bir kısıtlama, kişinin inançları hakkında kamusal olarak konuşma ehliyetini özgürlük için gerekli gören modern liberallere garip görünebilir. (Kant'a pek garip görünmüyordu hâlbuki).[30] Her şeye rağmen "din özgürlüğü"nün bir yönü seküler liberal demokrasinin güvencesindedir. El-Ava bunun farkındaydı ve din özgürlüğünü güvence altına alır görünen şu iki Kur'an ayetini alıntılıyordu: "Dinde zorlama yoktur"(2:256) ve "Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin" (18:29). Cemaat için önem taşıyan şey ise, her ne olursa olsun, Müslüman öznenin içsel düşünceleri değil -sözlü ilanı da kapsayan- toplumsal pratikleriydi. Hıristiyan geleneği ise bilakis düşüncelerin küfre girme günahını işleyebileceğini ve bu yüzden disipline tâbî kılınmaları gerektiğini söylüyordu: düşünceler günah çıkarmaya tâbîdir.[31]

---

liği konusu gibi siyasal konularla Ava'dan daha ilgilidir.

29 Baber Johansen, daha yeni yazdığı makalede İbn Teymiyye'nin zor yoluyla itiraf sorusu hakkındaki konumunun izini sürüyor. "Şahitlere işkence yapmak, Roma hukukunda ve Ortaçağ Avrupası yargı uygulamalarında önemli bir yer tutarken, İslam hukuku öğretisinde pek bilinmeyen bir şeydir" diyor Johansen. Fakat İbn Teymiyye bu konudaki rolü hakkında alışılagelmedik bir siyasal görüşü savunuyor ve bu şekilde zor yollu kanıtın hukuki kabul edilmesinin taraftarlığını yapıyor. Bkz. "Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263–1328) and Ibn Qayyim Al-Jawziyya (D. 1351) on Proof," *Islamic Law and Society* 9, no.2 (2002): s. 171'deki alıntı.

30 Kant, "Aydınlanma Nedir?"de "kamusal" ve "özel" akıldan bahsederken, belki de buna benzer bir ayrım yapıyordu. Buna rağmen özel akıl, kamusal tartışmanın idare edilişin etrafının sınırlandığı bir alanla olan ilişkisi içinde devlet kavramına dayanır. El-Ava'nın böyle bir iddiası yoktur. Onun derdi sırf, inancın bir içsel durum olarak temsil edilişiyledir.

31 "Açıklamaya göre (1) küfre girme, düşünceye ya da eylemle bağlılığı olsa da, alışılmış bir biçimde konuşmada kullanıldığı için kelime hanesine kaydedilir. Temelde dilsel bir günah olduğu için, Hamd-ü Sena etme eyleminin doğrudan karşıtı olarak görülecektir. (2) Tanrı'ya karşı olduğu söylenir. Belki de sadece, dolaylı olarak azizler ve kutsal şeyler hakkında küstah kelimeler söylendiğinde onların Tanrı'ya ve O'nun hizmetine sürdürdükleri ilişki nedeniyle- böyledir."; *The Catholic Encyclopedia* (New York, 1907), 2:595.

El-Ava'ya göre, birinin düşüncelerini yayımlıyor oluşu onların niteliğini değiştirir, onları kamusal olarak erişilebilir günahlar yapar: "Bir şey yayımlamak" diyor, eski bir söyleyişe göndermeyle, "kendini kamuya açık etmektir."[32] İstediğini düşünmenin başka bir şey, ahlaki düzene aykırı olan düşünceleri kabul ettirmek için başkalarını ayartmanın başka bir şey olduğunu iddia eder. Suriyeli filozof Sadık Celal el-Azm'ın dinden dönmeyle suçlanmasına karşılık Lübnan'da 1970'te yayımlanan ünlü *Naqd al-fikr al-dini* ("Dinî Düşüncenin Eleştirisi"; 1969)'de Şeyh Osman Safi, benzer bir ayrımı İslamî dinî otoritelere göndermede bulunmadan yapar. Safi'nin tutumu, daha ziyade "doğal, içkin özgürlük" ile hukukun tanımladığı ve kısıtladığı özgürlük arasında keskin bir ayrım yapmaktadır. Birey, niyetinin sınırları içinde istediğini kabul edip istediğini reddederek düşüncesini ve tahayyülünü özgür bırakabilir. "İnsanın zevkini sürdüğü bu özgürlük imkânları, ruhunun içinde kaldığı sürece, özellikle de inanç saklılıktan günışığına geçmediği sürece, hukuk bu özgürlük imkânlarına karışamaz."[33] Ebu Zeyd olayında, Mısır'daki en yüksek temyiz mahkemesi, kişisel inancı yaşamanın dokunulmazlığı ile dile getirilen ifadelerin *kufr* (dinden dönme, küfre girme, kâfirlik) ithamlarına karşı savunmasızlığı arasında bir ayrım yaparken, mahkeme sonrakinin yasal anlamının söyleyenin esas niyetiyle değil de o sözün toplumsal ilişkilerdeki işleviyle belirlendiğini söylüyordu. Bu yüzden düşünceleri ortaya dökmesinin sonuçları yazarın sorumluluğundaydı. Bu konum, aynı olmasa da, modern liberal bakış açısına yakındır.

Liberal bakış açısı genelde, bu konudaki can alıcı ilişkinin iki şey arasında olduğunu varsayar: bir yanda kişi, diğer yandaysa kişinin doğru olduğunu iddia ettiği ve inandığı (aklen de tasdiklediği) şifahi ve yazılı sözlerin kendisi. Bu iddialar -bütün ampirik iddialar da olduğu gibi- doğrulama ölçütüne tâbîdirler. Ancak, inanç hem içsel hem de dışsal olarak muğlak bir niteliğe

32 El-Ava, *al-haqfi al-ta'bir*, s.13.

33 Al-Shaykh 'Uthman Safi, *'Ala Hâmish "Naqd al-fikr ad-dînî"* (A Footnote to "The Critique of Religious Thought") (Beirut, 1970), s. 87.

sahiptir. Batılı modernlerin çoğu içsel olanı öncelikli olarak ele almıştır ama görüldü ki inancı dışsallaştırmak da mümkündü. Yani, Killien Balz "inanç, mahkeme soruşturmasına açık olmayan ruhani bir meseledir"[34] diye yazdığında, "dinî inanç"ın kişisel, ruhani bir mesele olduğunu söyleyen seküler düşünceyi yineliyordu. Ne var ki "dinî inanç"ın mahkemeye çıkarılmaya açık olmadığı iddiasının, mahkemenin mutlak hakikati ortaya çıkaracağına dair ilkesel bir şüphecilikten çok bir bağışıklık iddiasına (mahkemenin karışma hakkı olmadığına) dair olduğunu savunacağım. Bu yönüyle İslamî yargıçların epistemolojik şüphecilik ilkesini uyarladıkları klasik Şeriat geleneğinden hayli farklıdır. Bu gelenek, hâkimin, hakiki beyanatla duyusal deneyimle desteklenmemiş bir yalan arasında kesin bir ayrım yapılamayacağında ısrar ediyordu. Her ne kadar kutsal vahiy, Peygamber'in geleneği ve yargıçların görüş birliğiyle, Müslümanlara "tartışılmaz ve kesin bilgi"yi (*ilmel yakin*) sağlıyor olsa da, yargıçlar bu kesinliğin, davacıların verili bir durumda gerçek olduğunu söylediklerinin hakikatiyle değil de, kendilerinin ilan ettiği hukuki ve ahlaki kurallarla ilgili olduğunu savundu.[35] Bunun yanında seküler bir devlet ise belirli bir öğretinin veya pratiğin belirli bir "din"e ait olup olmadığına karar vermek ve böylece inananlara ya da uygulayıcılara diğer "dinler"in mensuplarıyla eşit muamelede bulunmak zorundadır.[36] Bu yüzden inanç, gönüllü olarak ya da zoraki bir öğreti olarak ("şu şu şeyleri doğru olarak kabul ediyorum") dışsallaştırılabilmelidir.

Bu anlamda Ebu Zeyd olayındaki mevzu, inancın doğruluğu veya aksi durumu değildir, Müslüman bir profesörün İslamî bağlılığa karşıt olduğu söylenen bir öğretiyi öğretmesinin hukuki ve toplumsal sonuçlarıdır.[37] (Arapça *iman* kelimesi İngilizceye genellikle "inanç" olarak çevriliyor -Kur'an'da geçen *ya eyyühel mü'minün* kalıbının "Ey inananlar" diye çevrilmesi gibi-

34 Bâlz, "Submitting Faith," s. 143.

35 Johansen, "Signs as Evidence."

36 Winnifred Fallers Sullivan'ın mükemmel etnografik çalışması için bkz. *The Impossibility of Religious Freedom* (Princeton, 2005).

37 age., s. 12–13.

ama "iman" olarak karşılanması daha uygundur, "Sana sadık kalacağım"daki gibi. "İnanç" olarak karşılanan bir başka kelime ise, "bir araya getirmek" anlamındaki *akade* kökünden gelen *ittikat* kelimesi. Bu kök "akd" kelimesine ve aynı kökten gelen diğer kelimelere "anlaşma" anlamı veriyor ve böylece toplumsal bir ilişki hissiyatı oluşturuyor. Klasik Arapçada ise ilk elde inanan Tanrı'ya hasreden bir bağ anlamına geliyor.)[38] Klasik Şeriat konumunda, kişisel inancın gücünün, birey ile Tanrı'sı arasında (*beynehu ve beyne rabbih*) olduğu söylenir. Bu bağlamda inanç bir ikilikten (inanç/inançsızlık ya da kesinlik/şüphe) ziyade bir süreklilik olarak anlaşılır, bu yüzden de birini "zayıf inançlı" olarak tanımlamak mümkün olur.

İnançsızlık hukuki bir cezaya maruz kalmaz; Kur'an, inançsızlığa herhangi bir cezayı öngörmez. Klasik hukukta dinden dönmenin cezası bizatihi yanlış öğretinin kabulü üzerinden değil, siyasal ve toplumsal sonuçları temelinde gerekçelendirilir. Başka türlü söylemek gerekirse, hukuk inançsızlık durumuyla meşgul olduğu sürece, mesele inançsızlığın önermesel yanlışlığı değil, açıkça inkâr edilen dinî toplumsal ilişkidir ("imansız olmak"). Yasal olarak, dinden dönme (*ridde, küfr*), çıkarsama veya zor yoluyla söylettirilen içsel inançla değil, ancak dışsal işaretlerin (kamusal alandaki sözler ya da yazılar, kamusal görünümü olan davranışlar) işlevselliği üzerinde ortaya konulabilir.[39]

Günümüz Mısır'ında, mahkemede bir Müslüman'ın dinden döndüğüne hükmedilmesinin vatandaşlık durumuyla ilgili sonuçları vardır. Çünkü orada Şeriat kişisel durumun yasasıdır. Bunun bir sonucu, dinden dönenin nikâhının -nikâh

38 "İnanç"ın İngilizcedeki modern-öncesi anlamıyla ve Avrupa dillerindeki eşdeğerleriyle ayrı değildir. Kelimenin ilginç bir etimolojisi için bkz. Wilfred Cantwell Smitt, *Faith and Belief* (Oxford, 1998), 6. Bölüm.

39 İslam tarihinde dinden dönmenin, nasıl cezalandırılacağı konusunda olduğu gibi, ölçütünün ne olduğuna dair de kayda değer bir anlaşmazlık vardır. Orta Çağ'daki *Hadis* toplamalarından birini yapan Buhari, Muhammed Peygamber'in dinden dönenlerin öldürülmesi gerektiğini söylediğini kaydeder ama Müslümanlar tarafından kabul edilen bir diğer toplama, bu sözün gerçek olmadığını beyan eder. Tartışma modern zamanlarda da devam ediyor.

eğer Şeriat'a göre yapılmışsa- kendiliğinden düşmesidir. Bunun toplumsal sonuçları da vardır. Bunlardan bir tanesi, İslamî düşünceyi öğretmekle mesûl birinin dinden dönmesinin, pervasız sözleri ve yazılarıyla hakikati engelleyebileceği meselesidir. (Bu husus, İslam'a yönelik bir saldırının, Müslüman bir devlet olan Mısır'a karşı bir saldırı olduğunu iddia eden Temyiz Mahkemesi'nin Ebu Zeyd davasında verdiği hükümle karıştırılmamalıdır. *Bu* sonuççu iddia -Müslümanların duygularının incindiği iddiası gibi- oldukça farklıdır.)

Daha önce atıfta bulunduğum, liberal düşüncedeki *baştan çıkarma* ve *zor yoluyla maruz bırakma* arasında yapılan -birincisinin yasal olarak tanındığı, ikincisinin ise cezalandırıldığı- ayrım burada, en azından el-Ava'nın argümanında mevcut değildir. Birini baştan çıkarmak, onun imansızlığına göz yummaktır. Bu da toplumsal birliği bozmanın başka bir türüdür. Ortaçağ Hıristiyanlığında bile kâfirlik (*infidelitas*) kavramı, egemen öğretiden kişisel kopuşlarla alâkalı olmakla kalmıyor, seküler anlamdaki bir sözleşmeyi bozmak için de kullanılıyordu.[40] "Sadakatsizlik"in[41] bu dünyevî anlamı, modern liberal toplumda onu yalnızca cinsel baştan çıkarmaya bağlayan ilginç bir tınlamaya sahiptir.

İslam ilahiyatında, baştan çıkarma, sadece cinsel anlamda olmayan, büyük öneme haiz bir meseledir. Kur'an, "baştan çıkarmak" veya "aldatmak" olarak çevrilebilecek birçok kelimeyi içerir. Bunlardan bazıları ortak *ftn, ravede, gharra* gibi fiil kökleridir. Ad olan *fitne*'nin türetildiği *ftn* her zaman, "ayartma ve acılı sınav" ve "zulüm, kalleşlik veya toplumsal nifak" anlamlarına gelir.[42] Ama Kur'an'da bu kavramla karşılanan ayartmanın cinsel bir göndermesi yoktur. (Modern Arapçada bile *fitne* tam

40 Dorothea Weltecke'in hassas analizi için bkz. "Beyond Religion: On the Lack of Belief During the Central and Late Middle Ages," aktaran *Religion and Its Other: Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction*, haz. Jörg Feuchter, Michi Knecht, and Heike Bock (Chicago, 2008).

41 Yazar burada, aynı zamanda imansızlık anlamına da gelen "unfaithfulness" kelimesini kullanmakta. (ç.n)

42 Tipik bir cümle: "Fitne, adam öldürmekten daha kötüdür."(2:191).

olarak cinsel anlamda kullanılmaz ama büyülenme ve cazibesine kapılma anlamlarına gelebilir.) Kur'an'da cinsel baştan çıkarma için kullanılan kavram *ravede*'dir. *Gharra*, hayallere kapılıp aldanmak, kendi kendini kandırmak için kullanılır. Ad biçimindeki *ighra* "aşırı bağlılık, öz-sevgi, tutku, tahrik"le karşılanabilir, ama aynı zamanda toplumsal huzursuzluk ve istikrarsızlık anlamlarına da gelir. Müslüman ilahiyatçılar ve hâkimler, baştan çıkarmanın her biçimin sadece birey için değil (çünkü kendine hâkim olamama durumunu belirtiyordu), aynı zamanda toplum için de (zira şiddete ve toplumsal düzensizliğe yol açabilirdi) tehlikeli olduğunu varsaydılar. Elbette yanılıyorlardı, çünkü başarısı tüketicinin kendini kaybetmesine bağlı olan ve politikacıların genel siyasal istikrarı sağlarken dinleyicilerini baştan çıkarmayı öğrendikleri piyasa demokrasisinden bihaberdiler.

O halde, hangi durumlarda kişinin gerçekten inandığı şeyi seçtiği veya kişinin gerçek inançlarının, ancak serbestçe seçebildiğinde ortaya çıktığı söylenebilir? Öte yandan, ne zaman kişinin inançlarını *açıklamaya mecbur kaldığı için* açıklamasıyla, gerçek inançlarının ne olduğuna dair bir kanıt ortaya koyduğu söylenebilir?

Susan Mendus'a göre,[43] John Locke siyasal hoşgörü teorisini, inancı hiçbir zaman istencin belirleyemeyeceği yönündeki psikolojik ilke üzerinden ortaya koymuştur. Bu ilke, 17. yüzyıl Avrupa'sında yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlayan yeni istenç psikolojisine ve yeni "inanç" anlayışına dayanmaktaydı. Orta Çağ'da karşıt bir öğreti hüküm sürmüştü. Mesela Thomas Aquinas tarafından, inancın (bağlılık, değer vermek) istenebileceği doğal karşılanıyordu. Locke'un, Prens'in dinî inanca zorlama çabasının -ki bu kurtuluşçu dinî pratikleri de kapsıyordu- akıldışı olduğu yönündeki ısrarını mümkün kılan bu modern psikolojiydi. Gücün elde edebileceği, ancak riyakâr bir iman ilanıydı. Şüphesiz, Prens'in tebaasına boyun eğdirmek için onların kurtuluşundan başka, onun zor yollu çabalarını tamamıyla

43 Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism* (Atlantic Highlands, NJ, 1989).

akıldışı kılmayacak cinsten, gerekçelere de -yasayı ve düzeni tesis etmek gibi- sahip olması mümkündür. İnancı zorlamaya yönelik siyasi çabaların, imkânsız olduğu için, akıldışı olduğu varsayımı, Mendus'ün özetlediği tartışmaların çoğunun odak noktasıdır. El-Ava'nın açıkladığı gibi, Müslümanların bu tartışmadaki konumu Locke'unkinden ayrılır. Çünkü Locke'a göre inanca zorlamak imkânsızdır, akıl hakiki dinî aidiyetin yeri olur ve kolluk güçleri gibi fiziksel güçler kendini sadece, yaşamın, uzuvların ve mülkiyetin korunması gibi, vatandaşların çıkarlarına olan şeylere hasretmelidir. El-Ava'nın temsil ettiği görüşe göre ise kişi dinî *aidiyete*, dinî inançtan farklı olarak, zorlanabilir ve onun aklı çelinebilir. Ama bunu yapmak meşru değildir. (Bu arada bu görüş Hıristiyanlar ve Yahudiler hakkındaki hakim İslamî anlayışla uyum içindedir. Bu anlayışa göre onların ilahî vahye dair düşünceleri tahrif olmuştur - Kur'an bozulmamıştır- ama buna rağmen onlar *hatalarından tövbe etmeye zorlanmazlar*.) Sonuç olarak mesele, kişinin kendine sahip olmadığı belirli bir yaşama biçimi hakkındadır.

Mendus'un görüşü, Locke'un dinî inanca zorlamanın imkânsızlığına dair varsayımının doğru olduğu yönündedir. Onu eleştirenlere karşı Locke'u, kendisinin Bernard Lewis'ten ödünç aldığı ve bireyin bilinci dâhilindeki eleştirel bir ayrım olarak gördüğü bu nokta üzerinden savunur. Bu ayrım *samimi* ve *özgün* inanç arasındaki ayrımdır. Savunduğu bu nokta, onun güç yollu bir dinden dönüşün (beyin yıkama) *özgün* bir inanç olmadığını, en fazla *samimi* bir inanç olarak görülebileceğini iddia etmesini mümkün kılar. Ne var ki, Mendus'un atıfta bulunduğu durumlar -sözde kabul durumuyla başlarsak- bence sorgulanabilirdir. Ayrıca onun iddiası, kasıtlı ketumluğun (birinin inandığı şeyi söylememesi) ve riyakârlığın (birinin inanmadığı bir şeyi kabul etmesi) alternatiflerinin, birine inandırıcı gelmeyen inancın gerçekten özgün ve riyasız olup olmadığına karar vermek için, *her zaman* ihtimaller olarak var olması gerektiği yönündedir. Bu konudaki alternatiflerin soyut bir *olanaklılıktan* fazlasına işaret etmesi gerektiği açıktır. Bu alternatifler söz

konusu insan için, verili bir sosyo-psiko-mantıksal durumda *gerçekten tercih edebileceği seçenekler* olmalıdır. Fakat eğer durum buysa, belirli dinî pratik türleri baştan yok sayılır: kişinin hakikati söylemekten *başka şansı olmadığını* hissettiği bir yerde öfkeyle ya da merhametle "şehadette bulunması", sahte olarak tanımlanmak durumundadır.[44] Kişinin ahlaken haklı olduğunu düşündüğü böyle durumlarda sessiz kalmasının imkânsızlığı -ya da inanmadığı şeyi söylemesinin imkânsızlığı- inancının sahte olduğu anlamına mı gelmelidir?

"Sahici inanç"ın ahlaki tutkuyu değersizleştirmekten, tutkunun seçim dilini geçersiz kılmak için ahlaki eylemleri gözardı etmekten biraz fazlası olduğunu karara bağlayan felsefi ölçüt hakkındaki bu konuşmanın sonucunu yok saymak zordur. Bu değersizleştirmenin bir sonucu seküler liberalin; kimileri için, doğru ya da yanlış olsun, küfürle yüzleşildiğinde sessiz kalmanın imkânsız olduğunu, kimileri içinse küfrün "ifade özgürlüğü" ya da yeni bir hakikatin meydan okuması değil ancak yaşayan bir ilişkinin bozulması olduğunu bildiren tutkuyu anlamasının güçleşmesidir.

"Kafirler"e yönelik hiddetli tepkilerin onların inançsızlığına değil, sözümona şiddetlerine yönelik olduğunu vurgulamak önemli. Protestocuların hepsinin neyle güdülendiğini bildiğim yönünde bir iddiam olmadığını vurguluyorum. Eğer hepimiz "küfre girme" suçlamasını özgürlüğe yönelik bir tehdit olarak görürsek onu anlayamayacağımızı iddia ediyorum. Bu durum, "küfre girme" ithamının, tarihsel olarak güçlü cezalandırma mekanizmalarına eşlik ettiği doğru olsa da, geçerlidir.

---

44 "İşte burdayım. Başka türlü davranamam," Luther'e atfedilen kelimeler muhtemelen hiçbir zaman dile getirilmemişti. Yine de Diet of Worms'daki gerçek cümlesindeki duyguyu çok güzel açıklıyor. Bkz. Chadwick, *The Reformation* (Harmondsworth, 1972), s. 56. Herhalükarda, bu meşhur durumda söylediği içten ama sahte olarak tanımlanmak zorunda olabilirdi, çok haklı görünmese de.

Seküler Eleştirellik Fikri Üzerine Tarihsel Notlar

Saygın edebi eleştirmen Edward Said, "Seküler Eleştirellik" isimli makalesinde şöyle yazar: "eleştirellik... her zaman konumlanmıştır, şüphecidir, sekülerdir ve kendi hatalarına düşünümsel olarak açıktır."[45] Bu noktada üç soru soruyorum. Birincisi "seküler"in burada hangi işlevi yerine getirdiği üzerine; bir otoriteye mi yoksa bir hassasiyete mi göndermede bulunuyor? İkincisi, eleştirellik, hükmü işe koştuğu için, kendi kendini ve diğerlerinin ikna edilmesinin peşinde olduğu için, ne ölçüde şüpheciliği galebe çalabilir? Son olarak, eğer şüphecilik kendini baskının güçlü cebrine göğüs geren şey olarak görüyorsa, bütün "hatalara" açık olarak buluyorsa, seküler eleştirelliğin "kahraman" olmak için can attığını söyleyebilir miyiz?

Öyleyse: *eleştiri nedir?*

Bu tabii ki Michel Foucault'nun gayet iyi bilinen, esasında 27 Mayıs 1978'de Sorbonne'da bir ders olarak verilmeye başlanan, geç dönem yazılarından birinin başlığıdır.[46] Burada Foucault, eleştiriyi Kantçı Aydınlanma kavramıyla eşleştirmeye ve onu modern Batı'nın biricik alâmeti olarak sunmaya çalışır: "Öyle görünüyor ki, modern Batı'da (kabaca on beşinci ve on altıncı yüzyıldan alarak) kibirli Kantçı atılım ile 'eleştiri' ismini taşıyan ufak ihtilaflı-mesleki faaliyetler arasında, 'eleştirel tavır' olarak adlandırılabilecek belirli bir düşünme, konuşma ve eyleme tutumu; topluma, kültüre, diğerlerine olduğu kadar neyin var olduğuna, neyi bilebileceğimize, neyin yapılmakta olduğuna dair bir alâka vardı" (s.382). Foucault'nun anlamamızı istediğinin, bu "eleştirel tavrın" sadece Batı'ya özgü olduğu mu, yoksa modern Batı'nın ayırt edici "eleştirel tavrı"nın başka yerlerde olandan daha farklı olduğu mu -öyle bir tavırdır ki bu

45 Edward Said, The World, the Text, and the Critic (Boston, 1983), s. 26. [*Dünya,Metin, Eleştirmen*; Kış Ruhu içinde (Metis,2000) çev. Tuncay Birkan]

46 Michel Foucault, "What Is Critique," çev. Kevin Paul Geiman, *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* haz. James Schmidt (Berkeley, 1996).

"aşkınsallık"ı düşünme yolu onun ilk defa kendi geleceğini inşa etmesine olanak sağlamıştır- açık değildir. Herhalükârda Foucault'nun aydınlanmış olma fikrinin, eleştirel bir tavrı benimsemekle; eleştiriyle meşgul olmanın, Batı'nın birkaç yüzyıldır yaptığı gibi, Aydınlanma'da yaşamakla -Kant'ın bu girişimin başında ortaya koyduğu gibi cesur bir şekilde yaşamakla- denk olduğu açıktır. Bu görüşün bir soykütükçüden geliyor oluşu benim için bir nebze tuhaf, çünkü etkisi; değişik durumlarda biçimlerin, kullanışların ve amaçların çeşitliliği olmuş muhtelif tarihsel belirleyiciler yoluyla düşünme ihtiyacını arka plana atıyor. Ne eleştiri kavramının ne de eleştiri pratiğinin basit bir tarihi vardır ve soykütüğünün yazılmasına hâlâ ihtiyaç vardır. Bunu izleyen ise birbirine benzemez tarihi izahlar kümesidir. (Bu yüzden ayrıcalıklı olarak, herhangi sabit bir eleştiri tanımlaması önermeyeceğim ve buna bağlı olarak eleştirellik ve eleştiri arasında katı bir ayrım izlemeyeceğim).

Eleştirellik (*criticism*) kelimesinin kökeni "ayırmak", "karar vermek", "yargılamak", "dövüşmek" ve "itham etmek" anlamlarına gelen Grekçe *krino* fiilinde yatıyor. İlk defa itham etmek ve hüküm vermek eylemine *krino* denirken, adlî alanda kullanılmış gibi görünüyor ve bu yanıyla ayırt etme, irdeleyici sorular sorma ve yargılama yetilerine işaret ediyor. Bu dünyevi sahada bugün "eleştiri" dediğimiz şeyin anlambilimsel kökleri, evrensel hakikati fethetmeye değil, tekil sorunları adilce çözmeye ve tekil bir yaşam biçimi içindeki tekil faziletleri düzene sokmaya talipti.[47]

47 Bkz. Reinhart Koselleck, *Crisis and Critique* (Cambridge, MA, 1988), s. 103 n. 15. Meslektaşım John Wallach'un beni haber ettiğine göre: '*krino* fiili, 'ayırmak, yargıda bulunmak, ayırt etmek' anlamlarına gelebilir. Bu fiille ilişkili isimler, *krisis* (dönüm noktası—potansiyel olarak yaşam ve ölüm arasında olan) ve yargıda bulunma, 'yargı' anlamlarına gelen *kriterion*'dur. Mahkemeler *Dikasteriai*, adaletin yargılarının şart koşulduğu mekânlar olarak bilinir. Grek jürilerindeki hâkimlere *dikastiai* denilirdi. Grek adalet Tanrısı Dike'ydi. Dike, 'yargılamak, karar vermek, bir ceza veya hüküm vermek'i belirten *dikazo* fiilinden geliyor. Bazıları onu 'göstermek, açık etmek, kanıtlamak'ı belirten *eiknumi* filliyle ilişkilendiriyor. İngilizce konuşanların 'critique'(eleştiri)'ye -"kişisel iletişim"- dönüştürdükleri (bir isim olarak köklerinden aldıkları) fiile eş bir

Eleştirellik, siyasal meydanda "özgür ve açık konuşma" (*parrhesia*) biçimini de alabilirdi. Eleştirel vaizlik, özellikle de M.Ö dördüncü yüzyıl Sinik filozoflarıyla birlikte, herkese yöneltiliyordu, amacı da insanlara kendi kişisel yaşam biçimlerini nasıl tayin edeceklerini öğretmekti.[48] Hıristiyanlık, *parrhesia* kelimesini süreç içinde kendi amacına dönüştürerek, bu özgür ve açık konuşma geleneğinden yararlandı. Eleştirellik ve Hakikat'e yapılan bu açık çağrı, Hıristiyan dönem boyunca popüler vaizliğin önemli bir parçası olarak kaldı.

Keşişler Orta Çağın son döneminde, belirli yaşam biçimlerini tekdir ederek ve Hakikati savunarak, halka açık alanlarda vaazlar verdiler. Akademik seviyede, eleştiri düşüncesi birkaç üniversite öğretisi tarafından benimsendi. Ama bu durum, Reform'un teolojik münakaşaları, aynı kavramı; klasik metin, İncil ya da toplumsal yaşam ayırt etmeksizin kullanana kadar gerçekleşmiş değildi. Eleştiri nedir sorumuza dönersek cevap, her zaman olmadığından daha fazla, kutsal kitabın hakikatinin değerlendirilmesi ve yorumlanması olurdu.

Eleştirellik başta sadece özgün bir metnin üretimine ve onun anlamına yöneltiliyordu. Ama nihayetinde, metinlerde temsil edilen gerçeklikle uğraşmaya başladıkça, tarihsel eleştirellik -kutsal kitabın olduğu kadar, yeni ortaya çıkan Grek metinlerinin de eleştirelliği- denilebilecek şey haline geldi. On yedinci yüzyıl kuşkucusu Pierre Bayle, bu gelişimi örneklendirir.[49] Ona göre eleştiri, aklı, yanlışların sistematik ifşası ve hicvin retoriğiyle, vahiyden ayıran şeydi. Bayle gerçekten de her teoriyi sürekli bir gerekçelendirme talebiyle incelemeye ve çözmeye çalıştı. Böylece aklî temelde emin bir şekilde kabul edilen hiçbir şeyin, eleştirel akıl yürütmeyle tersine çevrilemeyeceği göste-

---

fiil yoktu." Kavramın tarihinin faydalı bir açıklaması şu kitabın "Kriz" ve "Kritik" bölümlerinde mevcut: *Geschichtliche Grundbegriffe*, haz. Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck (Stuttgart, 1972–).

48 Bkz. Michel Foucault, *Fearless Speech* (Los Angeles, 2001), s. 119–33. [*Doğruyu Söylemek* (Ayrıntı Yayınları, 2005) çev. Kerem Eksen.]

49 Bkz. Richard Popkin, *The History of Skepticism*, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı (New York, 2003), özellikle, 18. Bölüm.

rilmiş olacaktı. Eleştirinin buradaki kullanımı, akla olan mutlak güvene bir saldırı olması kadar imanın gerekliliğine dair bir iddia haline de geliyor. Bu, aklın, vahyi güvence altına almaya çalışan eski ilahiyatçı kullanımı değildi. Bilakis, eleştirinin yeterince zorlanırsa kendi ağırlığı altında ezileceğini gösteren yeni seküler ispattı. Siyasal olarak, Bayle'in aşırı şüpheciliği, kişinin otoriteye boyun eğmektense diğerleriyle eşit bir bağlaşıklık içine girebileceği eşitlikçi "yazın cumhuriyeti" kavramına dayanıyordu. Yeni oluşmaya başlayan deneysel felsefe geleneğinde ise eleştirellik, şüphecilik ve safdillik arasında ihtiyatlı bir orta konuma oturdu. Bu on yedinci yüzyıl bilgi üretimi kültüründe, toplumsal güven ve çelebi otorite -Steven Shapin'in gösterdiği gibi- güvenilir şahitliğin ve ılımlı eleştirelliğin temeli haline geldi.[50]

On sekizinci yüzyılın sonunda, Kantçılık felsefi söylemi boyunduruğu altına aldı. Felsefe, eleştirelliğin kamusal olarak yürütüldüğü tek mecra değildi elbette. Felsefeyle bağlantısı olmayan birçok temsilî biçim, toplumsal kurumlara ve siyasal yozlaşmaya saldırmak için zengin edebi geleneği ve retorik araçları kullandı. Ama on dokuzuncu yüzyıl dil teorilerinde retoriğin gerilemesi, felsefenin iddialarını düzgünce tanımlanıp uygulanan *aklî eleştiri* içindeki biricik kavramsal alan olma halini pekiştirdi.

Böylece, Kantçılar için siyasal devrim felsefi eleştiriye alternatif olarak göründü; hatta felsefi eleştiri özgürlüğü, siyasal devrimi engellemenin koşulu haline geldi. "Yazın cumhuriyeti" modelini bir başka modelle: "akıl mahkemesi"yle değiştiren Kant'ın ta kendisiydi. Bu durum sadece onun *yargı*ya dair doğrudan felsefi ilgisinden değil; dolaylı olarak da, hakikatin siyasal ve dinî kısıtlamadan kurtulmayla değil, aklî bilimin gelişmesiyle garantileneceği görüşünden kaynaklanıyordu. "Akıl mahkemesi"ne, öğretiler arasında görünürde süregiden savaşı durdurmak gibi önemli bir görev verilmişti. Kant öncesi Aydınlanma filozofları için eleştiri, sekülerleşmiş metafizikte (insan aklı düşüncesinde)

50 Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England* (Chicago, 1994)

temelleniyordu ve kilise ile devlet kurumlarına yöneltiliyordu. Kant için ise eleştiri, ilan edilen aklî sınırlara ve özel inanç ile kamusal akıl arasındaki sabit sınıra yapılan katı göndermeyle, epistemolojik olarak kendini-düzeltme süreci haline geldi. Fakat onun eleştiriyi bilimsel hakikatlerin önkoşullarının tahkikatı olarak ele alan reçetesi, eleştiriyi imandan olduğu kadar siyasetten de kopardı. Kant'ın siyasal felsefesinde metafiziğin kaosunu sona erdiren ve şüpheciliğin aşındırıcı etkilerini kontrol altında tutan eleştiri değil *yasa*dır. Ve onun kaygısı dünyevi hayata değil, epistemolojiye dairdir.

Gelgelelim Romantikler estetik sorunlarına dönüş yaptıklarında, felsefede Kantçı söylemin hâkimiyetine meydan okundu. Burada en öne çıkan figür, eleştiriyi tarihe içkin olarak ele alan, aşkınsal akıl ile fenomenal nesnenin (düşünce ve gerçeklik), Kant'ın ayrımının aksine, birbirinden ayırt edilmemesi gereken şeyler olduğunu söyleyen, Hegel'di. Hegel, ikisinin de gerçeğin diyalektik bileşenleri -gelişen "kendilik" ile oluş süreci içindeki dünyanın çatışan parçaları- olduğunu iddia ediyordu. Hegelciler bu yolla Kantçı epistemoloji disiplinini bertaraf ettiler. Eleştirel teorinin kendisinin -kamusal eleştiri eyleminin- toplumsal gerçekliğin bir parçası olduğu yönündeki Marksist vecize bu hareketten çıktı. Marx'ın mevcut dünyayı çatışmaların tanımladığına dair kullandığı Hegelci öncül, onu bu çatışmaların ortadan kaldırılmasının yeni felsefi yorumlamalarla değil gerçekliğin kendisinin pratik dönüşümüyle mümkün olduğu yönündeki anti-Hegelci sonuca götürdü. Dönüşecek olan gerçeklik, ahlaki değil politik-ekonomikti. Hızlı biçimde sanayileşen dünyada, eleştiri ve devrimci şiddet artık birbirlerine alternatif olarak değil, sınıf savaşının birbirlerini tamamlayıcı parçaları olarak görülüyorlardı. Eleştirel siyasetin çağırdığı ise örgütlü işçi sınıfı hareketlerinin siyasetiydi.[51]

51 Komünist parti daha sonradan özeleştiri uygulaması kullanacak olsa da. Yazın içinde haberdar olduğum en etkileyici örneği için bkz. Arthur Koestler, *Darkness at Noon*, çev. Daphne Hardy (Londra, 1940) [*Gün Ortasında Karanlık* (İletişim Yayınları,2014) çev. Pınar Kür].

Yirminci yüzyılda Neo-Kantçılar, bir kez daha eleştiri kavramını, Hegelcilik'e ve Marksizm'e karşı durmak niyetiyle, epistemolojiyle sınırlandırdı. Bunun üzerine eleştiri, ideolojik siyasete ve radikal entelektüellere yöneltilen bir silah halini aldı. Bu filozoflar çevresinde eleştirellik bir kez daha, doğal ve insani bilimler için yaşamsal bir ilke olarak görülen evrensel aklın ölçütü haline geldi. Bilimsel olguyu eleştirilebilen ve böylece yanlışlanabilen bir şey olarak tanımladılar. Dinî değerler aklî eleştiriden muaf olduklarından ve *imana* dayandıklarından, ne tarafsız ne de nesneldi. Bu yüzden de bilimsel olguların sahip olduğu nüfuza sahip değildi. "İnanç", hakikate talip olarak sunulduğunda geçiştirilmeliydi, yani çok ciddiye alınmamalıydı. Popper gibi yanlışlamacılar, epistemoloji (dünya hakkındaki geçerli bilginin ölçütünün ne olduğu) ve siyaset (birinin toplumsal dünyayı yapmak veya yeniden yapmak için meşru gücü nasıl kullanacağı) arasında daha doğrudan bir bağ olduğunu yeniden tasdik ettiler. İddialarına göre, dünyaya dair bilimsel bilgimizin kaçınılmaz olarak sınırlı olmasından dolayı, ancak kademeli bir eleştirellik ve toplumsal dünyanın reformu aklîydi.[52]

Son örneğim ise, modern ilahiyat olarak seküler eleştiri. İlahiyat hiçbir zaman eleştirellikten gayri olmadı ve özellikle de on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren seküler eleştirelliği özümsedi. Alıntılayacağım örnek meta-eleştirellik hakkında: XVI. Papa Benedict'in, açılışı İslama karşı bir yaylım ateşi mahiyetinde olan, 2006'daki Regensburg konuşması, bütün dünyadaki Müslümanlarda tahmin edilebilir bir öfkeye yol açtı.[53] Burada, Papa'nın bu derste ne yaptığını düşündüğünü mesele etmiyorum. İlginç olan İslam'a yönelik sözlemsel saldırısını Avrupa aklına dair yaptığı eleştiriyle ilintilendirme yöntemi.

52 Karl Popper'ın *Logic of Scientific Discovery* (Londra, 1959)'si [*Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (Yapı Kredi Yayınları,1998) çev. İlknur Aka&İbrahim Turan], yanlışlanabilirlik kuramını açıkladığı en ünlü kitabıdır. *The Poverty of Historicism* (Londra, 1957) [*Tarihselciliğin Sefaleti* (İnsan Yayınları, 1998) çev. Sabri Orman] Marxgil tarihselciliğin bilimsellik iddialarına yöneltilmiş etkili bir eleştiriydi.

53 Bkz. 5. not

Benedict'e göre İslam ilahiyatı, Tanrı kavramını akıldan ayırıyor. (Tanrı'yı bütünüyle öngörülemez ve dolayısıyla akıldışı yaparak). Bunun yanında Hıristiyanlık, bunların, kutsalın mevkisinin Helenik rasyonaliteyle uyumlulaşmasının içinde, ayrılamazlığını savunuyor: "Başlangıçta kelam vardı ve kelam Tanrı'ydı, der Evangelist." Benedict'e göre bu durum, Hıristiyanlığın bireyi neden akıl yollu iknayla Hakikate götürmeye uğraştığını ve İslam'ın neden bilakis Müslüman olmayanları Müslümanlığa döndürmek için güç kullandığını ve insanları yanlış inanç sahibi oldukları gerekçesiyle cezalandırdığını açıklıyor. Hıristiyanlığı inşa eden, İncil'in imanı ile Grek felsefi soruşturmasının arasındaki içsel uzlaşma, "[bu uzlaşma] sadece dinler tarihinin bakış açısından değil, aynı zamanda dünya tarihinin bakış açısından da belirleyici öneme sahip bir olaydı, bugün bizi hâlâ ilgilendiren bir olaydı." Bu yüzden Benedict'in Avrupa düşüncesinde peş peşe gelen de-Helenizasyon dalgalarına -Reform'dan, Kant ve liberal ilahiyat vasıtasıyla bilimsel pozitivizme- dair eleştirisi, bunların imanla akıl arasındaki içsel bağı kopardığına dairdi. İslamî öğreti olarak kabul ettiği şeye karşı (sonuç olarak Avrupa'daki Müslüman göçmenlere karşı) girdiği münakaşaya ve Avrupa'nın esas itibariyle Hıristiyan olduğuna dair beyanına rağmen, Benedict'in eleştirisi tamamıyla siyasal değildi: oldukça seküler bir yolla, akıl ve kutsallığın aynı kefeye konmasını yeniden tasdik etmeyi amaçlıyordu. De-Helenizasyon eleştirisinin meşgul olduğu şey, aklın kapsamına getirilen, onu hakikatin kısıtsız takibinden ve dillendirilmesinden alıkoyacak, tehlikeli kısıtlamaydı. Hakikat, ona sahip olmayanlar, ortaya konuluş şeklinin ölçüsüz olduğunu -küfre girme olduğunu- düşünüyor olsalar bile, herkese açık bir biçimde ortaya konulmalıydı. Benedict üniversitede verdiği dersi şöyle bitirdi: "Modern aklın eleştirisine dair bu çaba... Aydınlanma öncesi zamana geri dönemeyeceğimiz ve modern zamanın kavrayışlarını reddedemeyeceğimiz için... Dahası, bilimsel ethos -Azametli Rektör'ün de bahsettiği gibi- *hakikate sadık kalma istenci*dir, bu sıfatla da, Hıristiyan ruhunun asli kararlarına ait bir tutumu cisimleştirir."

Yani, Kant, eleştirel aklı aşkınsal yasaya başvuran şey olarak görürken (ve çelişkili bir biçimde birey-öznenin özerkliğinde ısrar ederken), Benedict, *kelamın*, *akıl* ve kutsal *otorite* kadar ikna edici olduğunu kabul eden Hıristiyan itaatkâr yaşantısına göz kırpmaktadır. Hıristiyan, sadece akıllıca olduğunu düşündüğü için değil, hakikatin otoritesi onu *itaat etmeye mecbur bıraktığı* için itaat eder. Yani Hıristiyan eleştiri, hem bilimsel ethosun "kavrayışları"na uyum sağlamayı önerir, hem de bunu yapmanın kilisenin yetkisinde bulunduğunu iddia eder.

Bahsettiğim filozofların hepsi -Kant, Hegel, Popper- üniversitelere bağlılardı ve bu üniversitelerde bir türün ya da bir başkasının eleştirisi, kullanışlı bilgi üretimi için asli hale gelmişti. Bununla birlikte, *profesyonel* eleştirinin, özgür konuşma hakkıyla pek alıp vereceği yoktu. O daha ziyade entelektüel disiplinlerin ve buna bağlı olarak inanç kültürünün yeniden üretimiyle ilgileniyordu. Jon Roberts ve James Turner, *Kutsal ve Seküler Üniversite*'de Birleşik Devletler'de on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde başlayan modern üniversitenin oluşumunu, seküler kültürle olan bağıyla birlikte betimler. Amerikan üniversitesinde resmi "din"in ötekileştirilmesi veya dışlanmasının, araştırma, profesyonelleşme ve uzmanlaşmaya yapılan vurguya nasıl eşlik ettiğini ve sonuç olarak bunların, o zamana kadar ilahiyat dilinde ifade edilen geleneksel bilgi haritasının parçalanmasına yol açtığını anlatırlar. İşte bu durumda insan bilimleri, ahlak felsefesi ve filoloji geleneklerinden nihaî olarak koptu ve bilgiyi ayırt edici bir "dinî" haleye uyarlarken ona olan uyumu da onardı. Bunun bir sonucu daha az hizipçi, daha az öğretisel olan dinî düşüncenin, liberal kültürün ve dolayısıyla onun eleştirellik anlayışının bir parçası olmasıydı. "Liberal eğitimin bu yeni halinin iki anahtar öğesi vardı" diyorlardı. "Birincisi, öğrencileri, özellikle de 'şiir'de açığa çıktığı düşünülen, güzellikle tanıştırmaktı... İkinci ana unsur ise insan bilimlerinin alanına dâhil oldu: bir 'çağ'ın şiirini gelecek dönemlere, özellikle de kendi dönemine, bağlayan devamlılıklara verilen ehemmiyetti." Böylece, yüksek öğrenimdeki öğrencilere Avrupa medeniyetinin

ahlaki özünü tebliğ etmek gibi daha keskin bir duygu gelişti. Bu, muazzam yazının çalışılmasıyla ve *edebi eleştirelliğin* bu amaca yönelik uygun araçları sağladığı inancıyla yapılacaktı. Eleştirelliğin bu yönü, kendisi dinî olmadan, *şüpheye* değil de tekil kendini yetiştirmeye olan vurgusuyla dinî kökenlere sahip olan bir yönüdür. Ama başka bir yön daha mevcuttur.

Son birkaç yüzyılla birlikte modern iktidarlar, gelişen bilimi, toplumsal hayatı normalleştirmek ve düzene sokmak için kullandı ve bu yolda cesaretlendirdi; böylece de belli bir disiplinci eleştirellik türünü meşru kıldılar. Belki de bu nedenle, kullanışlı bilginin -ve modern iktidarın- yükselişinin bütünleyicisi olan eleştiri, çizgisellikleri başarılı bir biçimde şüpheciliğe indirgenememiş olan bir sürecin parçası oldu. Bu sürecin kendisi ise etkili kamusal eleştiriye pek az maruz bırakıldı. Nitekim eleştirme özgürlüğü modern bireyin hem hakkı hem de görevi olarak sunulurken, onun hakikat-üretici kudreti disiplinci ölçütün buyruğu altına alındı. Bu olurken bir yandan da devlet iktidarı ve şirketler, eleştirme özgürlüğünün maddi koşullarını, vatandaşların *kullanışlı* olduğundan emin olmak için, ona sağladılar ve bu koşulları gözetim altında tuttular.

Eleştiri hakkındaki düşüncelerime dair bu notları sunarken, insanların Batı tarihi içerisinde sahip olmuş olduğu farklı anlayışların seküler eleştirellik (özgürlük ve akıl) ile dinî eleştirellik (hoşgörüsüzlük ve irtica) arasındaki basit ayrıma indirgenemez olduğunun altını çizmeye çalıştım. Seküler eleştirellik pratiği artık, modernliğin, modern öznenin hakikat ve özgürlük için verdiği amansız uğraşının ve onun siyasal failliğinin bir işaretidir. Bu, ifade ve iletişim özgürlüğüyle yakından bağlantılı şekilde neredeyse bir *görev* haline gelmiştir.

Ancak, her eleştirel söylem, kendisinin ne olduğunu, neyi tanıdığını, neyi amaçladığını, neyi, neden ortadan kaldırdığını tanımlayan kurumsal koşullara sahiptir. Ne felsefi ne de edebi eleştirellik, aklın ayrıcalıklı konumunda olduğunu dosdoğru iddia edebilir. Mesele, sorgulanan eleştiriye/eleştirelliğe muamele biçiminin; taklit ve hiciv mi, günahların itirafı mı, siyasal

özeleştiri mi, profesyonel eleştirellik mi yoksa sözün tahlili mi olduğudur. Öyleyse elimizde olan tek bir teoriyle karşılanamayacak bir kavram ailesidir, çünkü onları kuran *faaliyetler* köklü bir şekilde birbirlerinden ayrılır.

Belki de hâlâ, Foucault'nun tanımlamaya çalıştığı tarihi "eleştiri" kavramını diğerlerinden ayrı kılan, benim vurguladığım eleştiri pratiklerinin çoğulluğundan gayri bir şey vardır. Modern yaşamın bazı alanlarında her şeyin gerekçelendirilmesine dair ısrarcı bir talep vardır. Eleştiriden bahsederken belki de Foucault'nun aklındaki, *bu talebin bütün anlayışın temeli olarak ele alınmasına sebep olan*, bilgiyle, eylemle ve diğer insanlarla kurulan ilişkiydi.

"Eleştirel tavır," seküler kahramanlığın özüdür.

Tabunun Yıkılışı Olarak Küfre girme

Avrupa'daki Müslüman göçmenlerinin davranışlarına uygulandığı haliyle küfre girme suçlaması hakkındaki son dönem Avrupa söylemi, farklılığın çelişkili olarak hem tanınmasına hem de inkâr edilmesine hizmet etmekte. Sekülerler, Danimarka karikatürlerinin yayımlanmasına gelen kızgın Müslüman tepkilerini, Avrupa'da bir dönem mevcut olan baskıcılığın yöntemi olan bir kategoriyi yeniden ortaya çıkarma çabası olarak gördüler. Kendilerini özgürlük adına eleştirir görürken, bu tepkileri insan özgürlüğünü sindirecek bir güç kabul ettiler. Dünyevi bir eleştirmen için, kabul edilebilir hiçbir tabu olamaz. Sınırlar eleştirilmeye başlandığında, tabular ortadan kalkar ve özgürlüğün alanı genişler. Oysa bu eleştirelliğin yaptığı sadece fikirleri tabudan azat etmek değildi, aynı zamanda paradigmatik olarak insan olanla henüz kendi bedenlerine, duygularına ve düşüncelerine sahip olmayan ama hakiki insanlığa kabul edilmeye aday olanlar arasındaki mevcut ayrımı güçlendirmekteydi. Başka bir deyişle, Avrupalı Müslümanların henüz ahlaki olarak özerk olmadıkları ve siyasal olarak disipline edilmedikleri için tam olarak insan olmadığını söyleyen ideolojik konumu güçlendirmekteydi.

Küfre girme suçlamasına dair modern sorunun bir Avrupa icadı olduğu söylenebilir. Küfre girme gibi bir şeyin varlığını kabul etmeyen seküler bir toplum için bu konuda bu kadar kamusal söylem olması, ayrıca bunlardan şikâyet edenlerin veya bunların kendilerini tahkir ettiğini söyleyenlerin varlığı, dikkatleri celbeden bir durumdur. Bir başka dikkate değer durum ise sekülerlerin, dindarların dehşetle karşılayacağı kelimeleri ve imajları, takıntılı şekilde tekrar tekrar yinelemeye ihtiyaç duymasıdır. Dünyevi eleştirelliğin savunucularının kimleri ikna etmeye çalıştığı sorusu merak edilebilir. Karikatürlerin yayımlanmasının -bazı Danimarkalı yorumcuların iddia ettiği gibi- sadece Avrupalıların, Müslümanları eleştirme konusundaki sakatlayıcı korkunun üstesinden gelmeye çalıştığını iddia etmenin son derece basit olduğunu düşünüyorum.[54] Ama bu noktada aklî siyasal özgürlük savunusunun ötesine geçen, imkânsız bir tutkuyla iyi ve kötü şiddet arasında bir ayrım yaparak sınırsız kendiliğe güveni tazeleyen, karmaşık bir durum söz konusu.

Mümkün eylem biçimlerine getirilen sınırlar, toplumsal değerlerle eklemlenmiştir. Ve tabii ki bütün bu sınırlar gizil şiddet ve hatta (özellikle) sınırsız öz-yaratım değeri tarafından kuşatılmıştır. Açık ki Danimarka karikatürlerini selamlayan şedit dil ve ayaklanmalar, sınırların mesele edilmesinin bir biçiminin kanıtıdır. Ama dünyada belirli bir ahlaki düzeni ilan etme veya liberal demokrasiyi kendi belirlenmiş mekanlarında -"Avrupa Kalesi"nde-koruma arayışındaki modern savaşlar (önleyici veya insancıl) da böyledir.

Son bir düşünce: Dinsel dil, seküler Avrupa'da daha fazla ciddiye alınsaydı ve yerkürenin Güney'indeki milyonlarca insanın önlenebilir açlıktan ve savaştan ölümü "küfre girme" olarak, özgürlük olduğu iddia edilen şeyin hatırı için ahlaki sınırların hor

54 Karikatürlerin yayımlanmasından iki hafta önce, Danimarka gazetesi *Politiken* "İslam'ı eleştirmenin derin korkusu" başlıklı bir yazı yayınladı. Yazıda Avrupa'daki beyaz çoğunlukların, Müslümanlar tarafından kuşatılmış hissettiğini iddia ediliyordu. Bkz. Randall Hansen, "The Danish Cartoon Controversy: A Defence of Liberal Freedom," *International Migration* 44, no. 5 (2006): s. 8.

görülmesi olarak kınansaydı ne olurdu? Bu herhangi bir dinsel açıklama olmaksızın ve bütün ciddiyeti içinde, bütünselleşmiş küresel denetime dair isteğin tutkulu reddinin bir yolu olarak yapılsaydı ne olurdu? Avrupa'nın teolojik dilin siyasal alanda kullanımını yasaklaması, "küfre girme" kelimesinin böyle bir kullanımını tasavvur edilemez kılıyor. Peki, bu imkânsızlık sırf "dini" siyasallaştırmadaki gönülsüzlüğe mi işaret ediyor, yoksa kudretsizliğin mi bir belirtisidir?

Bu soruyu sormaktaki niyetim, ahlakî bir kınamada bulunmak değil, modernitenin deneyimsel yönüne, özellikle de seküler eleştirellik kavramına, tekrardan bakmaya davet etmekti.

Saba Mahmood

Dinî Akıl ve Seküler Duygulanım: Mukayese Kabul Etmez bir Bölünme mi?

Dinle ilgili şu an yapılacak herhangi bir akademik tartışma, bugün öznenin ayırıcı özelliği haline gelmiş keskin polemiklere teveccüh göstermek zorundadır. Geçtiğimiz on senenin olayları (11 Eylül, onu izleyen teröre karşı savaş ve dinî siyasetin küresel yükselişi bunlara dahildir), dinî ve seküler dünya görüşleri arasında bir zamanlar örtük olan hizipçiliği yoğunlaştırdı. Bu hizbin her iki yanından olan yazarlar ve uzmanlar, güçlü dinî inançlar ve seküler değerler arasında mukayese kabul etmez bir bölünme olduğunu farz ediyorlar. Gerçekten de, özellikle İslam'ın etrafında gelişen bir dizi uluslararası olay, bu mukayese kabul etmezliğin ileri bir kanıtı olarak görülüyor.

Şu anki tartışma üstüne daha idrak sahibi sesler, bu kutuplaşmaya rağmen dinin ve sekülerizmin, bu kavramlar modern devletin ve katılımcı siyasetin ortaya çıkışıyla kayda değer hale geldikleri ve ayrıyeten karşılıklı dönüşümleri ve tarihsel olarak ortaya çıkışları içinde birbirine bağımlı ve zorunlulukla bağlı oldukları için, pek de değişmez özler ve karşıt ideolojiler olmadıklarını göstermeye çalışmaktalar. Bu açıdan bakıldığında,

seküler bir rasyonalite; modern dünyadaki hukuku, devlet idaresini, bilgi üretimini ve ekonomik ilişkileri tanımlamakla birlikte eş zamanlı olarak, dinî hayatın kavramlarını, ideallerini, pratiklerini ve kurumlarını da dönüştürmektedir. Burada sekülerizm, sırf kiliseyle devletin ilkesel ayrımı olarak değil, dinin modern hassasiyetlerle ve yönetim biçimleriyle uyumlu olduğu bir minvalde yeniden eklemlenişi olarak anlaşılmaktadır. Dinî olanı yeniden düşünmek, aynı zamanda seküler olanı ve onun hakikat iddialarını, içsel ve dışsal yararlara dair vaatlerini yeniden düşünmektir.

Bu analitik tefekkürler akademinin dinî ve seküler olan hakkındaki tartışmasını çetrefilleştirirken, bu minvalde bir düşünüşün günümüzde dünyamıza sık sık uğrayan "dinî aşırılık" tehdidine karşı girişilen verimli eyleme engel olacağından korkan bazı uzmanlar bu tefekkürlere karşı çıktılar. Seküler aklın hakikatini tarihselleştirerek ve onun normatif iddialarını sorgulayarak, kurumlarımızı ve toplumumuzu ele geçirmesi için dinî fanatizmin önünü açmış oluruz. İnsan kendini "göreliliğin" her zaman var olan tehlikelerinin kaygan zemininde bulur. Bu durum 2004'te Fransa'da peçenin yasaklanması etrafında patlayan tartışmalarda olduğu kadar, 2005 ve 2008'de , Muhammed'i tasvir eden Danimarka'daki karikatürlerin basımını çevreleyen haklılaştırmalarda da açıkça ortadaydı:[1] seküler değerlerimizi ve yaşam biçimlerimizi korumadığımız takdirde, "onların" (genellikle İslamî aşırıcıların) liberal özgürlükleri ve kurumları elimizden alacağı iddia ediliyordu. Bu formülasyonda seçim çok açıktır: kişi ya seküler değerlerin yanındadır ya da karşısındadır. Ahlaki bir çıkmazın tefekkür yoluyla değil, seküler yaşam ve ilişkilenme biçimleri için vazgeçilmez olan normların ve ahlaki standartların etkin bir müdafaasıyla çözüleceği öne sürülüyordu.

1 Fransız hükümeti 2004 yılında, peçeyi ve diğer "dikkat çekici" dinî sembollerin teşhirini devlet okullarında yasakladı. Tarihsel bir arkaplan ve bu karar hakkındaki tartışmalar için bkz. Joan Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, NJ, 2007) [*Örtünmenin Siyaseti* (Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012) çev. Merve Tabur]. Danimarka karikatürleri için, bkz. 2. not

Bu yazıda, seküler zorunluluk ve dini tehdit arasındaki ihtilafın bu minvalde kavramsallaştırılmasını sorgulamak istiyorum. Öncelikle bu ikili nitelendirme, "dini aşırılığın," seküler liberal dünya görüşünü tehdit ettiği söylenen bir dizi pratiği ve imgeyi -intihar bombacılarından peçeli kadınlara, kitap yakan kızgın kalabalıklara, okullarda "akıllı tasarım"ın öğretilmesini zorlayan vaizlere- genellikle bir araya toplayan, belirli bir tanımına dayanıyor. Bu çeşit çeşit imgeler ve pratikler dizisinin ne tekil dini bir mantıktan çıktığını ne de sosyolojik olarak birleşik bir siyasal formasyona ait olduğunu söylemeye bile gerek yok. Vurgulamak istediğim nokta şu: "dini aşırılığın" bu sözümona tasvirleri, bir yargılar ve değerlendirmeler dizisini öyle kucaklıyor ki belirli bir tasvire riayet etmek bu yargıları da tasdik etmek anlamına geliyor. Aşırı ve siyasal olarak tehlikeli addedilen olayların tasvirleri, genellikle tasvir etme iddiasında oldukları olayları indirgemekle kalmıyor, daha da önemlisi, nihai siyasal eylemin olanak verdiği çağrıdan çok daha endişeli olan özne, din, dil ve yasaya dair normatif kavranışların üstünde temelleniyor.

Bunların ardından, bu meseleleri Danimarka karikatür münakaşası merceği vasıtasıyla değerlendirmek istiyorum. Danimarka'da Muhammed'in karikatürlerinin yayımlanmasına (ilk defa 2005'te ikinci defa 2008'de yayımlandı) hem Müslüman hem de Müslüman olmayan taraftan gelen kamusal tepkiler, dinî ve seküler dünya görüşleri arasındaki, özellikle de liberal demokratik toplumlarda bulunan, soğukluğa bir örnek teşkil ediyor. Karikatürlerin ilk kez yayımlanışının ardından, keskin ve kışkırtıcı polemikler her iki tarafta da yaygınlaşırken, daha serinkanlı yorumcular bile bunun ifade özgürlüğünün liberal değeriyle, dini bir tabu arasındaki bir açmaz olduğu konusunda hemfikir görünüyordu. Bazılarına göre, ikincisine uyum sağlamak birincisinden taviz vermek olacaktı; diğerleri için, çokkültürlü ve çok dinli bir Avrupa'nın korunması için ikisine birden uyum sağlamak gerekmekteydi. Her iki yargı da, meselenin, bunu bir küfre girme eylemi addeden Müslüman

azınlıkla ifade özgürlüğünün uygulanışı -özellikle de, liberal topluma asli olan hicvedici ifadenin uygulanışı- olarak gören Müslüman olmayan çoğunluk arasında ahlaki bir açmaz olduğunu varsayıyorlar. Bu makalede, dikkatimizi modern dünyada dini ve münasip dini öznelliği neyin teşkil ettiğine dair bu değer biçmede sahiplenilen normatif kavrayışlara çekerek, karşıt kamplar arasındaki bu uzlaşmanın ta kendisini sarsmak istiyorum. Danimarka karikatür münakaşasının küfre girme ve ifade özgürlüğü ilkeleri arasındaki bir çarpışmayı örneklediğine dair yapılan tasvire sadık kalmanın, karikatürlerin ne türden incinmelere ve hakaretlere neden olduğuna ve böyle bir incinmenin liberal demokratik bir toplumda nasıl ele alınacağına dair bir dizi yargıyı kabul etmek anlamına geldiğini göstermeyi umuyorum. Bu makaleyi yazmaya mecbur kalmış hissetmemin bir yere kadarki sebebi, karikatürleri Avrupa ve Ortadoğu basınında meşru kılmaya çalışanlar kadar karikatürlere karşı olanların da bu hukuki dile doğrudan başvurmalarıydı. Polemiksel farklılıklara rağmen, her iki konumun da kökleri devlete ve yasaya dini farklılığın nihai yargıcı olma imtiyazını veren kimlik siyasetinde (Batılı ve İslamî) yatmaktadır. Bundan sonraki sayfalarda, bu değer biçmeyi sorgulamayı ve bizi, böyle çekişmeleri karara bağlamak için doğrudan hukuka başvurulması hasebiyle atlanmış etik ve siyasal sorular hakkında eleştirel olarak düşünmeye zorlamak istiyorum. Nihayetindeyse, argümanımı, daha geniş bir tartışma olan eleştirinin seküler olduğu varsayımı üzerine, bugün akademide nasıl tefekkür edebileceğimiz konusuna bağlamak istiyorum.

Küfre girme mi İfade Özgürlüğü mü?

Müslümanların Muhammed Peygamberi tasvir eden Danimarka karikatürlerine, özellikle de ilk basımlarına,[2] karşı gelişen

2 Karikatürler ilkin 2005 Eylül'de *Jyllands-Posten*'de basıldı. Müslüman dünyasında büyük protestolar 2006'da patladı. Bu protestoların gerekçeleri muhtelifti ve pek çok eleştirmen Müslüman hükümetlerin bu protestoları kendi amaçları için kullandıklarını iddia etti. 13 Şubat 2008'de, *Jyllands-Posten* ve içlerinde *Politiken* ve *Berlingske Tidende* de

tepkisi dünyayı sarstı. Bunun nedeninin bir kısmı, Müslüman ülkelerde peşi sıra gerçekleşen ve bazıları şiddete bürünen geniş gösterilerdi; bir diğer kısmı ise karikatürlere olan İslamî itirazın, pek çoğu Avrupalı Müslümanları hedef alan ırkçı ve İslamofobik küstah eylemlere başvuran, Avrupalılar arasında teşvik ettiği iğneleyici tepkiydi. Her iki taraftaki hırsları ele aldığımızda, basit medeniyet farklılığı iddialarından ve nihai eylemin olanak vereceği çağrılardan daha derinde bir tefekkürü çağıran bu münakaşada oldukça hayati bir şeyin mesele olduğu açıktır.

Konu hakkındaki yorumların geniş hacmine rağmen, karikatürler etrafındaki tartışmanın çoğunun bütünleştiği iki sabit kutup vardı. Bir yanda, Müslüman haykırışın disipline edilmesi ve içlerinde her şekil ve nesnenin, ne kadar kutsal olursa olsun, tasvir edilebildiği, karikatürize edilebildiği ya da hicvedilebildiği liberal demokratik toplumların karakteristiği olan fikir özgürlüğü protokollerine tâbî kılınması gerektiğini iddia edenler vardı. Diğer yandaysa bu duruşu eleştirenler, fikir özgürlüğünün hiçbir zaman sırf hakların uygulanması olmadığını, özellikle de çokkültürlü toplumlarda dinî ya da kültürel hassasiyetleri kışkırtmayacak medeni bir sorumluluğu da içerdiğini iddia ettiler.[3] Bu eleştirmenler, Avrupa hükümetlerini, iş

olan pek çok Danimarka gazetesi, meşum *Türban içindeki Bomba* karikatürünü "ifade özgürlüğüne bir bağlılık" beyanı olarak yayınladılar. Bunu Avrupa'dan ve Birleşik Devletler'den, ilkinde karikatürleri yayınlamayı reddetmiş, birkaç gazete peşi sıra izledi. Gazeteler bunun karikatürist Kurt Westergaard'ı öldürmeyi planladıkları iddia edilen Kuzey Afrika kökenli üç adamın tutuklandığı haberine karşılık olduğunu iddia etti. Bunlardan biri kanıt eksikliği nedeniyle salıverildi, Danimarka vatandaşı olmayan diğer ikisi ise Tunus'a sınır dışı edildi. Karikatürlerin tekrar yayımlanmasına Müslümanlar arasında verilen karşılık, haberlere göre, bu sefer sessizdi ve çoğu gösteri barışçıl sınırları aşmamıştı.

3 Bu konunun iki örneği olarak bkz. Jospeh Carens'in makalesi "Free Speech and Democratic Norms in the Danish Cartoon Controversy" *International Migration* özel sayısından, "The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism, and Integration," 44, no. 5 (2006): s. 33–42; ve Tarık Ramazan, "Cartoon Controversy Is Not a Matter of Freedom of Speech, but Civic Responsibility," *New Perspectives Quarterly*, 2 Şubat 2006, http://www.digitalnpq.org/articles/global/56/02-02-2006/tariq_ramadan. Ayrıca bkz. Tarık Ramazan, "Cartoon Conflicts," Guardian, 6 Şubat 2006, http://www.guardian.co.uk/cartoonprotests/story/0,,1703496,00.html.

Müslümanlara uygulanan muameleye gelince çifte standart uygulamakla suçluyorlar. Bunun sebebi, sadece Britanya, Avusturya, İtalya, İspanya ve Almanya gibi ülkelerdeki küfre girme yasalarının Hıristiyan sembollere hakareti düzenliyor oluşu değil,[4] aynı zamanda medyanın Yahudi-Hıristiyan duyarlılıklarla uzlaşmaya sıkça müsaade ediyor oluşudur.[5] Müslümanların çoğunun Peygamberin resimsel tasvirini tabu ya da küfre girici olarak gördüklerini ele aldığımızda, bu eleştirmenler karikatürlerin neşeyle teşhir edilmesini ve dolaşıma sokulmasını, 11 Eylül sonrasını izleyen süreçte Kuzey Amerika'yı ve Avrupa'yı silip süpüren İslamofobiye atfediyor.[6] Bazıları içinse bu, Avrupa tarihindeki, bir zamanlar kendisi de Avrupa toprağında ve kaynaklarındaki bir atık olarak görülmüş başka bir azınlığın hedef alındığı, anti-Semitik propagandayı hatırlatmakta.[7]

Günümüzde Avrupa'yı çalkalamakta olan İslamofobiye eleştirel yaklaşan pek çok liberal ve ilerici için, karikatürlere yönelik Müslüman öfkesi belirli sorunlara yol açtı. Bazıları karikatürler ardında gizlenmiş ırkçılığı görebilirken, Müslümanların protestolarının *dini* yönü rahatsız edici kalmaya devam etti.

---

4 Avrupa ülkeleri arasında küfre girme yasalarının hâlâ kitaplarda olduğu (çok nadiren kullanılsalar da) ülkeler; Avusturya, Danimarka, Almanya, Yunanistan, İzlanda, Finlanda, Hollanda, İspanya, İtalya, İsviçre ve Birleşik Krallık'tır.

5 Mesela, Danimarka karikatürleri üzerine olan protestolar patladıktan kısa bir zaman sonra, İngiliz *Guardian* gazetesi *Jyllands-Posten*'ın (Muhammed karikatürlerini kışkırtan gazete) İsa Mesih'le dalga geçen karikatürleri Danimarka Hristiyanları arasında bir itiraza neden olabileceği korkusuyla yayınlamayı reddettiğini haberleştirdi. http://www.guardian.co.uk/media/2006/feb/06/pressandpublishing.politics.

6 Mesela bkz. Tariq Modood'un *International Migration*'ın özel sayısındaki yazısı, "The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism, and Integration": "The Liberal Dilemma: Integration or Vilification?" s. 4–7, ve "Obstacles to Multicultural Integration," s. 51–61.

7 Britanyalı Müslüman bir eleştirmenin ortaya koyduğu üzere, Müslümanların bugün Avrupa'da nitelendirilme biçimleriyle, Yahudilerin 1930'lardaki nitelendirilişleri arasında güçlü paralellikler var: dinî bağnazlar, yabancılar ve Avrupa medeniyeti üstünde bir felaket. Bkz. Maleiha Malik, "Muslims Are Getting the Same Treatment Jews Had a Century Ago," *Guardian*, 2 Şubat, 2007. Bkz. http://www.guardian.co.uk/commentisfree/story/0,,2004258,00.html.

Müslümanların dini hassasiyetlerinin Avrupa'da düzgünce karşılık bulamadığına dair bir farkındalık olduğunda bile, birçok Müslüman'ın ifade ettiği incinmişlik hissini anlama konusunda bir *aczi yet* söz konusuydu. İngiliz siyaset eleştirmeni Tarık Ali, bu konumu *London Review of Books* için yazdığı bir köşede örneklemişti. Ali, düşüncelerini Muhammed'in resimsel tasvirinin İslam'da küfür anlamına geldiği iddiasını reddederek çerçeveliyor. Bunun sebebi de Müslüman tarihi boyunca, Muhammed'in sayısız imgesinin İslamî el yazmalarında ve paralarda bulunabileceğiydi. Ardından da, pek çok Müslüman'ın bu imgeleri gördükleri ve duydukları için ifade ettikleri ezayla dalga geçerek devam ediyor: "Bu dini elem, benim gibi inançsızları, en insaflı haliyle, reddediyor ve bu elemi yalnızca muhtelif inançları takipçilerine aktaran, ilahiyatçılar veya Kutsal Ruh'la birebir bağlantı halinde olan siyasetçiler: Bush, Blair ve Ahmedinecad ve tabii ki, Papa ve ulu Ayetullah hissediyor. Danimarka'daki sağcı bir gazeteden gelen aşağılamalardan etkilenmeyen pek çok inanan var ve bunlar muhtemelen çoğunluğu oluşturmakta."[8] Ali'nin görüşünce, Peygamber'in terörist olarak tasvir edilişini gördüklerinden (ya da bu tasvirlere dair duyduklarından) dolayı acılarını ifade eden Müslümanlar, dini ve siyasal liderlerin elindeki piyonlardan başka bir şey değildir.

Art Spiegelman de *Harper's* dergisinde yazdığı yazıda benzer bir şaşkınlığı ifade ediyordu: "Bütün bu hadisenin en kafa karıştırıcı yanı, bütün bu şedit gösterilerin neden El-Cezire'de, Avrupa televizyonlarında düzenli olarak gösterilip bir tek Birleşik Devletler'in ana-akım medyasında gösterilmeyen gerçekten korkunç işkence fotoğraflarına değil de, budala karikatürlere odaklandığıdır. Bunun sebebi belki de, gerçek mütecaviz fotoğrafların, lanet karikatürlerin sahip olduğu, görülmeyen şeylerin sihirli halesinden yoksun oluşlarıdır."[9] Bu tür görüşler Danimarka'daki karikatür hadisesinde meselenin, seküler libe-

8 Tarık Ali, "LRB Diary," *London Review of Books* 28, no. 5 (9 Mart, 2006). Bkz. http://www.tariqali.org/LRBdiary.html.

9 Art Spiegelman, "Drawing Blood: Outrageous Cartoons and the Art of Courage," *Harper's* 312, no. 1873 (Haziran 2006): s. 47.

ral değerler ile fevri dinsellik arasındaki ihtilaf olduğu algısını billurlaştırdı. Stanley Fish, New York Times'ın editör köşesinde, yargıyı tersine çevirirken bile bu görüşü tekrarlıyor. Ona göre, bütün münakaşa en iyi, "onların" sıkıca sarıldıkları dinî inançları ile "bizim", soyut ilkelerin (ifade özgürlüğü) beyanının ötesinde güçlü bir bağlılık gerektirmeyen, mecalsiz liberal ahlakiliğimiz arasındaki zıtlık açısından anlaşılabilir.[10]

Meselenin bu minvalde çerçevelenişinin, hem fikir özgürlüğü ilkesi içinde kucaklanan güçlü ahlaki iddialara olan körlüğünden (ve buna eşlik eden küfre dair *kayıtsızlığından*) dolayı hem de dini kodladığı normatif model sebebiyle yeniden düşünülmesi gerektiğini iddia etmek istiyorum. Karikatürlerin yol açtığı tahkiri sadece ırkçılık terimleri içinde, ya da böylece Batı'nın dinsizliği terimleri içinde anlamak, dağarcığımızı küfre girmenin ve konuşma özgürlüğünün kısıtlı kavrayışlarına -tartışmaya hâkim olan iki kutba- kısıtlamak demektir. Her ikisi de haklar ve devlet yaptırımı gibi hukukî kavramlara dayanan bu görüşler, göstergelerin kavramlara gelişigüzel bağlandığı ve bunların anlamlarının insanların kendi aralarında paylaştığı belli bir kodla uygun biçimde, onları okuyuşlarına açık

10 Fish'e göre, liberal ahlak "her türden güçlü, ısrarcı ahlak biçiminden geri çekilmeye dayanır," bu yüzden liberaller kendi inançlarının üstün gelip gelmeyeceğini umursamaz. Öte yandan Müslümanlarınsa uygulanmasını hayati gördükleri, güçlü inançları (ne kadar da yanılmış olsalar da) vardır. Stanley Fish, "Our Faith in Letting It All Hang Out" *New York Times*, February 12, 2006; http://www.nytimes.com/2006/02/12/opinion/12fish.html?_r=1&pagewanted=all&oref=slogin. Fish'in açıklaması birçok açıdan sorunludur. Birincisi, liberalizm formülasyonu itibariyle sırf olumsuz olmayan bir dinîlik kavrayışını kucaklar ama liberal toplumların kültürel ve edebi kaynaklarındaki dini mitlerle, metinlerle ve sembollerlerle uyum içinde olan yerde dışa vurulan gürbüz bir hissiyata ve duyguya sahiptir. Charles Taylor'ın son kitabı *A Secular Age* (Cambridge, MA, 2007), Fish'in gözden kaçırdığı bu türden bir diniliğe dair zengin bir açıklama sağlıyor. İkincisi Fish, hem ifade özgürlüğünü hem de dini inanç sistemleri olarak niteliyor, bir farkla: birincisi zayıfken ikincisi tutkuyla kucaklanmakta. Ne liberal ne de İslamî geleneğin inançtan ibaret olduğunu belirtmek önemli: her ikisi de öznelerin; yetkili fikirlere, imgelere, ikonlara ve hassasiyetlere nasıl bağlanacağına dair pratiklerle ilgilidir. Epeyce zayıflamış bir liberal ideoloji görüşü nedeniyle Fish, seküler liberal Avrupalılar arasında Müslümanların protestolarına getirilen güçlü ve içgüdüsel tepkileri kavrayamamakta.

olduğu semiyotik bir ideolojiyi varsayar. Kimilerine neşenin ve cümbüşün sembolü olarak görünen şey, bazıları tarafından küfür olarak yorumlanabilir. Bunun ardından, imgelerin, ikonların ve göstergelerin epeyce yoksullaşmış bu kavranışının; şifrelenmiş anlamların dünyasına yerleşmiş dinî bir öznenin belirli bir telakkisini doğallaştırmakla kalmadığını, öznenin, onların vasıtasıyla belirli bir göstergeyle ilişkiye -sadece temsile değil, bağlılık ve beraber yaşama dediğim şeylere dayanan bir ilişkiye- girdiği duygulanımsal ve cisimleşmiş faaliyetlerle uğraşmakta da başarısızlığa uğradığını belirtmek istiyorum. Çarpıcı olan şey, dünya genelindeki milyonlarca Müslüman arasında bu imgelerin sessiz ama barışçı ve halden anlar bir şekilde reddedilişinin, kolayca kimlik siyaseti, dinî fanatizm ve kültürel farklılık/medeniyet farklılığı diline uydurulmuş olmasıdır. Kişinin karikatürlerin sebep olduğu incinmenin türüne dair nasıl düşünebileceğine ve bu incinmeyi anlaşılır kılmak için ne türden etik, iletişimsel ve siyasal faaliyetlerin gerektiğine çok az dikkat gösterildi. Çapraşık ruhsal, bedensel ve tarihsel incinme mefhumlarının, Batılı liberal toplumlardaki yasal ve popüler söyleme nasıl nüfuz ettiğini ele aldığımızda, misal, mülkiyet, kişisel incinme kavramlarının sadece son yüzyılda geçirdiği dönüşümleri ve tamiratları hesaba kattığımızda, aradaki boşluk daha da kafa karıştırıcı hale geliyor.

En başta açıklığa kavuşturmak isterim ki (yanlış anlamaya mahal vermemek için) buradaki amacım, Müslümanların karikatürlere dair öfkesini anlamak için daha geçerli bir model sunmak değil. Uluslararası protestoların motivasyonları adı çıkarcasına heterojendi ve bunları tek bir nedensel anlatıyla açıklamak imkânsızdı.[11] Bu hattaki düşünüşün peşinden koşmamın sebebi, daha ziyade, günümüzün seküler dünyasında ahlaki bir incinme oluşturmuş bir şeyin akademik ve kamusal tartış-

11 Birkaç Müslüman ülkede sahnelenmiş protestoların ardındaki çelişen motivasyonların eleştürel bir gözden geçirilmesi için bkz. Mahmood Mamdani, "The Political Uses of Free Speech," *Daily Times* (Lahore), 17 Şubat, 2006, http://www.dailytimes.com.pk/default.asp?page=2006%5C02%5C17%5Cstory_17-2-2006_pg3_3.

mada neden bu kadar az düşünülmüş olduğunu gözardı etmemeye zorlamaktır. Sokak şiddetinin dili; ırkçılık, küfre girme ve konuşma özgürlüğü matrisinde haritalandırılabilirken, Tarık Ali'nin küçük düşürücü biçimde "dinî elem" dediği şeyin, kavranılamaz değilse de, tarifi zor kaldığı yerde; belirli ahlaki iddiaları duyulabilir kılıp diğerlerini sessizleştiren anlaşılabilirliğin koşulları nelerdir? Hukuku ya da devleti böyle bir münakaşada konumlandırmaya yöneltmenin taşıdığı maliyetler nelerdir? Sekülerizm üzerine en son çalışmalardan, diğer türlü dinî sembollerin seküler demokratik bir toplumdaki münasip yerine dair polemiksel ve keskin bir tartışma haline gelecek olan şeyi karmaşıklaştırmak için nasıl yararlanabiliriz?

Din, İmge ve Dil

W. J. T. Mitchell, imgelere hareketsiz nesnelermiş gibi değil de bu dünyada belirli bir güç sarf eden canlı varlıklar gözüyle bakmamız gerektiğini iddia ediyor. Mitchell bu gücün "yorumlama"ya indirgenmemesi; imgeyi izleyiciye, nesneyi özneye, ortaya çıktığı toplumsal bağlamı dönüştüren bir ilişki içinde, bağlayan bir ilişki olarak ele alınması gerektiğini vurguluyor. Kendi sözleriyle: "Görsel mütekabiliyetin karmaşık sahası, sırf toplumsal gerçekliğin yan ürünü değildir, onun aktif olarak kurucusudur da. Toplumsal ilişkileri dolayımlamada görü (*vision*) de dil kadar önemlidir ve dile, göstergeye ya da söyleme indirgenemez. Resimler dille eşit haklara sahip olmayı, dile dönüştürülmemeyi ister."[12]

Mitchell'in imgelerin analizinin, dil ya da göstergeler teorisi üstünden modellenmemesi gerektiği konusundaki ısrarı öğreticidir, çünkü bize bütün semiyotik biçimlerin; anlamın, iletişimin ve temsiliyetin mantığını izlemediklerini hatırlatır.[13] Fa-

12 W. J. T. Mitchell, *What Do Pictures Want?* The Lives and Loves of Images (Chicago, 2005), s. 47.

13 Mitchell, izleyicilerin kutsallığını bozduğu, Chris Ofili'nin, Brooklyn Müzesi'nde sergilenen *The Holy Virgin Mary* tablosu gibi, "incitici imgeler"in analizi üzerine bütün bir bölüm ayırıyor. Mitchell'in iddiasına göre bu imgeler ayrıdır, zira bu imgeler "temsil ettikleri şeylere şeffaf ve

kat imgelerin, ikonların ve göstergelerin birincil işlevinin anlamı (nesne ve öznenin içinde ikamet ettiği ilişkiselliğin yapısına aldırış etmeksizin) iletişime sokmak olduğu düşüncesi oldukça rağbet görmektedir ve Danimarka karikatürleri hakkındaki söylemin çoğunda bu söylem egemendi.[14] En son kitabı *Christian Moderns* (*Hıristiyan Modernler*)'de Webb Keane, semiyotik biçimlerin bu türden kavranışıyla, modern din kavrayışının üst üste binmiş soykütüğünün izini sürüyor.[15] Modern din kavrayışının -bireyin rıza gösterdiği bir inançlar dizisi içindeki bir dizi önermeler olarak- doğumunun Protestan Hıristiyanlığa ve buna müteakip küreselleşmesine borçlu olduğunu belirten bir kısım uzmanı takip ediyor. Sömürgeci misyonerlik hareketleri, Protestan Hıristiyanlığın birçok pratik ve öğretisel unsurunu dünyanın muhtelif kesimlerine taşırken, Protestan semiyotik ideolojisinin görüşleri daha ziyade modern denilen seküler fikirlere gömülü kaldı. Bu semiyotik ideolojinin can alıcı bir veçhesi, nesne ve özne, töz ve anlam, gösterenler ve gösterilen, biçim ve öz arasında yaptığı ayrımdır.[16] Öğretisel ve teolojik kaygılar-

---

dolaysız bir biçimde bağlıdır. İkincisi... imge, ona yapılanı hissetme becerisine sahip kılan bir tür yaşamsal, yaşayan bir karaktere sahiptir. Bu, bir mesajı iletmek için şeffaf bir aracı değil, hislere, niyetlere, arzulara ve failliğe sahip olan canlanmış, yaşayan bir şey, bir nesnedir. Gerçekten de imgeler bazen sahte insanlarmış gibi – yalnızca acı ve hazzı hissedebilen sezgili yaratıklar olarak değil, sorumlu ve karşılık veren toplumsal varlıklar gibi- muamele görür. Bu türden imgeler, bize geri bakar gibi, bizimle konuşur gibi, hatta acıyı duyma ya da kendilerine şiddet uygulandığında zararı sihirli bir biçimde nakletme becerisine sahip gibi görünür."; a.g.e., s. 127.

14 Böylesi bir dil anlayışına, birtakım dilbilimcinin ve felsefecinin karşı çıktığını ve onu karmaşıklaştırdığını söylemeye bile gerek yok. Ferasetli bir tartışma için bkz. Benjamin Lee, *Talking Heads: Language, Metalanguage, and the Semiyotics of Subjectivity* (Durham, NC, 1997).

15 Webb Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter* (Berkeley, CA, 2007).

16 Bu ayrımlar dizisi, algılayan özneler ve nesneler dünyası arasındaki mesafelendirmeye, pek çok uzmanın modernitenin ayırt edici özelliği olarak gördüğü bir mesafelendirmeye dayanır. Keane bu noktayı vurgulamak için Timothy Mitchell'ın *Colonizing Egypt* (Berkeley, CA, 1991) [*Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi* (İletişim Yayınları,2001) çev. Zeynep Altok] ve Bruno Latour'un *We Have Never Been Modern* (Cambridge, MA, 2007) [*Biz Hiç Modern Olmadık* (Norgunk Yayıncılık,2008) çev. İnci Uysal] çalışmalarından faydalanıyor.

daki birincil demirlenmelerinden kopan bu ayrımlar dizisi, imgelerin ve kelimelerin dünyada nasıl işlevselleştiğine dair modern popüler anlayışların bir parçası haline geldi. Bunun bir biçimi, dilin alanı ve şeylerin alanı (maddi ve kavramsal), gösterge ve dünya, ifade ve dilsel sistem arasında sabit bir ayrım koyan Ferdinand de Saussure'ün dil modelinde apaçık ortadadır. Keane, Saussure'de Calvin ve diğer Protestan Reformcuları harekete geçiren endişeden çok da farklı olmayan bir endişeyi bulabileceğimizi iddia ediyor: soyut kavramların ve fikirlerin aşkın dünyasıyla, bu dünyanın maddi gerçekliği arasındaki ayrım en iyi nasıl tesis edilebilir?

Tarihsel antropologlar, dikkatleri din değiştirten misyonerlerin, maddî göstergelere kutsal bir faillik atfeden, maddi nesneleri (ve bunların mübadelesini) genellikle kendilerinin ontolojik bir uzanımı olarak gören (böylece kişiler ve şeyler arasındaki ayrımı çözen) ve onlara göre dilsel faaliyetlerin sadece gerçekliği ifade etmekle kalmayıp onu yaratmakta da yardımcı olduğu Hıristiyan olmayan yerlilerle karşılaştığında yaşadıkları sarsıntıya dikkat çekmiştir.[17] Protestan Hıristiyan misyonerlerin, yerlilerin epistemolojik varsayımlarını izleyen ahlaki sonuçlara karşı kapıldıkları dehşetin yankılarının, birçok liberalin ve ilericinin Müslümanların karikatürlere olan tepkilerinin genişliği ve derinliği konusunda ifade ettiği kafa karışıklığında mevcut olduğunu öne sürme arzusundayım.[18] Kafa karışıklığının bir kökeni, dinî sembollerin ve ikonların bir şey, kutsal figürlerinse hissettirebilecekleri olanca saygıyla birlikte başka bir şey olduğu an-

17 Bkz.Keane'nin bu noktayı *Christian Moderns*'in 8. bölümünde tartışması; ayrıca bkz. "Freedom and Blasphemy: On Indonesian Press Bans and Danish Cartoons," *Public Culture* 21, no. 1 (2009): s. 47–76. Daha erken tarihli tartışmalar için bkz. Jean Comaroff ve John Comaroff, *Of Revelation and Revolution* (Chicago, 1991); Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (New York, 2008); Peter Pels, *Politics of Presence* (New York, 1998).

18 Müslümanların ifade ettiği ahlaki öfke, sergilenen konuşma özgürlüğünün kızgın ve tutkulu savunucularından çok da farklı değildi; Müslüman protestoculara verilen "*köktenci*" ünvanı, protestocuların, ifade özgürlüğünün ilkeli destekleyicilerinden farklı olarak, çağdışı ve gerici demagoglar olduğu yargısını kodlar.

layışına zemin teşkil eden semiyotik ideolojiden kaynaklanıyor. Birini diğeriyle karıştırmak, bir kategori hatası yapmak ve göstergelerin ve sembollerin insanların tapınageldiği ve kutsal bildiği soyutlamalara yalnızca gelişigüzel olarak bağlı olduğunu fark edememektir. Birçok modern makul insanın anlaması gerektiği üzere, haç gibi dinî semboller kutsalın cisimleşmiş hali değildir, kutsalın yerine insani bir şifreleme ve yorumlama vasıtasıyla geçerler. Bu okumada, karikatürlerin kışkırttığı Müslümanlar, özne (Muhammed'e atfedilen kutsal konum) ve nesne (Muhammed'in resimsel tasvirleri) arasındaki zorunlu ayrımı çökerterek, hatalı bir okuma faaliyeti sergilemektedir. Başka bir deyişle, kışkırtılmış olmaları dinî inançlarının soyut niteliğine zorunlulukla değil, yalnızca gelişigüzel olarak bağlı olan belirli bir semiyotik biçimin maddiliği hakkındaki asli bir kafa karışıklığının sonucudur.

Bu semiyotik ideolojinin önemli bir parçası, din esasen kişinin rıza gösterdiği bir önermeler dizisi hakkında olduğuna göre, dinin aslî olarak bir seçim meselesi olduğu fikrine neden olur. Böyle bir din kavrayışının ve beraberinde getirdiği öznelliğin hakikati bir kez kabul edildiğinde, yanlış fikirde direnen yerliler ve Müslümanlar içinde imgelerin, ikonların ve göstergelerin, ne kendileri için ne de kendi içinde herhangi manevi bir karşılığının olduğu, böylesi manevi bir konuma bir dizi insani gelenek vasıtasıyla isnat edildiği farklı bir okuma pratiğini benimseme ye ikna edilebilirler. Bu görünün dönüştürücü gücü, 18. ve 19. yüzyıl misyonerlerinin, yerel öznelere; cansız nesneler, insanlar ve kutsiyet arasında düzgünce ayrım yapmayı öğretmeye dair pedagojik projeyi üstlenmelerindeki motivasyonun birebir aynısıdır. Aynı bakış bugün Avrupa'da Müslümanlara Danimarka karikatürlerini bu kadar ciddiye almamaları; imgenin (Muhammed'in imgesinin) gerçek mahalinin maddî semboller ve göstergelerin yanar döner dünyasında değil, inananın bireysel içselliğinde olduğundan dolayı, imgenin gerçek bir incinmeye sebep olamayacağının farkına varmaları için dolaşıma giren iyi niyetli mazeretleri şekillendiriyor gibi görünmektedir.

Doğru bir okuma faaliyetinin uysal öznelere boyun eğdireceğine dair umut, başka bir deyişle, dinin modern dünyada ne olması gerektiğine dair evvelki bir anlaşmaya dayanır, liberalizmin ahlaki ve dinî bağlılıklarında güçsüz olduğunu iddia ederken Stanley Fish (daha önce atıfta bulunduğumuz üzere) gibi yorumcuların sıkça ıskalayıp gözardı ettiği şey, liberalizme içkin olan bu normatif din anlayışıdır.

İlişkisellik, Özne ve İkon

Şimdi ikonların farklı bir kavranışına -karikatürlerden gücenmiş Müslümanlar arasında yürürlükte olmakla kalmayıp, farklı medeniyetler arasında, Hıristiyanlığı ve antik Yunan düşüncesini de kapsayacak biçimde, uzun ve zengin bir tarihe sahip olan kavranışa- dönmek istiyorum. *İkon* kavramını kullanışım üzerine kısa bir not: sırf imgeye değil, bir karakteri, yetkili bir mevcudiyeti hatta ortak bir tahayyülü ima edebilecek bir anlamlar kümesine göndermede bulunmaktadır. Bu bakışa göre ikonun gücü, bireyin (ya da topluluğun) kendini, bu dünyada kendisiyle nasıl ilişkileneceğini etkileyen bir yapıda bulmasına imkân tanıma kapasitesinde yatmaktadır. Benim tartışmamda *ikon* terimi bu yüzden sadece imgelerle değil, özneyi bir nesneye ya da muhayyileye bağlayan ilişkiselliğin bir biçimiyle de alâkalıdır.

İlk yayımlanışları esnasında, karikatürleri duyma ya da görme konusunda, pek çok dindar Müslümanın ifade ettiği kişisel kayıp hissiyle felç olmuştum âdeta. Mülakat yaptığım kişilerin çoğu, şedit gösterileri kınasa da yine de bir tür ıstırap ve üzüntü ifade etmişlerdi.[19] Genç bir Müslüman Britanyalı şöyle diyordu:

19 Şedit gösteriler ve Danimarka ürünlerine yönelik boykot dünyanın ilgisini çekerken, daha yaygın bir Müslüman muhalefetinden pek bahsedilmedi. Mesela bu muhalefet; Mısır'da, Muhammed'in hatırasına adanan, camilerde gerçekleşen uzun ibadet akşamlarını da içeriyordu ve geniş çapta kullanılan slogan *"Ihna fidak ya resulallah"*ı, "Canımız sana feda olsun ya Resulallah" anlamına geliyordu. *"fidak"* ifadesi, genellikle birinin sevdiğine duyduğu ateşi ve aşkı ifade etmek için kullanılır ve Sufi söyleminde kişinin Tanrı'ya duyduğu çılgınca aşkı ifade eder. Bu hususi deyimi Mısır milli takımının gururu bir futbolcu popülerleştirdi. Bir

> Öfkeli kalabalıklarm Nijerya ve Gazze gibi yerlerde, binaları ve arabaları yakmalarından hoşlanmadım. Ama beni gerçekten üzen şey seküler arkadaşlarımın (bu arada hepsi Beyaz değil, birçoğu Pakistan ve Bangladeş'ten) benim gibi insanlarm Peygamber'in bu şekilde küçük düşürülmesini gördüğü zaman nasıl üzüldüğünü hiç anlamamalarıydı. Böyle bir incinmenin üstünden hemencecik geçmemiz gerektiği fikri beni kızdırdı: eğer İsa'nın nasıl temsil edildiği onları rencide etmiyorsa (pek tabii bazılarını ediyor) neden aynısını bizden bekliyorlar ki? Sonuçta *Peygamber*, Mel Gibson ya da Brad Pitt değil, *o Peygamber!*

Karikatürler on yedi Danimarka gazetesinde ve bir avuç Avrupa ve Amerikan gazetesinde Şubat 2008'de tekrar yayımlandığında Mısır'ın Kahire şehrinde saha araştırması yürütmekteydim. Gösteriler bu sefer yatışmış olsa da, pek çok insanın benzer incinme, kayıp ve yaralanmaları ifade ettiğini duydum. Altmışlarındaki yaşlı bir adam şöyle demişti: "Dalga geçilen benim ebeveynlerim olsaydı daha az yaralanırdım. Ebeveynlerin hakkında kötü şeyler söylenmesinin, özellikle de onlar hayatta değilse, ne kadar zor olduğunu bilirsiniz. Ama Peygamber'in böyle küçümsenmesi ve suiistimal edilmesi, kaldırılabilecek bir şey değildi!"

Peygamberle burada ifade edilen samimiyet ilişkisi, İslam uzmanlarının pek çok çalışmasına konu oldu; Muhammed ve yakın ailesi (ehl-i beyt) üstüne yazılan İslamî dinî yazında açıkça konulaştırıldı.[20] Bu yazında Muhammed, sözleri ve amelleri emirler olarak değil, dünyada bedensel ve etik olarak ikamet et-

---

futbol maçı sırasında, formasını çıkardı ve medyaya, hiç beklemedikleri bu deyimi gösterdi. Bu andan itibaren, söndürülmesi güç bir yangın gibi etrafı sardı ve söylenene göre ofislerde, araçlarda, bilgisayar ekranlarında ve tişörtlerde görüldü; cep telefonları için zil tonuna dönüştürüldü. Bu "sessiz protesto"yu uygulayan birçok kişiyle yapılan görüşmelerde, Nijerya, Pakistan ve Gazze'de yapılan gösterilerin şiddetini reddediyorlardı ama bununla birlikte imgelere karşı acı, incinme ve öfkelerini ifade ediyorlardı.

20 Bu ilişkinin popüler kültürle olan tarihsel ve güncel alâkasının incelenmesi için bkz. Ali Asani, K. Abdel-Malek, A. Schimmel ile birlikte *Celebrating Muhammad: Images of the Prophet in Popular Muslim Poetry* . (Columbia: University of South Carolina Press; 1995).

menin yolları olarak anlaşılan ahlakî bir timsal olarak görülür. Peygamber'e sevgilerini ikrar edenler, sadece onun ümmetine verdiği nasihatleri ve tembihleri (hadis formundadır bunlar) izlemezler, onun nasıl giyindiğini, ne yediğini, arkadaşlarıyla ve hasımlarıyla nasıl konuştuğunu, nasıl uyuduğunu, yürüdüğünü vs. taklit etmeye de çalışırlar. Peygamber'in davranışını böyle taklit ederek gerçekleştirme biçimleri, emirler olarak değil de kişinin sindirmek istediği erdemler olarak, Peygamber'in kişiliği kişinin içindeymişçesine deneyimlenir.[21] Pek tabii ki, Muhammed'in İslamî öğretide, kutsal özden pay sahibi olmayan insani bir figür olması itibariyle, bir tapınma değil bir hürmet nesnesi olduğunun ayırdına varılmalıdır.[22]

Vurgulamak istediğim nokta, İslamî takva gelenekleri içinde, dindar bir Müslüman'ın Muhammed'le kurduğu ilişkinin iletişimsel veya temsili bir modele değil, özümseyici bir modele dayandırıldığıdır. Bu anlayışta Muhammed yalnızca belirli bir tarihsel figüre gönderme yapan münasip bir isim değildir, bir tür benzerlik ilişkisinin işaretidir. Bu göstergeleme ekonomisinde, daimi örnek oluşunun içindeki bir içkinlik figürüdür ve bu yüzden, ifade ettiği özden ayrı duran göndergesel bir gösterge değildir. Burada tarif ettiğim bağlılığın (dindar bir Müslüman ve timsal figürü Muhammed arasındaki) usulü, belki de en iyi şekilde, Aristoteles'in *Kategoriler*'de farklı türden ilişkileri tarif ettiği *schesis* kavramında ifade bulur. Bu kavram daha sonra neo-Platonistler (Porphyry, Ammonius ve Elias) tarafından işlendi.[23] *Oxford İngilizce Sözlüğü*, *schesis*'i "bir şeyin diğer

21 Aristotelesçi kavramlara dayanan fazilet etiği geleneği, güncel İslam'daki dindarlık söyleminin bir parçasını oluşturur. Muhtelif bağlamlardaki İslamî uyanışlar -hem medyayı ama bir yandan da kendilik pratiklerini kapsayacak biçimde- bu geleneği diriltiler. Bu mesele üzerine bkz. benim *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ, 2005) [*Takva Siyaseti: İslami Diriliş ve Feminist Özne* (Açılım Kitap,2015) çev. Özge Kelekçi].

22 Hristiyanlık içinde, Meryem'e hürmet edilme biçimi, İsa'nın kutsallığı ve Meryem'in insanlığı arasındaki farkı işaretler.

23 Ammonius, Aristotales'in *Kategoriler*i üzerine yazdığı şerhde, dört tür *schesis*i birbirinden ayırır: efendi ve öğrencisi arasındaki, efendi ve kölesi arasındaki, ebeveyni ve çocuğu arasındaki ve aşıklar arasındaki iliş-

şeylerle ilişkilendirildiği tutum" olarak tanımlar. Aristoteles'in *schesis* kavramını kullanımını yorumlayan uzmanlar, *schesis*'in bedenselleşmiş bir ikamet hissini ve böylesi bir ilişkiyi telkin eden samimi bir yakınlığı yansıtması itibariyle, onu Aristoteles'in *pros ti*'yi kullanışından ayırt eder. Yunancandaki en yakın kökteşi *hexis* ve Latincedeki *habitus*, ikisi de bedensel bir hali ya da belli bir ilişki usulünü destekleyen mizacı ima etmektedir.

Schesis'e ikinci ikona kırma ihtilafı sırasında (787 yılı civarında) verilen anlam, buradaki argümanımla bilhassa alâkalıdır. Belki pek de ilginç olmayan bir biçimde, ikona-perestler bunu putperestlik suçlamalarına karşılık vermek için ve özlerin birliği öğretilerini savunmak için kullanmıştı. Bizans ikona-perest düşüncesi üzerine yazdığı kitapta Kenneth Parry, Aristoteles'in ilişkisellik kavramının, iki büyük ikona-perestin, Studioslu Teodore'nin ve Patrik Nikephoros'un, kutsal imgeyi savunmalarında nasıl önemli bir pay sahibi olduğunu gösterir.[24] Parry'nin işaret ettiği üzere, imge ve prototipin söylemlerinde paylaştıkları şey, bir öz değil(insani ya da kutsal olsun), bunların arasındaki ilişkidir. Bu ilişki, eşseslilikte ve hipostazide temellenir: imge ve tanrısallık doğaları ve özleri itibariyle iki ayrı şeydir ama aynı ismi paylaşır. Bu ilişkiye biçimini, onların arasında paylaşılan hayali yapı verir. Marie-Jose Mondzain'in sözleriyle, "imgesi olmak, yaşayan bir ilişki içinde olmak demektir."[25] Aristotelesci

---

kiler. Bu kavram Stoacı "karakteri geliştirme" kavramıyla ve pratiğiyle de alâkalıdır. bkz. Marie-José Mondzain, "Voir L'invisible," Critique 42, no. 589–90 (Haziran/Temmuz 1996).

24 Parry, Aristotales'in *Kategorile*rini ve Porphyry'nin *Isagoge*'sini -ikisi de daha önce kutsal imgenin savunusu için kullanılmamıştı- geç ikona-sevicilerin argümanları için hayati olarak tanımlıyor. Kenneth Parry, *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries* (Leiden, 1996); özellikle bkz. bölüm 6, "Aristotelianism."

25 Marie-José Mondzain, *Image, Icon, Economy: Byzantine Origins of the Contemporary Image* (Stanford, CA, 2004). Mondzain, patrik Nikephoros'un özlerin birliği suçlamasına karşı, sanat hakkındaki argümanları vasıtasıyla, yaptığı savunmayı alıntılar: "Sanat doğayı, ilki ikincisiyle eş olmamasına rağmen, taklit eder. Buna karşılık sanat, doğal görünür biçimi bir model ve bir prototip olarak alarak, benzer ve benzeyen bir şey yapar... Bu argümana göre, insan ve onun ikonu o zaman, aynı tanımı paylaşır ve birbirleriyle aynı öze sahip şeyler olarak ilişkilenirler" (s. 77).

schesis kavramı, abartılı psiko-fizyolojik ve duygusal çağrışımları ve yakınlığa ve samimiyete; ilişkinin zaruri veçheleri olarak yaptıkları vurgu dolayısıyla, yaşayan bu ilişkiyi yansıtır.

Bu ikona-perest gelenekte beni ilgilendiren şey, özneyi tapınma nesnesine bağlayan bir ilişkisellik kavramı olarak imge değildir. Bu ilişki usulü, pek çok tapınma geleneğinde yürürlüktedir ve sıkça diğer hâkim algılama ideolojileriyle ve dinî pratiklerle bir arada bazı gerginlikler içinde varlığını sürdürür.[26] Üç İbrahimî inanç, her bir geleneğin tarihsel olarak kendi teolojik ve öğretisel gerekliliklerine uydurmak için sıkça dönüştürdüğü bir dizi Aristotelesci ve Platoncu anahtar kavramı ve pratiği uyarlamıştır.[27] Bu fikirler ve pratikler günümüz İslam'ında yok olmuş değildir, yeni algılama rejimlerinin ve yönetim biçimlerinin koşulları altında yeniden şekillendirilmektedirler. Bu yeniden şekillendirme, günümüzde bu pratiklerin tarihsel uyumluluklarına ciddi bir bağlılığı gerektirmektedir.[28]

Schesis uygun bir biçimde, sadece dindar bir Müslüman'ın Muhammed ile olan ilişkisinin İslamî adanmışlık yazınındaki tasvir ediliş biçimini değil, bu ilişkinin Müslüman dünyanın muhtelif parçalarında nasıl yaşandığını ve eylendiğini de yansıtır. *Sünnetin* (Peygamber'in eylemlerinin ve konuşmalarının yetkilendirilmiş bir kaydı) etraflıca standartlaştırılmış ölçütleri

26 Christopher Pinney'in Hindistan'daki Hindu ikonların, tanrıların ve kutsiyetlerin imgelerinin her yana nüfuz eden mevcudiyetlerinin siyasal etkileri üzerine çalışması, bu meseleleri yeniden düşünmek için öğretici bir kitap. bkz. Christopher Pinney, *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India* (New York, 2004).

27 Bu fikirlerin tarihsel yörüngesi, bu minvalde bir iz sürme için ilgi çekici. İskenderiye'deki okulun, Aristoteles'in eserlerini Bizans'a iletimindeki en önemli yapı olduğu açıkça kanıtlanmıştır. Atina'daki okul Justinian yönetimi altında altıncı yüzyılda kapatılınca İskenderiye okulu, ilk önce Hıristiyan sonrasında İslam etikisi altında sekizinci yüzyıla kadar gelişmeye devam etti. Bu şerh okulunun pek çok mirasçısı, dokuzuncu yüzyılda Neoplatonist düşüncenin merkezi olacak Bağdat'ta soluğu aldı. Bkz. Parry, *Depicting the Word*, p. 53; and Richard Sorabji, "Aristotle Commentators," http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/A021.htm.

28 Bu nokta üzerine bkz. Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape* (New York, 2006); bilhassa yeraltı algı rejimleri ve modern siyaset ve medya koşullarına dair tartışma.

bile neyin apaçık emirler olarak, neyin Peygamber'in davranışının tasviri olarak okunacağı konusunda tereddüt yaşarken, onun kişiliği ve alışkanlıkları kişinin kendi etik ve duygulanımsal donanımının kuruluşu için bir timsal olarak görülmektedir. Birçok dindar Müslüman için bu bedenselleşmiş pratikler ve değerler, kişinin onun vasıtasıyla adanmış ve mütedeyyidin bir mizacı elde edeceği alt katmanı sağlar. Modelin bu tür bir yaşanışı (*schesis*'in önerdiği üzere), kişinin onun içinde yetkili figüre samimiyet ve arzu hissiyle bağlandığı bir aşk emeğinin sonucudur. Bunun sebebi, kişinin Peygamber'in davranışına özendiği "yasa"nın zorlaması değildir, kişinin geliştirdiği, onu belli bir biçimde davranmaya yönelten etik yetilerdir.

Etik özne ve emsal figürü (Muhammed gibi) arasındaki böyle bir ilişkiden çıkan ahlaki incinme hissi, küfre girme kavramının şifrelediği incinme hissinden oldukça farklıdır. Tarif ettiğim ahlaki incinme kavrayışı şüphesiz bir ihlal hissini gerektirir ama bu ihlal, "yasa"nın aşıldığı hükmünden değil, kişinin Peygamber ile girilen tâbîyet ilişkisine dayandırdığı benliğinin sarsıldığı algısından kaynaklanır. Pek çok Müslüman için karikatürlerin işlediği suç, ahlaki bir yasağa ("Muhammed'in imgelerini yapamazsın") karşı işlenmiş değildi, yaralanmış hisseden bir duygulanım yapısına, bir habitusa karşı işlenmişti. Bu yaralanma ahlaki bir eylemi gerektirir ama dili ne hukukidir ne de sokak protestolarının dilidir, zira bir suçlama, hesap sorulabilirlik ve telafi ekonomisine ait değildir. Gerektirdiği eylem, kişiyi ilk elden bir eylemi bir ihlal olarak deneyimlemeye yönelten duygulanımlar, ilişkiler ve değerler yapısına içkindir.

Bu incinme biçimine; yasanın, siyasetin ve sokak protestosunun diline tâbî olduğunda ne olur diye sorulabilir. Kimlik siyasetinin hüküm sürdüğü ve hukuki haklar dilinin egemen olduğu bir dünyada bunun dile getirilebilirlik koşulları nelerdir? Sessiz kalır ve dile getirilemez mi yoksa mantığı bir dönüşüme mi uğrar? Bu tür dinî bir hakaret, liberal demokratik toplumların benimsediği konuşma özgürlüğü ve din özgürlüğü ilkelerini nasıl çetrefilleştirir?

Din, Irk ve Nefret Söylemi

Karikatür hadisesini küfre girme ve ifade özgürlüğü yönünden değerlendirmenin talihsiz bir sonucu, her iki taraftan müdahillerin de hukuki dile doğrudan başvurmasıydı. Bunun ardından, Avrupalı Müslümanların, dillerine ve kültürlerine artan bir saldırı olarak gördükleri şeyden korunmak için harekete geçirdiği iki ayrı argümanı inceleyeceğim: birincisi, Avrupa nefret söylemi yasalarının kullanımı; ikincisi, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) ifade özgürlüğünü toplum düzenini koruma yararına sınırlamak için oluşturduğu yasal teamüller. Bu çabaların güçlü itirazlarla karşılaşmasının sebebi, göstereceğim üzere, sadece Avrupa'daki çoğunluğun Müslümanlara yönelik önyargısı değildir; aynı zamanda, seküler liberal yasaya, onun dini tanımlamasına ve çoğunluktaki kültürel hassasiyetlere yönelik kaçınılması güç duyarlılığıdır.

Pek çok Avrupalı Müslümana göre karikatürler, Avrupa'da aynı ülkede birlikte yaşadıkları yurttaşlardan deneyimledikleri ırkçılığın hayli kötücül bir örneğidir. Tariq Modood'un ortaya koyduğu üzere: "Karikatürler sadece müstakil bir Müslüman hakkında değildir, tıpkı Musa'yı sahtekâr bir banker olarak gösterecek bir karikatürün, tek bir adam hakkında değil Yahudilerin hakkında bir yorum olması gibi. Ve tıpkı ikincisi nasıl ırkçıysa, mevzubahis karikatürler de ırkçıdır."[29] Modood, Yahudilerle yaptığı bu kışkırtıcı, kısmen basitleştirilmiş karşılaştırmayı pek çok Avrupalı arasında -hem ilericiler hem muhafazakârlar arasında- geçerli olan düşünceye, Müslümanların ırksal değil dinsel bir grup olmaları dolayısıyla ırkçılığa maruz kalamayacağı düşüncesine meydan okumak için seferber eder. Modood ırkçılığın sadece biyolojiyle ilgili olmadığını, kültürel ve ideolojik olarak mimlenmiş gruplara da yönelebileceğini iddia eder. Biyolojik ırk kavramından uzaklaştığımız anda, "Müslümanların [da] Müslüman olma sıfatlarının yanı sıra, Asyalı ya da Arap ya da Boşnak olmaları sıfatıyla ırkçılığın kurbanı olabileceğini"

29 Modood, "The Liberal Dilemma," s. 4.

görmek mümkün hale gelir. "Doğrusunu söylemek gerekirse... bu farklı ırkçılık biçimleri ilişkiye girebilir... böylece dönüşebilirler ve yeni ırkçılık biçimleri meydana gelebilir. Bu... bağlantılı olduğu bir ırkçılık biçiminin, ortaya çıktığını ama İslam'ın bir din olarak eleştirisinden ileri gittiğini kabul etmek anlamına gelir."[30] Modood Avrupalı Yahudilerin ve Müslümanların ırksallaştırılmalarının müstakil tarihlerini yeterince irdelemiyor olsa da, bakış açısı, yine de birçok insan arasında yaygın bir destek görüyor.

Müslümanların ırksallaştırılmasına dair iddialar bazı Avrupalılar arasında, eğer bu öncül kabul edilirse ya da yasal olarak tanınırsa Müslümanların Avrupa nefret söylemi yasalarını, dinî hassasiyetlerini yaraladığını düşündükleri konuşma biçimlerini haksız yere düzenlemek için kullanmalarının kapısını açacağı korkusunu kışkırtıyor.[31] İfade özgürlüğünün ateşli savunucuları genellikle, Danimarka karikatürlerinin ırkçılıkla ya da İslamofobiyle bir alâkasının olduğu iddiasını reddediyorlar. Dahası, Müslüman aşırıcıların bu dili kendi hain emelleri için kullandıklarını iddia ediyorlar. Mesela bazı hukuk eleştirmenleri, Müslümanların Avrupa nefret suçu yasalarını kullanımını, "demokratik tartışmada kabul görmek için, kendi fikirleriyle açık toplumların temel akideleri arasındaki ihtilafı gizleyen bir retorik kullanan, liberal değerlerin muhaliflerinin" bir oyunu olmakla suçluyor.[32] Bu sesler yumuşak başlı liberalleri ve çokkültürcüleri ayrımcılık karşıtlığı ve insan hakları söyleminin böyle çıkarcı bir kullanımına kanmamaları için uyarıyor; çünkü, bu durum "İslamî değerler"in icrasına ve "Avrupa Aydınlanması"nın nihai tahribatına yol açacaktır."[33]

30 Modood, "Obstacles to Multicultural Integration," s. 57.

31 Örnek olarak, Fransa'daki Müslüman dernekleri, *Jyllands-Posten*'a destek için karikatürleri yeniden basan Fransız gazetesi *France-Soir*'e karşı nefret karşıtı ifade yasalarını başarısızca kullanmaya çalışmışlardı.

32 Guy Haarscher "Free Speech, Religion, and the Right to Caricature," *in Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*, haz. A. Sajó (Utrecht, 2007), s. 313.

33 András Sajó, "Countervailing Duties as Applied to Danish Cheese and Danish Cartoons," in Sajó, *Censorial Sensitivities*, s. 299.

Müslümanların nefret söylemi yasalarına başvurularının reddedilmesi, iki argümana dayanmaktadır: (a) dinî kimlik kategorik olarak ırksal kimlikten farklıdır, (b) Müslümanlara Avrupa'da ırksal ayrımcılık yapıldığına dair kanıt yoktur. İlkine baktığımızda, bu eleştirmenlerin ırkın değişmez biyolojik bir nitelikken, dinin bir seçim meselesi olduğunu iddia ettiklerini görüyoruz. Kişi dinini değiştirebilir ama ten rengini değiştiremez. Bunun yanında Danimarka karikatürleri, sadece "dinî inancı" rencide etmiştir.[34] Hukuk eleştirmeni Guy Haarscher'e göre, ırkçı davranış Yahudilere ve siyahlara eşitlik tahsis etmeyi, "onların biyolojik olarak 'aşağı' [olarak algılanma] nitelikleri dolayısıyla" reddederken, liberal eşitlik ilkesini reddetmektedir. "Küfre girmenin"se "açık toplumlarda normal, belki de arındırıcı bir değer" olduğunu ileri sürer.[35]

Burada dinin nihai olarak bir seçim meselesi olduğu varsayımını sorunsallaştırmak istiyorum: böylesi bir hüküm, daha önce bahsettiğim öncül bir düşünceye, dinin nihai olarak kişinin onayını verdiği bir dizi varsayım dizisine inancıyla ilgili olduğu düşüncesine dayanıyor. Bu öncül bir kere onaylandığında, kişinin inançlarını tıpkı yemek yeme alışkanlığını ya da ismini değiştirir gibi kolayca değiştirebileceğini iddia etmek kolaylaşır. Irkın biyolojik bir nitelik olarak kavranışı sorunu okuyucuya aşikâr gelse de, dinin burada önerilen normatif kavranışı bazı zorluklarla karşılaşır.[36] Bu kavrayışın şifrelerken beraberinde getirdiği semiyotik ideolojiyi daha önce izah etmiştim; burada, bu kavramın yaralanmış konuşmaya ve ifade özgürlüğü hakkına dair seküler liberal anlayışlar dâhilinde şifrelenişindeki çıkarımla-

34 Sajo şunu iddia ediyor, "Bir grubun üyelerinin olumsuz basmakalıplaştırılması, ırkçı jargonda önemli bir yer tutar. Danimarka karikatürleriyse bilakis, dinî bir inancı hedef aldı. Değiştirilemez ırkla (ten rengiyle) dini, eğer din bir seçim meselesiyse, hangi temelde eş tutabilirsiniz?" a.g.e., s. 286.

35 Haarscher, "Free Speech," s. 323.

36 Burada dinî ve ırksal kimlik arasında çizilen keskin ayrımı, Avrupalıların anlayışında Yahudilerin yirminci yüzyıl boyunca dinî bir gruptan ırksal bir halka olan kademeli geçişi sorunlu hale getirdi. Avrupa'da "Yahudilerin ırksallaştırılmasının Arapların tabiatları gereği dindar/Müslümanlar olarak tesis edilmeleriyle tarihsel olarak nasıl ilişkili olduğu için bkz. Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature* (Stanford, CA, 2008).

rın taslağını çizmek istiyorum. Göndermede bulunduğum hukuk eleştirmenleri, Danimarka karikatürlerine gelen Müslüman tepkilerde mevzubahis dindarlık türünü yanlış anlamakla kalmıyor; içinde dinî inancın epistemolojik statüsüne spekülatif ve bu sebeple ırkın ve biyolojinin maddiliğinden daha az "gerçek" bir rol atfedildiği medeni hukuk geleneğinin varsayımlarını da tekrarlıyorlar. Bilhassa, alıntıladığım argümanlarda dinin inanç olarak normatif kavranışı; neyin kanıt, maddîlik ve gerçek, neyin ruhsal ya da hayali zarar olarak sayılacağına dair diğer iddialara olanak sağlıyor.

"The Limits of Toleration" (Hoşgörünün Sınırları) isimli fikir dolu makalesinde Kirstie McClure, dinin kişisel inançla ilgili olduğu fikrinin, "dünyevi hasar" kavramının on sekizinci yüzyılda -modern devletin, yargılama yetkisini yeni ortaya çıkmaya başlayan medeni alanın pürüzsüz işleyişine uygun olduğu addedilen bir dizi bedensel faaliyet (dinî ya da dindışı) üzerinde genişlettiği bir zamanda- tarihsel olarak ortaya çıkışıyla bağlantılı olduğunu gösterir. Bunun sonucunda çeşitli dini ritüeller ve pratikler (hayvan kurban etme gibi), bunları medeni hukukun kapsaması altına getirebilmek için, dinî öğretiyle uyuşmaz kılınmak zorundaydı. Bu da dolayısıyla, din ve dinin özne, mekan ve zaman üzerine olan muhtelif iddiaları için yeni bir epistemolojik temelin sağlama alınmasına dayanmaktadır. McClure buna örnek olarak, John Locke'un *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* adlı metninde dinî hoşgörüye dair argümanının, devleti "dünyevi pratiğin yegâne meşru yargıcı" olarak yetkilendiren ampirist bir epistemoloji üzerinde temellenmesini gösterir. Hoşgörünün sınırları... belirli eylemlerin ve pratiklerin *devletin selametine ve güvenliğine ya da vatandaşlarının medeni menfaatlerine* apaçık zararlı olup olmadığının ampirik olarak belirlenmesi tarafından... medeni bir biçimde tanımlanır."[37] Locke'un zamanından beri, zarar kavramının büyük ölçüde, ampirist kavrayışın ötesine yayıldığına ama dinin daha az maddi (ve dolayısıyla daha

37 Kirstie McClure, "Limits to Toleration," *Political Theory* 18 no. 3 (1990): s. 380–81 (vurgu bana ait).

az aciliyetli) olduğu fikrinin liberal toplumlarda hâkim olmaya devam ettiğine dair pek az şüphe vardır. Bu iddia paradoksal bir biçimde, dinin günümüzdeki savunucularını, dinin hakikatini ampirik kanıtlarda temellendirmeye, bu suretle de Locke'un medeni düzen rejimiyle alâkalı olan ampirist epistemolojiyi sürekli olarak yeniden kaydetmeye itiyor.

McClure'un argümanı, modern din kavramının doğuşunun, yönetim ve devlet idaresi sorunlarına doğası itibariyle bağlı olduğuna dikkati çekiyor. Danimarka karikatürleri hakkındaki tartışmada hoşgörünün sınırları, "devletin selameti ve güvenliği"ne dair kaygılar tarafından alelacele çekilmişti. Müslümanların karikatürlerin ırkçı olduğu yönündeki suçlaması, "köktenci İslam"ın ifadesi olduğu gerekçesiyle sıklıkla yok sayıldı ve karikatürlere Müslümanların getirdikleri eleştirilerin, hem Avrupa'nın medeni özüne hem de Avrupa devlet güvenliğine, kamu düzenine tehdit olarak görülmesi üzerinden çok zaman geçmemişti. Mesela Andras Sajo gibi hukuk eleştirmenleri, Danimarka karikatürlerinin ırkçı olduğu suçlamasını kabul etmenin, karikatürlerin gün yüzüne çıkardığı gerçek İslamî terörizm tehlikesini yok saymak olacağını söyledi: "Karikatürler... terörizm ve İslam'ın gerçekten başarılı bir biçimi... arasındaki hakikaten hoş olmayan *olgusal* bir bağlantıya işaret etti... Eğer her eleştirel ifade, genelleme tehlikesinin şüphelisi olacaksa... bu durum otosansüre götürecektir... Dine eleştirel yaklaşmak, ırkçılık olarak yeniden kategorileştirilirse bu... dinî terörizmi, dinin bu terörizm pastasında *gerçekten* parmağı olsa bile, eleştiremeyeceğiniz anlamına gelir."[38]

Vurucu olan şey, Sajo'nun meseleyi İslamî terörizm ile açık tartışma arasında yapılacak bir seçime çekerken; karikatürleri, diğer pek çoğu gibi, liberal demokrasilerin güvenliği ve refahı için zorunlu olan olguların ifadesi olarak resmetmesidir.[39] Da-

38 Sajó, *Censorial Sensitivities*, s. 288 (vurgu bana ait).

39 Amerikalı hukuk eleştirmeni Robert Post şunu söylerken benzer bir görüşü ifade ediyordu: "*Karikatürlerin bazıları İslam'ın basmakalıplaşmış eleştirilerini davet etmekte. Kadınların üstündeki İslamî baskı, şiddeti körüklemek için köktenci İslamcı öğretilerin kullanılması, İslamı eleştiren bir*

nimarka karikatürlerinin performatif veçhesinden, bilgilendirici içeriği uğruna onları göndergesel söylemden biraz fazlasına indirgeyerek, feragat edilmiştir. Bu görüş, içinde göstergelerin öncelikli görevinin göndergesel anlamların iletişimi olduğu bir dil ideolojisini doğallaştırmakla kalmaz, böyle bir anlayışı sorgulayan herkesi de; dinî aşırılar, ya da en azından, İslam'ın liberal demokrasiye yönelttiği tehlikeyi tamamıyla kavrayamayan yumuşak çokkültürcüler olarak da görür. Buna ilaveten, yargısal mantık açık ve seçik kategorilere (dine karşı ırk gibi) gereksinim duyduğuna göre, bu tür ayrımları çaprazlamasına kesen varoluş ve eylem biçimlerini anlamaya hiç yer bırakmaz. Devletin güvenliğine dair duyduğumuz kaygı, pozitif hukukun bu temayülüyle birleşince, Müslümanların Avrupalı nefret söylemi yasalarına başvurularının düzmece olduğuna hükmedilmesi şaşırtıcı olmaz.

Din, Hukuk ve Kamu Düzeni

Avrupalı Müslümanlar için ikinci bir akla yatkın yasal seçenekse, AİHM'nin verdiği, iki devletin Hıristiyan hassasiyetlere saldıran filmleri yasaklamasını tasdik ettiği emsal kararın peşine düşmekti. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, kendine İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni örnek alır ama ikincisinin aksine, Avrupa Konseyi üye ülkeleri üzerinde kararlarını uygulatma gücü vardır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin verdiği yakın tarihli iki karar konumuzla alâkalıdır: 1994'teki

---

yayına şiddetli bir misilleme geleceği korkusu üzerine yorum yapıyor. Bu düşünceler, Müslümanlara ayrımcılık yapanlar tarafından kullanılagelmiş ve kullanılmaya devam edecek... Ama aynı zamanda gerçek ve aciliyetli meseleler hakkındaki fikirler. İslam ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki, yaşayan ve ihtilaflı bir sorun. Köktenci İslamî şiddet Avrupa genelinde kamusal bir endişe. İslamî tabuları aştığında misillemeyle karşılaşacağın korkusu her yerde var... Gerçek ve aciliyetli kamusal meselelerin tartışılmasının önünü kesmek düşünülemez. Ve eğer böyle meseleler tartışılacaksa, alâkalı bütün görüşlerin ifadesi koruma altına alınmalıdır". "Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad," *Constellations* 14 no. 1 (2007): s. 83–84 (vurgu eklendi). Bu yazı Sajo, *Censorial Sensitivities*'in içinde tekrar yayımlandı. Benim bu yazıya verdiğim karşılık için bkz. http://townsend-center.berkeley.edu/pubs/post_mahmood.pdf.

Otto-Preminger-Enstitüsü karşısında Avusturya yargı kararı ve 1997'de *Wingrove karşısında Birleşik Krallık* davasında verdiği hüküm. İkisi de dindar Hıristiyanları inciten filmlerin gösterimini ve dolaşıma sokulmasını yasaklamıştır. Bu kararların Avrupa'daki küfre girme yasalarında değil, sözleşmenin ifade özgürlüğü hakkını güvenceye alan 10. maddesinde temellendiğini vurgulamak gerek. AİHS'nin 10(1) sayılı maddesi "ifade özgürlüğü"nü mutlak bir hak olarak tanırken, 10(2). maddesi bu hakkın kullanımının sınırlandırılmasına, bu sınırlamalar hukuk tarafından emredildiği ve demokratik bir toplumun işleyişi için zorunlu olarak görüldüğü durumlarda izin verir.[40] İfade özgürlüğünün Avrupa'daki bu düzenlenmiş kavranışının, konuşma özgürlüğünün Birleşik Devletler'deki daha serbestiyetçi kavranışıyla keskin bir zıtlık içinde olduğunu vurgulamak lazım. Holokost ve İkinci Dünya Savaşı deneyimlerinden çıkmış pek çok Avrupa ülkesi, konuşma biçimleri üstüne, ırksal nefreti körükleyebileceği ve şiddete yol açabileceği ihtimali nedeniyle, sıkı kısıtlamalar getiriyor.

Otto-Preminger-Enstitüsü karşısında Avusturya davasındaki mesele, kâr amacı gütmeyen Otto Preminger Enstitüsü'nün yaptığı, Tanrı'yı, İsa'yı ve Meryem'i Hıristiyan hassasiyetleri incitecek şekilde resmeden bir filmdi.[41] Avusturya Ceza Yasası'nın

40 Madde 10 (1) şöyle: "Herkes ifade özgürlüğü hakkına sahiptir. Bu hak, kanaat sahibi olma ve bilgileri ve fikirleri kamusal otoritenin müdahalesi olmadan ve sınır gözetilmeksizin alma ve açıklama özgürlüklerini kapsar. Bu madde devletleri, yayıncılık, televizyon ya da sinema girişimleri için lisans zorunlu koşmasından alıkoymaz." Madde 10 (2), şu minvalde müsaade edilebilir kısıtlamalara izin verir: "Bu hakların ifası, görevleri ve sorumlulukları beraberinde getirdiği için, yasayla öngörülen ve demokratik bir toplumda gerekli olduğu ölçüde, ulusal güvenlik, toprak bütünlüğü ya da kamusal selametin menfaatleri için, kargaşa ve suçu önlemek için, sağlığın ve ahlaki değerlerin korunumu için, başkalarının itibarlarını ve haklarını korumak için, gizlilik içinde olan bir bilginin açığa vurulmasının engellenmesi için ya da yargı erkinin otoritesini ve tarafsızlığını sağlamak için formalitelere, koşullara, sınırlamalara ya da cezalara tabî kılınabilir. bkz. http://www.hrcr.org/docs/Eur_Convention/euroconv3.html. [http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_TUR.pdf]

41 Danimarka karikatürlerinin yayıncısına benzer bir biçimde, filmi yapan kişi "insanlarla ya da dinsel hürmet nesneleriyle hicivli şekilde uğraşan bir sanat yapıtı[nın] 'kötüleyici ya da küçük düşürücü' olarak görülebil-

188. Maddesine dayanarak filme el konuldu ve gösterilmeden önce toplatıldı.[42] Filmin yapımcısı AİHM'ye başvurdu, AİHM de Avusturya hükümeti lehine karar verdi ve hükümetin AİHS'nin 10. maddesini ihlal etmediğine hükmetti. Avusturya hükümeti filme el konulmasını "filmi Hıristiyan dinine, bilhassa Roma Katolikliğine saldırı olarak niteleyerek" savundu. "Ayrıyetten onlar [Avusturya hükümeti], Tyrol [filmin gösterileceği şehrin adı] halkının gündelik yaşamında dinin rolüne vurgu yaptı. Avusturya nüfusu içinde Roma Katoliklerinin oranı oldukça yüksekken -%78 Tyrollüler arasında bu oran %87'di. Sonuç olarak... dinî huzurun korunmasına yönelik aciliyetli bir toplumsal ihtiyaç vardı, kamu düzenini filme karşı korumak gerekmişti."[43] AİHM, bu hükümle uyuşma gösterdi ve "Mahkemenin, Roma Katolikliğinin Tyrollülerin çoğunun dindar olduğu gerçeğini gözardı edemeyeceği"ne hükmetti. "Avusturya yetkilileri filme el koyarak, bu bölgedeki dinî huzuru güvence altına almak ve bazı insanların kendilerini dinlerine yönelik mazur görülemez ve incitici saldırının nesnesi olarak hissetmelerini engellemek için eyleme geçmiştir."[44]

Hıristiyan hassasiyetlerin benzer bir biçimde göz önüne alınması, *Wingrove karşısında Birleşik Krallık* davasındaki kararı da belirledi. Mahkeme Britanya hükümetinin dindar Hıristiyanları inciteceği düşünülen bir filmin dolaşımına izin vermeyi reddetme kararını onadı. AİHM Britanya'nın küfre girme yasalarını karşı çıkılabilir bulurken, hükümetin bu konudaki kararını

---

mesinin" kuşku uyandırıcı olduğunu iddia eder. *Otto-Preminger-Institut v. Austria Judgment, Eur. H. R. Rep.* 19 (1994) §44.

42 Avusturya hükümeti, filme el konulmasının ve toplatılmasının "diğerlerinin haklarını korumayı", bilhassa kişinin dinî duygularına saygı gösterilmesini bekleme hakkını korumayı ve "kargaşanın önlenmesi"ni amaçladığını iddia etti; a.g.e., §46. Ayrıca bkz. Peter Edge, "The European Court of Human Rights and Religious Rights," *International and Comparative Law Quarterly* 47 no. 3 (Temmuz 1998): s. 680–87; ve Javier Martinez-Torrón and Rafael Navarro-Valls, "The Protection of Religious Freedom in the System of the European Convention on Human Rights," *Helsinki Monitor* no. 3 (1998): s. 25–37.

43 *Otto-Preminger-Institut v. Austria Judgment* §52.

44 a.g.e. s. 56.

-AİHS'nin 10. maddesinde yürürlükte olan izin verilmiş kısıtlamalar için devletin kullandığı sınırsal takdiri- desteklemesini açıklığa kavuşturdu. Mahkeme, hükümetin filmin dağıtımını durdurma kararını onadı zira devletin "başkalarının hakkını korumak" ve "Hıristiyanlarca kutsal sayılan meselelere yapılan ciddi incitici saldırılara" karşı korumak gibi meşru amaçları vardı.[45]

Avrupa Mahkemesi'nin verdiği bu kararlar, dinî hislerle ifade özgürlüğü pahasına uzlaştığı için eleştirilse de, dikkatinizi başka bir meseleye, devlete fikir özgürlüğünün ne zaman ve nasıl sınırlandırılabileceğinin kararını teslim eden sınırsal takdir hakkına çekmek istiyorum. AİHS'nin fikir özgürlüğü üstüne olan 10. maddenin ikinci bendi, devlete fikir özgürlüğünü, devletin onu "ulusal güvenliğe, toprak bütünlüğüne, kamu selametine, bir toplumun sağlığı ve ahlaki değerlerine ya da başkalarının haysiyeti ve haklarına" bir tehdit olarak görmesi durumunda, sınırlaması için geniş bir sınırsal takdir hakkı veriyor. Hussein Agrama, bu hukuki geleneği alttan destekleyen "kamu düzeni" kavramının merkeziliğini yorumlarken, bu kavramın içinde kamu sağlığı, ahlaki değerler ve ulusal güvenlik kavramlarının bir biriyle ilintili olduğu ve bunların gönderme yaptığı şeyin neredeyse her zaman çoğunluktaki dini kültür olduğu, daha geniş semantik ve kavramsal bir sahanın bir parçası olduğunu iddia ediyor.[46] Liberal demokratik hukuki geleneklerin yakasını bırakmayan temel bir çelişkinin; bir yandan "herkesin yasa önünde eşit" olması, diğer yandan hukukun amacının -zorunlu olarak çoğunluktaki nüfusun endişelerine ve tavırlarına dönük bir amacın- kamusal düzeni sağlamak olması olduğunu iddia ediyor.[47]

Bazı Müslümanlar, AİHM'nin hükümlerini apaçık ikiyüzlüce bulsa da (Hıristiyan duyarlılıklarla uzlaşırken, Müslümanlarınkini

45 *Wingrove v. United Kingdom Judgment, Eur. H. R. Rep.* 19 (1996) s. 57.

46 Hussein Agrama, *"Egypt: A Secular or a Religious State?"* (Doktora tezi., Johns Hopkins Universitesi, 2005).

47 Hussein Agrama, Secularism, Sovereignty, Indeterminacy: Is Egypt a Secular or a Religious State? Comparative Studies in Society and History, 52(3): 1-29 (2010), sf. 15.

yok sayması) bu yasal akıl yürütmenin kullanıldığı toplumsal bağlama aldırmayarak, çoğunluk olan nüfusun kültürel ve dini inançlarına imtiyaz göstermeye teşne olduğunu vurgulamak istiyorum. Mesela AİHM'nin bir kısım gözlemcisi şunu söylemişti: "Mahkemenin içtihatında... geleneksel ve yerleşik dinleri korumaya yönelik bir önyargısının olduğu; buna karşılık azınlıktaki, geleneksel ya da popüler olmayan dinî grupların haklarını korumaya yönelik bir duyarsızlık olduğu görülebilir... Devlet dahilinde yerleşikleşmiş dinlerin, ya resmi din olmalarından ya da çok sayıda taraftarının bulunmasından kaynaklı olarak, kendi merkezi öğretilerini dini inancın ifadesi olarak kabul ettirebilmeleri daha muhtemeldir."[48] Bu sebeple, çoğunluktaki din, *I.A karşısında. Türkiye* davasında olduğu gibi İslam olduğunda; AİHM'in kararı *Otto-Preminger-Ensitütüsü* ve *Wingrove* kararlarında kullanılan akıl yürütmeyle uyum içindeydi. AİHM, Türk hükümetinin çoğunluktaki Müslüman nüfusu incittiği söylenen bir kitabın, kitabın kâfirliğinden incinen diğerlerinin haklarını ihlal ettiği gerekçesiyle, yasaklamasını onadı; bu itibarla, Türk hükümetinin kararı "aciliyetli bir toplumsal ihtiyacı" karşılamıştı ve AİHS'nin 10. maddesini ihlal etmemekteydi.

Devletin güvenlik, kamusal ve ahlaki düzene dair kaygılarının çoğunluktaki dini geleneklerle uzlaşmaya vardığı tek yasal kurum AİHM değildir. Mesela, Nasr Hamid Ebu Zeyd'e Mısır'da açılan, çokça duyulmuş dinden dönme davasını ele alalım.[49] Ebu Zeyd, yayımlanmış akademik yazıları üzerinden,

48 Peter Danchin, "Of Prophets and Proselytes: Freedom of Religion and the Conflict of Rights in International Law," *Harvard International Law Journal* 49 no. 2 (Yaz 2008): s. 275. Danchin, bu fikri yürüten AİHM hükümlerinin pek çok eleştirisini alıntılıyor. Bunlardan biri de, Jeremy Gunn, "Adjudicating Rights of Conscience Under European Convention on Human Rights," *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, haz. J. van der Vyver and J. Witte (The Hague, 1996).

49 Şunu vurgulamak önemli: her ne kadar dinden dönme kategorisi İslam hukukunda onikinci yüzyıla kadar kullanılmış olsa da, dinden dönme davaları pratikte Ortadoğu'da 1883 ve 1950 yılları arasında ortadan kayboldu. Dinden dönme, modern Ortadoğu ceza yasası tarihinde sadece 1980'de, dava edilebilir bir suç olarak ortaya çıktı. Baber Johansen, klasik dinden dönme anlayışının 1980'den sonra, İslam hukukunun kanunlaş-

dinden dönme suçlamasıyla yargılandı. Bu dava, *hisbe* denilen; 1980 öncesinde Mısır'ın yasal düzenlemelerinde yer alınmasına rağmen Ebu Zeyd'i dinden dönmüş ilan etmek için dava açma sürecinde açıkça tatbik edilen dinî bir ilke üzerinden başlatıldı ve istismar edildi. Agrama, davaya dair yaptığı keskin tahlilde, *hisbe* ilkesinin tarihsel olarak klasik *Şeriat*'ta yer almasına rağmen, Ebu Zeyd davasında aldığı biçimin çarpıcı şekilde değişiklik gösterdiğini teşhir eder. Çünkü davada bu ilke, kamu düzeni kavramıyla ve devletin toplumun ahlaki değerlerini çoğunluğun İslam geleneğiyle uyum içinde muhafaza etme göreviyle birbirlerine eklemlenmiştir. Agrama'nın Ebu Zeyd davasında tahlilini yaptığı dil, daha önce alıntıladığımız AİHM kararlarıyla kamu düzenine müracaatları açısından çarpıcı benzerlikler taşımaktadır. Farklı toplumsal siyasal bağlamlarına rağmen, Mısır'daki yasal argümanlar ve AİHM'ninkiler arasında paylaşılan şey, Fransız hukuk geleneğinin kamu düzenine dair duyduğu endişe ve buna bağlı olarak hukukun çoğunluktaki dinî hassasiyetlere gösterdiği imtiyazdır.

Otto-Preminger-Enstitüsü ve Ebu Zeyd davalarının, devletin seküler liberal tarafsızlık ilkesini, dinî bir geleneğin duyarlılıklarıyla uzlaşarak ilga ettiği iddia edilebilir.[50] Ama böyle bir itirazın, liberal sekülerizmin sekülerizmi, dinî hayatın alanından çekilmek olarak gören hatalı bir anlayışına dayandığını iddia edeceğim. Yakın tarihli akademik çalışmaların öne sürdüğü üzere, sekülerizmin ideolojik olarak kendine ilişkin anlayışının aksine (din ve devletin öğretisel olarak birbirinden ayrılması olarak) sekülerizm, dinin normatif bir kavranışına (anahat-

tırılmasına (*taqnin al-sharia*) dair yükselen talep altında, birkaç ülkenin ceza yasasına [Sudan (1991), Yemen (1994) ve Mısır (1982)] dahil edildiğini gösteriyor. Şeriat, Kişisel Statü Hukuku'nun meselelerine uygulandığı için, bu kanal vasıtayla dinden dönme, Mısır'ın hukuki sistemine tekrardan girmiştir. Baber Johansen, "Apostasy in Egypt," *Social Research* 70, no. 3 (2003): s. 687–710.

50 Doğrusunu söylemek gerekirse bu temel üzerinde bir kısım yasal teorist, AİHM'nin bu kararına itiraz etmekteler. Mesela bkz. Sajó, *Censorial Sensitivities*, and Martinez-Torrón and Navarro-Valls, "The Protection of Religious Freedom in the System of the European Convention on Human Rights."

ları bakımından büyük ölçüde Protestan Hıristiyan olan) destek vermek için, tarihsel olarak dinî inançların, öğretilerin ve pratiklerin düzenlenmesini ve ıslah edilmesini zorunlu olarak içerdi. Tarihsel olarak baktığımızda seküler devlet, dini sadece düzenleyici hırslarından kuşatmakla kalmadı, onu hukukun failliği vasıtasıyla yeniden yapmaya da çalıştı. Bu yeniden yapma, sırf dincilerin (Müslümanlar ya da Hıristiyanlar) uzlaşmazlığına atfedilemeyecek pek çok gerilim ve paradoksla doludur. Gerilimlerden bir tanesi, her ikisi de seküler liberal demokratik toplumların tasdik ettiği, din özgürlüğünün konuşma özgürlüğü ilkesiyle sıklıkla ihtilafa düşüşünde belirtilmiştir.[51] Okuyucuya belirgin gelebilecek biçimde, burada tartıştığım çelişkiler, sırf fırsatçı dinî aşırıcıların entrikalarından ya da verimsiz bir seküler devletten kaynaklanmaz; seküler toplumların yasal ve kültürel örgütlenişinin kalbinde yatar. Bu çelişkilerle meşgul olmak, sekülerizmin dönüşen doğasını ve tarihsel olarak ortaya koyduğu sorunları kabul etmek anlamına gelir.

Ahlaki İncinme ve Hukukun Gerektirdikleri

Bu makalenin ilk kısmında öne sürdüğüm argümanın ışığında, nefret söyleminin ve dinî özgürlüğün bu hukuki dilinin, *schesis* kavramı altında tartıştığım ahlaki incinmeden ne kadar

51 Buradaki argümanım her ne kadar Fransız hukuk geleneğine odaklanıyor olsa da, benzer bir gerilim Amerikan geleneğini de etkisine almıştır. Winnifred Sullivan, Amerikan Anayasası'nın Birinci Ek Maddesi'nin (First Amendment) Birleşik Devletler'in hukuk tarihi içindeki paradoksal çıkarımlarını araştırıyor. Belediye otoritesinin, Birinci Ek Madde temelinde kamusal bir mezarlıktaki dinî sembollerin teşhirini engellemekle dava edildiği, Florida'daki örnek bir davayı tahlil ediyor. Mahkeme bu davada hüküm verirken, davacıların iddia ettiği dini inançların hangilerinin hukuki bakış açısı olduğundan gerçek olduğunu nihai olarak ayırt etmek ve buna karar vermek zorunda kaldı. Federal mahkeme bunu yaparken, teolojik akıl yürütmeleri ve hükümleri gözönüne almak zorundaydı. Bu da Birinci Ek Madde'de yüceltilen, devletin dine karşı tarafsız olduğu ilkesiyle keskin biçimde çelişiyordu; bkz. Winnifred Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom* (Princeton, NJ, 2005). Birleşik Devlet hukuk tarihinde başka örnekler de vardır: Yüksek Mahkeme'nin Yerli Amerikan Kilisesi'nin dini ayinlerinde peyote kullanımını yasaklayan hükmü gibi. Bu dava üzerine bkz. Vine Deloria and David Wilkins, *Tribes, Treaties, and Constitutional Tribulations* (Austin, TX, 1999).

da uzakta olduğunu belirtmek önemlidir. İncinmenin bu biçimini dava edilebilir bir suça dönüştürmek isteyen Müslümanlar, hukukun performatif karakterini hesaba katmak durumundadırlar. Açıkça farklı bir özne, dindarlık, hasar ve gösterge kavrayışını, medeni hukukun mantığına tâbî kılmak, onun ölümünü ilan etmek (onu korumanın aksine) demektir. Hukuk mekanizmaları tarafsız değildir, farklı geleneklerde dinin nasıl uygulandığına ve deneyimlendiğine kayıtsız kalmayan bütün bir kültürel ve epistemolojik varsayımlar dizisi tarafından kodlanmışlardır. Kendini, Peygamber ile olan ilişkilerinin benzerliğe ve birlikte yaşamaya dayandığı bir imgeselliği korumaya adamış Müslümanlar, hukukun dönüştürücü gücüyle ve hukukun üstünde yattığı öznellik disiplinleriyle başa çıkmak zorundadır.

Burada şunu vurgulamak istiyorum: kamusal düzen dili üzerinde hak iddia etmek isteyen Avrupalı Müslümanlar, sekülerliberal hukukun çoğunluk kültürüne doğru olan normatif eğiliminin farkında değildir. Kamu düzeni ve selameti hakkındaki kaygılarda, dinsel bir azınlığın duyarlılıkları ve gelenekleri, mesele dinî özgürlükler olsa bile, çoğunluğunkinden daha az itibar görür. Bu durum kültürel önyargının bir ifadesi olmakla kalmaz, ifade özgürlüğü hakkının ve dinî serbestinin yerleştiği içtimai gelenekte (ve şu an Avrupalı Müslümanların koruma sağlamak için gitgide yöneldiği) de kurucu rol alır. Buna ilaveten, Müslümanlar devlet güvenliğine tehdit olarak görüldükleri sürece onların dinî gelenekleri ve pratikleri, zorunlu olarak gözetlemeye ve içinde kamu düzeni dilinin azami ölçüde hâkim olduğu devletin düzenleyici hırslarına tâbîdirler.

Dinî farklılığın hatları boyunca daha büyük bir anlayış geliştirmekle ilgilenen kimsenin, hukuka olduğu kadar, kalın yapılara ve yasal argümanlar için altyapı sağlayan (kamu düzeni dilinde yüceltilen) etik ve öznelerarası norm geleneklerine de başvurmaması gerekir. Bu makale boyunca birkaç defa, burada incelediğim ahlaki incinmenin, Danimarka karikatürleri üzerine olan kamusal tartışmada neden anlaşılamaz kaldığına, bilhassa farklı semiyotik ve etik normlar arasında tercüme yapmanın

içerdiği zorluklara dair birkaç neden saydım. Avrupa-Amerikan toplumlarındaki Müslüman azınlığın geleceği, genellikle asimile olmakla marjinalize olmak arasında yapılacak bir seçimmiş gibi sunuluyor. Bu seçim matrisinde, pratiklerin ve normların semiyotik ve etik farklılıklar boyunca tercüme edilmesi sorunu nadiren ortaya atılıyor. Ben bu ses çıkarmamayı, epistemolojik bir sorun olarak değil ulus devlet bağlamı içindeki azınlık-çoğunluk ilişkilerinin farklılaşan güç niteliği çerçevesinde okuyorum. Bu farklılaşmayı düşündüğümüzde, Avrupa'daki Müslüman azınlığın asimile olmaktan başka şansının kalmayacağı söylenebilir. Bu sorunla başka yollardan uğraşmakla ilgilenenler için, bize yakışan, hükme varırken acele etmekten kaçmak kadar, böyle açmazlardaki menfaatleri de ortaya çıkarmaktır. Nihayetinde Avrupa'daki Müslüman azınlığın geleceği, konuşma özgürlüğünün seküler-liberal protokollerinin bu azınlığın endişelerini de kapsayacak biçimde genişletilmesine değil, seküler-liberal hukukun kültürel pratiklerini alttan alta destekleyen Yahudi-Hıristiyan nüfusun kültürel ve etik hassasiyetlerinin dönüşümüne bağlıdır.[52] Muhtelif tarihsel ve sosyolojik sebeplerden dolayı, böyle bir girişime hazırlıklı olanın Müslüman göçmen topluluğu mu yoksa Avrupalı çoğunluk mu olduğundansa emin değilim.

Sonuç

Temel argümanlarımı yinelemektense, analizimin eleştiri edimiyle -bu makalenin onun altına yerleştirilebileceği ve akademik çalışmaların çoğunun gerçekleştirmek için emek harcadığı bu edimle- nasıl bağlantılı olduğuna dair bazı düşünceler sunarak bitirmeyi tercih ediyorum. Eleştiriyi seküler kültürün ve düşüncenin bir kazanımı olarak övmek bugünlerde adetten. Bu eşleştirmedeki kilit nokta, eleştirinin, dinî inancın aksine,

52 Bu noktada aklıma şu geliyor: Yahudilere ve siyahlara yönelik Avrupa'daki ve Amerika'daki ırkçı davranışların göreli azalışının, tek başına hukukun bir kazanımı olmadığı (her ne kadar hukukun yardımı olmuş olsa da), etik ve kültürel hassasiyetlerin sıkı dokusunun ırksal ve dinî farklılık hatları boyunca dönüşmesine bağlıdır.

özne ve nesne ve bazı akla uygun müzakereler arasındaki zorunlu bir mesafeye dayandığı hissi. Bu eleştiri anlayışı, öznenin nesnede saplanıp kalmış olarak anlaşılmasından dolayı eleştiri faaliyeti için gerekli olan mesafeyi koruyamadığı, dinî okuma pratiklerinin sıkça karşısına koyuluyor. Michael Warner kışkırtıcı bir makalesinde, böyle bir eleştiri kavrayışının dinî Ötekiyi karikatürleştirmekle kalmadığını, daha da önemlisi, kendi öznellik disiplinlerinin, duygulanımsal bağlılıklarının ve özne-nesne ilişkiselliğinin farkında olmadığını da iddia ediyor.[53] Eleştirinin bu hâkim kavranışının doğumu için uygun ortamı tesis etmiş tarihsel dönüşümlerden bazılarının (okuma, tefsir, yeniden bağlama oturtma ve klasik metin oluşumu faaliyetlerinin içinde) izini sürüyor. Warner bu eleştiri kavranışının içinde zorunlu hale gelmiş tarihsel olarak kendine has bir öznelliğin üretiminin içine giren disiplinsel emeğin farkına varmak ve onu takdir etmek için okuyucularını teşvik ediyor.

Bu makalede, dinî aşırıcılık ve seküler özgürlük arasındaki kutuplaşmayı -ilkinin hakkında eleştirel olmama, şedit ve tiranik olma, ikincinin hakkında ise hoşgörülü, hicivli ve demokratik olduğu hükümlerinin verildiği- güvenceye alan varsayımların bazılarını didiklemeye çalıştım. Amacım, olayların böyle bir tasvirine bağlı olmanın aynı zamanda din, algı, dil ve belki de daha önemlisi, gitgide dava meraklısı olan dünyada, hukukun dinî özgürlüğü güvenceye alma konusundaki münasip rolü hakkında bir dizi sorunlu kavramı da sağlama almak anlamına geldiğini göstermekti. Din ve ifade özgürlüğünün seküler liberal ilkelerinin, dinî farklılığın müzakeresinde tarafsız mekanizmalar olmadıkları ve bunların belli normatif din, özne, dil ve incinme kavrayışlarında taraf oldukları, umarım argümanlarımla açık hale gelmiştir. Bu, seküler bir suiistimalden değil, medeni hukuk geleneğinin matrisinin içinde inşa edilmiş epistemolojik, dinî ve dilsel bağlılıklar katmanlarını izleyen zorunlu bir etkiden kaynaklanmaktadır. Bizim bu kısıtlamalar dizisinin

53 Michael Warner, "Uncritical Reading," in *Polemic: Critical or Uncritical*, haz. Jane Gallop (New York, 2004), s. 13–37.

dışında düşünme kabiliyetimiz zorunlu olarak, bir eleştiri emeğini, ahlaki ya da epistemolojik üstünlüğe dair varsayımsal iddialara değil, soruna muhtelif biçimlerde sebep olan kendi duygulanımsal bağlılıklarını tanıma ve mahallileştirme yeteneğine dayanan bir emeği zorunlu kılar.

Eleştirel teori geleneği, dinin metafizik ve epistemolojik bağlılıklarına dair, eğer onu yok saymıyorsa, bir şüpheyle aşılanmışsa, bize de bu "yok sayış" hakkında eleştirel bir biçimde düşünmek yaraşır: bu gelenek içinde epistemoloji ve eleştiri nasıl ilişkilenmiştir? Ayrı eleştiri gelenekleri, belli bir epistemolojiyi ve öznenin ontolojik varsayımlarını mı gerektirir? Zamanın hâkim kavranışını -boş, homojen, sınırsız olarak, tarih kavrayışımıza çokça bağlı olan kavranışını- nasıl yeniden düşünebiliriz? Eleştirinin seküler kavranışlarına içkin olan kendini-yetiştirme pratiklerinden -okuma, düşünme, yükümlülük ve sosyallik faaliyetlerini de kapsayacak biçimde- bazıları nelerdir? Bu pratiklerin morfolojisi nedir ve bunlar eleştiri ve eleştirelliğin çelişen kavrayışlarını sürdürebilecek olan diğer etik kendini-yetiştirme pratikleriyle nasıl bir arada durur (ya da onlardan ayrılır)?

Bu soruları yanıtlamaya bulaşmış bir emek türü, "Eleştiri Seküler midir?"e "evet" ya da "hayır" gibi cevaplar vermekle yetinmez. Böyle yapmak düşüncenin önünü kapatmak ve entelektüel bir kafa karışıklığı ya da eksik kalmış kanıtlar nedeniyle değil de, "Batı" ve "Batı-dışı" eleştiri ve pratik gelenekleri arasındaki varsayılmış ayrım boyunca karşılaştırmalı bir diyaloğa gereksinim duyduğu için belirsiz kalmış bir sorular ve cevaplar dizisiyle meşgul olmakta başarısız olmak olurdu. Bu diyalog o halde, bir fenomenin analizinde gereken emekle serbestiyetin ve bağlılığın belli seküler kavranışları içinde kendi inançlarımızı savunma arasında bir ayrım yapmaya dayanır. İkisi arasındaki gerilim, düşünceye alışılmadık patikalarda ilerlemesine müsaade etmek için, siyasal eylem için zorunlu olan kapatılmayı askıya aldığı sürece, eleştiri edimi için üretici türdendir. Akademinin böyle gerilimlerin araştırılabileceği, kalan ender yerlerden biri olduğuna inanıyorum.

Bu makalenin önceki bir versiyonu Critical Inquiry *35 no. 4 (2009)'da yayımlanmıştı. Chicago Üniversitesi Yayınları'na makaleyi tekrar basmak için izin verdikleri için teşekkür etmek istiyorum. Yaptıkları yorumlar için Charles Hirschkind, Hussein Agrama, Talal Asad ve Michael Allan'a minnettarım. Bilhassa Amy Russel'a* schesis *ve ilişkisellik üzerine olan Grek metinlerine yönlendirdiği için minnet borçluyum ve Mark McGrath'e vazife aşkını aşan bir araştırma asistanlığı için minnettarım. Bu makale Chicago Üniversitesi'nde, Columbia Üniversitesi'nde, New York Üniversitesi'nde ve Social Science Research Council'inin (Sosyal Bilimler Araştırma Kurultayı) sekülerizm üzerine yaptığı forumda sunuldu. Dinleyicileri yaptıkları yorumlar ve kışkırtmalar için teşekkür ederim.*

Judith Butler

Eleştirinin Hassasiyeti: Asad ve Mahmood'a Cevap

Aslen Danimarka karikatür hadisesi ve onun ertesindeki olaylarla meşgul olan bir kitabın, bu karikatürleri çizenlerin ve basanların haklı olarak ifade özgürlüklerini kullanıp kullanmadıkları ve dinî duyarlılıkların saldırısının haklı olarak yasaklanması gerekip gerekmediği gibi normatif sorulara yöneleceği beklenebilir. Bu meseleler hakkında çok yazılıp çizildi ama Müslüman nüfusun karikatürlere karşı küresel boyuttaki öfkesinin neden belirli bir türden olduğu, bu incinmenin ne anlama geldiği ve gelmekte olduğu sorularına pek aldırış edilmedi. Gelgelelim, geniş kitlelerin bu kamusal teşhirlerin sonucunda yaralandığını ya da kendilerini yaralanmış olarak gördüklerini söyleyerek, bu yaralara nasıl hitap edileceği ya da onların nasıl telafi edileceği konusunda bir şey söylemiş olmuyoruz. Fakat bunu demekle, ifade özgürlüğü üstüne yerleşik hukuki teşrifatlarla sınırlanmış normatif tahayyülün belirli bir sınırına işaret etmiş oluyoruz. Eğer biri, mesele edilen incinmenin anlamını öğrenmeyi, böyle bir anlayışın doğrudan konuşmanın yasaklanmasına işaret edeceği korkusuyla reddederse, anlayışın kendisinin pahasına belirli bir normu -seküler ya da dini olsun ahlaki

dogmatizm biçimlerini tanımlayan bir anti-entelektüalizmi- sahiplenmiş olur. Kişi böylece, sadece cahil kalmayı tercih etmiş olmaz, kendi cahilliğini inatçı ahlaki ilkeleri adına sahiplenmiş olur, şüphesiz komik ve trajik bir konumdur bu.

Buradaki iki yazı bizden küfür ve incinme sorularına başka bir yoldan yaklaşmamızı talep ediyor. Bu "konuşma özgürlüğü mü?" ve "korunmalı mı?" gibi normatif soruları tesis eden mevcut hukuki çerçevelerin (iki yazar tarafından da "seküler" ve "liberal" olduğu farz edilen), burada ne olduğunu ve bunun anlamının ve öneminin ne olabileceğini anlamak için doğru çerçeveler olup olmadığını açık bir biçimde sorguluyorlar. Pek tabii, bu çerçevenin yeterliliğini sorgulamak, bunun ifade özgürlüğü olmadığını ve yasaklanması gerektiğini söylemekle aynı şey değildir, zira -meşrulaştırma ve yasaklama hususundaki bu normatif soruları cevaplamayı reddeden her konumun günümüzün temel sorunlarına yan çizdiğini söyleyecek olanlar olsa da- bu görüş aynı hukuki çerçevenin içinde kalmaktadır. Ama böyle eleştiriler, bu fenomeni anlayabilecek ve değerlendirebilecek sadece bir tane normatif çerçeve olduğuna ve bu fenomenin varsayımsal olarak bu çerçeve tarafından iyi anlaşılacağına fiilen hükmediyorlar.[1] Tek ve yeterli bir çerçeve varsayımıyla hareket edenler, kültürel yeterlilik ve kendi düşüncelerinin genişliği hakkında çok çeşitli zanlara kapılmaktalar. Bunun sonucunda, bu yekpare çerçeveyi (seküler, yasal) kabul etmeyi reddetmenin yalnızca bu çerçeve *içinde* bir konum almanın -ve onu reddetmenin- korkakça bir yolu olduğunu kendilerinden emince düşünecekler. Yine de bu düşünce, mevzu edilen fenomenin niteliğini yeniden çerçeveleyen kültürel karmaşıklık ve toplumsal tarih sorularına kayıtsız kalmaktadır. Böyle eleştiriler, kendi çalıştıkları hukuki çerçevenin sadece nüfuzlu olduğunu ve olması gerektiğini değil, olayların anlamını kavramak için gerekli yolun bu olduğunu varsayıyorlar.

1 Olayların hukuki kavranışı içinde kalan bir yazı için bkz. Robert Post, "Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad," *Constellations* 14, no.1 (2007). Post'un makalesi aynı zamanda Una's Lecture olarak 2007'de California Üniversitesi Berkeley'de de sunulmuştu.

Özetlenen şekliyle sorun, olayların "anlamları" ve bu olayların "normatif değerlendirilmeleri" (haklı/haksız, müsaade edilebilir/müsaade edilemez) arasındaki ayrıma dayanıyormuş gibi görülebilir. Talal Asad ve Saba Mahmood bu ayrımı nasıl ele alırlardı, bundan pek emin değilim ve bazen bizleri mesele edilen incinmenin anlamını kavramaya çalışmaya yöneltiyorlarmış ve değerlendirme ya da "hüküm" sorusunu askıya alıyorlarmış gibi geliyor.

Bununla birlikte, ihtilaflı meselenin bundan daha geniş kapsamlı olduğunu belirtmek istiyorum, çünkü semantik alanı kontrol eden normatif çerçevenin hangisi olduğuna bağlı olarak, mevzubahis fenomen farklı türden bir şey haline gelecektir. Başka bir deyişle, "küfre girme"nin anlamının yerini, Hıristiyan söylemi ve toplumsal tarihiyle birlikte ya da Avrupa ve Amerika hukuk tarihinin son birkaç asrında ifade özgürlüğü düşturunun ortaya çıkışının ürettiği bir problem olarak saptamayı seçebiliriz. Bu çerçevelere fenomenin yerini tespit etmek için başvuruyoruz. Bu çerçeveler ekseriyetle normatiftir, küfrün izin verilen bir konuşma olup olmadığı, ya da olması gerekip gerekmediği, sınırlarının konuşma özgürlüğünün sınırlarını sınayıp sınamadığı, müsaade edilebilirliğinin herhangi bir toplumda konuşma özgürlüğünün çetin bir koşulunu işaret edip etmediği sorularını irdelemektedir. Bunun yerine eğer küfrün ve incinmenin İslamî dinî yasada ve tarihinde nasıl bir işlev gördüğünü anlamamız istenirse, o zaman da bir tercüme sorunuyla karşı karşıya kalırız. Bu tercüme sorunu Danimarka'daki karikatürlerin yarattığı yaraların *tecdîf* olarak mı *isâ'e* olarak mı tercüme edileceği sorununun yanında, öfkenin gerçekleştiği ahlaki çerçevenin ve söylemin bazı anahtar yerlerde, "küfür"ün bir kavram olarak semantik işleyişini çoğunlukla kontrol eden ahlaki çerçeve ve söylemle karşıt görüşte olup olmadığı sorunuydu. Tercüme, ahlaki değerlendirmenin farklı çerçevelerinde vuku bulmak zorundadır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu yazıların değindiği noktalardan biri "küfür"ü ahlaki değerlendirmenin, farklılaşan şemalarının kavuşması için gerilimli ve

üstbelirlenmiş mahali olarak anlayarak, Danimarka'daki karikatürlerin basımının peşi sıra ortaya çıkan çatışmanın bir bakıma rakip ahlaki çerçeveler arasında olduğunu göstermekti.

Şüphesiz, küfür ve saldırı sorununu anlamak için başka normatif çerçevelerin olduğunu ortaya koymak, bu başka çerçeveleri benimsememiz gerektiğini ya da normatif hükümlerin bu çerçeveler dâhilinde verilmesi gerektiğini söylemekle aynı şey değildir. Hal böyleyken, tasvir ve reçetenin mutlak suretle ayrı teşebbüsler olduğunu söylemenin manası yoktur. Mesele şu ki, hüküm verdiğimizde hakkında hüküm verdiğimiz fenomeni verili bir çerçevenin içine yerleştiririz ve hükmümüz fenomenin istikrarlılaştırılmasını gerektirir. Ama eğer bu istikrarlaştırılmanın imkansız olduğu ortaya çıkarsa ya da fenomen -bu durumda küfre girme suçlaması- tam olarak rakip, örtüşen, araya giren ve farklılaşan ahlaki çerçevelerin kavşağında var oluyorsa, kendimize fenomeni neden bu belirli çerçevenin içine yerleştirdiğimizi ve fenomenin onlar içinde şekillendirildiği ve tedavüle sokulduğu rakip ve alternatif çerçeveleri ne pahasına gözardı ettiğimizi sormamız gerekir. İçinde yaşadığımız dünya hakkında düşünce ve bilgi sahibi olmak için ahlaki söylemlerin kültürel silsilesini bilmek şüphesiz "iyi" olsa da, mesele tasvir kabiliyetlerimizi geliştirmek ya da çerçevelerin çokluğunu iddia etmek değildir. Mesele aynı zamanda, bütün ahlaki iddialara eşdeğerlik atfeden ve kendini eldeki normatif ihtilafların dışında konumlandıran bir kültürel göreliliği sahiplenmek de değildir. Daha ziyade, şu soruyu sormak oldukça elzem görünüyor: herhangi bir çerçevenin "dâhilinde" olmayan ama çatışmanın, çarpışmanın, farklılığın, örtüşmenin mahalinde meydana çıkan bir hüküm neye benzerdi? Kültürel tercüme pratiği böyle bir hükmün ve yargılananın sadece verili bir eylemin incitici olup olmadığı değil, aynı zamanda, eğer öyleyse, yasal çarelerin ihtilafa yaklaşmak için en iyi yol olup olmadığı ve incinmeyi ikrar ve telafi etmek için başka hangi yollar olduğunun bir koşulu olarak görülebilirdi.

Bana kalırsa mesele, sadece neden belirli normları *değerlendirdiğimizi* (ve değerli kıldığımızı) görmek değil, bu değerlendirme biçimlerini değerlendirmek için de muhtelif ahlaki söylemlerin karmaşık ve karşılaştırmalı bir kavrayışına da erişmektir. Sadece değerlendirici bir konumdan tasvir edici bir konuma geçmiş olmuyoruz (gerçi neden tasvir edici bir tonun tüm taraflarda polemikleri etkisizleştirme görevi görebileceğini anlayabiliyorum) ama daha ziyade her tasvirin, açık ya da sonradan gelen hükümden önce hâlihazırda bir değerlendirici çerçeveye işlendiğini göstermeye çalışıyoruz. Bir fenomeni önce tasvir ettiğimizi, sonrasında da hükme bağladığımızı düşünebiliriz fakat ele alınan fenomenin kendisi belirli çerçeveler içinde "var oluyor"sa, o zaman normlar tasvirden önce gelir; Muhammed'e karşı işlenmiş küfür suçu tartışmaları üzerine tatbik edilen varsayımsal ve kültürel çerçeveler kadar, temelde Müslüman olan, tatbik *edilmemiş* çerçeveler hakkında düşündüğümüzde olan şey şüphesiz budur. Bu örnekte mesele, neden bu kadar Müslüman'ın öfkelendiğini ve ihtilafın neden dindar nüfusun ifade özgürlüğünden başka bir şeye saldırması olduğunu aydınlığa kavuşturmaya çalışmaktır. Bu iki antropolog, mevzubahis olanın ne olduğuna dair kavrayışımızı genişletmeye çalışıyor ama bunu sadece daha bilgili olmamız (dünyamız hakkında daha kapsamlı bilgi sahibi olmak ahlaki bir iyiliktir) gerektiğini düşündükleri için değil, aynı zamanda seküler tabirlerin dinî kavramların anlamını ya da etkisini tanımlama gücünün olmaması gerektiğini düşündükleri için yaptıklarını çıkarsıyorum. Bu, Danimarka karikatür olaylarındaki gibi simgeleşen, dinî ve ırksal azınlıkların üzerine yıkılan, (özellikle de dinî azınlıkların ırksallaştırıldığı zamanlarda) bir tür yapısal incinmeyle mücadele etmek için önemli bir argümandır.

Bu sonuncusu, çok güçlü bir normatif iddiadır ve hegemonik sekülerizmin bu durumunun adaletsizliği hakkında telakki etmenin, ancak kanıksanmış ahlaki değerlendirme biçimlerinin yerlerini değiştirmeye nüfuz ettiğimizde mümkün olduğunu ileri sürmek istiyorum. Belirli bir eleştirel bakış açısı, karşılaştırmalı

bir çalışmanın sonucunda meydana gelir. Rakip ve birbirine yaklaşan ahlaki söylemlerin belki de antropolojik bir kültürel analiz biçimi gerektirdiğini kavrayan bir araştırma, kültürel farklılığı, zımnen ya da açıkça kültürel cahillik, ırkçılık, fetih ve hâkimiyete hizmet eden -ya da Asad'ın koyduğu şekliyle "Müslüman göçmenlere ve İslam'a karşı Avrupalı tiksinti"[2] gibi- belirli mutlakçı ve yekpare normativite kavramsallaştırmalarını gayretiyle sabit bir dayanak noktası olarak onaylar.

Başka bir bağlamda, Asad'ın aslında bir bakıma çok ilgi çekici ve şaşırtıcı olan itirazlarına rağmen,[3] onun normatif bağlılıklarını savunmaya talip oluyorum. Konumumu daha önce ya da şimdi önerdiğim biçimiyle, muhtemelen ne Mahmood ne de Asad sahiplenecektir, ama bu konuma onların çalışmasından yararlanmadan kalkışamazdım. Asad'ın, şiddete neden bu şekilde, hangi etkilerle ve ne türden ahlaki değerlendirmelerle tepki verdiğimizi düşünmek için karşılaştırmalı bir çerçeve tesis etmeye yönelik öğüdünün tesirini bir düşünün. *İntihar Eylemleri* adlı kitabında "Batı"daki birçok insanı, neden tanınmış ulus-devletlerin sebep olduğu ölümlerden ziyade devlet-dışı faillerin sebep olduğu ölümlerin, daha fazla korkuttuğunu soruyor. Açıkça şöyle diyor:

> Burada "belirli şiddet eylemlerini ne zaman meşumlukla suçlayacağımız ve karşı-şiddeti meşru kılan ahlakî sınırların ne olduğu" sorularıyla değil, bilakis "ölümle meşgul olmanın belirli tanımlarının kabulü, dünyadaki askeri davranışları nasıl etkiler?" sorusuyla ilgileniyorum.[4]

Açıkçası, ölümle başa çıkmanın belirli kabul görmüş tanımlarının askeri davranışları nasıl etkilediğini bilmeyi, askeri bölge tedarikçisi olduğumuz için istemiyoruz. Ölümle başa çıkmanın

2 Talal Asad'ın yayımlanmamış, bu cevap yayımlandıktan sonra kısmen gözden geçirilmiş "Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism," versiyonundan alıntılanmıştır.

3 Judith Butler, "Non-Thinking in the Name of the Normative," *Frames of War: When Is Life Grievable?* (Londra, 2009).

4 Talal Asad, *On Suicide Bombing* (New York, 2007), 20 [*İntihar Eylemleri* (Eskiyeni Yayınları, 2012) çev. Fuat Aydın].

farklı tanımlama ve deneyimleme yollarını bilmek istememizin sebebi, bunların savaşların neden ve nasıl başlatıldığına bağlı olması ve bizim de böyle savaşlara son vermek ya da onları ıslah etme umuduyla, ne şekilde olursa olsun onlara karşı çıkmak ve onları iptal ettirmek için bu farklı biçimlere ışık tutmaya çalışmamızdır muhtemelen. Savaşları bitirmek istiyoruz, çünkü onların yanlış, haksız, işgalin yeni biçimleri, ırkçı ve yıkıcı olduklarını düşünüyoruz. Bunların hepsi, ölümle başa çıkmanın tanımlandığı ve yaşandığı, farklılaşan yolların eleştirisine bağlı olan "duygular" ya da "duygulanımlar"dır.

Asad soruyu etkili bir biçimde ortaya koyuyor, Tanrı adına yapılan bu saldırganlık, seküler liberal duyarlılıkları neden bu kadar sarsıyor da, seküler ulus ya da demokrasi adına uygulanan savaş sanatı sarsmıyor? Bu türden uyuşmazlığın ve hizipçiliğin, modern öznenin kalbinde yatan bir "gerginliği" teşkil ettiğine dikkat çekiyor. Bu bana kalırsa kullanışlı ve ikna edici bir fikir yürütme. Ama açıkça görünüyor ki mevzubahis başka şeyler de var.

Eğer kendimizi Asad'ın, sorularının ifşa ettiği türden karşılaştırmalarla, gösterdiği bariz eşitsizliklerdeki bazı ahlakî korku ve sarsılmalara maruz bırakmasaydık, bu karşılaştırmalarla paniğe kapılmazdık. Asad'ın soruları retorik güçlerini, din adına savaş açanların sebep olduğu ölümlere hakkaniyetli bir öfkeyle ve ulus-devlet adına savaş açanların sebep olduğu ölümlere ahlakî bir gönül rahatlığıyla karşılık vermenin kabullenemez oluşundan sağlıyor. Ölüm tacirliğinin muhtelif biçimlerine karşı çıkmak için pek çok sebep sayılabilir ama *Asad'ın çalışmasının bize sağladığı karşılaştırmalı hükmün normatif önemini ancak ve ancak şiddete ve onun haklılaştırıldığı farklılaşan yollara karşı çıkarsak anlayabiliriz*. Bana göre Asad'ın çalışması hem yeni tasvir ve kavrama yöntemleri sağlamakta hem de değerlendirici çerçevelerin ve değerlendirme normlarının kendisine müdahale etmektedir. Asad normatif temayüllerin (seküler ve liberal), güncel kültürel ve askeri çatışmalar hakkındaki "anlayışın" alanını kısıtlayan şartlı iddiaların (karşı çıkılabilir şiddet

ve yası tutulabilir ölüme dair) içine nasıl girdiğini göstererek, yürürlükteki değerlendirici çerçevelerin bu dar kafalı ve kibirli sınırlandırmalarının *eleştirisine* olanak sağlıyor. Belirli bir türden karşılaştırmalı sorgulamayla, bir çerçeve diğerini sekteye uğratıyor ve hüküm için yeni bir ufuk açıyor. Bu karşılaştırmalı ve sekteye uğratıcı çalışmaya dayanarak, haklılaştırılmış şiddetin sadece devletlerin imtiyazında olduğunu ve haksız şiddeti gayrimeşru devletlerin ve isyancı hareketlerin ifa ettiğini farz etmek için hiçbir nedenimiz olmadığı sonucuna varabiliriz. Bu tür bir sonuç çıkarmanın, sadece normatif olarak nasıl ilerlediğimize dair sonuçları olmakla kalmaz, aynı zamanda kendini güçlü bir normatif iddia olarak tesis eder.

Asad'ın karşılaştırmalı soruları keyfimizi kaçırıyorsa, ki kaçırdığını tahmin ediyorum, nedeni hangi olumsal koşullar altında sarsıldığımızın, öfke ve ahlaki tiksinti duyduğumuzun farkına varmamızdır. Ölüm tacirliğinin belirli bir türü karşısında diğerine nazaran neden daha fazla korktuğumuza, sadece duygulanımı farklılaştırarak düzenleyen ve ayakta tutan zımnen ırkçı ve medeniyetçi şemalara başvurarak anlam verebildiğimiz için, sarsıntı ve öfke hissimizi sarsıntı eksikliğimizle neticelendiriyoruz. Karşılaştırmalı sorunun doğru koşullar altında ortaya koyulması, yeni ahlaki hükümlere bağlı olan yeni ahlakî hissiyatları tetikliyor. Belirli hayatları diğerlerinden daha kıymetli, ölüm tacirliğinin belirli yöntemlerini de başka bazı yöntemlerden daha kıymetli olduğu yargısında ya da değerlendirmesinde bulunmuş olduğumuzu fark ediyoruz ki bu fark edişinin kendisi de bir hüküm, bir değerlendirmedir, yani böyle farklılaşan hükümler mesnetsiz ve yanlıştır.

Eleştirellik, Eleştiri ve Öznenin Biçimlenişleri

Asad'ın kendisi, onun tahlil biçiminden çıkardığım sonuçları kabul etmezdi gibi görünüyor ama belki de ona müteşekkir olacağı bir hediye teklif ediyorum. Onun burada sunduğu yazı, "eleştiri" ve "eleştirellik" üzerine bazı tefekkürlerle başlayıp bitiyor. Wendy Brown'un bu kitab için yazdığı takdim yazısında

vurguladığı gibi, "eleştiri" ve "eleştirellik" arasındaki ayrım önemli bir ayrımdır. Bu ayrıma şöyle şerh düşeceğim: Eleştirellik bir nesneyi ele alır ve eleştiri, nesnelerin belirdiği alanın altındaki varoluş koşullarını teşhis etmekle ilgilenir. Bu ikincisi Kantçı bir tanım gibi görünse de, son birkaç asırda Avro-Atlantik dâhilindeki ve haricindeki küresel siyasete yönelik sonuçlarıyla defalarca yeniden çalışılmış türden bir Kantçılıktır.

Eleştirellik için, Asad'ın nitelendirmesi ile Raymond Williams'ın *Anahtar Sözcükler*'de[5] yaptığı arasındaki farklılığı göz önüne alalım. "Eleştirelliğin özgürleşmeye delalet" edip etmediğini sorguladıktan sonra Asad şöyle yazıyor: "Eleştirellik tabirinin, faaliyetlerin bir tür çokluğunu sahiplendiğini aklımızda tutalım. Yargılamak, sansürlemek, serzenişte bulunmak, yanlışını bulmak, alay etmek, değerlendirmek, mana çıkarmak, teşhis koymak; bütün bu eleştirel eylemler insanları duygulanımsal yolların çeşitliliği içinde birbirlerine bağlarlar. Yani 'eleştirilebilir' olmak asimetrik bir ilişkinin parçasıdır... Bu yüzden, 'eleştirelliğin' basit herhangi bir yolla 'özgürlük'le aynı hizaya konduğu iddiasına karşı kuşkulu yaklaşmalıyız."[6]

Williams çok farklı bir formülasyon önerirken eleştirinin "yanlış bulma"yla insafsızca sınırlandırıldığını belirtir ve kültürel eserlere karşılık verirken bize "yargıda bulunma alışkanlığını (ya da hakkı ya da görevini) üstlenmeyen" karşılıklarımızı tasvir etme çağrısında bulunur."Her seferinde anlaşılması gereken husus, bir pratik olan -hüküm değil- cevabın özgüllüğüdür (76). Adorno da araçsal türden bir yargının eleştiri eylemine emsal gösterilmemesi gerektiğini, zira meselenin bir fenomenin hangi kategorinin altına düşeceğine karar vermek değil, fenomenin belirdiğinin farz edildiği kategorik şemaları sorgulamak olduğunu açıkça ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, hem Williams hem Adorno için (buna belki de Deleuze'ün adı kötüye çıkmış "yargıyla işin(in) bitmesi"ni de dâhil etmeliyiz)

5 Raymond Williams, *Keywords* (New York, 1976), s. 75–76. [*Anahtar Sözcükler*, (İletişim Yayınları, 2005) çev. Savaş Kılıç]

6 Talal Asad, "Reflections on Blasphemy and Secular Criticism," aktaran Hent de Vries, haz., *Religion Beyond a Concept* (New York, 2008), s. 586.

eleştiri, "farz edilmiş anlayışların ve kabiliyetlerin çeşitliliği"ne[7] dayanmaz, ki böyle bir konum diğer şeylerin yanında, seküler anlayışları kendi "Batılı" faaliyetinin ön koşulu olarak varsaymış görünür. Hatta birçok eleştiri teorisyeni yargıyı eleştirinin tanımlayıcı jesti olarak görüp reddetti; bu, Kant'ın estetik yargısına siyaset için bir model olarak başvurmaya çalışan Hannah Arendt'in son dönemki siyaset felsefesinin, tersine çevirdiği bir akımdır.[8]

Asad daha sonra, küfürle ilişkilendirerek şuna dikkat çeker: "Dünyevi eleştiri, her şeyi görmek ve duymak ister: hiçbir şey tabu değildir, her şey eleştirel yükümlülüğe tâbîdir."[9] Burada geçen eleştirellik, eleştiriyle aynı şey midir? Eğer öyleyse basbayağı, gelişigüzel, olumsuz, yıkıcı ve yargılayıcı işlem olarak tanımlanmasına vesile olan o kötü şöhretine nail olur. Ama böyle olması gerçekten gerekli mi ya da daha doğrusu dayanaklı mıdır? Asad "seküler eleştiri" tabiriyle Said'e göndermede bulunur fakat eleştirelliğe böyle bir bakış, eleştirinin görevine, Said'in bizatihi kaçındığı bir tabire doğru uzanmak için uygun mu? Bu meseleyi burada çok uzatmayacağım ama sadece, eleştiriyi yalnız duygulanımsal yatırım yapılmış olarak değil, modern eleştirelliğin seküler önvarsayımlarını bulup çıkarmakta muhtemelen epey güçlü olarak konumladığı görünen birkaç tane daha formülasyonu ele alacağım.

Gayatri Chakravorty Spivak, dünyevi eleştirinin her şeyi görmek ve duymak, her şeyi eleştirel yükümlülüğe tâbî kılmak istediği üstünden ve ona karşı çıkarak, sadece yaşamak için ihtiyacımız olan "eleştiri"ye tâbî olabileceğimizi ileri sürer. Özcülüğün eleştirisinin ciddiyetini değerlendirirken bu noktada ısrar edişine dikkat etmeli: "Yapısöküm her şey olabilir ama kıymeti; hatanın, hele hele diğer insanların hatalarının, onların özcülüğünün

7 Asad, "Free Speech," yayımlanmamış versiyonundan alıntılanmıştır.

8 Arendt'in görüşünce estetik yargı, var olan tikelleri hâlihazırda kurulu olan kategorilerin altına koymaz, yeni kategorik şemalar açmaya çalışır. Bkz. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, haz. Ronald Beiner (Chicago, 2002).

9 Talal Asad, "İfade Özgürlüğü, Küfre Girmek ve Seküler Eleştirellik," bu kitabın içinde.

ifşasından gelmez. Yapısökümdeki en ciddi eleştiri, son derece işlevli olan şeylerin, onlar olmadan yaşamaya devam edemeyeceğimiz, denemeyi göze alamayacağımız şeylerin eleştirisidir."[10] Yani burada "eleştiri", yaşamda kalmayla, hayata devam etmekle bir tutulur. Her ne kadar ilk defa edebi sanatlarla ilişkili olarak formüle edilmiş olsa da, Walter Benjamin, "eleştiri, sanat eserinin hakiki içeriğinin; tefsir ise maddi içeriğinin peşindedir"[11] diyerek, tefsirciliği (eleştirinin nesnesini) eleştiriden ayırt eder. Daha ileri giderek şunları söyler: "hakiki içerik, maddi içerikle ilişkidedir" ve "kalıcılığı kanıtlanmış eserler, hakiki içerikleri maddi içeriklerine derinden derine batmış eserlerdir ve bu süreç boyunca somut gerçeklikler, kendi nesilleri tükendikçe daha da belirginleşen şekilde, seyircinin gözlerinin önünde ayaklanır." Benjamin eleştiri düşüncesini, besbelli seküler kaynaklardan yararlanmayarak, gerçek oldukları kadar anakronistik de olan, defin ve canlanma (*animation*) gibi metaforlar vasıtasıyla ifade eder. "Eğer... gelişmekte olan eseri cenaze yakma ateşi olarak görürsek, yorumcu ateşin önünde kimyacı gibi, eleştirmen (*Kritiker*) ise simyacı olarak dikilir" (298). Bu son "eleştirmen" algısı, eleştiriyle daha yakın bir hizada durur. Bu faaliyet, nadiren kesintisiz ve gelişigüzel bir yıkım eylemidir; daha ziyade zamansallığı ve hakikati eserin maddi boyutundan çıkarmaya yönelik bir çabadır: "Her çağdaş eleştirmen, eserde hareket halindeki hakikati idrak eder." Bu hakikat "ilerleme"nin gücüyle fosilleşmiş ve hatta billurlaşmıştır. Benjamin'e göre, zamansallığı ve kapitalizmin koşullarının altındaki maddeyi yapılandırmayla ilgili olan homojenlik, ikame edilebilirlik ve devamlılık ilkeleri, modern öncesinin modernin içinde patlak vermesi yoluyla, bilfiil sekteye uğratılmalıdır. Böyle bir eleştiri kavramı, canlandırılmış (*animated*) anakronizmlerin, modernitenin iddialarını altüst eden ve bu iddiaların modernitenin merkezinde -ve

10 "An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak," *Boundary 2* 20, no. 2 (1993): 24–50.

11 Walter Benjamin, "Goethe's Elective Affinities," *Walter Benjamin: Selected Writings*, cilt 1, 1913–1926 (Cambridge, MA, 1996), s. 297. [*Goethe'nin Gönül Yakınlıkları*, Gönül Yakınlıkları içinde (Patika Kitap, 2014) çev. Sadi Irmak].

onun faaliyeti karşısında öldürücü olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu kanıtlayan modern öncesi fragmanların, sekülerleşmenin ilerlemeci kibirlerini nasıl şaşkına çevirdiğini göstermeye çalışanlar için yararlı olmaz mıydı?

Benjamin'in hem eleştiri hem de eleştirellik düşüncesi, şüphesiz Aydınlanma'nın varsayımlarına mesafe alarak, kuvvetle mesihçi zamanın (kronolojik olarak kavranan bir gelecek zamandan ziyade, şimdinin onun vasıtasıyla "doldurulduğu" "başka bir zaman"dır)[12] canlandırdığı bir zamansallık kavramından yararlanır. Ama hiç şüphesiz, Kant'tan çıkardığımız bazı eleştiri konumlarıyla buna karşılık verilebilir; mesela sekülerleşme projesine daha ziyade suç ortaklığı eden yollara iştirak edilebilir. Asad'ın sunduğu, eleştirinin güncel tabirleri üstündeki Kantçı etkinin tarihinde Hermann Cohen'in ve Marburg Ekolü'nün mirası -Kant'ın bu okuması her ne kadar hem Benjamin'in hem Derrida'nın eleştirel projelerinin temelinde yatıyor olsa da[13]- bir kenara bırakılır. Bütün bunlara rağmen, bir de daha zor bir vakayı; Asad'a göre, eleştiriyi Aydınlanma geleneğinin içine yerleştirmekle kalmayıp -Asad'ın karşı çıktığı- kahramanca bir kavrayışa doğru ilerliyormuş gibi görünen Foucault'yu kısaca ele alalım.

Asad, Foucault'nun "Aydınlanma Nedir?" yazısı hakkında "Eleştiri Nedir?" metniyle birlikte, Foucault'yu Kantçı mirasın ışığında anlamak için yol gösteren iki temel iddiada bulunur.[14] Birinci iddia şudur: "Foucault, eleştiriyi Kantçı Aydın-

12 Bkz. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," thesis 17, in *Illuminations*, haz. Hannah Arendt, çev. Harry Zohn (New York, 1968), s. 263. ["Tarih Felsefesi Üzerine Tezler", *Son Bakışta Aşk* (İstanbul: Metis, 1993) çev. Nurdan Gürbilek]

13 Bkz. Hermann Cohen, *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism*, çev. Simon Kaplan (Atlanta, 1995).

14 Foucault'nun Kantçı soykütüğünün izini sürerken bakacağımız belki de en önemli kaynak, onun *Introduction to Kant's Anthropology*, haz. Roberto Nigro, çev. Roberto Nigro ve Kate Briggs (Boston, 2008) kitabıdır. Foucault burada aşkınsal akla dair eleştirel iddia ve insan çalışmaları arasında sürekli tekrar eden bir hizipleşmeye dikkat çeker. *Gemüt* fikrine ya da duyarlılık kavramıyla karşılaştırılabilecek içsel hisse başvuru yoluyla *antropos*un kendisi çözülür. Ayrıca bkz. Béatrice Han, *Foucault's Critical*

lanma kavramıyla eşleştirmeye çalışıyor." İkinci iddia ise daha spekülatiftir: "Modern yaşamın bazı alanlarında her şeyin gerekçelendirilmesine dair ısrarcı bir talep vardır. Eleştiriden bahsederken belki de Foucault'un aklındaki şey, bu talebin bütün anlayışın temeli olarak ele alınmasına sebep olan, bilgiyle, eylemle ve diğer insanlarla kurulan ilişkiydi."

Benim kanaatim bu iki iddianın da pek doğru olmadığı yönünde. İlk elden, Foucault eleştiriyi asla Kantçı aydınlanmayla "eşitle"mez. Aslına bakarsak, Foucault "Aydınlanma nedir?" sorusunu sorarak, Kant'ın kısa yazısının başlığını harfi harfine kullanır, okumaya çağıran taklit edici bir teşhirde bulunur. Foucault başlığı neden olduğu gibi kullanmaktadır? İlkiyle sonrakini birbirinden ayırt eden şey nedir? Ve soru biçiminin ehemmiyeti nedir? Foucault için, aydınlanmanın sadece bir mekan ya da zaman olmadığı, aynı zamanda Kant'ın deyimiyle "bir çıkış yolu" olduğu ortaya çıkar.[15] Yani hâlihazırda Foucault, Aydınlanma'yı Avrupa tarihinin ayrı bir dönemi addeden belirli bir tarihsel kesitle bağını kesmektedir. Bu bir çıkış yolu ama neyden çıkış yoludur söz konusu olan? Foucault, Kant'ın bir çıkış yolu temin ettiğini mi iddia ediyor, yoksa Kant'tan yaptığı alıntıyla Kant'ın kendisinden bir çıkış yolu tesis etmenin mi peşinden koşmakta? Foucault'nun kısa yazısının bir kısmı Kantçı konumu tekrarlıyor ama şüphesiz, belki de en önemlisi Foucault'nun, Kant'ın eleştirinin özünün "akıl" olduğu fikriyle açıkça ayrı düştüğü andır. Foucault'nun Aydınlanma'ya "bilmeye cüret et" öğüdünü atfetmesine rağmen, bilginin aklın ayrıcalıklı işlevi olduğu fikriyle arasına mesafe koyar. Foucault, kişi aklın eleştirel kullanımının iznine ancak kamusal otoritelerle ilişki içindeyken haiz olduğundan dolayı, Kant'taki kamusal aklın çelişkili niteliğini ifşa eder. Özel olan, böyle bir eleştirellikten muaf kalmaktadır. Bu yüzden, "akıl"a yapılan müracaat eğer bu varsayımın

Project: Between the Transcendental and the Historical (Stanford, 2002).

15 Michel Foucault, "What Is Enlightenment?" *Ethics: Subjectivity and Truth*, haz. Paul Rabinow, çev. Robert Hurley and others (New York, 1997), s. 303–20. [*Eleştiri Nedir?*, Özne ve İktidar içinde (Ayrıntı Yayınları, 2000) çev. Işık Ergüden & Osman Akınhay].

(Protestan da diyebileceğimiz) üzerinde devamlı tökezliyorsa, herhangi bir suretle işe yarayabilir mi? Kant için aklın kullanımı, yasanın ve yönetimin kabul edilmesinin, neyin bilinebileceğinin, ne yapılması gerektiğinin ve neyin umulabileceğinin saptanmasının uygun koşullarını belirler. Ama Foucault'ya göre, *Kelimeler ve Şeyler*'den ve onun Frankfurt Okulu eleştirisinden bildiğimiz kadarıyla, tek bir "akıl" değil akılsallık düzenleri, müteakip ve birbirlerine doğru yaklaşan rejimler vardır. Her ne kadar Foucault'nun bu vurguyu yaptığı yer burası olmasa da, yazısının ortasında Kantçı yorumdan besbelli kopar. Hatta bu kopuş, Foucault, Kant'tan Baudelarie'e dönünce gerçekleşir. Eğer eleştiri, kesintisizse ve vuku bulmaya ara vermiyorsa, akıl kavramının kendisi üzerine dönebilir. Esasında Foucault, eleştirinin modernitedeki faaliyetini bir "tavır" ve -Asad, Mahmood ve antropolog Charles Hirschkind'in işlerini[16] yönlendiren "hassasiyet" fikrine yakın bir tabir olan- "ethos" olarak nitelendiriyor.

Foucault bu nedenle ilk başta, Aydınlanma'yı Avrupa tarihinin ardışık kronolojisinin bir parçası olarak dönemselleştiren her tarih fikriyle olduğu gibi, Aydınlanmacı ilerleme kavrayışıyla da arasına mesafe koyar. İkinci olarak, eleştirinin bir "tavır" olduğunda ısrar ederek, eleştirinin aklî rejime ait olduğunu söyleyen Kantçı iddiayla da bağlarını koparır. Foucault'un "tavır"la kastettiği şey, gerçeklikle ilişkilenmenin bir tarzı ya da alternatif olarak -belirli bir kültüre ya da topluluğa ait olan, aidiyete işaret eden ve ayrıca yürürlükteki bir süreç olan ve kendini bir zorunluluk ve ödev olarak sunan, bir eylem ve davranış yolu mahiyetindeki- bir ethostur. Foucault'ya göre modernitenin alâmeti, ne aklın insani tasarlayıştaki kurucu rolünde ne de varoluşsal faniliğin kabulünde bulunabilir. Modernitenin alâmeti daha ziyade, "kendini karmaşık ve zor bir ayrıntılandırmanın nesnesi yapmak" (311) ve "bu harekete istinaden belirli bir tavn benimsemektir."

16 Bkz. Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape* (New York, 2006).

Aydınlanma sorusunu ele alan ya da daha doğrusu yeniden ele alan bu yazının sonunda, Foucault'un Kantçı gelenekle olan ilişkisinin karmaşık olduğu ortaya çıkar. Bu yazının havası belirgin şekilde agresif ya da negatif olmasa da, netice itibariyle kopuş yaşadığı şeye minnettardır. Kant'a yaslandığı, kelime dağarcığının bir kısmını Kant'tan edindiği, Kant'tan yola çıktığı ve işine Kant'ın yaradığını göstererek Kant'ı yeniden ele aldığı doğrudur. Ama sonuç olarak, vefa ve reddetme dilini kullanmaktan imtina eder. Akıl yürütmesinin, "Aydınlanma'nın yanında ya da ona karşı olmak anlamına gelmek zorunda olmadığı"nı (313) söyler.

Asad'ın eleştirelliğin hep aynı şekilde farz edilmiş değerlendirme şemalarına yaslandığı yolundaki sözüne dönersek, Foucault'ya göre, eleştirinin ne düşüncenin mirasını tahrip ettiğini ne de onu kesin surette onayladığını görebiliriz. Asad'ın şerî gelenek bünyesinde çalışan İslam hukukçularının "epistemolojik kuşkuculuğu benimsediği"ne (ilk emirci mutlakiyetçilerle karşılaştırıldığında hakikaten ironiktir bu) dikkat çektiğini işaret edelim. Bu bağlamda, Foucault'nun hassasiyeti ile bir yakınsamadan bahsedebilir miyiz?

"Eleştiri Nedir?"de eleştirinin görevi, tam olarak müesses değerlendirme çerçevelerini sorgulayan, bir sekülerizm eleştirisi için güçlü yankı yaratabilecek bir çerçeveye çağrı yapmaktır. Dahası, eleştiri bizi hâlihazırda kurulmuş çerçevelere ve normlara geri göndermez ama "bir gelecek için ya da bilmeyeceği ve gerçekleşmeyecek bir hakikat için bir araç" tesis eder, "denetlemek istemeyeceği ve düzenleyemeyeceği bir alana nezaret eder."[17] Eleştiri, bir yaşam ve hatta bir özne tesis etme biçimi olarak, normları her özne biçimlenmesinin içinde birleştiren bir "pratik" olarak anlaşılır. Özne kendine sahip değildir ama biçimlendirildiği normlar onu her daim mülksüzleştirmektedir. Bu kavrayışın, seküler varsayımların eleştirisi için hiçbir faydası yok mudur peki?

17 Michel Foucault, "What Is Critique?" *The Politics of Truth*, haz. Sylvère Lotringer ve Lysa Hochroth (New York, 1997), s. 25.

Eğer modern eleştirel teori dâhilindeki eleştiri, varoluş koşullarını bilmeye çabaladığı (Spivak) nesneye gereksinim duyuyorsa ya da ilişkilendiği nesneyle simyasal bir ilişki içinde duruyorsa (Benjamin) ya da son olarak bir "tavır" ve "ethos"sa (Foucault), belki de onun yargıyla ilişkisi asli ve temelden değildir. Kant'ta bile eleştirinin tam olarak bir yargı olmadığının, yargıyı mümkün kılan koşulların soruşturulması olduğunun farkına varmak önemlidir. Bu soruşturma, yargının kendisinden ayrıdır ve ayrı olmalıdır. Kant'ın konumuna göre, bilme usullerimiz, yargımızdan önce yapılandırılmıştır ve bu usuller bütün yargıların varoluş koşullarını biçimlendirir. Pek tabii Kant, yargının önkoşullarını ifade etme çabasında, bilme yetisinin evrensel ve zamansız özelliklerini anlamaya çabalıyordu ama Foucault'un yapmaya çalıştığı gibi, Kantçı bir işlemi tarihsel bir şemaya aktarmak da pekâlâ mümkündür. Bu gerçekleştiğinde, belirli tarihi şemaların bilgimizi, herhangi bir yargı ihtimalinden evvel nasıl ördüğünü ve yargılarımızın bu evvelki bilgi örgütlenmelerine nasıl bel bağladığını sorabiliriz. Eğer bu doğruysa ve Kantçı eleştiri projesinin belirli bir tarihsel aktarımını teşkil ediyorsa, eleştiri, bilginin ifa ettiğimiz belirli bilme eylemlerinden evvel -ki bu, yaptığımız yargı çeşitlerini de buna dahildir- örgütlenme usullerine dair bir soruşturma olurdu.

Bu anlamda Kant'ı izlersek, eleştiri yargıyı önceler ve Asad'ın projesine ilk bakışta göründüğünden daha da yakındır. Eleştirinin bilgi ve yargının varoluş koşullarını sınırlandırdığını söyleyebiliriz fakat böyle bir açıklama bile belki de biraz fazla tanımlayıcı olurdu. Değerlendirme koşulunun şemalarını tarihsel olarak neyin şekillendirdiğini ve intihar bombacılığına dair sarsılışımızı ve öfkemizi ve devlet destekli şiddet karşısındaki haksinas soğukkanlılığımızı neyin yönlendirdiğini sorduğumuz zaman, duygulanımsal ve değerlendirici tepkinin tarihsel varoluş koşullarını sınırlandırmaya çalışıyormuşuz gibime geliyor. Gerek Asad gerekse Mahmood, sekülerizmin ahlaki tepkilerimizi zımnen Avro-Atlantik bağlam dâhilinde yapılandırma ve örgütleme işlevi gördüğünü göstermeye çalışır ve bu suretle bizi, bizi yönlendiren ve harekete geçiren farz edilmiş usulleri sorgulamaya

açmaya çağırıyor gibidirler. Mukayeseli çalışma, belki de antropolojinin kendisi, bizi bu sorgusuz sualsiz kabul edilmiş varsayımlar dizisinden, sekülerleşme sürecini evrensel hakikatlere boyun eğme olarak kabul edenlerden ve böylece Batı bünyesindeki gayet özgül, bazen de ölümcül olan bir geleneği mahallileştirenlerden ayırmaya çabalar.

Bana öyle geliyor ki eleştiri bilgiyi sınırlandırmaya çalışma sürecidir; tamamlanmış veya başarılı bir eylemden ziyade, çeşitli bilgi "edimleri"nin önkoşulları şeklinde zımnen iş gören çeşitli bilgi örgütleme yollarının künhüne vâkıf olma ve onları betimlemeye dönük sürüp giden bir göreve işaret eder. Olanaklılık koşullarını sınırlandırıp adlandırmaya yönelik bu tamamlanmamış çabanın kendisi yargı değil; herhangi bir şeyi bildiğimizi söylediğimizde dayandığımız şeyin ne olduğunun içyüzünü araştırma, biriktirme ve teşhis etme çabasıdır. Bunu yapmanın muhtelif yolları vardır: içsel çelişkilerin izi sürülebilir, benzer kavramlar için alternatif kültür dağarcıkları karşılaştırılıp, karşıtlaştırılabilir, bir kültüre özgü belirli bir varsayımlar dizisinin evrensel ve kültür-sonrası olarak nasıl yön değiştirdiğinin tarihsel bir açıklaması sunulabilir. Eğer bu, eleştirel pratiklerin bir dizisiyse, sonuç olarak "eleştiri", Asad'ın kendi eleştirel yönteminden ne ölçüde farklıdır?

Küfre girme ve Kendine Sahip Olma

Asad yazısının başında ne Müslümanların karikatürlere verdiği tepki için bir müdafaa ne de yayımlanmasını savunanlara bir eleştiri arz ettiğini açıklığa kavuşturur. Müdafaa ve eleştiri yerine, "küfre girmeye liberal Avrupa'daki bazı ahlaki ve siyasal sorunların billurlaşması olarak yaklaşmayı" önerir. Seküler liberal toplumda, küfre girme ifade özgürlüğüne getirilen bir kısıtlama olarak görünür ama neden yalnızca bu şekilde bağlamsallaştırılmaktadır? Sansürleyip sansürlemeyeceğimize dair normatif sorunun, fenomeni kavramsallaştırmamızı en başından beri yönlendirmesinden mi yoksa? Eğer fenomeni farklı şekilde kavramsallaştırsaydık, farklı türden normatif meseleler mi öne çıkacaktı?

Asad'ın küfre girme hakkında ortaya attığı sorulardan bir tanesinin, diğerleri arasında daha merkezi bir yer tuttuğu görünüyor: Konuşmaya dair yasakların ve tedbirlerin işaret ettiği bir insan fikri var mıdır ve eğer varsa bu fikir, "dinî" ve "seküler" arasında ayrım yapmaya ne şekilde hizmet eder? Asad, hukukun belirli ifade türlerini koruma ve yasaklama işlevi gördüğünü farz ettiğimizi, gelgelelim verili yasal sistemin aynı zamanda "ifade özgürlüğü" olarak nitelediği şeyi tesis ettiğinin ya da ürettiğinin farkına varamadığımızı düşünür. İnsanlar (yasallık öncesi bir durumda) özgürce konuşuyor ve ardından, özgür ifade olgusundan sonra, hukuk ortaya çıkıp hangi ifadenin korunacağına ve hangisinin korunmayacağına karar veriyor değildir. Hukuk her şeyden önce, hâlihazırda var olan ifadenin yargılayıcısı olarak vasıl olmaz. Asad mesela şuna dikkat çeker: "telif hakkı yasası sadece özgür iletişime getirilen bir kısıtlama değil, aynı zamanda fikri iletişimin kimin için, nerede ve nasıl özgür, yaratıcı ve elinden alınamaz olduğunu tanımlamanın bir yoludur." Daha ziyade ifade özgürlüğü tam olarak, kamusal alan ve onun koruyucuları vasıtasıyla üretilir ve en önemlisi onun, ifade özgürlüğünü bir hak olarak kullanan özneye ait olduğu varsayılır. Bu özne kendisine olduğu kadar, konuşma özgürlüğüne sahiptir ve konuşmasını kendi bireyliğinin "mülk"üymüşçesine özgürce ifa eder.[18] Özne, kendisine-sahip olarak kendi bireyliğine haiz oluyor ve bu bireyliği özgürce ifa ediyor, ifade özgürlüğü kendisine-sahip bu öznenin tanımlayıcı örneğidir. Bu suretle, ifade özgürlüğüne dair iddialar belli bir özne ontolojisine iliştiriliyor ve öznenin ya da kendiliğin aşkın bir güce bağımlılığını ya da katılımını ileri süren teolojik iddialar, bu ontolojiye kafa tutar. Teolojik iddia yüzeyde, öznenin seküler ontolojisiyle rekabet ediyormuş gibi görünmektedir.

Meselenin önemli yanı şu ki karikatürlere küfre girme (*tecdîf*) değil *isâ'e* suçlaması getirilmişti, –ikincisi aşağılama, zarar, rencide etme anlamına geliyor. Karikatürler özellikle inançsızlığa zorlama çabaları olarak anlaşıldı. Ve Asad'a göre İslam,

18 18 Bkz. Jody Greene, *The Trouble with Ownership: Literary Property and Authorial Liability in England, 1660–1730* (Philadelphia, 2005).

inançsızlık için ceza önermez ve hiçbir biçimde inanca zorlamazken, inanca ve inançsızlığa zorlayan her türlü çabaya karşı çıkmaktadır. İnancın kendisi bilişsel bir eylem, hatta kişinin "mülkü" bile değil, Tanrı'yla süregiden ve bedenselleşmiş ilişkinin bir parçasıdır. Bu yüzden birini inancından koparmaya yönelik her teşebbüs, kişinin inancı vasıtasıyla ayakta kaldığı bir aşkınlıkla kurduğu ilişkisini koparmaya çabalamaktır. Bu anlamıyla, inançlar arasındaki, bir dalaşma ya da bir fikre gerçekleştirilen bir saldırı değil, onsuz hayatın tahammül edilemez olacağı bir bağın kopuşunu mecbur eden bir çabadır. Asad'ın ortaya koyduğu şekliyle, "Sonuç olarak mesele, kişinin kendisine sahip olmadığı belirli bir yaşama biçimi hakkındadır." Karikatürlere karşı gelişen öfke, "yaşayan bir ilişkinin bozulması"na karşı bir itirazı ifade etmektedir.

Bu analizin ışığında, liberal hukukî tahayyülün çerçevesinde küfre girmenin, ifade özgürlüğünü kısıtlamaya çalışacak bir suçlama olduğunu anlayabiliriz. İfade özgürlüğünü küfre girmeye karşı koruyan liberal hukukun yasal tahayyülü, karikatürlere karşı getirilen suçlamanın küfre girme olduğu iddiasında bulunur. Bu meseleyi ifade özgürlüğünün kısıtlanmasının gerekip gerekmediği sorusuna çevirir. Diğer yandan, küfre girmeyi -bu örnekte *isâ'a*, aşağılanmayı, incinmeyi- kendine sahip olmaya değil de kalıcı ve yaşamsal bir mülksüzleşmeye dayanan bir yaşam tarzıyla ilişki içine konumlandırmak, tartışmanın şartlarını değiştirir. Yasaklama ya da sansüre yasal olarak nasıl karar verilmesi gerektiğine hemen bir cevap vermez ama bizi bu hukuki modelin kısıtlamadığı bir anlayış tarzına taşır. Başka bir deyişle, küfre girmeyi idame ettirilen ilişkiyi yaralama olarak anlamak, kendine sahip olmanın ima ettiğinden farklı bir öznellik ve aidiyet biçimiyle karşı karşıya olduğumuzu anlamaktır. (Bu öznellik biçiminin, seküler hegemonya içindeki kendine sahipliğin bir eleştirisi olarak işlev gördüğünü söyleyesim geliyor.) Karikatürlere karşı gelişen kamusal yaygara, aynı zamanda ifade özgürlüğü iddiasını destekler hale gelen, öznenin mülk temelli özgün ontolojisini reddetmenin ve mahallileştirmenin bir

yoluydu. Bu durumda, küfre girmeyi anlamaya çabaladığımız çerçeveyi değiştirmek, söz konusu olanın konuşmanın özgür bırakılması veya yasaklanması meselesinden ziyade kendiyle-özdeşlik ve kendine-sahiplik dışındaki yaşama biçimini tasavvur etme yolu olduğunu görmemizi sağlar. Karikatürler, sadece bu yaşam tarzını anlamayı başaramadıkları için değil, Muhammed ikonografisini bu yaşam tarzının inkarı doğrultusunda seyirciye yöneltikleri için de yaralayıcıdırlar. Birinin ya da herhangi birinin imgeye "sahip olabileceği"ni iddia etmek, ikona dair mevcut ilişkinin zımnen eleştirdiği mülkiyet çerçevesine başvurmaya çalışmaktır. Bu yüzden ortaya çıkan eleştirel soru, aşkınlık içinde mülksüzleşmeye dayanan yaşam tarzlarının (ve kendine-sahipliğin zımnî eleştirisinin) okunabilir ve saygıya değer olup olmadıklarıdır. Demek ki yasal bir soru olmaktan çok, öznel yaşama dair temel kavrayışlarının müesses seküler zemini kabul edenleri ile kendiyle-örtüşme ve mülkiyete dair seküler varsayımlarla arası açık olanları ikiye ayırdığı insanların birlikte yaşamasının koşullarına dair daha geniş bir sorudur.

Bu savaşın bir yandan kendine-sahip özne ontolojisine bağlı varsayımsal bir seküler çerçeveyle, diğer yandansa aşkınlıkta mülksüzleşmiş bir özne ontolojisi öneren gayri-seküler çerçeve arasında olduğunu anlamamız talep ediliyormuş gibi görünebilir. Bununla birlikte, bu açıklama bizden, genelleşmiş bir özne ontolojisinin olduğunu ve sekülerleşmenin bu ontolojiyi hukuk ve siyaset değişkenleri içinde başarıyla tesis ettiğini varsaymamızı talep eder. Sekülerliğin ve sekülerleşmenin bu kadar yekpare olup olmadığı konusunda soruların var ama bu akıl yürütmeyi nihayete erdirebilmek için bu soruları sormayı bir süreliğine erteleyeceğim. Sekülerleşmenin, dinî gelenekleri din-sonrası alanlarda "yaşamlarını devam ettirme"sinin bir yolu olduğunu kabul edecek olursak; iki ayrı çerçeveden, sekülerizme karşı dinden değil de, dinî anlayışın, muhtelif tanıma ve inkâr biçimleri içinde birbirlerinin içine geçen, iki biçiminden bahseder hale geliriz. Gerçekten de, hem seküler eleştirelliğin dinî bağlamlarda cereyan eden biçimlerini (mesela şimdiki

papanın söylemi) hem de sekülerlik bünyesinde nükseden dinî muhakeme biçimlerini (mesela modern liberalizm için elzem olan, kamusal ve özel yaşam arasındaki ayrıma dair Protestan bağlılık) hesaba kattığımızda, ikili çerçeve daha da parçalanır.

Mahmood: İkon Siyaseti

Mahmood bazı açılardan devletin din hususunda tarafsız olduğu varsayımının eleştirisine girişerek, bizi Danimarka karikatür hadisesindeki ikonla ilişkideki özgünlüğe doğru yönlendiriyor. Bazıları, seküler olarak anlaşılan, devletin tarafsızlığı ilkesini ileri sürerek dinî hassasiyetlere yer olmaması gerektiğini iddia etmişti. Bu suretle sekülerlik, dinî hassasiyet meselelerinden bir "sakınma" pratiği olarak anlaşıldı. Mahmood'a göre sekülerizm, aslında dinî meselelere asla tarafsız yaklaşmamıştı, bilakis dinî alanı düzenlemekle ve tanımlamakla bilfiil meşgul olmuştu. Aslında "tarafsız" hukuk, ona göre, üretici ve düzenleyici hukuk olarak yeniden şekillendirilmelidir ki dinî kavrayışlarımız tarafsızlığın şartlı gücüne dayanabilsin. Bunun işlediği yollardan biri, dini, bir inançlar dizisi olarak tasarlamaktır -dolayısıyla bilişsel bir din izahatına katılmaktır- ama diğer bir yol, devlet ve dini, kamusal siyaseti devletle bir tutup dini özel yaşama havale ederek, birbirinden ayıran bir stratejiyle, dinin özelleştirilmesi vasıtasıyla iş görmektedir. Şunu sorar Mahmood: dinî özgürlükle ifade özgürlüğünü nasıl uzlaştıracağız? Dinî özgürlük, dini ifa etmek için özel alanlarda bir araya gelmek olarak anlaşılır, yani "özgürlük" burada baskıdan ve yasaktan korunma olarak kavranır. Gerçekten de dinî özgürlük kavrayışının bu yolu, dinin aldığı bazı kamusal biçimlere ve anlayış ve hüküm bekleyen bazı güncel çatışmalara hitap edemeyen, kamusal/özel ayrımına bel bağlamakta ve onu onaylamaktadır.

Bu noktada şunu pekâlâ sorabiliriz: Mahmood, tecrübe edilen rencide oluşların yasal telafisi meselesinde ne demektedir? Bana burada, Mahmood'un görüşünün karmaşıklığını anlayabilmek için birlikte ele alınması gereken iki ayrı argüman var gibi geliyor.

Mahmood, bir yandan Muhammed'e karşı girilen küfrün neden olduğu incinmeyi telafi etme amacına hizmet edebilecek uygun yasal teamüllerin var olup olmadığını değerlendiriyor. Bu yöndeki her çaba, böyle bir iddiada bulunmak için uygun bir yasal temelde karar kılmak zorunda kalırdı. Mahmood'un yazısında bu stratejilere dair üç temel tartışma var. Eğer böyle bir iddianın zemini, bu tür tasvirlerin kamusal düzeni tehdit ettikleri ve tasvirlerin kamusal düzene karşı yarattıkları tehdit yüzünden yasaklanmaları gerektiği olsaydı, çoğunlukların azınlıklar üstündeki haklarını pekiştiregelmiş yasal bir teamülün (kamusal düzen kışkırtıcı temsillere karşı korunması gerektiği) güçlendirilmesi gerektiği iddia edilirdi. Böylece bu yasal hareket, kolaylıkla Avrupa ülkelerindeki dinî azınlıklara karşı kullanılabilecek bir yasal aygıtı güçlendirirdi. "Müslümanlar devletin güvenliğine karşı bir tehdit olarak algılanagelmiştir," yani inançlarının açık temsilleri pekâlâ kamusal düzeni tehdit eden kışkırtıcı tasvirlerle aynı kategoriye düşebilir (doğrusunu söylemek gerekirse Müslümanların Hollanda ve Belçika toplumlarındaki varoluşunun kendisi, mesela konumları gittikçe ana-akımlaşan birçok sağcı grubun gözünde bir "tehdit" olarak algılanıyor). Mahmood bu yüzden böyle bir stratejiye karşı uyarıda bulunuyor.

İkinci bir strateji, Danimarka karikatürlerinin nefret söylemi olarak kavranabileceğini ve bundan dolayı Avrupa'nın nefret söylemi yasalarına tâbî olması gerektiğini göstermeye çalışmak olurdu. Mahmood ırksal azınlıkları ayrımcılıktan korumak için icat edilen nefret söylemi yasalarının, dinî ve ırksal azınlıklar arasındaki ayrıma dayanmaya teşne olduklarını da hesaba katmaktadır. Ancak bu önkabul, dinî azınlıkların ırksal azınlıklar haline gelerek, ırksallaştırmaya maruz kalabileceklerini görememektedir. Irksallaştırma sürecinin nasıl işlediğini anlamaktaki bu başarısızlık, din ve ırkı birbirinden saf ve zamansız tabirlerle ayırt etme çabasının altını oymaktadır. Ve yine de bir mahkeme Müslümanların tarihsel olarak ırksallaştırıldığı iddiasını kabul edecek olsaydı bile, bu ilerlemek için iyi bir yol olur

muydu? Mahmood bu yaklaşıma destek çıkmıyor ama din ve ırkın birbirinden ayırt ediliş yolunun; hukuki alanı, iliştirilmiş seküler varsayımların aygıtı ve kaçınılmaz olarak bu sekülerizmin yeniden üretiminin mahali olarak tesis ettiğini göstermeye çalışıyor. Mesela din, bir "inançlar" dizisi ve hatta özel bir seçim ve birliktelik olarak anlaşılmaktadır. Ama ya mesele edilen din, bilişsel inanca dayanmaktan çok belirli metinlerle ve imgelerle ilişkisi içinde bir varoluş biçiminde tecessüm ediyorsa? Bu durum Batı hukukunun verili tarihi ve işlevi içinde, bu sorun için yasal bir çözüm olup olmaması gerektiği sorusunu ortaya çıkarıyor.

Daha öncesinde Mahmood, seküler önkabullerin, resimler ve özneler hakkındaki düşünme biçimimizde, iş başında olduğunu hesaba katıyor. Bu genişletilmiş ve zengin tartışmada, İslam'da dindar öznenin Muhammed'in temsiliyle girdiği ilişkinin, kişinin kendilik algısından ayırt edilemeyecek bir ilişkiyi teşkil ettiğine işaret ediyor. Mesele edilen "kendilik", somut ve sınırlı bir kişilik değil, canlandırılmış bir imgeyle girilen ilişkidir; özünde belirli imgelere, ikonlara ve tahayyüllere bağlanmış bedenselleşmiş ve duygulanımsal pratikler olarak anlaşılması gereken bir kendiliktir. Mahmood'un tabiriyle, "bir ikonun gücü, bireyin (ya da bir topluluğun) kendini, bu dünyada kendisiyle nasıl ilişkileneceğini etkileyen bir yapıda bulmasına imkan tanıma kapasitesinde yatmaktadır.in verme... özneyi bir nesneye ya da muhayyileye bağlayan ilişkiselliğin bir biçimiyle de alakalıdır."[19] Mahmood'un, Muhammed'in imgesine karşı girilen küfrün sonuç olarak Müslüman kişilikte bir incinme olduğunu ve yaralayıcı davranışla kışkırtıcı ifade arasında fark gözetmeye çalışan hukukun sadece kişilik ontolojisini değil yaranın niteliğini de yanlış anladığını öne sürdüğü sonucuna varılabilir. Devlet tarafsızlığının dinle ilgili ikiz kibri şunlardır: (a) din özel bir mesele olması itibariyle koruma altına alınmalıdır, (b) hiçbir dinî inanç kamusal hukuku ya da

19 Saba Mahmood, "Dinî Akıl ve Seküler Duygulanım: Mukayese Kabul Etmez bir Bölünme mi?" bu kitapta yer alıyor.

siyasayı yönlendirmemelidir. Hal böyleyken, eğer din ayrılmaz bir biçimde kişilikle ilişki içindeyse ve kişilere yönelik yaralayıcı davranışlar yasal olarak yasaklanıyorsa, kişilik ontolojisinin bu yeni kavranışı yasal muhakemede ve yargıda bir değişimi zorunlu kılmaz mı?

Mahmood, ilginç bir biçimde bu yolu seçmeyip, Danimarka karikatürlerinin meşakkatiyle meşgul olmak için uygun ve etkili bir mahal olarak hukuki telafi alanının kullanılmasına karşı uyarıda bulunuyor. Bunun yerine, meseleyi egemen yasal dillerin kavrama biçimlerinden ayırt edebilmek için "ahlaki incinme" dilini kullanıyor. Gerçektendeanalizinin siyasal imaları konusunda da oldukça açık: "Avrupa'daki Müslüman azınlığın geleceği, konuşma özgürlüğünün seküler-liberal protokollerinin bu azınlığın endişelerini de kapsayacak biçimde genişletilmesine değil, seküler-liberal hukukun kültürel pratiklerini alttan alta destekleyen Yahudi-Hıristiyan nüfusun kültürel ve etik hassasiyetlerinin dönüşümüne bağlıdır." Üstelik hukukun yayılmacı bir biçimde seküler olduğu ve incinmeyi hukuk vasıtasıyla telafi etmeye yönelik her çabanın sekülerizmin egemenliğini teyit eden ve dine uygun bir alan tanımlayan aygıtın kendisini güçlendirdiği iddiası, kültürel ve etik alana doğru bu dönüşü şart koşmaktadır.

Yazısındaki son iddia, hızlıca ortaya atılan ve belki de göründükleri kadar dayanıklı ve berrak olmayan birtakım ayrımlara dayanıyor. Eğer görev, hassasiyetleri değiştirmekse bunun nasıl yapılabileceğini bilmeliyiz. Mahmood, mevcut hukuk kavramlarının, bu meseledeki kültürel ve etik boyutlara dair kavrayışımızı kısıtlamaması gerektiğine dikkat çekmekte pek tabii ki haklı. Diğer yandan, hukuku, hassasiyet sorunlarından temelli ayrı olarak anlamak doğru mu? Sonuç olarak hukuk (mesela medeni haklar), belli tarihsel durumlarda hassasiyetleri değiştirme, eşitlik ve adalet için yeni hissiyatları da kapsayan, yeni değişkenleri teşvik etme işlevi görmüyor mu ya da "hassasiyetleri" tanımsal olarak hukuk ötesi olarak mı anlamamız bekleniyor? Burada mesele edilen yasal hassasiyetler yok mu?

Değişim için yapılan bu son çağrı, bize değişimin nasıl olabileceğini ya da olması gerektiğini söylemiyor. Bu durum da beni, yapılan analizi, bizden tam olarak ihtiyaç duyulan kültürel ve etik müdahale olarak mı ele almamızın beklenip beklenmediği konusunda meraklandırıyor. Eğer durum buysa, hâlâ birkaç soru ortaya çıkıyor: "kültürel ve etik alan"ı hukuktan temelli ayrı olarak mı anlıyoruz ve etikle kültür hangi temelde alternatif ve ayırt edilebilir bir alan ya da alanlar dizisi teşkil ediyor? Mahmood "alışılmadık yollar"la gerçekleşen bir tür "düşünme"nin yanı sıra "kıyaslamalı diyalog" için çağrıda bulunuyor ama bu faaliyetler için kurumsal mahaller neler olurdu? Bu pratiklerin siyasal stratejiler olmamasının sebebi, "siyasal eylem"den ayrı görülmeleri midir?

Mahmood, dinî fanatikliğin tartışıldığı bağlamda, muhtemelen yargılarımız tasvirlerimizi boğmaya teşne olduğu için, yargıyı tasvirden ayırmamız gerektiğini açıkça belirtiyor. Hal böyleyken, bu öncelikli ayrımı yaptıktan sonra yargı sorusuna nasıl geri dönebilirdik? Tamamıyla şekillenmiş bazı yargılar nasıl bir biçim alırdı? Siyasal eylemin alanına girmek, kuşkusuz ki meselenin ne olduğuna ve ne olması gerektiğine dair bir tür yargıyı gerekli kılar. Siyasetin bu tartışmada "hukuk"la ve yasal çözümle müttefik olup olmadığını ve hukuki kararı ve eylemi kendine örnek olarak almayan bir siyasetin neye benzeyeceğini göz önünde bulundurmalıyız. Mahmood hukuk ve siyasetten yüz çevirmeye karar verdiğinde, siyasal yargıyı da kapsayan, yasal normların ve pratiklerin kısıtlayamayacağı bir siyaset ihtimalini dikkatsizce gözden kaçırmıyor mu? "Etik" kendini, bu konudaki yasal çözümlere bir alternatif bulma çabası olan siyasetten ayırt mı ediyor? Ve şimdi, iddiası, hukukun elinden zorlukla alınmış kültür ve etik katmanına taraflsızlık mı bahşediyor? Bu, nihayetinde antropolojinin kendisi için bir aklama mıdır? Son satır, akademinin, bu gerginliğin araştırılabileceği birkaç yerden biri olduğunu hatırlatıyor. O zaman elimizde hukuka ve siyasete alternatif olarak; akademik araştırma, mukayeseli çalışma, eğer kültürelci değilse de kültürel olan diyalog mu

kalmaktadır? Yazının, hukuk siyasetiyle nasıl meşgul olduğuna baktığımızda ortaya çıkan garip bir sonuçtur ama belki de bunun sonunda tamamıyla geri çekilmemiz gereken bir alan olduğuna ikna olmamız beklenmektedir. Mahmood'un yazı boyunca birkaç tane güçlü ve iyi kurulmuş siyasal yargı -Avrupa hukukunun yayılmacı sekülerizmi, ırksallaştırılmanın yanlış kavranışı, İslam'a dair yaygın cehalet ve nefret, dinî pratiğin seküler üretimi ve biçim bozulması- önerdiğini hesaba kattığımızda bu son hamleler silsilesi beni meraklandırıyor. Bunlar güçlü siyasal konumlar. Seküler hukukun çelişkilerini ifşa etmek açıkça, hukuk içinde sürdürülen ve kibirli egemenlikle çarpışan güçlü bir eleştirel hamleyse de, Mahmood gerçekten de siyasetin ve yargının tarafında mı iş görüyor? Aslında akıl yürütmesinde neden hem siyasetin hem yargının tarafında iş yapmamız gerektiğini söylerken, kendi analizinde siyasetin ve yargının yeri hakkında bir açıklama getirebilir mi?

Mahmood, son sözde "eleştiri"nin kendi "öznellik disiplinlerinin, duygusal bağlılıklarının ve özne-nesne ilişkiselliğinin" hesaba katılıp katılmayacağı sorusunu yöneltiyor. Müslümanların Muhammed'in imgesiyle girdiği ilişki hakkındaki düşünüş modelinin, eleştiri faaliyetinin kendisiyle kimi benzerlikleri sürdürdüğü, bu noktada açıkça görülmekte. Her ikisi de bedenselleşmiş ve duygulanımsal faaliyetler, nesnelerine bağlanmaları dolayısıyla ilişkisel olan öznellik biçimleri gibi durmakta. Bu öznelliğin genel bir tanımı mıdır yoksa belirli türden kendilik faaliyetlerine yakışan bir öznellik tanımı mıdır? Bu durum, Mahmood'un peşine düşmediği bir nokta ama eleştirinin itibarı hakkında bir soru işareti yaratıyor. Nihayetinde, siyasal eyleme özgü türden bir kapanmanın askıya alınmasına bel bağlayan bir eleştiri kavramı ileri sürüyor. Bu yüzden eleştiri, ne bir yargı ne de eylem olarak, ancak yatırımda bulunulmuş, etkilenmiş nesnelere bağlı belli bir düşünme ve yaşama biçimi olarak ya da gerçekten de hayali bir şey olarak görülüyor. Böyle bir düşünüş ve onun hakkında düşündüğü şey olağan ve alışılmış değildir. Sekülerizm, olağan ve alışılmışın alanını tesis

ettiğine göre, bu varsayılmışlığın doğruluğunu sorgulayan bir sekülerizm eleştirisi de mümkündür. Ben bunu, Mahmood'un "eleştiri" olarak kabul edeceği şeyin bir parçası olarak alıyorum.

Hem Mahmood'u hem Asad'ı okurken, bazen sorunun eleştirinin olumsuz, kuşkucu ünü mü, dini kendine nesne olarak alması mı, dogmanın sekülerizmin değil de dinin olası niteliği olduğu yerde kendini dogmadan ayırıyor oluşu mu olduğu merak uyandırıyor. Fakat eleştirinin yargıyla aynı şey olmadığı ve Marx'taki eleştiri formülasyonunun, Wendy Brown'un gösterdiği gibi, dinî metafor ve yapıda bulunan kendi tarihinden ve mirasından yoksun olmadığı konularında açık olalım.[20] Asad, "eleştirelliğin kullanımı ve algılanmasının, varsayılmış anlayışların ve kabiliyetlerin çeşitliliğine dayandığı[nı]; gelgelelim belirli güncel anlayışların ve kabiliyetlerin de böyle olduğunun ortaya çıktığı"nı[21] belirtirken Mahmood, alışıldık ve varsayılmış anlayışlara yöneltilmekle kalmayan, özellikle sekülerizmin ürettiği bu türden anlayışlara yöneltilen bir eleştiri kavramında diretiyormuş gibi duruyor.

Hollanda Siyaseti Üzerine Son Söz

Konuşmayı hangi koşullar altında bir eylem ya da davranış biçimi olarak, hangi koşullar altında fikirlerin özgürce dile getirilmesi olarak anladığımızı bilmek zorluğunu koruyor. Geert Wilders'in *Fitna* filmi gibi eserler, İslam'ı cani bir din olmakla suçluyor. Bu yüzden de 2008'in baharında Hollanda'da, filmin gösterilip gösterilmemesi gerektiği, gösterilme "hakkı"nın olup olmadığı ve devlet televizyonunun bu gösterimin parçası olup olmaması gerektiği hususlarında kamusal bir tartışma yaşandı. Film toplumsal huzursuzluğa yol açacak mıydı (sonuççu ve güvenlikçi bir kaygıyla)? Film, Müslüman azınlıklara etkin bir ayrımcılıkta bulunacak mıydı (bu bir eşit haklar ve dolayısıyla

20 Wendy Brown, "The Sacred, the Secular, and the Profane: Charles Taylor and Karl Marx," Charles Taylor'ın kitabı *A Secular Age*, haz. C. Calhoun ve d.

21 Asad'ın, "Free Speech," nin yayımlanmamış versiyonundan alıntılanmıştır.

öfke ve nefret suçu yasasının sınırı sorusuydu)? Böyle filmlerin şiddeti tasvir ettiği söylenebilir ama aynı esnada şiddet *uyguladıkları* ve bu ikisini özgürlük adına yaptıkları da söylenebilir. Böyle bir iddiayı anlamak için ne türden bir şiddetin tasvir edildiğini, ne tür bir şiddetin uygulandığını (film tarafından) ve filme karşılık ne tür bir şiddetin ortaya çıktığını ve çıkacağını bilmeliydik. Eğer şiddeti bu toplumsal hadisenin her veçhesine yerleştirmek istiyorsak, ki bu filmin prodüksiyonunu, içeriğini ve algılanışını da içerecektir, şiddet biçimlerini birbirinden ayırmaya hazırlıklı olmalıyız. Hadisenin her veçhesi için aynı "şiddet" kelimesini kullanmak, söz konusu şiddetin aynı "şiddet" olduğunu varsaymakla bir değildir. Özgürlük tabiri de bu tartışmalarda benzer biçimde çokça tartışmaya açıldı. İfade özgürlüğündeki özgürlükle şiddetten korunma özgürlüğündeki özgürlük özdeş midir, yoksa bunlar özgürlüğün iki farklı değerlikleri midir? İfade özgürlüğü hangi koşullarda nefret etme özgürlüğü haline gelir? Ve bu karışıklıklar, Avrupa solu içinde nasıl anlaşmazlıklar yarattı?

Benim açımdan, mesela lezbiyen ve gay topluluğunun bazı üyelerinin nasıl ikilemde kaldığını görmek hayli elimdi. Çünkü ifade özgürlüğü ve sansüre muhalefet, on yıllardır bu hareketin köşe taşları olmuştu. Cinsel özgürlük hareketi, ifade özgürlüğünü zorunlu kılmış ve sansür, Hollanda dışında pek çok yerde lezbiyen, gey, biseksüel, trans, interseks ve queer insanların yayın yapmalarını, bir araya gelmelerini, kendi tarihlerini belgelemelerini ve kamusallaştırmalarını, ayrıca arzularını örgütlemelerini ve ifade etmelerini yasaklamıştı. İfade özgürlüğünün hareket için gerekli olduğunu; lezbiyen, gay, biseksüel, trans, queer, interseks hareketinin ifade özgürlüğü olmadan ve bu özgürlüğe yol gösterici bir değer ve norm olarak başvurmaksızın mümkün olmadığını iddia eden güçlü bir cinsel ilericiler grubu olması oldukça anlaşılırdır. Pek tabii, böyle bir özgürlük ilkesini farz etmek, ne bu normun diğer normlarla nasıl uzlaşacağına ya da uzlaşıp uzlaşmayacağı sorularına cevap vermekte ne de "özgürlük"le kastedilenin ne olduğunu söylemektedir.

Özgürlükle ne kastettiğimiz konusunda açık olmalıyız, zira özgürlük başından beri, bireye ait olan serbestiyle aynı şey değildi, toplumsal olarak koşullanan ve toplumsal olarak paylaşılan bir şeydi. Özgürlük, hayatın belirli bir toplumsal ve siyasal örgütlenişinin sonucu olarak kazanıldığı için, diğerleri özgür olmadığı sürece hiçbir insan özgür değildir. Ulusaşırı olarak düşünüldüğünde queer hareketi de homofobiyle, kadın düşmanlığıyla ve ırkçılıkla savaşmaya çabalayageldi ve her türden ayrımcılığa ve nefrete karşı mücadelelerle olan ittifakın bir parçası olarak iş gördü. Queer siyasetinin ortaya çıkışı, kimliğin ne olursa olsun homofobiyle savaşmanın önemli olduğunu tasdik etmek anlamına geliyordu. Fakat aynı zamanda ittifakın önemine bir işaret, muhtelif biçimi içindeki azınlıklaştırılmaya bir uyum, hangi kimliğe dair olursa olsun güvencesiz koşullara karşı bir mücadele ve ırkçılığa, toplumsal dışlanmaya karşı bir savaştı.

Tabii ki kimlik-temelli ve ittifak-temelli cinsel azınlık siyaseti arasında yeni tahkim edilmiş bir gerginlik de var ve benim "queer"e olan mensubiyetim, ittifak siyasetini farklılık boyunca onaylamak anlamına geliyor. Ayrıntılandırırsak, sol içinde güçlü bir ittifak, asgari düzeyde hem ırkçılıkla hem homofobiyle çarpışmayı, hem göçmen karşıtı yasalarla hem muhtelif kadın düşmanlığıyla ve sebep olunan yoksullukla çarpışmayı gerektiriyor. Bütün bu ayrımcılık biçimlerini dikkate almayan ve aynı zamanda hem cinsel azınlıklara, kadınlara, hem de ırksal, dinî azınlıklara cefa veren ekonomik adalet meseleleriyle meşgul olmayan bir ittifaka neden katılmak isteyelim ki? Haydi, daha dikkatle gözden geçirelim, konuşma siyaseti bu durumun içine nasıl girdi ve nefret söylemi hakkında düşünmeye, bir azınlığı diğerinin uğruna feda etmeyi reddeden bir sol ittifak vaadinin ışığında nasıl çalışabiliriz (elbette bu, ittifakın bir araya gelişinde asli kalan bazı ciddi karşıtlıklar olmayacağı anlamına gelmez)? Ulusaşırı ekonomik kurumların farklılaşmış yoksulluk düzeylerine sebep olduğunun ayırdında olsak bile, belki de zinde bir sol siyasal hareket için, devlet baskısı ve devlet şiddeti

eleştirisinin öneminihatırlamak önemlidir. Gerçi devletin nasıl konuştuğunun, konuştuğunda nasıl bir güç uyguladığının farkında olmadan bir ifade siyaseti hakkında düşünebilir miyiz ki?

Hollanda, şedit konuşma eylemlerinden kendi payına düşeni açıkça aldı. Hollandalı film yapımcısı Theo van Gogh'u öldüren yara, bedenine öldüresiye kazınan harfi harfine bir mesajdı.[22] Ve siyasi yelpazenin farklı yerlerindeki siyasetçiler, İslam yekpare bir varlıkmışçasına, sanki kendi öldürücü dürtüleri esas olarak nefret nesnelerine aitmişçesine, İslam'a karşı aşağılayıcı bir söylemi sürdürmekte beis görmüyorlar. Hollanda hükümetini de aşağılayan, Müslüman azınlıkları aşağılamaya dair siyasal hakkın hakşinas bir savunusu neden var? Devlet baskısına yapılan her eleştiri medeniyete, moderniteye ya da akla yönelen kabul edilemez bir saldırı mıdır? Böyle bir yarılma yaşandığında, ifade

22 Lafını sakınmaz, Hollandalı bir yönetmen olan Theo Van Gogh 2 Kasım 2004'te, filmi *Submission*'ın yayımlanmasından birkaç ay sonra, Mohammed Bouyeri tarafından Amsterdam'da öldürüldü. Ayaan Hirsi Ali ile işbirliği içinde yapılan film, Müslüman kadınların uğradığı suiistimali, kendi hikâyelerini anlatan dört Müslüman kadının neredeyse çıplak bedenlerine Kur'an'dan ayetleri yansıtarak anlatmaya çalışıyordu. Film tartışmaya yol açtı, zira başka bağlamlardaki kadınlara -seküler ailelerdekilere de dâhil- yönelik şiddetle ilgilenmiyordu. Güçlü bir liberter olan Van Gogh'un öldürülüşü dünya çapında bir öfkeye yol açtı. Van Gogh'un vücudunda bulunan bıçak bir yazı aracı gibi işlev görüp Kafka'nın Ceza Sömürgesi hikâyesinin en çarpıcı boyutlarını anımsatıyordu. Van Gogh silahla sekiz defa vurulmuş olmasına rağmen, Bouyeri'nin beş sayfalık, Kur'an ayetleri içeren ifadesini Van Gogh'un vücuduna saplamak için kullandığı bıçak, ölüm tacirliğinin simgesel aracı haline geldi. Cinayet mahali, vücuda dinî ayetler iliştirme motifini tekrarlayıp, Van Gogh'un filminin kadınların vücutlarına karşı şiddetten sorumlu tuttuğu Kur'an'ın simgesel olarak öldürülmesini, canlandırdığını ima ediyordu. Ancak Bouyeri'nin ayetleri kendine has ve korkunç bir şekilde kullanması, o kelimelerin ve Kur'an geleneğinin cani karakterini tüyler ürpertici bir şekilde tasdikliyor gibi gözüküyordu. Maalesef bu olay İslam hakkındaki en derin korkuları ve başıboş cehaleti güçlendirdi ve kamuoyunun dikkatini; Hollanda'nın yeni göçmenlere yönelik tahammülsüzlüğünün yeni biçimleri ve incinmenin farklı dinî gelenekler dâhilinde nasıl anlaşıldığından, İslam'ın şeytanlaştırılmasının neden sözümona ferasetli ve hakşinas olduğuna çekti. Bugün benzer bir tartışma, *Fatwa* adlı film ve bu filmin dinî azınlıklara karşı nefret söylemi mi oluşturduğu, ya da ifade özgürlüğü olarak kabul edilmesi mi gerektiği konusunda sürmektedir. Feministler ve cinsel ilericilerin bu konulardaki bölünmüşlüğü malûmdur.

özgürlüğü devletin korumasına yaslanmakla kalmaz, devletin kendisini de güçlendirir; bu da böylece, devlete karşı söylenen sözün etkin ve zımnî bir biçimde sansürlendiği bir duruma yol açar. Nitekim bireye ait olduğunu düşündüğümüz özgürlük aslında devlet tarafından bahşedilmiştir, bu yüzden özgürlüğün kökenini ve anlamını yanlış kavrarız. Bu ayrıca, ifade özgürlüğünün eleştirel bir kavramsallaştırmasını geliştirmek istiyorsak da böyledir. Bu kavramsallaştırma, kendini devlet iktidarının dışında meşrulaştırabilen, devlet iktidarını özgür ifadesinin bir parçası olarak eleştirme kapasitesine sahip bir kavramsallaştırma olmalıdır. "Devlete bel bağlama"nın "devlet iktidarını artırıp" artırmayacağını sormak zorundayız. Eğer İslam, Hollanda medeniyet değerlerine saldıracak bir din ya da insan topluluğunun ismi olarak gösterilirse, bu Hollanda devletine kendi değerlerini tehdit eder görünen şeylere şiddet uygulaması için bir çeşit yetki verir. Bu da aynı zamanda mantıksal olarak, şiddet uygulamanın bir Hollanda değeri haline geldiği manasını taşır. Göçmen karşıtı faaliyetlerin yoğunlaştığına, "Yurttaşlık Entegrasyonu" sınavının temel ideolojik uygulanışına, sözde kadim Hollanda'nın dinsel azınlıklara yönelik nefret söyleminin, özgürlüğün kendisinin bir işareti olarak aleni kutlanışına şahit olmaktayız.

Mesele, nefret söyleminin ifade özgürlüğüne dâhil olup olmadığından ziyade, belirli Avrupa bağlamlarındaki özgürlüğün kendini niçin nefret etme özgürlüğü olarak tanımladığıdır. Özgürlük kavramının; ayrımcılığı, yabancı düşmanlığını, ırkçılığı ve milliyetçiliği onaylamaya doğru bükülmesi ne anlama gelmektedir?

Hollanda Yurttaşlık Entegrasyon Sınavı tipik bir örnekti. 2006'da göçmenler, hoşgörülerini ve dolayısıyla da Hollanda liberalizmini hazmetme kapasitelerini ölçmek için, iki gey erkeğin öpüştükleri fotoğrafların gösterilmesinin zorunlu olduğu bir sınava girmek zorundaydılar.[23] Benim adıma ve yara-

23 Hollanda Yurttaşlık Entegrasyon Sınavı üzerine bir inceleme için bkz. Eric Fassin, "Going Dutch," *Bidoun: Arts and Culture from the Middle East*

rıma icra edilen bu sınavı ben istiyor muyum? Devletin benim cinsel özgürlüğümün savunusuna, göçmenliği ırkçı temellerde kısıtlama çabası içinde girişmesini ben istiyor muyum? Devletin koruyucu eylemlerine müracaat etmek karşılığında, devletin kendi iktidarını, ırkçı bir milli kimliği bir araya getirme gücünü de kapsayan biçimde çoğaltır ve kuvvetlendirirse ne olur? Lezbiyen ve geylerin özgürlükleri, dinî azınlıkları taciz etmek için ya da yeni göçmenlerin girişlerini dinî, etnik ya da ırksal temelde reddetmek için araçsallaştırılırsa ne olur? Bu şartlar altında cinsel ilericilerin, özgürlüklerimizi bu kadar şevkle savunuyormuş gibi görünen devlete "eleştirel" yaklaşmaları gerekiyor. Bizim özgürlüklerimizle devletin yaptığı tam olarak nedir? Ve özgürlük taleplerimizin, Hollanda ulusal kimliğinin, sınırlayıcı ve baskıcı göçmen politikaları vasıtasıyla, ırkçı bir yeniden üretim amacı doğrultusunda araçsallaştırılmasına razı mıyız?

Bu hususu elimden geldiğince biraz daha açayım. Devletin ifade özgürlüğünü takdir etmesi ve ifadeyi koruması bir şeydir ama devletin kimin özgürlüğünün korunup kiminkinin korunmayacağına karar veren aktör olması ise başka bir şey. Devlet hangi koşullar altında bazı saldırgan sözlerin bir azınlığı tehdit ettiğine karar verir ve hangi koşullar altında bir azınlığın saldırgan sözlere hedef olmasını, ifade özgürlüğünün tadını çıkartan bir demokraside yaşıyor olmamızın işareti olarak, hoşgörüyle karşılaması gerektiğine karar verir? Hollanda hoşgörüsünün yeni anlamı belki de budur: maruz bıraktığımız acıya ve suiistimale müsamaha göstermelisiniz; bu müsamaha, "entegre" ve Hollanda vatandaşlığının bir parçası olabilecek olmanızın kanıtıdır. Devletin, ırkçı sözlerin hüküm sürmesine izin verirken bir yandan da cinsel azınlıklar için neden saygı talep ettiğini sormalıyız. İkincisi, ilkiyle ihtilafa mı düşürülmekte? Ve eğer cinsel ve dinî azınlıklar, böyle bir karşı karşıya getirilişe karşı çıksalardı ne olurdu? İkisi de, devletin milliyetçi ve ırkçı

10 (Bahar 2007, özel *Technology* sayısı): s. 62-63; ayrıca bkz. benim "Sexual Politics, Torture, and Secular Time"daki genişletilmiş irdelemem, *Frames of War*. Temmuz 2008'de bu sınavın yasalara aykırı olduğu ilan edildi.

stratejilerine karşıt müttefik bir strateji yaratarak karşı çıksalardı ne olurdu?

Eğer gey muhafazakârların peşinden gidip özgürlüğü bireysel bir serbesti olarak anlar ve bu yüzden liberter bir özgürlük kavramı üzerine bir siyaset oturtursak, önemli toplumsal bir boyutu özgürlüğün sol anlayışına feda etmiş oluruz. Eğer özgürlük bireye aitse, muhakkak ki hangi bireylerin birey olarak tanındığını sorabiliriz. Diğer bir deyişle, ne tür *toplumsal bireysellik biçimleri*, bazı insanların birey olarak tanınabilirliklerini tesis ederken diğerlerininkini etmemektedir? Eğer böyle bir bireysel serbesti ancak devletin koruması altında var oluyorsa, devlet bazı durumlarda korumak için imtiyazlarını kullanır ve diğer durumlarda koruyuculuğunu geri çeker. Liberter birey tanımının devlet iktidarının ve ekonomik mülkün belirli bir biçimine denk düştüğünü hatırlayalım. Hâlbuki liberteryenliğin ilk biçimlerinde devletin, ekonomik özgürlüğü azamileştirmek için, asgari (ya da yoksun) düzeyde kalması beklenirdi. Devletin, hakları, bu korumanın Kuzey Afrika, Türkiye, Ortadoğu ve Güneydoğu Asya'dan gelen yeni göçmen topluluklara karşı olan milli emellerine, hatta kendini "Avrupalı olarak gördüğü" ulusal anlayışa uyup uymadığına göre farklılaşan bir biçimde, koruduğu şu anki durumda açık ki bu geçerli değildir.

Devletin serbestilerden bu şekilde faydalandığı (yetkisini bireysel serbestileri korumak ya da geri çekmek için farklılaşan bir biçimde uyguladığı; kimin birey sayılacağına, kimin haklarının korumaya değer, kiminkilerin değer olmadığına karar verdiği) bağlamda, elimizde olan başka bir durumdur. "İfade özgürlüğü" böyle bir durumda, devletin ya da onun tutarlı ve ırkçı eylemlerinin kamusal bir eleştirisinin olmayacağını varsaymaktadır (nihayetinde devlet bu hadisenin koruyucusu ve hâkimidir). Bu da zımnen -devletin ırkçı ifadelerinin açık eleştirisi de korunmadığı sürece- korunacak ifade özgürlüğü biçimlerinin yalnızca dönüp devleti koruyacak biçimler olacağı anlamına gelir. Devletin yerleşik ve yeni gelmiş göçmen topluluklara karşı güçlenmesi, eğer onları özgürlüklerinden mahrum bırakmayı,

onların kendi toplantı ve ifade haklarını sorgulamayı içerirse; eğer devlet kendi Müslüman nüfusunu özgürlüğün değerine karşı bir tehdit olarak görürse, özgürlüğe dair bir iddiayı ancak özgürlükten mahrum bırakmanın yoğunlaştırılmasıyla, devletin kendi baskıcı mekanizmalarının artırılması yoluyla korur. Eğer bağımsız film yapımcılığı, devlet gücünden ayrı ve devlet gücünü eleştirmeye gönüllü olan eleştirel bir faaliyet olarak kalacaksa; filmin, kendisi vasıtasıyla devletin göçmen karşıtı faaliyetlerinin tatbik edildiği ve rasyonalize edildiği kültürel bir araç haline gelmesi durumu yakından incelenmelidir. Sinema endüstrisi o zaman devletin kültür endüstrisi olur ve "bağımsızlık" ve daha doğrusu "eleştirellik" gibi payelerini kaybeder. Bu koşullar altında, "bağımsız film" tabirinin ima ettiği devlet otoritesinden bağımsız olma durumunu kaybederiz ve bu medyanın, iliştirilmiş haberciliğin, devletin bakış açısını üstlenmenin ve hatta tasdik etmenin bir biçimi haline gelir. Medenileştirme misyonunun cisimleşmiş habis eylemlerini sahneleyen ve güçlendiren Ebu Gureyb'deki kameralar gibi, haddizatında İslam karşıtı propagandasını Irak ve Guantanamo'daki işkence ve insan hakları ihlalleriyle bağlayan görsel bir araç haline gelir.

Elbette, aşağılama ve provokatif sanat üretme hakları, devletin koruduğu haklar olmuşlardır ama devlet bu hakları farklılaşan bir biçimde ve belirli politik amaçlar için koruduğunda, bu haklar şüpheli hale gelmektedir. Eğer bu hakların bir meşrulukları olacaksa, kendilerini belirli dinî faaliyetlere ve inançlara dair haklardan, başka bir deyişle ifade özgürlüğüne dair belli haklardan mahrum etmenin gerekçelendirilmesindeki işe yararlılıklarına başvurarak haklı çıkartamazlar. "Risk idaresi"nin belki de hiçbir yasal yolu yoktur ama bu durum, bu araçsallaştırmanın neden eleştirel incelemenin ve siyasal muhalefetin odağı olmaması gerektiğine dair bir bahane değildir. Özgür ifade iddiasının ne zaman ve nerede güçlendiğini anlamak için, "eğer bunu ifade edersek ve devletin bu özel yetkisine dair eleştirel ve kamusal bir ilişki kurarsak, ifademiz yine de korunur mu?" sorusunu sormalıyız. Eğer hâlâ korunuyorsa, özgür ifade,

demokratik mücadelelerin ve siyasal çabaların faal bir parçası demektir. Eğer korunmuyorsa, onun kısıtlanmasına, farklılaşan uygulamalarına, demokratik olmayan amaçlar için araçsallaştırılmasına engel olmalıyız.

Avrupalı bir politikanın önşartları (ulus devlet de ya da Avrupa Birliğiolabilir), kültürel homojenlik ya da kültürel çoğulculuğun bir modelini gerektiriyorsa, her iki ihtimalde de çözüm, içsel olarak halihazırda ilan edilmiş, kendine yeterli ve kendi başına ayakta durabilen bir kültürel normlar dizisine asimile ya da entegre olmak olarak tasvir edilir. Bu normlar, yeni demografik değişikliklere göre değiştirilebilir addedilmez ve yeni popülasyonlar ve yeni aidiyet iddialarına bir karşılık arayışı içinde değildir. Hatta şayet esas normlar hâlihazırda ilan edilmişse, kişi Hollanda kültürünün ne olduğunu zaten bilir ve bu kültürün başka bir şey, farklı bir şey olabileceği düşüncesine kapatılır. Kişi hakikaten de, bu kültürün zaten farklı bir şey olagalmekte olduğu ve aslında değişimin geri döndürülemez olduğu teşhisini reddeder. İfade özgürlüğü, "kültürel farklılıkla irtibatın ışığında değişime maruz kalmaya yönelik gönülsüzlüğün ifade edilmesi özgürlüğü" anlamına geldiğinde dogmatik ve katı bir kültür kavramının vatandaşlığın kendisinin önkoşulu haline gelmesinin araçlarından biri olur. İfade özgürlüğünü koruması için müracaat ettiğimiz devlet, duymak istemediği, sözü onun sınırları içinde hoş karşılanmayan herkese kapılarını kapatan devletin kendisidir. Bu çerçeve içinde kişisel ifade özgürlüğü, genişçe yorumlandığında sırtını kültürel farklılığın hareketli ve mücadeleci bir anlayışının baskılanmasına dayamaktadır. Böyle bir bastırma, Müslüman göçmenlere yöneltilen baskıcı ve ayrımcı devlet politikalarını gerekçelendirmek için dışlayıcı politikalarını uygularken, devlet şiddetinin kültürel homojenliğe nasıl yatırım yaptığını gözler önüne serer.

Bir grubun bir üyesinin ya da üyelerinin küçük bir kısmının eylemleri grubun kendisinin tanımlayıcı eylemleri ve inançları olarak alındığında, bu sadece haksız bir genelleme değildir, aynı zamanda ırkçılıktır ve buna da karşı çıkılmalıdır. Azınlıktaki dinî

inançların ve yaşam tarzlarının, cinsel özgürlük değerlerini ya da ifade özgürlüklerini tehdit ettiğini hissedenler arasında, açıktır ki süregelen bir çatışma veya karşıtlık var. Ama bu farklılıkların, birlikte yaşama ve mücadele vasıtasıyla, kamusal söyleme katılım vasıtasıyla, kültürel ve eğitici projeler vasıtasıyla, ayrılık biçimlerinin aidiyet biçimleriyle örtüşmesine imkân vererek (ve ikisi arasındaki çatlağın kapanmasına izin vermeyerek) çözümlenmesi gerekiyor. Bunlar elbette, "özgürlük" savunusundan milli saflığının -ırkçı kültür kavrayışının- aklın, modernitenin ve medeniyetin önkoşulu olduğunu iddia etmek ve bütün kamusal eleştiriyi, yönettiği sınırlar ve gözetlediği azınlık grupları boyunca ortadan kaldırmak için faydalanan devlete başvurmaktan daha iyi stratejilerdir. Irkçı bir söylem, kendini ahlakın zorunlu temeli olarak, nefretini ahlaki bir erdem olarak yeniden biçimlendirebilir. İfade özgürlüğünün can alıcı bir kısmını, kendine özgü hitap sahneleri içinde değişmeden açıkça söylemek, -ile konuşmak, -den konuşmak, -e konuşmak anlamına gelen "açıkça söylemek" oluşturur. Hitapların hepsinde bulunan bu zımnî toplumsallık, toplumsal hayatın -kendini gerçekleştirmek için eşitliğe dayanan şeyin- bir koşulu olarak özgürlüğü talep eder. Buradaki mesele, yeni küresel şartlar altındaki azınlıklaştırma süreçlerini yeniden düşünmek; dinî, ırksal ve cinsel azınlıklar (bu "konumlar", kimliklerden çok, başkalarıyla ve temel ilkelerle ilişki içindeki yaşam biçimleri olduklarında) arasında ne gibi ittifakların mümkün olduğunu sormaktır. Belki o zaman, ırkçılığa, ayrımcılığa, güvencesizliğe ve devlet şiddetine karşı muhalefetin, siyasal seferberliğin açık amaçları olarak kaldığı kümelenmeler bulabiliriz.

Talal Asad
Judith Butler'a Cevap

Judith Butler'ın eleştiriye dair başlattığı tartışmayı devam ettiriyorum. Böyle yaparak hemfikir olduğumuz birçok önemli noktayı da bir kenara koyuyorum. Burada yazdığım şeyleri berraklaştırıp ayrıntılandırarak, kendisini diğer hususlarda da hemfikir olabileceğimize ikna etmeye çalışacağım.

Butler'ın Danimarka karikatür skandalı gibi olaylara yönelik entelektüel sorgulamalarda, hem "ifade özgürlüğü"nü hem "dinî hassasiyetler"i savunanların seslendikleri normatif hukuki çerçevenin ötesine geçmeleri gerektiği konusundaki ısrarını tasdik ettiğimi belirterek başlayayım. Fakat belirtmeliyim ki, yazımda yapmaya çalıştığım şeyi temsil ediş biçimi, benim ortaya koyma biçimimle uyuşmuyor. Beni, "mevzubahis hasarın anlamı" değil, dinî hücumlara dair geliştirilen, seküler liberal denilebilecek yorumların altında yatan tutarlılık varsayımları ilgilendiriyor. İslamî düşüncede liberal fikirlerle örtüşen bazı kavramlara baktığımda, bunu Batı'nın 'neden bu kadar fazla Müslümanın yaralanmış hissettigi konusundaki algısını genişletmek amacıyla değil, İslamî düşüncenin liberal fikirlere nasıl ışık tutabileceğini

görmek için yapıyorum (örneğin "baştan çıkarma" hakkındaki geniş tartışmayı bunun için yapıyorum). İlki de takdire şayan bir girişim, ama benim yapmaya çalıştığım şey bu değil. İlgilendiğim "yaranın tanınabileceği ve onarılabileceği" yasa ötesi yollar değil. Danimarka karikatür skandalı ve Fransa'daki başörtüsü hadisesi gibi olayları saran söylemler çerçevesinde birçok seküler liberalin aldığı konumların zeminini oluşturan kavramsal varsayımların peşindeyim. Genel olarak, meselemin ne olduğu kısmen şu sorularla özetlenebilir: Eleştiri özgürlüğü nasıl şekillendirilmiştir? Hakikate uygunluğu hangi yollarla iktidara bağlanır? Bu noktada Foucault'ya olan borcum açıktır. Ama başka sorular da var: Sekülerlik neden "olgunluk"u çağırmaktadır? Hıristiyanlık, "seküler"in kendi ürünü olduğunu iddia ettiğinde ve sekülerlik, nesneleri "din" kategorisine yerleştirme gücüne sahipken, siyasal hayatımıza ne olur?

Butler, şiddet üzerine yazdığım yeni bir metne atıfta bulunarak,[1] şöyle bir gözlemde bulunuyor: "Asad, normatif temayüllerin (seküler ve liberal), güncel kültürel ve askeri çatışmalar hakkındaki "anlayışın" alanını kısıtlayan şartlı iddiaların (karşı çıkılabilir şiddet ve yası tutulabilir ölüme dair) içine nasıl girdiğini göstererek, yürürlükteki değerlendirici çerçevelerin bu dar kafalı ve kibirli sınırlandırmalarının *eleştirisine* olanak sağlıyor." Ben bunu farklı bir biçimde ortaya koyardım: Girişimim, okurun itiraz edilebilir şiddet ve yası tutulabilir ölüm kavramlarını hesaba katmasını; değerlendirici çerçevelerin içine giren normatif eğilimlere ışık tutmak için değil kavramların neyi dışladığını ve baskıladığını, kendi kararsızlıklarını nasıl belirsizleştirdiğini ve kendi yaşamsallıklarını nasıl edindiğini incelemek için teşvik ediyor. "İtiraz edilebilir/itiraz edilemez" şiddet ve "yası tutulabilir/yası tutulamaz" ölümler ikilikleri hakkında bir

1 Talal Asad, *On Suicide Bombing* (New York, 2007). Kabul edilebilir ve kabul edilemez şiddet temasını şu makalemde de ele aldım: "Thinking About Terrorism and Just War" (*Cambridge Review of International Affairs* 23: 1, 3; sf. 3-24. *Ethics and the Scholarship on War* [Etik ve Savaş Üzerine Çalışmalar Özel Sayısı]). [Türkçesi 'Terörizm ve Haklı Savaş Üzerine Düşünmek', çev. Selim Karlıtekin, *11 Eylül Tarihsel Dönüşümün Analizi* içinde, haz. Abdurrahman Babacan, Pınar Yayınları, 2012].

inceleme, Butler'ın kullandığı gibi, eleştirellik ve eleştiri kategorilerini sorunsallaştırır. Genellikle bu çabanın ne gibi bir ahlaki ya da siyasal amacın peşinde olduğu ve bu sorunsallaştırmanın neye yöneldiği (adalet? merhamet? hakikat?) soruluyor. Bakış açım bu soruya herhangi bir soyut cevabın verilemeyeceği yönünde, çünkü anlamaya çalışılan şey farklı durumlarda söylenenlerin ve yapılanların tam olarak ne ima ettikleridir. Kişinin, düşünürken hedeflediği şeyin, bitirdiği yerdekinden daha az belirgin olacağı gerçeğine hazırlıklı olması gerektiğini düşünüyorum. Bunu derken, düşünme süreci içinde kişinin kendini niyetlenilmemiş yerlerde -bu yer ister tatmin ya da tutku isterse de rahatsızlık ya da korku üretsin- bulmaya açık olması gerektiğini kastediyorum.

Butler, "eleştirellik genellikle bir nesneyi ele alır, eleştiri ise altında nesnelerin alanının belirdiği olanaklılık koşullarını tanımlamayla ilgilenir" açıklamasıyla, eleştiri ve eleştirelliği birbirine karıştırdığım için beni paylıyor. Ama bu tanımlamalarca talep edilen iki tane birbirini dışlayan anlamdan -biri bıktırıp usandırırcasına kusurlar bulurken,[2] diğeri ise bilginin koşulları hakkındaki yüksek söylemle meşguldür- birini mi seçmek zorundayız? "Kötü karakter tiplerini, hödüğü, aksiyi, maskarayı, kıt akıllı gayretliyi, betimleme ve onlarla dalga geçme çabası" diye yazıyor Annette Baier, edebi beğeni içinde eleştirel standartlar geliştirme çabası gibidir."[3] Böyle ayrımlar yapmak, sadece gündelik hayatın yaşanışıyla bir değildir, sadece eleştirellikleri mümkün kılan içkin anlayışlara yaslanmaz; aynı zamanda -önemsiz ve derin yollarla- standartların tanımlanma ve tasarlanma, anlaşmazlıkların ifade edilme ve tartışılma biçimleridir. Bu suretle, kusur aramak (eleştirellik?) inşacı idrake, duygulanıma -veya şüpheciliğe- ilintilenebilir. Diğer yandan, bir nesnenin olanaklılık koşullarını tanımlamak (eleştiri)

2 Bu arada, Raymond Williams'ın *Anahtar Sözcükler* (İletişim Yayınları, 2011) kitabındaki "eleştirellik" başlığını, Butler'ın bulduğu kadar yararlı bulmuyorum.

3 Annette Baier, "Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant," *Moral Prejudices: Essays in Ethics* (Cambridge, MA, 1995).

belki de zalimlik -veya baştan çıkarıcılık- uğraşından daha fazlasıdır. Hakikat arayışındaki eleştiri, dile düşmüş bir biçimde, iktidarın diğerinin üzerinde katıksız ifa edilişindeki hazla güdülenmiştir (işkence bunun sadece aşırılaşmış bir örneğidir) ve belki de zaptetmek aslında eleştirinin birincil işlevidir. Eleştirinin bu güdüleriyle kusur aramanınkiler nasıl karşılaştırmalı? O zaman benim sorum şudur: Kişi ahlaki yükümlülükle donatılmış eleştirellik faaliyetini, altında nesnelerin alanının belirdiği imkânlılık koşullarından biri ve aynı zamanda verili olarak saymazsa -ve eleştirinin kendisine ahlaki ya da dinî bir tavrın ifade edilişi olarak iştirak etmezse- eleştiriyle meşgul olabilir mi?

Postmodern ilahiyatçı John Milbank, Augustine'in *Tanrı'nın Kenti* eserinde "eleştirinin Batı geleneğine damgasını vurmuş *asli* imkanını" buluyor, "eleştirinin Aydınlanma dönemindeki uyarlamaları belirli yönleriyle bu asli imkân hülasası ve parodisinden ibarettir."[4] Milbank'ın Augustinusçu eleştiri anlayışı, hem günahkâr bir dünyadaki nesnelerin evrimi, hem de altında böyle nesnelerin alanının belirdiği olanaklılık koşullarının tanımlanması karşısında ne yapacağını bilemez. Kutsal rahmeti de içine alan dinî bir psikoloji, dünyevi hadiselerdeki erdem ve ahlaksızlık ihtimallerine ve siyasetin nesnel sınırlarına bir açıklama getirir. *Bu* eleştirinin hakikatçiliği açıkça, birçok seküler ve Hıristiyan liberalin sahiplendiği ahlaki niyetçiliği aşmayı hedefleyen bir ilahiyatta kökleşmiştir. Eleştiriye yönelik bu yaklaşımı ilginç buluyorum ama bana göre gereken şey eleştirinin hakiki *kökeninin* yerini saptamak değil (ister ilahiyatta ister sosyal bilimde olsun), onun *soykütüğünün* bizim zamanımız için izini sürmek ve böylece eleştirinin şimdi bizim seküler dünyamızda neye dönüştüğüyle meşgul olmaktır.

Bir nesnenin arzulanırlığının veya kıpırdamazlığının veya tehdidinin olumsal koşullarda yattığını göstermek, bir bakıma onun görünüşünün temelini de çürütmektir. Bu ihtimal seküler liberal siyaset için hem bir fırsat hem de bir kaygıdır, zira eleştiri yıkıcı olabilse de, liberalizm için bu yıkıcılık gelişmiş bir

4 John Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford, 1990), s. 389.

yaşamın müjdesiyle birlikte kargaşa ve sürekli düzensizlik tehdidini de taşır. Bu bağlamda Butler'ın kaygılarının ve umutlarının ne olduğunu merak ediyorum.

O zaman, kamusal alanda farklı bir geleneğe ait olan dinleyenlerini, hakikatin etrafında buluşturmayı beceremediğinde eleştiriyi (altında nesnelerin alanının belirdiği imkânlılık koşullarını açığa çıkarmayı) nasıl düşünmeli? Buradaki sorgulamam epistemolojik değil, siyasaldır. Beni meraklandıran hakikate yönelik seküler iddia değil, eleştirinin, kişinin derin anlaşmazlıklarda olduğu arkadaşları ve dost yurttaşlarıyla olan ilişkilerinde ne yapabileceğidir. Eleştiri, yasadan ne daha az şiddetlidir ne de daha fazla özgürdür. Kısaca, kişinin, hakikati kavramanın bir yolu olarak "eleştiri"yi neden yalıtmak ve imtiyazlı kılmak istemesi gerektiği konusunda hayret içindeyim. Bu, kişiden yaşanması beklenen -ve aslında yaşadığı da- hayatlara ne yapmaktadır?

Foucault'nun eleştiriyi kavrayışının Kant'ın epistemolojik kaygılarının üzerinde kurulu olduğunu önermekle, Butler'ın dediği gibi, büsbütün yanılmakta mıyım? Burası Foucault'nun evrilen görüşleri hakkında tafsilatlı bir tartışmaya girmenin yeri değil, küfre girme konusundaki makalem de bunun yeri değildi. Ancak, Foucault'nun ilk dönem işlerinin, özellikle de *Bilginin Arkeolojisi*'nin, açıkça Kantçı bir eleştiri kavramını benimsediğini ve Kant'ın epistemolojik projesinin, Foucault'nun Nietzsche'ye dönüşünden sonra bile terk edilmediğini, soykütüksel olarak tekrar yerleştirildiğini vurgulamak gerekiyor. Nitekim *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault şöyle yazıyor: "Cezalandırmanın artan müsamahakârlığı altında kişi, onun başvuru noktasının yer değiştirmesini ve bu yer değiştirme vasıtasıyla, *yeni ortaya çıkan nesnelerin bütün bir alanını, bütün bir yeni hakikat sistemini* ve cezai adaletin uygulanışında daha önce bilinmeyen bir görevler yığınını haritalandırabilir."[5] Buradaki bilgi uygulamaları, sırf bilginin örgütlenme yolu tarafından kısıtlanmış olmasalar ve aynı zamanda bu örgütlenmenin üreticisi olsalar da,

5 Michel Foucault, *Discipline and Punish* (New York, 1977) sf. 22–23; italikler bana ait. [*Hapishanenin Doğuşu*, İmge Kitabevi, 2000].

eleştirinin bu anlamı da Kantçıdır. Foucault'nun Kant'ın Aydınlanma hakkındaki ünlü yazısı üzerine verdiği "Eleştiri Nedir?" dersinde aşikâr olan başka bir ilginç değişim de şuymuş gibi geliyor: "Aufklärung üstüne yazdığı metnin ayırt edici özelliği, Kant'ın insanoğlunun hamlık içinde muhafaza edilişinin örneklerini vermesinde ve sonuç olarak bunları, Aufklarung'un bu hamlık durumunu ortadan kaldırması gerektiği ve insanı birtakım yollarla -açık olarak din, hukuk ve bilgi yoluyla- yetişkinlere döndürmesi amaçlarının örnekleri olarak vermesindedir. *Kant'ın Aufklärung olarak tanımladığı aslında benim daha önce eleştiri olarak tanımlamaya çalıştığım şeyle,* tarihsel olarak toplumun yönetimselleştirilmesinin muazzam sürecinden başladığına inandığım, Batı'da eleştirel tavır olarak belirdiği görülebilecek, şeyle aynıdır."[6] Eleştiri Foucault için böylece hem yönetimselliğin tarihsel olarak ortaya çıkışının bir parçası, hem de insanoğlunu din, hukuk ve bilgideki hamlığından çekip çıkarmak için elzem bir şey haline geliyor. Foucault elbette ki bilgi sürecine [eleştiriye] içkin sınırlar ve ihtimaller ile dışsal otoritenin dayattığı kısıtlamalar olan [ve Aufklärung tarafından reddedilen] sınırlar arasındaki Kantçı ayrımın tamamıyla farkındaydı ve buna dersi izleyen tartışmada da değinmişti.[7] Burada ilginç olan, Foucault için eleştirinin bir tavır, bir yaşam biçimi olmasıdır. Çünkü bir yetişkin olarak yaşamak, kişinin kendisi için düşünmesini, dışsal otoriteyi reddetmesini gerektirir. Foucault'nun belirttiği üzere, bu durum Kant için de doğrudur. Butler, Gayatry Spivak'ı "yaşamak için ihtiyaç duyduğumuz 'eleştiri'ye sadece maruz kalabiliriz" bağlamında anmakta belki de haklıdır. Ama Foucault'nun tanımladığı tavır,

6 Michel Foucault, "What Is Critique?" çev. Kevin Paul Geiman, aktaran James Schmidt, haz., *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley, 1996), s. 386–87; italikler bana ait.

7 Michel Foucault, "Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung] Compte rendu de la séance du 27 mai 1978," *Bulletin de la Société française de Philosophie* 84, no. 2 (1990): s. 53 s.s. Ne yazık ki bu bölüm için yazdığım asıl yazımda alıntıladığım (ve Butler'ın karşılık verdiği) Geiman'ın çevirisi, ders sonrasındaki ilginç tartışmayı içermiyor.

tam olarak bu ihtiyacı tanımlayan şeydir: Uygulamada her şey bir anda sorgulanabilir olmasa da, eleştiriye *ilkesel olarak* hiçbir sınır getirilemez. Bu, bilgi sürecine, içsel sınırların beyanı anlamındaki değil aydınlanma ve olgunluk anlamındaki eleştiridir. Odağı, yaşamak için *neye* ihtiyaç duyduğumuz değil, "yetişkinliğe" geçtiğimizde *nasıl* yaşamamız gerektiğidir.

Eleştiri, aynı zamanda "insanoğlunun ilerlemesi"ne, insanlığın bir kez *olgunluğa* ulaştığında bir daha geri dönmeyeceği ileriye doğru hareketine, asli olarak mı görülüyordu? Bana öyle geliyor. Toplumsal reform istemi tarihin kendisi kadar eskidir ama bireyin kendini yönetmesi isteminin tamamlayıcısı olan *bu* eleştiri kavramı o kadar eski değildir. Eleştirelliğin *hiçbir* biçimi, on sekizinci yüzyıl ilerleme düşüncesinde eğitimin sonlu süreci olarak benimsenen eleştirellik bile, aydınlanmış değildir. Foucault'nun burada bahsettiği eleştiri; devamlı, hakiki kendini yeniden keşfetme istemini (ve zorunluluğunu) -ve belki de diğerlerinin de aynısını yapmaları için cesaretlendirilmesini- ifade eder. Çünkü olgunluğunu kendisine böyle ispat eder. Kahramanca bir tavrı, belirli bir öznellik bakışını ve onun birincil vazifesini kuran buymuş gibi geliyor bana.

Foucault'nun soykütüğe ve yönetimselliğe geçişi, Kant'ın eleştiriyi iktidar ve bilgi ağlarına ihtimam vasıtasıyla ele aldığına dair fikrini dönüştürdü. Ama hâlâ bunun, Batı tarihi boyunca süregiden, yönetimselliğe asli olan bir şey olduğunu iddia ediyor. Ve *bu* bir şey, aşkın bir görev olarak sayılan eleştiridir. Butler kendi eleştirellik ve eleştiri tanımlamalarını verdiğinde haklı bir şekilde belirttiği gibi: "Bu ikincisi Kantçı bir tanım gibi görünse de, son birkaç asırda Avro-Atlantik dâhilindeki ve haricindeki küresel siyasete yönelik sonuçlarıyla defalarca yeniden çalışılmış türden bir Kantçılıktır." Foucault'nun Kant'tan miras aldığı eleştiri kavramının son iki yüzyıl içinde yeniden düzenlendiği doğrudur. Ama düzenlemenin yalnızca *entelektüel* bir soykütüğe sahip olmadığı vurgulanmalı. Bu yeniden düzenleniş, devrimci Avrupa'nın, Batı'nın medenileştirme çabası itibariyle muhatap aldığı Avrupa-dışı dünyanın ve bugünün

kapitalist tüketici toplumunun değişen deneyimleri vasıtasıyla gelmiş ve bu deneyimler tarafından dönüştürülmüştür. Bizim modern eleştiri anlayışımızı kuran çoğul maddiliklerin, eleştirinin şimdi bize neden hakikate giden yolun olmazsa olmaz bir parçası ve özgürlüğün özü olarak göründüğünün bir izahatı henüz verilmedi.

Sınırsız ilerlemeye yönelik on dokuzuncu yüzyıl inancının, Avrupa imparatorluklarının yirminci yüzyılın ilk yarısındaki çözülmesiyle, altının oyulduğu sıkça söylenir. Fakat yeni bir aşkın yargı alanı -ve bu yargıdan kaynaklanan dünyevi eylemleri-eleştiriye inanan Avro-Amerikalılara yeni bir güven mi sağladı? Burada insan haklarına göndermede bulunuyorum. Dünyayı insanileştirme teşebbüsü, Kuzey'i, Güney'de onlara ihtiyaçları olanlara haklarını vermeye ve onların hayatları üstünde sorumluluk üstlenmeye çağırmıştır. Gerçi 1. Dünya Savaşı'ndan sonraki barış anlaşmalarında da geçici nitelendirmeler görünmüştü ama egemen devlet hakları kuramı resmi olarak ilk kez 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Birleşmiş Milletler Beyannamesi'nde nitelendirildi. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde mutlak korunma hakkı, Büyük Güçler'e (artık hükümetler, gazeteciler ve sivil toplum örgütleri tarafından "uluslararası toplum" olarak işaret edilmekteydi) yüklenen insanları her yerde koruma göreviyle birlikte, devletlerden bireylere geçiyordu. Eleştirelliğin ve eleştirinin hükümetler, gazeteciler ve STK'lar tarafından sürekli haldeki ifa edilişi, bu hakların ve yükümlülüklerin düzgünce gözlemlendiğinden emin olmayı amaçlıyordu. Uluslararası had bildirmelerin ve Kuzey'in yasal, finansal ve askeri müdahalelerinin çoğu, içinde herkesin kendini, ideal olarak, yönetebileceği olanaklılık koşullarını teşvik etmek için tasarlanmıştı. Bu maddi müdahaleler eleştiridir; yerel görünümlerin dağıtıldığı ve evrensel hakikatin desteklenmesiyle, Güney'e genellikle zor yoluyla *olgunluk*un hakiki anlamının öğretildiği uygulamalar arasındadır.

Umuyorum ki, Butler eleştirellik ve eleştiri uygulamalarının, kelime dağarcıklarının kusursuzca birbirinden ayrılamayacak

kadar iç içe geçtiğini kabul edecektir. Sorgulamayı, yargılamayı, tahlil etmeyi, itham etmeyi, savunmayı, iddia etmeyi, desteklemeyi, saldırmayı, baştan çıkarmayı vb. içeren edimsel eylemler birbirlerinin koşuludur. Eleştirellik/eleştiri, dünyadaki apayrı ahlaki, siyasal ve teolojik tasavvurlara aittir. Butler "her tarif evvela değerlendirici bir çerçeveyi taahhüt eder" (her ne kadar *çerçeve* bana fazla sistematikleştirici bir kelime olarak gelse de) demekte haklıdır. Ama onu bu önemli teşhisin ötesine gitmeye zorlardım. Şimdi şu soruları sormamız lazım: Altında "eleştirelliğin" kendine düşkünlüğüne karşıt olarak "eleştiri"nin etik ve epistemolojik vaadinin ortaya çıktığı imkânlılık koşulları nelerdir? Entelektüel "eleştiri" -cisimleşmiş uygulamanın aksine- ne zaman bilginin ayrılmaz temeli olarak ele alınmaya başlandı? "Eleştiri" iktidarı ne şekilde bilgilendiriyor ve "eleştiri" iktidarı nasıl ayakta tutuyor? Bu soruların eleştiriye "eleştirel" yaklaşmak değil ("eleştirinin kötü bir şöhreti olması" nedeniyle), eleştirinin "eleştiri"sine bir bahane yaratmak niyetinde olduklarını ekleyelim hemen. Böyle bir eleştirinin de soybilimle başlaması gerekir.

Saba Mahmood
Judith Butler'a Cevap

Öncelikle, Judith Butler'a makalemle yakından ilişkilenmeye ve onu yorumlamaya zaman ayırdığı için teşekkür etmek istiyorum. Bana öyle geliyor ki insan ancak muhataplarla girilen bir diyalog, tefsir ve mübadele süreci vasıtasıyla argümanlarını berraklaştırıp keskinleştirmeye ve söylediği ya da yazdığı şeylere dair yaygın yanlış anlaşılmaları önlemeye muktedir olabilir. Bu niyetle, birbirimize yakınsadığımız noktaların hakkını teslim etmeyi, ardından da Butler'ın sözlerinin sonuna doğru ifade ettiği biçiminin, argümanımın yanlış okunması olduğunu düşündüğüm şeyi düzeltmek istiyorum.

En başta, seküler olanın ve dinî olanın karşıt olmadıkları; biriyle meşgul olmadan diğerini soruşturmaya girişemeyecek biçimde, tarihsel ve kavramsal olarak birbirlerinin içine geçmiş oldukları konusunda mutabık olduğumuzu belirtmek gerek. Sekülerizmin yekpare bir süreci ve tek bir özne ontolojisini gerektirmediği konusunda hemfikiriz. Bunu söylemekle beraber, sekülerizme belli bir tutarlılık ve yapı sağlayan belli üslupsal düzenlemelerin ve pratiklerin (kilise ve devletin ideolojik ayrımı ya da dinin özelleştirilmesi gibi) modern sekülerlikle birlikte

tanımlanageldiğini vurgulamak önemli. Hakikaten dinî olanla olmayan arasında sınır çekmek, onu düzenlemek, tanımlamak (bunda hem devlet hem de devlet dışı kurumlar rol oynar), modern seküler iktidarın göze çarpan özelliklerindendir. Pek tabii ki bu, seküler iktidarın, tutarlılaştırma ve düzenleme arzusunun sabit ve tamamlanmış olduğu anlamına değil, onun istikrarsızlığının olumsal olarak üretildiği anlamına gelir. Bunun da analizi, verili bir tarihsel durumda sahnede olan belli kavramlara, kurumlara ve pratiklere itinayla yaklaşılmasını gerektirir.

Butler'ın kapanışta benim yazım üstüne söylediklerine, özellikle de beni bir "kültürcü" olmakla, siyaset ve hukuktan etik lehine feragat etmekle, böylece hatalı bir biçimde bunların ayrılabilir ve özerk alanlar olduğunu varsaymakla suçladığı bölümlere döneyim. "Etik olan"a dönüşümün aslında, iktidar ve siyaset sorularından kaçınan kültürlerarası anlayışa dair antropolojik fetişin bir örneği olup olmadığını soruyor. Bu iddianın, çalışmalarımın dikkatli bir okuyucusu olduğunu bildiğim Butler'dan geliyor oluşu oldukça şaşırtıcı. Ama hukukun, etiğin ve siyasetin birbirlerinin içine derin bir biçimde geçmiş olduğunu, birini dert etmeden diğeriyle meşgul olmanın imkânsız olduğunu tamamıyla onayladığımı ifade edip açıklığa kavuşturayım. *Kültür* tabirinin, analitik kelime dağarcığıma yabancı olduğuna ve burada ya da çalışmamın herhangi bir yerinde alışıldık "İslamî kültür" mecazını anmadığıma dikkat çekeyim. Benim için İslam, sadece tek bir "kültürel biçimleniş" değildir; Talal Asad'ı takip edersek, uygulayıcılarının bu dünyada Müslüman olarak yaşamanın ne anlama geldiği üzerine mücadeleyi, dahası "seküler liberalizm"in kayda değer bir güce ve ağırlığa hâkim olduğu tarihsel gelişim içindeki bir iktidar alanını gözler önüne seren bir mücadeleyi, yürüttüğü söylemsel bir gelenektir ayrıca. Sözgelimi bu makalede önerdiğim analiz -Danimarka karikatür hadisesinde mevzubahis ahlaki incinme biçimine dair analiz- Müslümanların Muhammed'in kişiliğiyle ilişkilenme anlayışlarının içinden sadece biridir ve "İslamî kültür" denilebilecek şeyle hemhudut değildir. Muhammed ve dindar Müslümanlar

arasında, bu makalede özetlediğim ilişki kalıbına uyacak Müslüman olduğu kadar bununla ihtilafa düşecek Müslümanların da olduğunu zannediyorum.

Bu hususi ilişkiyi ve mevzubahis incinme türünü özetlemekteki amacım, Danimarka karikatürlerinin neden bu kadar fazla Müslüman'ı sinirlendirdiğini anlamaya dair yetkili bir model vazetmek (yani muhtelif eylemleri için "kültürel bir izah" vazetmek) değildi. Bilakis Danimarka karikatür hadisesi zamanında hem Müslüman hem Müslüman olmayan basında, Danimarka karikatürlerinin hem eleştirmenlerinin hem de savunucularının güçlük çekmeden kucakladığı kimlik siyaseti dilinin altında kolayca toplanamayacak bir dindarlık kavrayışına (Muhammed ile ilişkili halk ibadeti pratiklerinde ifade edildiği biçimiyle) bu kadar az aldırış edilmesine şaşırmıştım. Bu makalede bu türden bir dindarlığın, seküler olanın bir teşhisi olarak anlaşılmazlığı hakkında; bu anlaşılamazlığın, iletişim ve anlamın belirli bir semiyotik ideolojisiyle ve ifade özgürlüğüyle dinî özgürlük hakkında Avrupa toplumlarındaki hukuki dille bağdaşabilecek ahlaki ve etik iddia biçimi hakkında bize ne söyleyeceği üzerine düşünmek istiyorum. Buradaki analiz biçimi kültüralist değildir. Bunun yerine, kişinin onun vasıtasıyla seküler liberal söylemde hoşgörü için ayrılan mekanda bile, bir ulus-devletin azınlık ve çoğunluk topluluklarına uzanan haklar ve himayeler temelinde hak iddia edebileceği anlaşılabilirlik koşullarına erişmeyi amaçlar.

Etik, yasal ve siyasal alanlar arasındaki ilişkiye nasıl baktığıma gelince, hukukun tarafsız olduğu varsayılan iddialarının (dinî farklılığı dolayımlamak için) altında yatan yoğun etik bağlılıkları ve Avrupa'nın Müslüman azınlığını izleyen siyasal sonuçlarla ilgilendiğim makalemden açıkça anlaşılabilir. Butler, benim ifade özgürlüğü hakkındaki Avrupa yasalarında "kamu düzeni"ne verilen ağırlık hakkındaki argümanımı, önyargılı *kullanılışları* bağlamında okuyor: bu yasalar "çoğunlukların azınlıklar üstündeki haklarını tahkim etmek için *kullanılagelmişlerdir*" diyor (vurgu bana ait). Benim için sorunun pek *kullanışta*

değil de (böyle bir anlayış, hukukun farklı bir *kullanımı*, çoğunluğun değil de azınlığın menfaatlerine hizmet eden bir kullanımı olabileceğini varsayar) kamu düzeni dilinin dayandığı ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararlarında (ya da bu meselede Mısır mahkemelerinde) harekete geçirildiklerinde bu izlenimi veren duyarlılıkların, duygulanımların ve bağlılıkların (benim "etik hassasiyetler" diyerek şerh ettiğim) yapısında yattığını vurgulamak isterim. Hukukun altında duran etik payandaların farkına varmak, etiğe nedensel bir öncelik vermek değildir; onların arasındaki ilişkiyi, yasa uygulayıcılarının, liberal siyaset teorisyenlerinin ve belki de benim argümanım için en önemlisi, bu yasalar dâhilinde bir himaye arayışında olan Avrupalı Müslümanların sıklıkla gözardı ettiği bir ilişkiyi kayda geçirmektir.

"Kamusal düzen" kavramının kapsadığı etik eğilimlerin nasıl değişeceği sorusuna gelince, bu soru elbette siyasal bir sorudur. Benim Avrupalı Müslümanlara, etik bir kayda geçirme üzerinde çalışmalarına (Avrupa yasaları dâhilinde ya da onları değiştirerek himaye aramak yerine) yönelik çağrımı Butler, siyasetten bir yüz çeviriş olarak okuyor. Yurttaşlık hakları mevzuatının Birleşik Devletler'deki siyah azınlığa yönelik tavırların dönüşümünde oynadığı rolü ele alarak, Avrupalı azınlıklarla ilgili siyasal bir tutumun hukuku toplumsal dönüşüm için bir silah olarak kullanmaktan nasıl yüz çevirebileceği sorusunu sormakta. Durduğum yer, Avrupalı Müslümanların izlemesi için siyasal bir program önermek değildir, böyle bir niyetim de yok. Ne var ki, Avrupa yasalarının Avrupa'daki siyasal dönüşümü (Müslüman azınlıkla karşılaştırıldığında) etkileme konusundaki faydasında şüpheciyim.

Şüpheciliğimin sebeplerinin, Butler'ın *Excitable Speech*'indeki şüpheciliğiyle benzer olduğuna inanıyorum. O kitapta Butler, devletin hukuki gücünün ifade özgürlüğünü hükme bağlama ve Birleşik Devletler'deki azınlıkları nefret suçlarına ve söylemine karşı koruma konusundaki iki taraflı keskin mahiyetine karşı bizi uyarıyordu. Butler bir yandan nefret söylemine dair kovuşturmaların bazı örneklerde kaçınılmaz olduğunu kabul

ederken, yargı organının, konuşmanın yaralayıcı gücüne dair hüküm verme becerisinin, yargı erkinin kendi metonimik yer değiştirmeleri ve neyin yaralayıcı konuşma teşkil ettiğinin anlamını ve bağlamını yeniden tanımlamasıyla, şiddeti yasalaştırmaya dair benzersiz gücüyle dolmakta ve bu gücün üstünde temellenmekte olduğunda ısrar ediyor. ABD Yüce Mahkemesi'nin nefret suçuna ilişkin verdiği iki karardaki (*R.A.V. karşısında St. Paul Şehri* [1992] ve *Wisconsin karşısında Mitchell* [1993]) dilin analizini yaparken Butler, "yasal dilin bağlayıcı niteliğinin zorunlu koşulu olan şiddet türleriyle, bu incinmeyi adaletsizliğin hizmetinde artırmak için bu zorunluluktan istifade eden şiddet türleri arasında bir ayrım yapılması gerek"tiğini iddia ediyor.[1] *Excitable Speech*'in başka bir noktasında, benzer bir biçimde, medeni özgürlüklerin ve yaralayıcı konuşma örneklerinin (pornografi gibi) hükme bağlanması için devlete başvuran aktivistleri ve uzmanları eleştiriyor. Kendi sözleriyle: "Böyle ifadeleri düzenlemek için devlete müracaat ettiğimizde ne olur? Bilhassa, böyle bir başvuru vasıtasıyla devletin düzenleyici gücü nasıl artmaktadır?"[2] Butler'ın burada, devlet iktidarına siyasal bir değişime ulaşmak amacıyla yapılmış bütün müracaatları reddetmediğini vurgulamak önemli. Onun ihtiyatı kaynağını daha ziyade, yakın zamanda ABD yargı organının nefret söylemini düzenlemeye çabalarken içine girdiği ayırt edici yolların dikkatli bir okumasından almaktadır. Bu tarihsel vakalar temelinde bizi, kendisinden yaralayıcı konuşma ve medeni özgürlük meseleleri hakkında bildirimde bulunması istendiğinde devletin elde ettiği söylemsel gücü göz önünde bulundurmaya teşvik ediyor.

Müslümanların çareyi Avrupa'nın nefret suçu yasalarında ve fikir özgürlüğünün yasal olarak izin verilebilir kısıtlamalarında bulmasına karşı ihtiyatımın nedenleri, Butler'ınkilerden pek de farklı değil. İddia ettiğim üzere, bu yasaların hiçbiri farklı din

1 Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York, 1997), s. 62.

2 a.g.e., s. 77.

kavrayışları ve pratikleri boyunca dolayımlanan tarafsız mekanizmalar değil; seküler iktidarın araçları olarak, dinin ve dinî öznelliğin normatif mefhumları arasında sınır çekmekte ve bunları performatif bir biçimde üretmekteler. Bu özellikle, Muhammed ve ona eşlik eden ikoniklik ve incinme tabirleri hususunda tartıştığım dindarlık modeli için geçerlidir: bu ilişkisellik, din ya da ifade özgürlüğü altında genişletilmiş devlet koruması olan dindarlık türüyle nasıl eşit hale getirilebilir? "Din özgürlüğü hakkı"nda bahsi geçen *din* kelimesi, sırf tarafsız, farklı dinsel hayat ve pratik kavrayışlarını içine alma becerisine sahip bir ibare midir? Yoksa devlet korumasından yararlanmak için, dinî farklılığın belli biçimlerinin "kayıtsızlaştırılması" mı gerekmektedir? Irksal önyargı ya da dinsel temayülün yönlendirdiği nefret söylemleri arasında, özcü din ve ırk anlayışlarını ya da devletin böyle ayrımlar hakkında hüküm verme gücünü yeniden tescil etmeden, benzerlikler veya farklılıklar çizilebilir mi? Böyle bir tercüme sürecinde silinenler neler olur? Bir ulus devletin çoğunluk ve azınlık halkları üyeleri, bu ilişkiyi niteleyen güç eşitsizliklerine rağmen, farklılıklarını müzakere etmek için başka hangi yolları hayal edebilirler?

Bunlar zor ve etik oldukları kadar siyasal sorulardır; kolayca ayrıştırılamayacak yasal ve yasaüstü hassasiyetleri beraberlerinde getirirler. Bu soruların etik boyutunu kabul etmek ve onunla cebelleşmek, siyasetten kaçınmak değil bunların karşılıklı olarak üst üste binişlerini tanımak demektir. Daha da önemlisi, Butler'ın başka bir yerdeki argümanlarını aksettiren biçimde vurgulamak istediğim nokta, siyasal eylemi yasal eyleme indirgemeden ve böylece devlet destekli din ve dinsel öznellik kavrayışlarını yeniden tescillemeden, bu siyasal ve etik soruların hukuki söylemin içine yığılamayacağıdır. Bu yüzden, Müslümanların ve gayrimüslimlerin, Danimarka karikatür hadisesi ertesinde hesaplaşmak için hukuka yaptıkları aceleci dönüşe karşı ihtiyatımı dile getiriyorum ve belki de daha zor olan, esas itibariyle şüphesiz siyasal olan toplumsal ve etik sahaların dönüşümünde ısrar ediyorum.

Bu konum, Butler'ın iddia ettiği gibi, siyasal eyleme değil de entelektüel geviş getirmeye geri çekilmeye mi tercüme edilir? Hiç sanmıyorum. İkisi de gereklidir ama akademik incelemedeki emeğin -bu makaleleri yazmak ya da bu cevabı tertip etmek gibi- siyasal eylemdeki emeğe benzer olduğunu düşünmek yanlış olurdu. Entelektüel gayretlerimi siyasal görüşlerim renklendirirken (tersi de geçerli) birini diğerine indirgemek, her iki eylemin icap ettirdiği farklı emek biçimlerine haksızlık etmek olur. Günümüzde Avro-Amerika'daki Müslümanların içinde yaşadığı toplumsal ve siyasal koşulları dönüştürmek, muhtelif türden dönüşümleri; sosyo-ekonomik iktidar dayanaklarının dönüşümünü, siyasal ve kültürel olarak Avrupa yurttaşları (sahtekâr göçmenler değil de) sayılmalarının dönüşümünü, sivil ve siyasal yaşama katılımlarındaki dönüşümü (hukukun şüphesiz bir rol oynayacağı) gerektirecektir. Bunların hepsinin, hükme olduğu kadar eyleme ama akademik eleştiri faaliyetinde girişilenden oldukça farklı türden bir eyleme ihtiyacı vardır. Burada yaptığım ayrım, Butler'ın belirttiği gibi ne ontolojik ne de epistemolojiktir; kişinin onun vasıtasıyla farklı bir dünyayı hayal ettiği ya da yarattığı farklı türden maddi faaliyetlerle bağlantılıdır.

Burada, normlar sorusu önemli hale gelir. Butler'ın eleştirinin, bilginin koşulunun yapısı olan normatif varsayımların değişimini gerektirdiği argümanını kabullenmeye açığım. Ama akademisyenlerin, böyle bir düşünceyi öğretirken ve teşhir ederken, kendi normatif değerlendirici çerçevelerini nadiren değiştirdikleri gerçeğine her zaman takılmışımdır. Danimarka karikatürlerinin, ayrı siyasal ve etik gereklilikler taşıyan, rekabet halinde bulunan kavranışlarına dair bu makaleyi, kaç kez sunmuş olmama rağmen, akademisyen dinleyicilerimin çoğu, Müslümanların akıldışı davrandığına dair hükümlerini ve bu türden bir dindarlığın, eğer kamusal alanda izin verilirse, Avrupa toplumunun seküler başarılarını yok edeceği korkularını bir kenara koymakta zorlanmaktadırlar. Kamusal hayatta dinin yerine dair fazlasıyla rağbette olan görüşleri yerinden etmeye dair

çalışmam, sıklıkla derin bir şüphe ve rahatsızlıkla karşılanıyor (Bu kadın ne yapmaya çalışıyor?!). Bu inatçılığı, direnci, durağanlığı merkezsizleştirmek, korkarım eleştiriden daha fazlasını gerektiriyor. Hassas siyasetin etik olarak kayda alınması hakkında konuşurken, ulaşmaya çalıştığım kısmen böyle bir şeydir.

Bir örnekle bitireyim. Yurttaşlık hakları mevzuatı, ABD'deki ırksal siyaseti kuşkusuz dönüştürmüş olmasına rağmen, yurttaşlık hakları hareketi aktivizminin hukuki sahanın kati bir biçimde dışına çıktığının farkına varmak lazım. Aynı zamanda siyah bilincinin, siyahların ve beyazların hassasiyetlerini dönüştüren çeşitli kolektif ve bireysel eylemler vasıtasıyla idrak edilmesi için gerekli mekanın edimsel olarak yaratılmasına neden oldu. Bu eylemlerin siyah-beyaz ilişkilerini düzenleyen yasaların nihai dönüşümüyle açıkça ilintili olmasına karşın, duyumsal ve etik eylemlerin yasal eylem için daha billurlaşmış taleplerle olan ilişkisine dair düşünmeyi ilgi çekici buluyorum: ilişkilerin onlarla birlikte etki altına alındığı ve dönüştürüldüğü kültürel, etik ve duyusal araçlar nelerdi?

Eleştiri Seküler midir?

Küfre Girme, İncinme ve İfade Özgürlüğü

TALAL ASAD - JUDITH BUTLER - SABA MAHMOOD - WENDY BROWN

"Bu orijinal ve provokatif kitap, siyasi şirinliklerin ötesine geçip, dini fark meselelerini açık yüreklilikle tartışmak için bir davet. Akademik olduğu kadar angaje de olan bu çalışma modern kamusallıkların inşasında, din ve sekülerizmin birbirine nasıl dolandığını açımlayan, kamusal tartışmanın seviyesini yükselten bir müdahale."

-Veena Das, Johns Hopkins Üniversitesi

Sekülerizmin tüm vaizleri karikatürlerin sadece temsil olduğu, İslam'a saldırmadığını söylüyor. Müslümanlara çocuk muamelesi yaparak, bu ve benzeri olayların demokrasinin doğasında olduğunu, eleştirinin kamusallığın temelini oluşturduğunu buyuruyorlar. Bu kitabın basit bir sorusu var: karikatürlerden rencide olanların tecrübe ettikleri şiddeti, liberal hukukun dünya tasavvuruna tercüme etmenin imkanı var mı? Bu hukukun Peygamber'in varlığıyla temsillerini ayrıştıran felsefi kabulünü paylaşmayanların yaşadığı haksızlığı, bu hukuk dili kavrayabilir mi? Modernliğe Müslümanların mı kafası basmıyor yoksa sekülerizm kendi tarihsel süreçleri içerisinden devşirdiği rasyonelliğin dışını tahammül edilemez bulduğundan Müslümanları akıl dışı mı buluyor?

Danimarka karikatür kriziyle başlayan süreçte İslam dünyasındaki infialin seküler çevrelerce Müslümanların "eleştiriyi hazmedememe"lerinin bir örneği olduğu iddiası masaya yatırılıyor. Akademide birçok ateşli tartışmayı beraberinde getiren kitap, bugün Charlie Hebdo katliamı ve peşi sıra yükselen İslamofobik tepkilerle birlikte daha güncel, çünkü karikatürler yasaklanmalı mı, serbest mi olmalı diye sormuyor. Bu kitabın basit bir cevabı yok [illegible] m ilan ediliyor.

Şarkiyatçılı[illegible] oğullaştırdıktan sonra dahi sek[illegible] r hümanizminden Habermas[illegible] ından ne kadar sıyrılırsa sıyrıl[illegible] al Asad, Saba Mahmood ve [illegible] liberal-seküler nizamdaki yerini hangi yapıların var ettiğine ve yeniden ürettiğine dikkat çekiyor.

Elinizdeki kitap eleştiri kavramını sekülerizmin tekelinden kurtarıyor, farklı epistemolojilerin karşılaştıklarında telif edemedikleri farklılıklarını nasıl konuşabileceklerine dair bir tartışma başlatıyor.

AÇILIM KİTAP
Çatalçeşme Sok. Defne Han. No: 27/15 Cağaloğlu - İstanbul
Tel. (212) 520 98 90 Faks: (212) 527 06 77
www.kitappinari.com
ISBN: 978-9944-105-80-4
9 789944 105804